# İDEOLOJİ ve ÜTOPYA

## Karl Mannheim



*Almancadan Çeviren*
***Mehmet Okyayuz***

epos

# İDEOLOJİ ve ÜTOPYA

Karl Mannh

***Karl Mannheim***; (1893-1947) "*Bir ideoloji kuramının ilk ve şimdiye kadar da son bir incelemesini üreten kişi*". (Seliger)

Alman-Musevi bir annenin ve Macar-Musevi bir babanın ikinci oğlu olarak Budapeşte'de dünyaya gelir. Entelektüel hayata, liseden mezun olduğu yıl "*A Szellem*" adlı dergiye yaptığı Hegel çevirileriyle girer ve 1912 yılından itibaren Budapeşte'de felsefe dersleri almaya başlar. Berlin seyahatleri sırasında *G. Simmel*'in ve bir yıl sonra yapacağı Paris seyahatinde de *H. Bergson*'un derslerini dinler. Paris dönüşünde, Budapeşte'de öğrencisi kabul edileceği *G. Lukács*'m ve *Bèla Balász*'ın da katıldığı "*Pazar Buluşmaları*" adı verilen sohbet-tartışma dizilerine katılır. Bir süre sonra ise, "Tinsel Bilimler Özel Okulu'nda-*Freie Schule für Geisteswissenschaften*" ders vermeye başlar; açılış konuşması "Ruh ve Kültür-*Lélek és Kultura*-dt.: *Seele und Kultur*" başlığını taşımaktadır. 1918 yılında "Epistemolojinin Yapısalcı Analizi-*Strukturanalyse der Erkenntnistheorie*" adlı Doktora tezini tamamlar ve bir yıl sonra Budapeşte Üniversitesi'nde felsefe profesörü olarak ders vermeye başlar; fakat aynı yıl Macaristan'daki *Beyaz Terör* nedeniyle Viyana-Avusturya ve Freiburg-Almanya üzerinden Berlin'e kaçmak zorunda kalır. Heidelberg'de Weber'in etrafında toplanan kişilerin toplantılarına ("*Weberkreis*") katılır; bu arada aşkı *Julia Lang* ile evlenir-1921. 1925 yılında Heidelberg Üniversitesi Felsefe Fakültesi'ne "Geleneksel Muhafazakârlık: Bilginin Sosyolojisi Problemine Bir Katkı-*Altkonservativismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens*" adlı Doçentlik Tezi'ni sunar 1926 yılında Doçent olarak atanır. 1929'da "Kuşaklar Problemi-*Das Problem der Generationen*"; Zürih'te VI. Alman Sosyologlar Günü'nde: "Tinsel Alanda Rekabetin Önemi -*Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiet des Geistigen*" adlı sunuşunu yapar. Ve nihayet 1929'da Weimar Cumhuriyeti'nin sonunu getiren siyasal ve toplumsal altüst oluşların ortasında; artık adıyla birlikte anılacak olan ve düşünce hayatına büyük ve ciddi katkısı "İdeoloji ve Ütopya-*Ideologie und Utopie*" yayımlanır. (1936'da İdeoloji ve Ütopya-Bilgi Sosyolojisi'ne Giriş adıyla İngiltere ve Amerika'da yayımlanır.) 1930 yılında sosyoloji profesörü olarak atandığı Frankfurt'ta; *Theodor W. Adorno* ile sohbetlere katılır. 1933 yılında, "Ekonomik Başarı Hırsının Özü ve Önemi Üzerine-*Über das Wesen und die Bedeutung des wirtschaftlichen Erfolgsstrebens*" adlı çalışması yayımlanır. Kısa bir süre sonra ise, Faşistler tarafından mesleğinden çıkartılır; Mannheim, Amsterdam üzerinden Londra'ya kaçar. *London School of Economics and Political Science*'de iş bulur. 1933-45 yılları arasında burada dersler verir. 1935 yılında mali nedenlerden dolayı tamamlanamayan Kitle Demokrasileri ve Diktatörlük adlı bir araştırma projesine katılır. 1938 yılında "Yeniden Yapılanma Çağında İnsan ve Toplum-*Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*" adlı çalışması yayımlanır. 1945-47 yılları arasında ise aynı üniversitenin eğitim Enstitüsü'nde felsefe ve eğitim sosyolojisi profesörü olur. Mannheim, 1947 yılı Ocak'ında Londra'da ölmüştü. "Özgürlük, İktidar ve Demokratik Planlama-*Freedom, Power, and Democratic Planning*"-1950- adlı çalışması Ölümünden sonra yayımlanmıştı.

© EPOS YAYINLARI
bilim-felsefe-politika kitapları

Kari Mannheim
İDEOLOJİ VE ÜTOPYA

©Bu çevirinin bütün yayın hakları Epos Yayınlarına aittir.

Almanca'dan Çeviren:
Mehmet Okyayuz

Yayıma Hazırlayanlar:
Mehmet Okyayuz, M. Serdar Kayaoğlu

Kitabın Orijinal Adı:
*Ideologie und Utopie*
*Birinci Baskı 1929, İkinci Baskı 1930,*
*Üçüncü Genişletilmiş Baskı-Frankfurt, 1952*
Türkçe'ye Klostermann Yaymevi'nden
yayınlanan 1995 baskısından çevrilmiştir.

Düzelti:
Gültekin Koçuşağı

Kapak Tasarımı:
Memik Kayaoğlu

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık:
Sevda Öztekin

Baskı ve Cilt:
Başak Matbaası(0.312) 384 27 61

Birinci Baskı, Ankara 2002
ISBN: 975-6790-02-04

EPOS YAYINLARI
GMK Bulvarı 77/3 (06570) Maltepe ANKARA
Tel.Fax: (0.312) 232 14 70 - 229 98 21

Karl Mannheim

# İDEOLOJİ VE ÜTOPYA

(*Ideologie und Utopie*)

Almanca'dan Çeviren:
Mehmet Okyayuz



epos

YAYIMA HAZIRLANAN KİTAPLAR

AHLÂKSIZ FİL: Yirmi birinci Yüzyılda Küreselleşme ve Sosyal Adalet Mücadelesi— *William K. Tabb*
KLİNİĞİN DOĞUŞU—*Michel Foucault*
KIRILGAN DÜNYA: Çevrenin Kısa Ekonomik Tarihi— *J. Bellamy Foster*
ZARARSIZ ÂŞIKLAR— *Mike Gane*
DEVLETE KARŞI DEMOKRASİ—Marx ve Makyavel Momenti—*Miguel Abensour*
GENEL HUKUK TEORİSİ ve MARKSİZM— *Evgeni Pasukanis*
ŞİDDET ÜZERİNE DÜŞÜNCELER— *Georges Sorel*
KAPİTALİZMİN KÖKENLERİ— *E. Meiksins Wood*
HER ŞEY NASIL BAŞLADI—*Nikolai Buharin*

Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*,
Çev.:Mehmet Okyayuz,
Birinci Baskı, Ank. 2002,
Epos Yay., 336 s.
ISBN: 975-6790-02-04,

# İÇİNDEKİLER

Sunuş/9

## BİRİNCİ BÖLÜM
## Problematiğe İlk Yaklaşım

1. Düşüncenin Sosyolojik Kavramsallığı ....25
2. Modern Bir Kategori olarak Düşünme Fiili ....30
3. Epistemoloji, Psikoloji ve Sosyolojiyle İlgili Modern Gözlem Tarzlarının Kökenleri ....38
4. Günümüzün Problemi Olarak Kolektif Bilinçdışının Kontrolü ....57

## İKİNCİ BÖLÜM
## İdeoloji ve Ütopya

— İki İncelemenin İçsel İlişkisi ....77
— Başlamadan Önce: Kavramsal Bir Açıklama Gereksinimi ....82
  *a. Kısmî İdeoloji Kavramı.*
  *b. İşlevselleştirme.*
  *c. Çıkar psikolojisi.*
— İdeoloji Kavramının Anlamsal Değişiminin Tarihi Üzerine ....86
— Bütünlükçü İdeoloji Kavramı, Bilincin Tinsel Bilimlerle İlgili Alanını Sorgular ....91
— "Yanlış Bilinç" Problemi ....96
— İdeoloji Kavramının Genişlemesi Sonucu Yeni bir Diyalektik Durumun Oluşumu ....101

— Değer Serbestisine Sahip İdeoloji Kavramı .....109
— Değer Serbestisine Sahip
İdeoloji Kavramının Değerlendirici Olana Geçişi .....112
— Değer Serbestisine Sahip İdeoloji Kavramının Arkaplanını
Oluşturabilecek İki Tipik Ontik Kararın Karakteristiği .....114
— "Yanlış Bilinç" Probleminin Tekrar Tekrar
Ortaya Çıkması .....118
— İdeoloji ve Ütopya Düşüncesinde
Gerçeklik Aranmaktadır .....121

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
## Bilim Olarak Siyaset Mümkün Mü?
(Teori ve Pratik Problemi)

— Şu ana Kadar Siyasal Bir Bilim Niçin Yoktu? .....132
— Bizzat İdrak'ın Politik ve Toplumsal
Temellendirilmişliği Savının İspatı .....140
— Sentez Problemi .....170
— Sentezin Taşıyıcısına İlişkin Problem .....176
— Siyasi Bilginin Özelliği Üzerine .....187
— Siyasi Bilginin Başkalarına
Aktarılabilirliği Üzerine .....195
— Bilgi Sosyolojisinin Üç Yolu .....208

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
## Ütopik Bilinç

A. Temel Olguların Aydınlatılmasına İlişkin Deneme .....216
- *Ütopya, İdeoloji ve Gerçeklik Problemi* .....216
*-Ütopyalar.*
B. Ütopik Bilincin Şekildeğişimi ve Yeniçağ
Gelişimindeki Aşamaları .....234
I. *Ütopik Bilincin İlk Şekli:*
*Anababtistlerin Sefahatçi Kiliazm'ı* .....234
II. *Ütopik Bilincin İkinci Şekli:*

*Liberal-hümaniter Tasarı* ..... 242
III. *Ütopik Bilincin Üçüncü Şekli: Muhafazakâr Tasarı* .....251
IV. *Ütopik Bilincin Dördüncü Şekli: Sosyalist-Komünist Ütopya* .....261
V. *Günümüzdeki Durum* .....269

## BEŞİNCİ BÖLÜM
## Bilgi Sosyolojisi

1. BİLGİ SOSYOLOJİSİNİN ÖZÜ VE ETKİ ALANI .....283
a) *Bilgi Sosyolojisinin Tanımı ve Sınıflandırılması* .....283
b) *Bilgi Sosyolojisi ve İdeoloji Öğretisi* .....284
2. BİLGİ SOSYOLOJİSİNİN İKİ PARÇASI .....286
A) Bilginin Varoluşa Bağlılığı İle İlgili Bir Teori Olarak Bilgi Sosyolojisi .....286
— Varoluşa Bağlılığın Gerçekliği Hakkındaki Öğreti .....286
— Bilgi sürecini yönlendiren toplumsal süreçler .....287
*-Toplumsal sürecin veçhesel yapıya kurucu biçimde nüfuz etmesi*
*- Veçhesel yapı*
— Bilgi Sosyolojisinin Yapısı ve Gücünün Niteliği .....297
*- Bilgi sosyolojisinin içerdiği özel bir araya gelme biçimi.*
*- Bilgi sosyolojisinin ön koşulları olarak mesafe koyma süreçleri.*
*- İlişkilendirme olgusu.*
*- Kısmîleştirme olgusu.*
B) Bilgi Sosyolojisinin Epistemolojik Sonuçları .....304
Eleştirel Bölüm .....306
*-Epistemoloji ve tekil bilim.*

3. HÂKİM EPİSTEMOLOJİK YAKLAŞIMIN KISMÎLİĞİNİN BELİRLENMESİ .....309
*a) Sağın doğa bilimleriyle ilgili düşünsel paradigma doğrultusundaki yönelim.*
*b) Hakikat kavramı ile toplumsal-tarihsel "varoluşsal durum" arasındaki ilişki.*
4. BİLGİ SOSYOLOJİSİNİN POZİTİF ROLÜ .....310

*-Oluşun, geçerlik açısından, tüm koşullar altında önemsiz olduğuna ilişkin savın revizyonu.*
*- Epistemolojik yaklaşımın epistemolojiye getirdiği diğer sonuçlar.*
*-İdrak etmenin içerdiği aktif unsurun keşfi.*
*- Belli bilgilerin bünyesindeki perspektifçilik.*
*-"Kendinde geçerli olma" alanının inşasına ilişkin problem.*
*- Epistemolojinin iki yolu.*

5. BİLGİ SOSYOLOJİSİ ALANINDA TARİH VE SOSYOLOJİYLE İLGİLİ ARAŞTIRMA YAPMANIN ÇALIŞMA TEKNİKLERİYLE İLGİLİ PROBLEMLERİ ..... 325
*-bir şeye ait sayma,*
*-gerçeklikle ilgili olarak bir şeye ait sayma,*

6. BİLGİ SOSYOLOJİSİNİN TARİHİNE ÖZET BİR BAKIŞ ..... 328

*KARL MANNHEIM'IN ESERLERİ*
ADLAR DİZİNİ

# SUNUŞ:
# KarlMannheim'da
# Bilgi Sosyolojisi ve İdeoloji Teorisi

## Karl Mannheim'ın Etkinliğinin İki Evresi

Mannheim'ın sosyolog olarak etkinliğini, genel hatlarıyla, yaşamının (yukarıda kısaca değinilen) dışsal koşullarıyla sıkı bir ilişki içerisinde bulunan iki ayrı evreye ayırmak mümkündür.[1] Almanya'da faşistlerin iktidara gelmelerinden sonra İngiltere'ye kaçmak zorunda kalmasıyla sona eren ilk evre, farklı ideolojilerin ve toplumsal grupların taviz vermeksizin birbirleriyle çatıştığı Weimar Cumhuriyeti'nin siyasî olaylarınca etkilenen ve hatta zaman zaman belirlenen olayların ışığında yer bulan bir evredir. Yirminci asrın bu erken döneminin bu coğrafyasında düşünsel hayatın en özgül karakteristiklerinden bir tanesinin, Marksizm, liberalizm ve muhafazakârlık gibi "grand" teorilerinin yeniden yorumlanmalarından ibaret olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Bu süreci körükleyen, hızlandıran ve âdeta zorunlu kılan önemli etmenlerden birisi, *Ekim Devrimi-Bolşevik Devrimi* idi. Ya da Marksist politikanın Leninist eşdeyişle Bolşevik bir pratik olarak ilk kez hayata geçmesiydi. Yeryüzü topraklarının altıda birini kapi-

[1] Bkz.: *Dieter Boris: Krise und Planung. Die politische Soziologie im Spätwerk Karl Mannheims* /Kriz ve Planlama. Karl Mannheim'ın Geç Eserinde Siyasi Sosyoloji. Stuttgart 1971, s. 1-2, 29 ve sonrası; Remmling 1968, s. 6 ve sonrası.

talist dünyanın egemenliğinden çıkaran bu büyük tarihsel-toplumsal Marksist teorik ve politik pratikle birlikte Marksizm de artık o zamana dek politik iktidarı elde geçirememekten kaynaklanan teorik "*masumiyet*"ini yitirmiş ve (tüm diğer akımlar gibi) sorgulanmaya başlanmıştır.[2] Aydınlanmanın teorik unsurlarınca donatılmış insan kavramı, Marksizmin politika ayağını aşil topuğu kabul ederek 'neden Marksizm masum değildir' araştırmasına girişmiştir. Dikkat edilirse Marksizmle doğrudan ilgi kuramamış olan düşünürlerin önemli eserlerinin I. Enternasyonal'in dağılmasının ve II. Enternasyonal'in ardından kaleme alınmış olması önemli bir rastlantı olarak kabul edilmekten ziyade, Marksizmin ve daha sonra Marksist politikanın etkileri diye belirlenmelidir. Durkheim'ın eserleri on dokuzuncu yüzyıl sonuna, Croce, Weber, Lukacs, Korsch ve Gramsci'nin eserleri yirminci yüzyılın başlarına rastlıyor. Weber'de (ve başka biçimlerde Durkheim'da) görülen tarihsel sosyolojinin "insandan yola çıkan, tarih ve topluma insan etkinliklerinin, insanî ide ve değerlerin yön verdiği bir alan" olarak kavranan yönteminin Lukacs'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ndeki izlerini bulmak ya da Gramsci'nin, tarihçi ve filozof olarak bugünün tarihini yapan insan özdeşliği kavramlarında İtalyan düşünür B. Croce dolayımını bulmak zor değildir. Weber'in tinselci tarihsel sosyolojisinin, G. Lukacs'ın şeyleşme ve sınıf bilinci bağıntılı eş özne/nesnesinin, Gramsci ve Croce'nin ortak-duyulu (sağduyulu) toplum tez-

[2] Hem Lukacs'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* hem de K. Korsch'un, *Marksizm ve Felsefe* adlı eseri bu nedenle tesadüf sayılmamalıdır. Marksizmin, Gramsci tarafından tarihi dönüştürecek bir eylem felsefesi olarak kabul edilişi de aynı dönemdedir. Korsch'un Lenin'e eleştirisi özgürlük ve felsefe kavramlarını temel alırken aslında olumsuz ideoloji kavramını da niteliyor. Korsch, Lenin'i felsefeyi içeriğine hiç aldırmadan arkasını dönmekle eleştirdikten sonra şunları söylüyor: Proletarya diktatörlüğü "Rusya'da bugün sözüm ona 'proletarya diktatörlüğü' adı altında ayakta tutulan manevi baskı sisteminden hem de üç ayrı yönden farklı anlama geliyor (...) Birincisi proletaryanın üstüne uygulanan değil, proletaryanın diktatoryası söz konusudur (...) bu şekilde anlaşılan "bir ideolojik diktatoryanın" en özden görevi, kendi kendisinin maddesel ve ideolojik nedenlerini ortadan kaldırmak ve böylece kendini fuzuli ve olanaksız kılmaktır (...) her birey için akıl-ruhsal özgürlüğün koşullarını yaratır (...) *Sosyalizm, kendi hedefleri açısından tüm yörüngesi boyunca özgürlüğü gerçeklik haline getirmenin mücadelesidir.*" 3 K. Korsch, *Marksizm ve Felsefe*, Çev.: Yılmaz Öner, I. Baskı, İstanbul 1991, s. 130.

leri tarihsel bir oydaşmanın izlerinin sürülebilmesine imkân vermektedir.

Diğer ve ikinci bir etmen ise, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra hemen hemen tüm Avrupa ülkelerinde ortaya çıkan faşist hareketlerdi. Böyle bir "ideolojik" dönemin (bilim ve kültür alanlarında etkin olan) "entelektüel" mensupları bilinçli ya da bilinçsiz olarak salt "içsel tinsellikleri"ni dışa vurma lüksüne sahip değillerdi artık. 1920'li yıllarda edebiyat alanında başlayan ve 1930'lu yıllarda Komintern'in anti-faşist halk cephesi politikası bağlamında doruk noktasına ulaşan sanatta gerçekçilik tartışmaları tam da bu toplumsal-politik sorumluluk teması üzerine odaklanmıştır.

Mannheim böyle bir dönemde, ağırlıklı olarak Windelband, Kant, Hegel, Marx, Weber, Dilthey ve Freud gibi düşünürler tarafından etkilenmiştir. En çok etkilendiği Dilthey ve Windelband'dı. Windelband, "bilimlerin birliği düşüncesini reddederek; doğal bilimlerle insan bilimlerinin birbirlerinden temelden farklı amaçlarının olduğu konusunda ısrar etmiştir: Doğal bilimler, bireysel görüngünün uyacağı genel ve evrensel yasalar arayışındadır-insan bilimleri ise, benzersiz olan tarihsel ve kültürel görüngünün tanımlanmasıyla ilgilenir. Dilthey'de ise, insan bilimlerinin ayırt ediciliği konusunda kökten değil, ama küçük bir farklılık vardır: İnsan bilimleri, kültürel görüngünün hem gözlemcinin öznelliğine güçlü bir vurguda bulunan anlamının yansıtmacı bir anlaşılışını içerirler." Max Scheler ile birlikte ("*insanların gerçekte nasıl düşündükleri*" sorusuna yanıt arayarak) tüm bilginin toplumsal-tarihsel belirlenmişliği varsayımı üzerine kurduğu bilgi sosyolojisi diye adlandırılan sosyoloji disiplini geliştirir.

Böyle bir temellendirmenin görecelikle ilgili yönelimsizlik ve hiç-bir-şey-ifade-etmezlik tehlikesini sezmiş olacak ki, ideal tipik bir (bilgi) sosyologu modelini temsil eden (köksüz, sınıfsız, aidiyetsiz anlamına gelen) "*serbestçe süzülen bir entelijensiya*" tiplemesini inşa edip bu toplumsal tabaka sayesinde "nesnel" bilgiye ulaşılabilmenin mümkün olabileceğini iddia eder.

Alman tarihselci geleneğinin tepe noktasını temsil eden Mannheim'ın bilgi sosyolojisi konusunu sistematik bir şekilde işlediği ve baş yapıtı olarak kabul edilen eser bu yazıya vesile olan, 1929 yılında kaleme alınan "*İdeoloji ve Ütopya*"dır.

Yukarıda bahsedilen toplumsal-politik sorumluluğunu, farklı dünya tasarıları bağlamında birbirleriyle *çatışan politik akımları*nın birinin "safları"nda mücadele etmekten ziyade ("değer serbestisine sahip") "nötr" olarak tanımladığı (bilgi sosyolojisiyle ilgili) bilimle yerine getirebileceğine inanan Mannheim, döneminin birçok burjuva çağdaşı gibi, böyle "nötr" bir bilim konusunda iki yönlü bir hayal kırıklığına uğrar. Birinci yön, Mannheim'ın bilgi sosyolojisine yüklediği toplumsal işlevle ilgilidir: "*İdeoloji ve Ütopya*"da toplumu uzlaşıya ve barışa götürecek bir tabaka olarak tanımladığı "*serbestçe süzülen*"—entelijensiya ona yüklediği "görev"ini yerine getiremeyip faşizme engel olamamıştı. Faşizm gerçeği, Mannheim'ın genelinde bilime atfettiği "yüce"liğine ve özelinde Almanya'nın en geç Hegel'le birlikte başlayan düşünsel katkılarına gölge düşürmüştü. İnsanlık için (kelimenin tam anlamıyla) vahim bir kırılma noktası olan faşizm deneyimi, Mannheim'ın tinsel-bilimsel hayata bağladığı umutlarını da kırmıştı. İkinci yön ise, bilgi sosyolojisinin yöntembilimsel varsayımlarıyla ilgilidir: Kendini çelişkili dünyanın ideolojik bağlamlılıklarından (ve sınıf mücadelelerinden) arındırma yoluyla "nesnel" bilgiye ulaşabilen bir tabaka mümkün müydü? Almanya ve İtalya'da faşizmin, İspanya'da muhafazakâr-askeri, Avusturya ve Macaristan'da ise muhafazakâr diktatörlüklerin işbaşında olduğu bir Batı ve Orta Avrupa dünyasında böyle bir şey mümkün görünmüyordu artık.

İngiltere'ye göç ettikten sonra Mannheim'ın etkinliğinin ikinci evresi başlar. Kıta Avrupası'ndaki gelişmelerden fazla etkilenmemiş görünen İngiltere'de, parlamenter demokrasinin işlevselliğine yeniden umut bağlamıştır. Burada, ampirik sosyal araştırmalar, sosyal psikoloji, çevre teorisi ve behavyorizm gibi yeni sosyolojik yaklaşımları benimseyip pragmatik bir yöntemsel çoğulculuğa yönelir;[1] ancak bir daha "*İdeoloji ve Ütopya*"nın teorik keskinliğine ve yüksek düzeyine ulaşamaz.

Bundan sonraki çalışmalarında, bilgi sosyolojisi öğretisinden (ya da - en azından - onun felsefi-teorik nosyonundan) gitgide uzaklaşan Mannheim, daha pragmatik-pratik bir tarzla, özellikle Almanya'daki gelişmelerin nedenlerine ve bu gelişmelerin nasıl

[1] Bkz.: Remmling 1968, s. 104 ve sonrası.

engellenebileceğine ilişkin sorulara yanıt bulmaya çalışır. Artık onun için sosyoloji, "*objektif*" bilgiye (ve bir yerde "*hakikat*"a) ulaşmanın aracı olarak değil, sanayi toplumdaki bireylerin öz yönelimlerine katkıda bulunabilecek modern bir düşünce tarzı olarak tanımlanmaktaydı.[4] Yirmili yıllarda (birinci evrede) geliştirdiği bilgi sosyolojisi, bunalımlı bir kriz döneminin entelektüel yansıması/refleksi ve çok özgül bir Alman düşünsel "ürün" iken (ki, bu bağlamda, yukarıda sıralamış olduğum Mannheim'ın etkilendiği düşünürlere bakmamız bile bir takım özlü ipuçları sunar diye düşünmekteyim),[5] ikinci evrenin yöntemsel çoğulculuğu âdeta bir toplumsal mühendisliğe dönüşmüştü. Bunun sonucunda ileri sürdüğü planlanmış demokrasiyle ilgili normatif tasarısını, "*Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*/Yeniden Yapılanma Çağında İnsan ve Toplum",[6] "*Diagnose unserer Zeit*/Çağımızın Teşhisi"[7] ve "*Freiheit und geplante Demokratie*/Özgürlük ve Planlanmış Demokrasi"[8] adlı eserlerinde betimler.

## Bilgi Sosyolojisi

Bilgi sosyolojisi, bilgi üretiminde etkili ve/ya da belirleyici olan toplumsal süreçleri inceleyen bir sosyoloji disiplinidir. Konusu, bireylerin (ve dolayısıyla toplumsal tabakaların) günlük fikir ve düşünceleri olduğu kadar, bilginin yaygın olarak ilişkilendirildiği bi-

---

[4] Bkz.: Hans Gerth ve Ernst K. Bramstedt'in Mannheim'm 1951 yılında yayınlanan "*Freedom, Power and Democratic planning*/Özgürlük, İktidar ve Demokratik Planlama" adlı eserine yazdıkları *Önsöz*. Londra: Routledge & Kegan Paul, s. VII-IX.

[5] Volker Meja/Nico Stehr (1990), *Knowledge and Politics: The Politics of Knowledge Dispute* /Bilgi ve Siyaset: Bilgi Tartışmalarının Politikası, Londra: Routledge, s. 74.

[6] İlk olarak 1935 yılında yayımlanır; ("*Man and Society in an Age of Reconstruction*/Yeniden Yapılanma Çağında İnsan ve Toplum"un çevirisi olarak, Londra 1940) düzeltilmiş ve genişletilmiş şekliyle ilk kez 1952 yılında Almanca olarak yayımlanır.

[7] "*Diagnose unserer Zeit. Gedanken eines Soziologen*/Çağımızın Teşhisi. Bir Sosyoloğun Düşündükleri", Frankfurt/M. 1952 ("*Diagnosis of Our Time. Wartime Essays of a Sociologist*"in Almancaya çevirisi olarak, London 1943).

[8] Köln/Opladen 1970 ("*Freedom, Power and Democratic Planning*"in Almanca'ya çevirisi olarak, yayına hazırlayan: E.K. Bramstedt ve H. Gerth, Londra 1950, ölümünden sonra).

lim gibi olgulardır. Bilgi sosyolojisi, bilginin hem şeklini hem de içeriğini oluşturup belirleyen bilginin etkilerini ve toplumsal süreçleri anlamına gelen bilgi ile daha geniş toplumsal yapı arasındaki ilişkinin özünü ve etkinlik sahasını anlamaya çalışır.

Bilgi sosyolojisi; bir yandan burjuva ampirik sosyolojinin ve faşist ideolojinin yaygınlaşmasına, öte yandan ise -ve ağırlıklı olarak- toplumsal varoluş ile toplumsal bilinç arasındaki ilişkiye, toplumsal yaşamda ideolojinin rolüne ilişkin Marksist analize karşı burjuva-liberal bir tepki olarak doğup gelişmiştir. Bir tarafta üretim tarzı ve ilişkilerini de, insan kavramını da içine alan metabolizma - öznesizlik- kavramıyla Marksizm ve öte tarafta yegâneleştirilmiş insan bilinci -özne- kavramıyla tarih felsefesi.

Marksist kuramın orijinalliği tamamen "insanda değil, toplumsal ilişkilerin tarihsel yapısından kaynaklanmasından, bir başka deyişle, kavramsal olarak ne deneysel bireye, ne de insan türünün idealliğe dayanmasından kaynaklanır. Bilgi sosyolojisinde ise, bireye dayanan insan toplumu, bireyin deneyimleri, davranışları ve toplumsal olanın aklîliği önplana çıkmaktadır.

Marx'a göre, yapı, üstyapıyı; ekonomi, politika ve ideolojiyi; üretim ve toplumsal varlığı; toplumsal varlıksa insan 'bilinçliliği'ni belirler. İdeolojinin billurlaştığı en sondaki insan ve topluluk bilinci en nihayetine kadar, her an kendini belirleyen öncelleri tarafından belirlenir. Yani birey-insan, içinde yaşadığı toplumun bütün bileşenlerinin sonucudur.

Marx, bilimsel kategorik ayırımlarında insan bilincinin sırasını *Alman İdeolojisi*'nde "Yaşamı belirleyen bilinç değildir, ama bilinci belirleyen yaşamdır" ve *Ekonomi Politiğin Eleştirisi'ne Katkı*'da "İnsanların varlığını belirleyen şey bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır" diyerek özenle gösterir.

Mannheim'e göre Marx'ın, bu analizinin sonucunda tüm bilginin sınıf çıkarlarının bir yansıması, dünya hakkındaki kısmî anlayışı olan "ideoloji"nin ürünü olduğunu ileri sürer. Sınıf olarak "kendinde" maddi çıkarlara sahip olmayan proletarya ancak, gerçek ve doğru bir toplumsal vizyona sahip olabilir buna göre. Buradan çıkarsanabilecek sonuç ise, Marx'ta sömürücü sınıfların bilgilerinin sınıf temelli olarak sınırlı, kısmî olduğudur. Mannheim ise, işçi sı-

nıfını da bilginin kısmîliği bünyesine dahil edip "Marksizmin de ideolojik nitelikleri" açısından -ideolojiyi çok genel ve muğlak, ancak yaygın bir şekilde "gerçeğin yansımaları yerine gerçeğin yerini tutan içeriklerinin yansıması" yani "yaşayan bir ilişki", olarak değil, bir "felsefe" olarak değil, salt "yanlış bilinç"le özdeşleştirerek- analiz edilmesi gerektiğini savunur. Mannheim, bunu yaparken, özellikle o dönemin "resmi" Marksizm-Leninizm'in bilimsel niteliğiyle ilgili, yani ekonomik formasyonların yerine tarihsel-toplumsal süreçsellikleri gereği başka formasyonların geçeceğine ve işçi sınıfının tarihsel misyonuna ilişkin öğretiye ilişkin özanlayışını sorgulamayı amaçlamıştır.

Mannheim'a göre bilgi sosyolojisi, antagonist sınıfların illüzyon ve spekülasyonlarla dopdolu olan çelişkili, taraflı ve dolayısıyla tek taraflı toplum tasarılarını bu illüzyon ve spekülasyonlardan arındırma ve "bütünlükçü bir perspektif" yönünde uyumlu, bütünleştirici ve ilerici yorumu için gereken senteze ulaştırma işlevine sahip olmalıdır.

Ulaşılacak nokta, herhangi sınıfsal çıkarlara bağlı olmayan "pür" bilgi ve nesnel hakikat olmalıydı. Mannheim'a göre bunu - bilgi sosyolojisinin yöntemlerini kullandığı için diğer toplumsal gruplara nesnel, yani ideolojiden arınmış bir şekilde yaklaşabilen- başarabilen tek toplumsal tabaka, yukarıda genel hatlarıyla işaret edilen, sınıf çıkarlarından etkilenmemiş *"nispeten sınıfsız"* bir tabaka olarak tasarladığı *"serbestçe süzülen entelijensiya"*dır.

İdeolojik sınıf mücadelesinde tarafsız, nötr bir hakem olarak hareket eden entelijensiya, karşıt sınıfsal ideolojileri senteze ulaştırmakla ve tüm sınıflarca kabul görebilecek "üçüncü" bir dünya görüşünü tasarlamakla, sadece "ideolojilerin sonu"nu getirmekle kalmayıp, ayrıca da "siyasi kaos"un üstesinden gelecek, (özellikle bilgi sosyolojisinin kurulduğu 1920'li yıllarda) tehdit altında görünen "toplumsal barış"ı yeniden sağlayacaktı. Mannheim, sınıf mücadelesinin varlığını, tüm sınıflarca kabul gören, genel geçerliğe sahip bir ideolojinin eksikliğine bağlamaktaydı.

Burjuva ve sosyalist ideolojilerini senteze ulaştırma, burjuvazinin gönüllü olarak toplumdaki egemen rolünü entelijensiyaya devretme, ya da -en azından- bu entelijensiyanın kapitalist toplumun sınıflararası konsensüs temelli "rasyonalist" organizasyonuyla ilgi-

li tasarısına problemsiz olarak katılacağı yoluyla, bu tarz bir "üçüncü" ideolojiye ulaşılabileceğine ilişkin illüzyona kapılmıştı. Son ifade, yirmili yılların Avrupası göz önünde bulundurulduğunda, hafif bile kalır. Zira, Mannheim'ın bu öğretisine bağladığı tüm umutları, yöntembilimsel eksiklikler bir yana, somut gerçeklik tarafından akamete uğratılacaktı:

"Uyumlukçu" toplum tasarısının aksine, Avrupa genelindeki ve Almanya özelindeki sınıf mücadeleleri aşırı derecede keskinleşmiş ve 1933 yılında Alman faşizmin zaferiyle birlikte (korkunç bir) doruk noktasına varmıştı (ve unutulmamalıdır ki, Mannheim'ın umut bağladığı entelijensiyanın hiç de küçümsenemeyecek bir kısmı faşistleri doğrudan destekleyerek ya da dolaylı bir şekilde bu zaferin yolunun taşlarını döşemeye yardımcı olmuşlardı.)

Mannheim hem faşizmden hem de bu entelijensiyadan kaçmak zorunda kaldı.

Trajedisi ise bu çifte yenilgiden ibarettir.[9]

Mannheim'ın İdeoloji ve Ütopya'da geliştirdiği bilgi sosyolojisiyle ilgili argümanları, özellikle de yukarıda değinilen "ideoloji" ile "yanlış bilinç"in özdeşleştirilmesi, ideoloji problemleriyle ilgilenen günümüz burjuva sosyologlarınca da yaygın olarak kullanılmaktadır.[10] Bilginin modern toplumlardaki inşası ve aktarımı için

[9] Bu yenilginin bir başka boyutu da, Mannheim'ın 1928 yılında Zürih'te *Altıncı Alman Sosyologlar Günü*'nde *"Tinsel Alanda Rekabetin Önemi"* adlı sunuşuyla ve 1929 yılında İdeoloji ve Ütopya'nın yayımlanmasıyla Almanca konuşulan coğrafyada başlattığı bilgi sosyolojisine ilişkin bilimsel tartışmaların da fazlasıyla erken sona ermesiydi. Varsayılmaktadır ki, bu tartışma sürdürülebilseydi; sosyolojinin kognitif yapısı için, muhtemelen iktisat alanında 1960'li yıllarda yer alan yöntem tartışması ya da eleştirel rasyonalizm ile eleştirel teori arasındaki pozitivizm tartışmaları kadar önemli olabilirdi.

[10] Günümüz bilgi sosyolojisinin en önemli temsilcilerinden birkaçı şöyle sıralanabilir:

Robert King Merton, Werner Stark, Kurt H. Wolff, Hans Philip Neisser, Peter L. Berger, Thomas Luckmann.

İlgilenenler için bu kişilerin birkaç önemli eseri:

Merton (1969): *Social Theory and Functional Analysis*/Sosyal Teori ve İşlevsel Analiz; (1971): Mass Persuasion/Kitle Etkileşimi.

Stark (1958): *The Sociology of Knowledge*/Bilgi Sosyolojisi; (1960): *Montesquieu: Pioneer of the Sociology of Knowledge*/Bilgi Sosyolo-→

sorumlu olan bilim, din, eğitim, meslekler, kitle medyası ve sanat gibi kurumlar ya da kurumsallaşmış olgularla ilgili araştırmalara referans olmuştur. Örneğin Thomas Kuhn,[11] bilimin küçük sıçramalarla değil, daha çok periyodik olarak meydana gelen büyük değişimler sayesinde nasıl ilerlediğini göstermeye çalışır. Buna göre, "normal" dönemlerde, güçlü gruplar bilimsel "hakikat"ın ne olduğunu tanımlama tekelini elde tutup bu hakikati metinlere döker, aynı görüşte olmayan bireylere ya da gruplara ifade imkânları tanımazlardı. Ancak, bu güçlü grupların görüşlerinin entelektüel açıdan sorgulanmaya başlandığı dönemlerde, meslek, para ve eğitim gibi konularda rekabetin oluşmasıyla birlikte yeni bir ortodoksi eskiyi devralır. Kazananlar iktidarı ve dolayısıyla imtiyazları ele geçirirken, kaybedenler resmî tarihten silinir. Kuhn'un bu tasarısında, Mannheim'ın "tinsel tarihselciliği"nin etkileri görürüz: Bilinç, düşünce ve nihayet bilgi, tarihi ve toplumu dönüştürücü olgular olarak alınırlar. Bu türden sosyolojik çalışmaların ortak noktası, ağırlıklı olarak, önemini gerçekliğin idrakı ve eylem açısından fazlasıyla yücelttikleri ampirik bilinç olan "her günkü bilinç"in yanı sıra, ideolojik kitle etkileşim yöntemlerin etkinliğinin incelemeleridir. Bu yüzdendir ki, kitle iletişim teorisi, bilgi sosyolojisinin gelişiminde gelinen son mantıksal nokta olarak tanımlanmaktadır genelde. Son yıllarda ise bilgi sosyolojisi, tüm yeryüzü bilgisinin bağımsız toplumsal gerçekliğin bir aynası/yansımasından ziyade özünde insanî bir tinsel "ürün" olduğunu ileri süren toplum inşacılığı [social constructivism] hareketinin bir parçası haline gelip gitgide onun paradigması içinde eritilip idealist-felsefî bir hal almaya başlamıştır.

Mannheim'ın yukarıda genel hatlarıyla çizilmeye çalışılan bilgi sosyolojisi öğretisine yöneltilebilecek en önemli eleştirel noktalar-

→-jisinin Öncüsü olarak Montesquieu.

Neisser (1965): *On the Sociology of Knowledge*/Bilgi Sosyolojisi Üzerine.

Berger (1973). *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*/Din ile Toplum Diyalektiği Üzerine.

Luckmann (1963): *Zum Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*/Modern Toplumda Din Sorunu Üzerine; (1969): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*/Gerçekliğin toplumsal İnşası Üzerine (Peter L. Berger ile birlikte).

[11] Bkz.: T.S. Kuhn (1993), *The Structure of Scientific Revolutions*/Bilimsel Devrimlerin Yapısı.

dan biri, Marx'ın *Grundrisse*'de aydınlanmacı burjuvazi için söyledikleridir: Zira, nasıl burjuvazi on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarında kendi kısmî sınıfsal çıkarlarını "doğal insanî" ve "genel demokratik" çıkarlar olarak sunup nihayet ideolojileştirdiyse (ki bu yüzdendir ki, Marx ve Engels aydınlanmayı "burjuva dünyasının kutsal olmayan temellerinin tersine çevrilmiş biçimi" ya da "burjuvazinin idealize edilmiş âlemi" olarak adlandırırlar); Mannheim da, benzer bir şekilde, burjuva toplumu bağlamında ideolojinin ötesine geçilebileceğini savunarak; kendini bizzat ideolojinin merkezinde konumlandırmaktadır.

Yukarıda bilgi sosyolojisi tartışmalarının ideoloji örneğindeki küçük bir kesitine değinildi. Ki, bu sunuş yazısının amacı, ayrıntılara girmekten ziyade konuya toplu bir bakış sunmaktır zaten. Ancak, konunun bütünlükçü yanını ve önemini en azından gözden kaçırmamak için eklenmelidir ki, 'İdeoloji ve Ütopya' ile başlayan bilgi sosyolojisi tartışmaları,[12] yirminci yüzyılın Alman toplum bilimleri alanında süregelen değerlendirici karar ve pozitivizm tartışmalarının yanı sıra üç büyük tartışmasından biridir. Bunun önemli nedenlerinden biri, Mannheim'ın (yukarıda değinildi gibi) öğretisini Marx ile başlayan ideoloji tartışmalarına tepki olarak geliştirdiği kadar ondan da etkilenip yer yer Marksist bir terminoloji kullanmasında yatmaktadır. Gerçekten de Marksizmle aşina olan dikkatli okur, özellikle üçüncü bölümde yer yer Mannheim'ın "*tarihselciliği*"nden kaynaklanan maddi tarih vurgusu bağlamında burjuva bir yaklaşımı aşan "Marxvari" bir "lezzet" alabilecektir.

Mannheim'ın Marksist "cephe"den (bazen - yirmili yıllarda Alman Komünist Parti ve daha sonra Sovyet çizgisini takip eden "ortodoks" Marksizm örneğinde olduğu gibi - tümüyle reddine kadar varan) bu denli eleştiri alması, ancak daha sonraları aynı zamanda özellikle altmışlı yıllardan sonra Batı Avrupa'nın anti-Leninist "Yeni Sol"unun "felsefî" Marksizminin âdeta bünyesine alınması tam da bundan dolayıdır. Ki, zamansal olarak Mannheim'dan önce Max

[12] Bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için: Volker Meja/Nico Stehr (Ed.). *Der Streit um die Wissenssoziologie. Rezeption und Kritik der Wissenssoziologie*/Bilgi Sosyolojisi Tartışmaları. Bilgi Sosyolojisinin Kabulü ve Eleştirisi . Cilt 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982.

Scheler'in[13] "bilgi sosyolojisi" kavramını kullanmasına karşın, bu türden zıt pozisyonlara sahip bir tartışma meydana gelmemiştir.

Mannheim'ın düşünceleri ve özellikle de sosyolojinin asıl temel bilim olduğuna ilişkin iddiası, felsefeden ve diğer tinsel bilimlerden de tepki almıştır.

## İdeoloji ve Ütopya

Mannheim, bilgi sosyolojisine giriş olarak tasarladığı *İdeoloji ve Ütopya*'da sosyologların asıl görevini ikiye ayırır: Kısmî ideolojilerin eleştirel incelenmesi ve (bilgi sosyolojisinin özel misyonu olan) toplumun bütünlükçü ideolojinin araştırılması. Somut olarak ele aldığı şey, insanların belli tarihsel-toplumsal koşullarda sahip oldukları düşünce ve bilgi biçimleridir. Sorduğu sorular ise şunlardır: Bilgi olarak adlandırılan şeyin özü nedir? Kim buna karar ver(miş)ir? Hakikat ile yanılgı, ön yargı ile nesnellik, kişisel inanç ile kolektif çıkar konularında süregelen tartışmaları ne türden yöntemler kullanarak çözüme ulaştırabiliriz?

*İnsanî düşüncenin özü.* "İdeoloji ve Ütopya" bu cümleyle başlar: "Bu kitap, insanların gerçekte nasıl düşündükleri problemini ele alır." Demek ki Mannheim, daha başında, düşüncenin gerçeklikle sıkı bir ilişki içerisinde olduğu varsayımından hareket eder. Buna göre düşünce fiili, salt tekil bireylerin izole edilmiş süreçsellikleri bağlamında değerlendirilemez. Düşünce, daha ziyade, sosyolojide adı "sosyalizasyon" diye geçen çevre ('alan') koşullarından, belli durumsallıklardan etkilenip belirlenmektedir. Ayrıca düşünce, Mannheim'ın tasarısında, sabit ve donmuş değil, değişken bir olgudur.[14] Bireylerin bilinçli ya da bilinç dışı karşı karşıya geldikleri düşünce tarzlarının ve dünya tasarılarının çokluğunun en önemli nedenlerden bir tanesi ise dikey ve yatay hareketlilik. Mo-

[13] İlgili okur için, Max Scheler'in belli başlı yapıtlarının en önemli olanları şunlardır:
1915: *Zur Idee des Menschen*/İnsan Fikri Üzerine; *Vom Umsturz der Werte*/Değerlerin Yıkılması Üzerine.
1921: *Vom Ewigen des Menschen*/İnsanın Ebedi Olanına Dair.
1928: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*/İnsanın Kâinattaki Yeri

[14] Bu anlayışın felsefe tarihiyle ilgili kökenlerini, Aristo'nun Platoncu anlayışa karşı geliştirdiği epistemolojisine kadar geri götürmek mümkündür.

dern toplumlarda bu toplumsal değişim[15] bireyi yönelimsizliğe ve değer erozyonuna iter. Mannheim'ın buna (toplumsal belirlenmişlik problemine) yönelik çözüm önerisi şöyledir: Kendi eylemsellik ve değerlendirmelerimizden vazgeçmekten ziyade onları analiz edip icabında değiştirmeliyiz. Şüphesiz Mannheim, bu iradesel yaklaşımıyla, artık bireyin yapabilirliklerinin sınırlandığı bir "modernite"de (ki, salt tekil bir birey tasarısı tasavvur edildiğinde bu gerçekten de böyledir ve zaten her zaman böyle olmuştur ve olacaktır!) bireye olan inancını yeniden teorik olarak temellendirmek istemiştir. Problem burada, Mannheim'ın toplumsal belirlenmişlikle ilgili ifade ettiği tespitte değil, çözüm (ve eylemsellik) noktasında ortaya çıkmaktadır: Zira, Mannheim'ın idealtipik olarak çizdiği "kendinde" rasyonel birey tiplemesi, içine itilmiş yalnızlığını "içsel" olarak belki aşabilir, fakat bu durumun toplumsal bir hal alması için tam da bu "kendinde" rasyonelliğin ötesine geçip bilinçli olarak analiz yapmamn ötesinde bir eylemsellik aşamasına ulaşması gerekir. Mamafih, Mannheim'ın döneminin diğer burjuva düşünürleriyle ve -kendi ifadesini kullanmak gerekirse- *"serbestçe süzülen entelijensiya"* mensuplarıyla oluşturduğu en önemli ortak noktalardan biri, "bireyci" duruştan "toplumsal" duruşa geçememesidir.

*Ütopya.* "Kendini çevreleyen 'varoluş'la uyuşmazlık içinde bulunmayan bir bilinç, ütopik bir bilinçtir." Mannheim bu cümleyle, gerekli, ama yeterli olmayan bir ütopya tanımı sunar -Ama ütopyanın esrikliğine vurgu derindir; ya da uygunluk-uyuşmazlık kavramlarıyla ütopyanın anti-teori içeren yapısına vurgu da açık olmasa bile anlamlı ve ufuk açıcıdır, çünkü ütopistte, ütopya teorinin yerine geçiyor-. Zira, "ideoloji"yi de buna benzer bir şekilde tanımlar. Buna göre ideolojiler, "bünyelerinde tasavvur edilen içeriksel değerlerin gerçekte asla gerçekleşemeyen varoluşu aşkınlaştırıcı tasarılardır". Varoluş ile ütopya diyalektik bir ilişki içindeler: Ütopya, bir sonraki aşamada gerçekleşen ve böylece varoluşa dönüşen varoluşun gerçekleşmemiş olanını içerir. İdeolojiyi, özü gereği başından itibaren ütopyadan ayırmak mümkün değildir Mannheim'a

[15] Modernitede, bu toplumsal değişimin gittikçe daha hızlı bir şekilde yer almasını ise, Mannheim, kuşaklar arası değişimler silsilenin hızlanmasına bağlar.

göre.[16] Bu, sonradan ancak olabilir. Bir düşüncenin ütopik ya da ideolojik olması, onun uygun bir şekilde gerçekleşmesine ya da gerçekleşmemesine bağlıdır.

Öyleyse hem gerçekleşen ve hem de gerçekleşmeyen olarak Marksizm hem ideoloji hem de ütopya -sosyalizmlerin/iktidarların erimesi, yok olmaları- mıdır? Dışımızdaki dünyanın deneyim ya da insan pratikleri aracılığıyla öğrenilebileceğini kabul etmek, dolayısıyla gerçeğin olduğu-göründüğü gibi kabul edilmesi bir tür ideolojik ütopist bilgi sistematiğinin kabul edilmesi anlamına gelir. Marksizmin ampirik-deneysel olarak "*yanlışlanan*" pratikleri ya da Marksizmin *başarısızlığı,* olduğu gibi kabul edilerek ("gerçeğin bilgisi ile gerçek arasındaki ilişki, bir bilgi ilişkisidir") bilimsel bilgiye şaşmayacak bir veri kabul edilmesi "gerçeğin düşünceye indirgenmesi" anlamında bir ütopizmdir. *Marksizmin bu tür değerlendirmeleri, Marksizmi ütopyalaştırılmıştır. Marksizm, iki anlamda ve cepheden ütopyalaştırmıştır. Artık gerçekleştirilemeyecek bir ütopya olarak sunularak ve gerçeklikle ilgisi olmayan, ancak gerçekleşmesi düşlenen, istenen bir ütopya olarak sunulmasıyla.*

*İdeoloji.* Tekil bireylerin ya da toplumsal tabakaların düşüncelerinin bütünü (yani dünyayla ilgili tasarıları) "ideoloji" olarak adlandırılır. Bu düşünceler, farklı toplumsal tabakalara ait insanlar tarafından olumsuz, "yanlış bilinç" olarak algılanır. Mannheim, eserinde, kısmî ile bütünlükçü ideoloji kavramı ayırımına gider: Kısmî ideoloji kavramı, (yalanlar ve gerçekleri görmezlikten gelme gibi) sadece karşıt tarafın ifadelerinin belli bir kısmını kapsar. Daha çok bireyleri kapsayan bu anlayış bünyesinde, insanlar bu "aşama"da yanılsamalarının nedenlerini hâlâ tespit edebilirler. Kısmî ideoloji kavramı, ifade edilmiş olan şeyin reddedilmesine ya da karşıtını psikolojik köklerine kadar inerek bizzat söylemiş olduğu şeyin yanlış olduğuna ikna etmeye yöneliktir. Bütünlükçü ideoloji kavramı ise, sadece bir özneyi değil, grubu kapsar, kavramsal çerçevenin kendisidir. Dolayısıyla yanlış olan grup bilinci, artık tek bir grup üyesi tarafınca tespit edilip düzeltilemediği gibi, karşıt gruplar da artık birbirlerinin "yanlış bilinç"lerini düzeltemezler. Zira, farklı

[16] Ancak Mannheim, işlevsel açıdan, net bir ayırt edici sınır çizmektedir: Buna göre ideoloji, geçmişten hareketle belirlenen toplumsal düzenin meşrulaştırılması ve putlaştırılması iken; ütopya, ·ıatükoyu reddedip aşan bir niteliğe sahiptir.

farklı değer yargılarına sahiptirler. Bu koşullarda, karşılıklı uzlaşı mümkün değildir. Her bir taraf, diğer tarafın bilincini eksik ve "dolaylı" bir bilinç olarak değerlendirip, kendi bilincinin ancak eksiksiz olduğunu savunmakta ısrar eder.[17] Mannheim, Marx'tan önce yalnızca kısmî ideoloji kavramının olduğunu ve kısmî ideoloji kavramı ile bütünlükçü ideoloji kavramları arasındaki ilk kaynaşmayı da Marksizmin gerçekleştirdiğini belirtmektedir.

Mannheim, Marksist düşünsel geleneğinden farklı olarak, fikirlerin "doğru"luğunun göreli kılındığı bir ideoloji kavramsallığına gider. Bunu yaparak, doğrudan nesnel maddi gerçekliğe atıfta bulunmadan bilginin sosyolojik analizini yapmaya çalışır. Ancak yine de "bu tinsel bakış açılarının ve farklı düşünce tarzlarının arkasında duran tarihsel-toplumsal varoluşa kenetlenişini" sosyolojik analizden gözden kaçırmamak gerektiğini vurgulamıştır sürekli olarak. Bu yaklaşımın arka planında fikirsel dünya ile varoluşsal koşullar arasında dikotomik bir ayırım paradigması yatar. Buna göre insanî düşünce, toplumsal-yapısal etmenlerce belirlenir. Mannheim burada, sosyolojisinin (tarihsel olarak Marksist devrim anlayışına karşı geliştirdiği) toplumsal değişim "proje"sine sadık kalır ve işin bu yönünü ısrarla savunur.[18]

*İdeolojik Tasarılar*: Mannheim, özellikle yirminci yüzyılın başlarında yaygın olan ve aralarında bir konsensüse varılmasının olanaksız olarak değerlendirdiği beş düşünce biçiminden bahseder:

---

[17] Mannheim, bu ayrımın yanı sıra, genel ile özel ideoloji kavramsallığına gider. Özel ideoloji kavramı söz konusu olduğunda, birey, kendi bakış açısını mutlaklaştırıp onu "problemsiz" olarak değerlendirir. Genel ideoloji kavramı düzeyine ise, birey, "sadece karşı tarafın ... bakış açısını değil, kendi bakış açısını da ideolojik olarak değerlendirme cesaretine vardığında" ulaşır. (bkz.: 82 ve sonrası) Ayrıca bkz.: İlkay Sunar, *Düşün ve Toplum*, Ank. 1999, Doruk Yay. s. 112 ve sonrası.

[18] Yetmişlerin başından itibaren bu konuda bir paradigma değişiminden söz etmek mümkündür. Örneğin Herbert Blumer, Alfred Schütz'ün fenomenolojik sosyolojisine dayanarak, toplumsal sorunların artık nesnel ve sosyolojik olarak şüphe götürmez bir şekilde belirlenebilir yaşamsal koşullar ile toplumsal değersel düzen arasındaki çelişme olarak değil; insanların bünyesinde ancak "varoluşlarına, 'yaşam hikâyeleri'ne ve kaderlerine sahip oldukları" (Blumer 1975: 112) toplumsal bir tanımlama sürecin sonucu olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur. Gerçekliğin toplumsal inşası sosyolojik bir program haline gelmişti.

Siyaseti salt kamu yönetiminin bir işlevi olarak değerlendirdiği ve taşıyıcıları ağırlıklı olarak hukukçulardan oluşan *bürokratik muhafazakârlık*. Toplumsal taşıyıcısı aristokrasi olan *tarihsel muhafazakârlık*. Rasyonalizmin savunuculuğunu yapan ve toplumsal taşıyıcısı liberal-demokrat burjuvazi olan *liberal-hümaniter tasarı*. "Sezgicilik ile aşırı rasyonelleştirme istemi arasında bir sentez" olup konusu insanların eşitliği olan *sosyalist-komünist tasarı*. Ve nihayet modernitenin güvensizlik ortamını yansıtan ve yanıtı irrasyonellik olan *faşizm*. (bu konuda bkz.: s. 234-269)

Günümüzde, teori alanında ve hatta ideolojiler alanında dahi gerçekleşmiş olan ve gerçekleşmeye devam eden terminoloji kırılmalarının yarattığı belirsizlik ortamında Mannheim'ın *İdeolojik Tasarılar* başlığıyla sunduğu kategorizasyonların ayırımlarının izlerini sürmek mümkün müdür?

Basit, kategorik değil nicel kabul edilmesi gereken ve her şeyin sömürüsünü yapan post-modernizm gibi, felsefî ideolojiler alanındaki popüler ve de altkategorik olguların tasnifinin yapılması elbette mümkündür. Ama, ciddi meselelerin örneğin bilgi-gerçek, özne-nesne, varlık-düşünce ve bunlara bağlı olarak ontoloji, politika, ideoloji vb. gibi... uzatılabilecek kavram çiftlerindeki teorik bunalım-karmaşa-belirsizlik; "tarihsel ekollerin" yaptığı ayırımlara bağlı kalınmadan, örneğin Hegel'in, Marx'ın, Kant'ın izleri ve ayırımları izlenmeden ya da geçtiğimiz yüzyılın ilk yarısındaki politik devrimlerin ekollerle ilişkileri pratik ideolojiler alanının nosyonlar ve gelenekleri dışında incelenmeden mümkün görünmüyor.

(*Aidiyetsiz, sınıfsız, köksüz*) "*serbestçe süzülen entelijensiya*". Mannheim, düşünceyi varoluşa bağlılığından "kurtarma" amacıyla, toplumsal sınıflar ve tabakalar arasında nispeten "serbestçe süzülüp" bu bağımsızlığından dolayı farklı sınıfsal bakış açılarını anlayabilme, dolayısıyla da toplumu uzlaşıya götürebilme yeteneğine sahip bir entelektüel tiplemesi inşa eder. Serbestçe süzülen entelijensiyanın tekil bireyleri, toplumun değişik sınıf ve tabakalarına dayanır. Değişik toplumsal alanlardan gelmeleri toplumsal alana sağlam bir biçimde yerleşmemiş olmaları nedeniyle toplumsal ilişkilerde bir özerkliğe, yani esnekliğe ve ilişki dinamiğine sahiptirler. Dolayısıyla tarih-bütün, ve de tarihi-bütünü teşkil eden toplum, aktüel olanla ya da konjonktürel olanla, bilen-id-

rak eden serbestçe süzülen entelijensiya aracılığıyla buluşacaktır. Tarihin vazettiği kültür, enerji gibi unsurlar (-ın geliştirilebilmesi, öz ile biçimin buluşturulması) topluma ancak bu kesim tarafından aktarılabilecektir. Bu özellikleri nedeniyle Mannheim, serbestçe süzülen entelijensiya diye tanımladığı kesime, toplumun vazedilmiş kültürel olgu ve enerjilerinin korunarak faydalı hale getirilmesi görevini atfetmektedir[19] (bu konuda bkz.: Bilgi Sosyolojisi, s. 283 ve devamı). [20]

*Mehmet Okyayuz*

[19] Mannheim'ın serbestçe süzülen entelijensiya kavramının 'toplumda' gördüğü işlev Marsizmde devam eden özne-öncü, ideoloji ve ayrım (partili-öncü), ideoloji-bilim-aydın, ontoloji-ideoloji-aydın tartışmasını hatırlatmaktadır

[20] Karl Mannheim' a özel bir alan okuması için, henüz Türkçe'ye çevrilmemiş olsalar bile okura şu kitapları önerebiliriz:

Wilhelm Hofmann (1996): *Karl Mannheim zur Einführung*/Karl Mannheim'a Giriş. Hamburg: Junius.

A. P. Simonds (1978). *Karl Mannheim's Sociology of Knowledge* /Karl Mannheim'ın Bilgi Sosyolojisi. Oxford: Clarendon Press.

# BİRİNCİ BÖLÜM

# Problematiğe İlk Yaklaşım

## *1. Düşüncenin Sosyolojik Kavramsallığı.*

Bu kitapta, insanların gerçekte nasıl düşündükleri problemi ele alınmaktadır. İncelenmek istenen; düşüncelerin, mantıkla ilgili ders kitaplarına yansıma biçimi değil, kamu yaşamında ve politikada kolektif bir faaliyet aracı olarak gerçek işleme biçimidir.

Filozoflar, uzunca bir süre yalnızca kendi düşünceleriyle ilgilenmişlerdir.* Düşünceyi konu edip kaleme aldıklarında, akıllarından her şeyden önce kendi tarihleri olan felsefe tarihi, ya da –en fazla– matematik ya da fizik gibi belli bilgi alanları geçmiştir. Ancak, bu türden bir düşünce tarzı yalnızca belli koşullar altında uygulanabilir; bu türden bir düşünce tarzının analizi sonucu öğrenile-

* Marx'ın başka bir tercümesi olan bu ifade, *Feuerbach Üzerine Tezler*'deki ünlü *on birinci tezi* "*-Filozoflar yalnızca dünyayı değişik biçimlerde yorumladılar, önemli olan onu değiştirmektir-*" hatırlatıyor. Marx'ın, "On birinci tez'de ilan ettiği şey: yeni bir bilimdi, bir teorik devrimin ilanıydı". Bu tezde bir tefekkür-seyredicilik olarak felsefî yorumu eleştirmekten çok, *tarih (yeni) bilimi* karşısında-tarih felsefesinin misyonu belirlenmiş oluyordu. Marx'a göre felsefe, yani idealizm olarak tarih felsefesi, insan pratiğini sadece teorik etkinliğe indirgeyerek gerçeğin sadece tin tarafından mutlak yaratılmasına götürmüştür. Marx *on birinci tez*'de felsefeden değil, tarih biliminin değiştiriciliğinden ve dönüştürücülüğünden daha doğrusu felsefe olarak tarih felsefesini artık yerinden etme zorunluluğundan bahsediyordu. Ya da felsefeye, teori alanına bir müdahale rolü atfediyordu. Bkz.: K. Marx, F. Engels, *Alman İdeolojisi*, Çev.: S. Belli, Ank. 1987, Sol Yay., ve L. Althusser, *Lenin ve Felsefe*, Çev.: B. Aksoy, vd., İst. 1989, İletişim Yay. – *ç.n.*

bilenler ise, başka yaşam alanlarına doğrudan uyarlanamaz. Uygulanıp uyarlanması mümkün olsa bile, bu, varoluşun yalnızca özgül bir boyutuna atfeder—ki bu, kendi dünyalarını algılamak ve şekillendirmek isteyen insanlar için yeterli değildir.

Günümüzde insanlar –iyilik ya da kötülük pahasına– içinde yaşadıkları dünyanın deneysel ve tinsel açıdan algılanmasına yarayan çeşitli yöntemler geliştirmişlerdir. Bu yöntemler, şimdiye kadar, sözüm ona sağın* bilginin biçimlerinde olan bir doğrulukla analiz edilmemişlerdir. İnsanî faaliyet, makul denetim ya da eleştiriden uzunca bir süre mahrum bırakıldığında, insan iradesinin dışına taşma eğilimi gösterir.

Bu nedenle, tam da en önemli kararlara varmamızı ve politik—toplumsal geleceğimizi idrak edip, ona yön verebilmemizi önceleyen düşünsel yöntemlerin henüz tanınmamış olması, dolayısıyla da makul denetim ve özeleştiriden mahrum bırakılması, günümüzün bir aykırılığı olarak değerlendirilmelidir. Eğer bir durumun tüm özelliklerinin hatasız, eksiksiz olarak dikkate alınmasının önceki toplum biçimlerinden çok günümüz için taşıdığı büyük önemi hatırlarsak, aykırılığın taşıdığı vehametin daha da açık olduğu anlaşılacaktır. Toplum biliminin önemi, toplumsal sürece düzenli bir biçimde müdahale etme gereksiniminin gelişmesine paralel olarak ortaya çıkar. Oysa ki, sözüm ona bilim öncesi dönemde yer alan ve birçok muğlaklıklar içeren düşünce biçiminin –ki, bu düşünce biçimi, paradoksal bir şekilde, pratik kararlar alma durumunda olan mantıkçılar ve filozoflar tarafından da uygulanmaktadır– sadece mantıksal analiz yoluyla anlaşılması mümkün değildir. Ne temellendiği duygusal ve dirimsel içtepilerin psikolojik kökenlerinden ne de içinde oluştuğu ve çözmeye çalıştığı koşullardan kolayca koparılamayan bir karmaşa oluşturmaktadır.

* *sağın:* Bir şeyi tam olarak yapmak, bir ölçüye göre yapmak; exactus= tıpatıp, tam tamına, yetkin; tıpatıp ölçülebilen: 1- sözün anlatılmak istenene tam karşılık olması, uygun düşmesi niteliği. 2- Ölçünün ölçülene çok az da olsa bir ayrım bırakmaksızın, tıpatıp uyması niteliği (sağın ölçü).

*sağın bilimler:* Denetlenebilir ölçü ve hesaplara dayanan bilimler. Bunlar; sağın önermelerle kurulan bilimlerdir. Dar anlamda: Matematiğe dayanan bilimler (mekanik, fizik gibi). Bkz.: Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Yay. – *ç.n.*

Bu kitabın amacı, bu türden bir düşünce biçiminin ve onun değişimlerinin betimlenmesine ve analizine ilişkin uygun bir yöntem geliştirmek ve ilişkili problemleri formüle etmektir. Bu düşünce biçiminin kendine özgü niteliğine uygun gelen bir yaklaşım ancak bu şekilde bulunabilir ve eleştirel bir yaklaşımın zemini de yine ancak böyle hazırlanabilir. Gösterilmeye çalışılan yöntem ise, bilgi sosyolojisinin yöntemidir.

Belli düşünce biçimlerinin toplumsal kökenleri açığa kavuşamadığı takdirde, bu düşünce biçimlerinin olması gerektiği gibi anlaşılamayacağı bilgi sosyolojisinin ana savıdır. Öte yandan, düşünme yeteneğine sadece bireyin sahip olduğu da bir gerçektir. Bireylerin üzerinde bulunup, bireylerin ötesinde düşünen ve düşünceleri yalnızca bireylerce yeniden üretilebilen herhangi bir kolektif ruh mevcut değildir. Fakat buradan hareketle, bireyleri harekete geçiren tüm fikir ve duyguların kökenlerinin de, yalnızca bu bireylerde bulunduğuna ve sadece bu bireylerin özyaşam-deneyimlerinin temellendirilmesine bağlı olarak açıklanabileceği sonucuna varmak yanlış olur.

Bir dilin oluşumunu, kendine özgü bir dil konuşmayıp daha ziyade izleyeceği yolu belirlemiş olan çağdaşlarının ve öncellerinin dilini konuşan tek bir bireyin gözlemlenmesinden türetmek doğru olamayacağı gibi, bir şahsiyetin bütünlüğünü sadece bireysel oluşumundan hareketle açıklamak da o denli yanlış olur. Birey, kendine atfettiğimiz konuşma ve düşünce biçimini, sadece çok sınırlı bir anlamda kendiliğinden yaratabilir. Birey, içinde bulunduğu grubun dilini konuşur; içinde bulunduğu grubun düşündüğü gibi düşünür. Belli sözcükleri ve sözcüklerin anlamını, kullanımına sunulmak üzere hazır bulur. Onlar sadece, bizatihi bireyi çevreleyen dünyaya girişi belirlemeye yaramazlar. Aynı zamanda, o zamana kadar nesnelerin grup ya da birey tarafından hangi açıdan ve hangi eylemsel bağlamda elde edilip idrak edildiğine ve dolayısıyla açığa kavuşturulmasına da yararlar.

Bu yüzden birinci nokta olarak, bilgi sosyolojisinin nedensellik açısından, tek bir bireyden ve onun düşüncelerinden hareket etmediğini ve hemen ardından da —filozofların yaptığı gibi— "kendinde

düşünce"nin en soyut anlamlarına doğru ilerlemediğinin belirtilmesi gerekir. Bilgi sosyolojisi, düşünceyi daha ziyade, bireysel açıdan tasnif edilmiş bir düşünce biçiminin ancak yavaş yavaş sıyrılabileceği belli tarihsel-toplumsal koşullar bağlamında anlamaya çalışmaktadır. Yani ne tek başına olan insanlar ne de tecrit edilmiş olan bireyler düşünmezler; düşünenler sonsuz bir tepkiler dizisinde ortak durumlarına özgü koşullar karşısında, özgül bir düşünce tarzı geliştiren belli gruplardaki insanlardır. Gerçekten de esasına bakıldığında, tek bir bireyin kendi başına düşündüğünü söylemek, çok doğru olmaz. Kendinden önceki insanların düşüncelerini devam ettirdiğini söylemek daha doğru olur. Birey kendini, miras edinmiş olduğu uygun düşünce modelleriyle donatılmış koşullar içinde bulup; koşulların değişimlerinden kaynaklanan yeni gereksinimleri uygun biçimde karşılayabilmek için miras edinmiş olduğu tepki biçimlerini daha da geliştirmeye ya da devraldıklarının yerine başkalarını koymaya çalışır. Bu yüzdendir ki her birey, toplum içinde yetişmesi nedeniyle iki anlamda önceden belirlenmektedir: Şöyle ki, ona verili koşullar, bu koşullar içinde de önceden şekillenmiş düşünce ve davranış modelleri sunulmaktadır.

Bilgi sosyolojisinin yönteminin ikinci karakteristik niteliği, somut olarak varolan düşünce biçimlerini, dünyayı tinsel bir anlamda keşfettiğimiz kolektif eylem bağlamından koparmamasıdır. Gruplar içinde yaşayan insanlar, varlıklarını sadece fiziksel anlamdaki tekil bireyler olarak sürdürmezler. Onlar, yeryüzündeki nesneleri ne salt seyredici*—soyut bir biçimde göz önünde canlandırırlar ne de, bunu yaparken, salt bireysel varlıklar olarak hareket ederler. Tersine, farklı şekillerde örgütlenmiş gruplar içinde birlikte ve birbirlerine karşı hareket ederler; bunu yaparken, birlikte ve birbirlerine karşı düşünürler. Birbirlerine gruplar aracılığıyla bağlı olan kişiler, kendilerini çevreleyen doğayı ve toplumu değiştirme ya da olduğu gi-

* *kontemplatif*: derin düşünceye dalıcı, tefekkür, yorumlama, eşdeyişle seyrediş/seyredicilik. İnsan pratiğini sadece teorik etkinliğe indirgeme, gerçeğin tin tarafından mutlak yaratılması. İncelemek ve yorumlamakla yetinen, dünyayı değil dünyanın yorumlarını değişikliğe uğratma uğraşı–kurgu ve gerçeği sadece kuramsal açıdan ele alış. Bu terim kitap boyunca bazen *seyredici* bazen de *tefekkür* olarak karşılanıp çevrilmiştir. – *ç.n.*

bi muhafaza etme eylemine, ancak ait oldukları grupların özelliklerini ve tutumlarını esas alarak girişirler. Değişime uğratma ya da muhafaza etme iradesinin, yani kolektif faaliyetin yönü; (insanların) problemlerinin, kavramlarının ve düşünce biçimlerinin oluşumuyla bağlantılı bir rehber olarak değerlendirebileceğimiz şeyi üretmektedir. İnsanlar, katıldıkları kolektif faaliyetin özgül bağlamında, kendilerini çevreleyen dünyaya daima farklı açılardan bakmaya eğilimlidirler. Katıksız mantıksal analiz, sadece bireyin düşüncesini grup koşullarından değil, aynı zamanda ve genel olarak düşünceyi de faaliyetten koparmıştır. Bunu, bir yandan düşünceler, öte yandan ise, grup ile faaliyetleri arasında gerçekte her zaman varolan ilişkilerin—problem çıkmaksızın ya "doğru" düşünce için önemsiz olduklarını ya da bu temellerden ayrıştırabileceklerini varsayarak yapmıştır. Ancak bir şeyi bilmezden gelmek, onun varlığını sona erdirmez. İnsanî düşünce tarzlarının çeşitliliği ciddi olarak ve titizlikle gözlemlenmediği sürece, toplumsal koşulların ve eylemsel ilişkilerin her zaman bir tarafa bırakılabilmesinin gerçekleşebilmesine ilişkin önsel-*apriori* kararlar vermek mümkün değildir. Gerçekte, böyle bir dikotominin nesnel ve gerçeklere dayanan bir bilginin gereği açısından kabul edilebilir olup olmadığının belirlenmesi ise zaten kolay değildir.

Belli bilgi alanlarında, dünyanın nesnelerinin faaliyette bulunan özne tarafından algılanmasının ancak eylemsel içtepi aracılığıyla gerçekleştirildiği düşünülebilir; ve ayrıca bu etmenin ancak, düşünceye dahil edilen gerçeklik unsurlarının seçiminde belirleyici olduğu da düşünülebilir. Bu etmenin dışlanmasıyla ise (böyle bir şey mümkünse tabii) somut içerik açısından kavramların içinin tamamıyla boşalması ve mantıklı bir problematiğin ortaya konmasını mümkün kılan düzenleyici prensibin kaybolması muhtemeldir.

Ancak bu, bir gruba ait olma ve eyleme yönelme koşullarının belirleyici unsurlar olduğu alanlarda herhangi tinsel-eleştirel bir özdenetim olasılığının bulunmadığı anlamına gelmez. Düşüncenin şu ana dek öne çıkarılamayan grup varlığına karşı bağımlılıklarının ve eyleme olan sımsıkı bağlılıklarının ortaya çıkmasıyla ve bu ilişkiler üzerine düşünülmesiyle birlikte düşüncelerin şimdiye kadar

kontrol edilemeyen etmenlerinin yepyeni bir şekilde denetlenmesi, belki de ilk kez gerçekleşebilecektir.

Böylece kitabın ana meselesine gelmiş bulunmaktayız. Değindiğim noktalar, bu problemlere derinlemesine eğilmenin ve onları çözüme doğru götürmenin, toplum bilimcilerine bir zemin hazırlamak yanında siyasal bir bilimin mümkün olup olamayacağına ilişkin ipucu niteliğindeki verilere de işaret etmektedir. Gerçi toplum bilimlerinde de doğrunun ya da yanlışın nihai kıstası, nesnenin incelenmesinde bulunmalıdır. Bilgi sosyolojisi bunun yerini alamaz. Ancak nesnenin incelenmesi, yalıtık bir fiil değildir; bu inceleme, daha ziyade, değerler ve kolektif—bilinç dışı, iradeci içtepilerle dopdolu olan bir ilişkilenmeler bütününde gerçekleşir. Toplum bilimlerinde, salt genel soruları değil, somut araştırma hipotezlerini ve deneyimin düzenlenmesine yarayabilecek düşünce modellerini kullanıma sunan, yönelimini kolektif eylem dokusunda belirleyen bu türden entelektüel çıkarlardır. Bilimsel ve popüler tartışmalara konu olan çeşitli hareket noktalarını ve yöntemleri, ancak bilinçli ve kesin bir şekilde gözlemleyebildiğimiz zaman, içinde bu düşünce biçimlerini —son kertede— ortaya çıkaran bilinçdışı motivasyonları ve bunların önkoşullarını denetlemeyi umut edebiliriz. Toplum bilimlerinde yeni tip bir nesnelliğe ulaşmanın yolu, yorumsal yaklaşımları dışlamaktan değil, bu yorumsal yaklaşımları bilinçli ve eleştirel bir şekilde gerçekleştirmekten geçer.

## *2. Modern Bir Kategori Olarak Düşünme Fiili.*

Düşüncelerin toplumda ve eylemde kök salma probleminin çağımızda ortaya çıkmış olması bir rastlantı değildir. Düşünce ve eylemlerimizi bu zamana kadar motive eden bilinçdışının yavaş yavaş bilinçli bir düzeye çıkarılması, dolayısıyla da denetim altına alınabilmesi de aynı şekilde bir rastlantı değildir. Bilinçdışının içinde bulunduğumuz koşullar için önemini ise, ancak belli toplumsal koşulların, bizi bilgimizin toplumsal kökenleri hakkında düşünmeye zorladığını görmekle algılayabiliriz. Bilgi sosyolojisinin en temel anlayışlarından biri, kolektif-bilinçdışı motiflerin bilinçli bir şekilde al-

gılanmaları sürecinin her çağda değil, ancak çok özgül koşullarda etkin olabileceğidir. Bu durumun, sosyolojik olarak belirlenmesi mümkündür. İnsanları, sadece dünyanın nesneleri hakkında değil, bizzat düşünme hakkında; "kendinde gerçeklik" hakkında değil, daha çok aynı dünyanın farklı gözlemcilere çok farklı yansıyabileceğine ilişkin heyecan verici gerçek hakkında da önlenemez biçimde düşünmeye zorlayan etmenlerin oldukça net bir biçimde belirlenmesi mümkündür.

Bu problemlerin genelleşmesi ancak, ihtilafın mutabakattan daha fazla göze çarptığı bir çağda mümkün olabilir. İnsanlar; düşünce biçimlerinin gözlemlenmesine, nesnelere doğrudan yaklaşmaktan çok nesnelere ve koşullara ilişkin kavramların doğrudan ve kesiksizce oluşturulup geliştirilme olasılığı artık birbirine uyuşmaz tanımlamalar karşısında çökmesiyle yönelirler. Günümüzde, dikkatin nesnelerden hangi toplumsal ve tinsel koşullar altında birbirinden ayrışan fikirlere, oradan da bilinçaltı düşünce motiflerine kaymak zorunda olduğunu, genel ve biçimsel bir analizin yapabileceğinden çok daha iyi bir biçimde gösterebiliyoruz. Aşağıda bu yönde etkili olan en önemli birkaç toplumsal etmene işaret edilmek istenmektedir.

Düşünce akımlarının çokluğu, özellikle dünyanın algılanmasına ilişkin bir imajın içsel bütünlüğünün toplumsal bir istikrarla temellendiği dönemlerde problem haline gelmez. Çocukluk dönemlerinden itibaren, bir grubun tüm üyelerine sözcüklerin sadece belli anlamlar taşıyabileceği, fikirlerin oluşumunun da sadece belli biçimlerde yer bulabileceği fikri verildiği sürece, bu toplumda birbirinden uzaklaşan düşünsel süreçler varolamaz. İstikrarlı koşullar altında yaşandığı ve düşüncelerin yeni problemlere uyumunun birkaç kuşağı kapsayacak kadar yavaş ilerlediği süreçlerde, grup üyeleri için düşünce biçimleri arasındaki derece farklılıkları dahi (öyle bir şeyin vuku bulacağını varsayalım!) algılanamaz olacaktır. Bu gibi durumlarda yaşayan bir kuşak, içinde yaşadığı genel değişimleri hayatı boyunca zorlukla algılayabilecektir.

Düşünce akımlarının çokluğunun algılanması ve bu akımların düşüncenin bir konusu olarak ortaya çıkabilmesi için, tarihsel süre-

cin genel dinamiğine bambaşka türden nedenler eklenmelidir. Özellikle toplumsal hareketliliğin hızlanması, daha önce durağan olan bir toplumda genel olarak tüm yaygın nesnelerin değişebileceğini gösterebilir, ki bu da artık düşüncenin ebediyen değişmeden kalacağı hayalini yıkar. Dahası; toplumsal hareketliliğin yatay ve dikey olarak yer bulan iki biçimi, düşünsel üslupların çokluğunun ortaya konulmasındaki etkilerini de yine farklı biçimlerde göstermektedir. Gerçi yatay hareketlilik, yani toplumsal statünün değişmeksizin bir yerden başka bir yere ya da bir ülkeden başka bir ülkeye ulaşma hareketi, farklı halkların farklı biçimlerde düşündüğünü gösterir. Ancak ulusal ya da bölgesel bir grubun gelenekleri değişime uğramadığı sürece ve alışılagelmiş düşünce biçimlerine bağlı kalınması durumunda, başka gruplarda görünen düşünce tarzları şekilsiz, yanıltılı, belirsiz ve tanrıtanımazlık olarak algılanır. İşte o zaman, ne kendi düşünce geleneklerinin doğruluğu ne de bizzat düşüncelerdeki birlik ve tek düzelik sorgulanır.

Ancak, yatay hareketliliğe yoğun bir dikey hareketlilik, yani tabakalar arasında toplumsal bir düşüş ve yükseliş anlamında hızlı bir hareket eklendiği zaman, düşüncelerin genel ve ebedî olan geçerliliği sarsılmış olur. Dikey hareketlilik, insanları geleneksel dünyaya ilişkin imajları konusunda güvensiz kılıp, şüpheye sürükleyen belirleyici etmendir. Gerçi dünyanın algılanması, dikey hareketliliğin sık rastlanmadığı durağan toplum biçimlerinde ve aynı toplum içinde bulunan farklı tabakalar arasında birbirlerinden farklıdır. Aynı dinin; köylüler, zanaatkârlar, tüccarlar, soylular ve entelektüeller tarafından ne denli farklı algılandığına ilişkin kesin bilgileri Max Weber'in din sosyolojisine[1] borçluyuz. Eğer bir toplum, dışa kapalı kastlara ya da tabakalara bölünmesi nedeniyle kayda değer dikey hareketliliklerden de yoksun kalmış ise, tüm grupların ortaklaşa paylaştıkları bir dünya imajı, artık ya hiç mevcut olmayacaktır ya da –bundan böyle farklı yaşam bağlamlarına uygun olarak– farklı biçimlerde algılanacaktır. Asıl değişim, sosyolojik olarak, önceleri içe kapalı

[1] *Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft* [Ekonomi ve Toplum], Cilt 1, Bölüm IV § 7, *Religionssoziologie: Stände, Klassen und Religion* [Din Sosyolojisi: Tabakalar, Sınıflar ve Din]. Tübingen 1925, s. 267–296.

katmanların birbirleriyle kurdukları ilişkide ve belli bir toplumsal dolaşımın başladığı tarihsel gelişim aşamasında yerini bulur. Bu iletişimin en belirgin evresine, o zamana kadar birbirlerinden bağımsız gelişen düşünce ve deneyim biçimlerinin iç içe girdiği ve aynı bilincin tini, onları zıt dünya görüşlerinin uzlaşmazlığını keşfetmeye zorladığı anda ulaşılacaktır.

Yerleşik dengelere sahip olan bir toplumda, alt tabakaların düşünsel yöntemlerinin daha üstteki tabakaların düşünsel yöntemlerine yavaş yavaş sızmış olması, kendi başına çok fazla bir şey ifade etmez. Zira egemen grup, düşüncelerin farklılıklarını algıladığında, tinsel açıdan sarsılmaz. Bir toplumdaki dengeler, otorite temelinde tesis edilmiş ise ve toplumsal prestij de sadece üst tabakanın faaliyetlerine atfediliyorsa eğer, bu sınıfın bir süreç boyunca kendi toplumsal varlığını ve faaliyetlerinin değerini sorgulaması için fazla bir neden yoktur. Eğer birkaç kişinin kayda değer toplumsal yükselişi göz ardı edilirse, alt tabakaların (toplumsal) yükselişiyle birlikte düşüncelerinin de kamusal ilgi görmesi, ancak genel bir demokratikleşmeyle sağlanabilecektir.[2] Alt tabakaların daha önceleri herhangi bir kamusal geçerliliği olmayan düşünce tarzına bir değer ve prestij kazandırılmasını ancak bu demokratikleşme süreci atfededer. Ulaşılan demokratikleşme aşamasıyla, alt tabakaların düşünsel teknikleri ve fikirleri ilk kez egemen tabakaların fikirlerine karşılık gelebilmektedir. Ve günümüzde bu fikirler ve düşünce biçimleri, yine ilk kez, onların çerçevesi bağlamında düşünen insanlara dünyalarının nesnelerini temelden sorgulama imkânı vermektedir. Genel bir geçerliliğe sahip olma konusunda her birinin eşit biçimde hak iddia ettiği bu düşünce tarzlarının çarpışmasıyla, düşünce tarihinin şeametli olduğu kadar temel bir sorusunun da ilk kez ortaya çıkması mümkün olmuştur: Aynı dünyayı konu eden ve birbirleriyle özdeş olan insanî düşünce süreçleri, nasıl olur da, bu dünyaya ilişkin farklı anlayışlar üretebilmektedirler? Bu noktadan hareketle süreçlerin hiç de birbirleriyle aynı olmadığı olasılığını dile getiren bir başka soru-

[2]Örneğin pragmatizm, daha sonra göreceğimiz gibi, sosyolojik olarak, günlük deneyimlerinin kıstaslarını "akademik" tartışma düzeyine yükselten bir düşünce tekniğinin ve epistemolojinin meşrulaştırılmasıdır.

nun sorulması için, sadece küçük bir adımın daha atılması gerekir. Sonuçta, insani düşüncenin ulaşabileceği tüm olasılıklar araştırıldıktan sonra, izlenebilecek birçok yolun olabileceği sonucuna varmamak mümkün değildir.

Atina demokrasisi içinde yer bulan bu toplumsal yükseliş süreci, Batı düşünce tarihinin ilk büyük şüphecilik akımını mümkün kılmadı mı? Yunan aydınlanma hareketi içindeki sofistlerin düşüncelerinde yer alan nesnelere ilişkin iki açıklama biçiminin birbiriyle çarpışması şüpheci bir tutumun yansımasıyla temsil edilmiyor muydu? Bir yandan hâlâ egemenliğini sürdüren, fakat daha o zaman yok olmaya mahkûm olan aristokrasinin düşünce biçimi olan mitoloji; öte yandan da yukarıya doğru hareket eden kentli zanaatçılardan oluşan alt tabakanın daha çok analitik düşünsel tutumu. Dünyayı yorumlamanın bu iki biçiminin sofistlerin düşüncelerinde bir araya gelmesi, her ahlâkî kararın en azından iki normunun bulunması, her kozmik ve toplumsal olayın en azından iki açıklaması olması bakımından, insanîdüşüncelerin değerine ilişkin şüphelerini ifade etmeleri şaşırtıcı değildir. Bu yüzden onların, epistemolojik çabalarındaki şüpheci konumları nedeniyle bir kâhya edasıyla değerlendirilmesi abes kaçar. Sofistler, esasında herkesin hissettiğini, yani sadece o çağa özgü olan normların ve dünya yorumlarının eski apaçıklığının sarsıldığını ve tatmin edici bir çözümün ise, yalnızca çelişkilerin titizlikle sorgulanması ve üzerinde düşünülmesiyle gerçekleşebileceğini ifade etmek cesaretini göstermişlerdi. Bu genel güvensizlik, genel çöküşe mahkûm olan dünyaya özgü olmaktan çok, iyileşmeyle sonuçlanan bir krizin başlangıcıydı.

Sokrates'in büyük erdemi, böyle bir şüpheciliğin dipsiz derinliklerine inme cesaretine sahip olmasında yatmıyor muydu? O da, soru sormayı sürdürebilmek için, soru sormanın tekniğini benimseyip özümseyen bir sofist değil miydi ilk başlarda? Ve o krizi, sofistlerden daha radikal sorular sorup, böylece tinsel anlamda, o dönemin düşünce biçimi açısından güvenilir bir zemin oluşturan denge durumuna ulaşmak yoluyla aşmamış mıydı? Bunun sonucunda soru sorma tekniğinin merkezine, normların ve varolmanın dünyasını oturtmasını gözlemlemek ilginçtir. Ayrıca Sokrates, bizzat gerçeklerle il-

gilendiği kadar, bireylerin aynı gerçekler hakkında neden farklı biçimlerde düşünebildikleri ve gerçekleri neden farklı biçimlerde değerlendirebildikleri sorusuyla da ilgilenmiştir. Fakat, tam da düşünce tarihinin bu evresinde, farklı dönemlerin düşünceleriyle ilgili problemlerin, sadece nesneye derinden eğilmekten çok, problemlere ilişkin görüşlerin gerçekte neden ayrıştıklarının ortaya çıkarılmasıyla çözülebileceği aşikârdır.

Egemen düşünce biçimlerinin erken birliğini ve daha sonraki çeşitliliğini açıklayan bu toplumsal etmenlerin yanı sıra, bir başka önemli etmene daha işaret edilmelidir. Her toplumda, içinde bulundukları topluma dünyanın yorumunu sunmak misyonunu üstlenen toplumsal gruplar vardır. Biz onları "entelijensiya" olarak adlandırıyoruz. Bir toplum ne kadar durağansa, bu tabakanın belli bir statüye, bir kastlar statüsüne, erişmesi de o kadar muhtemeldir. Örneğin büyücüler, brahmanları ya da ortaçağın ruhban sınıfını, toplumun dünyaya ilişkin imajını ve diğer tabakaların nahifçe oluşan dünya tasarımlarındaki ayrılıkların aşılmasını ya da uzlaştırılmasını sahip oldukları toplumsal tekel aracılığıyla kontrol altında tutan entelektüel tabakalar olarak değerlendirmek mümkündür. Bu süreçte, yani toplumsal gelişimin düşünsel yeteneği daha az kullanabildiği evrelerde, dinsel öğüt, iman, öğretim gibi unsurlar, farklı dünya görüşlerini birbirleriyle upuygun kılmanın araçlarını oluşturmaktadır.

Kast olarak örgütlenmiş olan ve dinsel öğütte bulunma, eğitim-öğretim süreci ve dünyayı yorumlama tekelini elinde tutan bu entelektüel tabaka, iki toplumsal etmence belirlenmektedir. Bu tabaka, çok iyi örgütlenmiş bir grubun, örneğin kilisenin, savunuculuğu anlamındaki bir temsilciliğe soyunuyorsa, nihayet düşünceleri de bir o kadar "skolastik" eğilimlere sahip olacaktır. Bir zamanlar sadece bir sekt için geçerli olan düşünce biçimlerinin ve dolayısıyla da bu düşünce biçimlerince içerilen ontolojinin ve bilgi teorisinin onaylanması ve kabul edilmesi için, dogmatik açıdan bağlayıcı bir gücün etkide bulunması gerekir. Kenara itilmişlere karşı ortak bir cephe oluşturma gereksinimi böyle bir geçişi zorunlu kılmaktadır. Toplumsal yapı içerisindeki güçlerin bir yerde ve keskin bir şekilde toplanması nedeniyle de aynı sonuç meydana gelebilir. Ki, bunun

sonucunda da, düşüncede ve deneyimlerde oluşan tek düzeliğin en azından kendi kastının üyelerine bile olsa, eskiye kıyasla daha büyük bir başarıyla ve zorla kabul ettirilebilmesi söz konusudur.

Bu tekelci düşünce biçiminin ikinci belirtisi, günlük yaşamdaki açık çatışmalara nispeten mesafeli kalmasıdır; demek ki, bu anlamda da skolastik, yani akademik ve cansız kalmaktadır. Bu düşünme biçimi, öncelikle ne somut yaşam problemlerinden ne de doğaya ve topluma hükmetme deneyimlerden hareketle meydana gelmektedir. Bu düşünce biçimi, daha ziyade dinsel ve diğer yaşam alanlarından kaynaklanan gerçeklerin varoluşunu, mevcut, geleneksel ve entelektüel açıdan kontrol edilemeyen ön koşullara bağlayan kendi sistemleştirme gereksiniminden doğar. Bu çatışmalar sonucu ortaya çıkan çelişkiler, farklı deneyim biçimlerinin çelişmelerinden ziyade, kendini dogmatikleştirilmiş-geleneksel "hakikat"ın farklı yorum olasılıklarıyla özdeşleştiren aynı toplumsal yapı içerisindeki farklı güç mevzilerince cisimleştirilmektedir. Birbirleriyle uyuşmayan grupların dayandıkları ve bu düşünce biçimini çeşitli yollardan meşrulaştırmaya çalışan öncülerin dogmatik içeriği, gerçek apaçıklık kıstaslarına göre değerlendirildiğinde çoğu zaman kendini bir rastlantı olarak göstermektedir. Bu içerik, tüm tinsel ve diğer deneyim geleneklerini kilisenin ruhban kastının geleneği haline getiren sektin tarihsel ve politik başarısına bağlanmış olması nedeniyle, tamamen keyfi bir yapıya sahiptir.

Sosyolojik açıdan bakıldığında –ortaçağ koşullarının aksine– modernite için belirleyici olan, bu papaz tabakasının kilise temelli dünya yorumu tekelinin kırılmasından başka, kapalı ve inceden inceye örgütlenmiş bir entelektüel tabakanın yerine özgür bir entelijensiyanın oluşmasıydı. Bu entelijensiyanın ana belirtisi, sürekli değişen toplumsal tabakalardan ve yaşam koşullarından giderek daha çok beslenmesi; ayrıca düşünce biçiminin artık kast şeklinde örgütlenmiş bir düzeneğe bağlı olmamasıdır. Bu nedenle, kendilerine ait toplumsal bir örgütlenme alanı olmayan entelektüeller, seslerini, düşünce ve deneyim biçimlerini ancak, diğer tabakaların daha kapsamlı olan alanında birbirleriyle açık bir şekilde rekabet ederek ifade edebilmişlerdir. Serbest rekabetin, tinsel üretim tarzları üzerin-

deki hükümranlığını, ancak tekelci-kastçı imtiyazların ortadan kalkmasıyla birlikte kurabildiği dikkate alındığında, toplumdaki bu yarışmada entelektüellerin neden çok farklı düşünce ve deneyim biçimlerine sahip çıktığını ve deneyim biçimlerini neden birbirleriyle kızıştırdıkları daha iyi anlaşılmaktadır; ki entelektüeller –ruhban sınıfından farklı olarak– kendi çabaları olmadan ulaşılması mümkün olmayan bir kamuoyuna yaranmak durumundaydılar. Böylece her bir insanın farklı düşünce ve deneyim biçiminin, giderek kamusal ifade gücü ve geçerlilik kazanması ve çeşitli kamuoyu oluşumlarına yaranma yarışı, kayda değer bir belirleyicilik haline geldi.

Bu süreçte, entelektüellerin tek bir düşünce biçiminin mevcudiyetine ilişkin hayalleri eriyip gitmiştir. Entelektüeller, eskiden olduğu gibi, bizzat düşünmeyi temsil ettiğini sandıkları skolastik düşünce tarzının ve belli bir sınıfın ya da tabakanın mensupları değillerdi artık. Nispeten basit olan bu süreç sayesinde; düşüncelerin yeniçağda temelden sorgunlamasının ruhban sınıfının sahip olduğu tinsel tekelin çöküşünden önce başlamadığını da anlayabiliyoruz. Üreticilerinin toplumsal tekeli yok edildiği andan itibaren, neredeyse tek adammışçasına kabul gören ve yapay biçimde ayakta tutulan dünya imajı parça parça olmuştur. Nihayet dünyanın yorumlanmasına ilişkin başka imkânların giderek daha çok kabul görmeye başlaması da entelektüellerin kilisenin katı örgütlenmesinden kurtulmalarıyla birlikte ortaya çıkmıştır.

Kilisenin tinsel tekelinin sona ermesinin üzerinden çok geçmeden, düşünce hayatının güzide dönemi başladı. Ancak aynı zamanda, üniter kilisenin örgütsel çözülmesi sonucunda, klasik antik çağdan beri düşünsel birlik ve düşüncenin ebedî niteliğine ilişkin mevcut inanış da yeniden sarsıntıya uğradı. Buna yakın geçmişte bambaşka türden nedenler eklendiyse de günümüzdeki derin huzursuzluğun nedenleri, geriye, üniter kilise dönemine kadar gider. Modern huzursuzluğun bu ilk dalgalanmasından, problemlerimizi günümüzde onlar olmadan ifade bile edemeyeceğimiz ve temelleri itibariyle yepyeni, epistemolojiyle bağlantılı, psikolojik ve sosyolojik düşünce ve araştırma biçimleri doğmuştur. Bu yüzden, sormanın ve araştırmanın bizim için geçerli olan birçok biçiminin bu benzersiz

toplumsal koşullardan nasıl doğduğunu, bundan sonraki bölümde, en azından genel hatlarıyla göstermeye çalışacağız.[3]

### *3. Epistemoloji, Psikoloji ve Sosyoloji ile İlgili Modern Gözlem Tarzlarının Kökenleri.*

Epistemoloji, yeniçağın geleceğini haber veren üniter dünya imajındaki çöküşün ilk önemli sonucuydu. Antik çağda olduğu gibi, düşüncelerin gerçek temellerine kadar inen düşünürlerin, sadece birçok dünya imajını değil, aynı zamanda sayısız ontolojik düzeni keşfetmeleri sonucunda doğan huzursuzluğa karşı ilk tepkiydi. Epistemoloji, bu belirsizlikten artık dogmatik bir biçimde öğretilen bir varlık teorisiyle ya da geçerliliği daha yüksek seviyelerdeki bilgi biçimiyle temellendirilen bir dünya düzeniyle değil, düşünen öznenin analizinden başlayarak kurtulmaya çalıştı.

Epistemolojiyle ilgili tüm kurgular, yönlerini özne-nesne kutupluluğuna göre tayin ederler.[4] İşe ya herkesin nasıl olursa olsun bildiği diye kabul edilen ve dogmatik bir biçimde varsayılan nesnel dünyayla başlar ve öznenin bu dünya düzenindeki konumunu, bilgisiyle ilgili güçlerini bu düzenden türeterek tanımlar; ya da doğrudan ve sorgusuz sualsiz mevcut olan özneyle başlar ve geçerli bilginin türetilebilme olanağım özneden hareketle bulmaya çalışır. Nesnel dünya imajının genelde sarsılmamış olduğu dönemlerde, ve belirsizlik içermeyen bir biçimde algılanan dünya düzeninin betimlenebildiği çağlarda, idrak eden insanî özneyi ve onun tinsel yeteneklerini nesnel etmenlere dayandırma eğilimi vardır. Tek anlamlı bir dünya düzenine inanmanın ötesinde, nesnelerin hiyerarşisinde her bir nesneye atfedilen "varlık değeri"ni bildiğini düşünen ortaçağ egemen görüşüne göre, insanî yeteneklerin ve düşünmenin

[3] Tekelci düşüncenin içeriğine ilişkin bkz.: *K. Mannheim, Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen [Tinsel Alanda Rekabetin Önemi]. Verhandlungen des Sechsten Deutschen Soziologentages in Zürich* [Zürich'teki Altıncı Sosyologlar Kongresi Görüşmeleri] (*Schriften der Deutschen Gesellschaft für Soziologie*/Alman Sosyoloji Derneği Yayınları, Cilt 6), Tübingen 1929.

[4] Bkz.: *K. Mannheim, Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie* [Epistemolojinin Yapısalcı Analizi]. *Ergänzungsband der Kant–Studien* [Kant Araştırmaları Ek Cildi], No. 57, Berlin 1922.

değeri nesnel dünyaya dayandırılmaktaydı. Ancak tarafımızca betimlenen çöküşten sonra, kilise sistemince belirlenen düzen kavramı, nesnel dünya karşısında problemli olmaya başlamıştı; ve yöntemi, düşünen özne içindeki nesnel varlığı kenetleyebilmek koşuluyla tersyüz edip, insanî bilgi fiilinin nitelik ve kabiliyetini özneden hareketle belirlemekten başka çare kalmamıştı.

Daha ortaçağ düşüncesinde bu eğilimin öncülleri mevcuttu. Ancak bu eğilim bir yandan, Fransız ve Alman felsefelerinin (Descartes, Leibnitz ve Kant tarafından temsil edilen) rasyonalist akımlarında; öte yandan ise, ilk kez tam anlamıyla Hobbes, Locke, Berkeley ve Hume tarafından temsil edilen, ama daha çok psikoloji yönelimli epistemolojide ortaya çıkmıştır. Descartes'ın, tüm geleneksel teorilere şüpheyle yaklaşmaya çalışan ve sonunda şüphe götürmeyen *cogito ergu sum*'a* ulaşan paradigmatik bir mücadele olarak tinsel deneyinin anlamı, her şeyden önce burada yatmaktadır. Dünya imajına ilişkin temelleri yeniden atmak için yola çıkabilmesinin tek noktası buydu.

Tüm bu denemeler, birbirine karşıt anlamlandırmalara tabî tutulması sonucunda fazlasıyla belirsizleşen nesneye kıyasla, özneye daha doğrudan ulaşılabilir olacağımızı az çok belirtik bir şekilde şart koşmaktadır. Bu nedenle –böyle bir şeyi kontrol etme olanağımızın daha fazla olması nedeniyle– düşünmenin öznedeki oluşumunu mümkün olduğunca tekrar inşa etmemiz gerekmektedir. Otorite prensibinin yıkılmasına ilişkin irade, zaman içerisinde öncelik kazanan ampirik gözlemlerin ve oluşumla ilgili ölçütlerin tek taraflı tercihinde ortaya çıkan ve evrenin resmi anlamlandırıcısı olan kiliseye karşı muhalif bir tutum sergileyen bu irade, merkezkaç bir olgu olarak ortaya çıkmaktaydı. Şöyle ki; sadece özalgımda kontrol edebildiklerim, kendi deneysel faaliyetlerimce doğrulanan, ya da bizzat üretebildiğim veya (en azından) üretilebilir olarak düzenleyebildiklerim geçerlidir.

Sonuç olarak, geleneksellik ve kilise tarafından teminat altına alınan yaratılış tarihinin yerine, dünyanın şekillendirilmesine ilişkin olarak çeşitli parçaların tinsel kontrole tabî tutulduğu bir tasarı

* "*düşünüyorum öyleyse varım*".– *ç.n.*

meydana gelmişti. Dünya imajının bilgi edinme fiili yoluyla üretilmesini içeren bu kavramsal model, epistemolojinin problemini de çözüme kavuşturmuştu. Öznenin bilgi edinme fiili ve insanî bilgilerin doğruluk değerleri için taşıdığı rolün ve önemin kavranılmasının ancak kognitif imgenin orjinlerinin açığa kavuşturulmasıyla mümkün olabileceği umulmaktaydı.

Ancak insanlar, özneden geçen bu dolambaçlı yolun sadece çaresizlikten kaynaklanan bir çözüm olduğunun; problemin tam anlamıyla çözüme ulaştırılmasının ve düşüncelerimizin değerinin ortaya çıkartılmasının ise, sadece insan ötesi ve yanılamaz bir tinin kararlar verebilmesiyle mümkün olabileceğinin bilincindeydi. Ama ne var ki, geçmişte tam da bu yöntem başarısız olmuştu. Zira, geçmiş teorilere yöneltilen eleştirilerin yoğunlaşması, tam da en mutlak iddiaları taşıyan felsefî sistemlerin bile, içyüzlerinin kolayca anlaşılabileceği özaldanmalara maruz kalabileceklerinin net olarak anlaşılmasına yol açtı. Bu yüzden, dünyaya gündelik yönelmede ve pozitif bilimlerde en uygun yöntem olarak görülen deneycilik tercih edilmekteydi.

Tinsel bilimler tarihsel gelişim sürecinde oluşturulup şekillendirilirken, tarihsel olarak gelişen dünya tasarımlarının ele alınması ve felsefî-dinsel dünya imajlarının sahip oldukları tüm zenginliklerle birlikte oluştukları süreç çerçevesinde anlaşılması düşünmenin çözümlenmesiyle mümkün olabilmiştir. Böylece, düşünmenin araştırılması yoluna, ancak gelişiminin çeşitli basamaklarında ve çok farklı tarihsel koşullarda, gidilebilmiştir. Öznenin yapısının dünya imajını etkileme biçimi hakkında; hayvan, çocuk ve dil psikolojisinin, doğa halkları psikolojisinin ve fikirler tarihinin yardımıyla, aşkın bir öznenin eylemlerinin sadece kurgul çözümlenmesinden çok daha fazla şeyin söylenebileceği apaçıktı artık.

Demek ki epistemolojik özneye dönüş, işaret ettiğimiz üzere, kendi içinde yine sayısız özel alanlara ayrılan ve düşünce psikolojisini de kapsayan bir psikolojiyi mümkün kıldı. Ancak, bu ampirik psikolojinin kıstasları ayrıntılarıyla birlikte ne kadar gelişmiş ve ampirik gözlem de ne kadar çok önemsenmiş idiyse; başta tahmin edildiğinin tersine, yeni bir dünya tasarısına ulaşmanın kesin hare-

ket noktasının da, artık özne tarafından oluşturulmadığı göz ardı edilemezdi. Gerçi, belli bir anlamda, içsel deneyimin mevcudiyetinin dışsal deneyime kıyasla çok daha dolaysız hissedildiği açıktır; ve deneyimlerin içsel bağlantısı, belli faaliyetleri üreten motivasyonları duygudaşça anlama yeteneğine sahip oluğumuzda çok daha iyi kavranabilir. Ancak, her şeye rağmen, ontolojinin risklerinin tümüyle ortadan kaldırılmasının mümkün olamayacağı ortadaydı. Ruh da, içsel olarak doğrudan algılanabilir tüm "yaşantıları"yla, gerçekliğin yalnızca bir parçasını oluşturur. Ve bu yaşantılara ilişkin bilginin ön koşulu bir gerçeklik teorisi, yani ontolojidir. Bu türden bir ontolojinin dış dünya konusundaki geçerliliği ne kadar tartışılabilir bir konumdaysa, aynı konum, ruhsal gerçeklik konusu için de geçerlidir.

Ancak şu var ki, Ortaçağ ile Yeniçağ'ın ortak yanını oluşturan ve değerini dinî insanın özgözlemesinden kazanan psikoloji biçimi, etkisini, dinî bir ontolojinin ruh üzerindeki etkisini kesiksizce ispatlayan, anlam yüklü kavramlar şeklinde sürdürmektedir. Bu bağlamda iyi ile kötünün kavgasıyla ortaya çıkan ve daha sonraları öznede vücut bulduğu düşünülen psikoloji akla gelmektedir. Bu türden bir psikoloji, Pascal, Montaigne ve Kierkegaard gibi insanların vicdanî çelişmeleri ve şüphecilikleri çerçevesinde geliştirilmiştir. Burada anlamlarla yüklü olan, çaresizlik, günah, talih ve yalnızlık gibi deneyimlerle zenginleşen –zira başından dinî bir hedefe yönelen her deneyim somut bir içeriğe sahiptir– ontolojik türdeki yönelimsel kavramlardır. Buna rağmen bu deneyimler, zaman içerisinde gittikçe daha da anlamsızlaşmış, yüzeyselleşmiş ve içeriksizleşmiştir; buna paralel olarak da dış dünyada bağlı oldukları asıl sistem, yani dinî ontolojileri zayıflamıştır. İçindeki çeşitli grupların, tanrı, yaşam ve insanla ilgili anlamlar konusunda artık uzlaşamadığı bir toplum; günahı, çaresizliği, talihi ve yalnızlığı da, aynı şekilde anlaşarak anlamlandıramaz. Dinî özneye atıfta bulunmak da bu konuda çok işe yaramayabilir. Yaşamın anlamıyla ilgili sorularına yanıt bulma imkânına, kendi içine ancak kişisel anlamlandırma ve değer unsurlarını yok etmeyecek tarzda dalan bir kişi sahip olabilir. Ancak o arada, ruhun bilimsel-içebakışçı gözlemi radikal bir formalizasyon ne-

deniyle yeni biçimlere bürünmüştür. Genel olarak bu ruhsal iç yoklama, aynı fiziksel görüngülerle ilgili deneylere ve inceden inceye araştırmalara özgü bir süreci kapsar. (Günah, çaresizlik, yalnızlık, Hıristiyanlık sevgisi gibi) niteliksel içerikli anlam verici yorumların yerini, korku duygusu, içsel çelişmelerin algısı, yalnızlık deneyimleri, libido gibi formalize edilmiş özsellikler almıştır. Mekanikten alınmış yorumsal şemaların insanların içsel deneylerine uygulanması çabasına gidilmiştir. Hedef; yan yana varlıklarını bireyin bünyesinde sürdüren ve ortak biçimde etkili olan deneyimlerin içsel değerler zenginliğinin olabildiğince doğru kavranılmasından ziyade, anlamlı bir yere ulaşmak ve ruhla ilgili olup bitenlerin tasarımını (konum, hareket, neden, sonuç gibi unsurlardan oluşan) mekaniğin basit şemasına olabildiğince yaklaştırmak amacıyla bu deneyimlerin belli unsurlarının dışlanmasıydı. Problem, artık bir kişinin kendisini idealleri ve normları nedeniyle nasıl algıladığı ve yine bu normlar vesilesiyle faaliyet ve ferâgatlarını nasıl anlamlandırdığı değil; dışsal bir koşulun ölçülebilir bir olasılık derecesiyle, nasıl içsel bir tepkiye yol açabileceği problematiğinden ibaretti. Dışsal nedensellik kategorisi, biçimsel olarak basite indirgenmiş iki olayın düzenli sırasıyla ilgili düşüncenin yanı sıra, yoğunlaşmaya devam eden bir yöntem olarak da kullanılmıştır. "Alışılmışın dışındaki bir şeyin meydana gelişinden ürküntü doğar" şeması söz konusu olduğunda, herhangi bir ürküntü biçiminin, (bir hayvan, ya da bilinmezliğin karşısındaki ürküntü gibi) birbirinden farklı içeriklerle bağlantılı olması nedeniyle tamamıyla değiştiği; ve, alışılmışın dışındaki "bir şeyler"in de, zaten, tamamen alışılmış bir biçimde bulunduğu bağlamsal ilişkililik içinde değiştiği gerçeği, maksatlı bir biçimde göz ardı edilmektedir. Burada açıktan açığa hedeflenen ise, birbirlerinden niteliksel olarak farklılaşan bu olguların ortak karakteristiklerinin biçimsel olarak soyutlanması olmuştur.

Ya da işlevsel bir kategori kullanılmıştır: Tekil olgular, genel ruhsal mekanizmanın biçimsel işleyişinde oynadıkları rolleri açısından yorumlanmışlardır. Örneğin tinsel çelişmeler, aslında psişik alanda entegre olmamış ve çelişkili iki eğilimin sonuçları, yani öznenin yanlış uyumunun yansıması olarak değerlendirilmişlerdir. O

zaman tinsel çelişmelerin işlevi, özneyi bu uyum sürecini yeniden düzenlemeye ve yeni bir denge kurmaya zorlamak olacaktır.

Bu basitleştirici yöntemlerin bilgi edinme sürecindeki değerini inkâr etmek, bilimin verimli gelişimi açısından bir geri adım atmak olurdu. Zira bunlar, kolayca kontrol edilebilirler ve yüksek bir olasılık derecesiyle birçok olguya uygulanabilirler. Nedensellik ve işlevsellik kavramlarıyla hareket eden ve gelişimlerinin engellenmesi büyük hasarlara yol açacak olan formalleştirici bilimlerin verimliliği henüz yok olmamıştır. Ancak, verimli bir araştırma projesini incelemek başka bir şeydir; bu projeyi bir konunun bilimsel olarak ele alınmasının tek yolu olarak değerlendirmekse yine başka bir şeydir. Her ne olursa olsun, dünyanın ve özellikle insanların ruhsal yaşamları hakkında bilinebileceklerin tek başına biçimsel yaklaşımla mümkün olamayacağı daha günümüzde bile bellidir.

Biçimsel ve kolayca tanımlanabilir özselliklerin ortaya çıkarılabilmesini mümkün kılabilecek ve (bilimsel basitleştirme yararına) bulgusal olarak bu yöntemlerin dışına çıkarılan anlamsal bağlantı, formelleştirmenin (ilişki ve işlevlerin açığa vurmasıyla) daha da mükemmelleştirilmesi sonucunda kurulamazı Deneyimlerin biçimsel sonuçlarının titiz gözlemlenebilirliğini sağlamak amacıyla, deneyimlerin ve değerlerin somut niteliğinin dışlanması gerçekte de zorunlu olabilir. Ancak böyle bir bilimsel "temizleme"nin gerçekten de asıl deneyim zenginliğinin yerine geçebileceği inancı, bilimsel bir fetişizmle sonuçlanırdı. Asıl yaşam deneyiminin bilimsel bir genelleştirme yapmakla ve bir olgunun tek bir yanını soyut bir biçimde vurgulamakla zenginleştirilebileceğine ilişkin düşünce ise, daha da hatalı olurdu.

Çelişmelerin oluşma koşulları hakkında çok şey bilsek de, bu koşulları yaşayan insanların içsel durumu hakkında ve bu insanların içinde bulundukları ilişkilerden değerlerinin sarsılması sonucu nasıl koptukları, kendilerini nasıl yeniden bulmaya çalıştıkları hakkında yine de hiçbir şey bilemeyebiliriz. Nasıl neden-sonuç ile ilgili olan en keskin teori bile gerçekte kim ve ne olduğumuza ya da bir insan olmanın ne anlama geldiğine ilişkin soruya yanıt vermiyorsa; aynı şekilde, herhangi bir nitelemeye dayanan ve en basit eylemden bi-

le beklenen özsel dünya yorumunu da beraberinde getirmez.

Mekanist ve işlevselci teoriler, psikoloji içerisindeki bir araştırma alanı olarak, oldukça büyük bir değere sahiptirler. Ancak yaşam deneyiminin bütünlüğü söz konusu olduğunda, işe yaramadıklarını görmek mümkündür. Zira, davranışın anlamlı hedefine ilişkin hiçbir açıklama getiremiyor olmaları nedeniyle, davranışın bu hedefe gönderme yapan unsurlarını anlamlandırmaktan da aciz kalırlar. Mekanist düşünce tarzı, ancak hedef ya da değerin başka bir yerden kaynaklanması ve yalnızca "araçlar" incelendiği sürece işe yarar. Fakat düşüncelerin yaşamdaki en önemli işlevi, karar vermek zorunda olduğumuz zamanlarda davranışlarımızı yönlendirebilmeleridir. Verilen her gerçek karar (örneğin üçüncü şahıslara ya da toplumun düzenlenmesine ilişkin), iyi ve kötü olarak yaşamın ve tinin anlamı hakkındaki bir yargıyı içermektedir.

Burada, genel mekanist ile işlevsel teoriler aracılığıyla formalize edilen unsurların ve genelleştirmenin, esasen insanların hedeflerine daha kolay ulaşabilmeleri için ortaya çıktığı varsayımına dayanan bir paradoksla karşı karşıyayız. Nesnelerin ve tinin dünyası; o dünyayı nihai olarak oluşturan unsurları meydana çıkarabilmek ve yeniden gruplandırabilmek için mekanist ve işlevsel bir biçimde incelendi. Analitik yöntemin ilk uygulanması sırasında henüz eylemin belirlediği (çoğu zaman daha önceki, dinsel bağlamda açıklanan bir dünyaya ait olan fragmanlardan oluşan) bir hedef bulunuyordu. İnsanlar, dünyayı sırf bu nihai hedefe göre şekillendirebilmek amacından hareket ederek, hedefin idrakı için çaba gösteriyorlardı. Toplum; sırf daha adil olan ya da herhangi başka bir şekilde tanrının takdirini kazanabilecek toplumsal yaşam biçimlerinin inşa edilmesi amacıyla analiz ediliyordu. İnsanlar; sırf kendi manevi kurtuluşlarına götüren yolu denetleyebilmek amacıyla ruhla ilgileniyorlardı. Ancak insanlar, analitik yöntemin kullanımı konusunda ne kadar ilerlemiş idiyseler, hedef de ufuklarından bir o kadar uzaklaşmıştır; ki, günümüzde bir araştırmacı, Nietzsche'ye atıfta bulunarak, şu sözleri sarf edebilmektedir: "Nedenlerimi unuttum". Günümüzde, hizmetinde analizin bulunması gereken bu hedeflerin ne olduğu sorusu sorulduğunda (pür teknik, ruhsal ya da toplumsal açılardan "en pürüzsüz işle-

yiş"[5] gibi optimal koşullar varsayarak "inşa" etmezsek eğer), bu soru ne doğa, ne ruh, ne de toplum açısından yanıtlanabilir. Bu "pürüzsüz işleyiş" hedefi, örneğin bir psikanaliste hastalarını niçin tedavi edip iyileştirdiği sorusu sorulduğunda bile, (tüm karmaşık gözlem ve varsayımları göz ardı edersek eğer) sanki tek hedefmiş gibi gözükmektedir. (Bu) psikanalist, uyum konusunda, çoğu zaman optimum kavramı dışında bir çözüm sunamamaktadır. Dahası kendi biliminden hareketle optimum kavramının ne olabileceği konusuna da bir açıklık getiremez. Zira bu bilim, daha başından anlamlı olan her hedefi tasfiye etmiştir.

Bununla birlikte başka bir problemle karşı karşıyayız. Hem toplumsal hem de ruhsal alanlarda etkili olabilmek için, asgari ve anlamlı bir hedefle birlikte anlamlandırıcı kavramların da olması gerekir. Aslında, olaylara sırf nedensel ve işlevsel açıdan yaklaşsak bile, bu yaklaşımla sadece hareket noktamız olan ontolojinin saklı anlamının ne olduğunu keşfederiz. Böyle bir yaklaşım, deneyimin tecrit edilmiş gözlemsel faaliyetlere bölünmesini, yani eylemin atomizasyonunu engellemiştir. Modern Gestalt psikolojisi'nin* diliyle konuşmak gerekirse: Ontolojinin bize verdiği anlamlandırmalar sayesinde, eylemsel birimlerin entegrasyonunu ve –aksi takdirde saklı kalma eğilimini gösterebilecek– bireysel gözlem unsurlarını Gestalt'la ilgili bir bağlam-

[5] Herhalde, parlamenter devletlerdeki bakanlıkların başında bulunan kişilerin idari personelden değil de, siyasî liderlerden seçilme zorunluluğuna ilişkin kuralın arkasında yatan sır da burada saklıdır Her uzman ve ihtisas sahibi kişi gibi idarede çalışan bürokratlar da, faaliyetleriyle nihai hedef arasındaki bağlantıyı gözden kaçırma eğilimi gösterirler. Özgürce oluşmuş olan kolektif iradenin kamusal yaşama entegrasyonunu simgeleyen siyasi liderin, böyle bir kuralla, söz konusu olan faaliyetler için gerekli vazgeçilebilir kaynakları siyasi meselelerde kasıtlı olarak nötralize edilmiş bir idareci uzmandan daha organik biçimde entegre edebilmesi varsayılmaktadır. Bkz.: Bürokratik Düşüncenin Sosyolojisi'yle ilgili bölüm, s. 102 ve devamı.

* Gestalt sözcüğü Almanca'dır. Anlamı kabaca biçim ya da şekil sözcüklerine eşdeğerdir. [Gestalt Psikolojisi: Biçim (Gestalt) görüde verilmiş olan bütün demektir; örneğin algı bir bütündür, bir bütünselliktir; öğelere ayrılmış olan algı birliği öğelerin toplamından daha fazla bir şeydir, bundan dolayı özel bir bütünsellik niteliği vardır, örneğin bir melodi, notaların toplamından daha fazla bir şeydir ve kendine özgü bir bütün oluşturur.] Bkz.: Bedia Akarsu, *a.g.e.—ç.n.*

da görebilmemizin zeminini de hazırlamaktadır.

Her ne kadar, sihirli-dinsel bir dünya imajınca belirlenen anlam, artık "yanlış" kabul ediliyorsa da –(salt işlevsel açıdan değerlendirildiğinde) hâlâ içsel-ruhsal gerçekliğin fragmanları ile nesnel-dışsal deneyimin fragmanlarının ilişkilendirilmesini ve her ikisinin de belli bir eylemsel bütünlüğe göre düzenlenmesini sağlamaktadır. Gittikçe daha net görebiliyoruz, anlamlandırma –ve nerede oluşmuş olursa olsun ve ister doğru ister yanlış olsun– belli bir sosyopsikolojik işleve sahiptir. Şöyle ki, belli bir "durum tanımı" dolayısıyla birlikte bir şeyler yapmak isteyen kişilerin ilgisini ortak bir zemine çekmektedir. Bir durum, bir grubun tüm üyeleri için aynı şekilde tanımlanmışsa, ancak gerçek bir durum haline gelir. Bir grubun, bir başka grubu tanrıtanımaz diye adlandırıp ona karşı savaş açması doğru ya da yanlış olabilir, ancak sadece bu tanımlama sayesinde bile bu savaş, toplumsal bir durum haline gelir. Bir grubun faşist ya da komünist bir toplumsal formasyon için savaşması doğru ya da yanlış olabilir, ancak sadece bu anlam yükleyici ve anlamlandırıcı tanımlama bile, eylemin ve karşı eylemin birbirinden farklılaşmasını ve tüm bu olayların bir süreçselliğe dönüşmesi olgusunu yaratabilir. Anlamlı içeriklerinin gerçekten sonra boşaltılan unsurlarla bitiştirilmesi, artık eylemsel bir bütünlükle sonuçlanmamaktadır. Anlamsal unsurların, ruhsal durumların ve özellikle içsel yaşam tarihinin teorik psikolojiden dışlanmasından sonra, anlamsal bir bağlantı kurulmadan psikoloji alanınca kavranamayacağı giderek daha iyi anlaşılmaktadır.

Ayrıca sadece işlevselci açıdan yaklaşıldığında bile doğru ya da yanlış olsun anlamla ilgili çeşitli yorumların türetilmesi büyük bir önem taşır: Zira bu, olayların bir grup için toplumsallaşması anlamına gelir. Bir gruba; sadece içine doğduğumuz, sadece ona ait olduğumuzu iddia ettiğimiz, ve nihayet sadece ona vefalı ve bağlı kaldığımız için ait değiliz; daha ziyade dünyayı ve dünyadaki belli şeyleri onun gibi, yani o adı geçen grubun anlamsal yorumlarının gözleriyle, gördüğümüz için ait oluruz. Her kavramda, her somut anlam vermede belli bir grubun deneyimleri billurlaşmış bulunmaktadır. Bir kişi "kraliyet" dediğinde, bunu belli bir grup için ta-

şıdığı anlamda kullanabilir. Birisi kraliyetin sadece bir teşkilât, örneğin postacılıkta olduğu gibi, bir idarî teşkilât anlamını taşıması nedeniyle, bir başkası ise, kavramın yukarıdaki anlamını paylaşması nedeniyle o grubun kolektif eylemlerine katılamaz. Böylece her bir kavram, bireyleri sadece belli özelliklere sahip bir gruba ve onun eylemlerine bağlamaz; daha ziyade anlam ve önlem edindiğimiz her kaynak, olayların bizi yönlendiren merkezi eylemsel hedefi açısından yaşamasını ve algılanmasını mümkün kılan sağlamlaştırıcı bir belirleyici olarak etkisini gösterir.

Dışsal nesneler ve ruhsal yaşantılar dünyasının sürekli hareket halinde olduğu sanılır. Fiiller bu durumu adlardan daha uygun bir biçimde simgelemektedir. Hareket halindeki şeyleri adlandırmamız, kaçınılmaz olarak, kolektif eylemin şemasına da uygun gelen belli bir katılaşmayı içermektedir. Anlamlandırmalarımızın türetilmesi, nesnelerin eylem için önem taşıyan özelliklerine vurgu yaparak nesneleri katılaştırır; ve aynı zamanda tüm nesnelerin dayanmış olduğu ve sonsuza dek hareket eden sürecini kolektif eylem lehine gizler. Dolayısıyla başka hedeflere yönlenebilecek verilerin makul bir sıralamaya sokulmasını dışlar. Her kavram, olası başka anlam kaynaklarına karşı bir tabu oluşturarak, yaşamın çokluğunu eylem uğruna basitleştirir ve tek düzeleştirir.

İnsanlara, farklı kaynaklardan türeyen anlamsal yorumları yasaklayan egemen tabuların gücünün, muhtemelen kilisenin tinsel tekelinin çöküşüyle birlikte zayıflaması, olayların formalize edilmesini sağlayan işlevselleştirici bakış açısının günümüzdeki varlığını da olanaklı hale getirmiştir. Kilisenin tinsel tekelinin çöküşü, muhalif grupların birbirleriyle çelişen, fakat sonuçta kendilerine has dünya anlayışlarını ve nihayet anlamsal yorumlarını açıkça dışa vurma şansını doğurmuştur. Böylece biri için kral olan, bir başkası için bir tiran olabilmekteydi. Bu arada, daha önce de işaret edildiği üzere, aynı toplumda anlam kazanabilecek ve birbirleriyle çelişen birçok kaynağın sonuçta tüm anlamsal sistemleri parçalayabileceğine ilişkin başka bir vurgu da yapılmalıdır. Konsensüs, somut bir anlamsal sistemi dikkate almakla kendi içinde yarılmış olan böyle bir toplumda, artık sadece nesnelerin formalize edilmiş unsurlarınca

oluşturulabilir—örneğin, bir monarkın belli bir ülkede yaşayan insanların çoğunluğu nezdinde, mutlak gücünü yasal olarak kullanabilen bir kişi olarak tanımlanması görüşü. Bu türden tanımlarda görüş birliğinin sağlanamadığı her özsellik, her değerlendirme, işlevselci açıdan yeniden yorumlanmaktadır.

Daha önce modern psikolojinin kökenlerine ilişkin söylenmiş olanlara dönelim. Bunların hareket noktası özneydi. Ancak, özneye vurgu ve yoğunlaşma yardımıyla çözülmesi gereken baştaki problemlerin bu şekilde çözülemediği de her halde belli olmuştur. Gerçi yeni ampirik yöntemler aracılığıyla yeni olan birçok şey keşfedilmiştir. Örneğin birçok kültürel olgunun psişik kökenine ilişkin bulgular ortaya konmuştur. Ancak bunun sonucunda, tinin gerçeklikte ne şekilde varolduğuna ilişkin temel sorudan uzaklaşmış olduk. Psişik olguların işlevselleştirilmesi ve mekanikleştirilmesi nedeniyle, özellikle tinin ya da kişiliğin bütünlüğü kaybolmuştur. Ancak ruhsuz bir psikoloji, ontolojinin yerini alamaz; o daha çok her değerlendirmeyi, her ortak anlamsal ya da Gestalt bağlamını reddeden kategorilerde düşünmeye çalışmanın bir sonucudur. Oysa ki, uzmanlaşmış bir bilimin araştırma hipotezi için değerli olabilecek bir şey, insanların davranışları için sıkıntı doğurabilir. Pratik yaşamda bilimsel psikolojiye güvenildiğinde (örneğin bir eğitimci ya da politikacı böyle bir psikoloğa danıştığında), ortaya kendini yineleyen güvensizlik konumları çıkmaktadır. Bu durumlarda bu türden psikologların başka bir dünyada yaşadıkları ve gözlemlerini başka bir dünyada yaşayan insanlar için kaydettikleri izlenimi doğmaktadır. Modern insanın bu türden bir deneyimi, yüksek dereceli iş bölümü nedeniyle bir tür yönsüzlüğe yol açmaktadır; ve karşılığını da, kategorileriyle en basit yaşam sürecini dahi analiz edemeyen bir psikolojinin köksüzlüğünde bulmaktadır. Bu psikolojinin gerçekte de tinin problemleriyle ilgilenmemek gibi bir âcizlik içinde bulunması, aynı zamanda günlük yaşamdaki insana niçin destek olamadığını da açıklamaktadır.

Demek ki modern psikolojiyi, birbirinden temel farklılıklarla ayrılan iki eğilim nitelemektedir. Her ikisi de, insanlara tek düze bir anlamsal bünye sunan, ortaçağ dünyasının çözülmesiyle mümkün kılınmıştır. Birincisi, herhangi bir anlamın özünü bulup, onu özne-

deki oluşumuyla algılamaya çalışan eğilimdir (oluşumcu bakış açısı). İkincisi ise, formalize edilmiş ve anlamsal açıdan içi boşaltılmış ruhsal unsurlardan bir nevi mekanik inşa etme denemesidir (psişik mekanik). Burada görünen, mekanik düşünce modelinin –başta tahmin edildiği gibi– sadece mekanik nesneler dünyasıyla sınırlı kalmadığı görünmektedir. Bu model, asıl olarak nesnelerin geneline bir nevi ilk yaklaşımdır. Niteliksel özelliklerin ve eşsiz durumların tam anlamıyla algılanmasını amaçlamak yerine, daha çok formalize edilmiş-basitleştirilmiş unsurlar arasında görülen en belirgin uyumlulukları ve düzenleyici prensipleri belirlemeye çalışmıştır. Biz bu yöntemi ayrıntılı olarak betimlemiş ve –ona borçlu olduğumuz tüm sonuçlara rağmen– yaşamsal yönelim ve davranış biçimi açısından modern insanın genel güvensizliğine nasıl katkıda bulunduğunu görmüştük. Eylemde bulunan insan, kim olduğunu bilmek zorundadır; ve ruhsal yaşamın ontolojisi, eylemde belli bir işleve sahiptir. Bu ontolojik değerler, mekanist psikoloji ya da gerçeklikteki karşılığı olarak her şeyi kapsayan mekanizasyonunun inşasını öngören toplumsal hareketlilik tarafından reddedildiği ölçüde, insanların günlük yaşamlarındaki özyönelimleri için gereken çok önemli bir unsur artık yok edilmiş olmaktadır.

Oluşumcu yönteme başlamadan önce, başta daha derin bir yaşam anlayışına şu ya da bu biçimde katkıda bulunduğuna işaret edilmelidir. Klasik felsefenin ve mantığın dogmatik temsilcileri, bir fikrin oluşumunun onun geçerliliği ve anlamı hakkında hiçbir şey ifade etmediği iddiasında bulunmaya çalışmışlardır. Pitagoras'ın teoremini anlamak için onun yaşamı, iç çelişmeleri hakkında vs. bildiklerimizin değerinin çok az olduğuna ilişkin aşınmış bir örneği durmadan sunmayı severler. Ancak bu itirazın tüm tinsel başarılar için geçerli olduğunu düşünmüyorum. İncil'de geçen "en sondakiler başta olsun" cümlesini ezilen tabakaların isyanının ruhsal bir yansıması olarak anlamaya çalıştığımızda, bu cümleden titiz bir yorum açısından fazlasıyla faydalanabileceğimizi düşünüyorum. Hınç (*–öfke*)* duygusunun –Nietzsche ve başkalarının çeşitli yerlerde göstermiş olduğu gibi– ahlâk yargılarının oluşumunda oynadığı ro-

* Hınç (–öfke): Nietzsche'ye göre hınç-öfke köle ahlâkını temsil eder. – *ç.n.*

lü dikkate aldığımızda, bu cümleyi daha iyi anlayabileceğimizi düşünüyorum. Hıristiyanizm örneğine gelince; alt tabakalara, en azından ruhsal açıdan, adaletli olmayan bir değer sisteminden kurtulup kendi değer sistemlerini inşa etme cesareti verenin tam da bu hınç olduğu söylenebilir. Hıncın değer yaratıcı işlevini konu edecek olan bu psiko-oluşumcu analizin yardımıyla, Hıristiyanların mı yoksa Roma'nın hâkim sınıflarının mı haklı ya da haksız oldukları problemine hiç ama hiç değinmiyoruz. Ancak her ne olursa olsun, bu çözümleme sayesinde yukarıdaki (İncil'den aldığımız) cümlenin anlamını daha derinlemesine kavrayabiliyoruz. Bu bağlamda, o cümlenin herhangi biri tarafından doğrudan çok genel bir anlamda ve çok genel bir anlamdaki insanlar grubuna yönelik söylenmediğini bilmek; daha çok sadece Hıristiyanlar gibi belli bir biçimde ezilen ve karşı çıkışın içtepisinden dolayı mevcut haksızlıklardan kurtulmak isteyen insanlar için gerçek bir dürtü haline geldiğini anlamak hiç de önemsiz değildir. Bu örnekteki psişik oluşum, yani anlam vermeyle sonuçlanan özendirme ile bizzat anlam arasındaki ilişki, Pitagoras teoremindeki psişik oluşumdan farklıdır. Mantıkçılar tarafından özellikle seçilmiş örnekler, belli koşullar altında, bir anlamla bir başka anlam arasındaki farklılık konusunda körleştirmeye ve önemli koşulları karanlığa büren genelleştirmelere yol açabilirler.

Psiko-oluşumcu yöntem, demek ki, birçok konuda –en soyut ve en biçimsel ilişkilerin değil, daha çok motivasyonun duygudaşça yaşanması mümkün olan anlamlandırmalar ya da motif yapısıyla ve deneyim bağlamında algılanabilen anlamlı davranışların söz konusu olduğu– daha derin bir anlamsal anlayışa katkıda bulunabilir. Örneğin, bir kişinin çocukken nasıl bir kişiliğe sahip olduğunu, hangi ağır çelişmeleri yaşadığını, bu çelişmelerin hangi koşullar altında meydana geldiğini ve onlara ne şekilde çözümler ürettiğini bildiğim zaman; kişi hakkında dışsal yaşam tarihinden birkaç veriye sahip olmaktan daha çok şey bilebilirim. Böylece kendi içinde, yeni şeylerin oluştuğu ve bunların ışığında deneyimlerin tüm ayrıntılarının yorumlanması gereken bağlamı[6] bilirim. Normların ve kültürel değer-

[6] Şuna dikkat çekilmelidir ki, oluşumcu bakış açısı, deneyim unsurlarının atomizasyonuyla ilgilenen mekanist yönteme kıyasla, karşılıklı etkileşime vurgu yapmaktadır.

lerin maddi nesneler olarak ele alınmasını öngören eski mekanist kavramı yok etmesi, psiko-oluşumcu yöntemin büyük başarısıdır. Örneğin bu yöntem, kutsal bir metinle karşı karşıya kaldığında, normlara karşı girişilen ve biçimsel olarak yerleşik bir itaatin yerine, normların ve kültürel değerlerin ilk başta içinde oluştukları ve sürekli yeniden yorumlanıp ele geçirilebilmeleri için kesiksiz bir ilişki içinde bulunmak zorunda kaldıkları sürece canlı bir şekilde değer verir. Buradaki ruhsal olgunun, olgunun ta kendisi olduğu aşikârdır. Tarihin ve yaşamın anlamı; oluşumunda, akışında saklıdır. Bu anlayışa ilk önce romantikler ve Hegel sahip olmuştur; ancak o zamandan beri sürekli olarak yeniden keşfedilmek zorunda kalınmıştır.

Ancak psişik oluşum kavramı içerisinde, başından beri, zamanla geliştirilen ve kültür bilimlerine (dinler tarihine, edebiyata, sanata vs.) nüfuz eden ikili bir sınırlama mevcuttu; ve en sonunda bu sınırlama, bu yöntemin önemini nihai olarak kısıtlamakla tehdit ediyordu.

En önemli sınırlama, her anlamın oluşumu ışığında ve arka planını oluşturan yaşam deneyiminin asıl bağlamında kavranılması gerektiğine işaret eden gözleme dayanmaktadır. Bu gözlem, bu yöntemin sadece bireylere uygulanabileceğine ilişkin sakıncalı bir kısıtlılığı da içermektedir. Bu yüzden anlamsal oluşum, vakaların çoğunda kolektif bağlamdan ziyade bireysel yaşantıda aranmıştır. Örneğin bu, önümüzde bir fikir (örneğin kendini "en sondakiler baştakiler olsun" cümlesinde gösteren ahlâkî değerler arasındaki hiyerarşinin şekildeğişimi fikri) bulup bu fikri oluşumcu açıdan açıklamaya çalıştığımızda; fikir sahibinin bireysel biyografisine dayanıp bu fikri sadece bu kişinin kişisel tarihindeki özel olaylara ve motiflere dayanarak kavramak anlamına gelirdi. Gerçi bu yöntemle oldukça çok şey elde etmek mümkündür; zira, nasıl beni gerçekte motive eden deneyimlerin yaşam tarihimde temel bir kökeni ve mekânı varsa, yukarıdaki fikir sahibinin yaşam tarihi de aynı şekilde deneyimlerinin mekânıdır. Ancak, bir bireyin erken tarihinin referans alınması belli bir bireysel davranış biçimi için yeterli olmakla birlikte (örneğin psikanaliz, daha sonraki kişilik oluşumunun

semptomlarını erken çocukluk döneminin yaşantılarından hareketle açıklamaya çalışmaktadır); sadece bireysel yaşam tarihinin ve analizinin (bir toplumun tüm yaşamsal sisteminin, tüm çeşitlenmesiyle, şekildeğişimine uğratan değerler değişimi gibi) toplumsal açıdan önemli kabul edilen bir davranış biçiminin açıklanması için yeterli olamayacağı da aynı şekilde apaçıktır. Yukarıda işaret edilen değerler değişimi, her şeyden önce, her birinin kendine özgü davranış biçimiyle, mevcut toplumun devrilmesine katkıda bulunan yüzlerce/binlerce insanın içinde bulunduğu grup koşuluyla temellidir. Her birey, kendini etkileyen yaşamsal koşullar bütünü içerisinde ve kendine yepyeni hareket biçimleri bularak, bu değerler değişiminin hazırlığını yapar. Bu nedenle, oluşumcu yöntem konuya derinlemesine eğilmek istediğinde, kendini bireysel yaşam tarihiyle sınırlandırmaktan ziyade; olaylara, sonunda bireysel yaşam tarihiyle ve kapsamındaki grup koşulu arasındaki bağımlılığı ortaya çıkarabilmek amacıyla çok daha geniş bir boyutla yaklaşmak durumundadır. Zira bireysel yaşam tarihi, ortak yanlarını oluşturan o türden bir değişimin birbirleriyle iç içe geçmiş olan bir dizi yaşam tarihi arasında sadece tek bir bileşendir. Her bir bireyin kısmî ve yeni motivasyonu, aslında, sayısız bireyin katıldığı bir motivasyon bütününün tek bir parçasını oluşturmaktadır. Burada bireysel anlamsal oluşumun yanı sıra grup yaşamı bağlamından doğan oluşuma işaret edilmesini de sosyolojiye borçluyuz.

Epistemoloji ve psikolojiyle ilgili olan ve yukarıda değinilen kültürel olguların incelenmesine yarayan iki yöntemin ortak özelliği, anlamı öznedeki oluşumundan hareketle açıklamaya çalışmalarıydı. Bu bağlamda, her iki yaklaşımın da somut bir bireyi ya da genel bir tini göz önünde bulundurmalarından çok, bireysel tini gruptan ayrı düşünmeleri önemliydi. Ancak böylece, gayri iradi de olsa, epistemolojinin ve psikolojinin temel problemlerine sosyolojinin düzeltmek zorunda kadığı yanlış öncüller getiriliyordu. Sosyoloji ise –ki bu özellikle büyük bir önem taşır– bireyin bünyesi içerisinde düşündüğü ve yaşadığı gruptan ayrı düşünülebileceği kurgusunu sona erdirmiştir.

İzole edilmiş ve kendi kendine yetinen birey kurgusu, farklı bi-

çimlerde, bireyci epistemolojinin ve oluşumcu psikolojinin temelini oluşturmaktadır. Epistemoloji bu yalıtık ve kendi kendine yetinen bireyle, bu bireyin sanki daha ilk baştan, pür düşünce dahil olmak üzere, insana özgü bütün niteliklere sahipmişçesine ve sanki dünyayla ilgili bilgilerini kendi içinde ve sadece dış dünyayla kurulmuş olan ilişki sürecinde bitiştirme yoluyla edinmişçesine çalışmıştır. Bireyci gelişim psikolojisinde birey, zorunlu olarak, gelişme süresince dışsal, doğal ve toplumsal çevrenin önceden şekillenmiş yeteneklerini ortaya çıkarmaktan başka bir rol oynamadığı belli gelişim evrelerinden geçer. Her iki teori de, abartılmış, teorik bir bireycilik zemini üstünde (yani Rönesans ve bireyci liberalizm dönemlerinde) oluşmuştur; böyle bir bireycilik ise, ancak bireyle grup arasındaki orijinal ilişkinin ortadan kaybolduğu toplumsal koşullarda oluşabilirdi. Bu türden koşullar altında, toplumun bireyin şekillenmesinde oynadığı rol, gözlerden o kadar uzaklaşır ki, bireylerin besbelli ki ortak bir yaşamdan ve bireyler arası ilişkilerden kaynaklanan çoğu özellikleri orijinal doğasından ya da nüvesel plazmadan türetilir. (Biz bu kurguya metafiziksel açıdan değil; düşüncelerin ve deneyimin oluşumuyla ilgili tasavvura, muğlak veriler taşıdığı için karşı çıkıyoruz.)

Bireyin dünyayla az ya da çok, ama önceden belirlenmiş mutlak yeteneklerden hareketle ilişki kurduğuna ve dünyayla ilgili imajını ise, gerçeği bulma çabasını içeren süreçteki deneyimleri aracılığıyla inşa ettiğine ilişkin görüşler son derece muğlak tahminlerdir. Ayrıca bireyin, daha sonra, dünyayla ilgili imajını, bu imajı benzer bir şekilde bağımsızca inşa etmiş olan başka bireylerinkiyle karşılaştırdığına; ve dünyayla ilgili gerçek imajın da nihayet bir nevi karşılıklı müzakere içerisinde gün ışığına çıktığı fikrine inanmamız son derece güçtür. Tam tersine, bilginin, herkesin ortak bir kader, ortak bir eylemsellik bağlamında ve ortak zorlukların üstesinden gelme çabası içerisinde (ki, bu süreçlere herkes farklı biçimlerde katılır) başından itibaren geliştirdiği işbirlikçi bir grup süreci olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Buna göre düşünce sürecinin sonuçları, kısmen de olsa birbirinden farklıdır. Zira, grup üyelerinin ufkuna, dünyanın her olası yanı değil; sadece içinden grup için

zorluklar ve problemler doğurabilecek olanlar ulaşmaktadır. Ve marjinal gruplarca aynı şekilde paylaşılmayan bu ortak dünya bile, çoğunluğu oluşturan grubun alt gruplarına farklı biçimlerde yansımaktadır. Zira, işlevsel açıdan ayrımlaşmış bir toplumda, alt gruplar ve tabakalar, kendi dünyalarının ortak değerlerini farklı farklı biçimlerde algılamaktadır. Her bir birey, yaşamsal problemlerin üstesinden ortaklaşa gelinmesi konusunda farklı farklı biçimlerde ilgilenmek zorunda kaldığı, farklı farklı yaşamsal çıkarları nedeniyle, farklı parçalar içinde bulunmaktadır. Nasıl 2000 işçili son derece uzmanlaşmış bir işletmenin tekniği, çalışma biçimi ve üretimi, bu 2000 işçiden her birinin tek bir odada çalışması, aynı zamanda aynı hareketi yapması ve her bir ürünü başından sonuna tek başına üretmesi şeklinde düşünüldüğünde dahi kolektif düşünceyi doğru yansıtmıyorsa; bilgi probleminin bireyci kavramı da, kolektif düşünceyi, aynı şekilde yanlış yansıtmaktadır. Elbette işçiler, gerçekte bu şekilde çalışmayıp, ürünü daha ziyade kolektif bir biçimde üretmektedirler.

Bir süre için eski teoride, örneğin kolektif çalışma ve eylem sürecinin bu bireyci yorumunda, "eksik olanlar nedir", sorusunu soralım. Birincisi; gerçek iş bölümü bağlamında genel müdürden en genç çırağa, her bir bireyin emeğinin niteliğini belirleyen ve tek bir işçi tarafından üretilen her bir kısmî ürünün doğasını tamamlayan bütün göz ardı edilmiştir. Düşünce ve deneyimlerin içerdiği toplumsal niteliğin dikkate alınmaması, bazılarının düşündüğü gibi, "kitleler"in rolünün hesaba katılmamasından ve "büyük şahsiyetlerin" rolünün abartılmasından kaynaklanmamaktadır. Bu ihmal, daha ziyade, her bir bireysel deneyimin ve her bir algılamanın grup içerisinde cereyan edip geliştiği orijinal toplumsal bağlantının hiçbir zaman analiz edilip anlaşılamaması gerçeğiyle açıklanabilir.[7] İş

[7] Hiçbir şey, bireyci ile sosyolojik açı arasındaki karşıtlığın "büyük şahsiyet" ile "kitle" arasındaki karşıtlığa benzediği tahmini kadar yanlış olamaz. Sosyolojinin, "büyük şahsiyet"in toplumsal süreçteki rolünü betimlememesi için hiçbir neden yoktur. Gerçek farklılık; bireyci açının, çoğu zaman, toplumun çeşitli biçimlerinin her bir bireysel yeteneğin gelişiminde oynadığı rolünü gözden kaçırmasından ibarettir. Ki, öte yandan sosyoloji, bireysel eylemi, başından beri, sürekli grup yaşamı bağlamı içerisinde yorumlamaya çalışmaktadır.

bölümünü andıran, ancak işbölümüyle özdeş olmayan yaşam süreci unsurlarının birbirleriyle olan orijinal bağımlılık ilişkisi, tarım toplumunda kentsel dünyadan farklılaşır. Şehir yaşamıyla birlikte kentsel dünyaya katılan farklı gruplar, hayatlarına aynı zaman dilimi içerisinde devam ederken birbirlerinden farklılaşan bilgi problemlerine sahip olurlar ve artık aynı konu açısından dahi olsa deneyim edinimlerine farklı yollarla ulaşırlar. Oluşumcu anlayış, başından beri, 2000 kişilik bir grubun aynı nesneyi birbirinden iki bin farklı şekilde algıladığını değil; daha ziyade, bu grubun yaşamının içsel ifade edilişi nedeniyle kolektif bir şekilde, birbirleriyle ve birbirlerine karşı hareket eden ve düşünen, çeşitli işlev ve çıkarlara sahip alt grupların oluştuğunu dikkate alırsa ancak; aynı toplum içerisinde farklı üyelerin birbirinden farklılaşan toplumsal geçmişlerine borçlu olunan farklı anlamsal yorumların oluşabileceğine ilişkin bir anlayış geliştirilebilir.

Klasik epistemolojinin, bilgi edinme sürecinin oluşumunu betimlerken, bilginin; pür teorik yaklaşım fiilinden ileri geliyormuş gibi hareket etmesi, gayri iradi bir başka deformasyona daha yol açmaktadır. Burada, marjinal bir olay, bir temel prensibe yükseltilmiş gibi görünmektedir. Kural olarak insanî düşüncenin grup yaşamı içerisindeki düşüncelerin kesiksiz akışını sağlaması için iradi ve duygusal bir alt akıntıya gereksinimi vardır, bu nedenle motivasyonunu, genel olarak tefekkürün içtepisinden almaz. Bilginin temelde kolektif bir nitelik taşıması (ki, sadece birey düşüncesi kural dışı bir durum olarak geç bir akımı temsil eder), öncelikle altbilinçsel hazırlanmış bir deneyim topluluğu olan bilgi topluluğunu şart koşar. Ancak düşüncelerin büyük bölümünün kolektif eylemde temellendiği bir kere kavrandığında, kolektif altbilincin gücünün de kabul edilmesi gerekir. Bilgiye, sosyolojik yaklaşımın tam olarak gelişmesi durumunda ise, rasyonel bilginin irrasyonel temellerinin kademe kademe ortaya çıkarılması artık kaçınılmaz olacaktır.

Bilgideki toplumsal etmenin, fikirler oluşumunun epistemolojik ve psikolojik analizi tarafından; bu kadar geç keşfedilmesi her iki bilim alanının da toplumun bireyci biçimi evresinde oluşmalarıyla açıklanabilir. Problemlerini, oldukça radikal tarzdaki bir bireycili-

ğin ve öznelciliğin egemen olduğu, ortaçağ toplumsal düzenin çözüldüğü ve burjuva-kapitalist çağın başlangıcındaki bir dönemde formüle etmişlerdir. Burjuva toplumsal düzenin orijinal ilişkiler bütününün söz konusu problemlerinin, kendileri açısından büyük ölçüde görülemez koşullar içerisinde incelemeye çalışan entelektüel ve ayrıca varlıklı-eğitimli kişileri, bu nedenle; bilgiyi ve deneyimi büyük bir güven içerisinde ve tipik bireysel olgular olarak betimlemişlerdir. Ve gerçekliğin sadece hâkim azınlıkların ilgilendiği ve bireylerin birbirleriyle olan rekabetince belirlenen kısmını hesaba katmış olmaları; toplumsal olayların, sadece özerk bireylerin kendilerinden hareketle eylemde bulunma ve bilgi edinme girişiminden ibaret olduğunu düşünmelerine yol açmıştır. Toplum, böyle kısmî bir açıdan bakıldığında, sadece kendiliğinden olan bireysel eylem ve bilgi edinme fiillerinin günü gününe uymayan çeşitliliğinden ibaretmiş gibi görünebiliyordu. Ancak aşırı bireyci olan bu bakış, bir bütün olarak sözüm ona liberal toplumsal yapı için bile geçerli değildir. Zira, önde gelen bireylerin eylem ve bilgideki nispeten özgür girişimleri de toplumsal koşullar ve onların üstlendiği problemler tarafından yönetilmektedir. (Demek ki bu konuda da bireysel girişimlerin saklı bir toplumsal iç içe girmeyle temellendiklerini görmekteyiz.) Öte yandan, belli tabakalar (serbest rekabete verilmiş olan büyük önem nedeniyle), düşünce ve eylemlerinde daha yüksek dereceli bir bireyselleşme edinimini mümkün kılabilecek toplumsal yapılara da sahiptir. Ancak, düşüncelerin doğasının, genel olarak istisnai ve görece bireyselleştirilmiş düşüncelerin geliştirilmesini mümkün kılan bu özel tarihsel koşullardan hareketle tanımlanması doğru olmaz. Bu istisnai koşulları, düşünceler psikolojisi ve epistemolojik açıdan aksiyomatik kabul etmek, tarihsel gerçekleri çarpıtmak anlamına gelirdi. Epistemolojimiz, düşüncelerin toplumsal niteliğini, daha baştan kabul etmediği ve bireyselleşmiş düşünceleri sadece istisnai bir durum olarak gördüğü sürece, ne uygun bir düşünceler psikolojisine ve ne de bilginin teorisine ulaşabilir.

Sosyolojik bakış açısının diğer yöntemlere nispeten geç katılmış olmasının bu bağlamda da rastlantısal olmadığı açıktır. Toplumun ve

idrakın bir arada değerlendirilmesinin; insanlığın, anarşik bir duruma yaklaşan bireyci, yönlendiremez hale gelmiş bir toplumsal eğilim karşısında, ancak yeniden ve oldukça büyük çabalarla, daha çok organik bir toplumsal düzen tasarısıyla durabildiği bir dönemde mümkün olabilmesi, henüz rastlantısaldır. Böyle bir durumda, bireysel deneyimleri tek tek bireylerin deneyim akıntılarına ve her ikisini de deneyimin ve eylemselliğin kapsayıcı birlikteliğindeki bütünde birleştiren iç içe girme süreciyle ilgili genel bir duyarlılığın oluşması zorunludur. Bilginin şimdilerde oluşan teorisi de, bilginin toplumsal yapıya kök salışını temel almaya çabalamaktadır. Bu teori içerisinde, bireyci ve mekanist nosyonun abartılmasından meydana gelen yabancılaşmanın ve çözülmenin önünü almaya çalışan bir nevi yeni bir yaşamsal yönelim "iş başında"dır. Problematiğe epistemolojik, psikolojik ve sosyolojik yaklaşımlar, bilgi edinme sürecinin doğasının sorgulanmasının ve incelenmesinin en önemli üç biçimini oluşturmaktadır. Biz bu biçimleri, bütünlükçü bir durumun, zorunlu bir düzenle, arka arkaya ve birbirlerine nüfuz ederek gelişen parçalarıymış gibi betimlemeye çalıştık. Bu biçimler, bu açıdan bakıldığında, bu kitapta sunulan düşüncelerin temelini oluşturmaktadır.

### *4. Günümüzün Problemi Olarak Kolektif Bilinçdışının Kontrolü.*

Bilimsel gelişim seyrinde meydana gelen düşünce biçimlerinin çokluğu probleminin ortaya çıkmasıyla birlikte şimdiye kadar saklı kalan kolektif–bilinçdışı hâkim motiflerin algılanabilir hale gelmesi, zamanımız için karakteristik olan tinsel kaygının veçhelerinden sadece birisidir. Bilginin demokratik bir tarzda yaygınlaştırılmasına rağmen, yukarıda değinmiş olduğumuz felsefi, psikolojik ve sosyolojik problemler, sadece, bu tinsel süreci zaman içerisinde kendilerine özgü mesleki bir imtiyaz olarak değerlendiren nispeten küçük bir tinsel azınlıkla sınırlı kalmıştır. Ki bu –artan demokratikleşmeyle birlikte tüm tabakalar politik ve felsefî tartışmaların içine çekilmeseydiler eğer– gerçekten de bu grubun özel uğraşı olarak değerlendirilebilirdi.

Ancak betimlememiz, entelektüeller tarafından sürdürülen tartışmanın derin köklerini tüm toplumsal koşullarda bulmanın daha şimdiden mümkün olduğunu göstermiştir. Entelektüellerin problemleri, birkaç açıdan ve aslında tüm toplumu kapsayan sosyal ve tinsel krizin sadece rasyonalistçe kavranılmasından ve sadece yoğunlaştırılarak yüceltilmesinden ibaretti. Ortaçağda kilise tarafından teminat altına alınan nesnel dünya imajının çöküşü, en sıradan insanda bile yansımasını bulmuştu. Bu arada kitleler, filozofların kendi aralarında ve rasyonel bir terminoloji aracılığıyla verdikleri mücadeleyi, sadece dinsel çelişmeler biçiminde yaşamıştır.

Kilise kurumu, tarımsal-durağan bir dünyada, tüm özlü şeyleri açıklayabilmiş olan ilahî vahiy tarafından teminat altına alınan tek öğreti sisteminin yerine geçtiğinde; birçok küçük tarikat, daha önceleri bir dünya dininin mevcut olduğu yerde yükseldiğinde; sıradan insanların ruh halleri de, entelektüellerin yaşadığı felsefî alanda birçok gerçeklik ve epistemolojinin eşzamanlı varlığından kaynaklanan gerilimleri çağrıştıran gerilimlere maruz kalmıştır.

Protestanizm, yeniçağın başında kilise kurumunca teminat altına alınmış olan ve vahiyle inen esenliğin yerine, yine esenlikle ilgili öznel ve kesin bilgi kavramını yerleştirmiştir. Bu öğreti, her kişinin; davranışıyla tanrıyı memnun edip etmeyeceğine ve kendisini esenliğe ulaştırıp ulaştıramayacağına ilişkin kararını kendi öznel vicdanına dayanarak verebileceği varsayımından hareket etmiştir. Böylece Protestanizm, o zamana dek nesnel olan bir kriteri öznelleştirmiştir; ve modern epistemolojinin nesnel olarak teminat altına alınmış bir varlık düzeninden bireysel özneye doğru geri çekilmesi de buna tekabül etmiştir. Esenlikle ilgili öznel kesin bilgiden ayrı olarak, gerçek bir öğrenme hırsı doğrultusunda ortaya çıkan ruhsal süreçlerin gözlenmesi olgusu, insanların eskiden kendi ruh hallerinde keşfetmeye çabaladıkları esenlik kriterlerinin esas alınmasından daha önemli bir psikolojiye uzanan yolda atılan çok büyük bir adım değildi.

Aydınlatılmış mutlakiyet döneminde devletlerin çoğunun kiliseyi bizzat kiliseden devraldıkları yöntemlerle zayıflatma politikaları, resmi olarak kabul gören nesnel dünya düzeni inancı konusunda da

hiçbir şekilde destekleyici olmadı. Zira, kilise tarafından teminat altına alınan nesnel bir dünya yorumunun yerine, devletçe teminat altına alınan bir yorumu yerleştirmeye çalışmışlardı. Böylece, aynı zamanda yükselen burjuvazinin silahlarından biri olan aydınlanma hareketi de desteklenmiş oldu. Modern devlet ve burjuvazi, dinsel dünya imajının gittikçe artan derecede rasyonel-doğalcı dünya imajıyla bir kenara itildiği oranda –ki, rasyonel düşünce için gerekli olan bilgi zenginliği geniş kitlelere ulaşamamıştır– başarılı olmuştur. Üstelik bu rasyonel dünya imajı; daha kendine ilgi duyan çevrelerin yaşam ve düşünce biçimlerinin bireyselleşmesini mümkün kılacak bir toplumsal konuma ulaşamadan başarılı olmuştur.

Bireyselleşmeyi hedefleyen ve bu hedefi zorlayan toplumsal bir yaşam koşulu olmadan kolektif mitlerden mahrum kılınmış bir yaşam neredeyse çekilmez olacaktır. Tüccar, işveren, entelektüel; bunların her biri, günlük yaşamın üstesinden gelmede rasyonel kararların zorunlu bir hal aldığı toplumsal bir konumda yer alırlar. Ancak, bu tür kararlar vermek isteyen bireyin, başkalarından bağımsız davranması, dolayısıyla belli problemleri rasyonel bir biçimde ve kendi çıkarları doğrultusunda derinden düşünmesi gerekir. Elbette ki bu, ne geleneksel çiftçiler için ne de son zamanlarda ortaya çıkmış olan, alt kademedeki (ücretli) memurların çoğunluğu için geçerlidir; zira toplumsal konumları itibariyle, gereğinden fazla inisiyatif göstermek ve gereğinden fazla ihtiyatlı olmak zorunda değillerdir. Davranışları, bir yere kadar, mitler, gelenekler ve liderlere karşı olan inanış tarafından düzenlenmektedir. Günlük yaşamlarında meslekleri nedeniyle, kendilerine ait kararların verilmesini mümkün kılan ve kendilerine ait kişisel bakış açıları doğrultusunda doğrunun ya da yanlışın ne olabileceği hakkında fikir veren bireyselleşmeye zorlanmayan; ve kendilerine hiçbir zaman koşulları, unsurlarına bölme fırsatı verilmeyen ve ait oldukları gruba özgü karar verme biçiminden tecrit edildikleri ve kendi kendilerine düşünmek zorunda kaldıkları zaman bile sarsılmaz bir özgüven geliştirmeyi başaramayan bireyler, kuşkuculuk gibi ağır içsel krizler karşısında, krizler dinsel alanda yer alsalar dahi, sağlam durmayı ve dengede kalmayı başaramayacaklardır. Eğer bireyselleşme aşamasındaki modern insan, aydınlanmanın rasyonalizmi temelinde yaşa-

mak istiyorsa, o zaman sürekli yeniden kazanılması gereken içsel bir denge olarak yaşam, çalışarak elde edilmesi gereken başlıca yeni unsur olarak belirginleşmelidir. İş bölümü ve işlevlerin ayrımlaşması bağlamında, tüm bireylere inisiyatiflerini tam anlamıyla geliştirebilecekleri ve bireysel kararlarını yansıtabilecekleri problematikler ve etki alanları sunamayan bir toplum; ortaya etkin bir toplumsal gerçeklik hali alabilmesi umulan kesin bir bireysel-rasyonel dünya görüşü de koyamaz.

Entelektüeller, (her ne kadar din, zayıflatılmış biçimiyle de olsa, ritüel ve kült olarak, şükran faaliyetlerinde ve esrik deneyim biçimlerinde yaşamaya devam ediyor idiyse de) aydınlanmacı asırların halkı gerçekten temelinden değiştirdiğine ilişkin yanlış inanışa kolaylıkla kayabilirler; ama aydınlanmanın etkisi, dinsel dünya imajını geniş çapta sarsacak kadar büyüktü. Sanayi toplumuna özgü düşünce biçimleri; sanayiyle o ya da bu şekilde ilintili olan alanlara yavaş yavaş nüfuz edip, dinsel dünya yorumunun unsurlarının içini, zaman içerisinde birbirini izleyerek boşaltmışlardır.

Mutlak devletin, kendi dünya yorumu üzerinde tasarrufta bulunmayı aynı zamanda kendine özgü bir hak olarak görmesi, toplumun demokratikleştirilmesi çerçevesinde ve dolayısıyla belli bir eğilim yönünde atılmış önemli bir adım oldu. Bu eğilim, politikanın kendi dünya imajını bir silah olarak kullanabileceğini göstermesi ve politikanın sadece bir iktidar mücadelesinden ibaret olmadığını, başlıca önemini de ancak hedeflerinin içini politik bir felsefeyle, politik bir dünya görüşüyle anlamlandırabildiği takdirde kazanabileceğine işaret etmiştir. Gittikçe artan demokratikleşmeyle birlikte, sadece devletin değil, siyasî partilerin de mücadelelerini, felsefî açıdan nasıl temellendirmeye çalışıp sistematikleştirme eğilimine girdiklerini ayrıntılarla göstermek gerekmez. Liberalizm, daha sonra ise, liberalizmin yolunu tereddütlü bir şekilde takip eden muhafazakârlık ve nihayet sosyalizm, politik hedeflerini felsefî bir ilkeyle, sağlamca temellendirilmiş düşünme yöntemleriyle ve önceden kararlaştırılmış sonuçlarla donatılmış bir dünya imajına dönüştürmüşlerdir. Böylece dinsel dünya imajının bölünmesine, politik perspektiflerin bölünmesi de eklenmiş oldu. Ancak, kiliseler ve sektler, mücadelelerini çeşitli irrasyonel inanç maddeleriyle sürdü-

rürken ve sonuçta rasyonel unsur, sadece ruhban sınıfının üyeleri ve sayıca çok küçük bir grubu temsil eden ruhbandan olmayan eğitimli kişiler için geliştirilirken; yeni yeni ortaya çıkan siyasî partiler, düşünce sistemlerine kattıkları çok daha geniş çapta rasyonel ve mümkün olduğunca bilimsel gerekçeye daha fazla önem vermişlerdir. Bu durum, siyasî partilerin tarihsel olarak oldukça geç, bilimin daha büyük sosyal prestije sahip olduğu bir döneminde oluşmalarından ve kısmen de –en azından ilk dönemlerde bu böyleydi– kendilerini özgür kılmış entelektüeller arasından seçilen profesyonel kadroların oluşturulma biçiminden kaynaklanmaktadır. Kolektif eylemlerin, inançlarının açığa vurulmasıyla değil, daha çok rasyonel bir şekilde gösterilip gerekçelendirilebilen bir fikirler sistemiyle temellendirilmesi, sanayi toplumunun çıkarlarına olduğu kadar entelektüellerinkine de tekabül ediyordu.

Zaman içerisinde politika ile bilimsel düşünceler arasındaki bu kaynaşma, her türden politikanın, en azından dışa karşı göstermeye çabaladığı şekliyle, kendine bilimsel bir süs vermesi ve öte yandan, bilimsel yaklaşımların politik bir renk tonuna bürünmesiyle sonuçlanmıştır.

Bu kaynaşmanın olumsuz etkileri kadar olumlu etkileri de olmuştur. Kaynaşma, bilimsel fikirlerin yayılmasını kolaylaştırmıştır; dolayısıyla bundan böyle, giderek daha büyük gruplar, toplumsal konumlarını tüm politik varlıkları çerçevesinde, ama teorik olarak gerekçelendirmek zorunda kalmışlardır. Böylece –çoğu zaman propaganda şeklinde de olsa– toplum ve politika hakkında bilimsel kategorilerle düşünmeyi öğrenmişlerdir. Demek ki gerçekliğin, somut olarak üstesinden gelmesi ve problemleri sürekli kendine özgü bir etki alanı olan topluma bağlayacak bir konu bulması, politika ve toplumla ilgili bilimin işine yaramıştır. Toplumun krizleri ve çözülmesi gereken problemleri, olayları analiz edilebilir hale getiren ampirik nesneyi, politik ve toplumsal yorum ve varsayımları oluşturmuşlardır. Adam Smith ve Marx'ın teorileri –ki bunlar, birçok örnek arasında sadece ikisi–, kolektifçe yaşanmış olayların yorumlanması ve analiz çabaları bağlamında geliştirilmiştir.

Ancak, teori ile politika arasındaki bu doğrudan bağlantının başlıca nedeni şudur: Yeni gerçeklere yanıt vermek isteyen bilgi,

her zaman deneyci niteliğini muhafaza etmek zorundayken; politik tutumun hükmettiği düşünceler, yeni yaşantılara sürekli uyarlanabilme lüksüne sahip değildirler. Siyasî partiler, örgütlü olmaları gibi basit bir nedenden dolayı, ne düşünce yöntemlerini esnek tutabilir, ne de araştırmaları sonucunda meydana gelen her sonucu kabul etmeye kolayca rıza gösterebilirler. Yapıları itibariyle hem tüzel kişilik, hem de mücadele örgütleridirler. Aslında, tek başına bu durum bile, siyasî partileri dogmatik bir eğilime zorlamaktadır. Entelektüeller ise, eski istikrarsız koşullar altında bile algılamayla ilgili geniş ufuklu yeteneklerini ve esnekliklerini partinin profesyonel kadroları konumuna geldikleri oranda yitirmişlerdir.

Bilim ile politika arasındaki bu bağlantı sonucunda ortaya çıkan bir başka tehlike ise, politik düşünceye nüfuz eden krizlerin bilimsel düşüncenin krizine dönüşme tehlikesi doğurmasıdır. Burada mevcut olan problem bütünü içinden, günümüz koşullarının karakteristik bir gerçeğine vurgu yapmalıyız. Politika çatışmadır; ve çatışma olarak da gittikçe artan derecede bir ölüm kalım savaşına dönüşme eğilimi göstermektedir. Bu savaş ne kadar şiddetlendiyse; bu savaştan, eskiden bilinçdışı olmasına karşın, etkilerini de bir o kadar yoğun bir biçimde gösteren ve nihayet artık açığa çıkmaya zorlanan duygusal alt akımlar da o kadar etkilenmişlerdir.

Politik tartışmalarla akademik tartışmalar arasında temel bir ayırım vardır. Zira politik tartışmalar, sadece haklı olma çabasına girmekle kalmazlar, aynı zamanda karşıtlarının toplumsal ve tinsel varlığını da yok etmeye çalışırlar. Bu nedenle, politik tartışmalar, düşüncelerin varlık temelinin, sadece seçilmiş "bakış açıları" çerçevesinde algılandığı ve bir gerekçenin sadece "teorik anlam"ının değerlendirildiği bir tartışmanın gerçekleştirebildiklerinden çok daha derinlerine inmektedir. Politik çatışma, en başından itibaren, toplumsal egemenlik için verilen savaşın rasyonalize edilmiş bir biçimi olarak, karşıtının toplumsal konumuna, kamu prestijine ve özgüvenine saldırır. Böyle bir durumda, doğrudan şiddet ve baskı gibi eski silahların yerine geçen yüceltme tartışmalarının, insan yaşamında gerçekten de bir iyileşme yaratıp yaratmadığına ilişkin karar vermek oldukça zordur. Gerçi dışarıdan bakıldığında, fiziksel baskı-

ya belki daha zor dayanılır; ancak çoğu zaman fiziksel baskının yerine geçmiş olan tinsel imhaya ilişkin istek belki daha da tahammül edilemez bir durumdur. Bu yüzden teorik çürütmenin tam da bu alanda, karşıtın tüm yaşam koşullarına yönelik çok daha temelden bir saldırı biçimine dönüştürülmesi hiç de şaşırtıcı değildir. Zira, karşıtın teorilerini yok etmekle, toplumsal konumunun sarsılabileceği de umut edilmektedir. Başından beri sadece herhangi bir insanın dediklerine değil, sözcüsü olarak içinde bulunduğu gruba ve gerekçelerinin pratikteki gizli amaçlarına da önem verilen bu çatışmada, düşüncelerin bağlı oldukları varlık biçimiyle ilişkilendirilmeleri de şaşırtıcı değildir. Gerçi düşünceler (kendini bir müddet aktif yaşamdan tecrit edebilen yüksek akademik düşünce hariç olmak üzere), her zaman için grubun yaşamını ve eylemini yansıtmışlardır. Ancak, teorik düşüncelerin din savaşlarında birincil öneme sahip olmamaları ya da karşı tarafın analizinin ait olduğu grubun analizine yol açmaması gibi bir gerçek de inkâr edilemez. (Zira, görmüş olduğumuz üzere, tinsel olguların toplumsal unsurları bireyci bir dönemin düşünürlerine henüz görünmemekteydiler.)

Modern demokrasilerde fikirlerin kesin bir şekilde belirlenebilir grupları temsil ediyor oluşu, düşüncelerin toplumsal ve varoluşsal belirlenmişliklerinin politik tartışmalarda yarattığı etkinin daha kolay görülebilmesine yol açmıştır. Aslında sosyolojiyi, tinsel olguların analizinin bir yöntemi olarak ilk keşfeden politikaydı. İnsanlar düşünce akımlarını belirleyen bilinç dışı özendirmelerin bilincine de politik mücadeleler sonucunda vardılar. Politik tartışma, başından beri teorik gerekçelendirmenin ötesinde bir şeydi; politik tartışma maskeleri indirir, grubun varlığını kültürel hedeflerine ve teorik argümanlarına bağlayan bilinç dışı motifleri deşifre eder. Ancak modern politika, savaşlarını teorinin silahlarıyla gerçekleştirdiği oranda, deşifre süreci de teorinin sosyolojik kökenlerine aynı oranda nüfuz etmiş olur.

Demek ki düşüncelerin varoluşa bağlı kökenlerinin keşfi, önce deşifre biçiminde olmuştur. Sokaktaki insan için birbirleriyle karşıtlık içinde olan dünya görüşlerinin çoğulculuk biçimini alan ve entelektüellere birbirleriyle bağdaşmaz düşünme tarzlarının çoğul-

culuğu olarak görünen tek düze nesnel dünya imajının yavaş yavaş çözülmesine, kamu bilincindeki grup düşüncesinin bilinç dışı koşullara bağlı motiflerinin deşifre edilme eğilimi de eklenmiştir. Sonuçta tinsel krizin ifrat noktasını, ideoloji ve ütopya kavramlarıyla slogancı bir biçimde nitelemek mümkündür; ki bu kavramlar sembolik karakteristiklerinden dolayı kitap başlığı olarak seçilmişlerdir.

İdeoloji kavramı; politik çatışmadan kaynaklanan bir keşfi, yani, hâkim grupların, düşüncelerindeki bir duruma çıkarlarıyla yoğun biçimde bağlanarak iktidar (egemenlik-*ç.n.*) bilinçlerini zayıflatacak belli gerçekleri doğal olarak daha fazla görememelerini yansıtır. "*İdeoloji*" sözcüğünde, belli koşullarda, belli grupların, kolektif bilinç dışı olanın, toplumun gerçek durumunu, hem kendilerinden ve hem de diğerlerinden gizlediği ve böylece toplumu stabilize ettiği (kararlı hale getirdiği-*ç.n.*) kavrayışı örtük olarak bulunmaktadır.

Ütopik düşünce kavramı ise; yine politik çelişmeye borçlu olunan, ama politik mücadelenin karşıtındaki bir keşfi, yani, ezilen belli grupların entelektüel olarak toplumun verili bir durumun yıkılmasıyla ve dönüştürülmesiyle ilgilenmeleri sonucunda, bilmeden, koşulların yalnızca koşulları olumsuzlayan (reddedici-*ç.n.*) unsurlarını görmelerini yansıtmaktadır. Bu gruplar, toplumun mevcut koşullarını düşünsel anlamda doğru bir şekilde değerlendiremezler; gerçekte varolanla ilgilenmek yerine düşüncelerinde daha ziyade varolanın değişimini tasarlamayı hedeflerler. Dolayısıyla düşünceleri, asla koşulların somut analizini hedeflemez; olsa olsa bir eylem rehberi olarak kullanılabilir. Ütopik bilinçte, arzuların yarattığı tasavvurlardan ve eylemci irade tarafından hükmedilen kolektif bilinç dışılık, gerçekliğin belli veçhelerini örtbas edip inancı sarsabilecek ya da koşulların değişimine yönelik isteği felç edebilecek her şeye sırtını çevirir.

Demek ki kolektif bilinç dışılık, bilinç dışı olandan türeyen eylem, toplumsal gerçekliğin belli veçhelerinin iki yönden hareketle deşifre edilmesine yarar. Ayrıca, yukarıda gördüğümüz üzere, biçimsel bozulmanın kaynağını ve yönünü net olarak belirlemek mümkündür. Bu kitabın amacı, ideoloji ve ütopya tarihinde, bilinç dışı olanın rolünün keşfinde öne çıkan en belirgin evrelerin, bu iki

yönüyle de betimlenmesi olacaktır. Şimdilik, sadece bu bilgileri takip eden tinsel koşulları betimlemekle yetineceğiz; zira, bu kitabın ortaya çıkışı da aynı koşullar içinde olmuştur.

Yeni olan bu "tinsel silahlar"a, yani bilinç dışı olanın deşifre edilmesine sahip olan taraf, ilk başta, karşı tarafa kıyasla olağanüstü bir avantaja sahipti. Karşı taraf için; fikirlerinin mevcut yaşam koşullarını sadece biçimsel anlamda ve bozulmuş şekliyle yansıttığını, sadece bilinç dışı çıkarlarını vaktinden önce yansıttığının gösterilmesi yıkıcı olmuştu. O zamana dek gizledikleri motiflerin iş başında olduğunu inandırıcı bir şekilde gösterebilmek gibi bir gerçek bile, karşı tarafı korkuya büründürmüş, ve bu yeni silahı kullanana da harikulade bir üstünlük duygusu vermiş olmalıdır. Aynı zamanda, insanlığın o zamana dek kendinden bile büyük bir ısrarla gizlediği bir bilinç katmanı ortaya çıkmıştı. Saldırıya uğrayan tarafın çifte yenilgiye uğratılmasının –bir yandan bizzat bilinç dışı olanın deşifre edilmesinden, öte yandan ise bu bilinç dışı olanın saldırgan bir amaçla deşifre edilip ön plana çıkarılmasından dolayı– esasında saldırana borçlu olunması bir rastlantı değildi. (Bilinç dışı olana yardım etmek ve kazanmak amacıyla yaklaşmak farklı bir anlam taşır, bilinç dışı olanı deşifre etmek amacıyla yaklaşmak farklı bir anlam taşır.)

Ancak günümüzde, tinsel varoluşun bilinç dışı kökenlerinin karşılıklı deşifre edilip açığa çıkarılmasına ilişkin silahın yalnızca belli grupların değil, herkesin eline geçmiş olduğu bir evreye ulaşmış durumundayız. Ancak, çeşitli gruplar; radikal deşifrasyona yarayan bu oldukça modern tinsel silah yardımıyla, karşı tarafın düşüncelerine olan güveni yok etmeye çabaladıkları oranda ve nihayet tüm tutumların analize tabi tutulmaları nedeniyle, insanların bizzat insani düşünceye olan güvenlerini de yok etmişlerdir. Düşüncenin gelişmemiş olarak varolan problemli unsurlarının Ortaçağın çöküşüyle başlayan deşifre süreci, genel olarak düşünceye duyulan güvenin çöküşüyle sonuçlanmıştır. Aynı zamanda giderek daha çok insanın kuşkuculuğa ve irrasyonelliğe sığınmaları, bir rastlantı olmaktan çok kaçınılmaz bir süreci ifade ediyordu.

Burada birleşerek akmaya devam eden iki güçlü akım birbirle-

rini olağanüstü şiddetle güçlendirmişlerdi: Bir yandan, sabit değer ve normlara sahip olan tek düze tinsel bir dünya artık kaybolmuştur, öte yandan ise, o zamana dek saklı kalmış olan bilinç dışılık, bilincin aydınlığında gün ışığına çıkmıştır. Düşünceler, çok eski zamanlardan beri insanlara sadece tinsel varoluşlarından kopuk nesnel bir gerçek olarak değil, aynı zamanda tinsel varoluşun bir parçası olarak da görünmüşlerdir. Geçmişteki her yeni yönelim, insanların bizzat içlerindeki değişim anlamını taşıyordu. Geçmiş olan bu dönemlerde, çoğu zaman, değerlerin ve normların yavaşça gerçekleşen değişimi ve sonuçta da insanî eylemin yönelimini türettiği ilişkilendirme sisteminin yavaş yavaş şekildeğişimi söz konusuydu. Modernitede ise, çok daha derinlemesine işleyen bir çözülme yer bulmaktadır. Modernitede bilinç dışı olana sığınmakla birlikte, birçok veçhenin ortaya çıkmasının mümkün kılındığı zemin deşelenmiştir. İnsanî düşüncenin o zamana dek beslendiği kökleri gün ışığına çıkarılmıştır. Bilinç dışı motiflerimizin bilincine bir kere vardıktan sonra, yaşamımızı aynı şekilde sürdüremeyeceğimiz gerçeğinin bilincine vardık. Günümüzde yeni bir fikrin çok ötesinde bir şeyler söz konusudur ve sorular sadece yeni problemlerce sorulmamaktadır. Burada günümüzün, tek bir soru şeklinde yöneltilmesi mümkün görünen en temel "yaşamsal sıkıntı"sıyla karşı karşıyayız: İdeoloji ve ütopya problematiğinin radikal bir tarzda gündeme getirildiği ve sonuna kadar üzerine düşünüldüğü bir zamanda, insanın düşünerek yaşaması nasıl olur da hâlâ mümkün olabilir?

Düşünce tarzlarındaki çoğulculuğun ve kolektif bilinç dışı motiflerin varlığının açığa çıktığı bu durumdan, bütün problemleri es geçerek kaçmak elbette mümkündür. Zaman üstü bir mantığa sığınarak bizzat gerçeğin, lekelenmemiş olduğunu ve ne biçimsel bir çoğulculuk tanıdığını ve ne de gerçeğin bilinç dışı motiflerle herhangi bir bağlantısının olmadığını iddia etmek mümkündür. Ancak, problemimizin ilginç bir tartışma konusu olmaktan ziyade yaşamsal bir çıkmaz-aporie olduğu bir dünyada; bu görüşlere, problemimizin gerçeğin ta kendisi olduğunu ifade ederek değil, fakat problemimizin, bizzat toplumsal koşullar içinde eylemde bulunmak ve bilinçdışı motiflerde bulabildiğimiz düşünce süreçleri olduğu yak-

laşımıyla karşı çıkılabilir. Şu denilebilir örneğin: "Somut algılamalarımızdan hareketle nasıl mutlak tanımlara ulaşabiliriz? Gerçeğin ta kendisinden bahsetmek bize; toplumsal varoluşumuzdan kaynaklanan cümleleri, insan tininin taraflılığını, parçalanmışlığını ve aynı zamanda aşkınlaştırılabilmek için gerekli olan yöntemi gösterir." Düşüncelerin içerdiği mutlaklığı, genel bir prensibe dayanarak, sadece ve sadece iddia etmekle ya da kısmî, sınırlı bir bakış açısını (ki bu, genellikle kendi bakış açımızdır) taraflar üstü bir otorite kabul etmekle elde edemeyiz.

İçerikleri, gerçekte de düşünen toplumsal bireyden tamamıyla bağımsız bir görünüş verecek kadar biçimsel ve soyut olan sadece birkaç aksiyomu (örneğin matematikte, geometride ve pür iktisatta) öne sürmek işimize yaramayacaktır. Kavga bu aksiyomlar için değil; insanın, yardımıyla bireysel ve toplumsal koşullarına somut olarak teşhiste bulunabileceği, yaşamdaki somut ilişkilerin ve dışımızdaki olayların en baştan doğru bir şekilde algılanabileceği mevcut gerçeklikte varolan kavramsallıkların daha yüksek düzeydeki verimliliği içindir. Kavga; her anlamlı kavramın başından yöneldiği ve kavramın içinde kullandığımız çelişme, çöküş, yabancılaşma, isyan, hınç gibi sözcükler içindir—ki, bunlar, karmaşık bir durumu, salt dışsal, biçimsel betimleme amacıyla indirgemeyen ve yönelimden, değerlendirici unsurundan yoksun bırakıldıklarında, içeriksel değerini kaybedecek olan sözcükler.

Modern bilimin ortaya çıkışındaki gelişmeler yardımıyla anlamsal herhangi bir anlayışı ortadan kaldıran bir düşünce tekniğinin meydana geldiğini daha önce göstermiştik. Sadece dıştan algılanabilir reaksiyonlara yoğunlaşma eğilimi; sadece ölçülebilir verilere dayanan ve belli durumlardaki davranış biçimlerinin olabilirlik derecesinin önceden saptanabilecek etmen dizinleri arasındaki ilişkilerin varolduğu bir dünya, öncelikle Behavyorizm tarafından öne çıkarılmıştır. Sosyolojinin, içeriklerinin mekanist bir insansızlaştırmaya ve biçimselleştirilmeye maruz kaldığı bu evreden geçmesi mümkün ve hatta olasıdır. Kendisini adadığı mükemmeliyetçi bilgiçlikten geriye, istatiksel verilerden, testlerden, planlardan vs. başka bir şey kalmayan ve nihayet bir problemin önemli olan her-

hangi bir şekilde ortaya atılmasının imkânsızlaşacağı psikoloji de aynı yoldan geçmiştir. Ölçer ya da envanter çıkarırcasına betimlemenin ötesine geçememenin, kesin bir şekilde tespit edilebilen her şeyin belirlenmesine ilişkin ciddi bir deneme olduğunu; ve tinsel ve toplumsal dünyamızın halinin, salt dışsal olarak ölçülebilir koşullara indirgendiğinde, ne olabileceğini inceden inceye düşünmemiz gerektiğini söyleyebiliriz ancak. Böyle bir durumda toplumsal gerçekliğe nüfuz etmenin mümkün olamayacağı artık şüphe götürmez. Örneğin, "durum" kavramınca isimlendirilen nispeten sıradan bir olguyu ele alalım. Birbirleriyle karşılıklı ilişki içinde olan, ancak sadece dıştan görülebilir davranış biçimlerine indirgendiğinde, bu olgudan geriye ne kalır, ki dahası: Anlamlı olur mu hiç? Öte yandan insanî bir durumun nitelenmesi; ancak tarafların bu durumla ilgili görüşleri, varolan gerilimlerin bu durum içindeki yaşanma biçimi ve o gerilimlere gösterilen tepki biçimleri hesaba katıldığında mümkündür. Ya da herhangi bir ortamı, örneğin bir ailenin içinde bulunduğu ortamı ele alalım. Bu ailenin, sadece anlamlı yorumlarla anlaşılır kılınabilen normları, en azından ev eşyaları ya da doğa kadar çevrenin de bir parçası değil midir? Dahası, bu ailenin dışındaki her şey aynıysa, aynı aileyi, normları değiştiyse eğer, (örneğin çocuk eğitimi açısından) çok farklı bir ortam olarak değerlendirmek gerekmez mi? Demek ki, bir durumu ya da bir ortamın normatif içeriğini anlayabilmemiz için, pür mekanist şema yetersiz kalacaktır. Ve bu durumda, anlamlı, ölçülemez unsurların uygun bir biçimde anlaşılmasını mümkün kılabilecek kavramların oluşturulması gerekmektedir.

Ancak, unsurlar arasındaki ilişkilerin pür ölçülebilir görüngüler arasındaki ilişkilerden daha muğlak ve daha az anlaşılır olduklarını öne sürmek yanlış olur. Tam tersine, eylemsel bir olayın unsurlarının karşılıklı iç içe girmesi, içsel bir anlama için katı biçimselleştirilmiş dışsal unsurlar örneğinden farklı olarak daha açıktır. Burada, Dilthey'a dayanarak "orijinal yaşam bütünü" olarak adlandırmak istediğim şey,[8] özsel olarak ortaya çıkmaktadır. Anlama yöntemi [verstehende Methode] yardımıyla ruhsal yaşantıların ve toplumsal

[8] Burada Dilthey'ın ifadesini, bu sözcüğün kullanış biçiminin benimkinden ne derece farklılaştığı sorusuna değinmeden, kullanıyorum.

durumların karşılıklı olarak işlevsel biçimde iç içe girmeleri doğrudan anlaşılır kılınmaktadır. Burada, içsel ruhsal tepkilerin; ortaya çıkma sıklığına ilişkin olasılık ve dereceye göre, sadece dışsal bir nedensellik olarak anlaşılmalarından ziyade, ortaya çıkmaları zorunlukla apaçık olan bir varoluş alanına rastlamaktayız.

Sosyolojinin bilimsel önemini, anlama yöntemine borçlu olduğu gözlemler yardımıyla göstermek istiyoruz. Hıristiyan cemaatlerin etiğinden, aslında baskı altıda tutulan tabakaların hıncı diye bahsedildiyse eğer; ve başkaları bü görüşe, o zamana dek gerçekte bir iktidarın peşinde olmayan bir tabakanın bilincine tekabül etmesi nedeniyle ("İmperatora imparatora ait olanı verin"), bu etiğin tamamıyla apolitik olduğuna ilişkin görüşlerini ekledilerse, dahası: Bu etiğin, Roma İmparatorluğu'nun çözülen kabile yapısı üzerinde yükselmesi nedeniyle, artık bir kabile etiği değil de, daha o zamanlardan bir dünya etiği olduğu söylenmişse eğer—o zaman toplumsal koşullar ile ruhsal-etik davranış biçimi arasındaki ilişkilerin artık ölçülebilir olmadığı, ancak özsel nitelikleriyle, (farklı etmenler arası korelasyon oranının hesap edilişinden) ve çok daha yoğun bir biçimde algılanabileceği açıktır. Bu ilişkiler, normların kaynaklandığı yaşanmışlıklarına asıl iç içe girmesine anlama yöntemiyle yaklaştığımız için önemlidir.

Herhalde artık sosyolojinin ana tezlerinin, ne mekanist-dışsal, ne de henüz biçimsel anlamda pür niceliksel ilişkiler olmadığı; daha ziyade gerçek yaşamdaki praksise ulaşma amacıyla oluşturulduğu ve düşünce modellerinin neredeyse aynı somut kavramlarla kullandığımız birer durum teşhisleri olduğu net olarak ortaya çıkmıştır. Dahası, her sosyolojik teşhisin, araştırmacının değerlendirmeleri ve bilinç dışı yönelimleriyle sıkı bir bağ içinde olması; ve sosyolojinin eleştirel öznetleşmesinin ve günlük yaşamımızdaki yöneliminin de eleştirel netleşmesiyle sıkı bir bağ içinde bulunuyor olması apaçıktır. Değişen etiğin toplumsal kökenleriyle kendi döneminde ilgilenmeyen, toplumsal problemleri toplumsal tabakalar arası gerilimler olarak incelemeyen ve hıncın kendi deneyimi için de ne kadar verimli olabileceğini henüz keşfetmeyen bir araştırmacı; Hıristiyan etiğin yukarıda değinilen evresini hiçbir zaman göremeyeceği gibi, hiç ama hiçbir zaman da anlayamaz. Araştırmacı, alt tabakaların

yükselişleri için verdikleri mücadeleye (karşıt ya da müttefik olarak) katıldığı ve hıncın olumlu ya da olumsuz değerlendirdiği oranda ancak, toplumsal gerilimlerin ya da hıncın dinamik önemini anlar. "Üst ve alt sınıf", "toplumsal yükseliş", "hınç" biçimsel değil, anlam yönelimli kavramlardır. Onları biçimselleştirip içerdikleri değerlendirmeleri çıkartmak istersek eğer, durumla ilgili düşünce modeli tam anlamıyla anlaşılmaz hale gelirdi; zira, iyi ve yeni bir verimli norm, bizzat hınç tarafından oluşturulmaktadır. Hınç sözcüğünün analiziyle ne kadar uğraşırsak, bir tavrın ilk bakışta bir o kadar nötr olan bu isimlendirilmesinin de ne denli kapsayıcı değerlendirmelerle dolu olduğunu görebiliriz. Bu değerlendirmeler bir yana bırakıldığında, kavram somutluğunu yitirir. Araştırmacı, hınç duygusunun yeniden inşasıyla ilgilenmezse eğer, erken Hıristiyanizmin yukarıda betimlenen gerilimi de hiçbir şekilde açıklanamaz. Demek ki anlam yönelimli irade, durumsal anlayışa burada da kaynaklık eder.

Sosyolojik tarzda çalışabilmek için, toplumsal sürece katılmak gerekir. Ancak, kolektif-bilinç dışı isteme katılma, katılan kişilerin gerçekleri hatalı bulmaları ya da bulanık görmemeleri anlamına gelmez. Tersine, toplumun bu canlı bağlamlılığma katılma, bu canlı bağlamlılığın içsel doğasını anlayabilmenin ön koşuludur. Bir kişinin süreçlere katılma biçimi, problemleri ifade ediş biçimini de belirler. Niteliksel unsurların göz ardı edilmesi, ve iradeci momentin bastırılması, bir nesnellik oluşturmadığı gibi nesnenin temel niteliğini de inkâr eder.

Ancak tersi, yani ön yargının büyüklüğü ile birlikte nesnelliğin büyümesi şeklindeki görüş de doğru değildir. Burada, kendini adeta tinsel bir kontrole tabi tutan ve *élan politique*'i (politik hareket-*ç.n.*) frenleyen davranış biçimlerinin ilginç olan bir içsel dinamikleri söz konusudur. Yaşamsal *hareket*in, hele hele en büyük kriz döneminde, kendini aştığı ve kendi sınırlılığının bilincine vardığı bir nokta vardır. Bu nokta, ideoloji ile ütopyanın politik problematik bütününün ve bilgi sosyolojisinin nesnesi haline geldiği, dolayısıyla birbirinden farklı politik hedeflerin karşılıklı yıkıcılığı sonucunda değersizleştirilmesinden kaynaklanan kuşkuculuk ve göreciliğin, her şeye çare olan bir ilaca dönüştüğü yerdir. Zira, bu kuşkuculuk

ve görecilik, özeleştiri ve özdenetime zorlayıp nesnelliğin yeni bir kavramıyla sonuçlanır.

Bizzat yaşamda çekilemez olarak görünen şey, yani deşifre edilmiş bilinçle yaşamaya devam etme zorunluluğuyla ilişkili gerçek, tarihsel olarak bilimsel-eleştirel bir özgüvenin ön koşuludur. Kişisel yaşamda da özdenetime ve özdüzeltme, asıl kör dirimsel ilerlememiz bağlamında bizi kendi benliğimize gerileten bir engelle karşı karşıya kaldığımızda ancak gelişebilir. Çünkü, kendi yaşam biçimimizin özellikleri, başka olası varoluş biçimleriyle çarpışma sürecinde meydana çıkmaktadır. Kendi kişisel yaşamımızda da, eskiden etkisini âdeta arkamızda gösteren bilinç dışı motifleri algılayarak ve onların böylece bilinçli bir biçimde kontrol edilebilir duruma gelmesiyle kendi kendimizin efendisi olabiliriz. İnsan; nesnelliğe ve özerk bir dünya bilincine, eylemsel iradesinden vazgeçip, değerlendirmelerini iptal ederek değil, ancak özeleştirel sorgulamayla ulaşabilir. Bu türden bir özincelemenin kriteri, nesnelerde olduğu kadar kendimizi de bilginin kıstaslarınca sorgulatmamızdan ibarettir. Böylece kendimize; salt bilen bir özne olarak muğlak bir biçimde görünmeyip, daha ziyade belli, ve o ana dek kendimize de görünmeyen bir rol içerisinde, o ana dek bilincinde olmadığımız bir durumda ve motiflerle birlikte görünürüz. Fakat böyle anlarda, rolümüzün, motiflerimizin ve dünyayı algılama biçimimizin birbirleriyle iç içe girdikleri içsel bağlamı birdenbire fark ederiz. Toplumsal belirlenmişlikten göreli kurtulma olasılığımızın bu belirlenmişliğin bilincine varmakla orantılı olarak yükselmesine ilişkin paradoksallık bu yüzdendir. İnsanî özgürlükten en çok bahsedenler, davranışlarının ne denli çıkarlarınca belirlendiğini tahmin bile edemezler, dolayısıyla da gerçekte toplumsal belirlenmişliğe en çok tabî olanlardır. Öte yandan, tam da toplumsal belirleyicilerin bilinç dışı etkisine ısrarla işaret edenler, belirlenmişliğin mümkün olduğunca üstesinden gelmeye çabalayanlardır. Eskiden kendilerine hükmeden bu güçlerin, gittikçe artan bir derecede, bilinçli rasyonel kararların nesnesi haline gelebilmeleri için, bilinç dışı motifleri açığa çıkarırlar.

Kişisel özbilgi ile özdenetim arasındaki sıkı ilişkinin dünyaya ilişkin bilgimizin genişletilmesi ve artması sonucunda ancak tartışı-

labilmesi, ne rastlantısal ne de marjinaldir, tamamen dünyaya ilişkin bilgimizin genişletilmesi sonucunda gelişen bir olgudur. Bireyin özgenişlemesine ilişkin süreç, bu türden bir yapısal bilginin geliştirilmesinin bir örneğidir. Öyle bir bilgi ki, gerçekler hakkındaki bilgilerin ve aralarındaki nedensel bağların salt nesnel yığılmadan ibaret olmadığı, aynı zamanda yaşam sürecinin içsel iç içe girişini de anlamaya çalışan bir bilgidir. İçsel iç içe girme, (bu) yorumlayıcı anlama yöntemiyle algılanabilir ancak; ve dünyayla ilgili bu anlamanın basamakları atılan her adımda bireyin kendi aydınlanma sürecine bağlı kalmaktadır. Dünyaya ilişkin bilgimizin aydınlanma ve genişletilmesini mümkün kılan bu olay, sadece bireyin kendi bilgisi için geçerli olmaktan başka, bir grubun kendi aydınlanması için gereken kriteri de sunar. Her ne kadar, kendilerini aydınlatma yeteneğine sadece bireylerin sahip olduklarını (ki, "halkın tini" gibi bir şey yoktur ve bir bütün olarak gruplar, kendi aydınlanma yeteneğine sahip olmadıkları gibi düşünce yetenekleri de yoktur), burada sonradan vurgulamak gerekirse de, bir bireyin, özellikle erken çocukluk dönemiyle ilgili düşüncelerini ve eylemlerini niteleyen bilinç dışı motiflerin bilincinde olmasıyla, kendini belli bir grubun üyelerine bağlayan motif ve beklentilerindeki unsurların bilincinde olması arasında da oldukça büyük bir fark vardır.

Özaydınlanmanın cereyan ettiği basamak sıralamasının tamamıyla rastlantıdan ibaret olup olmadığı başlı başına bir problemdir. Bireylerin özaydınlanmalarının, kolektif özaydınlanma sürecinde toplumsal ortaya çıkış noktasının farklı bireylerin ortak durumundan ibaret olduğuna inanmak isteriz. Ancak bireylerin ya da gruplarınkiyle olsun, kimin özaydınlanmasıyla ilgilenirsek ilgilenelim, her ikisinin de ortak yanı, yapısıdır. Bu yapıya temel olan, dünyanın özneden kopmuş bir nesne olarak değil, öznenin deneyimlerinin bütününü etkileyen bir nesne olarak problem haline gelmesidir. Gerçeklik; bireyin kendini geliştirme sürecine (deneyimle ilgili yeteneğin ve ufkun genişletilmesi sürecinde) yansıdığı biçimiyle keşfedilmektedir.

Şu ana dek, politika ve toplumla ilgili bilimsel bilginin bir –gerçeklerin ve ilişkilerin ötesine geçildiği ve bu kitabın daha birçok yerinde değineceğimiz, durumsal bilgi modeline yaklaşıldığı–

biçimsel mekanist düşünceden belli bir noktadan sonra farklılaştığını, epistemolojimize kendimizden saklayarak dahil etmedik.

Sosyoloji ile durumsal düşünce arasındaki ilişki, örneğin politik yönelimde görebildiğimiz üzere, apaçık oldu mu bir kere; böyle bir düşünce modelinin sınırlılıklarını ve tehlikelerini, ayrıca da onun olumlu olasılıklarını araştırma hakkına sahip olmuş oluruz. Böyle bir düşüncenin tehlikelerini olduğu kadar, çözüm vaatlerini sunan özeleştiri olasılıklarının da ortaya çıkarılabilmesini mümkün kılan o kriz ve güvensizlik koşulundan hareket etmemiz başlı başına önemlidir.

Probleme tam da bu açıdan yaklaşıldığında, kamusal yaşamda neredeyse çekilemeyen bir bunalıma yol açmış olan güvensizlik, modern sosyolojinin yepyeni bilgiler edindiği zemini oluşturur. Bu, üç açıdan böyledir. Birincisi; özeleştirel analiz eğilimleri, bilinç dışı motiflerin, modern toplumsal düşünceyi belirleyebildiği ölçüde mümkündür. İkincisi; kavramlardaki değişimlerin, toplumsal-tarihsel değişimler doğrultusunda yorumlanabilmesini mümkün kılan bir fikirler tarihini oluşturma eğilimi söz konusudur. Ve nihayet üçüncüsü; düşüncelerin toplumsal niteliğini o zamana dek yeterince dikkate almayan bilgi teorimizi revizyona tabî tutma eğilimi söz konusudur. Bilgi sosyolojisi, bu şekliyle, topluma örtük bir güvensizlik ve belirsizlik olarak yansıyan kuşkunun sistematikleştirilmiş halidir. Bu kitabın hedefi, bir yandan aynı problemi farklı özellikleriyle, ama teorik olarak daha net ifade etmek; öte yandan farklı düşünce tarzlarının gittikçe daha da keskinleşen kriterler aracılığıyla birbirinden ayırt edilmesi ve uygun toplumsal gruplarla ilişkilendirilmelerini mümkün kılacak bir yöntem ortaya koyarak geliştirmektir.

Bunu ispatlayabilecek analitik bir yöntemin varolmadığı ve ayrıca da kanıtlar üzerindeki kontrolü sağlayabilecek kriterler elde edilemediği sürece; belli bir düşünce tipinin feodal, burjuva, proleter, liberal, sosyalist ya da muhafazakâr olduğunu iddia etmekten daha kolay bir şey yoktur. Bu nedenle, araştırmalar için günümüz evresinde söz konusu olan, tümevarımsal incelemelerin temellendiği bu türden hipotezlerin geliştirilip somutlaştırılmasıdır. Aynı zamanda, ilişki kurduğumuz gerçeklik parçalarının, alışkanlıklarımız

dışında çok daha net bir şekilde etmenlerine ayrıştırılması gerekir. Bu yüzden hedefimiz, birinci olarak; düşünce alanındaki kaba terim ve kavramlar yerine, farklı düşünce tarzlarının gittikçe artan kesin ve ayrıntılı niteliklerinin belirlenmesini mümkün kılabilecek anlam analizini olabildiğince geliştirmek olacaktır. İkinci hedefimiz ise; toplumsal tarihin yeniden inşa edilme yöntemini ve toplumsal yapının bir bütün olarak dağınık ve yalıtık veriler yerine, gerçeklikte farklı zamanlarda ortaya çıkan birçok algılama ve düşünce biçiminin meydana geldiği karşılıklı etkileşim içindeki toplumsal güçlerin toplumsal bir örgüsü olarak algılanmasını mümkün kılabilecek tarzda tamamlamak olacaktır. Anlam analizi ile sosyolojik durum teşhisi arasındaki bağlantı konusuna gelince—bu konuda kesinliğe ulaşmanın sayısız yolu vardır, gün gelecek bu bağlantının doğa bilimlerinde kullanılan yöntemler aracılığıyla kıyaslanması da mümkün olacaktır. Ayrıca bu yöntemin, anlamla ilgili alanı kontrol dışı bir şey olarak göz ardı etmek zorunda olmaması, tersine anlamla ilgili yorumların bizzat kesinliğin aracı haline getirilmesi gibi bir avantajı vardır.[9] Bilgi sosyolojisiyle ilgili yöntem eğer bir gün bu derece kesin bir hal alırsa ve sonucunda da toplumun tinsel faaliyet için önemi, giderek daha net ilişkilendirmelerle ispatlanabilir hale gelirse; sosyolojinin, kesinliği uğruna çok önemli problemlerin incelenmesinden daha fazla yoksun kalınmaması gibi bir avan-

[9] Yazar, sosyolojik anlam analiziyle ilgili yöntemi, "Muhafazakâr Düşünce. Almanya'da Siyasi–Tarihsel Düşüncenin Oluşumuna Sosyolojik Katkılar" adlı incelemesinde ele almaya çalışmıştır (Toplum Bilimi ve Sosyal Politika Arşivi, cilt 57, 1927). Burada, tek bir politik akımın tüm önemli düşünürleri, düşünce tarzları doğrultusunda, mümkün olduğunca kesin bir şekilde analiz edilmeye çalışılmış ve toplumsal temellerinin değişimiyle birlikte düşünce tarzlarının da değişime uğradığı gösterilmeye çalışılmıştır. Bu incelemede, tinsel ve toplumsal tarihin sınırlı bir kesitini kesin bir biçimde incelemeye çalışarak, sözüm ona "mikroskobik" bir şekilde hareket edilmesine karşın; bu kitapta âdeta "makroskobik" bir yol seçilmiştir. İdeoloji–ütopya bütününün en önemli basamaklarını anlamaya ya da –başka bir deyişle– uzaktan bakıldığında önemli görünen dönüm noktalarına değinmeye çalışılmaktadır. Makroskobik yöntem, bu kitapta olduğu gibi, özellikle kapsayıcı bir problematik bütününü temellendirmeye; mikroskobik yöntem ise, sınırlı çaptaki ayrıntıların doğrulanmaya çalışılmasıyla verimli olacaktır. Aslında bakılırsa, her ikisinin de birbirinden ayrılamaz bir bütün teşkil edip birbirini sürekli tamamlayarak, kullanılması gerekir. Bu inceleme, tarih araştırmaları alanında bilgi sosyolojisinin uygulanabilirliğine ilişkin bütünlükçü bilgilere ulaşmak isteyen okurun ilgisine sunulur.

taj da doğacaktır. Zira, doğa bilimsel yöntemlerin sosyolojiye uyarlanmasıyla, artık bilinmesi istenilenle ilgili problemin ve toplumsal gelişim sürecindeki sonra atılacak adım için neyin önem taşıyabileceği sorusunun yerine, artık sadece belli ve eski yöntemlerle ölçülebilir olana önem verildiği inkâr edilemez. Günümüzün en gelişmiş keskinliğiyle çok önemli olarak ortaya çıkanı keşfetmenin yerine, sadece ölçülebilir olana önem atfedilmektedir.

Gelişimin günümüzdeki evresinde, henüz bilgi sosyolojisinin teoriyle bağlantılı olan problemlerini net biçimde ifade etmekten çok uzakta bulunuyoruz. Sosyolojik anlam analizi de henüz fazla geliştirilmiş değildir. Belli bir gelişmenin sonunda değil, henüz başında olma duygusu, kitabın ele almış biçimini de belirlemektedir. Bu kitapta, ne ders kitaplarında ne de tamamıyla iç tutarlılığa sahip sistemlerde ele alınamayacak problemler incelenmektedir. Bu problemler, daha önceleri hiçbir şekilde net olarak görünmeyen ya da tamamıyla incelenmemiş problemlerdir. Bu problemlerin ele alınması için, düşüncelerdeki ve deneyimlerdeki devrimin yansımasıyla sarsılmış olan dönemlerde, bilimsel deneme şekli keşfedilmiştir. On altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar uzanan dönemin düşünürlerinin yöntemi, ortada olan probleme doğrudan eğilip düşünce ve varoluş ile ilgili herhangi bir marjinal problem ortaya çıkarılana ve herhangi bir tekil vaka yardımıyla çözülünceye kadar her yönüyle incelenmesiydi. Bu türden bir betimleme, o zamandan beri oldukça yararlı olmuştur; yazar için de, bu kitabın hazırlanmasında sistematik bir araştırma biçiminin yerine (son bölüm hariç) deneme biçiminin seçilmesinde örnek oluşturmuştur.

Bu incelemelerle; çeşitli problemlere ve olaylara yeni bir bakış açısının ve yeni bir yorumun uyarlanmasına çalışılmaktadır. Farklı zamanlarda yazılan incelemeler birbirlerinden bağımsızdır; ve incelemelerin merkezinde benzer problemler olmasına rağmen her bir denemenin kendine ait bir nesnesi vardır.

Tekrarların orada burada yok edilemeyişinin ve çelişkilerin üstünün örtülemeyişinin nedeni de denemeci–deneycinin düşünsel tutumundan kaynaklanmaktadır. Tekrarlar, aynı fikrin kendini başka bir yerde, ama yeni bir bağlamda ve böylece yeni bir ışıkta gös-

termesi nedeniyle yok edilememiştir. Yazar, çelişkileri betimlemenin gerçek anlamda kavranabilmesi için, ifade edişine izin verilmesi gereken saklı olasılıkları içerebilen teorik bir taslağın mümkün olması gerekliliğine inanması nedeniyle yok etmemiştir.[10] Ayrıca yazar, günümüzdeki herhangi bir düşünürde, çoğu zaman etkili olabilen farklı kavramların birbirleriyle çelişen düşünce biçimlerinden kaynaklandığına emindir. Ancak bu çelişkilerin, sistematikçinin, çelişkilerini kendinden ve okurlarından titizlikle gizlemesi nedeniyle farkına varamıyoruz. Sistematikçi için rahatsızlığın kaynağı çelişkilerdir; fakat bu çelişkiler deneyci düşünür tarafından, günümüz koşullarının derin uygunsuzluklarının ilk kez gerçek anlamda teşhis edilebileceği ve incelenebileceği yönelim noktaları olarak değerlendirilir.

[10] Bu bağlamda, kitabın *ikinci* bölümünde aynı kavramların sözüm ona görecil olasılıklarının; *dördüncü* bölümünde eylemci-ütopik unsurlarının; ve nihayet son bölümünde temelden tartışmalı aynı problemlerin uyumlu-sentezci çözümüne ilişkin eğiliminin öne çıkacağına işaret edilmelidir. Deneyci düşünsel yöntemin, temel kavramların içerdiği çeşitli olasılıkların açıklamasına yönelmesi oranında, yukarıda değinilen iradenin ve değişen veçhelerin etkisiyle aynı "gerçek"lerin çoğu kez aynı durumsal bütünün birbirinden tamamıyla ayrılan kavramsal çerçeveye yol açabilmesi noktası ortaya çıkmaktadır. Ancak, bir fikirsel bağlamın henüz büyüme ve oluş sürecinde bulunduğu sürece, içinde barındırdığı gizli olasılıklar, onları gizlemekten ziyade, tüm varyantlarıyla okurun kararına teslim edilmelidir.

# İKİNCİ BÖLÜM

# İdeoloji ve Ütopya

## *İki İncelemenin İçsel İlişkisi.*

Kitabın başlığı, bundan sonraki iki inceleme arasındaki daha derin ilişkiye işaret etmektedir ( Her ne kadar her iki bölüm kendi iç tutarlıklarına sahip olarak bağımsızca oluşmuşsa da). Söz konusu iki yazı birbirini mimari anlamda tamamlamıyor, zira biri ötekinin sonuçlarına doğrudan eklemlenerek inşa edilmemiştir. Aslında aynı bakış açısını içeren bu yazılarda –problemli hale gelmiş yaşamsal durumumuzun yeniden yorumlanıp aydınlatabilmesi için– iki farklı yöntem kullanılmaktadır. Bu iki inceleme, toplumsal ve ruhsal alanda önemli görünen ilişkilerin aydınlatılabilmesine ilişkin ilk denemeler olarak tasarlanmıştır. Bilgi sosyolojisiyle ilgili veçhe, sadece tekil ayrıntıda duraklayabilmek için fazlasıyla yeni; bir sistematiğin ve bilginin sistematizasyonunun daha şimdiden mümkün kılınabilmesi için ise yeterince gelişmiş değildir. Öncelikli olarak bu veçhe sürekli ve yeni yaklaşımlar aracılığıyla göz önünde bulundurulmalıdır. Bir yandan, tarihsel süreçte, önemli birer olay olarak yaşanmış belli noktaları filolojik bir özenle betimlemek gerekir;[1] öte yandan ise, gittikçe genişleyen planın bizzat araştırma eylemi çerçevesinde tasarlanabilmesi için, ilişkiler bütününün evrelerini

[1] Yazar, bu bağlamda, "*Muhafazakâr Düşünce*, Almanya'daki Siyasi–Tarihsel Düşüncenin Oluşumuna Sosyolojik Katkılar" adlı incelemesine işaret eder (Toplumbilimi ve Sosyal Politika Arşivi 1927, cilt 57).

tespit etmek gerekir. Zira bu konuda da, dünyada meydana gelen her yeni yönelimde görülen aynı şey söz konusudur: Her şeyi bir arada tutan rehber, (gizli, düşünce faaliyeti için görünmeyen bir içtepi tarafından yönetilen) ancaknesnelere bakış çerçevesinde oluşup şekillenmektedir. Ancak, bu başlangıç durumunu zorla aşmaya çalışıp bir sistemi yeni bir temelden hareketle düzenlemeye çalışan her deneme, henüz yeni gerçeklikleri değil de, kaçınılmaz olarak öncekileri içeren ve bu yüzden de sadece öncekinin üstünü örten bir bakış açısının öncüllerinin, kavramsal şemalarının ve klasifikasyon modellerinin ötesine geçemez.

Bilgi sosyolojisi, bir bilim dalı olarak durgun bir klasifikasyon şeması niteliği taşımadan da, sadece görünürde bile olsa dünyasının üstesinden gelmiş olan bir yansıma, soyut bir sonuç olarak varolmadığı o mutlu başlangıç evresinde bulunmaktadır hâlâ. İlişkiler bütünü açısından değerlendirildiğinde geleneksel disiplinlerde çoğu zaman gözümüzden kaçan, düşüncenin hiçbir zaman kendine yeten bir amaç olmadığı, ama daha ziyade tarihsel sürecin değişimleriyle sürekli yeniden şekillenen ve unsurunda insanlığın yeni oluşumunun da yer aldığı bir yapı, canlı bir Organon* olarak, bilgi sosyolojisinde hâlâ önemli bir yer işgal etmesidir. Bu yüzden bundan sonraki incelemelerim, aslında olayların problematikleştiği ve düşüncenin hâlâ doğrudan yaşanmış olanın bilincine varılmasına yol açan dürtüyle iç içe olduğu o canlı akış bütününden soyutlanmamalıdır.

Amacımız, bu düşüncelerin sistematik başlangıcının bulunduğu olası yerden başlamak, her iki incelemenin de temellendiği doğrudan varoluşsal duruma ve zımni önkoşullar zincirini "yaşamsal sıkıntılara"a mesafe koymak amacıyla aydınlığa kavuşturmak değildir. Tam tersine, hemen başta yapmamız gereken şey, her şeyin anlaşılabilmesini mümkün ve sonraki yaşam düzenlerini de ulaşılabilir kılan noktaya işaret etmektir.

"Bilim Olarak Siyaset Mümkün Müdür?" adlı inceleme, düşüncelerin ideolojik nitelikleriyle ilgili düşünceyi en tutarlı biçimiyle

* Organon: Alet, araç. Aristoteles'in mantıkla ilgili yapıtlarının bütününe verilen ad. Aristoteles'in kendisinin mantık için kullandığı terim "analitik"tir. Organon denmesinin nedeni de bu anlamla ilgili: Doğru düşünmenin aleti; bilimsel bilgiye götüren araç. bkz.:B. Akarsu, *a.g.e.* – *ç.n.*

ele almayı görev edinmişken; ütopik bilinçle ilgili çalışmada, ütopik unsurun düşüncelerimiz ve deneyimlerimiz açısından öneminin ortaya çıkarılmasına çalışılmaktadır. İdeoloji problemi, günümüzde düşüncenin en önemli akımlarına en tutarlı biçimiyle uyarlanmaya çalışılmaktadır. Kanıtların karşılaştırılmasına dayandırılırdığında probleme en basit yaklaşımın bile ampirik –örneğin en basit (örneğin teori-praksis ilişkisiyle ilgili) problematik söz konusu olduğunda bile–, gözlemcinin hem toplumsal konumu (istemeden de olsa) ve hem de problematikle ilgili kavramsal tanımlamalarının birbirinden çok farklı olmasının kaçınılmaz olarak çok farklı düşünsel sonuçlara yol açacağı gösterilmeye çalışılacaktır. Bu incelemede, yine ampirik kanıtlara dayanılarak –en azından tinsel tarihle ilgili ve toplumsal değişimlerin en belirgin noktalarından hareketle– toplumsal ve politik açıdan ayrımlaşmış bilinçteki ütopik unsurun şekildeğişiminin o bilincin yapısal değişimine genel anlamda ve ne şekilde neden olduğu gösterilmeye çalışılmaktadır. Yani ütopik unsurun şekildeğişiminin en önemli evrelerini bilmeden, aslında bilincin tarihinin yazılmasının da mümkün olamayacağı gösterilmeye çalışılmaktadır.

Sonuçta mevcut bir ilişkinin varlığı, kendimize karşı son derece acımasız davranarak ve son derece tutarlı bir biçimde, ideoloji ve ütopya probleminden yani iki yönden hareketle, ama gerçekliğe dayanan bulgular temelinde tespit edilmeye çalışılmaktadır. Düşüncelerin ütopik ve ideolojik niteliği şu ana dek çoğu zaman sadece taraflı olarak (yani sadece karşı tarafın düşüncesi çerçevesinde) ele alınmıştır, yani herkes kendi bakış açısını sürekli olarak bu ele alışın dışında tutuyordu. Burada, kendi içinde netlik taşıyan bir problematiğe ulaşabilmek amacıyla, düşüncelerdeki tüm bakış açılarını, içerdikleri ütopik unsurlar doğrultusunda inceleme çabasına girilmiştir. Bizi sürekli meşgul eden problematiği ancak yukarıda değinilen biçimiyle ve temelden inceledikten sonra, daha doğrusu varoluşun bulunduğu bu noktada, yani varoluşun bu aşamasında, tinsel varoluşun hâlâ nasıl mümkün olabileceğini ve onu nasıl anlayabileceğimize ilişkin soruyu sorabiliriz.

Bizim için özellikle her iki incelemede de yer alan bu açıklamaların birinci bölümünün önemli olduğu vurgulanmalıdır. Burada ve-

rilere dayanmakla birlikte, bütünlük nosyonunu eğilimsel olarak içinde barındıran bu bölümün tespitleri yardımıyla, öngörürcesine ve çoğu zaman sadece örtük, ama sonuç olarak hakkında düşünmeden hissettiğimiz düşünsel ve varoluşsal krizimizin anlaşılmasına çalışılmaktadır. Çünkü öbür türlü, sadece canlı çekişmelerin zorlamasını takip ederek, artık ansızın kendimizi ya da partnerimizi anlamamak gibi, ya da analiz edilmiş ve apaçık olanın kenarında tamamıyla açığa kavuşmamış unsurun, kavramın uçurumunun marjinal bir değer olarak görünmesi gibi problemlerle karşı karşıya kalınabilir. Zira, kavramın açığa kavuşturulmasının henüz mümkün olduğu ve en kesin apaçıklığın istenildiği bir yerde ancak, her apaçıklığın sadece belirsizlik unsurunda mevcut olduğu gerçeği ortaya çıkabilir. Bu marjinal olguya ulaşıp, varlıksal bilinci çerçevesinde düşündüğümüz ve varolduğumuz ortamı net olarak görmek ve zihnimize giderek artan bir şekilde yerleştirmek bu incelemelerin asıl hedefidir.

Bu kitap, düşüncelerle ilgili kriz durumunun bilincindedir ve bu krizin çözüme ulaştırılabileceğinden emin olduğu için de, şimdilik zamansız çözümler sunmamaktadır. Mevcut durumda, kendini heyecanlı bir davranış içinde mutlak bilgi olarak sunan, ve gerçekte kısmî bilgi niteliği taşıyan bir bilgi biçimiyle ilişki içine girip böylece de bir mayalanma sürecinde açığa çıkan olguları göremez hale gelmek, problematiğin önüne set çekmek anlamını taşırdı. Sürecin doğasına araştırmacının gözüyle yaklaşabilmek için öncelikle gereken, krizin derinleşip yaygınlaşmasına izin vermek ve sarsılmakta olanı sorgulamaktır. Bu yüzden öncellikle kendi düşüncelerimize karşı uyanık olmak gerekir, zira içimizde kendimizden bile özenle sakladığımız çelişkiler ve farklı düşünce biçimlerini barındırırız. Bundan dolayı, farklı yaklaşımlardan kaynaklanan çelişkileri örtbas etmek istemiyoruz; zira şu an önemli olan haklı çıkmak değil, sorgulanması gerekenin mümkün olan en büyük çapta gelecekteki çözüm denemeleri kapsamına alınabilmesi amacıyla her bir çelişkinin belirgin bir şekilde açığa çıkartılmasıdır.

Klasist bir bilgi sistematizasyonu, ölçülü durgunluğuyla tam da sürekli problemli olanın üstünü örtmesi nedeniyle, böyle bir amaç

ve konunun en uygunsuz betimleme biçimi olurdu. Betimlemeye dışarıdan taşınan unsurları, düşüncenin içsel gerekliliklerini daha iyi inceleyebilmek için bilerek göz ardı ediyoruz. Dolayısıyla da, problematiğin kapsamının doğal bir biçimde genişletilmesinde kullanılabilecek gerekçeleri ve verileri gerektiği kadar kullanacağız. Ancak öte yandan, problematikler bütününden hareketle sorgulanabilecek her şey sorgulanacaktır.

İdeoloji ve ütopya probleminin ortaya çıkmasıyla birlikte, sadece iki yeni olgunun değil, başka belirlemelerin de yapıldığını görmek gerekir. İdeoloji ve ütopya sözcükleri, sadece iki yeni verinin gün ışığına çıktığına işaret etmekten ziyade, yeni bir konunun temelden güncellik kazanmış oluşuna da işaret etmektedir. Dünya, kendisini dünya yapan anlamsal bağlamları biçiminde karşımıza geçmiş ve, aslında bu iki veri çerçevesinde yeni bir anlama konu olmuştur.

Dünyadaki yerimizi temelden belirleyen, ama daha çok da kendimizle ve bizi yönlendiren fikirlerle olan ilişkimizi belirleyen bu yeni karşılaşma biçimi neyi ifade eder? En basite indirgendiğinde, şunu söylemek mümkündür; eski saf ve henüz cesaretini kaybetmemiş olan insan sadece "fikirlerle ilgili içeriksel değerler"e bağlı yaşarken, biz bu fikirleri, giderek artan bir şekilde ve eğilimsel olarak ideolojiler ve ütopyalar olarak algılarız. Pür fikirsel düşünce nezdinde bizatihi fikir, şüphe götürmez gerçekliğin ta kendisidir; zira düşünce, olası gerçekliklere ulaşabilmek için fikrin dünyasında yer bulur, her gerçek varoluş ve her gerçek algılama varoluşunu daha yüksek bir fikre katılmakla sürdürebilir.

Bununla birlikte eski dönem insanının salt kendini yönlendiren fikirleri doğrultusunda yaşadığı, yani herhangi bir anlamda "daha iyi" olduğu elbette söylenemez,—düşüncelerindeki fikirsellik, zorbalığı, barbarlığı ve kötülüğü dışlamıyordu. Ancak, bu normdan sapmayı ya iyi dengelenmiş bir bilinç dışılıkla kendinden bile gizlemeyi başarıyordu ya da normlara karşı çıkmayı bir şekilde günah ve suç olarak yaşıyordu: İnsan değişken ve kötüydü, ama onu yönlendiren norm ve anlam tabakası, yıldızlı gök gibi hiçbir zaman yerinden oynatılamazdı. Tarihsel—özsel değişim, insanoğlunun fikirsel

tabakayı amaçsal anlamı bakımından sadece ve sadece kabul etmesiyle değil, aynı zamanda ideolojik ve ütopik niteliği açısından incelemeyi öğrendiği noktada başlamıştır. Çerçevelerinde *yanlış bilinç* olasılığını yaşayabilmek, ideoloji ve ütopya düşüncelerimin ortak ve sonuçta en önemli olan yanıdır. Bu düşüncelerin en derin anlamı buysa eğer; onların problematiğin derinlerine ulaştığı ifade edilmemekle birlikte bu derinliği, en azından amaçsal olarak içerdiklerini iddia etmek mümkündür.

## *Başlamadan Önce: Kavramsal Bir Açıklama Gereksinimi.*

Yukarıda işaret edilen düşünsel durumumuzu, varoluş koşullarımızla ilişkilendirerek kavramak durumunda olan problematik, birkaç önemli kavramsal açıklama yapılmadan ele alınamaz. Zemin oluşturucu bir açıklamaya ihtiyaç duyan öncellikle ideoloji kavramıdır. Bu kavramın ilk bakışta gözden kaçan çok anlamlılığı, karşımıza anlamlar tarihinin birbirinden oldukça farklılaşan tarihsel evrelerinin çıkarttığı bir sözde birlik olarak görünmektedir. Bu problemin çözüme ulaştırılması, ancak tarihte ve bir olaylar bütünü çerçevesinde analiz edilmesi gereken kavramsal anlamın zaman zaman ve o zaman zaman da bir başka yanının ortaya çıktığı bir mekân arayarak, bu sözde birliğin iç içe girmiş unsurlarını ayıklayan bir analizle mümkün olabilir. Yani sosyolojik anlam analizine baş vurularak, tarihsel bağlam çerçevesindeki problemin çözülmesi amaçlanmaktadır.

Bu bağlamda da, tarihsel–toplumsal analiz yönteminin uyarlanmasını, ilk başta anlamsal dalgalanmaların, "hazır", yani şu ana dek oluşmuş olan mevcut kavramsallığa dayanması sağlanmaktadır. Böyle bir analiz, "ideoloji" kavramını genelde birbirinden farklı olan iki anlamda kullanabileceğimizi göstermektedir. Sözcük anlamının ilk varyantını *kısmî*, ikincisini ise *bütünlükçü* ideoloji kavramı olarak adlandıracağız.

Bu sözcükle, karşı tarafın *belli başlı* "fikir" ve "düşünceler"ine inanılmamak gerektiği kastediliyorsa eğer, o zaman söz konusu olan kısmî bir ideoloji kavramıdır. Zira, bu "fikir" ve "düşünce"ler,

karşı tarafın çıkarma uygun olmayan bir gerçeğin bilinçli bir şekilde örtbas edilmesi olarak ele alınır. Bu bağlamda, bilinçli yalandan, yarı bilinçli içgüdüsel örtbas etmeye ve bir başkası tarafından yanıltılmadan özyanılmaya uzanan geniş bir alan içindeki her şey söz konusu olabilir. Kendini basit bir yalancılık kavramından ancak yavaş yavaş sıyırmış olan bu ideoloji kavramı, kelimenin birçok anlamında kısmîdir. Kısmî niteliği karşısına, *radikal, bütünlükçü* bir ideoloji kavramı çıkartıldığında, anında göze çarpmaktadır. Bir çağın ya da tarihsel-toplumsal açıdan somut olarak tanımlanabilen bir grubun –örneğin bir sınıfın– ideolojisinden bahsetmek bu çağın ya da bu grupların bütünlükçü bilinç yapılarının özellikleri ve niteliği anlamında mümkün olabilir.

Her iki ideoloji kavramının hem ortak, hem de farklı yanları göz önündedir. Bize göre bu ortak yanlar, amaçlanan içeriği (karşı tarafın "fikirler"ini), söylenmiş olanı içselleştirip anlamaya çabalamalarından değil (ki, bu durumda, içkin bir yorumdan bahsetmiş olurduk[2]); bu "fikirler"i dile getirip varoluş durumundan hareketle bu fikirleri işlevselleştirdiğimiz kolektif ya da bireysel özneyi dolambaçlı yollardan geçerek anlama isteminden ibarettir. Son ifadeyle, bu fikirlerin; konu olan belli görüşler, tespitler, nesnelleşmeler (yani kelimenin geniş anlamıyla "fikirler") olarak kendi içlerinden değil, öznenin varoluş durumundan hareketle, onları bu durumun işlevleri olarak yorumlayarak algılamaları kastedilmektedir. Bu, ayrıca, öznenin somut yapı ve varoluş durumunu ve onun görüş, tespit ve bilgileri için şekillendirici bir önem taşıdığı görüşünün savunulması anlamına gelmektedir.

Böylece her iki ideoloji kavramı da, işlevsel açıdan sözüm ona "fikirler"i taşıyıcısıyla, taşıyıcının somut durumunu ise, toplumsal mekânla ilişkilendirmektedir. İşaret edilen bu ortak özelliklerin yanı sıra elbette çok büyük farklılıklar da mevcuttur. Bunlardan sadece birkaçını sıralamak isterim.

A. Kısmî ideoloji kavramı, karşı tarafın *iddialarının* sadece bir

[2] Bu konuyla ilgili bkz.: *K. Mannheim:* Ideologische und soziologische Interpretation der geistigen Gebilde [Tinsel Yapıların İdeolojik ve Sosyolojik Yorumları] (ayrıntılı bilgiler için ilerleyen sayfalara bkz.).

kısmını –ve bunları da sadece *içeriksel niteliği* açısından– ideoloji olarak kabul ederken; bütünlükçü ideoloji kavramı, (kategorik aparat dahil olmak üzere) karşı tarafın tüm dünya görüşünü sorgulayıp bu kategorileri kolektif özneden hareketle anlamaya çalışır.

B. *İşlevselleştirme*, kısmî ideoloji kavramı söz konusu olduğunda, sadece *psikoloji* düzeyinde cereyan eder. Zira, karşı tarafın şu ya da bu sözü yalandır, kendinden ya da başkalarından şu ya da bu gerçeği saklıyor dendiğinde (tinsel bilimlerle ilgili –teorik– geçerlilik düzeyi açısından) kendisiyle hâlâ aynı temelde bulunulduğuna ilişkin görüş dile gelmektedir. İşlevselleştirme, kısmî ideoloji kavramı çerçevesinde, yalnızca psikolojik düzeyde gerçekleşir. Yalanları bu bağlamda deşifre etmek, yanlış fikirlerin kaynaklarını kurutmak hâlâ mümkündür; zira ideolojik olma konusundaki şüphe, sonuç olarak, henüz radikal bir biçim almamıştır. Bütünlükçü ideoloji kavramı söz konusu olduğunda durum değişir. Örneğin şu çağ başka, biz ise başka bir fikir dünyasında yaşıyoruz; ya da tarihsel açıdan somut olan şu tabaka bizden farklı kategoriler çerçevesinde düşünüyor dendiğinde; sadece tekil düşünsel içerikler değil, belli bir düşünce sistemi, deneyim ve yorum biçimlerinin belli bir şekli kastedilmektedir. Kategorik aparat, hem içerik ve farklı yönleriyle hem de biçimsel ve nihai anlam olarak, varoluşsal durumuna ne denli dayandırılırsa, tinsel bilimlerle ilgili düzey de o kadar işlevselleştirilmektedir. Bir taraftan pür psikoloji düzeyinde cereyan eden işlevselleştirme, öbür taraftan ise, tinsel bilimlerle ilgili düzeyin işlevselleştirilmesi söz konusudur.[3]

C. Bu farklılık esas alındığında, kısmî ideoloji kavramı öncelikle *çıkar psikolojisi*nden; bütünlükçü ideoloji kavramı ise, çok daha formelleştirilmiş ve muhtemelen nesnel yapısal ilişkilerin ortaya

[3] Marx'ın aşağıdaki sözleri, tinsel bilimlerle ilgili sahayı işlevselleştiren bütünlükçü ideoloji kavramının bir örneği olarak gösterilebilir: "Ekonomik kategoriler, toplumsal üretim ilişkilerinin sadece teorik yansımaları, soyutlamalarıdır." "... maddi üretim tarzı doğrultusunda toplumsal koşullarını şekillendiren aynı insanlar; toplumsal koşulları doğrultusunda ilkeleri, fikirleri ve kategorileri de şekillendirirler." (*Marx, K.: Das Elend der Philosophie* [Felsefenin Sefaleti]. Stuttgart-Berlin 1921, dokuzuncu basım, s. 90– 91.) – [Bkz.: Türkçe basımda s.100-101; *Felsefenin Sefaleti*, İngilizce'den Çev.: A. Kardam, Sol Yay.—*ç.n.]*

çıkarılmasını amaçlayan işlevsellik kavramından hareketle yola çıkar. Kısmî ideoloji kavramı söz konusu olduğunda, şu ya da bu çıkarın, nedensellik çerçevesinde, şu ya da bu yalana başvurmaya ya da örtbas etmeye zorladığı; bütünlükçü ideoloji kavramı söz konusu olduğunda ise, şu ya da bu konumun, şu ya da bu bakış açısına ya da işin şu ya da bu yönüne *tekabül ettiği* varsayılmaktadır. Çıkar konumunun analizine sıkça başvurulsa da, bu nedensel belirleyicilerinden birini ortaya çıkarmak için değil, daha çok konumun yapısını niteleyebilmek için yapılmaktadır. Demek ki bu bağlamda, çıkar psikolojisinin yerine, artık eğilimsel olarak varoluş durumu ve bilginin şekillenmesi sırasında mevcut olan, yapısalcı analizle bağlantılı karşılıklar ya da morfolojik şeklin karşılıkları geçmiştir. Kısmî ideoloji kavramı hiçbir zaman psikojileştirici düzeyin ötesine geçemediği için, sonuç olarak her şeyin dayandırıldığı özne, birey olmaktadır. Bu gruplar söz konusu olduğunda da böyledir; zira psişik seyirler sadece tekil insan çerçevesindeki bireysel ruhsallıkta meydana gelir. Gerçi günlük dil kullanımı açısından bu bağlamda da çoğu zaman grup ideolojisi kavramı kullanılmaktadır. Bu bağlamda grup varlığı, aynı grupta bir arada yaşayan bireylerin aynı toplumsal koşula ya doğrudan ya da doğrudan karşılıklı bir ruhsal etkileşim nedeniyle, ama çoğu zaman homojen bir şekilde tepki göstermeleri anlamını taşıyabilir ancak; ve toplumsal konumları buna uygunsa, yanılmayla ilgili aynı deneyimlere sahip olurlar. Deneyim fiili, ideolojinin oluşmasının tek kaynağı olarak inşa edildiğinde, birey herhangi bir kolektiflik yönünde aşkınlaştırılamaz. Birey, birey olarak, kolektif özne yönünde ve sadece tinsel bilimlerle ilgili düzeyde aşkınlaştırılabilir. İşe psikoloji düzeyinde başlayan herhangi bir (kısmî) ideoloji araştırması, en iyi ihtimalle, sadece kolektif psikolojiyle ilgili tabakayı kavrayabilir. Oysaki, bütünlükçü ideoloji kavramını kullanan ve böylece tinsel bilimler alanındaki ilişkileri işlevselleştiren bir ideoloji araştırması; işlevselleştirmeyi gerçek psikolojik bir özne yönünde değil, daha ziyade *"atfedilen ... (teorik) ... bir özne"* yönünde gerçekleştirir. Burada bu farklılığa, bu bağlamda onunla ilgili yöntembilimsel güçlüklere değinmeden, sadece işaret etmekle yetineceğiz.

## *İdeoloji Kavramının Anlamsal Değişiminin Tarihi Üzerine.*

Demek ki anlam analizine dayanarak kısmî ile bütünlükçü ideoloji kavramlarını çok belirgin bir şekilde ayırmak mümkündür. Her ne kadar gerçeklikte her iki modelin içiçe girip kaynaşması söz konusuysa bile, bize göre tarihsel kökenleri de temel anlamda birbirinden bir o kadar farklılaşmaktadır. Henüz ideoloji kavramına ait olan fikirler tarihi diye bir şey olmadığı gibi; bu kavramın geçirdiği anlamsal değişimin de hiçbir sosyolojik tarihi olmamıştır.[4] Kaldı ki, anlamsal bir değişimin tarihini yazmaya daha şimdiden hazır olsak bile, bu anlamsal değişiminin tarihini yazmak bizim işimiz olamazdı. Bu yüzden oraya buraya dağılmış dokümanlardan ve çoğu zaman bilinen gerçeklerden faydalanarak, sadece işaret edilen ay-

---

[4] Problemin bibliyografya kısmına gelince, söylenenlere ilave olarak ilk başta şu çalışmalarıma işaret etmek isterim: *Mannheim, K.: Das Problem einer Soziologie des Wissens* [Bilgi Sosyolojisi Sorunu], *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* [Toplumbilimi ve Sosyal Politika Arşivi] 1925, cilt. 54. *Mannheim, K.: Ideologische und soziologische Interpretation der geistigen Gebilde* [Tmsel Yapıların İdeolojik ve Sosyolojik Yorumları]. *Jahrbuch für Soziologie* [Sosyoloji Yıllığı], yayına hazırlayan: G. Salomon, Karlsruhe 1926, cilt II, s. 424 ve sonrası.

Yukarda işaret edilenlerin en önemli yapısalcı–analitik tespitleri, sözü geçen Yıllığın" redaksiyonuna daha önceden teslim edilen ancak basılmayan ideoloji kavramının çeşitli anlamlarının ele alındığı bölümünde de yer almıştı (bkz. a.g.e., s. 424, * dipnot).

Belgeler açısından bkz.:

*Krug, W.T.: Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte* [Bibliyografyasını ve Tarihini de İçeren Felsefi Bilimler El Sözlüğü]. İkinci basım, Leipzig 1833.

Eisler's Philosophisches Wörterbuch [*Eisler'ın* Felsefe Sözlüğü].

*Lalande: Vocabulaire de la Philosophie* [Felsefe Sözlüğü]. Paris 1926.

Ayrıca bkz.:

*Salomon, G.: Historischer Materialismus und Ideologienlehre* [Tarihsel Materyalizm ve İdeolojiler Öğretisi]. *Jahrbuch für Soziologie* [Sosyoloji Yıllığı] cilt II, s. 386 ve sonrası.

*Ziegler, H.O.: Ideologienlehre* [İdeolojiler Öğretisi]. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* [Toplumbilimi ve Sosyal Politika Arşivi], cilt. 57, s. 657 ve sonrası.

İdeoloji analizlerinin çoğu *yapısal analiz* düzeyine ulaşamayıp fikirler tarihiyle ilgili sunuş ya da genel düşünce düzeyinde kalıyorlar. *Max Weber*'in, *Lukács*'ın, *C. Schmitt*'in çözümlemeleri paradigmatiktir; ayrıca şu çalışmaları sıralamak mümkün:→

rımları en kolay biçimde –ima yoluyla da olsa– ve modern ifrata vardırılmış durumun nasıl yavaş yavaş oluştuğunun gösterilebileceği momentleri ele almak istiyoruz.

Anlam analizi açısından *kısmî* ideoloji kavramını *bütünlükçü* olandan ayırabilmemizi mümkün kılan anlamsal ikiliğe dayanarak, *kısmî* ve *bütünlükçü* kavramlarının tarihlerini de iki temel akıma ayırarak ele alabiliriz.

Öncelikle ideoloji kavramı; bundan önceki doğrudan olgu, insanoğlunun tarihsel varoluşunun her basamağında karşı tarafla ilişkide hissettiği muhtemel sürekli güvensizlik ve şüphe ile ilgili deneyimleriydi. İdeolojiyle ilgili şüpheden söz etmek, ancak başta genel insani niteliklere sahip olan ve muhtemelen her tarihsel basamakta az ya da çok varolan bu güvensizliğin *yöntemsel* bir hal aldığı andan itibaren mümkündür. Ancak bu basamağa; karşı tarafın örtbas etmelerinin taşıyıcısı ve sorumlusu olarak yalıtılmamış özneleri kabul edip tüm kötülükleri onların kurnazlığına bağlamakla değil, daha ziyade –az ya da çok bilinçli bir biçimde– düşmanın samimiyetsizliğinin kaynağını herhangi bir toplumsal unsurda görmekle ulaşılmıştır. Karşı tarafın düşünceleri, bu düşünceler sadece yalan

→*Kelsen, H.: Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und der Rechtspositivismus* [Doğa Hukuku Öğretisinin Felsefi Temelleri ve Hukuk Pozitivizmi]. "*Vorträge der Kant-Gesellschaft*" [Kant Derneği Sunuşları] No. 31, 1928.

Genellikle bilindiklerinden, *Sombart*, *Scheler*, *Oppenheimer* gibi standart eserler bu bibliyografyada yer almamaktadırlar.

Şu iki inceleme, konumuz için bir başka bağlamda oldukça ilginç ve öğreticidir:

*Riezler, K.: Idee und Interesse in der politischen Geschichte. Die Dioskuren* [Siyasi Tarihte Fikir ve Çıkar. İlişkiler], cilt III, Münih 1924.

*Szende, P.: Verhüllung und Enthüllung* [Örtüyü Kapatmak ve Kaldırmak]. Leipzig 1922.

Ayrıca bkz.:

*Adler, G.: Die Bedeutung der Illusionen für Politik und soziales Leben* [İllizyonların Siyaset ve Toplumsal Yaşam İçin Önemi]. Jena 1904.

*Jankelevitch: Du rôle des idées dans l'évolution des sociétés* [Toplumların Gelişiminde Fikirlerin Rolü]. *Revue Philosophique 1908*, cilt 66, s. 256 ve sonrası.

*Millioud, M.: La formation de l'idéal* [İdeal Olanın Oluşumu] (a.g.e., s. 138 ve sonrası).

*Dietrich, A.: Kritik der politischen Ideologien* [Siyasi İdeolojilerin Eleştirisi]. *Archiv für Geschichte und Politik* [Tarih ve Politika Arşivi] 1923.

olarak yaşandığında değil, karşı tarafın tüm tutumunda toplumsal bir konumun işlevi olarak yorumlanan bir samimiyetsizlik sezildiğinde ideoloji olarak yorumlanır. Demek ki kısmî ideoloji kavramı, bir yanda basit bir yalan, öte yanda ise teorik açıdan yanlış yapılanmış bir bakış açısı arasında ve herhangi bir yerde bulunan bir olguya işaret etmektedir. Kastedilen, psikoloji düzeyinde cereyan eden ancak yalanın tersine, istenmiş olmaktan çok belli bir nedensel zorunlulukla gerçekleşen bir yanılma tabakasıdır.

*Bacon*'ın *idollar*la ilgili öğretisini, böyle bir yorumdan hareketle, modern ideoloji tasarısının önsezisi olarak değerlendirmek mümkündür. Bacon için idollar –ki, bilindiği üzere bunlar idola tribus, idola specus, idola fori, idola theatri* olarak adlandırılanlardır– "put" ve "ön yargı" anlamını taşımaktadırlar. Bunların hepsi, bir yanda genel olarak insan doğasından, öte yandan ise somut bireylerden kaynaklanan ancak topluma ve geleneğe de katılmaları mümkün olmakla birlikte gerçek idraka götüren yolun önünü kapatan yanılma kaynaklarıdır.[5] Şüphesiz modern bir ifade olan ideoloji

* [*Soy idolleri (idola tribus)*; İnsanın doğasında ve bizzat insanın soy veya ırkının doğasında vardır. Çünkü insan, anlamsız bir biçimde şey'lerin ölçüsü olduğunu iddia eder, üstelik bununla da kalmaz, hem duyuların hem de zihnin bütün algılarının kaynağı olarak evreni değil, insanı gösterir. İnsan zihni, ışınları yayması, çarpıtması ve şeklini bozması bakımından kendi özelliklerini farklı nesnelere veren içbükey ve dışbükey aynalara benzer.

*Mağara idolleri(idola specus)*; her biri bireysel olan idollerdir. Çünkü, herkes (insan ırkında ortak olan hatalara ek olarak) ya kendine özgü ve tek olan yaratılışından dolayı, ya eğitimi ve diğer kişilerle olan ilişkilerinden dolayı, ya okuduklarından dolayı ve bireyin hayranlık ve saygı duyduğu kişilerin otoritelerinden dolayı, ya zihinde meydana getirilen farklı etkilerden dolayı önceden işgal edilmiş ve önceden yerleştirilmiş ya da düzenli ve sakin bir şekilde vb. olduğu için tabiatın ışığını durduran ve bozan kendi bireysel mağarasına sahiptir.

*Çarşı-Pazar idolleri (idola fori)*; Bkz.: s. 89, *6 no'lu dipnot.*

*Tiyatro idolleri (idola theatri)*; insan zihni kendine özgü felsefe sistemlerinin çeşitli dogmalarından sarmış olduğu idoller olduğu gibi, kusurlu ispat kurallarından kaynaklanarak sarmış olan idoller de vardır. İşte, bizim tiyatro idolleri olarak adlandırdıklarımız da bunlardır. ]– *ç.n.*

[5] Bacon'ın *Novum Organon, Birinci Kitap, Otuz sekizinci Maddeden* karakteristik bir cümle: "İnsan anlığını şimdiye kadar kuşatan ve orada derinlemesine kök salmış olan idoller ve yanlış fikirler, yalnızca, insan zihnini şöylece bir kuşatıp girişi güçleştirmekle kalmamıştır, giriş sağlandığında bile insanlık, kendini bunlara karşı çok iyi korumazsa, bilimlerin yenilenmesi sırasında yeniden karşılaşacağımız idoller ve yanlış fikirler bizi rahatsız edecektir." →

kavramı, Bacon'da –yukarıda değinildiği üzere– yanılma kaynakları anlamını taşıyan terimle belli bir ilişki içerisindedir. Şüphesiz toplum ve geleneğin bu türden yanılma kaynakları haline gelmelerine ilişkin anlayışta da sosyolojiyi andıran bir önceden görme sezilmektedir.[6] Ancak buradan hareketle, modern ideoloji düşüncesiyle fikirler tarihi arasında gerçek bir bağlantının, inşa edilebilecek gerçek bir ilişkinin kurulması mümkün olmasa gerek.

Kendini ideolojiyle ilgili şüpheye endeksleyen ruhsal tutumun, genel olarak politik pratiğin günlük yaşam deneyimi alanında oluşma olasılığı oldukça yüksektir. Rönesans döneminde, Makyavel'in hemşehrileri arasında –o zamanın vülger bir gözlemini temel alarak– meydanlardaki halkın saraydan farklı düşündüğünü iddia eden yeni bir atasözünün kullanılmaya başlanması, politikanın kamusallığa giderek daha derinlemesine nüfuz etmesi anlamını taşır.[7] Burada, yukarıda işaret ettiğimiz şüphecilik ve güvensizliğin daha şimdiden bir yöntem halini alması söz konusudur: Düşüncenin farklılığı daha şimdiden sosyolojik olarak kabul edebileceğimiz bir etmene atfedilmektedir. Ve bizzat *Makyavel*, kendine özgü kuralsız rasyonallikle, değişen bakış açılarıyla birlikte farklı çıkarlar arasında bir bağlantı kurmayı görev biliyorsa eğer; ya da herkes için bir "*medicina forte*" güçlü bir derman bulmayı amaçlıyorsa eğer;[8] biraz

→*Francis Bacon:* Novum Organon, yayına hazırlayan: Kirchmann, *Philosophische Bibliothek* [Felsefi Kitaplık], Berlin 1870, s. 93. [Türkçe basım için bkz.: Çev.: S. Ö. Akkaş, Ank. 1999, Doruk Yay. – *ç.n.*]

[6] Birinci Kitap, *Kırk üçüncü Madde*: "Çarşı–Pazar idolleri (idola fori); insanın birbiriyle olan ticari ve toplumsal ilişkilerinden dolayı, bizim çarşı–pazar idolleri olarak adlandırdığımız, karşılıklı ilişkilerden ve insanın, insan topluluğu ile olan ilişkilerinden ortaya çıkan idoller de vardır. "Çünkü insanlar dil vasıtasıyla anlaşırlar. Ama kelimeler, çoğunluğun istediği gibi biçimlenmiştir ve zihin için şaşırtıcı bir engel olan kelimelerin kötü ve uygunsuz yapılanması da zihinde ortaya çıkar"(a.g.e., s. 95). Ayrıca § 59'a bkz.

Gelenekle ilgili put üzerine:Birinci Kitap, *Kırk altıncı Madde*: Bir önerme bir kez öne sürüldüğünde, insan anlığı (ya genel kabul ve inançtan ya da onun verdiği güvenden dolayı) yeni bir dayanak bulmak ve onaylamak için her şeyi zorlar." (s. 97)

Yanılma kaynaklarının söz konusu olduğunu en belirgin şekilde bu cümle ifade etmektedir: "Sönük bir ışığa benzemeyen, ama istek ve tutkuların birisini kabul eden insan anlığı kendi sistemini meydana getirir." Ayrıca § 52'e bkz.

[7] *Makyavel:* Disc. II, 47. *Meinecke, Die Idee der Staatsraison* [Hikmeti Hükümet]'ten aktarılmıştır. Münih–Berlin 1925, s. 40.

[8] Bkz.: *Meinecke*, a.g.e.

önce değinilen atasözünde öne çıkan tutumun aynısı, şimdi karşımıza daha yöntemsel bir biçimiyle çıkmaktadır. Buradan, aydınlanmanın rasyonalist–hesaplı tutumuna ve aynı tutumdan kaynaklanan çıkar psikolojisine giden yol –en azından genel tutumu açısından– düz bir çizgi şeklinde seyretmektedir. Günümüze değin taşman ve kısmî olarak adlandırdığımız ideoloji kavramının kökenleri bu yaklaşımlarda yatmaktadır. Hume'ün "*History of England*"ı hakkında söyleyebileceğimiz,[9] yani riyakârlığın ön koşulu olan ("numara yapmak" anlamını taşıyan) "to feign"in o zamanın insanlığının rasyonalist bakış açısından yöntemsel olarak çok daha önemli bir rol oynaması, kısmî ideoloji kavramını kullanan belli bir tarihsel yaklaşım için günümüzde bile geçerliliğini korumaktadır. Bu düşünce biçimi, çıkar psikolojisinin yöntemleri doğrultusunda, karşı tarafın iddialarına şüpheyle yaklaşır ve buradan hareketle de karşı tarafı sürekli olarak kıymetten düşürmeye çalışır. Kısmî anlamdaki dolaylılık, üstündeki örtünün kaldırılması söz konusu olduğu sürece olumlu bir anlam taşır. Bir şeyin üstündeki örtünün kaldırılmasını amaçlayan bu yaklaşım, zamanımızın temel olgularmdandır;[10] ve yaygın bir akım bu olguyu kaba bir tutumun yansıması olarak değerlendirse de (ki, örtü kaldırma çıkar temelliyse eğer ona karşı yönlendirilen bu eleştirinin elbette haklı bir boyutu vardır), bizim için artık çekilmez hale gelmiş olan sayısız kılıf ve biçimlerle ilişkisini koparan bizimki gibi bir dönüşüm çağının, bu eleştirilere katlanmak durumunda olduğu da unutulmamalıdır.

---

[9] *Meusel, Fr.: Edmund Burke und die französische Revolution* [Edmund Burke ve Fransız Devrimi]. Berlin 1913, s. 102, dipnot 3.

[10] C. Schmitt, aldatılmış olmaya ilişkin derin bir duygudan kaynaklanan her yerde kamuflaj, yansı, yüceltme sezen çağımıza özgü bu düşünme biçimini çok iyi çözümlemektedir. Schmitt, aynı zamanda, bu modern yaklaşımın siyasi literatürdeki öncülerinden sayılabilen, on yedinci yüzyılın sloganı olan *"simulacra"* (aynısı) terimine işaret eder. (*Politische Romantik*/Siyasî Romantiklik, ikinci basım, Münih–Leipzig 1925, s. 19.)

*Bütünlükçü İdeoloji Kavramı,*
*Bilincin Tinsel Bilimlerle İlgili Alanını Sorgular.*

Psikoloji düzeyinde cereyan eden bu örtü kaldırma, ontik* ve tinsel bilimler düzeyindeki çok daha radikal bir kuşkuculuk ve yıkıcılıkla karıştırılmamalıdır. Fakat psikoloji düzeyindeki örtü kaldırma işlemi, ontik ve tinsel bilimlerden de büsbütün ayrılamaz. Zira her iki düzeyde de kesiksiz şekildeğişimine yol açan ve tıpatıp aynı olan tarihsel güçler yer almaktadır. Bir yanda, psikolojik düzeyde cereyan eden örtü kaldırmaların kesiksiz şekildeğişimi sürecinde imha edilmeleriyle; öte yanda, bir dünya imajına ve belli bir düşünme biçimine ait olan ontik ve mantıksal saptamaların çözülüp bir tarafın diğer tarafı bu anlamda da imha etmesiyle. Mücadele; özü gereği kökten şekildeğişiminin sadece oluşumla değil, yok olmayla da temellendiği bir dünyada ve bir tarafın diğer tarafın sadece somut değer ve fikirlerini değil, tinsel temelini de yıkmaya çalışmasıyla belli bir düzeye ulaşabilir.

Aslında aynı dünyayı temsil eden (örneğin bir hanedan bir başka hanedanla, ya da soylulardan oluşan bir hizip bir başka hiziple çatıştığı sürece), tarafların çatışmaları (sadece farklı bir kutuptan hareket ederek) sürecinde çapı bu kadar geniş olan bir yıkım tasavvur edilemezdi. Tinsel düzeyde yer alan böyle bir derinleşme ve yumuşama, modern dünyada ancak önemli toplumsal kutuplaşmaların, dünyayla ilgili farklı farklı amaçlarca desteklenmesi nedeniyle mümkün olabilmiştir. Nahif güvensizlik, gittikçe daha da radikalleşen bu yumuşama sürecinde, nihai olarak tinsel bilimlerle ve epistemolojik düzeye geçiş yapmak üzere, ilk başta yöntemsel olsa da nihai olarak psikoloji düzeyiyle sınırlanan kısmî ideoloji kavramı biçimini almıştır. Burjuvazi de, erken bir döneminde, dünyaya ilişkin yepyeni amaçlarla birlikte yükselmiştir; sadece eski feodal-korporatif dünyaya yönelmek ve yöneldiği çerçevede yükselmek, dolayısıyla onun yalnızca organik bir parçası olmak istememiştir.

* ontik: varlıksal, varlığa değgin. *Varlıkbilime* değginliği dile getiren *varlıkbilimsel* ve varoluşa değginliği dile getiren *varoluşsal* deyimleriyle karıştırılmamalıdır. Bkz.: O. Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi-Kavramlar ve Akımlar*, Remzi Kitabevi Yay. – *ç.n.*

Burjuvazi, (Sombartçı anlamda) yeni bir "iktisadi sistem"in sözcülüğünü yapmıştır; ki, dünyaya ilişkin eski yorum ve açıklamaları yerinden eden yeni *düşünce tarzı da* bunun bir parçasıdır. Aynı şey proletarya için de söz konusuymuş gibi görünmektedir. Zira, burada da bir iktisadi yaklaşım bir diğerine, bir toplumsal sistem bir diğerine, ve bununla sıkıca ilintili olarak, bir düşünce tarzı bir diğerine karşı mücadele etmektedir.

Peki, *bütünlükçü ideoloji kavramı*, pür fikirler tarihi açısından bakıldığında, hangi düşünsel aşamalardan geçerek ortaya çıkmaya başlamıştır? Bütünlükçü ideoloji kavramının –yalnızca zaman içerisinde ve kısmî ideoloji kavramını kendi dışına taşıyan o güvensizlik çerçevesinde oluşmadığı kesin–, aynı yönde hareket eden birçok değişimin sentezi olarak gerçekleşebilmesi için, çok daha köklü ve yepyeni düşünsel adımların atılması gerekmekteydi. Bu konuda felsefenin katkısını da görebiliyoruz. Ancak çoğu zaman algılandığı gibi, yaşam bütününden koparılmış bir bilim dalı olarak değil, ruhun ve tinin sürekli farklı biçimlerle meydana gelen kolektif olaylar ve önemli yapısal değişimlerle en yüksek düzeye taşınmış mücadelesinden başka bir şey olmayan tüm çağdaş evrendeki değişimin son ve en radikal yorumcusu olarak. Bu bağlamda da, kendini tinsel bilimlerle ilgili ve ontolojik düzeyde gerçekleştiren bütünlükçü ideoloji kavramının mümkün kılınmasını sağlayan evrelere sadece daldan dala konarcasına işaret edebiliyoruz.

*İlk* önemli adım, muhtemelen *bilinç felsefesi*nin oluşum sürecinde atıldı. Bilincin bir bütün, unsurlarının ise upuygun olmasına ilişkin düşünce, özellikle Almanya'da üzerine muhteşem bir tutarlılıkla ve sonuna kadar gidilmiş bir problematiği içermektedir. Burada, gittikçe karmaşıklaşarak, dışımızda varolan ve sonsuz bir çokluğa bölünen dünyanın yerini; uyumluluğu en azından dünyayla ilgili şekillendirmelerin ilkelerine boyun eğmeyen ve onları daha ziyade büyük çapta kendi içinden kendiliğindenlikle oluşturan öznenin bütünlüğünce teminat altına alınmış bir dünya deneyimi aldı. Dünya imajının nesnel-ontolojik bütünlüğü parçalandıktan sonra ise, bu bütünlük ilk başta özneden hareketle kurtarılmaya çalışılıyordu. Dünyanın nesnel ortaçağ-Hıristiyan bütünlüğünün yerini, aydınlan-

manın mutlaklaştırılmış öznel bütünlüğü olan "kendinde bilinç" almıştır.

Dünya, bundan böyle, sadece özneye dayalı bir "dünya" olarak vardı, ve artık bu öznenin bilinç faaliyeti, dünya imajı açısından kurucu bir niteliğe sahip olmaktadır. Bu, bir yerde, henüz tarihsel ve sosyolojik açıdan değerlendirilmiş şekliyle de olsa, bütünlükçü *ideoloji kavramı*nın ta kendisidir.

Dünya imajı, burada, sadece pür bir çokluk değil, yapısal bir bütünlük şeklini almıştı. (Bütünlük dolayımında,) Çok net bir öznel bağlantı mevcuttur; ancak bu, somut özneye değil uydurulmuş bir "kendinde bilince" dayandırılan bir bağlantıdır. Burada –ve özellikle de Kant'ta– tinsel bilimlerle ilgili düzey, pür psikoloji düzeyinden farklılaşmaktadır. Nihayet burada, "dünya"nın mıhlanmış dolayısıyla da bizden bağımsız olarak varolduğunu varsayan ontolojik dogmacılığa karşı yumuşama gerçekleşmektedir.

*İkinci* adım, bütünlükçü (ancak henüz zaman üstü) olan bu "ideolojik bakış açısı"nın *tarihselleştirilmesinden* ibaretti. Bunu da, esas itibariyle, Tarihsel Ekol'e ve Hegel'e borçluyuz. Tarihsel Ekol ve daha da fazlasıyla Hegel, dünya imajının bir bütün* olduğu ve sadece özneye dayanarak tasarlanabileceği varsayımından hareket etmişlerdir. Bu bütünlüğün, tarihsel oluşum sürecinde şekil değiştiren bir birlik olduğu fikri, yani bizim için çok önemli olan bu fikir ancak bu varsayımdan sonra eklenmiştir. Bilinçsel bütünlüğün taşıyıcısı olan özne, aydınlanma aşamasında soyut, zaman ve toplumüstü bir bütünlüğü oluşturan: "*kendinde bilinç*"ti. Burada, Hegel'de "*dünya ruhu*" adıyla tanımlanan ve amacına yüksek düzeyli bütünlük olarak ulaşan "*halk ruhu*", tarihsel olarak farklılaşan bilinç birimlerinin temsilcisi olmuştur. Felsefî bakış açısının giderek daha çok somutlaşması, yaşamla politik-tarihsel mücadele hakkında giderek zenginleşen yorumlar sayesinde olmuştur. Burada, canlı ya-

* *bütün*: Hegelci merkezli (eşdeğer özne tarihin ilerlemesinde öncel) bütünlük sistemi karşısında, Marksizm merkezsiz (eşdeğer öznesiz) eşdeğer metabolizma terimi çerçevesinde anlaşılabilecek öznesiz-metabolik bütünlük eşdeğer gövdesel bir bütün anlayışını geliştirmiştir. Buna göre, toplumda-üretim tarz ve ilişkileri de kapsanmak üzere, ritimsel özgüllüklerine rağmen bütünden yani gövdeden-metabolik süreçten bağımsız alanlar yoktur.– *ç.n.*

şam çerçevesinden dolaysızlık biçiminde ortaya çıkan bir olgu üzerinde, sonuna kadar düşünülmüş ve içerdiği ön koşulların temeline kadar gidilmiştir. Yani felsefe değil, o dönemin politik yaşamı keşfetmiştir (tarihsel bilinç olarak adlandırılan) fikirlerin tarihçiliğini. Tarihsel olmayan devrimci düşünceye karşı oluşan gerici tepki hareketi, dirimsel çıkarı ve içtepiyi tarihsel olanın derinleşmiş deneyimi olarak canlandırmaya çalışmıştır. Böylece, dünya imajının genel insanî ve soyut taşıyıcısından (kendinde bilinçten), çok daha somut olan özne ve ulusal açıdan farklılaşan "halk ruhu" yönündeki değişim; aslında ve son kertede, felsefe ve düşünceler tarihi çerçevesinde oluşmaktan ziyade çok daha önceden genel dünya görüşüyle bağlantılı olan aracıdaki değişimin bir yansımasıydı. Zira bu değişim, kesin olarak, Napolyon Savaşları sırasında ve sonrasında oluşan, gerçekte meydana geldiği ulus duygusu çerçevesindeki duygusal değişim sürecine tekabül etmektedir. Hem tarihsel olanın deneyimlerinin hem de "halk ruhu"yla ilgili deneyimlerin öncülerini göstermek, her zaman olduğu gibi mümkün olsa bile, bu tespit yine de bu genel çerçevesiyle doğru kabul edilmelidir.[11]

Modern bütünlükçü ideoloji kavramının oluşturulması yönünde atılan *son ve en önemli adım* tam da bu şekilde, tarihsel-toplumsal harekete dayanarak atılmıştır. Tarihselleştirilen bilincin (tinin) taşıyıcısı olarak, artık halk ya da ulus değil de, sınıf kabul edildikten sonra; aslında şu ana kadar bahsedilen aynı teorik gelenek, ve aynı şekilde toplumsal ve politik hareketten kaynaklanan, hem toplumsal oluşuma ait yapının hem de ona ait tinsel bağlamın toplumsal gerilimler yönünde farklılaşması anlayışını devralıp yorumlamıştır.

Nasıl eskiden "kendinde bilinç"in yerine tarihsel açıdan daha ayrıntılı bir ifade olan "halk ruhu" kavramı geçtiyse, günümüzde de hâlâ çok fazla kapsamlı olan halk ruhu kavramının yerine sınıf bilin-

[11] Daha sonrası için de söylenmeli ki, bilgi sosyolojiyle ilgili analiz, fikirler tarihiyle ilgili araştırmaların tersine, düşünsel motiflerin önsel biçimlerinin gitgide daha fazla geçmişe götüren keşfini hedeflememektedir. Bu konuyla ilgili olarak "öncüler"in her zaman bulunabileceği görüşünü savunmaktadır. Daha önce söylenmemiş hiçbir söz yoktur. Asıl amacı, tinsel-ruhsal unsurların toplumsal ve politik kolektif güçlerle ilintili olarak belli bir tarihsel anda nasıl ve ne şekilde varolduklarını gözlemlemektir. (Bkz.: "*Das konservative Denken*/Muhafazâr Düşünce" adlı çalışmam, a.g.e., s. 103, dipnot 57)

ci ya da, daha doğru olarak, sınıf ideolojisi kavramı geçmiştir. Düşüncedeki gelişim, böylece, çift yönlü hareket etmektedir: Bir yandan, dünyanın sonsuz çokluğunun bilinç kavramı yardımıyla tek bir merkez kazandığı sentezleyici bir yoğunlaşma sürecine girilmiştir; öte yanda ise, sentezleyici hareket çerçevesinde fazlasıyla kurucu olarak tasarlanan bu bütünlüğü giderek daha çok yumuşatıp esnekleştirmeye çabalayan aynı düşünsel hareketin varlığı görülmektedir.

Çift yönlü olan bu hareket sonucunda, üst zamansal ve kendi içinde değişmeyen "kendinde bilinç"in (ki bilinç, bu türden durağan bir bütünlük olarak pratikte hiç bir zaman var olmamıştır) ilk baştaki uydurmacı bütünlüğünün içinden giderek tarihsel zaman, ulus ve toplumsal tabaka açısından farklılaşan bir özne çıkmıştır. Gerçi şimdi de bilincin bütünlüğünde ısrar edilmektedir (tarih araştırmalarınca ele alınması gereken içeriksel değerler yaşanmışlıkların kesikli çokluğuna bölünmüyor artık); ancak bütünlük artık dinamik bir nitelik taşıyan bir *oluşumsal bütünlük* halini almıştır. Bilince ilişkin bu anlayış dolayımıyla, içinde hem bilincin içeriksel değerler bütünlüğünün ve karşılıklı anlamsal bağımlılığının, hem de bu arada her şeyin akış içerisinde olduğu şeklindeki gözlem zorunluluğuyla bağlantılı bulunan gerçeğin (yani tespit edilmek istenen bütünlüğün sadece dinamik, sürekli şekildeğiştiren bir bütünlük olabileceği gerçeğinin) göz önüne alındığı tarihsel gerçekliği gözlemlemeyi öğreniyoruz. Artık anlamsal unsurların kesiksiz ve uyumlu değişimi söz konusu olmuştur; ve her ne kadar Hegel (spekülatif yaklaşımından dolayı karşılıklı bağımlılığı kanımızca henüz doğru değerlendirememekle birlikle) bu bakış açısına en çok emeği geçen ve katkıda bulunan kişi olsa da, biz filozoflarca keşfedilmiş olan bu kurucu düşüncenin ampirik araştırmaya uyarlandığı gelişme aşamasına ancak günümüzde ulaşabildik.

Bizim için önemli olan, ayrı ayrı betimlenmiş ancak oluşumları gerçekte ortak tarihsel koşulları nedeniyle gerçekleşebilen bu iki akımın, birbirlerine biçimsel olarak da yaklaşıyor olmalarıdır. Kısmî ideoloji kavramı, bütünlükçü ideoloji kavramıyla birleşmektedir. Bu gerçek, sıradan bir gözlemciye şu şekilde yansımaktadır: Eskiden, karşı taraf, belli bir toplumsal konumun temsilciyken, tam da bu konumda biri olarak, zaman zaman bilinçli ya da bilinçdışı hile

yapmakla suçlanıyordu. Günümüzde ise, bu saldırının boyutları karşı tarafın bilinçsel yapısının büsbütün itibardan düşürülmesi ve doğru düşünebilme olanağının elinden alınmasıyla iyice büyümüştür. Bu basit gözlem, yapısal anlamı doğrultusunda analiz edildiğinde, eskiden örtünün salt psikoloji düzeyinde ve toplumsal olarak psikolojiye bağlı yanılma kaynaklarının meydana çıkarılması amacıyla kaldırılması; günümüzde ise tinsel bilimlerle ilgili—mantıksal düzeyi de saldırı çemberine dahil edip, karşı tarafın iddialarının tinsel bilimlerle ilgili düzeyinin toplumsal açıdan işlevselleştirilmesiyle, bu düzeyde de yok edilmesi anlamına gelmektedir. Ancak bununla birlikte, bilinçsel tarihle ilgili süreçte, en azından tüm bu düşünceler için temel oluşturan bağlamlılıklara işaret etmeden betimleyemeyeceğimiz yeni (belki de en önemli) bir aşama oluşmaktadır. Bütünlükçü ideoloji kavramı, aslında çok eskilere dayanan, fakat düşünceler tarihinin ancak bu aşamasında uygun bir anlam yüklenilen bir probleme hayat vermektedir. Bu problem, daha önce değinilen "yanlış bilinç" olasılığıyla ilgilidir. Yanlış bilinç olasılığıyla ilgili bu düşünce ancak, bütünlükçü kavrama özel ve bilinmez bir derinlik katar; hem genel tinsel konumumuzun radikal tedirgin ediciliği, fakat hem de nihai verimliliği bu bileşenden kaynaklanmaktadır.

## *"Yanlış Bilinç" Problemi.*

*Yanlış bilinç* olasılığı hakkındaki bilgiler, çok eskilere dayanır; dinsel kökenli bu bilgilere, modernite açısından bakıldığında babadan kalma bir düşünce biçiminden ibaret oldukları düşünülebilir. Bu düşünce biçiminin, bir peygamberin çevresi ya da hatta kendisi, vizyonlarının ya da düşüncelerinin gerçekliğinden şüphe duyduğu andan itibaren daima bir problem olarak ortaya çıkmışlardır.[12]

Demek ki çok eski düşüncelerin –ki, tarihte bu çoğu kez böyledir– babadan oğula geçtiğini ve değişimin çok eski bir unsurunun daha sonraki bir deneyim ve yaşantı temelinde yeniden oluş-

[12] "Sevgili canlar, herhangi bir ruha inanmayınız; ruhları, Tanrı tarafından gönderilip gönderilmediklerine ilişkin inceleyiniz önce." Yahya [Johannes], Birinci Mektup, Bölüm 4, 1.

masından başka bir şey olmadığını iddia etmek mümkündür. Ancak diğerlerinde olduğu gibi, her şeyi bu konuda da geçmişe indirgemeye çalışan türetmelere; bu düşüncenin içerdiği *modern biçim*in daha geçmişte varolmuş olan ve yukarıda değinilen nüvesinden çok daha önemli olduğu savıyla itiraz etmek gerekir. Bilincin yanlışlığına ilişkin daha önceleri ileri sürülen tez, sadece hararetli bir iddiadan ibaretken; yukarıda değinilen bilinç analizleriyle birlikte tutarlı bir şekilde uygulanarak amansız bir kesinlik kazanmıştır: Şöyle ki, daha önceleri salt bir "aforoz"u niteleyen unsur, modernitede katı tanıtlamaya dayanan bir eleştiriye dönüşmüştür.

Ancak belki daha da önemli olan, bundan böyle bahsedilmesi gereken değişimdir. Bilincin yanlışlığına ilişkin ispatla ilgili yöntem değişmedi sadece; dinsel temellendirmelerin yok olmasıyla birlikte kıyaslandığında bir şeyin yanlış ya da doğruluk ölçütü olan, gerçek ya da gerçek dışının belirleyicisi anlamındaki bağlamsal düzeyler de kökten yer değiştirdi. Peygamber, Tanrı tarafından terk edildiği duygusuna kapılarak artık yalnızca kendine görünebilen vizyonların doğruluğundan şüphe etmiştir; tedirgin olmasının aşkın bir nedeni vardı. Oysa ki, biz yanlış bir bilince sahip olduğumuz yönünde bir şüpheye kapıldığımızda, dünyevîlik içindeki bir temel önünde başarılı olamamaktan korkarız.

Gerçeklik savının Tanrısal bağlamın yok olmasından sonra ne yönde yer değiştirdiğinin daha net belirlenebilmesi için, ideoloji sözcüğünü bu konuda da daha ayrıntılı bir tarihsel anlam analizine tabi tutmak gerekir. Bunu yaparken, günlük dilin oluşumuyla ilgili alanların analizine yöneldiğimiz takdirde; bu, tinsel tarihin sadece kitaplardan hareketle şekillenmediğinin, fakat belirgin ontolojik temel değişimlerin bile günlük yaşamın oluştuğu alanlardan yayılıp belirginleştiklerinin ve ancak bu oluşum çerçevesinden meydana gelebileceklerinin kanıtlarına ulaşırız.

İdeoloji sözcüğü, kullanılmaya başladığı ilk dönemlerde hiçbir ontolojik vurguya sahip değildi; ki, orijinal olarak, sadece idealar (fikirler) öğretisi anlamını taşıyordu. Bilindiği üzere, Fransa'da Condillac'tan sonra gelip metafiziği reddeden ve tinsel bilimleri antropolojik–psikolojik açıdan temellendirmeye çalışan felsefî eko-

lün yandaşlarına ideolog[13] deniliyordu. Daha modern anlamlı ideoloji kavramı, Napolyon'un (Sezarist hırslarından dolayı kendisine karşı çıkan) filozoflar grubuna aşağılayıcı bir şekilde "ideologlar" diyerek hakaret etmesiyle meydana gelmiştir. Sözcük, böylece ilk kez, –aynı "doktriner" kelimesinde olduğu gibi– günümüze kadar koruduğu küçük düşürücü anlama sahip olmuştur. Ancak bu "hor görme"yi ilkesel anlamı doğrultusunda incelediğimizde, epistemolojiyle ilgili ve ontolojik bir alt değerlendirmenin söz konusu olduğunu görebiliyoruz. Zira burada, karşı tarafın düşünceleri kıymetten düşürülmektedir. Kıymetten düşürmenin yönünü ayrıntılı olarak belirlemek mümkündür: Bu, ontolojik ve epistemolojiyle ilişkili bir kıymetten düşürmedir, zira karşı tarafın düşüncelerinin *gerçek dışılığı* hedef alınmaktadır. Ancak, şu soruyla devam etmek mümkündür: Düşüncelerin hangi sebep karşısındaki gerçek dışılığı? Cevap, 'pratik, politikacının pratiği karşısında' olacaktır. İdeoloji kelimesinin kullanımı, bundan böyle, ideoloji olarak adlandırılan tüm düşüncelerin pratik karşısında başarısız kalıp, gerçekliğe ulaşmanın gerçek aracının eylemsellik olduğuna ve bu eylemselliğe kıyasla genel olarak düşüncenin ya da –belli koşullar söz konusu olduğunda– belli bir düşünce biçiminin yetersiz kalacağına ilişkin bir yan anlam taşımaktaydı. Çok açıktır ki, sözcüğün yeni anlamının belirleyiciliği konusunda bu sözcüğün yaratıcısının, yani politikacının etkisi bulunmaktadır. Yeni sözcük âdeta, politikacının gerçekliğe iliş-

[13] Bkz.: *Picavet'in Les idéologues, essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, réligieuses* etc. en France depuis 1789 [İdeologlar. 1789'dan bu yana Düşünce ve Bilimsel, Felsefi, Dinsel Teoriler vs. Tarihi Üzerine Bir Deneme] adlı eseri, Paris Alcan 1891.

Yukarıda adı geçen ekolün kurucusu olan *Destutt de Tracy*, idealarla (fikirlerle) ilgili bu bilimi şu sözlere tanımlar: "Bu bilim, yalnız konusu dikkate alındığında İdeoloji; yalnız tarzı düşünüldüğünde Genel Dilbilgisi ve yalnız amacı göz önünde bulundurulduğunda Mantık adını alabilir. Ona ne ad verilirse verilsin, kaçınılmaz olarak üç bölümü de içerir; çünkü diğer ikisi incelenmeden, biri, akla uygun bir şekilde ele alınamaz. İdeoloji bana cinsil bir terimmiş gibi geliyor, çünkü düşünceler bilimi, bu düşüncelerin ifadelerinin ve sonuçlarının bilimini de kapsar."(*Les éléments d'idéologie* [İdeolojinin Öğeleri], birinci basım, Paris 1801. Ulaşabildiğim tek nüsha üçüncü basımdan alıntılandırılmıştır. Paris 1817, s. 4, dipnot).

kin özgül deneyimini onaylayarak,[14] gerçekliği algılamanın bir Organon'u olarak düşüncelere fazla önem vermeyen politikacının pratik irrasyonelliğinin savunuculuğunu yapmaktadır.

"İdeoloji" sözcüğü, on dokuzuncu yüzyıl boyunca bu anlamıyla başarılı olmuştur. Ancak bu; skolastik–tefekkürün deneyim ve düşünce biçiminin (dolayısıyla da bu biçimce yaşamış olunan ontiğin) politikacının dünyaya ilişkin duyguları tarafından yerinden edilmesi ve "ideoloji" sözcüğünde tini duyulan, 'gerçekte ne gerçektir' şeklindeki sorunun artık hiçbir zaman ortadan kalkmayacağı anlamını taşımaktadır. Yanlış anlaşılmamalıdır, gerçekliğe ilişkin olan 'gerçekte ne gerçektir' sorusu, yeni değildir. Ancak bu sorunun artık; (çoğu zaman kendi kabuğuna çekilmiş okullu düşüncede değil) kamu düşüncesinde daha çok ideoloji kelimesi tarafından öngörülen şekliyle, yani politikacının deneyimler merkezinden hareketle sorulması, sanki bir dönüm noktasını oluşturmaktadır. Demek ki, modern düşünce tarihinin gereksinimlerinin gerisinde kalmamak için sosyolojik fikirler tarihinin merkezine yalnızca okul geleneği bağlamında yayılan düşünceyi değil, fakat daha çok insanların gerçek düşüncelerini de oturtmak gerekir. Yanlış bilinçle ilgili problem, başında, hakikatın ve gerçekliğin onayını Tanrı tarafından ya da pür tefekkür yoluyla idrak edilecek fikirler biçiminde kabul ettirmeye çabalarken; gerçekliğin günümüzdeki kriteri öncelikle politik pratikte yaşanan ontik olmuştur. Napolyon'dan Marksizme değin ideoloji kavramı tarihi, bu kavramın geçirdiği tüm içeriksel değişimlere karşın, bu özgül ontiğini her zaman muhafaza etmiştir. Bu örnekte, aynı zamanda, Napolyon'un sözlerinin daha o zamanlar nasıl bir "pragmatizm" içerdiğini, yani "pragmatizm"in belli yaşamsal alanlarda modern insanın âdeta doğal dünya görüşünün bir parçası olduğunu ve felsefenin bu durumlarda bu alanlardaki belirlenmişlikleri sadece sonuna kadar düşündüğünü görmekteyiz.

Napolyon tarafından yaratılan bu sözcüğün ince ayrıntıları üzerinde bilinçli olarak uzun uzun durduk. Zira, problemin gelecekte-

[14] Bundan sonraki incelemenin sonuçlarından hareketle, burada dünya hakkındaki görüşü ve ontolojisi söz konusu olan politikacının, bakış açısından daha ayrıntılı özel tiplemesini ortaya koymak da mümkün olabilirdi. Zira, her politikacı bu gerçek dışı ontolojiye sahip değildir (bkz.: s. 154 ve sonrası).

ki[15] gerçek tarihi açısından felsefî ve anlamlı olanın, kabuğunu kırıp kendi dışına çıkma eğilimi gösteremeyen okul münazaralarından ziyade, çoğu kez günlük yaşamın içindeki sözcüklerde bulunabileceği gösterilmek istendi.

Bu örnekte; bizi problemin açılmasında, bir adım ileri götürebilecek olan bir momenti daha görebiliriz. Napolyon, "yukarıdan aşağı"ya mücadelesinde, "ideologlar" sözcüğünü kullanarak kendine karşı gelenleri kıymetten düşürüp tasfiye etmeye çalışmıştı. Gelişiminin daha sonraki aşamasında ise, ideoloji sözcüğünü, tam tersine, başta proletarya olmak üzere muhalif tabakaların elindeki kıymetten düşürücü bir silah olarak görebiliyoruz. Özet olarak söylemek gerekirse, ideoloji kavramının yapısal açıdan içerdiği bu denli önemli bakış açısı, uzun süre tek bir sınıfın düşünsel imtiyazı olarak kalamazdı. Tek bir yaklaşımın, diğerlerinin de aynı yönteme başvurmadan, uzun vadede kendi dışındaki tüm diğer yaklaşımları ideolojik olarak deşifre edemeyeceği gerçeği nedeniyle düşünsel gelişimimizde yöntemsel olarak ansızın yeni bir evre meydana gelmiştir.

İdeolojik boyut, belirli bir zaman boyunca sadece mücadele eden proletaryaya ait olan düşünsel bir imtiyazmış gibi görünüyordu. Sözcüğün ima yoluyla da olsa, yukarıda betimlenen tarihsel kökenleri, kamuoyu tarafından çok çabuk unutulmuştu. Gerçi bunun belli bir haklılığı vardı, zira bu düşünce biçimi yöntemsel tutarlılığını ancak Marksizmle birlikte edinmiştir. Kısmî ideoloji kavramı burada, bütünlükçü ideoloji kavramıyla kaynaşmaktadır; sınıf çıkarları öğretisinin daha tutarlı tarzda geliştirilebilmesi de ancak burada mümkün olabilmiştir; dolayısıyla problemin bütünlükçü ideoloji kavramı yönünde aşılarak bilinç felsefesi düzeyine çekilebilmesi de ancak, psikolojileştirici düzeyden ve Hegelcilikten gelen kökenleri

[15] "Skolastik düşünce"nin ve genelde taşıyıcılarının "tekelci konum"u çerçevesinde oluşan herhangi bir düşüncenin yapısı ve özelliğiyle ilgili "*Die Bedeutung der Konkurrenz im Geistigen.*" adlı sunumuma bkz. *Verhandlungen des 6. Deutschen Soziologentages in Zürich* ["Tinsel Olanda Rekabetin Önemi". Altıncı Sosyologlar Günü Müzakereleri, Zürih]. J.C.B. Mohr, Tübingen 1929. (Bundan böyle Zürih Konuşması olarak geçmektedir.)

sayesinde mümkün olmuştur. "Yanlış bilinç"[16] olasılığıyla ilgili öğreti ancak burada, yeni bir anlam kazanmaktadır; ve politik pratiğin üstünlüğüyle ilgili düşünce, ancak burada, ekonomizmin yanı sıra, düşüncelerde neyin sadece ideolojik, neyin sadece gerçeklik açısından önemli olduğuna ilişkin belirleyici bir konuma yerleşmektedir. Demek ki, ideoloji fikrinin ilk başta Marksist–proleter sistemle ilişkilendirilmesine ve dahası âdeta onunla özdeşleştirilmesine şaşırmamak gerekiyor. Fakat bu evre, günümüzde, fikirler tarihi ve toplumsal tarihle ilgili olan belli bir gelişim süreci sonucunda köhneleşmiştir. "Burjuvazi"nin artık ideolojik bir öz doğrultusunda incelenmesi, sosyalist düşünürlerin imtiyazı olmaktan çıkmıştır: Bu yöntem artık her kampta uygulandığı için, yeni bir evreye girmiş bulunuyoruz.

Almanya'da bu işin önderliğini yapmış olanlar –yalnızca en önemli temsilcilerini sıralamak gerekirse– Max Weber, Sombart ve Troeltsch'tür. Max Weber'in şu sözü giderek daha çok doğrulanmaktadır: Materyalist tarih yorumu, istenildiği gibi üstüne binilecek bir fayton olmadığı gibi, profesyonel devrimcilerin önünde de durmak bilmez.[17] İdeoloji problemi; uzun süre tek bir tarafın tekelinde kalamayacak kadar genel ve ilkesel bir problemdir. Ve hiç kimse karşı tarafa, Marksizmi kendi ideolojik özü doğrultusunda analiz edebilme yasağı koyamamıştır.

## *İdeoloji Kavramının Genişlemesi Sonucu Yeni bir Diyalektik Durumun Oluşumu.*

Demek ki düşünsel ve toplumsal tarihte, belli bir bakış açısının keşfi konusunda taraflardan birinin yalnızca bayraktarlık yaptığına ve diğerlerinin ise kaçınılmaz olarak rekabet prensibinin baskısı altında aynı bakış açısını devralmak zorunda kaldıklarına ilişkin sıkça gözlemlenebilen bir süreç yer bulmaktadır.[18] Marksizmin, bu bağ-

[16] "Yanlış bilinç" kavramı bizzat Marksist bir kavramdır. *Mehring: Geschichte der deutschen Sozialdemokratie* [Alman Sosyal Demokrasisi Tarihi], cilt I, s. 386. Bkz.: *Salomon, G.:* a.g.e., s. 417.

[17] *Weber, Max:* Politik als Beruf. *Gesammelte politische Schriften* [Meslek olarak Politika. Toplu Politik Yazılar]. Münih, 1921, s, 446.

[18] Ayrıntılar için ayrıca yukarıda değinmiş olduğum *"Zürih Konuşması"*na bkz.

lamda gerçekleşmesi için, aslında tüm on dokuzuncu yüzyıl boyunca çalışılmış ve pratiği tek bir bakış açısına bağlı olmayan belli bir bilinçsel ve düşünsel tutumu sadece keşfedip tutarlıca geliştirmiş olduğu görünmektedir (ki bu, tinsel tarih açısından inkâr edilmesi mümkün olmayan son derece büyük, başlıbaşına bir başarıdır). Gözlerimizin önünde gerçekleşen ve dolayısıyla varlığı inkâr edilemeyen bu durum, gerçeklikte de gözlemlenebilen bir süreçtir.

Bu bağlamda ilginç olan, ideoloji fikrinin genel anlamdaki yayılımı nedeniyle prensip olarak yeni bir bilinçsel durumun meydana gelmesine ilişkin gözlemdir. Zira, artık gerçekten söz konusu olan, aynı olgunun sadece niceliksel çoğalması değildir. Skolastik amaçlar için sıkça kötüye kullanılan diyalektiğin anlamı tam da bu örnekten hareketle elle tutulabilir hale getirilebilir–çünkü burada nicelik, gerçekte niteliğe dönüşmektedir. Yani prensip olarak tüm tarafların birbirlerinin düşüncelerini ideolojik özleri doğrultusunda analiz edebildikleri anda, tüm anlamsal unsurlar da niteliksel anlam yönünde şekil değiştirir; şöyle ki, "ideoloji" kelimesi ilk başta, yine yepyeni olan bir anlama bürünür. Fakat, ele aldığımız tüm diğer etmenler de, yukarıda uygulamış olduğumuz tarihsel anlam analizine bağlı olarak bu kelimeyle birlikte şekil değiştirmektedir: Yanlış bilinç ve gerçeklik gibi problemler yeni yeni anlamlara bürünmektedir. Bu ilişkiyi tüm ayrıntılarıyla incelediğimizde, aslında tüm aksiyomatik sistematiğimizin, ontolojimizin ve epistemolojimizin buradan hareketle şekil değiştirdiği görülmektedir. İlk olarak, ideoloji kavramının bu süreçte uğradığı anlamsal değişimin gösterilmesiyle yetineceğiz.

Daha önce, kısmî ideoloji kavramının bütünlük yönündeki değişimini ele almıştık. Günümüzde biçim değişimiyle ilgili bu yönelim, sadece muhafaza edilmekle kalmayıp giderek daha çok derinleşmektedir. Karşı tarafın yalnızca deneyim düzeyindeki dar kapsamının eleştirilmesi ve sadece yanılmalarını göstermek eğiliminin yerine; giderek bilinçsel–düşünsel yapısını sosyolojik bir eleştiriye tabî tutma çabası geçmektedir.[19] Ancak bu eleştirel analizde, kendi düşüncelerimizin bulunduğu yer problemsiz ve mutlak biçimde ko-

[19] Bu, günlük yaşam mücadelesinde kısmî ideoloji kavramının artık uygulanmadığı anlamına gelmez.

numlandırıldığında ve bunun karşısında karşı tarafla ilgili her şeyin toplumsal olarak işlevselleştirildiği şartlarda, bizi ilgilenmek durumunda olduğumuz bir sonraki evreye götürecek olan en önemli adım atılamaz. Gerçi (karşı tarafın bilinç yapısının salt birkaç tekil iddia doğrultusunda değil, bütünlük açısından işlevselleştirilmesi nedeniyle) *bütünlükçü* bir ideoloji kavramıyla hareket edilmektedir. Ancak karşı tarafın sadece sosyolojik analizinin söz konusu olması, bu teorinin –özel diye adlandıracağımız– bir varyantının ötesine geçilmesini engellemektedir. Bu varyantın aksine, *bütünlükçü* ideoloji kavramının *genel*[20] versiyonuna ise, yalnızca karşı tarafın değil, prensip olarak tüm bakış açılarının (*yani kendi bakış açısını da buna dahil ederek*) ideolojik olarak değerlendirme cesaretine sahip olunduğunda ulaşılabilecektir.

Tüm çağlar boyunca tüm tarafların taşıdığı insanî düşüncenin ideolojik olduğu iddiasında bulunan *bütünlükçü ideoloji kavramının bu genel varyantını* görmezden gelmek oldukça zordur. Tarihsel değişime uğramayan ve günümüzde toplumsal olarak farklılaştığını gösteremeyeceğimiz bir düşünsel bakış açısı –ki, bu konuda Marksizmin düşünsel bakış açısı da bir istisna oluşturmaz– neredeyse mevcut değildir. Marksizmin; toplumsal ilişkilendirilmelerinin bir Marksist için farkına varılması zor olmaması gereken çeşitli varyantları vardır. *Bilgi sosyolojisi*, bütünlükçü ideoloji kavramının genel varyantının ortaya çıkmasıyla birlikte *pür ideolojiler öğretisinden* türemiştir. Bu bağlamda, bir tarafın tinsel mücadele aygıtı içinde,[21] içinde keşfedilmiş olan ancak, yalnızca kısmî olarak alınan tüm canlı düşüncelerin *"varoluşa bağlılığı"*na ilişkin genel doğruluğun öne çıkarıldığı ve bunun da tinsel tarih araştırmalarına konu

[20] Demek ki şu ana değin kaleme alınan *kısmî–bütünlükçü* karşıolum ikilisinin yanı sıra bir de bir *özel–genel* ikilisi mevcuttur. Karşıolum ikilisinin ilkinde, sınıflandırma açısından, temelde bireysel fikirlerin ya da tüm bilincin ideolojik olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğine ve psikolojik ya da tinsel bilimlerle ilgili düzeyin işlevselleştirilip işlevselleştirilmediğine ilişkin soru söz konusu iken; özel–genel ikilisinde söz konusu olan; (kendimizinki dahil olmak üzere) *tüm* tarafların mı yoksa yalnızca karşı tarafın düşüncelerinin mi toplumla ilintili olup olmadığıdır.

[21] Burada akla gelen, "Proletaryanın tinsel silahlarının düzenlenmesi" şeklindeki ifadedir.

edildiği görülmektedir.[22] Sosyolojiyle ilgili bu türden bir tinsel tarih, düşüncede varolarak onu toplumsallaştıran etmenleri –taraflılığı göz ardı ederek– her yerde araştırmak durumundadır. Sosyolojik yönelimli olan bu tinsel tarih, günümüz insanı uğruna, tüm tarihsel olayları yeniden anlamlandırarak tekrar gözden geçirmeyi görev bilecektir.

İdeoloji kavramının, bu bağlamda, yeni bir anlam kazanmış olduğu aşikârdır. Sonuçta iki olasılıktan bahsedilebilir. İlki; bundan böyle ideolojiyle ilgili araştırmalarda herhangi bir "deşifre edici" amaçtan vazgeçmekten (başka bir bakış açısını deşifre edebilme yolunun zorunlu olarak kendi bakış açısının mutlaklaştırılmasından geçmesi bile bunu ısrarla tavsiye etmektedir,—ki düşünsel bir eylem olarak böyle bir mutlaklaştırmanın, "değer serbestisine sahip" olan bu araştırma alanı çerçevesinde uygulanmasından mümkün olduğunca kaçınılmaya çalışılmaktadır.) ve *toplumla ilgili* varoluşsal durum ile *bakış açısı* arasındaki ilişkiyi alenen ortaya çıkarıp belirtmekle yetinmekten ibarettir. İkinci olasılık; bu "değer serbestisine sahip" tutumun sonradan yine de epistemolojik tutumla ilişkilendirilmesinden ibarettir. Öte yandan, gerçeklik problemine bu aşamadan hareketle etraflıca bakmak iki farklı çözüme –birbirleriyle karıştırılmaması gereken ya bir *göreciliğe* ya da bir *ilişkilendiriciliğe*– yol açabilir.

*Görecilik*, bu bağlamda; tüm tarihsel düşüncelerin belli bakış açılarına bağlılıklarına ilişkin tarihselci-sosyolojik bilginin oluşumu, varoluşsal bağlılıkla ilgili düşünsel olguyu aslında henüz tanımayan, onunla henüz ciddi anlamda ilgilenmemiş olan, dolayısıyla –yönünü durağan bir düşünce paradigması (örneğin 2x2=4 şeklindeki ilkörnek) doğrultusunda tayin ederek– kaçınılmaz olarak herhangi bir bakış açısına bağlı bilgiyi, sadece "göreli" bilgi olarak reddeden daha eski bir epistemolojik modelle ilişkilendirildiği anlarda gerçekleşmektedir. Demek ki görecilik, fiili düşünsel yapısına ilişkin yeni bilgiyle bu yapının henüz üstesinden gelemeyen bir epistemoloji arasındaki itilaftan ibarettir.

22 *"Varoluşa bağlı düşünce"* şeklindeki terimiyle, ideoloji kavramının pür bilgi sosyolojisiyle ilgili içeriksel değerini içine çekildiği özel politik-propagandist kabuğundan çıkartmaya çalışıyorum.

Görecilikten kurtulabilmek için; ilk başta bilgi sosyolojisiyle ilgili analiz aracılığıyla bir düşünce biçiminin *genelde* epistemolojiyle değil, epistemolojinin belli tarihsel biçimlerince yargılandığını kavramak gerekir. Bizzat tüm düşüncelerimizde olduğu gibi epistemoloji de oluşumcu deryanın içine yerleşmiş bulunmaktadır. Epistemolojinin ilerlemeci yanı; yeni oluşumun düşünsel yapılarda anlaşılabilir kıldığı karmaşıklıkların tekrar tekrar üstesinden gelmesidir. Demek ki herhangi bir tarihsel bilginin ilişkiselliğini dikkate alan modern bir epistemoloji ilk başta, bilgiyi belli bir konumlandırmadan bağımsız ve ilişkisizce içeren düşünce alanlarının olamayacağı varsayımından hareket eder. Tarihsel bilgileri Tanrı bile 2x2 şeklindeki paradigma anlamında dile getiremezdi; zira anlaşılması mümkün olan, yalnızca tarihsel deryanın içinde oluşan problematikler ve kavramsal sistemlerle ilişkilendirildiğinde dile getirilebilir.

Bu evirtimi; tarihsel bilginin özü itibariyle ilişkili ve yalnızca belli bir konumlandırmaya bağlı olarak dile getirmenin mümkün olabileceğinden hareket ederek bir kere gerçekleştirdiğimizde, hakikata ilişkin karar problemi de yeniden ortaya çıkacaktır. Zira, hakikatın uygunluğu açısından hangi bakış açısının daha fazla şansa sahip olduğu hep sorulacaktır; dolayısıyla hakikate, en azından ilişkisiz bir dile getiriliş şekliyle sahip olmak istenecektir. Problemin, bu şekilde ortaya konulması çözüme henüz çok uzak olsa da, güncelleşen problemlerin daha kolay ve inceden inceye araştırılmasını sağlayan bakış açısının önü açılmış olacaktır. Bundan sonra söylenecekler için önemli olan, genel ve bütünlükçü ideoloji kavramı aşamasındaki iki biçimin ayırt edilmiş olmasıdır: Bunlar, *değer serbestisine sahip* olan ve *değerlendirici (epistemolojiyle ilgili–metafiziksel) yönelimli* ideoloji kavramlarıdır. Ki, sonuncu konu bağlamında göreciliğe mi yoksa ilişkilendiriciliğe mi ulaşılır sorusu, şu an fazla bir önem taşımamaktadır.

Başta değer yargılarından arınmakla bağlantılı olarak bütünlükçü ve genel ideoloji kavramı hakkında birkaç söz söylemek gerekir.

Bütünlükçü ve genel ideoloji kavramında; problemleri basitleştirmek uğruna ele alınması gereken "fikirler"in "doğruluğu"na iliş-

kin sorudan geçici olarak feragat edilip öncelikle tekil bilinç yapılarıyla varoluşumsal durumlar arasındaki ilişkileri göstermekle yetinilen tarih araştırmalarında ısrar edilecektir. Fakat, toplumsal olarak yapılanmış belli varoluşsal durumların nasıl olupta varoluşla ilgili belli yorum biçimlerinin konusu haline geldikleri sorusu, sürekli sorulması gereken bir sorudur. Demek ki, betimlememizin bu aşamasında, insanî düşüncenin ideolojik özü, yanlış ya da iki yüzlü gibi kategorilerle ilişkili olmaktan ziyade, yukarıda sözü geçen, *düşüncenin varoluşa bağlılığı* anlamını taşımaktadır: İnsanî düşünce, toplumsallıktan arındırılmış alanda yönü belirsiz şekilde oraya buraya savrularak oluşmamaktadır; tam tersine bu alan içerisinde ve daima belli bir mekâna kök salmış olarak varolmaktadır.

Bu kök salma olgusu, asla yanlışların kaynağı olarak değerlendirilemez. Nasıl başka insanlarla ya da o insanların içinde bulunduğu koşullarla dirimsel bir ilişki içinde bulunan insan, bu ilişkiyi derinden anlama şansına sahipse; bir bakış açısının, bir kategoriler aparatının toplumsal bağlılığı da, tam da bu dirimsel ilişkiden dolayı, bu düşünce biçiminin belli varoluş bölgelerindeki etkileme gücüne ilişkin şansı arttıracaktır. (Verdiğimiz örnekte, proleter–sosyalist bakış açısının, düşüncenin ideolojik özünü nasıl ilk önce karşı tarafta keşfetme şansını içerdiğini gördük.) Ancak toplumsal–dirimsel ilişki, içinde sadece şans anlamını değil dirimsel sınır anlamını da içermektedir. Bazı konumlandırmaların, bakış açılarıyla ilgili belli genişletmelere kendiliğinden sahip olması mümkün değildir. (Örneğin, sosyalist ideolojiyle ilgili veçhenin hiçbir zaman kendiliğinden bilgi sosyolojisine dönüşmediğini gördük.) Belli bir konumlandırma çerçevesinde inşa ettiği kısmîliği ve sınırı, ilerleyen bir süreçte, karşıt olan diğer konumlandırmalarla aşmayı hedeflemek, âdeta yaşamın anlamına aitmiş gibi görünmektedir. Tekil konumlandırmaların kısmîliğini ve toplumsal olaylarla ilişkili olarak birbirleriyle kurdukları karşılıklı bağı incelemek, "değer serbestisi"ne sahip bu tür ideoloji araştırmalarının görevi olacaktır. Bunun sonucunda ortaya, düşünsel tutumlardan deneyim biçimlerine değin tüm bilinç tarihini, varoluşa bağlılığı doğrultusunda inceleyip her şeyin nasıl sürekli bir biçimde en temelden değişime uğradığını

gösterme görevi gibi sonu gelmeyen bir konu çıkmaktadır. Örneğin, ahlâkla ilgili alanda; yalnızca insanların sürekli olarak nasıl farklı hareket ettikleri değil, sürekli olarak farklı normlara nasıl yöneldikleri inceleme konusu olacaktır; Ki bu soru, bizzat ahlâkın ve etiğin sahneye çıkmasının belli durumlarda mümkün olabileceğinin gösterilmesiyle daha da radikal bir biçim alacaktır. Kaldı ki, ahlâkın ve etiğin yükümlülük, suç ve günah gibi temel kavramları da her zaman varolmaktan ziyade, *belli* sosyal durumların bağlılaşığıdır.[23] Günümüzde hâkimiyetini sürdüren felsefe, tüm içeriklerini tarihsel belirlenmiş olarak "salıverdiği", ancak haydi haydi değer *biçimi*nde ve "*biçimsel değer*"ler cetvelinde ısrar ettiği biçimiyle bile geçerliliğini yitirmiş olacaktır. Ki, içeriklerin "salıverilmesi" bile, çağdaş içeriksel değerlerin mutlak kılınmasını gittikçe zorlaştıran tarihselcilik karşısında taviz vermek anlamına geliyordu. Artık toplumsal ve kültürel yaşamın; kendi açımızdan, aslında *bizim* kültürel yapımızın varsayımlarından başka bir şey olmayan ahlâk ve sanat gibi belli değer alanları (biçimsel değerler) temelinde varolabileceğine ilişkin varsayımdan da vazgeçilmek durumunda kalınacaktır. Ki, "kültürel yapılar"ın "geçerliliği" ile ilgili deneyimine ilişkin paradigma da; muhtemel emsalini hukuk alanıyla ve ayrıca da iktisadi değerle ilgili deneyimlerinden alan, ve buradan hareketle genelleştirilen "kültür"ün otantik deneyim biçiminin üstüne örtülen kategorik bir örtüdür. Ki, sanata *otantik bir tarzda* yönelmenin normsal deneyimlerle herhangi bir şekilde ilgisi olduğunu ya da (kapitalizm öncesi dönemin egemen insan tipi olan) yalnızca tekil durumlara tepki vererek hareket eden gelenekçi insanın, en uygun biçimde kavranılmasının, ancak değer yönelimli bir varlık olarak tasavvur edilmesiyle mümkün olabileceği iddia edilemez. Tüm kültürel *yaşamın* nesnelleşmiş normlar doğrultusundaki bir yönelim olarak tasavvur edilmesi, aslında insanoğlunun kendi "dünyası"na karşı çok daha otantik bir tutum içinde bulunduğu çok eski yapıların üstünün

[23] *Max Weber*, daha *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der Sozialökonomie* [Ekonomi ve Toplum. Toplumsal İktisadın Temelleri] adlı eserinin III. Bölüm, s. 794'te "ahlâkın" oluştuğu sosyolojik bağlantıya ilişkin önemli işaretler vermektedir.

tipik modern–rasyonalleştirici bir örtüyle örtülmesidir. Neticede "kültür"ün ve de öncesiz sonrasız "geçerliliğin", ve "değer"in dikkate alınmasını, düşüncemizdeki zamansızlığa değil, tam tersine ve daha çok zamana bağlı olan bir momente borçluyuz. Ancak, bu formülasyonu bir an için bile geçerli saydığımızda, belli değer alanlarının hem ortaya çıkması ve hem de somut oluşumu, yalnızca geçerli olarak yöneldikleri[24] somut durum ve deneyim edinimi doğrultusunda kavranabilir; sonuçta formel geçerlilik (geçerlilik biçimi) de, zamansız ve özdeş bir unsur olarak, tarihsel değişime uğrayan malzemeden soyutlanamaz.

İçeriksel değer ve biçimlerin kesikliği ile ilgili aynı keşif, düşünsel tarihle ilgili araştırmaların da konusu olacaktır. Günümüzde; bir yanda belli tarihsel dönemlerde, öte yanda ise farklı kültür çevrelerinde sürekli olarak nasıl olup da farklı düşünüldüğünü görecek kadar ilerlemiş bulunulmaktadır. Bu farklılıkların, sadece içeriksel iddialarla değil, kategorik aparatla da ilgili olduğu anlayışı çığır açıcı etkisini zaman geçtikçe daha net gösterecektir. Hâkim düşünce biçimlerinin, geçmişte olduğu kadar günümüzde de, tam da kendilerini temsil eden grupların toplumsal tabanındaki herhangi bir problem ya da parçalanmanın yarattığı şekildeğişimi sonucunda ortaya çıkan yeni kategoriler tarafından yerinden edilmeleri, bir konu olarak ancak günümüzde ele alınabilecek duruma gelmiştir. Bu problem, umarız çağımıza uygun bir yöntemsel özenle araştırılabilir.

Anlamsal değişimin kesiksiz bağımlılığının en net belirleneceği yer düşünce alanıdır, dolayısıyla bilgi sosyolojisiyle ilgili bu türden araştırmaların yüksek bir doğruluk seviyesine ulaşması da mümkündür. Zira düşünce, kendine özgü, hassas ve ince bir zardır. Tüm sözcük anlamlarında ve hele hele tüm kavramların teker teker güncel anlam çokluklarında, bu anlamsal nüanslarda zımnen varsayılan ve burada da birbiriyle çatışan, ama aynı zamanda eşzamanlı varolan yaşam sistemlerindeki karşıtlıklar titreşmektedir.[25]

[24] Mannheim, burada, *E. Lask*'ın *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (Felsefenin Mantığı ve Kategoriler Öğretisi) adlı eserine atıfta bulunarak Türkçeye çevrilmesi mümkün olmayan "*hingelten*" [belli bir amaçsallık bağlamında anlam kazanmak] terimini kullanmaktadır. – *ç.n.*

[25] Sosyolojik anlam analizi, bundan sonraki incelemelerde tam da bu ne-→

Fakat bu anlamda *kesin* olarak kavranabilir bir bağımlılık ve tepki, toplumsal olanın hiçbir alanında, sözcük anlamları alanında olduğu kadar gerçek değildir. Sözcük ve anlam-gerçek bütünlükçü unsur bunlardır; düşünce sistemindeki en küçük değişiklikleri dahi tek bir sözcükte ve bu sözcüğün içindeki parıltılı anlamsal farklılıklarda kavramak mümkündür. Sözcük, tüm geçmişle bağ kurup tüm eşzamanlığı yansıtır. Konuşan, ötekilerle ortak bir zeminde buluşmak istediğinde, aradaki ince farkla birlikte anlamsal farklılıkları da telafi eder; fakat aynı zamanda da her türlü nüanslamaya hazır bir biçimde gerektiğinde anlam çetveline yepyeni renkler vererek benzeri olmayana, tarihsel olarak eklenene vurgu yapar. Tüm bu araştırma süreçlerinde bütünlükçü ve genel ideoloji kavramı, ilk ve *"değer serbestisi"*ne sahip varyantıyla, uygulanacaktır.

## *Değer Serbestisine Sahip İdeoloji Kavramı.*

Bu tarihsel incelemeleri yapan araştırmacı, günümüz şartlarından sözcüğün nihai anlamıyla hakikat probleminden muaf kalmayı başararak faydalanacaktır. Bu durum, incelenmesi benzer bir radikallikle hiçbir zaman mümkün olmayan, günümüzde ve geçmişte belirmiş olan bağlamlılıklara ilişkin gerçekten ibarettir. Araştırmacı, taraflardan hangisinin haklı olduğu sorusundan ziyade, ilk başta hareket biçimini ve hakikatın toplumsal süreçle bağlantılı muhtemel oluşunu gözlemleyecektir. Bilgi/düşünce öğretisiyle ilgili bu uzatmalı duruma başvurusunu, büyük ihtimalle, toplumsal tarih üzerinden giden dolambaçlı yolun hakikat tartışmasını doğrudan zenginleştireceği iddiasıyla gerekçelendirecektir. Araştırmacı, bizzat hakikat olmasa da hakikatın ortaya çıkarılmasında muhtemel önemi olan ve o zamana kadar varlığından haberdar olunmayan bazı "koşullar"ın kendini gösterdiği andan yararlanacaktır. Zira, hakikate sahip olduğumuzu düşündüğümüzde, bizi bu bilgilere götüren

→ denden dolayı tekrar tekrar rol oynayacaktır. Sosyolojik temelli bir anlam analizinin, zaman içerisinde, toplumsal olanın ya da, daha ayrıntılı bakıldığında, tekil öğenin bütünü içerdiği prensibine uygun olarak, nasıl bir semptom yönünde geliştirilebileceğine işaret etmek istiyoruz.

merakın önünü kapatmış oluruz. Hatta belki de tam da bu gevşeklik, bizi değişemez çağların ulaşamadığı bazı şeylere yakınlaştırabilecektir.

Zira, başka bir zamanda mutlaklaştırıcı bir tutum içinde bulunan içeriksel değerler ancak, toplumsal ve tinsel şekildeğişiminin bu kadar süratli ve radikal olduğu şartlarda, her şeyin ve herkesin ideolojik temelli görünmesini ve şeffaf olmasını sağlayacak kadar apaçık olabilir. Şimdiye kadar belli içeriksel değerlere karşı mücadele ettik, fakat aynı zamanda, kendi içeriksel değerlerimizi de bir o kadar mutlaklaştırdık. Artık tek bir içeriksel değerin ya da tek bir bakış açısının kendini mutlaklaştırabilecek oranda katılaştıramayağı kadar eşit değerde ve dahası tinsel açıdan da eşit güçlere sahip olan ve birbirlerini karşılıklı göreceli kılan çok fazla bakış açısı mevcuttur. Başka zaman üstü, yaygın toplumsal güvenlik[26] ve belli içeriksel değerlerin geleneksel stabilizasyonu tarafından örtülen tüm tarihsel bakış açılarının kısmî nitelikte olduğu gerçeği, yalnızca toplumsal açıdan gevşek ve göreceli olan bu tutum yardımıyla açığa kavuşmaktadır. Gerçi eylemde bulunabilmek için belli bir özgüven gerekli olabilir; ve düşüncelerdeki ifade biçimi daima mutlaklaştırmaya zorlayabilir. Tarih araştırmalarının (ve daha sonra göreceğimiz üzere belli toplumsal taşıyıcıların) çağımızdaki işlevi, *tamamlayıcı eklemelere açık olma*ya zorlamak için, tam da bu zorunlu ve anlık gereksinimler için kaçınılmaz olan özgüveni tekrar tekrar iptal edip kesiksiz bir karşı hareketle özputlaştırmanın tekrar tekrar göreli kılınmasından ibarettir.

Dünyayı oluşturan tüm anlam verici yapıların, nihai olarak tarihsel ve yer değiştiren–geçişken bir kulisten ibaret olduğuna, ve insan olmanın da ya bu kulisin arkasında ya da içinde yer bulduğu bilgisinin edinilebilmesi için, tüm olayların ve tutumların kendi göreciliklerini ortaya koydukları alaca karanlığın günümüzdeki ışıklandırılmasından nasıl faydalanılacağını bilmek, âdeta zamanımızın bize verdiği bir yükümlülüktür. Tüm olayların ansızın şeffaflaştığı ve

[26] Toplumsal güvenlik (“*soziale Sicherheit*”) kavramından anladığımız; olayların azlığı ya da özel yaşamın teminat altına alınmasını değil, “değerler”in ve “içeriksel değerler”in istikrarını en iyi şekilde sağlayan ilgili toplumsal oluşumun istikrarıdır.

tarihin âdeta kendi oluşum unsurlarını ve yapısını açığa çıkardığı bu tarihsel anda, bilimsel düşüncelerimizle çağın adamı olmak gerekir. Zira –ki, tarihte bu çoğu kez böyle olmuştur–, bu şeffaflığın çok yakında yok olması ve dünyanın tek bir tablo şeklini alarak donup katılaşması mümkündür.

Tarihle ilgili değer serbestisine sahip bu ilk yaklaşım, illa da görecilikle değil, daha ziyade *ilişkilendiricilikle* sonuçlanmaktadır. Bütünlükçü ideoloji kavramının mutlak varyantı yanılsamacılıkla özdeşleştirilemez (ideoloji, bu aşamada, terminolojik olarak yanılsamayla özdeş değildir); varoluşa bağlı bilgi boşluklara uzanmaz, bilakis varoluşa bağlı norm zorunluluğa yol açar. İlişkilendiricilik; yalnızca tüm anlamsal unsurların birbirleriyle bağlılığı ve birbirlerini belli bir sistem içerisinde ve anlamsal açıdan temellendirmeleri anlamını taşımaz. Fakat bu sistem, uygun ifadesini karşıladığı belli tarihsel varoluş biçimleri açısından, ancak belli bir süre için mümkün ve geçerlidir. Varoluş yerinden oynadıkça, eskinin "meydana getirdiği" normlar sistemi de yabancılaşacaktır. Aynı şey bilgi ve tarihsel bakış açısı için de geçerlidir. Gerçi her bilgi, bir konuyu amaç edinip yönünü her şeyden önce amaç edindiği konu doğrultusunda tayin eder. Ancak konuya yaklaşım biçimi bir öznenin "inşa süreci"ne bağlıdır: Bir yandan yoğunluk açısından (özellikle karşısındakini tam anlamıyla anlamak için önkoşulu anlayanın ve anlaşılanın ontik akrabalığı bağlamındaki "anlama" söz konusu olduğunda). Öte yandan da konunun teorik yapısının entelektüel biçimselleştirebilirliği açısından; zira her bakış açısının, bilgi olabilmesi için, kategorik olarak oluşturulup ifade edilmesi gerekirken, şekillendirilebilirliği ve ifade edilebilirliği bağlı olduğu teorik–kavramsal sisteme bağlıdır. Genelde hangi kavramlara ve ilişkilendirmelere sahip olunduğu, bunların gelişmeleri açısından hangi yöne eğilim gösterdikleri, bu gruplar içindeki (fiilen düşünen) taşıyıcı bireylerin arka planını oluşturan tarihle ilgili varoluşsal durumlarına bağlıdır. Değer serbestisine sahip ideoloji araştırması sürecinin konusu, her bilginin ve bilginin içerdiği temel unsurların anlamsal ilişkilendirmeleri ve nihayet tarihle ilgili varoluşsal ilişkilendirmeleri karşındaki kesiksiz bağlamlılıktır. Bu gerçeği uygun bir şekilde göz önünde

bulundurmak yerine, onu anlamaktan sakınmak, şimdi ulaşılan düşünce aşamasından feragat etmek demek olurdu.

Bu nedenle, söz konusu akıştaki bağlamsızlıkları ve –söz temsili– "mutlaklıklar"ı bulmanın amaçlanacak bir şey ve gerçek bir görev olup olmadığı konusu da son derece şüpheli bir görünüm kazandı. Belki de daha üstün bir görev, durağanlıkta değil, ilişkilendirici ve dinamik düşünebilmeyi öğrenmekte yatmaktadır. Günümüzün düşünce ve varoluşla ilgili koşullarında "mutlak" olan herhangi bir şeye sahip olduklarını ileri süren kişilerin, kendilerini daha değerli bulmaları zaman zaman âdeta endişe verici görünmektedir. Esasında kendi kendini mutlaklıklarla göklere çıkarmak ve kendi kendine referans olmak, çoğu zaman, günümüz varoluş aşamasında yaşamın kapkaranlık derinliklerini görmek istemeyen geniş kitlelerin güvenlik gereksinimlerine dayanmaktadır. Yaşama devam etmek ve faaliyette bulunmak, somut görevlere ve bu mutlaklaştırılmış dolaysızlığa yoğunlaşabilmek amacıyla ve dirimsel nedenlerden dolayı tehlikeleri görmezlikten gelmeye ihtiyaç duymuş olabilir—ancak günümüzde mutlak ve, bağlamsız olanı arayan kişiler çoğu zaman faal olanlar değil, olup bitenleri kendi alışılagelmiş mutlulukları lehine istikrara kavuşturmak isteyen kişilerdir. Statükocu unsur; günümüzde romantize edilmiş olan içeriksel değerlerin ("mitler"in) de kapsandığı günlük yaşamın rastlantısal koşullarını, mutlak olarak elden gitmemesi amacıyla mutlak olarak kendilikleştirip stabilize etmek istemektedir. Böylece; daha önceleri tanrısallığı yakalamayı görev bilen mutlaklık kategorisinin, her ne olursa olsun kendini aşmak istemeyen ve günlük yaşamın üstünü örten bir mekanizma haline gelmiş olmasına ilişkin yeni çağın endişe verici dönüşümü meydana gelmektedir.

## *Değer Serbestisine Sahip İdeoloji Kavramının Değerlendirici Olana Geçişi.*

Demek ki, ilk başta sadece tarihsel yaşamın sürekli olarak farklı şekillere bürünen sınırsız akışını gözlemleyip araştırmak isteyen değer serbestisine sahip ideoloji kavramı, değerlendirici epistemo-

lojiyle ilgili ve nihai olarak ontolojik–metafiziksel bir değerlendiriciliğe geçiş yapar (ki bu, düşüncelerimizin gelişiminin az önce yer bulduğu evresinde bizim başımıza da gelmişti). Şöyle ki, argümantasyonumuzda değer serbestisine sahip olan dinamik bakış açısı, başka bir tutuma karşı bir savaş aleti halini alarak dolayısıyla bizzat içinden "değer serbestisine sahip" bakış açısının oluştuğu belli bir dünya görüşünün olumlamasına dönüşmüştü ansızın. Daha başından beri her şeyi dinamik kılmaya yarayan yönteme ve tarihsel bakış açısını sonuna kadar muhafaza etmeye iten gizli özendirme, yalnızca eylemin ve araştırmanın sonunda da olsa, burada da görünmektedir.

Kendine ilişkin bir bilgisi olmadığında bile etkili olan, metafiziksel-ontolojik bir kararın bu şekilde açığa çıkması,[27] ancak geçmiş pozitivist çağın ön yargılarına yönelip tamamıyla değer ve karar serbestisine sahip, ontoloji ve metafizikten arınmış bir şekilde düşünülebileceğini varsayan bir kişiyi korkutabilir.[28] Fakat düşünce, gerçek bir ampiri uğruna ve ön koşulları doğrultusunda ne kadar tutarlı araştırılırsa, bizzat ampirinin (en azından tarih bilimlerinde) sadece meta-ampirik, ontolojik-metafiziksel kararlarının ve bunlardan

[27] Adeta arkamızda ve bizzat pratikte oluşan karar ve ontik, tarih sürecince yok edilmiş olanı bir daha (romantik ruh hali doğrultusunda) tesis etmek isteyen mutlaklaştırmalara karşı mücadele ettiğimiz zaman bahsedilenden çok daha farklı bir aşamadaki bir ontik ve karardır olsa olsa. İstemesek bile eylemlerimizde varolan bu kaçınılmaz ex–post–ontoloji; yalnızca romantik duygularla candan arzu edilen, geri istenilen ve gerçeklik ufkunun önünü kapatan bir şey olmaktan ziyade hiçbir ideolojik yapının parçalayamayacağı kendimize ait ufuktur.

Tam da burada (her ne kadar bu kitabın herhangi bir yerinde tek bir "çözüm" önerisinde bulunulmasa da) bir şeyler çözüm doğrultusunda açığa kavuşuyor sanki: İdeoloji ve ütopyanın üstündeki örtüyü kaldırma, özdeş olmadığımız içeriksel değerleri bozabilir ancak; belli koşullar altında bizzat bu yıkıcılığın içinde yapıcı olanın yatıp yatmadığına, yeni irade ve insanın daha şüpheli kılma sürecinde bile mevcut olup olmadığına ilişkin soru ortaya çıkmaktadır. Vaktiyle bilge insanın dediği gibi: "Bir kişi danışmak için bana geldiğinde, yanıtını kendisinin verdiğini duyuyorum çoğu zaman."

[28] Biraz daha eleştirel bir tutuma sahip olan bir pozitivizm, daha alçak gönüllü olup, yalnızca "mutlaka zorunlu olan ön koşulların minimum"unu istemekteydi. Sorulması gereken, bu minumumun, daha sonradan"varoluşsal durumumuza uygun parçalanabilir ontolojik olan" olarak deşifre olup olmamasıdır.

meydana gelen beklentilerin ve belirlemelerin unsurlarında mümkün olabileceğine ilişkin görüş de o kadar netlik kazanır. Hiçbir şeye karar vermeyen bir kişinin herhangi bir problematiği olamayacağı gibi, tarihsel doğrultuda inceden inceden sorgulanıp araştırılmasını mümkün kılabilecek bulgusal bir hipoteze de sahip olamaz. Neyse ki pozitivizm, epistemolojiyle ilgili ön yargılarına ve sözde daha olumlu bilgilerine rağmen, (ontik kararlar da içeren özgül "gerçekçiliği" olan ilerlemeciliğe inanışı gibi) ontolojik-metafiziksel kararlara sahipti. Bu yüzden zaten bu araştırma biçimi, gelecekte de kolayca vazgeçilemeyecek olan birçok önemli şeyi ortaya çıkardı. Ontolojik kararın tehlikesi, genelde varolan pratiğinde değil, hatta ampirinin önünde gitmesinde bile değil;[29] miras alınan ontolojinin yeni oluşumunun, özellikle de düşünce temelinin oluşumunun engellemesinde ve, getirilen teorik ilişkilendirici düzlemlerinin tek tek kısmîliğinin görülmemesiyle de, gelişiminin günümüz aşamasındaki düşünsel kavrama yeteneğinin dışlanması gereken katılığında ısrar edilmesinde yatmaktadır. Dolayısıyla düşüncemiz, pratikteki her bakış açısının, daima kısmî olduğunu ve bu kısmîliğin taşıdığı anlamı görmeye açık olduğu yönündedir. Araştırmanın ayrıştırılması açısından, (unsurunda ampirinin mümkün kılındığı) zımnen metafiziksel olan ön koşulların bilinçli bir şekilde ortaya çıkarılması, bu yüzden de zaten prensip olarak onların inkâr edilip arka kapıdan içeri alınmasından daha uygundur.

## *Değer Serbestisine Sahip İdeoloji Kavramının Arkaplanını Oluşturabilecek İki Tipik Ontik Kararın Karakteristiği.*

Ex–post–ontoloji[30]* ve (gelişimin son evresinde tarihte de cereyan etmiş olan düşüncenin bundan böyle betimlenecek olan hareketini doğru anlayabilmek için gerekli olan) pozitivizm hakkındaki bu

[29]Eğer bunu yapmasaydı, ampiri hiç mümkün olamazdı; zira kendince varolan, nesnelleştirilmiş anlamsal oluşum, yalnızca anlamla ilgili soru soran öznede bir sonuç yaratabilir.

[30]Bkz.:*Strukturanalyse der Erkenntnistheorie:Kant–Studien* [*Epistemolojinin Yapısalcı Analizi:Kant Araştırmaları*] adlı yazım.Ergänzungsheft 57 [Ek Sayı No. 57],Berlin 1922, s. 37, dipnot 1, s. 52, dipnot 1.*[Bkz.:s.113, dipnot 27.]-*ç.n.*

gezintiden sonra, işe ilk başta değer serbestisine sahip olarak başlayan tarihsel-sosyolojik araştırmaların, betimlememizde az önce ulaşılan aşamada, birden *iki önemli dünya görüşüyle ilgili-metafiziksel karara karşı açık olduğunu* ifade edebiliriz. Ancak mevcut durumda bilfiil sapılabilecek iki yol şunlardır:

İlk olarak; sonuçların tarihsel olanda, nesnelleştirmede yatmadığı görüşüne sahip olunduğu için, tarihselin kesiksiz değişimi tüm gelgeçliğiyle olumlanabilir. Bağlamsız olanın; tarihsel açıdan aşkın ve tüm tarihsel nesnelleştirmenin kaynaklandığı zenginliğin hiçliği olarak olumlanmak istenileceği varsayılarak, zamansal ve toplumsal olandan, tüm mitlerden ve içeriksel değerlerden ve her bir anlam vermeden feragat edilecektir. Bu, sürekli tarih yapan, fakat aynı zamanda tüm tarihi de sürekli olarak üstünden atan o esrik bolluk olacaktır. Tarihi bilen anlayacaktır ki, bu bakış açısı mistiğin bakış açısıyla dolaysız bir süreklilik ilişkisi içerisindedir. Mistik; yaşam içerisinde zamansal ve mekânsal bir uhreviliğin bulunduğunu ve mekânın ve zamanın –içinde mevcut olan tüm görüntülerle birlikte– esrik deneyime karşı sadece sahte varlıklar olduğunu mistikçe iddia etmişti. Ancak mistik, bunu o zamanlar ispat edemiyordu henüz. Günlük yaşam o zamanki somutlaşması içerisinde fazlasıyla istikrarlıydı; rastlantısal olan her şey varoluşunda tanrıca istenen tözel bir duruma yüceltilmişti. Gelenekçilik; olaylarla dopdolu ve hareketli, ancak anlam verme açısından istikrarlı olan bir dünyaya hükmediyordu; ayrıca bu esrikliğe henüz tüm çıplaklığıyla, herhangi bir anlamdan yoksun olarak sahip değildi; bu esrikliği henüz tanrısallığıyla ilişkilendirerek yorumluyordu, zira içreklik bir nevi tanrıyla buluşma olarak yaşanıyordu. Ancak bu arada, anlamsal unsurların genel bağlamlılığı, yakında bir kamusal bilgelik olarak dile getirilebilecek kadar apaçıklık kazandı. Daha önceleri birkaç sırdaşın sahip olduğu içrek bilgi, günümüzde yöntemsel olarak görünür kılınabilmektedir. Ve sosyolojizm, aynı tarihselcilik gibi, gerçekliğin tarih dışı-esrik olanda bulunduğunu düşünen kişilerin elinde, günlük yaşamın ve tarihin popülerleştirilmesinin aracı haline gelecektir.

Mevcut durumdan sosyolojiye yol açarak tarih araştırmaları için bir içtepi işlevine de sahip olabilen, (az önce işaret edilen) ikinci

özendirme dizisi; bağlamlılıkların ve anlamsal ilişkilerin bu değişiminin keyfi bir oyun olarak görülmesi nedeniyle değil, daha ziyade hem eşzamanlılıklarında hem de ardıllıklarında (doğaları itibariyle çok kolay belirlenemeseler de yine de bir şekilde algılanabilir) bir zorunluluğun varlığının gösterilmeye çalışılması sonucunda meydana gelmiştir.

Tarihsel olanın özel bir evresinin mutlak olarak alınmadığı, ancak tüm oluşumun yine de dikkate alınmayan bir problemin içerdiği anlamsal unsurlarının tarihsel değişimi karşısındaki bu temel ilişkiye bir kez sahip olunduğunda; her tarihin "*sadece* tarih" olduğu o esrik tutumu tatmin etmeyecektir artık. Gerçi insan olmanın; tarihsel ve toplumsal varoluşun herhangi bir özel evresinden çok daha fazla bir anlam taşıdığını, o esrik dışındalığın tarihsel ve toplumsal olanı da adeta tekrar tekrar hareket ettiren bir güç olarak bir şekilde varolduğunu, ayrıca bu dışındalığm tarihten tekrar tekrar soyutlandığını itiraf etmek zorunda kalınacaktır. Ancak bundan dolayı tarih, sadece olumsuzluğuyla nitelenebilecek bir şey olarak değil, daha ziyade özsel oluşumun cereyan ettiği bir sahne olarak değerlendirilecektir. "İnsan" adlı varlığın bu oluşumu; ilgili tarihsel ve toplumsal öznenin onlardan hareketle, kendini ve tarihini gördüğü normların, şekil vermelerin ve eserlerin, kurumların ve kolektif istemlerin, hareket noktalarının ve bakış açılarının değişiminde de gerçekleşmesiyle kavranılmaktadır. Tüm bu görüngülerde semptomatik olan bir şeyi görme eğilimi gittikçe artacaktır—, ki bu birlik ve anlam, çözülmesi gereken bağlamsal bir semptomatiktir. Kendimizle esrik bir buluşmanın, nihai varlığımızın yegâne uygun biçimi olması gerekse bile, o adlandırılması mümkün olmayan, fakat yine de esrikler tarafından daima amaçlanmış olan, talihleri bir şekilde kendisi de talih de olan ve kaçınılmaz olarak tarihsel ve toplumsal olanla belli bir ilişki içerisindedir. Ve nasıl olurdu acaba, özü itibariyle kendini asla deşifre etmeyen, doğrudan adlandırılamayan ve telaffuz edilemeyen o esriklik, tarihte bıraktığı izler nedeniyle dolaylı bir tarzda nitelenebilseydi?

Şüphesiz, bundan önceki tutum da eninde sonunda, dünyayla ilgili özel bir duyguyla temellenen tarih ve toplumsal olanla kurulan

bu ilişki nedeniyle sınırları itibariyle saydamlaşmaktadır. Tarihsel olanı esrik bir dışmdalıktan seyreden tutum, tam da bu tarih hakkındaki küçük görme sayesinde tarihsel olandan önemli bilgiler edinememek tehlikesiyle karşı karşıya kalmak durumundaydı. Tarihsel olanı sadece popülerleştirmek isteyen bilinçsel bir tutumdan, tarihsel olanla özünlü bir ilişki içine girmesi beklenemez. Oysa özenli olan her bakış –nihaî olarak hiçbir şey katılaşmasa da– tarihsel olanın unsurunda yine de bir şeylerin cereyan ettiğini göstermektedir. Daha tarihte her anın ve her anlamsal unsurun belli bir öneme sahip olduğuna (yani hiç bir şeyin daima ve sürekli vuku bulmayacağına) ilişkin gerçek bile (ki, bu yüzden, hiçbir zaman mutlak durumlarda bulunulması mümkün değildir)–, yani ne olayların ne de anlamsal bağlamlılıkların geri dönüştürülebilir olmadıklarına ilişkin gerçek bile, tarihin ondan özünlü bir şey beklemeyen bir kişi için sadece dilsiz ve anlamsız olduğuna, ve tarihin "sadece tarih" olduğu bir bakış açısının, aslında verimliliği tam da tarihe bakış açısından minumum bir bakış açısı olduğuna işaret etmektedir.

Tinsel tarih (ki, bu türden sosyolojik bir tarihbakışını savunduğumuzu şimdiye kadar olan yaklaşımımızla göstermiştik), unsurların hem dizilişini hem de bitişmelerini sadece bir rastlantı olarak değerlendirmez, bilakis bu unsurların önemini ve anlamını, ancak tarihsel olarak oluşan bütünlüğün araştırılmasıyla kavranabileceğini hedeflemek gerekir. Bu bakış açısı, salt kurgusal değil, daha ziyade atılan her bir adımın mevcut belgelerle gözden geçirilip onlarla temellendirilerek gitgide daha tutarlı biçimde geliştirildiği takdirde, *sosyolojik zaman diyagnostiği* diye adlandırabileceğimiz bir bilim alanına ulaşılmaktadır. Böyle bir diyagnostik şimdiye kadar yaptığımız açıklamalarda bile, bizzat ideoloji kavramının mevcut düşünsel koşulların belirlenmesinde kullanılabileceğini, ve böyle bir belirlemenin tipolojimizin örneklemelerinin sadece yan yana konulmasından ziyade bu (olsa olsa aşırı semptomatik olan) kavramın anlamsal değişimindeki dizilişin tüm varoluşsal ve düşünsel durumumuzun enine kesiti doğrultusunda kavranılması gerektiği gösterilmeye çalışılarak elde edilmeye çalışılmıştır. Bu türden bir diyagnostik, ilk başta değer serbestisine sahip bir tutum edinmeye

çalışsa da, bu tutumu uzun bir müddet için muhafaza edemez ve zaman içerisinde değerlendirici tutuma geçiş yapar. Herhangi bir vurgunun yapılmaması durumunda, tarihe kendini ifade edecek bir gücün taşınamayacağı gerçeği, daha ilk aşamada değerlendiriciliğe geçişe zorlayacaktır. Ki, vurgu yapmak, değerlendiricilik ve ontolojik karar alma yönünde atılacak olan ilk adımdır.

## *"Yanlış Bilinç" Probleminin Tekrar Tekrar Ortaya Çıkması.*

Böylece tarihsel diyalektik, *değer serbestisine sahip, bütünlükçü ve mutlak ideoloji kavramının yerini aynı aşamada bulunan değerlendirici ideoloji kavramının* almak zorunda olduğu bir sonraki aşamaya geçişi burada da, yavaş yavaş ve zor aracılığıyla yaptırmaktadır (bkz.: s. 112). Ancak bu değerlendiricilik, şimdiye dek bilinen ve betimlenmiş olandan çok daha farklı bir nitelikte olacaktır. Belli bir zamanın belirlemeleri artık mutlak anlamda kolay kolay kabul görmez –normların ve değerlerin mekâna ve topluma bağlılığına ilişkin bilgiler kolaylıkla yıkılamaz artık–, dolayısıyla ontik vurgu başka bir problematiğe kaydırılacaktır. *Aynı zamanın* normları, düşünce biçimleri ve yönelimsel şemaları içinden doğru ile doğru olmayanlar, gerçek ile gerçek olmayanlar seçilebilecektir. "Yanlış bilinç"in , burada, mutlak, sonsuza dek değişmeyen varoluş karşısında değil, yeni ruhsal pratiklerde ve sürekli olarak yeniden şekillenen varoluş karşısında başarılı olamadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca düşüncenin diyalektiğince zaman üstü değerleri elde etmekten vazgeçmeye zorlanan tüm enerjinin, daha bu noktada, niçin daha da büyük bir baskınlıkla ve belli bir zaman içindeki gerçek ile gerçek olmayan düşüncelerin birbirinden ayrılmasına yoğunlaştığı da anlaşılmaktadır. Ancak bununla birlikte yanlış bilinçle ilgili problem modern problematik düzeyinde yeniden önümüze çıkmaktadır. Yanlış bilinç probleminin, daha dinsel-aşkın etmenlere yönelmekten vazgeçerek, gerçeklik kriterinin pragmatizmi andıran şekilde pratiğe ve hatta politik pratiğe nakletmiş olduğu en modern varyantıyla karşılaşmıştık. O zamanlar nihai varyanta ulaşma yönünde eksik kalan, tarihselci unsurdu. Düşünce ve varoluş, henüz "mutlak bir

durum" içindeki sabit kutuplaşmalar ve aralarındaki gerilim ise durağan bir gerilim olarak düşünülmekteydi. Buna günümüzde, yeni ve tarihselci bir unsur ilave edilmiştir.

O halde etik olanda cereyan eden bir bilinç ancak; mevcut varoluşsal aşamadaki yönünü tüm içtenlikle istese de, bilerek eylemde bulunamayacağı normlar doğrultusunda tayin ederse; yani bireyin başarısızlığı bireysel bir suç olarak kavranmaktan ziyade, yanlış eylem, yanlış düzenlenmiş ahlâki bir aksiyomatik dizgeyle temellendiği ve eylem zorla yaptırıldığı takdirde yanlış bir bilinçtir. Ruhsal yorumda cereyan eden bir bilinç; alışagelmiş anlam vermeler (yaşam ve deneyim biçimleri, dünya ve insanlığa ilişkin tutum) sonucunda yeni tipte ruhsal tepki verilmesini ve genelde yeni insan olmanın üstü örtülerek engellediği takdirde yanlış bilinçtir. Teorik bir bilinç; "dünyevî" yaşamsal yönelimin mevcut varoluşsal aşamasında, tutarlı yolun bulunamayacağı kategorilere uyduğunda ve onlarla düşündüğünde yanlış bilinçtir. Demek ki bu "ideolojik" işlevin "tuzağında" işleyen pratik ve eylemler, mevcut içsel ve dışsal varoluşu aydınlığa kavuşturmaktan ziyade gerçek anlamın üstüne örten unsurlar, yani öncelikli olarak köhneleşmiş normlar, yozlaşmış düşünce biçimleri ve dünyayı yorumlama biçimleridir. Aşağıda, az önce bahsi geçen ideolojik bilincin en önemli biçimlerinin birkaç belirgin örneği gösterilecektir.

Örneğin, köhneleşmiş *etik* normların artık ideolojiler haline geldikleri varsayımını kastederek "faizsiz borcun" tarihini bir düşünelim.[31] Faizsiz borç uygulamasının uygun biçimde hayata geçirilmesi, ancak sosyolojik ve ekonomik açıdan henüz bir komşuluk topluluğunun ötesine geçememiş toplumsal formasyonlarda mümkündür. Böyle bir dünyada bu uygulama kusursuz bir biçimde hayata geçirilebilir. Faizsiz borç bu dünyaya isnat edilebilen, bu anlamda da bu dünyaya uygun olan bir normdur. Bu hüküm, komşuluk topluluğu dünyasından gelip, daha sonra kilisenin normlar hazinesine geçmiştir. Çevrenin "reel esaslar"ı ne kadar çok değişime uğradıysa, bu uygulama da o kadar ideolojik bir tutuma büründü, yani po-

[31] Bu örnekle ilgili tarihsel materyal için bkz.: *Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der Sozialökonomie* [Ekonomi ve Toplum. Toplumsal İktisadın Temelleri, Bölüm III, s. 801–802.

tansiyel olarak bile hayata geçirilemez hale geldi. Bu uygulama, kapitalizmin yükseldiği dönemde ise, işlevsel bir değişim sonucu kilisenin yeni ekonomik güce karşı yönlendirdiği bir mücadele silahı haline gelmiş ve artık kilise "dünyadan iyice uzaklaşmış"tı. Bu normun, kapitalizmin tüm yaşam alanlarına girip, galip çıkmasından sonraki ideolojik niteliği (ondan ancak ve ancak sakınabileceğine fakat ona kulak asılamayacağına ilişkin gerçek), kilisenin bile kolaylıkla vazgeçebileceği bir işlerlik kazanmıştı.

*Kendimizi anlama çabası* düzeyinde cereyan eden bir yanlış bilinç için; insanoğlunun tarihsel olarak daha şimdiden mümkün olan kendisi ya da dünya ile olan "gerçek" bir ilişkinin üstünü örtmesine ya da –onların ya "şeyleştirilmeleri"nden ya da "idealize edilmeleri"nden, ve hatta "romantize edilmeleri"nden dolayı– insan olmanın esaslı gerçekliklerinin ve deneyimlerinin sahte kılınmasına, kısacası: İnsanoğlunun kendinden ve dünyadan kaçma ile ilgili tüm tekniklerle yanlış buluşma biçimlerine çanak tutmasına ilişkin örnekler verilebilir. Bu yüzden, arayış halindeki rahatsızlığın üstünü, artık yaşanılamaz mutlaklıklarla örtmek, örneğin "mitler" *istemiş olmak*, "kendince yücelikler"e hayran kalmak, "idealist" olmak ve fiilen adım adım kendi kendinden daha şimdiden kolaylıkla anlaşılabilir bir "bilinç dışılık"la sakınmak yanlıştır.

Yanlış bilincin üçüncü karakteristik örneğiyle, *dünyaya yönelime* ilişkin bilgi edinmede başarılı olunamaması durumunda karşılaşıyoruz. Çiftliği kapitalist bir işletme haline gelmiş bir çiftlik sahibinin işçilerle olan ilişkisini ve kendi işlevini hâlâ ataerkil kategorilerle algılayıp yorumlaması bunun paradigmatik bir örneğidir.

Tüm bu örnekler göz önünde tutulduğunda, ortaya yanlış bilincin yepyeni bir özelliği çıkmaktadır. Yönelimsel biçimi çerçevesinde yeni gerçekliğe yetişemeyen ve bu açıdan bakıldığında da yeni gerçekliğin üstünü aslında köhneleşmiş kategorilerle örten bir bilinç, yanlış ve ideolojiktir.[32]

(Düşüncelerin içeriksel değerlerinin ve bilinç yapılarının ger-

[32] Bir bilincin, bu "varoluş"u geride bırakarak yine de yanlış, "varoluşsal anlamda uygunsuz" olabilmesi – tam da "ütopik" bilincin çözümlendiği sondan bir önceki yazının konusudur. Şimdilik, bilincin, varoluşu geride bırakmasına ilişkin bu tek niteliğiyle yetineceğiz.

çeklikleriyle ilgili kararlar verdiği ve değerlendirici kararları da hareket halindeki gerçekliğe oranla vermesi nedeniyle dinamik olarak adlandırdığımız) bu ideoloji kavramı (ki, ütopya kavramından sondan bir önceki incelemede ayrıca bahsedilecektir[33]) elbette, ancak mutlak ve bütünlükçü ideoloji kavramı aşamasındaki "değer serbestisine sahip" ideoloji kavramıyla karşılaştırdığımız ikinci örneği oluşturmaktadır.

Her ne kadar ilk bakışta karmaşık gelse bile, bu türden bir kavramsal belirlemenin hiçbir şekilde zorlayıcı olmadığını düşünüyoruz. Zira tanımlamada, dünyayla ilgili mevcut yönelimin *gündelik* diline daha şimdiden fakat ucundan sahip olarak, aslında amaçladığı problemler hakkında mümkün olabildiği kadar tutarlı bir şekilde düşünmektedir.

Bu ideoloji (ve ütopya) kavramı, pür yanılma kaynaklarının ötesinde yanlış bilinç yapılarının varolmasına ilişkin bilgiden ve başarılı olunamayan "gerçekliğin" esasında dinamik bir gerçeklik olabileceğine ilişkin gerçekten ve aynı tarihsel-toplumsal mekânda farklı farklı yanlış bilinç yapılarının varolabileceği düşüncesinden hareket etmektedir; ki bunlar, düşüncedeki "çağdaş" varoluşun ötesine geçenle, çağdaş varoluşa henüz yetişmeyen, ancak her iki örnekte de bu varoluşun üstünü örten bilinç yapılarıdır. Sonuç olarak, bu ideoloji kavramı sadece pratikte açığa çıkan bir "gerçeklik"ten hareket etmektedir. Son olarak bahsedilen (dinamik ve değerlendirici) ideoloji kavramının içerdiği tüm bu hareket noktaları, sakınılamayan, olsa olsa sistematik ve sürekli olarak farklı biçimlerde değerlendirilebilen deneyimlere dayanmaktadır.

## *İdeoloji ve Ütopya Düşüncesinde Gerçeklik Aranmaktadır.*

Sonuçta, hem ideolojik hem de aynı şekilde ütopik olandan kurtulma gayreti içindeki ideoloji ve ütopya düşüncesinde nihai gerçeklik aranmaktadır. İki modern anlayış, verimli bir kuşkunun or-

[33] Ütopik bilinçle ilgili incelemede, "mevcut olan"ın ütopik şekilde geride bırakılmasının, varolanın üstüne geçmiş içeriksel değerlerle basitçe ideolojik bir şekilde perde çekilme olarak ele alınamayacağı da ortaya çıkacaktır.. Bkz.: s. 299 ve sonrası.

ganları olarak olumlanmalıdır. Zira bu anlayışlar, düşüncenin kendi kendine kalması, gerçekliklerin üstünün örtülmesi ya da onların basitçe ötesine geçme eğiliminden ibaret olan bilinç yanıltmasına karşı çıkmaktadırlar. Düşünce sadece ve sadece unsurunda varolduğu gerçekliği içermelidir, ne ondan azını ne de fazlasını. Nasıl yazılı üslubun güzelliği, yalnızca ifade edilmesi gerekeni kapsayıp, asla daha azı ya da daha fazlasını dile getirmiyorsa, bilincin hakikatı da asla yanılmıyor oluşunda yatmaktadır.

Demek ki ideoloji ve ütopya düşüncesinde gerçeklikle ilgili soru tekrar ortaya çıkmaktadır. Her iki tasarım da düşüncenin karşılığının gerçeklikte bulunması gerektiği talebini içermektedir. Bu arada yalnızca gerçeklik meselesi problemli hale geldi. Tüm taraflar düşünce ve eylemlerinde bu gerçekliği aramaktadır, ve bu gerçekliğin onlara farklı öğeleriyle görünmesinde şaşılacak bir şey yoktur.

Ontolojilerin toplumsal farklılıklarıyla ilgili "*Das konservative Denken*" [Muhafazakâr Düşünce] adlı incelememe bkz., a.g.e., Bölüm III. Buna ilaveten bkz.: *Eppstein, P.: Die Fragestellung nach der Wirklichkeit im historischen Materialismus* [Tarihsel Materyalizmde Gerçekliğe İlişkin Problematik], cilt 60, 1928, s. 449 ve sonrası.

Dikkatli okur, değerlendirici ideoloji kavramının bu noktadan itibaren –değerlendirici bir çözüm amaçlayarak– değer serbestisine sahip ideoloji biçimine nasıl geçiş yaptığını fark etmiştir. Kavramın bu geçişi, düşüncenin olgunluk aşamasında içe kapanarak anında kısmî bir bakış açısına teslim olmayan bir araştırmacılık tekniklerindendir. Bu *dinamik ilişkilendiricilik*, birbirlerini mutlaklığa götürecek derecede kendilikleştiren dünya hakkındaki bakışın kısmîliğini daha şimdiden ortaya çıkaran ve çareyi farklı ihtimallerin varolduğu bir dünyada aramanın mümkün olduğu tek uygun biçimidir. Arayış içindeki birey, günümüzün varoluşsal durumuna uygun bir çözüm bulma işine, ancak tarihsel–toplumsal olarak şekillendikten ve gerçek gerilimleriyle de, günümüz koşullarını niteleyen tüm belirgin motivasyon biçimlerinin bağlantılı olduğu önemli dizileri içselleştirerek kavradığında girişilebilir. Gerçekleşmiş olan ve bize henüz hükmeden gerilimleri hemen yükümlülük altına girmeden içselleştirerek kavrayan bu türden bir düşünce; düz ve karşıtsız değil, antitetik ve diyalektik olacaktır. Böyle bir düşünce biçimi, kavramsal anlamın arayış içinde gerçekleştirdiği bu bağlantısız "süzülüşünü" ve henüz çözülemeyen çelişkileri –çoğu zaman olduğu gibi– kendinden saklamaktan ziyade, tam da o ana dek çözülemeyen çelişkinin tespit edilmesinin günümüz aşamasında gerçek anlamda gerekli olan düşünceyi ateşleyen kıvılcım olduğunu düşünecektir. Daha önce

bahsedildiği üzere, başka bir zaman üstleri örtülen ve özenle rötuşlanan bu olguya sürekli işaret ederek, artık problemli hale gelmiş olanı, dolayısıyla, bizim için de hâlâ problemli olanı kontrol altına almak istiyoruz.

Bu türden dinamik bir ilişkilendiricilik, "kapalı bir sistem"den; bu kapalılık, yalnızca kısmîliği daha şimdiden kolaylıkla anlaşılabilen bir bütünlük sonucu mümkün oluyorsa eğer, vazgeçmeyi tercih eder. Ayrıca, olabilirlikleri ve gereklilikleri açısından bir sistemin kapalı ya da açık olmasının, çağlara ve toplumsal bakış açılarına göre değişip değişemeyeceği de düşünülmelidir. Zira bu imalar bile okura, hem çatışkın hem diyalektik, hem kapalı hem açık bir sistemin, keyfi ve rastlantısal değil, kendine sürekli olarak yeniden şekil veren, varoluşsal ve düşünceyle ilgili durumun arkasında duran düşüncenin sınıflandırma modelleri olduğunu vazetmelidir.

"Sistem" olgusunun sosyolojisi hakkında "*Das konservative Denken*" [Muhafazâkar Düşünce] adlı yazıma bkz., *a.g.e.*, s. 86 ve devamı.

Bu gerçeklik problemi sadece kurgusal bir fantazi olsaydı, o zaman kolayca başka bir konuya geçilebilirdi. Ancak adım adım ilerledikçe daha net olarak görünmektedir ki, tüm düşüncelerimizin çokşekilliliği tam da bu kavramın çokşekilliğine bağlıdır ve ontolojik kararların her biri içkin olarak çok daha ötelerdeki bir olabilirliği içermektedir. Artık, aynı düşünce dünyasında yaşamadığımız ve nihai olarak da gerçeklikle ilgili algılarda, birbirinden uzaklaşan ve birbirlerine karşı hareket eden düşünce sistemlerinin şimdiden başlayarak varolduğu tam da en net biçimiyle, ontolojik kararın çok şekilliliğinde belirmektedir.

Bu düşünce krizini kendimizden gizleyebiliriz, tıpkı günlük yaşam pratiğinin nesneleri ve bağlamlılıkları sadece kısmîlikleriyle buluşturarak gizlediği gibi.

Ancak aşağıdaki gibi bir argümantasyonda bulunacak kadar, hem ayakları havada hem de yanlış bir şey olamaz: Tüm tarihsel-politik düşünceler belli bir yere kadar metateorik bir opsiyona bağlıdır, bu nedenle de, genel düşünceye güven olmaz, dolayısıyla da bir problemin teorik olarak ve ne şekilde temellendirildiği önemli değildir. Böylece herkesten, içgüdüsüne, en kişisel sezgisine ya da çıkarlarına güvenip, seçimini işine o an için nasıl geliyorsa öyle yapması istenilebilir. Bunu yaparken herkesin kendini tarafgirliğiyle iyi hissedip üstelik vicdanen de rahat olması mümkün olabilirdi.

Analizlerimizin bu türden propagandist bir şekilde değerlendirmesine karşı söylenebilecek şey; düşüncesiz bir taraf tutma ve kendini düşünce tembelliği nedeniyle sadece iradesel bir karar ve propagandayla sınırlandı-

ran irrasyonellikle (bilgi sosyolojisiyle ilgili analiz yardımıyla kolaylıkla başardığı), tüm bilinçli değerlendirmeleri özenle tasfiye ettikten sonra bizzat düşünsel yapıda hâlâ taraflılığın ve dirimsel olanın kalıntılarını keşfeden ve derdi radikal biçimdeki bir nesnellik olan araştırmacılık arasında kökten bir fark olduğudur. (Bu konunun ayrıntıları için, Zürih konuşmamın tartışılmasıyla ilgili kapanış konuşmasına ve W. Sombart'ın aynı kongrede yaptığı konuşmasıyla ilgili yapmış olduğum tartışmaya katkı konuşmasına bkz. Altıncı Sosyologlar Günü Müzakereleri, *a.g.e.*)

Zira bağlamsal bütünün problemli olan alanın örtülü kalması, olaylara sadece kısmîlikleri bağlamında yaklaşıldığı, ve kavramsal aparat sadece sınırlı bir yaşamsal daire çerçevesinde yararlı olabildiği sürece mümkün olabilir; ve pratikte sürekli es geçilmenin mümkün olabildiği bir maskelemenin meydana çıkma olasılığı da yalnızca belli konular için mümkündür. Bu anlamda günlük yaşam pratiği de, yeterince uzun bir zaman boyunca sihirli bir sistemle örtüşüyordu; ve belli bir tarihsel aşamaya gelinene değin ilkel yaşamsal eğilim için gerekli olan ampiriyle bu bağlamda da baş etmek bir zorunluluktu. O zamanın koşullarında olduğu gibi günümüz koşullarının yapısal problemi de nihai özü doğrultusunda şöyle ifade edilebilir: Bir grubun deneyimsel mekânı, alışagelmiş düşünce yapısıyla ve artık onunla kavranılmaz hale gelen yeni nesnellik arasındaki uyuşmazlığı açığa çıkarabilecek kadar esaslı bir değişime ne zaman uğrar? Gerçi sihirli dönemler söz konusu olduğunda, bilgi eleştirisiyle ilgili düşünceleri nedeniyle sihirli "düzensel sistem"in ortadan kalktığını varsayacak kadar entelektüalist olunmaz. Fakat orada da yaşamsal mekânın değişiminin, belli yeni içsel ve dışsal temel gerçeklerinin artık üstesinden gelemeyeceği bir yaklaşımı ve anlamsal yorumuyla ilgili şemayı salt dirimsel olarak ortadan kaldırabilmesi de söz konusudur.

Kısmîlik problemine gelince, tinsel bilimlerin tekil dalları da günlük yaşam ampirimizden farklı bir nitelik taşımazlar. Bu dallar da konuları ve problematikleri prensip olarak kesikli bir kısmîlik içinde buluştururlar. Problematiklerin zaman zaman ve yer yer (ve yalnızca alanların birliği anlamında olmaksızın) içsel organik ilintililikleriyle uyumlu bir ilişki içinde bulunmalarına karşın, her şey birbirinden başka bir zamanda ansızın kopmaktadır. Tarihsel prob-

lemler, ya konuyla ilgili belli yönlerin ya da bizzat konunun sınırlılığı anlamında daima monografik kalmaktadırlar. İş bölümü bizi bu yetinmeye zorladığı sürece, bu gereklidir de aslında. Ancak ampiristin, ne kadar kapsamlı olursa olsun bireysel gözlemin ötesine geçmemesini genel bir erdem haline getirdiğinizde, bu bile temel durumun problemli hale getirilmesi durumunda içsel bir karşı koyma anlamına gelecektir.

Kendini kesiksiz bir kısmîlikle sınırlayan bir araştırmacılıkla da bilgi toplayıp ampiriyi zenginleştirmek mümkündür. Bu yaklaşımın belli bir süre için doğru olabildiği belki doğrudur. Ancak nasıl doğa bilimleri hipotezlerini ve temellerini, "gerçekler" alanında uyuşmazlıklar ortaya çıktığında, tekrar tekrar yeniden sorgulamak durumunda iseler ve nasıl orada daha ilerlemiş bir ampiri ancak ve ancak bu temellerin yeniden araştırılmasıyla mümkünse; biz artık temellerin, tinsel bilimler alanında da ampiri tarafından sorgulanması noktasına gelmiş bulunuyoruz.

Prensip itibariyle bir süre, kısmîliğe uyum sağlayan bir ampiri çerçevesinde ve günlük pratiğin bulunduğu aynı durumla karşı karşıya kalınır: Düşünce temelli problemlerin ve uyumsuzluğun üstü, asla görülemeyen koşullar bütünü nedeniyle örtülmektedir. İnsan tininin açığa kavuşamamış kavramlarla da olsa garip bir şekilde, çok net gözlemlerde bulunabileceğine, düşünce faaliyetinin başlaması ve bilim alanlarının temel kavramlarını kanıtlama zorunluluğu doğduğunda ise, krizin patlak vereceği tezinden daha doğru bir şey olamaz. Temel problem ve kavramlar için en kızışmış mücadeleler verilirken, araştırmaların tekil bilimlerde çoğu kez ampirik açıdan sağlam temellere oturtulup devam etmesi, bu tezin doğruluğunun ispatıdır.

Ancak bu anlayış da kısmî bir anlayıştır, zira sadece sınırlı bir dönemdeki bilimin durumu için karakteristik olan koşulları, genel bir geçerlilik iddiasıyla ve epistemolojik olarak ifade etmektedir. Bu tez, yüzyılın başında ortaya atıldığında, kriz semptomları sadece araştırmacılığın kenarında, prensip ve tanımla ilgili problemler alanında görünüyordu. Günümüzde bu durum değişime uğramıştır: Kriz ampirinin daha merkezinde algılanabilir-tanımların ve temel-

lendirme olasılıkların çok şekilliliği ve veçhelerin birbirleriyle rekabeti daha tekil bağlamlılığın düşünsel algılamasında görünmektedir.

Sonuçta ampirinin genelde mümkün olabileceği inkâr edilmemektedir; ayrıca gerçeklerin varolamayacağı da hiçbir şekilde iddia edilmemektedir (ki, hayalciliği öğretecek kadar yanlış bir şey olamaz bizce). Kanıtlarımız da gerçeklerin ispat gücüne başvurmaktadır; ancak bu gerçeklerle ilgili bazı problemler de yok değildir. "Gerçekler" bilgi için belli bir düşünsel ve yaşamsal bağlam içerisinde oluşmaktadır. Kavranabilir ve ifade edilebilirlikleri daha şimdiden bir kavramsal aparatı içermektedir. Bu aparat tarihsel bir topluluk için ortak bir nitelik taşıyorsa eğer, o zaman tekil kavramın arkasında bulunan (dirimsel ve entelektüel opsiyondan ibaret) ön koşul dizisi asla açığa kavuşmaz. Buradan hareketle kırık noktalara uğramamış dönemlerin genelde hakikatla ilgili problem konusundaki kendisine olan uyurgezerci güveni açıklanabilir. Ancak gözlem ışını bir kere delindiğinde,[34] deneyimselliğin tayin edilmişliği emredilen tek bir doğrultuda gevşer. İlk başta (düşünen özneler için görünmez olan) aynı deneyimsel unsurları farklı düşünce sistemlerine bağlayarak ve konulandırma açısından da çoğu kez farklı farklı ele alınmasını sağlayan bir karşılıklı düşünme oluşur.

Buradan hareketle tıpatıp aynı orijinal maddeyi her seferinde farklı bir şekilde belirleyen kavramların ilginç bir bakış tarzı meydana gelmektedir. "Gerçeklik", bundan dolayı, giderek daha da verimli bir biçimde görünmektedir. Önceleri henüz hakkından gelinememiş irrasyonel bir kalıntının bir nevi "avra"sı olarak tekil kavram etrafında konumlanan öğe, günümüzde aynı zamanda tam da bu kalıntıyı objede yakalayan bir karşı kavram olarak görünmektedir.

Düşünce temelindeki birliğin problemli hale gelmesi, bizzat ampiride de gittikçe daha net görünebilmektedir. Bu, daha derin düşünen biri için, başta her tanımın kısmîliğinde açığa çıkmaktadır. Bu kısmîlik, örneğin Max Weber tarafından kabul edilmektedir; ancak aynı zamanda da bilgiyle bağlantılı amacın kısmîliğiyle meşrulaştırılmaktadır.

[34] Bu delinmenin sosyolojik nedeniyle ilgili ayrıntılar hakkında "Zürich Konuşması"na bkz.

Bir kavramı ne şekilde tanımlayıp tanımlamadığımız, daha bilinç dışı gerçekleştirilmiş olan düşünsel adımlarımızı düzenleyen gözlemsel tarza bağlıdır. Kendini kavramların bu bakış tarzına terk etmiş olarak açığa çıkartan düşünce, sistematiklik açısından bütünlükçü problematiğin yolunu en baştan itibaren tüm gücüyle kapatmış olacaktır. Bu bağlamda özellikle pozitivizm, bu tehlikenin üstünün örtülmesi konusunda titiz davranıyordu. Bu, bir yandan, gerçeklerle ilgili araştırmaların pürüzsüz ilerlemesinin teminat altına alınması için gerekliydi; ancak öte yandan, bu örtme eylemi "bütün"ün problemiyle bağlantılı muğlaklıklara yol açıyordu.

İki tipik dogma, bu temel problemin gündeme getirilmesini engellemek için uygun araçlardı. İlki; metafizik, felsefî ve herhangi bir sınırçizgisi probleminin gündeme gelmesini reddeden, sadece ve sadece ampirik kısmî bilgiye geçerlilik hakkı tanıyan,—bu bağlamda felsefenin geçerliliğini tekil bir bilim dalı olarak, özellikle de mantık biçimiyle kabul eden öğretidir. Ampiriye felsefeden ve dünya görüşünden arındırılmış bir alan bahşedip kısmî problemler konusunda bu düşünsel yönteme zorunlu bir güvenirlilik hakkı tanıyarak, ancak bütünlükle ilgili problemlerin çözümü için (ve fakat "genel anlamda geçerli" olan apaçıklıktan feragat ederek) daha "yüce" bir yöntem olan felsefî kurguya başvurarak bir denge unsuru yaratmaya çalışan dogma ise, bütünlük probleminin engellenmesinin ikinci olası yoluna başvurmuştur.

Bu çözüm, yapısı itibariyle, endişe verici bir şekilde anayasal monarşinin teorisyenlerinin şu parolasını andırmaktadır: Kral hükmediyor fakat yönetmiyor. Burada tüm onursal kuvvet ve paye alâmetleri felsefenin sırtına yüklenmektedir. Kurgu ya da sezgi, daha yüce organlar olarak kabul görseler de, gereğinde, bu gerçek düşünsel pratikte, pozitif ve demokratik açıdan genel geçerliliğe sahip olan ampirinin sisteminin bozulmaması içindir. Bununla birlikte bütünlük probleminin üstü yeniden örtülmüş oluyor, ampiri onu başından savmıştır, felsefe ise, hiç ama hiç sorumlu tutulamamaktadır –onun sadece Tanrı önünde sorumluluğu vardır–, önemi sadece kurgul bir sahada ya da –temellendirilmenin biçimine göre– pür sezgi önünde geçerlidir. Felsefenin en önemli işlevi ilgili genel du-

rumlarda aydınlanmayı sağlamaktır; felsefenin, daha "yüksekler"de konumlandırılan alanında kalarak genel durumla ilişkisini kesmesiyle ortaya çıkan ayrılma sonucunda sadece aydınlanmayı etkileyememesi söz konusu olabilir. Öte yandan tekil araştırmacı, kısmî anlayışa alıştırılması sonucu –ampirinin konumunun daha şimdiden gerekli kıldığı– daha kapsamlı bakış açısına geçişi sağlayamamaktadır. Tüm tarihsel varoluşsal durumların üstesinden gelinebilmesi için, olayları güncel gerçeklik probleminin zirvesinde seyredip tüm ilgili çelişme materyalini kavrama yeteneğine sahip olan belli bir düşünce biçimi gereklidir. Bu konuda da, daha geriye itilmiş aksiyomatik bir hareket noktasını, bütünlüğün üstesinden gelinebilmesi için gerekli olan sentezin mekânını bulmak gerekir. Kriz; ürkeklerin ya da şüphe içinde olanların yönteminin esas alınmasıyla boşlukların ve çelişkilerin üstünün örtülmesiyle, ya da bu krizden aşırı Sağ'm veya Sol'un yöntemlerinin esas alınması ve bu yöntemlerden propagandist bir tarzda yararlanılmasıyla, ya da bu kriz, geçmişin ve geleceğin ayyuka çıkarılması amacıyla kullanılarak (ki, bunu yaparken kendi bulundukları evin de alevlere tutuştuğunu unutmaktadırlar) ortadan kaldırılamayacaktır. Ayrıca, bu olayı sadece bir gerçek olarak, "karşı tarafın durumu"nun krizine ilişkin bir kanıt olarak şu ya da bu kısmî aksiyomatik sisteme tekrar yerleştirmek de fazla işe yaramayacaktır. Böyle bir şey, ancak tarihsel mekânda yeni düşünce yöntemiyle yalnız başına olunduğu ve kendi bakış açısının kısmîliği henüz açığa çıkmadığı takdirde başarılabilir.

Ancak tüm bakış açılarının kısmîliği açığa çıktığında ve açığa çıkan olguya kesintisizce vurgu yapıldığında, en azından aranan bütünlüğün yoluna sapılmış olacaktır. Düşünce krizi, *tek bir* bakış açısının krizi olmaktan ziyade, belli bir düşünsel seviyeye ulaşmış olan bir dünyanın krizidir. Varoluş ve düşünce ile bağlantılı sıkıntıları giderek daha net görmemiz, bir fakirleşme değil, tersine sonsuz bir zenginleşmedir. Aklın kendi yapısına gittikçe daha derinlemesine bakması, düşüncenin iflası değildir; eğer bakış açısının muazzam genişlemesi temellerin yeniden yapılandırılmasını talep ediyorsa, bu bir acizlik değildir. Düşünme, gerçek güçlerce taşınan, kendini sürekli sorgulayıp düzeltmelere zorlayan bir süreçtir. Bu yüzden açı-

ğa çıkmış olanın önünü ürkekliği nedeniyle tıkamak, en vahim hata olurdu. Zira, anın sahip olabileceği en yüksek düzeydeki verimlilik, olayları artık kısmîlik olarak birbirleriyle buluşturma isteminden ziyade, kısmî bilgileri giderek daha da kapsamlaşan bir bağlamlılıktan hareketle anlama ve yorumlama isteminde yatmaktadır.

Daha "*Politisches Gespräch*" (Politik Sohbet) adlı eserinde Ranke, sözcüsü olan Friderich'e şu sözleri söyletebiliyordu: "Fakat aşırıdan hareketle hakikatla ilgili neticeye varamazsın. Zaten hakikat, yanlış fikir alanının dışındadır. Hakikati, yanlış fikrin tüm şekillerinden soyutlasan bile elde edemezsin: O, bulunmayı ve kendine dikkatle bakılmasını ister; kendince, ve kendi çizdiği çemberde. Dünyanın tüm tanrıtanımazlıklarından hareketle de olsa, Hıristiyanlığın ne olduğunu kavrayamazsın; onu tanımak için İncil'i okumalısın."[35] Böyle bir bakış açısı, hâlâ pür ve deneyimsizlik aşamasından hareket eden ve bilginin ilk günahtan sonra sahip olduğu sarsıntıyı henüz tanımayan bir bilincin ifadesi gibi gelmektedir bize. Ancak, zorunlu bir bakışla kavranan bütünlüğün, kendini sonradan en çok sınırlanmış kısmîlik olarak ortaya koyduğunu; ve hizmetini rastgele sunan bir bakış açısına problemsizce bağlanmanın daha günümüzde bile mümkün olduğunu dolayısıyla da gittikçe daha çok zenginleşen bir toplu bakışa ve bütünlüğün kesiksiz amaçlanmasına götüren yolun önünü tıkadığını gördük çoğu kez.

Bu yüzden bizim anlamlandırdığımız bir bütünlük, doğrudan ve tüm zamanlar için geçerlidir, yani sadece tanrısal gözlere gösterilebilecek bir bakış, sükûnete yönelip kendi içinde nispeten kapalı olan bir tablo anlamına gelmemektedir. Bütünlük, kısmî bakış açılarını içine alıp bunları tekrar tekrar parçalayıp, kendini kavramanın doğal sürecinde adım adım geliştiren ve hedef olarak zamansızca geçerli bir sonu değil, bakış açısının bizim için mümkün olan azamî gelişmesini candan arzu eden bütünlüğün amaçlanması anlamına gelmektedir.

Yaşamdan basit bir örnek vermek gerekirse; bütünlükçü bir bakışın amaçsallığında, ilk başta, somut bireysel görevler yerine geti-

[35] *Ranke: Das politische Gespräch* [Politik Sohbet]. Yayına hazırlayan: Rothacker, Halle a. d. S., 1925, s. 13.

ren ancak daha sonra uyanıp ansızın toplumsal ve tinsel yaşamının varoluşsal temellerini kavrayan ve belli bir yaşamsal konumda bulunan bir insan yaşamaktadır. Nesnel olarak sadece görevlerine yoğunlaşarak yaşadığı zamanlar, kendini muhtemelen daha mutlak görmüş olabilir, ancak dönüm noktasına gelinene kadar bakış açısı yine de kısmî ve bu anlamda da darkafalıydı. Kendini ilk kez somut bir durumun parçası olarak hissettiği andan itibaren, eyleminin bir bütünlüğün unsurunda kavranmasına ilişkin amaçsallık da o zaman doğmuştu. Bakışı, belki sadece sınırlı yaşam çevresinin ona müsaade ettiği kadar derinlere inebilmektedir; belki sadece durum çözümlemesi, başında, içeriksel olarak küçük bir şehrin belli toplumsal çevresiyle sınırlıdır. Ancak olayların ve insanların buluşturulması, bizim içinde öncesiz ve sonrasız olarak bulunduğumuz *"durum"*, her şeye rağmen dış etkilerce hareket ettirilip doğrudan izlenimlere uğramış basitçe bir tepki göstermekten çok farklı bir şeydir. Durum analizi, bir kez dünyaya yönelimle ilgili bir yöntem olarak kavrandığında, yeni, heyecan dolu bir amaç olarak, insanı –kendi kendini şimdiki ulusal varoluştan, ulusal varoluşu ise küresel durumdan hareketle tanıyabilmesi için– güvenle kasabasının dar yaşamsal çevresinin dışına götürür. Aynı şekilde zamansal sıralamayı kavrayabilmesi için, şimdiki durumunu yaşadığı çağdan hareketle ve, bizzat yaşadığı çağı ise tüm tarihsel zamanlardan hareketle zaman olarak kavrayabilmektedir.

Bu türden bir durumsal yönelim, mikro düzeyde yapısal olarak sürekli olarak bütünlüğe iten amaç diye adlandırdığımız, suretini çıkardığı olguyu içermektedir. Amaç tamamıyla farklı olsa da, ampiri tarafından kısmî gözlem şekliyle dikkate alınan aynı malzemeyi kullanmaktadır. Bu durumsal bakış, görmüş geçirmiş her yaşamsal deneyimin doğal düşünce tekniğini oluşturmaktadır (ki tekil bilimlerin çoğu, uzmanlaşmış bakış açıları doğrultusunda konuları inşa ettiklerinden, çoğu kez bu yaklaşımın niteliğini değiştirmektedirler). Bilgi sosyolojisinde, problemli hale gelmiş olan düşünsel durumumuzla da durum raporu şeklinde karşı karşıya gelmemizi sağlamaktan ve bağlamlılıkları bütünlüğe yönelik bir amaçla kavramamızdan başka bir şey meydana gelmemektedir aslında.

İnsanoğlu; bizimkinde olduğu kadar karmaşık bir durumda ve aşamalı düşünsel gelişiminde yeni düşünsel durumlar ortaya çıktığında, âdeta yeniden düşünmeyi öğrenmek zorunda kalmaktadır. Zira insanoğlu, tarihiyle tekrar tekrar başa çıkmak zorunda olan bir varlıktır.

Biz şimdiye kadar (ve tüm mantığımıza rağmen) kendimizi; nahif insanın kendini dünya karşısında bulmasına benzer bir şekilde düşüncelerimize karşı buluyorduk: Belli bir durumdan hareketle eylemde bulunan, ne var ki bizzat o durumu kavrayamayan o nahif insan. Ancak nasıl politik tarihte, belli bir durumdan hareketle –o durum hakkında düşünülmeden– eylemselliğin içerdiği zorlukların üstesinden artık doğrudan gelinemediği ve insanoğlunun, duruma ilk başta salt betimleyici daha sonra ise yapısal olarak da hükmederek eylemde bulunmayı öğrenmek zorunda olduğu bir an var idiyse,—düşünsel durumunun krizini de belli bir durum biçiminde kavramış olarak ardından yapısını adım adım daha net anlaması da bu amacın doğal bir gelişimidir.

Krizin çözümü; yeni yeni ortaya çıkan problemlerin aceleci ve gergin bir şekilde önemsenmemesi, ayrıca da geçmiş teminatlara gömülmekle değil, ancak ve ancak kazanılmış yeni bakış açısının yavaş yavaş geliştirilip derinleştirilmesiyle ve problemlerin üstesinden gelme yönünde yavaş yavaş atılan ileri adımlarla mümkündür. Bundan sonraki iki yazı; yeni yeni açığa çıkmış olanı, mümkün olduğu yerde, tespit eden ve bu bağlamda ortaya çıkan problemleri kendi yönleri doğrultusunda inceleyip durumu ilk başta yoklamaya çalışan denemeler olarak kabul edilmelidir. Yazılar; daha önce bahsedildiği üzere, birbirinden bağımsız olarak kaleme alınmıştır ve, her biri kendine özgü bir bağlamlılıkla kendince belirlenmiş bir düşünsel hedefe doğru hareket etmektedir. İçsel bütünü yok etmemek ve düşüncelerin süreçsel niteliğini muhafaza etmek amacıyla, zaman zaman tekrar edilen açıklamalar ve gözlemler –düşünsel gelişimden hareketle güncellik ve yepyeni bir önem kazandıkları sürece– metinden çıkarılmamıştır.

# ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

## Bilim Olarak Siyaset Mümkün Mü?
(Teori ve Pratik Problemi)

### *Şu ana kadar siyasal bir bilim niçin yoktu?*

Bizi meşgul eden problemlerin ortaya çıkışları ve daha sonraki yok oluş süreçleri, en azından başlarda ufkumuzda olmayan yapısal bir yasayla düzenlemektedir. Belli bilim dallarının oluşması ve yok oluş nedenleri, eninde sonunda belli etmenlere indirgenip bu etmenlerden hareketle açıklanabilir. Örneğin daha şimdiden sanat tarihinde, plastik ve kabartma sanatının vs. niçin ve ne zaman ortaya çıktığı ve egemen sanat dalı haline geldiği sorusuna cevap arayan denemeler mevcuttur. Benzer anlamda, problemlerin ve disiplinlerin ortaya çıkışı ve yok oluşuyla ilgili bu yapısal koşulların incelenmesi, giderek tam da bilgi sosyolojisinin görevi haline gelecektir. Zira, sosyolojiden hareketle bakıldığında, bir problemin meydana gelişi ve analizi, uzun vadede yalnızca belli büyük birey ve yeteneklere değil, ancak bu belli problemin oluştuğu problematik bütününün şekil ve olgunluğuna bağımlı kılınabilmektedir. Bu problematik (tüm ayrıntıları değil), bütünlükçü niteliği ve varoluşu açısından, eninde sonunda arkasında duran toplumun özel ve *bütünlükçü* yaşamsal bağlamlılığından hareketle anlaşılır kılınmalıdır. Bireysel düşünür, en önemli düşüncelerinin bütünsel bağlamlılıktan bağımsız biçimde aklına geldiğini düşünmüş olabilir; başa gelen olaylar

dar yaşamsal dairelere hapsedilmiş olan insana, karşı karşıya kaldığı birbirinden bağımsız kader vakaları gibi görünebilir: Ancak sosyolojinin görevi; güncel problemleri ve olayları sınırlı bir bakıştan "Hindistan'ı iğne deliğinden seyrederek" kavramak değil, onların bu bağlamlılıktaki yerini ve birbirinden bağımsız görünen vakaları baştan beri daima farklı şekillere bürünerek varolmuş olan yaşamsal ve deneyimsel bağlamlılıktan hareketle kavramaya çalışmaktır. Eğer bilgi sosyolojisi bir gün bu problematiği tutarlıca inceleyebilirse, şimdiye kadar birer –en azından oluşumları açısından– bilmece niteliğinde olan bazı problemlerin anlaşılması mümkün olabilecektir. Örneğin, iktisadın ve sosyolojinin niçin bu kadar geç oluştuğunun ve bir ülkede hızlıca yükselip hüküm sürmelerine karşın bir başka ülkede niçin büyük engellerle karşı karşıya kaldıklarının gösterilmesi mümkün olabilecektir. Belki bu zamana kadar bize daima bilmecemsi görünen bazı konular da böyle bir problematik bağlamında çözüme kavuşabilir. Bu konulardan biri de: "Siyaset, niçin hâlâ bir bilim olamadı?" sorusudur. Ki bu gerçek, dünyanın tutarlıca rasyonelleştirilmesinin tam da bizim çağımızca amaçlandığı düşünüldüğünde, daha büyük bir şaşkınlığa neden olmaktadır.

Biz neredeyse her şey hakkında bilgi sahibiyizdir, ve bilginin her alanında ifade etme ve başkalarına tinsel aktarma yöntemleri mevcuttur. Hepimizin kaderi hükmedilişine bağlı olan tam da bu alan mı sırrını araştırmalara açmayacak kadar kapalı bir kutudur? Bu sorunun rahatsız edici ve bilmecemsi özelliğinden kaçmak mümkün değildir, ve zamanında da birçok insan kendine şu soruyu sormuştur: Burada söz konusu olan, tarihsel anlamda fazla erken gündeme gelmiş bir problematik olarak bir "henüz değil"mi; yoksa bilinebilirin nihai olarak geçilmesi mümkün olmayan bir sınırı mı?

İlk tahmini doğrulayan, bizzat toplumla ilgili bilimlerin çok eskilere dayanmadığı gerçeğidir. Yani bu "uygulamalı" disiplinin bitmemişliği, temel bilimlerin bitmemişliğinden hareketle açıklanabilir. O zaman biz, zaman içerisinde kolaylıkla üstesinden gelinebilen bir geri kalmışlıkla karşı karşıya kalmış olurduk yalnızca. Toplumu, doğa gibi hükmedilebilen bir nesne haline getirmek, sadece ve sadece biraz daha fazla araştırma faaliyeti gerektirirdi.

İkinci tahmini doğrulayan, içimizde barındırdığımız ve çok farklı bir yaşamsal alan olduğunu varsaydığımız politikanın pür rasyonel bir tarzda incelenmesi önünde olağanüstü zorluklar bulunduğu duygusudur. O zaman da bilimsel deneme, bu yaşamsal alanın özelliği karşısında akamete uğrayacaktır.

Bu bağlamda sorunun doğru sorulması bile çok işe yarayacaktır; bilgisizlik hakkındaki bilgi, belli bir rahatlama getirecektir. Zira o zaman, bilinebilirliğin ve ifade edilebilirliğin niçin burada mümkün olmadığını bilirdik. Öyleyse ilk görev, bizzat problematiğin net olarak betimlenmesidir. *"Bilim olarak siyaset mümkün mü?" sorusu sorulduğunda ne kastedilmektedir?*

Politikada, kolaylıkla algılanabilir ve öğretilebilir alanlar mevcuttur. Eğitim ve öğretim görmüş bir politikacı, etkinlik gösterdiği ülkenin tarihini bilmelidir; aynı şekilde kendi ülkesinin ilişki içinde olduğu ve bu karşılıklı ilişkinin kendi politik çevresi haline gelen başka ülkelerin tarihlerini de. Böylece, tarih bilgileri ve onları tamamlayan istatiksel veriler, kendi politik faaliyetleri için faydalıdır. Politikacı, ayrıca, faaliyetleri için söz konusu olan ülkelerin resmi kuruluşlarını tanımalıdır. Ancak donanımlı politikacının, yalnızca hukuki açıdan eğitilmiş olması gerekmez; bu kuruluşların içlerinden doğduğu ve onlar için varolduğu toplumsal koşulları da bilmelidir. Öte yandan, geleneğinde yaşadığı politik düşüncelerden de haberdar olmalı ve ayrıca, karşıtlarının fikir dünyasına da yabancı olmamalıdır. Bütün bunlara, hakkında tam da günümüzde giderek geliştirilen bilgilerin varolduğu ve çok daha zor algılanabilen şeyler de eklenebilir: Kitle demokrasilerinde artık onsuz yapılamayan kitleye hükmetme teknikleri. Tarih, istatistik, devlet öğretisi, sosyoloji, fikirler tarihi, kitle psikolojisi; tüm bunlar, istenildiği kadar genişletilebilen dolayısıyla politikacı için önemli olan bilgi alanlarıdır.

Önemli olan, eğitilmiş bir politikacı için yararlı olabilecek bilgilerin öğretim planının oluşturulması olsaydı, o zaman elbette bu şekilde hareket edilebilirdi. Tüm bu bilimler, ancak bir politikacı olunduğunda işe yarar *reel bilgiler* sunarlar. Ve toplamında bile bilim olarak siyaseti oluşturmayıp en fazla yardımcı bilim olmalarıyla nitelenebilirlerdi. Politik faaliyet için yararlı olan tüm bu reel bil-

giler bütünü sadece politika olarak değerlendirilseydi, o zaman bu anlamdaki bir politika kolaylıkla bilim olarak öğretilebilirdi. Ve pedagojik-didaktik problem, faaliyette bulunan insanlardan hareketle, sonsuz bilgi malzemesi içinden nasıl en uygun seçimin yapılabileceği probleminden ibaret olurdu.

Daha bu birazcık bilgiç betimlemeyle bile, "bilim olarak siyaset nasıl mümkündür ve nasıl öğretilebilir?" şeklindeki asıl soruyla, sözü edilen reel bilgiler bütününün kastedilmediğine ikna edilmiş olunmalıdır.

İyi ama, problem nedir o zaman?

Yukarıda sözü edilen bilimlerin hepsi, tarihsel olarak meydana gelmiş olan nesneler olarak toplumla ve devletle ilgilenmeleri anlamında, yapıları açısından birbirlerine yakındırlar. Oysaki politik faaliyet, devlet ve toplumu henüz *oluşum* aşamasında olmaları anlamında amaç edinmektedir. Politik faaliyet, akan güçlerden kalıcı olanı şekillendirmek için, andaki yaratıcılığı hedefler. *Yani soru şu şekilde sorulmalıdır: Akan hakkında, oluşmakta olan hakkında, yaratıcı eylem hakkında bilgi var mıdır?*

Böylece, problemin belirlenmesinin ilk basamağına ulaşmış bulunmaktayız. Oluşmuş olanla oluşmakta olan arasındaki karşıtlık, toplumsal alanda ne gibi bir anlam taşımaktadır?

Sosyolog ve siyasetçi olan Avusturyalı Schäffle,[1] tüm toplumsal–devletsel yaşamın her an için iki yana bölünebileceğine işaret etmiştir: Bir yandan, âdeta pıhtılaşmış ve düzenli olarak tekrarlanan bir toplumsal olaylar düzeneğine; öte yandan, her bir özel olay için verilmesi gereken kararın yeni biçimler meydana getirebileceği oluşma aşamasında olan olaylara. Schäffle, toplumsal olayların ilk yanını *"süregelen devlet yaşamı"* [laufendes Staatsleben], ikincisini ise *"siyaset"* (politika-*ç.n.*) diye adlandırır. İlk olarak, bunun ne anlama geldiğini, bu ayırımı esas alan birkaç örnekle sergileyelim.

Olağan devlet yaşamında, süregelen işler *mevcut kural ve yönetmelikler doğrultusunda* takip edildiğinde, bu Schäffle'ye göre

[1] Konuyla ilgili bkz.: *Schäffle, A.: Über den wissenschaftlichen Begriff der Politik* [Siyasetle İlgili Bilimsel Kavram Üzerine]. Zeitschr. für die gesamte Staatswissenschaft, cilt 53, 1897.

politika* değil, idaredir. İdare ise, özellikle "süregelen devlet yaşamı"nın paradigmatik olarak kavranılır hale gelen alanıdır. Demek ki söz konusu olan her tekil işin, önceden belirlenmiş yönetmelikler doğrultusunda takip edildiği alan, politika alanı değil, toplumsal varoluşun pıhtılaşmış alanıdır. Bu bağlamda Schäffle, gayet açıklayıcı bir şekilde, devlet pratiği kavramını kullanmaktadır. Zira, "kör değneğini bellercesine", yani emsallerine göre takip edilebilir bir iş çıktığı zaman, "kırtasiyecilik" [(Amts) Schimmel]'den bahsedilmektedir. Ki "Schimmel"in kökeni Latince: "simile"den türer ve bir işin emsallerine "benzer" bir şekilde takip edilmesi gerektiğine işaret eder.

Öte yandan; elçilerin, yabancı devletleri henüz varolmayan problemlere dair anlaşmalar yapmaya ikna ettikleri; vekillerin, parlamentodan vergi tekliflerini geçirdiği; birilerinin, seçim propagandası yaptığı; muhalif grupların, bir isyan hazırlığında bulunduğu ya da bir grev organize ettiklerinde, ayrıca da bu isyan ve grevlerin bastırılması süreçleriyle doğrudan "politika" alanına girmiş oluyoruz.

Ancak bu arada sınırların, tüm bu türden ayrımlarda olduğu gibi, gerçekte çok net olarak çizilemeyeceği itiraf edilmelidir. Örneğin, somut uygulamalar dizisindeki yavaş değişimler nedeniyle süregelen devlet yaşamında da yeni bir şey meydana gelebilir. Ve tersinden, toplumsal bir harekete, büyük ölçüde "basmakalıplaştırılmış" ve bürokratikleştirilmiş unsurlar karışmış olabilir. Ancak, yönelimsel bir başlangıç noktası olarak "süregelen devlet yaşamı" ile "politika" arasındaki karşıtlık geçerliliğini gayet verimli bir biçimde korumaktadır.

* Schäffle'nin kategoriye sirayet eden ayırımına ve Marksist politikanın kategorik ayırımlarına; yani, politika çatışmadır belirlemesine de göndermede bulunarak devlet içi, hukukî-siyasal-ideolojik üstyapıya karşılık gelen alanları, yönetimsel-idarî faaliyetleri genellikle [Al. *politik* karşılığında kullanılan yerlerde] "siyaset" olarak çevirdik, sadece üstyapısal idolojilerle değil, ütopik bile olsa sadece "muhaliflik" kavramıyla sınırlı kalmayan ve süreçte kesiksiz eylem olarak bütün üstyapıyla ideolojik *politik* olarak devlet şahsında çatışan/çatışma denemesine giren çatışmacılığı "aklından" çıkartmayan özneye karşılık gelen politika kavramı ise yer yer [Al. *politik* karşılığında kullanılan yerlerde], "politika" olarak (ama Bilim olarak "siyaset" terimini aynen koruyarak) karşılanıp çevrilmiştir. — *ç.n.*

Bu karşıtlığı daha ilkesel olarak aldığımızda, ilk başta şunları söylemek mümkün olacaktır:

Her toplumsal süreç, pıhtılaşmış parçacıkları olan "rasyonelleştirilmiş alanlar" ile onları çevreleyen "irrasyonel bir hareket serbestliği"ne bölünebilir.

Burada, daha da net olabilmek için, şunlar eklenmelidir. "Pıhtılaşmış parçacıklar" kavramı mecazî anlamda alınmalıdır. Toplumsal yaşamda şekillenmiş ve donmuş olgular bile nesnel değildir, yani bir ambardaki nesneler gibi üst üste yığılmış bir şey değildir. Yasalar, yönetmelikler, katı teamüller – onlar sadece, canlı yaşam (kendini onların isteği doğrultusunda yeniden ürettiği ölçüde) tarafından sürekli yeniden üretildikleri için vardırlar. Pıhtılaşmışlık; yeniden üreten yaşamın, zaten sahip olduğu ve kendi içinden sürekli yeniden dışarı çıkardığı akış kurallarına ve şekillendirici süreçlere uymasından başka bir şey ifade etmez. "Rasyonelleştirilmiş alanlar" kavramı da daha geniş anlamda alınmalıdır. Birincisi, *teorik–rasyonel hükmedilmişlik* anlamında; örneğin, bir iş süreci rasyonel olarak hesaplanıp belirlendiği zaman. İkincisi, "rasyonelleştirilmişlik" anlamında; yani, bir seyrin bir şekilde önceden belirlenmiş olduğu zaman. Örneğin, seyrin mantıksal açıdan her zaman kavranılır olamayabilen, ancak yapısı itibariyle düzenlenmiş görünen, gelenekler, gelenekler hukuku, gelenek gibi olgularda olduğu gibi. *Basmakalıplaştırma* [Stereotypisierung] üst kavramını takdim edip, basmakalıplaştırmayı iki egemen biçimine ayıran Max Weber'e de dayandırılabilir: a) gelenekçilik ve b) rasyonellik. Biz, kendi bağlamımızda, işaret edilen bu son ayırımı dikkate alma gerekliliği duymadığımız için, "rasyonelleştirilmiş yapı" kavramını M. Weberci geniş kapsamlı basmakalıplaştırma anlamında kullanacağız.

Böylece, toplum içindeki *"rasyonelleştirilmiş yapı"* ile *"irrasyonel hareket serbestliği"*ni birbirinden ayırıyoruz.

Ve burada daha şimdiden kendiliğinden bir başka tespit ortaya çıkmaktadır. *Dünyamız, muhtemelen her şeyi rasyonelleştirme, idari açıdan şekillendirilebilir kılma ve irrasyonel hareket serbestliğinin ortadan kaldırılması eğilimiyle nitelenebilir.*

Bunun ne anlama geldiği, basit örneklerle gösterilebilir. Örneğin, 150 yıl öncesinin sürekli birçok rastlantılarla karşılaşılan herhangi bir seyahatini düşünelim. Günümüzde, her şey seyahat planı açısından düzenlenmiş ve seyahat ücreti kesin olarak hesaplanmıştır. Ulaşım, birtakım idarî işlemler sayesinde rasyonellikle yönetilen bir alan haline getirilmiştir.

Rasyonelleştirilmiş yapı ile irrasyonel hareket serbestliği arasındaki karşıtlığın tespiti, aynı zamanda *faaliyette bulunma* kavramını tanımlama imkânını vermektedir.

Bir bürokrat dosyaları, belirlenmiş hükümlere göre takip ettiği zaman, bu, bizim söz ettiğimiz anlamı içeren bir *faaliyette bulunmayı kapsamaz*. Bir yargıç, bir davayı belli bir maddeye göre ele aldığı zaman; aynı şekilde, bir fabrika işçisi, bir vidayı emredilen el hareketlerine göre imal ettiği zaman da faaliyette bulunmaktan söz edilemez. Ve bir teknisyen, doğadaki süreçlerin genel yasalarını herhangi bir amaç için pratiğe uyarladığı zaman bile faaliyette bulunma söz konusu değildir aslında. Tüm bu davranış biçimleri; bu faaliyetler rasyonelleştirilmiş bir yapı içerisinde ve herhangi bir *kişisel* karar olmaksızın, belli hükümlere göre işlediği için, *yeniden üretici* davranış biçimleri olarak adlandırılacaktır.

*Faaliyette bulunma*, ancak henüz *düzenlenmemiş* durumların karar vermeye zorladığı ve daha henüz rasyonelleştirilmemiş hareket serbestliğinin başladığı yerde başlar. Burada ortaya, *teori ile pratik* ilişkisiyle bağlantılı olan problem çıkmaktadır. Ki, yapılmış analizler dolayısıyla, bu ilişki hakkında daha şimdiden bir takım şeyler söylemek mümkündür.

Toplumsal yaşamın, içinde her şeyin, hatta bizzat yaşamın rasyonelleştirilmiş ve düzenlenmiş olan özellikleri hakkında elbette bazı bilgiler mevcuttur. Teori ile pratik arasındaki gerginlikle ilgili problem baştan ortaya çıkmamaktadır. Zira, genel bir yasanın emrine girmek, daha henüz pratik diye adlandırılamayan bir pratiktir.

Her ne kadar yaşamımız kapsamlı bir şekilde rasyonelleştirilmiş olsa da, tüm bu rasyonelleştirmeler sadece kısmî rasyonelleştirmelerdir; zira günümüz aşamasında bile, toplumsal alanımızın en önemli alanları hâlâ irrasyonel bir tarzda temellendirilmiştir. Her ne kadar ekonomimiz teknik açısından büyük çapta rasyonelleştirilmiş olarak kısmî bağlamlarıyla kesin biçimlerde hesap edilebiliyorsa da, yine de planlı ekonomi kapsamına alınmamıştır. Ekonomi, tröstleşme ve organizasyonla ilgili tüm eğilimlere rağmen, özü itibariyle özel rekabet prensibine dayanmaktadır. Toplumumuz, sınıf yapısı üzerine kurulmuştur. Devlet ve devletlerarası yaşamdaki iktidar

yetkileri ise, talihin kararlarının ağır bastığı irrasyonel mücadeleler sonucu elde edilmiştir.

Ancak toplumsal yapının bu iki irrasyonel merkezinden hareketle, *organize olmamış, rasyonelleştirilmemiş* yaşamın önem kazandığı, faaliyette bulunmaya ve politikaya gereksinim duyulduğu hareket serbestisi şekillenmektedir. Ve dahası, ekonomi üstü yaşamın, en içten deneyim alanlarımızı besleyen tüm derin irrasyonalizmleri bu noktadan hareketle yayılıp şekillenmektedirler. Bu nokta, sosyolojik açıdan bakıldığında, merkezlerin kolektif olarak püskürtülmeye ya da şekil değiştirilmeye başlandığı ve yapısal olarak kavranabildiği yerdir.

*Bu hareket serbestisi ile içinde barındırdığı olası faaliyette bulunmaya ilişkin bir bilgi mevcut mudur? Soru böyle sorulmalıdır.*[2]

Asıl problem, böylece açıklanabilirliğin en yüksek düzeyine ulaşmıştır. Teori ile pratik arasındaki özel zorluklar ise, ancak Politika alanının ve (onun özü itibariyle) faaliyette bulunmanın esasen başlama noktasının tespit edildiği bu yerden sonra belirlenebilir.

Bu hareket serbestisi hakkındaki bilginin karşı karşıya geldiği büyük zorluklar; *burada kaskatı nesnelerin değil*, eğilimlerin, akışı içinde oluşan ve sürekli şekil değiştiren çabalamaların ve entelekheia'nın* söz konusu olmasından ibarettir. Bu zorluklar, ayrıca, burada ortaklaşa etkili olan güçler durumunun sürekli değişmesinden ibarettir. Sabit olarak hep aynı güçlerin etkili olduğu ve bu güçlerin ortaklaşa hareketlerinin dahi düzenlendiği bir yerde, genel yasallık-

[2] "Rasyonelleştirilmiş yapı" ile "irrasyonel hareket serbestisi" ilişkisi bağlamında kullanılan "politiklik" kavramının, politik alanın yalnızca bir olası kavramı olduğuna da burada bir daha işaret edilmelidir. Ancak bu kavram, belli bağlamlılıkların algılanması açısından (her ne kadar bunun tek aracı şeklinde varsayımsanamazsa da), gayet uygun olarak görünmektedir. Karşı kavramının ne olduğunu bilmek isteyenler ise, Carl Schmitt'in *"Der Begriff des Politischen"* [Politiklik Kavramı] adlı makalesine göz atmalıdırlar, Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik [Toplum Bilimleri ve Sosyal Politika Arşivi], cilt 58, 1927.

* Entelekheia: 1 – (Aristoteles'te) Kendisini görünüşlerinde gerçekleştiren öz, özdeğe biçim veren, olanağı gerçekliğe çeviren etkin ilke. 2 – (Yeni doğa felsefesinde) Hans Driesch'in ileri sürdüğü, özdeksel olmayan, uzaysız olan gerçeklik ilkesi. Organizmadaki bütünleyici süreci açıklamak için kullanılır. Bkz.: Bedia Akarsu, *a.g.e. –ç.n.*

ların tespit edilmesi mümkündür. Yeni eğilimlerin gittikçe daha az hesap edilebilir bileşimlerde, ama sürekli gerçekleştiği bir yerde ise, kusursuz bir araştırma yapmakta zorlanılmaktadır. Zorluklar, üçüncü olarak, düşünen teorisyenin o hareket serbestisinin dışında değil bizzat birbiriyle çatışan güçlere katılmasından ibarettir. Bu katılım, değerlendirmelerinde ve iradesel içtepilerinde kendini tek taraflı olarak bağlamaktadır.

Ancak dahası da var—ki, bu işin en önemli yanıdır: Politik teorisyenin, kendini, birbiriyle çatışan politik akımlardan herhangi birine yalnızca değerlendirmeler ya da iradesel içtepiler aracılığıyla bağlaması söz konusu değildir. Problematiğin özel bir biçimde ortaya konulması ve düşünce tarzının kategorik aparata kadar uzanan en genel biçimi, dirimsel-politik temelle sıkı bir bağlılığa işaret eder. Kanımca bu bağlamda, politik-tarihsel düşünce alanında, farklılıkları mantık alanına kadar uzanan düşünce tarzlarının çeşitliliklerinden bahsetmek gerekebilir.

Şüphesiz bu gerçekte, genel anlamıyla bilim olarak siyasetin en büyük zorluğu yatmaktadır. Zira, faaliyette bulunma hakkındaki bir bilgi, normal beklentilerimiz gereğince, düşüncelerin (en azından temel yapıları itibariyle) güçler oyununun karşısında ancak bağımsız olmasıyla mümkün olabilir. Düşünen özne kendisini mücadeleye bağlasa da, bakışların yöneldiği ve tartışmaların yer aldığı düşünsel mücadelenin dışında kalmalıdır. Bundan sonraki görev bir problemin, zorlukların bir yana itilmesiyle değil, tersine ve ancak zorlukların ifrata vardırılarak çözülmesi nedeniyle; daha şimdiden politika alanındaki problemin ortaya konulmasının ve düşünce tarzının biçimsel olarak uyumsuz olduğuna ilişkin son iddiayı kanıtlamak olmalıdır.

## *Bizzat İdrak'ın Politik ve Toplumsal Temellendirilmişliği Savının İspatı.*

Çabamız; politik-tarihsel düşüncenin politik akımların faaliyetleri doğrultusunda her seferinde farklı şekillere büründüğünü belli bir örnekleme yoluyla göstermektir. Konuyu gereğinden çok genişletmemek için, bu bağlamda vurgu yapılan teori-pratik ilişkisiyle ilgili temel probleme işaret edilmelidir. Bilimsel siyasetle ilgili bu en

genel temel problemin bile farklı politik-tarihsel akımlarca farklı biçimlerde değerlendirildiği gösterilecektir.

Bu gerçek, on dokuzuncu ve yirminci yüzyılın çeşitli toplumsal–politik akımlarının gösterilmesiyle bile kolayca anlaşılacaktır. Bu akımların en önemli temsili örnekleri şunlardır:

1. Bürokratik muhafazakârlık;
2. Muhafazakâr tarihçilik;
3. Liberal–demokrat burjuva düşünce;
4. Sosyalist–komünist tasarı;
5. Faşizm.

*Bürokratik muhafazakârlar*ın düşünce tarzıyla başlayalım:

Her bürokratik düşünce tarzının temel eğilimi, politikayla ilgili problemleri idarî bilimlerle bağlantılı problemlere dönüştürmektir. Bundan dolayı da, Alman devlet bilimleri tarihinde "politika" adı altında ele alınmış olan eserlerin büyük kısmı aslında idari bilimlerle ilgidir. Özellikle Prusya devletinde bürokrasinin ne denli büyük bir rol oynadığını ve orada entelijensiyanın ne denli bürokratik bir entelijensiya olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Almanya'daki devlet bilimleri tarihinin bu tek taraflı belirlenmişliği kolaylıkla anlaşılabilmektedir.

Politika alanının üstünü idarî olguyla örtme çabası, ancak memurun etki alanının resmileşmiş yasalar sonucu aktif bir durum kazanmasıyla açıklanabilir. Fakat, yasaların meydana gelişi, çalışma alanı gereği memurun yetki alanına girmemektedir. Bu toplumsal-dirimsel, konumsal bağlılıktan dolayı memur, her bir resmileşmiş yasanın arkasında dünya görüşüyle ilgili, iradeci, çıkarcı-toplumsal güçlerin durduğunu gör(e)mez. Memur, kendi gücüyle somut yasaların öngördüğü pozitif düzeni, düzenin ta kendisiyle özdeşleştirip, her rasyonelleştirilmiş düzenin sadece belli bir düzen ve dahası toplumsal alanda birbiriyle çatışan meta-rasyonel güçlerin telâfisi olduğunu algılayamaz.

Bu idarî-hukukî düşünce tarzı, özgül bir mantıkla işe başlar: Henüz bir yere bağlı olmayan bu güçler, bu mantık tarafından arada sırada da olsa algılanabiliyorsa (örneğin devrimdeki kitlevî güçlerin patlaması şeklinde), bunları aslında sadece bir aksaklık katsayısı o-

larak algılayabilmektedir. Bu nedenle bürokrasinin her devrim durumunda çözümü, politik olanla kendi alanında karşı karşıya gelme eğilimden çok kararnamelerde araması şaşırtıcı değildir. Burada devrim, düzenlerin arkasında duran (ve bu düzenleri yaratan, muhafaza eden ya da değişime uğratan) toplumsal güçlerin yaşam ifadesi değil, planlanmış bir düzenin bünyesindeki kuralsızlıktır. Hukukî–idarî düşünce tarzı daima, sadece ve sadece kendi içinde kapalı ve daima durağan sistemler oluşturup, sistematik olmayan canlı güçlerden doğan yeni yasaları sistemine entegre etmek gibi, yani *tek* bir temellendirici sistemin sözde gelişmişliğini göstermek gibi paradoksal bir görevi yerine getirmek durumundadır.

Askerî–bürokratik mentalitenin tipik örneğini, toplumsal güçlerde meydana gelen her patlamanın kendi stratejik olaylar bütününü hedef alan bir patlama biçiminde algılayan ve her patlamayı "arkadan hançer darbesi" efsanesi çerçevesinde değerlendiren genel mantık biçimi oluşturmaktadır. Zira, askerî bürokratların göz önünde bulundurdukları, sadece ve sadece askerî eylemlerle ilgisi olan özel alandır; onlara göre, bu alanda pürüzsüz işleyen her şey, yaşamın diğer alanlarında da aynı şekilde pürüzsüzce yer bulacaktır. Bu mentalite bir alansal-uzmanlık bilgeliğiyle, 'ameliyat fevkalâde başarılı geçmiştir, ne var ki hasta öldü' şeklindeki tıbbî şakayı çağrıştırmaktadır.

Demek ki her türden bürokrasi, kendi konumsal ağırlığı gereğince, kendi iş alanını temel kabul etme ya da idari alanın ve düzenlenmiş sürecin, politik gerçeklik bütününün sadece bir yanı olduğunu görememe eğilimi taşır. Yani bürokratik düşünce tarzı, bilimsel olarak politika yapma olasılığını inkâr etmez, ancak bu politika yapma ile idarî öğretiyi aynı kefeye koyar. Bu arada irrasyonel hareket serbestisi ile ilgili alan görmezden gelinir; ki, böyle bir alan, kendini yine de zorla kabul ettirdiği andan itibaren, "süregelen devlet yaşamı" gibi ele alınmaktadır. Bu çevrelerden gelen şu cümle, bu düşünce tarzını en klasik biçimde ifade eder: "Biz, iyi bir idareyi, en iyi anayasanın bile üstünde tutmuştuk."[3]

[3] Pandektist *Bekker*'in *Böhlau* için kaleme aldığı anma yazısından. *Zeitschr. der Savigny–Stiftung* [Savigny Vakfı Dergisi]. *Germanist. Abteilung* [Alman Filolojisi Bölümü], Cilt 8, s. VI ve sonrası.

Almanya ve özellikle Prusya'yı yöneten bürokratik muhafazakârlığın yanı sıra, *tarihselci* muhafazakârlık biçiminde adlandırılabilen muhafazakârlığın ikinci bir türü oluşmuştu. Bunun toplumsal taşıyıcıları, aristokrasi ve –hem tinsel hem de maddi açıdan ülkeye hükmeden, ancak aynı zamanda bürokratik muhafazakârlarla daima gerilimli bir ilişki içinde bulunan– entelijensiyanın burjuva tabakalarıydı. Bu düşünce tarzı, özellikle Alman üniversiteleri ve onların tarih bölümleri tarafından geliştirilmiştir—ki bu tarz, aynı alanlarda günümüzde bile yaygındır.

Tarihsel muhafazakârlık, kamu yönetiminin yerini dolduramadığı devlet yaşamındaki irrasyonel hareket serbestisini bilmesiyle nitelenmektedir. Tarihsel muhafazakârlık, politikanın devreye girmek zorunda olduğu düzenlenmemiş ve önceden hesap edilmesi mümkün olmayan alanını dikkate alır. Gözünü âdeta, devlet ve toplumun aslında gelişimlerini sürdürdükleri yaşamın iradî irrasyonel alanlarına diker. Ancak toplumsal güçleri, alanında insanî aklın çaresiz kaldığı tümüyle *akılüstü* güçler olarak kabul eder. Buna göre bu alanda gerçekleşeni, bilinç dışında olandan beslenerek şekillendiren, geleneksel olarak miras bırakılan içgüdü, "etkinliğini sessizce sürdüren" ruhsal güçler ve "halk ruhu" gibi olgular etkili olabilirler ancak.

Daha on sekizinci yüzyılın sonunda, Alman muhafazakârlarının çoğunun kendilerine örnek aldığı *Burke*, bu görüşü şu şekilde dile getirmişti: "Bir devleti inşa etmek, restore etmek ya da iyileştirmek –herhangi başka bir deneyimsel bilimde de olduğu gibi– *a priori* öğretilemez; ve bize bu *pür pratik olan* bilim konusunda ders verebilecek deneyim, sadece kısa bir geçmişe sahip olan bir deneyim olmamalı."[4]

Bu cümlenin sosyolojik kökeni kolayca kavranabilir. Burada ifade bulan ideoloji, İngiltere'nin önde gelen aristokratik ailelerine uygun bir ideoloji olarak, Almanya'da da devlet içindeki aristokratik idarenin meşrulaştırılmasına yarayacaktı. Sadece ve sadece uzun

[4] *Burke, E.:* Betrachtungen über die französische Revolution [Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler]. Almanca'ya çeviren: Fr. Gentz, Berlin 1794 basımından alıntı, s. 83.

bir deneyim sonucu elde edilebilen ve sadece ve sadece uzun bir zamandan beri siyasî idarenin parçası olan kişilerce algılanabilen, siyasetteki "je ne sais quoi" [Bilmem ne] şeklindeki ifade tabaka iktidarının meşrulaştırılmasına yarar.

Toplumsal-dirimsel içtepinin, toplumsal varoluşun belli alanlarına ilişkin ne şekilde bir öngörü kazandırdığı, burada da netlik kazanmaktadır. Bürokrat için politik olan alanın üstü tam da sözcük anlamıyla idarî alan tarafından örtülmüş iken, aristokrat başından itibaren tam da bu alanda yaşar. İlgilendiği alan, devlet içi ve devlet dışı güç alanlarının çarpıştığı, hiçbir şeyin tümden getirilerek yapay olarak yaratılmadığı, yani bireysel mantığın karar veremediği, tam tersine her çözümün, her sonucun gerçek bir güçler oyununun dengeleri olarak meydana geldiği alandır.

Özünde eski tabakasal geleneklerin bir tür bilincine varma olan tarihselci muhafazakârlıkla ilgili teori,[5] politika hakkındaki incelemelerinin yönünü gerçekte idarî alanın ötesine geçen bir alanda tayin etmiştir. Bu alan, *yaratılması mümkün olmaktan* ziyade *kendiliğinden gelişen* tümüyle irrasyonel bir alan olarak değerlendirilmektedir. Ve böylece, bu düşünce tarzının özü itibariyle her şeyi temellendirdiği karşıtlık[6] *planlı olarak yaratmak* ile *kendiliğinden gelişmeye bırakmak* arasındaki karşıtlıktır.

Demek ki bir politik lider olabilmek için, doğrunun *bilgisine sahip olmak*, belli yasa ve normlara hükmetmek yeterli değildir; ayrıca gerekli olan, doğuştan gelen uzun deneyimler sonucu keskinleşip böylece doğruyu bulan içgüdüdür.

İrrasyonellikle ilgili bu eğilim; hukukî düşünce tarzının bir hesap etme ve anlama değil, daha çok bir bulma olduğu kapitalizm öncesi gelenekselci irrasyonellikle romantik irrasyonellik arasında bir bağlantı kurmaktadır. Böylece, tarihin ta kendisini bu türden akıl öncesi ya da akılüstü güçlerin hareketi olarak değerlendiren bir düşünce tarzı yaratılmıştır. Tarihsel ekolün en bilinen temsilcilerinden *Ranke*, teori-pratik ilişkisini böyle bir tinsel tutumdan hareketle be-

[5] Bu konuyla ilgili, *Das konservative Denken* [Muhafazakâr Düşünce] adlı eserime bkz., a.g.e., s. 89. 105, 133 ve devamı.

[6] A.g.e., s. 472, dipnot 129.

lirlemiştir.[7] Ranke için politika, öğretilebilen özerk bir bilim dalı değildir. Politikacı, tarihi elbette yararlı bir şekilde öğrenebilir; ancak bu, eylemin kurallarını elde etmekten ziyade, politik içgüdülerin keskinleştirebilmesi için yararlıdır. Bu düşünce tarzını, geleneksel olarak yöneten, fakat bürokrasi içinde temsil edilmeyen siyasî grupların ideolojisi olarak değerlendirmek mümkündür.

Şu ana dek ele alınan çözümleri karşılaştırdığımızda, bürokratın siyaset alanının üstünü örttüğünü, tarihselcinin ise –olayların ve eylemsel öznenin sadece ve sadece geleneksel bileşenine vurgu yapsa da– bu alanı keskin olarak irrasyonel bir alan olarak değerlendirdiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte, özü itibariyle orijinal olarak tabaka bilincinden kaynaklanan bu teorinin büyük karşıtına, *liberal-demokrat burjuvazi*ye[8] ve onun öğretilerine gelmiş bulunuyoruz. Burjuvazi, aşırı bir entelektüalizmle birlikte yükselmiştir. Ki entelektüalizmden, bu bağlamda, yaşam ve düşüncedeki iradesel çıkarlar ve duygularla ilgili, dünya görüşüne ilişkin unsuru ya tümüyle görmezlikten gelen ya da bu unsuru kavramsal düşünmeyle aynı kefeye koyup mantıkla üstesinden gelinebilecek bir olgu olarak tanımlayan bir düşünce tarzını anlıyoruz.

Burjuva olan bu entelektüalizm, bilimsel bir siyaseti özellikle talep eder. Bu bilime ulaşmak için gerekli olan iradenin mevcudiyeti bir yana; burjuvazi, fiilen de bu bilimin temellerinin atılmasını sahiplenir. Nasıl burjuvazi, parlamentolarla, seçim sistemleriyle ve daha sonra uluslararası kurumlarla siyasî mücadelenin ilk gerçek sahnesini yarattıysa, aynı şekilde yeni siyaset disiplini için de sistematik bir mekân yaratmıştır.

Ancak burjuva toplumsal formasyonunun paradoksu, teorisinde de tekrarlanır. Nasıl dünyanın her alanının burjuva tarzı biçimindeki rasyonelleştirilmesi; içinde özgün rasyonelleştirici eğilimsel unsur-

[7] Bunu, Rothacker tarafından yayına hazırlanan "*Das politische Gespräch*" [Siyasi Sohbet] (1836) adlı eserinde yapmıştır; Halle a. d. Saale 1925, s. 21 ve devamı. Bu konuyu, ayrıca, "*Reflexionen/ Düşünceler*" (1832), "*Vom Einfluß der Theorie*/Teorinin Etkisi Üzerine", "*Über die Verwandtschaft und den Unterschied der Historie und der Politik*/Tarih ile Politika Arasındaki Benzerlik ve Farklılıklar Üzerine" gibi eserlerde de ele almıştır.

[8] Tarihsel–toplumsal olarak farklı olgular olan liberalizm ile demokrasiyi basitleştirici nedenlerden dolayı birbirinden ayırt etmiyoruz burada.

lar barındırıyorsa, ve bu belli olguların ötesine, âdeta "serbest rekabet"in ve sınıf mücadelelerinin onayıyla toplumsal olandaki yeni irrasyonel hareket serbestisini yaratması nedeniyle geçmiyorsa; aynı şekilde bu düşünce tarzı için de gerçeklikte apaçıklık kazanamayan belli unsurlar varlığını korumaktadır. Ayrıca: Nasıl parlamento bu olguların feshi anlamını taşımaktan ziyade, biçimsel bir örgütlenme, canlı mücadelenin biçimsel bir rasyonelleştirilmesi ise; aynı şekilde teoride de özü itibariyle irrasyonel olan bu unsurların sadece ve sadece sözde-biçimsel entelektüalizasyonları yapılabilmektedir.

Gerçi burjuva düşünce tarzı, bu yeni irrasyonel hareket serbestisini görür. Ancak burada da, sırf düşünce, tartışma ve örgütlenme yoluyla birçok yönüyle irrasyonel olan güçler, egemen koşulların (bu koşulları sanki daha şimdiden rasyonelleştirilmişler gibi ele alarak) üstesinden gelmeye çalıştığı ölçüde entelektüalisttir. Durum böyle olunca, örneğin siyasî eylemin kolayca bilimsel olarak belirlenebileceği düşünülmekteydi. Buna göre, buna tekabül eden bilim:

1. Amaçla ilgili, yani ideal devletle ilgili öğretiye,
2. pozitif devletle ilgili öğretiye, ve
3. Siyasete, yani mevcut devletin mükemmel bir devlete dönüştürülecek yolun betimlemesi olarak üçe ayrılmaktadır.

Bu düşünce tarzına örnek oluşturan bir yapıt olarak, Fichte'nin "*Der geschlossene Handelsstaat*" (Kapalı Ticarî Devlet) adlı eserinin yapısına işaret edebiliriz. Rickert, bu eseri son zamanlarda ayrıntılı bir şekilde ve bu düşünce tarzını bizzat benimseyerek analiz etmiştir.[9]

Demek ki bu konuda amaçlar ve uygulamalarla ilgili iki bilim alanı mevcuttur. Bu bağlamda en çok göze batan, teorinin tümüyle pratikten, entelektüel alanın ise tümüyle duygusal alandan ayrılmasıdır. Modern entelektüalizm, duygusallığa bağlı değerlendirici bir düşünce tarzına tahammülsüzlüğüyle nite-

[9] *Rickert, H.: Über idealistische Politik als Wissenschaft. Ein Beitrag zur Problemgeschichte der Staatsphilosophie* [Bilim Olarak İdealist Siyaset Üzerine. Devlet Felsefesinin Sorunlar Tarihine Katkısı]. *Die Akademie*/Akademi, Sayı 4, Erlangen.

lenebilir. Yine de böyle bir düşünce tarzıyla karşı karşıya gelirse eğer (ki, her siyasî düşünce, özü itibariyle irrasyonel olanın unsurunda varolmaktadır), bu olgu, "değerlendirici" unsurun soyutlanabilir, izole edilebilir bir unsur gibi gösterilmesiyle inşa edilir; böylece de en azından geride pür bir teorinin kalıntıları kalmaktadır. Bu yapılırken, duygusal olanın gerektiğinde rasyonalist olanla özsel olarak (ve hatta kategorik yapıya nüfuz ederek) daha yakın ilişkiler içinde olup olmadığı sorusu tümüyle göz ardı edilmektedir. (Ki, böyle bir göz ardı etme olmasaydı, izole etme talebi birçok alanda de facto -fiili, gerçek- uygulanamazdı.) Burjuva entelektüalizmi; işte tüm bu zorluklarla ilgilenmez, o yolu şaşırtılamayan bir iyimserlikle, irrasyonellikten tümüyle arınmış bir alan açılmasını hedeflemektedir.

Eğer henüz söz konusu olan amaçlara ulaşılamadıysa, ona tartışarak varılabilecek *doğru bir* amaçsallığın olabileceği öğretilmektedir. Örneğin (C. Schmitt'in çok net olarak gösterdiği gibi[10]) parlamentarizmin asıl kavramı, hakikatın teorik olarak arandığı, tartışan bir toplumun kavramıydı. Günümüzde ise, bu düşünce tarzının sosyolojik anlamda değerlendirilmesi gereken bir yanılsama olarak nereden kaynaklandığı, ve parlamentoların da aslında birer tartışma toplulukları olmadığı çok iyi bilinmektedir. Zira, her "teori"nin arkasında irade, güç ve çıkarlara bağlı kolektif güçler vardır; bu nedenle, burada yer bulan tartışma teorik bir tartışma olmaktan ziyade *reel bir tartışmadır*. Reel tartışmayla ilgili tam da bu özgül olgu, burjuvazinin daha sonraki karşıtı olan sosyalizm tarafından geliştirilmiştir.

Bu kez sosyalist teori söz konusu olduğunda, sosyalist bileşen ile komünist bileşen ayrı ayrı ele alınmayacaktır. Çünkü, bu bağlamda önemli olan, tarihsel olguların çokluğundan ziyade modern düşünceyi özsel olarak belirleyen eğilimsel karşıtlıklardır.

Marksizm, burjuva karşıtıyla mücadelede, tarihsel-politik konularda *pür bir teori*nin olmadığına ilişkin gerçeği yeniden keşfeder.

[10] *Schmitt, C.: Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* [Günümüz Parlamentarizminin Tinsel Tarihiyle İlgili Durumu]. İkinci basım, Leipzig 1926.

Burada, her teorinin arkasında kolektiflerce belirlenen veçhelerin bulunduğu görülmektedir. Marx, toplumsal-dirimsel çıkarlarla belirlenmiş bu olguyu *ideoloji* olarak adlandırır.

Politik mücadelede çoğu kez olduğu gibi, burada da –bir kez görünür hale geldi mi– kesin olarak açıklığa kavuşturulması gereken önemli bir keşif söz konusudur; kaldı ki, bu keşif, politik düşüncelerle ilgili problematiğin temel noktasıdır. "İdeoloji" kavramı bu problematiğe işaret etmektedir. İdeolojinin kendisi ise, henüz nihai olarak açığa kavuşturulamamıştır.[11] Bu konuda kesin sonuçlara varabilmek için, asıl kavramının henüz kurtulamadığı tek taraflılıkları bir yana itmek gerekir. Bu bağlamda da ilk başta, amacımıza uygun olarak yalnızca iki düzeltme yapılacaktır.

Sosyalist-komünist tarzda düşünen bir kişinin, kendi düşüncelerini ideolojiler üstü bir düşünce tarzı olarak değerlendirmesi, ve politik düşüncelerin içerdiği ideolojik olanı sadece karşıtında görmesi, kolayca ve en baştan tespit edilebilir. Sosyolog için, Marksizm tarafından elde edilen bilginin Marksizme de uygulanmaması ve gereğine göre burada da ideolojik niteliklere değinilmemesi için bir neden yoktur.

Ayrıca buradaki ideoloji kavramı, olumsuz anlamdaki bilinçli bir politik yalan olarak değil, varoluşla ilgili belli tarihsel-toplumsal bir duruma zorunlulukla ait olan (dünya görüşü ve düşünce tarzı şeklindeki) veçheyi adlandırmaktan için kullanılmıştır. Daha çok tinsel tarih açısından sahip olduğu önem, (politik yalanla ilgili olan) diğerinden ayrılmalıdır. Ki, bilinçli politik yalanın başka bağlamlılıklar içerisinde deşifre edilerek ele alınması elbette mümkündür.

Böylece, ideoloji kavramının içerdiği olumlu ve bilimsel araştırmalar bağlamında değerlendirilmesi gereken unsurlar korunmuş olmaktadır. Bünyesinde işaret edilen bilgidir; ve bu bilgiyi tek taraflı politik izolasyonundan çıkarıp tüm politik-tarihsel düşüncelerin zorunlulukla toplumsal-dirimsel olarak belirlendikleri içerik yö-

[11] Burada kullanılan ideoloji kavramsallığı, "İdeoloji ve Ütopya" bölümünde genel ve değer serbestisine sahip bütünlükçü ideoloji kavramı olarak kullandığımızla örtüşmektedir, s. 104 ve devamı. Ki, ondan sonraki bölümde değerlendirici ideoloji kavramı incelenmekteydi. Araştırmalarda hangi kavramın ne zaman uygulandığı, doğrudan bilgiyle ilgili amaca bağlıdır daima.

nünde tutarlıca geliştirmek gerekir. Tarihe nasıl baktığımız, verili koşullardan nasıl bütünlükçü bir durum inşa ettiğimiz; tüm bunlar, toplumsal akış içerisinde bizzat kendimizi nereye konumlandırıldığımıza bağlıdır. Her tarihsel– politik başarıda, olaylara nereden bakıldığının tespit edilmesi mümkündür. Düşüncenin varoluşsal bağlılığı, bu bağlamda, illa da bir hata nedeni olmayıp, daha ziyade –tersine– insanları politik olaylara karşı duyarlı kılar. Demek ki ideoloji kavramında önemli olan, politik düşüncenin toplumsal varoluşa bağlılığının keşfidir. Bu, "İnsanların varoluşunu belirleyen bilinçleri değil, tersine, bilinçlerini belirleyen toplumsal varoluşlarıdır"[12*] şeklindeki sıkça öne sürülen cümlenin asıl anlamıdır.

Böylece, Marksist düşüncenin ikinci önemli momenti olan *teori-pratik ilişkisinin yeniden belirlenmesine* gelmiş bulunuyoruz. Burjuva düşüncesi, teorisindeki önemli bir kısmını amaçsallığa ayırıp toplumla ilgili normatif bir doğruluk imajından hareket etmişken; Marx'ın attığı en önemli adımlarından biri, sosyalizmdeki bu ütopist unsura karşı mücadele etmek olmuştur. Durum böyle olunca, başından itibaren ayrıntılı bir amaçsallıktan vazgeçilmiştir: Süreçten soyutlanarak hedeflenen bir norm yoktur. "Komünizm, oluşturulması gereken bir *durum*, gerçekliğin yönünü tayin etmesi gerektiği bir *ideal* değildir. Mevcut durumu ortadan kaldıracak *gerçek* harekete, komünizm diyoruz. Bu hareketin koşulları, şu anki mevcut koşullardan doğmaktadır."[13]

Günümüzde eğitimli bir komüniste; gelecekteki toplumun Leninist anlamda gerçekte nasıl bir toplum olacağı sorusunu sorduğumuzda, bu sorunun diyalektik bir soru olmadığını ve geleceğin reel diyalektik olarak, ancak oluşmakta olanda gerçekleşebileceği cevabını verecektir.

*Fakat nedir bu reel diyalektik?*

Reel diyalektik, bir şeyin nasıl olması gerektiğine ve nasıl ola-

---

[12] *Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie* [Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı], üçüncü basım, 1909, s. LV. *[Türkçe basım için bkz.: K. Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, Çev.: S. Belli, Sol Yay. –*ç.n*]

[13] Marx–Engels Arşivi, yayına hazırlayan: D. Rjazanov. Frankfurt a. M., I., s. 252.

cağına ilişkin hiçbir şeyin a priori hesap edilemeyeceği anlamına gelmektedir. Bilebileceğimiz tek şey, oluşmakta olanın yönüdür. Daima somut olan problem ise, ancak *bir sonraki adım*da tespit edilebilir. Buradaki politik düşüncenin görevi, mutlak bir doğruluk tablosu çizmek ve daha sonra da gerçekliğin duvarlarına tarihsel olmayan bir saldırıda bulunmak değildir. Komünist teori de dahil olmak üzere tüm teoriler, oluşmakta olanın işlevidir. Teori-pratik arasındaki diyalektik ilişki, ilk başta teorinin –toplumsal bir iradeci içtepiden hareketle– *durumu aydınlatmasından* ibarettir. Ve gerçeklik, daha bu şekilde aydınlatılmış bir durum çerçevesinde eylemde bulunduğumuz andan itibaren değişmektedir; bununla birlikte de yeni bir teorinin meydana geldiği bu gerçeklikteki konumumuz değişir. Demek ki sıralama şu şekilde olmaktadır: 1. Her teori, gerçekliğin bir işlevidir, 2. Her teori, belli eylemlere yol açar, 3. Eylemde bulunmak, gerçekliği değişime uğratır ya da –başarılı olamıyorsa eğer– bir önceki teorinin revizyonuna zorlar. Eylemde bulunmaktan dolayı değişime uğramış reel koşullar sonucu ise yeni bir teori meydana gelmektedir.[14]

Bu teori-pratik ilişkisinin çözüme ulaştırılma biçimi, içinde problematiğin daha sonraki bir aşamasına ilişkin nitelikleri barındırmaktadır. Bu biçimden önce aşırı bir entelektüalizmin ve irrasyonelliğin tek taraflılıklarının yer bulduğunun ve burjuva-muhafazakâr düşünce ve deneyimince ön plana çıkarılan tüm engellerin aşılmak zorunda olunduğunun farkına varılmaktadır. Bundan önceki problematiği kendi içinde çözüme ulaştırmak zorunda olması ve politika alanında geleneksel aklın işe yaramadığının bilincine var-

[14] "Proletarya, sınıf mücadelesi sayesinde toplumdaki konumunu dolayısıyla da tüm toplumsal yapıyı değiştirdiği zaman, değişime uğratılmış toplumsal koşulları, yani kendisini, idrak ettiğinde, salt başka bir bilgi nesnesiyle karşı karşıya gelmekten ziyade, bu idrak etme sürecinde başka bir öznesel konumda da bulur kendini. Proletarya, teoride, toplumsal durumunun bilincine varır, yani kendini toplumsal olayların hem özne hem de nesnesi olarak algılar." (*Lukács*: Geschichte und Klassenkampf/Tarih ve Sınıf Bilinci, Berlin 1923.) Bu bilinç ise, yeni eylemlerin motoruna dönüşür: "Teori de, kitlelere bir kez nüfuz ettiğinde, maddi bir güç halini alır." (*Marx–Engels*, Nachlaß I/Yazılı Miras I, s. 392.) [Türkçe basım için bkz.: G. Lukács, Tarih ve Sınıf Bilinci, Çev.: Y. Öner, Belge Yay. – *ç.n.*]

mış olması, bu çözüm biçiminin avantajlarındandır. Öte yandan bu yaşamsal içtepi kendisini (muhafazakârlıkta olduğu gibi) irrasyonelliğin hükmüne sokmayacak düzeydeki bir bilgi edinme iradesiyle hareket ettirilmektedir. Gerilimlerin sonucunda ise; teoriye ilişkin oldukça esnek bir kavramsallık ortaya çıkmaktadır.

En keskin olarak Napolyon tarafından "On s'engage, puis on voit"[15] şeklinde ifade edilen bu temel siyasi deneyim, burada yöntembilimsel açıdan onaylanmaktadır.[16] Gerçekte de, hiçbir politik düşünceyi önceden belirlemek mümkün değildir. Düşüncelerin netleşmesi, somut koşullar yaşandıkça gerçekleşecektir. Ve böylece koşullar da, salt eylemde bulunmaktan dolayı değil, eylemin bir parçası olan düşünme nedeniyle belirginleşecektir.

*Sosyalist–komünist teori, bu anlamda, sezgicilik ile aşırı bir rasyonelleştirme iradesinin sentezidir.*

Mutlak bir hesap edilebirlik yönelimsel olarak da reddedildiği için, sezgicilik mevcuttur; yeniden görünen ise her zaman rasyonelleştirilmek istenilmesi nedeniyle rasyonalizmin mevcudiyetidir. Teori olmadan asla eylemde bulunulmamalı; ancak koşullardan doğan teori, bir önceki teoriden çok farklı bir yerdedir.

Özellikle devrimdir, daha gelişmiş bilgileri oluşturan:

"Genelinde tarih, ve özelinde devrimlerin tarihi, her zaman en ileri sınıfların ve en iyi partilerinin, en iyi avantgart'larının tahmin edebileceklerinden çok daha anlamlı, çok yönlü, canlı ve 'kurnaz'dır. Ki, bu anlamlıdır da. Zira, en iyi avantgart'lar on binlerin bilincini, iradesini, coşkunluğunu ve hayal gücünü yansıtırlar; devrim ise, yükselişte olan ve tüm insanî ye-

[15] "Önce bir yapalım. Daha sonra bakarız." Gerçekte de, diyalektik kavramsallığın temsilcileri olarak *Lenin* ve *Lukács*, kendi görüşlerini Napolyon'un bu cümlesine dayandırmaktadırlar.

[16] "Teori, en geniş anlamıyla, tüm ülkelerdeki işçi hareketlerinin deneyimidir. Nasıl pratik, yolu devrimci teori tarafından aydınlatılmadıkça körleşiyorsa; teori de – aynı şekilde – devrimci pratikle ilişki kurulmadıkça anlamsız kılınır. Teori, devrimci pratikle ayrılamaz şekilde ilişki içinde olduğunda, işçi hareketinin en büyük gücü haline gelebilir; zira, harekete teori ancak kesinbilgi, yönsel duygu, olayların içsel bağlamlılıklarına ilişkin bilgi verebilir; ve pratiğe teori ancak sınıfların nasıl ve nereye hareket ettiklerine, ve yakın gelecekte nasıl ve nereye hareket etmek zorunda olduklarına ilişkin açıklık getirebilir." (*Stalin:* Probleme des Leninismus/Leninizmin Sorunları, ikinci basım, Viyana–Berlin 1925, s. 85.) [Türkçe basım için bkz.: Leninizmin Sorunları, Çev.: M. Erdost, Sol Yay. – *ç.n.*]

teneklerin yoğunlaşma noktasında bulunduğu anlarda, en keskin sınıf mücadelesi tarafından harekete geçirilen birkaç on milyon insanın bilincini, iradesini, coşkunluğunu ve hayal gücünü gerçekleştirir." (Lenin, *Der Radikalismus, die Kinderkrankheit des Kommunismus*/Radikalizm: Komünizmin Çocukluk Hastalığı,* Leipzig 1920, s. 73.)

İlginç olan, devrimin bu andan itibaren insanların sahip oldukları coşkunluğun artması olarak, sadece bir irrasyonellik olarak görünmemesidir. Zira, bu coşkunluk, sadece milyonlarca kez yer bulan deneysel düşünsel eylemlere depolanmış rasyonelliği bir patlama noktasına getirdiği anlamda değerlidir.

Bu, bizzat irrasyonel hareket serbestisinde bulunan ve bu irrasyonelliğin bilincinde olan, ancak yine de rasyonelleştirmeden vazgeçmek istemeyen insanoğlunun sentezidir.

Marksist düşünce, irrasyonel hareket serbestisini inkâr etmediği ve –bürokratik düşüncenin yaptığı gibi– üstünü örtmediği ya da –liberal–demokrat düşüncede olduğu gibi– ona (sanki pür rasyonalist niteliklere sahipmiş gibi) sadece entelektüalistçe yaklaşmadığı taktirde muhafazakâr düşünceye yakındır. Ancak, bu irrasyonelliğin bünyesinde yeni rasyonelleştirmelerle kavranılabilecek momentlerin varolduğunu gördüğü anlamda da muhafazakârlıktan ayrılmaktadır.

Böylece kader, rastlantı, ansızın ve beklenmeden meydana gelen her şey ve bundan kaynaklanan dinsel bir bakış açısı, henüz üstesinden gelinmemiş tarihsel yapının irrasyonalizminin bir işlevi olarak görünmektedir.

"Sermayenin kör gücünün karşısındaki (halk kitlelerince önceden bilinemez olduğu için) kör korku; proleteri ve küçük mal sahibini adım adım takip eden ve kendilerine "ansızın", "beklemeden", "rastlantısal olarak" yoksulluğu ve çöküşü getiren korku; kendilerini "ansızın", "beklemeden", "rastlantısal olarak" dilenciye, fakir bir insana, bir fahişeye dönüştüren, ve açlığa terk eden korku – bu, modern dinin, bir materyalist (materyalizmin çocukluk ayakkabılarını giymeye devam etmek istemiyorsa eğer) tarafından özellikle ve en çok göz önünde bulundurması gereken *köken*idir. Kitleler; birleşik, organize, planlı ve bilinçli bir şekilde dinin *köken*i olan *sermayenin iktidarı*na karşı mücadele etmeyi öğrenmedikçe, aydınlatıcı kitapçıklar da dini, kapitalizmin kör ve yok edici güçlerine bağımlı olan ve kapitalist zindanda yıpranmış kitlelerin içinden alamazlar. (Lenin, *Ausgew. Werke*/ Seçme Eserler, Viyana 1925, s. 279.)

* [Türkçe basım için için bkz.:V.I. Lenin, *Komünizmin Çocukluk Hastalığı- "Sol" Komünizm*, Çev.: M. Erdost, Sol Yay.- s. 94. – *ç.n.*]

Zira, irrasyonel hareket serbestisi bu düşüncede de büsbütün irrasyonel-keyfî ve göze çarpıcı değildir. Bu oluşmakta olanın bünyesinde, durağanca sabitlenmiş, yönünü belli yasalara göre tayin eden ve kendini sürekli tekrarlayan koşullar yoksa bile, mümkün olabilecek her şey yine de burada oluşamaz. Oysa ki, önemli olan tam da budur. Gelişmekte ve yeni olan, bir takım beklenmedik olaylarda ifade bulmaz. Daha ziyade, politik hareket serbestisinin ta kendisi, değişime uğrayabilen ancak mevcudiyetinden dolayı yine de olası olayların biçimlerini belirleyen yönelimlerle dopdoludur.

Bu yüzdendir ki, bu düşünce tarzı öncelikli olarak, hareket serbestisinin niteliğini etkileyen tüm yönelimlerinin ortaya çıkarılmasını ve rasyonelleştirilmesini amaçlamaktadır. Marksist teori, bu türden yapısal yönelimlerin *üç boyutuna** işaret etmektedir.

İlkin; bizzat politik hareket serbestisinin, arkasında duran *üretim ilişkileri*nin konumuyla temellendiğine ve nitelendiğine işaret etmektedir.[17] Üretim ilişkileri, değişime uğramadan sürekli tekrarlanan ekonomik bir dolaşım anlamında değil, bizzat zaman içerisinde sürekli değişen yapısal bir bağlantı anlamında değerlendirilmektedirler.

İkincisi; görülmektedir ki, bu ekonomik etmenin değişime uğraması, sınıf ilişkilerinin yapısal değişimiyle yakından ilgilidir. Ki bu, aynı zamanda, iktidar biçimlerinin yapısal değişimi ve iktidar yetkilerinin sürekli yeniden dağılması anlamına gelmektedir.

Üçüncüsü; görülmektedir ki, insanlara hükmeden fikirsel dünyaların içsel yapılarının tespit edilmesi mümkündür, bu fikirsel dün-

---

* Mannheim'in söyledikleri, Marksizmin üç bileşeni ya da karikatürü olarak da bilinen (İngiliz iktisadı, Alman felsefe geleneği, Fransız politikası) vazedilmiş unsurlar yanında Althusser Okulu'nun Marksizmin Bilim-felsefe-politika üçlüsünden oluşan ucu açık bütünsel bir yapı olduğu teziyle de ilişkili görünüyor. Althusser Okuluna göre; Marksizm temeli bilim, merkezi felsefe, doruğu politikadan oluşan bütünsel bir yapıdır ve bütünlüğün açık ucu politikadan oluşur. Bkz.: L. Althusser, *Lenin ve Felsefe*, İletişim Yay., ve L. Althusser, *Kapitali Okumak*, Belge Yay. – *ç.n.*

17 "Maddi yaşamın üretim biçimi, toplumsal, politik ve tinsel yaşam sürecinin genelini belirler." *Marx: Zur Kritik der politischen Ökonomie* [Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı, a.g.e., s. LV.

yalar, bu değişimin yapısının teorik olarak tespit edilmesini mümkün kılan bir şekilde değişmektedirler.

Ayrıca, ki bu daha da önemlidir, bu üç yapısal bağlantı biçimi birbirinden bağımsızca ele alınamaz. Tam da birbirleriyle olan bu karşılıklı ilişki, bütünlüksel bir problematik haline gelmektedir. Zira, ideolojik yapı sınıfsal yapıdan, sınıfsal yapı ise ekonomik yapıdan bağımsız olarak değişmez. Marksist düşüncenin kendine özgü gücü, tam da bu (ekonomik, toplumsal ve ideolojik bileşenlerden oluşan) üç boyutlulukla ilgili problematikte yatmaktadır. Ancak bu sentezci güç edinimi sayesinde, yapısal bütünlük problemini, hem geçmişteki hem de oluşmakta olan hareket serbestisi için, sürekli bir biçimde ve yeniden konu edebilmektedir. Bu bağlamda paradoksal olan, Marksizmin göreli irrasyonelliği görmesi ve dikkate almasıdır. Ancak bunu yaparken, (tarihsel ekolün tersine) bu irrasyonelliğin ötesine geçip, onu yeni türden bir rasyonelleştirmeyle mümkün olduğunca eritmeye çabalar.

Sosyologların bu bağlamda sormaları gereken şey, Marksizmin bu özgül düşünce tarzının hangi tarihsel–toplumsal koşullarından kaynaklandığıdır. Aşırı bir irrasyonelliği, yeni ("diyalektik") bir irrasyonelliğin oluşumunu meydana getirecek şekilde aşırı bir rasyonellikle ilişkilendiren bu özgül tarzı nasıl açıklayabiliriz?

Bu, sosyolojik olarak bakıldığında, anlık başarıları önemseyen (yani darbeci olmayan), ancak öte yandan, kendine içkin devrimleştirici eğiliminden hareketle, öngörülemez koşullara karşı sürekli uyanık olmak zorundaki yükselen bir sınıfın ideolojisidir.

Sınıf temelli olan ve yönünü inişli çıkışlı kitlelere göre değil, örgütlenmiş tarihsel gruplara göre tayin eden her teori, uzun süreli bir bakış açısına sahip olmak zorundadır. Dolayısıyla, "Nerede bulunmaktayız şu an? Hareket hangi evrede bulunmaktadır?" gibi soruların sorulmasını mümkün kılacak, sonuna kadar rasyonelleştirilmiş bir tarih anlayışına gereksinim duyar.[18] Cemaat unsurunun egemen olduğu kapitalizm öncesi grupları, gelenek ve ortak değerlerle bir arada tutmak mümkündür. Teorizasyon, burada olsa olsa ikincil bir

[18] "Devrimci bir teori olmadan, devrimci bir hareket de olamaz." *Lenin:* Ausgew. Werke [Seçme Eserler], a.g.e., s. 38.

işleve sahiptir. Yaşamsal ortaklıklarla değil öncelikli olarak benzer yapısal koşullarla bir arada tutulan gruplarda ise, ancak ve ancak güçlü teorize edici bir unsur böyle bir birlikteliği sağlayabilir. Demek ki bu türden aşırı bir teorizasyon gereksinimi, sosyolojik açıdan bakıldığında, insanların yan yana yaşamalarıyla değil, genişletilmiş toplumsal mekândaki ortak konumlandırılmalarıyla bir arada tutulmalarını gerektiren sınıfsal yapıya tekabül eder. Duygusal bağlar, etkilerini yalnızca çok yakına salabilirler; teorize edici yaklaşımların etkileri ise, uzakları da etkileyebilir. Dolayısıyla, tarihi rasyonelleştirici yaklaşımlar, mekânda dağılmış grupların ve sürekli olarak benzer toplumsal konumlandırmalara giren kuşakların toplumsal olarak bağlayıcı etmenleridir. Sınıf yapısının oluşumunda, toplumsal mekân ve teorideki benzer konumlandırmalar birincil öneme sahiptirler. Sonradan oluşan duygusal bağlar ise, bir şekilde daima dönüşlüdür ve teori temelinde değerlendirilmektedirler. Bu rasyonellik proletaryanın sınıfsal konumuna içkin olan bu aşırı rasyonelleştirici yönelime karşın, bu sınıfın muhalif, ve hatta daha da çok bu sınıfın kaderci-devrimci konumlandırmasıyla sınırlanmaktadır.

Rasyonelleştirme, devrimci içtepisi nedeniyle mutlak bir durum edinememektedir. Modern zamanların rasyonelleştirmesi, bu aşamada irrasyonel patlamanın sözcük anlamı olan ayaklanmayı bile düzenleyecek kadar ileri gitmiş[19] ise, ve bu isyan böylece bürokratik bir özellik kazanmış olsa da; tarihsel yaklaşımda, yaşamsal sistemde, devrim anlamına gelen irrasyonelliğin yine de yeri olmalıdır.

Devrim, bir yerde rasyonelleştirilmiş yapının yıkılmasının amaçlanması anlamına geldiği gibi saldırıya geçilebilecek en uygun ana açık olmayı da beraberinde getirir. Tüm politik mekânı sonuna kadar rasyonelleştirilmiş olarak düşünseydik eğer, en uygun ana karşı açık olmaktan da vazgeçmiş olurduk. "An" ise, "burada ve şimdi"nin ["hic et nunc"un], üstü her teorinin genelleme yönelimince

[19] "Silahlı ayaklanma, özel yasalara tabi olan ve hakkında ayrıntılı olarak düşünülmesi gereken politik mücadelenin özel bir biçimidir. Karl Marx, 'ayaklanma aynı savaş gibi bir sanattır' şeklindeki cümlesiyle bu fikri olağanüstü belirgin bir şekilde ifade etmiştir." (*Lenin*, a.g.e., s. 448)

örtülen irrasyonel olanından başka bir şey değildir. Ancak –devrime ihtiyaç duyulduğu ve o istendiği sürece– anı kaçırılması gerektiği için; teorik yaklaşımda, irrasyonel olanın irrasyonel niteliği açısından değerlendirilmesine işaret eden bir boşluk oluşmaktadır.

Diyalektik olan düşünce tarzı, tarihsel anlamda muhafazakâr olan gruplarca tamamıyla irrasyonel bir tarzda algılanan aynı hareket serbestisinin daha da rasyonelleştirmesini amaçlamakla birlikte; oluşmakta olanın rasyonelleştirilmişliği nedeniyle büsbütün donuk görünmesi gerektiği noktada rasyonelleştirmeyi sürdürmez.

"Ansızın dönüşüm" kavramı, irrasyonelliğin bu unsurunu içermektedir. Politik hareket serbestisine hükmeden yönelimler, hareket serbestisinde biriken güçlerin basit bir matematiksel işlemle hesap edilebileceği şeklinde değil, –asıl yönelimlerinin dışına fırlamış olarak ansızın "dönüşüm" yapabilecekleri şeklinde inşa edilmektedirler.

Bu ansızın dönüşüm, teorik olarak tasarlanamaz tabî ki; tam tersine, hâlâ proletaryanın devrimci eylemine gereksinim duyar. Demek ki, entelektüalizmin tüm varoluşsal durumlar için geçerli sayılmasından ziyade, tam tersine, irrasyonelliğin kavranılması için gereken sezgi, âdeta iki yönlü olarak uyandırılmaktadır. Böylece, bir çifte irrasyonellik söz konusudur. İlkin; hâkim yönelimlerin ne zaman olgunlaşma ve ansızın dönüşüm derecesinde gelişip gelişmedikleri, daima öngörülemez bir konu olarak politik sezgiye bırakılmıştır. İkincisi; tarihsel hesaplar hiçbir zaman, yapıyı değişime uğratıcı bir müdahalenin esirgeneceği kadar kesin belirlenemez.

Marksizmin düşünce tarzı, böylece, irrasyonel eylem hakkındaki rasyonel düşünce gibi görünmektedir. Marksist–proleter tabakaların teorinin diyalektik unsurundan yükseldikçe sıyrılması ve liberalizmin yasalar peşindeki genelleştirici yöntemiyle düşünmeye başlamaları, konumları gereği devrime muhtaç kalan diğer grupların ise, diyalektik unsura bağlı kalmaları, bu analizin doğruluğunun ispatıdır (Leninizm).

Diyalektik düşünce, irrasyonelliğe dökülen ve daima: '*1.* Nerede duracağız? *2.* İrrasyonel yaşanan anın anlamı nedir?' şeklindeki soruları yanıtlamayı amaçlayan rasyonel bir düşünce tarzıdır. Bu bağlamda, asla pür içtepiden hareketle değil, sosyolojik olarak de-

ğerlendirdiğimiz tarihten hareketle faaliyette bulunulur; öte yandan, hareket serbestisi ve an, böyle bir tarihte pür tasarlama yoluyla büsbütün eritilmek istenmez asla. Hareket serbestisiyle ilgili soru, eylemdir daima; yanıtı ise, eylemin başarılı olması ya da akamete uğramasıdır daima. Teori, eylemle olan özsel bağlılığından koparılmamaktadır; ve eylem, teorinin oluştuğu açıklayıcı unsurdur.

Kendi toplumsal-dirimsel içtepilerinden hareketle, politik düşüncenin alışagelmiş teorizasyonundan temelli farklılıklar içerdiğini giderek daha da belirginleştirmesi bu teorinin olumlu yanıdır. Bu diyalektik düşünce tarzının bir başka olumlu yanı da, hem burjuva irrasyonelliğinin hem de tarihsel irrasyonelliğin problematiğini (benimsenmiş bir biçimde) içermiş olmasıdır.

İrrasyonellikten almış olduğu şey, tarihsel– politik hareket serbestisinin durgun nesnellikler tarafından belirlenmiş olmadığına dolayısıyla da sırf yasalar peşinde olan bir yöntemin başarısız olmak zorunda kalacağı bilgisidir. Diyalektik düşünce tarzı, ayrıca, politik alana hükmeden yönelimlerdeki büsbütün dinamik unsurla ilgilenmektedir; politik düşüncenin dirimsel bağlarının farkına varıp, böylece teori ile pratiği yapay bir şekilde birbirinden koparmak istemez.

Rasyonellikten ise, şimdiye kadar ki rasyonelleştirmenin başarısız olduğu yerlerde bile rasyonelleştirici davranabilme iradesini almıştır.

Şimdi dördüncü karşıt olarak, çağımızda ortaya çıkmış olan *faşizm*e işaret edilmelidir. Faşizm, teori–pratik bağlantısına ilişkin özel bir anlayışa sahiptir. Genelde, eylemci olmakla birlikte irrasyonel bir nosyona sahiptir. Tercihen kendini, en yakındaki modern irrasyonellikten felsefe ve politik teorilerle ilişkilendirir. Faşizmin dünya görüşüne eklemlenen kişiler arasında (tabî ki, bu kişilerin anlayışlarını kendine uyan bir şekilde değişime uğrattıktan sonra), özellikle *Bergson*, *Sorel* ve *Pareto*'yu saymak mümkündür.

Öğreti ve pratiğinin merkezinde, doğrudan müdahaleyle ilgili tanrılaştırıcı kesin sonuçlar doğuran eyleme ve yönetici bir elitin inisiyatifinin önemine olan inanç durmaktadır. Politikanın özü, fırsatları kullanmaktan ve anın talebine göre hareket etmekten ibaret-

tir. Önemli olan, programlar değil,[20] *Führer*'e mutlak itaattir. Tarihi yapan, ne kitleler, ne de fikirler ne de gizlice etkili olan güçlerdir; tarihi yapanlar, ayakta kalabilen elitlerdir.[21] Bu, tam anlamıyla bir irrasyonellik olarak, muhafazakârlarca bilinen ve aynı zamanda akıl üstü bir şey olandan, halk ruhundan, gizlice etkili güçlerden, zamanın yaratıcı gücüne duyulan mistik inançtan ziyade, tarihi tüm bu anlamlarla reddeden, yeni bir başlangıç yapan bir irrasyonelliktir. "Genç olabilmek için, unutmak gerekir. Gerçi biz İtalyanlar tarihimizle gurur duyarız; ancak tarih içimizde biyolojik bir unsur olarak zaten yaşarken onu eylemlerimizin temel motifi haline getirmeyiz."[22]

Tarih kavramının farklı anlamlarını betimlemek, özel bir araştırma gerektirir. Böylece, her bir tinsel–toplumsal akımının farklı bir tarih anlayışına sahip olduğunu göstermek kolayca mümkün olabilirdi. Bu konuda şunlarla yetinmek istiyoruz:

[20] *Mussolini*: "Programımız gayet basittir: İtalya'yı yönetmek istiyoruz. Herkes bize, programlar hakkında sorular soruyor. Oysaki, onlardan fazlasıyla vardır. İtalya'nın kurtuluşu için programlara değil, gerçek erkeklere ve irade gücüne ihtiyacımız vardır." *Mussolini*: Reden [Konuşmalar], yayına hazırlayan: H. Meyer, Leipzig 1925, s. 105. Ayrıca bkz.: s. 134–135.

[21] *Mussolini* (a.g.e. s. 103): "Bilirsiniz ki, kitle olan bu yeni tanrının hayranı değilimdir ... Şurası kesindir ki, insan toplumundaki derin değişimlerin daima önce azınlıklar tarafından, bir avuç dolu insanlar tarafından meydana getirildiğine dair tarihsel delillere sahibizdir."

[22] *Brodrero*: Kültürel İşbirliği Birliği'nin Dördüncü Uluslararası Oturumu'nda yaptığı konuşma, Heidelberg, Ekim 1927. Faşist fikirleri bütünsel bir teori şeklinde betimlemek oldukça zordur. Faşizmin hâlâ oluşmakta olduğu bir yana, kendisi de zaten bütünsel bir şekilde geliştirilmiş bir teoriyi önemsemez. Programı duruma göre, hangi tabakalara hitap etmek istediğine bağlı olarak, değişir. Bu bağlamda faşizmin içsel özünü anlayabilmek için, başka konulardan daha keskin bir şekilde, niteliksel duruşunu ve tutumunun temellerini, salt propagandaya yönelik içeriklerden ayırt etmek gerekir. Bize göre bu içsel öz, bu mutlak sezgicilik ve eylemcilikte yatıyor gibi görünmektedir; ki bu noktadan hareketle, teorinin salt parıldar ve salt duygusalcı olan yanı da anlaşılır kılınmaktadır. Betimlememizde, korporatif devlet, korporatif yapı vs. ile ilgili tüm kurumsal fikirler göz ardı edilmektedir. Yapmamız gereken şey, faşizmin teori ve pratiğe karşı yaklaşımını, dolayısıyla da, buna bağlı olarak, buradan çıkan tarih anlayışının analiz edilmesi olmalıdır. Bunu yaparken, gerektiğinde, bu tutumun Bergson, Sorel ve Pareto gibi bilimsel öncüllerine de değineceğiz. Faşizmin oluşumunda, ideolojik alanda da yer bulan iki evreyi birbirinden ayırt etmemiz gerekir. Faşizmin sadece bir hareket olduğu ve aşağı yukarı iki yıl süren ilk evresi, bu dönemde eylemci–→

Brodrero'nın konuşmasında (bkz. Dipnot 22) belirgin olarak görülen ve yukarıda işaret edilen tarih anlayışının ne muhafazakâr ne liberal demokrat ne de sosyalist tarih anlayışlarıyla kıyaslanması mümkün değildir. Başka zaman birbirlerine karşı keskin bir mücadele içinde bulunan tüm bu teoriler, tarihte bir şekilde araştırılabilir olan ve tüm olayların yer aldığı mekânı belirlenebileceği bağlamlılıkların varolduğunu varsaymaları nedeniyle aslında ortak bir hareket noktasına da sahiptirler. Her şey, her zaman mümkün değildir.[23] Belli deneyimlerin, belli eylemlerin, belli düşünce tarzlarının vs. yer bulması, sadece ve sadece belli mekânlarda ve belli zamansal dönemlerde mümkündür; ve sürekli değişen ve devrilen bu bağlamlılığın kavranabilir olması gerekir. Tarihe geri yönelmenin, tarihsel ya da toplumsal bünyenin evresinin bir anlamı vardır; zira, yönün bunlara göre tayin edilmesi, eylemin ve politik eylemin belirleyici etmeni olabilir ve hattâ olmalıdır.

Tarihe yönelmeden kaynaklanan anlayış, muhafazakârlarda, liberallerde ve sosyalistlerde çok farklı olsa bile, yine de hepsi tarihte bir şekilde araştırılması mümkün bir bağlamlılığın varlığı noktasında ısrar etmekteydiler. Tarihte; başta tanrısal bir yazgının planını, daha sonra ise dinamik-panteist bir tinin daha yüce bir amaçsallığını keşfetmiş olduklarını düşünmüşlerdir. Ancak bunlar, tarihsel olaylarda heterojen ardı ardınalığı değil, en önemli etmenlerin anlamlı ortak etkilerini deşifre eden, oldukça verimli bir araştırma hipotezinin metafiziksel temel altyapılarıydı. Bizatihi eylemselliğin

→sezgici unsurların ruhsal–tinsel tutuma nüfuz etmesiyle nitelenebilir. Bu, aynı zamanda, sendikalist teorilerin de önemli olduğu bir dönemdir; ki, ilk "fasci"ler sendikalistti ve bizzat Mussolini, Sorel'in öğrencilerindendi. Tarihini Kasım 1921 ile başlatarak koyabileceğimiz ikinci evrede faşizm istikrar kazanarak kararlı bir şekilde Sağ'a yönelir. Bu, milliyetçi fikirlerin ön plana geçtiği bir dönemdir. Faşist teorinin, taşıyıcı tabakaların değişmeleri bağlamında, ve özellikle de "yüksek finans" gruplarının ve büyük sanayiinin ona katıldıkları andan itibaren ne şekilde değişime uğradığını, ayrıntılı olarak von *Beckerath, E.*'nin *Wesen und Werden des fascistischen Staates* [Faşist Devletin Özü ve Oluşumu] adlı kitabında betimlenmiştir, Berlin 1927.

[23] *Mussolini*'nin, buna karşın, şu sözleri vardır: "Bana gelince, bu ideallere çok fazla güvenmem (*kastettiği, pasifist fikirlerdir*); ancak onları dışlamam da, zira hiçbir şeyi dışlamam; her şey mümkündür, imkânsız ve mantığa aykırı olan bile." (a.g.e., s. 74.)

kıstasını bulabilmek için anlamaya çalışılan tarihsel olanın içsel yapısıydı.

Liberallerin ve sosyalistlerin, bu ilişki ve yapının, tamamıyla rasyonelleştirilmesinin mümkün olabileceği ısrarla savunmalarına; ve aralarındaki temel farkın, liberallerin yönlerini düz bir ilerleme çizgisine göre, sosyalistlerin ise diyalektik bir harekete göre tayin etmelerine karşın muhafazakârlar, tarihsel bütünlüğün oluşumcu bağlamlılığını canlı-morfolojik biçimde kavramaya çalışmışlardır. Her ne kadar bu bakış açıları yöntem ve içerik açısından birbirinden önemli derecede farklılaşmış olsa da; aralarındaki ortak özellik, günümüzde yönünü içinde bulunduğumuz ve oluşmakta olan ilişkiler bütününe göre tayin eden politik eylemi tarihsel mekânda gerçekleşmiş olarak yaşamış olmalarından ibaretti. Ancak insanlarca araştırılması bir şekilde mümkün olan bu tarihsellik faşist eylemin irrasyonelliği karşısında yok olmaktadır; ki bu tarihsellik, daha evrim fikrini benzer bir şekilde reddeden faşist düşüncenin öncülü olan sendikalist *Sorel*'de[24] belli bir noktaya kadar yok olmuştu. Muhafazakârların, liberalizmin ve sosyalizmin ortak yanı, tarihte olaylar ile şekillendirmeler arasında bir ilişkinin varolmasına ilişkin varsayımdır. Ki, bu ilişki nedeniyle her şeyin az çok *kendine özgü bir yeri* vardır tarihte (bundan dolayı, her şey her zaman mümkün değildir). Ancak faşist bakış açısından değerlendirildiğinde, tüm tarihle ilgili anlayışlar tarihsel zamansallığı kırıp geçen eylem lehine yok edilmesi gereken pür birer yapı, birer yapıntı gibi gelmektedirler.[25]

Faşist ideolojide –özellikle Sağ'a kaymadan itibaren– "ulusal savaş" fikri ve "Roma İmparatorluğu" ideolojisinin bulunması da, burada söz konusu olanın bir tarihsizlik teorisiyle örtüştüğü gerçe-

[24] *Mussolini*'nin Sorel'le olan ilişkisini gelince: *Sorel*'in, Mussolini'yi 1914 yılından önce tanıyıp onun hakkında daha 1912 yılından önce şu sözleri sarf ettiği söylenir: "Bizim Mussolini basit bir sosyalist değildir. İnanın bana: İtalyan bayrağının önünde kılıçla selam verirken kutsal bir taburun başında göreceksiniz onu belki bir gün. O, bir milis komutanı, bir on beşinci yüzyıl İtalyanı'dır! Henüz tam olarak bilinemez, ancak o, hükümetin zaaflarını düzeltebilecek yetenekte olan tek yılmaz adamdır." Gaétan *Pirou*, Georges Sorel (1847–1922), Paris, Marcel Rivière. 1927. s. 53'ten alınmıştır. Ayrıca bu konu hakkında, E. Posse'nin Sosyalizm ve İşçi Hareketi Tarihi Arşivi, Cilt 13, s. 431–432'de ele aldığı eleştirisine bkz.

[25] Bu konuyla ilgili *Ziegler, H. O.*'nun *Ideologienlehre* [İdeolojiler Öğretisi]→

ğini değiştirmez. Bu fikir ve ideolojinin başından beri bir mit olarak, yani yapıntı şeklinde bilinçli olarak yaşanmış olması bir yana; tarihsel düşünce ve eylemsellik geçmişteki bazı içeriksel değerleri heyecanlı bir şekilde yaşamak anlamını taşımaz. Daha ziyade, kendini (ifade edebilir belli bir yapıya sahip olan) tarihsel bir akıntıya bırakılmış olarak bilmek demektir bu. Bu ifade edilebilirlik ancak, gerçekte kendi müdahalesini anlaşılır kılmaktadır.

Ancak, bilginin değeri söz konusu olduğunda, politik ve tarihsel olan her kavrayış bu pür sezgici müdahaleden hareketle, kendi kendine yok olmaktadır. Zira, tespit edilmesi mümkün görünen, bu kavramanın daima ideolojik ve mitleştirici olan niteliğidir. Düşüncenin bu eylemci sezgicilik açısından işlevi ancak, bu boş teorilerin asılsız niteliğini göstermek ve onları yanılsama olarak deşifre etmek olabilir. Burada düşünce, pür eylemin salt çığır açıcı bir biçimi olarak yaşanmaktadır. Üstün olan bir *Führer*, tüm politik ve tarihsel tutumların salt mitlerden ibaret olduğunu bilir. O, mitlerden bağımsızdır aslında; fakat –ki bu, bu tespitin öteki yüzüdür–, mitlere, insanî duyguların ve irrasyonel kalıntıları politik eyleme sürükleyebilecek yegane ajitatif unsur olduğu için itibar eder.[26*] Burada Sorel ve Pareto[27] tarafından geliştirilen mitler, elitler ve öncü grup öğretilerini içeren düşüncelerin ilk kez nesnel pratiğe dönüştürülmesi söz konusudur.

Bu sezgici yaklaşımdan hareketle bilime ve özellikle tinsel bili-

→adlı makalesine bkz. Toplumbilim ve Sosyal Politika Arşivi 1927, cilt 57, s. 657 ve devamı. Ziegler bu yazısında, Pareto ve Sorel'in vs. bakış açısından hareketle, "Tarih Miti"ni eritmeye çalışmaktadır. Bu yazıda, araştırılabilir bir bağlamlılık olarak tarihsel fikir reddedilip bu tarihsel olmayanı savunan günümüzdeki farklı akımların varlığına işaret edilirken; Mussolini'de aynı fikre, siyasi–retorik şekliyle, rastlamak mümkündür: "Gelecek zamanın kendilerine getireceğinden sürekli olarak korkan isterik kadınlar değiliz; biz, tarihin felaket ve vaatleri karşısında beklemeye girmeyiz." *Mussolini* a.g.e., s. 129; ayrıca: "Tarihin tekerrür ettiğine, önceden belirlenmiş bir yol aldığına inanmayız."

26* *Sorel, G.: Réflexions sur la violence* [Şiddet Üzerine Düşünceler]. Paris 1921, bölüm IV, s. 167 ve devamı. [*G. Sorel'in bu kitabı 2002 kış programında yayınevimiz tarafından yayınlanacaktır.*]

27 Alman dilinde bu konu, *Bousquet*'nin *Grundriß der Soziologie nach Vilfredo Pareto* [Vilfredo Pareto'ya göre Sosyolojinin Temelleri] adlı derleme kitabında ele alınmıştır, Karlsruhe 1926.

me karşı derin bir kuşkunun egemen olması, kolayca anlaşılabilmektedir. Daha Marksizm bilime karşı âdeta dindar, sezgisel bilgiye varan bir tutumu muhafaza etmişken, Pareto'da pozitif bilgi olarak son kalıntılar, pür biçimselci bir toplum mekaniğidir. Burada geç burjuva olarak, izole ve soğukkanlı gözlemcinin bilimsel kuşkuculuğu, genç bir hareketin kendine karşı olan inançla bütünleşmektedir. Bilinebilir olana karşı varolan kuşkuculuğun tüm özelliklerinin muhafaza edilmesiyle birlikte, bu kuşkuculuğa pür eylemselliğe ve özdirimselliğe karşı olan inanç eklenmektedir.[28] Özgün tarihselliğe ait olan her şeyin bilimsel açıdan kavranamaz olarak bir kenara itildiği yerde, sadece ve sadece her insanda her zaman değişmeden kalan yasallıkların genel tabakası araştırma konusu olabilir. Burada, toplum mekaniğinin dışında olsa olsa, bir de sosyal psikolojiye önem atfedilir. *Führer*'ler için sosyal psikoloji hakkında bilgi sahibi olmak, sadece teknik açıdan önemlidir: Kitlelerin hangi yöntemlerle harekete geçirilebileceklerini bilmek durumundadırlar. İster günümüz insanları, ister eski Roma'nın ya da Rönesans'ın insanlarını ele alalım; ruhun bu boğuk derin tabakası tüm insanlarda aynıdır.

Burada bu sezgicilik, örneğin Comte'un pozitivizminden genel bir sosyolojisinin lehine zaman içerisinde tarih felsefesiyle ilgili tüm unsurları çıkarmış olan geç burjuvazinin salt genel yasalar peşindeki amaçsallığıyla ansızın birleşmektedir. Öte yandan, verimli mitler öğretisinde egemen olan bu ideolojik kavramsallığın başlangıçlarının büyük çapta Marksizmden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Ancak o zaman, ayrıntılı olarak bakıldığında, önemli farklılıklar ortaya çıkmaktadır.

Gerçi Marksizm için de, ideoloji kavramının, "yalanlar örgüsü", "yanılma yapıları", "yapıntı" gibi anlamları vardır; ancak bu kategori içine, tarihsel yapıyı incelemeye çalışan tüm düşünce biçimlerin-

[28] *Mussolini*'nin bir konuşmasından: "Biz bir mit yarattık; mit bir inanç, asil bir coşkunluktur. Gerçek olması şart değildir (!), o bir güdü ve umut, bir inanç ve cesarettir. Bizim mitimiz, somut gerçekliğe dönüştürmek istediğimiz ulus, büyük ulustur." (*C. Schmitt*, Parlamentarismus [Parlamentarizm], a.g.e., s. 89'dan alınmıştır.)

den ziyade, salt karşıt sınıf ve tabakalarla ilgili bilgiler alınır. Burada her düşünce biçimi, her türden rasyonellik ideolojiye indirgenmez. Sadece kendi varoluşlarıyla ilgili toplumsal durumdan hareketle maskelemeye ihtiyaç duyup gerçek bağlamlılıkları kavramak istemeyen ya da kavrayamayan tabakalar, yanılma ile ilgili deneyimlerin kaçınılmazlığının kurbanları olurlar. Böylece, (gerçek olan da dahil olmak üzere) her düşünce, belli bir toplumsal-tarihsel varoluşsal duruma bağlı görünmekle birlikte, hakikatla ilgili olası bir nitelikten bu türden bir varoluşsal göreceleştirmeden dolayı yoksun *bırakılmamıştır*. Buna karşın faşist teoride –başka yönelimlerle karışık bir biçimde olsa da– sürekli olarak ön plana çıkan sezgici eylemcilik için ve buna karşın, kavranabilirlik ve rasyonelleştirebilirlik güvenilemez, fikirler ise tamamıyla ikincil şeylerdir.[29] Bilebilirliğin ince tabakası politikacıya ancak, toplum mekaniği ya da sosyal psikoloji hakkındaki bilgilerce sunulur.

Faşizmin bakış açısından bakıldığında, tarihi, ekonomik–toplumsal güçlerce temellenen bir yapısal bütün olarak ele alan Marksist anlayış da nihai olarak bir mitten başka bir şey değildir. Ve nasıl tarih sürecinin yapısal edinimi zaman içerisinde bozuluyorsa, sınıf öğretisine karşı da reddedici bir tavırla yaklaşılmaktadır. Proletarya diye bir şey yoktur; varolan yalnızca proleterlerdir.[30]

Demek ki bu düşünce ve deneyim tarzı için karakteristik olan, tarihin anlıksal durumlara ayrışmasıdır; ki, bu bağlamda iki şey çok önemlidir: Birincisi, büyük *Führer*'in ve hamleleri yapan grupların (elitlerin) ilerlemeleri; ikincisi, kitle ruhuyla ilgili bilgilere hükmetmek ve bu hükmetmenin tekniği.

Demek ki bilim olarak siyaset, eyleme götüren yolların hazırlanması işlevine sahip olunması anlamında mümkündür.

Bu, iki şekilde yer alır: Bir yanda, tarihi belli bir süreç olarak yansıtan tüm idolleri dağıtarak; öte yandan, kitle ruhunu özellikle iktidar içgüdüleri ve onların işlemesi açısından gözlemleyip özenle

---

[29] "İnsanları, fikirlerden çok mizaçları birbirinden ayırır." *Mussolini* a.g.e., s. 55.

[30] Bkz.: *von Beckerath, E.*: a.g.e., s. 142. Ayrıca bkz.: *Mussolini* a.g.e., s. 96.

inceleyerek. Kitle ruhunun tarihin dışında en iyi biçimde konumlanabilmesi amacıyla, gerçekte de büyük çapta zamansız yasalara kulak verir. Buna karşı toplumsal ruhun tarihselliği, ancak toplumsal-tarihsel olarak konumlandırılan insanın kavrandığı yerde idrak edilebilir.

Bu türden bir siyaset teorisi, tarihsel olarak Makyavel'i temel almaktadır son kertede. Makyavel'de büyük *Führer*'ın ilerlemesi, "seçkinlik"(fazilet-üstünlük-erkeklik- *ç.n.*) kavramı şekliyle zamanından önce karşımıza çıkmaktadır. Tüm idolleri yerinden eden bir gerçekçiliğe ve fazlasıyla hor görülen kitlelere ruhsal olarak hükmeden bir tekniğe atıfta bulunulmasına –bazı noktalarda farklı şekillerde olsa da– Makyavel'de rastlamak mümkündür. Ve son olarak, tarihsel planın yok edilişini ve doğrudan müdahaleci bir eylem teorisinin işaretlerini de Makyavel'de bulabiliriz.

Burjuvazi de politik teknikle ilgili bu öğretiye yer verip onu –*Stahl*'ın bunu çok doğru bir şekilde tespit ettiği gibi– norm öğretisi olarak varolan doğa hukuku ve fikirlerle yan yana konumlandırmıştı.[31] Yaygınlaşmalarıyla birlikte burjuva ideallerin ve bunlara ait tarih anlayışının kısmen gerçekleştikleri, kısmen de hayal kırıcı bir şekilde yıkıldıkları oranda, bu ruhsuz ve zamansız teknik de tek siyasî bilgi olarak ön plana çıkmaktaydı.

En yeni gelişmelerde, politik olanın bu pür ve ayrışmış teknolojisi ile eylemcilik ve sezgicilik arasında, giderek artan bir şekilde, herhangi bir somut tarihsel kavranabilirliği reddeden bir bağ kurulmaktadır; ve bu bağ, tarihle doğrudan çarpışmayı evrimci anlamda hazırlayıcı bir değişime tercih eden grupların ideolojisine dönüşmektedir. Dolayısıyla bu ruhsal tutum, farklı farklı şekillerle, Proudhon ve Bakunin tarzı bir anarşizmden Sorelci sendikalizme, oradan da Mussolini faşizmine yolculuk etmektedir.[32]

Bu, sosyolojik olarak değerlendirildiğinde, liberal–burjuva ve sosyalist yönetici tabakaya kıyasla sınırdaki gruplar olan ve modern toplumun dönüşümsel dönemini sürekli yeniden üreten konjonktü-

[31] Bkz.: *Stahl, F. J.*: *Die Philosophie des Rechts* [Hukuk Felsefesi], cilt 1, dördüncü basım, dördüncü kitap, bölüm I: *Die Neuere Politik* [Yeni Siyaset].

[32] *Schmitt, C.*: "*Parlamentarismus*" [Parlamentarizm], a.g.e., bölüm IV.

rel dalgaları, iktidarı ele geçirmek için fırsat bilip kullanan entelektüel çevreler tarafından yönlendirilen komplocu gruplara ait bir ideolojik biçimdir. Bu dönüşümsel dönemin niteliği, ister sosyalist bir ekonomi ister kapitalistçe düzenlenmiş bir planlı ekonomiyle sonuçlansın, sürekli olmayan komplocu hücumları mümkün kılmasından ve, irrasyonel toplumsal-ekonomik kalıntılar içerdiği oranda da modern bilinçteki patlamaya hazır irrasyonel unsurları, harekete geçirmesinden ibarettir.

Genelde bu sosyolojik ilişkilendirilebilirlik, yukarıda betimlenen ideoloji çerçevesinde, tarihsel sürece buradan hareketle ve yaşayan gözlemcinin yönünü sırf başta söz konusu olan *irrasyonel hareket serbestisine göre tayin etmesi*yle tespit edilebilmektedir. Tarihte yapı, ruhsal ve toplumsal olarak akışın salt düzenlenmemiş ve rasyonalize edilmemiş olanın anlaşılır olduğu noktasında durması nedeniyle, toplumsal yapıda, daha şimdiden pekiştirilmiş ve oluşmuş olan her şey anlamsızdır onun için.

Organik ya da organize edilmiş topluluklara yönelen bir düşünce tarzı ile tarihe yapıcı bir biçimde yaklaşan bir düşünce tarzını, sosyolojik bir şekilde ilintilendirmek mümkündür. Öte yandan, köksüz yığıntılar ile tarihsel olmayan sezgicilik arasında sıkı bir bağ mevcuttur. Organize edilmiş ya da organik topluluklar ne derece gevşerlerse, tarihteki yapıcı unsuru algılama kabiliyetleri o derece azalıp rastlantısal ve köksüz içeriksel değerler karşısındaki duyarlılıkları da o derece gelişir. Anlıkça yaratılan kendiliğinden gruplar ne derece istikrara kavuşurlarsa, tarihe uzun vadede bakmaya ve topluma yapıcı bir şekilde yaklaşmaya da o derece açık olurlar. Tarihte her zaman karmaşık durumlar meydana gelebilirse de bu gerçeğin, biçimsel yönelimler ve bulgusal hipotezler olarak daima göz önünde bulundurulması gerekir. Tarihi bir anlıksal durum olarak algılamak, bir sınıf ya da organik bir topluluk için asla mümkün değildir; bu ancak, bu türden anlıksal durumlarda meydana gelen ve kendilerini büsbütün bu durumlara veren kitleler için düşünülebilir. Eylemciliğin değerlendirilmesi gereken tarihten yoksun an da zaten, darbeci grupların göz diktiği büyük bağlamlılıklardan koparılmış olan o andır.

Bu düşünce tarzına özgü *praksis kavramı*, aynı şekilde, bu patlamalı şekilde ileri doğru hareket eden darbeye özel bir şeydir. Toplumsal konumları itibariyle bir arada tutulan güçler ise, sürekli muhalefette bulunsalar da, praksisi amaçlarının kesintisiz bir gelişmesi olarak yaşarlar.[33]

Bir yanda büyük *Führer* ve elitlerin ilerlemeleri, öte yanda ise kör kitleler; bu karşıtlık, dışa karşı propağanda yapmaktan çok kendi içsel meşruluğunun işine yarayan bir entelektüeller ideolojisinin niteliğini barındırmaktadır içinde. Bu ideoloji, kendilerini bizzat yoğun toplumsal grupların organı olarak hisseden yönetici tabakalara karşı duran bir ideolojidir. Örneğin, muhafazakâr yönetici tabakalar, halkın organları;[34] liberaller, çağın zihniyetinin taşıyıcıları; sosyalistler ve komünistler ise, proleter sınıf bilincinin profesyonel kadroları olarak hissederler kendilerini.

Bu *içsel meşrulaştırmanın farklılıklarından*, büyük *Führer*-kitle karşıtlığıyla hareket eden köksüz ve yığıntı halindeki grupların toplumsal mekânlarını henüz bulamamış yükselme çabası içerisinde olan elitler olduğunu çıkarabiliriz. Bu gruplar için önemli olan, toplumsal *yapıların* devrilmesinden, dönüştürülmesinden ya da muhafaza edilmesinden ziyade, mevcut yönetici elitlerin yerine başka elitlerin geçirilmesidir. Tarihin, bazı gruplar tarafından elitlerin dönüşümü olarak, başkaları tarafından ise tarihsel-toplumsal yapının dönüşümü olarak algılanması bir rastlantı değildir. Zira herkes toplumsal tarihsel bütünden öncelikle tarihsel bütünün içinden iradesel olarak tayin ettiği olguyu görür.

(Daha önce de belirtilmiş olduğu üzere) modern toplumun dö-

[33] Bizzat *Mussolini*, bir yere gelmiş olan darbecide yer bulan o değişime şu sözlerle değinir: "Mülkiyet sahibine ya da belediye başkanına dönüşmüş olan çetecinin ne denli değiştiğini görmek, inanılmaz bir şeydir. O, başka bir yüze sahiptir artık. Belediye bilançolarının saldırarak ele geçirilmesinin mümkün olmadığının bilincine varmıştır; artık yapılması gereken, onlarla ilgili kitap tutmaktır." (a.g.e., s. 166.)

[34] Bu anlamda, hukukçuların, halktan soyutlanmış bir tabaka olarak, halk tininin temsilcileri olduklarına ilişkin bu yapıntı, ilk olarak *Savigny* tarafından evrimci muhafazakârlık için yaratılmıştır. (*Vom Beruf unserer Zeit zur Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*/Günümüz Mesleğinden Yasa Koyuculuğa ve Hukuk Bilimine. Freiburg 1892, s. 7.)

nüşüm sürecinde, burjuvazi tarafından (parlamentarizm gibi) sınıf mücadelesinin sürdürülmesi için yaratılan aparatların artık yeterli gelmediği; evrimci yolun başarısız olduğu; açık krizlerin meydana geldiği; sınıfsal tabakalaşmanın altüst olduğu; mücadelè eden tabakaların sınıf bilincinin gerilediği dolayısıyla da kolayca anlık oluşumların ortaya çıkıp, kitlelerin tekil kişilerin organik ya da sınıfsal yönelimlerini kaybetmeleriyle, meydana geldiği dönemler hep varolmuştur.

Böyle anlarda diktatörlük olasılığı yüksektir. Fırsatçı eylemin hazırlayıcısı olarak faşizmin tarih anlayışı ve sezgici teorisi, bu özel durumun toplumsal olanın yapısal bütünü şeklinde varsayımsandığı tablodan başka bir şey değildir.

Krizlerin dengelenmesinden sonra, reel, yoğun tarihsel-toplumsal güçlerin şiddeti ve baskısı yeniden etkin olmaktadır. Ve birçok şeyin istikrara kavuşabilmesine ve, yeni elitlerin doğru adaptasyonlarda bulunarak kendilerini ilişkiler bütünü içinde konumlandırmayı başarmalarına rağmen, nihai olarak yine de itici güçlerin dinamiği galip gelmektedir. Böyle olunca, gelişen toplumsal olaylar çerçevesinde, toplumsal yapı değişiklikleri değil, salt kişi bazındaki değişiklikler söz konusudur. Modern tarih, daha önce de böyle bir diktatörlük biçimi olan Napolyon'un diktatörlüğüne (mutas mutandis*) tanık olmuştur. Bu, tarihsel açıdan bakıldığında, belli elitlerin yükselişinden başka bir şey değildi; sosyolojik açıdan bakıldığında, yükselmekte olan burjuva dünyası bu güçleri kendi çıkarları lehine yönlendirmeyi başararak galip gelmiştir.

Bilincin henüz rasyonalize edilmemiş parçalarının coşkunlukları ve saldırıları, yoğun toplumsal ilişkiler bütününe sürekli olarak yeniden oturtulsalar; ve bu irrasyonel konum, tarihsel ve toplumsal olanın büyük yapıcı çizgilerinin kavranılması açısından oldukça yetersiz kalsa da; yine de bu patlamalı anlarda, tarih tarafından kavranılamamış ve belki de kavranılmaz olan irrasyonelliğin derin tabakasının parıltısı sürekli olarak yeniden gözlemlenebilmektedir. Burada, bilincimiz ve ruhsal yaşamımızdaki rasyonalize edilmemiş ile dolaylı olan arasında bir ittifak söz konusudur. Ve bu noktadan ha-

* mutas mutandis: gerekli değişiklikler yapılarak. —*ç.n.*

reketle, (en azından şu ana değin) büsbütün tarihsel olmayan bir alana göz atmak mümkündür. Bu, bir yanda, içsel ve yorumsal olarak kavranılması imkânsız fakat dışsal olarak belli tekniklerle üstesinden gelinmesi mümkün olan ve tüm tarihsel olayların altında sonsuz eşitlikleriyle zemin oluşturan ve tamamıyla örtük duran dirimsel içgüdülerin alanıdır. Bu tarih altı dirimselliğin dışında, mistiklerin bahsettiği ve tarihin içinde tam olarak erimeyen, tarih ve anlam dışı bir şey olarak akılca kavranamaz olan içimizdeki o tarih üstü, tinsel olan da Tarihsel olmayanın bu alanına aittir. (Bu saha, faşistlerde söz konusu olmamasına rağmen, tarihsel olanın diğer büyük karşıtıdır.)

Tarihsel olanın, bu iki uç kutbun arasına anlamsal olarak oluşmuş, kavranabilir, rasyonalize edilmiş, düzenlenmiş, yapılandırılmış, sanatsal ve başka bir tarzda biçimlenmiş olarak konumlandırılması muhtemeldir. İlişkiler bütününü buradan hareketle gören kişinin, tarih altı ve üstü olanı görmesi asla mümkün değildir. Yönünü salt bu irrasyonel kutuplara göre tayin eden kişi için, tarihsel–düzenlenmiş olanın somutluğu tamamıyla kaybolur.

Teori-pratik ilişkisine gelince; faşist-eylemci yaşanmışlığın büyük cazibesi, düşünsel alanın tümünün illüzyonların bir oyunu gibi görünmesinden ibarettir. Politik düşünce, burada, insanın içindeki eylemselliği –en iyi ihtimal– "mitler" şeklinde alevlendirebilir; yapamadığı şey ise, politika alanını ya da geleceği bilimsel olarak kavramaktır. Daha ziyade şaşırtıcı olan, insanın, irrasyonelin göz kamaştırıcı ışığında zaman zaman yine de günlük yaşamın üstesinden gelebilmenin gereği olan ampiriye sahip olabilmesidir. Daha Sorel bu gerçeği şu sözlerle ifade etmiştir: "Biz biliyoruz ki, toplumsal mitler insanoğlunu hiçbir şekilde ömrü boyunca yaptığı gözlemlerden yararlanmaktan alıkoyup ve meşgul olduğu normal işlerinin yerini alamazlar." Ve bu cümlenin dipnotunda şu sözler geçmektedir: "Dinsel coşkularını vahyin mitleri yoluyla yaşayan İngiliz ya da Amerikan softalarının aslında çok pratik insanlar oldukları birçok kez vurgulanmıştır."[35]

Burada insan, düşünmesine *rağmen* faaliyette bulunmaktadır.

*Leninizm*in de faşist bir nosyona sahip olduğu, birçok kez vur-

[35] Sorel, G.: a.g.e., s.177.

gulanmıştır. Ancak, ortak yanlarının yanı sıra farklılıkları görmemek de yanlış olurdu.

Ortak yanları, her ikisinde de anı değerlendiren aktif azınlıkların eylemciliğinin söz konusu olmasının ötesine geçmez. *Leninizm* yönünü, orijinal anlamda, iktidarı devrim yoluyla ele geçiren bir azınlığına göre tayin eder, dolayısıyla da ileri gelen gruplara ve onların belirgin atılımlarına ilişkin öğreti ön plana geçmiştir. Ama bu öğreti hiçbir zaman büsbütün bir irrasyonelliğe buharlaşmamıştır. Bolşevik grup, proletaryanın giderek daha rasyonel bir durum kazanan sınıf hareketi içerisinde yalnızca aktif bir azınlık olduğu oranda, eylemci sezgici teorileri de daima tarihsel sürecin rasyonel idrak edilebilirliği öğretisi tarafından destek görmüştür.

Faşizm, tarihsizlik teorisini (yukarıda sözü geçen sezgiciliğin yanı sıra), kısmen güçlü burjuvazinin dünya algılayışına borçludur. Yükselmiş sınıflar, dünya imajında tarihsel süreci daima tekil olayların içinde eritme yönelimine sahiptir. Tarihte olup bitenler, gözlemci sınıfın bu olup bitenlerden ancak bir kazanım elde edebildiği takdirde bir süreç olarak algılanmaktadır. Bu beklentilerden sadece, bir yanda, "ütopyalar"; öte yanda ise "süreçsel" tasarılar meydana gelmektedir. Aynı sınıfın bir yerlere gelmesi ise, tinsel-ruhsal güçleri doğrudan bir şeyin gerçekleştirilmesine yöneltebilmek amacıyla, ütopik unsuru yok edip uzun vadeli veçheleri arka plana itmektedir. Bunun sonucunda, eskiden yönünü yönelimlere ve yapısal bütünlüklere göre tayin eden bir bütünlükçü tablonun yerine, sırf dolaysızlıkları, sırf bir dizi verili bulguları tanıyan bir dünya algılayışı geçmektedir: Sürece ilişkin, tarihin yapısal bir şekilde şeffaflaştırılabileceği öğretisi, bundan böyle sadece bir "mit"e dönüşmektedir.

Artık faşizm, burjuva grupların temsilcisi olması nedeniyle, burjuvazinin[36] bu tarihsel sürecini ve herhangi bir tarihsel planın inkâr edici yönelimini devralabilir. Dolayısıyla, mevcut dünyanın ve toplumsal düzenin yerine başka bir dünyayı ve toplumsal düzeni koy-

[36] *Mussolini*'nin kapitalizm hakkındaki tutumu için örnek teşkil edecek bir metin: "... kapitalizmin gerçek tarihi daha şimdi başlıyor; zira kapitalizm sadece ve sadece bir sömürü sistemi değildir. Daha ziyade, en değerli olanın bir seçmesi, en yeteneklilerin eşit duruma getirilmesi, bireysel sorumluluğun daha geliştirilmiş hale getirilmesidir." a.g.e., s. 96.

maktan ziyade, mevcut sınıfsal düzen çerçevesinde bir hâkim tabakanın yerine başka bir tabakayı koymayı hedefler.

Faşizmin başarılı olabilmesi ve tarih anlayışının galip gelmesi, krizlerin, toplumsal mücadelenin evrimci yöntemlerinin artık işe yaramayacak derecede kapitalist-burjuva düzeni tehdit altına aldığı dönemlerde olur. Burada, aktif azınlıkları harekete geçirip böylece iktidarı ele geçirebilen, andan, gerekli uyanıklıkla faydalanmayı bilen kişiliklerin şansı yüksektir.

## *Sentez Problemi.*

Şu ana dek, farklı politik bakış açılarına göre farklı biçimlerde şekillenmiş olan teori–pratik ilişkisiyle ilgili aynı problemin kendini çok farklı şekillerde gösterdiğini deneyci bir biçimde tespit etmeye çalıştık. Ancak, herhangi bir bilimsel politikanın bu en ilkesel problematiği için geçerli olan, tüm diğer tekil problemler için de aynı şekilde geçerlidir. Sadece nihai ifadelerin, değerlendirmelerin, içeriksel değerlerin değil, aynı zamanda problematiklere yaklaşım biçimlerinin ve hatta ve hatta bünyesinde deneyimlerin yaşandığı ve düzenlendiği kategorilerin de, bakış açılarına göre, birbirinden çok farklılaştığını göstermek mümkündür.

Bu bilimin tüm zorlukları üzerine derinlemesine düşünüldü mü bir kez, ve politik mücadelenin şu ana kadar ki seyri, bu alanda *karar* ile *bakış açısı* arasında özsel bir bağ olduğunu şüphe götürmez bir biçimde gösterdiği zaman, belli bir haklılıkla bilim olarak politikanın gerçekleşemeyeceği sonucuna varmak mümkün olabilirdi.

Ancak, zorlukların zirveye ulaşmış gibi göründüğü tam da bu noktada, bir dönüş meydana gelmektedir.

Zira, buradan hareketle ufukta yeni olasılıklar görünmektedir; ve problematiğin bu aşamasında iki farklı yola sapmak mümkündür. Bir yanda şöyle bir şeyin öne sürülmesi mümkündür: Politikada sadece bakış açısına bağlı bilginin mevcut olduğuna, partili olmanın politika için yapısal olarak önüne geçilemez bir moment olduğuna ilişkin gerçekten, politikanın sadece partili olmak koşuluyla araştırılabilir ve salt parti okullarında öğretilebilir sonucu çıkmaktadır. Gerçekte de, önümüzdeki gelişiminin tam da böyle bir yola sapacağını düşünüyorum.

Ancak görülmektedir ki (ve görülmeye devam edilmektedir), bağlamlılıkların günümüzdeki karmaşıklığı düşünüldüğü zaman, günümüzün politikacıları için olmazsa olmaz bilginin elde edilmesi ve politikada yeni nesiller yetiştirmek amacıyla "arasıralık" niteliğine sahip eğitme biçimlerinin uyarlanması yeterli değildir. Dolayısıyla tek tek partiler, parti okullarını giderek genişletmeye karar vereceklerdir. Burada, gelecekteki politikacıya sadece, somut problemlerin çözümü konusunda nesnel kararlar vermesini sağlayan reel bilgiler sunulmayacaktır; daha ziyade olayları ilgili bakış açısından hareketle şekillendirip, siyasî açıdan kavranılmasını sağlayan tutumların savunulması da öğretilecektir.

Her politik açıklama, belirgin olarak kavranabilir verili gerçeklere olumlu ya da olumsuz yaklaşmaktan çok daha başka anlamlar içermektedir. Her açıklama aynı zamanda, kendinde içinde tamamlanmış olan bir dünya görüşünü barındırmaktadır. Ki, bu dünya görüşünün politikacı için sahip olduğu önemini, tüm partilerin, sadece parti çerçevesindeki kitleleri değil, belli düşünce tarzlarını dünya görüşleri açısından etkileme çabalarında da görebilmekteyiz. Başka insanlara belli politik tutumlar empoze etmek, sonradan dünyanın tüm özelliklerine nüfuz edecek dünyayla ilgili belli yaklaşımları konu etmek demektir. Politik iradenin oluşumu, ayrıca, tarihi belli şekilde değerlendirmek, olayları belli konumlandırmalardan hareketle kavramak ve belli şekillerde felsefî yönelim arayışı içine girmek demektir.

Düşünce tarzının ve dünya imajının birçok akıma bölünmesi, politik konumlandırmalar yönünde farklılaşması ve kutuplaşması, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren gittikçe artan bir yoğunlukla cereyan etmiştir. Parti okullarının açılması, bu olguyu daha da belirginleştirip tutarlı bir sona doğru götürecektir.

Ancak, parti bilimi ile parti okulu üzerinden giden yol, günümüz koşullardan kaynaklanan yollardan sadece biridir. Bu yola, toplumsal-politik mekândaki uç konumları nedeniyle, söz konusu bölünmeleri savunmak, antagonizmaları mutlaklaştırmak ve bütünlük problemini göz ardı etmek durumunda kalan kişi ve gruplar sapacaklardır.

Ancak ufukta, mevcut durumun sonucundan başka bir olasılık

daha görünmektedir. Bu olasılık, âdeta politik yönelimin ve bu yönelime ait dünya imajlarının şimdiye kadar betimlenen özsel taraflılığının öbür yüzünden kaynaklanmaktadır. Bu yapısal gerçek şundan ibarettir:

Günümüzde, sadece her bir politik bilginin zorunlu taraflılığı değil, ayrıca *kısmîliği* de bilinmektedir. Politika ve dünya görüşüyle ilgili bilginin taraflılığının çürütülemezcesine açığa kavuştuğu günümüzde, bu kısmîlik, bu bir-şeyin-parçası-olmak, bu bilginin bünyesinde *sürekli olarak bir bütün*ün oluştuğuna ilişkin ve taraflılıkla ilgili veçhelerin bu bütüne götüren kısmî bilgiler olduklarına ilişkin bir anlam da barındırmaktadır içinde.

Bilim olarak siyasetin günümüzde varlığı, birbirlerinin karşıtı olan veçhe ve teorilerin sayıları itibariyle sonsuz ve dolayısıyla keyfî *olmadıklarını*, daha ziyade varolanların da birbirlerini tamamladıklarının çok net olarak görülebilmesi sonucunda mümkün kılınabilmektedir.

Politika, mevcut yapısal koşullardan dolayı, sadece parti bilgisi olarak değil, bütünün bilgisi olarak mümkün kılınmaktadır. *Siyasal sosyoloji ise, tüm politik alanın oluşumuyla ilgili bir bilgi biçimi olarak, gerçekleşme evresine girmiştir.*

Parti okulunun yanı sıra, bu bütünün araştırılmasını mümkün kılabilecek bir kurum ihtiyacına vurgu yapan talepler ortaya çıkmaktadır. Bu türden bir araştırma yapma olasılığı ile bu türden bir araştırmanın yapısına değinmeden önce, kısmî veçhelerin birbirlerini karşılıklı olarak tamamlama gereksinimleriyle ilgili savı biraz daha kuvvetlendirmek gerekir. Bu bağlamda, problematiklerin içerdiği taraflılık momentlerini söz konusu ettiğimiz örneği hatırlatmak isteriz:

Farklı kişi ve grupların, tarihsel-politik gerçekliğin daima, sadece ve sadece belli özelliklerine ve alanlarına karşı ilgili olduklarını göstermiştik. Bürokratın bakış açısı, devlet yaşamının istikrarlı kısımlarıyla sınırlı kalmaktaydı; tarihsel muhafazakârlık ise, tıpkı toplumsal gelenekler alanında olduğu gibi, dinsel-kültürel bir arada yaşamanın düzenlediği güçlerin değil, organik güçlerin önemli olduğu, halk tininin sessiz güçlerinin işbaşında olduğu alanları önemsemekteydi, ve ayrıca görmekteydi ki, politik olanın belli bir alanı da-

ha oluşumla ilgili bu unsurda cereyan etmekteydi. Tek taraflılığı, bu bilinç tabakasını ve bu tabakaya tekabül eden toplumsal güçleri, tarihsel olaylar çerçevesinde, abartıp tek etmen olarak değerlendirmesinden ibaret olsa da; aynı zamanda burada başka bir yerden hareketle kavranması imkânsız olan bir şeyin görünür kılınması da gerçekleşmiştir. Aynı şey diğer veçheler için de geçerlidir. Burjuva-demokratik düşünce tarzı, sınıf mücadelesinin evrimci yöntemlerinin mümkün olduğu sürece modern yaşam içerisindeki gerçekliğini ve işlevini kaybetmeyecek güçsel-iradesel mücadelelerin toplumsal mekânda yer bulmasını mümkün kılacak rasyonalize edilmiş biçimleri hem yaratmış hem de keşfetmiştir.

Bu platformun yaratılması, burjuvazinin tarihsel-kalıcı başarısıydı; ve buna bağlı olan entelektüalizmin tek taraflılıkları acımasızca deşifre edilmiş olsa bile, yine de bu başarının önemine saygı duymak mümkündür. Burjuva bilinci, bu entelektüalizmle kendi rasyonelleştirmesinin sınırlarını örtbas etmeye çalışıp böylece sırf tartışmalarla reel çelişmelerin tamamıyla üstesinden gelinebilir imajını yaratmayı hedeflemiştir. Ancak iş böyle olunca, politiğin alanında, teoriyi pratikten ve düşünmeyi istemekten özsel olarak ayıramadığımız yeni bir düşüncenin oluştuğunun da farkına varmamıştır.

Toplum ve politika tarafından temellenen kısmî bilgilerin karşılıklı tamamlayıcı niteliğini hiçbir yerde daha net tespit etmek mümkün değildir. Zira, burjuva-demokratik düşünce tarzının kendi sınırlarına dayandığı tam bu noktada, sosyalist düşünce tarzının ortaya çıktığını; sosyalist düşünce tarzının kendi dirimsel bağlılığından hareketle, daha önceki düşünce tarzlarının karanlığa terk etmiş olduğu olgulara ilgiyle yaklaştığını görüyoruz.

Politik hareket serbestisinin, parlamenter yapılarla ve onlarla bağlantılı tartışmalarla sınırlı kalmadığını, bunların daha ziyade yeni bir düşünsel yöntemle kavranabilir ekonomik-toplumsal yapısal koşulların gölgeleri oldukları, tüm bunlar Marksizmin, daha yüksek bir düzeyden bakıldığında, bakış alanının genişlemesi ve asıl politik hareket serbestisinin gittikçe daha da belirginleşmesi anlamına gelen keşifleridir. İdeoloji olgusunun keşfi, yapısı itibariyle, bu bilgiyle ilintilidir. Bu, "pür bir teori"ye karşı "varoluşa bağlı düşünce"yi –fazlasıyla tek taraflı olsa da– ikame etme denemesidir.

Ve nihai olarak, son olarak incelediğimiz karşıta yeniden değinmek gerekirse: Marksizm, politik-tarihsel alanın pür yapısal zeminini görüp, ona fazlasıyla vurgu yapmışken; faşizmin dünyayı algılaması ve kavraması, yaşamın şekillenmemiş kısmına, sınıfsal güçlerin âdeta gevşemiş olup "şaşkınlığa" dönmüş olduğu, bir anlık için kitlesel varlıklara dönüşmüş olan insanların eylemlerinin önem kazandığı, ve her şeyin bu ana hükmeden hücum gruplarına ve onların *Führer*'ine bağlı olduğu kriz durumlarının hâlâ varolup önem kazandığı "anlar"ına vurgu yapmaktadır. (Ufukta sıkça görünen) bu olasılıklar, tarihsel olanın tek niteliği biçiminde gösterildiğinde, tarihselin kısmî bir evresine fazlasıyla vurgu yapılarak bu evrenin varsayımsanması söz konusudur.

Dolayısıyla, teorilerin politik olan içinde zenginleşmesi, büyük ölçüde toplumsal akış bünyesinde meydana gelen tekil "gözlemci kulelerin" (bakış açılarının) bu akışı bizzat farklı farklı noktalarından hareketle görünür kılmalarından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte, çok farklı toplumsal-dirimsel içgüdüler önem kazanmaktadır. Dolayısıyla, ilişkiler bütününün çok farklı alanları incelenip onlara daima karakteristik ve diğer unsurları dışlayıcı bir keskinlikle yaklaşılmaktadır.

*Tüm* politik veçheler, tarihsel bütünlüğün bünyesinde meydana gelen tekil bakış açılarının toplu bir bakış sağlamayacak kadar kapsamlı olması nedeniyle kısmîdirler. Ancak, tüm bu gözlemsel veçhelerin birbirleriyle kıyaslanması, tarihsel-toplumsal olanla aynı akışta ortaya çıkmış olmaları ve kısmîliklerinin de oluşan bir bütün içerisinden meydana gelmesi nedeniyle mümkündür, dolayısıyla onlara toplu bakış şeklinde yaklaşmak sürekli ve yeniden yerine getirilmesi gereken bir görevdir.

Mevcut kısmî bilgilere sürekli yenilenmesi gereken bir toplu bakış biçiminde yaklaşmak, sentezci denemelerin –aynı salt taraflılıkla temellenen bilgilerde olduğu gibi– belli geleneklere sahip oldukları oranda mümkündür. Ki, daha Hegel, göreli olarak kendi içine kapalı bir çağın sonunda yaşayarak, kendi zamanına kadar birbirinden bağımsız gelişen bu yönelimleri bir bütün olarak konu etmeye çalışmıştır! Her ne kadar bu sentezler, daima bakış açısına bağlı sentezler olarak ortaya çıkıp, gelişimleri süresince (örneğin bir sağ ve

sol Hegelciliği yaratarak) yeniden çözülseler de, bu, mutlak değil *göreli sentezler* olmuş olduklarını dolayısıyla da içinde en temel vaadi barındıran bir yöne işaret ettiklerini gösterir sadece.

Görüşümüzce, mutlak ve zamansız bir sentez talebinde bulunmak, entelektüalizmin durağan dünya imajına geri düşmek anlamına gelirdi. Her şeyin sürekli olarak oluşmakta olduğu bir alanda, buna uygun sentez olsa olsa, zaman zaman yeniden oluşturulması gereken dinamik bir sentez olabilir. Böyle bir niteliğe sahip olan sentez, zamansallık içerisinde bütüne ulaşılabilecek en kapsamlı bakış açısını sağlamak gibi en önemli vazifelerden birini çözmek durumda kalacaktır.

Sentezci denemeler, birbirinden bağımsız olarak meydana gelmezler; zira, bir sentez, daima zamanının güç ve veçhelerini özetleyerek diğerinin zeminini hazırlar. Sentezler, bu toparlayıcı bakışı giderek genişleyen düşünsel bir temelden hareketle edinmeye çalıştıkları oranda, içlerinde ütopik bir sona ulaşma anlamında mutlak bir senteze doğru belli bir ilerleme meydana gelecektir (ki, bu durumda, bir sonraki sentezler bir öncekileri bünyelerinde eriterek bir şekilde içlerinde barındırırlar).

Düşüncelerimizin ulaştığı şu anki aşamada, göreli sentezle ilgili iki problemle karşı karşıyayız.

İlk problem, bir bakış açısının kısmîliğinin bile artık salt niceliksel bir kısmîlik olarak düşünülemeyeceğiyle bağlantılıdır. Politik dünya görüşüyle ilgili bilgilerin bölünmüşlüğü, her birinin tarihle ilgili olup bitenlerin sadece belli bir tarafına, belli bir yanına, belli bir içeriğine ışık tutmasından ibaret olsaydı, o zaman kolaylıkla *özetleyici bir sentez*den bahsedilebilirdi: Ki, o zaman yapılması gereken tek şey, kısmî doğruları toplamak ve bir bütün şeklinde birleştirmek olurdu.

Ancak, kısmî bilgilerin bakış açısına bağlılığının sırf içeriksel unsurlardan kaynaklanmadığını, daha ziyade daha veçhelerin, problematiklerin bölünmesinde ifade bulduğunu ve özellikle düşünsel kategorilerin ve düzenleme prensiplerinin bölünmesinden kaynaklandığını gördüğümüz zaman, artık sentezin bu denli basit bir kavramsallığı düşünülemez. Problem şudur: Düşünce tarzlarının da (ki biz, bununla, düşünce biçimleri arasındaki yukarıda nitelediğimiz fark-

lılıkları anlamaktayız) sentez şeklinde birleşmesi mümkündür? Tarih, burada da, böyle bir birleşmenin mümkün olabileceğini gösterir. Düşünceyle ilgili her somut, sosyolojik-üslup tarihiyle ilgili analiz, düşünce tarzlarının kesintisizce birbirine karışıp, birbirine karşılıklı olarak nüfuz ettiklerini göstermektedir.

Düşüncede üslupsal sentezler, sadece (Hegel gibi) az ya da çok tüm zamanı zihinsel olarak kavramak isteyen örnek sentezcilerde değil, en azından kendi tarafında oluşmakta olan gerilimleri bütünleştirmeye amaçlayan diğer bakış açılarında da yer bulmaktadır. Örneğin *Stahl*, muhafazakârlık adına, o zamana kadar muhafazakârlığı şekillendiren (tarihselcilik ve tanrıcılık gibi) tüm düşünsel eğilimleri birbiriyle ilişkilendirmeye çalışmıştır. *Marx* ise, genel bir kurallılık arayışı içinde olan liberal-burjuva düşünceyi, bizzat muhafazakâr içtepilerden doğan Hegelci tarihselcilikle ilişkilendirmeye çalışmıştır. Demek ki, sadece düşünsel içeriklerin değil, düşünsel temelin de sentezci ilişkiler kurma kabiliyetine sahip olduğu aşikârdır. Düşünce, gittikçe artan ve yoğunlaşan problemlerin üstesinden gelebilmek istediği zaman, daima kategorik-biçimsel bir kavrama yeteneğinin geliştirilmesini amaçlamak durumunda olduğu için, şu ana kadar birbirinden bağımsız olarak gelişen düşünce tarzlarının bu sentezi daha da önemliymiş gibi görünmektedir. Tekil ve taraflı bakış açılarının bile sentezci düşünsel yöntemler geliştirdiklerini düşündüğümüzde, başından beri içinde barındıkları her bir olası bütünselliği yansıtabilen bakış açıları bunu hele hele yaparlar.

## *Sentezin Taşıyıcısına İlişkin Problem.*

Problematiğin bulunduğu bu aşamadaki ikinci güçlük şudur: Sentezlerin toplumsal ve politik *taşıyıcılarını* nasıl tasavvur edebiliriz? Hangi politik istemin çözüme ulaştırılması düşünülebilir; bu istemlerin toplumsal mekânda gerçekleştirilmesini kimler talep edebilir?

Nasıl biraz önce, dinamik –göreli bir sentezin yerine aniden zaman üstü– mutlak bir sentezin hedeflenmesiyle birlikte, durağan

bir tarzda düşünen bir entelektüalizm düzeyine gerilemek söz konusu idiyse; burada da, politik düşüncenin şu ana kadar vurgulanan iradeciliğini gözden kaçırma ve söz konusu sentezin yerini, sözde toplum üstü bir özneye bırakma tehlikesi söz konusudur. Politik düşünce, belli bir bakış açısına büsbütün bağlı bir hale gelmişse, o zaman bütünlükçü bir senteze ulaşmayı hedefleyen bu iradenin de belli toplumsal taşıyıcıları olması gerekir.

Ve gerçekte de, politik düşünceler tarihine baktığımız zaman, senteze ulaşma iradesinin daima toplumsal olarak kesin ve belirlenebilir tabakalarca taşındığını görmek mümkündür: Ki bu tabakalar, en başından itibaren kendini hem alttan hem de üstten tehdit altında hisseden ve toplumsal-içgüdüsel olarak uçlar arasında bir yol arayan orta sınıflardan ibarettir. Ancak bu ortayı bulma arayışı, başından beri, biri durağan diğeri dinamik olan iki yönelime sahipti. Hangisine daha yakın olunabileceği, büyük oranda taşıyıcılarının toplumsal konumlarına bağlıdır.

*Ortayı bulmanın durağan biçimi*nin arayışı içine giren ve bu ortayı genelinde "juste milеu" [adil orta(m)] diye adlandıran ilk tabaka –Fransız burjuva krallığı dönemindeki– yükselen burjuvaziydi. Ancak bu parola, (dinamik olması gereken) gerçek bir sentez olmaktan çok onun karikatürüdür. Demek ki gerçek sentezci bir çözüm böyle olmamalıdır.

Gerçek sentez, o an için toplumsal mekânda mevcut taleplerin niceliksel ortası anlamına gelmez. Bu, sadece ve sadece, toplumsal ganimetlerinin ne "sağ"dan ne de "sol"dan tehdit altında bulunmasını istemeyen, toplumsal bir statünün daha yeni yeni yükselmiş olanlar lehine istikrara kavuşturulmasına yarayan bir çözüm anlamına gelirdi. Oysaki, tam tersine, bünyesinde birikmiş kültürel değerlerden ve toplumsal enerjilerden mümkün olduğunca fazla şeyin geride kalacağı ve tarihin ilerici bir şekilde ilerlemesini teşvik edebilecek bir politik tutum söz konusu olmalıdır. Yeni statü, aynı zamanda, tüm kapsamlılığıyla ve olabildiğince organik bir biçimde ön plana çıkarak, biçim değiştirici gücünü gösterebilmelidir.

Bu tutum, tarihsel şimdiliğe karşı özel bir uyanıklılık gerektirir. Tarihsel ve toplumsal anlamdaki mekânsal "hic" [buradalık] ve za-

mansal "nunc" [şimdilik], her zaman olmalıdırlar; ve, duruma göre, artık neye gereksinim duyulmadığını, neyin henüz mümkün olmadığını bilmek gerekir.

Daima deneyimlerle yaşayan ve, içinde toplumsal bir duyarlılık geliştiren dolayısıyla *yönünü dinamizm ve bütünselliğe göre tayin eden böyle bir tutuma* sahip çıkılması, ortada konumlandırılmış bir sınıftan değil, ancak göreli bir sınıf temeli olmayan ve dolayısıyla toplumsal mekânda gereğinden katı konumlandırılmamış bir tabakadan beklenebilir. Tarihe bu tespitten hareketle yaklaştığımız zaman, çok belirgin sonuçlara varabiliriz.

Kesin bir şekilde konumlandırılmamış, göreli olarak sınıf temeli olmayan bu tabaka (bunu, Alfred Weber'ın terminolojisini kullanarak ifade etmek gerekiyorsa eğer), *toplumsal olarak serbestçe süzülen** *entelijensiya*dır. Ki, entelijensiyayla ilgili zor sosyolojik problemin bu yazı bağlamında ve ayrıntılı olarak ele alınması mümkün değildir. Ancak, burada prensip olarak söz konusu edilen problematiğin betimlenip çözüme ulaştırılması bu probleme ait belli momentlere değinmeden de mümkün olmayacaktır. *Sadece* sınıfları temel alan bir sosyoloji, bu olguyu asla tam olarak kavrayamaz. Bizzat entelijensiyayı bir sınıf olarak ya da en azından bir sınıfın eklemlenmesi olarak kavramaya çalışacaktır. Bunu yaparken, bu serbestçe süzülen toplumsal bütünün belli belirleyicilerini ve bileşenlerini doğru bir şekilde niteleyebilecektir; ancak bu bütünü tüm özellikleriyle nitelemesi mümkün olamayacaktır. Gerçi, entelijensiyamızın önemli bir bölümünün, yaşamını sanayi ödünç sermaye ile sürdüren emeklilerden oluşan bir entelijensiya olduğu kesindir. Aynı şekilde, geniş memur tabakaları ve sözüm ona serbest meslek mensuplarını da entelijensiyadan saymak gerekir. Tüm bu gruplar toplumsal temelleri yönünde bir araştırmaya tabî tutulduğunda, ortaya ekono-

* *freeischwebendens*: temel olarak burjuva sınıflara dayanan, ama şu anda ve şimdi, sınıfsal olarak: Aidiyeti olmayan, bağlantısız kesim. [Bu kesimin burjuvaziyle ekonomik bağları zayıflamıştır,. Ama, kültürel varlık, hâlâ temel-ideolojik bir ilişki biçimi olarak varlığını kendiliğinden bir tarzda sürdürür. Bu kesim, içinde doğduğu, büyüdüğü ve eğitildiği ekonomik-politik sınıfa, antagonist sınıflardan birinin örneğin proletaryanın saflarına geçerek-eklemlenerek ihanet etse bile, kaynaklandığı sınıf ,yani burjuvazi, onu tekrar arasına almaya hazırdır; kültürel ideolojik bağlar dışında, onun kan bağları da hâlâ burjuvazinin arasındadır.] *bkz.: s. 181 ve sonrası— ç.n.*

mik sürecin doğrudan parçaları olan tabakaların aksine, çok kesin bir konumlandırma çıkmaz.

Somut bir zamansal noktaya yönelen bu sosyolojik analize tarihsel bir analiz eklediğimizde, elde edilen yapısal tablo daha da karmaşık olacaktır: Tarihsel ve toplumsal mekândaki kaymalar, bir grubu olumlu, başka bir grubu olumsuz yönde etkileyebilir; dolayısıyla, sınıf temelli homojen bir belirlenmişlikten söz edilemez. Sınıfsal açıdan bakıldığında, bir bütün olarak değerlendirilebilmek için fazlasıyla çok yönlü olmakla birlikte, entelektüellerden oluşan gruplar arasında yine de birleştirici bir sosyolojik bağ vardır: Bu bağ, kendilerini yepyeni bir şekilde birbirine bağlayan eğitim bağıdır. Ortak eğitim değerlerine katılım, doğuştan gelen-tabakasal, meslekî ve mülkiyetten kaynaklan farklılıkları yönelimsel olarak gittikçe yok edip bireysel ve eğitimli kişiler arasında aldıkları eğitim doğrultusunda bir bağ kurarlar.

Tekil bireylerin tabakasal ve sınıf temelli bağlılıkları bu şekilde büsbütün ortadan kalkmaz; ancak, bu karşıt güçlerin boy ölçüşebilecek homojen bir ortam yaratarak belirleyicilerin çok yönlülüğünü çok sesliliğiyle muhafaza etmek, tam da bu yeni temelin en önemli özelliklerindendir. Dolayısıyla canlı bir çatışma olarak *modern eğitim*, başından beri, toplumsal mekânda birbiriyle mücadele eden istem ve yönelimlerin küçültülmüş bir suretidir. Eğitimli kişi, buna karşılık olarak, tinsel ufku söz konusu olduğunda çok yönlü bir belirlenmişlik içindedir. Edindiği eğitimsel değerler, toplumsal gerçekliğin kutuplu yönelimlerden ibaret olduğunu öğretir ona. Oysaki eğitimden hareketle bütünsellikle bağ kurmayan, daha ziyade toplumsal üretim sürecine doğrudan katılan kişi, yönelimsel olarak sadece belli yaşam çevrelerinin dünya görüşünü benimseyip sırf kendi somut konumlandırmasının belirleyiciliğinden hareketle eylemde bulunur.

İçindeki tinselliğin, (bundan önceki birçok kültürde olduğu gibi), (ruhban sınıfı gibi) tutumu toplumsal konumuyla belirlenen bir tabaka tarafından değil, yönelimsel olarak sürekli genişleyen bir toplumsal zeminden beslenerek yenilenen ve toplumsal olarak büyük ölçüde serbestçe süzülen bir tabaka tarafından temsil edilmesi,

modern yaşamın en belirgin özelliklerindendir. Böylece basitleştirilmiş–özetleyici bağları olmamakla birlikte şekillendirilmemiş ve ayrıca köşeleri törpülenmemiş olan, dinamik, esnek, sürekli değişen ve aynı zamanda problemler de içeren *modern tinselliğin özelliği*, önemli ölçüde bu sosyolojik gerçek tarafından belirlenmektedir.

Kaldı ki, hümanizm de, kendini toplumsal açıdan özgürleştiren bu türden bir tabaka tarafından temsil edilmiştir. Hümanizmin kültürel taşıyıcısının aristokrasi olduğu zamanlar bile, tabakasal zihniyetin katı konumsal bağlılıkları birçok konuda yıkıma uğratılmıştır. Kendini toplumsal olarak büsbütün soyutlayan bir eğitim seviyesi ise, ancak burjuvazinin yükseldiği dönemlerde varolmuştur.

Modern burjuvazi, oluşumu gereği başından beri çift yönlü bir toplumsal kökene sahiptir: Bir yanda bizatihi sermayenin taşıyıcıları, diğer yanda ise tek sermayeleri eğitimleri olan bireyler. Bu yüzden de aynı zamanda eğitimli sınıftan ve sermaye sınıfından söz edilmekteydi; ki, eğitimli tabaka mülk sahibi olan tabakayla mutlaka ideolojik bir özdeşlik içinde bulunmak zorunda değildi.[37]

Böylece, sınıfsal açıdan gittikçe daha da bölünen bir dünyada, sadece sınıflara yönelen bir sosyoloji tarafından ya hiç kavranamayan ya da güçlükle kavranabilen fakat özgül toplumsal konumlandırılması açısından da kolayca tasnif edilebilen bir tabaka meydana gelmiştir. Bu tabaka bir orta oluşturmaktadır, fakat bu, *sınıfsal bir orta değildir*. Bu tabaka, vakumlu bir mekânda dolaşırcasma ya da başka bir deyişle sınıfların üstünde-sınıflardan bağımsız süzülmediği (bağımsız konumlanmadığı gibi -*ç.n.*) gibi, tam tersine içinde toplumsal mekâna nüfuz eden tüm içtepileri de barındırır. Entelijen-

[37] Bkz.: *Brüggemann, Fr.: Der Kampf um die bürgerliche Welt– und Lebensanschauung in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts* [On Sekizinci Yüzyılda Alman Edebiyatında Dünya ve Yaşamla İlgili Burjuva Bakış Açısı İçin Verilen Mücadelenin Yansımaları]. *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* [(Üç ayda bir yayımlanan) Alman Edebiyat Bilimi ve Tinsel Tarih Dergisi]. Halle 1925. Üçüncü Yıl, s. 94 ve devamı. Burada, burjuva edebiyatçıları arasında sürekli yeniden parıldayan "burjuva üstü" bileşene çok iyi değinilmiştir.

siyanın oluşturduğu tabakanın tekil grupları ne kadar çok sınıf ve tabakadan oluşuyorsa, yönelimsel olarak aralarındaki bağı oluşturan eğilimsel olgu da bir o kadar çok yönlü ve kutuplu olacaktır. O zaman birey, birbiriyle çatışan yönelimler bütününe az ya da çok katılır.

Üretim sürecine, sınıflara ya da belli bir yaşam tarzına bağlı olarak doğrudan katılan bir kişinin konumu, sadece ve sadece özgül varoluşla ilgili toplumsal süreç tarafından belirlenirken; bir entelektüelin konumu, özgül sınıfsal aidiyetlerinin yanı sıra, daima tüm toplumsal kutuplulukları içeren tinsel şartlar aracılığıyla da belirlenmektedir.

Bu toplumsal durumdan, bu tabakanın daha önemli temsilcilerinin, birbiriyle dinamik bir şekilde çatışan güçlerin anlayabilmesini sağlayan toplumsal duyarlılık gösterebilecek potansiyel bir enerji yayılmıştır daima. Bu bağlamda, her şey dünyanın yeniden konumlandırılması çerçevesinde sürekli olarak yeniden sorgulanıyordu. Ancak, tam da kültürel bağ sayesinde, bütünsellikle o denli bir iç içe girme meydana gelmiştir ki, dinamik sentez yönündeki eğilim, daha sonra değineceğimiz tüm geçici maskelemelere rağmen, sürekli olarak yeniden ön plana çıkmıştır.

Şimdiye dek, entelektüellerin serbestçe süzülmelerinin sadece olumsuz yanlarına, toplumsal temellerinin istikrarsızlığına, ve zihniyetlerinin özgürsüzlükçü yanına değinilip onlara vurgu yapılması tercih edilmiştir. Bu tutumu daha sonradan "kişiliksiz" diye adlandıran, özellikle keskin kararları alan politik uç akımlardı. Sorulması gereken şey şudur: Politik alanda dinamik bir sentez yönünde alınan karar, tıpkı dünün prensiplerinin acımasızca temsil edilmesi ya da gelecek günün tek taraflı olarak vurgulanması kadar kayda değer bir karar değil midir?

Ortada konumlandırılmanın yarattığı bu durum, öncelikli olarak serbestçe süzülen entelijensiyanın gerçekte de sapmış olduğu *iki yolla* sonuçlanmaktadır: İlk yol, büyük ölçüde özgür bir seçim sonucu *birbiriyle çatışan farklı sınıflara eklemlenmek*ten; ikinci yol ise, kendi kökenlerini hatırlamaktan, bir özmisyon aramaktan ve bütünün tinsel çıkarlarının seçkin avukatı olmaktan ibarettir.

*İlk yol*a gelince; gerçekte de tarih boyunca göreli olarak serbestçe süzülen bu tabakanın temsilcilerine neredeyse tüm kamplarda rastlamak mümkün olmuştur. Köklü yapıları nedeniyle, düşünsel-teorik tutumları güçlükle içselleştirebilen muhafazakâr grup teorisyenleri daima bu tabakadan çıkmıştır. Yanı sıra, modern siyasî mücadele açısından vazgeçilmez önemdeki eğitim araçlarına ulaşmanın önkoşullarına içinde bulunduğu toplumsal koşullar nedeniyle sahip olmayan proletaryanın teorisyenleri de bu tabakadan çıkmıştır. Liberal burjuvaziyle işbirliğinden ise, daha önce söz etmiştik.

Bu tabakanın üyeleri, genel olarak tüm tutumlara anlayışla yaklaşmaları ve sınıfsal seçimler yapmak gibi bir özgürlüğe sahip olmaları nedeniyle, kendilerini sınıfsal olarak yabancı oldukları herhangi bir gruba eklemleyebilmişlerdir. Oysaki kesin sınıfsal konumlanma sürecinde yer alan bireyler ancak istisnai durumlarda toplumsal bağlarının ötesine geçen eylemlerde bulunabilirler. Özgür seçim sonucu meydana gelen bu karar, entelijensiyayı politik mücadele sırasında seçmiş olduğu sınıfa bağlıyordu; fakat seçilen sınıfın köklü bireyleri, entelijensiyaya her zaman belli bir güvensizlikle yaklaşmıştır. Bu güvensizlik, entelektüellerin yabancısı oldukları bir sınıfa eklemlenme istemlerinin ve tinsel-tabakasal belirlenmişliklerinin sınırlılıklarıyla bağlantılı olan sosyolojik gerçeğin sadece bir semptomudur. İşaret edilen sosyolojik gerçeğin gücü (ya da tepki–*ç.n.*), entelektüel konumunda bulunan bir proleteri bile sürekli olarak etkisi altına alır. Fakat bu nokta, böyle bir güvensizlikle karşı karşıya kalan entelektüel ruhun saptığı yolların tüm safsatalarını betimlemenin yeri değildir. Ancak yine de, radikalleşen entelektüel fanatizminin tam da bu noktadan hareketle anlaşılabileceğine de işaret edilmelidir. Bu fanatizmi, kendini toplumsal–dirimsel nitelikte bir yere konumlandırma eksikliğinin tinsel karşılığı ya da içsel ve dışsal güvensizliğinin bir şekilde üstesinden gelme zorunluluğu olarak değerlendirebiliriz.

Tekil entelektüellerin saptıkları bu yolu ve kesiksiz istikrarsızlıklarını yargılayabiliriz elbette; ancak bizim için önemli olan, bu tutumlarını yapısal durumlarının sosyolojik özelliklerinden hareketle anlamaya çalışmaktır. Toplumsal suç ve günah, belli bir konumlan-

dırmanın olumsuz sonuçlarından başka bir şey değildir. Kendi misyonunu temellendiren noktanın tespit edilmesi yerine, bu konumlandırmanın içerdiği baştan çıkarıcı özelliklerine kanılmaktadır. Toplumsal bir konumlandırmanın değerini, sırf o konumlandırmadan kopuş açısından değerlendirmek ve entelijensiyanın birçok kez tanık olunan "kişiliksiz"liğinin arka yüzünde bir dünya görüşü edinebileceği gerçeğinin kabul edilmemesi kadar yanlış bir tutum olamaz. Tarihsel açıdan bakıldığında, tini, toplumsal olarak yurtsuzluğa iten tarih, deneyimlerini işaret edilen yanlışlıklarla da sürdürür. Sürekli tekrarlanan bu eklemlenme çabaları ve dışa itilmeler, sonuçta toplumsal mekândaki konumlanmanın anlam ve değerini giderek daha şeffaf bir hale getirir.

Daha sınıflara ve partilere doğrudan eklemlenmenin bu ilk yolu, bilinç dışı da olsa dinamik bir sentez adına gerçekleşmiştir. Ki, tarafına geçilenler, daima tinsel teşvike ihtiyaç duyanlardı. Pür çıkar mücadelesini tinselleştiren, daima entelektüeller olmuştur. Bu tinselleştirmenin iki yanı var: Bir yanda çıplak çıkarların yani, çabaları sırf haklı çıkmak olan düşünürlerin yalanlardan ibaret örgülerinin anlamsız putlaştırılması; öte yanda, belli tinsel taleplerin aktif politikaya sokulmasıyla ilgili olumlu nosyon; Partilere ve sınıflara eklemlenmelerine karşın sadece bu son konuda etkili olabildiyseler bile, çok önemli bir şey yapmış olurdular. Parolası, "kendi taleplerimizi gerçekleştirebilmek için, çatışan taraflara sızmalıyız" olabilecek böyle bir eylemsellik, serbestçe süzülen bu tabakanın sosyolojik özelliğine ve misyonuna tarihsel açıdan yeterince ışık tutmuştur.

İkinci yol ise, *kendi toplumsal konumunun* ve buradan kaynaklanan misyonun *somutça bilincine varılmasından* başka bir şey değildir. Eklemlenme ya da muhalefette bulunma ise, bundan böyle toplumsal mekânda tinsel unsurun gereksinimleri nedeniyle yer bulan bilinçli bir yönelimle gerçekleşecekti.

Mevcut dünyanın temel yönelimlerinden biri, sınıf bilincinin yavaş yavaş tüm sınıflarda uyanmasından ibaret ise; bu toplumsal tabakanın da *–sınıf bilinci olmasa da– konumlandırmasıyla ve bundan kaynaklanan problemler ve olasılıklarla ilgili net bir bilince*

varması da kaçınılmaz olacaktır. Entelijensiyayla ilgili sosyolojik olguyu anlama ve buradan hareketle politika hakkında açıklamalarda bulunma çabasının da, entelijensiyayı eklemlenmeye iten birinci yol gibi kendine özgü gelenekleri vardır.

Burada söz konusu olan, başlı başına bir entelektüeller politikasının imkânlarını ayrıntılı olarak incelemek değildir. Böyle bir inceleme, muhtemelen bu türden bir politikanın mevcut evrede mümkün olamayacağını ortaya çıkarırdı. Çıkarla ilgili bakış açılarının giderek daha net ortaya çıktığı, itici güçlerini ve yönelimlerini kitlesel eylemlerle belirledikleri bir tarihsel evrede, politik eylemin bundan farklı bir yönelimi olamazdı her halde. Ancak ifade ettiklerimizin hiçbirisi entelijensiyanın özgül yapısal konumlanışı ve dolayısıyla süreçsel bütünle ilişkisi açısından yeri doldurulamayacak başarılar elde edemeyeceği anlamına gelmez. Fakat bu başarılar, öncelikli olarak, olaylar çerçevesinde bütünsel bir yönelimi ve kapkara bir gecede bekçilik yapabilmeyi mümkün kılan herhangi bir noktayı bulmaktan ibarettir. Entelektüeller politika alanına tüm diğer tabakalardan çok daha farklı bir şekilde girerler, bu özgül konumlanmanın içerdiği tüm imkânların kolayca göçük altında kalmasının kolayca rıza gösterilebilecek bir şey olup olmadığı da ayrıca tartışmalı bir konudur.

Az ya da çok ama kesin bir sınıfsal konum tarafından belirlenen tabakaların siyasî kararları önceden belirlenmiş iken, burada seçim yapmakla ilgili çok daha geniş bir hareket serbestisi mevcuttur, dolayısıyla da bütünsel bir yönelim ve toparlayıcı bir bakışa gereksinim vardır.

Konumlandırmadan kaynaklanan bu hassasiyet bu konumlanmanın asla tek düze bir taraflılığın oluşmasına yol açamayacağı durumlarda da mevcuttur. *Bütünsel bir yönelim, entelektüellerin bir partiye katıldıkları zaman bile, potansiyel olarak canlı kalabilir.* Geliştirilmiş bir toplu bakışta bulunma yeteneği, sadece bir kusur olarak mı değerlendirilmelidir; yoksa içinde bir misyonu barındıramaz mı? Sadece ve sadece seçme özgürlüğüne sahip olan bir kişi, toplumsal-politik yapının bütününün tüm özellikleriyle ele alınmasını isteyebilir. Sentezci araştırmaların başlangıçtaki sosyolojik-

mantıksal mekânı, esas olarak istişariliğe atfedilen dönemlerde ve gözlemsel evrelerde aranmalıdır. Ve gerçek bir kararı, sadece seçme olasılığıyla temellenen, dolayısıyla karardan sonra da inşa edici bir süreçte varolan bir özgürlük mümkün kılabilir. Mevcut yönelimlerin gerçek anlamda karşılıklı iç içe girmelerini, çok farklı toplumsal kökenlerden gelen bireylerin sürekli ve tekrar tekrar katıldıkları bu türden serbestçe süzülen bir ortanın varlığına borçluyuz; yukarıda değinilen ve sürekli biçimde yeniden oluşturulacak sentez, sadece bu noktadan hareketle meydana gelebilir.

Dinamik sentez talebine gelince; romantizm, toplumsal konumlanması nedeniyle dinamik sentez talebini programına dahil etmişti. Bu durumun o zamanlar muhafazakâr bir karara yol açmış olmasıyla ilgili gerçek ise, bu talebin yapısına ait bir parçadır. Bir sonraki kuşak ise, tam tersine, devrimci bir karar almayı zamana uygun bulmuştu.

Bu bağlamda önemli olan, "canlı bir sentez oluşturma" ve siyasî karar verme ile içine önceden girilen bütünsel bir yönelim arasında bağ kurma çabasının sadece bu gelişim çizgisinde korunmasıdır. Böyle bir dinamik orta sınıftan, parti okulları dışında çok şey beklenmesinin nedeni bütüne yönelik bir bakış açısının ve genele ilginin korunduğu bir platform yaratma dürtüsüne sahip olmasıdır.

Tüm politik istem ve bilgilerinin kaçınılmaz taraflılığının ortaya çıktığı şu günlerde, aynı zamanda onların *kısmîliği de bakış alanına giriyorsa*, bu tam da bu saklı içtepilere borçludur. Bilim olarak siyaset, tüm akımlara duyarlı olduğumuzda, dolayısıyla sosyolojik kavranabilir bütünden hareket ederek politik istemleri ve dünya görüşlerini anlama şansına sahip olduğumuzda ancak mümkün olur. eğer Zamanımızın yönelimsel bütününe eşdüşen daha fazla parti okulu açılırsa, *siyasî bir bilimin bu daha gelişmiş varyantın* yararına olabilecek bir platformun (biçimsel de olsa) –ister üniversite ister yüksekokul şeklinde olsun– kurulması talebinin karşılığı olabilecektir. Parti okulları sadece belli yerlere konumlandırılmış iradîgüçlere yönelirken, bu türden bir araştırmanın temelinde seçim yapma ya da karar verme aşamasında olan kişiler vardır. Katı çıkar ilişkilerinden çıkıp gelen entelektüellerin bile, bu toplu bakış evre-

sini ve bütünsellikle ilgili bakış açısını gençlik dönemlerinden başlayarak edinmelerini istemekten daha uygun bir şey olamaz.

Ancak bu türden yüksekokullar, her şeye rağmen, "bağımsızlar"ın mekânı olmamalıdır; zira burada da amaç, politik kararın yok edilmesi değildir. Ancak, istişari evreden geçmiş olan bir öğretmenin, ulaştığı merkez aracılığıyla tartışmacı dinleyicilere konuşup bir ilişkiler bütünü tablosu sunması ile öğretim ve araştırma sürecinin önemini sadece önceden belirlenmiş bir parti iradesinin geliştirilmesi olarak kavrayan bir anlayış arasında muazzam bir fark vardır.

Öncelikli olarak belli kararların empoze edilmediği, *daha ziyade bu karara giden yolun hazırlıklarının yapılmak istendiği* bu türden bir siyasî sosyoloji, politik alanın şu ana kadar neredeyse hiç ortaya çıkarılmamış bağlamlılıklarına ışık tutabilmek dışında, özellikle de toplumsal olarak belli yerlere konumlandırılmış iradi yapıları, sınıfsal olarak konumlandırılmış kararların belirleniş nedenlerini, yani politika yapan herkesin göz önünde bulundurması gereken ve belli yerlerde konumlandırılmış kolektif iradî güçlerin saptığı yolları açığa kavuşturacaktır. Örneğin, şu türden bağlamlılıklar aydınlatılacaktır: Bir kişi şunu ya da bunu istediğinde, olayların cereyan ettiği belli bir zamansal noktada şöyle ya da böyle düşünecek, süreçsel bütünü de şöyle ya da böyle değerlendirecektir. Ancak, bireyin şunu ya da bunu istemesi, şu ya da bu geleneklere bağlıdır; ki bu gelenekler de toplumsal mekânın şu ya da bu yapısal belirlenmişliklerinden kaynaklanmaktadırlar. Soruyu ancak bu şekilde sorabilen birisi, bir başkasına politik alanın yapısal tablosuyla ilgili bakış açısını aktarıp onun bütünselliği göreli olarak en kapsamlı şekilde kavramasını sağlayabilir. Bu türden bir araştırmacı akım, tarihsel-politik düşüncenin özelliklerini giderek daha fazla açığa kavuşturup tarihe bakışla politik kararların birbiriyle hangi biçimlerde bağlantılı olduğunu giderek daha belirgin bir biçimde tespit edebilecektir. Ancak böyle bir araştırmacı akım, aynı zamanda, kararların öğretilebilir olduğunu ya da belli bir zamansal noktada yok edilebilir olacağını düşünmeyecek kadar karmaşık bir politik akım olacaktır.

İstenilmesi gerekeni, politik bir insan olarak istemelisin; ancak

şunu ya da bunu istediğin zaman, şunu ya da bunu yapmalısın, ki dolayısıyla zaten bu da –aynı zamanda– süreçsel bütünde edinmiş olduğun yerindir.[38]

İradî karar, öğretilebilir olarak değerlendirilmemektedir: Ancak, kararlar ile bakış açısı, toplumsal süreç ile iradesel süreç arasındaki yapısal ilişkinin aktarım ve araştırma konusu haline getirilmesi, araştırmanın üstlenebileceği bir görevdir. Ancak bilim olarak siyasetten, bu bağlamda da, iradesel kararın öğretilmesini talep eden bir kişi; bunun, gerçeklik olarak siyasetin yok edilmesi talebi anlamına geleceğini de düşünmelidir. Bilim olarak siyasetten talep edilebilecek tek şey, gerçekliğe, eylemde bulunan insan gözüyle bakmasıdır, ve bu insana, aynı zamanda, kendisine karşı eylemde bulunanı da onun en doğrudan aktiflik merkezinden ve tarihsel– toplumsal mekândaki konumlandırmasından hareketle anlamaya çalışmasının öğretilmesidir. Böylesine bir anlam taşıyan siyasî sosyolojinin, tarihsel mekândaki mevcut yönelimlere optimal toparlayıcı bakışla yaklaşmanın ne kadar önemli olduğunun bilincinde olmak zorundadır; öğretilebilir her şeyi öğretmelidir: Öğretilmesi imkânsız olan, olsa olsa uygun bir şekilde bilince ulaştırılabilip gerektiğinde değişime uğratılabilen kararları değil, yapısal ilişkileri.

## *Siyasî Bilginin Özelliği Üzerine.*

Şimdiye kadar ki düşüncelerimizi özetlemek gerekirse eğer, başta "Bilim olarak siyaset mümkün müdür, böyle bir şey öğretilebilir mi?" şeklindeki soruya sadece olumlu bir cevap verebilir. Şu var ki, burada çözüm olarak önerilen bilgi biçimi, alışılanın ötesinde bir şeydir. Pür entelektüalizm, bu şekilde bozulmamış ve prati-

[38] (Çok farklı öncüllerden hareketle de olsa) daha *Max Weber*, aşağı yukarı bu anlamda siyasî bir sosyolojinin görevlerini ifade etmiştir. Weber'de, siyasî araştırmacı alanda ortayı bulucu bir platformun oluşturulmasıyla ilgili iradenin eski demokratik geleneklere dayanarak yeniden ortaya çıktığını görüyoruz. Çözümü, hâlâ, teori ile kararın prensip olarak ayrıştırılabileceğine ilişkin önkoşulla temellense de fazlasıyla; siyasî alanın araştırılmasını mümkün kılabilecek bir ortak platformun oluşturulmasına ilişkin talebi, sürekli olarak tekrar tekrar amaçlanması gereken bir hedef niteliğini korumaya devam etmektedir.

ğe o denli bağlı bir bilgi biçimini kabul edemeyeceği gibi, ona kendi yapısı içerisinde asla yer vermez.

Ancak, bilim olarak siyasetin, bilimsel hayatımızda asıl şekliyle yeri olmadığına ve bilim tasarımızla çeliştiğine ilişkin durum, politika aleyhine yorumlanamaz; daha ziyade, tüm bilimsel tutumumuzu gözden geçirmek için bir teşvik olarak değerlendirilmelidir. Zira, bilim tasarımıza ve bilimsel faaliyetlerimize, yüzeyden şöyle bir baktığımız zaman bile, hiçbir alanda, bir şekilde pratik yönelimli bilimlerin teorik olarak üstesinden gelinemediğini görürüz. Örneğin nasıl gerçek bilimsel bir siyaset yoksa, aynı şekilde bilimsel bir pedagoji de yoktur. Zira, bu bilgi alanlarının en önemli sorunlarının üstesinden gelinemediği zaman, asıl pedagojik ve politik olanı "sanat" ya da "sezgisel beceri" olarak önemsemeyip genel problematiğin dışına itmekle elbette hiçbir yere varamayız.

Canlı yaşam, hem pedagogun hem de politikacının, tam da bu özgül eylemsellik alanında, giderek daha çok bilgi sahibi olmayı başarıp bu bilgiyi uygun koşullarda başkalarına aktarabilme yeteneğine sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, bizim bilim kavramsallaştırmamız, gerçekte mevcut olan bilgi biçimlerinden çok daha dar bir alanı kapsamaktadır; ve günümüzde mümkün ve aktarılabilir olan bilgiler, asla günümüz bilimlerinin bittiği yerde sona ermezler.

Öte yandan yaşam, bilimin bizzat aktif müdahalesini sona erdirdiği yerde, hâlâ bilgisel olasılıklara ve kavrama modellerine sahip olursa eğer; çözüm, bu bilgi biçimlerinin –sadece kendi bilimsel çerçevenin dışına çıkmama uğruna– "bilim öncesi" biçimler olarak önemsenip "sezgi"ye terk edilmesinden ibaret olamaz. Tam tersine yapmamız gereken, henüz yeterince incelenmemiş olan bu bilgi biçimlerini özleriyle kavramak, ve geleneksel-bilimsel ufkun ve tasarıların bu sözde bilim öncesi bilgi alanlarını da içlerine alacak şekilde genişletilip genişletilemeyeceği sorusunu sormaktır.

Neyin bilimsel, neyin bilim öncesinde tanımlanacağı, bilimsel olanın sınırlarını daha önceden, ama zımnî olarak nasıl belirlediğimizle yakından ilgilidir. Bu bağlamda, fazlasıyla dar ufuklu davranılıp (tarihsel nedenlerden dolayı) paradigmatik olarak sadece belli

bilgi biçimlerinin kabul gördüğünü göstermiştik. Örneğin, modern tinsel gelişimde matematiğin bu hükmedici rolünü nasıl oynadığı bilinen bir şeydir. Sözcük tam anlamıyla değerlendirildiğinde, matematik için sadece nicelikselleştirebilecek olan bir olgunun bilgi sıfatını taşıyabiliceği görülür. Bunun o dönemdeki ütopik ideali, more mathematico et geometrico* şeklinde ispatlanabilir bilgiydi; ki, niteliksel olan her şey salt türetilmiş tarzda dikkate alınıyordu. Gerçekte de (bir şekilde burjuva–liberal bilince olan yakınlığını daima koruyup bu yönde gelişen) modern pozitivizm, bu bilimsel imaja ve hakikat idealine olan bağlılığını korumaktadır. Bunlara, en fazlası, takdire değer bir bilgi biçimi olarak genel yasaların araştırılmasını eklemiştir. Modern bilinçte, egemen olan bu bilimsel imaja uygunluk içinde olabilmek için, kesin olarak belirlenmiş aksiyomlar nedeniyle bir nicelikselleştirme, biçimselleştirme ve sistematikleştirme faaliyeti cereyan etmiştir; ki, böylece, her alanda, bilgisel olarak belli bir gerçeklik tabakasının fethi başarılmıştır. Gerçeklikte bu tabaka, böyle bir biçimselleştirme, nicelikselleştirme ve sistematikleştirme faaliyetine açık olan ya da en azından bizatihi belli bir kurala uygun gelen düzenliliklere tabiidir.

Bu türden bir araştırmacı yaklaşım nihai bir biçimde uygulandığı zaman, bu şekilde geliştirilmiş bir bilginin şeyliklerin homojen bir tabakasını bilimsel olarak açıklayabildiğini, ancak, öte yandan, gerçekliğin tüm özelliklerinin bu şekilde açıklığa kavuşturulmasının asla mümkün olamayacağının da göze çarpması kaçınılmazdı. Bu tek taraflılık kendini, özlü itibariyle bu türden biçimselleştirilebilir ve yasalara ayrıştırılabilir boyuttan ziyade, yaşayan insanın tüm yönüyle hükmedebildiği, ancak aksiyomatiğiyle pozitivist yaklaşımlı araştırmacı tarafından kavranılamayan yegâne şekil ve yapıların çokluğunu önemseyen tinsel bilimlerde hem de dikkat çekici bir şekilde göstermektedir. Bunun sonucunda, tüm yönüyle yaşayan ve yaşamına uygun bilgi edinme mekanizmalarını sezgisel olarak da doğru bir şekilde kullanabilen "bütünlükçü insan", sadece beraberinde getirdiği koşullanmalarınca kabul gören olguları dikka-

* more mathematico et geometrico: daha fazla matematik daha fazla geometri. — *ç.n.*

te alan teorisyenden daima daha akıllı olmuştur. Dolayısıyla, "bütünlükçü insan"ın, teorik insanın (yani: modern entelektüalist–teorik insanın) bilmeyi sona erdirdiği yerde dahi bilgiye sahip olduğu giderek daha çok belirginleşmektedir. Görebilmekteyiz ki, modern matematiksel-doğa bilimiyle ilgili bilgi paradigması aslında haksız yere genel bilginin varsayımsanan paradigması olarak anlaşılmıştır.

Bu modern–rasyonalist, kapitalist burjuvaziyle sıkı bir sosyolojik bağ oluşturarak yükselen düşünce tarzı tarafından ilk olarak bir kenara itilen, niteliksel unsurdu. Ancak, bu modern bilginin genel yönünü analize göre tayin etmesi, ve bir olgunun ancak unsurlarına bölünmesiyle bilimsel olarak açıklanmış kabul edilmesi sonucunda, takip edilen bu çizgideki bütünlerin asıl ve dolaysız kavranabilirliği için gereken perspektif de yok olmuştur. Kavramanın niteliksel-liğinde ve bütünlükçülüğünde yatan özgül bilgisel değere vurgu yapan düşünsel yönelimlerin ilk önce romantiklik tarafından değerlendirilmesi bir rastlantı değildir. Zira, modern bir karşı akım olan romantiklik, Almanya'da (politik alan dahil olmak üzere) dünyayla ilgili burjuva-rasyonelleştirici istemler nezdinde bir karşı darbe anlamını taşımaktaydı. Günümüzde, pozitivist yöntem öğretisine karşı bilim yöntemiyle ilgili karşı darbeler uygulayan biçimsel idrakın, yapıbiliminin, karakterolojinin vs., tam da dünya görüşüyle ilgili ve siyasî niteliğin neoromantiklik tarafından sağlandığı bir atmosferde gerçekleşmesi de bir rastlantı değildir.

Görevimiz, şu an için dünya görüşüyle ilgili-siyasî yönelimlerin, bilimsel yöntem akımlarıyla oluşturdukları sıkı bağ aracılığıyla nasıl meydana geldiklerinin gösterilmesi olamaz. Ancak, şu ana dek işaret edilenler bağlamında şu kadarı söylenebilir ki, pozitivizmin temellendiği *entelektüalist bilim imajı*nın kendisi de belli bir dünya görüşüyle temellenmekle kalmamış ve belli siyasî istemlerle iç içe giriş olarak ön plana çıkabilmiştir.

Bu düşünce tarzının bilgi sosyolojisiyle ilgili özelliğinin belirlenebilmesi için, analitik–nicelikselleştirici yönelimlerin tespit edilmesi yeterli değildir. Yapılması gereken, yöntemsel temsilcisinin bilgiyle bağlantılı taleplerinin o politik-dünya görüşüyle ilgili is-

temlerine değinmek olacaktır. Bu köken, ancak bu düşünce tarzının tinsel bilimlerle ilgili temel kriteri dikkate alındığında kavranabilir. Bu temel kriter, genel bir geçerliliğe sahip ve gerekli olarak betimlenebilir olanın ancak "doğru" ve "kavranabilir" olarak değerlendirilmesinden ibaretti. Ki, her iki yüklem de rahatlıkla özdeşleşmekteydi. Demek ki –bunu fazla sorgulamadan– sadece genel olarak geçerli olan, yani sadece herkese aktarılabilen bir olgu gerekli bir olgu olarak değerlendiriliyordu.

Ancak bu özdeşleme hiç de gerekli değildi aslında. Zira, *sadece kişisel yapı ya da belli türden bir topluluk ya da belli türden iradesel içtepiler tarafından algılanabilir hakikatların, doğru bilgilerin* varolabilmesi niye mümkün olmasın. Yükselen demokratik–kozmopolitik burjuvazi için önemli olan, tam da bu türden doğruları ve bilgileri tasfiye edip onların yaşam haklarını inkâr etmekti. Bununla birlikte, hakikat kriterinin *genel geçerlilikle ilgili talebinin demokratik unsur*undan ibaret olan pür sosyolojik bir bileşeni de ortaya çıkmıştı.

Genel geçerlilikle ilgili bu talep, kendine bağlı olan bilgi teorisi için çok önemli sonuçlar doğurmuştu. Zira, içimizde bulunan genel-insanî varlığı olumsuz etkileyen ve onlarla meşgul olan bilgi biçimleri ancak meşru sayılabilirdi. İçimizdeki "genel bilincin" ortaya çıkarılıp tespit edilmesi, somut insanî bilincin, (ister zenci ister Avrupalı, ister ortaçağda ister yeni zamanda yaşayan bir insan olsun) her bir insanda varolduğu varsayılan tabakanın damıtılarak ayrıştırılmasından başka bir şey değildir. Bunun sonucunda, başlıca ortak temel olarak, ilk başta zaman ve mekâna bağlı bir yaklaşım ve –bu yaklaşımla sıkı bir bağ oluşturarak– matematikselliğin pür biçimsel alanı meydana gelmiştir. Burada, her insanın insan olarak katkı sağladığı bir platformun bulunduğu düşünülmekteydi; buna ve birkaç aksiyomatik özelliğe dayanarak, zamansız ve ırksız bir homo economicus'un, bir homo politicus'un vs. inşası amaçlanmaktaydı. Gerçekliğin içinden sadece bu aksiyomlardan hareketle algılanabilir olanlar kavranabilir kabul edilecekti. Bunun dışında kalan her şey, sadece "pür" teorinin dikkate almak zorunda olmadığı gerçekliğin kötü çokluğuydu. Demek ki bu düşünce tarzının temel proble-

mi, genel geçerliliğe sahip, kavranabilir ve aktarılabilir bilginin arındırılmış bir zemininin yaratılmasıydı.

İnsanın bütünsel kabulüne bağlı olan ya da tarihsel–toplumsal olarak tüm somutluğuyla şekillenmiş olan insanı etkileyen tüm bilgiler şüpheli sayılıp tasfiye edilerek, özellikle "duyumsallık" tarafından elde edilebilen deneyime şüpheyle yaklaşılıyordu: Yukarıda değinilen niteliksel idrakın tasfiye edilmesinin kökenleri burada yatmaktadır. Tüm somut özelliğiyle duyumsallığın, içimizdeki pür antropolojik özneyi bu denli etkilemesi ve ayrıca başkalarına çok zor aktarılabilmesi nedeniyle, özgül apaçıklıklarından vazgeçilmesi tercih edilmiştir.

Sadece özgül tarihsel-toplumsal topluluklarca elde edilebilen her bilgi de aynı şekilde şüpheli kabul ediliyordu. Zira, dünya görüşleriyle ilgili öncüllerden tamamıyla arınmış bir bilgi istenmekteydi. Ancak, bu pür nicelikselleştirilebilir ve çözümlenebilir olanın, yalnızca belli dünya görüşleri aracılığıyla keşfedilebildiğinin, dolayısıyla dünya görüşünün mutlaka bir hata kaynağı değil, daha ziyade, tam tersine, âdeta belli bilgi alanlarına ulaşmayı mümkün kılan bir mekanizma olduğunun farkına varılmamıştır.

Tasfiye edilmek istenen en önemli şey ise, içimizdeki somut değerlendirmeleri ve istemleri gerçekleştiren insandı. Yukarıda, modern burjuva entelektüalizminin özelliklerini betimlerken, bu entelektüalizmin istemlerde bulunan insanı politik alanda da hangi biçimde tasfiye etmeyi ve politik tartışmaları içimizdeki "doğa hukuku"nca belirlenmiş genel bilince indirgemeyi hedeflediğini göstermiştik.

Böylece, tarihsel-toplumsal olarak konumlandırılmış özne ile düşüncesi arasındaki organik ilişki keyfî olarak koparılmış oluyor. Ancak, bu bağlamda özellikle önemli olan o özel hatanın kaynağı, tam da burada yatmaktadır. Prensip olarak herkese aktarılabilir bir bilgi olması, ve içeriği açısından bireysel ve aynı zamanda arkasında bulunan tarihsel-kolektif özneden bağımsız olması, biçimsel-matematiksel bilgi lehine bir nokta olarak kabul edilebilir. Ancak şu kesindir ki, ya sadece belli bireysel öznelerce ya da belli tarihsel evrelerce ya da sadece bu öznelerin ya da evrelerin belli toplumsal

istemlerince elde edilebilir içeriksel değerlerle ilgili çok geniş bir alan mevcuttur.

Özne konusundaki örnek, yalnızca seven ya da nefret eden insanın sevdiği ya da nefret ettiği insanda, salt seyirci olan diğer insanlarca fark edilemeyen özellikler görebileceğine ilişkin örnektir. (Asla pür seyredici bilinçten hareketle inşa edilemeyecek) idrakın pür varoluşsal önkoşullara bağlandığı bir örnek ise, birlikte yaşayan insanların belli "özellikler"inin yalnızca birlikte yaşama sürecindeki kavranabilirliğiyle ilgilidir. Başkalarını gözlemleyebilmek için zamana ihtiyaç duyulduğundan değil sadece; bu, daha ziyade, diğer insan –ki, bu ifade doğru değildir– "ortaya çıkan" soyutlanabilir "özellikler"e sahip olmadığı için böyledir. İnsanın içinde dinamik bir süreç cereyan etmektedir; özellikleri, ancak eylem ve dünyayla ilgilenmesi sürecinde oluşmaktadır. Kendimize ait bilgimiz de, seyredici bir özinceleme sonucunda değil, dünyayla ilgilendiğimiz zaman ancak, yani bizzat içinde bulunduğumuz bir sürecin sonucunda açıklık kazanmaktadır.

Burada, ötekinin kendisi hakkındaki bilgisi ve genel bilgisi, eylemsellik ve istemle, birlikteliğin süreçselliğiyle, sıkı ve ayrılmaz bir bağ oluşturmuştur. Ve burada olayları süreçten, katılımcı cereyan edişten koparmak isteyen herkes, bu olayların özünü değiştirmiş olur. Ölü doğaya yönelik bu düşünce tarzının en önemli eğilimi, pür ve homojen bir düzlemde sıralanabilir sonuçlar elde edebilmek amacıyla, aktif bilginin özneye, iradeye ve sürece bağlılığını ne pahasına olursa olsun tasfiye etme istemidir.

Yukarıda değinilen örnek, belli bir bilgi formunun varoluşa bağlılığının, belli kişiliklere bağlı olması biçiminde ortaya çıkan bir örnekti. Aynı şekilde, yaşanabilirlikleri belli bireylere değil, belli tarihsel–toplumsal önkoşullara bağlı olan bilgiyle ilgili içeriksel değerler de vardır.

Tarihte ve insanların ruhsal yaşamlarında yer bulan bazı şeylerin ortaya çıkması ise, ancak bir dizi kolektif deneyimlerle ve bu deneyimler bünyesinde şekillenen bir "dünya görüşü"yle belli bilgilerin elde edilebildiği belli tarihsel dönemlerde mümkündür. Ayrıca, (ki, böylece, konumuza geri dönüyoruz) ortaya çıkması, ancak

aslî taşıyıcıları toplumsal mekândaki belli tabakalar olan belli kolektif istemlere bağlı olan içeriksel değerler de vardır.

Öyle görülmektedir ki, toplumsal gerçeklikte kesin ve nesnel bilginin kolaylıkla elde edilmesi ilk başta toplumsal yaşamın donmuş parçaları olarak nitelenen unsurların kavranması söz konusu olduğu sürece mümkün olabilecektir. Bizzat nesnenin kurala uygun bir düzeneğin sürekli tekrarlanışma tabî olması, bu alandaki kurallılıklarının araştırılmasının da pürüzsüz bir şekilde gerçekleştiği yanılgısını yaratmaktadır.

Ancak, politika alanının başladığı, her şeyin oluşmakta olduğu, içimizde bulunan ve idrak eden kolektif öznenin bu oluşumu bizzat şekillendirdiği, düşüncenin *derinden bir bakış değil* aktif bir birlikte eyleme ve şekil değiştirme olduğu yerde, *karar verme ile bakış açısından* ayrılmaz bir bütün olan bambaşka bir bilgi meydana geliyormuş gibi görünmektedir. Özne, bu alanlarda pür teorik bir davranışa sahip değildir. İradî içtepi; öznenin bizzat kenetlenmiş olduğu, yönünü toplumsal-dirimsel içtepilerden hareketle tayin ettiği gerçeklik bütününün enine kesitini sadece kısmen ve işlevsel olarak aydınlatabilse de, sağduyulu kılar.

Burada, iradî içtepinin değerlendirilmesini ve dünya görüşünü düşünsel sonuçtan soyutlamak gerekmez. Daha ziyade, bu düşünsel sonucu bu asıl iç içeliğine terk etmek ya da, bu iç içelikten koptuysa eğer, yeniden oraya kenetlemek gerekir. Bunu gerçekleştiren, politika alanının bilgisi olarak sosyolojidir. Hiçbir teorik iddiayı koşulsuz geçerli saymaz; dünyanın kendini onlardan hareketle şu ya da bu şekilde göstermiş olduğu asıl konumlandırmaları yeniden inşa edip perspektifçi* bakış açısı bütününü sürecin bütünselliğinden hareketle anlamaya çalışır.

Siyasî bir sosyoloji şeklinde yer bulan bilim olarak siyaset, asla tamamlanmış, soyutlanabilir ve köşeleri törpülenmiş bir nesneler alanı değildir; daha ziyade, akışa kenetlenmiş olarak oluşmakta

---

* Nietzsche'den yararlanılarak kullanıldığını düşündüğümüz terim. Nietzsche'de bilgi ve ihtiyaç simetriktir. Çünkü her bilgi, hayvansal bünyenin bir gereğini karşılar. Perspektif, hayvansal yapının ihtiyaçları ve ihtiyaçlarının gerekleri nedeniyle gerçekleşir. — *ç.n.*

olan bir şeydir. Birbiri karşısında etkili olabilen güçlerin dinamik gelişmeleri bünyesinde meydana gelir. Bilim olarak siyaset; belli bir taraf olmanın bağlamlılıkları gereği, ya tek taraflı–perspektifçi bir şekilde inşa edilebilir. Ya da –ki, bu en gelişmiş biçimidir– mevcut veçheleri, dinamik aktarımı amaçlayan sentezci bir içtepiden hareketle tekrar tekrar senteze ulaştırma denemesi olarak.

Entelektüalizmimiz; içimizdeki tarih üstü ve zamansız özneye, perspektifçi olmayan bir şekilde ifade edilen ve zamansız geçerli olan kurallılıklar şeklinde tespit edilebilen bilgiyle bağlantılı içeriksel değerlerin kaynaklandığı "genel bilinç"e duyduğumuz özlemi, tekrar tekrar uyandırabilir. Ancak bunu başarabilmek için, nesneyi ayak altına almak gerekir.

Oluşmakta olanla ilgili, pratikle ilgili ve pratik için bilgi sahibi olunmak isteniyorsa eğer, o zaman bu bilginin uygun biçimleri yeni şekillerde ancak vücut bulabilir.

## *Siyasî Bilginin Başkalarına Aktarılabilirliği Üzerine.*

Böylece, politik yaşamın ta kendisi ideolojilerle ilgili araştırma alanını en modern aşamasında, en temel içtepilerinden hareketle yaratmıştır. Bu alanı üzerinde ince ince düşündükten sonra yaratan bilim değildir, (ki, bu türden ince sorunsallara yeteri kadar sahibiz; bunlara yeni bir problematik daha eklemek zararlı olurdu); araştırmacı burada daha ziyade, aktif faaliyette bulunan bilincin toplumsal alanda öz yönelimini sağlayabilmek amacıyla dışa vurduğu bir yaklaşımdan sonuna kadar faydalanmaktadır. Bu, hem kendini hem de karşı tarafı süreçsellikten hareketle anlamaya çalışan müthiş bir denemedir.

Şu an yapılacak bir tek şey kaldı, o da böyle bir bilimin dışsal şekliyle, başkalarına aktarılabilirliğiyle ve tinsel halefliğin uygun şekillenmesiyle ilgili bir kaç söz söylemektir.

Bu bilimin *dışsal şekli*ne gelince; şu ana kadar söylediklerimizden, burada vurgulanan problematikle politik bilginin reel bilgi aktaran özelliği arasında bir ilişki olmadığı sonucunun çıkarılması mümkündür.

Bilim olarak siyasetin asıl problemli yanı ve asıl politika, ancak *irade ile bakış açısı*nın sıkı bir bağ oluşturduğu ve kat edilen yolun sürekli yeniden oluştuğu ve farklı bir şekle büründüğü alanda yani hareket serbestisinin ortaya çıktığı yerde başlar.

Araştırmalarca ele alınabilecek bağlamlılıkların burada da varolduğu daha önce betimlenmiştir. Ancak bu bağlamlılıkları; öğretmek tam da sürekli bir akış, sürekli bir hareket halinde oldukları için, aktarılması gereken her bir veçhe söz konusu olduğunda ve bağlamlılıkların belli bir formda şekillendiği temelin dikkate alınmasıyla mümkündür. Bağlamlılıkların belli bir bakış açısından hareketle belli bir şekilde ortaya çıkmasıyla ilgili "toplumsal denklem" her zaman aktarılmalı ve gerekiyorsa araştırma konusu yapılmalıdır. Bu bağlamda dikkatten kaçırılmaması gereken bir konu da, toplumsal denklemin her zaman bir hata kaynağı olmak zorunda olmadığına, tam tersine belli bağlamlılıkların bakışın merkezine alınmasına yarayan bir unsur olduğu tespitidir. Toplumsal bir konumlandırmanın tek taraflılıklarının açığa kavuşturulmasının en iyi yolu, bu konumlandırmanın başka konumlandırmalarla kıyaslanmasından geçer. Politik yaşam kutuplu veçheler temelinde düşünür ve bir yanıyla gereğinden çok keskin belirleneni, öbür yanıyla körelterek düzeltir. Sadece bu nedenle bile, her bir olayla birlikte mümkün olduğunca olayın bütünsel tinsel çevrelenişinin dikkate alınması da kaçınılmaz olmalıdır.

Ancak, asıl politik alan için söz konusu olan bağlamlılıkların çarpık betimlenmesinden kaynaklanan en büyük tehlike, politikacının ilgi alanına giren reel bağlamlılığı yok eden bir yönelim içinde bulunan araştırıcı tutum hakkında belirlenen *yanlış düşünsel çerçeve*den ibarettir. Her zaman göz önünde bulundurulmalıdır ki, her bilimsel araştırmanın arka planında (her ne kadar bu araştırmalar kendilerini kişilikçi unsurlardan arınmış gösterseler de) bilimin somut şeklini büyük ölçüde belirleyen tinsel modeller bulunmaktadır. Örneğin –teorik olmayan bir yaşamsal temeli teorik biçimde değerlendiren bir alandan söz etmek gerekiyorsa eğer– sanat tarihine baktığımızda, onun temel tutumunun, sanat uzmanının, koleksiyoncunun, filoloğun ve tinsel tarihle ilgilenen bilim adamının tutumla-

rında birleştiğini görürüz. Oysa ki sanat tarihinin, sanatçılar tarafından sanatçılara yönelik ya da sanatı sadece kendi zevki için takip eden bir özne tarafından yazılması bambaşka niteliklerin ortaya çıkmasına neden olurdu. Özellikle de sanatı kendi zevki için takip eden özne örneğindeki yaklaşım, ancak günümüzün sanat eleştirisinde gözlemlenebilir.

Aynı şekilde, teori yapan öznenin politik bağlamlılıkları betimleme sürecinde, içine girdiği tehlike, kendi seyredici tutumuyla politik-aktif tutumunu bir kenara itip böylece asıl bağlamlılıkların üstünü –onlara vurgu yapıp onları tutarlı bir şekilde geliştireceği yere– örtmesinden ibarettir. Özellikle de bilimin sadece akademilerde yapılması, belli yaşamsal alanlara ait uygun tutumların tefekkürün belli biçimlerince örtbas edilmeleri anlamında bir tehlikedir. Günümüzde bilimi gayet doğal bir süreçmiş gibi, asıl tutumu yok edip yerine başka bir tutumun getirilmesi olarak tanımlarız. Ancak aynı zamanda, pratiğin bu türden bir teoriden hiçbir şekilde yararlanamayışının en önemli nedeni de budur –ki bu, modern entelektüalizmin gittikçe daha da artırdığı bir gerilimdir. Bu derin seyredici entelektüalist ile pratikte konumlandırılmış asıl tutum arasındaki temel farkı bir cümleyle özetlemek gerekirse eğer, şöyle bir ifadede bulunmak mümkündür: Bilim adamı, olaylara *şematik-düzenleyici* bir yönelimle yaklaşır; pratisyen –ya da, konumuz itibariyle: Politikacı– ise yönünü *aktif bir amaçsallığa* göre tayin eder. Zira, olayların çokluğu çerçevesinde *toplu bir bakış* edinme çabası, *somut bir yönelim* edinimi çabasından çok farklı bir şeydir. Toplu bakış, canlı bağlamlılığı, kolayca kullanılabilen ve yapay olarak meydana getirilmiş düzen uğruna parçalar.

*Şematik-düzenleyici*lik ile *aktif yönelimsel* davranış biçimi arasındaki temel farkı, başka bir örnekten hareketle doğrulamak isteriz. Örneğin, modern siyasî teorileri üç şekilde betimlemek mümkündür. Tarihsel zamandan ve somut çevre koşullarından soyutlanmış bir tipoloji şeklinde betimlenebilirler. Örneğin, politik teorilerin çeşitli modellerini sıradan bir bitişiklik içerisinde sıralayıp, en iyi olasılık olarak içerdikleri salt teorik farklılaşmaları göstermeye çalışırız. (Günümüzde oldukça moda haline gelmiş) bu türden tipo-

lojileri, *"zahiri"* tipolojiler olarak adlandırmak mümkündür. Zira, yaşamın çeşitliliği, yapay şekilde homojenleştirilen bir düzeyde gerçekleşmektedir. Bu türden düzenlemelerin sahip olabileceği tek (gizli) anlam, yönümüzü tayin edebileceğimiz yaşamın zaten farklı alternatiflere sahip olmasıdır. Toplu bir bakış elbette böyle bir yaklaşımla mümkün kılınmaktadır, ancak bu toplu bakışın niteliği sadece şematikseldir: Teorileri adlandırıp etiketlendirebiliriz; ancak, genel yaşamın temel yolları değil, daha ziyade çok somut koşulların köklü ayrışmaları oldukları için, gerçek bağlamlılıkları da bu şekilde yok olur. *Zahiri* tipolojinin biraz daha derine inen varyantı, bu teorik farklılaşmalar bünyesinde herhangi bir prensibi (ki, bu felsefi bir prensip de olabilir) keşfetmeye çalışan unsurdur. Örneğin, Alman parti yaşamının ilk teorisyeni ve sistematikçisi olan *Stahl*, zamanının çeşitli politik akımlarını –biri meşruluk diğeri ise, devrim prensibinden ibaret kabul ettiği– iki *teorik* prensibin türevi olarak betimlemiştir.[39] Ancak böyle bir klasifikasyon –ilkinden farklı olarak– sadece toplu bir bakış değil, somut anlamda olup bitenlerle ilgili bilgiler de sunmaktadır. Fakat aynı zamanda, gerçekte varolsa da en önemli şey olmayan, pür teorik, pür felsefî bir gelişim prensibi gibi de davranır.Durum böyle olunca, politik düşünceye ilişkin pür teorik olasılıkların açıklayıcısıymış gibi bir rol atfedilmektedir.

İlk –*zahiri* – yolun arkasında daha o zamanlar koleksiyoncu tiplemesi bulunurken, ikinci yolun arkasında felsefî sistematikçiyi görebiliriz. Seyredici insan tipinin deneyim biçimlerinin geriye tasarımı, her iki örnekte de, keyfî olarak politik gerçeklik yönünde yapılmaktadır.

Politik teorilerin olası betimlenmesinin bir başka yolu ise, pür *tarihsel olan*dır. Bu yol, teorileri, onları soyut bir seviyede birbirleriyle kıyaslamak için, bünyesinde oluştukları doğrudan tarihsel zamanın içinden *koparmasa* da; tarihsel olana fazlasıyla bağlamak gibi bir hataya neden olmaktadır. Burada idealtipik tarihçinin ilgisini çeken, politik teorilerin oluştuğu doğrudan kaynaklar ve yegâne nedensellik ilişkileridir. Bunları belirleyebilmek için, bu teorilerin

[39] *Stahl: Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche* [Devlet ve Kilisede Günümüz Partileri]. Berlin 1863.

fikirler tarihiyle ilgili tüm öncüllerini ve önsel biçimlerini dikkate alıp onlar ile yaratıcı bireylerin özel kişiliklerini ilişkilendirir. Dolayısıyla somut tarihsel yegâneliğe tarihten ders almayı imkânsızlaştıracak derecede bağlı kalmaktadır. Ve gerçekte de tarihçiler sıkça, tarihten ders alınamayacağı savını öne sürerler. Yukarıda değinilen tutumların yanlışı, genelleştirme, tipleme ve sistematikleştirmeleri nedeniyle tarihe dönüşün yolunu kapamalarından ibaretken; tarihçi, tespitlerinin sadece ve sadece geçmiş somut koşullar için geçerli olabilecek derecede tarihsel dolaysızlığa bağlı kalmaktadır.

Bu iki uç arasında, âdeta zamansız şematik ile tarihsel dolaysızlık arasındaki ortayı seçen bir üçüncü yol daha vardır. Ve her tedbirli siyasetçi, bunun bilincinde olmasa da, tam da bu düzlemde yaşayıp düşünmektedir. Üçüncü yol, ufukta görünen teorileri ve değişimlerini, (temsilcileri oldukları) kolektif gruplarla, karakteristik koşullarla ve onların dinamik değişimiyle ilişkilendirerek kavramaya çalışan bir yoldur. Burada düşünce ile varoluş, en derin iç içe girmişlikleri sonucunda inşa edilmektedir. Burada, olası yollara keyfî olarak sapan bir genel bilinç olmadığı gibi; ve kendiliğindengeçici olarak belli bir yegâne durum için muhtemel geçerli bir teori ortaya koyan da tekil birey değildir. Daha ziyade, belli bir şekilde yapılanmış kolektif güçler yapısal olarak kavranabilecek durumlar için istemlerine uygun teoriler meydana getirip o duruma uygun gelen düşünsel veçhe ve yönelimsel olasılıkları keşfetmişlerdir. Ve bu, o teoriler ve yönelimsel olasılıkların geçerliliklerini koruyabilmeleri, yapısal temelli kolektif güçlerin sadece bu yegâne tarihsel durumun ötesinde varolmaya devam etmeleri nedeniyle mümkün olabilmiştir. Yapısal durumların değişmesiyle ve nihayet yavaş yavaş başka yerlerde konumlandırılmasıyla, yeni teori ve yönelimlere yönelik bir gereksinim meydana gelmiştir.

Olayların değişimini somut tarihsel seyrin ötesine geçemeyen ve genelliklere, pratiğe geri dönüşü gerçekleştiremeyecek kadar soyut bir şekilde saplanıp kalan kişi değil; belli bir tarihsel durumun, tarihsel bir olayın arkasında, bu durum ve olayı mümkün kılan yapısal durumu kavrayabilen kişi ancak, anlamlı bir şekilde kavrayabilecektir.

Toplumsal bilinçliliğin bu günkü aşamasına uygun hareket eden

politikacı, uygun hareketi özellikle geliştirmese de, yapısal durumlarla potansiyel ilgilisi bulunan bağlamlarda düşünür; zaten eylemlerini büyük çapta somut kılan da budur (anlık kararlar, bu bağlamda, anlık yönelimler sonucu alınabilirler). Dolayısıyla bu durum, politikacının soyut-şematikleştirici içsel boşluklardan korunmasına ve öte yandan, geçmiş tekil olaylara ve eksikli kalmaya mahkûm olan örnek kişiliklere saplanıp kalmayacak kadar esnek kılmaktadır.

Gerçek bir aktif insan, herhangi bir örnek kişiliğin herhangi bir geçmiş durumda nasıl davrandığına ilişkin bir soru değil, bu kişiliğin kendini mevcut yapısal duruma nasıl adapte edip gelecekte nasıl davranabileceğine ilişkin bir soru sorma ihtiyacı duyardı. Sürekli yeniden şekillenen durumlara sürekli yeniden uyum sağlama, sürekli aktif yönelimsel arayışlar içinde olan bilincin temelli ve pratik bir yeteneğidir. Bu uyandırma, ayık tutma ve somut koşullar karşısında başarılı olabilme yeteneği, politik eğitimin özgül görevleri arasındadır.

Demek ki, politik bağlamlılıkların betimlenmesi, politik insanın aktif yönelim konusundaki asıl gereksiniminin yerine pür seyredici davranış biçimlerinin geçirilmesi biçiminde sonuçlanmamalıdır. Ancak öğretimin ağırlıklı olarak seyredici davranışa yönelik olmasına ve bilgi aktarımının somut yaşamsal yönelim şeklinde değil, öncelikli olarak toplu bakış biçiminde gerçekleşmesi olgusuna karşın, eylemsellin ve politik olanın alanında *gelecek kuşakların yetiştirilmesiyle ilgili problemin* en azından başlangıç noktasının tespit edilmesi bir zorunluluktur.

Burada, problematiğin tüm boyutlarına değinmek mümkün değildir. Sadece bazı önemli bağlamlılıklarm temel yapısal prensiplerinin betimlenmesiyle yetineceğiz. Tinsel–ruhsal olanı başkalarına aktarmanın şekil ve biçimleri, aktarılması gereken temelin özelliğine göre farklılık göstermektedir.[40] Toplumsal grubun ve başkalarına

[40] Birden fazla *bilgi biçimi*nin olduğunu, modernliğin entelektüalizmine karşı özelikli olarak fenomenolojik ekol vurgulamaya çalışmıştır. Bu konuyla ilgili özellikle *Scheler*'in *Die Formen des Wissens und die Bildung* [Bilginin Biçimleri ve Eğitim], Bonn 1925 (üçüncü basım, Frankfurt a. M. 1947) ile *Wissensformen und die Gesellschaft* [Bilgi Biçimleri ve Toplum], Leipzig 1926, adlı eserlerine bkz.–*Heidegger*'in *Sein und Zeit* [Varoluş ve→

aktarmanın bir biçimi, yeni bir sanat kuşağı, bir başka biçimi ise, yeni bir bilim kuşağının meydana getirilmesine yarar. Bilim alanında, örneğin matematiksel bilgilerin aktarılması için, tinsel bilimlerle ilgili konularda ya da felsefî, politik vs. içeriklerde olduğundan çok daha farklı bir aktarma biçimine, öğreten ile dinleyen arasında ise çok daha farklı bir kişilerarası ilişkiye gereksinim vardır.

Tarih ve canlı yaşam, gelecek kuşakların çeşitli alanlarda yetiştirilmesinin en uygun biçimlerinin elde edilmesi amacıyla, sürekli olarak bilinçdışı deneylerde bulunmaktadır. Yaşam, hiç durmadan eğitir ve yetiştirir. Gelenek, ahlâk ve davranış biçimleri, tüm bunlar tahmin edemeyeceğimiz anlarda şekillenirler. Bitişik yaşam biçimleri sürekli olarak farklılık gösterirler; insanlararası ilişkiler, insan-grup ilişkileri, telkin edici etkilere, içgüdüsel katılımlara, dokunaklılıklara, engellenmelere göre her an değişim içinde olabilmektedirler. Aktarma biçimlerinin eksiksiz bir tipolojisini ortaya koymak, burada da hiçbir şekilde mümkün değildir. Onlar, tarihsel süreç içerisinde oluşup aynı süreç içerisinde eriyip giderler; onları gerçekten kavramak, soyutça inşa edilmiş bir alanda değil, ancak canlı bağlamlılık ve onun yapısal değişimleri çerçevesinde mümkündür.

Bu bağlamda, günümüzde gelecek kuşakların dışsal ve içsel biçimlerinin şekillendirilmesi üzerinde etkisi olan *modern yaşamın iki yönelimi*ne işaret etmek isteriz. Burada da modern entelektüalizmin hareket biçimine uyarak, bir yanda, eğitimin ve üremeyi sürekli olarak homojenleştirme ve entelektüalize etme yönelimi mevcuttur. Öte yandan, bir karşı akım olarak, gelecekteki tinsel kuşağın yetiştirilmesiyle ilgili daha eski, daha "temel" biçimlere doğru romantik bir geriye dönüş yönelimi tespit edilebilir.

Bununla ne kastettiğimizi, yine bir örnekle göstermek isteriz. Tinsel aktarmayla ilgili pür düzenleyici bilgiye uygunluk açısından en yakın aktarma biçimi sunumdur. Sistematize edilmiş, kategorilerine ayrılmış ya da başka bir şekilde düzenlenmiş bilgisel konu-

→ Zaman]'ı (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*/Felsefe ve Fenomenoloji Araştırmaları Yıllığı, cilt 8, Halle 1927), dolaylı da olsa, bununla ilgili birçok ilginç şey içermektedir. Ancak burada politik bilginin özelliğine, hak ettiği önem verilmemiştir henüz.

ları aktarmak istediğimizde, sunumu dinleme sırasında meydana gelen o özel "boyunduruk altına" alma durumu bunun en uygun biçimidir. Bilgisel konular, konuşma sürecinde geliştirilirler ve burada –işte tam da basit bir dinleyici olan– "dinleyici" bunları sadece ve sadece "bilgisine aktarır". Bunun böyle olabilmesinin ön koşulu –ki bu, aktarma sırasında canlı tutulmaktadır– iradî-kişisel ilişkilendirme boyutunun kurulmamasıdır. Böylece, entelekt entelekti somut koşullardan soyutlanmış hayali bir mekânda etkilemektedir. Ancak burada söz konusu olanın otoriter-sihirli metinler değil, özgür bir araştırma faaliyetinin kavrayabileceği ve kontrol edilebileceği konular olması nedeniyle de, konuların tartışılması öğretici içeriksel değerlerin ortaya atılmasından sonra mümkün olabilmektedir, ki; bu da sözüm ona seminer-tarzı öğretim modeli faaliyetinin meşruluğunu sağlamaktadır. Burada önemli olan, soyut olasılıkların nesnel bir zeminde birbirleriyle kıyaslanabilmesi amacıyla iradesel içtepilerin ve kişisel ilişkilendirmelerin mümkün olduğunca geri plana çekilmesidir.

Birlikteliğin ve aktarmanın bu biçiminin, nesnel olarak, *Alfred Weber*'in[41] uygarlıkçı bilgi olarak adlandırdığı bilimler, yani dünya görüşüyle ilgili unsurların ve iradesel içtepilerin bilgiye nüfuz edemediği bilgi biçimleri için geçerliymiş gibi görünmektedir. Bu türden bir aktarma, daha tinsel bilimlerde, ve daha da çok doğrudan bir pratiğin amaçlandığı bilgi biçimlerinde problemli hale gelmektedir. Aslında, öğretici birlikteliğin bu biçiminin ve bu özgül aktarma biçiminin örnek bir biçim olarak kabul edilerek başka alanlara da yaygınlaştırılması, modern entelektüalizmin bilgi biçiminin ve yöneliminin bir gereğidir.

Öğretici birlikteliğin ve aktarmanın bu biçimini şekillendirip istikrara kavuşturan, Ortaçağ'ın skolastik öğretim faaliyetleri, ve hattâ belki daha da çok mutlakçılığın memur yetiştirmeye yönelik üniversite faaliyetleridir. Uzman ve okul bilgisini ilk sıraya yerleştirmeyen, bilginin ve bakış açısının önkoşulunu tinsel uyandırma olarak değerlendiren sektler ve kilise dışı dinî faaaliyetler yalnızca, in-

[41] *Weber, Alfred: Prinzipielles zur Kultursoziologie* [Kültür Sosyolojisiyle İlgili İlkeli Sözler]. Toplumbilimi ve Sosyal Politika Arşivi 1920.

sanî birlikteliğin ve tinsel aktarmanın başka biçimleriyle ilgili geleneği yaşatmışlardır.

Pür bir aktarmacılık anlamında dinleyiciyi ikinci plana iten öğretselliğin bizim çağımız için uygunsuzluğu, özellikle genel "sanatlar" olarak adlandırılan alanlarda görülmüştür. Zira, akademilerin oluşturulmasıyla bu alanlarda da birlikteliğin daha eski bir biçiminin, ana örneği olan *Werkstatt* (atölye) yerinden edilmiştir. Ki, birlikteliğin atölyevari biçimi, aktarılması gereken dayanağa, akademik eğitimden çok daha iyi uyarlanabilen bir biçimdir. Atölye, usta ile çırak arasında başta daima *birliktelikçi–yaptırıcı* bir ilişki meydana getirmektedir. Burada hiçbir şey, sırf ortaya koyma, hiçbir şey çırak tarafından sırf "bilgisine aktarma" şeklinde yer bulmaz. Aktarılan her şey, somut durumlar çerçevesinde ve "fırsat düştüğünde" sadece anlatılmayıp gösterilerek aktarılmaktadır; bu süreç içerisinde öğrenen kişi de yapar, yardım eder, ustanın işaret ettiği bağlamlılıklara eklemlenerek yaşar. İnisiyatif, öğretmenden öğrenciye geçip öğrenci tarafından kullanılmaya çalışılır. Ortak çalışmalar, eserin oluşmakta olan bütünsel zemininde her ikisini de birbirine bağlar. Burada, teknikle birlikte fikir ve tarz da aktarılmaktadır; ilkesel bir ele alınış bağlamında değil, bağlayıcı amacın şekillendirici ve birliktelikçi-yaptırıcı şekilde aydınlatılması bağlamında. Dolayısıyla burada, insanın bütünlüğü etkilenmektedir; burada insanî birliktelik, öğretimdeki pür bilginin aktarılmasından çok farklı bir şeydir. Aktarılan, toplu bir bakış değil, daima somut bir yönelimdir (ki, sanatsal süreç söz konusu olduğunda, biçimlerle ilgili istemler aktarılmaktadır). Bu bağlamda, benzer durumlar sürekli tekrarlanır, ancak bunlar yeniden şekillendirilmesi gereken eserden ve bu eserin birliğinden hareketle sürekli olarak yeniden idrak edilirler.

Atölyevari birlikteliğin avantajları –daha önce de belirtildiği üzere– romantik içtepilerden hareketle içgüdüsel olarak tespit edilmiştir. Akademilerin plastik sanatlarda ne büyük tahribatlara yol açtığına, ya da en azından gerçek yaratıcı sanatın akademilere *rağmen* varolabildiklerine vurgu yapılmıştır. Politika ya da gazetecilikle ilgili işleri buna benzer bir şekilde öğretici bir biçimde şekillen-

dirmeye çalışan her harekete şüpheyle yaklaşılmaktaydı. Entelektüalizm, dengeleyici karşıtını demek ki burada da romantik akımlarda bulur. Bu romantik akımın yaygınlaşması, birtakım alanlarda gerçekte de pratik başarılarla sonuçlanmıştır; örneğin uygulamalı sanatta, ya da –bambaşka bir alana işaret etmek gerekirse– okul öncesi eğitim kurumlarında. Demek ki romantik akım, entelektüalizmin nesnel bir zorunluluk olarak değil, sırf biçimsel yayılmacı bir dürtüyü takip ederek "atölyevari" birlikteliğin daha orijinal biçimlerini göçük altında bıraktığı, yaşamın tüm alanlarında başarıya ulaşmıştır. Ancak, sistematik bilginin bizzat modern yaşamın olmazsa olmaz önkoşulu olduğu noktada, romantik akım da sınırlarına dayanmıştı. Dolayısıyla, eğitim seviyesi arttıkça ve uygulamalı sanat biçimleri karmaşıklaştıkça, olay problemli hale gelmektedir; her ne kadar bu seviyelerdeki bazı abartmalar işe yaramayan bir aşırı rasyonelleştirmeden kaynaklansa da. (Zira, burada, kapitalist işletmenin aşırı rasyonelleştirme ve bürokratikleşme olgusuna benzer somut yapılar mevcuttur.) Demek ki romantik karşı akımın geçerliliğinin doğal sınırlarının çok net olarak belirlenmesi mümkündür. Örneğin, mimarlıktaki öğretimin akademik hale gelmesi, sırf günümüzün aşırı entelektüalizmden değil, hükmedilmesi gereken zorunlu teknik bilgi konularının karmaşıklığının nesnel belirlenmişliklerinden kaynaklanmaktadır. Ve dahası–ki, her şeyden önce bunu görmek gerekir: Entelektüalizmimizin mevcudiyeti ve hükmü, entelektüalistin, üzerinde ince ince düşündüğü bir olgu olmaktan ziyade, bizzat süreçsel bütünün organik koşulları sonucu meydana gelmiştir. Dolayısıyla görevimiz, entelektüalizmin, yakın geçmişte meydana gelmiş gereksinimleri organik olarak tatmin ettiği bir yerde bir kenara itilmesi olamaz; saf dışı etmeyi daha ziyade, günümüzde hâlâ canlı–dolaysız güçlerin etkin olabileceği alanlarda bile entelektüalistin kendi biçimsel yayılmacı yönelimine dayanan yöntemleri kullandığı takdirde yapabiliriz. Demek ki artık, mühendisin pür teknik bilgisini, atölyevari bir birliktelik şeklinde aktarmak mümkün değildir; ancak, gelişmekte olan biçime yönelik istemlerinin öne çıktığı yerde, "uyandırma" ve üremeye yönelik daha canlı ortak biçimlere vurgu yapmak mümkündür.

Dolayısıyla çözümü, artık bir "öyle değilse böyle olsun"da aramaktan ziyade, zamanı şekillendiren güçler arasında canlı bir arabuluculukta aramalıdır. Ki, (özsel olarak birbirinden çok farklı iki güç olan) sistematikleştirici unsurun ve organik olarak dolaysızlık unsurunun, özel dayanağa uygun olarak, aktarma biçimine ne derece uygulanıp uygulanamayacağı her seferinde yeniden sorgulanmalıdır.[42]

Burada, sanatsal özlerin başkalarına aktarılması konusunda söylenenler, *mutas mutandis* olarak büyük ölçüde siyasi unsur için de geçerlidir. Çünkü şimdiye kadar politika, "fırsat düştüğünde" ancak "sanat" olarak öğretilmiştir.

Politik bilgi ve beceri, şimdiye kadar ancak arasıralık şeklinde aktarılmıştır. Özgül politik olan, "fırsat düştüğünde" konu edilmekteydi. Sanat için atölye, zanaat için *Werkstatt* ne anlam taşıdıysa, özellikle liberal-burjuva siyaset için de *klübün* toplumsal biçimi aynı anlamı taşıyordu. Klüp, (politik yükselişin platformu olarak) hem toplumsal-taraflı ayıklamayı hem de kolektif iradesel içtepilerin oluşturulmasını sağlayan bir mekanizma olarak, "kendiliğinden" bir araya gelen insanların özgül bir birlikteliğidir. İradeye bağlı siyasî bilginin doğrudan aktarılmasının en önemli biçimsel özelliklerinin bu klüplerin kendine özgü sosyolojik yapısından hareketle anlaşılması mümkündür. Ancak burada da –aynı sanatsal olanda olduğu gibi– öğrenim ve eğitimin salt fırsat temelli orijinal biçimlerinin artık yetmediği görülmüştür. Mevcut dünya, sırf arasıradanlık tarzıyla edinilen bilginin ve becerinin uzun vadede yetemeyeceği karmaşık bir düzeneğe sahiptir. Her kararın temelinde –birazcık da olsa günümüz öğrenim ve eğitim seviyesinde alınmak isteniyorsa eğer bu karar– salt arasıradanlık şeklinde edinilen bilginin ve becerinin uzun vadede yetemeyeceği uzmanlık bilgisi ve ayrıca yönelimsel bir bütün yatmaktadır. Sistematik bir eğitim–öğretime duyulan bu gereksinim, geleceğin siyasetçisini ve medya çalışanını daha

[42] Burada, somut durum analizi yardımıyla "doğruluk" prensibinin ortaya çıkarılmasını mümkün kılan bir hususun söz konusu olduğunu okura aktarmak isteriz. Bunu mantıkta başarabilirsek, hedefimize ulaşmış olurduk. Bir düşünce tarzının doğru durum analizi, o düşünce tarzının önemlilik derecesini belirleyebilmelidir.

şimdiden bir uzmanlık eğitimi almaya zorlamaktadır, kaldı ki gelecekte daha çok zorlayacaktır. Ancak bu branş eğitiminin, pür entelektüalist bir şekilde düzenlenmesi, politik unsurun yerinden edilme tehlikesini de içinde barındırır. Eylemselliğe, pür ansiklopedik bir şekilde ve pedagojik açıdan vurgu yapmadan aktarılan bir bilgi çok fazla işe yaramayabilir. Ayrıca, şu sorunun meydana gelmesi kaçınılmazdır—ki, ilişkiler bütününü gözden kaçırmayan herkes, bunu çok erken bir zamanda fark edecektir: Siyasetçinin branş eğitim-öğretimi görmesi, sorgusuz sualsiz parti okullarına mı bırakılmalı?

Şu bir gerçektir ki, parti okullarının bu konudaki işleri daha kolaydır. İradenin belli bir yönde geliştirilmesi, orda kendiliğinden oluşarak, bilgiyle ilgili betimlemenin her aşamasına nüfuz eder. İradeye yönelik "klüpçü" unsur, araştırma ve öğrenim faaliyetlerine kolaylıkla taşınabilir. Ancak, iradî uyandırma ve geliştirme acaba bir tek bu şekilde mi yapılmalıdır? Zira, konuyu daha yakından ele aldığımızda, bu politik irade aktarımının, belli bir toplumsal–politik tabakanın kısmî bakış açısı tarafından dikte edilmiş, zaten varolan bir iradesel yönelimin sadece yeniden üretilmesi anlamına geldiğini görürüz.

Ancak, politik iradesel uyandırmanın, modern zekânın temelini oluşturan o göreli özgür iradeye hitap eden bir biçimi düşünülemez mi? Tehdit edici bir parti mekanizmasının ufukta göründüğü kritik anlarda, kararlarını daha eskilerde mevcut olan bir yönelimsel bütüne dayanarak vermek isteyen yönelimleri desteklemeye çalışmazsak eğer, Avrupa tarihinin önemli bir değerinden vazgeçmiş olmaz mıyız? İradesel uyandırma, zaten varolan bir şeyin geliştirilmesi şeklinde mi mümkündür yalnızca? İçinde eleştiriyi de barındırıp bu eleştiri üzerine düşünen bir irade, irade, hatta ve hatta kolayca vazgeçilmemesi gereken daha yüksek bir irade biçimi değil midir?

Kendimizi aşırı politik grupların sihirli dairelerinin, terminolojilerinin ve yaşamla ilgili duygusallıklarının içine çektirmemeliyiz. *Zaten varolan bir unsurun temelinde geliştirilen bir iradenin dışında da iradeler vardır; ve devrimci ya da karşı devrimci eylemin dışında da eylemsellikler vardır* Burada, politik hareketin iki aşırı kanadı, tek taraflı praksis kavramsallaştırmalarını bize zorla kabul et-

tirmek ve böylece problematiğin üstünü örtmek istiyorlar. Yoksa politika *sadece* bir ayaklanmanın mı hazırlanmasıdır? Koşulların ve insanların kesiksiz olarak değişime uğraması da bir eylemsellik değil midir? Bütünlük açısından hareketle devrimci-isyankâr evrelerin önemini anlamak mümkündür, ancak bu evreler o zaman bile süreçsel bütünde yalnızca kısmî bir işleve sahipler. Ve dinamik bir denge arayışı içinde olan, bütünü dikkate alan bir irade, kendine uygun bir gelenek ve eğitim-öğretim biçimine sahip olamaz mı? Eleştirel vicdanın canlılığına sahip olan daha fazla politik irade merkezlerinin oluşturulması, tüm toplumun gerçek çıkarına değil midir?

Demek ki, bu tarzdan bir eleştirel yönelimi mümkün kılan tarihsel, hukuksal ve ekonomik bilgi malzemesi, kitlelere hükmedişin nesnel teknikleri, kamu görüşünün şekillendirip yönlendirilmesi, ayrıca da iradî karar ile bakış açısının kaçınılmaz şekilde iç içe girdiği hareket serbestisi konularında, eğitim-öğretim verebilecek platformların oluşturulması gerekir. Bu da arayış içinde ve henüz karar verememiş insanları temel alacak bir biçimde olmalı. Böyle olunca, bir yanda eski aktarmacı eğitim-öğretim biçimlerinin öte yandan da siyasi birlikteliğin daha canlı eylemselliğe yönelik biçimlerinin önem kazandığı alanlar kendiliğinden oluşacaklardır.

Dolayısıyla, özgül politik hareket serbestisindeki ilişkilerin ancak reel tartışmalar bağlamında kavranabileceği kesin gibi görünmektedir. Örneğin, eğitim-öğretim faaliyetinin, aktif yönelim yeteneğini doğrudan uyandırabilmesi için, güncel ve yaşanabilir olaylar etrafında inşa edilme zorunluluğu şüphe götürmez bir şeydir. Zira, politik hareket serbestisinin asıl yapısını öğrenmenin (böyle bir durumda belli bir an için karşılıklı bir mücadele içinde bulunan güç ve veçheler kendilerini ifade edebilikleri için) karşıtlarla en somut olup bitenler hakkında canlı bir tartışmaya girmekten daha iyi bir yolu yoktur.

Daima aktif yönelimsel bir tutuma sahip olan böyle bir gözlem yeteneği, tarihe de –en azından çoğu kez günümüzde olduğundan– çok daha farklı yaklaşacaktır. Tarihe, salt bir evrak memuru ya da etikçi gözüyle bakmayacaktır. Tarih yazma, basit bir vakayinameden efsane ve doğruları göstermeye, retorikten, sanat eserinden, canlı bir resimli kitaptan geçmiş zamana özlem dolu bir dalışa ka-

dar, o kadar çok şekildeğişimlere uğramıştır ki, bu günümüzde de aynı şekilde değişime devam edecektir.

Bu biçimler, önsel dünyanın o zamanki ana yönelimlerine tekabül eden kavrayışlarından başka bir şey değildi. Şu an siyasî yaşam içerisinde oluşan, öncelikli olarak sosyolojik yapısal koşulları tespit etmek isteyen aktif yaşamsal yönelimin bu yeni biçiminin araştırmacıya geri dönmesiyle birlikte, tarih yazmanın buna tekabül eden yeni biçimine de ulaşılacaktır. Bu hiçbir şekilde, kaynak araştırmasının ve belge tasnifinin ikinci plana itileceği, ve eski tip tarih yazıcılığının sona ereceği anlamına gelmez. Günümüzde hâlâ, pür bir "politik tarih" ya da "yapıbilimsel bir betimleme" çerçevesinde tatmine ulaşabilecek ihtiyaçlar mevcuttur. Ancak, yaşamsal yönelimin günümüzdeki biçiminden hareketle, toplumsal yapısal koşulların değişim unsurunda geçmişin nüvelerini görmek isteyen içtepiler, henüz yeni yeni ortaya çıkmaktadırlar. Oysaki, mevcut yaşamsal yönelimimiz, kökenlerini geçmişe dayandırmadığımızda eksik kalacaktır. Aktif-yönelimsel olan bu yaklaşım tarzı, yaşamımıza bir kez nüfuz edebilirse, işte o zaman, geçmişin doğru kavranışı da mümkün olabilecektir.

## *Bilgi Sosyolojisinin Üç Yolu.*

Belirttiğimiz üzere, bu kez görevimiz problemlerin nihai çözümü olamazdı; bu görev daha ziyade, üstü örtülü bağlamlılıkları meydana çıkarıp problemsiz görünene kuşkuyla yaklaşmaktı. Amacımız, bunu yaparken, sadece problematiklerden kaçmamaktan ziyade, problematiği daima en belirgin şekliyle tartışmaya açmaktı. Zira, gerçek siyasî düşünce, yapıcı imaja tekabül etmediğinde, bilim olarak siyasete ilişkin rahatlatıcı yanıtların elde edilmesi ne işe yarar ki?

İlk önce, politik-tarihsel düşüncenin, pür teori olmayan fakat yine de bilgi içeren bir sui-generis*– bilgi yarattığını kabul etmiş olmak gerekir; ilk önce, politik-tarihsel bilginin daima kolektiflerce temellenen grup istemlerine bağlı olarak kısmî ve perspektifçi bir şekilde ortaya çıktığını bu istemlerle sımsıkı bir bağ oluşturarak

* sui-generis: kendine özgü... kendi türünde tek olan. – *ç.n.*

geliştiğini fakat, gerçekliği yine de özgül bir şekilde kavradığının anlaşılmış olması gerekir. Politik-tarihsel düşüncelerin kendilerine ilişkin görüşlerinin bile – problemin hangi yaşanmışlıklar, gelenekler ve bakış açılarından hareketle yaklaşıldığına bağlı olarak– birbirinden ne denli farklılaştığını, bizzat tarihsel malzeme temelinde yaşamış olmak lâzım. Problematiğin tarihsel-sosyolojik analizine bu yüzden bunca yer ayırdık. Ki, böylece, daha teori-pratik ilişkisiyle ilgili temel problemin –bürokratik, tarihsel, liberal, sosyalist-komünist ya da faşist bakış açısına bağlı olarak– daima farklı biçimlerde ortaya çıktığını gösterebildik.

Politik düşüncenin özgünlüğüne vurgu yapmak istendiği zaman, betimleme biçiminin aktif yönelimsel bilginin özgünlüğü karşısında yetersizlik ve uygunsuzluğunun, ve ayrıca aktif yönelim ile seyredici şema arasındaki karşıtlığın anlaşılmış olması gerekir. Son olarak ise, aktarma biçimleri arasındaki bu farklılık ve özgünlüğün, burada söz konusu olan tinsel aktarmanın özgül biçiminde hareketle tespit edilmesi gerekmekteydi. Betimlememizde bu aktarma biçimlerinin analizine bu yüzden bunca yer ayırdık.

Bu farklılıkları belirgin bir şekilde göz önünde bulundurup bundan kaynaklanan zorlukları nihai problematiğe aktardığımız zaman ancak, siyasetin bilim olarak mümkün olup olamayacağına ilişkin problem, konuya uygun bir şekilde çözülebilecektir. İşte bilgi sosyolojisiyle ilgili analiz, herhangi bir politik bilginin varoluşsal bağlılığını daima göz önünde bulundurup betimleme biçimini toplumsal-eylemci tutumdan hareketle kavramaya amaçlayan türden bir analiz biçimidir. Bilgi sosyolojisiyle ilgili bir problematik olmadan, politik bilgiyi en içten özgünlüğüyle anlamak mümkün değildir. Ancak bu bilgi sosyolojisiyle ilgili analize, *üç yol*dan ulaşılabilir. *İlk yol*, politik–tarihsel bilginin daima varoluşsal ve konumsal bağlılık içinde geliştiği bilgisinin edinilmesinden sonra, ve tam da bu varoluşsal bağlılık nedeniyle bu bilgi biçiminin hakikat ve bilgiyle ilgili niteliğinin büsbütün inkâr edilmesidir. Bu yolu gerçek bilgiyle ilgili paradigmanın yönünü, başka alanlardaki bilgi modellerine göre tayin edip, muhtemelen gerçekliğin her alanının da kendine özgü bir bilgi biçimine sahip olabileceğini ve bilgi probleminin

yönünün hiçbir şeyin böyle tek taraflı ve sınırlı bir şekilde tayin edilmesi kadar tehlikeli olmadığını göz önünde bulundurmayan kişiler takip edeceklerdir.

*İkinci olası yol*, bilgi sosyolojisiyle ilgili analize, herhangi bir tarihsel–politik bilgi söz konusu olduğunda, "toplumsal denklem"in ortaya çıkarma görevini yüklemektedir. Şöyle ki, bilgi sosyolojisiyle ilgili analizin görevi, somutça varolan her bir "bilgi"den değersel, konumsal ve iradî bağlılık içinde bulunan momentini ortaya çıkarıp, bu momenti bir hata kaynağı olarak tasfiye etmek ve böylece bu bağlamda da "nesnel olarak" geçerli olan içeriksel değerlerin "değer serbestisi"ne sahip, "toplum üstü", "tarih üstü" alanına ulaşmaktır.

Bu yönelimin haklı tarafları vardır elbette; zira, politik–tarihsel bilgide ifade edilebilirliği büyük çapta dünya görüşüyle ilgili ve politikten soyutlanabilir özerk bir kurallılık içeren alanlar vardır. Örneğin, ruhsal yaşamda anlam dışı biçimde kavranabilir bir alanın varolduğunu büyük çapta kitle psikolojisinin yardımıyla görmüştük; ayrıca, toplumsal olanın en genel yapısal tarzlar biçiminde kavranabilir bir tabakası vardır: İnsanî bir arada yaşamanın en genel yapısal biçimleridir bunlar ("formel sosyoloji"). "*Wirtschaft und Gesellschaft*" [Ekonomi ve Toplum] adlı eserinde bu pür "nesnel olarak" kavranabilir ilişkileri, sosyoloji için böyle bir değer serbestisine sahip–nesnel bir alan kazanabilmek için, ortaya çıkarmak tam da Max Weber'in amaçladığı bir şeydi. Ulusal iktisat alanında pür bir teorik alanı toplumsal ve dünya görüşüyle ilgili olanın örgüsünden damıtarak çıkarma çabası da, "değerlendirmeler"i kesin bir şekilde "nesnel içeriksel değerler"den ayrımlaştıran bir araştırıcı anlayışın çabasıdır.

Bu ayrımlaşmanın gerçekte ne oranda başarılabileceği henüz bilinemez. Bu tür alanların varolması mümkün ve hatta olasıdır; ancak "değer serbestisiyle ilgili", "tarih üstü" ve "toplum üstü" niteliklerinin vücut bulması, yöntem olarak kullandığımız aksiyomatiği ve kategoriler aparatını dünya görüşüyle ilgili bu kenetleme yönünde analiz ettiğimiz zaman belirgin biçimde mümkün olabilecektir. Zira, hepimiz, bizzat kendimizce, ama bilinçdışı

olarak deneyimin içine taşıdığımız ve bilgi sosyolojisiyle ilgili araştırmacının önüne daha sonradan belli bir akımın kısmî tarihsel-konuma bağlı bir aksiyomatiği olarak çıkan kategorik yapıları ve nihai tespitleri "nesnel" momentler olarak kabul etme eğilimine sahibizdir. Bünyelerinde düşündüğümüz düşünce biçimlerinin kısmîliğinin kendimizce neredeyse hiç deşifre olmamasından, ve yalnızca gelişen tarihsel-toplumsal akışın olası bir kısmîliğin görünebilirliğini sağlayan bir mesafe yaratmasından daha doğal bir şey olamaz. Bu nedenle, en azından bilgi sosyolojisi biçimindeki bir düzeltme mekanizması olarak düşünce tarzlarının "toplumsal denklem"lerinin araştırılması, bilinebilirliğin bu türden ayrıştırılabilir, değer serbestisine sahip bir alanı amaçlayan bir eğilimi için daima önemli olmalıdır.

Burada peşinen çözümler sunmak mümkün değildir; söylenebilecek tek şey; politik–toplumsal açıdan belli bir yerde konumlandırılmış olanın bu türden bir belirgin ayrışmasının ardından, eğer, yine de değer serbestisiyle ilgili bir alan vücut bulursa (ki, burada, sadece politik görüş belirtmekten arınmış bir alan değil, kategorik ve aksiyomatik aparatın apaçıklığıyla ve değer serbestisiyle ilgili bir alan kastedilmektedir), bunun ortaya çıkarılması, ancak düşüncenin tarafımızca kavranabilir olan "toplumsal denklem"lerinin dikkate alınmasıyla mümkün olabilecektir.

Böylece, aslında bizim yolumuz olan *üçüncü yol*a gelmiş bulunuyoruz. Burada asıl politik olanın başladığı yerde, değerlendirici olanın kolayca ya da en azından biçimsel-sosyolojik düşünceyle ve pür formelleştirici idrakın diğer biçimleriyle aynı oranda ayrıştırılamayacağı görüşü hâkimdir. Bu bakış açısı, iradecilik unsurunun, asıl politik-tarihsel alandaki idrak edilebilirlik için sahip olduğu öneminde ısrar edecektir (her ne kadar bu alanlar içinden zaman içerisinde tüm taraflar için geçerli olan kategoriler seçilecekse de). Her şeye rağmen, tüm taraflar için geçerli olan bilginin yavaş yavaş ön plana çıkan belli bir tabakasından ve bir "Consensus ex-post"un[43]* varlığından dolayı, mevcut her bir tarih-

[43] Bu konuyla ilgili ayrıntılar için, oluşum[illegible] göstermeye çalıştığım ex– post bir konsensüsten söz edilen Zürih Konuşmama bkz.* ve [bkz.: s.47-48.—*ç.n.*]

sel noktada bilgi malzemelerinin önemli bir kısmının sırf perspektifçi ve bakış açısına bağlı olan biçimleriyle varolduğunu görmezlikten gelmeye sürüklenmemeliyiz. Ancak, nihai kurtuluşun ve tarihsel olmayanın evresinde yaşamadığımız için, problemimiz "kendinde hakikat" unsurunda inşa edilmiş bir bilgi karşısında nasıl bir tutum takınmak gerektiğinden çok, insanın zamansal bakış açısına bağlı bilgisiyle ve bilgiden kaynaklanan problemlerle nasıl baş edebileceği konusudur. Eğer bir sistem içerisinde ilk başta özeti mümkün olmayan bir unsur için toparlayıcı bir bakış öneriyorsak, bunun nedeni, bu bakışı göreli optimum ve (tarihte şimdiye dek hep olduğu gibi) bundan sonraki senteze bağlayacak gerekli ve hazırlayıcı bir adım olarak değerlendirdiğimiz içindir. Problemin bu şekildeki çözümü bağlamında hemen eklenmeli ki, olası en kapsamlı ve ileriye yönelik hareket ettirici konumdan hareketle, toparlayıcı bakışa ve senteze yönelik bu eğilimde bile dinamik olarak ortaya yönelme şeklindeki bir karar yatmaktadır. Bu kararla ilgili niteliği inkâr etmek aklımızın ucundan bile geçmez. Kaldı ki, temel savımız, politik idrakın, politikanın başta betimlenen anlamda politika olduğu sürece, karar vermeden mümkün olamayacağı; ve bu kararın, yapısal bütünün herhangi bir yerinde, –uzlaştırıcı öneriler söz konusu olsa bile– dinamik sentez yönünde gerçekleştiğidir. Ancak karar vermenin, bakış açısının bilinç dışı ve nahifçe belirlenmiş olmasıyla (ki, bu bakış açısının genişlemesinin ilkesel olarak engellenmesi anlamına gelir) düşünebileceğimiz ve bilebileceğimiz her şeyin problematiğe ve istişareye dahil edilmesiyle birlikte ortaya çıkmış olması arasında önemli bir fark vardır.

Zira, politik bilginin en özgün yanı, daha çok bilmekle karar vermenin ortadan kaldırılması değil, giderek daha çok geri plana çekilmesidir. Bu geri çekilmede fethedilen ise, bakış alanı olarak, fethedilmiş bilgi olarak kalmaktadır. Dolayısıyla, sosyolojik ideolojiler araştırmalarının yaygınlaşmasından, gittikçe artan bir oranda, toplumsal koşullarla, iradesel içtepi ve bakış açısı arasında şu ana değin salt kısmî olarak araştırılmış ilişkilerin daha da belirginleştirilmesini, yani kolektife bağlı iradeyi ve ona ait düşünce tarzının büyük çapta kesin olarak hesap edilebilmesini ve örneğin toplum-

sal tabakaların ideolojik tepkilerinin önceden bilinebilmesini sağlayacak önkoşulların tesis edilmesini bekleyebiliriz.

Kendi kararlarımız, bilgi sosyolojisiyle ilgili bu türden bir temellendirmeyle hiçbir şekilde ortadan kalkmaz; yalnızca oradan hareketle karar vermek durumunda olduğumuz bakış alanı genişlemiş olur. Ve dolayısıyla belirleyici etmenlerden haberdar olmanın genişlemesiyle de kararın felce uğratılmasından ya da "özgürlüğün" tehdit edilmesinden korkanları rahatlatabiliriz. Gerçekte belirlenmiş olan, en önemli belirleyici etmenleri bilen kişi değil, tanımadığı belirleyicilerin doğrudan baskısıyla eylemde bulunan kişidir. Bize şimdiye dek hükmeden belirleyicilerin bilincine varmamız, bu belirleyicileri bilinç dışı motivasyonlar alanından hükmedilebilirlik, hesap edilebilirlik ve nesnelleştirilebilirlik alanına çeker. Seçim yapma ve karar verme ortadan kaldırılmadığı gibi, tam tersine, bize şu ana değin hükmeden motiflere de biz hükmederiz artık. Giderek kendi benliğimize geri çekiliriz; ve şu ana değin kaçınılmazlıklara hizmet ettiğimiz alanda, artık temelden özdeşleşebileceğimiz güçlerle bilinçli olarak ilişki kurabiliriz.

Eskiden hükmedilemeyen etmenlerin artık sürekli bilincinde olunması ve karar vermenin giderek geri çekilmesi, siyasî bilginin oluşumundaki temel hareket biçimi gibi görünmektedir. Bu hareket biçimi, rasyonelleştirebilirlik ve (en şahsi alanlarımız dahil olmak üzere) rasyonalist biçimdeki hükmedilebilirlik alanlarının giderek daha fazla genişlemesine ve buna orantılı olarak irrasyonalist hareket serbestisinin giderek daha fazla daralmasına ilişkin gerçeğe tekabül etmektedir. Böyle bir gelişim sonucunda irrasyonalist olanın ve karar vermenin artık yeri olmadığı ve artık büsbütün rasyonelleştirilmiş bir dünya meydana gelip gelmeyeceği, ya da sırf toplumsal belirlenmişliğin ortadan kalkıp kalkmayacağına ilişkin problemin tartışılması mümkün değildir. Zira bu, fazlasıyla ütopik ve çok uzakta olan bir ihtimaldir, dolayısıyla da bilimsel bir incelemenin konusu değildir.

Bu yere kadar ancak politika olarak siyasetin bu hareket serbestisinin varolduğu sürece ancak mümkün olduğu (ki, bu hareket serbestisi olmadığı zaman, yerine "idare" geçer); ayrıca, politik bil-

ginin özelliğinin "sağın" bilgi biçimlerine kıyasla, burada bilginin ayrılamaz bir şekilde istemle, rasyonalist unsurun irrasyonel hareket serbestisiyle özsel olarak bağlılığından ibaret olduğu; ve nihai olarak, irrasyonel olanı toplumsal olanda eritme eğiliminin mevcut olduğu, buna bağlı olarak da bize şu ana dek bilinç dışı hükmeden etmenlerin gittikçe artan bir şekilde bilincine varma sonucu doğduğu söylenebilir.

Nasıl biz (doğmak ve ölmek gibi) doğanın sınır gerçeklerini daima hükmedilemez biçimde yaşıyorsak—bu olgu, tarihsel olana da, insanın toplumsal-dünyevi olanı aynı kaderde olduğu gibi başta hükmedilemez olarak yaşaması biçiminde yansımaktadır. Dünyayla ilgili bu türden bir deneyime, "kader etiği" diye adlandırabileceğimiz bir etik aittir. Bu etik, genelde, yüce ve belirsiz güçlere itaat etmeyi öngören emirlerden ibarettir. Yönünü kadere göre tayin eden bu etiğin ön plana çıkması, ilk başta insanın toplumsal akış içerisinde, en azından kendi benliği ile kaderci olanı kıyasladığı *zihniyetçi etik* bünyesinde yer alıyordu. Özgürlüğünü; ilk olarak, eylemde bulunarak (eylemin sonuçlarına hükmetmekten feragat etse de) dünyaya yeni nedensellik dizileri yerleştirme olasılığı anlamında; ikincisi olarak, kararlarının belirlenmemişliğine olan inancıyla muhafaza etmeye çalışır.

Gelişimin üçüncü aşamasının, şimdiki zamanımızın anlamını içerdiği sanılmaktadır: "Dünya" denen toplumsal ilişkiler bütünü, tamamıyla belirsiz ve kaderci değildir artık; fakat, daha ziyade bazı ilişkilerin potansiyel olarak önceden belirlenmesi mümkündür. Bu aşamada *sorumluluk etiği* ortaya çıkmaktadır. Bu etik biçimi, ilkin, sadece zihniyete göre faaliyette bulunma talebini değilse bile, hesap edilebilir her bir olası sonucu istişari süreç bünyesine alma talebini içerir; ve ikinci olarak –ki, bunu, bundan önce söylenenler nedeniyle eklemek isteriz– kör ve sadece kaçınılmaz biçimde etkin olan belirleyicileri büsbütün tasfiye etmek için, bizzat bu zihniyeti derin bir sorgulamaya tabî tutma talebini içerir.

Max Weber, bu türden politikayı belirgin olarak ilk betimleyenlerdendir. Onun bilgilerinde ve araştırmalarında, toplumsal süreçteki kör kaderci unsurun en azından kısmî olarak yok olmak üzere

olduğu ve bilebililir olanın bilmesi, faaliyette bulunan için görev haline geldiği politika ve etiğin bu aşamasını yansımış bulmaktayız.

Politika, bu aşamada bir yanda –olsa olsa– hükmedilmesi gereken tarihsel alanın yapısı itibariyle anlaşılır bir hale gelecek kadar belirginleştiğinde; ve öte yandan, etikten bilginin yararsızca seyrediciliğe dalma anlamını değil, ancak özaydınlanma ve böylece politik eyleme hazırlık anlamını taşıyan bir iradenin yükselmesi koşuluyla bilime dönüşebilir.

# DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

## Ütopik Bilinç

*(Alfred Weber'in 60'ıncı Doğum Gününe İthafen)*

### A. Temel Olguların Aydınlatılmasına İlişkin Deneme:

### Ütopya, İdeoloji ve Gerçeklik Problemi.

Çevrelendiği "varoluş"la uyuşmazlık içinde *olmayan* bir bilinç ütopiktir.

Böyle bir uyumsuzluk; kendini bu türden bir bilincin, yaşanmış olanda, düşüncede ve eylemde, bu "varoluş"un, gerçekleşmiş olan şekliyle içermediği etmenler doğrultusunda hareket etmesiyle göstermektedir. Ancak, ilgili "varoluş"u aşkınlaştıran ve bu anlamda "gerçeklikten uzak" olan her uyumsuz yönelimi ütopik olarak değerlendiremeyiz. Eyleme geçiş yaparak ilgili kurulu varoluşsal düzeni aynı zamanda kısmen ya da tamamıyla parçalayan "gerçekliği aşkınlaştırıcı" yönelimden ancak ütopik yönelim olarak söz edilecektir.

Ütopik olanın, aynı zamanda kurulu düzeni parçalayan gerçekliği aşkınlaştırıcı bir yönelim olarak sınırlandırılması, ütopik bilinci ideolojik olandan ayırmaktadır. Gerçeklikten uzak, varoluşu aşkınlaştırıcı etmenler doğrultusunda hareket edip yine de kurulu yaşamsal düzenin gerçekleşmesi ya da yeniden inşa edilmesi yönünde etkin olmak mümkündür. İnsanoğlu tarih boyunca, varoluşu içkinleştirici etmenlerden çok varoluşu aşkınlaştırıcı etmenler doğrultusun-

da hareket etmesine rağmen, yine de böyle bir varoluşla ilgili "ideolojik" uyum sonucunda çok somut yaşamsal düzenleri gerçekleştirebilmiştir. Böyle bir uyumsuz yönelim, ancak aynı zamanda kurulu "varoluşsal oluşum"u parçalama doğrultusunda etkinlik gösterdiğinde ütopik olmaktaydı. Bu nedenle belli bir "varoluşsal düzen"in taşıyıcıları ve temsilcileri, varoluşu aşkınlaştırıcı yönelimin asla düşmanları olmamışlardır: Amaçları sadece, varoluşu aşkınlaştırıcı, yani belli bir yaşamsal düzende gerçekleştirilmesi mümkün olmayan içeriksel değerlere ve istemlere sürekli baskın gelmek, bu türden içeriksel değerleri toplumun ve tarihin ötesinde olan bir mekâna sürgün ederek, böylece toplumsal açıdan etkisiz hale getirmekti.

Her varoluşla ilgili tarihsel aşamanın etrafı, varoluşu daima aşkınlaştıran düşüncelerle sarılı olmuştur; ancak bu düşünceler ütopya olarak değil, daha çok bu varoluşsal aşamaya ait olan ideolojiler olarak –bu varoluşsal aşamaya ait dünya imajının içine "organik" olarak (yani devrimci bir etkinlik olmaksızın) inşa edildikleri müddetçe– etkinlik göstermişlerdir. Örneğin bu içeriksel değerler, feodal-klerikal* ortaçağ düzeninin, cennetlik vaatlerini toplumsal kılığından tarihi aşkınlaştırıcı bir mekâna, öteki dünyaya sürgün edip, böylece onların devrimci etkinliğini kavrayabildiği müddetçe, henüz bu düzenin bir parçasıydı. Bu ideolojiler ancak, belli insan topluluklarının, bu idealleri eylemlerinin içine alıp gerçekleştirmeye çalıştıklarında, ütopyalar haline gelmiştir. Landauer'in sözüyle,[1] bir müddet için de olsa –ve yaygın olan tanıma bilinçli bir karşıtlıkta bulunarak– geçerli olarak etkin olabilen her düzeni "topya" (Topie) olarak adlandırırsak, idealler devrimci bir işleve sahip oldukları her yerde ütopyaya dönüşmektedirler.

Böyle bir ayırımın, "varoluş"la ve buna bağlı olarak varoluşsal aşkınlıkla ilgili belli bir kavramsallıkla temellendiği aşikârdır—ki bu, devam etmeden önce mutlaka açıklığa kavuşturmamız gereken bir önkoşuldur.

* klerikal - klerikalizm: papaz öğretisi - din adamları iktidarı ve bu siyasal düzenin taraftarlığı. — *ç.n.*

[1] *Landauer, G.: Die Revolution* [Devrim]. "*Die Gesellschaft*" [Toplum] adlı yazı dizisinin on üçüncü cildi. Yayına hazırlayan: M. Buber, Frankfurt a. M. 1923.

Felsefî bir problem olarak "gerçekliğin" ve "varoluş"un genelde ne anlam taşıdığı, bizi burada ilgilendirmemelidir. Ancak tarihsel ve sosyolojik açıdan neyin "gerçek" olarak belirlenebileceği oldukça açıktır.

İnsanoğlunun, öncelikli olarak tarih ve toplum içinde yaşayan bir varlık olması nedeniyle, çevrelendiği "varoluş" asla "varoluşun ta kendisi" değildir, toplumsal varoluşun daima somut tarihsel bir şeklidir. "Varoluş", sosyologların bakış açısından hareketle, *"somut olarak* varolan", yani: *Etki gösteren* ve bu anlamda *gerçekte* belirlenebilir yaşamsal bir düzendir.

"Etki gösteren" her somut "yaşamsal düzen", ilk başta en net bir biçimde, temellendiği ekonomik–güçsel oluşumun özel şekliyle algılanıp nitelenebilir. Ancak bu yapısal şekilleri mümkün ya da gerekli kılan (sevginin, toplumsal katılımcılığın, mücadelenin özgül biçimleri gibi) insanî bir aradalığın tüm biçimlerini; ve nihayet, bu yaşamsal düzene tekabül eden ve bu anlamda ona uygunluk gösteren deneyimin ve düşüncenin tüm biçimlerini kapsar. (Bizim problematiğimiz için bu açıklama şimdilik yeterli olacaktır. Ancak, olaya yaklaşımın bir başka düzeyi söz konusu olduğunda, birçok şeyin daha aydınlığa kavuşturulması gerektiği de itiraf edilmelidir. Bir kavramın aydınlığa kavuşturulması asla mutlak bir şekilde olmaz; oluşum bütününün aydınlatılmasının genişleyiciliğine ve yoğun genişlemesine paralel ilerler.) Ancak "*gerçekte* varolan" tüm yaşamsal düzenlerin aynı zamanda; ilgili yaşamsal düzen çerçevesinde ve bünyelerinde tasavvur edilen içeriksel değerler doğrultusunda asla etki gösterememeleri ve bu yaşamsal düzen içerisinde onlara uygun biçimde yaşayıp faaliyette bulunamamaları dolayısıyla "varoluş açısından aşkın" ve "gerçek dışı" diye adlandırılabilecek tasarımlarla çevrelenmişlerdir.

Kısacası; etkili olan bu yaşamsal düzenle uyuşmayan tüm tasarımlar, "varoluş açısından aşkın" ve gerçek dışılardır. Somut olarak varolup, gerçekte etkili olan her bir yaşamsal düzenle uyum içinde bulunan tasarımları ise, varoluşla uygunluk içinde bulunan ("uygun") tasarımlar diye adlandırıyoruz. Bu türden tasarımlar nispeten seyrektir, ve ancak sosyolojik açıdan tamamıyla aydınlığa kavuştu-

rulmuş bir bilinç, varoluşla uygunluk içinde bulunan tasavvurlar ve motifler tarafından belirlenmiş görünmektedir. Varoluşla uygunluk içinde bulunan tasarımlara karşın, bir de varoluş açısından aşkın iki büyük grup tasarımı mevcuttur: İdeolojiler ve ütopyalar.

Gerçekte bünyelerinde tasavvur edilen içeriksel değerleri asla gerçekleştiremeyen, varoluş açısından aşkın tasarımları ideoloji olarak adlandırıyoruz.[1] Her ne kadar bu tasarımlar bireylerin iyi niyetleri bağlamında öznel faaliyetlerinin motiflerine dönüşseler de, somut pratik söz konusu olduğunda içeriksel değerleri doğrultusunda değişime uğramaktadırlar.

Örneğin, serfliği esas alan bir toplumda, Hıristiyanlığın insanlık sevgisi tasarımı, gayet iyi niyetli olarak bireysel eylemselliğin motifine dönüşse bile, varoluş açısından daima aşkın, gerçekleşmesi imkânsız ve bu anlamda "ideolojik" bir tasarım olarak kalacaktır. Aynı prensibi esas almayan bir toplumda, Hıristiyanlığın bu insanlık sevgisi doğrultusunda tutarlı bir biçimde yaşamak mümkün olmadığı gibi, birey –bu toplumsal yapıyı yok etmeye amaçlamadığı müddetçe– her zaman daha yüce motiflerinden indirgenmek zorunda kalacaktır.

İdeolojik olarak belirlenmiş eylemlerin, tasavvur edilen içeriksel değerden "indirgenme"si birçok şekilde gerçekleşebilir; buna da, ideolojik bilincin birçok modeli tekabül eder. Birinci model; tasavvur eden ve düşünen öznenin, tarihsel-toplumsal olarak belirlenmiş düşüncelerinin aksiyomatik bütününde yer alan uyumsuzluğun prensip olarak örtük konumlanması sonucunda, tasarımlarının gerçeklikle uyumsuzluğunun keşfedilememesine işaret eden modeldir. İdeolojik bilincin ikinci modeli; kendi fikirleri ile pratikteki eylemleri arasında uyumsuzluğu tarihsel olarak keşfetme imkânına sahip olan ve bu bilgilerin üstünü dirimsel içgüdülerden hareketle yine de örtme olarak nitelenen ikiyüzlü bilinçtir. Son model ise, ideolojinin bilinçli yalan anlamında yorumlanması gerektiği, bilinçli olarak aldatmayı esas alan ideolojik bilinçtir. Bu bağlamda söz

[1] Böylece ideolojilerin de *herhangi* bir eylemselliğe yol açacak motifler olarak etkili olabileceğini söylemiş oluyoruz. Ancak ideolojik (yanlış) olmaları, bu etkili olmalarının içeriksel değerlerinin düşünülen yönünde gerçekleşmediğinden ibarettir.

konusu olan, kendi kendini aldatma değil, bilinçli olarak aldatılmadır. Varoluş açısından aşkın, iyi niyetli bilinçten ikiyüzlü bilince, oradan da yalanlara ilişkin ideolojiye kadar sayısız geçiş mevcuttur.[3] Ancak burada bu olgularla daha fazla ilgilenmek zorunda değiliz; bu modellere ütopik olanın bu bağlamdaki özelliğini daha net kavrayabilmek amacıyla işaret ettik.

*Ütopyalar* da varoluş açısından aşkındırlar; zira onlar da eylemlerini eşzamanlı olarak gerçekleşmiş varoluşun içermediği unsurlar yönünde gerçekleştirmektedirler. Ancak onlar *ideolojiler* değildir; daha doğrusu, mevcut tarihle ilgili varoluşsal gerçekliği, kendi tasarımları yönündeki karşı *etkileşim*le değiştiremedikleri ölçüde ideolojiler değildir. Ütopya ile ideoloji arasındaki bu genel ve ilk başta tamamıyla biçimsel olan ayırım, bizim gibi konuya nispeten dışarıdan bakanlar açısından problemsiz gibi görünse de; ideoloji ile ütopya ayırımının teke tek, somut olarak ne anlama geldiğinin tespitinin yapılması da bir o kadar zorludur. Zira, burada söz konusu olan, pratiğinde kaçınılmaz olarak tarihsel gerçekliğe hükmetmek için çabalayan tarafların istemlerine ve yaşamla ilgili duygularına katılması gereken değerlendirici ve ölçücü bir tasarımdır.

Neyin ütopya neyin ideoloji olduğu büyük ölçüde, kıstasın *varoluşsal gerçekliğinin* hangi düzeyine uyarlandığına da bağlıdır. Ve aşikârdır ki, mevcut toplumsal-tinsel varoluşla ilgili düzeni temsil eden tabakalar, taşıdıkları ilişkileri gerçek olarak algılayabilecekleri anda; muhalefete itilen tabakalar, istedikleri ve kendileri sayesinde oluşmakta olan yaşamsal düzenin eğilim olarak varolan nüvelerine yöneleceklerdir. Belli bir varoluşsal gerçekliğin temsilcileri, *kendi bakış açılarından hareketle* prensip olarak hiçbir zaman gerçekleştirilemeyecek tasarımları ütopya olarak adlandırırlar.

Ütopik olan bu şekilde kullanıldığında, *prensip olarak* gerçekleşemez bir tasarımdır şeklinde anlaşılan günümüzdeki egemen anlamına bürünür. (Biz gerçi bu anlamı dar kapsamlı tanımdan bilinçli olarak çıkardık ) Ki, varoluş açısından aşkın olan tasarımlar arasında, prensip olarak asla gerçekleştirilemez olanlar da yok değildir. Ancak, belli bir varoluşsal düzen doğrultusunda düşünüp ona

[3] Bu konunun ayrıntıları için *İdeoloji ve Ütopya* bölümüne bkz.

ait yaşamla ilgili duyguların etkisinde bulunan insanlar, yalnızca *kendi* yaşamsal düzenleri bağlamında gerçekleşemez görüneni, yani varoluş açısından aşkın tasarımları *mutlak olarak ütopik* anlamda değerlendirme eğilimini göstereceklerdir. Doğrudan ütopyadan söz ettiğimizde, salt göreli, yani yalnızca daha şimdiden varolan belli bir düzeyden hareketle gerçekleşemez görünen ütopyayı kastedeceğiz bundan böyle.

Yalnızca ütopya kavramının anlamının belirlenmesinden hareketle bile, tüm tanımların daha tarihsel düşüncelerde ne denli temel bir nitelik taşıdığını, yani tüm düşünsel sistemin ilgili düşünürün konumunu ve özellikle de bu sistemin arkasında duran politik kararı bir şekilde daha şimdiden içerdiğini göstermek mümkün olurdu. Bir kavramın nasıl tanımlanıp tanımlanmayacağı ve onun hangi anlamsal nüans bağlamında uyarlanıp uyarlanmayacağı bile, belli bir yere kadar esas alındığı düşüncenin sonucuna ilişkin bir ön kararı içerir.

Bilinçli ya da bilinçsiz olarak mevcut toplumsal düzen lehine seçimini yapmış olan bir kişinin, mutlak ile yalnızca göreli olarak gerçekleştirilemez olan arasındaki farkın yok edildiği, ütopik olana ilişkin geniş kapsamlı, belirsiz ve ayrıntılandırılmamış bir kavramsal anlayışa sahip olması bir rastlantı değildir. İnsanlar, bu bakış açılarından hareketle, mevcut varoluşsal statülerinin ötesine geçmek istemezler. Bu reddediş, yalnızca mevcut varoluşsal düzen içerisinde gerçekleştirilemez olanı, *tamamıyla* gerçekleştirilemez olan olarak değerlendirmeye çabalamaktadır; ki, farklılığın yok edilmesiyle birlikte göreli olarak ütopik olanla ilgili taleplerin dile getirilmesi de engellenmek istenmektedir. Ayırım yapmaksızın mevcudun ötesine geçen her şeyi ütopik olarak adlandırmakla, başka varoluşsal düzenlerde gerçekleştirilmesi mümkün olan "göreli olarak ütopik olan"dan kaynaklanması muhtemel olan tehlike önlenmektedir.

Her değeri devrime ve ütopyaya atfedip her topiyi (=varoluşsal düzeni) kötünün ta kendisi olarak değerlendiren anarşist *G. Landauer* ise (*Die Revolution* [Devrim] a.g.e, s. 7 ve devamı), tam tersine, tüm varoluşsal düzenleri –ayrım yapmaksızın– aynı kefeye koymaktadır. Nasıl mevcut varoluşsal düzenin temsilcisinin gözünde ütopik olan daha fazla her şey birbirine benziyorsa (ki, bu bağlamda, ütopyaya karşı bir körlükten bahsetmek mümkündür), anarşizm söz konusu olduğunda da da varoluşa karşı bir körlükten bahsetmek mümkündür. Zira tüm anarşistlerde olduğu gibi, Landauer'da da egemen olan, tüm kısmî farklılıkların üstünü örten, her şeyi basitleştiren "otoriter olan"a karşı "özgürlük savaşçısı" şeklindeki antitez ortaya çıkmaktadır–polis devletinden demokratik–cumhuriyetçi ve sosyalist devlet örgütlenmesine kadar her şeyin aynı şekilde "otoriter"olarak görünüp yalnızca anarşizmin özgürlükçü olarak değerlendirildiği bir kar-

şıtlık. Basitleştirme yönündeki bu yaklaşım, tarihle ilgili yaklaşımda da etkisini göstermektedir. Tekil devlet biçimleri arasında varolan muhtemel niteliksel farklılıkların üstünün, fazlasıyla kaba bir alternatif tarafından, örtülmesi gibi; en önemli değersel vurgunun ütopyaya ve devrime kaydırılmasıyla da, tarihsel-kurumsal alandaki herhangi bir evrimsel momentin ortaya çıkma olasılığının önü tıkanmıştır. Tarihsel olaylar, dünyayla ilgili bu türden bir duygu için, her bir topinin (düzenin) yerine sürekli olarak onun içinden çıkıp yükselen bir ütopyanın geçmesinden başka bir şey değildir. Gerçek yaşam, yalnızca ütopyada ve devrimde saklıdır; kurumsal varoluşsal düzen, yatışan ütopyadan ve devrimden artakalan kötü bir çökelme miktarıdır daima. Tarihin yolu, böylece, topiden ütopyaya ve oradan yine topyaya vs. geçmektedir.

Bu dünyaya bakışın ve kavramsallaştırılmanın tek taraflılığı, burada daha ayrıntılı analiz edilmeye gerek duyulmayacak kadar açıktır. Ancak, mevcut varoluşsal düzeni temsil eden ("muhafazakâr") düşünce tarzına kıyasla yararı; bu düzeni, kendisini daha sonra yok eden ütopik unsurları kendi içinden doğuran olası "topiler"in arasında yalnızca birisi olarak değerlendirerek, mevcut varoluşsal düzenin mutlaklaştırılmasını engellemesidir. Görülmektedir ki, "doğru" (ya da, daha mütevazı ifade edildiğinde, günümüz düşünsel seviyede mümkün olabilecek en uygun) ütopya kavramının ortaya çıkarılması isteniyorsa eğer, tekil bakış açılarının tek taraflılıklarını bilgi sosyolojisine içkin bir analizle kızıştırmak gerekir. Böylece, şu ana kadar yapılmış olan kavramsal anlamdırmaların kısmîliğinin ne anlama geldiği çok net biçimde anlaşılacaktır. Ancak bu açığa kavuşturmadan sonra, şu ana dek ortaya çıkmış olan tek taraflılıkların üstesinden gelebilecek daha özenli bir çözüme ulaşılabilir. Yukarıda kullandığımız ütopya kavramı, bu anlamda en kapsamlı ifade olarak görünmektedir. Varoluşun ta kendisinden değil, *tarihsel–toplumsal açıdan somut* olarak belirlenmiş olarak sürekli değişen bir varoluştan hareket ederek, başta *gerçekliğin dinamik niteliğ*ini hesaba katmayı hedeflemektedir. (Bkz. s. 120, dipnot 33.) Ayrıca, *tarihsel-toplumsal açıdan niteliksel olarak derecelendirilmiş bir ütopya kavramı*nı ortaya koymayı, ve nihayet "göreli olarak ütopik olan"la "mutlak" olanı birbirinden ayırmayı hedeflemektedir.

Sonuçta tüm bunlar, varoluş ile ütopya arasındaki herhangi bir ilişkinin teorik anlamda ve sadece soyut bir biçimde tespit edilmesiyle değil, ütopyanın belli bir dönemdeki tarihsel-toplumsal şekildeğişiminin somut zenginliğinin hesaba katılmasının ve; ayrıca bu şekildeğişiminin salt morfolojik-seyre dalarcasına değerlendirilip betimlenmesiyle de değil, ütopyanın oluşumuyla, "varoluş"un oluşumunu ilişkilendiren o canlı prensibin öne çıkartılması nedeniyle gerçekleşmektedir. Varoluş ile ütopya arasındaki ilişki, bu anlamda, "diyalektik" bir ilişki olarak belirlenmektedir. Bu düzeydeki ütopya kavramı; her bir varoluşsal kademenin, "negatif olan"ı,

henüz gerçekleşmemiş olanı, her bir varoluşsal kademenin sıkıntısını yoğun bir şekilde içeren tüm "düşüncelere ve ruha ilişkin içeriksel değer"leri kendi içinden birdenbire meydana çıkartmaktan ibaret olan ilişki anlamını taşımaktadır. Daha sonra bu tinsel unsurlar, bu varoluşu kendini aşan bir şekilde harekete geçiren patlayıcı madde haline dönüşürler. Varoluş, ütopyalar doğurur; ütopyalar ise, varoluşu bundan sonraki varoluş yönünde harekete geçirirler. Daha Hegelci *Droysen*, bu "diyalektik ilişki"yi biçimsel bir düzeyde ve biraz entelektüalist bir tarzla gayet iyi ifade etmişti. Kavramsal belirlemeleri, diyalektik unsurun geçici olarak incelenmesi açısından yararlıdır. *Droysen*, "*Grundriß der Historik*" [Tarihçiliğin Temelleri] adlı eserinde (ed. Rothacker, Halle a.d. Saale 1925), şunları ifade eder:

§ 77.

"Tarihsel dünyadaki tüm hareketlilik; *durumsallıklar*dan hareketle ideal bir karşı imajın ve bu durumsallıkların nasıl olmaları gerektiğine ilişkin düşüncenin gelişmesiyle icra olunur ..."

§ 78.

"Düşünceler, varolanın eleştirisidir; varolması gerekenin değil. Düşünceler, yeni durumlar haline gelip alışkanlık, miskinlik ve donmuşluk şeklinde tortulaştıklarında, yeniden eleştiriyle karşı karşıya geleceklerdir, vs. vs ..."

§ 79.

"İnsanların yapması gereken şey, durumları yeni düşüncelere, düşünceleri ise yeni durumlara dönüştürmektir." (s. 33–34)

Diyalektik olarak ileriye doğru hareket etmenin, varoluşun ve "düşüncel olan"daki kavranabilir çelişkinin belirlenmesi, yalnızca biçimsel bir şema olarak kullanılmalıdır; asıl önemli olan, varoluşsal farklılıklarla ve ütopyayla ilgili farklılıkları mümkün olduğunca somut olarak ortaya koymaktır ki, sistematik olarak giderek daha da zenginleşen problematiğe yaklaşım buna uygun olarak daha da büyük ölçüde tarihsel açıdan verimli olabilsin. Zira, sistem ile ampiriyi birbirine gitgide daha çok yakınlaştırmak, araştırmaların bundan sonraki göreviymiş gibi görünüyor.

Bu bağlamda, sistematik incelemeler için ilerici tarafların kavramsal malzemesinin eğilim olarak daha uygun olabileceği gözlemi daha yaygındır; zira ilerici taraflar, varoluşsal anlamda *sistematik biçimde* düşünme şansına sahiptirler (bunun nedenleri için bkz.: *Das konservative Denken* [Muhafazakâr Düşünce], a.g.e., s. 83 ve devamı).

Yegânelik anlamındaki tarihsel kavramlar ise, daha çok muhafazakâr konuma sürükleyen bakış açılarınca oluşturulmaktadır. Ki bu ilişkilendirme en azından tarihsel yegânelik fikrinin genelleştirici bakış açısının karşıtı olarak ortaya çıktığı dönem nedeniyle tartışmasız bir belirginlikle geçerlidir.

Bu noktadan hareketle de, tarihçinin, ütopik olanın yukarıda yapılan tanımına karşı muhtemelen öne süreceği, "ütopik" kavramının (bir yandan) öncelikli olarak adını Thomas More'un "Utopia"sından* alan edebiyat alanına uyarlanmaması ve (öte yandan ise) bu tarihsel başlangıç noktasıyla hiç ilgisi olmayan şeyleri kapsamaması nedeniyle fazlasıyla yapıcı olmasına ilişkin itiraza karşı gelinebilir.

Bu muhtemel itiraz, tarihçinin öne sürdüğü iki önkoşulla temellendirilmektedir: *a*) Tarihçiliğin görevi, tarihi sırf somut yegâneliği ve açıklığıyla betimlemektir; *b*) Bu nedenle tarihçi, sırf aydınlanmacı kavramlarla, yani olguların akıcı niteliğine hizmet edecek kadar sistematik bir muğlaklık içinde ele alınan kavramlarla işe başlamalıdır. Buna göre, belli bir *prensip* doğrultusunda ve benzer bir şekilde sınıflandırılması gereken olgular değil, daha ziyade, yegâne bir tarihsel durumsallık içerisinde bulunan ve açık niteliklere sahip olmaları nedeniyle benzerlik gösteren olgular birbirlerine sıkıca bağlıdır. Böyle bir kavramsal malzeme kullanarak bu gibi önkoşullarla tarihsel gerçekliğin incelenmesine girişen kişinin, sistematik araştırma yolunun önünü baştan tıkayacağı aşikârdır. Zira diyelim ki, tarih sırf açıklık ve yegânelikten ibaret değildir; yapı ve oluşuma sahip olarak daha varoluşunun bazı katmanları belli yasallıklara göre inşa edilmiştir (ki bu, en azından bir olasılık olarak düşünülebilir); o halde bu etmenleri –onlara yalnızca "yapıcı olmayan", "tarihsel yegânelik" bağlamındaki kavramlarla yaklaşılması gerektiğinde eğer– keşfetmek nasıl mümkün olabilir ki? Örneğin "ütopya" kavramı, bu bağlamda –dar tarihsel anlamda somut olarak, sırf Thomas More'un Ütopyası'na benzer oluşumları kapsadığı ya da, daha geniş anlamda, "devlet romanları"nı kastettiği ölçüde– bu türden tarihsel olarak yapıcı olmayan bir kavramdır. Tarihe karşı olan bilgisel hedefin sadece açıklık ve yegâneliğin kavranması olduğu sürece, açıklık ve yegâneliğe bağlı kalan betimleyici-tarihsel kavramın uygunluğundan şüphe duymayız. Ancak, tarih karşısında yalnızca böyle bir bilgisel tutuma sahip olunabileceği konusunda şüphe duyabiliriz. Tarihçinin, buna karşın, bizzat tarihin esas itibariyle pür bir yegânelikler düzeneği olduğuna vurgu yapması, yeterli bir gerekçe değildir. Alternatif arayışların önü, daha problemin ortaya konulduğu ve kavramsallıştırdığı bir aşamada tıkanıyorsa, tarihten nasıl ders alınabilir? Tarihe, yapısal problematiklerden yoksun kavramlarla yaklaşıldığında, nasıl olur da tarihin yapısı ortaya çıkar? Bir kavram, teorik bir beklentisel umut içermediği sürece teorik doyum nasıl gerçekleşir? (Burada, muhafazakârlarda ve anarşistlerde görme fırsatı bulduğumuz aynı yöntem, daha yüksek bir düzeyde tekrar etmektedir: Edinmek istenmeyen deneyimin oluşması, daha problemi ortaya koyma ve kavramların uyarlanmaya başlanması sırasında engellenmektedir.)

* [Thomas More, *Ütopya*, Türkçe basım için bkz.: Çev.: S. Eyyüboğlu, V. Günyol, Cem Yay., İşbankası Yay.- *ç.n.*]

Tarihe yönelttiğimiz sorunun, özü itibariyle, mevcut bir gerçekliği ortadan kaldıran ve gerçekleşmemiş içeriksel değerlerin tasarım olarak varolup varolmadıklarına ilişkin probleme çözüm bulmak amacı taşıması nedeniyle, bu olgular grubunu bir soru birimi biçiminde ve kavramsal şekliyle sabitleyebiliriz; burada en fazla sorulabilen şey, bu kavramın "ütopya" anlamıyla ilişkilendirilmesinin uygun olup olmayacağıdır. Bu sorunun cevabı iki yönlüdür: "Ütopya . . . dır" diye tanımladığımız da, buna hiç kimsenin itirazı olamaz, zira o zaman belli bilgisel amaçlara yönelik bir tanımdan bahsetmiş oluruz. (Max Weber, bunu çok önceden örnek gösterilebilecek bir biçimde görmüştür.) Ancak, bu şekilde oluşturulmuş olan bir tanımı ayrıca tarih yüklü bir sözcüksel anlamla ilişkilendirdiğimiz zaman, bu, daha çok tarihsel anlamda kavranılan bu "ütopyalar"ın, yapımızda önplana çıkarılan unsurlarının özsel momentler olarak içerdiklerine işaret etmek amacıyla yapılmış olacaktır. Bundan dolayı da, yapıcı olarak tanımladığımız kavramların, sadece düşünsel deneyler cisimlemekten ziyade, yapıyla ilgili tasarıların ampiriden beslendiğini, yani bu kavramların keyfi ve inatçı olmayan yapısal kavramlar oldukları kanısındayız. Gerçekte, bu yapıcı kavramlar kurgul bir kullanım için varolmaktan ziyade, bize bizzat gerçeklikte varolan –ama her zaman bariz olarak ortada olmayan– yapıcı unsurların yeniden inşasında yardımcı olmak için vardırlar. Yapı, kavramın ve düşüncenin yalnızca kendinde kaldığı bir kurgu değildir; yapı, bir kavramın içerdiği beklentisel umutları tatmin ettiği zaman ya da daha basit bir ifadeyle, yapının doğruluğunun "kanıtlar"ını ortaya koyduğu zaman, o yapıya yeniden inşa onurunu veren bir ampirinin önkoşuludur.

Zaten *tarihsel* ile *sistematik* (yapı) arasındaki karşıtlık olsa olsa özenle değerlendirilmelidir. Bu karşıtlık düşünsel gelişimin hazırlayıcı aşamasında değerlendirildiği sürece, bazı olayların aydınlığa kavuşturulmasına yarar belki. Örneğin bu karşıtlık elbette Rankeci düşünceler aşamasındaki tarihsel gelişiminde, geçici olarak bazı farklılıkları aydınlığa kavuşturmaya yarıyordu. Bizzat Ranke, böylece, Hegel'le arasındaki farklılığı ortaya koyabilmeyi başarmıştır. Ancak, bir düşünsel gelişiminin sadece ilk aşaması olarak haklılık kazanan bu karşıtlığı (ki, olguların hem tarihsel gelişimi hem de içkin yapısı bunun çok ötesine geçmektedir) nihai bir antitez ve mutlak bir karşıtlık olarak varsaydığımızda, –başka konularda da olduğu gibi– düşünsel gelişimin kısmî bir aşamasının mutlaklaştırıldığını görürüz. Ve burada da bu mutlaklık, sistematik ile tarihsel yaklaşımların sentezine, bütünlükçü araştırmalara götüren yolun önünü tıkamaya yaramaktadır. (Tarihsel kavramsallaştırmanın pratik zorlukları hakkında C. Schmitt'in Meinecke'ye yönelttiği eleştirisine bkz. *Carl Schmitt: Zu Friedrich Meineckes Idee der Staatsraison* [Friedrich Meinecke'nin Hikmet-i Hükümet Fikri Üzerine]. Toplumbilimi ve Sosyal Politika Arşivi 1926, cilt 56, s. 226 ve devamı. Ne yazıktır ki, literatürde, bu denli önemli iki temsilci ara-

sındaki karşıtlığının içerdiği bu problem üzerine çok fazla durulmamıştır.)

Tarih-sistem problematiğiyle ilgili son zamanlarda yayımlanan şu eserlere bkz.:

*Sombart, W.: Economic Theory and Economic History* [İktisat Teorisi ve İktisat Tarihi (*Economic History Review*, Vol. II, No. 1, Ocak 1929) ve:

*Jecht, H.: Wirtschaftsgeschichte und Wirtschaftstheorie* [İktisat Tarihi ve İktisat Teorisi]. Tübingen 1928.

Ütopik olanın somut olarak belirlenmesinin, daima belli bir varoluşsal aşamadan hareketle yapılması nedeniyle, *günümüz ütopyaları geleceğin gerçeklerine dönüşebilirler.* "Ütopyalar, çoğu zaman, erken doğmuş hakikatlardan başka bir şey değildir" (Lamartine). Belli içeriksel değerlere ütopyacılık damgasının vurulması, çoğu zaman bir önceki varoluşsal aşamanın temsilcileri tarafından yapılmaktadır. Öte yandan, ideolojilerin öncelikli olarak varoluşla uyumsuzluk içinde bulunan yanıltılı tasavvurlar olarak "deşifre edilme"leri ise, daima daha oluşacak olan bir varoluşsal gerçekliğin temsilcileri tarafından yapılmaktadır. Ütopik olan kavramını, daima mevcut varoluşsal düzenle problemsiz bir uyum içinde olan hâkim tabaka belirler. İdeoloji kavramını ise, daima mevcut varoluşsal düzenle gerilimsel bir ilişki içinde olan yükselen tabaka belirler. Belli bir zamansal noktada ve belli bir gerçeklik aşamasındaki hangi unsurların *somut olarak* ideoloji ya da ütopya anlamında belirlenip belirlenemeyeceğine ilişkin bir başka zorluk da, ütopik ve ideolojik unsurların tarihsel süreçte katıksızca karşı karşıya gelemiyor oluşlarından kaynaklanmaktadır. Yükselen tabakaların ütopyaları, çoğu kez büyük ölçüde ideolojik unsurlar içermektedir.

Örneğin, yükselen burjuvazinin ütopyası, "özgürlük" fikrinden ibaretti. Bu tasarı, kısmen gerçek bir ütopyadan ibaretti, yani, bir önceki gerçeklik örgüsünü yeni bir varoluşsal düzen doğrultusunda yok eden ve bu tasarının hayat bulmasından sonra kısmen gerçekleşmiş olan unsurlar içermekteydi. Loncacı-korporatif bağlılığın parçalanması anlamındaki özgürlük, düşünce ve ifade özgürlüğü anlamındaki özgürlük, politik özgürlük anlamındaki özgürlük. Kişilik bilincinin sonuna kadar yaşanabilmesi anlamındaki özgürlük, tüm bunlar büyük ölçüde, ya da en azından ondan önceki loncacı-korporatif toplumsal düzene kıyasla daha büyük ölçüde, gerçekleş-

tirilebilir bir olasılık haline gelmiştir. Fakat, bu ütopyaların gerçeklik kazandığı günümüzde, yine de çok iyi biliyoruz ki, o dönemin özgürlük fikri salt ütopik unsurları değil, ideolojik unsurları da içermekteydi.

Bu özgürlük fikri, kendisiyle ilişkili olan eşitlik tasarımına yeterince eğilemediği her alanda, kendisi tarafından talep edilen ve daha sonra gerçekleştirilen yaşamsal düzende prensip olarak gerçekleştirilemez olasılıkların hayata geçirilmesini de denemiştir. Fakat ideolojik unsurlar ancak yükselen bir sonraki toplumsal tabaka tarafından, daha sonra etkin olabilecek, yani bir önceki "burjuva" tutumun bünyesindeki gerçek ütopik unsurlardan ayırt edilebilmişlerdir.

Bilinç bünyesindeki her bir ideolojik ve ütopik olanın somut belirlenmesine ilişkin yukarıda gösterilen tüm zorluklar, problematiği yalnızca sıkıntılı hale getirip onu öte yandan araştırılamaz bir mesele durumuna sokmamaktadır. Yalnızca birbiriyle çatışma halinde olan tasarımlar söz konusu olduğunda, neyin yükselen sınıfların gerçek (yani gelecekte gerçekleştirilebilir) ütopyası, neyin sadece hâkim (ve yükselen) sınıfların ideolojisi olduğunu tespit etmek çok zordur. Geçmişe bakılır bir kıstas olduğunu görebiliyoruz. Hem ütopyanın kıstası *hayata geçirme*dir. Olmuş ya da ideolojinin hem de ütopyanın kıstası *hayata geçirme*dir. Olmuş ya da yükselmekte olan bir yaşamsal düzenin üstünde maskeleyici tasarımlar olarak süzüldüklerinin daha sonradan ortaya çıktığı fikirler, ideolojilerdir; bu tasarımların, daha sonra oluşmuş yaşamsal düzene uygun olarak gerçekleşebilir durumdaki unsurları ise, göreli ütopyalardır. Geçmişin oluşmuş gerçeklikleri, pür fikirlerin mücadelesini, daha önceki varoluşu aşkınlaştırıcı tasarımların hangi unsurlarına gerçekliği parçalayıcı göreli ütopyalar olarak, hangilerine gerçekliği maskeleyici ideolojiler olarak bakılması gerektiğine ilişkin değerlendirmeden büyük ölçüde mahrum bırakmaktadır. Hayata geçirme, tarafların henüz büyük ölçüde varoldukları süreçte, fikir mücadelesine bağlı olayların değerlendirilmesine ilişkin sonradan etkili olabilen, ama etkili bir kıstastır.

İstemlerin yarattığı düşler, eskiden beri insanî-tarihsel olaylara eşlik etmektedir: Mevcut gerçekliklerden tatmin olmayan hayal gü-

cü, "istemlerin yarattığı düşler"e ve "istemlerin yarattığı zamanlar"a sığınmıştır. Mitler, masallar, öteki dünyayla ilgili vaatler, hümanist hayaller, seyahat romanları; tüm bunlar aslında, daima gerçekleşmiş yaşamın *içermediği olguların* yansımalarıydı. Onlar, tersten etkileyici, gerçekleşmiş yaşamı bozucu ütopyalardan çok, varolanın tablosundaki tamamlayıcı renklerdi.

Kültür tarihiyle ilgili nitelikli ve yararlı araştırmalar,[4] insani özlem tasavvurlarının kavranabilir düzenleme prensiplerine tabi olduklarını ve istemlerin gerçekleşmesi bazı tarihsel devirlerde daha çok zamansal, bazı devirlerde ise daha çok mekânsal tablolara yansıtıldığını göstermiştir. Bu ayrıştırmayı temel alarak, istemlerin yarattığı düşleri ütopya, istemlerin yarattığı zamanları ise, kiliazm* olarak adlandırmak mümkündür.

Ancak bu kavramsallık, yönünü, problematiğe ilk baştaki kültür tarihiyle ilgili yaklaşıma dayanarak, sadece *betimlemeci* prensiplere göre tayin etmektedir; istemlerin yarattığı düşlerin mekânsal ya da zamansal bir tablo içinde ifade bulması, bizim için hiçbir şekilde önemli bir kıstas olamaz.

Tarihsel-toplumsal varoluş üzerinde herhangi bir zamanda dönüştürücü bir etki yapmış olan tüm varoluşu aşkınlaştırıcı tasarımları (ki bunlar, sırf istemlerle ilgili tasavvurlar değildir) ütopya olarak değerlendiriyoruz. Ancak konuya bu ilk yaklaşım, bizi başka

[4] *Doren, A.: Wunschträume und Wunschzeiten* [İstemlerin Yarattığı Mekânlar ile İstemlerin Yarattığı Zamanlar]. (Warburg Kütüphanesi Konferansları, 1924/25. Leipzig, Berlin 1927, s. 158 ve devamı.) Bu esere, problematiğin kültür ve tinsel tarihsel açıdan incelenmesi konusundaki en iyi rehber olarak da işaret edilmelidir. Zengin kaynakçası açısından da bu inceleme önerilir. Dipnotlarımızda, yalnızca bu eserde bulunmayan kaynakları sunacağız. Doren'in makalesinin vurgusu, temalar tarihi üzerindedir (örneğin sanat tarihindeki ikonografya tarzında olduğu gibi). Terminolojisi (istemlerin yarattığı mekânlar ile istemlerin yarattığı zamanlar), bu amaç için son derece uygundur; ancak sonuçları, modern bilincin sosyolojiyle ilgili yapısal tarihinin en önemli hareket noktalarının tespit edilmesine ilişkin denememiz için olsa olsa dolaylı olarak uygundur.

* kiliazm: Yeryüzünde doğacak bin yıllık imparatorluk fikri. Mesih'in dünyaya geleceği inancına dayanır. Bu inanca göre dünyanın son günlerine doğru Mesih (kurtarıcı) dünyaya gelecek ve gerçek yasanın egemen olacağı Tanrı krallığını başlatacaktır. Tanrı krallığı dünyanın sona ermesinden sonra bin yıl sürecektir.– *ç.n.*

soruların sorulmasına yöneltmektedir.

Bu bağlamda bizi, yalnızca yeni çağla ilgili oluşum ilgilendirmektedir. Dolayısıyla öncelikle, ilk kez varoluşunu aşkınlaştırıcı tasarımların aktif oldukları, yani gerçekliği dönüştürücü güçler haline geldikleri noktayı bulmak gerekir. Şimdi sorulması gereken şey, bu aktifleştirici işlevi bilincin varoluşu aşkınlaştıran unsurlarından hangilerinin devralmış olduğudur. Zira, ütopik, yani varoluşu parçalayıcı bir işlevi devralan, insanî bilişin içermiş olduğu hep aynı "güçler", "özler" ve "tasavvurlar" değildir. Göreceğiz ki, bilinçteki ütopik olan aslında bir özler ve şekildeğişimine tabidir. Mevcut "varoluş", sürekli olarak varoluşu aşkınlaştırıcı farklı farklı etmenlerden hareketle parçalanmaktadır.

Ve ütopyanın bu öz ve şekil değişimi, toplumsal bağlamlılığı olmayan bir mekânda yer bulmamaktadır. Daha ziyade ütopyanın daha sonraki her bir biçimi, özünde belli tarihsel aşamalara ve oradan da belli toplumsal tabakalara bağlılığı böyle bir şekilde oluşmaktadır. –Ki bu, en azından, yeni çağa özgü-tarihsel olaylar bağlamında şüphe götürmez bir şekilde tespit edilebilmektedir. Yön verici ütopyanın, başta sadece tek bir bireyin "istemlerinin yarattığı düş"ü, hayali olarak öne çıkarttığı, daha sonra ise bunun ancak geniş ve sosyolojik olarak net bir şekilde belirlenebilir katmanların politik istemleri kapsamına alındığı sıkça görülmektedir. Bu gibi durumlarda, bir öncülden ve onun bayraktarlığından söz edilmektedir. Başarıları ise, sosyolojik olarak vizyonunu lehine dile getirdiği, düşüncelerini geliştirdiği tabakaya ait saymaktadır. Belli tabakaların bu yeni bakış açısının bu şekildeki (yani sonradan) kabulüyle ilgili olgu, bu bireysel iradesel içtepinin ve şekillendirici prensibin toplumsal köklenmişliği şeklindeki yansımasından başka bir şey değildir. Ki öncül birey, toplumsal kök salmışlığın bir parçası olarak ve aslında sadece bireysel bir başarı olan başarısının tayin edilmiş yönünü, daha önceleri bilinç dışı bir biçimde ve muhtemelen köklenmişlikten sağlıyordu. Bireyin yaratıcılığının reddedilmesi gerektiğine ilişkin düşünce, sosyolojinin en yaygın yanlış anlamalarındandır. Tam tersine: Yeni olan, tekil kişinin mevcut varoluşsal statüyü yıkan bu yeni türden "karizmatik" bilincinden başka nerede oluşabilir ki? Sosyolojinin daima göstermesi gereken şey ise, yeni

olanın mevcut olanla temellenerek (çoğu kez mevcut olana karşı muhalefet içinde bulunur şekliyle de olsa), yönünü tam da mevcut olana göre tayin ettiği ve öte yandan mevcut olanın ise daima toplumsal bünyedeki güçler arası gerilimlere kenetlenmiş olduğudur. Sosyolojinin daima göstermesi gereken başka bir şey de, bireyin başarısının daha başından itibaren belli akımlarla temas ettiği, ve ancak daha başından itibaren kolektif istemlerin sürükleyici eğilimlerine anlamla ilgili oluşumcu kökler saldığında, "karizmatik" bireyin başarısındaki yeni'nin toplumsal önem kazanacağı olgusudur. Bireyin, kolektif tinden çıkmasının başlangıç tarihini rönesans olarak varsayan belirlemenin öne çıkartılmasıgerekir. Bu belirlemenin önemi, örneğin ortaçağ tinine ya da doğu kültürlerine kıyasla mutlak değil, sadece görelidir. Demek ki, ilk bakışta belli bir tabakanın ütopyasını sadece tek bir birey şekillendirmiş olsa da; bu ütopyanın, son kertede, kolektif içtepileri o bireyin başarısına uygun gelen bir tabakayla ilişkilendirmek mümkündür.

Tarihe, bu ilişkilendirme problemini aydınlığa kavuşturduktan sonra ve ütopyanın tarihsel-toplumsal farklılaşmalarını inceleyerek edindiğimiz bakış açısından hareketle bakmak mümkün olacaktır. Yaptığımız tanım açısından *etki*li bir ütopya uzun vadede bireyin işi olamaz Çünkü tek bir bireyin, belli bir tarihsel-toplumsal varoluşla ilgili statüyü, sadece kendi varlığından hareket ederek parçalaması mümkün olamaz. Mevcut varoluşsal düzene alternatif olabilecek bir varoluşsal gerçeklik, ancak tekil bireyin ütopik bilinci toplumsal mekândaki mevcut eğilimlerden faydalanıp onları ifade edebildiği ve bu şekliyle de tabakaların bilincine geri akıp eyleme dönüştüğü zaman meydana gelebilecektir. Daha da ileri giderek, toplumsal tabakaların kademe kademe oluştuğu aktiflik bünyesinde yer alan tarihi dönüştürücü etkinliğin, ütopyanın farklı biçimleriyle girdiği iç içe süreçten kaynaklanmasının da, bizzat modern oluşun biçimlerine ait olduğunu iddia etmek mümkündür.

Sosyoloji, modern ütopyanın dönüşümünü, ütopyanın farklı biçimleriyle varoluşu dönüştürücü tabakalar arasındaki sıkı ilişki nedeniyle konu edinmiştir. Bu anlamda ütopyanın toplumsal-tarihsel farklılaşmasından bahsetmek mümkündür. Dolayısıyla, ütopyanın biçim ve özünün anlaşılmasının, sadece, kaynaklandığı tarihsel-top-

lumsal mekânın ve taşıyıcısı olduğu tabakanın yapısal durumunun somut analizinden hareketle mi, mümkün olup olamayacağı sorusunu sormak gerekir.

Art arda ortaya çıkan ütopyaların tekil biçimlerinin özelliklerini, bu ütopyaları yalnızca birbirlerinin devamı olarak anlamaktan ziyade, birbirleriyle çatışarak meydana gelen "karşı ütopyalar" olarak ve ancak bu şekilde varlık göstermek zorunda olan olgular olarak değerlendirirsek en iyi şekilde anlaşılmaları mümkün olabilir.

Etkili ütopyaların farklı biçimleri, yükselen belli toplumsal tabakalarla ittifak içinde, tarihsel bir art ardalık içerisinde ortaya çıkmışlar ve (birçok değişime uğramış olsalar da) daha sonraları da bu ittifak ilişkisi içinde kalmaya devam etmişlerdir. Zaman ilerledikçe, ütopyaların öncelikle art arda ortaya çıkmış olan farklı biçimlerinin bir aradalığından da bahsetmek mümkündür. Ütopyaların biçimlenmesinde, (ütopyaların) çatışan toplumsal tabakalarla zaman zaman üstü örtük zaman zaman ise açık bir şekilde ittifak yaparak varolmaları gerçeği de belirleyicidir. Taşıyıcı grupların kaderleri, daima ütopyaların somut biçimsel değişimlerini yansımaktadır. Tarafların mücadeledeki (muhalefet anlamında olsa da), yönlerini daima birbirlerine göre tayin etmeleriyle ilgili yapısal durum, ütopyalara belli bir nitelik verir. Ütopyaların sosyologlar için gerçek anlamda kavranması, ancak bu ütopyaların sürekli yer değiştiren bir durumsal bütünlüğün[5] olguları ve parçaları olarak ele alınmasıyla mümkündür.

Eğer şu ana dek işaret edildiği gibi, toplumsal-tarihsel gelişim sürecindeki biçimsel değişime, sadece ütopyanın topluma bağlı biçimlerinin tabî olması söz konusu olsaydı, o zaman "ütopik *bilinç*"in değişim probleminden değil, sadece "ütopya"nın topluma bağlı değişim probleminden söz etmek mümkün olabilirdi.

Ütopyanın biçimi yalnızca ilgili bilincin canlı "içeriği" değildir, daha ziyade –en azından yönelimsel olarak– bilinci tamamıyla kapsadığı zaman ütopik bir bilinçten söz etmek mümkündür. Ütopik unsur, bu anlamda, hâkim olduğu bilincin içini eğilimsel olarak

[5] Durumsal analizin, kültür sosyolojisinin aracî haline getirilmesini *Alfred Weber*'e borçluyuz; burada (özgül bir anlamda da olsa) bu problematiğin yukarıda ele alınan probleme uyarlanmasına çabalanmaktadır.

tamamıyla doldurduğu; deneyim, eylem ve yaklaşım (perspektif) biçimleri kendilerini buradan hareketle düzenledikleri zaman, hakikatimiz ve gerçekliğimizle ilgili olarak, sadece ütopyanın farklı biçimlerinden değil, aynı zamanda ütopik bilincin farklı biçim ve aşamalarından da söz edilebilir.

Ve problematiğimizin asıl görev alanı, hemen hemen istisnasız olarak süregelen tam da böyle bir ilişkinin açıkça tespit edilmesiyle doruk noktasına ulaşmalıdır.

Somut bir bilincin en önemli perspektifsel prensibi, onun ütopik tabakasında daima bulunabilir. Özgül nitelikli eylemci irade ile bakış açısı, bilincin ütopik merkezinde ilişki kurmaktadır; birinin varlığı ötekine bağlıdır ve her ikisi de tarihle ilgili zamansal deneyimin ilgili biçimlerine şekil vermektedir. Sonuçta, bir bilinç yapısıyla ilgili düzenlemenin en önemli belirtisi, tarihle ilgili zamansal deneyimin bilinçten ayrılamaz olan bu biçimidir.

Zira, ütopik unsurun ilgili şeklinin doğrudan yansımasının ilgili bilincin ütopik merkeziyle sıkıca ilintili olduğunu, en iyi şekilde tarihle ilgili zamansal deneyimin yapısından hareketle göstermek mümkündür. Somut bir grubun, toplumsal bir tabakanın tarihsel zamanı nasıl bölümlediği, ütopyasına bağlıdır. Kendini özneden hareketle ve olup bitenlerin doğaçlamacı değerlendirilmesi sırasında olayların bölümleme biçimi olarak akan zamanın ritmine bilinç dışılık içerisinde bırakarak türümseyen olgu, ütopyada doğrudan görünür bir tabloya ya da en azından tinsel açıdan doğrudan amaçlanabilir içeriksel değere dönüşmektedir.[6]

Bir bilincin özsel yapısı, o bilincin zamansal tablosunu umut, özlem ve anlamsal hedeflerinden hareketle anlamaktan daha iyi kavranamaz. Zira, bu anlamsal hedef ve beklentilerden hareketle sadece geleceğini değil, geçmiş zamanını da bölümler. Başta yalnızca kronolojik bir sıralama şeklinde yer bulan olaylar, ancak buradan hareketle anlamlı ve belirleyici bir hal almaktadırlar; tekil veriler önem kaybına uğrar ve ruhun temel çabası yönünden hareket-

[6] Bu bağlamda, tarihle ilgili zamansal yaşanmışlığın aşkın-öznel biçimde ifade edilmesi, ona nesnel-ontik açıdan hiçbir şeyin tekabül etmediği anlamına gelmez. Ancak soruyu, bizim bağlamımızda, nesnel-ontolojik anlamda sormak olanaklı değildir.

le tekil olaylara farklı farklı anlamlar yüklenir. Ancak, tarihsel zamanın kronolojik düzenin çok ötesinde bulunan teşkil edici prensibi, aslında bu anlamsal bölümlemeden ibarettir. Ne var ki, daha ileri bir adım atmak gerekir. Bu anlamsal bölümleme, olayların kavranış ve değerlendirilmesindeki öncelikli unsurdur. Nasıl modern psikoloji, biçimi, unsurlardan daha önce algıladığımızı ve aslında unsurları şekilden hareketle kavrayacağımızı gösteriyorsa, aynı şey tarihsel algılama–anlama için de geçerlidir. Ki, bu alanda da, tarihle ilgili zamansal deneyimi, olayları bölümleyen anlamsal bir bütün olarak, unsurlardan "önce" algılarız; ancak bu bütünden hareketle sürecin bütünlüğünü ve içinde sahip olduğumuz mekânımızı kavrayabilmekteyiz.

Tam da tarihle ilgili zamansal deneyimin bu temel önemi nedeniyle, tarih ve ütopyayla ilgili zamansal bakış açısı arasındaki ilişkiye özellikle vurgu yapmamız gerekmektedir.

Burada, ütopik bilincin belli biçim ve aşamalarından söz ediyorsak eğer, aklımızdan geçen tekil insanlarda "canlı" olmuş olan somut olarak bulunabilen bilinç yapılarıdır. Kastettiğimiz, (Kant'ın "tam olarak bilinç"i gibi) sadece tinsel olarak inşa edilmiş (yapı) bir birim ya da (Hegel'in "ruh"u gibi) âdeta tekil bireylerin somut bilincinin üstünde tayin edilen metafiziksel bir öz olmaktan çok, tekil insanlarda tespit edilebilen ve somut olarak bulunabilen bilinç yapılarıdır. Bu bağlamda kastedilen, somut insanların somut düşünceleri, eylemleri, hisleri ve tüm bunların içsel ilişkileridir. Ütopik bilincin katıksız modelleri ve aşamaları, ancak ideal birer model olarak düşünüldükleri ölçüde yapıcıdırlar. Hiçbir zaman bireysel bir insan, sıralanacak olan tarihsel-toplumsal bilinç modellerinin katıksız bir gerçekleşmesi olmamıştır. Daha ziyade, bireysel olan her somut insanda –çoğu kez başka modellerle karışık olarak– belli bilinç yapılarının belli unsurları etkili olmuştur.

Burada kaydedilmesi gereken, tarihsel-toplumsal kademeli yapı şekliyle betimlenmiş olan ütopik bilincin ideal modelleri, epistemolojik ya da metafiziksel olarak değerlendirilen yapılar olarak değil yöntemsel olarak anlaşılmalıdırlar. Tekil insanın somut bilinci, hiçbir zaman tasvir edilecek tekil modellere ve onların yapısal bağ-

lantılarına tüm arılığıyla tekabül etmemiştir; ancak somutluğuyla varolmuş olan her bir bireysel bilinç, (tüm mevcut "karışımlar"a rağmen) bu tarihsel olarak değişebilir modellerin yapısal oluşumu yönünde hareket eder.

Bu yapılar; Max Weberci ideal model anlamında, yalnızca var ve mevcut olmuş çokluğun üstesinden gelmeye yarayıp, konumuzda ayrıca, salt psikolojik gerçeklikleri değil, daha ziyade bu gerçeklikler bünyesinde tarihsel olarak gelişen ve etki gösteren "yapılar"ı "arılığıyla" kavramaya yararlar.

## B. Ütopik Bilincin Şekildeğişimi ve Yeniçağ Gelişimindeki Aşamaları

### *I. Ütopik Bilincin İlk Şekli: Anababtistlerin sefahatçı Kiliazm'ı.*

Yeniçağın gelişimi boyunca en önemli nokta –konuya problematiğimizden hareketle baktığımızda– "kiliast" olanla ezilen tabakaların aktif istemleri arasındaki ittifakın kurulduğu andı.

Tarihsel akışa bir dönüm noktası koymak, daima riskler içerir, dolayısıyla öncüllerin ihmali anlamına gelmektedir. Oysa, tarihsellikteki en önemli olanı yeniden inşa eden bir şemanın başarısı, tam da olayların ifade edilişi için önem taşıyan noktaların gereken kararlılıkla öne çıkarılmasından ibarettir. Örneğin, Münzer hareketine modern devrimlerin başlangıç noktası olarak bakma gerekliliğini bir yerde, modern sosyalist literatürün kendi başlangıç noktasını çoğu zaman bu hareketle tarihlendirmesinden çıkarabiliriz. Ki, burada, henüz sınıf bilincine sahip proleterlerin söz konusu olmadıkları da fazlasıyla doğaldır; ayrıca Münzer'in dinsel motiflerden hareketle toplumu dönüştürücü bir güç haline geldiğini de rahatlıkla itiraf edebiliriz. Ancak sosyolog bünyesindeki kiliastikle toplumsal devrimin yapısal olarak bir arada bulunması nedeniyle, bizzat bu hareket özellikle öne çıkarılmalıdır.

Yeryüzünde doğacak olan bir Bin Yıllık İmparatorluk fikri, eskiden beri devrimcileştirici bir eğilimi içermektedir; kilise ise, bu "varoluşu aşkınlaştırıcı" tasarımı tüm gücüyle felce uğratmaya çabalamıştır. Daha Joachim von Fiore'de yeniden alevlenen, ancak henüz devrimcileştirici anlamda düşünülmeyen bu öğreti, önce Husçularda, sonra Thomas Münzer'de[7] ve nihayet Anababtistlerde

[7] Mevcut *Münzer* literatürünün önemli bir örneği, *K. Holl*'un *Luther und* →

toplumsal açıdan lokalize edilebilir bir eylemciliğe dönüşmüştür.

O zamana dek bir yerlerde serbestçe süzülmüş ya da öteki dünyaya yönelmiş olan umutlar, *burada* ve *şimdi* gerçekleşebilir bir yaşanmışlık olarak, aniden dünyevîleşmiş ve toplumsal eylemselliği büyük bir şiddetle etkilemiştir.

Her ne kadar bu dönüşümle birlikte başlayan "politikanın tinselleşmesi", tüm akımları az çok etkisi altına aldıysa da, politika, toplumsal mekândaki gerilimsel etmenini yine de ezilen tabakaların ütopik bilinç yapısından alıyordu. Yeniçağ anlamındaki politika, ancak tüm tabakaların bu dünyanın şekillendirilmesine az çok bilinçle katıldıkları ve bunu olayların kaderci bir biçimdeki kabulünün ya da "yukarıdan" yönetilmenin yerine koydukları noktada başlar.[8]

Alttaki tabakalar, ortaçağ sonrası gelişim sürecinde bu sürükleyici işleve ancak kademe kademe sahip olabildiler, ve sahip oldukları toplumsal-politik önemin özbilincine ancak yavaş yavaş ulaşabildiler. Her ne kadar bu zamansal nokta –daha önce ileri sürüldüğü üzere– "proleter öz bilinç" aşamasından henüz çok uzakta bulunsa da, bu yine de böyle bir bilince götüren sürecin başlangıç noktasıdır. Zira ezilen tabakalar, bu noktadan itibaren yönelimsel olarak, sürecin dinamik oluşumu içerisinde giderek daha net belirlenebilir bir öneme sahip olmaya başlarlar; ve yine bu noktadan itibaren ruhsal gerilimle ilgili istemlerin ve akımların toplumsal farklılıkları giderek daha belirgin bir biçimde ortaya çıkmaya başlar.

→ *die Schwärmer* [Luther ve Hayalperestler] adlı eseridir (*Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*/Kilise Tarihi Üzerine Derlenmiş Makeleler, Tübingen 1927, s. 420 ve devamı). Bu eserde, belli bir sorunla ilgili çeşitli metin parçaları takdire laik bir şekilde bir araya getirilmiştir; sıra onlara geldiğinde, onları bir daha bastırmaksızın Holl'daki ilgili yer ödünç alınacaktır. Kiliazm'ın nitelikleriyle ilgili öncelikli olarak *E. Bloch*'un *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* [Devrimin Teoloğu olarak Thomas Münzer] adlı eserine bkz. (Münih 1921). Bloch, betimlenene karşı duyduğu kendine özgü içsel ilgisi sayesinde, Kiliazm olgusunun özünü en uygun şekilde kavrayanlardandır. Daha *Doren* bu gerçeği kısmen doğru değerlendirmiştir.

[8] Elbette politika kavramını çok daha farklı tanımlamak mümkündür. Burada da, daha önce söylemiş olduğumuz bir şey geçerlidir: Tanım, daima bilgiyle ilgili amaca ve bununla ilintili olarak değerlendirmeyi yapan kişinin bakış açısına bağlı olacaktır. Bilgiyle ilgili bizim amacımız ise, kolektif bilinç biçimleri ile politik tarih arasındaki ilişkiyi incelemektir. Dolayısıyla, gerçekleri kesinleştiren tanımımız bu problematiğe yönelik yapılmalıdır.

Ütopik bilincin bu en uç şekli, o zamandan beri tek başına tarih yazmamıştır elbette; ancak toplumsal mekândaki varlığı karşısında duranları da daima etkilemiştir: Zira bu bilinç şekline karşı çıkanlar bile çoğu kez istemeden ve bilinç dışı olduysa da, yönlerini bu ütopik bilince göre tayin etmişlerdir. Ütopik imaj, karşı imajın canlanmasına neden olmuştur; devrimcilerin kiliast iyimserliği, sonuç olarak muhafazakârların teslimiyetle ilgili deneyimlerini doğurup nihai olarak da politik gerçekçiliği şekillendirmiştir.

Ancak bu an, sadece politik olan için değil, eylemsellikle ittifak oluşturan ve serbestçe süzülmekten feragât eden ruhsal heyecanlar için de fazlasıyla önemliydi. Sefahatçi enerjiler ve esriklikler, burada dünyevi bir bağlılık kazandı; dünyanın dışına yönelen gerilimler dünyadaki patlayıcıya dönüştüler. İmkânsız olan olabileni,[9] koşulsuz olan ise gerçek olanı doğurmaktadır. Yeniçağ ütopyasının bu en temel radikal biçimi çok özel bir özden çok özel bir maddeden oluşuyordu; köylü tabakaların tinsel ve bedensel heyecanına tekabül ediyordu, kaba bir şekilde maddî ve aynı zamanda son derece tinseldi.

Burada olup bitenleri, "fikirler tarihi"nden hareketle kavramaya çalışmaktan daha yanıltıcı bir şey olamaz: Bu insanları devrime sürükleyen "fikirler" değildi; infilâkın gerçek nedeni, esrik-sefahatçi enerjilerdi. Bilincin, ütopik-aktifleştirici işlevsellik kazanan varoluşu aşkınlaştırıcı unsurları, "fikirler"den ibaret değildi. Ve o zamanlar olup biten her şeyi "fikirler"in ürünü olarak değerlendirmek, ütopik olanın değişiminin bir sonraki aşamasının bakışından hareketle, bilinç dışı bir sahteciliktir. Fikirler tarihi, geçmişi kendi temel yaşanmışlığından hareketle kendi çıkarı doğrultusunda kaçınılmaz olarak yeniden yorumlayan fikirsel çağın ürünüdür. Köylü savaşlarının insanlarını varoluşu parçalayıcı eylemlere sürükleyen, "fikirler" değildi. Patlamaya neden olan, çok daha dirimsel, çok daha boğucu bir ruhsal derinlikti.[10]

Kiliastik olanı gerçek özselliğiyle bir dereceye kadar anlamaya

[9] Daha *Münzer*, bilinçli olarak, "imkânsız olana cesaret ve güçle yaklaşmak"tan söz etmiştir. Bkz.: Holl'daki ilgili metin parçaları, s. 429.

[10] *Münzer*, bu bağlamda, ruhun güçlerinin üstündeki örtü kalktığı zaman ancak ortay çıkan "tinin dipsizliği"nden söz eder. Bkz.: Holl'daki ilgili metin parçaları, s. 428, dipnot 6.

çalışmak ve bilimsel kavranılabilirlik açısından ulaşılabilir hale getirmek istediğimizde, bu bilincin, bünyesinde düşündüğü imajları, simgeleri ve biçimleri, öncelikle "kiliastik" olanın ta kendisi olarak almamak gerektiğine dikkat etmek gerekir. Zira, varoluşun hiçbir alanında, şekillenmiş olanın ve ifadenin kökeninden uzaklaşma ve kendi yolunu çizme eğilimine sahip olan deneyim, buradan daha net olarak yaşanamaz. Ki, bizzat olgunun en önemli yanı, tam da imajlardan, eylemselliklerden, mecazlardan ve kategorilerden uzaklaşmasında yatmaktadır. Bu ütopyanın sürükleyici özselliğinin merkezinin yansıma biçimlerinde *bulunmaması* nedeniyle de, sadece fikirler tarihiyle ilgili yaklaşım kiliastik bilinç olgusu karşısında tamamıyla yetersiz kalmaktadır; dolayısıyla da, sürekli olarak konudan sapma tehlikesiyle karşı karşıya kalınmaktadır. Fikirler tarihiyle ilgili yöntem kullanıldığı zaman, kiliastik özselliğin tarihinin yerine, ancak onun boşalmış kılıfıyla ilgili tarihi incelemek mümkündür; ki bu, pür kiliast fikirlerin tarihidir.[11] Aynı tehlike, kiliastik patlamaların taşıyıcılarının talihlerinin incelenmesi konusunda da söz konusudur: Zira, kiliast deneyimin en önemli niteliklerinden birisi, *hızla durulmak* ya da aynı taşıyıcının bünyesinde ansızın *şekildeğişime uğramak*tır. Bu yüzden de, eğer gerçek konudan uzaklaşılmak istenmiyorsa, canlı ve göz önünde bulundurucu araştırmalar yapıp söz konusu belli düşünce ve deneyim biçimlerinde gerçekte kiliastik bir bilincin mevcut olup olmadığını sorgulamak gerekir.

Zira, kiliastik yaşanmışlığın gerçek ve belki de tek doğrudan niteliği, mutlak olarak varolmasıdır, *mutlak mevcudiyet*idir.

Burada ve şimdi, tarihsel oluşuşumun herhangi bir yerinde, biz her zaman *varız*, ancak kiliastik deneyim açısından bu varolma daima dışınlı bir varolmadır. Kiliast kişiliğin mutlak deneyimi için şimdiki zaman, eskiden içsel olanın dışa vurup dış dünyayı dönüştürerek ona aniden nüfuz ettiği dönüştürücü bir alan haline gelmektedir.

[11] Daha Münzer ile Luther arasındaki mücadelede, yukarıda işaret edilen inancın tek yaşanabilir unsuru olan özselliğe vurgu ile bu özselliğin salt taşıyıcısı olan "fikirler"e vurgu arasındaki gerilim ima edilmiştir. Münzer için Luther, sadece İncil'e inanan biridir. Ve Münzer'e göre böyle bir inanç, "çalınmış ve deneyimden yoksun bir maymun inancı"dır. Bkz.: Holl'daki ilgili metin parçaları. s.427.

Mistik, ya çoşkuyla ilgili anılarıyla ya da coşku özlemi içinde yaşamaktadır. Mecazları, mekânsal ve zamansal açıdan kavranamaz bir ruhlar mekânı olarak, kapalı bir öbür dünyalılık içindeki bir evlendirme olarak betimler coşkuyu.[12] Kiliastik deneyimde, belki de aynı temel en dolaysız şimdiliğe ve buradalığa dönüşür; ancak bu, sadece onların parçası olmak için değil, onları kamçılayıp kendi derinliğine çekmek için gerçekleşir.

"Bu yüzden tüm peygamberler, geçmiş zaman kipinde 'Tanrı buyurdu' değil, şimdiki zaman kipinde 'Tanrı buyuruyor' derler." Bu sözler, kiliast Prophet Thomas Münzer'e ait.[13]

Mistik, salt tinselleştirilmiş bir yaşanmışlığa sahiptir. Buna rağmen, mecazlarında duyuların tınısı da varsa, bu, içimizdeki nesneyle doğrudan üst ve alt entelektüel bağlantıyı en iyi şekilde ilişkilendirerek mecazîleştiren unsurun günlük yaşam alanındaki *bulaşıcılığı* sağlaması nedeniyledir.

Kiliast kişilikte duyusallık, kaba sabalığıyla mevcuttur ve içindeki tinselliğin (aynı kendisi ile şimdilik konusunda olduğu gibi) ayrılamaz parçasıdır. Öyle ki, salt bu şimdilik içinde ancak dünyanın ve kendi vücudunun gerçek parçası haline gelmektedir sanki.

"İçinde yaşadığım ve –boş olarak dönmesin diye– nefes aldığım canlı sözü anlamanızdan başka hiçbir şey amaçlamıyorum. İsa'nın kuru üzüm rengindeki kanı aşkına yalvarırım size, buna riayet edin; ki, bunun hesabını sizden soracağım gibi bende size he-

[12] *Meister Eckehart:* "Zaman ve mekân kadar hiçbir şey Tanrı'yı kavramayı engellemez." (*Meister Eckeharts Schriften und Predigten/Meister Eckehart*'ın Yazıları ve Dinsel Öğütleri, yayma hazırlayan: Büttner, Jena 1921, I, s. 137.) "Ruhun, Tanrı'yı kavrayabilmesi için, zaman ve mekânın ötesinde bulunması gerekir!" (a.g.e., s. 138.) "Böylece ruh, daha kendini aşıp özünün ve öz etkinliğinin hiçliğine dalarken, ... merhameti sayesinde ..." (I, s. 201). Ortaçağ mistiği ile Münzerci dindarlık arasındaki farkla ilgili olarak Holl'un şu ifadesine bkz.: Ortaçağın mistikleri, çilecilik yapıp yapay hazırlıklarda bulunarak Tanrı'yla zorla bir arada bulunmayı hedeflerken, Münzer için "insanoğlundaki yabanî otları tırpanlayan, Tanrı'nın ta kendisidir". (Bkz.: Holl. s. 483.)

[13] *Münzer*'in bu cümlesi benzer bir anlamı ifade eder niteliktedir: "Tanrı'nın kendi içinde olduğunu bilmelidir; kendinden binlerce mil uzakta olduğunu düşünmemelidir." (S. 430, Holl'daki 3 no'lu dipnot.)

Başka bir yerde Münzer, bal gibi tatlı İsa'yı acı İsa'dan ayırıp Luther'e karşı onun salt ilkine sahip olduğu ithamında bulunarak ... ruhsal ve dinsel radikalliğini ispat eder. Holl, s. 426–427. Bu konunun yorumuyla ilgili bkz.: Bloch, a.g.e., s. 251 ve devamı.

sap vereceğim. Bunu yapamazsam eğer, zamansal ve ebedî ölümün çocuğu olayım. Size verebileceğim daha yüce bir teminatım yoktur." (Thomas Münzer[14]).

Kiliast kişiliğin beklentisi, şimdiki zamanla birleşmektir; bu yüzdendir ki, günlük zamanı geleceğe yönelik iyimser umutlarla ve geçmişe yönelik romantik anılarla dolup taşmaz. Daha ziyade söz konusu olan, *beklemede olma*sıdır, hazırda beklemesidir; ki, bundan dolayı da onun için diğer zaman dilimleri de birbirinden farklı değildir. Kastettiği, kelimesi kelimesine bir Bin yıllık İmparatorluk değildir.[15] Kendisi için önemli olan, bu imparatorluğun burada ve şimdi mevcut olup, başka türden bir varoluşa dönüşüm olarak dünyalılığın içinden doğmasıdır. Gelecekle ilgili vaatleri, bundan dolayı, bir sonraya bırakma olarak değil; pusuda bekledikten sonra uygun an geldiğinde harekete geçilen, olup bitenlere ilişkin dünyalılıkla ilgili bir nokta olarak ele almaktadır.

Yapısı itibariyle feodal-ortaçağcıl dünya, modern anlamdaki

[14] O dönemin sanatında mükemmellik noktasına vardırılmış olan, kaba saba bir duyusallık ile en üst boyutlardaki tinsellik arasındaki bu içiçeliğin en iyi örneklerinden biri Grünewald'ın resimleridir. Yaşamı hakkında neredeyse hiçbir şey bilinmediği için, bizzat kendisinin anababtistlerle ilgisi olup olmadığı sorusuna yanıt verilememektedir. Grünewald'ın resimlerinin örnek gösterilmesi, sadece yukarıda söylenenlerin daha iyi izahı için yapılmıştır. (Bkz.: *Heidrich, E.: Die altdeutsche Malerei*/Eski Alman Resim Sanatı. Jena 1909, s. 39–41, s. 269.)

Ayrıca *Heidrich*'in *Dürer und die Reformation* [Dürer ve Reformasyon] adlı çok öğretici eserine bkz. Bu eserde, hayalperestler ile taraftarları olan Hans Sebald, Barthel Beham ve Georg Pencz adlı Nürnbergli ressamlar arasındaki ilişki, öte yandan *Dürer*'in buna karşı direnci gayet anlaşılır bir biçimde ispatlanıp betimlenmektedir. *Heidrich*, Dürer'in sanatını Luther dindarlığının yansıması olarak, Grünewald'ınkini ise hayalperestlerin tinselliği doğrultusunda değerlendirmektedir.

[15] *Münzer:* "... İsa'nın insan olmasıyla biz nefsanî dünyalı insanların her birinin bir tanrı, ve onunla birlikte Tanrı'nın öğrencileri olmamızı; O'nun ve O'nun ruhu tarafından öğrenmeye tabi tutulmamızı ve Tanrı kılınmamızı; ve O'nun ve O'nun ruhunun içinde değişime uğrayarak dünyalı yaşamın göklere yönelmesini...(Bkz.: Holl'daki ilgili metin parçaları- s. 431, dipnot 1.)

İçselleştirmenin sosyolojisi ve genelde yaşanmışlık biçimleri ile kamuyla ilgili siyasi eylem biçimleri arasındaki ilişki konusunda dikkate alınması gereken, Karlstadt'ın ve Güney Alman anababtistlerin, Münzer'den ayrıldıkları ölçüde, dolaysızlıkla ilgili kiliast deneyimlerinin gittikçe gelecekle ilgili iyimser umuda ilişkin yaşanmışlık biçimine ve vaatlerle ilgili deneyime dönüşmesidir. (Bkz.: Holl, s. 458.)

devrimi tanımaz;[16] ve kiliastik olan dünyanın politik olarak şekillendirilmesiyle ilgili bu yeni biçimin daha ilk olarak ortaya çıkışından beri, devrimci püskürmelerin refakatçısı olup bu püskürmelere ruh vehmetmektedir. Durulup, artık bu püskürmeleri terk ettiğinde, dünyadan artakalan kitlelerin çıplak öfkesi ve sersemleşmiş kudurma olacaktır. Kiliastik olan; devrimi, rasyonel olarak belirlenmiş bir hedefe götüren kaçınılmaz bir araç olarak değil, dolaysız varolmayla ilgili tek yaratıcı prensip, dünyaya gerçek anlamda ulaşmanın yolu olarak arzular. "Yok etme zevki, yaratıcı bir zevktir" demiştir *Bakunin*,[17] çünkü büyük düşkünlükle bahsettiği bir şeytan vardı bedeninde; o şeytan ki, insanlara bulaşarak etkinlik göstermektedir. Onun için asıl önemli olanın, rasyonalizm bağlamında düzenlenmiş daha iyi dünyaların yaratılmasının olmadığı, bu cümleden bellidir: "Ben, anayasalara ve kanunlara inanmam; en iyi anayasa bile tatmin edemezdi beni. Bizim başka bir şeye; fırtınaya ve yaşama, ve yeni, kanunsuz ve dolayısıyla özgür bir dünyaya ihtiyacımız var."

Ne zaman bu salt beklemede olmanın imajlarıyla ilgili ufku genişlese, aslında dolaylı olarak olsa bile, yine de daima daha iyi bir dünyayla ilgili vaatler ortaya çıkar. İstemlerin yarattığı mekân ve zamanlar, böyle bir bilinç için bedeli ödenmeyen senetlerdir. Onlar; sabırsızlıkla bekleyenin kendine oradan hareketle sadece oluşana karşı bir ötesindelik sağladığı, olup bitenlere ilişkin dünyalılıkla ilgili bahsettiğimiz noktayı belirleme işlevine sahiptirler yalnızca. Sabırsızlıkla bekleyen, "kötü olan" her burada-ve-şimdi-olup-biten-

[16] Modern devrimin, daha *Stahl*'ın işaret ettiği özelliklerinden bir tanesi, onun belli bir sömürücüye karşı basit bir ayaklanma olmadığı, daha çok içinde mevcut toplumsal düzeni sistematik olarak devirme amacının barındırmasıdır. Analizin hareket noktası olarak bu sistematiklik alındığı ve fikirler tarihiyle ilgili ve tarihsel kökenleri araştırıldığı zaman, bu bağlamda da tipik olarak kiliast konusu karşımıza çıkacaktır. Başka zaman fazla sistematik olmasa da, bir hususta soyut–sistematik bir anlayışsal eğilime sahiptir. Bu konuyla ilgili daha *Radványi* (Der Chilianismus adlı yayımlanmamış doktora tezinde, Heidelberg 1923, s. 98), Kiliast'ın bireysel insanları değil, kurum ve bireylerde etkinlik gösteren *kötü prensibi* hedef alıp ona karşı savaş verdiğine işaret etmiştir. Bu konuyla ilgili de Holl'daki ilgili metin parçalarına bkz., s. 454.

[17] Daha sonra göstereceğimiz üzere, modern zamanda kiliastik anlayışın en belirgin biçimini Bakuninci anarşizmde görebilmekteyiz.

le dayanışma içinde olmayarak, olayların biriktiği ve içsel konjonktürün kendi sürüklenmişliğini dünyanınkiyle birleştirdiği ana dayanır.

Bu yüzdendir ki, kiliastik bilincin yapısının ve talihinin gözlemi söz konusu olduğunda, istemlerin yarattığı zamanın yerine, mekânsal tablonun geçmiş olmasının ve aklın ve aydınlanma çağında rasyonel tümdengelimsel kapalı sisteminin ütopik vakumunun içini doldurmuş olmasının neredeyse hiçbir önemi yoktur. Rasyonel-aksiyomatik başlangıç, kapalı bir sistem tümdengelim, kapsamına alınmış motiflerin içkin olarak denkleştirilmiş olan dengesi, o dünyadan uzak olmayı, o içsel kapalılığı belli bir anlamda teminat altına almaktadırlar—ve bunu, istemlerin yarattığı düşler kadar iyi yaparlar.[18]

Ve dahası, sadece rasyonel anlamda doğru ve geçerli olan zaman ve mekân ötesindeliği o "dışarıda olan"a, olup bitenlerden uzak noktaya dönüşmek için, belli bir anlamda dünyevî-duyusal zenginlikle dopdolu istemlerin yarattığı düşlerden daha da uygundur.

Hiçbir şey, olup bitenlerden rasyonel kapalı bir sistemde olduğu kadar uzak değildir; hiçbir şey, ihtimal ki, tamamıyla kendi dünyasına kapanmış düşünsel oluşumlar kadar irrasyonel bir güç içermemektedir. Her akıl, olsa olsa kiliastik olarak çoşkulu olanı düşünsel kulis seviyesine çekme tehlikesini barındırmaktadır kendi içinde. Bu yüzden her rasyonel ütopya, mutlaka kiliastik beklemede olmanın karşılığı değildir ve bu anlamda da mutlaka dünyadan uzaklaştırılmış ötesindelikle ilgili bir işlevi yoktur. Rasyonel ütopyanın duyusal olmayanla duyuüstü olanı, tam olarak varolma konusunda duyusal olarak uyanık olan kiliastik beklemede olmanın içgüdüsel zenginliğiyle çelişmektedir. Böylece, nasıl *liberal-hümaniter ütopya* eğilimsel olarak gittikçe daha fazla kiliastik olana karşı yöneliyorsa, rasyonel-ütopik bilinç de kiliastik olan bilincin ilk rakibi durumuna gelebilir ansızın.

[18] Bkz.: *Freyer, H.: Das Problem der Utopie* [Ütopya Problemi]. *Deutsche Rundschau* dergisi 1920, cilt 183, s. 321–345; ayrıca *Girsberger*'in daha sonra atıfta bulunulacak kitabı.

## *II. Ütopik Bilincin İkinci Şekli: Liberal-hümaniter Tasarı.*

*Liberal-hümaniter ütopya* da mevcut olana karşı verilen mücadele içinde doğmuştur. Uygun biçimiyle liberal-hümaniter ütopya, "kötü" gerçekliğin karşısına "doğru" ve rasyonel bir karşı tasarı koymaktadır. Ancak bu karşı tasarıyı, yalnızca herhangi bir anda dünyaya nüfuz etmeyi sağlamak için değil, olup bitenin karşısına daha çok sözleri tartarak geçmeyi sağlayan bir *"kıstas"*a sahip olmak için kullanır. Liberal-hümaniter bilincin ütopyası, *"fikir"*dir. Bu fikir, şeylerin ilk örneği olarak durağan-canlı zenginliğiyle Yunan-platoncu fikir olmaktan ziyade, bu–dünyalı oluşun sadece "düzenleyici"si biçimindeki, sonsuz uzaklığa kaydırılan, buradan hareketle de bizi harekete geçiren formel bir yönsel belirlenmişlik fikridir. Ancak burada da yapılması gereken, farklılıkları görmektir. Koşulların politik patlama yönünde geliştiği yerlerde (örneğin Fransa'da), fikirsel ütopya kesin olarak oluşturulmuş rasyonel bir biçim alır;[19] bu yolun tıkanmış olduğu yerlerde ise (örneğin Almanya'da), bir içselleştirme meydana gelmektedir. Bu bağlamda ilerlemenin yolu dışsal olaylarda, devrimlerde değil, yalnızca insanın iç yapısında ve değişiminde aranmaktadır.

Kiliastik bilinç, kendisi ile özümüzde zaman içerisinde oluşan günlük-tarihsel varoluş arasındaki bağlantıları koparır. Her an için dünyaya, ortaya konan eserlere ve kültüre karşı düşmanlığa dönüşebilmesi mümkün olan bu bilinç, tüm ortaya konan eserleri zamansız bir olay, bir *Kairos*'a* yönelmiş daha önemli bir hazır olmanın fazlasıyla erken gerçekleşen çoşkusu olarak değerlendirir. Kültüre olumlu yaklaşım ve insanî varoluşun ahlâkîleştirilmesi,

[19] Fransız *fikir kavramı* hakkında, *Grimm*'in Deutsches Wörterbuch [Almanca Sözlüğü]'nde şu sözleri okuyabiliriz: "... özellikle on yedinci yüzyıl Fransası'ndaki dil kullanımı, [fikirle ilgili bu] kelimeyi, bir şeyin düşünsel tasviri, onunla ilgili bir fikir, bir kavram anlamında buharlaştırarak yapmıştır (Littré 2, 5c); on sekizinci yüzyılın ilk yarısında yaşayan Alman yazarlarınca da, Fransız etkisinden kaynaklanarak, fikir kelimesinin bu şekilde kullanıldığını görebiliriz - o kadar ki, zaman zaman bu kelime Almanca şekliyle *Idee* olarak değil Fransızca şekliyle *ideé* olarak yazılmıştır ..."

* Kairos: 1-Eski Yunan'da *en uygun anın* tanrısı, 2-Tanrının önemli kararlar verdiği *asıl önemli an*, 3-doğru veya *uygun* ölçek ya da oran, 4- *doğru an.*– *ç.n.*

liberal insanın içsel tutumunu niteleyen unsurlardır. Yaratıcı bir yok etme faaliyetinde değil, eleştiride kendindedir aslen; kendisi ile burada ve şimdi oluşanlar arasındaki tüm köprüleri yıkmamıştır, her bir oluşun üstünde tinsel amaçların coşku uyandıran fikirlerin âlemi süzülmektedir.

Kiliast için tin, bizi bizden alan ve aynı zamanda içimizden gelen bir ses iken; hümaniter liberalizm için üstümüzde duran, zihniyetimiz bünyesine alınıp bizi coşturan o "ikinci Reich"tır.[20*]

Fransız Devrimi'nin hemen öncesinde ve sonrasında bu fikirler adına dünyanın yeniden şekillendirilmesine girişen çağ da, yönünü (içimizden gelen sesin değil) bu muazzam coşku doğrultusunda tayin etmişti. Yeniçağın bu hümaniter tasarısı, politik olandan yayılıp, "idealist" felsefe şeklinde en üst noktaya vararak nihai bir özbilgiye ulaşabilmek için kültürel varoluşun tüm alanlarını etkisi altına almıştır. Modern felsefenin en verimli dönemi, zamansal olarak yeniçağın bu fikriyle örtüşmektedir; en azından daha sonra ortaya çıkan kısıtlamalarıyla birlikte, felsefenin bu bilinç yapısına uygun şekli giderek yok olmaya başlamıştır.

Bu bağlamda, idealist felsefe ile onu destekleyen taşıyıcıları arasındaki ilişki, bu ilişkinin en azından en önemli evresine değinilmesini gerektirecek kadar sıkı olmuştur. Modern felsefe, toplumsal işlevi açısından bakıldığında, ruhanî-teolojik dünya imajını parçalamak için ortaya çıkmıştır. Başta yükselmekte olan mutlak monarşi ve burjuvazi arka çıkmıştır ona. Daha sonraları ise burjuvazinin yegâne silahına dönüşmüştür; bu aşamada, bütünlük içerisinde tini, kültürü ve politikayı temsil etmekteydi. Öte yandan, gericiliğe kaymış olan monarşi, teokratik fikirlere sığınmış; proletarya ise, burjuvazinin mücadeleci yandaşı olmaktan çıkıp bilinçli karşıtı durumuna geldiği ölçüde, idealist felsefenin burjuvazinin çıkarlarına uygun gelen kılıfından uzaklaşmıştı.

Yeniçağın aynı anda iki cephede savaşan bu liberal tasarısı, tamamıyla yüce kişiliklerce tasarlanabilecek olan garip bir yapıya sahipti ve hâlâ sahiptir. İdealist bilinç; Tanrıya atıfta bulunan kiliastik tasavvur gerçekçiliğinin yolundan çekilmekle birlikte, aynı

[20] Bkz.: *Freyer*, a.g.e., s. 323.- *Reich: Alem, krallık. – *ç.n.*

zamanda muhafazakâr ve çoğu kez nesnelere ve insanlara sınırlayıcı bir şekilde hükmedilişinin ayakları yere basan ve şimdikiliğe bağlı dünyayla ilgili anlamsallığından da uzaklaşmıştır. Toplumsal olarak bu tasarısal bilincin taşıyıcıları, orta tabakayı oluşturan burjuvazi ile entelijensiyadır. Tasarısal bilinç, bu yapısal koşullara uygun olarak, ezilen tabakaların duyusal dirimselliği, çoşkusu ve intikam istemi ile o zamanın gerçekliğiyle problemsiz bir uyum içinde bulunan egemen feodal tabakanın dolaysız somutluğunun arasında bir yerde dinamik–itici bir güç olarak konumlandırmaktaydı kendini.

Bu bilinç, varoluşa tüm gerçekliğiyle yaklaşabilmek için, fazlasıyla normatif yönelimliydi. Bu yüzdendir ki, olması gerekenden hareketle kendi idealist dünyasını yaratmıştır. Bir şeylerin yükselmesiyle, bir şeylerden soyutlanmışlığıyla, aynı zamanda da tüm yüceliğiyle, maddi yapı arasındaki tüm bağları koparmış olmakla birlikte doğayla da gerçek bir ilişkisi kalmamıştır. Ki doğa, o dönemin anlamsal bağlamlılıklarmdan hareketle, mantığa uygunluk, ebedî doğruluk normlarına bağlı bir varoluş anlamını taşımaktaydı çoğu kez. Ebedî ve koşulsuz olanın, derinliği ve bireyselleşmesi olmayan bir dünyanın yansımalarını, o dönemin etkin kuşağının sanatında görmekteyiz. Heykelleri, kabartma sanatının ürünleridir aslında; ve karton sanatları ölü benizli bir hal almış bir tablo gibi gelmektedir.[21]

Sanat, kültür, felsefe; ilgili politik istem bünyesinde tasarıya dönüşmüş ütopyanın yansımaları kaçınılmaz olarak dünyayı şekillendiren genişlemeleridir. İlgili sanatta da olduğu gibi, derinliğin ve renk zenginliğinin eksikliğini, bu liberal-hümaniter tasarının özsel-yasasında görmek mümkündür. Renk zenginliğinin eksikliğine, o zamanın tüm ideallerinin içeriksel boşalmışlığı tekabül etmektedir: Âlimlik, özgürlük, kişilik, bunlar –öyle geliyor ki– kasıtlı olarak belirsiz bırakılmış içeriksel değerin salt çerçeve biçimleridir. Daha hümanizm idealinin başlangıçlarını oluşturan Herder'in hümanizme ilişkin mektuplarında, bu idealin nasıl bir şey olduğu belli değildi: Bir yerde daima "akıl ve hakkaniyet"tir gözünün önünde bulundurduğu, başka

[21] Bkz.: *Pinder:* Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte Europas [Avrupa Sanat Tarihindeki Kuşak Sorunu]. Berlin 1926, s. 67 ve devamı, 69.

bir yerde ise "insanların esenliği".

Ayrıca, bu zamansal-toplumsal orta halliliğe ve her bir içeriksel değerin somut olmayan haline, tamamıyla felsefede (ve diğer alanlarda) şekle yapılan aşırı vurgu tekabül etmektedir. Heykelcilikte eksik olan derinliğe, sadece çizgisel olanın egemenliğine, düz ilerleme ve gelişim olarak yaşanan tarihsel zaman tekabül etmektedir. İlerlemeyle ilgili bu düz tasavvur, ağırlıklı olarak iki ayrı kaynaktan doğmuştur.

Birinci bileşen, amaçsal fikir olarak burjuva mantık idealinin ilgili varoluşsal statüyle ilişkilendirildiği ve (mükemmel olmayan) doğa durumu ile mantık fikri arasındaki gerilim üzerine köprü kurmak zorunda kalan Batılı-kapitalist gelişimde meydana gelmiştir. Norm ile varoluş arasındaki bu köprü kurma, varoluşun mantıklı olana sınırsız yaklaşabileceğine ilişkin düşünce sayesinde başarılabilmiştir.

Başta hayal meyal ve belirsiz olan sınırsız yaklaşmaya ilişkin bu tasvir, Jironden* *Condorcet*'de nispeten somut ve klasik bir hal almıştır. (Cunow'un[22] sosyolojik olarak çok doğru olan analizi gibi) Condorcet, orta tabakaların Jirond'un çökmesinden sonra yaşanan hayal kırıklığına ilişkin deneyimlerini, bu tabakaların tarihle ilgili tasavvurlarına dahil etmiştir. Bununla mükemmeliyete ulaşmaya ilişkin nihai hedeften vazgeçilmiş olunmadı; ancak devrim bundan böyle salt bir ara basamak olarak algılanmaktaydı. İlerleme fikri, hâlâ düz olarak düşünülen oluşun içinde lüzumlu safhalar ve ara basamaklar keşfederek kendi kendini frenlemekteydi. Eskiden mantıktan hareketle her geçici olan "yanlış fikir" ve "önyargı" olarak önemsenmezken, Condorcet'de geçici olan göreli bir kabul görmüştür en azından. Belli bir zamanın "önyargılar"ı, kaçınılmazlıklarıyla kabul görüp "tarihsel tablonun parçaları" olarak ilerlemenin bundan böyle zamansal olarak derecelendirilmiş, devrîleştirilmiş tablosuna dahil edilmişlerdir.

İlerlemeye ilişkin tasavvurun bir başka kökenini Almanya'da

* Jironden: Fransız Devrimi döneminde özellikle toprak burjuvazisinin çıkarlarını koruyan politik parti yandaşları, Jakobenlere karşı bir politika izlemişlerdir. – *ç.n.*

22 *Cunow, H.*: Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie [Marxçı Tarih, Toplum ve Devlet Teorisi] Berlin 1920, Cilt I, s. 158.

bulabiliriz. Burada Lessing'de, "*Erziehung des Menschengeschlechts*" ["İnsanoğlunun Eğitilmesi"] adlı eserinde görünen gelişim fikri, (v.d. Goltz ve Gerlich'e göre[23]) sekülerleşmiş, piyetist* bir nitelik taşıyordu. Ayrıca, bu türetmeye ek olarak (Hollanda'dan Almanya'ya taşınan) piyetizmin başlangıçta Anababtistçi unsurlar içerdiği göz önünde bulundurulursa; dinsel gelişim fikri doğrudan kiliast unsurun durulması, başlangıçtaki *beklemede olma*nın Alman ortamında *bekleme*ye dönüştüğü bir süreç, zamanla ilgili kiliast deneyimin, anında zamanla ilgili evrimsel deneyime dönüşmesi olarak algılanabilir.

Çizgi; Arndt, Coccejus, Spener ve Zinzendorf üzerinden kesin bir şekilde Tanrı'nın tarihsel idaresi fikrinden ve dünyanın başından sonuna kadar yer alan düzenli bir ilerlemeden söz eden Lessing'in piyetist çağdaşı *Bengel*'e götürüyor bizi. Lessing'in Bengels'ten, onun insanoğlunun sonsuzca mükemmelleşebilmesi fikrini aldığını, ve bu fikri, onu bu şekliyle Alman idealizmine miras olarak bırakmak için sekülerleştirip mantıkla ilgili inançla ilişkilendirdiği söylenir.

Dinsel bilincin kesiksiz şekildeğişimi olarak mı yoksa akıldan doğan bir karşı darbe olarak mı;—ilerlemeyle ilgili bu tasavvur ne şekilde meydana gelmiş olursa olsun, bünyesinde kiliast bilince kıyasla oluşan zamanın somut "hic et nunc"una bir yaklaşma, onunla yakından ilgilenme söz konusudur.

---

[23] *von der Goeltz:* Die theologische Bedeutung J.A. Bengels und seiner Schüler [J.A. Bengels ve Öğrencilerinin Teolojik Açıdan Önemi]. Jahrbücher für deutsche Theologie [Alman Teoloji Yıllıkları]. Gotha 1861, cilt 6, s. 460-506.

*Gerlich, Fr.:* Der Kommunismus als Lehre vom tausendjährigen Reich [Bin yıllık İmparatorluğun Öğretisi Olarak Komünizm]. Münih 1920. Birçok noktada basitleştirici olup baştan savma şeklinde yazılmış olan propaganda amaçlı bu eserde, bazı temel ilişkiler (örneğin yukarıda işaret edilen) doğru biçimde değerlendirilmişe benziyor yine de. (Sonsöze bkz.) *Doren* (a.g.e.), kitabı bu yönde yorumlayanlardandır

* piyetist: Protestan gizemciliği. Sözcük olarak aşırı sofuluk anlamında da kullanılır. Dindarlıkta kuru dogmatizmin ve biçimciliğin gönül sevgisini ve bireysel inancı çıkarıyordu. Tanrıyla kul arasında doğrudan bir ilişki kurmuş, her bireye din üstünde düşünebilmek ve yargılayabilmek yetisi vermiştir. – *ç.n.*

Tarihe nüfuz edişle şimdilikte ansızın gerçekleşecek olan kiliast anlamsal tatmin, bizzat bu tarih sürecini mesken edinir. Bu, çok uzaklara ertelenmiş olsa da, eskinin tersine, ansızın sadece "dışarıdan" nüfuz eden ütopyanın göreli inişi anlamına gelmektedir. Bu ütopik bakış açısı içinde, daha çok mevcut olan dünya anlamsal tatmin yönünde, ütopya yönünde hareket etmektedir. Başka bir açıdan bakıldığında da, ütopyanın bizzat oluş konusundaki göreli bir angajmanı gözlemlenebilir: Zamanın uzaklığında ancak tam anlamıyla gerçekleşebilen fikir, daha mevcut süregelen oluş içerisinde –ayrıntılara uyarlanarak– giderek iyileştirmelere yol açan bir norma dönüşür. Ayrıntıları eleştiren kimse, kendini tam da bunun için eleştirinin esiri haline getirir; burada ve şimdi oluşan kültür konusundaki angajmana, kurumsalcılığa ve politika ile iktisadın dünyayı şekillendirici gücüne olan şiddetli inanış, bunlar daha şimdiden ekmeden biçme çabası içinde olan mirasçıya işaret eder.

Gerçi yükselen bu tabakanın siyaseti, vahim bir şekilde daima toplumsal problemlerin üstünde süzülüyordu; ve liberallerin devlet düşmanlığı yaptıkları çağlarda, egemen tabakalarca mutlaklaştırılan iktidarın ve açık şiddetin anlamı tarihsel önemi açısından henüz algılanmamıştı.

Kültüre, felsefeye ve pratikte iktisada ve siyasete dayanan bu bilinç; muhafazakâr bakış açısından hareketle ne kadar soyut görünse de tarihsel buradalık söz konusu olduğunda, yine de tarihsel coğrafya ötesiliği içindeki kiliastik bilinçten çok daha somuttur. Bu bilincin *tarihle ilgili zaman kavramının* kiliastik bilinçtekinden daha belirgin olması bile, onun tarihsel olana ne denli yakın olduğunu gösterir. Gördüğümüz üzere kiliastik bilinç, oluşa yönelik bir organa sahip değildir; o yalnızca mevcut anı, anlamsal tatminle dolu şimdiyi bilir. kiliastik aşamada durakalan bilinç, daha sonraları –karşı tarafın buna uyum sağladığı zaman– bile katedilecek yol ya da gelişim kavramlarına yabancı kalmaktaydı: Bildiği tek şey, yükselen ve durulan zamandır. Örneğin zamanımız, kiliastik bilincin bu otantik biçiminin en saf şekliyle muhafaza edildiği radikal anarşizmde, ortaçağın çöküşünden itibaren bitmeyen bir devrimden ibarettir. "İki müzmin hastalık arasında sağlığa götürücü bir terleme

olmak, gerçekçiliğin ve dolayısıyla devrimin niteliklerindendir; rehavet önceden gelip onu kuvvetten düşme takip etmese, devrim zaten hiç varolmayacaktı."[24] Bu bilinç, karşı taraftan birçok şeyler öğrenip zaman zaman muhafazakâr zaman zaman sosyalist vurgulara sahip olabilir fakat, böyle bir tarihsizlik önemli noktalarda günümüzde bile öne çıkabilmektedir.

Gelişimle ilgili herhangi bir deneyim olasılığım dışlayan kiliast–mutlak bilinç, yalnızca zamanın *niteliksel* ayrımlaştırılması konusunda işe yaramaktadır.

Bu bağlamda, anlamsal tatminlerle dolu ve anlamsal tatminlerden arınmış zamanlar vardır; ki bu, tarihsel olayların tarih felsefesiyle ilgili ayrımlaşmasını sağlayan önemli bir noktadır. Bu noktanın önemini anlamak (çoğu kez gizli kalmış, dolayısıyla belirsizce etkili olan) ancak tarihsel zamanın felsefe tarihiyle ilgili ayrımlaşması olmadan ampirik bir tarih anlayışının bile mümkün olamayacağını kavradıktan sonra mümkündür.

Ve ilk bakışta muhtemel değilmiş gibi görünse de, yukarıda sözü edilen zamanın niteliksel ayrımlaşmalarıyla ilgili esas noktası, kiliastik mesafenin ve çığır açmayla ilgili esrik deneyimin içinden doğmaktadır.

Normatif-liberal bilinç de tarihsel olayların bu niteliksel ayrımlarını içermek dışında tarihsel olarak olmuş her şeyi ve şimdiyi kötü gerçeklik olarak aşağı görmektedir. Ancak anlamsal tatmini uzaktaki geleceğe erteleyip onu aynı zamanda –kiliast'ın yaptığı gibi– tarih ötesi çoşkunun içinden değil, burada ve şimdi oluşmakta olanın, günlük yaşamın içinde aramaktadır. Gördüğümüz üzere, oluşun tipik dolaysız tablosu ve amaçsal hedef ile varoluş arasındaki göreli homojen ilişki tam da bu nedenle gelişmiştir.

Liberal tasarı; tarihsel-toplumsal anlamda, liberalizme potansiyel olarak daima arkadan saldırmaya çalışmış ve çoğu kez rasyonel tasarımlar arkasında gizlenen çığır açıcı kiliastik deneyimin karşıtı olarak; ve aynı zamanda ancak "hic et nunc"u ilk başta içgüdüsel, daha sonra ise rasyonel bağlamda egemenliği altına alan alışılagelmiş ve olup bitmiş olana dayanan bir tabakaya karşı savaş çığlıkla-

[24] *Landauer:* a.g.e., s. 91.

rı atan bir olgu olarak anlaşıldığı takdirde anlamlı bir şekilde kavranabilir. Ayrıca bu bağlamda, ütopyaların birbirlerinden farklılaşması ve bilinç yapısının taşıyıcı ve biçimlendiricileri olmaları noktasında da, iki tarihsel dünyanın ve iki toplumsal taşıyıcının birbirinden farkı daha öne hiç görülmemiş bir netlikte ortaya çıkmaktadır.

Kiliast'ın dünyası, çözülmekte olan ortaçağın, muazzam bir bozulma döneminin dünyasıydı. Herkes ve her şey savaş halindeydi: Bu, birbirine karşı savaş veren prenslerin, eşrafın, burjuvaların, kalfaların, avarelerin, ücretli askerlerin vs. dünyasıydı. Ruhun derinliklerini dışa vurduğu, heyecana kapılmanın ve telaşın dünyasıydı. İdeolojiler bu savaşta henüz tam anlamıyla belirmemişlerdi; toplumsal olarak nereye ait olduklarını görmek henüz mümkün değildi. Ruhla ilgili içeriksel değerlerin toplumsallığa indirgenmesine (ki, Engels bu gerçeği gayet net bir şekilde tespit etmiştir[25]), ancak reformasyon kargaşası içinde yer bulan köylü ayaklanması yol açmıştır. Kiliastik deneyimin en alt tabakalara atfedilebileceği açıktır; bu, ezilen köylülerin, kalfaların, lümpen proletaryaya giden yolun başlangıcının, hayalperest vaizlerin vs. buluştuğu bir ruhsal yapıdır.

*Holl* (a.g.e., s. 435); *Max Weber*'in genel model öğretisine göre (Ekonomi ve Toplum, Toplumsal İktisadın Esasları, Bölüm III1, s. 267 ve devamı, § 7. Tabakalar, Sınıflar ve Din) Münzer'in alt tabakalara atfedilen fikirlerinin (Seb. Franck, Karlstadt, Schwenckenfeld gibi) o zamanın "entelijensiya"sını da etkisi altına aldığına ilişkin sosyologlarca öne sürülen iddiaya karşı tam da bu noktayı delil olarak kullanmaktadır. Ki, sosyoloji bu denli basitleştirildiği zaman, onun reddine ulaşılmasına da şaşırmamak gerekir. Max Weber daima, genel model öğretisini doğrudan yegâne yapıları değil, salt ideal-tipik yönelimleri nitelemek için ortaya koyduğunu vurgulamıştır (a.g.e., s. 10). Yegâne durumların analizine çalışan sosyoloji, entelijensiyamn sosyolojik açıdan atfedilmesi söz konusu olduğunda, oldukça dikkatli hareket etmelidir. Bu bağlamda, problematiğe şu sorular dahil edilmelidir.

a) Entelijensiyanın sosyolojik karşıt anlamlılık problemi. (Ki, bu da sosyolojik bir niteliktir; üstelik tüm toplumsal tabakalar için özgü olmayan bir nitelik.)

b) Tarihsel dinamikler, entelijensiyanın temsilcilerini hangi zamansal

[25] *Engels, Fr.: Der deutsche Bauernkrieg* [Almanya'da Köylü Savaşları]. Yayına hazırlayan: Mehring, Berlin 1920, s. 40-41. [Türkçe basım için bkz.: *Köylüler Savaşı*, Çev.: K. Somer, Sol Yay. – *ç.n.*]

noktada bu ya da şu kampa itmektedir?

c) İçlerine başka kamplardan sızan fikirler ne şekilde değişime uğratılmışlardı? (Toplumsal değişmeyi, bir fikrin "kırılma açıları"ndan anlayabiliriz çoğu zaman.)

Böylece bizzat *Holl* (s. 435 ve devamı, 459, 460), karşı çıktığı sosyolojinin doğruluğunun teyidi için çok ilginç maddi deliller sunmaktadır. Bizzat kendisi, eğitimli kişilerin Münzer'in öğretisini devralmalarıyla birlikte, onu tam anlamıyla geliştiremediklerini, ona temel yenilikler katmadıklarını tespit etmiştir. Eğitimli kişiler, doğrudan kendi içsel deneyimlerinden ziyade, daha çok kitaplardan ve –başta "*Theologia deutsch*" [Alman Teolojisi] olmak üzere– Alman mistiklerin yazılarından, ayrıca Augustin'den ilham almaktaydılar. Alman diline herhangi bir zenginlik katmamışlardır. Kendine mahsus yanları olan mistiği önemli noktalarda deforme etmişlerdir, ortaçağ mistiklerinin öğretileri ile Münzer'in haç öğretisini anlamsız bir şekilde birbirine karıştırmışlardır. (Tüm bunlar, belli bir tabakanın "fikirler"inin başka bir tabakadan devralındığında, yukarıda işaret edilen tinsel "kırılma açıları"nın belirlenebilmesine ilişkin sosyolojik öğretisini ispat eden delillerdir.)

Ayrıca, hareketin radikalleşerek sürdüğü oranda entelijensiyanın yukarıda işaret edilen temsilcilerinin gittikçe geri çekildiğini, örneğin Franck'ın (Chronikası'nda) köylü savaşına Luther'den bile daha olumsuz baktığını, Münzer'e sırt çevirdikten sonra dünya görüşünde radikal değişimler gözlemlenebildiğini, Münzer'e sırt çevirmesiyle birlikte bu *eğitimli kişilerinin bu dünya görüşü*nün giderek insanları aşağılayıcı vasıflara büründüğünü, "toplumsal nitelikler"ini kaybettiğini ve kiliastik inadın'ın yerini "görünmeyen kilise"yle ilgili daha hoşgörülü, neredeyse uzlaşımcı bir fikrin aldığını, bizzat *Holl* anlatmaktadır bize. (a.g.e., s. 459-460)

Yalnızca uygun problematiğin ve ondan kaynaklanan kavramsallığa sahip olunduğunda bile, sosyolojik açıdan birçok şey aydınlığa kavuşacaktır.

Ütopyanın bir sonraki şeklinin ortaya çıkması uzunca bir zaman almıştır, bu arada toplumsal dünya imajı tamamıyla değişmişti, "şövalyeler memur, askerler uysal vatandaşlar olmuştu" (Freyer). Ayrıca, ütopyanın bu sonraki şeklinin taşıyıcısı, artık toplumun en alt tabakası değil, uygar olmayı ve etiği başta (aristokrasiye karşı) bir özmeşruluk olarak yaşayıp, deneyim zeminini ise, ansızın çoşkun bir merkezden eğitilmişlikle ilgili deneyime kaydıran ve kendini bilinçli bir özdisiplinle sınırlayan bir orta tabakaydı.

Liberal tasarı, hem kiliastik-çoşkun hem de somut olarak işe girişen muhafazakâr bilinç açısından ne kadar soyut gibi görünse de, yeni çağda meydana gelen olayların en önemli dönemlerini derin-

den etkilemiştir. Sağ ve sol eleştirilerce ancak yavaş yavaş ortaya çıkarılan bu soyutluk, bu fikrin asıl taşıyıcıları tarafından bu şekilde algılanmamıştır. Ve belki de tüm olasılıklara kapı aralayan ve tam da bundan dolayı hayal gücünü ziyadesiyle meşgul eden bu belirsizlik, içinde taze ve genç olanı, şafak sökmesini barındırıyordu. O şafak sökmesi ki, daha yaşlı Hegel –yaşamının son günlerinde devrimle ilgili büyük fikirlerin düşüncelerine nüfuz ettiğini hatırlayarak– muhafazakâr dönüşümüne rağmen hissetmişti. Tasarısal bilinçteki, kiliastik heyecanın körleşmiş derinliğinin yerine, sürükleyici unsur çıkarılmıştır aydınlığa. Aydınlık günlerin artık gelmesi gerektiğine ilişkin aydınlanmanın heybet ve heyecanı sayesinde, geç ve daha olgun bir aşamada günümüzde bile bu tasarıların –ki, bu tasarılar yardımıyla varolabilmiştir mevcut dünya– itici gücü muhafaza edilebilmiştir.

Ancak liberal aydınlamacı tasarıların en derinden etkileyen itici gücü, hayal gücünü canlandıran ve daima sınırsız ufka yönelmiş vaatlerin yanı sıra, ayrıca daima özgür iradeye yönelmiş olmasında ve dolaysızlıkla ilgili deneyimi canlı tutmasında yatmaktadır.

*Muhafazakâr bilinc*in kendine özgülüğü, tam da bu deneyimin sivriliğini törpülemesinde, ve –temel keşfini özetlemek gerekirse– liberal bilince, bilinçli bir karşıtlık içinde bulunarak *dolaysızlık bilinci*ne heybet ve heyecan katmasında yatmaktadır.

## *III. Ütopik Bilincin Üçüncü Şekli: Muhafazakâr Tasarı.*

Muhafazakâr bilinç; insanoğlunun, uyumluluk içinde bulunduğu sürece kendini çevreleyen reel koşulları teorik düşünce konusu edemeyeceği gerçeğine dayanarak esas itibariyle teorik nitelikli değildir. Varoluşun bu aşamalarında, tüm çevreleyici unsurları daha çok dünya düzenine ait sayma, dolayısıyla da problemsiz bir şey olarak algılama eğilimindedir. Aslında muhafazakâr bilincin ütopyası yoktur; zira, yapısı gereği egemen olduğu gerçeklikle tamamıyla uyum içindedir. Ayrıca, ileriye sürükleyen bir içtepiden kaynaklanan tarihsel süreç hakkındaki tüm düşünce ve aydınlatmalardan yoksundur. Bir hükmetme bilgisidir aslında muhafazakâr bilgi; varoluşla ilgili

içkin etmenlere içgüdüsel ve çoğu kez de teorik bir yönelmişlik. (Henüz dünyanın istediği anlamda istikrara kavuşmadığı dönemlerdeki) eski gerilimlerden varoluşsal aşkınlıkla ilgili içeriksel değerler olarak arta kalan, inanç, din ve mitlerin tarih ötesine kaldırılması olarak, artık sadece ideolojik anlamda etkisini göstermektedir. Bu aşamadaki düşünce, daha önce de söylendiği üzere, kendini rastlantısal somutluğu içinde çevreleyen tüm unsurları, daha çok dünyanın düzeni olarak kabullenme ve problemsiz bir şey olarak algılama yönelimdedir. Yalnızca muhalif tabakaların karşı hareketi ve bu hareketin mevcut olanı parçalama eğilimleri, âdeta dıştan gelerek muhafazakâr bilincin kendi varoluşuna hükmedişini problemli kılıp onu kendisi hakkında düşünmeye ve –özyönelim olarak ya da savunma aracı olarak olsun– bir karşı ütopya yaratmaya zorlamaktadır.

Eğer bu problematik, yükselmekte olan tabakalarca gerçekte meydana getirilip karşıt ideolojilerine yansımasaydı, muhafazakâr bilinçsel içtepiler gizli bir şekilde sadece hayatın zevkini çıkarma, sadece bilinç dışı pratik seviyesinde kalmış olurlardı. Fakat bu durumda, yükselmekte olan bir dünyanın ideolojik saldırısı, sadece yaşamda, pratikte öne çıkan tutum ve içeriksel değerlerin sorgulanmasına yol açar. Muhafazakâr bilinç, kendi tasarısını ancak sonradan, muhalif teorilerce tahrik edilip kamçılanması sonucunda keşfedebilmiştir.[26] Tüm ilerici kişilikler, fikri, olayların önünde giden bir olgu olarak algılarken; muhafazakâr Hegel için, tarihsel gerçeklikle ilgili

[26] Bu bağlamda, bu kez ayrıntılı olarak üstünde duramayacağımız *mutlakıyet ideolojisi*ni de dikkate almak gerekir. Bu ideolojide de, aslında varoluşsal duruma hükmetmek isteyen kişilerin bu varoluşa hükmetme tekniği hakkında sözüm ona Makyavelizm anlamındaki soğukkanlı bir düşünce eğilimine girdiklerini görmekteyiz. Daha sonra ancak (ve çoğu kez karşı taraftan zorlanarak), iktidarlarını fikirsel açıdan gerekçelendirme ihtiyacı duyarlar. Bu çok genel iddianın doğruluğunu göstermek için, bu süreci gözlemlemiş olan *Meinecke*'nin şu cümlesine başvurmak istiyorum:

"Sadece güçlü bir devlet değil, aynı zamanda bir kültür devleti olan modern devletle ilgili ideal, bununla birlikte yükselmiştir. Ve on yedinci yüzyılda birçok teorisyenlerin öne sürdüğü, hikmeti hükümet'in (Staatsraison) iktidarı doğrudan elde tutmasına ilişkin görevlerine ilişkin sınırlılığı ortadan kalkmıştır böylece." Söz konusu olan, Büyük Frederik'in zamanıdır. *Meinecke, Fr.: Die Idee der Staatsraison in der neueren Geschichte* [Yeniçağ Tarihinde Hikmeti Hükümet Fikri]. Münih, Berlin 1925, s. 453.

tasarının, dünyanın ancak içsel olarak tamamlanmasıyla görünür hale gelmesi bir rastlantı değildir. "Ve dünyanın nasıl bir dünya olması gerektiğine ilişkin *nasihatlarla* ilgili söz söylemek gerekirse . . . bu konuda felsefe zaten daima bir adım geride kalmaktadır. Dünyayla ilgili *fikir* olarak [felsefe], gerçeklik şekillenme sürecini tamamlamış olup "bittikten" sonra ancak zamansal mekânda kendini gösterir. Reel olanın karşısında . . . Tarih kavramın öğrettiğini, bize şu şekilde gösterir: İdeal olan, gerçekliğin olgunluğunda ancak kendini gösterir; (ve böylece) reel olan, aynı dünyayı, onu özünlü bir şekilde kavrayarak, entelektüel bir âlem şeklinde inşa eder. Felsefe (içeriğini) gri rengi içindeki bir gri olarak tasarlamaya başladığı zaman, yaşamın bir biçimi (olan felsefe) yaşlanmış olacaktır; ve [felsefeyi] gri içindeki gri olarak gençleştirmeyip olsa olsa seçebiliriz. Minerva'nın baykuşu,* hava kararmaya başlarken ancak uçuşa geçer".[27] *Muhafazakâr* bilinçte, Minerva'nın baykuşu gerçekte de hava kararmaya başlarken ancak uçuşa geçer.

Asıl biçimiyle muhafazakâr bilinç –gösterildiği üzere– tasarılar seviyesinde hareket etmez. Ona bu mücadeleyi âdeta zorla kabul ettiren, liberal karşıtıdır. Bu mücadelenin hız ve şeklinin yeni yeni sahneye çıkan en geç karşıtı tarafından belirlenmesi tinsel gelişimin temel özelliklerindendir. Gerçi, "ilerici düşünce"nin betimlemek istediği gibi ayakta kalabilen sadece yeni olan değildir ve yavaş yavaş yok olup giden de onun dışındaki her şey değildir. Ancak daha eski olan, yeni olan tarafından harekete zorlanarak, daima değişip en yeni karşıtının seviyesine ulaşmak durumundadır. Böylece günümüzde sosyolojik yaklaşım, daha önceki aşamaların düşüncelerini sosyolojik yaklaşıma zorlayabilmiştir. Aynı şekilde liberal tasarısal düşünce

[27] Bunlar, *Hegel*'in Hukuk Felsefesi'nin Önsöz'ünün çok bilinen son sözleridir. Yayına hazırlayan: Lasson, Felsefe Kütüphanesi, Cilt 124, s. 17.

* Minerva'nın baykuşu: Minerva tanrıça Athena'nın Latince adıdır. İlkin Etrükslerin, sonra da Roma'nın başlıca üç tanrısında biri olmuştur. (Bkz.: A. Erhat, Mitoloji Sözlüğü, Remzi Kit. Yay.) Hegel'in "düşünce yaşamın yansımasıdır" savını pekiştirmek için ileri sürdüğü deyim... "Minerva'nın baykuşu akşamın alaca karanlığında uçmaya başlar" deyimi ise, "Bir dönem sona erdikten sonra ancak felsefe onu *anlamak* için ele alabilir" anlamını içermektedir. (Bkz.: O. Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü-Kavramlar ve Akımlar*, Remzi Kit. Yay.) – *ç.n.*

biçimi de, on dokuzuncu yüzyılın başında muhafazakârları tasarı düzeyindeki bir özyoruma zorlamıştır.

Bu tasarısal özyorumun köklenmiş tabakalarca (Möser, v.d. Marwitz) yapılamayışını ve muhafazakâr tasarının keşfiyle ilgili görevin muhafazakârlardan sonra gelen ideologlarca yerine getirilmiş olmasını gözlemlemek ilginçtir.

Muhafazakâr varoluşun anlamının tasarısal düzeyde aranması buradan hareketle düşünülmeden yapılmış pratik biçimiyle varolan dünyayla ilgili tutumun daha şimdiden tasarısal unsurda yorumlanması, muhafazakâr romantiklerin ve özellikle de Hegel'in bu konudaki önemli icraatlarındandır.

Bu yüzdendir ki, muhafazakârlarda tasarıya tekabül eden olgu, liberal tasarıdan özü itibariyle farklıdır. Ve Hegel'in yaptığı, liberal tasarının karşısına muhafazakâr bir karşıt koymak; belli bir tutumu ve davranış biçimini yalandan göstererek değil, varoluşun ve deneyimin zaten varolan biçimlerini tasarısal düzeye yükselterek onları dünyanın liberal algılanışına karşısında nitelikleri doğrultularında belirleyerek.

Muhafazakârlarca temelsiz ve soyut bulunan liberal aydınlanmacı tasarı, bu açıdan da zaten saldırıya uğrayıp aşındırılıyordu. Hegel için salt "zannetmek"ten, salt tasavvur etmekten ibaretti; tekil kişilerin sığındıkları, kendilerini sakındıkları ve günün gereksinimlerinden kaçtıkları bir olasılıktan başka bir şey değildi.

Bu salt "zannetme"ye, salt öznel tasavvura karşı, "hic et nunc"un reel gerçekliğine *dalmış*, bu gerçeklikte somut olarak etkili olan tasarı konmaktadır. Amaçsal hedef ile gerçeklik, yapılmak istenilen ile varoluş, bunlar ayrı düşünülmüyorlar burada; zira, bu dünyada ütopik olan "somut olarak oluşmuş fikir" maddi olarak da mevcuttur. Salt biçimsel bir yapılmak istenilen olarak varolan, devletin yasallığıyla somut bir şekle bürünür. Tinsellik, kültürel nesnelleşmelerde, sanat ve bilimde gelişir, etkisini tüm elle tutulabilir zenginliğiyle orada gösterir.

Kiliast çoşkuya kıyasla, daha liberal ütopyada ve hümaniter tasarıda, "hic et nunc"a göreli bir yakınlaşma gözlemleyebilmiştik. Muhafazakârlarda ise bu yakınlaşma süreci tamamlanmış, *ütopya daha baştan varoluşa dalmıştır.*

Elbette buna, varoluşun, "hic et nunc"un artık "kötü bir gerçeklik" olarak değil, anlamsal zenginliğin taşıyıcısı olarak algılanması gerçeği tekabül etmektedir.

Burada ütopya ya da tasarı, somut varoluşa tamamıyla yaklaşmış ve ona tamamıyla nüfuz etmiş olsa da, bu deneyim yine de –en azından bu akımın yaratıcılık zevkinin zirveye ulaştığı noktalarda– bir gevşekliğe ve varoluşun uyuşukça kabullenmesine yol açmaz. Tasarı ile varoluş arasındaki belli bir gerilim, bu varoluşun tüm atomlarının anlamsal tatminle dopdolu olmaması nedeniyle, özsel ile özsel olmayan arasındaki farkı görmemiz daima gerektiğinden ve şimdiki zamanın bizi sürekli yeni görevler, bizden aydınlığa kavuşturmamız beklenen malzemeler vermesi sebebinden kaynaklanmaktadır. Buradan hareketle yönelimsel bir kıstas elde edebilmek için öznel istemlere güvenmekten ziyade, içimizde ve geçmişimizde nesnelleşmiş güç ve tasarılara, eserlerimizi bizler aracılığıyla yaratan o tine yol vermek gerekir. Ancak bu fikir, bu tin, rasyonel olarak tasavvur edilmekten, serbestçe süzülen en iyi olasılık olarak tasarlanmaktan ziyade, ya içimizdeki "etkili olan sessiz güç" biçiminde içsel olarak kavranmaktadır ya da –gelişmiş bir entelekheia, içsel bir biçim olarak– halkın, ulusun ve devletin somut bütünlüğünün kolektif eserlerinde çoğu kez morfolojik bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Dile, sanata ve devlete yönelmiş morfolojik bakış, bu noktadan hareketle yolunu alır. İleriye yönelmiş ve burada olan her şeyi hareket geçiren ütopyanın, sistematik olarak tasarıda mükemmeliyete ulaşmasıyla eşzamanlı olarak, Goethe somut–morfolojik araştırmalarına başlamıştır. Bu araştırmalar; varoluşa derinden nüfuz etmiş, kendini orada geliştiren "tasarılar"ı spekülatif olarak değil, dili, teamülleri, hukuku vs. somut olarak inceleyerek tespit etmeye çalışan Tarih Ekolü'nün çalışmalarında bilimsellik kazanmıştır.

Temel olarak (bu konuma tekabül eden ütopya biçimi olarak) politik deneyimde biçimlenen tasarı, tinsel yaşam bütünlüğü içerisindeki bu deneyime ait akımı biçimlendirici bir tarzda etkiler. Ancak, *"içsel biçim"* arayışlarının tüm bu biçimlerinde, dışa doğru tasarlanarak tarihsel dolaylılık vurgusunda da ifade bulan, olumlu empatik nosyonla donatılmış dolaylılıkla ilgili aynı muhafazakâr

deneyim mevcuttur. İnsanoğlu bu bakış açısından, dünyayla ilgili bu duygu için mutlak anlamda yeterince özgür değildir henüz; her şey, her an için ve her tarihsel toplulukta mümkün olmayabilir. Yönelimsel olarak oluşmakta olanın şeklini belirleyen, ister tekil bir şahsiyetin ister halkın tininin olsun, tarihsel bireyliğin ilgili içsel biçimleri ve ayrıca onun dışsal koşulları ile arkasında duran geçmiştir. Tam da bu nedenle, ilgili bir tarihsel şekil *yapılamaz*, o –bir bitkiye benzercesine– daha çok içsel bir merkezden *doğup büyür*.[28]

Ütopyanın bu muhafazakâr biçimi, tam olarak, gerçekliğe dalmış tasarıyla ilgili düşünce de, fakat ütopyanın bir arada yaşayan diğer biçimlere karşı verdiği mücadeleden hareketle anlaşılabilir. En doğrudan karşıtı, rasyonalize edilmiş liberal tasarıdır. Liberal tasarıda *yapması istenilen*in empati biçiminde algılanmasına karşın, muhafazakâr tasarıda vurgu, *varoluş*un lehine kenara doğru kaydırılmaktadır. Bir şey sadece *olduğu* için, daha baştan yüksek vasıflıdır. Bu, varoluşun içine dalmış rasyonellikten dolayı böyle değerlendirilir –ki Hegel konuya bu şekilde yaklaşmıştır; ya da– Stahl'da olduğu gibi– tam da varoluşun irrasyonelliğin büyüleyici etkisinden dolayı: " 'Varolmak'! ifadesi, harikulâde bir duygu barındırmaktadır içinde – 'Bu, senin baban, senin arkadaşındır, onlardan dolayı bu hale geldin.' 'Niçin onlar?' 'Ve sen niçin olduğun o sensin?' Ve bu kavranamazlık; varoluşun düşüncenin içinde eritilemeyişi nedeniyle, mantıksal açıdan gerekli olmayışı nedeniyle, varoluşun varolma nedeninin yüce ve özgür bir güce borçlu olmasından ibarettir." (Stahl.[29])

(Muhafazakârlığın iyi zamanlarından kalan) gerçekliğe dalmış tasarı ile salt olan arasındaki o verimli gerilim, daha bu noktada

[28] "Devlet yapıları, icat edilemez; burada yapılan en akıllıca hesap, en büyük bilgisizlik kadar âciz kalır: Bir halkın yüreğinin, ve ondan çıkan kudret ve düzenin -ister en zeki beyinler şeklinde ister en büyük virtiözler şeklinde olsun- kurucusu yoktur." (*Müller, Adam: Über König Friedrich II. und die Natur, Würde und Bestimmung der preußischen Monarchie* [Kral İkinci Frederik ile Prusya Krallığının Mahiyeti, Onuru ve Geleceği Hakkında]. Berlin 1810, s. 49.)

Burada bu düşünce, romantiklikten gelerek, tüm bir muhafazakâr geleneğin hemen hemen istinasız motifi haline gelmiştir.

29 Stahl, Fr. J.: Die Philosophie des Rechts [Hukuk Felsefesi], Cilt 14, s. 272

büsbütün bir rehavete dönüşüyor gibi görünmektedir. Ki, irrasyonelliğiyle muhafazakâr dingincilik, genel olarak her olup–biteni zaten meşrulaştırmak eğilimindedir.

*Zamanı değerlendirme biçimi*, bu türden deneyim ve düşünce biçimlerinde liberalizme tam bir karşıtlık oluşturmaktadır. Liberaller için gelecek her şey geçmiş ise hiçbir şey ifade ederken; zamanla ilgili muhafazakâr algı, dolaylılıkla ilgili algılama doğruluğunu en iyi şekilde geçmişin öneminin, değerler yaratan zamanın keşfinde teyit etmiş bulur. Kiliast algı için *zamansal süre* diye bir şey yokken;[30] liberaller içinse, böyle bir süre, ancak bu andan itibaren ilerlemeyi ortaya çıkardığı ölçüde vardır; muhafazakârlar için mevcut olan her şey zaten -sadece yavaş ve kademe kademe oluşuyor olması nedeniyle- verimli bir olumlulukla doludur. Böylece bakış, yalnızca geçmişe uzanıp onu unutulmaktan kurtarmaz; burada daha çok tüm geçmiş olanın buradalığı bir deneyim haline dönüşmektedir. Bundan böyle, tarihsel zaman sadece salt zamansal bir yoldan ibaret değildir; basit bir şekilde şimdiki zaman/gelecek zaman dilimine diğer dilim olan geçmiş zaman/şimdiki zaman diliminin eklenmesinden ziyade, *geçmiş zamanın sanal mevcudiyeti* zamanla ilgili algıya hayalî bir üç boyutluluk kazandırmaktadır.

"Bugünkü tinin yaşamı, bir yandan hâlâ yanyana varolup ... öte yandan geçmiş gibi görünen bir basamaklar dolaşımıdır. Tin, arkasında bırakmış gibi göründüğü momentleri, tüm derinliklerinin içinde barındırır ... " (Hegel.[31])

[30] Daha *Münzer*; metin araştırmacılarının (Schriftgelehrte), "Kitabı Mukaddes'in niçin benimsenip niçin reddedilmesi gerektiğini [bilmiyorlar]; bu işi salt geçmişe dayandırmalarına gelince ... Museviler, Türkler ve diğer halklar da kendi inançlarını bu türden gülünç bir şekilde [affenschmalzische weiß] doğrulamaya çalışırlar" der. Holl. 432, dipnot 2.

[31] *Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [Tarih Felsefesi Dersleri]. Leipzig. Reclam 1907, bkz. s. 123-125. Bu konuya değinen başka metin parçaları için, "zamanla ilgili tarihsel yaşanmışlık" biçimlerini ilk kez ilgili siyasi bilincin yapısından hareketle kavramaya çalıştığım "*Das konservative Denken*" [Muhafazakâr Düşünce] adlı eserime bkz., s. 98-99.

*Stahl*, Schelling, Goethe ve Savigny'nin zaman ve yaşamla ilgili duygu dünyalarını, şu sözlerle nitelemeye çalışır: Oldum olalı, yaşamın her basamak ve ayrıntısı bu şekilde hep varmış gibi gelmektedir bize. Ancak geriye baktığımızda, zaman içerisinde oluşmuş olduğunu görmekteyiz: fakat geçiş →

Kiliastik algı, zamanın dışında kalmıştı; baş gösterdiğinde, meydana gelen rastlantısal anları âdeta kutsamaktaydı. Liberal algı, anlamsal bir hedef olarak tasarıyı geleceğe erteleyip, ilerleme düşüncesi sayesinde bu tasarısal vaadin –en azından bir yönüyle– zamanla içimize yerleşmesine yol açarak, varoluş ile ütopya arasındaki teması sağlamaktaydı. Muhafazakâr düşünce, bir zamanlar bize nüfuz edip içimizdeki ses olarak dışa vurulan o tini, bizzat oluşmuş olanın içine daldırmaktaydı ve onu nesnelleştirip tüm boyutlara yayılmasını sağlayarak, tüm olaylara içkin bir özdeğerlik bahşetmekteydi böylece.

Muhafazakâr algı, liberal tasarının yanında, eskiden beri içsel bir düşman olarak da karşı karşıya bulunduğu kiliastik bilinçle ayrı ve özel bir mücadele içinde bulunmaktaydı. Ki, anababtistlerin zamanında, dünyaya aktif bir şekilde müdahale eden aynı kiliastik algının talihinin, şu ana dek işaret edilenlerden çok daha farklı yönleri mevcuttu.

Kiliastik algının üç eğiliminden bahsetmiştik: Bu algı –radikal anarşizm örneğinde olduğu gibi, çoğu kez aralarında temel farklılıklar olan ideolojilerle bağlantılı olarak– ya değişmeyip asıl, patlamalı şekliyle varlığını sürdürür; ya da *durulup* ortadan kaybolur; ya da *"yüceleşerek"* tasarıya dönüşür. İçselleştirme sonucunda zamanın dışında bulunan esrik eğilimini koruduğu, ve dünyaya nüfuz etme cesareti gösteremeyerek dünyevi olaylarla olan bağları koptuğunda ise, işaret edilenden farklı bir başka yola girmektedir. Dışsal etmenlerce zorlanarak, kiliastik—esrik algı Almanya'da ağırlıklı olarak bu içselleşme yoluna girmiştir. Almanya'nın birçok bölgesinde rastlanabilen piyetist alt akım, bir zamanlar kiliastik olarak

---

→noktalarının nerede olduğunu ve bu geçişlerin ne şekilde yer aldığını çıkaramıyoruz. Aynı görünmez büyümeyle [Wachstum] (!), yaşamı çevreleyen durum ve koşullar da oluşup değişmektedirler. Özkoşullarımızda ve talihimizde olduğu gibi, yaşamın ebedî ve zaruri varoluşuyla, aynı zamanda zamansal oluşum ve değişimiyle ilgili his bize sürekli olarak yolculuk etmektedir. Asla durmak bilmeyen bu büyüme, bu canlı oluşma, Schelling'in görüşlerine de hakimdir; ve zaten sistemi de, bunu betimlemek için oluşturulmuş durdurulamaz bir çabalamadır. Aynı husus, Savigny'nin kendi alanındaki özelliklerindendir." (*Die Philosophie des Rechts* $I^4$ [Hukuk Felsefesi $I^4$], s. 394-395)

çoşkun olanın içselleşmesi olarak kavranabilir.

Kiliastik algı, bu içselleşmiş şekliyle dahi mevcut düzen için bir tehlike oluşturmaktaydı; zira kiliastik deneyim içinde, daima dışa vurum hevesi taşımaktadır, kiyetizme* dönüşmesi ise, olsa olsa uzun süren bir terbiye etme ve bastırılma süreci sonucunda meydana gelir. Bu yüzdendir ki, ortodoksluk piyetizmle daima savaş halinde bulunmuştur; devrimci atılımın hâkim güçlerin canlandırılması için tüm enerjiyi bir araya toplama zorunluluğu doğurduğu yerde ancak piyetizmle açık bir ittifak içine girmiştir.

Dışsal etmenlerce ve sosyolojik olarak kavranabilir yapısal konumlandırmalarca içselleşmiş kiliastik algı, tam da bu içselleşme nedeniyle özsel bir değişime maruz kalmaktadır; ve başka yerlerde de olduğu gibi bu noktada da toplumsal-"dışsal" ve "içsel" etmenlerin birbirlerini inşa edebilecek biçimde iç içe geçtiklerinin ayrıntılı olarak görülmesi mümkündür. Kiliastik algı, asıl olarak kaba duyumsal bir azamete sahipken, bu bastırılmış algı daha sonra yumuşak-yapmacık, hayalperest bir edinimle basit bir coşkunluğa indirgenir. Ancak çoşkun olan, "uyandırmayla ilgili ... [piyetist] ... deneyim" sürecindeki uysallaştırılmış biçimiyle yeniden alevlenir.

Ancak değindiğimiz bağlamlılıklar için en önemli olan, bu tutumun oluşan dünyayla bağının kopması sonucunda –ki, bağlamlılık bütününden hareketle bu bağ özel olan değil politik olandır– içsel bir güvensizlik kazanmasıdır. Kiliastik-kahîyane uzlaşım'ın-ilişkinin yerine temelsiz bir kararsızlık, *piyetist eylemle ilişkisizlik* geçer. Almanya'daki "Tarihsel Ekol", ancak kiyetizmi ve ölçüsüzlüğüyle, piyetizmden kaynaklanan bu süreklilik sayesinde gerektiği şekilde kavranabilir. Etkin insanda kendiliğinden etki gösteren, gözetlenmemiş bir evre olan her şey, burada soyutlanarak problem haline gelir. "Karar", etkinliğin özerk ve problemlerle yüklü bir evresi olarak algılanır; ve düşünsel bir ürün olan bu soyutlama, bu güvensizliği gidermek yerine daha da artırır. İçsel ilham, günlük yaşamın problemlerinin çoğuna yanıt bulamaz. Ve tarih, tarihsel etkinlik

* kiyetizm: dingincilik; dünyadan yüz çeviren bir yaşama tutumu. Tam bir gönül dinginliği, tutkusuzluk içinde isteklerden sıyrılmış olarak, direnç göstermeden kendini Tanrı istencine vermeyi ve Tanrısal ruh dinginliğini kazanmayı amaç edinen dünya görüşü. Bkz.: Bedia Akarsu, *a.g.e.* – *ç.n.*

gösterme gerekliliği ortaya çıktığında, fakat aniden, çözüm vadeden bir probleme dönüşür. Bu noktadan itibaren, politik etkinlik sürecinde mevcut olan içsel kararsızlığı ortadan kaldırmayı hedefleyen, tarihle ilgili birçok dinsel yorumun ortaya çıktığını görürüz.[32] Ancak, doğru etkinliğin çözümünü, Tanrı'nın sunduğu ipucu olarak tarihte aramak yerine, içsel güvensizlik iyice dünyaya doğru tasarlanmaktadır.

Algının etkinci-muhafazakâr kutbu için yapılması gereken, ütopyanın bu şeklini de uysallaştırmak ve saklı olarak içerdiği enerjileri kendi yönüne çekmektir. Burada alt edilmesi gereken kavram, daima anarşiye (daha önceleri ise kilisesizliğe) dönüşme tehlikesi içinde olan "içsel özgürlük" kavramıdır. Gerçekliğe eklemlenmiş muhafazakâr tasarı, içsel karşıtınca taşınan ütopyanın uysallaştırılmasını da bu bağlamda sağlamaktadır. Zira, hâkim muhafazakâr teoriye göre "içsel özgürlük", dünyevî yönsüzlüğüyle, kendini nesnelleştirilmiş ahlâklılığa tabi kılmalıdır. "İçsel özgürlüğün" yerine, uyum sağlanması gereken "nesnel özgürlük" geçer. Metafiziksel açıdan bu durum, öznelleştirilmiş içsel özgürlük ile nesnelleştirilmiş dışsal özgürlük arasındaki istikrar öncesi bir uyum durumu olarak yorumlanmaktadır. Yaşamla ilgili içselleştirici, piyetist bir tutumla nitelenebilen bu kanadın çoğu kez bu yoruma katılması, dünyevî olaylara karşı sıkıntılı bir çaresizlik içerisinde bulunmasından kaynaklanmaktadır. Bu yüzden iktidarı, ya ona teslim olarak ya da (en iyi ihtimal) küsüp köşesine çekilerek sık sık gerçekçi-muhafazakâr grubun eline terk eder. Günümüzde bile, Bismarck döneminin tahakküm politikasıyla ilgili dönüşümü görmezlikten gelip geleneğin değerli nüvelerini muhafazakârlığın Bismarck'a karşı mücadele eden içsel akımında arayan geleneksel-muhafazakâr bir akım bile mevcuttur.[33]

[32]Bu yöndeki bağlamlılıklar, dinleyicilerimden biri olan *Requadt*'ın tarihçi Johannes von Müller hakkındaki henüz yayımlanmamış bir çalışmasında çok net bir şekilde gösterilmiştir.

[33]Bu konuyla ilgili, *v. Martin*'in *Weltanschauliche Motive im altkonservativen Denken. Deutscher Staat und deutsche Parteien* [Geleneksel Muhafazakâr Düşüncede Dünya Görüşüyle İlgili Motifler. Alman Devleti ve Alman Partiler] adlı makalesinin son bölümüne bkz. Fr. Meinecke'nin 60. Doğum Gününe Armağan. Münih, Berlin 1922.

## *IV. Ütopik Bilincin Dördüncü Şekli: Sosyalist-Komünist Ütopya.*

Kökenleri açısından bir bütün olarak alabileceğimiz sosyalist-komünist düşünce ve algının ütopik yapısını en iyi şekilde anlamak, onun –tarihsel-toplumsal açıdan başarılı olmak zorunda olduğu üç yönlü durumdan hareketle– karşı tarafın düşünceleriyle karşılaştırılmasıyla, mümkün olacaktır.

Sosyalizmin yapmak zorunda olduğu şey, bir yandan, liberal ütopyayı, "tasarı"yı, daha da radikalleştirmek; öte yandan, anarşizmin fazlasıyla aşırı içsel muhalefetini felç edip gerektiğinde onu yenmektir.

Muhafazakâr karşıt ise, ancak ikinci planda dikkate alınmaktadır. Zaten politik yaşamda genel olarak, yanı başında bulunan karşıtlara, daha uzakta konumlanmış diğer karşıtlara kıyasla daha katı davranılmaktadır. Zira, hemen yanı başında bulunanın kendi dünya görüşüne geçme olasılığının yüksek olması nedeniyle, herhangi bir içsel ayartmaya karşı özellikle korunmalıdır. Örneğin komünizmin "revizyonizm"e karşı verdiği mücadele, muhafazakârlığa karşı verdiği mücadeleden çok daha şiddetlidir. Sosyalist-komünist öğretinin, buradan hareketle, birçok konuda niçin muhafazakâr öğretiden dersler aldığı anlaşılmaktadır.

Sosyalizmin içerdiği ütopik unsurun, bu çok yönlü durum ve oluşumun geç aşaması gereğince, bir Janus-kopf'u* vardır. Bu durum, bir dengelenme olduğu kadar, ütopyanın o zamana dek meydana gelen ve toplumsal mekânda birbirleriyle savaşan farklı biçimlerinin içsel sentezi nedeniyle aynı zamanda bir yeniden yaratma anlamını taşımaktadır.

Sosyalizmin, ilk başlarda, liberal ütopik tasarıyla, paylaştığı ortak bir yanı vardır: Şöyle ki, sosyalizmde de özgürlüğün ve eşitliğin âlemi, ancak uzak gelecekte mümkün görünmektedir.[34] Ki bu gele-

* Janus-kopf: Eski Roma'da kapılar tapmağı, başı iki yüzlü bir ilah. – *ç.n.*

[34] Bu iddia, ancak on dokuzuncu yüzyıl sosyalizmi için geçerlidir. On sekizinci yüzyılın aydınlanmacı ütopik sosyalizmi ise, fizyokratların tarihi ilerlemeci fikir doğrultusunda inşa ettikleri bir zamanda, kitlesinin küçük burjuva-gerici mentalitesi gereğince, hâlâ geçmişle ilgili bir ütopyaya sahipti. Bu geçmiş zamana sığınma, sosyolojik açıdan bakıldığında, hâlâ eski komünlerin bir kısmının mevcut olmasından kaynaklanıyordu; ki bu komünler, belli bir oran- →

ceğe, liberalizmden farklı olarak, daha somut belirlenmiş zamansal bir nokta olan kapitalist kültürün çöküşüyle birlikte ulaşılacaktır.

Sosyalizmin, geleceğe yönelik hedefselliğinin liberal tasarıyla dayanışma içinde bulunması, muhafazakârlığın varoluşu doğrudan olumlaması karşısında oluşturdukları ortak muhalif tutumlarından hareketle anlaşılır hale gelmektedir. Ancak, uzak hedefin büyük çaplı belirsizliği ve tinselliği, aynı zamanda kiliastik heyecanın ve kültürel idealler yardımıyla gerçekleştirilmesi gereken gizli ve esrik enerjilerin yüceltilmesinin reddine tekabül etmektedir.

Sosyalist bilinç, tasarıyı, bu tasarının sürece şimdiki nüfuz edişi ve yavaş yavaş gerçekleşmesi söz konusu olduğu takdirde, tinsel-yüceltme şekliyle algılamaz. Burada tasarıyla, yeni bir töz şekliyle, tanınmaları bilimsel araştırmalara konu olabilecek belli yaşam koşullarına sahip olan bir canlı gibi karşılaşırız. Tasarılar, bir mutlakçılık alanının tepelerinden inen arzunun yarattığı düşler ve talepler ya da hayaliliği içeren "olsunlar" değildir; daha ziyade süreç bütününde somut bir yaşama ve belli bir işleve sahiptirler: Eskidiklerinde yavaş yavaş yok olurlar; gerçekleşmeleri ise, toplumsal sürecin belli bir yapısal duruma ulaşmasıyla mümkündür —ki, bu türden gerçek birer "siper"leri olmadan maskeleyen "ideolojiler" haline gelirler.

Bu bağlamda, liberale karşı çıkarak, onun savunduğu tasarının içerdiği pür biçimsel soyut olanı, muhafazakârdan çok daha farklı bir şekilde keşfetmemiz mümkündür. Sadece belli bir zihniyet çerçevesinde gerçekleşen tasarının içerdiği salt "sanma" ile salt tasavvuru, onları yetersiz olarak algılayıp klasik muhafazakâr saldırıdan farklılaşan bir yanıyla eleştiriye tabî tutmak mümkündür.

İyi, fakat soyut bir zihniyete sahip olmak, kontrol edilemeyecek uzak bir gelecekte, bir özgürlükler âlemi inşa edebilmek için yeter-

→ da, geçmiş zamandaki "komünist" kurumlarla ilgili anıları canlı tutmaktaydılar.

*H. Girschberger*'in *Der utopische Sozialismus des 18. Jahrhunderts in Frankreich und seine philosophischen und materiellen Grundlagen* [Fransa'daki On Sekizinci Yüzyıl Sosyalizmi ve Onun Felsefi ve Maddi Temelleri] adlı kitabında (*Zürcher Volkswirtschaftliche Forschungen*/Zürihli Ulusal Ekonomi Araştırmaları, Sayı 1, özellikle de s. 94 ve sonrasında], bu gibi bağlamlılıklar ayrıntılı olarak ele alınmaktadır.

li değildir; önemli olan, arzuların yarattığı böyle bir düşün etkin olabileceği gerçek (buradaki bağlamda: Ekonomik ve toplumsal) koşulları tanımaktır. Ayrıca önemli olan, bu hedefe ulaşan yolun; şimdiki süreçteki güçlerin, egemenliğimiz altındaki içsel dinamiklerinin, bizi hedef fikrin gerçekleştirilmesine doğru adım adım taşıyıp taşımadıkları çerçevesindeki değerlendirilmesidir. Muhafazakârlık, liberal tasarıyı daha önceleri, salt bir sanma olarak gözden düşürmeye çalışmıştı; ideolojilerle ilgili araştırmalarda sosyalizm, *karşı tarafın ütopyasına karşı varoluşa yönelik bir yıkıcılıkla mücadele eden* tutarlı bir eleştirel yöntem geliştirmektedir.

Bu noktadan itibaren karşı tarafın inancını dirimsel yıkma biçiminde gerçekleşen korkunç bir mücadele başlamıştır. Şu ana dek ele alınmış olan ütopik bilinç biçimlerinin her biri diğerlerine karşı yönelmektedir; her inanç için bir gerçeklik "siper"i talep edilmektedir ve karşı tarafa yöneliş sırasında "gerçeklik" olarak daima farklı bir varoluş kullanılmaktadır. Toplumun ekonomik ve toplumsal yapısı, sosyalistin mutlaklaştırılmış gerçekliğine dönüşmektedir. Bu yapı, daha önceleri muhafazakârlarca bir bütün olarak algılanmış olan bu tinsel bütünlüğün taşıyıcısı olarak kabul edilmiştir. Ki, muhafazakârların halk ruhu kavramı, tinsel-ruhsal yaşamın ilk baştaki yalıtık gerçeklerini tek düze bir yaratıcı merkezin türümleri olarak değerlendirmenin ilk önemli denemesiydi.

Hem liberal hem de muhafazakâr kişilik için dinamik merkez tinsel bir şey iken; burada, ezilmiş tabakaların maddi-metafiziksel dayanağa karşı duydukları çok eskilere dayanan ilginin içinden, bir zamanlar sadece olumsuz ve engelleyici olarak yaşanan maddi prensibin göklere çıkarılması doğmaktadır.

Dünyadaki mevcut etmenlerin *ontolojik olarak değerlendirilmesi*nin içine de (ilgili bilinçsel yapılar için karakteristik olan tabakaya) yavaş yavaş tersine çevrilmiş bir hiyerarşi nüfuz etmektedir: Eskiden –"maddi" koşullar biçiminde– sadece kötü bir direniş olarak yaşanmış olan, burada materyalizm olarak adlandırılan bir ekonomizm anlamında dünyadaki olayları hareket geçiren prensip olarak varsayımsanmaktadır.

Dünyevî tarihsel-toplumsal yaşama doğru ilerleyen ütopya, bu

ilerlemesini, hedefinin sadece giderek daha tarihsel bir hal almasıyla değil, daha ziyade elle tutulabilir toplumsal–ekonomik yapının içinden yükselmiş ve tinselleşmiş olanın yardımıyla ilan etmektedir.

Burada cereyan eden –özüyle söylemek gerekirse eğer– muhafazakâr *dolaylılık bilinc*inin ilginç bir şekilde dünyayı değiştirmek isteyen ilerici ütopya kapsamına alınmasıdır. Ancak muhafazakâr kişilik, dolaylılık bilinci yardımıyla geçmişi, tek başına –bu geçmişin belirleyici işlevine rağmen ya da tam onun için– aydınlatıp aynı zamanda bu geçmişin toplumsal olaylar için sahip olduğu öneme yönelimsel bir uygunluk biçiminde vurgu yapar; fakat sosyalist için toplumsal yapı, tarihsel anın dolaylı gücü halini almaktadır, bu gücün şekillendirici güçleri ise –aydınlatılmış şekilde– oluşsal bütünü taşıyan belirleyiciler olarak algılanmaktadır.

Karşımıza çıkan bu yeni dolaylılık bilinci, geleceğe yönelik bir ütopyayla bağdaşmaktadır. Muhafazakâr bilinç, dolaylılık bilinci ile şimdiliğin olumlanması arasında kaçınılmaz olarak bir bağ kurarken; burada ileriye yönelik toplumsal bir güç ile devrimci eylemin kendi kendini frenlenmesi arasında bir bağ kurulmaktadır.

İlk başta birbirine doğrudan bağlı olan bu iki güç, sosyalist-komünist hareket içerisinde birbirinden zamanla uzaklaşan ancak yine de birbiriyle ilişki içinde olan bir karşıtlığa dönüşmektedir. Katılım ve ortak sorumluluk almaları ve kendileriyle ilgili şimdilikler arasında bağ kuran, sahneye yeni yeni çıkan tabakalar, gittikçe artan bir şekilde frenleyici evrimin taşıyıcıları haline gelmektedir; daha şimdiden olmuş olana karşı ilgisiz kalan tabakalar ise, devrimci eylemin önemine aşırı vurgu yapan komünist ve aynı zamanda sendikalist öğretinin taşıyıcıları haline gelmektedir.

Bu ilerici bilinç, daha sonraki bir aşamaya tekabül eden bu bölünmeden önce (radikal anarşizmle birlikte modern bir şekle bürünen kiliastik prensibin dolaysızlıkla ilgili deneyimleri ve liberallerin dolaysızlıkla ilgili yaşanmışlıkları ve "tasarı"ları gibi) başka karşıtların üstesinden gelmek durumundaydı.

Modern kiliastik algı tarihinde, kiliastik ütopizmin tarih sahnesini terk etmesinde, Marx ve Bakunin arasındaki mücadelenin be-

lirleyici bir önemi vardır.[35] Tarihin kalelerini belirsiz şimdilikte, sekter ve dışlayıcı bir tarzda ele geçirmeyi amaçlayan bir tutum, varoluşu kontrol altına almaya hazırlanan bir tabakanın uzun vadede hoşuna gidemezdi–ki bu tabaka artan bir oranda partileştikçe bu durum daha da belirginleşmekteydi. (Brupbacher'ın gösterdiği gibi[36]) betimlediğimiz niteliklere sahip ruhsal bir tutumun sahneyi terk edişi, burada da, bu tutumun arkaplanında bulunan ekonomik ve toplumsal gerçekliğin yok olmasıyla sıkı sıkıya bağlantılıdır. Anarşistlerin sekter tutumlarını mümkün kılan, ev üretimi tarzında işleyen saat sanayiinin yerine fabrika üretimi geçtiğinde, Bakunin'in hareket ordusu olan *Jurasienne anarşizmi* tarih sahnesini terk etti: Ütopyanın örgütsüz, salınmacı-esrik algısının yerine; örgütlülüğe yönelen, zamansal akışı stratejik bir plan olarak algılayan Marksist eylem geçti.

Tarih sahnesini terk etmenin ansızın ve şiddetli bir şekilde gerçekleşmesi, bizzat nahoş bir kaçınılmazlıkla ve tarihsel süreç tarafından dikte edilmiştir.—Şeytanî derinliğe sahip bir ruhsal tutum, politik perspektifin ön planından çıkmaktadır, dolaylılık bilinci de ufkunu genişletmektedir.

(Görmüş olduğumuz üzere) liberal düşünce, tarihsel sürece ilerlemeci fikri nedeniyle her ne kadar göreli olarak yakınlaştıysa da, –bu konuda anarşizme gayet yakın olarak– doğrudan bir bilince sahipti. Liberal kişilik, mutlak bir ahlâkî zorunluluklar tasarıyla doğrudan bir ilişki içinde olması inancından hareketle dolaysızlık bilincine sahipti. Bu ahlâkî zorunluluklar, geçerlilik açısından, tarihin ötesinde bir yerde bulunmamaktaydı; onun için fikir, bu geçerliliğe daha şimdiden nüfuz etmiş harekete geçirici bir güç anlamını taşımaktaydı. Fikirleri yaratan süreç değildir; ancak fikirlerin keşfi,

[35] *Bakunin* için *Nettlau*, *Ricardo Huch* ve *Fr. Brupbacher*'in eserlerine bkz. *Brupbacher*, "Marx und Bakunin" [Marx ve Bakunin] adlı eserinde, önemli birkaç sorunu toparlayıcı bir şekilde betimlemektedir. Bakunin'in Alman dilindeki toplu eserleri, "Der Syndikalist" yayınevi tarafından yayımlanmıştır. Ayrıca bkz.: Bakunin'in yakın geçmişte eski Çarlık Kançılaryası Üçüncü Daire Başkanı'nın gizli kasasında bulunan (ve K. Kersten tarafından Almanca'ya çevrilen) *Beichte Bakunins an den Zaren Nikolaus* [Bakunin'in Çar Birinci Nikolas'a İtirafı] adlı yazısı, Berlin 1926.

[36] *Brupbacher* a.g.e., s. 60 ve sonrası, s. 204 ve sonrası.

açığa çıkarılması ve "aydınlığa" kavuşturulması tarihi şekillendirici bir güce sahiptir. Sadece kendini değil, sadece insanoğlunu değil, bu fikirlerin varoluşunu, geçerliliğini ve etkinliğini belirlenmiş olarak yaşayıp bu fikirlerin oluşumunu varoluşa bağlı olarak, sürece nüfuz etmiş olarak görmek, müthiş bir evirtim, inanılmaz bir Kopernikçi edimdi. Ancak sosyalizmin başta yapması gereken şey, bu mutlakçılık bilincine karşı, karşıtının bünyesinde mücadele vermekten ziyade, yeni tutumu hâlâ egemen idealist tutuma karşı kendi saflarında kabul ettirmekti. Bu yüzdendir ki, Engels tarafından şu ana dek ulaşılamamış bir şekilde betimlenen "büyük burjuva ütopyası"nın tarih sahnesinin terk edişi çok erken bir dönemde gerçekleşmiştir.

*St. Simon*, *Fourier*, *Owen*, bunların hepsi ütopyaları tasarısal düşünce tarzında, ama daha o zamanlar sosyalist içerikle düşlemişlerdir. Toplumsal açıdan içinde bulundukları marjinal durum, önce toplumsal ve ekonomik ufuklarını genişleten keşiflerde ifade buldu; ancak yöntemsel açıdan bakıldığında, aydınlanmanın dolaysızlık bilincinin ötesine geçemediler. "Sosyalizm, bunların hepsi için mutlak hakikatın, aklın ve adaletin ifadesi olarak, kendi gücüyle dünyaya fethetmek için, sadece keşfedilmeyi beklemektedir."[37] Burada da bir şeylerin üstesinden gelinmesi zorunluydu; dolaylılık bilinci, ütopyanın diğer rekabetçi şeklinin yerini aldı. Sosyalist bilinç, liberal tasarıyı büyük çapta aşan, ütopyayı prensip olarak gerçekliğin bünyesine çeken bir bilinç tarzıdır. Tasarı, burada, yalnızca sürecin sonunda umut vadedici dolaysızlık ve belirsizlik içinde bırakılmaktadır; varoluşu anlamsal tatmine götüren yol ise, tarihsel–toplumsal açıdan çoktan belirlenmiştir.

*Tarihle ilgili zamansal algı*, şu şekilde de farklılaşmaktadır: Liberal kişilik için sadece yaydan çıkmış bir okun fırlaması gibi düz çizgili bir amaçsallık olan gelecek zamana, artık bu şekilde bakılmamaktadır; yakındaki ve uzaktaki zaman, hem dirimsel olarak hem de düşünce ve eylem açısından birbirinden ayrılmaktadır (ki,

[37] *Engels, Fr.: Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* [Sosyalizmin Ütopyadan Bilime Gelişimi], dördüncü basım, Berlin 1894. [Türkçe basım için bkz.: *Ütopik ve Bilimsel Sosyalizm*, Çev.: Ö. Ünalan, Sol Yay. – *ç.n.*]

daha Condorcet'in bu konuyla ilgili ilk adımları attığını görebiliriz). Muhafazakâr kişilik, daha geçmiş için bu türden bir ayrıma gitmişti; ancak varolan ütopyasının artan bir oranda ulaşılmış varoluşla karşıtsız bir örtüşme yoluna gitmesi nedeniyle de, artık onun için gelecekle ilgili ufuk, hiçbir şekilde ayrıntılara sahip değildi. Tarihle ilgili çok boyutlu bir zamansal algının yaratılması, yalnızca dolaylılık bilinci ile –her şeye rağmen– geleceğin canlı vizyonu arasındaki bu birleşme nedeniyle başarılabilmiştir. Ancak geçmiş zaman için muhafazakâr kişiliğin ulaştığı bu çok boyutluluğun yapısı çok farklıydı.

Zamanımızda meydana gelen her olay, sadece her bir geçmiş olayın sanal varoluşunun geçmişe işaret eden üçüncü bir boyuta sahip olması dolayısıyla gerçekleşmiyor; geleceğin hazırlıkları da bu varoluşun bünyesinde yapılıyor. Sadece geçmiş zaman değil, gelecek de sanal olarak vardır. Şimdiki zamanda mevcut olan her bir etmenin özenle değerlendirilmesi, ancak her bir gerçek gücün içerdiği eğilimin keşfedilmesiyle ve şimdiki zamanın gelecekle ilgili bütünleyici unsurlarının daha şimdiden iyice somutlaşmaya başlayan özelliklerinin kavranılmasıyla başarılabilir.[38]

Liberalin gelecekle ilgili düşünceleri tamamıyla biçimselken, burada da yavaş yavaş bir somutlaştırılmaya gidilmiştir. Gerçi geleceğin bu eklemlenişi, ilk başta sadece ve sadece irade ve arzuların yarattığı bir tablo tarafından dikte edilmiştir; ancak bu amaçsallık, araştırma ve eylemlerdeki etkinliğini yine de *bulgusal* bir seçi-

[38]Neredeyse, tarihsel zamanın toplumsal-politik açıdan farklı farklı algılanmasına ilişkin teorimizin sağın matematiksel doğrulanması ve yukarıda yapılmış olan çözümlemenin ispatı olarak, komünist *Révai*'nin bir yazısından şu alıntı verilmiştir: "Aslında şimdiki zaman, geçmiş ve geleceğin var olduğundan dolayı ancak vardır. Şimdiki zaman, gereksizliklerle dolu geçmiş zamandan ve gerçekleşmemiş gelecek zamandan oluşan şeklidir. Taktik, şimdiki zaman olarak önümüze çıkan gelecektir." (*Das Problem der Taktik*/Taktik Sorunu, Komünist Enternasyonal'ın dergisi "*Kommunismus*/Komünizm"in 1920 sayısının ikinci cildi, s. 1676'da çıkan bir yazıdır. Bu yazıda, geleceğin şimdiki zamanda sanal olarak varolduğu net olarak ifade edilmiştir. Ki bu yazıdaki ifade, s. 256'de Hegel'den yaptığımız alıntının tam tersini ifade etmektedir.) Ayrıca, bu kitabın çeşitli yerlerinde, tarihle ilgili zamansal algının toplumsal farklılıklarını ispatlamaya çalışan alıntılara bkz. (s. 246, ve sonrası, 257 ve sonrası ve 273.)

cilikle sürdürmektedir. Gelecek zaman, bundan böyle, daima şimdiki zamanda yapacaktır deneylerini; ve yaşamın şimdiki zamandaki sürdürülmesinin bünyesinde, ilk başta belirsiz olan vaatler (ki, bu vaatler tasarılardan başka bir şey değildir) gittikçe artan oranda düzeltmeler yaparak somutlaşmaktadır. Sadece olayların salt biçimsel ve aşkın düzeltici mekanizmaları olarak değil, bu gerçeklik doğrultusunda kendilerini bizzat sürekli düzelten birer "eğilim" olarak "gerçek" olaylarla karşılıklı bir etkileşime girerler. Bundan böyle ekonomik alandan ruhsal-tinsel alana kadar uzanan karşılıklı bağımlılığın somut olarak araştırılması, tekil gözlemleri, oluşmakta olan bir bütünlüğün unsurunda, işlevsel bir gözlemin bünyesinde birleştirmektedir.

Tarihsel tablo, böylece, giderek daha somut bir şekilde ayrıntılaşan ancak yine de esnekliği olan yapısal bir iskeleye kavuşmaktadır. Her bir olayın, nasıl bir anlam taşıdığı, oluşumcu bütün içerisinde nerede konumlandığına ilişkin doğrultunun incelenmesiyle mümkündür.

Ancak bu yapılırken, özgürce karar verebilmeyle ilgili hareket alanı giderek daralmaktadır ve giderek daha fazla belirleyiciler keşfedilmektedir; zira, artık belirleyici olan sadece geçmiş zaman değildir, ekonomik-toplumsal koşullar da aynı şekilde muhtemel olayları belirlemektedir. Artık itici amaç, havada serbestçe süzülen içtepilerden hareketle keyfî bir burada ve şimdiliğin değerlendirilmesinden ziyade, yapısal bünye içerisinde faaliyete geçmenin en uygun anını tespit etmekten ibarettir. Politikacı, dinamizmi kendi yönünde hareket eden güçlerin bilinçli olarak teşvikiyle yükümlü olmaktan başka, diğer yöne hareket eden güçleri de kendine doğru yönlendirmek ya da en azından durdurmak durumundadır. Tarihle ilgili algı, böylece, gerçek bir stratejik plana dönüşmektedir. Bundan böyle tarihte meydana gelen her şey, entelektüel-iradeci açıdan kontrol edilebilir bir durum olarak yaşanmaktadır.

Öncelikli olarak politik merkezde şekillenen bu açı, burada da, tinsel yaşamın bütününe yansımaktadır: Tarihle ilgili toplumsal belirlenmişliğin araştırılması sosyoloji halini almaktadır; sosyoloji ise gitgide, veçhesi tekabül aşamalarda bulunan tekil tarih disiplinleri-

ne nüfuz eden bir temel bilime dönüşmektedir. Dolaylılık bilinci tarafından zaptedilmiş olan güven, hem yaratıcı bir kuşkuculuk hem de zaptedilmiş bir coşkunluğa yol açmaktadır. Özgül bir "gerçeklik" nüfuz eder sanata. Biedermeier'in idealizmi yok olup gitmiştir; ve "gerçek varoluş"a nüfuz etmiş aşkınlık, verimli bir gerilim varoldukça, artık yakın ve dolaysız olanda aranmaktadır.

### *V. Günümüzdeki Durum.*

Günümüzdeki durum, ilginç nitelikler taşımaktadır. Tarih sürecinin ta kendisi, tarihsel açıdan başta tamamıyla aşkın olan ütopyanın, "soyut anlamlar"ından indiğini, gerçek yaşamımıza yakınlaştığını göstermiştir bize. Bu arada, tarihsel olana giderek daha çok yaklaşan bu güç, sadece işlevsel olarak değil, özsel olarak da değişime uğramıştır.

Bir zamanlar tarihsel olana karşı mutlak bir gerilim içinde bulunan, günümüzde formel muhafazakârlığın bünyesinde önceden belirlenmiş olan gerilimsizlik yönünde hareket etmektedir. Gerçi bu tarihsel sıralanışta ortaya çıkan ve bizi hareket geçiren güçlerin hiçbir biçimi yok olmaz; hiçbir zamansal nokta, hiçbir zaman tek bir hâkim unsur tarafından nitelenemez. Bu güçlerin bir arada varoluşu, karşılıklı gerilimi, ve aynı zamanda daima iç içe girmelerini; tüm bunların toplamını ancak tarihsel zenginliği oluşturan biçimler meydana getirir.

Bu zenginliğin içinden –(işin özünü ayrıntılara boğmamak için) bu kez bilinçli olarak– salt yönelimsel açıdan önemli olana işaret edilmiş ve ideal tipleme açısından fazla vurgu yapılmıştır. Bu zenginliğin bünyesinde hiçbir şey yok olmasa da, yine de tarihsel mekânda etkin olan güçlerin toplumsal sıralanışını giderek daha belirgin bir şekilde göstermek mümkündür. İçeriksel değerler, düşünce biçimleri, ruhsal enerjiler; tüm bunlar, toplumsal güçlerle ittifaklar kurarak kendini koruyabilir ve aynı zamanda şekildeğişime uğrayabilirler; asla toplumsal olayların belli yerlerinde rastlantısal olarak ortaya çıkmazlar.

Bu bağlamda, sadece ima yoluyla da olsa, ifade edilmesi gereken ilginç bir yapısal belirlenmişlik mevcuttur: Varoluşa somut ola-

rak hükmeden kitlelerin yaygınlaştığı ve evrim sürecinde elde edilebilecek zaferin şansı arttığı oranda bu kitleler de muhafazakârlığın belirlediği yolu takip edeceklerdir. Ancak ütopya, bunun sonucu olarak, özünü çok yönlü bir şekilde kaybeder.

Yukarıda bunu, en belirgin şekliyle, radikal anarşizmde vücut bulan modern kiliast bilincin göreceli olarak en pür şeklinin politik sahneden neredeyse tamamıyla çekilmesine ilişkin gerçekte görmüştük. Ki, bununla birlikte, politik ütopyanın diğer biçimleri için belli bir gerilimsel etmen de yok olmuştur.

Gerçi bu ruhsal tutumun birçok unsuru sendikalizm ve bolşevizm yönünde şekil değiştirirler ve âdeta onlara sığınarak eylemsel bünyelerinde eritirler; bu noktada ise kaçınılmaz olarak mutlakçı niteliklerinden feragat edip kendilerine de hükmeden evrimci dolaylılık bilincine karşı, sadece ve sadece kutupsal bir gerilim biçiminde etkin olabilirler. Özellikle bolşevizmde olmak üzere, devrimci eylemi mutlaklaştırma işlevinden çok, bu eylemi hızlandırma ve vurgulama işlevine sahiptirler.

Ütopik yoğunluğun başka bir konuda da yavaş yavaş azaldığını görmek mümkündür: Daha sonraki her bir aşamada yeniden inşa edilen ütopya, tarihsel–toplumsal sürece biraz daha yaklaştığını göstermektedir bize. Liberal, sosyalist ve muhafazakâr tasarı, bu kiliast bilinçten gittikçe uzaklaşıp dünyevî olaylara gittikçe yakınlaşan sürecin farklı aşamaları olarak aynı zamanda bu sürecin karşı biçimleridir de.

Kiliastik ütopyanın tüm bu karşı biçimleri, bir zamanlar temellendikleri tabakaların kaderleriyle sıkı bir bağ içinde gelişme gösterirler. Birincil şekilleri itibariyle bu karşı biçimler –görmüş olduğumuz üzere– varoluşsal aşkınlığın yumuşatılmış biçimleridir; ancak zaman içerisinde ütopyanın son kalıntılarından da sıyrılıp ansızın gittikçe formel–muhafazâkar bir tutuma yakınlaşırlar. Yeni grupların önceden şekillenmiş konumlandırmalara alındığı zaman, bu konumlandırmalar için geliştirilmiş ideolojileri o kadar kolayca devralmamaları, daha ziyade kendi geleneklerinden taşıdıkları içeriksel değerlerini bu yeni konuma adapte etmeleri, tinsel tarihle ilgili gelişimin genel bir kurucu yasası gibi görünmektedir. Bu, oriji-

nal ideolojinin etkisini sürdürebilmesine ilişkin yasadır. Örneğin, liberalizm ile sosyalizm gitgide muhafazakârlaşan bir konumlandırmaya girdiklerinde, bilinçlerine zaman zaman muhafazakârlığın şekillendirdiği fikirleri dahil edebilmişlerdir; ancak tercih edilen, taşıdıkları orijinal ideolojileri, yeni konumlandırmaya uygun olarak değiştirmek olmuştur. Ancak aynı konumlandırmaya toplumsal-yaşamsal olarak girmiş olsalar da, muhafazakârlığa yakın yapılar, bu tabakaların yaşamla ilgili duyguları ve düşünceleriyle ilgili birçok konuda kendiliğinden ortaya çıkarmıştır. Muhafazakârların tarihsel nedensellik yapısına ilk bakışları, sessizce etkin olan güçlere vurgu ve hatta aşırı vurgu yapmaları, ütopik unsurun varoluşa kesiksiz nüfuzu ya da kimi zaman düşüncelerinde kendiliğinden oluşmuş olan bir yeni üretim, kimi zaman ise bir yeni yorum tarzında yansımıştır.

Demek ki ütopyanın –toplumsal süreç sonucu– tarih sahnesini göreli olarak terk etmesi, birkaç noktada ve farklı şekillerde olmuştur. Daha dinamizmden dolayı yeterince gerçekleşmiş olan bu süreç, ütopik bilincin aynı anda varolan farklı şekillerinin karşılıklı mücadelesinde birbirlerini yok etmeleri nedeniyle, hızı ve yoğunluğu açısından, daha da hızlandırılmaktadır. Ütopyanın farklı şekillerinin bu türden karşılıklı mücadelelerinin, aslında bizzat ütopik olanın yok olmasına yol açmaması gerekirdi, çünkü bizatihi mücadele, ancak ve ancak ütopik yoğunluğu arttırır. Karşılıklı mücadelenin modern biçiminin nitelikleri arasında, karşı tarafın yok edilmesinin ütopik tabandan belirlenmemesi söz konusudur[39]—bu, en açık biçimde ideolojilerin sosyalist tarzda deşifre edilmesinde görülebilir. Burada, karşı tarafın ilahileştirdiği unsur, yanlışlıkların ifşasından ziyade; savunulan fikrin, toplumsal-dirimsel yoğunluğuna ve o fikrin tarihsel-toplumsal belirlenmişliğine işaret edilerek yok edilmektedir.

Gerçi şu ana dek, tüm karşıt ütopyaları ideoloji olarak deşifre eden sosyalist düşünce, belirlenmişlikle ilgili problematiği kendine karşı kullanmamış, varoluşu göreli kılan bu yöntemi henüz kendi temellerine ve mutlaklaştırmalarına karşı yönlendirmemiştir. An-

[39] Daha genel olan bu sürecin unsurunun bünyesinde, ideoloji kavramının s. 86 ve devamında betimlemeye çalıştığımız anlamsal değişimi yer almaktadır

cak, bu belirlenmişlikle ilgili yaşanmışlığın kapsadığı bilinçsel alanın genişlediği oranda, ütopyanın burada da yok olması kaçınılmazdır. Ütopik olanın, farklı şekilleri yardımıyla (en azından politik olanda) kendi kendini yok ettiği bir evreye doğru ilerliyoruz. Bu anlamda mevcut olan eğilimler hakkında sonuna kadar düşündüğümüz zaman, Gottfried Keller'in "Son zafer cansıkıcı olacaktır" şeklindeki kâhince sözü en azından bizim için ürkütücü bir anlam kazanmaktadır.

Bu "cansıkıcılık" günümüzdeki bazı olaylarda kendini semptomatik olarak gösterip, burada da belirgin bir şekilde toplumsal-politik durumun gelecekteki tinsel yaşama yansıması olarak alınabilir. Yükselen bir parti, parlamenter idareye katıldığı oranda, bir zamanlar sürükleyici bir güç olan ütopyasından yayılan bütünlükçü bakış açısını terk edip, şekil değiştirici gücünü somut tekil olaylarda gösterir. Politik olanda gözlemlenmesi mümkün olan bu değişime paralel olarak, partinin başta salt programatik ve yapıcı olan bütünlükçü bakış açısı, kendine uygun bilimsel alanda da tekil araştırmalar lehine eriyip yok olur. Parlamenter danışma komisyonlarında ve sendika hareketinde, ütopik hedef tayini ve buna bağlı olarak bütünlükçü bakış açısına sahip olma yeteneği, çeşitliliğe hükmetme ve yorumda bulunmaya ilişkin salt yönergeler ortaya koyma durumuna indirgenmiştir. Araştırma alanında, eskiden tüm tekil problemleri kapsayan tekdüze ve sistematik olan dünya görüşü, artık sadece idarî bir bakış açısına, salt bulgusal bir prensibe dönüşmüştür. Ancak, ütopyanın birbirlerine karşı mücadele eden tüm biçimlerinin yavaş yavaş aynı kaderi paylaşmaları, artık birbirlerine karşı mücadele eden birer dünya görüşü olarak değil, –parlamenter pratikte olduğu gibi– birbirleriyle gittikçe artan oranda sadece rekabet eden partiler, sadece olası araştırma hipotezleri olarak ortaya çıkarlar. Bir zamanlar tüm akımlarıyla felsefe, tasarısal çağda, toplumsal-tinsel durumsal bütünün en ince ölçeği iken, günümüzde toplumsal-tinsel bünyesel bütünün içsel durumu en belirgin şekilde sosyolojinin farklı biçimlerine yansımaktadır.

Yükselen tabakaların sosyolojisi, ilginç bir yönde şekil değiştirmektedir. Bünyesinde –tıpkı günümüz güncel dünya görüşünde ol-

duğu gibi– "olası bakış açıları"na dönüşmüş olan, bir zamanlar varolmuş olan ütopyaların kalıntıları mücadele etmektedir. Bu noktada ilginç olan, doğru toplumsal bakış açısı için verilen rekabetçi mücadelede hiçbir veçhenin ya da bakış açısının "mahcup olmama"sıdır, yani hiçbir veçhe ya da bakış açısının doğru ya da yanlış olarak değerlendirilemeyeceğidir. Daha ziyade öyledir ki, dereceli olarak farklı, ancak yine de daima mevcut olan verimlilikle düşünmek, her bakış açısından hareketle mümkündür. Zira, bu bakış açılarının her biri, farklı farklı kesitler sunarak, olaylar bütünündeki bağlamlılıkları ortaya çıkarır; ve tarih sürecinin, mevcut konumlandırmalar bütününden daha kapsamlı bir şey olduğuna ve gözle görünür bir parçalanma süreci içinde bulunan düşünsel temelin, günümüz kavranabilirlik noktasına ulaşamayacağına ilişkin tahmin gittikçe daha büyük belirginlik kazanmaktadır. Görünür olanın ufku, günümüz aşamasına ait sistematikleştirici-yapıcı yoğunluktan daha derindir.

Ancak bununla birlikte, zirve noktalarından birine ulaşmak üzere olan dünyada, sentez yapmaya daima hazır olma gereksinimini yeni bir yanıyla ele almak gerekir. Daha önceleri çoğu kez doğal ortamda yeşeren dar yaşamsal çevrelerin ve toplumsal tabakaların kısmî ihtiyaçları çerçevesinde meydana gelen bilgi edinme süreçleriyle ilgili olgulara, ansızın bir bütün olarak bakmak mümkün olmuştur, ve çokluk başta karışık bir tablo oluşturmaktadır.

Toplumsal-tarihsel gelişimin belli bir olgunluk ve zirve noktası, güçsüzlüğü nedeniyle değil; daha ziyade, kendini dünyaya bakış imkânlarına adayarak ve uzlaşımlar'ın, günümüzdeki varoluşsal çehresini rahatlıkla belirleyebildiğimiz kısmî bakış açılarının mutlaklaştırılmasından aldığı ilhamla, tüm bu imkânlar için kapsamlı bir inşa merkezi aramaktadır.

Belli bir gelişimin içinde bulunulan hem geç bir aşamada hem de aynı zamanda zirve noktasında, ütopyanın yok olmasına orantılı olarak bütünlükçü bakış açısı da yok olur. Yalnızca *sol* ile *sağ kanat*, gelişimsel bütün açısından, *ontik olarak* bir bütünselliğe inanırlar. Bir yanda, temellendirici eseriyle *Lukács*'ın neo-Marksizmi; öte yanda ise, *Spann*'ın evrenselliği. Sosyolojik farklılıkları bu kez bu

iki uç yaklaşımın bütünsellik kavramlarına ilişkin farklılıklara dayanarak açıklamak gereksiz görünüyor; zira, bu bağlamda önemli olan, bir şeyleri eksiksiz olarak göstermek değil, sadece ve sadece semptomatik olguların ilk belirlenmesidir.

*Troeltsch,* bütünselliği, –yukarıda sözü geçen kişilerden farklı olarak– ontik-metafiziksel bir birim olarak değil, bir araştırma hipotezi olarak ele alır. Bu hipotezi, düzenleyici bir veçhe olarak, deneyci bir biçimde araştırma nesnelerine uyarlar; birkaç hamle yaparak, her bir nesnenin bağlayıcısını bulmaya çabalar. *Alfred Weber* ise, ampirik olanın unsurunda ve rasyonalizmin tümdengelimi andıran (zorunlu) önermesine kesin bir şekilde karşıtlık oluşturarak, geçmiş tarihsel olaylar içerisindeki bütünselliği daha çok biçimsel bir birim olarak inşa etmeye çalışır. *Göreli olarak ortada konumlandırıldıklarından* dolayı, bütünsellik arayışında *Troeltsch*, ontik dayantıyı, *Weber* ise rasyonel–hesaplayıcı uzlaşımı kullanmaktan kaçınır.

Bütünsellikle ilgili veçhe nedeniyle Marksizme ya da muhafazakâr–tarihsel geleneğe bağlı olan bu iki kişiliğe karşın, *ortanın diğer kanadı*, kendini bu feragatten dolayı tekil ilişkilerin çokluğuna daha da iyi verebilmek için, bütünsellik problematiğinden tümüyle kurtulmaya çabalamaktadır. Olayların, her bir gerçeğin kendine özgü zamansal indeks ve yerel özelliğini kaybettiği bu homojenleştiriciliği; düşüncenin ve görmenin ütopyada kökleşmiş olan unsurlarının kuşkucu bir şekilde ideoloji olarak görelileştirilmesiyle ancak mümkün kılınmaktadır. Ütopyaların karşılıklı olarak görece kılınmaları nedeniyle meydana gelmiş olan bu verimli kuşkuculuk için artık zamanın inşa edici öneminin görünebilirliği yeniden yok olmaktadır: Tüm olaylar, hep aynı şekilde işleyip olsa olsa zaman zaman farklı bileşimler şekilde meydana gelen kurallar sıralamalarına ya da modellere ve biçimlere uygun olarak kavranılmaktadır.

(Ütopik bakış açısı tarafından) üzerinde son yüzyıllarda oldukça büyük emek harcanan, zamansal olayların tarih felsefesiyle ilgili toplumsal bölümleme, burada yeniden yok olmak üzere: Niteliksel olarak ayrımlaşan zaman, (melezleşme şeklinde olsa da) daima kesin olarak tespit edilebilir biçimsel yapıların ağır bastığı bircinsten bir mekâna dönüşmektedir (Max Weber).

Verimli-kuşkucu olan bu bakış açısı, geleceği, öncelikli olarak zaman içerisinde şimdiki zamana dönüşmüş olan yükselmiş burjuvazinin konumuna uygun olsa da, diğer tabakalar da –yükseldikleri oranda– aynı eğilimi gösterirler. Ancak bu tabakaların mevcut düşüncelerinin somut şekillenmesi, sosyolojik olarak tarihsel başlangıç koşullarınca da belirlenmektedir. Dinamik zamanı Marksist-sosyolojik yöntemin içinden de silmek mümkündür; ki böylece, (tarihsel farklılıklara karşı kayıtsız kalarak) ortaya fikirlerin sadece toplumsal konumlandırmalar yönünde göreli kılındığı genelleştirici bir ideolojiler öğretisi çıkmaktadır.

Sosyolojinin, tarihle ilgili zamansal bakış açısına tamamıyla kayıtsız kalan bu biçimi, kapitalist gerçekliğe, bizim düşüncelerimizden daha önce ve daha hızlı bir şekilde, ama tam anlamıyla uyum sağlamış bir bilinç biçimi olarak *Amerikan bilincinin* temellerini atmıştı. Burada, tarih felsefesiyle ilgili iskele, sosyolojinin üzerinden nispeten erken bir dönemde atılmıştır; ve dünyaya ilişkin yaklaşım ve dünyanın oluşumu, temel deneyimle ilgili paradigma olarak gerçekliğe düzenleyici-teknik bir şekilde hükmetme yönünde tayin edilmiştir. Avrupa'daki sosyolojik "gerçekçilik"inin temel deneyimi, burada kendini şiddetle gösteren sınıfsal gerilimlerce beslenirken; teknik-düzenleyici problemlerin çözüme ulaştırılmasının daha büyük önem taşıdığı ve ekonomik hareket serbestisinin daha fazla olduğu Amerika'daki "gerçekçilik", daima gerçekliğin bu teknik-düzenleyici alanları yönünde tayin edilmiştir. Sosyoloji, muhalefet akımlarının benimsediği Avrupa tarzı düşünce için sınıf probleminin çözümü ve daha genel açıdan: Bilimsel zaman analizi; Amerikalılar için ise toplumsal olayların doğurduğu doğrudan teknik problemlerin çözüme ulaştırılması anlamını taşımaktadır. Bu noktadan hareketle, Avrupa'daki problematiklerde sürekli tınısı duyulan, gelecekteki gelişimlerin ne olabileceğine ilişkin ürkek soru ve buna bağlı olarak bütünlükçü bakış açısına ilişkin eğilim açıklık kazanacağı gibi, Amerikalıların "Bu işi nasıl yaparım? Bu somut tekil problemi nasıl çözerim?" şeklindeki düşünce tarzı da aynı şekilde anlam kazanmaktadır. Ayrıca bu düşünce tarzı, iyimser bir edayla göstermektedir kendini: Bütüne ilişkin söyleyecek bir şeyim yok,

kaldı ki bu konu nasılsa kendi kendine çözülür.

Ancak Avrupa'da –ister ütopik ister ideolojik olsun– varoluşsal aşkınlığın tümünün tasfiyesi, sadece tüm bu içeriksel değerlerin toplumsal-ekonomik yönde göreli kılınmaları biçiminde ortaya çıkmamıştır; bu tasfiye, daha başka biçimlerde de etkin olmuştur. (Marksizmin son kertede her şeyi ilintilendirdiği) ekonomik ve toplumsal olanla temellenen ontik ilişkilendirme noktası, hâlâ tinsel-tarihsel olarak ifade edilebilmekteydi; içinde hâlâ –az da olsa– (Hegelci-Marksçı gelenekten gelen) tarihsel bir bakış açısı barındırmaktaydı. Tarihsel materyalizmin adı sadece materyalizmdi; ekonomik alan, her ne kadar bu gerçek karşısında zaman zaman inkâr edilse de, tinsel gözlemciliğin yapısal bağlamlılığıydı. Yani her ekonomik sistem –adı üstünde– kendini sadece(nesnel) tinin alanında inşa eden bir "sistem"di. Mutlak yıkıcılık, daha derinlere ulaşabilmek için, hâlâ belli bir hareket serbestisine sahipti; bu şekilde, tarihsel-tinsel olandan tamamıyla arınmış olarak, sonsuza dek insanî olan *içgüdüsel* dayanağın kendiliğindenleşmesine doğru ilerliyordu. Bu noktadan hareketle, varoluşla ilgili aşkın olanı içgüdüsel yapının ebedî etkin biçimlerine indirgeyen genelleştirici bir öğretinin yaygınlaştırılması mümkün olmuştur (Pareto, Freud vs.). Bu genelleştirici içgüdü öğretisinin erken bir biçimini, daha on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda İngiliz toplum felsefesinde ve psikolojisinde görebiliriz. Bu bağlamda Hume'un "*Enquiry concerning human understanding*"* adlı eserindeki şu sözlere işaret etmek isteriz: "Evrensel olarak kabul edilmektedir ki, her ülkeden ve her yaştan insanların eylemleri arasında bir tek biçimcilik vardır ve insan doğası ilkelerinde ve işlevlerinde her şeye rağmen aynı kalmaktadır. Aynı güdüler aynı nedenleri izlerler. Yükselme hırsı, para hırsı, kendini beğenmişlik, kibir, dostluk, cömertlik, yardımseverlik: Çeşitli derecelerde karıştırılıp topluma dağıtılmış olan bu tutkular dünyanın başlangıcından beri, her zaman ve hâlâ, insanlar arasındaki girişimlerin kaynakları durumundadırlar."

Tüm tinsel unsurları –hem ütopik hem de ideolojik olanı– yok

* [Türkçe basım için bkz.: David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, Çev.: S. Öğdüm, Ank. 1998, s. 89, İlke Yay. — *ç.n.*]

eden bu süreç, karşılığını en yeni yaşam biçimlerimizde ve bunlara tekabül eden sanat akımlarında bulmaktadır. İnsanî olanın sanattan çıkarılması, erotizm ve mimarlığa nüfuz eden "nesnellik", sporda öne çıkan içgüdüsel veçheler; tüm bunlar, ütopik ve ideolojik olanın şimdiki zamana nüfuz eden tabakaların bilincinden gitgide daha fazla geri çekilmesinin bir belirtisi olarak değerlendirilemez mi? (En azından yönelimsel olarak amaçlanan) politik olanın yavaş yavaş ekonomiye indirgenmesi, geçmişin ve tarihsel zamanın bilinçli olarak inkâr edilmesi, herhangi bir "kültür ideali"nin bilinçli olarak bir yana itilmesi; tüm bunlar, ütopyanın herhangi bir şeklinin politik eylem merkezinden de çıkarılması olarak kabul edilemez mi?

Burada, tüm fikirleri "rezil", tüm ütopyaları parçalanmış olarak değerlendiren bir bilinçsel tutum, dünyayı şekillendirmek amacıyla ön plana çıkmaktadır. Sesini duyuran bu "cansıkıcılık", şimdiki zamana hükmedebilmenin, ütopyayı bilime dönüştürebilmenin, yalancı olan ve varoluşsal gerçekliğimizle örtüşmeyen ideolojilerin yıkılmasının tek yolu olarak büyük ölçüde olumlanmalıdır.

Mevcut dünyayla herhangi bir varoluşsal aşkınlıktan –ister ütopya ister ideoloji şeklinde olsun– yoksun olarak, mutlak örtüşme, ancak kuşağımızca artık benimsenemeyecek kadar büyük bir sertlik ya da bu dünyanın içine yeni getirilmiş olan bir kuşağın hiçbir şeyden habersiz nahifliğiyle kazanılabilir.

(Kendimizle ilgili bu bilinçsel aşamada) "tamamlanmış" dünyanın, varlığını sürdürebilmesinin belki de tek biçimi budur. Etiğin bünyesinde sahip olabileceğimiz belki de en iyi şey, "sahicilik" amaçlayan varoluştur. Ki sahicilik kategorisi, varoluşsal uyumun ruhsal olana, nesnelliğin etik olana aktarılmış prensibidir. "Tamamlanmış" bir dünya, böyle bir şeyin üstesinden gelebilir belki. Ancak, gerilimsizlikle sahiciliği birleştirebileceğimiz kadar ulaşabildik mi hedefimize? Gittikçe artan gerilimsizlikten dolayı politik eylemselliğin, bilimsel yoğunluğun, yaşamın şimdiye kadar ki içeriksel değerlerinin gitgide daha fazla yok olduğunun görülmemesi mümkün müdür?

Demek ki kendimizi bu nesnellik bağlamında durultmak istemiyorsak, sormaya ve aramaya devam etmemiz gerekmektedir: Geri-

limsizliği teşvik eden bu toplumsal taşıyıcıların dışında başka güçler yok mudur? Bu şekilde sorulan soruya verilecek cevap şöyle olmalıdır:

Günümüzdeki gerilimsizlik iki tabaka tarafından kıskaca alınmıştır. Bu taraflardan biri, sosyalizm ve komünizmde henüz yükselmemiş olan tabakalardır. Bu tabakalar için, ütopya, bakış açısı ve eylem arasındaki ittifak, oluşmuş dünyada marjinal oldukları sürece problemsizdir. Toplumsal mekândaki mevcudiyetleri, ütopyanın en azından bir şeklinin kesiksiz varoluşu anlamına gelmektedir. Öte yandan bu varoluş belli bir yere kadar, karşı ütopyaları da kendilerini göstermeye, sürekli yeniden tutuşmaya ve alevlenmeye zorlayacaktır, en azından bu en aşırı sol kutup ön plana çıktığı sürece. Bu ön plana çıkmanın gerçekleşmesi ise, önümüzde duran ve olmakta olanın yapısal biçimine bağlıdır. Eğer barışçı bir *evrim*le sanayiciliğin yeterince esnek olan daha mükemmel bir şekline ulaşmayı başarabilirsek, ve en alttaki tabakaları göreli bir refaha kavuşturabilirsek, bu tabakalarda da o ana dek yükselmiş tabakalarda tespit ettiğimiz şekildeğişim meydana gelecektir. (Bu bağlamda, *bu bakış açısından hareketle*, sanayiciliğin toplumsal örgütlenmesinin bu daha mükemmel şeklinin, alt tabakaların, onları göreli bir refah düzeyine kavuşturabilmeleri amacıyla esnekleşen kapitalizme entegre olmaları nedeniyle oluşmasının, ya da kapitalizmin ondan önce komünizme dönüşmesinin önemi yoktur.) Sanayiciliğin daha sonraki aşamasına ulaşmayı ancak devrimle başarılabilirsek, ütopik ve ideolojik unsurlar tüm kutuplarda yeniden alevlenecektir. Her ne olursa olsun, varoluşsal aşkınlığm geleceğiyle ilgili bir bileşeni toplumsal muhalefetin bu kanadının toplumsal ağırlığında yatmaktadır.

Ancak, ütopik ve tinsel olanın gelecekteki şekillenmesi, sadece bu kutbun kaderine bağlı değildir. Bu sosyolojik etmenin dışında, bu bağlamda dikkate alınması gereken başka bir etmen daha vardır; ki bu etmen, tinsel olanla belli bir ilişki içinde olarak şimdiye kadar ki analizimizin gösteremediği bir tabaka olan, tarihsel olayların içindeki toplumsal-tinsel merkezdir.

Tüm tabakalar arasında, bu tabakaların çıkarlarını temsil edenlerin dışında, biraz daha tinsel olana yönelen bir grup tabaka her zaman mevcut olmuştur. Bu tabakayı sosyolojik olarak entelektüeller

olarak isimlendirmek mümkündür, ancak bu bağlamda çerçeveyi biraz daha dar çizmek gerekir. Burada kastedilen, eğitim patentinin taşıyıcıları değil, toplumsal varoluşun bir sonraki aşamasına yükselmenin ötesinde, bilinçli ya da bilinçsiz olarak, daima başka bir takım şeyleri de önemseyen, kendi saflarındaki az sayıdaki tinsel kişidir. Olayları istediğimiz kadar ayık kafayla değerlendirelim, bu ince tabaka her zaman varolmuştur. Tinsellikleri, belli bir yükselen tabakanın tinselliğiyle örtüştüğü sürece, durumları problemli olmuyordu. Kendiler ile grup ve toplumsal tabakalar arasında iradî anlamda bir bağ kuran aynı ütopyadan hareketle dünyayı yaşıyor, görüyor ve tanıyorlardı. Bu, Thomas Münzer için geçerli olduğu kadar, Fransız Devrimi'nin burjuva savaşçıları ve Hegel için geçerli olduğu kadar, Marx için de geçerlidir.

Entelektüellerin durumu daima; arkalarında duran tabaka, şimdiki zamana hükmetme yönünde ilerlediğinde, politikaya bağlı ütopya ve aynı zamanda bu zincire vurulmuş tinsel tabaka süreç tarafından serbest bırakıldığında problemli hale gelmektedir.

"Tinsel olan"ın bu "serbest bırakılma"sı, en fazla ezilen tabakanın varoluşla ilgili toplumsal duruma hükmetmeye katılmasından itibaren meydana gelecektir. Ki, yukarılarda bir yerde serbestçe süzülen tinsellik, şimdikinden daha yoğun bir şekilde, sadece imtiyazlı tabakalardan değil, yavaş yavaş tüm toplumsal tabakalardan beslenecektir. Giderek daha fazla kendi haline bırakılmış olan bu tinsellik, yukarıda nitelendirilen gerilimsizliğe yönelen bu durumsal bütünün başka bir ucunda bulunmaktadır. Ancak bu durumsal bütünü de parçalamaya çabalamaktadır, zira oluşmuş olanla hiçbir şekilde problemsiz bir varoluşsal uyum içinde değildir.

Süreç tarafından serbest bırakılmış bu tinsellik için şu dört olasılığı sıralamak mümkündür: Tinsel kişilerden oluşan ilk grubu, aslında buraya koymak mümkün değildir; zira bu grup, sosyalist-komünist proletaryanın radikal kanadıyla hâlâ ittifak içinde bulunan kişilerden ibarettir. Bu kişiler –en azından bu açıdan– hâlâ problemsiz bir durum içinde bulunmaktadırlar. Onlar için tinsel ile toplumsal bağlılık arasında henüz bir ayrım mevcuttur.

Zaman içerisinde ütopyayla eşzamanlı olarak ve süreç tarafın-

dan serbest bırakılan ikinci grup, kuşkucu olmak yanında, bilimde sahicilik adına biraz önce nitelenen ideolojinin yıkımını gerçekleştirmektedir. (M. Weber, Pareto.)

Üçüncü grup, geçmişe sığınıp varoluşsal aşkmlığın geçmiş şekliyle dünyaya hükmettiği mekânı aramaktadır; ve bu romantik kurtuluş hareketiyle günümüz koşullarının tinselleştirilmesini amaçlamaktadır. Bu açıdan bakıldığında, dinselliği, idealizmi, sembolleri ve mitleri yeniden canlandırma denemeleri, aynı işleve sahiptir.

Dördüncü grup, yalnızlaşıp bilinçli olarak tarihsel süreçten umudunu keser. Kendini politik radikalizmle ilişkilendirmeden, süreç tarafından serbest bırakılan ütopik nüvenin en temel ve radikal biçimiyle doğrudan bağlantı kurar. Bu bağlamda, romantik tutumun aksine tüm somut içeriksel değerlerin, tüm inanç ve mit şekillerinin, tarihsel-toplumsal süreç tarafından yok edilişine katılır. Sadece bir zamanlar, aynı zamanda hem mistiklere hem de kiliastlara farklı şekilde de olsa hükmeden bu tarihsel olmayan "bir şey", bu kendinden geçmiş nokta, mutlak çıplaklığıyla deneyimin ortasında konumlandırılmaktadır. Bunun semptomları mevcuttur. Çoşkun olanın bu serbestçe süzülen titreşimli yanmasını, (çoğu kez dışavurumcu) modern sanatın ve modern klasik felsefesinin ufkundaki ilginç şimşek çakmasında görebiliriz. (Bunun ilk başlangıç noktasını Kierkegaard'da tespit etmek mümkündür.) Kiliast unsurun modern yaşamın ortasından, politik alandan çıkışıyla çoşkun pür nüve belki korunabilir; ancak varoluş ne olursa olsun şimdiye dek temel olgu olarak yaşanmış tüm alanları, kültürün tüm eylem ve nesnelleşme alanları, böylece tamamen araçsallaştırılmaktadır. Bu geri çekiliş kiliast-çoşkunluk için de vahim sonuçlar doğuracaktır. Zira, dünyayla temas kuramadan kendi kendine yetinmek zorunda bırakıldığında, durulma, sunîleşme ya da kendini pür bir statüko içinde kaybetme eğilimine sahip olduğunu görmüştük.

Böyle bir durum analizinden sonra, gelecekte ne olacağına ilişkin soru kaçınılmazdır. Ancak, tarihsel bakış açısının yapısı, en belirgin olarak, bu sorunun yanıtlanamazlığından hareketle tespit edilebilir. Bir şeyleri peşin söylemek, kehanette bulunmak anlamına gelirdi. Ancak her kehanet, tarihi, kaçınılmaz olarak pür bir

determinizme dönüştürüp bizi böylece seçme ve karar verme imkânından mahrum bırakmaktadır; ve böylece ölçülü arayış içindeki içgüdü, sürekli yeniden şekillenen olasılık bakımından, sönüp gider.

Zira, geleceğin büründüğü tek bir şekil vardır, o da olasılıktır; "olsun" ise, geleceğe uygun yönelimdir. Bilgi için gelecek –salt düzenlemiş ve rasyonalize edilmemiş olan söz konusu olduğunda– ondan geriye itilmiş olarak ancak istemenin ve bununla bağlantılı olarak "olsun"un (ütopik olanın) gerekliliğini keşfettiği geçilemez bir medyum, sert bir duvardır. Bu "olsun"dan hareketle ancak, mevcut olasılıkların varlığı araştırılabilir ve bakış, tarihe ancak buradan hareketle yönelmektedir. Aynı zamanda, ancak buradan hareketle, tüm tarihsel bilgilerin niçin iradesel olanın unsurunda yapıcı olarak varolduğu anlaşılabilmektedir. Günümüz şartlarında hangi yönelimin galip geleceği belli değildir, çünkü mücadele eden taraflar ütopik yönelimlerle gerilimsizlik içinde bulunan yönelimlerdir; zira, gerçeklik de henüz tamamlanmamıştır. Geleceğe gelince–(şeyler değil, insan olduğumuz için) potansiyel olarak her şey, muhtemellik açısından ise, birçok şey istemimize bağlıdır. Seçimimizin yönü ise, sonuç olarak her bir bireyin iradesine bağlıdır. Şu ana dek betimlenmiş olanlar, ancak bireysel seçimin önemi açısından yararlı olabilir.

Gerçeklikle ilgili muhtemel algının en radikal farkı, bu çok önemli noktalarda bir kez daha boy göstermektedir. İşin bir –aşırı– ucunu bu kez de anarşist *Landauer* temsil etmeli: "İnsanlık tarihinde nesnel olanla, salt uygun olanla neyi kastetmektesiniz? Her halde kesin olarak toprak, ev, makine, ray, telgraf direği ve buna benzer şeyleri değil. Ancak gelenek, alışkanlık ve inançlı saygıya dönüşmüş olan devlet ve benzeri kuruluş ve koşulları kastediyorsanız, artık tüm bunların sadece sözde nesneler olduğuna ilişkin bilgi kaçınılmaz olarak mevcuttur. Toplumun, muhafaza edilmesi, yok edilmesi ve yeniden inşası arasında gidip gelen hareket yasasının olasılığı ve gerekliliği, bireyin üstünde kendiliğinden oluşmuş herhangi bir organizmanın değil, mantık, aşk ve otorite ilişkilerinin varolması gerçeğine dayanmaktadır. Bu yüzdendir ki, bireyler, onu kendi özleriyle beslediklerinde ancak, yapı olan bireysel bir 'yapı' için zaman gelir ki, yaşayanlar bu yapıdan –onu anlamsız bir hayalet olarak değerlendirerek– geri çekilip yeni gruplar oluşturacaklardır. Ben, böylece, 'devlet' olarak adlandırdığım yapıdan, aşkımı, mantığımı, rızamı ve irademi geri çektim. Bunu nasıl isteyebiliyorsam, gerçekleştirebilirim de. Siz bunu

yapamıyorsanız eğer, bunu, işin özüne değil kendi kişiliğinize bağlamak gerekir." (*Landauer*'ın 25.1.1926 tarihinde Margarete Susmann'a yazdığı bir mektuptan alınmıştır. *Landauer, G., Sein Lebensgang in Briefen* [Mektuplarla Yaşamı], yayına hazırlayan: M. Buber 1929, Cilt 2, s. 122.) Buna karşıtlık oluşturan bir metin için ise, *Hegel*'den alınan şu metne bkz.: "Bireyin varolup varolmaması; bireylerin yaşamını yöneten, süreklilik ve güç anlamı taşıyan nesnel ahlâkîliğin unsurunda değildir. Bu yüzdendir ki, halklar ahlâkîliği ebedî adalet, özleri itibariyle daima varolan tanımlar olarak tasavvur etmişlerdir. Ki, bireylerin buna karşın yönelttikleri kendini beğenmiş tavır ve hareketleri sadece ve sadece dalgaların kıyıya vurması gibi bir oyun olarak kalmaktadır" (*Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts* [Hukuk Felsefesinin Prensipleri], yayına hazırlayan: *Lasson: Philosophische Bibliothek* [Felsefe Kitaplığı], Cilt 124, s. 325-326, 94. § 145'e ek olarak.)

Aslında sosyolojik bir bilinç tarihi çerçevesinde duran, bizim daha dar olan bağlamlılığımız için, betimlenmiş çağda tinsel yapının en önemli şekildeğişimlerinin ütopik olanın şekildeğişiminden hareketle kavranılabileceği ortaya çıkmıştır. Buradan hareketle, gelecek için âdeta kendi kendini tamamlamış ve kendini sadece kesiksiz olarak yeniden üreten bir dünyada, mutlak bir ideolojisizliğin ve ütopyasızlığın prensip olarak mümkün olduğuna ilişkin bir sonuca varmak mümkündür. Ancak, dünyamızdaki varoluşsal aşkınlığın bütünüyle yok edilmesi, insanî iradenin sönüp gideceği bir nesnelliğe yol açacaktır. Burada, varoluşsal aşkınlığın iki şekli arasındaki en önemli farkı da görmek mümkündür: İdeolojik olanın çöküşü, sadece belli tabakalar için kriz anlamını taşırken, ve ideolojinin deşifre edilmesi dolayısıyla oluşan nesnelliğin toplumun bütünü açısından her zaman bir özaydınlanma anlamını taşıması sonucunda; ütopik olanın büsbütün yok oluşu, insan oluşumunun şeklinin değişmesi anlamına gelirdi. Ütopyanın yok olması, bizzat insanın bir nesne haline dönüştüğü durağan bir nesnellik doğurur. Düşünülebilen en büyük paradoks meydana gelirdi: Uzun ve fedakârlıklarla dolu kahramanca bir gelişimden sonra –tarihin kör kader olmaktan çıkıp yaratılmış olduğu– bilincin en yüksek aşamasına ulaşmış olan insanoğlunun, ütopyanın farklı şekillerinin yok olmasıyla birlikte tarih yapma iradesinden ve böylece tarihten ders alma yeteneğinden mahrum kalması.

# BEŞİNCİ BÖLÜM

# Bilgi Sosyolojisi

## 1. BİLGİ SOSYOLOJİSİNİN ÖZÜ VE ETKİ ALANI

### *a) Bilgi Sosyolojisinin Tanımı ve Sınıflandırılması.*

Bilgi sosyolojisi; teori olarak bilginin sözüm ona "varoluşa bağlılığı"yla ilgili bir öğretinin ortaya konulup geliştirilmesini, ve tarihsel-sosyolojik bir araştırma dalı olarak da bu "varoluşa bağlılığı"n geçmişin ve şimdiki zamanın bilgiyle ilgili çeşitli içeriksel değerleri doğrultusunda vurgulanmasını üstlenen, yeni oluşmuş bir sosyoloji disiplinidir.

Bilgi Sosyolojisi; araştırma konusu olarak, düşünmenin günümüzün kriz şartlarında açığa çıkan teoriler ve düşünce biçimlerinin toplumsal bağlılığını seçmiştir. Böylece, bir yanda, "varoluşa bağlılığı"nın kavranabilir kıstaslarının belirtilmesi, öte yandan ise, bu problem üzerine kayıtsız şartsız ve radikal bir şekilde düşünerek, bilginin teori dışı koşullarının günümüz şartlarına karşılık gelebilecek uygun bir teorinin geliştirilmesi sürecinde meydana gelmiştir.

Biz bu yepyeni gelişme çerçevesinde, göreciliğin, bilim karşısında duran, muğlak, üstünde fazla düşünülmemiş dolayısıyla verimsiz biçiminin üstesinden ancak, gittikçe daha net ortaya çıkan dolaylılık momentlerini düşünmenin sonuçları bağlamında ama düşünsel açıdan çözüme ulaştırılmamış biçimiyle muhafaza ederek

gelebiliriz. Buna karşın bilgi sosyolojisi; problemleri, bilginin toplumsal varoluşa bağlılığına ilişkin bilgilerden ürkekçe sakınarak çözmeye çalışmaz; tersine problemi, bu bilgileri bizzat bilimin ufkuna katıp bilimsel sonuçların düzeltici mekanizması biçiminde kullanarak çözmeye çalışır. Ancak bu bilgiler, bu yapılırken, hâlâ muğlak, hatalı ve abartılı görünüyorlarsa, bilgi sosyolojisi onları doğruluk düzeyine indirgeyerek yöntemsel egemenliğine yaklaştırmayı amaçlamaktadır.

### *b) Bilgi Sosyolojisi ve İdeoloji Öğretisi.*

Bilgi sosyolojisi ile farkını gittikçe daha net bir şekilde vurgulayabilen ve yine çağımızda ortaya çıkan ve gelişkin ideoloji öğretisi arasında yakın bir ilişki vardır. İdeoloji öğretisi, insanların ve özellikle de siyasi partilerin taraflılıklarının, az ya da çok bilinçli yalanlarının ve maskelemelerinin foyasını ortaya çıkarmayı görev bilir. Bilgi sosyolojisi; yalana ya da maskelemeye yol açan az ya da çok bilinçli bir irade tarafından belli bir yöne itilen ifade örneklerinden ziyade, örneklerin, tüm öğeleriyle birlikte toplumsal yapının ve bu yapının farklı noktalarında bulunan gözlemcilere görünürde, ama *zorunlu olarak* nasıl farklı farklı yansıyabildiğini inceler. Demek ki tüm bu örneklerdeki ifadelerin "tek taraflılığı"nı ve "yanlışlığı"nı maskeleme amacı değil, tarihsel-toplumsal mekânda farklı farklı konumlanmış özne biçimlerinin birbirinden kaçınılmaz biçimde farklı olan bilinç yapıları belirler.

Bu ikilik doğrultusunda, "yanlış"ın ve "doğru olamayan"ın sadece ilk biçimine tekabül eden biçimlerini ideoloji öğretisiyle ilişkilendirmek istiyoruz. Buna karşın, az ya da çok bilinçli bir sahteliğin sonucu olmayan bir bakış açısının tüm tek taraflılıklarını ideoloji öğretisinin dışına taşıyarak bilgi sosyolojisinin konusu durumuna getirmek istiyoruz. Eski tip ideoloji öğretisinde, yanlış bakış açısı ve yanlış ifade ile ilgili bu iki olasılık henüz birbirine karışabiliyordu. Ayrıca, bu ikilik doğrultusunda, eskiden aynı şekilde "ideoloji" diye adlandırılan bu olası yanlış ya da tek taraflı bakış açısıyla ilişkili iki biçimi birbirinden giderek daha keskin bir şekilde ayırt etmek yararlı olacaktır. Bu bağlamda *kısmî* ve *bütünlükçü* ideoloji

kavramlarından söz edilecektir; ve ilkini, "yanlışlığı"nı psikolojik bir düzeyde cereyan eden, istenmiş ya da istenmemiş olan, bilinçli, yarı bilinçli ya da bilinçdışı, ya da özaldatmalara borçlu olan ve yalanın yapısına az ya da çok sahip olan bir öznenin ifadeleri diye anlayacağız.

Bu ideoloji kavramını; daima sadece öznenin gizleme, sahtelik ya da yalan olarak nitelediği belli ifadeleriyle ilişkilendirilebildiği, buna karşın ifade eden öznenin *tüm düşünsel yapı*sının hakikatına dokunmadığı için *kısmî* olarak adlandırmak istiyoruz. Oysaki bilgi sosyolojisinde tam da bütünlüklü olarak bu düşünsel yapı, belli düşünce akımlarında ve tarihsel "kolektif özneler"de problem haline gelmektedir. Bilgi sosyolojisi; düşünceyi yanılmaların ve maskelemelerin ortaya çıkabileceği ifadelerin pratik düzeyinde değil, tüm insanlar için kolayca ve hiçbir şekilde tek düze olmayan, ama daha çok tarihsel-toplumsal gelişimi boyunca farklı farklı biçimlere bürünüp aynı konunun farklı yönlerini meydana getirebilen oluşumcu, *tinsel bilimlerle ilgili düzeyde* eleştirmektedir. Bütünlükçü ideoloji kavramı konusunda artık yalanla ilgili şüphe söz konusu olmadığı için, bilgi sosyolojisiyle ilgili analiz alanında da "ideoloji" kelimesi ahlâkî yönden pejoratif bir anlam (yani bir sövgü sözcüğü anlamı) taşımaktan ziyade, tarihsel-toplumsal yapıların ifade yapılarının içine ne zaman ve ne anlamda girip, bu ifade yapılarını somut olarak ne anlamda belirleyebilecekleri sorusuna cevap arayan bir araştırma amacının işaretini taşımaktadır. Bilgi sosyolojisi alanında, ayrıca, fazlasıyla sıkıntılı hale gelmiş olan "ideoloji kavramı"nı gittikçe daha az kullanmaya çalışacağız; buna karşın bilgi sosyolojisiyle ilgili kullanımda bir düşünürün "varoluşa –ya da konuma– bağlı veçhesel yapı"sından söz edeceğiz.

# 2. BİLGİ SOSYOLOJİSİNİN İKİ PARÇASI

## A) Bilginin Varoluşa Bağlılığı İle İlgili Bir Teori Olarak Bilgi Sosyolojisi

Demek ki bilgi sosyolojisi, bir yanda, bilginin varoluşa bağlılığı ile ilgili bir teori olarak (Bölüm 2A), ayrıca da tarihsel-sosyolojik bir araştırma yöntemi olarak (bkz. Bölüm 5, s. 324) karşımıza çıkabilmektedir. Teori olarak ise, karşımıza ikili biçimde çıkabilmektedir. Bir yanda, bilginin varoluşa bağlılığıyla ilgili olgunun sadece verili durumunu (gerçekliğini) tespit eden bir öğreti olabilir; böyle olduğunda, kendini varoluşa bağlılığı açısından olgusal olarak tespit etmek, betimlemek ve yapısı doğrultusunda çözümlemekle sınırlamaktadır. Ancak öte yandan ise, bunun ardından gelen düşünsel bir adımla varoluşsal gerçeğin epistemolojik önemini problem haline getirmeyi görev bilen epistemolojiyle bağlantılı bir öğretiye dönüşebilmektedir (bkz. Bölüm 2B, s. 303).

Bilgi sosyolojisiyle ilgili teorileri, buna göre, iki aşamada ele almak gerekir: a) ilkin, bu varoluşa bağlı bilginin varlığıyla ve özelliğiyle ilgili ampirik bir teori (ampiri hakkında bir teori) olup olmadığı anlamında; b) ikincisi, bu gerçeklikten hareketle epistemolojik sonuçlar çıkarıp çıkarmadığı anlamında. Bilgi sosyolojisi, bu anlamda, gerçek düşüncenin varoluşa bağlılığıyla ilgili yeni ampirik bir araştırma yöntemi olarak (epistemolojik sonuçlarına katılmamakla birlikte) elbette olumlanabilir.

### *Varoluşa Bağlılığın Gerçekliği Hakkındaki Öğreti.*

Bilgi sosyolojisini –şimdiye kadar ki bölümlemeye uyarak, ve ilk başta mümkün olduğunca epistemolojik sonuçları göz ardı ederek– gerçek düşüncenin varoluşa bağlılığıyla ilgili bir teori olarak betimlemek istiyoruz. Bu bağlamda öncelikli olarak *varoluşa bağlılığın ne anlama geldiğini* aydınlığa kavuşturmak gerekecektir. Bu en iyi şekilde nasıl yapılabilir? Bu her halde, en net şekilde şu noktalara işaret edilerek yapılabilir. Aşağıdaki iddiaların doğruluğunu ortaya koyabildiğimiz takdirde, bu düşünce alanlarında, düşünce-

nin varoluşa bağlılığının varlığı tespit edilmiş bir gerçek olarak varsayılabilir: a) Bilgi süreci gerçekte "içkin gelişim yasaları" doğrultusunda tarihsel olarak, "konu itibariyle" ve "salt mantıksal olasılıklar" tarafından yönlendirilerek, içsel "tinsel bir diyalektik" tarafından sürüklenmekle meydana gelmez; düşüncenin oluşumu ve şekillenmesi, birbirinden çok farklı olan "varoluşsal etmenler" diye adlandırılan teori dışı etmenlerin belirgin noktalarında belirlenmektedir; b) Bilgiyle ilgili somut içeriksel değerleri belirleyen bu varoluşsal etmenler hiç de önemsiz, hiç de "sadece oluşumcu bir önem"e sahip değildir; içeriğe ve şekle, içeriksel değere ve ifade ediliş biçimine nüfuz edip deneyim ve gözlemle ilgili bağlamlılığın kapasitesini ve algılama yoğunluğunu, kısacası: Bir bilginin veçhesel yapısı olarak adlandırabileceğimiz her şeyi belirlemektedir.

*Bilgi sürecini yönlendiren toplumsal süreçler.* Düşünce tarihine gerçekte teori dışı etmenlerin nüfuzuna ve bilginin varoluşa bağlılığıyla ilgili ilk kıstaslar grubuna gelince, bu konuda tinsel tarih anlamında yapılmış olan sosyolojik yönelimli yeni araştırmalar giderek daha fazla kanıt sunmaktadır. Zira daha şimdiden şu kadarı belli ki, tinsel tarihle ilgili bundan önceki yönelimde, tinsel olanın değişimi alanında her şeyin "tin"den hareketle kavranılmasına ilişkin a priori, toplumsal sürecin "tinsel olan"a muhtemel nüfuzunun keşfine götüren yolun önü başından itibaren kapatılmıştı. Bu önselliğin yumuşatılmasından itibaren, giderek artan yoğunlukla,

a) bu problemi ancak, ortaya atılış biçimi sırasında, formüle ediliş öncesinde cereyan eden problemlematikleştirici bir yaşamsal eylemin meydana getirdiği,

b) bilgi edinende, malzemenin çokluğu içinden seçim yaptığı sırada, iradeci bir eylemin söz konusu olduğu ve,

c) üslubun karakteristik niteliğinde (problemin ele alınış biçiminde) işin içinde canlı güçlerin olduğu,

somut olarak görünmektedir.

Bu araştırmalar bağlamında söz, teorik olanların arkasında duran bu canlı, iradi güç ve yaklaşımlara geldiğinde, onların hiçbir şekilde sadece bireysel nitelikler taşımadıkları, giderek daha da netleşmektedir. Yani kökenlerini öncelikli olarak düşünen tekil bireyin bilinçlenen iradesinde değil, daha çok bu bireyin arkasında duran,

bireyin sadece düşünceleriyle, önceden belirlenmiş özelliklerine katıldığı bir grubun, kolektif iradî bağlamlılığında yatmaktadır. Ayrıca bu bağlamda, düşüncenin ve bilmenin büyük bölümünü –onların bu varoluşa bağlılıklarını, kolektif için var olmaları kavranılmadıkça– hiçbir şekilde anlayamayacağımız da giderek daha çok netleşmektedir.

Bu anlamda, burada teorinin "varoluş"tan hareketle oluşmasına neden olarak, birçok yönlendirici toplumsal sürecin tümünü sıralayamayız. Bu yüzden kendimizi tipik bir örnekle sınırlamak zorundayız (ki, bunun ayrıntılı ispatı için sunulan kaynakçaya başvurmayı tavsiye ederiz).

Teori dışı süreçlerin, bilmenin ve kavramanın oluşumunu yönlendirdiklerine ilişkin bu türden bir örnek, *rekabet*tir. Zira rekabet; pazar mekanizmasından hareketle ekonomik eylemselliği ve politik–toplumsal olayların yanı sıra, harekete geçirici bir içtepi olarak "dünya hakkındaki [farklı] yorum biçimleri"ni de yönlendirmektedir. Zira bu yorum biçimleri, toplumsal arka plan yeniden inşa edildiğinde, dünyaya hükmetmek için mücadele eden belli grupların tinsel temsilcileri olarak ortaya çıkmaktadır.

Görünmez yönetici güçler olarak kavramanın arkasında duran o toplumsal arka planın kendini gittikçe daha belirgin bir biçimde göstermesi, günümüzde bilinenlerin bulunduğu aşamada şöyle bir tabloyu meydana getirmektedir: Düşünceler ve bilgiyle ilgili içeriksel değerler, daha önce de bahsedildiği üzere, büyük dâhilerin ansızın aklına gelen fikirler olarak ortaya çıkmazlar. Dâhiyane fikirlerin arkasında da, düşünen bireyin önünde belirlenmiş olarak duran, ancak asla "tin" olarak varsayılmaması ve özselleştirilmemesi gereken kolektif–tarihsel bir deneyimsel bağlamlılığın karakteristik tarzı durmaktadır. Daha yakından bakıldığında, aynı zaman içerisinde, sadece *tek bir* deneyimsel bağlamlılığın (örneğin halk tini öğretisinde düşünüldüğü gibi), sadece *tek bir* düşünce akımının varolmadığı; ayrıca "dünya"nın çeşitliliğini, ancak *aynı anda* birbirine karşıt *birkaç* tutum içinde bulunan düşünsel eğilimin, "ortak" deneyimsel dünyayla ilgili sürekli değişen yorumlara ulaşabilmek için mücadele etmesi sonucunda kavrayabildiğimiz ortaya çıkmaktadır. Ancak bu somut birbirine karşılığın anahtarı hiçbir şekilde "kendinde nesne" (Gegenstand an sich) değil (zira ondan hareketle bu birbirine karşılığın niçin bu denli farklı "kırılmalar" şeklinde oluştuğu anlaşılamazdı), daha ziyade, tüm çeşitlilikleriyle, beklentiler, istemler ve temel deneyimsel içtepilerdir. Demek ki her ayrıntılı

analiz toplumsal alanda birbirinden farklı olan deneyimsel içtepilerin oyununa ve karşı oyununa geriletildiğinde, somut deneyimsel içtepileri birbirine karşı iten gücün bizzat teoride bulunmadığını, daha ziyade bu farklı ve birbirine karşı zıt tutum içinde bulunan deneyimsel içtepilerin onları kapsayan ve daha genel grup istemlerinin unsurunda kenetlendiği görülmektedir. Görünürde "salt teorik olan taraflılıklar", (tam da asıl gözlemsel içtepilerin üstü örtülü ara halkalarını yeniden inşa eden) bilgi sosyolojisi ile bağlantılı analizin ışığında çoğu zaman dünya görüşüyle ilgili çeşitliliklerle temellendirilmektedir; ki bu çeşitliliklerin, birbirine karşılıklılığı, birbiriyle mücadele eden grupların somut karşıtlığı ve rekabeti tarafından örtülü bir şekilde yönlendirilmektedir.

İçlerinden farklı dünyalara ilişkin yorum ve bilgi biçimleri arasındaki gerilimlerin meydana gelebileceği birçok başka ve muhtemel kolektif temellerden sadece birini gösterecek olursak, bu *kuşaklararası problem* olabilir. Ki bu problem de, çoğu zaman, belli bir zamanda belli bir toplumsal mekânda mevcut olan teorilerin ve bakış açılarının seçme, şekillenme ve karşıtlaşma prensiplerini belirlemektedir. Bu bağlamda, rekabetin ve kuşağın tinsel gelişim açısından sahip olduğu önem hakkında edindiğimiz bilgi bileşimlerinden, "içkin tinsel tarihi" çerçevesinde "tinsel diyalektik" olarak yorumlanan tarihsel hareket biçiminin, bilgi sosyolojisinden hareketle, büyük çapta, kuşaklar değişiminin ve rekabetin tinsel tarihe taşıdığı hareket ritmi içinde eritilebileceği sonucu çıkmaktadır.

Toplum ve düşünce biçimlerinin incelendiği bu bağlamda, M. Weber'in *sistematikleştirme amaçlarının* büyük bölümünün skolastik bir arka planla temellendiğine, "sistematik" düşünme isteminin hukukî ya da bilimsel ekollerin varoluşunun bağlılaşımı olduğuna, ve bu düşünsel düzenleme biçiminin kökenlerinin çoğu zaman eğitim sisteminin sürekliliğinde aranması gerektiğine ilişkin gözleminden de bahsetmek gerekir (bkz.: *M. Weber:* "*Wirtschaft und Gesellschaft*" [Ekonomi ve Toplum], özellikle de hukuk sosyolojisi ile ilgili bölüm.) *M. Scheler*'in çeşitli bilgi biçimlerini, içinde ancak oluşup gelişebilecekleri belli *grup biçimleri*yle ilişkilendirmesine ilişkin önemli uğraşları da bu alana girer (bu bağlamda özellikle şu iki eserine bkz.: "*Die Wissensformen und die Gesellschaft*" [Bilgi Biçimleri ve Toplum], ve "*Die Formen des Wissens und die Bildung*" [Bilgi Biçimleri ve Eğitim].)

Bilgi biçimleri, bilgiyle ilgili içeriksel değerler ile onları taşıyan belli toplumsal gruplar ve süreçler arasındaki ilişkinin ne anlama geldiğinin anlaşılır kılınması için, bu kadarı yeterli olmalı.

*Toplumsal sürecin veçhesel yapıya kurucu biçimde nüfuz etmesi.* Toplumsal sürecin içinde sayılabilecek sadece ikincil derece önem taşıyan bu varoluşsal etmenlere, *sadece* oluşumcu koşul,

gerçek anlamdaki oluşumun sadece ön koşulları olarak mı bakılmalı (yani bu etmenler sadece "oluşumcu" bir önem mi taşımaktadır?), ya da bunlar somut iddiaların veçhesel yapısına mı nüfuz etmektedir? Bundan sonraki soru bundan ibaret olacaktır. Zira, idrakın toplumsal ve zamansal gelişimi sadece bir bilginin meydana gelip gerçekleşmesine borçlu olsaydı eğer, o zaman, tarihsel-toplumsal oluşumun tinsel bilimler açısından önemi olmazdı. Bu durumda, bilgi tarihinin iki çağı; belli bilgiler daha eski olanda *henüz* edinilemediğinden ya da belli yanlış fikirlerin hâlâ varolması nedeniyle, daha sonraki çağda ise, bu bilgilerin edinilmesi sonucunda yanlış fikirlerin düzeltilmesi nedeniyle ancak birbirinden farklılaşmış olurdu. (Her ne kadar tam da günümüzde sağın doğa bilimlerinin kategorik yapısıyla ilgili değişmez düşünceler, "klasik fiziğin" mantığına kıyasla, oldukça sarsılmış olsa da) eski bilgiyle daha sonraki bilgi arasındaki bu ilişkinin sağın doğa bilimleri için geçerliliği iddia edilebilirken; eski evrelerin çürütülmüş yanıltılar olarak basitçe geride bırakılmasına ilişkin ispat, örneğin tinsel tarihte bu kadar kolay gerçekleşemeyecek gibi görünüyor. Zira tüm zamanlar ve içlerinde farklı farklı şekillerde mümkün olabilecek bakış açıları, büyük çapta temelden hareket edip "aynı" nesnelliği yeni bir veçhesel yapı bağlamında kavrama özelliğine sahiptirler.

Bu yüzdendir ki, tarihsel toplumsal sürecin bilginin çoğu alanı için *kurucu* önem taşıdığı savının en kolay temellendirilmesi, bu savların insanların genel somut iddialarından hareketle ne zaman ve nerede meydana geldiğine, ne zaman ve nerede ifade edildiği gerçeğine işaret edilmesiyle mümkündür. Sanat tarihi; her oluşumla ilgili unsurun yalnızca belli tarihsel anlarda mümkün olduğunu ve o anın özelliklerini içinde taşıması nedeniyle de sanatsal çakışmaların gayet net ve belirgin bir biçimde tarihsel başlangıçlar konabilecek stiller içerdiğini göstermiştir. Aynı şey bir bilginin içerdiği "veçhesel yapı"yı, onu gittikçe daha da netleşen kıstaslar doğrultusunda belirleyerek, düşünce alanı içinde, mutatis mutandis, geçerlidir. Düşünce biçimlerinin birbirinden ayırt edilebilmesi için gereken olgusal niteliklere ilişkin giderek netleşen bilgilere ulaşılması nedeniyle, –nasıl tablolara tarih koymak mümkünse– düşünce biçimle-

rine de böyle bir tarihin konulabilmesi mümkün olmaktadır. Dünyanın birey tarafından, bu şekilde ne zaman ve nerede algılandığı ise, sadece ve sadece düşünsel yapının katıksız analiziyle belirlenebilir. Dahası; analiz yönteminin yardımıyla dünyanın, birey tarafından *niçin* bu şekilde algılandığına ilişkin soruya yanıt bulmak da mümkündür.

(En basit temel biçimi örnek vermek gerekirse) 2 kere 2 eşittir 4 ifadesinden hareketle bunu kimin, ne zaman ve nerede dile getirdiğine ilişkin bir şey söylenemez, fakat her zaman, tinsel bilimle ilgili tarihsel bir eserden, onun "tarihsel ekol"ün, "pozitivizm"in ya da "Marksizm"in veçhesel yapıları içinde oluştuğuna ve bu yapıların hangi aşamasında bulunduğuna ilişkin kesin sonuçlar çıkarılabilir. Sonuncu türden ifadeler söz konusu olduğunda, gözlemcinin "*bakış açısını* . . . [bilginin sonucuna] . . . *aktarma*"sından ve "*varoluşsal görecilik*"ten, yani bu ifadelerin arkasında bulunan "varoluş"a bağlılığından söz edebiliriz, ve bu ifadelerin karşısına karar veren öznenin bakış açısının –en azından tarafımızca algılanabilen biçimde– aktarılmadığı ifadelerini koyabiliriz (örneğin yukarıdaki sözü edilen 2 kere 2 eşittir 4 ifadesinde olduğu gibi).

*Veçhesel yapı*, bu anlamda, bir kimsenin bir şeye nasıl baktığını, onu nasıl algıladığını ve bir olayı düşüncesinde nasıl inşa ettiğini adlandırır. Bu bağlamda, düşüncenin salt formel belirlenişinin ötesinde bir anlam taşıyan veçhe, bilgi oluşumunun ve gelişiminin niteliksel momentleriyle de ilişkilidir; ki bunlar, sadece formel bir mantık tarafından ihmal edilmek zorunda kalınan momentlerdir. Formel-mantıksal belirlenişlerini (örneğin çelişkiler aksiyomunu ya da kıyas formüllerini) özdeş bir biçimde uygulasalar bile, iki insanın yine de özdeş olmaması, tersine aynı konuyu çok farklı biçimlerde değerlendirmeleri, tam da bu momentler nedeniyledir.

Bir ifadenin veçhesel yapısının karakterize edilebilecek niteliklerinden, dayanaklarını belirlenebileceği kriterlerden sadece birkaçını göstermek istiyoruz burada: Uyarlanan *kavramların* anlam analizi, karşı kavram fenomeni, belli kavramsal eksiklikler, kategorik-aparatın oluşumu, hükmedici düşünsel modeller, soyutlama aşaması ve şart koşulan ontoloji. Aşağıda, birkaç örneklemeye gidilerek,

bu nitelik ve kriterlerin veçhesel yapıların analizindeki uygulanabilirliğine işaret edilip aynı zamanda konumun ne denli derin bir bakışa nüfuz ettiği gösterilecektir.

Aynı sözcüğün, aynı *kavramın* toplumsal konumları açısından farklı insanların ve düşünürlerin ağzında *çoğu zaman* çok farklı anlamlar taşıdığına ilişkin gerçekle başlayacağız.

Örneğin on dokuzuncu yüzyılın başında geleneksel-muhafazakâr bir kişi "özgür"lükten bahsettiğinde, her tabakanın kendi imtiyazları ("özgürlükler"i) doğrultusundaki yaşama hakkını kastetmekteydi. Romantik-muhafazakâr, protestan-dinî eğilimli akımın mensuplarından birisiyse eğer, her bireyin, bu "içselleştirilmiş özgürlük kavramı" anlamında, bireysel açıdan emsali olmayan kendi içsel biçimlendirme ilkeleri doğrultusundaki yaşama hakkını kastetmekteydi. Her ikisi de *"niteliksel özgürlük kavramı"* doğrultusunda düşünmekteydi, çünkü özgürlükle ya tarihsel ya da içsel bireysel özellikleri muhafaza etme hakkını kastetmekteydiler.

Aynı dönemin liberali, "özgürlük"ten bahsettiğinde, tam da geleneksel muhafazakâr için tüm özgürlüklerin temeli olarak değerlendirilen imtiyazlardan *özgür kılınmayı*, yani özgür olmanın tüm insanların aynı temel haklara sahip olması anlamını taşıdığı *"eşitlikçi özgürlük kavramı"*nı kastetmekteydi.

Liberal özgürlük kavramı, bir toplumun hukuksal açıdan eşitsizlikçi dışsal düzenini devirmek isteyen bir gruba ait olan bir kavramdı; muhafazakâr özgürlük kavramı ise, dışsal düzeni değiştirmek istemeyen, bu yüzden, dıştan bakıldığında, –bir yandan– her şeyin alışagelmiş yegâneliğiyle sürdürülmesini isteyen, –öte yandan– (mevcut olana destek sağlamak için) özgürlük problemini dışsal politik alandan içsel apolitik alana çekmek zorunda olan bir tabakaya tekabül etmekteydi. Demek ki liberalin kavramın ve problemin sadece bir yanını, muhafazakârın ise sadece öteki yanını görmesi (bu konuyla ilgili yazarın "Muhafazakâr Düşünce" adlı eserine bkz., s. 90 ve sonrası), şüphe götürmez ve ispat edilebilir biçimde toplumsal ve politik oluşum içindeki konumlarına bağlıdır. Kısacası: Gözlemsel ışın, daha kavramın oluşumu sırasında, gözlemde bulunan iradeden kaynaklanmaktadır. Bu ışın belli bir tarihsel–toplumsal grubun kavranılması gereken olgudan talep ettiği şeye yönlendirilmektedir. Ve böylece her kavram âdeta kendi içinde, olası deneyimsel malzemeden, salt arayış içindeki iradi merkezden hareketle algılanabilir ve birleştirilebilir olanı yoğunlaştırmaktır. Örneğin muhafazakâr "halk ruhu" kavramı, muhtemelen ilerici olan "çağımızın zihniyeti" kavramının karşıtı olarak ortaya atılmıştır. Demek ki, bizzat belli bir kavram hazinesinin kavramları, belli şekilde konumlanmış tabakaların veçhesel yapılarına doğrudan ulaşılabilmesine önayak olmuştur.

Kavram eksikliği, sadece bir veçhenin değil, yaşam mücadelesinde belli bir dinamiğin eksikliği anlamına gelmekteydi: Örneğin "sosyal" kavramının tarihsel olarak nispeten geç ortaya çıkması, içinde öngörülen yönde deneyim nesnelerine daha önceden danışılamadığına, yani aynı zamanda belli bir deneyim biçiminin mevcut olmadığına ilişkin bir kriterdir.

Ancak birbirinden farklı konumlandırılmalar söz konusu olduğunda, yalnızca somut anlamsal değerleriyle kavramlar farklılaşmaz, bu anlamda *kategorilerin* de farklılaşması mümkündür.

Örneğin yukarıda değinilen çağın muhafazakârlığında olduğu kadar (ki, ancak bu çağ bu problemler doğrultusunda bilgi sosyolojisiyle ilgili olarak inceden tetkik edilmiş olduğundan, örneklerimizin neredeyse tümünü oradan alıyoruz), günümüz muhafazakârlığında da temel olan, betimleyici bütünlüğü içindeki mevcut deneyimsel malzemeyi bölmekten ziyade onu âdeta özellikleriyle belirlemeye çalışan morfolojik kategoriler kullanma eğiliminde olmasıdır. Bu morfolojik yaklaşıma karşın, yeniden birleştirilebilen, genel anlamda belirlenebilen unsurlara ulaşıp, onları işlevsel bir mekanizmayla ya da nedensellik kategorisiyle yeniden birbirine bağlamak için doğrudan mevcut olan bütünlüğü başta parçalayan analitik yöntem, o dönemlerde sol eğilimli düşünce biçimleri arasında sayılmaktaydı. Bu bağlamda sadece farklı konumda bulunanların farklı şekillerde düşünmelerine ilişkin gerçek değil, deneyimsel malzemeyi niçin farklı kategoriler çerçevesinde düzenlediklerine ilişkin *neden* de anlaşılır kılınabilmektedir. Zira solcular halihazırdaki dünyadan yepyeni bir şey yapmak isterler; bu yüzden de somut durumu daima bir tarafa bırakırlar, soyut ve halihazırda olanı, onu yeniden birleştirebilmek için, parçacıklarına bölerler. Kayıtsız şartsız kabul edilene, aslında değiştirilmek istenmeyene ancak biçimsel, morfolojik gözüyle bakılır; dahası: Bünyesinde hâlâ hareket halinde olanı formel bir tarzda toparlayarak istikrara kavuşturmak, varoluşa (sırf olduğu gibi olduğu için) hayır duaları okumak istenmektedir. Burada, soyut, görünürde politik mücadeleden çok uzaklarda olan kategorilerin ve düzenleyici prensiplerin de ruhun ne denli metateorik aktivist hizaya getirilişinden kaynaklandığı, bu kategorilerle prensiplerin pınarının ruhun ve bilincin henüz "ideolojileşme" anlamındaki bilinçli bir "aldatma"nın henüz söz konusu olmadığı derin boyutlarında bulunduğu çok net bir biçimde ortaya çıkmaktadır.

Belli bir düşünce biçiminin veçhesel yapısını niteleyebileceğimiz bir diğer etken, sözüm ona *"düşünsel modeller"*dir, yani herkesin belli bir konuya (onunla baş edebilmek için) düşünerek yaklaştığında, gözünün önünde bulundurduğu model.

Örneğin, sağın doğa bilimlerinin konusal modelleri ve bunlardan hareketle çıkarsanan kategoriler ve düşünsel yöntemler bir kez emsal teşkil et-

tiğinde, varoluşun diğer alanlarındaki şüphe oluşturan unsurun da (örneğin toplumsal bünye alanında) buna uygun olarak çözüme ulaştırılabileceğine ilişkin umutların doğduğu bilinmektedir. (Toplumsal olayların mekanist–atomistik inşa edilişi.)

Bu bağlamda, bütün bunlar (benzeri diğer konularda olduğu gibi) olup biterken, toplumsal bünyenin tüm tabakalarının öncelikli olarak yalnızca bu düşünsel modele yönelmemiş olması önemlidir. Örneğin o dönemlerde büyük arazi sahibi asilzadeler, ya da mağlup edilmiş olan tabakalarla köylüler, tarihin suskunları arasındaydı; eğitimin kazanmış olduğu yeni nitelikleri, dünyaya yönelmenin yükselişte olan biçimleri, kendilerinkinden çok farklı bir yaşamsal yapıya tekabül etmekteydi. Yönelimi doğa bilimleri doğrultusunda olan ve yeni yeni yükselen dünyayla bağlantılı veçhenin biçimleri, bu tabakalara adeta dışardan nüfuz etmekteydi. Ve toplumsal güç oyunları; yukarıda sözü geçen suskunluğa bürünmüş tabakaların aynı yaşamsal koşullardan hareketle sözcülüğünü yapan başka insan gruplarının tarihin sahnesine yeniden ve biraz daha fazla çıkmasını sağladığında, işlevci–mekaniksel düşünsel modele karşı, anında "organizma" ya da "kişiselcilik"le ilgili düşünsel modellere başvurulmuştur. Örneğin Stahl, bu gelişimin son noktasında bulunarak, düşünsel modeller ile politik akımlar arasında daha o zamanlar bir ilişki kurabilmekteydi. (Devlet öğretisi tarihi, *Oppenheimer*'in betimlemesinde [*System der Soziologie*/Sosyolojinin Sistemi, cilt II. Der *Staat*/Devlet] görünebileceği üzere, bu konudaki örnekler için zengin bir kaynak teşkil etmektedir.)

Nasıl verimli düşünülebileceğine ilişkin bir model, açık ya da örtülü biçimiyle, aslında somut olarak dile getirilen her problemin ve onun yanıtının arkasında saklıdır; bu türden bir düşünsel modelin kökenleri ve yaygınlık alanı incelendiğinde, onun belli toplumsal birimlerin dünyasal yorum biçimleri ve konumlandırılmalarıyla olan bağlantısını keşfetmek mümkündür. Ayrıca donuk bir Marksist anlayışa karşı; bu türden toplumsal birimlerin *sadece sınıflardan ibaret olmadığını*, aynı zamanda kuşakları, yaşam çevrelerini, sektleri, meslek gruplarını, ekolleri vs. kapsadığını da vurgulamalıdır. Bu türden farklılaşan toplumsal gruplar ve onlara tekabül eden kavramların, kategorilerin ve düşünsel modellerin farklılıkları dikkate alınmadığında (yani bu anlamda altyapı-üstyapı problemi tüm ayrıntılarıyla ele alınmadığında), bilgi modellerinin ve veçhesel yapıların düşünce tarihinde meydana çıkan zenginliklerinin karşılığını ve buna tekabül eden altyapının farklılaşmalarında bulmak mümkün olamayacaktır. Ancak bütün söylenenlere karşın, tüm bu grupların ve

toplumsal birimlerin arasında duran *sınıfsal tabakalaşmanın en büyük öneme sahip olduğu* da inkâr edilemez. Zira, nihai olarak, yukarıda gösterilmiş olan tüm tekil toplumsal birimler ancak ve ancak onları temellendiren ve taşıyan üretim ve hâkimiyet ilişkileri bağlamında oluşarak değişime uğramaktadırlar. Ancak günümüzdeki araştırmacı, düşünsel modellerin somut çokluğu karşısında ve onları bir yere "ait kılma" çabası güderek, kendi dışındaki mevcut toplumsal birim ve konumlandırılmaları hesaba katmayan kaba bir sınıf kavramının ötesine geçmek zorundadır.

Veçhesel yapıların buna benzeyen bir diğer niteliği ise, bir teorinin, *soyutlamanın hangi aşamasında* duraksadığını ya da bir bilginin *genel olarak* oluşmasından ne derece sakındığını inceleyerek ortaya çıkarılabilir.

Zira, bir teorinin bütün ya da tek bir konuyla ilgili olarak göreceli bir soyutlamada duraksayıp ileri aşamadaki bir somutlaştırmanın önüne –o somutlaştırmayı ya "yasaklı" ya da önemsiz ilan ederek– engel koyması, asla bir rastlantı değildir. Çünkü gözlemleyenin varoluşsal durumu bu konuda da belirleyicidir.

Bu bağlamda, tam da Marksizm ve onun bilgi sosyolojisinin meydana çıkarttıklarıyla ilişkisi örneğinde olduğu gibi, bir bağlamlılık *kendini* çoğu zaman *belli bir konumlandırma çerçevesinde gösteren somutlaştırma şekliyle* inşa edebilir. Bu konumlandırmaya bağlı kalan gözlemci, bu türden bir somutlaştırmanın kendi içinde barındırdığı daha genel ve ilkesel olanı ortaya çıkarmayı asla kendiliğinden bir biçimde başaramaz. Marksizm, bilgi sosyolojisinin insanî düşüncenin *genel anlamda* varoluşsal bağlılığına ilişkin temel yaklaşımını bu genel biçimiyle, çok daha önceleri ifade edebilirdi; zira ideoloji öğretisinde, en azından, bu yaklaşıma götüren nüveleri keşfedebilmişti. Zımnen keşfedilen bu bağlamlılığın yine de genel bir ifade biçimine ulaşamaması (ya da yalnızca kısmen açığa çıkma); bir yanda, bu varoluşsal bağlılığının somut varoluşsal durum çerçevesinde, ama gerçekte de *yalnızca karşı tarafta* gözlemlenebilmesiydi; öte yanda, bilgi edinmenin bu somut izolasyonunun içinde saklı *genel* problematiğe doğru ilerleyip bununla birlikte ortaya çıkan, kendi konumunu tehdit edici problemlerin analizinden muhtemelen bilinçaltı nedenlerden dolayı uzak durulmasıydı. Demek ki tek bir bakış açısının sınırlandırıcılığı ve ortaya çıkarttıklarını bilinç dışı yönlendiren iradeci içtepinin etkisi, açığa çıkarılanların genel anlamdaki şekillendirilmesinin aşındırılması ve soyutlama yeteneğine ket vurulması biçiminde göstermektedir. Açığa çıkarılanların doğrudan yansıdığı somutlaştırma biçiminin ötesine gidilmek *istenmiyor* —da-

hası: Olguyu varoluşsal bağlılık şekliyle anlamanın, genelde insanî düşünce yapısını içerip içermediğine ilişkin bir *sorunun sorulmasına bile müsaade edilmek istenmiyor*. Marksizmin, sosyolojik gerçeklerin genel ifade ediliş biçiminden uzak durması, çoğu zaman bakış açısının buna benzer bir düşünsel yöntemiyle ilgili sınırlandırıcılığından kaynaklanmaktadır: Örneğin, Marx ve Lukács'ın belirttikleri "şeyleşme"nin az ya da çok genel bir bilinçsel olgunun, yoksa kapitalist şeyleşmenin, tam da bu olasılığın yalnızca bir biçimi olup olmadığına ilişkin sorunun sorulmasına müsaade edilmemektedir. Olguların bu örnekte katıca somutlaştırılıp tarihselleştirilmesi belli bir konumlandırılmaya bağlı kalmaktan kaynaklanmaktadır; ki bunun tam tersi –(Marksizm tarafından haklı olarak vurgulanan) en yüksek düzeyli soyutlamaya ve biçimselleştirmeye yönelmek– tam da somut koşulların ve yegâne dinamiğin üstünü örtmeye yarayabilir. Bunun bir örneği "Formel Sosyoloji"dir.

Bu bağlamda, sosyolojinin olabilirliklerinden bir tanesi olarak "Formel Sosyoloji"nin önemi tartışılmazdır. Ancak kendini sosyolojik problematiğin daha ileri düzeyli somutlaştırılması karşısında *sosyolojinin ta kendisi* olarak gösteriyorsa eğer, bu, tarihsel olarak kendisinden önce gelen burjuva-liberal gerekçelendirme biçiminin teoride soyutlaştırıcı ve genelleştirici bakış açısının ötesine geçemiyor oluşuna benzer bir şekilde, bilinç dışı motiflerce yönlendirildiği anlamına gelmektedir. Toplumsal problemleri, örneğin kendi antagonizmalarından biri olan kapitalizmin antagonizmalarının görünür hale getirilebilecek düzeyde tarihsel açıdan somutlaştırıp bireyselleştirilmesinden uzak durur; aynı burjuva tartışmalarında, mülkiyetle ilgili bağlantılar, sınıf problemi ve bunların özgürlük ve eşitlik için taşıdığı önemin kaçınılmaz olarak açığa çıkartabileceği özgürlük problemine, kaderci bir biçimde, her zaman yalnızca ilkesel açıdan ve nispeten soyut, ama toplumsal alan düzeyinde değil, yalnızca *politik* haklar düzeyinde yaklaşma eğiliminde bulunmak istenildiği gibi.

Kısacası, *probleme yaklaşım, ilgili problematiğin düzeyi, soyutlama düzeyi, ayrıca da ulaşılması istenen somutlaştırılma düzeyi; tüm bunlar aynı şekilde toplumsal açıdan varoluşsal bir bağlamlılık içindedirler.*

Nihai olarak bir de her bir düşüncenin içerdiği temel tabakaya, varsayılan *ontoloji*ye ve onun toplumsal farklılaşmalarına, değinmek gerekir. Bununla ilgili problematiğe, tam da düşünce ve idrak etmede ontolojinin sahip olduğu büyük önem nedeniyle, sadece yüzeysel olarak değinmenin anlamı yoktur, bu yüzden bu konuyla ilgili başka betimlemelere de değineceğiz (bkz.: "*Das konservative Denken*" [Muhafazakâr Düşünce] adlı eserime, s. 489 ve sonrası,

özellikle de s. 494; ayrıca s. 78 ve sonrası, s. 86 ve sonrası, s. 170-171). Burada yalnızca bu kadarına vurgu yapılmalı: Modern Felsefe bir "Temel Ontoloji" geliştirme isteminde ne kadar haklıysa, bu işe bilgi sosyolojisiyle ilgili düşüncelerden yoksun, yani bir yerde "nahifçe", girişmek de bir o kadar sakıncalıdır. Zira, böyle bir nahiflik, gerçek bir temel ontolojinin yerine herhangi bir, rastlantısal, tarihsel süreçsellik içinde ortaya çıkmış olan bir ontoloji geliştirmenin en kesin güvencesidir.

Bu bağlamda söylenenlerin; varoluşsal durumun ve düşüncelerin yalnızca tarihsel oluşumla ilgili olmadığını, düşünsel sonuca kurucu biçimde nüfuz edip onun içeriğinde ve biçiminde kendini bir şekilde gösterdiğini aydınlatmak için yeterli olduğunu düşünmekteyiz.

## *Bilgi Sosyolojisinin Yapısı ve Gücünün Niteliği.*

Yukarıda betimlenmiş olan örnekler, bundan böyle bilgi sosyolojisiyle ilgili analizlerin özel yapısını ve gücüyle bağlantılı temel niteliğin ortaya çıkarılmasında yardımcı olacaktır.

*Bilgi sosyolojisinin içerdiği özel bir araya gelme biçimi.* Tarih ve toplumla ilgili aynı varoluşsal duruma tekabül ederek aynı düşünsel koşullar altında birbiriyle söyleşen iki insan, fikir mücadelelerini, her biri farklı toplumsal konumlandırılmalarla dayanışma içinde olan ve birbiriyle tartışan iki insandan çok daha farklı biçimde sürdürebilirler ya da sürdürmelidirler. Biri toplumsal ve tinsel açıdan homojen, diğeri ise aynı açıdan heterojen olan taraflar arasındaki bu iki farklı mücadele biçimi birbirinden net bir şekilde ayrılmalıdır. Mücadele biçimleri arasındaki bu farkın özellikle tam da günümüzde problem haline getirilmesi bir rastlantı değildir. Max Scheler, bir yerde, çağımızı"dengeler çağı", yani (şu anki problematiğimize uygulandığında) eskiden az ya da çok birbirinden tecrit edilmiş biçimde yaşayan yaşamsal çevrelerin (her biri kendini ve kendi düşünsel dünyasını mutlaklaştırarak) birbirleriyle artık, şu ya da bu şekilde çatıştıkları bir dünya olarak nitelemiştir. Yalnızca Doğu ile Batı, yalnızca Batı dünyasının çeşitli ulusları değil, bu uluslaın az ya da çok kendi halindeki toplumsal tabakaları, ve nihayet bu

tabakalar içindeki çeşitli meslek grupları ve son derece ayrıntılaşmış olan bu dünyanın tinsel çevreleri de; hepsi günümüzde kendi halinde yaşamanın doğallığından giderek daha çok sökülüp atılmakta ve heterojen gruplarla ve onların tinsel ürünlerinin taarruzu karşısında tutunabilmek için mücadele etmek zorunda kalmaktadırlar.

Fakat mücadelelerini ne şekilde sürdürmektedirler? (Birkaç istisna hariç) tinsel güçler söz konusu olduğu sürece, birbirleriyle gerçek anlamda anlaşamadan iletişim içindedirler. Yani iletişimde bulunan karşı tarafın bambaşka bir grubun temsilcisi olması dolayısıyla tinsel yapısı gereği bütünsel anlamda çoğu zaman bambaşka biri olduğunun bilincinde olunsa bile; fark *yalnızca bu konuda* belli bir konu uğruna girişilen somut tinsel bir mücadelede yatıyormuş gibi, ama karşı tarafın tüm konumlandırılmaları açısından değil, sadece tartışmanın bu noktasında farklıymış gibi konuşulmaktadır.

Bu bağlamda görüldüğü üzere, heterojen taraflar arasındaki bir araya gelmenin de kendi içinde iki biçimi vardır. Biri, farkın bütünlüğünün ve onun yapısının somut bir araya gelmenin yalnızca loş temelini oluşturan biçimidir. Burada taraflar için somut bir araya gelmede tüm amaç ile şiddetli ve ani heyecanların belirginlik kazandığı nokta, bir belirlilik, bir "konu" olmaktadır. Bu "konu", her bir tarafa ait dünya oluşumunun bütünlüğünden çıkması nedeniyle, tüm taraflar için farklı anlamlar taşımaktadır; işlevinin üstündeki örtü ise karşı tarafın dünya oluşumunun bütünlüğü çerçevesinde en azından kısmen örtülü kalmaya devam etmektedir. "Dengeler çağı"nın zorunlu bir unsuru olarak, anlaşma sağlamadan iletişime geçmek bu nedenledir.

Öte yandan heterojen tarafla bir araya gelme; her teorik bir araya gelme vesilesini, ilk bakıştaki yanlış anlamayı ve anlaşamadan iletişim kurmayı temel farklılıklarının ayrıntılarına değgin derinlere inerek açıklığa kavuşturmak, her iki veçhesel yapının farklı varoluşsal durumları sonucunda zımnen içerdiği tüm ön koşulları, farklılıklarıyla ortaya çıkarmak ve tam da bu nedenle ifadelerin birbiriyle doğrudan çatışmasının imkânsız kılınması için de yapılabilir.

Bu gibi durumlarda, bilgi sosyologu, alışılmış bir tarz olan karşı tarafın argümanlarına doğrudan yanıt arayarak onunla bir araya

gelmekten ziyade, onu –ilk önce bakış açısını tespit edip kendi konumunun işlevi olarak alarak– anlamaya çalışır.

Bilgi sosyologu, bu gibi durumlarda, o an için söz konusu olan argümanları, "konu"yu, dikkate almaktan çok, konuşanın bir bütün olarak düşünsel temeline (tam da bu temeli sadece temellerden *biri*, bir kısmîlik, olarak göstermek için) vurgu yapmakla suçlanır. Burada ifade edilenler, ortak bir temelin olmamasıyla birlikte, ortak bir "konu"nun da olmadığı belli durumlarda, karşı tarafın argümanlarının göz ardı edilmesinin meşruluğunu içermektedir. Zira bilgi sosyolojisi, uyumsuzluk içindeki tarafların birbirini anlamadan konuşmasını, doğrudan "konu"ya yönelindiğinde ise, fikir tartışması içinde olanların algılama alanına asla giremeyen kısmî farklılıkların kaynağını, özellikle nedensellikleri irdeleyen çok özel bir ("geçmişi sorgulayarak") soru sorma yöntemiyle konu ederek ortadan kaldırmayı hedefler. Ayrıca ifade etmeye gerek yoktur ki, veçhesel yapıların gerçek bir uyumsuzluğu söz konusudur, bu uyumsuzluğun kendini radikal bir anlaşmazlık olarak göstermesi durumunda ise, düşünsel temele ve tartışanların konumunu bilgi sosyolojisiyle bağlantılı olarak dikkate almak gerekir. Fikir tartışmasına aynı düşünsel konum içinde ve aynı düşünsel temelle girildiği sürece, tartışmaya gerek kalmaz; fakat bu, yersiz uygulandığında tartışmadan kaçmanın bir aracı haline bile dönüşebilir.

*Bilgi sosyolojisinin ön koşulları olarak mesafe koyma süreçleri.* Köyün dar çevresinde büyüyüp ömür boyu buradan çıkmayan bir çiftçinin oğlu için, bir köylü tarzında düşünüp konuşmak çok doğaldır. Kente göç edip yavaş yavaş kentlinin yaşam tarzına ayak uyduran bir çiftçinin oğlu için, köylü tarzındaki yaşama ve düşünce doğal olmaktan çıkar. Bu tarzdan uzaklaşmıştır, ve "köylü" olarak adlandırdığı düşünme biçimini "kentli" düşünce biçiminden belki de bilinçli olarak ayıracaktır bundan böyle. Bilgi sosyolojisinin geliştirmeyi hedeflediği ilk yaklaşım, tam da bu ayırımda yatmaktadır. Belli bir grubun içinde mutlak olarak değerlendirilen bir şey, bu grubun dışında olanlar tarafından sadece o gruptan kaynaklanan (yukarıdaki örnekte "köylü" diye geçen) kısmî bir şey olarak kavranır. Görüldüğü üzere bu türden bir bilginin ön koşulu, mesafe koymadır.

Böyle bir mesafe koyma,

*a*) somut grup mensuplarından birinin tarihsel–toplumsal mekân içerisinde (toplumsal yükseliş, iltica etme vs.) göç etmesinden;

*b*) tüm bir grubun varoluşsal zemininin, ortaya koyduğu norm ve kurumlar karşısında kaymasından (bkz.: *K. Renner*'in *Die Rechtsinstitute des Privatrechts* [Özel Hukuk'un Hukuki Kurumları] adlı eserinde verdiği örnek);

*c*) toplumsal bağlılıkları olan iki ya da daha fazla dünyayı yorumlama biçiminin aynı toplumsal mekânda birbirleriyle pençeleşmesinden, ve eleştirilerinde mesafeli durmanın (ki böyle olunca karşıt düşünce biçimlerinin yaşamsal ve sistematik dış çizgileri keşfedilmektedir) tüm taraflar için ilk başta bir olasılık, daha sonra ise, sürekli gerçekleştirilen bir düşünsel tutuma dönüşmesine değgin birbirlerini o denli analiz edip birbirlerine o denli mesafe koymalarından kaynaklanmaktadır. Bilgi sosyolojisinin toplumsal kökenlerinin öncelikle son olarak değinilen olasılıklarda bulunduğu daha önce belirtilmişti.

*İlişkilendirme olgusu.* Bütün bu söylenenlerden sonra, bilgi sosyolojisi yönteminin "ilişkilendirme" olarak adlandırılmasının ne anlama geldiği artık soru işareti olamaz. Belli bir (politik dünya görüşüyle ilgili, toplumsal) bireysel fikri (örneğin akrabalarının fikrini) artık "köylü" olarak niteleyen, kentliye dönüşmüş olan çiftçi oğlu; bu bireysel fikri, homojen bir karşı taraf biçiminde, yani ifadelerin içeriksel değerlerine doğrudan yönelme biçiminde tartışmaktan ziyade; bu fikri daima dünyayı yorumlamanın belli bir biçimiyle, bu dünyayı yorumlama biçimini ise (onun varoluşsal koşulu olan) belli bir toplumsal yapıyla ilişkilendirmektedir. İfadelerin içeriksel değerlerini, belli bir toplumsal yapıyla ilişkilendirerek nitelemektedir. Elbette ifade edilenlerden bunların yanlış olduklarına ilişkin bir anlam çıkmaz; –ki, bu konuya daha sonra değinilecektir. Bilgi sosyolojisi; günümüzde zaten yüzeysel olarak yapılanın ötesine geçebilmeyi, bir tek tümden tinsel olanın, hangi toplumsal yapıyla bağlantılı olarak ortaya çıktığı ve geçerlilik kazandığı problemini bilinçli ve sistematik biçimde koşulsuz sorgulamasının sonuçlarına borçludur. Tekil tinsel oluşumun belli bir tarihsel–toplumsal öznenin bütün-

lükçü yapısıyla bu şekilde ilişkilendirilmesini (dünyanın ölçeksizliğiyle ve düzensizliğiyle ilgili bir öğreti olarak) felsefî bir görecilikle karıştırmak, (pür bir sıradanlık anlamındaki) "görecilik" kavramını tüm cisimsel ölçümlerin ışıkça sağlanan ölçen ile ölçülen arasındaki ilişkiden kaynaklandığı öğretisine uygulamak kadar yanlış olur. İlişkilendirme; fikri tartışmalardaki sonuçsuzluk anlamına gelmekten ziyade, belli ifadelerin özünde mutlak olarak değil, ancak konumlandırılmış veçhesel yapılar bağlamında dile getirilmesi anlamını taşımaktadır.

*Kısmîleştirme olgusu.* Bilgi sosyolojisiyle ilgili ilişkilendirmeyi bu anlamda gerçekten uygulanabilir düşünsel bir eylem olarak betimledikten sonra, onu nitelerken kaçınılmaz olarak böyle bir ilişkilendirici eylemin anlamsal amacının ne olduğuna, ne hedeflediğine ve ilişkilendirdiği bir ifadenin geçerlilik değeri hakkında ne söyleyebileceğine ilişkin sorular sorulacaktır. (Teorik bir ifadenin liberalizmle ya da Marksizmle ilişkili olduğunu ispat etsem bile, o ifadenin doğruluğuyla ilgili ne söylemiş olurum ki?)

Bu bağlamda iki ya da üç yanıt vermek mümkündür:

*a*) Kendini mutlak olarak ortaya koyan bir ifadenin nerede konumlandırıldığının ortaya çıkarılması sonucunda geçerlilik iddialarının yok olduğunu söylemek mümkün bir kere. Ve bu anlamda bilgi sosyolojisi ve ideoloji öğretisi içinde, gerçekte bilgi sosyolojisiyle ilgili ilişkilendirmeyi ya karşı tarafın görüşlerini yok edici bir mekanizmaya ya da genel yok edici bir mekanizmaya dönüştüren bir akım mevcuttur,

*b*) Buna karşın, bilgi sosyolojisiyle bağlantılı bir ilişkilendirmenin, bir ifadenin doğruluğuyla ilgili hiç, ama hiçbir anlam taşımadığını söylemek mümkün; zira bir doğrunun kökenleri onun geçerli ya da geçersiz olmasını etkilemez. Bir ifadenin liberal ya da muhafazakâr olması, onun doğruluğu hakkında kendi başına bir şey ifade etmez.

*c*) Buna karşın, bilgi sosyolojisiyle ilgili ifadelerin gerçekleşebilirliğinin değerlendirilmesine ilişkin savunduğumuz üçüncü bir olasılık mevcuttur. Bu olasılık, öncelikle ilk görüşe karşı çıkmaktadır, konumlandırılmanın sadece gösterilerek adlandırılmasının henüz

doğrulukla ilgili hiçbir şey söylenemeyeceğini ispat ettiği gibi, bu görüşün bu bağlamda *kısmî bir nitelik* taşıdığı tahminini de dile getirmektedir. İkinci görüşe karşı çıkarak, bilgi sosyolojisiyle ilgili iddiaların haksız olarak bir ifadenin sadece gerçek oluşumuyla (Gerçek'e ilişkin oluşumla) ilgili betimlemeleri olarak düşünüldüğü görüşünü savunmaktadır; zira, tam anlamıyla gerçekleştirilmiş ve üstünde nihai olarak düşünülmüş olan bilgi sosyolojisiyle ilgili her analiz, ancak analiz edilmesi gereken her bakış açısının *içeriksel ve yapısal anlamdaki kuşatılması*ndan ibarettir. Böyle bir analiz, terminolojik olarak ifade edildiğinde, bakış açısı ile geçerlilik alanının sadece ilişkilendirilmesi değil, aynı zamanda *kısmîleştirilme*sidir de. Bunun ne anlama geldiği, daha sonra değerlendirilecektir.

Çiftçinin oğluyla ilgili örneğimizde, bilgi sosyolojisiyle ilgili asıl ifadelerin asıl öneminin ne olduğu gayet net ortaya çıkmıştı. Eski yaklaşımı "köylü" olarak keşfedip adlandırdığı ve "kentli"nin karşısına koyduğu zaman; farklı bakış açılarının sadece gerçeklik bütününün farklı görüş alanlarıyla, farklı kesitleriyle temellendirildikleri anlamda kısmî olmadıklarına, daha ziyade farklı bakış açılarının amacının ve kavrama yeteneğinin oluştukları ve geçerli oldukları yaşamsal mekândan kaynaklandığına ilişkin bilgiye daha şimdiden sahip olduğunu görebiliyoruz.

İlişkilendirme, demek ki daha bu aşamada kısmîleştirmeye dönüşmektedir; zira sadece bir ilişkilendirilmenin yanı sıra, bu ilişkilendirilmenin bünyesinde taşıdığı ifadelerin (başta mutlak olarak bakılan) geçerliliğine ilişkin bir sınırlandırılmaya da gidilmektedir.

Ancak çiftçinin oğlunda gözlemlediğimiz aynı yaklaşım, genel olarak, tutarlıca geliştirilmiş olan bir bilgi sosyolojisinde de, (elbette bu sefer yöntemsel açıdan kontrol edilebilir biçimde) gerçekleşmektedir. Veçhesel yapının tutarlıca geliştirilmiş olan bir analizi yardımıyla kısmîleştirmenin eline bir "rehber"in yanı sıra ilişkilendirme kriterleri de verilmektedir; farklı konumların kavrama yeteneği, kategorik aparatlarında, anlamsal zenginliklerinde vs. ölçülür ve kuşatılır hale gelmektedir; ayrıca bir konumlandırılmanın ayrılmaz bir parçası olan anlamsal eğilim (iradeci kolektif yönelim ve yaklaşım), giderek daha net belirlenebilmektedir; ve aynı deneyim-

sel mekândaki farklı konumlandırılmalardan hareketle oluşan perspektifçi imajların somut "niçin"i anlaşılabilir ve kontrol edilebilir bir hale gelmektedir. (Bununla ilgili bir delil olarak veçhesel yapının sosyolojik yöntemini yukarıda değinilen anlamda uygulanmaya çalışıldığı "İdeoloji ve Ütopya" bölümündeki "Teori ve Pratik"le ilgili analizlere bkz., s. 140 ve sonrası.)

Bilgi sosyolojisiyle ilgili yöntemlerin geliştirilmesiyle, kısmîliğin somut olarak belirlenmesi tinsel bir ölçüm aleti durumuna gelecektir. Demek ki bilgi sosyolojisiyle ilgili analiz, kısmîleştirme yoluyla, pür ilişkilendirmenin kendini sınırlandırdığı gerçeklerin basitçe tespit edilmesini aşkınlaştırır. Kendi amaçları doğrultusunda hareket eden bilgi sosyolojisiyle ilgili her analiz, belli bilgilerin belli bir ortamdan kaynaklandığına ilişkin gerçeğin sosyolojik betimlenmesinin ötesindeki bir noktaya ulaşır. O noktaya ulaşan analiz, ifadelerin kavrama yeteneğinin imkânlarını ve sınırlarını yeniden inşa etmesi nedeniyle aynı zamanda bir eleştiridir de. Demek ki bilgi sosyolojisiyle ilgili bu analizler, kısmî de olsa, bu bağlamda anlamsal bir önem taşımaktadırlar. Kısmîliği ise, bakış açısının kısmîliğinin salt kuşatılmasının, doğrudan fikirler arasındaki nihai mücadelenin ve konulara doğrudan değinmenin yerini alamayacak olmasındandır. Demek ki bilgi sosyolojisiyle ilgili ifadelerin önemine ilişkin değer, anlamsal önemsizlik ile anlamsal önem arasında, şu ana değin görülmemiş bir orta yerde bulunmaktadır (ki bu, bilgi sosyolojisiyle ilgili ifadelerin ayrılmaz bir parçası olan amacının olgusal analizinden ve açığa kavuşturma yoğunluğunun analizinden hareketle tespit edilebilir). Bilgi sosyolojisiyle ilgili analizler, olsa olsa fikir tartışmasının doğrudan zeminini hazırlarlar; bunu da kendi düşünsel temelinin konumlandırılmasıyla ilgili çelişkileri ve dışınlılığını keşfetmiş olarak birliği daha yüksek bir düzeyde oluşturmayı hedefleyen bir zamanda yapmaktadırlar.

## B) Bilgi Sosyolojisinin Epistemolojik Sonuçları.

Bu bölümün (ikinci bölümün başında yer alan) ilk taslağında, bilgi sosyolojisinin, bilginin varoluşsal bağlılığı gerçeğine ilişkin bir öğreti olarak, asıl epistemolojik problematikten bağımsız betimlenebileceğini iddia etmiştik. Bu anlamda, tüm epistemolojik problemleri şu ana dek ya göz ardı etmiş ya da incelenmesini ertelemiştik. Gerçeklerle ilgili belli bağlamlılıkların tarafsız ve ilkesel fikirlerden arındırılmış bir şekilde geliştirilmesi söz konusu olduğu sürece de erteleme olarak böyle bir "ürkeklik" mümkündür, hatta bertaraf edilmiş bir görev alanının yapay bir şekilde tecrit edilmesi istenilebilir. Ancak belli gerçekler arasındaki temel ilişkilerin tespit edilmesiyle elde edilecek sonuçlara bir kere ulaşıldığında, asıl problematiklere yavaş yavaş yaklaşmanın ve böylece problemlerin iç dinamiğine özen gösterme özgürlüğü de yaşanmış olacaktır. Konudan hareketle önem kazanacak asıl problematiklere karşı ilgili olan ve düşüncenin daha yüksek bir düzeyinde atılması gereken araya sokuşturulmuş birçok düşünsel adıma rağmen problemlerin asıl tematiğini gözden kaybetmeyen birisi ise; (s. 300'de) "kısmîleştirme" başlığı altında sunulan gerçeklerin kendi özleri itibariyle pür birer gerçek olarak kabul edilmesini zorlaştırdıklarını, gerçekliklere yaklaşımı parçaladıklarını ve bizden epistemolojik derin düşünmeyi talep ettiklerini, nihai ifadelerde anlamış olacaktır. Gerçi bilgi sosyolojisiyle ilgili ilişkilendirmenin, anlamsal amacıyla kısmîleştirmeyi de içermesi, bir yanıyla hâlâ pür bir gerçekliktir (ki, olgusal olarak tespit edilebilen bu gerçekliği, içerdiği geçerlilik iddiasını tartışmadan, dikkate almak mümkündü); ancak konumların –aynı zamanda– düşünsel sonuca fiili nüfuzuna ilişkin gerçeğin açığa çıkması, ayrıca bir veçhenin geçerliliğiyle ilgili kısmîliğin yöntemsel olarak oldukça kesin belirlenebilmesi (tarafımızca kasıtlı olarak daha ayrıntılı ele alınmış olan) gerçeği, bu türden gerçeklerle ilgili bilgilerin, anlamsal ve geçerlilikleriyle ilgili önemleri doğrultusunda, er ya da geç dikkate alınmasına ve epistemoloji için sahip oldukları önemleri itibariyle bir problematik haline getirilmesine yol açacaktır.

Demek ki bilgi sosyolojisiyle ilgili problematiğin, epistemolojik problematiğin yerini kendinden hareketle alıp onu yararsız kıl-

ması değil; daha doğrusu bilgi sosyolojisiyle ilgili araştırmalarda sadece gerçekliğin önemini aşkınlaştıran olguların keşfedilmesi, ve günümüzde yaygın olan epistemolojinin belli yaklaşımlarının ve önyargılarının herhangi bir revizyona tabî tutulmadan bu nitelikteki gerçeklerin hakkının verilememesi söz konusudur. *Kısmîleştirme* olgusunda kendini gösteren, tam da bizden, günümüzde egemen olan epistemolojinin temel koşullarının revizyonunu talep eden o yeni olan (Novum) dır: Zira bu olguda –en önemlisini vaktinden evvel ifade etmek gerekirse– gerçeklerle (insanî ifadelerden hareketle bakış açısının kısmîliğine ilişkin gerçekle) ilgili pür tespitin anlamsal bir önem taşıdığı, *oluşun anlamsal bir oluş olabildiği*, dolayısıyla geçerlilik alanının herhangi bir oluştan koparılabilir bir özerklik olarak inşa edilebileceğinin en azından çok zorlaştığı bir örnekle karşı karşıyayız.

Epistemolojinin, gerçeklerle ilgili tespitlerin epistemolojik fikirler için prensipte önemli *olamayacağına* ilişkin ifadece temellendirilmesi nedeniyle, bu yeni bilginin de epistemolojik önemi doğrultusunda değerlendirilmesi başarılı olmayacaktır. İlham gibi gelen bu ifadenin ışığında, –genişletilmiş görüş alanını temel alarak ve problemlerin iç dinamiğini takip ederek– daha ilkesel düşüncelerde bulunmaya cesaret eden ve ampirik araştırmalardan kaynaklanan herhangi bir bilgisel zenginleşmeye karşı, anında ve şiddetle "sosyolojizm" sloganı kullanılmaktadır. Gerçekler dünyasından, geçerlilik anlamında önemli olabilecek hiçbir şeyin türemesinin *mümkün olmadığına* ilişkin a priori derecesine yüceltilen tespitle; aslî olarak *bizzat bu önselliğin,* ancak *ifadelerin belli biçiminden hareketle belirlenmesi,* yalnızca onların bünyesinde olgusallık kazanması ve buradan da tinsel bilimlere ve epistemolojik bir aksiyoma fazlasıyla hızlı yükseltilen *bir gerçeklik bağlamlığının fazlasıyla erken bir temel olduğu gözlemine* karşı diretilmektedir. Epistemolojinin "tekil bilimler" karşısında temel olması gereğine işaret eden ve önsellik derecesine yüceltilen özkorunmayla, aslında genişletilmiş ampiriden insan bilimlerine nüfuz edebilecek canlandırıcı bilgi karşısında nihai olarak direnilmektedir. Önemsiz açıklamalarla dopdolu olan ve bir özerklik öğretisi olarak bu korumacı jes-

tin, nihai ve fiili olarak (gerçekte), geliştirilmiş ampirinin yaratacağı sarsıntılardan payını alabilecek akademik epistemolojinin son aşamasının korunmasından başka bir işe yaramadığının farkına varılmamaktadır. Epistemolojinin *bir bütün olarak* değil; sadece daralmış bir ampirinin daha erken aşamasıyla ilgilenmek zorunda kalmasıyla, bilginin imajının gerçekliğin ve onun tanınabilirliğinin özel bir kesitinden hareketle, oluş ile geçerlilik arasındaki ilişkinin stabilize edilmesiyle nitelenebilecek yalnızca *tek bir* epistemolojik biçimin ebedîleştirilmesi sonucunu yaratmıştır. Dolayısıyla da korumanın, aslında epistemolojinin insan bilimlerinden hareketle tekrar gözden geçirilmesine karşı bir koruma olduğunun farkına varılmamaktadır.

Bilgi sosyolojisiyle ilgili bilgilerin etki alanı için görüş alanına yer açmak amacıyla, epistemolojinin tekil bilimler karşısındaki önceliğine işaret eden ve kendini önsel bir güvenle ortaya koyan teoriyi bir kez daha gözden geçirmek gerekir. Bu *(1)* eleştirel ve anlamlı bölümden sonra ancak, epistemolojik problematiği daha şimdiden içeren epistemolojinin *(2)* pozitif betimlenmesinin ilk adımını atıp, taslağı, kaba hatlarıyla çizmeye çalışabiliriz.

## *Eleştirel Bölüm.*

Demek ki ilk önce, mutlak özerklikle ve bilgi teorisinin tekil bilimler karşısındaki mutlak önceliğiyle ilgili problemi sarsıntıya uğratan ya da geniş kapsamlı şüpheye düşüren tüm argümanların gösterilmesi gerekir.

*Epistemoloji ve tekil bilim.* Epistemoloji ile tekil bilim arasındaki ilişki iki yönlüdür. Bilgi teorisi, kurucu mekânı itibariyle, tekil bilimlere kıyasla temel bir bilim niteliğini taşımaktadır; zira, somut olarak algılanan pratikte gerçekleşen bilgi biçimlerinin ve bu yolla elde edilmiş olan bilgiyle ilgili, içeriksel değerlere eşlik eden hakikat ve doğruluk düşüncelerinin meşrulaştırıcı zeminini içermektedir. Ancak bu, somut olan her epistemolojinin; düşüncelerinin esası olarak bilginin belli tarihsel bir tarzına sahip olduğuna, bilgi ve algısal düşüncelerini bu tarzdan hareketle biçimlendirdiğine, böylece de onunla temellendiğine ilişkin açıkça belirlenebilecek olan

gerçeği dışlamaz. *Prensip olarak bakıldığında (teorik iddiaları açısından) temellendirici bir öneme sahip olmasına karşın, gerçekte ilgili bilgisel koşulların varlığıyla temellendirilmektedir.* Bu konuya zorlaştırıcı anlamda eklenen; bilginin bir bütün olarak kendisine yansıdığı esastan çıkardığı prensibin, tam da gözünün önünde bulundurduğu ve tarihsel–toplumsal olarak sunulan esasın özelliğine ve kısmîliğine bağlı olmasıdır. Bu yüzdendir ki, insanî algılamaya eşlik eden temellendirici ve daha ilkesel düşünceler; genel anlamda, ancak düşünsel pratiği ve bilgisel paradigmayı, insan gruplarının ve bu çerçevedeki bilgi biçimlerinin gerçek tarihi aracılığıyla kendilerine sunulduğu biçimiyle temellendirebilirler.

Bu bağlamlılıklar bir kez göz önünde bulundurulduğunda, epistemoloji ve tinle ilgili öğretinin (sahip oldukları genel temellendirici öneminden dolayı) özel bilimlerden bağımsız, özerk bir gelişim göstermek zorunda olduğuna ve bunlar tarafından sarsılamayacağına ilişkin düşünce, artık geçerli olamayacaktır. Ancak aralarındaki ilişki, aşağıdaki anlamda tasavvur edildiğinde, epistemoloji ve tinle ilgili öğretinin sağlıklı gelişiminin mümkün olabileceği görüşü daha da yaygınlık kazanacaktır:

Yeni bilgi biçimleri; İlkeler bilimi olasılıklarını ortaya koyduktan sonra, yani epistemolojiyle meşruluk kazanmadan önce değil, son kertede ve daima kolektif yaşamsal bağlamlılıktan doğarlar. Gerçekte ise durum tam tersinedir: İlkeler biliminin gelişimi, ampirik unsurda olup biter; kökten değişimleri ise fiili bilgi biçimlerinde gerçekleşen kökten değişimlerde meydana gelir. Demek ki bilincin daha genel tabakalarındaki devrim, doğrudan "pratik" idrakın tabakalarındaki devrimden daha sonra başlar. Ve ilkesel temeller; basamak basamak genişleyen *"geçmişi sorgulayarak"*, ancak *soru sorma yöntemi* sayesinde, ve esasen oluştukları daha eski bilgi biçimlerini meşrulaştırabilecek derecede değil, sadece onun dışında daha yeni bilgi biçimlerinin taşıyıcı zeminini oluşturabilecek derecede giderek daha çok yumuşayıp gelişeceklerdir. Tüm genel, temellendirici felsefî disiplinler aynı özel durum içinde bulunmaktadırlar: Yapılarını; en belirgin biçimde, kendini daima pozitif hukukun yargıcı ve eleştirisi olarak gösteren hukuk felsefesi bünyesinde tespit etmek mümkündür.

Bu bilgi, tek başına, epistemoloji ile felsefeye karşı bir anlam taşımaz. Temellendirici fikirleri vazgeçilmez niteliktedir: Zira, epistemoloji ile felsefeye ilkesel olarak ne kadar karşı olmak istense de, onlara tam da bu ilkesel biçimde karşı çıkmaktan başka çare olmazdı; ancak bizzat bu ilkesel biçimdeki karşı çıkış –temel tabakaya nüfuz ettiğinden– kendiliğinden (eo ipso) felsefî bir önem taşıyacaktır. Her fiili bilginin, onu meydana getiren temellendirici onurunu da içinde barındıran ilkesel bir tabakası vardır; ancak yapısal anlamda değerlendirilmesi gereken bu temellendirici konum; temellendirici amaçta yatan önceliğin içindeki mevcut içeriksel tespitlerin önsel teminatı olarak kullanılması anlamında, bilgiyle ilgili ilerlemeyi engellemek amacıyla, önsel kesin bilgiler kozunu fiili deneyimlerden doğan bilgilere karşı kötüye kullanmamalıdır. Zira, temellendirici unsurlar içindeki yanlışlık ya da kısmîlik, daima dolaysız bilgi süreci sayesinde kazanılan kökten değişimlerden hareketle yumuşatılıp yeniden gözden geçirilebilir ve hatta geçirilmelidir. Gerçekliklerle ilgili yeni bilgiden hareketle ilkeler tabakasına düşen ışığın önü, düşünsel tutukluklarca kapanmamalıdır. Yeni yeni önü açılan ampirik sahalar tabakasından temellendirici unsura her seferinde tekrar tekrar yeni apaçıklıkların yansımasından oluşan bakış alanının çok önemli geliştirme olasılıklarından biri de; tam da bilgi sosyolojisiyle ilgili kısmîleştirme yardımıyla daha eski epistemolojiyi kısmî bir bilgi biçimi olarak deşifre edip, bizden başka başka bilgi biçimlerine ait temellendirici unsuru, dahası; şimdiye kadar ulaşabileceğimiz tarihsel olarak varolan bilgi biçimlerinin tümünü muhtemelen kapsayan temellendirici unsuru zımnen bulmayı talep eden adımdır.

Böylece, şimdiye kadar ki epistemoloji ve tinle ilgili öğretinin belli bir bilgi modelinin inşasında ne dereceye kadar sadece kısmî bir rol oynadığını gösterebilmenin de önü açılmış oldu:

## 3. HÂKİM EPİSTEMOLOJİK YAKLAŞIMIN KISMÎLİĞİNİN BELİRLENMESİ.

*a) Sağın doğa bilimleriyle ilgili düşünsel paradigma doğrultusundaki yönelim.* Günümüzde hâkim epistemolojimizin belirlenebilirliğinin böyle bir kısmîliği, ideal idrakın paradigması olarak sağın doğa bilimleri bünyesindeki idrakı seçmesi yönünde, mutlaka şeffaf kılınmalıdır. Özellikle de matematikleştirilebilir bölümlerinde olmak üzere bu idrak etmenin, idrak eden öznenin tarihsel–toplumsal veçhesel yapısından soyutlanabilir bir yapıya sahip olması nedeniyle ancak, gerçek bilginin doğruluk imajını, (zorunlu olarak öznenin dünya görüşüyle ilgili yapısıyla ilintili unsurları içeren) niteliksel olanın algılanmasına yönelmiş olan tüm idrak biçimlerini ya atlayarak ya da düşük değerli bilgi biçimleri olarak ele alarak inşa etmek mümkündü. Diğer bilgi biçimleri (tarihsel–toplumsal güçlerce itilerek) düşüncelerin merkezine alındığı anda, istisnasız olarak olmasa da ağırlıklı olarak, tam da sağın doğa bilimlerini anlama ve meşru kılma amacıyla yaratılmış olan o eski öncüller oluşumunun yumuşaması söz konusudur. Nasıl bir zamanlar Kant; sağın doğa bilimlerinin varlığına, "bunlar ne şekilde gerçekleşebilir?" sorusunu ekleyerek modern epistemolojinin kuruculuğunu yapmışsa, en azından yönelimsel olarak daima tüm tarihsel–toplumsal özneyi ilgilendiren (gerçek) nitelikselin algılanmasına yönelen idrakın varlığına da, "bu ne şekilde gerçekleşir" sorusu, dahası: "bu türden bir epistemoloji bağlamında hakikat ne şekilde ve ne anlamda gerçekleşebilir?" problemi eklenmelidir.

*b) Hakikat kavramı ile tarihsel–toplumsal "varoluşsal durum" arasındaki ilişki.* Bu noktada, somut tarihsel epistemolojinin "varoluşsal durum"a çok daha derin bir bağlılığıyla karşılaşılmaktadır. Epistemoloji; belli bir dönemin (dolayısıyla da toplumsal bir yaşam sahasının) somut bilgi hazinesinde, yalnızca fiili algılama gibi mevcut paradigmalar değil, ("kendinde hakikat" gibi ütopik yapılar şeklindeki alanlarda olduğu gibi) genel hakikatın ütopik doğruluk imajını bulmaktadır.

Nasıl belli bir dönemde mümkün olan ütopyalar ve idealler (he-

nüz gerçek olmayanla ilgili tasavvurlar olarak), (mutlak olarak bir yerlerde süzülen hayalce yaratılmış ya da ilhamca meydana getirilmiş olana değil) o dönemde gerçekleşmiş olana yöneliyorlarsa; hem ütopik doğruluk imajı, hem de hakikat fikri, belli bir dönemin algılanabilirliğinin somut biçimlerinin içinden doğarlar. Demek ki hakikat kavramı da, tüm zamanlar için şüphe götürmez bir şekilde belirlenmiş olmaktan ziyade, tarihsel değişime tabîdir. Yani belli bir dönemin hakikat kavramının nasıl olduğu rastlantısal değildir, onun inşasıyla ilgili bir anahtar mevcuttur: Belli bir dönemin paradigmatik bilgi biçimi ve yapısı sayesinde, genel anlamdaki hakikatın ne olabileceğine dair bir tablo yaratılmaktadır.

Bu noktada yalnızca genel anlamdaki bilgiyle ilgili tasavvurun paradigmatik olarak değerlendirilen mevcut bilgiye ve bünyesinde gerçekleşen bilgi biçimlerine olan bağımlılığı değil, "hakikat kavramı"nın mevcut bilgi biçimlerine olan bağlılığı da görülmektedir. Epistemolojide, bu ara halkalar nedeniyle, hâkim bilgi biçimiyle toplumsal–tinsel zamansal koşullar arasında bir yeraltı ilişkisi mevcuttur. Böylece bilgi sosyolojisiyle ilgili analiz, belli bir yerde kısmîleştirici yöntemiyle, gereğinde farklı epistemolojiler arasındaki çatışma olasılığını ve onları farklı bilgi biçimlerine götüren bir unsur olarak algılayarak çözen epistemolojik alanına nüfuz eder. O zaman problemin nihai çözümü; ancak farklı bilgi biçimlerinin ve onlardan doğan yaklaşımlar birbirleriyle çatıştıktan sonra, tüm bunların temelini oluşturan kapsayıcı epistemolojinin inşasının mümkün olabileceği şeklinde olacaktır.

## 4. BİLGİ SOSYOLOJİSİNİN POZİTİF ROLÜ.

Epistemolojik temellendirici bilimle gelişen ampirik özel bilimler arasındaki ilişki, her ne kadar ilki daima sonuncuları temellendirse de, kendisinin de –ilkelerin buluşunun zeminini ve esasını oluşturma anlamında– sonuncular tarafından temellendirildiği yönünde tashih edildi mi bir kere; ayrıca şimdiye kadar ki epistemolojinin kısmîliğinin istisnasız olarak tam da matematiksel doğa bilimlerinin düşünsel paradigmasına yöneliminde oluştuğu kabul edildiğinde; görevimiz de, bilgi biçimlerinin paradigmasına yönel-

meye başlandığı andan itibaren özsel varoluşsal bağlılığının gösterilmesi olarak ilkesel problematiğin aydınlığa kavuşturulması talebi olacaktır. Bu noktadan hareketle, geliştirilmiş bir tinsel öğreti ve bilgi teorisi için, şu yeni *yaklaşımlar* meydana çıkmaktadır:

*Oluşun, geçerlik açısından, tüm koşullar altında önemsiz olduğuna ilişkin savın revizyonu.* Aralarındaki geçişleri dikkate almaksızın kabaca ortaya konan "geçerlik" ile "varoluş", "anlam" ile "varoluş", "öz" ile "gerçeklik" arasındaki ikilik, günümüzde hâkim olan "idealist" epistemolojinin ve tinle ilgili öğretinin, defalarca ima edildiği gibi, aksiyomatik önermelerindendir. Bu ikilik, sarsılamaz diye bilinir; ve ilk başta bilgi sosyolojisinin yeni inşa edilmiş bir epistemolojinin lehine ortaya çıkardığı bilgilerin tarafsızca değerlendirilmesinin önündeki engeldir.

Gerçekte de: 2 x 2 = 4 paradigması şeklindeki bilgi biçimini temel aldığımızda, bu savın doğruluğunu fenomenolojik açıdan da tespit emek mümkündür. Oluşunun düşünsel sonuca girmediği, bu bilgi biçimi için doğrudur; ve tarihsel özneden tamamıyla koparılmış bir "kendinde hakikat alam"nı inşa etmek için bu noktadan sonra sadece bir başka adım atmak yeterli olacaktır. Ayrıca anlamsal içeriğin oluşumundan koparılmasına ilişkin öğretiye psikolojizme karşı mücadele konusunda çok şeyler borçluyuz, zira sadece ve sadece onun yardımıyla bilgi nesnesinin düşünme eyleminden ayırt edilmesi mümkün olmuştur. Açıklayıcı psikoloji alanında; oluşun ve anlamın birbirinden ayırt edilmesi gerektiğine ilişkin gözlem, fenomenolojik olarak da doğrulanabilmektedir. Ve bu ilişki yalnızca bu alanda fenomenolojik olarak tespit edilebildiğinden, kanımızca tinle ilgili öğretinin ve epistemolojinin doğruluk aksiyomuna haklı olarak nüfuz etmiştir. Psişik oluş söz konusu olduğunda (örneğin çağrışım mekanizmasının yasaları ile bu mekanizma tarafından ortaya çıkarılan sonuçların içeriksel değeri arasındaki ilişkisi açısından), gerçekte de oluşun değersel anlam için önemsizliğine ilişkin öğretinin bahsettiği bir uçurum söz konusudur. Ancak yanlış olan, bu özel paradigmadan çıkarılan oluş–anlam–ilişkisinin doğrudan doğruya herhangi bir oluş–anlam-ilişkisine uyarlanmasıydı. Ancak buradaki hata, varoluşla ilgili psişik bir ön koşul olarak karar verme-

yi mümkün kılan çağrışım mekanizmasının tamamıyla anlamsız bir "varoluş" olmasından kaynaklanmaktadır; dolayısıyla, ancak anlama yabancı olan bir oluştan bahsetmek mümkün olabilirdi. Şu ana kadar özellikleri itibariyle gözlemlenememiş ve birbirinden ayrılamamış olmakla birlikte, çok sayıdaki oluşsal model ve biçim mevcuttur aslında. Örneğin –daha öncekinden çok farklı bir anlamda olsa da– varoluşsal konum ile buna ait bakış açısı arasındaki ilişkiyi, oluşsal bir ilişki olarak adlandırmak gerekir. Bu örnekte de gerçekte söz konusu olan, bir ifadenin meydana gelişi ve varoluş koşulları olması dolayısıyla, burada da söz konusu edilen oluştur. Bir bakış açısının konumunun adı konduğunda, bir ifadenin öyleliğindeki meydana gelişini belirleyen oluşsal ve varoluşsal koşullar kastedilmektedir. Ancak böyle bir "varoluş"u "anlama yabancı" bir varoluş olarak algılamak, onu yanlış nitelemek demektir. Zira, yukarıda gördüğümüz üzere, bir konum ya da konumlandırılma, (anlamsal yönelimli varoluş olan) belli bir anlamsal yönelim çerçevesinde düşünme şansına sahip olmak demektir. Bir konumun niteliği, (sadece bir yılın rakamı gibi) anlama yabancı belirlemelerle hiçbir şekilde belirlenemez; tarihsel ve toplumsal bir konum ("liberal konum", "proleter varoluş" gibi örneklerinde olduğu gibi) anlamsal olarak belirlenmektedir. "Toplumsal varoluş", demek ki, yalnızca anlama yabancı varoluş ile anlam arasındaki mutlak ikiliği belirleyen geleneksel ontolojinin genelde hesaba katma ihtiyacı duymadığı "varoluşsal bir alan"ı teşkil etmektedir. Bu türden bir yapı; onu *gerçeklikle ilgili bir oluş*un tersine *anlamsal bir oluş* olarak adlandırdığımızda ancak, doğru nitelendirilmiş olur. Bu paradigma, varoluş ile anlam arasındaki ilişkinin ilkesel tayininde de göz önünde bulundurulsaydı eğer, epistemoloji ve tinle ilgili öğretiyi temellendiren varoluş ile anlam arasındaki ikili mutlak olarak konmazdı. Daha ziyade burada da temel tasarının içine ("anlamsal varoluş" ve "anlam yönelimli varoluş" gibi unsurların yer bulduğu) kademeler yerleştirilmiş olurdu.

Temel tasarısının içine varoluş-anlam-ilişkinin çok şekilliliğinin epistemolojik aydınlatılmasını yerleştirip, varoşsal alanın anlamsal olduğu ve bir dereceye kadar ifadenin anlamla ilgili içeriksel değe-

rine nüfuz edebildiği bilgi modellerini de hesaba katarak kısmî yöneliminin üstesinden gelmek, kanımızca epistemolojinin bundan sonraki görevi olmalıdır. Böyle olduğunda; epistemoloji, bilgi sosyolojisi tarafından yerinden edilmeyip, daha ziyade bilgi sosyolojisinin meydana çıkmasıyla değişen bilgileri sonradan hesaba katan bir epistemoloji zorunlu kılınmaktadır.

*Epistemolojik yaklaşımın epistemolojiye getirdiği diğer sonuçlar.* Günümüzde egemen olan tinle ilgili öğretiyi ve epistemolojiyle ilgili aksiyomatik yaklaşımların çoğunun matematikleştirilebilen sağın doğa bilimlerinden türetildikleri ve tam da bu bilgi modelinin ilkesel zeminlerinden çıkan eğilimlerinin sözüm ona uzantıları oldukları bir kere kavrandığında; tinsel bilimlerle ilgili problemin, idrak etmenin az çok varoluşa bağlı varyantlarına ilişkin karşı paradigmasından hareketle nasıl revize edilebileceğinin kılavuzu da bulunmuş olacaktır. Bu sefer ise, daha eski tinsel bilimlerle ilgili yaklaşımın kısmîliğinin iyice anlaşılması nedeniyle güncellik kazanmış yeni yaklaşımları kısaca sıralamakla yetineceğiz.

*İdrak etmenin içerdiği aktif unsurun keşfi.* Bilgiyle ilgili "idealist" tasarıda idrak etmenin çoğu kez "pür bakma" anlamındaki "teorik" bir eylem olarak algılanmasının nedeni, sözü edilen matematiksel örneklere yönelme gerçeğinin yanı sıra, böyle bir epistemolojinin arkasındaki "düşünsel yaşam" ile ilgili bir dünya görüşüne ilişkin bir idealin yatmasıydı. Bu idealin kökenlerinin tarihini yazmak ve idrak etmenin pür tefekkür anlayışının epistemolojiye nüfuz ettiği başlangıç noktasını bulmak (ki, o zaman, bilimsel mantığın tarih öncesine geri gidip filozofların kökenlerini "mistik bakma" ideallerini devraldıkları "kâhinler"den hareketle göstermemiz gerekirdi), görevimiz olamaz. Seyredici biçimde keşfedilip görünene daha yüksek değer atfedilmesinin, bilginin ve düşünsel eylemin pür gözlemlenmesinden değil, dünya görüşü temelli değerlendirmelerden kaynaklandığını göstermekle yetineceğiz. Bu geleneği temsil eden idealist felsefe; ilk başta katıksız teori olarak kabul görmesi gereken bilgi modelinin, insanî idrak etmenin sadece çok küçük bir kesiti olduğu ve insanoğlunun –bizzat düşünmede eylemcil yönelimlere sahip olduğunda dahi– idrakı giderek belirginleşti-

ğinde dahi idrak etmenin –pür teori olduğunda– sadece "katıksız" olabileceği iddiasında sarsılmamıştır. Dahası, eylemin ta kendisi olduğunda ancak; bir "amaçsal akıl"ın –kavramlara ve tüm düşünce mekanizmasına hükmedici anlamda– ona nüfuzuyla ve bu kavramların ve düşünce mekanizmasının eylemsel yönelmişliğin yansıması haline gelmesiyle ancak, idrak etmenin belli alanlarda meydana gelebileceği gerçeği bile bunu başaramamıştır. İdrak etmek *ve* istemek değil, bizzat idrak etme *içindeki* istemek ancak, dünyanın niteliksel zenginliğine belli alanlarda kapı açmaktadır. Bu eylemsel oluşun bakış açısıyla ilgili yapıya bu alanlarda nüfuz ettiğine ve kolayca oradan çıkarılamayacağına ilişkin fenomenolojik olarak belirlenebilecek bilgi bile, böyle bir tinle ilgili öğretinin ve epistemolojinin ya bu bilgi paradigmasını görmezlikten gelmeyi ya da bu özü itibariyle eyleme bağlı bilgilerin henüz "katıklı" (ki, burada, bu kavramın büyülü kökenine işaret eden anlamsal nüansına dikkat çekilmelidir!) bilgi biçimleri olarak değerlendirmesini engelleyememiştir. Ancak bundan böyle problem, bu bilgi biçimlerini baştan reddetmemiz değil, idrak etme kavramını yeniden anlamlandırarak bilinebilirliklerin iradeci yönelmişlik unsurunda meydana gelebilecek anlamda üzerlerine nasıl düşünebileceğimize ilişkin düşünceler olmalıdır. Ancak tinsel bilimlerle ilgili problemi yeniden anlamlandırarak üzerinde bu şekilde düşünülmesi, bilimde propagandaya ve değer atfedeci hükümlere yer vermeye yaramayacaktır. Tam tersine: Veçhesel yapıya nüfuz eden herhangi bir bilginin en derininde yatan o amaçsal akıl'dan söz ettiğimizde, tüm bilinçli ve örtük değerlendirmeler ve fikirler bir kenara bırakıldığında bile varolan bilgi içerisindeki iradeciliğin o yok edilemez kalıntısını kastetmekteyiz. (Değer serbestisine sahip bilimsel öğreti anlamındaki) bilimin propaganda yapmak ve hükümlerde bulunmak için değil gerçekleri tespit etmek için varolduğu kendiliğinden anlaşılmaktadır. Bilgi sosyolojisinin keşfettiği şey, bilginin –bu propaganda ve değerlendirme unsurlarından arındıktan sonra– içinde, hâlâ ortadan kaldırılması mümkün olmayan olsa olsa kontrol edilebilirlik alanına yükseltilebilinen ve açıktan açığa ortaya çıkmamış eylemcil bir unsurun bulunmasıdır.

*Belli bilgilerin bünyesindeki kurucu perspektifçilik.* İkinci nokta ise, tarihsel-toplumsal idrakın belli alanlarındaki bilgiyle ilgili içeriksel değer için, perspektifin kurucu biçimde içerilmesinin kusur olmadığını, daha ziyade bu alanlardaki olası bakış açılarının perspektifçi bakış açıları olduğunu; problemin bu perspektifçiliği örtbas edip mazur görmekten değil, daha ziyade bilginin ve nesnelliğin bu perspektifçiliğin *unsurunda* nasıl mümkün olabileceği sorusundan ibaret olduğunu görmek olacaktır. Ki, aynı şekilde, yanlışlığın kaynağı, tasviri söz konusu olan mekânsal bir nesnenin yalnızca özü itibariyle ve perspektifsel varolması değildir; problem, perspektifi içermeyen bir tasvirin oluşturulmasından da değil, perspektifin, farklı bakış açılarının karşılaştırılması aracılığıyla keşfedilip böylece yeni tarzda bir nesnelliğe ulaşabilmekten ibarettir. Böylece bu alanda da, mutlak şekilde soyutlaştırılmış-insansızlaştırılmış bir bakış açısına ilişkin yanlış bir idealin yerine, kendi kendini sürekli geliştiren perpektifçi-insanî bir bakış açısı idealinin geçirilmesi gerekmektedir.

*"Kendinde geçerli olma" (Gelten an sich) alanının inşasına ilişkin problem.* "İdealist" epistemoloji ile tinsel öğretinin dünya görüşüyle ilgili arka planının aydınlığa kavuşturulması bağlamında, (tarihsel-psikolojik düşünsel eylemden *önce,* sözüm ona kendi özüne dayalı yaşam öncesinde bir şekilde varolup her somut idrak etmenin yalnızca ortak olduğu) kendinden geçerli olma alanına ilişkin idealin, varoluşu ikiye katlayıcı yöntemle içkin olarak olup bitenler dünyamızın dışında ikinci bir dünya yaratmış olan İki Dünya Teorisinin son uzantısı olduğu da yavaş yavaş açıklık kazanmaktadır. Ontoloji alanındaki İki Dünya Metafiziği için öteki dünyanın, aşkınlığın işlevi ne idiyse, idrak için (fikirler öğretisinin uzantısı olan) "kendinden geçerli hakikat alanı"nın düzenlenmesinin işlevi de o olacaktı: Karşısında tüm olup bitenin, tüm meydana gelenin bitimli ve eksik olan olarak değersizleşebildiği, oluşum eksikliğine sahip olmayan bir mükemmeliyet alanını öne sürmek. Ve nasıl "insan olma" bu aşırı tinselci metafizik için tüm dirimsel, duyumsal, tarihsel, toplumsal olanın üstünden atabileceği bir şey olarak değerlendirilen bir "*pür* insan olma" olarak tasarlanabiliyorsa, aynı şekil-

de insan olmanın bu unsurlarının ortadan kalkması istenilen bir bilgi tasarısı öne sürülmeye çalışıldı. Burada tekrar tekrar sorulması gereken şey, bilgi kavramının, insanın tüm yönleriyle ilgili inşasının ön koşulu olmaksızın, neticede somut olarak tasavvur edilip edilemeyeceği ve bizim için bir şekilde anlamlıca düşünülebilmesi bir yana pratiğe geçirilip geçirilemeyeceğidir.

Ayrıca modernliğin ontolojisi alanında, ampirik araştırmaların içinden zaman içerisinde (asıl olarak "bu" dünyanın yetmezliğini belgeleyebilmek için meydana gelen) o anlamın ikiye katlanması çıkarılmıştır; gerçi tinle ilgili öğreti ve epistemoloji alanında hâlâ etkisini sürdürmektedir. Ancak şu ana dek, bilgi öğretisi alanında dünya görüşüyle ilgili arka planın içyüzü o kadar kolayca anlaşılamadığından, bu insan ve zaman üstü geçerlilik alanına ilişkin ideal-le olası bir dünya görüşüyle ilgili bir yapıya değil, "düşünme" olgusunun yorumuna ilişkin oluşturucu bir gerçekliğe sahip olunduğu düşünülmekteydi. Oysaki düşüncelerimizin nedeni, bilginin, düşünceyle ilgili fenomenolojiden hareketle, olup bitenler (eylemin pratiği) alanından, bir kendinde alana geçişmiş gibi inşa edilmesi gibi bir zorunluk olmadığını (ki, bu yapı şemasının bulgusal verimliliği olsa olsa 2 x 2 biçimindeki düşünce modelleri için söz konusudur), tersine (ideal alandan bağımsız olarak) hepimizce bilinen fiilî, ve bu dünyaya ait düşüncenin gerçekliğine dayanılıp bilgiyle ilgili olgu, bir "dirimsel öz"ün eylemi olarak değerlendirildiğinde, bilgi problemine ilişkin yükünün muazzam bir şekilde hafifleyeceğini göstermekti. Başka bir deyişle, bilgi sosyolojisi, bilgi edinme eylemini, hem varoluşsal hem de anlamsal niteliğiyle, göz önünde bulundurduğu paradigmalara bağlantılı olarak, salt teorik-seyredici bir gereksinimden kaynaklanan "ebedî doğrular"a bakış ya da bu "doğrular"ın bir şekildeki ortakçısı olarak değil (ki, daha Scheler olayı bu şekilde düşünmekteydi); daha ziyade belli bir yaşamsal alandaki belli bir dirimsel özün yaşamla dopdolu oluşunun Organon'u olarak değerlendirmektedir. Bu üç etmenin her biri –yaşamla dopdolu oluşun yapısal şekli, (hem dirimsel hem de tarihsel-toplumsal oluşumu anlamında) dirimsel özün yapısı ile yaşamsal alanın özelliği, ve özellikle de bu yaşamsal alandaki düşünen öznenin

bulunduğu yeri ve konumlandırılması– düşünce sonucunun olduğu kadar bu öznenin bu sonuçtan hareketle inşa edilebilir "doğruluk ideali"nin kaynağıdır.

Bilginin; insanî kökenlerinin izlerini gizlediğinde kusursuz olduğu düşünülen tinsel bir eylem biçiminde tasavvuru, –daha önce bahsedildiği üzere– bu niteliklerin, mevcut düşünsel paradigmada olduğu gibi, ancak fenomenolojik anlamda (düşük ya yüksek oranlı haklılıkla) fiilen gösterilmesinin mümkün olduğu alanlarda bulgusal verimlilik kazanır (örneğin 2 x 2 = 4 şeklindeki bir paradigma söz konusu olduğunda). Oysaki bu türden bir tasavvur, ancak antropolojik-tarihsel olanın bir yana bırakılmasının, düşünce sonucunun içeriğini tamamıyla değiştireceği bilinebilenin daha kapsamlı alanındaki temel olguların maskelenmesine yarar.

Mevcut düşünsel paradigmada esaslı fenomenolojik bir zemin, maskelenmiş dünya görüşüyle ilgili motifler olarak değil, ancak, belli bilgi kavramlarının lehine ya da aleyhine kanıtlar olarak öne sürülebilir: "İdealist" felsefenin arkasında duran insan modelinin, bedensellik, duyumsallık, zamansallık, dinamizm ve toplumsallık karşısında duyduğu ürkekliğin, tinle ilgili öğretimizde muhafaza edilmesini gerektirecek hiçbir neden yoktur. Dolayısıyla şu anda iki paradigmatik nitelik taşıyan bilgi modeli ve bu modellerden kaynaklanan bilgi edinmenin tinsel bilimlerle ve epistemolojik açıklamasının iki olasılığı karşı karşıyadır. Şimdilik yapılması gereken şey, bu yaklaşımların ikiliğinde ısrar edip bünyesinde açığa çıkanı rötuşlayarak silmek yerine, ilk başta belirlemek olacaktır. Hangi yorumsal temelin daha sağlam olduğu; (şu ana dek yapıldığı gibi) varoluştan koparılmış ve varoluşa, varoluşsal modelden hareketle bağlı olanı, araçsallaştırıp küçümsediğimizde mi, yoksa, tersine, varoluştan koparılmış olanı, varoluşa bağlı olanın bir sınır ve özel durumu olarak açıkladığımızda mı ileri bir adım atabileceğimiz daha sonraki tartışma sürecinde görülecektir.

Epistemolojinin, son olarak bahsedilen düşünsel paradigmayı kullanması ve belli bilgi modellerinin perspektifini içeren "varoluşsal bağlılık"lar problemini fark edip düşüncelerine esas almasıyla ortaya çıkan, nasıl bir yolda ilerleyebilirim sorusuna iki alternatif karşılık gelmektedir. Bilim insanının bu durumda da yapması gere-

ken şey, ilk başta, problemin daha da geliştirilmesine ilişkin olasılıkları ve açığa çıkan tüm çıkmazları betimlemek ve daha sonra da bu problemler üzerine, günümüz düzeyindeki tefekkürün içtenlikle gösterebileceği iddialar ortaya atmak olmalıdır. Düşünürün misyonu, yeni bir problemin ortaya çıkmasıyla birlikte ve her ne pahasına olursa olsun anında karar vermek değil, araştırmanın "ilerleme"sinin bilincinde olarak, ama yalnızca daha şimdiden açığa çıkmış olanın tespit edilmesidir. Şu anki düzeyde yürünebilecek yollar şunlardır:

*Epistemolojinin iki yolu.* Ya varoluşsal bağlılığın üstünlüğüne önem verilerek, toplumsal bilgi edinme sürecinin ilerlemesindeki eritilemezliğinin korunmasına, dolayısıyla kendi konumumuzun da büyük olasılıkla varoluşa bağlı ve kısmî olduğu görüşünde direnilir. O zaman, bu görüşe ait epistemoloji, *insanî idrakın özsel olarak ilişkilendirici yapısına ilişkin savın öne sürülmesi* anlamında (örneğin görsel nesnelerin özsel perspektifi kolaylıkla kabul edilebilecek bir şeydir!) revizyona tabi tutulmalıdır.

Bu çözümde söz konusu olan, konu içerikli tartışmaların nesnelliğine ve hakkında karar verilebilirliğine ilişkin postülattan feragat etmek ya da her şeyin zevahirden ibaret olduğunu öne süren ve dolayısıyla hiçbir şey hakkında karar verilemeyeceğini ileri süren bir hayalciliğe bağımlı olmak değil, bu nesnelliğin ve karar verilebilirliğin inşasının ancak dolambaçlı yollardan mümkün olabileceği fikridir. Burada söz konusu olan, nesneleştirmenin varolmadığına ve verici anlayışa dayanmanın tatmin edici olamayacağına ve yanıtlar veremeyeceğine ilişkin iddialarda bulunmaktan ziyade, bu yanıtların belli durumlarda ve özleri itibariyle, yalnızca belli veçhelere bağlı olduğu iddiasında bulunmaktır. Demek ki, sonuç olarak burada da ortaya, herhangi bir iddianın sıradanlığıyla ilgili bir görecilik çıkmıyor: Bizim kastettiğimiz ilişkilendiricilik, her iddianın özü gereği yalnızca ilişkilendirici olarak ifade edilebileceği anlamına gelmektedir. Ve bu türden bir ilişkilendiricilik, onu daha önceki ebedî, öznesizleştirilmiş perspektifsiz doğrularla ilgili olan durağan ideal'le ilişkilendirdiğimizde ve kendine uymayan bu (mutlak doğruyla ilgili) ideal'le kıyasladığımız takdirde göreciliğe dönüşür.

Nesnellik, yalnızca varoluşa bağlı düşünce söz konusu olduğunda, başka ve yeni bir anlam taşıyacaktır. a) Bu, birincisi; eğer aynı sistem ve aynı veçhesel yapı içinde bulunuluyorsa, tam da ileri sürülen kavramsal ve kategorik aparatın tek düzeliği nedeniyle burada mümkün olabilen şüphe götürmez tartışılabilirliğin şüphe götürmez sonuçlara ulaşılabileceğine ve dolayısıyla bundan sapan her şeyin yanlış fikir olarak bertaraf edilebileceğine ilişkin gerçekle ilgilidir. b) Ve bu, ikincisi; farklı veçhesel yapılar içinde bulunuluyorsa eğer, "nesnelliğin" inşasının ancak dolambaçlı yollardan –burada her iki veçhesel yapı için de doğru, ancak birbirinden farklı tezahür eden iki bakış biçimini yapısal farklılıklarından hareketle anlamaya çalışarak ve bu farklı perspektifçi bakış biçimlerinin birbirlerine yaklaştırıcı dönüştürme sürecinin ve çevirinin formülünü bulmaya çabalayarak– mümkün olabileceği gerçeğiyle ilgilidir. Sözüm ona dönüştürmenin kontrolü için böyle bir formül bir kere geliştirildiğinde, iki bakış biçimiyle ilgili bu türden gerekli sapmaların keyfi ve –yanlış fikir kabul edilmesi gereken– âdeta yanlış değerlendirilen unsurlardan arındırılması da kolaylıkla başarılacaktır.

Nasıl, gördüğümüz gibi, özü itibariyle yalnızca perspektif olarak görünebilen görsel nesne konusunda verilen kavga, perspektif olmayan bir bakış açısı inşa edilerek (ki, bu mümkün değildir) değil, daha ziyade konuma bağlı bir resimden hareketle bir başka konumda bulunan başka birinin konuyu belli bir şekilde algılamasının anlaşılması biçiminde çözüme ulaştırılabiliyorsa, burada da nesnellik, dönüştürülerek inşa edilecektir. Bu bağlamda, mevcut bakış açılarından hangisinin en doğru bakış açısı olabileceğine ilişkin sorunun ortaya çıkması da doğaldır; ancak bu konuda da –aynı belli veçhelerin en önemli ilişkilendirmeleri nesneden hareketle görünebilir kılabilme ayrıcalığa sahip olabildiği görsel perspektifçilikte olduğu gibi– bir kıstas mevcuttur: Bu kıstas, mümkün olabilecek en büyük kavrama gücü, ampirik materyale karşı mümkün olabilecek en büyük verimliliktir.

Şu gerçekleri ön plana alarak takip edilebilecek bir başka yol daha vardır: Bilgi sosyolojisiyle ilgili araştırmacı içtepi, varoluşla sıkı bir bağ oluşumunun mutlaklaştırılmasına yol açabilecek şekil-

de değil, tam da mevcut bilgilerin *varoluşla sıkı bir bağ içinde olmasına* dair keşfin, varoluşu bağlılıktan kopuşa götüren bir ilk adım olarak değerlendirilmesi şeklinde yönlendirilebilir. Bakış açısı endeksini kendini mutlak olarak niteleyen bir bakış açısına eklediğimizde, bakış açısının kısmîliğini belli bir anlamda daha şimdiden tarafsızlaştırmış oluruz. Betimlediklerimizin çoğu, yükselerek onun ötesine geçecek anlamda, varoluşa bağlılığın tarafsızlaştırılması yönünde ve tamamen kendiliğinden hareket etmektedir. Kısmî bakış açılarını içine alarn ve onların temelini oluşturan kapsamlı bakış açısının temeliyle ilgili öğreti; (deneyimlere dayalı) öz ile konum geliştirici öğreti; aranması gereken ve her şeyin temelini oluşturan ontolojiyle ilgili öğreti; tüm bu öğretiler, bu yönde hareket etmektedir. Gerçektir ki, tinsel ve toplumsal tarihte gruplarla ilişkiyle ve gruplara nüfuz etme süreçleriyle sıkı bir ilişki biçiminde ortaya çıkan böyle bir hareket mevcuttur: Bu hareket, ilk aşamada, farklı varoluşa bağlı bakış açılarının birbirlerini tarafsızlaştırmasına neden olur (ki, böylece, onları mutlaklıkla ilgili niteliklerinden arındırır); ikinci aşamada, bu tarafsızlaştırılmadan hareketle, daha kapsamlı ve taşıyıcı bir bakış açısı zeminini inşa eder. Ancak bu bağlamda ilginç olan, bu daha kapsamlı bakış açısı zemininin kuruluşunun daha yüksek seviyeli bir soyutlamaya yol açarak, ilgili olguları gittikçe artan derecede daima formelleştirmesidir. Bu formelleştirme, esas olarak yaklaşımın yönünün bilirlikle dopdolu olan konu içerikli niteliksel ifadelerden giderek daha çok geri çekilmesinden ve olguların niteliksel-şekillendirici betimlemesinin yerine salt mekanikçiliğin paradigması olan pür işlevsel bakış açılarının geçirilmesinden ibarettir. Toplumsal yaşamdan uzaklaşma bağlamında meydana gelen ve gittikçe artan soyutlamayla ilgili bu öğretiyi, soyutlamanın toplumsal oluşumuyla ilgili öğreti olarak adlandırmak istiyoruz. Demek ki (net bir biçimde öncelikli olarak bizzat sosyolojik bakış açısının öne çıkmasıyla gözlemlenebilip algılanabilen) soyutlamanın sosyolojik açıdan türetilmesi için bu daha yüksek seviyedeki soyutlama, grupların toplumsal iç içeliğinin bağlılaşığı olarak anlaşılmalıdır. İnsanların ve insan topluluklarının soyutlama yeteneğinin, yerel ya da başka şekildeki kısmî grupları bünyelerine alma yeteneği-

ne sahip olan daha kapsamlı toplumsal birimler olarak "çerçeve gruplar"ın ve kuruluşların bünyesinde edindikleri konum oranında gelişmesi, bu savı doğrulamaktadır. Ancak bu daha yüksek seviyedeki soyutlama eğilimi bile, düşüncenin varoluşa bağlılığıyla ilgili öğretiyi henüz parçalamamaktadır; zira uygun özne mutlak bir biçimde toplumsal yapıda serbestçe süzülen bir "kendinde bilinç" olmaktan ziyade, kapsamı giderek genişleyen (daha önceki kısmî ve somut bakış açıları tarafsızlaştıran somut) bir öznedir.

Formel sosyoloji tarafından (haklı olarak) ifade edilen tüm bu kategoriler, böyle bir tarafsızlaştırmanın ve formelleştirmenin ürünleridir; ki, sonuçta, işin ucunda yalnızca yapıların formel mekanizması vardır. Örneğin, formel sosyolojiden bir örnek vermek gerekirse, iktidarın; kendini ancak birbirleriyle etkileşim içinde olan eylemlerin yapısal ilişkisini (sözüm ona mekanizmasını) –tabi ve üstün kılma, şiddet, itaat, zorla yaptırmak gibi kavramları kullanarak– ön plana alarak sınırlaması ilgili tarafların (yani hükmedenler ile hükmedilenlerin) somut konumlarından soyutlanabilen bir kategori olurdu. Somut hâkimiyetin nitelikle ilgili içeriksel değerinin algılanması ve betimlenmesi (ki, bu içerik "hâkimiyet"i anında tarihselleştirirdi) bu bağlamda mümkün olamaz, betimleme, ancak hem hükmedilenlerin hem de hükmedenlerin algı ile deneyimlerini *varoluşla sıkı bir bağ biçiminde* anlattıklarında mümkün olabilirdi. Zira, ortaya çıkarılan biçimsel belirlemeler dahi, bir yerlerde serbestçe uçuşmaktan ziyade, belli bir durumun somut varoluşa bağlı problematiğinden hareketle meydana gelir. (Bu bağlamda, daha sonra ayrıntılı olarak doğrulanması gereken, yani perspektifçilik problematiğinin öncelikle, olguların "niteliği"yle ilişkili olduğuna dayanan tahmin ortaya çıkmaktadır; esasen toplumsal-tinsel olguların içeriksel değeri "anlamsal" dır. Anlamsallığın, anlama ve yorum eyleminde algılanması, bilgi sosyolojisinin perspektifçilik problematiğinin de öncelikli olarak toplumsal olgudaki anlaşılırlıkla ilgili olduğu şeklinde ifade edilebilir. Ancak bununla dar bir daire kastedilmemektedir, zira toplumsal alandaki en esaslı "gerçekler"in adlandırılması bile, yalnızca anlam yönelimli ve yorumlanabilir kavramlar sayesinde mümkündür.)

Formelleştirmenin asgari ölçüde geliştiği ve sözüm ona yalnızca ilişkilendirmelerin söz konusu olduğu durumlarda bile, artık bertaraf edilemeyen azami ölçüdeki bir yönsel belirlemecilik tespit edilebilir. (Örneğin, eylem biçimlerine giriş bölümünde Max Weber "amaca yönelik rasyonel" eylemi, "geleneksel" eylemden ayırıyorsa, burada bir grubun kapitalizmin rasyonelleştirme eğilimini keşfederek ve onlara değer vererek ön plana aldığı, [ispat edilebilir biçimde politik içtepilerce harekete geçirilen] diğer grubun ise, geleneği keşfederek onu diğerine karşı kullandığı şartları yani, belli bir kuşağın durumunun yansımasını görebiliyoruz henüz.) Eylem biçimleri problemine ilişkin genel ilgi, bu durumdan hareketle meydana gelmektedir; ve tam da *bu* eylem biçimlerini sabitleştirip bu yönde formelleştirdiğimizde, soyutlamaya yönelmenin kökenlerinin de, eylem olgusunu bu yönde konu edinen çağın somut durumunda yattığını görebiliyoruz. Eğer başka bir çağ, bu eylemlerin formel sistematikleştirilmesine girişirse, sonuç olarak bambaşka modeller ortaya çıkacaktır. Demek ki başka bir tarihsel durumdan hareketle başka soyutlamalar tespit edilmiş ve, böylece olup bitenler bütününün dışına çıkarılmış olacaktı. Kanımızca bilgi sosyolojisi, formelleşmiş ve soyut düşüncenin varlığını ve olasılığını esastan inkâr etmek zorunda değildir; yapması gereken tek şey, bu bağlamdaki düşüncenin dahi "varoluş"u hiçbir şekilde aşamadığını göstermektir; zira bu bağlamda kendini "kendinde" [*an-sich*] kategorilerle ifade eden, toplum ve antropoloji üstü bir özne değildir. Daha ziyade, olguların belli formel ve yapısal unsurlarının, yaşanmışlığın ve düşünmenin ön planına geçmesini mümkün kılan yönelimsel şemalara, yalnızca niteliksel zenginliğin belli varoluşumsal durumlarda meydana geldiği tarafsızlaştırmalar sonucunda ulaşılabilmektedir. En basit şekliyle bu süreç, daha şimdiden farklı grupların birbirleriyle temasları sırasında meydana gelen nezaket ve iletişim kurallarında gözlemlenebilir. Bu alanda da, karşısındakinin niteliksel olarak kavranabilir idrakından (temaslar seyrekleştikçe) gittikçe daha çok vazgeçilmektedir; ki bu idrak, ondan geriye, yalnızca sözüm ona, karşısındakinin toplumsal bünyedeki işlevine işaret eden, "formel bir sosyolojik kategori" kalıncaya kadar formelleştirilmektedir.

(Karşısındakiler, "bakan", "yabancı", "biletçi" vs. olarak alınırlar.) Trafikte yalnızca bu niteliklere tepki gösterilmektedir. Başka bir deyişle, bizzat formelleştirme, belli varoluşsal durumların yansımasıdır; ve formelleştirmenin yönlendirilmişliği (geliştirilmesine ister "bakan" örneğinde olduğu gibi siyasî temsil değeri yönünde, ister "yabancı" örneğinde olduğu gibi etnik nitelik yönünde izin verilsin) burada da bu anlamda –soluk kalmış olarak olsa da– bu kategorilerin içine nüfuz eden varoluşsal duruma bağlıdır. Hukuk bilimindeki gözleme göre, eğer bir ticaret ekonomisindeki formelleştirilmiş bir hukuk sistemi, hukukun ölçülebilirliğinde yani hukuki nosyondan ve somut bir durumdan hareketle nitelikli kararlar vermenin yaşamsal olduğunda direttiği takdirde yüzleştirici kararlar veren "kadı adaleti"nin yerine geçebilir: O andan itibaren mutlak yegâneliğe karşı niteliksel bir uygunluk içinde hareket etmekten çok, meseleyi doğru bir şekilde sınıflandırmak, ve verili formelleştirilmiş kategorilere atlanmak istenmektedir.

Söylenmiş olduğu üzere, bilimsel bilgi teorisinin konu gereği işaret edilen iki yolunun hangisinin uygun hangisinin uygun olmadığına günümüzde de yanıt verilemez. Ancak her iki örnekte de, oluşturucu unsur olarak varoluşla sıkı bağ içinde olmayı hesaba katmak ve bağıntıcılık teorisiyle ve esnek düşünsel zeminle ilgili öğretiyle ilgilenmek gerekecektir. Böyle bir yönelimle birlikte, "kendinde hakikat alanı"nın varlığına ilişkin tasavvurun, rahatsız edici ve hiçbir şekilde mazur gösterilemeyecek bir varsayım olarak bertaraf edilmesi gündeme gelecektir. Burada faydalı olan, sağın doğa bilimlerinin de büyük çapta benzer bir durumu paylaşmalarıdır; ki bu, kıyaslama konusunda mevcut durumlarıyla ilgili belli yorumlar –örneğin W. Westphal'ın hünerli betimlemesi– esas alındığında, özellikle söz konusudur. Bu betimleme doğrultusunda, saatler gibi alışagelinmiş ölçü kriterlerinin ve onlara bağlı gündelik dilin sadece ve sadece bu türden kriterler için olası ve kullanılabilir yönelimsel şemalar oluşturduklarının keşfinden sonra, elektron ölçümünün söz konusu olduğu kuantum teorisi alanında olduğu gibi, ölçü aletinden bağımsızca tespit edilecek bir ölçü sonucundan söz edilemeyeceği sonuca varılmıştır. Zira, ölçü aletinin ta kendisi, ölçülmesi

gereken elektronların konumunu ve hızını önemli ölçüde daha şimdiden etkileyen bir nesnedir. Böylece konum ve hız ölçülerinin, yalnızca belirsizlik derecesini gösteren "belirsizlik ilişkileri" şeklinde (Heisenberg) yansıtılabileceklerine ilişkin sava varılmıştır. Dahası, atılan bir sonraki düşünsel adımla birlikte, elektronların gerçekte *kendinde olarak* [*an sich*] kesin belirlenmiş rotalara sahip olduğuna ilişkin eski düşünsel pratiğe uygun olan iddia; bu türden "kendinde"liğiyle ilgili bir iddianın, "dünya görüşüyle ilgili bir nevi tasvirkâr bir tasavvur sağlasa da, ondan herhangi bir sonuç çıkarılamayacağı gerekçesiyle, hiçbir şey içermeyen ve tamamıyla boş bir iddialar modeline ait olduğu" gerekçesiyle reddedilmiştir. Aynı şey, hareketteki cisimlerin mutlak bir hıza sahip olmaları gerektiğine ilişkin tahmin için de geçerliydi. Einsteinci izafiyet teorisine göre bu hız, prensip olarak belirlenemez olduğundan, bu modern teori doğrultusunda böyle bir iddia, mevcut dünyamızın yanı sıra deneyimlerimiz için ulaşılmaz olan bir başka dünyanın varlığına ilişkin sav örneğinde olduğu gibi, aynı şekilde boş iddialara aittir.

İfade edilmemiş ilişkilendiriciliği açısından bizim fikir düzeneğimizle şaşırtıcı benzerliklere sahip olan bu düşünsel çizgide hareket edildiğinde, bir "kendinde hakikat sahası"nın mevcudiyeti ya da geçerliliği biçiminde mantıksal bir postülatın öne sürülmesi, tıpkı yukarıda bahsedilen tüm bu boş varoluşu ikiye katlamalara benzer biçimde mazur gösterilemeyecek bir düşünsel adım gibi görünmektedir. Zira, ampirik kavramayı, yalnızca ilişkilendirici belirlenebilirlikler olarak değerlendirdiğimiz müddetçe, bu "kendinde alanı"nın öne sürülmesi, bilgi edinme süreci için hiçbir somut netice doğurmayacaktır.

## 5. BİLGİ SOSYOLOJİSİ ALANINDA TARİH VE SOSYOLOJİYLE İLGİLİ ARAŞTIRMA YAPMANIN ÇALIŞMA TEKNİKLERİYLE İLGİLİ PROBLEMLERİ.

Tarih ve sosyolojiyle ilgili olgu araştırmaları alanında kendini ispatlayıp ampirik tespitlerinin kesinlik kriterlerini geliştirmek ve kontrol edilebilirliklerini sağlamak, bilgi sosyolojisinin günümüz aşamasındaki en önemli görevidir. Bilgi sosyolojisi, sonuçların slogancı sivriltilmişliğinden vazgeçme pahasına da olsa, ara sıra ortaya çıkan sezgiler ve (bir yanda burjuva düşüncesi, diğer yanda proleter düşünce gibi) kümesel tespitler aşamasından, ölçüp biçici aşamaya geçirilmelidir.

Bu bağlamda, başta tarzlar tarihi olarak sanat tarihinin yöntemleri olmak üzere, dilbilimsel-tarihsel-kesin olarak gerçekleşen disiplinlerin yöntemlerinden ve sonuçlarından faydalanabilir ve hatta faydalanmalıdır.

Böyle bir sanat tarihi bünyesinde, özellikle çeşitli sanat eserlerine "tarih koyma" ve onları "bir şeye ait sayma" görevlerinden hareketle (*mutas mutandis*) birçok şeyin öğrenilebileceği bir yöntem geliştirilmiştir. Bilgi sosyolojisiyle ilgili araştırmaların temel görevi, bu bağlamda, düşünce tarihinde zamanla oluşup sürekli değişen bakış açılarını tespit etmektir.

Bakış açılarının tespit edilip ortaya çıkarılması, *"bir şeye ait sayma"* yöntemiyle mümkün olmaktadır. Ancak bu yöntem, düşünce akımlarını, tüm düşünsel eylemleri veçhesel yapılarıyla tespit edip bu şekilde tespit edilmiş veçhesel yapıyı, (onların parçası olarak) düşünce akımlarıyla ilişkilendirmekten ibaret olmakla birlikte, öte yandan farklı bakış açılarının kökeni olarak sürükleyici toplumsal güçlerden saymaktadır (ki sanat tarihi, kendi problemleriyle ilgili alanda bunu henüz yapmamaktadır).

"Bir şeye ait sayma" çabasında iki alan mevcuttur: *Anlamına uygun olan* bir alan, ve *gerçeklikle ilgili bir* alan. *Anlamına uygun olarak bir şeye ait sayma*, yorumla ilgili problematik alanında yer alır. Düşünsel model birimlerini ve veçhesel yapıları tekil, birbirine yakın olarak görünen sözlerin ve düşünce belgelerinin kökeninin,

içlerinde etki gösteren dünya görüşüyle ilgili merkezden ve yaşam duygusundan kaynaklandığını öne sürerek; bir düşünce sisteminin fragmanlarının örtük olarak içerdiği sistem bütünlüğünü belirtik hale getirerek; ya da kapalı bir sistem amaçlamayan düşünsel modellerin içinden "görüşle ilgili birim"i ya da veçhesel yapıyı ortaya çıkararak; yeniden inşa eder. Ancak bu görevin yerine getirilmesi, nihai bir ispat anlamına gelmez. Örneğin, düşünsel eylemlerin çoğunun on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında "liberal ve muhafazakâr düşünce" karşıtlığı bünyesiyle anlamına uygun olarak ilişkili olduğu gösterilebilse de, tamamıyla tinsel sahada gerçekleşen, anlamına uygun ortalamanın gerçekten de fiili seyre tekabül edip etmediğine ilişkin soru hâlâ yanıt bulamamıştır. Araştırmacı; zamanın liberalleri ve muhafazakârları henüz bu şekilde düşünmezken, muhafazakâr ve liberal düşüncenin karşı karşıya getirilebilir, kendi içinde tutarlı sistemlerini ifade unsurlarından inşa edebilecektir belki.

*Gerçeklikle ilgili olarak bir şeye ait sayma*, anlamına uygun ilişkilendirme doğrultusunda oluşan ideal biçimlerin önceden (vazgeçilemez) bir araştırma hipotezi olarak değerlendirilmesinden, ve daha sonra da bu hipotezin muhafazakârların ve liberallerin, bu anlamda ve gerçekte nasıl düşündüklerine ya da düşüncelerinde bu ideal biçimlerin ne kadarını fiilen gerçekleştirebildiklerinin sorgulanmasından ibarettir. Buna yaparken, tarafımızca ulaşılabilen her yazar, bu konuda incelenip ifadelerinde bulunan veçhelerin mevcut karışımlarına ve haçvari işaretlemelerine göre ilişkilendirilmelidir.

Bu ilişkilendirme meşalesinin tutarlı biçimde uygulanması, gerçekte cereyan etmiş olan seyrin gelişimsel yönünün somut tablosunu, her iki düşünsel modelin de gerçek tarihini oluşturur. Bu yöntem, düşünsel gelişimin yeniden inşasının azamî teminatıdır; zira, düşünsel tarihin seyriyle ilgili özetleyici varsayımlarını, sayesinde yeniden inşayı gerçekleştirdiğimiz ayrıntılı tartışılabilecek birçok kritere böler. Böylece, düşünsel tarih içinde etkili olan (düşünce seviyesine ulaşmamış) anonim güçlerin daha sonradan ortaya çıkarılması mümkün kılınmaktadır. Ki bu, sadece tahmin şeklinden ve (üzerinde politik tarihimizin olduğu kadar tinsel tarihin de hâlâ ısrar ettiği) epik raporlar seviyesinden ziyade, kontrol edilebilir tes-

pit şekliyle gerçekleşmektedir. Şu var ki, ilk taslakta kesin gözüyle bakılan birtakım şeyler, tam da somut çalışma sırasında problem haline gelmektedir. Örneğin, tam da melez biçimlerde sıkça rastlanabilen ikilem dikkate alındığında, bir şeye ait saymanın nasıl yapılacağı çok açık değildir. Ve bireysel sanatçılar, sadece eserlerinden hareketle, ne rönesansa ne de baroka ait sayılamıyorlarsa eğer, o zaman tarzlar tarihsel verimliliğinin yanlışlığından ziyade onun doğruluğu ispatlamış olacaktır.

İki düşünsel modelin temel yapısı ve gelişimsel yönü ortaya çıkarıldıktan sonra, onları *sosyolojik olarak ilişkilendirmek* gerekir. Örneğin sosyolojik açıdan, muhafazakâr düşünsel modelin şeklini ve değişimini, bizzat muhafazakâr dünya görüşünden hareketle değil, daha ziyade;

a) kendilerini bu dünya görüşü bünyesinde ifade eden grup ve tabakaların bileşiminden hareketle açıklamaya çalışacağız.

b) Bu muhafazakâr düşüncenin dinamiğini ve hareket yönünü ise, (Almanya gibi) tarihsel bir mekânda bulunan bu grup ve tabakaların yapısal durumundan ve akıbetlerinden hareketle açıklamaya çalışacağız.

Bu yöntem; somut olarak kavranabilir ara kademeleri sürece kesiksizce katarak, ilk başta sezgisel tahmin şekliyle ortaya çıkan, toplumsal varoluş ile düşünce arasındaki ilişkiye dair gözlemlerin kontrol edilebilir hale gelmesini amaçlamaktadır. Tarihsel-toplumsal bir grubun yaşam bütünü görüntü itibariyle bağımlı bir oluşum, düşünce ise bu oluşumun bünyesinde yalnızca yaşamsal bir ifadeyse eğer, o zaman bu oluşumun özünü oluşturan bu etkileşim, yaşamsal ifadelerin kenetlenmesini ve yapısal bağlantısının incelenmesiyle ortaya çıkarılabilir.

Günümüzde bilgi sosyolojisi ve sosyolojik tinsel tarih, her şeyden önce somut araştırma faaliyetlerinde yöntemsel olarak açıdan sağlam temelli düşünsel adımlarla çalışan kişiler tarafından desteklenmektedir. Bilgi sosyolojisindeki somut ilişkilendirme problemleri için verilen kavga, varsayımsal-hararetli tahminlerden somut araştırmalar aşamasına geçişe işaret etmektedir.

## 6. BİLGİ SOSYOLOJİSİ TARİHİNE ÖZET BİR BAKIŞ

Bilgi sosyolojisinin ortaya çıkmasını zorunlu kılan en belirgin yapısal nedenler daha önce betimlenmiştir. Bilgi sosyolojisinin, toplumsal gelişim bütününden hareketle ve zorunlu hale gelen bir disiplin olması nedeniyle, ona yol açan düşünsel adımların ve yaklaşımsal tutumların çok farklı zamansal noktalarda, ama yavaş yavaş geliştiği de anlaşılabilmektedir. Burada en önemli isim ve evrelere işaret etmek yeterli olacaktır. Bilgi sosyolojisi, *Marx*'ın bu konuyla ilgili dahîyane imalarıyla başarıya ulaşmıştır. Ancak onda bilgi sosyolojisine ilişkin unsurlarla, ideolojilerin üstünün örtülmesi arasında hâlâ sıkı bir ilişki mevcuttur; toplumsal tabaka ve sınıflar; ideolojinin taşıyıcıları konumuna getirilmektedir. Ve ideoloji öğretisi ilk cereyanında, her ne kadar temellendiği tarihsel yorum çerçevesinde belirir gibi görünse de, üzerinde henüz tüm ayrıntılarıyla ve sistematik bir biçimde düşünülmemiştir. Modern ideoloji öğretisinin ve bilgi sosyolojisinin diğer kaynağı ise, içgüdüsel yapılara ilişkin bir öğreti ve pragmatizmi andıran bir epistemolojiyle bu alandaki gözlemler arasında bağ kuran *Nietzsche*'nin şimşek gibi çakan fikirlerinde aranmalıdır. Onda; belli düşünce biçimleri arasında sayılanlar, çoğu zaman "aristokratik ve demokratik kültürler" kategorilerine girse de, sosyolojik bir ilişkilendirmenin bulunması da mümkündür.

Nietzsche'den *Freud*'un ve *Pareto*'nun, insanların düşüncelerini, içgüdüsel mekanizmaların maskelenmesi ve ürünü olarak değerlendiren içgüdüler öğretisine ve orada geliştirilen yöntemlere götüren çizgiler mevcuttur. İdeoloji öğretisinin gelişimine ilişkin benzer bir akım, *Ratzenhofer*, *Gumplowicz* ve *Oppenheimer* çizgisini takip eden pozitivist akımla önümüze çıkmaktadır. *Dilthey* çizgisindeki tinsel bilimlerden ve *tarihselcilik*ten kaynaklanan problematiğin problemlerini henüz görmeden de olsa, modern tartışma zeminini hazırlamış olan *Jerusalem*'i de pozitivizme dahil etmek mümkündür.

Bilgi sosyolojisi ile ilgili yöntem daha sonra ancak, iki başka akım tarafından, geliştirildi. Bu akımların temsilcilerinden ilki,

Marx'a başvurup onda Hegel'in verimli ilk adımlarını ortaya çıkaran, böylece de problemin çok sağlam temelli fakat belli bir tarih felsefesiyle ilgili tasarı yükünü taşıyan tek taraflı, *yapıcı* ve dogmatize edilmiş çözümüne ulaşan *Lukács*'tır. Lukács; ideolojilerin üstündeki örtünün kaldırılmasına ilişkin problemi, bilgi sosyolojisinden bağımsız ele alamadığı için, henüz tamamıyla Marx'ın tasarısıyla sınırlı kalmaktadır. *Scheler*'e ise, bilgi sosyolojisiyle ilgili çok önemli bireysel gözlemlerde bulunmasının dışında, bilgi sosyolojisini felsefi bir dünya tasarısına dahil etmesini borçluyuz. Scheler'in yaptığının asıl ağırlık noktası ise, daha çok metafiziğin gelişmesine ilişkin teşvikinde aranmalıdır. Bu yüzden de kendini, bu yeni düşünsel yaklaşımlara içkin gerilimlere, onlardan kaynaklanan dinamiğe ve kendine has yeni problematiğe emanet etmek niyetinde değildi. Daha ziyade, bu yeni bakış açısının gereksinimlerini –tarafınca temsil edilen ontolojinin epistemolojisini ve metafiziği parçalamaksızın– yerine getirmek istiyordu. Sonuç olarak sosyolojik yönelimli bir tinsel bilime uyarlanabilecek net bir şekilde uygulanabilir bir araştırma yöntemi değil, derin sezgilerle dopdolu kapsamlı ve sistematik bir tasarı meydana gelmiştir.

Bilgi sosyolojisini, farklı varyantlarıyla değil de, yazarın onu savunduğu biçimiyle betimlediysek eğer; bunun nedeni, bilgi sosyolojisiyle ilgili problematiği tartışabilir hale getirmek amacıyla, onun özdinamiğini olası tek düze bir tasarıda göstermekti.

## KARL MANNHEIM'IN ESERLERİ

1. *Lélék és Kultura* (Seele und Kultur/Ruh ve Kültür). Üniversite ders proğramı bağlamında sunuş. Budapeşte. 1918.
Metnin Almancası, ilk kez, "Soziologische Texte/Sosyolojik Metinler" adlı kitapta (Cilt 28) yer almıştır. Neuwied. 1964.
2. György Lukács'ın Die Theorie des Romans/Roman Teorisi (Berlin 1920) adlı eserinin Eleştiri'si (*Besprechung*). Bkz.: Logos dergisi, IX, 2. Berlin. 1920-21.
3. *Beiträge zur Theorie der Weltanschauungs-Interpretation*/Dünya Görüşlerinin Yorumu Hakkındaki Teoriye Katkılar. Jahrbuch für Kunstgeschichte/Sanat Tarihi Yıllığı, 1 (XV). 1921-22.
4. *Zum Problem einer Klassifikation der Wissenschaften/Bilimlerin Sınıflandırılması Sorunu Üzerine.* Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik/Toplum Bilimi ve Sosyal Politika Arşivi. 50, 1922.
5. *Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie/Epistemolojinin Yapısalcı Analizi.* Kant-Studien/Kant Araştırmaları. Ek sayı 57. Berlin. 1922.
6. *Historismus/Tarihselcilik.* Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik/Toplum Bilimi ve Sosyal Politika Arşivi. 52, 1924.
7. *Das Problem einer Soziologie des Wissens/Bilgi Sosyolojisi Sorunu.* Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik/Toplum Bilimi ve Sosyal Politika Arşivi. 53, 1925.
8. *Ideologische und soziologische Interpretation der geistigen Gebilde/Tinsel Yapıların İdeolojik ve Sosyolojik Yorumları.* Jahrbuch für Soziologie/Sosyoloji Yıllığı. 2, 1926.
9. *Das konservative Denken. Soziologische Beiträge zum Werden des politisch-historischen Denkens in Deutschlands/Muhafazakâr Düşünce. Almanya'da Siyasi-Tarihsel Düşüncenin Oluşumuna Sosyolojik Katkılar.* Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik/Toplum Bilimi ve Sosyal Politika Arşivi. 57, 1927.
10. *Das Problem der Generationen/Kuşaklar Sorunu.* Kölner Vierteljahresschrifte für Soziologie dergisi. 7, 1928.
11. *Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen/Tinsel Olanda Rekabetin Önemi.* Tübingen 1929.
12. *Zur Problematik der Soziologie in Deutschland/Almanya'daki*

*Sosyolojinin Problematiği Üzerine.* Neue Schweizer Rundschau dergisi. 22, 1929.

13. *Über das Wesen und die Bedeutung des wirtschaftlichen Erfolgsstrebens. Ein Beitrag zur Wirtschaftssoziologie/Ekonomik Açıdan Başarılı Olma Hırsının Özü ve Önemi Üzerine. İktisat Sosyolojisine Katkı.* Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik/Toplum Bilimi ve Sosyal Politika Arşivi. 63, 1930.

14. *Ideologie und Utopie/İdeoloji ve Ütopya.* 1929. XV ve s. 250 ve sonrası; ikinci baskı a.g.e., 1930; üçüncü genişletilmiş baskı. Frankfurt. 1952. XXVII ve s. 294 ve sonrası. İngiliz ve Amerikan baskısı: *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge/İdeoloji ve Ütopya. Bilgi Sosyolojisine Giriş.* Londra ve New York. 1936. XXXI ve 318 sayfa.

15. *Wissenssoziologie/Bilgi Sosyolojisi.* Handwörterbuch der Soziologie/Sosyoloji El Sözlüğü. Stuttgart. 1931. (Yeniden basımı: "Ideologie und Utopie/İdeoloji ve Ütopya", Frankfurt. 1952 ve 1965).

16. *Die Gegenwartsaufgaben der Soziologie. Ihre Lehrgestalt/Sosyolojinin Günümüzdeki Görevleri ve (Bize) Öğrettikleri.* Tübingen. 1932.

17. Stuart A. Rice'ın (ed.) Methods in Social Science/Toplum Bilimsel Yöntemler (Chicago. 1931) adlı eserinin Eleştiri'si (*Besprechung*). Bkz.: American Journal of Sociology dergisi, 37, 1932.

18. *Rational and Irrational Elements in Contemporary Society/Çağdaş Toplumlarda Rasyonel ve İrrasyonel Unsurlar.* London. 1934.

19. *German Sociology/Alman Sosyolojisi* (1818-1933). Politica dergisi, 1, Şubat 1934.

20. *The Crisis of Culture in the Era of Mass-Democracies and Autarchies/Kitle Demokrasileri ve Otarkiler Çağında Kültürün Krizi.* Sociological Review dergisi, 26, 1934.

21. *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus/Yeniden Yapılanma Çağında İnsan ve Toplum.* Leiden. 1935. XVIII ve 208 sayfa.

İngiliz ve Amerikan baskısı: *Man and Society in the Age of Reconstruction. Studies in Modern Social Structure/Yeniden*

*Yapılanma Çağında İnsan ve Toplum. Modern Toplumsal Yapılar Üzerine Araştırmalar.* Londra ve New York. 1940. XXII ve 469 sayfa (Bu düzeltilmiş ve genişletilmiş baskının Almanca'ya çevirisi 1958 yılında yapılmıştır. Darmstadt).

22. *Troeltsch*, Ernst. Encyclopaedia of the Social Sciences/Sosyal Bilimler Ansiklopedisi. 1935. Cilt XV.

23. *Utopia/Ütopya.* 1935. a.g.e., Cilt XV.

24. *The Psychological Aspects of the Problem of Peaceful Change/Barışçı Değişim Probleminin Psikolojik Veçheleri Üzerine.* Bkz.: C.W. Manning (ed.), Peaceful Change: an International Problem/Uluslararası bir Problem Olarak Barışçı Değişim. Londra. 1937. S. 101-132.

25. *The Sociology of Human Valuations: The Psychological and Sociological Approach/İnsanların Değerlendirmelerinin Sosyolojisi: Psikolojik ve Sosyolojik bir Yaklaşım.* Bkz.: J.E. Dugdale (ed.), Further Papers on the Social Sciences. Their Relations in Theory and Teaching/Toplum Bilimleri Bildirileri. Teori ve Öğretim Arasındaki İlişkileri. Londra. 1937.

26. *Adult Education and the Social Sciences/Yetişkinlerin Eğitimi ve Toplum Bilimleri.* Tutors' Bulletin of Adult Education dergisi, (İkinci Dizi, Sayı 20, s. 27-34). 1938.

27. *Present Trends in the Building of Society/Toplum Oluşturmanın Günümüzdeki Eğilimleri.* Bkz.: R.B. Catell, I. Cohen ve R.M.W. Travers (ed.), Human Affairs/İnsanlık Sorunları. Londra. 1937. S. 278-300.

28. *Mass Education and Group Analysis/Kitle Eğitimi ve Grup Analizi.* Bkz.: J.I. Cohen ve R.M.W. Travers (ed.), Educating for Democracy/Demokrasi İçin Eğitim. Londra. 1939. S. 329-364.

29. *Diagnosis of Our Time: Wartime Essays of a Sociologist/Günümüzün Teşhisi: Bir Sosyoloğun Savaş Dönemi Denemeleri.* Londra. 1943. New York. 1944.

Almancası: *Diagnose unserer Zeit.* Zürih. 1951.

30. *Democratic Planning and the New Science of Society/Demokratik Planlama ve Yeni Toplum Bilimi.* Bkz.: J.R.M. Brumnall (ed.), This Changing World/Değişen bu Dünya. Londra. 1944. S. 71-82.

31. *The Meaning of Popularization in a Mass Society/Kitle Toplumunda Popülerleştirmenin Anlamı.* Christian News Letter der-

gisi. Şubat 1945. Sayı 227, s. 7-12'ye ek.
32. *The Function of the Refugee/Mültecinin İşlevi.* The New English Weekly dergisi, Sayı 27, 1. 1945

ÖLÜMÜNDEN SONRA YAYIMLANAN ESERLERI:

33. *Freedom, Power, and Democracy Planning/Özgürlük, İktidar ve Demokratik Planlama.* Yayına hazırlayanlar: Hans Gerth ve Ernest K. Bramstedt. Londra ve New York. 1950. XXIV ve 384 sayfa.
34. *Essays on the Sociology of Knowledge/Bilgi Sosyolojisi Üzerine Denemeler.* Yayına hazırlayanlar: Paul Kecskemety. Londra. 1950. VIII ve 237 sayfa.
35. *Essays on Sociology and Social Psychology/Sosyoloji ve Sosyal Psikoloji Üzerine Denemeler.* Yayına hazırlayanlar: Paul Kecskemety. Londra. 1953. VIII ve 319 sayfa.
36. *Essays on the Sociology of Culture/Kültür Sosyolojisi Üzerine Denemeler.* Yayına hazırlayanlar: Ernest Mannheim ve Paul Kecskemety. Londra ve New York. 1956. IX ve 253 sayfa.
37. *Systematic Sociology: An Introduction to the Study of Society/Sistematik Sosyoloji: Toplum Araştırmalarına Giriş.* Yayına hazırlayanlar: J.S. Erös ve W.A.C. Stewart. Londra 1957. XXX ve 169 sayfa.
38. *An Introduction to the Sociology of Education/Eğitim Sosyolojisine Giriş.* Karl Mannheim ve W.A.C. Stewart. Londra ve New York. 1962. 187 sayfa.

# ADLAR DİZİNİ

Adler, G., 87
Arndt. J., 246

Bacon, F., 88, 89
Bakunin, M., 164, 264, 265
Beckerarth, E. v., 159, 163
Beham, B, 239
Bekker, 142
Bengel, J. A., 246
Bergson, H., 158
Berkeley, 39
Biedermier, 269
Bismarc, 260
Bloch, E., 235, 238
Böhlau, 142
Bousquet, G. H., 161
Brodrero, 158, 159
Brüggemann, F., 180
Brupbacher, F., 265
Buber, M., 217
Burke, E., 90, 143

Coccejus, J., 246
Comte, A., 162
Condillac, 97
Condorcet, 245, 267
Cunow, H., 245

Descartes, 39
Dietrich, A., 87
Dilthey, 68, 328
Doren, A., 228, 235, 246
Droysen, J. G., 223
Dürer, 239

Eckehart, Meister, 238
Eisler, R., 86
Einstein, 324
Engels, F., 150, 249, 266
Eppstein, P., 122

Ficthe, 146
Fiore, J., 234
Fourier, Ch., 266
Frank, Seb., 249, 250
Freud, S., 276, 328
Freyer, H., 241, 243, 250

Gentz, Fr., 143
Gerlich, F., 246
Girscberger, H., 262
Goethe, 255, 257
Goltz, 246
Grimm, 242
Grünewald, 239
Gumplowicz, L., 328

Hegel, 51, 93, 95, 100, 174, 176, 225, 233, 251, 253, 255, 267, 279, 282
Heidegger, M., 200
Heidrich, M., 239
Heisenberg, 324
Herder, 244
Hobbes, 39
Hobson, J. A.,
Holl, K., 234, 235, 236, 237, 238, 240, 249, 250, 257

Huch, R.,
Hume, 39, 90, 276

Jankelevitch, 87
Jecht, H. 226
Jerusalem, 328

Kant, 38, 39, 86, 87, 93, 114, 233, 309
Karlstadt, 249
Keller, G., 272
Kersen, H., 87
Kersten, 265
Kierkegaard, S., 41, 280
Krug, W. T., 86

Lamartine, 227
Landauer, G., 217, 221, 248, 281, 282
Lask, E., 108
Leibniz, 39
Lenin, 151, 152, 154, 155, 168, 169
Lessing, 246
Locke, 39
Lukács, G., 86, 150, 151, 273, 296, 329
Luther, 234, 235, 237, 250

Makyavel, 89, 164, 252
Martin, A. v., 260
Martvitz, 254
Marx, 61, 84, 101, 102, 148, 149, 150, 153, 155, 176, 264, 265, 279, 296, 329
Mead, G. H.,
Mehring, Fr., 101,
Meinecke, 89, 225, 252, 260
Meusel, Fr., 90
Meyer, 158
Millioud, M., 87
Mohr, J. C. B., 100
Montaigne, 41
More, Th., 224
Möser, J., 254
Müller, Adam, 256
Müller, Johannes, 260
Münzer, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 250, 257, 279
Mussolini, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 169,
Napolyon, 94, 98, 99, 100, 151, 164, 167
Nettleau, 265
Nicholas, Z., 265
Nietzsche, 44, 49, 328

Oppenheimer, F., 87, 294, 328
Owen, 266

Pareto. V., 157, 158, 161, 162, 276, 280, 328
Pascal, 41
Pearson, K., 239
Pench, G., 239
Picavet, 98
Pirou, G., 160
Posse, G., 160
Proudhon, 164

Ranke, 129, 145, 225
Ratzenhofer, 328
Renner, K., 300
Ricardo, H., 265
Rickert, H., 146
Riezler, K., 87
Rjazanov, D., 149

St. Simon, 266
Salomon, G., 86, 101
Savigny, 257, 258
Schäffle, A., 135, 136
Scheler, M. 87, 200, 289, 297, 316, 329
Schelling, 257, 258
Schmitt, C., 86, 90, 139, 147, 162, 164, 225
Schwenkenfeld, 249
Sebald, H., 239
Smith, A., 61
Sokrates, 34
Sombart, W., 87, 101, 124, 226
Sorel, G., 157, 158, 159, 160, 161, 164, 168
Spann, O., 273
Spencer, 246
Stahl, F. J., 164, 176, 198, 240, 255, 256, 294
Stalin, 151
Susman, M., 282
Szende, P., 87

Tracy de, Destutt, 98
Troeltsch, E., 274

Wallas, G.,
Weber, A., 178, 202, 231, 274
Weber. M., 32, 86, 101, 107, 119, 126, 137, 187, 210, 225, 234, 249, 274, 280, 289, 322
Westphal, W., 323

Zeigler, H. O., 86, 160
Zinzerdorf, 246

Toplumsal belirlenmişlikten kurtulmak mümkün müdür?



Mannheim, belirlenmişliğe en çok tâbi olanların özgürlükten bahsedenler olduğu, öte yandan, toplumsal belirlenimde ısrar edenlerin, *paradoksal* [illegible]şliğin üstesinden gelme [illegible]nda olduğu görüşündedir.

O halde, tc [illegible] bahiste en ileri noktada görünen Ma [illegible] kadar muaftır? Marksizm, karşı tarafa uyguladığı yöntemi kendine uygulamamaktadır Mannheim'a göre.

Düşüncenin varoluşa bağlılığını ana sav olarak kabul eden Mannheim, bu problematiği, simgesel nitelikte iki kavramla, '*ideoloji*' ve '*ütopya*' ile karşılamaya yönelir ve kitabına da, problemin bu yönünü vurguladığını ifade etmek üzere bu adı verir.

Ezilenler, mevcut gerçekliği görmezden gelir, somut koşulların analizini hedefleyen bir düşünce biçimi oluşturamazlar. Onların düşüncesi ütopiktir. Mannheim, bu görüşüyle, Durkheim'ın sosyalizmin ezilenlerin "*acı çığlığı*" olduğuna ilişkin düşüncesini çağrıştırır. Ama Mannheim'ın yüreğinin ütopyalara kaydığı gözden kaçmaz.

"*Serbestçe süzülen entelijensiya*", toplumsal belirlenim ilişkilerini aşma konusunda özel bir yere sahiptir. Bu tabaka, bilginin önkoşulu olan "*mesafe koyma*"nın sosyolojik karşılığıdır. Entelijensiya, partili olsa bile, bu bütünsel konumunu koruyabilir.

Ezilenlerin 'bilinen' argümanlarının uçuculaştığına ilişkin yaygın bir kabulün olduğu günümüzde, *İdeoloji ve Ütopya*'nın, ezilenlere argüman arayışı için bir eksen olacağı umulur.

ISBN 975-67[illegible]
9 789756 7

epos
Bilim-Felsefe-Politika Kitapları