soyut toplum

Anton C.Zijderveld



SOYUT TOPLUM

Anton C. Zijderveld

ANTON C. ZİJDERVELD; Endonezya'da, Malang'da doğdu. Hollan'da Utrecht Jimnazyumunda okudu. Leyden Üniversitesinde sosyoloji doktorası yaptı. Connecticut Hartfort Seminary Fodunation'da araştırmalar yaptı. 1966-68 arasında Newyork Wagner Kolejde Antropoloji ve Sosyoloji öğretti. Sir George Williams Üniversitesinde Sosyoloji Öğretim Üyeliği yaptı. Hollanda'da Tilburg Ekonomi Okulunda Sosyoloji Bölümü Başkanlığı yaptı.

SOYUT TOPLUM

Anton C. Zijderveld

Türkçesi : Doç. Dr. Cevdet Cerit

PINAR YAYINLARI
Beyazsaray No.: 31
Beyazıt/İstanbul
Tel.: 528 40 03

Pınar Yayınları : 29

Birinci baskı: Ekim 1985
Dizgi, baskı, cilt : Zafer Matbaası
Kapak düzenleme : Endülüs Grafik
Kapak baskısı : Temel Matbaası

İÇİNDEKİLER

YAYINEVİNİN SUNUŞU/7

ÖNSÖZ/9

BİRİNCİ BÖLÜM : KÜLTÜREL ANALİZ İÇİN DUYULAN GEREKSİNİM/13

İKİNCİ BÖLÜM : TEORİK SAHNE/33

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM : SOYUT TOPLUM/85

Giriş/85

Soyutlaşmanın Doğası/89

Soyut Toplumun Doğası/97

Soyut Toplum Ve Modern Bilgi/125

Soyut Toplum Ve Modern Bilinç/134

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM : PROTESTO RUHU/139

Katılma Ve İdare Etme/139

Fikir Birliği Ve Hoşnutsuzluk Arasında Demokrasi/146

Uyumlular (Uzlaşanlar) Kendi Özel Dünyasına Çekilenler/150

Üç Protesto Tipi/154

Gnostikler/157

Anarşistler/169

Aktivistler/177

Protesto Ruhu Ve İnsanın İkili Doğası/194

BEŞİNCİ BÖLÜM : ÇOĞULCU TOPLUMDA ÖZERKLİK/201

Giriş/ 201

Çoğulcu Toplumda Cebir/204

Cebir Ve Bürokrasi/211

Özgürlük Duygusu/216

Sonuç/221

ALTINCI BÖLÜM : RASYONELLİK İRRASYONELLİK/223

Giriş/223

Kurumlar Ve Duygular/230

Soyut Topluma Karşı İsyan Duyguları/237

YEDİNCİ BÖLÜM : ENTELLEKTÜEL SOFULUK İÇİN DUYULAN İHTİYAÇ/241

Giriş/241

Toplumsal Baskı Nasıl Kontrol Edilir/249

Entellektüel Bölünme Nasıl Kontrol Edilmelidir/261

İnsanın Sosyal Müphemiyeti Nasıl Kontrol Edilebilir/266

YAYINEVİNİN SUNUŞU

Elinizdeki kitap, çağımızda insanın yoğun bir şekilde yaşadığı bunalımın sebep ve sonuçlarını araştırmaktadır. Uzun zamandan bu yana öncelikle batıda, giderek dünyanın batılılaşmaya çalışan diğer yörelerinde, bu sıkıntı, bu bunalım, yaygınlık kazanmaktadır. Bilhassa, bizim gibi modernize olma durumunda bulunan toplumlarda insan, yabancı, rahatsız bir varlık durumundadır. Bu, neden böyledir; «Sorun, bireyin yeni topluma uyum sağlamakta gösterdiği yetersizlikten mi, yoksa yeni toplum yapısının bu uyuma imkân sağlamayacak kadar hatalı olarak kurulmuş olmasından mı, kaynaklanmaktadır.» Kitap, bu temel sorunun cevabını aramaktadır, yol boyunca..

Niçe'nin «Tanrı'nın ölümünü» ilan ettiği yıllardan bu yana, Batı, dinin etkisiz bırakıldığı, bürokrasi tarafından organize edilen bir toplum oluşturma çabasındadır. Nihaî amacı, kurumlar tarafından belirlenen bu toplumsal organizasyon da, insan sadece pasif bir görevli durumundadır. «Bireyler daha çok artan bir hızla bürokrasinin biçimlendirdiği davranışlar içerisine itilmektedir. İtaatkâr bir görevli gibi rol üstlenme ve gözle gö-

rülmeyen otorite yapılarının taleplerine göre davranmağa zorlanmaktadırlar.»

Kurumların giderek güçlendiği ve insanın kaderi üzerine hükmettiği bu yapıda, toplum bir yığın, insan da bu yığının bir unsuru haline gelmiştir. Kendisini kısa vâdeli inançların, ânî duyguların ve kısa ömürlü modaların seline kaptırmış olan modern insan, kendi kaderine yönelik bir tavır ortaya koyamamaktadır. O, bir uzmandır, bir görevlidir. Kişiliği görevleri tarafından belirlenen bir tüketim vasıtasıdır artık.

Kısacası, özgürlüğüne kavuşmak için Tanrı'yı öldüren batılı insan, ne özgürlüğünü kazanabildi, ne de putlardan kurtulabildi. «Modern insan, kendi tarihini ve kendi ruhunu putlaştırmakta, bunlara yönelik herhangi bir kısıtlamayı yabancılaşma saymaktadır.» «Tanrı'nın ölümü, pek çok yeni putun doğmasına bir neden oluşturdu.»

Toplumun bu gelişimi bir kader midir? İnsanın, kurumlara hâkim olma imkânı yok mudur? Yazar'a göre bu gidiş, Peygamberâne bir mesajın, insanlara ve topluma hâkim kılınmasıyla önlenebilir. Ama yazar, günümüz din adamlarının bu işi gerçekleştirebilecekleri konusunda umutsuzdur. Ancak; bu umutsuzluk, batılı anlamda bir din anlayışı sözkonusu olunca doğrudur. Oysa, modern toplumun, bunalımlardan kurtulmasını Peygamberâne bir mesaja bağlayan yazarın, bütün mesajlardan haberdar olması gerekirdi. Yazar'ın en büyük noksanı, bu konuda sadece belli bir din anlayışını ele alması ve İslâm gibi, insanın tüm yaşantısını düzenleyen bir dinden haberdar olmamasıdır.

Bütün bunlara rağmen kitap, günümüz toplumlarının kültürel bir analizi olarak, gerçekten dikkate alınması gereken bir çalışmadır. Böyle bir eserin okuyuculara yararlı olacağını umuyoruz.

ÖNSÖZ

Modern sosyolojinin üç kurucu babası Karl Marx, Emile Durkheim ve Max Weber'in, aralarındaki derin ve aşikâr farklılıklara karşın, bir noktada görüş birliği içerisinde olduklarını görmekteyiz. Her biri, kendilerine özgü yollarında çalışmalarını sürdürürken, insan ile modern toplum arasındaki ilişkinin tabiatını tayin etmeğe uğraştılar. Marx, dikkatini ,insanın özgürlüğü ve yabancılaşma tehdidi noktaları üzerinde topladı. Durkheim, bütünüyle farklı bir bakış açısından, kurumsal düzenlemeler için duyulan gereksinim ve intizamsızlıktan kaynaklanan tehlikeler üzerinde incelemelerini sürdürdü. Aşikâr olarak bu iki düşünürden hiç biri, analitik sosyolojiyi normatif sosyal felsefeden ayırma hususunda yeterince titiz davranamadılar. Bu farklılığın ancak Max Weber'in yönteminde özenle dikkate alındığına şahit olmaktayız.

Weber'in, değer yargılarından bağımsız olarak incelemelerin sürdürülmesinin gerektiği ve sosyal bilimlerin objektifliği hususundaki görüşleri, iki farklı referans çerçevesinin birbirlerinden ayrılmalarını gerektirmektedir: Analitik sosyolojinin deneysel dünyası bir tarafta ve sosyal felsefe, sosyal törebilim ve politika bilimi dünyası da bir başka tarafta bulunacaktır. Weber'in sosyolojisinde, yabancılaşma tehdidi ve düzensizlikten kaynaklanan tehlikelerle ilgili sorunlar sübjektif değerler ve normatif kanaatlere istinat ettirilmiş bulunduklarından, bu meselelerle ilgili teorileri söz konusu düşünürün sosyolojisinde bul-

mak oldukça güçtür. Weber, kuşkusuz, değer yargıları ve kanaatlerin konu harici olduğunu söylememiştir. Sadece bunları bilimsel referans çerçevesi içerisine dahil etmemiştir.

Mamafih, bunun anlamı, Weber'in pozitivistik bir havada, modern toplumdaki insanın sosyo-felsefi ve sosyo-töresel problemleri ile ilgilenmemiş olduğu değildir. Tam tersine, tarihi ve analitik sosyolojinin tümünün, Batı toplumunun tamamının doğasını, giderek artan rasyonalizasyonunu ve bireyin bu toplum içerisindeki konumunun anlaşılması amacına yönelik sürekli, bitmek tükenmez bilmez girişimlerden oluştuğunu görmekteyiz.

Bu, modern deneysel sosyoloji için bir sahne oluşturmuştur. Sosyolojinin ve sosyal felsefenin veya analiz ve uygulamanın (sırasıyla Durkheim ve Marx'da görüldüğü üzere), Weber' den sonra birbirleriyle karışması, iç içe geçmesi imkânı pek azdır. Pek çok Yeni Sol filozofun düşüncesinde olduğu gibi böylesi bir karışım ortaya çıkarsa, bunun bedeli ,anlamlı bir değerlendirme değil, çok şeyin birbirine karıştırılması olacaktır. Weber' in yöntemi ise, özellikle pek yetenekli olmayan sosyologlar için, «tek-boyutlu» bir pozitivizme yönelmek gibi bir tehlikeyi de beraberinde getirmektedir. Bu durumda, değer yargılarından bağımsız olmak, modern toplumdaki insanın sorunlarına karşı ilgisiz, bön bir sosyal bilim yapısına dönüşebilir. Gerçekten, çağdaş sosyolojinin büyük bir kısmı, Weber'in, modern insanı ve Batı medeniyetini anlamağa yönelik ve artık ömrünü tamamlamak üzere olan bu yaklaşım biçiminden giderek uzaklaşmaktadır.

Benim kesin kanıma göre, modern toplum ve insanın sorunları ile ilgilenen objektif bir bilim dalı olarak kalması durumunda deneysel bir bilim olan sosyoloji varlığını, değerini sürdürmeğe devam edecektir. Bunun anlamı, Weber'in değer yargılarından bağımsız olarak olayların incelenmesi yöntemini sosyoloji kabul etmekle beraber, sosyologlar, bu yöntem tarafından konulan sınırları, yabancılaşma, düzensizlik ve insanlıktan uzaklaşma gibi bir takım sorunları inceleyebilmek amacıyla zorlamalarıdır. Bunun için uygun bir sahayı ise, sosyal felsefe ve sosyal törebilim alanlarında bulmak mümkündür.

Marx ve Durkheim'in insancıl coşkusu, Weber'in analitik rasyonalizmine eklenmiş olsa idi Weber, bugün bile, verimli olmağa devam ederdi. Bu ise, esas itibariyle, ifrat derecesinde olmasa bile, Weber'i sürükleyenin de aynı duygular olması nedeniyle olasıdır. Bu kitabı hazırlarken, bunu gerçekleştirme işini kendimize görev bildik.

Anton C. Zijderveld

AÇIK TEŞEKKÜR

Bu kitabı, iki öğretmenime ithaf ediyorum. Eğer bu ithaf, minnet duygularımın bir ifadesi olarak daha bir duygusal coşkunluk havası içerisinde gerçekleşmiş olsaydı, esas amacı ile çelişkiye düşmüş olurdum. Sükût etmek, susmak ise, yetişmemde büyük katkısı bulunan insanlara neredeyse ihanet etmek anlamına gelecekti. Bu nedenle bu fırsatı, Peter L. Berger ve Hans C. Hoekendijk'in, fikir yapımın oluşması ve yazdıklarım üzerindeki ekzistansiyel ve entellektüel etkilerini ifade etmek için kullanmak istiyorum.

Arkadaşlığımızın yüksekliğinin ve derinliğinin özel bir doğası vardır ve burada sözünü etmeden geçebiliriz. Benim entellektüel gelişmem üzerindeki katkılarını ifade edebilmek için çok daha fazlasının söylenmesi gerekir. Her ne kadar hiç kimse fikir meselelerinde kendisine ait bir patentin varlığı iddiasında bu-

lunmazsa da büyük katkılarını gördüğü kimseleri hiç değilse kaynak olarak belirtmelidir.

Utrecht Üniversitesi'nde beraber olduğumuz yıllarda Hans Hoekendijk, teoloji sahasından sosyoloji sahasına geçmem hususunda bana yardımcı oldu. Teolojiyi bırakma kararımın gerisinde entellektüel zorunluluklarının olduğunu bildiği içindir ki hiç bir sınır tanımaksızın bu kararımda bana yardımcı oldu, beni teşvik etti. Çağdaş toplumun sorunları ile ilgili çalışmaları, silinemez izler bıraktı. Peter Berger, olayların analizi yoluyla sosyolojik sorunlara yaklaşım düşüncesini bana aşılayan kimsedir. O'na raslamadan önce, evrensel sosyolojinin temel ilkelerinin çizdiği çerçeve içerisinde çalışmalarımı sürdürüyordum. Onunla asistanı sıfatıyla karşılaşmamdan sonradır ki sosyolojik araştırmaların büyüsünden kendimi kurtaramaz oldum.

Peter Berger'in **Sosyolojiye Davet** ve sistematik bilgi sosyolojisini yansıtan, Thomas Luckman ile birlikte kaleme almış oldukları **Realitenin Sosyal Yapısı** adlı eserlerini bilen okuyucu, Berger'in düşüncelerinin ve sorunlara yaklaşım tarzının beni nasıl etkilediğini kolayca anlıyacaktır. 1963-64 yıllarında insan ve toplum arasındaki ilişkinin dialektik yapısına gözlerimin, dikkatimin çevrilmesini sağlayan da Berger'dir. Kurumsallaşma sürecinin dialektik yapısının metodolojik sonuçlarını incelediğim doktora tezim için, bu, baz oluşturdu. Aynı görüş, mevcut tartışma için de temel referans çerçevesi oluşturmaktadır. Berger ve Luckmann tarafından özetlendiği gibi bilgi sosyolojisinde **homo duplex** teoremi, temel bir teorik problem olma hususunda bir sınır teşkil etmektedir ve bu gerçek, Luckmann tarafından 1967 yılında yayınlanan **Görülmez Din** adlı eserde kanıtlanmıştır. Bu kitapta, bireyin mo-

dern toplum içindeki konumunu ve modern topluma karşı gösterdiği reaksiyonu anlatabilmek için bu teoremi kullanacağım. Bunu, bir kimse bilgi sosyolojisinin görüşlerinin sosyal felsefe alanına bir uygulaması olarak değerlendirebilir.

Kitabın müsveddelerini okuma zahmetine katlanan Prof. Ely Chinoy'a minnettarım. Muhtelif yorumları ile benim düşüncelerimin açıklık kazanmasında büyük katkısı oldu. Arkadaşım ve meslekdaşım Prof. Joseph Smucker ile yaptığımız tartışmaların kitabm gelişmesinde pek büyük katkısı oldu. Bu tür entellektüel katkıların dip notları şeklinde belirtilmesinin uygun olmadığı düşüncesi ile kendilerine bu şekilde teşekkür etmek istiyorum. Notların daktilo edilmesinde gösterdikleri büyük titizlik için Miss Gisela Preusser ve Miss Rachela Handsmann'a teşekkür ederim.

Üniversite mensubu olan bir yazar için, katlandığı eşsiz sıkıntılar, gösterdiği emsalsiz sabır için eşlelerine teşekkür etmek gelenek olmuştur. «Karım olmasaydı bu kitapda olmazdı» gibilerden bir ifadeyi ne karım ve ne de ben samimi bulmadık. Böylesi bir ifade hem iki yüzlü olacak, hem de gerçeği yansıtmayacaktı. Bu kitap, yazarın münzevi çalışma odasmda ve karısının zaman zaman bu odadan yazarı uzaklaştırıp başka tür atmosferlere götürdüğü bir çalışma biçiminin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Çalışmanın uğradığı bu fasılalar kitabm ortaya çıkışını geciktirmiştir. fakat yazarın da sosyolojik konularda sabit fikirli biri olması tehlikesinin dışında tutulmasmı sağlamıştır.

Birinci Bölüm

KÜLTÜREL ANALİZ İÇİN DUYULAN GEREKSİNİM

Max Scheler, insanı, hayır diyebilme yeteneğine sahip olan bir varlık olarak karakterize etmiştir. Kendi dünyasının sınırları içerisine kendisini hapsetmiş bulunan hayvandan farklı olarak, insan, vücudunun, beyninin, fiziksel çevresinin ve doğruluğu uzun uzadıya düşünülüp tartışılmadan kabul gören geleneklerinin (bu geleneklere karşı tepki göstererek) sürekli olarak sınırlarını genişletmek arzusunda olan bir varlıktır. Farklı bir referans çerçevesi içerisinde de olsa, Albert Camus, benzer biçimde, insanın ne olduğunu, gerçek varlığını inkâr eden tek varlık olduğunu iddia etmektedir. Descartes'in meşhur teoremini eksiztansiyalist bir havada alaya almak istercesine, o, şöyle bağırmaktadır: «Je me revolte, donc nous sommes (İsyan

ediyorum, o hâlde varız)». Başkaldırmak ve ihtilal, insanın doğal özellikleri olarak görülmektedir. Marx' dan Sartre'ye kadar burada pek çok ihtilal yanlısı düşünürün adından hemen söz etmek olasıdır. Ayrıca Che Guevara gibi Yeni Sol'un entellektüel devrim uygulayıcılarının varlığı, hemen dikkatleri üzerlerine çekmektedir.

İnsanın bu devrimci veya isyancı görünümü, modern insanın uzlaşma yeteneği üzerine yapılmış olan çoğu sosyolojik gözlemden büyük ölçüde farklıdır. Bizi üniform kalıplar içerisine dökmeğe, bu yolda biçimlendirmeğe çalışan teknolojik ve endüstriyel bir toplum içerisinde yaşamaktayız. Memur, uzman, büroda veya bir montaj hattmda çalışan herhangi bir kimse; bunların tamamı kendi sistemlerinin kurallarına ve normlarına uymağa, bunlara riayet etmeğe mecburdurlar. Son derece katı ve hiyerarşik bir ortam içerisinde üretirler, birbirleriyle rekabet ederler. Bu rekabet ve hiyerarşi nedeniyle de isyan etme gücünü kendilerinde pek zor bulurlar. Bunun içindir ki yumuşak başlı olma ve içinde bulunduğu koşullara uyum sağlama özellikleri, mevcut durumu protesto edip isyana kalkışan insan olma özelliklerinden çok daha ağır basar modern insan için. Eğer gerçek böyle olsa idi, metafiziksel bir kuruntu, bir hayal olarak insanın felsefî teorisini hiç dikkate almamak mümkün olabilirdi. Sosyal kurumlara insanların adapte olabilme gereksinimi içinde bulundukları noktasına işaret edip, kurumsal yapıların fonksiyonları, bunların integrasyonu ve sosyal kontrolü ile yapacağı analizin sınırlarını tayin edebilirdi. Gerçekten, çağdaş sosyolojilerin çoğunda insan, sosyal sistemin taleplerine itaat eden, önceden tanımlanmış, belirlenmiş olan rolleri oynayan bir oyuncu sıfatıyla yer alır.

Mamafih, altmışlı yıllarda endüstri toplumlarında ortaya çıkan protesto hareketlerine sosyologlar şöyle bir göz atma zahmetine katlanırlarsa, modern insanın yumuşak başlılığının ve üzerlerine empoze edilen durumlara uyum sağlama yolundaki temayülünün sınırlı olduğunu kabul etmek zorunda kalacaklardır. İnsanın, bir başkası tarafından belirli kalıplara dökülmesi hususundaki rızası sınırlıdır ve gün gelir, sosyo-kültürel çevresine «hayır» demesi kaçınılmaz olur. Bu gerçekle karşılaşan sosyolog; insanın toplum içerisindeki yeri, objektif kurumlar dünyası ile ilişkisi, kendi elleriyle inşa edip dostları ile birlikte sürdürme arzusunda olduğu sosyo-kültürel bir realite içerisinde arayıp durmakta olduğu anlam ve özgürlük ile ilgili bazı temel felsefî ve sosyolojik soruları sorma durumunda kalır.

Çağdaş endüstri toplumları için her iki bakış açısının da doğru olduğunun farkına varmak da önemlidir. Bir kimsenin modern toplum içerisindeki durumunu analiz etme amacına yönelik bir girişim, iki zıt davranışı (tutumu) görmemezlikten gelemez: yumuşak başlılık vardır, protesto vardır; mevcut durumlara adapte olmak için verilen uğraşılar vardır, bunları değiştirme amacına yönelik isyan hareketleri vardır. Modern insanın; psikoloji, sosyoloji, kültür, politika ve ekonomi açısından son derece karmaşık soyut yapılar tarafından sürekli olarak biçimlendirilmekte olduğu gerçeğini sık sık tekrarlamağa gerek bile görmüyoruz. Sürekli olarak bireyden bir şeyler talep eden bu topluma ve yabancılaştırıcı kuvvetlerine karşı sürekli bir protesto hareketi izlenmektedir. Genç kuşaklar arasında sürüp gitmekte olan bu protesto hareketlerinin nedenini anlamak için bir kimsenin mutlaka bir hipi veya üniversite öğrencisi olması da gerekmez.

Toplumun bireyi biçimlendirme arzusu ve buna karşı gösterilen protesto hareketlerinin oluşturduğu paradoks, altmışlı yıllarda ortaya çıkan eylemleri karakterize ettiği gibi muhtemelen varlığını gelecek bir kaç on sene içerisinde de sürdürmeğe devam edecektir. Bu kitap bu paradoksu, bir referans çerçevesi içerisinde, homo duplex teoremi diye bilinen teoremin yardımıyla yorumlamaya gayret edecektir. Bu teorik çerçeve, deneysel sosyolojinin limitlerinin ve sınırlarının çok ötelerine uzandığından, benim, argümanıma rehberlik eden metodolojik varsayımlardan öncelikle söz etmem gerekecektir. Bunu yaparken de, önsözün son kısmmda sözünü ettiğimiz sosyal felsefe ve sosyal törebilimi ayrıntılarıyla incelemeğe çalışacağız.

Sosyal bilimciler, genellikle, içinde yaşadıkları toplum ve kültür olaylarının gerçek durumlarına ilişkin felsefî soruları ihmal etme hususunda hayret edilecek derecede ihmalkârdırlar. Bu kimseleri bu davranışlarından dolayı küçük görmeden önce, çalışmalarında bilimsel bir çerçeve içerisinde kalabilmek için bu kimselerin kendilerini felsefî sorunlardan soyutlamalarının gerektiği gerçeğini de göz önünde tutmak zorundayız. Bilimsel analizin temel kuralı, objektif ve değer yargılarından arındırılmış olmaktır. Özellikle sosyal bilimlerde sübjektif değerlerin etkisini inkâr etmek olası değildir, fakat ideal bir durum için bunların bulunmaması arzu edilir. Kelimenin gerçek anlamıyla bilimsel olabilmek için sosyal bilimciler gerçeğe mümkün olduğunca sıkı sıkıya bağlanmalıdırlar ve dolayısıyla da felsefî yorumları, tabir caizse, askıya almalıdırlar.

Fakat bir sosyal bilimci, aynı zamanda bu gerçeklerle bir arada yaşamağa mecburdur da. Sosyal olaylar, yalnızca bitaraf araştırmalar için konu teşkil

eden olaylar olarak düşünülemez. Bu olaylar bizim oluşumumuzda temel taşı rolünü üslenirler; biz sosyal olayları oluştururuz, sosyal olaylar bizi oluşturur. Kısaca ifade edersek, biz toplumu insancıl olarak nitelendirebilecek bir yoldan mı acaba inşa etmekteyiz? Ne zaman ki sosyal bilimci bu soruyu sorarsa, işte o zaman, kendi disiplininin metodolojik taleplerinin koyduğu sınırların dışına çıkar. Analitik referans çerçevesinden, yorum referans çerçevesi içerisine; değer yargılarından arındırılmış objektiflikten, normatif değer yargılarının artık daha fazla kulak ardı edilemediği entellektüel bir kültür ortamına kaymış olur.

Bu noktada, sosyoloji ve felsefe arasındaki ilişkiye ait George Simmel'in görüşünden söz etmek yararlı olacaktır. Simmel'e göre, deneysel bir bilim olan sosyolojinin bir yanı, felsefenin taarruzu altındadır. Bir yanda metodoloji (bilgi kuramı ve sosyolojinin mantığı) vardır, diğer yanda da sosyal felsefe (veya sosyal metafizik) bulunmaktadır. Metodoloji olarak, felsefe, sosyolojik analizin ön varsayımları ve metodları ile ilgilenirken sosyal felsefe olarak, insanın ve toplumun doğasını anlayabilmek amacıyla sosyolojik elemanları anlamlı ve genel bir çerçeve içerisindeki yerlerine yerleştirmeğe çalışır.

Metodolojik zeminlerden ayrılındığı ve bilinçli olarak davranılmağa devam edildiği sürece, benim kanımca, analitik yaklaşımdan normatif yaklaşıma geçilmesine izin verilebilir. İnsanın ve toplumun bilimsel olarak anlaşılmasına olan katkısı nedeniyle, bir kimse, bunun metodolojik olarak zorunlu olduğu görüşünü savunabilir. Eğer bir sosyal bilimci, bir sosyal olayın gerçekleşmesinin ancak kendisinin ve diğerlerinin toplum diye adlandırılan kütle içerisinde mevcut olmasıyla olası olduğu gerçeğine gözlerini kapamağa devam

ederse, deneysel olarak toplanan olayların (realiteden süzüp çıkarttığı şaşırtıcı mikdarlara varan veriler) ve teorik olarak inşa olunan modellerin (yapay nitelikli zayıf hipotezler), yaşamı ve sosyal realiteyi oluşturduğu görüşüne kendisini inandıran ilkel bir felsefe ile işi noktalayabilir. Sosyolojik pozitivizm, yani toplanan verilerin ve inşa edilen modellerin, yaşamın ve toplumun bütünü olarak alınabileceği yolundaki inanç; çok, hem de pek çok sosyal bilimcinin temel felsefesi olup sosyal metafiziğin öldürücü bir formu olarak ortaya çıkmaktadır. Gerçekten objektif ve deneysel olan bir araştırmanın batıl çarpıtılmalarından biri budur işte. Metafizik korkusuyla bu deneysel yaklaşımcılar, pozitivistik bir noktaya ricat ederler ve gizlice çalışmalarının ve teorik modellerinin içine sızan değer yargılarından ve normatik varsayımlardan haberdar bile olmazlar.

Değer yargılarından arındırılmış bir analizin gerekli olduğunu kabul etmiş olanlar için, sosyoloji disiplininin metodolojik limitlerinden, modern toplumdaki bireyin konumuna ilişkin yorumcu ve kritikçi bir yaklaşıma geçiş tehlikeli gibi gözükebilir. Spengler veya Toynbee gibi filozoflar ve bunların kültür yozlaşması ve Batı medeniyetinin çürümesine ait romantik beyanları birer örnek olarak göz önünde bulunurken, bir kimsenin, kendi disiplininin emniyetli, güvenli sahasını terketme hususunda gösterdiği tereddüt elbette makul karşılanmalıdır. Elbette, eğer bir kimse bilimin sınırlarının dışına çıkarsa, sonuç, ya kurgu bilim, ya da benzeri bir şey olacaktır. Şerefli bir entellektüel olarak bir sosyolog için sıkı sıkıya verilere bağlı kalmak ve gerçeklerin objektif olarak analizini aşan sorularla ilgilenmemek son derece emniyetli bir yoldur. Fakat bu durumda da, insan ve toplumun

gerçek problemleri ile ilgili araştırmalar için çıktığı yolu, ilkel bir pozitivizm ve bön bir optimizm ile noktalayıp bu problemlerin gerçek anlamda incelenmesini, gazetecilere kâhinlere ve gaipten haber verdiği iddiasında olan kimselere bırakabilir. Sosyal bilimlerden sosyal filozofi ve sosyal töre bilimlere geçmek, bana göre, entellektüel cesaret ve sorumluluk meselesidir. Kâhinler ve gaipten haber verenler, gerçekleri yeterli derecede dikkatli dinleme hususuna pek önem vermezler. Teorik modellerinin doğruluğunu kanıtlamak için verilerden sadece işlerine gelenleri kullanırlar. Öte yandan sosyal bilimciler, din ve mezheplere ait verilerin büyüsü altındadırlar. Bu kitabın ilgilenmekte olduğu problemlerin tartışılması esnasında her iki tuzağa da düşülmeyecektir.

Bu kitapta, çağımızın göze pek çarpıcı işaretleri olan soyut sosyal yapıların giderek artan özerkliği ve buna karşın günbegün modern bireyin etrafında yaygınlaşan protesto ruhunu yeniden ele alıp yorumlamağa çalışacağım. Bir kimse bu girişimi, sosyolojik gözlemlere istinat eden fakat doğası felsefi olan kültürel analiz alanında bir çalışma olarak nitelendirebilir. Bu sıfatla da, sürekli olarak deneysel gerçeklerle temas durumunu sürdürmüş olmanın yanı sıra, daha kapsamlı ve genel problemleri kavrayabilmek için bunların sınırlarını da aşan Avrupa kültür analizcilerinden ikisinin düşüncelerini ve gözlemlerini devam ettirir. Otuzlu yılların karmaşık günlerinde Karl Mannheim'in kaleme aldığı «Yeniden Oluşum Döneminde İnsan ve Toplum» ve İkinci Dünya Savaşından sonra yazılıp, ilk kez 1950 yılında yayınlanan Alman-Danimarkalı sosyolog Theodor Geiger'in «Doktrinsiz Demokrasi» adlı eserlerine atıfta bulunmak istiyorum. Mannheim ve Geiger'in geleneğini sürdürmekte olan

elinizdeki kitabı yazarken zihnimdeki analiz tipi, bu iki çalışmanın sergilediği analiz tipi idi.

«Zamanımızın Hastalıklarının Teşhisi» (1943) ve «İdeoloji ve Ütopya» gibi eserlerinde Batı medeniyetinin politik ve kültürel durumuna karşı büyük bir ilgi gösteren Mannheim, «Yeniden Oluşum Döneminde İnsan ve Toplum» adlı eserinde, modern toplumun sosyal yapılarında ortaya çıkan değişiklikleri sosyolojik açıdan incelemek için büyük çabalar harcamaktadır. Bu değişiklikler sırasında insanın karşılaştığı sorunlar ve sosyal yapıların kusurları ile ilgilenirken kapsamlı bir yoruma ulaşmanın yanı sıra analitik teori alanını terk etmektedir. Özü itibariyle ifade edecek olursak: modern toplumun esas problemi, modası geçmiş olan ve her türlü totalitarizm için boşluklar bırakan laissez-faire (bireysel özgürlük için liberal arayış) ilkesinden kaynaklanan bir ikilem olarak ortaya çıkmaktadır. Bu suretle bireyler, şimdiye kadar eşi benzeri görülmemiş bir totalitarizm tehlikesinin muhatabı olmaktadırlar. Otuzlu yıllarda Avrupanın yaşadığı karanlık günler, Mannheim'in düşünce âleminde yepyeni ufukların açılmasına ve bireyin ve toplumun yeniden biçimlendirilmesini gerektiren «radikal yapısal değişikliklerin» vuku bulmakta olduğu sonucunu çıkarmasına neden oldu. Coşkun insancıl duygularla bezenmiş olan Mannheim'in gözlemlerini bugün daha iyi değerlendirebilecek bir durumdayız. Yeniden oluşum, yeniden inşa yerine, kitabın yayınlanmasını hemen takiben ortaya çıkan İkinci Dünya Savaşının neden olduğu tahribat için sanki yalvarıyordu. Bu felâketi takiben teknolojik ve bürokratik bünyesi sağlıklı devletler ortaya çıktı. İçinde yaşadığımız toplumun, Mannheim'in yeniden inşa sonucu ortaya çıkacağını umduğu toplumlardan son derece farklı olduğunu rahatça söyliyebiliriz. Sos-

yo-kültürel ve politik sahnenin büyük ölçüde değişikliğe uğramış olmasma karşın Mannheim'in yeniden inşa için çağrısı bir bakıma hâlâ hükmünü sürdürmektedir. Liberal demokrasinin çökmesi, birey özgürlüğünün yozlaşması ve totaliter rejimler, Mannheim'in yaşadığı günlerde kendilerini son derece açık seçik bir biçimde sergilemekte idiler. Bunlar, son derece farklı zeminlerden en basit insan haklarının üzerine bile atlayıp yok etmeyi kendilerine amaç edinmiş Hitler ve Stalin gibi liderlerin şahıslarında en objektif hâliyle ifadesini bulmakta idiler. Mannheim ve çağdaşlarının karşılaştıkları problemlerin boyutlarının korkunç olduğunu söylemek her zaman için mümkündür. Yalnız şu varki bu problemler, katı, elle tutulur gözle görülür denilecek kadar açık seçik idiler. Bu gün, üç aşağı beş yukarı bu problemlerle gene yüz yüzeyiz. Ancak bunları ekonomik açıdan zengin olmanın sağladığı avantajlarla göğüslemek durumunlayız. Ayrıca otuzlu ve kırklı yılların insan haklarına yönelik saldırgan faaliyetlerinin katı, kendisini hemen belli eden bileşenleri, günümüzün aşırı derecede organize olmuş toplumlarında soyut bulutlar arasında kolayca gizlenebilecek yerler bulabilmektedirler. Her birimiz, varlığımızın her zerresinde kontrol güçlerinin tesirini hissetmekteyiz, fakat bu kontrolün doğal yapısının ne olduğunu anlamakta güçlük çektiğimiz gibi bunlara karşı kendimizi, insanlığımızı kolayca savunamıyoruz.

Sorumluluğunun bilincinde bir insan olarak Mannheim, o günlerde, bir sosyal bilimcinin sessizce oturamıyacağını ve sadece gerçeklere sarılamayacağını biliyordu. Bir kimsenin konuşması gerekiyordu. ve Mannheim bu işi son derece şuurlu bir biçimde gerçekleştirdi. Mannheim'e göre, kendisinin de bir şa-

hidi olduğunu sandığı yeniden inşa dönemlerinde bir kimsenin hem liberalizm ideolojisinin hem de şu veya bu diktatörün peşinden gitmenin tehlikesinin farkında olmalıdır. O'na göre insan, planlı olarak yaşamayı, yani, toplumun, insanın ve insan varlığının rasyonel ve entellektüel bir biçimde organize edilmiş şekliyle bir arada olmayı, birlikte yaşamayı öğrenmelidir. Planlanmamış olması durumunda özgürlüğünün ömrünün de fazlaca uzun olması olası değildir. Toplumu planlamayı öğrenmek zorundayız, aksi takdirde sonumuz kaçınılmaz olarak ya kaosla, ya da totalitarizim ile noktalanacaktır.

Mannheim, bu tür bir yaklaşımın, toplumun doğasının ve temel temayüllerin anlaşılması ve teorik olarak yorumlanması amacına ulaşabilmek için gerekli olan deneysel araştırmanın sınırlarını aşacağını biliyordu. Sosyoloji mütehassısları, modern kültürün yorumlanması ve değerlendirilmesi işini daha uzun bir süre sosyolog olmayanlara bırakmak durumundadırlar. Mannheim'in yazdıklarına göre «... bizim gerçek arama periodumuz yeterince uzun sürdü. Mütehassısların kendi özel problemlerine yaklaşırken duydukları sorumluluk duygusuyla desteklenen bir teorik integrasyon dönemini yaratmak mecburiyetindeyiz.»

Otuz sene önce kaleme alınmış olduğunu söyleyerek Mannheim'in çalışmaları dikkate alınmayabilir. Sosyo-politik sahne büyük ölçüde değişikliğe uğramıştır. Sözünü ettiğimiz kitap görevini tamamlamıştır. Neden tekrar ona dönelim? Fakat hemen şunu ifade edelim ki durum hiç de bu kadar basit değildir. Herkesin bildiği gibi, demokrasi problemi (kapasitelerini gösterebilmeleri için toplum içerisindeki herkese eşit şans tanıma ve insan özgürlüğü) Mannheim'in zamanında olduğu gibi bu gün de aynı canlılığıyla gündem-

dedir. Mannheim'in yeniden inşa için temel faktörler olarak gördüğü planlamanın ve kontrolün güçleri; bireylerin kolayca realite duygusunu kaybettikleri, anlamların kolayca silindiği, özgürlükleri hususunda tereddüt içerisinde bulundukları çoğulcu, ileri derecede ihtisaslaşmış ve bütünlüğünü kaybetmiş toplumların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu tür toplumlarda ise demokrasiyi tehdit eden faktörlerin etkinliği daha fazladır. Mannheim'in bıraktığı yerden devam etmeğe mecburuz. Diktatörlük, daha önce de ifade ettiğim gibi, kendisini o günlerde bugünlere kıyasla son derece katı ve belirgin bir biçimde sergilediği içindir ki Mannheim'in işi bizimkine göre çok daha kolaydı. Bizim durumumuz üç aşağı beş yukarı Don Kişot'unkine benzemektedir: Hücuma kalktığımız an yok oluveren yeldeğirmenleri ile kavgamızı sürdürmek mecburiyetindeyiz. Bu ise günümüz için yeni bir teşhisi gerektirmektedir.

Üzerinde konuşulacak bir başka husus daha vardır. Bugün, toplumun temel problemi, demokrasiye karşı totalitarizm ikilemi ile belirlenmiş değildir. Veya coğrafya terimleri ile konuşursak Batı'ya karşı Doğu ikilemi söz konusu değildir. Bu geleneksel bölünme ve çatışma çizgileri, milliyetçiliğin ve etnosentirisizmin geleneksel formları tarafından oluşturulmaktadır. Esas bölünme çizgileri fakirliğe karşı zenginlik ekonomik ikilemi (bu genellikle «renk çizgisi»ne paralel gitmektedir), endüstri toplumu ve endüstri toplumunun kontrol güçleri ve hiyerarşik gücüne karşı birey sosyal ikileminden kaynaklanmaktadır. Bu kitap daha çok ikinci ikilemden kaynaklanan sorunların teorik yorumu ile ilgilenmek arzusundadır. Dikkatlerini, modern toplumun giderek soyutlaşan doğası ve buna karşı girişilen protesto hareketlerinin üzerinde topla-

yacaktır. Büyücünün çırağı gibi, modern insan, kendi sosyal ve kültürel yaratıcılığının ürünleri üzerinde tekrar kontrol gücünü kazanmanın yollarını aramaktadır. Fakat, gene büyücünün çırağı gibi, zaman zaman bu yolda canından olacak gibi gözükmektedir. Böyle bir durumda, günümüz için yeni bir teşhisin gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bu teşhis, belki de, insanın kendi elleriyle yarattığı ve bir anda kendi özgürlüğünü tehdit eder duruma gelen sosyo-kültürel çevre üzerinde insanın tekrar efendi olmasına katkıda bulunabilir. Mannheimi'n geleneğini sürdüren bu tür bir analiz, soyut toplumun doğasmın ve böylesi bir toplumda gelecek kırk elli yılı geçirmek mecburiyetinde olan modern insanın söz konusu topluma karşı olan protestosunun felsefi yorumu ve sosyolojik analizini gerçekleştirme arzusundadır.

Geleneksel Alman ideolojisini ve sosyal felsefesini reddeden, makul bir pozitivist olan Theodr Geiger' in «Demokratie ohne Dogma» (1950) adlı eseri, bizim kültürel analizimiz için ikinci çıkış noktasını oluşturacaktır. Aslında, her çeşit metafiziksel ideolojiye Geiger karşıdır ve bunların giderilmesinin gerektiğine inanmaktadır. Bu düşüncenin kaynağı, «pozitivist»lerde pek sık raslanan bir çeşit «bilimsel nihilizm» olmaktan çok, kültürel sorumluluk duygusudur. Sözünü ettiğimiz kitap, yazarın son kitabı olup modern toplumdaki insana ait tenkitlerinin tümünün özetini vermektedir. Geigeri'n iddiasına göre bu toplum ,samimi ilişkileri aşırı derecede arzu eden ve «kütle toplumu»nun yabancılaşma ve hareketli olma özelliklerinden sürekli olarak şikayet eden romantiklerin hâkimiyeti altında çok uzun bir süre kalmıştır. Bir taraftan bireyin duyguları ve iş âlemi sürekli olarak öne sürülürken öte yandan da duyguların ve romantik ifadelerin, bi-

reyin duygularını değil ama işlevini talep eden modern toplumun yapıları ile çelişmekte olduğu görüldü. Sanatta ekspresyonizmden felsefede varoluşçuluğa kadar «duyguların ihtilali» modern bireyi sarıp sarmaladı. Kendisini mutlu hissetmediği içindir ki toplumu küçümsemeğe başladı ve toplum içerisinde kendisini evinde imişçesine hissedemez oldu. Bu olumsuz durum için bireyden çok suçlanması gereken acaba bizzat toplumun kendisi midir? şeklinde bir soruyu Geiger ortaya attı. Geiger şöyle soruyordu: Sorun, bireyin yeni topluma uyum sağlamakta gösteridiği yetersizlikten mi yoksa yeni toplumun yapısının bu uyuma olanak sağlamıyacak biçimde hatalı olarak kurulmuş olmasından mı kaynaklanmaktadır?

Modern kütle toplumunun bazı sorunları beraberinde getirdiği gerçeğini Geiger inkâr etmedi. Daha ilerde göreceğimiz gibi, bireye sosyo-kültürel çevresi ile başa çıkabilmek için gereksinim duyduğu gücü verebilecek bir çözümü yeni rasyonalizmde aradı. Bu kitabın son bölümünde bu çözümün geçerliliğini araştıracağız. Burada O'nun, çağımızın bireysellik ve duygusallık gibi bazı elemanter süreçlerine ve bunların sarhoşluklarına yönelik sağlıklı bakış açısını vurgulamak yeterlidir. Bunlar büyük ölçüde ellilerin ve özellikle de altmışların kaderini etkilediler ve Geiger bu gerçeği kırkların sonunda görmüştü. Modern toplumu romantik tenkitlere karşı savunma işinde belki biraz fazlaca ileri gitti. O, toplumun bürokratik teknolojisine ait yorumlarında da muhtemelen pek safça davranmıştı. Fakat elinde son derece acil bir problem vardı ve bu probleme ait görüşleri aktüelliğinden ve acilliğinden pek az şey kaybetti.

Mannheim ve Geiger tarafından gerçekleştirilen iki çalışma, bizim bu kitapta, tabir caizse açlığını duy-

duğumuz kültürel analiz çeşidini önermektedir. Her dönem, o dönemin alametlerinin toplanıp yorumlandığı ve o topluma özgü olan kültürel analizi arzu eder. İkinci Dünya savaşını takip eden yıllarda doğup teknolojik ve bürokratik toplumun sunduğu varlıklı bir ortam içerisinde büyüyüp yetmişli yılların başından itibaren bulundukları toplumda söz sahibi olmağa başlamış insanların oluşturduğu toplum için günümüze teşhis koyma amacına yönelik çağdaş bir kültürel analiz zorunludur. Modern toplum içindeki bireyin giderek artan huzursuzluğu ve kişinin içinde yaşadığı topluma karşı tepkileri konu alan bu kitabı yazma işinin, ne aşırı bir cesaretten ve ne de küstahlıktan kaynaklandığını düşünmek hatalı olur. Benim burada okuyucunun dikkatine sunmağa çalıştığım yorumumun, sürüp gitmekte olan tartışmanın bir parçasından ibaret olduğunu, ne nihaî analiz ve ne de nihaî cevap olmadığını söylemeğe bile gerek görmüyorum.

Bu bölümün geriye kalan kısmında, kitabın ana düşüncesinin kısa bir özetini vermek istiyorum. Bölüm 2 de, modern toplumdaki insana yönelik gözlemlerin ve yorumların içine yerleştirildiği ve test edildiği teorik bir çerçeve okuyucuya sunulacaktır. Özü itibariyle ifade edecek olursak; bu çerçeve **homo duplex**'in, bir başka deyişle iki şey olarak insanın, yani kendine özgü bir havada yaratılmış kendisine özgü özellikleri bulunan insanın ve aynı zamanda bir türün bir elemanı olan, toplum tarafından kendisi üzerine yüklenmiş olan rolleri ifa etmekte olan bir sosyal varlık olan insanın, sosyolojik ve felsefî teorisinden ibarettir. Luther, Durkheim, Simmel, Mead ve Plessner gibi muhtelif düşünürler tarafından muhtelif zamanlarda dile getirilmiş olan bu teoreme göre, insanın, biri içinde ve biri de dışında olmak üzere iki çekim noktası vardır.

O, hem homo internus ve hem de homo externustur. Bu basit cümleden, bizim bu kitapta tartışmayı arzu ettiğimiz pek çok problem sürüp gelir. İnsana ve modern topluma yönelik yorumumuzda bu teorem temel çerçeve olarak hizmet vereceği için bu teorem üzerinde ayrıntılarıyla durmamızda yarar vardır. Doğası ve gelişimi «Teorik Sahne» başlığı altında incelenecektir.

Tartışmamız için teorik bir baz oluşturulduktan sonra şu üç problemi sistematik olarak inceleyebiliriz: (1) Endüstri toplumlarındaki ile kıyaslandığında modern toplumun yapısının doğası nedir? (2) Bu toplum modern bireye ne yapar? (3) İnsan bu topluma karşı nasıl tepki gösterir? Temel sonuçlar daha ilerde kısaca özetlenebilir.

Daha ilerde göreceğimiz gibi modern toplumun yapıları, giderek daha çoğulcu ve giderek daha bağımsız olan insanların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Modern toplum, günbegün daha fazla farklılıklar kazanan süreçler nedeniyle, bireyin karşısına güçlü fakat tuhaf kontrol biçimleri ile çıkan özerk ve soyut bir hüviyete bürünmüştür. Kontrol sistemlerini alışık olmadıkları cinsten bir kontrol mekanizması olarak nitelendiren bireylerinden, itaatkâr davranışlar beklemektedir. Bunun anlamı toplumsal kontrolün, aile kontrolüne benzer bir kontrol olmaktan uzaklaşıp, tarafsız ve isteksiz olma sıfatlarıyla nitelendirilebilir bir yapıya bürünmesidir. Ne zaman toplumun kontrol mekanizmasını güçlerini kavramağa kalkışsa, bunların soyut bir atmosfer içerisinde hemen kayboluvermeleri nedeniyledir ki birey, bu duruma pasif olarak tahammül etmek zorundadır. Bireyin, şu veya bu biçimde bir ricat yolu aramasının ise artık hayret edilecek, anlaşılamayacak bir yanı yoktur. Bazıları; aile gibi, arkadaş grupları gibi özel yaşamında zaten var

olan grupların koruyucu çatısı altına sığınıp toplumun bu durumuna uyum sağlamaya çalışır. Bir kısmı toplumun kontrolünden uzak kalan iç âlemindé hayal içerisinde yüzer durur. Bir kısmı da, kendi isteklerine engel koymayan alt kültür veya karşı kültür gruplarına sığınır. Bu üç ricat formunun üçünden herhangi birini tercih edenler, modern toplumu olduğu gibi bırakıp geri çekilen kimselerdir. Bu arada, az veya çok şiddetli bir havada topluma karşı isyan eden, aktif eylemi yeğleyen devrimci kimseler de mevcuttur. «Soyut Toplum» ve «Protestonun Ruhu» bölümlerinde bu sorunlar ele alınıp homo duplex teoremin referans çerçevesi içerisinde tartışılacaklardır.

Mamafih, modern toplumun vechelerinden ikisi, özellikle dikkatlerin üzerinde toplanmasını gerektirecek niteliktedir. Soyut toplum üzerindeki tartışmaların da pek bariz bir şekilde ortaya koyduğu gibi, zamanımız, giderek özerkleşen sosyal yapılarla aynı derecede giderek özerkleşen modern bireyin oluşturduğu ikilem tarafından karakterize edilmektedir. «Çoğulcu Toplumda Özerklik» bölümünde bu sorun ile ilgilenilecektir. Weber ve Sombart gibi düşünürlerin işaret ettiği gibi modern endüstri toplumu rasyonellik içerisinde gelişmektedir. Bu süreç için, etkinlik amacını esas alan son derece rasyonel ilkeleri ile bürokrasinin göstermiş olduğu emsalsiz gelişme pek güzel bir örnek oluşturur. Tam tersine, modern insan ise giderek daha fazla irrasyonel olma yolundadır. «Rasyonellik ve İrrasyonellik» başlığını taşıyan bölümde bu konu ele alınacaktır.

Nihayet, homo duplex teoreminin ışığı altında insanın ikili doğasına uygulanan iki indirgemeyi gözleyebiliriz: bir yanda soyut toplum, modern bireyi bir sosyal işlevci konumuna indirgerken (tek-taraflı bir

homo externus) diğer yanda da aynı birey bu ikili doğasını ,geri çekilmek veya isyan etmek suretiyle, ters istikamete doğru çevirme temayülü gösterir. Her iki durumda da dayanağını irrasyonel duygular ve deneyimlerinde arar ve kurumsal yabancılaşmanın herhangi bir formundan bütünüyle uzak kalarak «saf» bir birey olarak yaşamını sürdürmenin özlemi ile yanıp tutuşur (tektaraflı bir homo internus).

Son bölümde ise homo duplex teoremine bir kere daha dönülecektir, fakat bu kez teoremin normatif, sosyo-ahlâkî bir uygulaması verilecektir. Bunun anlamı, sadece ikili bir varlık olarak, bir başka deyişle, kendi kişiliğini ve kurumsal yapıların yabancılığını objektif ölçüler içerisinde kabul etmeğe hazırlanan ve kurumsal yapılara ve kısa süreli duygusallıklarına teslim olmayı reddeden biri sıfatıyla birey, modern toplum içerisinde ve insanca yaşamanın yollarını bulacaktır. İşte bu açıdan, teslimiyetçiliğin kolay çözümlerinin hemencecik esiri olmadan protestonun modern ruhu kritik edilecektir. Altmışlı yıllar, insanlık dışı güçlerin soyut toplumun özerkleşmesinden olduğu kadar modern homo internus'un romantik özlemlerinden de kaynaklandığını göstermiştir. İçinde bulunduğumuz on yıl ise, bana göre, iki dünya savaşının yarattığı kargaşa ve yokluk dönemlerinden içinde zenginliğin ve yoksulluğun, barış ve savaşın, aşırı üretimin ve yoklukların, tüketim ve açlığın, tam bir özgürlük için arayışların ve totaliter bir yönetim için duyulan özlemlerin yan yana bulunduğu bir dünyaya geçiş periyodudur ve dünya çapında hazırlanmış bulunan bir sahnede bizler ve bizden sonra gelecek kuşaklar üzerlerine düşen rolleri oynamak durumundadırlar. Bu on yıla ait bir teşhis koymak zorunlu olmanın yanı sıra verimli de olacaktır. Mevcut tartışma, bu girişime bir katkı olarak değerlendirilmelidir.

İkinci Bölüm

TEORİK SAHNE

Teorik Sahne

İnsan, ikili bir yaratıktır. Kendi varlığına özgü özellikleri ile o, bir benzeri bulunmayan bir bireydir. Kendisine özgü düşünceleri ve duyguları; kendi tutkuları endişeleri ve yalnızlıkları ile örülü bir dünyası; kendisine has bir realite anlayışı ve nihayet bir vücudu vardır. Geçmişin, içinde bulunulan anın ve geleceğin zaman yapıları içerisinde yüzüp durmuş olan, yüzüp duracak olan benim yaşamım, hiç bir bireyin yaşamının aynı değildir.

Fakat aynı zamanda insan, bir cinsin bir elemanı, mensubu bulunduğu toplumun kurallarına ve desenlerine göre düşünmeye ve hareket etmeğe zorlanan, çok önceden tanımlanmış olan sosyal rolleri üslenmesi kaçınılmaz olan bir sosyal varlıktır. Bunun anlamı,

benim yaşam deneyimimin, aynı zamanda saat ve takvimin objektif geleneksel zaman yapılarının hâkimiyeti altındaki sosyal yaşamın bana öğrettiği türden bir yaşam deneyimi olmasıdır.

Oldukça basit gibi görülen bu ifadenin kapsamında toplum içerisine bireyin var oluş problemlerinin yanı sıra bireyin sosyal yaşamını analiz etmeğe çalışan sosyal bilimlerin teorik yapısının özü bulunmaktadır.

İnsan müphemiyeti, felsefede ele alman temel problem olma özelliğini hep korumuştur. Örneğin, subje-obje ikilemi, eski Yunan filozoflarından modern bilgi kuramı ile ilgilenenlere kadar herkesi ilgilendirmiştir. Mamafih, insanların sosyal realiteyi koşullandırıcı bir güç olarak algılamağa başlamalarından sonra bu müphemiyet yeni bir boyut daha kazanmıştır. Ben, şahsen kendimi, insanın ikili doğasının bu sosyal boyutunun dışında tutmağa çalışacağım.

İnsanın sosyal müphemiyetini keşfedenler, modern sosyologlar değildir. İnsanın sosyal yaşamının rasyonel bir açıklamasını mümkün kılan sosyal bilimlerin inşa edilmesinden çok önceleri, insanın başlı başına bir yaratık olmanın yanı sıra sosyal faaliyetleri tahmin edilebilir, özgür fakat toplum tarafından koşullandırılmış, bir üretici ve bir sosyal ürün, yaratan ve rol yapan bir varlık olması gerçeği, pek çok düşünürün insan denen realite hakkında ayrı ayrı ve uzun uzun düşünmelerine neden oldu.

Bireyin kendisini kendi sosyal evreninin bir mirasçısı olarak düşünmesi durumunda müphemiyet kavramının ortaya çıkması bir hayli güç olacaktır. Totemistik kabileler, eski Yunan polisleri veya feodal Avrupa; bireyin ayrılmaz bir parçasını oluşturduğu tüm birimleri kanatlarının altında toplayabiliyordu. Ne zaman ki bu organik birimler çöktü, bütünlük

parçalandı, işte o zaman insan kendi kişiliğinin ve kendisinin başkalarına benzemezliğinin farkına vardı. Sonuçda insanın ikili doğası ile ilgilenen felsefi teorilerin ortaya çıkması kaçınılmaz oldu. İnsanın subje ve obje olarak bu antropolojik ikileminin, kendi başına tek bir birey ve sosyal bir varlık olma gerçeğinin Batı Medeniyeti içerisinde ilk farkına varanlardan birinin Martin Luther olması şaşırtıcı olmamalıdır. Martin Luther, aynı zamanda, insanın gerçek varlığının sübjektif ve objektif yanlarıyla bir arada düşünülmesi gerçeğini ilk kez görüp ifade edenler arasındadır. Bu gerçek günümüzün modern dünyasına kadar varlığını sürdürmeğe devam edegelmiştir. Doğal olarak Luther, insanın ikili doğasına ait teorisini kendi döneminin teolojik referans çerçevesi içerisinde tartışmıştır.

Luther, kendi toplumu söz konusu iken iki ayrı dünyadan ve üç ayrı durumdan söz etmiştir. Orta Çağ yaşamının üç ayrı dünyasını tertip ve teşkil eden aile, kilise ve devlet, aynı zamanda, dünyevi ve uhrevi uzayları birbirlerinden ayıran sınırı da belirliyordu. Bunun anlamı, bireyin aile içerisinde olduğu kadar kilisenin ve devletin bünyesi içerisinde de resmen koşullandırılmış bir kişi olarak dünyevi rollerini oynarken aynı zamanda dünyevi ve uhrevi âlemi yöneten Tanrıdan başka hiç kimseye bağlı olmaksızın özgür bir kimse olarak yaşamını sürdürmesi idi. Kendisini ve ülkesini yöneten kimseyi örnek olarak alıp, Luther şunları yazmaktadır: «Bir kimsenin resmi işlevini ve kişiliğini birbirinden ayırması gerektiğini defalarca söyledim. Hans veya Martin diye çağırılanlar ile doktor veya öğretmen olarak çağrılanlar birbirlerinden bütünüyle farklı yaratıklardır.» Teolojik terimler cinsinden, insanın ikili doğasını tekrar formüle etmektedir:

«Her insanın dünya üzerinde iki ayrı kişiliği vardır: bunlardan birisi Tanrı'dan başka kimseye bağlı olmayan kişinin kendisidir. Bir de dünyevî kişiliği vardır ki bu kişilik vasıtasıyla insan yeryüzünde bulunan diğer insanlara bağlanır.»

Orta Çağ toplumunun temel kurumsal sektörlerinde (aile, kilise ve devlet) birey, Lutherin formülasyonuna göre, **homo internus** ve **homo externus** olarak yaşamaktadır. Bunlardan birincisi özgür ve dinsel yanları ağır basan kişidir, ikincisi ise toplum tarafından koşullandırılmış olan kişidir. Bir başka deyişle, Luther, gerçek özgürlük ortamını toplumun ve onun kurumsal ilişkilerinin dışında aramıştır.

Luther'in uhrevî âleminin **homo internus**'unun esas itibariyle bir **homo religiosus**, bir başka deyişle özgür bir hıristiyan olduğunun bir kimse farkına varmalıdır, Luther, kişinin özgürlüğünü ve dinî duygularını, kişinin iç âlemi ile sınırlandırmıştır. Bu düşünce, Alman dindarlığının ve laik kardeşi olan Alman romantizminin ana köklerini oluşturmaktadır. Kendi iç dünyasının amaçsız ve pasif sınırları içerisine çekilmiş olan **homo internus**, **homo externus** ve sosyal bağımlılığının muhalefeti ile yüz yüzedir. Orta çağın başlangıcından günümüze kadar muhtelif kıyafetler içerisinde karşımıza çıkan o kimse, «kendisi için yaşayan» kimsedir. Gerçekten, Luther'den sonra **homo internus**'u ve hep muhalifi olan yabancı kardeşi **homo externus**'u tanımlama hususunda yapılacak pek az şey kalmıştır.

Burada ilâve bazı şeyler daha söylenmelidir. Luther'in **homo internus**'u esas itibariyle sosyal sorumluluklardan azadedir. Yalnızca Tanrı'ya karşı sorumludur ve layiklik ilkesinin devreye girmesi sonucu kolayca bencilleşme, kendi egosunun doğrultusunda

hareket etme temayülündedir. Bu durumda sorumluluk, **homo externus**'a devredilmektedir ve açık seçik olmamanın, üstelik yabancı olarak değerlendirilmenin izlerini üzerinde taşıdığından sorumluluktan kaçma olayına kolayca dönüşüvermektedir. Bu ise, Luther'in döneminden günümüze kadar izleye geldiğimizbir eğilimdir.

İnsanın sosyal müphemiyetini inceleyenler arasında Ludwig Feuerbach'm ikinci önemli şahsiyet olarak karşımıza çıkması sürpriz olmamalıdır. Feuerbach, bir Alman din adamı idi. Problemi din olmıyan antropolojik bir çerçeve içerisine yerleştirmek suretiyle son derece önemli bir adım attı. Hegel'in idealizm fikrine karşı çıkarak «madde»yi, fizikî bir varlık olarak insanı, kendi antropolojisi için esas olarak seçti. «Theses on Feurbach» (1845) adlı çalışmasında Marx, materyalizmi için Feurbach'a hayranlığını sunarken bir yandan da determinizmi için O'nu şiddetle tenkit etti. Feurbach'a göre cinsel realite, bireyin duyguları vasıtasıyla yaşadığı, pasif bir biçimde gerçekleştirdiği «objektif realite»dir. O, realiteden kendisini birey üzerine empoze eden ve birey tarafından pasif ve sübjektif bir tarzda yaşanan atıl bir olgu olarak söz etmektedir. Sübjektif pasif insanın karşısına böylesine bir objektif realiteyi koyan bu düaliteyi Marx şiddetle reddetmektedir. Marx'a göre insan, estetik ve pasif olarak yaşıyan bir varlık değildir. Eylem, onu karakterize eden bir özelliği olup karşısına çıkan realite kendisinin bir ürünüdür. Bu nedenle de Marx'ın «Theses on Feurbach» adlı çalışması, insan gerçeğini duyguların ve iç âlemin sınırları içerisine hapseden sübjektivizmin ve estetik duyguların her türlü formunun acı bir dille kritiğinden ibarettir.

Feurbach, aynı zamanda **diğergâmlık ilkesini** de,

ahlâkî fakat antropolojik bir kategori olarak geliştirmiştir. Bu ilkeye göre insan, arkadaşı olan insana istinat eden bir insandır. «Sen» olmaksızın «Ben» bir şey ifade etmez. Yaşam, yani cismaniyet, seks, aşk, lisan, karşılıklı ilişki ve hatta eşyalarla ve hayvanlarla temas bir arkadaş olmaksızın olası değildir. Ancak «Ben»in dışındaki bir varlığın sayesinde yaşam anlaşılır ve anlamlı bir havaya bürünür. Dilthey, Husserl, Mead ve Buber'den Schutz, Buytendijk, Sartre ve Plessner'e kadar tüm düşünürlerin görüşlerinde bu ilke dominant bir faktör olarak varlığını sürdürmeğe devam etmiştir.

«Ben» ve «sen» arasındaki bu ilişki, «sen»in diğer bireylere genişletilmemesi durumunda, bir başka deyişle «sen»in yerini gruplar veya toplumun almaması durumunda sınırlı kalmağa mahkûmdur. Bu ilişki, önceden tanımlanmış rolleri oynayan «genelleştirilmiş diğerleri» cinsinden yorumlanmalıdır. Feuerbach'ın diğerkâmlık ilkesinin bu genişletilmiş şekli modern sosyoloji ve sosyal felsefede de büyük ölçüde dikkatleri çekmeğe devam etmiştir. Bu sahada yoğun çaba gösteren düşünürler arasında C.H.Cooley, W. I. Thomas, G. H. Mead, Georg Simmel ve Emile Durkheim'in isimleri zikredilmeğe değerdir. Bu düşünürlerin gayretlerinin bir sonucu olarak, bireyin sosyal müphemiyetinin teorik nihai açıklaması olan modern rol teorisine ulaşıldı. Bu noktada Amerika ve Avrupaya ait sosyal görüşlerin birbirlerine kayda değer bir derecede yaklaştıklarına şahit olmaktayız.

İnsanın toplum içerisindeki müphemiyetine dair sosyal görüşlerin tümü için William James'in pragmatizmi önemli bir kaynak oluşturur. James'e göre insan bilinci, bir süreç niteliğinde bir varlık olmayıp düşünce ve sübjektif yaşamın durup dinlenme bilmek-

sizin akıp giden bir deresi gibidir. Temel özelliği ise, kişinin kendi varlığından haberdar olmasını sağlamasıdır. Bu şekilde bir kimse iki farklı yoldan ortaya çıkar: «Kısmen bilinen, kısmen bilen, kısmen obje olarak ve kısmen de subje olarak». Bilinen objektif parçayı «beni» diye adlandırırken bile sübjektif parçayı da «ben» olarak adlandırır. «Beni», bildiği ve varlığından haberdar olduğu her şeydir. Üç parçadan oluşur: **maddî beni** (vücut ve vücutla ilgili olan elbise, ev, sahip olunan maddî varlıklar gibi fiziksel eşyalar), **sosyal beni** (başkaları tarafından birinin tanınan kısmı) ve **ruhsal beni** (bilinç hâli ve ruhî vasıtalar).

«Ben», yaşamak ve haberdar olmak yeteneğidir. Dış dünyada yaşamı sürdürürken bir yandan da kendi «beni»sini yaşatır. «Ben», bir varlık olmayıp sürüp giden bir süreç, bir olaydır.

C. H. Cooley, sosyal bilimlere James'e ait yaklaşımı uyguladı, fakat toplumun yalnızca bireylerin diğer kimseler hakkındaki tasavvurlarından ibaret olduğunu iddia ederek bunların tümünü psikolojiye indirgedi. Toplum, semboller ve isimlerle temsil edilmekte olan diğer kimselere ait bireyin zihninde oluşan fikirler ve aklî olaylar için konulmuş olan bir isimdir. Bu çerçeve içerisinde, pek meşhur, kişinin kendisine yönelik gözlük teorisini geliştirdi. Bu teoriye, göre, bireyin kişiliği kendi kişiliği hakkında diğer bireylerde oluşan kanaate muhalefet ettiği zaman ortaya çıkar. Feuerbach'ın diğerkâmlık ilkesinde olduğu gibi bu teoride insanın özellikleri ve şahsiyeti, ancak diğer bireylerle temas etmesi sonucunda ortaya çıkar. Psikolojik bir görüş olarak nitelendirilip belirli sınırlar içerisinde tutulsa bile, bu teorinin, homo internus görüşün «hakiki mevcudiyeti olan şeyin yalnız nefs olduğu nazariyesi»ni geçme yolunda bir teşebbüs olduğu da açıktır.

Cooley gibi W. I. Thomas da yaptığı analizleri, kurumsal yapılar ve fonksiyonlarından çok birey ve davranışları üzerinde yoğunlaştırdı. Davranışları esas alan yaklaşım ise, yöntem açısından bir uyarıyı da beraberinde getirir. Thomas'ın pek çok kereler ve ısrarla vurguladığı gibi, insanın doğal ve sosyal çevresi, bu insanın içinde yaşayıp algıladığı nitelikte bir çevre olup sosyal bilimcilerin görüp değerlendirdiği şekilde bir çevre değildir. «Kişiyi etkileyen ve kişinin kendisini adapte etmeğe çalıştığı çevre, kişinin gerçek dünyasını oluşturur. Bilimin objektif dünyası O'nun dünyası değildir. Doğa ve toplum O'nun gördüğü, değerlendirdiği gibidir, bilimin görüp değerlendirdiği gibi değildir.» Bu nedenle de, sosyal realitenin herhangi bir analizi, bu realitenin kurumlarının ve fonksiyonlarının formel organizasyonundan ibaret ise, tam ve kusursuz olmaktan bütünüyle uzaktır. Bir kimse, daha çok, bireyin yaşamına bu yapılar tarafından sübjektif olarak empoze edilen ve yaşanan anlamları kavramağa çalışmalıdır. «Sosyal bir kurumun bütünüyle anlaşılması, yalnızca bu kurumun formel organizasyonunun soyut bir incelemesine kendimizi sınırlamakla değil, ama toplumun muhtelif bireylerin yaşamında ortaya çıkış biçiminin ve söz konusu fertlerin yaşamlarının üzerindeki etkilerinin analiz edilmesiyle mümkün olur.»

«Sosyal oluşum» veya «sosyal evrim» olarak da adlandırdığı sosyal yaşamın, sosyal organizasyonlarla (veya kurumların objektif realitesi ile) birey bilinci arasındaki asli ilişki tarafından tayin edildiği görüşünü Thomas ileri sürmektedir. Bireyin kişiliği için bu karşılıklı bağımlılığın bazı sonuçları vardır: kişi ikili bir varlık olarak ortaya çıkar, aynı anda hem üreticidir, hem de ürün. «İnsanın kişiliği hem sürekli ola-

rak ürettiği bir sonuçtur. Bu ikili ilişki, her elemanter sosyal gerçekte kendisini gösterir. Kişiliğin evrimi, birey ile toplum arasındaki bir mücadeledir. Bu birey açısından kendisini topluma kabul ettirme mücadelesidir ve bunun sonucunda kişilik, statik değil fakat dinamik bir varlık olarak kendisini geliştirir, oluşturur ve çevresine ilân eder.»

Bu nedenle de insan ve toplumdan söz ederken tek yanlı olmamız olası değildir. Sosyal realite bireyi oluşturmadığı gibi birey de sosyal realiteyi inşa etmez, ancak bu cümlelerin ikisi bir arada, birlikte doğrudur. Birey kendisini ancak sosyo-kültürel çevresinin etkisi altında kalarak sürekli olarak geliştirir, fakat bu sözünü ettiğimiz çevre de bireyin gelişmesi esnasında değişikliklere maruz kalır. Thomas, buna şunu ilâve etmiştir: «Bireyin çevre üzerindeki etkisi nadiren sosyal olarak hissedilebilir, bu etkinin diğer bireyler için pek önemi olmayabilir, fakat kendisi için önemlidir. Daha önce de zikrettiğimiz gibi, bireyin içinde yaşadığı dünya, toplumun veya bilimsel gözlemcilerin gözlediği gibi bir dünya değil, ama birey nasıl görüp değerlendiriyorsa o tür bir dünyadır.

Thomas'a göre sosyal psikoloji, esas itibariyle, topluma doğru yönelmiş bulunan ve sosyo-kültürel çevre tarafından etkilenen birey davranışlarının araştırılmasından başka bir şey değildir. Bireyin herhangi bir davranışını, kaba hatlarıyla, toplum içerisinde aksiyona neden olan insan organizmasındaki bir süreç olarak tanımlayabiliriz. Davranışlara Örnek olarak, kişiyi yiyecek bir şeyler aramağa ve bulduklarını da yemeğe teşvik eden açlık, şiir yazmağa bireyi sevk eden şairin ilhamı, ayinlerde varlığını sergileyen inanmış kimselerin korkuları ve duaları hemen ilk akla geliverenler arasında zikredilebilir. Bu davranış-

ların sosyal değerlerde, Thomas tarafından toplum içerisindeki objeler olarak tanımlanan ve toplumun fertleri tarafından kabul görüp özel anlamlar atfedilen karşılıkları vardır. Yediğimiz yiyecek, okuduğumuz şiir ve inandığımız din ve doktrinler bunlara birer örnek oluşturur. Sosyal faaliyetlerimiz için belirli özel anlamları olmayan ampirik objelerin bizim için bir değeri yoktur. Odun parçası bizim için sadece doğal bir varlıktır, oysa tahtadan yapılmış bir sandalyenin, günlük faaliyetlerimizde bir anlamı olduğu içindir ki bir sosyal değeri vardır. Bunun anlamı, sosyal değerlerin manalarını, sosyal faaliyetlerden kazanıyor olmasıdır.

Sosyal değerler ve bireysel davranışlar, insan faaliyetleri ile bağlantılıdır. Davranışlar, tutumlar, tavırlar; sonuçta eyleme neden olurlar. Bu eylemler ise eşyalar, objeler dünyasına anlam kazandırır, bunların sosyal değerlere dönüşmesini sağlar. Duygular ve tutumlar, şairin şiir yazmasına neden olurlar. Bu şiirleri okumaksa kelimeleri sosyal değerlere dönüştürür. İnsanın sosyal müphemiyetini Thomas'ın nasıl ifade ettiğini burada açıkça görmekteyiz: kişinin anlam dolu çevresi beşeri olup kişiliği bu anlam dolu sosyal çevreye istinat etmektedir.

Eğer bu tutumlar ciddi bir biçimde incelenirse, Thomas'ın iddiasına göre, bu tutumların gruplandırılmalarının olası olduğunu göreceğiz. Tutumların organize edilmiş grupları, belirli modellere, belirli desenlere göre gelişirler. Bunlardan bazıları öylesine diğerlerine göre üstün olur ki bir kimse için «kişilik tipleri»ni inşa edebilmek mümkün olur. Thomas'ın, kişiliklerin tiplendirilmesi meselesinden önce, bizim burada, mizaç ve karakter arasındaki farka dikkatlerimizi çevirmemiz gerektiği inancındayız.

Bunlar iki farklı tutum grubu olup her biri kendi yolunda insanın kişiliğini tayin ederler. Mizaç olarak adlandırılan tutum grubu, insanın yaratılışında mevcut olup sosyal etkilenmelerden bağımsızdır. Kaba hatları ile ifade edecek olursak, insanın içgüdü ve dürtülerinden oluşur, sosyolojik olmaktan çok biyolojik olarak belirlenir. Örneğin açlık, mizaç grubuna giren bir davranıştır. Seks, bir başkasıdır. Öte yandan karakter, içgüdüsel olmayıp entellektüel olan, karşılıklı olarak birbirlerine bağlı tutumların ileri derecede organize olmuş bir grubudur. Mizaçtan kaynaklanan tutumlar doğrudan doğruya anlamdan yoksun bulunan doğal varlıklara yönelmiştir. Bunlar, duygusal muhtevaları tarafından koşullandırılırlar. Karakterden kaynaklanan tutumlar, biyolojik ve sosyal yaşam arasına kesin bir çizgi çizerler. Bir kimsenin mizaç seviyesinde yaşamasının ancak ve ancak bu kimsenin kendisini sosyal anlamın muhtevasının dışında tutmasıyla olası olabileceğini söyleyebiliriz. «Sosyal anlamların dünyasının karşısında bu kimse güçsüz kalır. Bu kimse hatta kendi realitesinin varlığının bilincinde bile değildir ve içgüdüler ile bağlı bulunduğu realitede ortaya çıkan değişiklikler sonucu bu realitenin varlığı kendisini hissettirdiği zaman kişi kendisini kaybedip bu beklenmiyene ya şuursuzca teslim olur, ya da isyan eder. Bu ise, hayvanların veya insanlardan oluşan bir topluluk söz konusu ise çocukların göstermiş olduğu bir tepki biçimidir.»

Bu kitabın söylemek istediklerini Thomas'ın bir kaç cümle içerisinde özetlemiş olduğunu görmekteyiz. Eğer insan kendisini sosyal yaşamın anlamlarının dışında bir yere yerleştirirse, kendi doğasını koşullandırılmış olan bir hayvanın veya bir çocuğun doğasına indirgemiş olur. Sonuç olarak da, etrafında ortaya çıkan

değişikliklere uygun bir biçimde reaksiyon gösterme yeteneğini yitirmiş olur. Aksine, etrafında olup bitenlere gözünü dikip bunları ya peşinen kabul eder ya da amaçsız bir tarzda bu beklenilmeyenlere karşı isyan eder. Daha sonra da tartışacağımız gibi bu, soyut toplumumuzda modern insanın başına gelen şeydir: yumuşak başlı bir kabullenici olarak beklenilmeyeni kabul eder, bir protestocu olarak ortaya çıktığı zaman ise amaçsızdır. Aslında modern insanın mizacı, karakterine ağır basmaktadır.

Sosyal bir psikolog olarak Thomas, esas itibariyle, sosyal realite ile ilgili olan davranışlar üzerinde çalışmalarını yoğunlaştırmıştır. Thomas'ın iddiasına bakılırsa, toplum içerisinde yaşayan ve faaliyette bulunan insan bir yaşam organizasyonu inşa etme mecburiyetindedir. Rasgele bir biçimde hareket edebilmesi olası değildir, fakat faaliyetlerini dengeli ve yapısal bir düzen dahilinde organize etme mecburiyetindedir. Yeniliklere karşı duyduğu büyük arzunun yanı sıra durağan, dengeli bir yaşam için de büyük bir arzu besler. Bu durağanlık doğal (biyolojik) veya sosyal olabilir. Doğal durağanlık, alışkanlıklar tarafından inşa olunur. Alışkanlıklar biyolojik mizacın parçasıdırlar ve «aynı maddî koşullarda aynı hareketleri tekrar etme temayülü»nün sonucudurlar. Bunun sonucu olarak da alışkanlıklardaki durağanlık birbirine benzer doğal durumlara istinat eder. Öte yandan sosyal durağanlık, rasyonelliğin bilinç seviyesi üzerinde konumlandırılmıştır. Benzeri durumlara istinat etmez, çünkü sosyal durumlar hiç bir zaman biri diğerinin benzeri olarak ortaya çıkmaz. Eğer biri diğerinin benzeri olarak görünüyorsa, bunun nedeni, bireyin bunları o şekilde tanımlamış olmasıdır. «Toplum bireyden durağan bir yaşam organizasyonu isterken

bireyin sosyal durumları bu şekilde, sanki birbirlerine benziyormuş gibi, tanımlamasını bekler, aynı maddi koşullara içgüdüsel olarak aynı şekilde tepki göstermesini istemez, fakat maddi koşullar değişse bile akılcı bir biçimde benzer sosyal durumlar inşa etmesini arzu eder. Bireyin üzerine empoze etme temayülünde olduğu yeknesak davranış tarzı, organik alışkanlıkların değil fakat bilinçli olarak takip edilen kuralların yeknesaklığından kaynaklanmaktadır.»

Her birey, faaliyetleri için gerekli olan durağanlığı garanti eden «durumların genel şeması»nı geliştirir. Bu şemaların inşa biçimi ise aşikâr olarak bireyin karakterine, bir başka deyişle bilinçli tutumlar grubuna bağlıdır. Bu noktada Thomas kendi tiplendirmesinde esas olan üç temel karakteri takdim etmektedir: Filistinli, Bohemyalı ve Yaratıcı İnsan. Bu kitabın ana temasının açıklanmasında bu üç tipin son derece büyük yardımları olacaktır.

Filistinli, yeni sosyal etkilerden çoğunun davranışlarına yansıması hususunda bir hayli isteksizdir. Karakteri, sadece belirli etkilere karşı O'nu koruyamıyacak bir durağanlık derecesine ulaşmıştır. O, bir muhafazakâr olup, durumların genel şeması büyük ölçüde, yaşammda bir kere oluşmuş bulunan statükoya istinat eder. Cari tanımları, değerleri ve normları kabul etme hususunda aşırı derecede isteklidir. O'nun için ilk planda ve her şeyden önemli olan şey güvenlik olup gerekirse bu yolda kişiliğini kurban etmeğe bile hazırdır. Bohemyalı ise, tam tersine, her türlü yeni duruma intibak etme hususunda son derece isteklidir, toplumun kurallarından ve normlarından sürekli olarak kaçma eğilimindedir. Her çeşit etkiye açık bulunduğu içindir ki karakterinin dengeli, durağan bir tarzda oluşmaması pahasına bu tarzda hareket

eder. Düzene, tertibe girmemiş bir karaktere sahip olup kişiliği oturmamıştır, daima hareket hâlindedir.

Filistinli ve Bohemyalı'nın iki zıt tipi temsil ettiklerini söyleyebiliriz. Bu iki tipten birincisinde sosyal olaylar kişiliğe nazaran ön plandadır, ikincisinde ise kişisel özellikler ön planda olup toplumun sunduğu durağan durumlara karşı sürekli muhalefet içerisindedir.

Üçüncü tip olan Yaratıcı İnsan ise, insanın sosyal müphemiyetini ideal bir biçimde temsil eder. Karakteri oturmuştur ve organize olmuştur, fakat evrim olasılığına hatta zaruretine karşı da her an açıktır. Yeni yaşam biçimlerini arzu etmekte, durumları yeniden tanımlamakta (yeni realiteler yaratmakta), sosyal değerleri ve normları gözden geçirip yenilemektedir. En iyi ve en kesin olana her zaman ulaşan bir kimse değil ama sosyal durumların parametreleri içerisinde sürekli olarak yenilikler ve yaratıcılık peşinde koşan bir insandır Yaratıcı İnsan. Bu nedenle de, O, ne bir muhafazakârdır, ne gericidir ve ne de bir devrimcidir.

Bir kimsenin bu üç tipten herhangi birini en ideal şekliyle temsil eden bir insana günlük yaşamında raslaması olasılığı bir hayli zayıftır. Bunlar inşa edilmiş ideal tiplerdir. Çoğu Bohemyalının, netice itibariyle biraz Filistinli olduğuna, bu arada çoğu Filistinlinin de Bohemyalıya has olduğunu söylediğimiz arzular tarafından sürüklendiğine şahit olmaktayız. Bu tipler, insanın sosyal müphemiyetini açıklamak için etkin bir örnek oluşturmaktadırlar. Yapılan iş, kurumsal bir çevre içerisinde insanın doğasının teorik bir biçimde yeniden inşasından başka bir şey değildir.

İnsanın sosyal müphemiyetini açıklama yolunda

George Herbert Mead'in sosyal psikolojisi daha büyük bir teşebbüs olarak nitelendirilebilir. «Zihin, Nefis ve Toplum» '1934) adlı eserinde Mead, o güne değin benzeri görülmemiş bir yoldan, insan ve toplumun öylesine bir analizini vermektedir ki, sonuçta, sosyal yapı ve birey yaşamı tek bir noktada toplanabilmekte, bir ve yalnız bir bakış açısının sınırları içerisine sokulabilmektedir.

Mead, kendisini bir davranış bilimci olarak görmekle beraber «yaşam» ve «bilinç» gibi bazı realitelerin bilimsel psikoloji dışında bırakıldığı Watson'a ait bir yaklaşım biçiminin ilkelerini de şiddetle reddetti. Watson, «zihin» ve «ruh»un varlığını inkâr etmemekle beraber bunların ancak murakabe, iç gözlem yoluyla anlaşılabilmesinin olası olduğuna inandı. İç gözlemin, bilimsel bir analiz yöntemi olmaktan çok estetik bir araç olduğu inancıyla da bu yöntemin herhangi bir psikolog tarafından kullanılmamasının gerektiğine inandı. Psikoloğun ilgilenebileceği gözlenebilir tek realite dışta bulunan ve koşullandırılmış olan tutumdur. Dolayısıyla insan, ancak Pavlov'un salyalı köpeğinin seviyesinde bilimsel olarak incelenebilir. Bunun anlamı ise tutumun ancak bilim adamının görüp objektif ölçülere göre de ölçebildiği şey olmasıdır. Daha önce de gördüğümüz gibi bu ilke gerek Thomas ve gerekse Mead tarafından reddedilmiştir.

Mead'in sosyal davranış anlayışında, deneyimler ve tutumlar, zihin ve bilinç, bir sürecin birbirlerinden ayrılmaz parçaları olarak düşünülmüştür. Söz konusu sürecin adı ise, insan davranışıdır. Davranışın ana parçaları durumunda bulunan akıl ve nefis, iç gözlem vasıtasıyla ve mistik bir biçimde incelenmek yerine bilimsel bir analizin konusunu oluşturup incelemeye tabi tutulabilirler. Mead, bu tür bir bilimsel analizin

hedefi olarak jest kavramını önerdi. Darwin ve Wundt'un bazı görüşlerini de izlemek suretiyle Mead, jesti, ruhsal yaşamın dahili süreçlerinden insan faaliyetinin harici hareketlerine bir geçiş, bir dönüşüm olarak nitelendirdi. Jestler ,kısmen bilinçli ve kısmen bilinçsizdirler, kısmen tutum ve kısmen faaliyettirler, kısmen haricidirler. Jestler, aynı anda hem muhaberenin başlangıcını ve hem de her türlü karşılıklı faaliyetin kaynağını oluştururlar.

Mead'in ifadesine bakılırsa, çoğu psikolog, duyguları ve bilinci, daha kaba hatlarıyla ifade edecek olursak insan ruhunu oralarda bir yerde, insanın iç dünyasında ve her davranışın önünde var olarak düşünme hatasını yapmışlardır. Bir başka yolun mevcudiyetine işaret ediyor olması nedeniyledir ki Mead'in sosyal psikolojisi büyük bir girişim olarak nitelendirilmeğe hak kazanmıştır: İnsan ruhu ve bilinci karşılıklı sosyal ilişkiler sonucu oluşur ve davranışların nedeni olmaktan çok bir sonucudur. Zihin ve kişinin orijinine ait bir teori olarak bu, sık sık yanlış anlaşılmıştır. Mead, zihnin ve kişinin doğuşunu analiz etmek yerine, karşılıklı faaliyetler süreci verildiğinde zihnin ve kişinin evrimini araştıran bir teori geliştirmeği yeğlemiştir. Karşılıklı bir faaliyetin oluşması için insan denen yaratık, hiç bir zaman, merkezi sinir sisteminin psikolojik açıdan aşırı derecede gelişmiş olmasına gereksinim duymaz. Fakat bu karşılıklı faaliyetin ve lisanın oluştuğu anda, zihin ve kişi hemen bu yeni durama intibak edilmesini sağlayacak derecede bir gelişme gösterirler. Zihnin ve kişiliğin evriminde tayin edici faktör rolünü, merkezi sinir sistemi değil fakat insanlar arasında gerçekleşen karşılıklı faaliyetler üslenir.

Jest, harici sosyal davranışlarla dahili ruhsal ya-

şam arasında bir köprü oluşturma fonksiyonunu icra eder. Darwin'in de işaret ettiği gibi, faaliyetlerin bir başlangıcı olarak jest, karşıdakilerde duygusal yanıtların oluşmasına neden olur. Eğer bir köpek saldırı jestinde bulunursa, karşısındaki köpek derhal yanıt verir ve mütecaviz bir havaya bürünür. Özellikle insan yüzü duygusal ifadelerin bir sergi alanı gibi olup aynı zamanda eylemlerin belirsiz başlangıçlarını da bu sergi alanı içerisinde arayıp bulmak olasıdır. Mamafih, Darwin, bilinci, her davranışın önünde bulunan iç âlemin bir hâli olarak yorumlamıştır. Mead, bu görüşü reddetmiştir: «Bu tür bir davranıştan bilincin zuhur ettiğine, sosyal eylem için bir ön koşul olduğuna, sosyal eylemin de bilinç için ön koşul oluşturduğuna inanmağa adeta zorlanmaktayız.»

Mead'in teorisinde jest, insanın sosyal müphemiyetini ifade eder. Diğer aktörün vereceği yanıt için bir uyarıcı oluşturur, neticede de ilk aktörün vereceği yanıt için bir uyarıcı olma görevini üstlenir. Örneğin, eğer bir kimse öfke dolu bir yüzle yumruğunu size doğru hızla sallarsa, siz anında karşı harekette bulunursunuz. Geri çekilir ve savunmaya geçersiniz. Bu yanıtın bir geri besleme etkisi vardır ve diğeri için bir uyarıcı görevi yapar. Karşınızdaki geri çekilebilir, bu takdirde de karşılıklı eylem süreci akim kalacaktır. Fakat saldırırsa «kavga» adı verilen karşılıklı eylem gelişme fırsatı bulacaktır. Bu iş, kavgada yer alanlar arasmda gerçekleşen ve muhtemelen de kaba saba sözlerin ve diğer sözlü jestlerin eşlik ettiği bir jest muhaveresi ile gerçekleşmiştir. Kavga, karşılıklı olarak küfretme veya öfke dolu fakat nazik bir muhavere gibi gerçek bir karşılıklı eylem ile, başlatılan bu olay, sonuçlanacaktır. Bir başka deyişle, orijinal jest, bu jeste verilen cevap ve bu jest ile cevabının ne-

den olduğu nihai sosyal eylem arasında üçlü bir ilişki mevcuttur. Bu dizinde can alıcı nokta, ilk jeste verilen cevaptır. Eğer bu cevap ilk jest ile aynı muhtevaya sahip ise, bir başka deyişle verilen cevap ilk jesti destekler nitelikte ise, anlamlı ve sembolik bir karşılıklı eylemin başlangıcına gelmiş oluruz. Buradan da şu sonucu çıkarabiliriz: Bizim tutumumuzun anlamı ve bizim bunu anlayışımız herhangi bir karşılıklı eylemden evvel olmayıp, bu karşılıklı eylem içerisinde bir süreç olarak gerçekleşir.

Jest, uygun cevabı ve karşılıklı eylem arasındaki bu üçlü ilişki, mamafih, bu mübadelede yer alan bireyler tarafından sessiz bir değerlendirmeye tabi tutulur. Başkaları bize nasıl hitap ediyorsa biz de kendimize o şekilde hitap ederiz. Kendimizi diğerlerinin yerine koyar ve biz sanki diğerleriymiş gibi kendimize muamele ederiz. Bir başka deyişle, benim ilk jestime başkalarının verdiği cevabı anlamam, ancak jesti kendime yöneltip kendimi karşımda bulunan diğerleri gibi düşünmemle olasıdır. Aynı şekilde diğerinin verdiği cevap, benim içimde bulunan bir başkasına hitap etmektedir. Ancak başkalarının rollerini üslenmek suretiyle jestlerin muhaveresini ve sonuçta ortaya çıkan karşılıklı eylemi veya sözlü muhavereyi anlamağa muktedir olabiliriz. Başkalarının rollerini üslenmek suretiyle birey bilincini ve kişiliğini geliştirebilir. Şahsiyet, insanın doğduğu anda varlığında bulunan, sosyal davranıştan önce gelen bir şey değildir; mekâna ve fezaya ait terimler cinsinden ifade edilen bir varlık olması söz konusu olamaz, fakat bireyin başkalarının rollerini üslendiği karşılıklı eylemler esnasında oluşur. Bir kimseye aradığı yeri bulabilmesi için yol tarif edilmesinde olduğu gibi, eğer karşımızdaki dinleyicinin rolünü üslenip kendimize, ken-

dimizi diğerlerinin yerine koyarak hitap edersek ancak bu takdirde diğerleri için bir anlam ifade ederiz. Eğer bir başkası ile konuşurken, bir dinleyici sıfatıyla karşımızdakinin rolünü üslenmeyecek olursak, muhatabımız muhtemelen şöyle diyecektir: «Bu benim için bir anlam ifade etmiyor.» «Aslına bakarsan ben de anlayamadım» sözünü, ama az, ama çok sıkılarak söyleme durumunda kaldığımız çok olmuştur.

Bu noktada, Mead, James'in izinden giderek, kişilikteki «Ben» ve «Beni» arasındaki farkı takdim etmektedir. Kısaca formüle edecek olursak: Başkalarının rollerini üslenme kapasitesi olarak «Ben»i görmek ve «Ben»in aynı zamanda karşılıklı eylem süreçlerini kişinin benliğinde değerlendiren ruhsal bileşen olduğunu söylemek mümkündür. «Beni» ise, bireyin benliğinde değerlendirmeğe tabi tuttuğu diğerleridir. Benim etrafımdakilerin davranışları, benim faaliyetlerime ve konuşmalarıma göre şekillenir. Bu davranışları, kendi benliğimde değerlendirmeye tabi tutup onlara karşı tepki gösteririm. Bir başka deyişle, pek çok insanın davranışlarını kendimce değerlendirmeye tabi tutarım ve bu değerlendirmeler bende sosyal olan şeyi oluştururlar. Günlük faaliyetlerim esnasında diğerlerine karşı hareket ederken benliğimde gerçekleştirmiş bulunduğum bu değerlendirmelere karşı da reaksiyon göstermiş olurum. «Ben», diğerlerinin davranışlarına karşı organizmanın verdiği yanıttır; bir kimsenin varsaydığı diğerlerinin organize olmuş davranışlarının kümesi ise «Beni»dir. Diğerlerinin davranışları bu organize olmuş «beni»yi oluşturur ve bir kimse «Ben» olarak buna karşı reaksiyon gösterir.

Thomas'ın «benzerlikler şeması»nda olduğu gibi diğerlerinin davranışlarının farklı benzerlikler gös-

terdiğini son cümle ifade etmektedir. Belirli durumlarda insan grupları, jestlere, benzer ve önceden kestirilebilir tarzlarda yanıt verme temayülü gösterirler. Eğer yumruğunuzu bir polis memuruna doğru hızla sallarsanız, polisin nasıl karşılık vereceğini çok önceden tahmin edebilir, hatta hatta bilirsiniz. Yanıtın benliğinizdeki değerlendirilmesini, daha henüz jestinizi gerçekleştirmeden, yapmışsınızdır. Davranışın bu şekilde organize olmuş pek çok formları mevcuttur ve bunlar kollektif olmanın yanı sıra organize de edilmişlerdir. Mead, bunları **kurumlar** olarak isimlendirmektedir. Bunun anlamı ise, ana-baba, çocuklar, karı-koca ve arkadaşlar gibi yakın çevrede bulunanların oluşturdukları ve göreceli olarak küçük grupların yanısıra öğretmen, polis, vaiz, işçi gibi daha uzak çevrede bulunan kimselerin oluşturduğu daha büyük gruplar da, günlük yaşamımızın akışı içerisinde sürekli olarak benliğimizde değerlendirilme işlemine maruz kalmaktadırlar. «Beni», esas itibariyle, «ben» tarafından benliğimizde değerlendirmeğe tabi tutulmuş genelleştirilmiş davranışlardan oluşur. «Beni», insanın içindeki toplumdur ve toplumun kurumlarını karakterize eden inşa olunmuş organizasyonu taşır.

Buradan da Mead, kitabımızın konusu bakımından son derece önemli olan bir sonuç çıkarmaktadır. Aklın ve kişiliğin, zekânın ve kişiliğin gelişmesi ve anlamlı bir tutarlık içerisinde bulunabilmesi için toplum ve kurumları elzemdir. Gerçek insan yaşamı için kurumlar bir ön koşul olma durumundadırlar: «... sosyal kurumlar, sosyal kurumların oluşumunda pek önemli roller üslenen organize olmuş sosyal davranışlar ve eylemler olmaksızın kişiliği oluşmuş bireylerin var olması mümkün olmazdı; sosyal kurumların organize olmuş tezahürlerini oluşturduğu sosyal yaşam

sürecinde yer alan bireyler için kendilerini geliştirmek, olgun kişilik kazanmak, ancak ve ancak bu bireylerin kişisel yaşamlarında sosyal kurumların tecessüm ettirdiği veya temsil ettiği bu organize olmuş sosyal davranışları ve faaliyetleri yansıtmakla mümkündür. Özetle şunları söyliyebiliriz: İnsanın kişiliğinin olabildiğince gelişmesi ancak «ben»in karşısına sosyal olarak organize olmuş olan «beni»nin çıkmasıyla mümkün olup bu nedenle de sosyal müphemiyet insanlara özgü bir durumdur. Bu nedenle, kişiliğin kurumsal parçası olan «beni», «ben»in yabancı eşi olmayıp «ben»in istinat etmekte bulunduğu bir ifade alamdır.

Bu noktada, kişinin «ben» bileşeninin ne olduğunu tartışmak önemlidir. Bu sorunun, son derece zor bir soru olduğunu da hemen ifade edelim. Sözünü ettiğimiz bileşen, insan ruhunun bir parçası olup karşılıklı her etkileşimin önünde mi bulunmaktadır, karşılıklı her etkileşimden önce mi gelmektedir?

Mead'a göre «ben» hakkında konuşmak gerçekten olanaksızdır: «Ben»in üzerine projektörleri çevirmek mümkün değildir; biz kendimizle konuşuruz, fakat kendimizi görmeyiz. Başkalarının davranışlarına göre ortaya çıkan kişiliğe karşı «ben» reaksiyon hâlindedir. Bu davranışları algılamak suretiyle «beni»yi devreye sokarız ve ona «ben» olarak reaksiyon gösteririz. «Ben»in psikolojik bir ön realite olarak kişilikten hemen hemen ayrılması gerçekten şaşırtıcıdır. Sırfi bir gerçek olup herhangi bir yansıma, tefekkür içerisinde yakalanabilmesi olası değildir. Bu anın «ben»i, bir sonraki anın «beni»si içerisinde mevcuttur. Bu nedenle de hızla hareket ederek kendimi yakalayabilme şansım mevcut değildir. Sırfi yaşam olan «ben», bir sonraki anda «beni»nin içerisine akar. Bir saniye ön-

ce «beni»ye reaksiyon gösterdiğimi hatırlayabilirim, fakat bu sözü edilen anda hafızada «ben», «beni»nin bir parçası olarak zaten yerini almış bulunmaktadır. Bir başka deyişle, Fransız filozof Henri Bergson'un durée olarak adlandırdığı «ben», içinde yaşanılan anda farkmda olunan, geçmişte ise objektif olan bir olgudur.

«Ben» ve «beni» daima birbirlerinden ayrı olarak durmazlar, zaman zaman birbirlerinin içlerine sızdıkları da olur. Ulvî duyguların ortaya çıkmasına neden olan bu sızma, daha çok din ve savaş alanlarında sonuçlarını sergiler. Bu karışımın neden olduğu duyguların bir sonucu olarak bir kimsenin arzusu, diğer kimselerin de arzusu olur; bir kimse herkes içindir ve herkes bir kimse içindir; bireyin kişiliği, toplumun kollektif yapısı içerisinde adeta erimiş, bu toplumsal yapı ile ayrılamaz bir bütün oluşturmuş gibidir. «Ben» buharlaşıp «beni»nin içinde kaybolurken «beni» de kozmik bir «ben» olarak yaşanır. Bu tür bir mistik atmosfer içerisinde bireyin kendi müphemiyetinin üstesinden gelmesi olası olur. Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, totemistik kabilelerin mensubu olan vahşiler ve Orta Çağın hıristiyanları, soyut endüstri toplumundaki modern insanın hiç bir zaman olamadığı ve olamıyacağı kadar «ben» ve «beni»nin karışımına birbirlerinin içine sızmasına yakın oldular. Modern insan, giderek özgürleşen, giderek bütünlüğünü, integrasyonunu yitiren bir toplum içerisinde kendi «beni»sini kişiliğinin yabancı bir parçası olarak tanır. Sonuçta da, varlığının temel elemanı olarak sırfî «ben»i ihtiva eden kurumsal olmaktan uzak tavrının romantik arzuları için büyük bir istek duyar. Bu ise, mutlak özgürlüğün, kesin anlamın ve tam realitenin «beni»nin yok edilmesi ve «ben»in ön plana çıkarılma-

sıyla mümkün olduğunu iddia eden sübjektivizmdir. Mead'e göre bu, her türlü haberleşmenin, muhaberenin tahrip edilmesini, dolayısıyla da zihnin, kişiliğin ve anlamın tahrip edilmesini zorunlu kılar. Tartışmamızın daha sonraki bir basamağında bu noktaya tekrar dönmemiz gerekecek.

Muhtelif sosyoloji okullarıyla tanışıklığı bulunan okuyucular, insanın sosyal müphemiyeti ile ilgili yukarıda sözünü ede geldiğimiz muhtelif teoriler için muhalefet edebilir ve benim hemen bütünüyle sosyal felsefe alanında kaldığımı ve bu problemin sosyolojide daha yapısal bir yaklaşımla ilgili olup olmadığını araştırdığımı iddia edebilirler. Yapısal işlevciliğin çerçevesi içerisinde kalarak sosyal müphemiyet teorilerini incelemek yerine, ki bu elinizdeki kitabın kapsamının da dışındadır, çalışmamı, tüm sosyolojik yapıların bilimsel olarak oluşturulmasında üslendiği rol dolayısıyla bu yapıların babası olarak çağrılmağa hak kazanmış bulunan Emile Durkheim'in görüşlerinin kısa bir tartışmasının sınırları içerisinde tutacağım.

«Pek iyi bilindiği üzere Durkheim, «sosyal gerçekler» olarak isimlendirdiği sosyal kurumların objektifliğini vurgulamak suretiyle sosyolojiyi, psikolojik olarak küçültülme tehdidinden korumağa çalıştı. Bir kimsenin bir sosyolog sıfatıyla gerçekleri, tek tek insanların ve bunların yaşamlarının dışında ve bunlardan önce var olan şeylermiş gibi düşünmesi gerekir. Bunların en çok göze çarpan özelliği, toplumun integrasyonunun parçalanıp anonimliğe yuvarlanmasını engelleyen birleştirici, bütünleştirici gücüdür. Bireyin eğitim süreci (bir başka deyişle sosyalizasyon) yoluyla bu sosyal gerçekleri algılayıp kendi özünde değerlendirmesi suretiyle bu birleştirici, bütünleştirici güç momentum kazanmış olur. Durkheim'in söylediklerine

bakılırsa eğitim, sosyal kurumların yapısında mevcut bulunan geleneksel yaşam tarzları ile uyum içerisinde davranmasını, düşünmesini sağlayacak bir biçimde çocukları sosyal bir pota içerisinde eritir, toplumla kolayca bütünleşecek olgun kimseler olarak cemiyete bu çocukları sunar. Bu nedenledir ki insanı **homo duplex**, yani ikili bir varlık olarak adlandırmaktayız: «... insanın içerisinde iki ayrı şey mevcuttur. Bir birey olarak düşünüldüğünde köklerinin organizma içerisinde olduğunu, dolayısıyla da faaliyet alanının oldukça kısıtlı olduğunu görmekteyiz. Sosyal bir varlık olarak ise entellektüel ve ahlâkî düzende en yüksek mertebeyi işgal etmekte, toplum içerisinde gözlemek suretiyle tespit ettiğimiz mevkileri doldurmaktadır. Bir toplumun mensubu olmasının sağladığı avantajları pek iyi kullanarak, gerek düşüncesinde ve gerekse faaliyetlerinde kendisini, kendi doğal gücünü kat kat aşmaktadır.»

Durkheim tarafından ifade olunan «içimizde kişisel olmayan bir şey vardır, çünkü içimizde sosyal olan bir takım şeyler vardır» gerçeği, aynı zamanda, yaşamlarımıza durağanlık, güven ve en ileri derecede moral düzenlemeler getiren faktörün, içimizdeki toplumsal yaratık olduğu gerçeğini de ifade eder. Durkheim'e göre toplum, gerçeğin ve moral değerlerin deposu gibidir ve insan yaşamı için vazgeçilmez bir gereksinimdir.

Durkheim, sık sık sanki «sosyal kesim»i özgürlük ve ahlâk alanı olarak ilân etme amacıyla homo duplex'in «bireysel parçası»nı insan organizmasının psikolojik görüntüsü ile sınırlamak istiyormuşcasına bir izlenim yaratmaktadır. Bu ise, insanın içindeki «sosyal yaratık», algılarını değerlendirmesi sonucu oluşan toplumsal birleştirici olarak gözüktüğü için tu-

haf bir çelişkiye neden olur. Gerçekten, homo duplex-in dengeli bir resmini verebilme amacıyla Durkheim'in «bireysel varlığı», Mead'in «ben»inin pek çok özelliğinden mahrum kalmaktadır.

Sık sık sözünü ettiğimiz Durkheim'in insana ve topluma bakış açısı, özellikle bu bakış açısı Marksist görüşle birleştiği zaman, determinizm tehlikesini ihtiva eder. Bir raslantı eseri olarak Durkheim, çoğu bakımdan, Fransa'daki Burjuva toplumunun tipik bir temsilcisi idi. Yahudi olduğu için Dreyfus vakasının gerçekleştiği günlerde izlediği yol nedeniyle bir takım direnişlerle karşılaşması kaçınılmazdı. Bir kimsenin, Emile Zola'nın yaptığı gibi bu toplumu öfke içerisinde suçlaması olası idi. Genel ve soyut bir seviyede bu toplumu methetmek suretiyle bir kimsenin teorik olarak öfkesini bastırması, hayal kırıklıklarından doğan üzüntüyü dindirebilmesi de olası idi. İşte Emile Durkheim bu zor işi gerçekleştirmiştir. Toplumun üzerine zorla empoze edilen yabancılaştırıcı güçlere yeterince dikkat etme hususunda Durkheim'in gerektiği kadar dikkatli olmadığı emniyet içerisinde söylenebilir. Şurası da bir gerçektir ki; insan özgürlüğünün ve bireyselliğin azalması olarak ortaya çıkan yabancılaşma ile yeterince ilgilenmeyen Durkheim, sosyal integrasyona yönelik tehditler ve kaos ile bir toplumsal hastalık olarak ilgilendi.

Marx'a göre her türlü yabancılaşmanın kaynağı iş bölümü olup, bu da sonuçta her tür kurumlaşmanın orijinini oluşturur. İş bölümü insan üretimini ve yaratıcılığını parça parça görevlere taksim eder. Neticede de bir kimsenin yaratıcı ve insancıl bir yolda üretimde bulunması olası değildir. Bu insan artık belirli bir işin gereklerini yerine getirmekle sorumludur. Bu suretle üretici, kendi yaratıcı niteliğine yabancılaşmış olur.

Ayrıca, ekonomik bir süreç olan alım satım işi üreticiyi ürettiği mala karşı daha da bir yabancılaştırır. Ürün, artık yaratıcılığın bir ifadesi olmaktan çıkmış, alınıp satılan ticari bir emtia haline gelmiştir. Bu emtiadan insanların bir kısmı kâr ederken bunları üretenler, diğerleri kâr etsinler diye trajik bir biçimde sömürülürler ve bu da bir başka yabancılaşmaya, insanlar arasındaki yabancılaşmaya neden olur. İnsanlık dışı bu kapitalist gelişmenin son basamağında emtianın üreticileri, bir başka deyişle işçiler bizzat bir emtia gibi muamele görmeğe başlarlar. Üretim olayının iş gücü kesimini temsil eden bu kimseler, işçi pazarında kapitalistler tarafından alınıp satılır olurlar. Yabancılaşmanın muhtemel son basamağını proletarya temsil eder: tüm özelliklerinden ve varlıklarından (hatta aletlerinden, araçlarından, bir başka deyişle de üretim vasıtalarından) yoksun bırakılmış olan proletarya, kapitalist toplumlarda insancıl vasıflardan da uzaklaştırılmış olup, ticaretinden kâr elde edilen şeyler haline indirgenmişlerdir. Toplumun baskısı, bütünüyle zulüm hâline dönüşmüştür ve insanlık dışıdır.

Marx'ın antropolojisine göre, insanın tabiatı, kendi ifadesine göre pratik olarak isimlendirdiği faaliyetlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan üretimi vasıtasıyla karakterize edilir. Mamafih, iş bölümüne paralel olarak bazı üretim süreçleri gelişir ve bu gelişme kendi momentumunu elde edip büyüyüp benzeri şeylere dönüşür. Bunlar doğal realiteler olmayıp tarihi binalardır. Bu ise burjuva kapitalist toplumlarının kurumlarının doğal veya Tanrı vergisi olarak algılanmasındaki hatalı bilinç ve eşyalaştırmanın sonucudur. Doğal değildirler ve eğer insanlık dışı iseler, insanlar bir ihtilal sonucu bunları devirme ye-

teneğine sahip olmalıdırlar. Sınıf yapısı ile birlikte ortaya çıkan kapitalist toplumun kurumları, insanların emeği üzerine vurulmuş bulunan insanlık dışı zincirler olup bireylerin yeteneğini ve özgürlüğünü yok ederler. Ancak ve ancak devlet gibi, kilise gibi, aile gibi zincirlerden azade sınıfsız bir toplum insan özgürlüğünü ve yaratıcılığını geri getirebilir. Bu suretle görüldüğü üzere Marx'ın düşlediği sınıfsız toplumda kurumlar, dolayısıyla yabancılaşmalar ve insanlık dışı eylemler mevcut değildir. Komünist toplumlar, kurumların vurduğu zincirlerden ve özel mülkiyetin ihtiraslarından kendisini kurtarmış, oynarken üreten insanlardan oluşacaktır.

Komünist toplum restore edildikten sonra (mitolojik bir cennetin yeniden inşasıdır, restorasyonudur bu) insanlar artık hem üretici hem de ürün ve hem birey hem de bir sınıf mensubu olmaktan kurtulacaklardır. Tekrar yaratıcı ve gerçek doğasına kavuşacak, etrafındaki toplum içerisinde sanki evindeymiş gibi kendisini hissederek yaşamını sürdürecektir. Ve bu tarihin sonu olacaktır.

Sosyoloji açısından konuşacak olursak, Marx, düşünülemezi düşünmeğe çalışmıştır. Kurumları olmayan bir toplumun, kısıtlayıcı yapılardan yoksun bir insan emeğinin, yabancılaşmayı da beraberinde getirmeyen bir özgürlüğün, kurumsal kurallar ve normlardan azade insan faaliyetlerinin özlemi ile yanıp tutuşmuştur. Nihai analizde Marx, yalnızca kapitalizm ve burjuva toplumuna karşı protestoda bulunmamıştır. Her türlü toplumsal biçimlenme ve toplumsal kontrolü reddetmiştir. Sırfi ve mutlak emek için özlem duymuştur. İnsanın sosyal müphemiyetinin son bulmasını istemiştir. Marx'ın düşüncesinin

temelinde, insanın sosyal koşullanmasına karşı romantik ve gnostik bir isyan ile karşılaşıyoruz.

Georg Simmel, kurumların önemini gerektiğinden fazla önemseyen Durkhem'in ve bunlara isyan eden Marx'ın tek yanlılığından kendisini korumayı becerebilmiştir. İnsanın toplum içerisindeki konumunu, iki ekstrem arasında sürekli olarak hareket ediyor olarak düşünmüştür: bir aşk ilişkisinde (arkadaşları veya aşıklarıyla olanlarda olduğu gibi) insan kendi kişiliğini kurban edebildiği gibi ilâhi bir çağrıya gönül verip kendi kişiliğini de aşabilir. Her iki durumda da insanın bireyselliği, bireyselliğin ötesinde ki bir realiteye ulaşarak kişinin farkında olma yeteneğinin artması sonucunu doğurmuştur. Veya Mead' in sözleriyle ifade edecek olursak, «ben», «beni»nin içerisinde erimiştir, bu da bireyselliğini kendi sınırlarını aşması sonucunu doğurur. Yukarda sözünü ettiğimiz iki ekstrem uçdan diğeri ise, Simmel'e göre, tüm etkinliği ve bürokrasisi ile hükmünü sürdüren modern toplumdaki insanın durumudur. Burada birey kendisini oynadığı rollerden ayırır: «Ancak pek yüksek yönetim makamlarının dışında bireyin yaşamı ve toplam kişiliğinin her tonu sosyal eylemlerden ayrılmıştır. Bireyler yalnızca objektif normlara göre gerçekleştirilen performans ve karşı performans alış verişinde yer alırlar. «Simmel, sosyal müphemiyet ile ilgili görüşlerini şu şekilde formüle etmiştir:» «Bu nedenle bir toplum, aynı zamanda hem içinde ve hem de dışında bulunan varlıklardan oluşan bir yapıdır. Bu gerçek, en önemli sosyolojik olaylardan birinin tabanını oluşturur. Toplum ile toplumun fertleri arasında sanki iki parti arasındaki bir ilişkiye benzer ilişkiler oluşabilir... Bir kimse aynı zamanda dışında da bulunamayacağı hiç bir birimin için de de bulunamaz.

Karşı koyamıyacağı hiç bir şeyle işbirliğinde bulunamaz.» İnsanın bu ikili pozisyonu, bir başka deyişle insan ile toplum arasında «içinde olmak» ve «dışında bulunmak» ilişkisi, bir sentez veya bireyin aynı anda ortaya çıkmasına karşın mantık açısından birbiriyle çelişen iki farklı karakterini içerir. Bunun anlamı ise bireyin aynı anda tek başına özerk bir varlık olmanın yanı sıra toplum tarafından verilen genel rolleri üslenen, bu rolleri oynayan bir oyuncu olmasıdır. Simmel'e göre bir kimse bunu, illiyet kavramının doğasında bulunan aşikâr çelişki ile kıyaslayabilir. Bu kavram iki zıt ilke olan neden ve sonuç ilkelerini aynı anda içerir. Benzer şekilde, tüm sosyal yaşam, sosyal ve bireysel, genel ve özel yaşamlar tarafından karakterize edilir.

Sosyal müphemiyet konusunu tartışırken Simmel, çağdaş sosyoloji teorisinde son derece yararlı bir araç olan rol oynama kavramını devreye sokmuştur. Modern rol teorisini ayrıntılarıyla inceleyebilmek için burada yeterli yerimiz ve zamanımız olmayacak. Burada, kitabımızın ana temasıyla yakından ilgili ve çok yararlı, elvirişli bir biçimde bu konuyla ilgilenmiş olan Avrupalı iki sosyoloğun sözünü ettiğimiz konu üzerindeki görüşlerini vermekle yetineceğim.

Çağdaş Avrupa sosyologlarının önde gelenlerinden biri olan Ralf Dahrendrof, rol teorisi ile ilgili olarak Homo Sociologicus başlıklı bir makale yayınladı ve bu makalesinde günlük olağan yaşantısını sürdüren bireyin, sosyal bilimcilerin inceleyip hakkında yorumlar yaptıkları yapay insandan farklı olduğu görüşünü savundu. Bir kimsenin bütünüyle, sosyal bilimcilerin teorik modellerini kurarken belirleyip sonra da araştırmalarda bulunurken sıkı sıkıya bağlı kaldıkları bir takım kurallara günlük yaşantısı esna-

sında körü körüne bağlı kalmasını beklemek beyhudedir. Bu yolda hareket eden bir sosyal bilimcinin de insanın doğasını bütünüyle anlayabilmesi olası değildir. İnsanın bütünü bu nedenle sosyal bilimciler tarafından ekonomistlerin modeline uyan ve ekonominin kurallarına göre hareket etmekte olan homo economicus, psikologların modelinin bir parçası olan ve illiyet yasalarına göre davranışlarda bulunan homo psychologicus, sosyolojik modellere ve bu modellerin inşası esnasında ifade edilen kurallara göre hareket eden homo sociologicusa ayrıldı. Homo economicus, homo psychologicus ve homo sociologicus, etten kemikten yapılmış insanlar olmayıp bilimsel modeller tarafından inşa olunmuş olan bir takım tipler, kuklalardır.

Fakat -ve bu noktada Dahrendorf modelden realiteye geçmektedir- sosyal realiteye yeterince dikkatlice bakacak olursak, gerçek insanların çok önceden toplum tarafından belirlenmiş bulunan tipik rolleri oynamağa zorlandıklarını görürüz. Dahrendorf'ın isimlendirdiği hâliyle toplumu «ürkütücü bir gerçek» olarak algılamaksızın bir adım bile öteye işi götürmemizin olanak dışı olduğu bir gerçektir. Bunun anlamı ise, tüm kusurlu yanlarına karşın homo sociologicusun sosyolojik modeli bir dereceye kadar gerçektir. Sosyal realitede insanın bütünü gerçekten bir homo sociologicus gibi gözükür. Karşımızda, toplumun kurallarına riayet eden ve toplum tarafından empoze edilen rolleri oynayan bir kukla vardır. Geriye pek az özgürlük kalmış gibi gözükmektedir. Bir başka deyişle teorik model gerçek olur ve bize bir moral ikilem takdim eder: aşırı derecede biçimlendirilip, düzene sokulmuş olan sosyal insan kâbusu.

Aralarında F. Tenbruck, H. Schelsky, A. Gehlen ve

H. Plessner gibi isimlerin de bulunduğu muhtelif Avrupalı sosyal bilimciler, bu modelden realiteye geçiş için Dahrendorf'u tenkit edip bu geçişi saçma olarak nitelendirdiler. Zorunlu olarak yapay ve illiyet ve rasyonelliğin hâkim unsurlar olduğu bir bilimsel model, Dahrendorf tarafından pek iddialı bir biçimde bir cisme kavuşturulmuştur. Analitik ve değer yargılarından azade bir disiplin olması nedeniyledir ki sosyoloji için moral problemler konu dışıdır. Moral değerler, ancak belirli eylemler gerçekleştirebilme hususunda bireyin özgürlüğünün bulunması ve kendi değer yargılarına göre bunları değerlendirebilmesi durumunda söz konusu olabilir. Sadece illiyet ve rasyonelliğin hâkim olduğu sosyolojik modellerde gerek bu özgürlük ve gerekse bu değer yargıları mevcut değildir. Aslında, Dahrendorf, homo sociologicusun mantık açısından birbirinden farklı iki çeşidi arasındaki ayrımın farkında olmamıştır. Bunlardan birisi sosyal bilimcilerin yapay olarak inşa ettikleri metodolojik referans çerçevesidir, diğeri ise toplumun koşullandırıp üzerine sosyal roller empoze ettiği günlük yaşamdaki insanın varlığıdır. İnsan özgürlüğünün sahibi ve moral değerlerin mimarı olması nedeniyledir ki bu ikisinden ancak sonuncusu bir moral ikilemi arz edebilir. Aynı anda özgür ve koşullandırılmış, hem emsalsiz bir yaratık ve hem de belirli tiplerden birinin temsilcisi olarak karşımıza çıkan günlük yaşamındaki insan, bizim önümüze işte bu homo duplex ikilemi ile çıkar. Bu, özellikle çoğulcu, soyut toplumlardaki modern insanlar için geçerlidir. Özetle ifade edecek olursak: Homo sociologicus modeli cisimlendirme işinde Dahrendorf hatalı olabilir. Fakat şurası da bir gerçektir ki, Dahrendorf kendisine yabancı olan parçası, yani üzerine empoze edilmiş rolleri oynayan top-

lumsal oyuncu olma yanı tarafından sürekli olarak tehdit edilen yaratıcı insanın ikili bir varlık olarak sergilediği moral ikilem üzerine gözlerimizin çevrilmesini de sağlamıştır.

Alman filozofu ve sosyoloğu Helmuth Plessner, yabancılaşma ve sosyal roller üzerindeki tartışmayı ele alıp bizim konumuz için yararlı olan bazı fikirler sunmuştur. Bireyin sosyal rolleri oynadığı sosyal çerçeveye işaret ettiği içindir ki rol kavramı önemlidir. Bir birey olarak kişinin olduğu kadar bireyin içinde hareket etmekte bulunduğu kurumların sosyal sisteminin de ele alınması önemlidir. İki zıt kutup olan özel ve sosyal yaşam arasında uzanan insanın sosyal müphemiyetinin esası bu suretle açık seçik bir biçimde formüle edilebilmektedir. Plessner bu müphemiyeti insanın **Doppelgangertum**'u, yani, ikili bir varlık olması nedeniyle esas doğası olarak isimlendirmektedir.

Plessner'e göre varoluşçuluğun ve Marksizmin temel hataları, insanın özel veya iç âleminde yerleştirilmiş olmasının gerektiğine inanılan gerçek kişiliğine, insanın sosyal kısmının yabancı olduğu yolundaki inançta yatmaktadır. İnsanın genel temayüllere karşı tavır takınma hususundaki eğiliminin önemini her zaman için vurgulamış olan Plessner, Marksist ve varoluşçu görüşlerin homo duplex'e yönelik daraltıcı tutumları ve ortak ideolojileri olan yabancılaşmaya karşı son derece önemli bir alternatif ileri sürdü. Kelimenin tam anlamıyla insan olabilmek için, Plessner'in iddiasına göre insanın, başlangıçta kendi kişiliğinin parçası durumunda olmayan sosyal rollerin biçimlendirdiği tarzda kendi kişiliğinin duplikasyonuna gereksinimi vardır. İnsan kendisini ancak yabancı roller içerisinde duplike edebildiği oranda insandır ve

kendisini bu roller vasıtasıyla bulmağa çalışır. Onun gerçek kişiliği, sosyal rollerinden arındırıldıktan sonra geriye kalan parçası değildir, fakat gerçek kişiliği ancak bu rolleri oynarken oluşur. Bireyi ve onun iç veya özel dünyasını, toplum diye adlandırılan ürkütücü gerçek karşısında aslına yabancılaşmaktan korumak isteyen ve kökleri Luther'in homo internus'una kadar uzanan romantizm, bireyin dahili sübjektif dünyasında gerçeği, anlamı ve özgürlüğü arayan romantizimdir. Özgürlük, ki bu noktada Plessner ile mutabık olan Arnold Gehlen'e göre, ancak ve ancak toplum ve toplumun kurumsal talepleri tarafından üzerimize empoze edilen yabancılaşma yoluyla realize edilebilir. Aynı şey kişilik için de doğrudur. İsteğimizden bütünüyle bağımsız olarak gerçek kişiliğimiz iki zıt kutup arasında ve kâh birine ve kâh diğerine yakın olarak yer alır. Bazan bireysel, bazan sosyaldir; bazan eşsizdir, emsalsizdir ve bazan diğerlerinden farkı yoktur. İnsanın sosyal müphemiyeti kaçınılmaz bir kaderdir.

Burada insanın sosyal müphemiyeti ile ilgili bazı teorileri ana hatlarıyla ifade etmeğe çalıştım. Yapılan işin eksik olduğunun farkındayım. Fakat, giderek soyutlaşan bir toplumdaki insanın konumunu tartışmak için bu kadarının teorik bir çerçeve oluşturma hususunda yeterli olacağı kanısındayım. Homo duplex teoremi, antropolojik bir model olarak görülmelidir. Bu modelin yardımıyla genel olarak modern toplumda ve özel olarak da son on yıl içerisinde karşımıza çıkan temayülleri analiz etmeğe ve yorumlamağa çalışacağım.

Daha ilerdeki tartışmalarımızda da büyük bir rol oynayacakları için bu antropolojik modeldeki üç kategori daha fazla açıklık kazandırılmağa muhtaçtır:

anlam, realite ve özgürlük, bana göre, insan varlığının temel ve asli bileşenleridir. Bu bölümün geri kalan kısmı, bu üç kategorinin tartışılmasına ayrılmıştır. Bu nedenle, sözünü ettiğimiz kategorilerle değil de kitabın ana teması ile ilgilenen okuyucu bu bölümün bundan sonraki kısmını atlayarak okumasını sürdürebilir.

Lisan ile birbirine bağlanan düşünce ve eylem, insan yaşamının arasında geçtiği iki kutup oluşturur.

Hayvanlar içerisinde yalnızca insan kendisi, çevresi ve diğerleriyle olan ilişkileri hakkında düşünebilme yeteneğine sahiptir. İnsan, günlük yaşamının rutin faaliyetlerini durdurup, bu faaliyetleri ve günlük yaşamın muhtelif özelliklerine ilişkin sorular sorabilmeyi akıl edebilmektedir. Bu özelliklerden bazıları, yaşamın anlamı, etrafını saran dünyanın gerçekleri, gözlemlerinden ve mantığı yardımıyla elde ettiği sonuçlardan hangilerinin ve hangi derecede güvenilebilir oldukları, hepsinden önemlisi de özgürlük olasılığı ile ilgilidir. Diğerleri ile birlikte akıp giden bir faaliyet seli içerisinde yer alan birey, devamlı bir düşünce alış verişinin ve toplum ve kültür olarak adlandırılabilmesi olayı olan «ikinci doğanın» muhatabıdır. Bu ikinci doğa, bireye, bir yandan durağanlık, kesinlik sunarken öte yandan da doğruluğu peşinen kabul ediliveren gerçekler, değer yargıları için tekrar tekrar garantiler verir. Kısaca ifade edecek olursak ikinci doğa, birey için bir sığınak hazırlar. Sosyo-kültürel çevresinin yapıları arasında birey, aynı zamanda, hem faaliyette bulunan, hem düşünen, hem de konuşan bir yaratık olup çıkmıştır.

İnsan, kendisinin ortaya attığı sorulara birbirlerinden son derece farklı ve bazan da pek tekin olmayan, acayip cevaplar vermiştir. Çok uzun bir süre bu

soruların ve cevaplarının formüle edildiği sahalar, münhasıran felsefe ve din alanları olmuştur. Bu alanların yapısı ise büyük ölçüde mitolojik ve metafiziktir. Bilimsel araştırma yöntemlerini kullanan, muhtelif disiplinlerin referans çerçevesi dahilinde sorunlarına büyük bir şevkle cevap arayan modern insan, beşeri ve sosyal bilimlerin yardımına sığınmıştır. Her biri kendi alanından bilimin objektif yöntemlerini kullanmakta bulunan, insanın ve insanın muhtelif özelliklerini kendi ilgi alanına dahil etmiş olan bu bilim dalları arasında hemen burada psikoloji, sosyoloji, tarih ve hukuku sayabiliriz. Ayrıca bu disiplinlerden her biri, kendisine özgü bilimsel ilgi alanı içerisinde ve kendi alanının metodolojik parametrelerinin çizdiği sınırlar dahilinde kendilerine özgü problemlerini formüle ederler. Bu nedenle de problemler, yöntemler ve sonuçta ortaya çıkan yanıtlar, söz konusu disiplinin parametreleri tarafından belirlenmiş olurlar. İnsan davranışları ile ilgili her soruyu sosyoloji soramaz; sosyoloji ancak kendi bilimsel ilgi alanının sınırları dahilinde kendi özel problemlerini kendisine has metodolojik bir çerçeve içerisinde oluşturup yanıtını gene aynı biçimde arar. Aynı gerçeği, diğer disiplinlerin tümü için aynen tekrarlamak olasıdır.

Sonuçta da, insana ve insan yaşamına yönelik bilimsel yaklaşımlar, esas itibariyle bir bütün olan bireyin günlük yaşamını, disiplin sayısı kadar parçaya bölmüşlerdir. Beşeri ve sosyal bilimlerin ele aldığı insan, zorunlu olarak yapay bir bölünmeye maruz kalmış bulunan parçalanmış bir yaratıktır. Artık o bir homo sociologicus, homo psychologicus, homo economicus'tur. Konuştuğu zaman filolojinin, bir müzik eseri yarattığı zaman müzikolojinin, edebî bir eser oluşturduğunda edebiyatın, olaylar ve kuşaklar ara-

sından süzülüp gelen geçmişi söz konusu olduğunda da tarihin ilgi alanına giren bir yaratıktır. Bu aynı bireyin, bu söz konusu parçalanışını, bilimsel olarak azaltmak mümkündür: Vücudu olan ve yaşayan bir organizma olarak psikolojinin ve sağlığı tehdit altında bulunduğu zaman da tıbbın ilgi alanı içerisinde bulunacaktır. Bu tür bir ayırım sonucunda, bireyi kapsamlı bir biçimde inceleyen bir disiplinin açıkta kaldığını söyleyebiliriz: Bu disiplinin adı ise antropolojidir. Fiziksel antropoloji söz konusu iken insanın vücudu ve evrimi, kültürel antropoloji söz konusu iken de insanın sosyo kültürel ve sembolik yaşamı tüm ifadeleri ile birlikte ele alınacak demektir. Antropoloji, insanı kutsal bir yoldan inceleyen bir disiplindir.

Daha genel bir yoldan realiteye yaklaşma amacını doğal olarak gütmekte bulunan felsefe, son zamanlarda modern antropoloji tarafından büyük ölçüde etkilenmeğe başlamıştır. Sonuç olarak da, felsefeye kıyasla daha genç bir disiplin olan antropolojinin bu etkisi sonucu insan hakkındaki felsefî düşünceler ve spekülasyonlar, yeni ve teşvik edici bir hüviyete bürünmüşlerdir. Bu tür çalışmaların sonuçları, bir bakıma da pek sevimsiz gibi gözüken **felsefî antropoloji** başlığı altında toplanmıştır.

Felsefî antropoloji, epistemoloji veya ontoloji gibi felsefe içerisindeki özel bir disiplin olmadığı gibi eksistansiyalizm veya analitik felsefe gibi bir felsefe okulu da değildir. Felsefe ile bilim arasında bir yerlerdedir felsefi antropolojinin yeri. «Felsefe» olarak adlandırılabilmek için biyoloji, zooloji, psikoloji ve sosyal bilimlerde (bunlardan sonuncusunu metafiziksel ve didaktik bir düşünce tarzı olarak algılarsak) kök salmış bulunmak, insanın doğası, sosyo kültürel

çevresinin yapısı hakkında bir takım hükümlere varabilmek için deneysel bilimlerin katı parametrelerinin çizdiği çerçeveyi zorlamak anlamına gelir. Avrupanın bugünkü gelişmesi söz konusu iken bu düşünce akımının, gerçekten, tarihi bir zorunluluk olduğu görülür. Marksizm ve varoluşçuluk sabit ideolojiler hâlini alıp analitik felsefe formalistik mantık içerisinde kurulduktan sonra empirisizmin yoğun baskısı altında Alman idealizmi çöktü ve Avrupadaki felsefe okulları bir çıkmaz içerisine girdiler. Bu arada da modern dünyada insanın konumu ile ilgili sağlıklı bir analiz gereksinimi, her zamankinden daha şiddetli bir şekilde eksiğini hissettirir oldu. İki dünya savaşının ortalığı alt üst eden olayları ve politik ve sosyal tehlikelerin alarm zilleri, daha önceki «izm»lerin sunabildiğinden çok daha gerçekçi, çok daha elverişli felsefelerin oluşturrulmasını kaçınılmaz kıldı. Filozoflar, beşeri ve sosyal bilimlere kulak verirken bilim adamları da felsefi referans çerçeveleri içerisinde düşünmeğe başladılar. İnsanın toplum ve doğa içerisindeki konumu ile ilgili analizler, onun temel özellik ve yetenekleri, modern toplumun sunduğu olanaklar ve ihtiva ettiği tehlikeler ile ilgili araştırmalar; hepsi felsefi antropoloji diye adlandırılabilecek disiplinler arası bir disiplinin yöntemleri dahilinde yapıldı ve amaç, insanı anlayabilmek, insanı yorumlayabilmekti.

Felsefi antropolojiye, Plato ve Aristotel'den Kant, Hegel ve Heidegger'e kadar pek çok düşünürün felsefesinde raslamak, elbette, olasıdır. Yeni olan husus, felsefi antropolojinin deneysel bilimler arasında yeniden inşa olunmuş olmasıdır. Koehler, Lorenz, Portmann, Gehlen, Buytendijk ve Plessner gibi düşünürler çalışmalarının tümünü, çoğu kez de mevcut felsefe okullarından kendilerini bütünüyle izole etmek sure-

tiyle, insanın ve doğasının muhasebesini yapma işine adadılar. Bir kısmı Portmann ve Lorenz gibi biyoloji (zooloji) orijinli, bir kısmı Gehlen gibi geleneksel felsefenin büyük ölçüde etkisi altında bulunan, bir kısmı Plessner ve Buytendijk gibi fenomenolojik bir yaklaşımın taraftarı bulunan ve nihayet bir kısmı kendisini marksizm ve varoluşçuluğunun büyüsünden kurtaramamış son derece heterogen bir bilim adamları grubu insanın kendi dünyasındaki konumunu belirlemek amacıyla bir tartışma açılması arzusunu paylaştılar.

Felsefi antropolojiden elde edilen temel gerçeklerden biri, bireyin etrafındakilere, çevresine anlamlar verdiği gerçeğidir. Etrafımızdaki doğal ve sosyo kültürel dünya, beşerin imzasını taşır. Karşılaştığım diğer insan sadece bir vücuttan ibaret değildir, bir başka deyişle bir fiziksel varlık, objektif araştırma için hazır bir varlık değildir; O, benim için beşerî anlamlarla dolu manidar bir yaratıktır. Diğerlerini bir obje durumuna indirgediğimiz, kolayca çekip çevrilebilir bir tarzda cisimlendirdiğimiz de elbette sık sık olur. Bu, yabancılaşma olayında anlam kategorisinin ne kadar önemli bir temel oluşturduğunu gösterir.

Bir kimse bu söylenenlerle bir örnekle açıklık getirebilir. En son yayınlarından birinde Danimarkalı psikolog Buytendijk, felsefî antropolojik (esas itibariyle fenomenolojik psikolojinin özetini vermeğe çalışmaktadır. Buytendijk'in temel problemi, bir vücudun doğal-bilimsel bilgisi ile benim vücudumun deneyimleri arasındaki ilişki idi. Deneysel bir bilim olarak psikoloji tarafsız ve objektif olmalıdır. Vücudumuzun fiziksel yapısı söz konusu iken durum budur. Fakat bir psikolog insanın sadece vücuttan ibaret olmadığını, vücudunun yanı sıra bir de ruhsal dünyasının bulun-

duğu gerçeğini aklından çıkarmamalıdır. Bir başka deyişle psikolog, bireyin psikomatik bir birim oluşturduğunu aklından çıkarmamalıdır.

Vücut ve kişiliği birbirinden ayıran çalışmalarında Mead'de benzeri bir gözlemi gerçekleştirdi. Vücut orada bulunmaktadır ve kişiliğe herhangi bir müdahale söz konusu değilken de çalışmağa devam edecektir. Fakat, vücudun sübjektif olarak yaşadıkları bir kişilik etrafında organize olurlar. «Ayak ve el, kişiye aittir. Ayaklarımızı görebiliriz ve özellikle bu işi bir opera gözlüğünü yanlış tarafından bakmak suretiyle gerçekleştirecek olursak gördüklerimiz bize öylesine acaip gelirki bunların bize ait olup olmadığı hususunda karar vermekte güçlük çekeriz.» Bir başka deyişle, böyle bir manipülasyon sonucu kendi vücudumuzu kendimize yabancı tuhaf bir varlık hâline dönüştürürüz. Mamafih, normal durumlarda, vücudumuzu ve uzantılarını gerçek anlamları ile algılarız. Mead'e göre aynı durum çevremiz söz konusu iken de geçerli olmağa devam eder. Fiziksel çevre biçim yöremizde organize olmuş durumdadır. Örneğin, odamda yürür, masamın ve sandalyelerin yanından geçer, masamın çekmecesini çekip içinden mektup yazmak amacıyla bir kâğıt çıkartabilirim. Bu oda, benim etrafımda ve benim faaliyetlerimin oluşturduğu referans çerçevesi dahilinde organize edilmiş olan benim odamdır. Bunun anlamı, bu odanın benim gereksinimlerime cevap vermesi ve bu gereksinimlerimin karşılanması hususunda bana yardımcı olmasıdır. Bu sandalye üzerine oturmam için beni davet ederken şu yatak üzerine yatmam için adeta bana göz kırpmaktadır. Cisimler «fiziksel beni»yi oluşturmaktadırlar ve ben onlarla bütünüyle iç içeyimdir. Mead'in düşünceleri arasında bu kadar açık seçik bir biçimde ifadesini

bulmuş olan fenomenolojik anlam ve kasıt kategorilerine raslanması gerçekten ilginçtir.

Mead'in kelimenin tam anlamıyla bir fenomenolojist olduğunu söylemek mümkün değildir. Sosyoloji söz konusu iken fenomenolojik kaynaklı bir teorinin inşası hususunda kapıları açan kimsenin Max Weber olduğu kuşkusuzdur. Sübjektif olarak verilmiş anlamlar üzerinde sosyolojik olarak durma yolunda kullanılması amacıyla serdetmiş olduğu metodunun temel kuralının kökü, sosyal realitenin objektif olarak var olan sistem ve yapılarından değil ama sübjektif olarak yaşanan anlamlardan oluştuğu gerçeğinden haberdar olan bilinçte yatar. Weber'in Sinn kavramının anti-metafiziksel yapısını bir kimse her zaman aklında bulundurmalıdır. Sosyal yapıların doğasında mevcut bulunan herhangi bir bağımsız «objektif» anlam ifade edilmemektedir. Waber'in kavramı, daha çok, insanların faaliyetleri esnasında algılamış oldukları sübjektif anlama işaret etmektedir.

Öyleyse anlam, sosyal faaliyetlerin, bu faaliyetlerin sadece nedensel olan fiziksel ve kimyasal süreçler gibi bazı süreçlerden ayırt edilmesini sağlayan bir özelliği olmaktadır. Kimyasal maddelerin karıştırılması bir «kör» olaydır ve bütünüyle, tesis edilmiş bir takım rolleri önceden belirlenmiş kurallara göre ve belirli bir amaç doğrultusunda realize eden insanların futbol maçından farklıdır. Kimyasal karışımın herhangi bir sübjektif anlamı yoktur. Oysa bir futbol maçı sübjektif niyetlerin sürükleyip götürdüğü eylemlerin ve karşı eylemlerin bir bütününden ibarettir. Bir bütün olarak veya bir görüntü olarak futbol maçı, oyuna katılanların anlayıp değerlendirebildiği kural ve talimatlardan oluşan bir anlamın sahibidir. Bu genel anlamdan habersiz olan bir seyirci, sadece, herhangi bir

mantıktan yoksun eylemlerin karmakarışık bir görüntüsü ile yüzyüze gelecektir. Aslında, her eylem, kendisine özgü anlamını genel anlamdan kazanır.

Oyunun genel anlamı, yalnızca kurallar ve talimatlardan ibaret olmayıp aynı zamanda oyunda yer alan oyuncuların zihinlerinde bulunan amaç tarafından da ifade edilmektedir. Oyuncuların özel niyetleri bu genel amaç tarafından yönlendirilmektedir. İşte bu amaç tüm eylemleri rasyonel, belirli bir hedefe ulaşma arzusundan kaynaklanan davranışlar potasında eritmektedir. Ancak bu durumda sahada izlenen eylemlerin ve karşı eylemlerin bir anlamı bulunmakta, anlaşılabilir olmaktadırlar. Oyunun ne ifade ettiğini anlamayan bir kimse için bu oyuncular olağan olmayan, ne işe yaradığı bilinmeyen bir takım eylemleri gerçekleştirmektedirler. Oysa işin farkında olan kimseler için bu oyuncular kutsal bir eylemi ustaca gerçekleştiren kahramanlar gibidirler. Eğer oyuncular uymakla zorunlu bulundukları oyunun kurallarının dışına çıkarlarsa, muhtelif yaptırımların muhatabı oluverdiklerini hemencecik görüvereceklerdir. Oyunun genel anlamını bozmak isteyenlere karşı verilecek olan cezalar daha önceden tespit edilmişlerdir. Böylece sübjektif anlamların, ancak bunların oyunun genel amacı ile uyum durumunda bulunması hâlinde anlaşılabilir olacağı gerçeği ortaya çıkmaktadır. Özetle, bir futbol maçının anlaşılabilir bir görüntü vermesi, bireysel eylemlerin tümünü ihata edip bunları anlamlı kılması ile olasıdır, Bu söylenenler, hiç kuşku yok ki, tüm kurumlar için geçerlidir.

Toplumun yalnızca bu tür anlamlı görüntülerin bir cümlesinden ibaret olduğu gerçeği hep akılda tutulursa, sübjektif anlam kavramı tek yanlı psikolojik realite ile karıştırılmaz. Sübjektif anlam; bir eyleme

niyetlenmektir, anlamlı bir görüntüye yönelmiş ve bu görüntü tarafından koşullandırılan amaç kaynaklı bir faaliyettir. Bunun için de, hangi nedenle olursa olsun bireyleri artık intersübjektif manaları algılayamayan toplumlar krize girerler. Böylesi bir durumda anonimlik ve yabancılaşma ile ilgili şikayetler katlanarak artacaktır ve kendisini topluma yabancı hissedenler için yeni anlamlar aramak, en önemli iş olacaktır.

Anlam ve özgürlüğün yanı sıra realite kavramı da tartışmamızın bir başka temel kategorisini oluşturmaktadır. Anlam söz konusu olduğu zaman yapılabildiği gibi bir kimsenin realiteyi de metafizik terimler cinsinden kolayca ifade edivermesi olasıdır. Şurası da bir gerçektir ki: «Sosyal realite» kavramı sosyal teoride sık sık metafiziksel bir momentum kazanır. «Toplum» diye adlandırılan anlamlı görüntülerden oluşan yapı içerisinde insanların düzenli davranışlarına işaret eden kavram, ontolojik bir şey hâline dönüştürülmüş olur. Yukarıda sözünü ettiğimiz örnek söz konusu iken, futbol maçının anlamlı bir takım hareketlere verilen bir isimden başka bir şey olup olmadığı sorusu sorulabilir. Futbol maçının gerçekliği, insanların bazı hareketlere bazı anlamlar atfetmeleri ve buna göre de hareket etmeleri gerçeğinden kaynaklanır. Bir kimse, insanların kollektif olarak anlamlı bir görüntü (futbol maçı) resmettiklerini ve bu görüntünün gerçekliğini, insanların (futbolcuların), daha önceden inşa olunmuş bulunan bir takım kural ve yönetmenliklere uygun olarak hareket etmelerinden elde ettiğini söyleyebilir. Bu resmedilmiş görüntünün gerçekliğini daha da kuvvetlendirme amacıyla ayrıca bir takım müeyyideler de tesis olunmuştur.

Anlam ve realite kavramlarının birbirlerinden

pek kesin çizgilerle ayrılmamış olduğunu bir kimse hemen anlayabilir. Aynı olay içerisinde yer alan iki kardeş kavram gibi düşünülmeleri olasıdır. Şu farklılığı şimdi ifade edebiliriz: anlam, sosyal davranışların anlaşılmasını ve az veya çok tahmin edilebilmesini sağlayan bir özelliğidir. Bu özelliğin biri sübjektif, diğeri kollektif olmak üzere iki kutbu vardır. Her insan birtakım niyetler ve amaçlarla hareket ettiği içindir ki anlam sübjektiftir. İntersübjektif ve geleneksel olarak kabul gördüğü için de bireyin davranışlarını aşma gücüne sahiptir ve bu nedenle de objektiftir. Anlamın bu iki veçhesi dialektik olarak birbirleriyle ilgilidirler: Her oyuncu futbol diye adlandırılan anlamlı görüntünün gereklerine uygun olarak hareket etmek durumunda bulunduğu içindir ki her futbolcunun her hareketinin sübjektif bir anlamı vardır. Realite, insanların anlamlı olarak hareket etmeleri ve hareketlerinin de objektif ve sübjektif olarak anlaşılabilmesi gerçeğidir. Bunun anlamı, bir oyuncunun, diğerlerinin davranışlarını anlayamadığı ve tahmin edemediği ve aynı zamanda bu oyuncunun da başkalarının beklentileri doğrultusunda hareket edebilme yeteneğini yitirdiği bir noktaya geldiği zaman realite duygusunu kaybetmesidir.

Bu noktada W. I. Thomas'ın pek meşhur şu teoremini ifade etmek uygun olacaktır: «Eğer bir kimse durumları gerçek olarak tanımlarsa, bunlar sonuçları itibariyle gerçektirler.» Sosyal realite, insanların hareket ettikleri ve karşılıklı olarak hareket ettikleri durumlardan oluşur. Bu durumların anlamlı olarak algılanıp gerçek olarak tanımlandıkları sürece, hareketin bizzat kendisi tanımı realize etmiş bulunduğu için, sonuçları itibariyle de anlamlı ve reel olacaklardır. Bu tanım, bir durumun anlamının sembolik bir

ifadesi olup insanlar hareketlerini buna göre yönlendireceklerdir.

Sosyal realite kavramının önünün tıkanmasına engel olması bakımından Thomas'ın teoremi pek yararlıdır. Bu tür mantıki çarpıklıklara karşı Weber'e borçlu bulunduğumuz yöntem de son derece önemli bir araçtır. Avrupa ve Amerika'da pek çok sosyolog kurumlar ve sosyal yapılardan müstakil varlıklar olarak söz ederlerken Weber daima probabilistik kategorilerin kullanılmasının önemini vurgulamıştır. Weber'in tanımına göre bir kurum, tahmin edilebilir anlamlı bir davranışın gerçekleşeceğine ilişkin bir şanstır. Kavramsal cisimlendirmelerin ihtiva ettiği tehlikelerden her zaman haberdar olmuş olan Weber, sosyal realitelerin tümünü olasılık ve şans cinsinden ifade etmiştir. Bir başka örnek alalım: Güç, sosyal yapıların doğasında mevcut bulunan bağımsız bir realite olarak Weber tarafından tanımlanmamıştır, fakat bir kimsenin isteklerini karşılarındakilerin istekleriyle çelişmesine karşın yerine getirebilme, gerçekleştirebilme şansı olarak ifade edilmiştir. Eğer bu şans fazla ise bir kimsenin sahip olduğu güç fazladır; eğer bu şans zayıf ise sahip olunan kuvvet de azdır. İşte bu anlamda, sosyal realite meselelerinde bol bol parantez kullanmak yerine bir kimse Weber'i yorumlamalıdır. Onlar, davranışlarda gerçekleştirilme şanslarının bulunduğu oranda gerçektirler.

Thomas'ın teoremi ile Weber'in nominalizmini kombine edecek olursak, ilginç bazı teorik sonuçlar elde ederiz. Sosyal yapıların ve kurumların sahip bulundukları ve sosyal kontrol mekanizması yoluyla davranışları koşullandırdıkları objektif realitenin varlığı nedeniyle, beşeri faaliyetler önceden tahmin edilemezler ve anlaşılamazlar. İnsanlar, bu tanımlara göre du-

rumları reel olarak tanımlar ve realiteyi yaratırlar. Reel olarak tanımlanan ikili bir ilişki içerisinde bir erkek ve bir kadının bir arada yaşama işini nasıl başardıklarını bilebilirsek, «evlilik» diye adlandırılan bir kurumdan, özel bir davranışın gerçekleşme şansı vardır diye söz etmemizin bir anlamı olacaktır. Bundan sonra bizzat tahmin edilebilir olma özelliği üzerinde dikkatlerimizi toplayabiliriz: Durumun tanımlarına hayatiyet veren ve bir dereceye kadar bireylerden bağımsız olarak nesilden nesile ufak tefek değişikliklere de uğrayarak intikal eden, bugün mevcut olan bireylerden önce mevcut olduğu gibi bunların ölümünden sonra da mevcut olmağa devam edecek olan sosyal rolleri gözleyebiliriz. Ancak bundan sonradır ki sosyal realite hakkında konuşmamız mümkün olacaktır.

Sosyoloji dikkatini ancak inşa olunmuş önceden tahmin edilebilir davranış yolları, bir başka deyişle sosyal roller üzerinde toplayabilir. Bu roller faaliyet yollarını belirleyen formalistik realitelerdir. Ve bir sosyolog analiz sahasını bu davranış biçimleri ile sınırlandırabilir. Bunun için Georg Simmel'in «formalistik sosyolojisi» güzel bir örnek teşkil eder. «Kollektif ifadeler» sosyal gerçeği ve yapısal fonksiyonalizmin her türlü formu üzerindeki Emile Durkheim'in görüşleri, bu konudaki iki ayrı örneği oluşturur. Daha bir fenomenolojik olarak ortaya çıkan bir sosyoloji, mamafih, dikkatini daha ilk adımda realite üreten ve realiteleri sürdüren süreçler üzerine çevirecektir.

Bu noktaya kadar anlamı, insan davranışının sübjektif olarak kasdi veya objektif olarak kurumsal bir özelliği olarak tanımladık. Realiteden ise durumları reel olarak tanımlama ve bu tanımlara göre hareket etme süreci olarak söz ettik. Şimdi de dikkatlerimizi an-

lam ve realite ile sıkı bir ilişki içerisinde bulunan sosyal yaşamın üçüncü kategorisi, özgürlük kavramı üzerinde toplamamız gerekecektir.

Sosyologlar genel olarak özgürlük problemini filozoflara bırakmak eğilimindedirler ve bu konuda bir şeyler söyleme cüretini gösterdikleri zaman da son derece tehlikeli bir biçimde gerçeklerin yolundan sapmaya mütemayildirler. Bunun için mantıki nedenler vardır. Özgürlük hakkında bilimsel olarak, yani değer yargılarından soyunmuş olarak konuşmak mümkün değildir. Bunun nedeni de özgürlüğün farklı bir referans çerçevesine ait olmasıdır. Peter L. Berger, illiyet ve özgürlük kavramlarını fayda ve güzellik ile kıyaslamak suretiyle pek güzel ve basit bir biçimde bu gerçeği açıklamıştır. İnsan el sanatlarının ürünlerinin faydalarını ampirik olarak gösterebilir. Bir sandalyenin, üzerine oturulan yararlı bir alet olduğunu kanıtlayabiliriz. Oysa bir kimse için bir sandalyenin güzelliğini aynı biçimde gösterebilmek olası değildir, çünkü «Bu sandalye güzeldir» cümlesi, zevkin sübjektif âleminde kök salmış bulunan değer yargılarının normatif ölçeğine istinat eder. İlliyet ve özgürlük arasında da benzeri bir ilişki söz konusudur. Sosyal bir faaliyetin nedenini bir kimse ampirik olarak gösterebilir, oysa bu faaliyetin köklerinin insan özgürlüğünde bulunduğu gerçeğini kimse kanıtlayamaz. Alfred Schuetz'in ifade ettiği gibi, sosyoloji teorisi, sosyal bilimciler tarafından inşa olunmuş bulunan analitik modellerden oluşmaktadır. Model münhasıran illiyet ilkesi tarafından yönetilir ve modelde yer alan insanlar özel yaşamları, kendilerine has bireysel geçmişleri ile ele alınan gerçek kişiler olmayıp sosyal bilimciler tarafından yaratılmış olan kuklalardır. Eğer bu kuklalar davranışlarında

özgür iseler, sosyal bilimciler denemelerinin hatırı için söz konusu kuklalara bu özgürlüğü verdikleri için özgürdürler.

Mamafih, insanların günlük yaşamlarında tadına vardıkları, keyfini çıkarttıkları özgürlüğün cinsi ve derecesi hakkında gözlem yapma olanağını bizlere bahşedenler de bu analitik modellerdir. Bu deterministik modellerle kıyaslandığında insanın günlük yaşamında kayda değer bir derecede özgür olduğu görülmektedir. İrrasyonel devranışların nedenlerinin araştırılması probleminin metodolojik güçlüklerinden söz ederken «Max Weber»de yukarıda sözünü ettiğimize benzer bir görüş ileri sürmüştür. Weber'e göre, irrasyonel davranışlara yol açan irrasyonel teşviklerin bilimsel olarak anlaşılabilmesi, ancak soruna anlamak amacıyla gerçekleştirilen yaklaşım biçiminin rasyonel ve illiyet seviyesinde kalması ile olasıdır. İdeal bir tip inşa olunur ve bu rasyonel modeli irrasyonel teşvikler ve eylemler ile kıyaslamak suretiyle bu eylemin irrasyonelliğini görmeğe ve bunu bir nedene dayandırmanın yanı sıra aynı zamanda rasyonel olarak anlamağa da muktedir oluruz. Aynı şekilde illiyet modelini ve kuklalarını gerçek yaşam ile kıyaslamak suretiyle sosyal bilimciler, insanın gerçek yaşamında ne kadar kukla ve ne kadar da kendi özgür iradesi ile hareket edip yaratıcı gücünü sergileyebildiğini anlayabilirler.

Bilimsel bir referans çerçevesi içerisinde kalmak kaydıyla özgürlük problemini tartışmak için bir başka yol daha mevcuttur. Özgürlüğün ontolojik realitesi problemini bir yana bırakarak bunun evvel emirde var olduğunu bir kimse varsayabilir. Bir kimsenin konumu ve olanaklarından müstakil olarak özgürlük sahibi olduğunu düşünelim. Bu durumda or-

taya atılacak olan soru, söz konusu şahsın bu özgürlüğünü günlük yaşamında nasıl değerlendireceğidir. Şu anda, daha önce anlam ve realiteden söz ettiğimiz biçimde özgürlükten söz etmekteyiz. Sosyal realite için objektif anlamın bulunup bulunmadığı objektif olarak konuşacak olursak toplumun reel olup olmadığı soruları felsefî ve teolojik sorular olup bunların tartışması ancak normatif-ontolojik bir seviyede yapılabilir. Mamafih, sübjektif olarak algılanan anlamın ve realitenin sürekli olarak inşasının deneysel olarak araştırılmaya uygun süreçler olduğu söylenebilir. İnsanın bir kukladan daha fazla bir şey olduğu gerçeğinden hareketle aynı şeylerin özgürlük için de geçerli olduğu, yani insanın kendi yaşamını kurup ona anlam vermeğe muktedir olduğu gerçeği vurgulanabilir. Bu şekilde tanımlanması durumunda özgürlük, insanın homonculus'tan daha fazla bir şey olması gerçeğinden haberdar olunmasına istinat eden bir faaliyet olarak ele alınabilir. Bu ise, esas itibariyle bizzat anlamlı realitenin inşasından başka bir şey değildir.

Anlam, realite ve özgürlük, birlikte bulunan, biri diğerine ait olan kavramlardır. Her ne kadar bizim analitik yaklaşımımız bunları birbirinden ayrı ayrı olarak inceleme eğiliminde ise de, bu üçü, günlük yaşamda insan yaşamının üç ana koordinatı olmaları nedeniyle birbirlerinin içine geçmiş durumdadırlar. Fizik ötesi bazı güçlerin sanki kurbanıymışcasına insanın pasif olarak yaşamın sıkıntılarına göğüs germesinin gerekmediği gerçeğinden haberdar olmak, işte özgürlük budur. Özgürlük, bunun yanı sıra, insan yaşamının doğal ve sosyal sınırlar tarafından tahdit edilmiş bulunmasına karşın insanın yaşamını anlamlı bir tarzda sürdürebileceği; insanın bu

sınırların dahilinde ve çıkarı gerektirdiğinde bu sınırların dışına da çıkarak yaşamına renk katmasının olası olduğu gerçeğinden haberdar bulunmasıdır. Bu nedenle de teknolojik ve sosyal evrim, insan özgürlüğünün ışığı altında incelenebilir. İnsan özgürlüğünün bir başka ifadesi ise; insan oğlunun limitleri ve sınırları sürekli olarak zorlama teşebbüsü, mevcut durumlara «hayır» demesidir. Nihayet özgürlük, sadece haberdar olma, bilincinde olma değil, ama aynı zamanda anlamın realize edilmesi ve üretilmesidir. Bir faaliyettir, veya Karl Marx'ın tabiriyle, «praxis»tir.

«Theses on Feurbach» (1845) adh eserinde Marx, Feuerbach'ın kaba saba maddeciliğini eleştirmektedir. Hegel idealizmi hakkında yaptığı eleştirilerden dolayı Feuerbach'a Marx ne kadar hayransa, insanın dışında duygusal bir realite bulunduğu ve insanın bunu estetik bir yoldan algıladığı yolundaki Feuerbach'ın görüşüne de o kadar karşı çıkmıştır. Feuerbach, ilginç bir dualizme kendisini kaptırmıştı: bir tarafta atıl objektif realiteyi gözledi; öte yanda ise insanların bu realiteyi pasif bir biçimde algıladıklarına şahit oldu. Marx'a göre insan, çevresinde olup bitenlere pasif bir biçimde tahammül gösteren bir yaratık olmaktan çok bir kâşiftir, bir yaratıcıdır. İnsanın temel özelliği, estetik algılamalardan daha ziyade pratiktir. İnsan, hareketsiz realitenin bir kurbanı değildir, fakat realitenin sürekli üreticisidir. Bu üretilen realite kendi momentumunu kazanıp insanın özgürlüğü ile yabancılaşabilir. Bu ise metafiziksel olmayıp tarihî bir süreçtir: devrim yoluyla insanlar yabancı yapıları yok edip gerçek bir «özgürlük âlemi» yaratabilirler.

«Theses on Feurbach»da Marx, felsefi antropoloji-

nin ana temasını formüle etti: insan, sürekli olarak faaliyet hâlinde bulunan bir insandır, realite yaratıcısıdır, bu özelliği ile hayvanlardan ayrılır. Bu hareket hâli onun özgürlüğüdür ve yaşamının anlamlı olmasını sağlar.

Tartışmamızın daha ileriki safhalarında tüketim çağının modern insanının kendisini, kısa vadeli inançların, anî duyguların ve kısa ömürlü modaların seline kaptırmış, soyut bir toplumun güçleri tarafından çekip çevrilen ve Marx'ın görüşüne göre insanın temel karakteristiği olan pratikten uzak tutmuş, sübjektivistik ve estetik-duygusal bir tüketici olarak Feuerbach'ın «kusurlu» antropolojisini nasıl realize ettiğini göreceğiz. Modern insan, kurumları yabancılaştıran şeyler olarak tanımlayıp mutlak anlam, mutlak özgürlük ve realiteyi kendi sübjektifliğinin duygusal âleminde arar.

Hayvanlardan farklı olarak insan, yöresinde bir kurumlar dünyası inşa edecektir. Bunların parametreleri cinsinden özgürlüğünü realize etmek ve anlamlarını algılamak zorundadır. Anlam, özgürlük ve realite için yaptığı arayış esnasında tecrit edilmeye tahammül gösteremez. Sübjektifliğinin durağan olmayan duygusal âleminde anlam, realite ve özgürlük arayışına da tahammül edemez. Pratik, insan olmanın gereğidir ve insanın varlığı ancak haricen geliştirilebilir. Bir başka deyişle bu söz konusu gelişme ancak, kişinin ifade alanı gibi fonksiyon icra eden ve bireyi kör duygusallığın teröründen koruyan subjektif olmayan harici realitenin sağladığı yabancılaşma vasıtasıyla gerçekleşir.

Bu noktada, «modern toplum» diye adlandırılan teknolojik-endüstriyel kompleksin insanı son derece tehlikeli bir durumun içerisine soktuğunun farkına

varmalıyız. Daha ilerde göreceğimiz gibi bu toplum giderek soyutlaşan ve günbegün daha da fazla bölümlere ayrılan yapılardan oluşan bir hüviyete bürünmektedir. Bu yapılar ise kendi yaşam yollarını geliştirme hususunda büyük bir gelişme göstermekte, bu nedenle de insanın varlığının her zerresini giderek daha çok etkilemekte, onun tek yanlı bir homo externus hâline indirgenmesi olayını hızlandırmaktadır. Ancak bu soyut toplumun oluşturduğu fon üzerinde modern insanın, özellikle gelecek elli altmış sene içerisinde bu toplum içerisinde yaşayacak olan modern insanın davranışlarını anlamak, özelliklerini tespit edebilmek olası olacaktır. Kitabımızın geri kalan kısmında bu pek karmaşık problemler grubu ele alınacaktır.

Üçüncü Bölüm

SOYUT TOPLUM

Giriş :

Bir önceki bölümde, endüstri toplumundaki insanla ilgili tartışmamızı geliştirebileceğimiz teorik bir sahne inşa ettik. İnsanın sosyo-kültürel dünyasındaki bir resmi bu bölümde verildi: ikili bir yaratık, toplumsal ve bireysel, koşullandırılmış ve özgür; anlam, realite ve özgürlüğün ne olduğunu anlayabilmesi için, insan olabilmesi için etrafının toplumsal yapılarla sarılması gereken bir yaratık.

Modern endüstri ve bürokrasi toplumunda insanın konumunun ne olduğunu sormanın şimdi tam zamanıdır. Çağdaş topluma homo duplex teoremini uyguladığımız zaman olaylar, varlıklar, moral değerler nasıl bir görüntü vereceklerdir?

İki ana problem vardır. Homo duplex teoreminin tuttuğu ışığın altında, önce, çağdaş toplumun doğasının ne olduğunu ve modern insanı ve modern insanın bilincini nasıl etkilediğini tespit etmeliyiz. Bu ise endüstri toplumunun tarihi ve mukayeseli bir analizini gerektirir. Bu bölüm bu amacı gerçekleştirmeğe çalışacaktır. İkinci adımda ise modern insanın bu topluma nasıl bir reaksiyon gösterdiğini, sosyal kontrol ve giderek daha da güçlenen yabancılaşma sorunları ile nasıl başa çıkabildiğini belirlemeliyiz. Bu ise, «protestonun ruhu» başlığını taşıyan bir sonraki bölümde ele alınıp tartışılacaktır.

Tartışmamız sürüp giderken yeni boyutlar kazanacağını umduğum ve pek iddialı, hatta biraz da küstahça görünmeğe aday bir cümle ile işe başlamak istiyorum. Modern Toplum esas itibariyle soyut bir toplum olup kişinin kişiliğinden haberdar olması; anlam, realite ve özgürlük kavramlarını kavrayabilmesi hususunda kişiye yardımcı olma yeteneğini de giderek yitirmektedir. Toplumun bu soyut yapısının varlık nedeni, çoğulculuğudur. Bir başka deyişle kurumsal yapısının aşırı derecede parçalanmış bulunmasıdır. Kabile toplumları ve bu toplumların totaliter yönetimleriyle veya orta çağ toplumunun oldukça üniform anlam yapısıyla kıyaslandığında modern toplumun olağanüstü derecede çoğulcu olduğu görülür. Bu çoğulcu olma vasfının bir sonucu olarak, daha ileride ayrıntılarıyla göreceğimiz gibi, modern toplum mevcut bütünlüğünün büyük bir kısmını kaybetti. Modern toplumun soyut yapısı, soyut resim ve heykel, elektronik müzik gibi modern kültür faaliyetlerinin şahsında yeterli derecede açık seçik bir biçimde ifadesini bulmuştur. Kişilikler arası ilişkiler söz konusu olduğunda da, çağdaş toplumun soyut ya-

pısı, modernlik öncesi toplumlardaki yüz yüze ilişkilerin yerini, sosyal konumlarının rollerini ifa etmekte bulunan resmî görevliler arasındaki ilişkilere bırakmak suretiyle kendisini gösterir.

Her toplum, bir bakıma, kendi doğasının kaçınılmaz bir sonucu olarak soyut olduğu içindir ki modern toplumun giderek soyutlaşmış olduğunu söylemek, böyle bir iddia ileri sürmek anlamsız olacaktır. Toplumun, sayısız insanın aksiyonları ve reaksiyonlarından oluşan bir kavramdan başka bir şey olmadığı hiç bir zaman akıldan çıkarılmamalıdır. Bu hâliyle de, diğer kavramlarda olduğu gibi, toplum kavramının da genel ve soyut olma özellikleri vardır. Bu noktada kavramsal cisimlendirmeden kendimizi koruyabilmek için Max Weber'in nominalizmine gereksinimimiz olacaktır. Ayrıca bir kimse, toplum diye adlandırılan aksiyonların, karşılıklı aksiyonların bizzat kendilerinin formalistik, dolayısıyla da soyut olduğunu hiç aklından çıkarmamalıdır. Toplum, bazı davranış biçimlerine bizim verdiğimiz isim olup, biçim, form olmaları nedeniyle bunlar doğal olarak soyutturlar. George Simmel'in «formalistik sosyolojisi» bu noktaya büyük ölçüde açıklık getirmiştir.

Bu nedenle, modernizasyon süreci esnasında toplum giderek soyutlaştı derken, modern toplum insanın yaşamında ve bilincinde soyutlaştı demek istiyorum. Toplumu yaşamayan modern insan, toplumu acaip bir olay olarak karşılama durumunda kaldı. Bu toplum gerçekçiliğini ve anlamını büyük ölçüde yitirdi ve insan özgürlüğüne sahip olma fonksiyonunu gerçekleştirme hususunda hiç de yetenekli olarak gözükmedi. Sonuçta da çoğu modern insan toplumun kurumlarına yüz çevirdi ve anlam, realite ve özgürlüğü başka yerlerde aramağa başladı. İnsan varlığı-

nın bu üç ana koordinatı, sürekli olarak var olan talebin nadir değerleri durumuna dönüştü.

«Soyut toplum» kavramını şu şekilde tanımlayacağım: modern toplum; insanın yaşamında ve bilincinde, cebri kontrol güçleri söz konusu iken son derece katı olmasına karşın, modern insan bu cebri kontrol kuvvetlerini kontrol altında tutup anlamsız ve tutarsız olma duygularından kendisini korumağa çalıştığında, söz konusu kuvvetlerin bir anda buharlaşıp anlam, realite ve özgürlük kaybına dönüşüverdiğine şahit olur.

Bu tanım biraz sonra ayrıntılarıyla ele alınıp incelenecektir. Fakat daha önce soyutlaşma olgusunun bizzat kendisine bakmamızda büyük yararlar olacaktır.

Soyutlaşmanın Doğası

Sadece kitabımızın konusunu ilgilendirdiği kadarıyla soyutlaşmanın özelliklerinden söz edeceğim, soyutlaşmanın kitabımızın argümanının dışında kalan özelliklerine değinmeyeceğim. İşe, insanın, düşünce ve lisan vasıtasıyla özel realite parçalarını soyut kavramlara genelleştirme yeteneğiyle başlamak istiyorum. Bu, epistemolojik bir gerçektir. Bu genelleştirme kapasitesi, bizim iletişim olayımızın kaynağıdır: cümlelerimden birinde eğer «ağaç, kelimesini kullanacak olursam, herkes benimle birlikte genelleştirme aksiyonunu icra edecektir ve istisnai durumlar dışında da «Hangi ağaç?, Rengi ve şekli nasıl olan bir ağaç?, Neredeki ağaç?» gibi soruları sormaksızın bu genelleştirme düzeyinde kalacaktır. Muhaverelerimizin büyük bir kısmı bu tür bir soyut seviyede gerçekleşir. İşi özele indirgediğimiz pek çok durum da

yok değildir. Eğer herhangi bir kimseye «baba» ile ilgili bir takım şeyler söyleyecek olursam, «benim babam» kavramını kullanmak ve bu özel babanın bazı karakteristiklerini özetlemek suretiyle bu işi belirli somut bir seviyeye indirgemem gerekecektir. «Baba» olgusu ile ilgili deneyimlerimi, bu deneyimleri yeni bir şiir realitesine dönüştüren bir şair olmamam durumunda, başka türlü açıklamanın yolları hemen hemen yok gibidir.

«Realizm» ve «nominalizm» ile ilgili geleneksel felsefi tartışmalara girmeksizin beşeri muhaverenin genelleştirme ile özelleştirme, soyutlama ile belirleme arasında sürüp giden bir hareket yoluyla gerçekleştiği sonucuna varabiliriz. Daha da önemli olmak üzere, soyut bir olayın algılanması, özel bir olayın algılanmasına dönüştürülemezse, anlam ve realite kaybolup gidecektir. Böylesi bir durumda ise bizi bekleyen, anlamı olmayanı konuşmak ve yaşamaktır.

Son örneğin işaret ettiği üzere, soyutlama, düşünce ve algılarımızda kolayca hatalı sonuçların doğmasına neden olabilir. Bu mantık hataları ise sonuçta, Karl Marx'ın ifade ettiği şekliyle «hatalı bilinç»in doğmasına, meş'um sosyal neticelerin ortaya çıkmasına neden olabilir. Bizim tartışmamızın çizdiği çerçeve içerisinde hatalı bilinç mantıki bir manipülasyonu temsil eder, oysa soyut olaylar reel ve elle tutulur, gözle görülür olarak muamele göreceklerdir. Bir önceki örneğimize tekrar dönecek olursak, günlük yaşamımızın akışı içerisinde «baba» genel doğal olgusundan sanki bu reel bir varlıkmışçasına söz edip herhangi bir özelleştirmeye tabi tutmadan «benim babam» seviyesine indirgemezsek, bu bir hatalı bilinç olayı olur. Burada hemen sözü edilebilecek olan mükemmel bir örnek, sadece bir kavram olarak de-

ğil fakat aynı zamanda davranışlarımızın ve ruhsal yaşamımızın müstakil bir kısmının tayin edici gücü olarak ortaya çıkıp hepimizden daha yüce olduğu farz olunan ve Freud tarafından çizilmiş olan efsanevî Baba figürüdür. Durumun bu tanımı, sonuçları itibariyle reel olabilir: Freud'dan nice yıllar sonra psikoanalitik baba o kadar çok reel boyut elde etti ki artık içimizden hemen hemen hiç kimsenin Oedipus kompleksine karşı koyma gücü kalmadı.

Aynı zamanda «cisimlendirme» (bir başka deyişle soyut kavramları reel varlıklar hâline dönüştürme) olarak da isimlendirdiği «hatalı bilinç»i Karl Marx, kapitalist toplumlardaki sosyal ve ekonomik durumlara tatbik etti. Kapitalistlerin gözünde, herşey ve herkes (özellikle üretici iş gücüne sahip bulunan işçiler) alınıp satılabilen ticarî emtia olarak değerlendiriliyordu. Kapitalistler, bütünüyle, «Ticarî malların fetişizmi»ne kendilerini esir etmişlerdi ve soyut realitelere adeta tapıyorlardı. Özellikle soyut bir varlığın, paranın, önemi pek büyük idi. Kapitalist toplumlarda hüküm sürenler soyut varlıklardır, insanlar değildir. Bu toplumdaki insanlar, işçiler ve işverenler, sömürülenler ve sömürenler, olarak kendi doğal gerçeklerine yabancılaşmışlardır.

Marx'ın argümanının ana teması, daha geniş bir referans çerçevesine uygulanabilir. La Fausse conscience (1962) adlı çalışmasında Joseph Gabel, soyut algıların cisimlendirilmesinin psikiyatristik ifadesinin şizofreni olduğu görüşünü savunmakta, bunun, insanın soyut bir dünya inşa ettikten sonra bunu sanki reel ve elle tutulur gözle görülür bir varlık gibi değerlendirmesinden kaynaklanan bir çeşit mantık hastalığı olduğunu ifade etmektedir. Gerçekten şizofreniğin realitesi soyut olup, günlük yaşamın re-

alitelerine yabancıdır. Bir kimsenin bir şizofrenik ile konuştuğunda duyduklarını, hissettiklerini bu anlatılanlar kısaca ama özlü bir tarzda açıklamaktadır: görüşüne bakılırsa reel ve rasyonel olan bir dünyanın, aslında hiç de öyle olmadığı, soyut ve hayal ürünü, dolayısıyla da gerçek dışı ve irrasyonel olduğu ortaya çıkmaktadır.

Felsefi ve dini metafizik, soyut cisimleştirmelere ilişkin örneklerle ağzına kadar dolu olan alanlardır. Özü itibariyle ele alacak olursak metafiziği, insanların önce soyut bir takım realiteler inşa edip sonra da sanki bunlar gerçekmişcesine bunlara karşı tavır almalarına, hatta bu soyut varlıklardan bazılarına tapmalarına neden olan mantıki manipülasyon olarak tanımlayabiliriz. Bu cisimlendirme olayının bir adım ötesinde ise, bu soyut realiteler, diğer doğal ve sosyal realiteleri üreten, onlara hayatiyet veren ilk, orijinal, gerçekten reel olan gerçekler olarak değerlendirilirler: «Tanrılar dünyayı yarattı» veya «Tarihi ve insan düşüncesini ruhlar yönlendirir, tarih ve insan aklı üzerinde hüküm süren tek güç ruhlardır» ve benzeri inançlar sergilemeğe başlar. İlkel dinler, platonizm, Thomism ve Hegelianism; bütün realiteler için soyut projeksiyonların ilk örnekleri oluşturduğu mantıki manüpülasyonun pek çok örneğinden sadece birkaçıdır. Mirçea Eliade'in tekrar tekrar gösterdiği gibi, bu tür ilk örneklerin cisimlendirilmesi olayının en yoğun bir biçimde görüldüğü sahalardan birisi mitolojidir.

Şimdi dikkatlerimizi soyutlamanın daha özel sosyal bir boyutu üzerinde toplayabiliriz. Mesafe ve büyüklüklerin artmasına paralel olarak soyutlaştırma olgusu da artar. Küçük yerleşim birimlerindeki ve kırsal kesimdeki yaşam bu konuda güzel bir örnek

oluşturur. Eğer bu topluluk, genç kuşakların kentlere ve endüstri merkezlerine göç etme olayından henüz etkilenmedi ise köylüler kendi toplumlarını elle tutulur gözle görülür bir realite olarak algılayacaklardır. Bu küçük köyde sosyal kontrol, gerekli ve anlamlı olarak değerlendirilecektir. Bu tür toplumlarda sosyal kontrolün pek güçlü olduğu da bir gerçektir. Sosyal kontrol, bu küçük köy toplumunun ana parçasını oluşturur. Statü, güç ve prestij hiyerarşisinde herkes herkesin, bu arada da kendisinin de yerini bildiği içindir ki kendi kişiliğinin ne olduğunu kolayca değerlendirebilir. Bu tür müşahhas bir anlam yapısında özgürlük ve salâhiyet, tartışma konuları olmayıp peşinen kabul görmüş bulunan realitelerdir. Bu şekilde kabul görmeleri, varlıklarını sürdürebilmelerinin en güvenilir garantisidir.

Mamafih, endüstri öncesi bu tür küçük toplumlarda sosyal yaşam. bütünüyle değişmez de değildir. Köylüler günlük realiteden bir hayli uzakta bulundukları içindir ki bu dünyanın bir kısmı soyuttur. Bunları bireyin yaşamında soyutlaştıran, sosyal ve/veya coğrafi uzaklıktır. Örneğin, bizim sözünü edegeldiğimiz köyümüz, Avrupa'nın kırsal kesiminde bulunsun. Olağanüstü derecede etkili ve hemen evrensel olan bir kurumun temsilcisi durumunda bulunan köyün papazı, bazı soyut karakteristikler elde edebilir. Papazın evinin köyün dışında olması durumunda papaza yüklenen soyut karakteristiklerin sayısı daha da artacak, hatta hatta mitolojik bazı hikiyeler papazın kişiliğinin etrafında dokunmağa başlanacaktır. Sosyal mesafenin artmasına paralel olarak soyutlama hissi de giderek artacaktır. Ülkenin politik liderleri yüce bulutların üzerinde mesken tutacaklardır: bunlar, köyde yüz yüze olan ilişkilerde

asla yer almayan soyut figürlerdir. Coğrafî mesafeler bunları giderek daha da soyutlaştırır. Bu liderler, başkentte, çok uzaklarda hüküm sürmektedirler.

Kırsal ve kırsal kesime yakın özellikleri paylaşan topluluklar için büyük kentler, Babil'in garip imajına sahip gibidirler. Soyut ve boş bir cisimlendirmeyi temsil ettiği için de bu görüntü muhtelif, çoğu kez de birbirleriyle çelişen hikayelerle doldurulabilir. Genellikle Büyük Kent olarak isimlendirilen Metropolis, baştan çıkarmaların ve sınırsız olanakların, tehlikelerin ve duyulmamış şansların bir arada bulunduğu çelişkilerle yüklü bir mekândır. Bugün, bu Büyük Kentin Babil imajının köylüler için ifade ettiği anlamı kavramakta güçlük çekecek kadar çok kentleşmiş durumdayız. Aynı fonksiyonu, hikayelerde ve peri masallarında yer alan uzak ve ilginç ülkeler icra eder. Uzun bir yolculuktan evine dönen Ulysses, acaip giysileri ve korkunç inançları olan uzaktaki soyut insanlar ile ilgili hikayeler anlatır. Bu hikâyeleri dinleyen bir kimse, kendi dünyasındaki evinde kendi varlığını daha fazla hisseder. Sonuçta da, olduğu gibi kabul edilen ve anlamlı bulunan dünyaya karşı duyulan yabancılaşma, bir masal olmanın ötesine geçmez.

Bu tür hikayelerin endüstri öncesi köy toplumları ile sınırlı olmadığı muhakkaktır. Amerika ile ilgili bilgisinin tek kaynağını Hollywood yapımı filmlerin oluşturduğu Avrupa'lılar için Amerika, ya «eşi benzeri görülmemiş zenginlik ve fırsatlarla dolu bir ülke», ya da «korkutucu, insana ürperti verici derecede yapay bir memleket»tir. Bir göçmen veya bir turist olarak Amerika'ya ayak bastıkları anda, Amerika hakkında bu şekilde düşünen Avrupa'lıları korkunç bir şok bekliyor demektir: soyut imaj ve somut rea-

lite birbiriyle çarpışmaktadır. Burada imajın bütünüyle yanlış olduğunu söylemek istemiyoruz. Galiba en iyisi şu şekilde ifade etmek olacak: Hollywood'un takdim ettiği harika, gerçek olmaktan uzak; yansıttığı yapaylık ise daha az dominanttır.

Sosyal mesafeler de benzeri soyutlamalara neden olurlar. Hatta bugün bile sosyo-politik ve sosyo-ekonomik merdivenin en tepesinde yer alan meşhur «seçkinler gücü», imaj tacirleri tarafından inşa olunmuş bulunan soyut imajlardan başka bir şey değildir. Örneğin dünyamızın önde gelen politikacılarının, hayal âlemlerimizde günlük yaşamın somut realitelerinden soyutlanmış bir yerlerinin bulunduğu gerçeğini kim inkâr edebilir ki? İşin aslında bunlar televizyonlarımızın ekranında izlediğimiz reismlerden, Kapitol ve Beyaz Saray gibi binaların etrafında dönüp dolaşan insanlardan başka varlıklar değildirler. Ortaçağda yaşamış bulunan bir kimsenin ülkesini yöneten hükümdarın nasıl biri olduğu yolundaki merakı da artık bugün için söz konusu değildir. Bizi yöneten seçkinlerin gücünün varlığı hakkında biz modern insanların bir görüşü mevcut değil. Onlar, camdan ve çelikten inşa olunmuş gökdelenlerin muhtemelen de en üst katlarında oturmaktadırlar.

Tabiatıyla, sosyal mesafelerin artmasına paralel olarak soyutlama olgusu da artacaktır. Beyaz Saray, sadece başkanın oturduğu bir konut olmaktan çok milli bir semboldür, veya Hegel'in sözleri ile ifade edecek olursak, başkanlığı, hükümeti ve nihayet tüm ülkeyi temsil eden bir Fikirdir, bir İdeadir. Bu ise metafiziksel ve mitolojik özelliklerle yüklü bir soyutlamadır. Beyaz Sarayın sözü edilirken genellikle izlenen antropomorfik yola dikkat ediniz. Bir insan gibi düşünüp konuşabilir. Şu gazete başlıklarına bakarsak

söylediklerimiz daha da bir açıklık kazanacaktır: «Beyaz Saray»dan hiç bir yorum elde edilemedi» veya «Beyaz Saray şu açıklamayı yaptı». Bu özel soyutlamanın bir başka boyutu da, Beyaz Saray'da oturan kimsenin bir süper soyutlama olarak görülmesidir. O içimizden biri olarak içimizden birinin sahip olduğu geçmişin bir benzerine sahip olan kimse değil de, bir Başkan, inanılmaz güçlere sahip olan bir makamı eline geçirmiş bulunan kimse, en çok göze batan ve en anonim olan rolü oynayan kimse olarak düşünülüp değerlendirilir. Bu soyutlama, başkanların isimleriyle değil de isimlerinin ilk harfleriyle anılmaları şeklinde de kendini gösterir. İnsanın ismi kişiliğini kapsar, oysa ismin harfleri kullanılacak olursa, bu kişilik soyut ve anonim bir paket içerisine sokulmuş olur. Başkan FDR, ya da Başkan LBJ gibi.

Daha önce de söylediğim gibi soyutlama büyüklükle birlikte artar. Kırsal bir toplum modernleşir ve büyük bir endüstri merkezi olursa, sonuçta soyutlaşır. Yüz yüze ilişkiler azalacak ve az sayıda da olsa var olan arkadaşlık, ilişkileri kişisel prensiplere istinat ettirilip sosyal ve coğrafî hareketlilik nedeniyle devam ettirilebilmeleri bir hayli güçleşecektir. Arkadaşlık ilişkilerinin dışındaki ilişkilerin yerini ise, etkinliğin beşerî boyutlardan çok daha önemli olduğu akılcı bir biçimde organize olmuş toplumun birey üzerine empoze ettiği anonim roller alacaktır. Modernlik öncesi toplumların şahsiyet esasına dayalı olarak inşa ettiği üretici ile tüketici arasındaki denge, modernizasyon sürecine paralel olarak ve giderek yerini, bir taraftan, modern insanın şahsında kırılıp darmadağın olmuş, görevlilerle alış veriş rolünü üslenmiş bireyler arasındaki ilişkilere, öte taraftan da

tüketici diye adlandırılan insanlarla pazara sürülen şaşırtıcı derecede çeşitli mallar arasındaki ilişkiye bırakacaktır.

Soyut güçlerin insana hâkim olmağa başlamasıyla ortaya çıkan yabancılaşmaya ilk kez işaret edenlerden biri de, daha önce de gördüğümüz gibi, Karl Marx'tır. İnsanı bir eşya, ticarî bir mal durumuna düşürüp onu özgürlüğünden uzaklaştıran hatalı bilinç, bütünüyle soyut topluma özgü bir özellik olup, günlük yaşamın anlam ve gerçeklerinden uzaktır. Soyut güçlerin hücumuna bireyi korumasızca terk eden, bireyi yabancılaşmaya iten bir olgudur.

Bugün Marx'ın yabancılaşma teorisi güvenilemez, şüpheli bir popülerlik kazanmıştır ve eksiztansiyalist hoşnutsuzluklar için bir anahtar mahreç görevi görmektedir. Bu nedenle insanın soyutlamanın yabancılaştırmasına (bir başka deyişle realitenin olumsuzuna) bir dereceye kadar gereksinim duyduğu gerçeği bu noktada önemle vurgulanmalıdır. Geleneksel, öyle olduğunu peşinen fazla düşünmeden kabul ettiği dünyasında kendisini yeniden evinde hissedebilmesi için buna gereksinimi vardır. Uzak ülkelerdeki tuhaf insanlar hakkında anlatılagelen masallar veya tarih öncesi dönemlere ait mitolojik figürler, bir ayna fonksiyonu ifa edip bireyin günlük yaşamının gerçeklerini ve öyle olduklarını kabul ettiği anlam yapılarını daha açık seçik bir biçimde anlaması, bunlara inanması hususunda bireye yardımcı olma görevini üslenirler. Bunlar, korku veren esrarengiz ülkelerde seyahat olanağı teklif eden bir büyücü aynası gibidirler. Soyut bir ortamda sürdürülen sergüzeşt dolu bu tür yolculuklar, eve dönüşü çok daha fazla arzulattırır ve yaşamın günlük sıkıntılarına tahammül gösterme yolunda bireye moral destek verirler.

Bunlar anlam ve realitenin teyid edilmesi için tekniklerdir. Eğer artık eve dönüş mümkün değilse yabancılaşma, tahammül edilemez hâle gelir ve sosyal fonksiyonunu bütünüyle olumsuz yolda gerçekleştirir. Bu durum, hikayelerin ve efsanelerin, realitenin ve yaşamın yerini alması, günlük yaşamın bizzat kendisinin soyut ve acaip olması, anlam ve realitesini yitirmesi durumunda da ortaya çıkacaktır. Bu takdirde birey soyutu karşılama durumundan çıkmış, soyutu varlığının her hücresinde yaşar hâle gelmiştir. Yaşamın kendisi bizzat bir efsane olup çıkmıştır.

Soyut Toplumun Doğası

Bu bölüm, modern toplumun doğuşunun ve gelişiminin tarihî bir muhasebesi değildir. Böylesi bir muhasebe, genellikle modernizasyon olarak adlandırılan tarihi olayın kapsamlı bir tartışmasını gerektirir ki bu da bu bölümün tartışma alanının sınırlarının dışında kalmaktadır. Ben, soyut toplum olarak adlandırdığım endüstri toplumunun ana karakteristiklerinin incelenmesi ile tartışmanın sınırlarını çizmeğe ve bu sınırların dışına çıkmamağa çalışacağım. Bu ise çağdaş Batı toplumu ile bu toplumun öncüleri durumunda bulunan eski Yunan-Roma toplumlarının ve Ortaçağ toplumlarının birbirleriyle kıyaslanmasını gerektirir. Bu tür bir kıyaslamanın yanı sıra, ben ayrıca, bizim endüstri toplumumuzun henüz endüstrileşmemiş, gelişme yolundaki toplumlarla olan bir kıyaslamasını da vereceğim.

Bu tür bir yaklaşımın, tarihî gerçeklerin ve olayların sağlıklı bir muhasebesini vermek gibi bir niyetinin hiç bir surette olmadığı gerçeği önemle belirtilmelidir. Genelleştirmeler yapmak suretiyle belirli bir

tarihi olayın tipik karakteristiklerinin ne olduğunu gözler önüne sermek, bizim yaklaşımımızın ana amacını oluşturacaktır. Modern toplumun anlaşılabilmesi için modernizasyon sürecinin tarihinin ayrıntılı bir biçimde incelenmesi her ne kadar elzem ise de, bu tür bir araştırmanın tarihi bir olayın karakteristiklerini kesin ve bu karakteristikler arasındaki farkı da vurgular bir tarzda gözler önüne sermekten uzak olduğu da bir gerçektir. Bir başka deyişle, zeminde belirli bir noktaya kazmayı vurmak, burayı kazıp altta yatan gerçekleri yer yüzüne çıkarmak gereklidir, fakat bu kazılan noktayı da içeren son derece geniş bir alana kuş bakışı bakmak, daha önce görülememiş olan pek çok boyutu ve karakteristiği gözler önüne seriverecektir. Veya Fenomenolojik terimlerle ifade edecek olursak, bizim burada izleyeceğimiz yaklaşım, ayrıntılı ampirik ve tarihi araştırmalarda gözden kaçması kaçınılmaz olan ve bazı tarihi olayları karakterize eden anlam boyutlarından bizleri haberdar kılacaktır. Gelecek sayfalar, bu yorum akılda tutularak okunmalıdır.

Modern toplumun doğuşu, muhtelif sosyal, ekonomik, politik, dini, bilimsel ve teknolojik devrimlerin bir dizininden ibarettir. Devrim, modern Batı medeniyetinin, toplum yapısında ve insanların psikolojik oluşumlarında derin izler bırakan en önemli karakteristiklerinden biri, hatta birincisidir.

Son dört asır boyunca Batı medeniyetini sarsan, bu medeniyetin yeniden, tekrar ve tekrar yeniden biçimlenmesine neden olan devrimleri betimleyip analiz emek tarihçilerin işidir. Bu devrimlerin, bu medeniyetin sosyal sistemlerini sürekli olarak bir karmaşa ortamında nasıl tuttuğunu, bizzat bu toplumlarda yaşayan kimselerin bile kapsamlı bir biçimde anla-

malarına olanak tanımayacak tarzda kurumların yapılarını ve anlamlarını sık sık değiştirdiğini açıklamak ise sosyologların görevidir. Geleneksel inançlar ve dünya görüşleri âleminde fırtınalar estiren bu devrimleri, bu özellikleriyle inceleme filozofların ve din bilimleri ile uğraşanların işidir. Mamafih, sosyal psikologlar ise; tarihçi, sosyolog, filozof ve din bilimleri ile uğraşan ilim adamının yardımı ile, bu devrimlerin kişi bilinci üzerindeki tesirlerini araştırmağa çalışacaklardır. Sosyal psikoloğun iddiasına, inancına göre devrimler, modern insanın bilinci üzerinde kendi izlerini bırakırlar. O modern insan ki; her parçanın durağan bir konum kazandığı, gerçeğin ve özgürlüğün muhtevasında mevcut olduğunun farz olunduğu, herşeyin ve herkesin gerçekçiliğini ve anlamını ondan kazandığı mutlak bir düzen içerisinde yaşayabilmeğe muktedir olamamıştır, böyle bir şansı bulunmamıştır. Hepsinden önemlisi, bu mutlak düzenin kaybı, bireyi, kişiliğinin üzerinde inşa edilmiş olduğu sağlam zeminden yoksun bırakmıştır. Oysa eski Yunan toplumunda (veya üzerinde durduğumuz konu söz konusu iken kabile toplumlarında veya Ortaçağ toplumlarında) insan, durağanlığın hüküm sürdüğü, her değişikliğin daha önce gerçekleşmiş olanın bir tekrarından başka bir şey olarak görülüp değerlendirilmediği, yaşamın fasit bir daire içerisinde ve hep aynı biçimde dönüp durduğu bir ortam içerisinde yer yüzündeki yolculuğunu geçirmiştir. Modern insan ise koordinatları sürekli olarak parçalanan, ufalanan açık bir evren içerisinde yaşamını sürdürmektedir. Anlamsızlık, gerçek dışılık ve güvenilmezlikle sık sık baş başa bırakılmaktadır. Geleneksel yapıların dışında ve hatta bu yapılara isyan ederek özgürlük ve yaratıcılığı aramanın kendisine nelere mal

olacağının bilinci ve korkusu içerisindedir. Bu yapıları, eski kuşakların inşa ettiği anlamdan yoksun bir takım kısıtlamalar olarak algılamaktadır. Bu nedenle de Ortaçağ sonrası Batı insanının bilinci üzerinde her devrim, izafiyet ve güvenilmezlik duygularını işlemiştir. Çoğu kez, durumun verdiği ızdıraplardan kurtulmak için «mânevi bir kurtuluş yolu» hazır tutulmuş gibi gelir insana. Hemen ihtilalden sonra (geleneksel yapılara delice saldırma arzusu) sübjektivizm (kurumların varlığının yarattığı hayal kırıklıklarından, kızgınlıklardan kaçış) insanın psikolojik oluşumu üzerine damgasını vurmuştur. Daha ilerde de göreceğimiz gibi bir kimse bunu bilincin niteliksel bir değişimi olarak isimlendirebilir.

Antik ve Ortaçağlar, sosyal yaşamın ve insan bilincinin aynı yapılarını sergilemektedir. Eski Yunanlı ve Romalılar gibi Ortaçağ insanı da yaşamı, herşeyi ihata eden, az veya çok kapalı ve durağan bir evrende kök salmış olarak görmüştür. Romano Guardini bunu pek güzel bir biçimde formüle edivermiştir: «Her ikisi de görür. Önemli olanı, dünyayı kapalı bir yapı olarak algılamak, yani bir top gibi düşünmek.»

Bu Ptolemaic (dünyanın sabit olduğu ve bütün semavi cisimlerin dünyanın etrafında döndüğü kanaatine dayanan sistem) kosmoz içindeki insan, sürekli olarak değişerek akıp giden tarihi süreç içerisinde varlığının bilincinde olan bir varlık olarak değil, ama durağan bir dünyanın eşya benzeri bir parçası olarak görülüp değerlendirilir. O, başlı başına bir kişilik, kendisine özgü bir varlığın sahibi, sübjektif bir yaratık olarak değil, son derece büyük, düzenli, kusursuz bir biçimde inşa edilmiş bulunan evrende küçücük bir parça olarak ele alınır. Onun eylemleri, onun ta-

rih içerisindeki yerini belirleyen bir faktör olarak değil de evrenin devrî ve rasyonel rotası üzerinde tesadüfen gerçekleşiveren olaylar olarak görülür. Bu insan dünya üzerindeki kendi yerini bilir. Günlük yaşamın fonksiyonları ve görevleri birey tarafından yerine getirilmezler, fakat ona atfedilmiş bulunan sosyal özellikleri tecessüm ettirirler. Bu dünyanın sosyal yapıları pek az farklılıklar arz ederler ve dolayısıyla hâlâ anlaşılabilir durumdadırlar. Bugün, böylesi bir kapsamlılık ancak dünyanın, dış dünyaya kapılarını kapatmış bazı bölgelerinde söz konusu olabilir.

Buna ek olarak, antik çağlarda sosyal yaşam, her şey arasındaki ilişkilere çeki düzen vermesi nedeniyle rasyonel bir prensip olan Logos tarafından yönetiliyor olarak kabul ediliyordu. Ortaçağ insanı, sadece dünyayı yaratmakla kalmayıp aynı zamanda bu dünyanın hayatiyetini sürdürmesini sağlayan, toplumu, kurumlarını ve hiyerarşisiyi yöneten bir Tanrıya inanıyordu. Yunanlıların Logos'u ile ortaçağ insanının Tanrı'sı, dünyayı yönetme hususunda aynı ilkelere sahip idiler. Elbette bunlar soyut tasarımlar idiler, fakat kentin ve kilisenin hiyerarşik düzenlemesinde tecessüm ettiklerine inanıldığı içindir ki günlük yaşamda sanki somut varlıklarmışcasına algılanıyorlardı. Bu dünyanın önceden kurulup inşa edilmiş bir harmoni, denge durumunda mükemmel bir sistem olduğunu söyleyebiliriz.

Yunanlı, kendi polisi'nin katı düzeni tarafından korunduğunu, kendisine ihtimam gösterildiğini biliyordu. Bir mikro-kosmoz olduğuna inanılan oldukça küçük şehir-devlet, makro-kosmozun özelliklerini, düzenini yansıtıyordu. Bu polisin kurallarına uymak suretiyle özgürlüğün nimetlerinden yararlanıldığına inanılıyordu. Bu toplumun yapıları yabancılaştırıcı

varlıklar olarak algılanılmıyordu. Birey, organik bir bütünün bir parçası imişçesine toplumuna bağlı idi. Buna ilâveten iç dünyasının, varlığının rasyonelliğinin ve düzeninin, Logos olarak adlandırılan makrokosmozun varlığından kaynaklandığını bildiği için kendisini evrenle de ilişki içerisinde görüyordu. Kısaca ifade edecek olursak, polisini emniyetli bir sığınak olarak algılayan Yunanlı, kendi rasyonel doğası ile evrenin rasyonelliği arasında sağlam bir bağlantı kurarak yaşamını sürdürüyordu. İhtirasların kontrol edilmesi ve alçak gönüllülüğünün, Yunan ahlâkının en esaslı meziyetleri olarak görülmesinde, söz konusu toplumsal yapının özellikleri hatırlandığında, şaşılacak bir taraf yoktur. Bu kozmik harmoni felsefesi ve rasyonel düzende, protesto arzuları ve devrim özlemleri için yer yoktur, mikro-kozmik düzende ortaya çıkacak olan en küçük düzensizlik, makro-kozmik mekanizmaya büyük felâketler şeklinde yansıma özelliğine sahiptir. En büyük tehlike, kendi bilgisi dışında veya kendi isteğine rağmen bir kimsenin bu harmoniyi bozması, bunun sonucu olarak da kendisinin ve arkadaşlarının üzerine büyük felaketlerin gelmesi için adeta arzusu hilâfına da olsa davetiye çıkarmasıdır. Bu ise, Aeschylus, Sophocles ve Euripides'in trajedilerinde ele alınan trajik suç problemidir.

Mamafih, bu trajik korku, emin olma duygusu ile denge de tutulabiliyordu. Gerçekten, Helenliler davalarından pek emin idiler. Yunanlı olmayan komşularını «barbarlar» olarak adlandırmaları ve barbarların da Yunanca konuşmaya muktedir olmayan, fakat ancak «bar-bar» diye sesler çıkarabilen insan anlamına gelmesi, Yunanlıların davalarına karşı

duydukları güvenin bir nişanesi olarak düşünülebilir.

Eski Kent (1864) adlı meşhur eserinde N.D. Fustelde Coulanges, Yunan polislerinin (dolaysız yada doğrudan) «direkt demokrasi»nin mükemmel örnekleri olarak kabul edilmesinin son derece hatalı olacağını ifade etmektedir. Yunan şehir-devletlerinin müstebit özelliklerine dikkatleri çekerek bunların birey için pek az bir özgür alan bıraktıkları gerçeğini vurgulamaktadır. Şu görüşlerine bakılırsa, Yunan polislerinin temel özelliğinin demokrasi olmaktan çok totaliter bir düzen olduğuna inanmamız gerekecektir:

İnsan için bağımsız olan bir şey yoktu; vücudu devlete ait idi ve devletin savunulmasına adanmıştı. Askerlik görevi Roma'da elli yaşına kadar, Atina'da altmış yaşına kadar ve Isparta'da ölene kadar sürüyordu. Bireyin kaderi her zaman devletin tasarrufu altında bulunuyordu.. Eğer kentin paraya gereksinimi varsa, kadınlardan mücevherlerini, erkeklerden o sene elde ettiği zeytin yağının bedelini, alacaklılardan da alacaklarından vazgeçmelerini isteyebiliyordu.

Özel yaşam, devletin bu her şeye hâkim olma gücünün dışında değildi. Atina yasaları, din adına, erkeklerin bekâr kalmalarını yasaklamıştı. Isparta yasaları ise sadece evlenmeyenleri değil, aynı zamanda evlenme işinde geç kalanları da cezalandırıyordu. Her kentte, giyilecek elbiselerin modasının değişmemesi geleneği vardı.

Bu söyledikleri doğru olabilir, fakat Fustel de Coulanges Yunanlıların bu mutlakiyeti nasıl algıladıkları sorusunu tartışmamaktadır. Hegel'in yaptığı gibi bir kimse bu polislere romantik bir gözle bak-

mamalı, onlara hak ettiklerinden fazla özellikler atfetmemelidirler. Fakat bir kimsenin bizim sahip bulunduğumuz özgürlük anlayışını bu kentlere empoze etmesi, bizim anladığımız anlamda özgür bir ortamı bu polislerde araması da doğru bir hareket değildir. Bu ve benzeri modernlik öncesi bir toplumda bir kimsenin bireyselliği kollektifliğin dışında olarak algılayabilmesi olası değildir. Ona göre bireysel özgürlük, organik bir bütün olarak gördüğü ve daima kişilere kıyasla ön planda tuttuğu kollektiflik tarafından doğurulmuştur. Yunanlılara göre bireysellik polisin koruması altında idi, sonuçta da söz konusu bireysellik makro-kozmik evrenin harmonisinin koruyucu kanatlarının altına sığınmış oluyordu.

Bu kozmik dünya görüşü nedeniyle Yunanlılar daha derin bir tarih bilinci geliştirmeye muktedir olamadılar. Herşeyi kanatlarının altında bulunduran kosmoz, devri ve rasyonel bir rota üzerinde seyrediyor, her olay daha önce gerçekleşmiş olan bir başka olayın tekrarı olarak nitelendiriliyordu. Cuardini'nin tabiriyle bu «top»da herşey merkezi bir eksenin (Logos) etrafında dönmektedir, dolayısıyla rasyonel, tahmin edilebilir, kaderci bir rotayı izlemektedir. Yaşam; açık bir dünyada açık bir geleceğe doğru bireysel insiyatiflerle yönlendirilen, pek çok olanağa açık bir olgu olarak değil de ebedi dönüşün mantığının çizdiği bir kader olarak düşünülüyordu. Kozmik çember üzerinde, herşeyin hatta hatta zaman boyutunun bile kendileri için tahsis edilmiş bir yerleri vardı ve tarih, ebedi bir dönüşten başka ne olabilirdi ki?Alman ilâhiyat âlimi Rudolf Bultmann'ın söylediği gibi, «Tarihi olaylar ile kozmik olaylar aynı tarzda algılanılıyorlardı; değişiklikler yumağı içerisinde aynı şeylerin yeni burçlarda tekrarlandığı bir hare-

ket idi bu.» Herodotus, Thucydides ve Polybius'un tarih üzerindeki çalışmaları, yaşam ve tarihe yönelik bu kozmik kavram tarafından büyük ölçüde koşullandırılmıştır. Bu bilim adamları sadece geçmiş olaylarla ilgilendiler ve tarihi sanki bir doğal bilimmiş gibi değerlendirerek çalışmalarını sürdürdüler. Olayları betimlemeyi, yorumlamayı akıllarının ucundan bile geçirmeyip, yalnızca geçmişin donmuş olaylarını listelemekle yetindiler. Mitolojinin tümü için tipik bir olgu olan Mircae Eliade'nin «tarihin tarafsızlığı» kavramı, Yunan felsefesinin ve tarih yazımcılığının tümüne uygulanabilir.

Peleponis savaşlarından sonra polislerin etkinliğinin azalması ve Atina'nın çökmesini takiben, bu olayların Yunanlıların hesaba kitaba dayanmayan dünyaları üzerinde şok tesiri yapmasından dolayıdır ki kosmozun rasyonel düzenine yönelik bir şüphe Yunanlıların zihinlerine takılıp kaldı. Bu şüphe, özellikle beşer varlığının Machiavelly doğrultusunda yorumunu yapan Sophist'lerin cynicism ve relativizminde ifadesini buldu ve Euripides'in trajedilerinde trajik bir havada sergilendi. Sophistlerin bireyselliği ve Euripides'in estetik sübjektivizmi, Yunanlıların mantık düzeni döneminin müjdecisi oldular. Ahenkli kosmoz, bir daha tamiri mümkün olmayacak bir biçimde insanların yaşamlarında ve bilinçlerinde çöküntüye uğradı. Daha sonra kurulan Helen imparatorluğu döneminde, özellikle Romalıların hâkim olduğu yıllarda, tek dominant faktör güç idi ve geniş halk kitlelerinin bilincinde güven ve anlam kavramlarının tamir edilebilme şansı artık kalmamıştı. Helenistik kosmoz, insanların yalnızlık ve yabancılaşmanın pençesinde yeniden kurtuluş özlemi ile yıllarını geçirdikleri soyut bir evren idi. Zaman di-

ni ve sözüm ona dinî inançların çiçek açması, boy atması için son derece elverişli idi. Bunların hepsi insanlara kendi kurtuluş planlarını sundular. Bunların içerisinde en fazla etkili olanlar Hıristiyan Kilisesi ve gnostisizm mezhebi idi. Doğudan gelerek gnostisizm mezhebi Helen kültürünün derinlerine nüfuz etti ve Hıristiyan Kilisesini büyük ölçüde etkisi altına aldı.

Gnostik mezhebi, derinlerinde bireyin sıhhatinin maddi dünyanın zincirlerine bağlı bir esir gibi durduğu insanın sübjektifliğinin iç âlemine doğru uzanan bir yol önermiştir. Taraftarlarına, Helenistik toplum düzeni içerisinde kaybetmiş bulundukları anlam, realite ve özgürlüğü tekrar vaat etmiştir ve bunun yolunun da yabancılaşmanın ızdıraplarından kurtulmakla olası olacağını ifade emiştir. Gnostik mezhebine göre insanın tarih içerisindeki kaderi, insanın doğru ve ruhanî orijininden, gerçek kişiliğine yabancılaşmaya mahkûm olduğu maddî dünyanın zincirleri arasına düşüşünün hikâyesinden başka bir şey değildir. Fakat ruhunun derinliklerinde insan hâlâ orijinal ışığın kıvılcımlarını taşır. Gnostisizmin kutsal bilgisini tatbik etmek suretiyle insanın kendi orijinine dönmesi ve Yaşamın ruhanî gerçeğine ulaşabilmesi olası olacaktır.

İlk asırlara ait bu derin psikolojinin, Yunan Logos'unun rasyonelliği ve açık ve kolay anlaşılır olma özellikleri ile bir ilgisi yoktur. Elbetteki gnostisizm Logos kavramını kullandı, fakat bir hayli sulandırıp, bayağılaştırdı. Aslında, Yunan rasyonelliği ve kolay anlaşılırlığı, çoğu gnostik için bütünüyle yabancıdır. Düşünce sistemlerini, Doğunun görünüşte esrarlı bilgeliği ile tezyin etmeyi tercih etmişlerdir. Ex oriente lux (Işık doğudan gelir) sloganı, gnostik-

lerin önerdiği çözümün niteliğini ifade etmek amacıyla atılmış olan bir slogandır. Pek çok sayıda dini düşüncenin gnostisizmin psiklojik temayülleri ile birleşip doğunun mistik kokularını sürünmesi sonucu ortaya çıkan bileşim, Yunan polislerindeki eski güven duygusunun yerine kaim oldu. Alexandria, Constantinople (İstanbul) ve Roma gibi büyük merkezlerde yaşayan Helenistik insan ise kargaşanın, yalnızlığın ve yabancılaşmanın girdaplarına sürüklenmekten kendisini kurtaramadı. Kısaca ifade edecek olursak, toplum, soyut bir olay olarak algılanır oldu. Durum, üç aşağı beş yukarı bizim bugünkü durumumuzun aynı idi.

Sosyo-kültürel yapının dağılma temayülünün pek yüksek olduğu böylesi zamanlarda genellikle ortaya çıkan düşünürler eski kosmozu restore etme çabasını verirler. Bu düşünürler, yaşamın her veçhesinin ve elemanının tümdengelim yoluyla açıklanabildiği bir sistem inşa etmeğe çalışırlar. Bu tür sistemler, realitede ortaya çıkan çatlakları ve kopuklukları giderme amacını taşıyan teorik vasıtalardır. Günlük yaşamın somut realitesinin her nesi kırılmış, her nesi parçalanmışsa, soyut bir düzeyde ve etkili bir biçimde bunları tekrar bir araya getirmeye, birbirlerine tutturmağa yönelik bir faaliyeti icra etmek, bunların asli görevidir. Plato'nun İdeallerin kozmik felsefesi, Sophist bireyselliği ve Euripides'in sübjektivizmi (M.Ö. beşinci asır) ile birlikte ortaya çıktı. Çeşitli, karmaşık ve çoğulcu olarak gözüken realite, Plato'ya göre metafiziksel realitelerin zuhuru olarak yorumlanırsa tekrar harmonisini ve birleştirici olma vasfını kazanacaktır. Bir başka deyişle Platonizmin ana girişimi, tüm realiteyi bir kozmiğe, azametli ve soyut bir harmoniye dönüştürmektir. Buna benzer

bir girişimi, tarihte, Plato'nun yanı sıra Hegel'in de başlattığını, bu iki düşünürün dışında herhangi bir kimsenin bu tür teşebbüslere rağbet etmediğini görüyoruz. Hegel, kendisinin kosmozu yeniden inşa etme girişiminin bütünüyle zihnin bir tasarımından ibaret olduğunu çok iyi biliyordu ve bu zihni (Geist), tarihin ve yaşamın inşa ilkesinin hareket hâlinde olmasını sağlayan temel faktörü olduğu iddiasını ileri sürüyordu. Herhangi bir kimse, her iki düşünürün oluşturduğu sistemler için, soyutlamanın güzel örnekleri olduğunu söyleyebilir.

Ortaçağ toplumlarında, hiç kuşku yok ki, platonizm, soyut bir teori ve bir zihin oyunu olmanın ötesinde bir şey idi. Teolojik bir komedi hâlinde de olsa, toplumun oluşumu ile uyum içerisinde bulunması nedeniyle Platonizm belirli bir fonksiyonu icra edebildi. Hıristiyanlığın talepleri doğrultusunda biçimlenmek suretiyle, Platonizm, ortaçağ toplumunun üç tabakaya ayrılmış hiyerarşik yapısını açıklayabildi ve bu yapıyı meşru kılmayı başardı. Hıristiyan Tanrıyı, her varlığın kendisinden geldiği en yüce İdea olarak takdim etmek suretiyle Ortaçağ toplumları için kusursuz bir kavramsal model olarak Platonizm hizmet verdi. Realitenin tüm ayrıntılarını tatminkâr bir şekilde açıklamağa elbette ki muktedir değildi, fakat bu iş için de Aristo sistemi kullanıldı. Aristo ve hocası Plato arasındaki derin farklılıklara karşın, her ikisinin kapsamlı sistemleri Ortaçağ insanı için büyük hizmetler verdiler. Özetle söyleyecek olursak: Ortaçağ toplumunun tecrübî tefsirini Aristo ve metafiziksel meşruiyetini de Plato sağladı.

Tatbiki Platonizme göre, başmeleklerin meleklerin ve azizlerin arasındaki ilâhî hiyerarşi, yer yüzünde rütbeler hiyerarşisi şeklinde temsil olunur; yer

yüzündekiler cennettekilerin dünya üzerindeki karşıtları gibidirler. Romadaki papa, Hz. İsa'nın temsilcisi olarak yönetimde kutsal yetkilerle donatılmıştı, papaya verilen bu kutsal yetkiler devrin krallarınca da kabul görmekte idi. Bir başka deyişle, cennetteki soyut realite, yer yüzünde somut bir karşıt buluyordu: makro-kosmoz, mikro-kosmoz ile tekrar denge durumuna geliyorlardı. Muhtelif teolojik skolastik sistemler, özellikle de Thomas Aquinas'ın meşhur Summa'sına bu açıdan bakmak gerekir. Bunlar, Ortaçağ toplumunun bütününü (ekonomik yapısını, politik ve sosyal yaşamını, din anlayışını) bir tek bakış açısından kavramağa çalışan etkin bilgi bünyelerini temsil ederler. Tesadüf eseri olarak, entellektüel soyutlamanın bu şaheserleri öylesine bir kendisini adama ve öylesine bir coşkuyla birlike yoğrulmuşlardı ki insanın, bu şaheserlerin yazarlarının yaklaşmakta olan Ortaçağın son demlerinin dehşet ve korku dolu günlerini çok önceden gördüklerini söyleyesi gelmektedir.

Ortaçağ insanının soyut metafizik bir koşullandırmanın muhatabı olarak düşünüp yaşadıklarını, fakat bu soyutlamanın bireyin bilincine yabancılaştırıcı bir kuvvet olarak girmediğini söyleyebiliriz. Tam aksine, sosyal yaşam katı sınıfsal tabakalar üzerine inşa olunmuştu ve soyut metafizik bu sosyal yapının gerek açıklanması ve gerekse meşruiyet kazanması hususunda yardımcı olmaktaydı. Bir başka deyişle Ortaçağ metafiziği, mevcut toplumun yapısına yönelik inanılırlığının gücüne güç katıyordu. Bu nedenle de ortaçağ aydınlarının (özellikle de papazların) bilincinde somut ve reel bir momentum, aydın kesimin dışında kalanların (asillerin büyük bir kısmı, köylüler ve esnaf) bilincinde ise tartışmasız kabul gören gerçeğe ilişkin bir momentum kazandı.

Mamafih, Ortaçağ toplumunun yapısı değiştiğinde bu açıklamalar ve yargılamalar tekel olma durumlarını ve realistik muhtevalarını kaybettiler. Büyük kentlerin hızla ortaya çıkması ve ticaretin bünyesinin değişmesi, kuzey Avrupa'da milliyetçilik cereyanları ile reformların birleşmesi, keşiflerin yeni ülkelerin zenginlikleri ve medeniyetleri ile Avrupayı yüz yüze getirmesi... Ortaçağ toplumunun monolitik yapısının son bulmasına neden olan güçlerden belli başlıları olarak sayılabilir. Kapitalizm, ekonomik ve sosyal yapıları değiştirdi. Reformlar, papazların elinde bulunan din tekelini kaldırdı, bireylerin kaderinin ve sorumluluğunun önemini vurgulayarak onu dinin etki alanının dışına çıkardı. Vatikan'ın politik alandaki tekeli milliyetçi görüşlerin hücumuna maruz kaldı, politik ve toplumsal çoğulculuk giderek arttı. Yabancı bölgelerin ve medeniyetlerin keşfi, Ortaçağ toplumunun yaşamın son ve mutlak normu olduğu yolundaki görüşleri çürüttü.

Ele aldığımız konu söz konusu iken, nominalizmin yeni bir felsefe okulu olarak ortaya çıkması ve yeni bir bilinç formunun oluşması ilginç gelişmeler olarak nitelendirilebilirler. Kökleri on ikinci asra uzanan nominalizm, Occam'lı William ile zirvesine ulaştı. Platonik tabanlı bir realizme muhalif olarak ortaya çıkan nominalizm, deneysel olan ile özel olan arasındaki ilişkiyi vurguladı. Esas itibariyle epistomolojik («at», bütün atların varlıkların neşet ettiği bir idea olmayıp aynı özellikleri paylaşan deneye açık hayvanlar için ortak bir isimdir) olması nedeniyle nominalizm Ortaçağ bilincini büyük ölçüde etkiledi. Platonik dünya görüşünde her şeyin kaynağı ve orijini olarak görülen genel, şimdi özel gerçeklerin ismi olarak ilan edilmekte idi. Genel olanın değil

fakat özel olanın gerçek olduğu görüşü savunulmaktaydı. Tanrıyı en genel ve dolayısıyla da en reel ilke olarak gören teolojik neşet doktrini için bu söylenenlerin ne ifade ettiğini varın siz tasavvur edin gayri.

Bu partikülarizmden dolayıdır ki nominalizm, bilimsel araştırmaların ve deneysel yaklaşımların yolunu açtı. Bunun ise insanın dünyayı anlayış biçimi üzerinde dramatik tezahürleri oldu: Bilimsel düşünce, realiteyi özerk bir takım parçalara ayırdı. Bu parçaların her birinin incelenmesinde esas olan yöntem ise, tümden varım ve bazı spekülatif yöntemler değil ama tüme varım ve kantitatif yaklaşımlardan oluşmakta idi. Hemen görüleceği üzere, bu deneysel yaklaşım, bilimi; yöntemlerin maddenin önüne geçtiği, ihtisaslaşmanın kapsamlı bilgi edinilmesine olanak tanımadığı bir soyut seviyeye tedricen getirdi.

Bilginin bu çeşitlilik kazanmasına paralel olarak, pek çok özerk kurumsal sektöre bölünmüş şekliyle toplumun çoğulcu yapısı gelişmeğe başladı. Kentlerin hızla büyümesi, asillerin sosyo-ekonomik güçlerinin kaybolması, kapitalizm, teknoloji ve endüstrinin gelişmesi, reformların etkisiyle dini bilgilerin çeşitlilik kazanması, yeni organizasyon ilkeleri üzerine istinat eden son derece karmaşık çoğulcu bir toplumun doğmasına neden oldu. Ortaçağ toplumunun görüşleri bazı alanlarda (din, aile ve eğitim gibi) etkisini sürdürmesine karşın toplum içerisinde genel anlamda hüküm sürdürebilme olanağını artık bulamadı. Çok sayıda ve ihtisas isteyen fonksiyonların uygun bir iş bölümünün çerçevesi içerisinde bölünmesi, muhtelif ödüllerin ve statülerin tahsis edilmesi, otorite ve güç âlemlerinin ayrılması, ve diğerleri; son derece etkili ve rasyonel bir zemin üzerinde gerçekleştirilmeli

idi, bu pek gerekliydi ve bu görevi rasyonel bürokrasi yerine getirdi.

Modern soyut çoğulcu toplumu, Yunan-Roma medeniyetlerinden ve Ortaçağ toplumlarından ayırdım. Batı medeniyetinin bu eski toplumlarında bireyler kendi dünyalarını peşinen geçerliliğini kabul edip üzerinde düşünüp taşınmadıkları kurallar üzerine kurulmuş olarak kabul ediyorlardı ve kendilerini de bu dünyanın doğal bir parçası olarak düşünüyorlardı. İşte bu nedenledir ki Batı toplumları ile diğer toplumlar arasında sağlıklı kıyaslamalar yapabilmek için bu toplumun bugünkü modern soyut çoğulcu yapısının esas alınması gerektiğine inanarak yukarıda sözünü ettiğim ayırımı yapmak gereksinimini duydum. Bu tür bir kıyaslama sonucu bizim dünyamızın ana karakteristiklerini gözler önüne sermek olası olacaktır. Ayrıca bizim toplumumuzla «ilkel» veya gelişmekte olan ülkeler diye adlandırılan toplumları kıyaslayacağımı da ifade edeyim. Bu noktada tarihçi Jah Romein tarafından geliştirilen **Ortak Beşer Dokusunun Teorisi**nden söz etmek istiyorum.

Romein'in iddiasına göre, çağdaş Batı toplumunu bir yana bırakıp, içinde yaşadığımız asrın Asya'sını geçmişin Avrupa'sı ile kıyaslayacak olursak, Ortaçağ Avrupa'sı ile çağdaş Asya arasında son derece çarpıcı bir takım benzerliklere şahit oluruz. Ayrıca bu Asya toplumlarını çağdaş Afrika ve Güney Amerika toplumları ile kıyaslamamız durumunda gene ilginç benzerlikler tespit ederiz. Bu da bize Ortaçağ Avrupasının henüz endüstrileşmemiş modernlik öncesi medeniyetlerinin, eski Yunan ve Roma'nın, Ortaçağ Arabistanının modernlik öncesi Asya, Afrika ve Amerika'nın ortaklaşa bir görüntü oluşturduğu yolunda bir uyarı mesajı yollar. Romein bu durumu, Avrupa ve

Kuzey Amerika'nın ayrıldığı, saptığı Ortak Beşer Dokusu olarak nitelendirmiştir. Bunun anlamı, Afrika'nın ilkel olarak adlandırılan kavimlerinin endüstri toplumlarından sapması değil, ama Avrupa ve Kuzey Amerika toplumlarının Afrika'nın ilkel kabilelerinden sapmasıdır. Olaya tarih açısından bakılırsa, Afrika kavimlerinin hâlâ Ortak Beşer Dokusunun bir temsilcisi olarak kalmağa devam eylemekte bulunduğu söylenebilir.

Ortak İnsan Dokusunun (OBD) karakteristikleri Romein tarafından şu şekilde ifade edilmiştir: Romein'in tabiriyle OBD insanı, doğaya karşı sübjektif bir tavır takınır. Kendisini doğanın bir parçası olarak görür, dolayısıyla doğaya 'karşı tavır' takınması söz konusu olamaz. Bu durum doğayı objektif bir tarzda ve değer yargılarından bağımsız olarak ele alıp inceleyen bilim ve teknolojiye karşı tutumunda bazı neticeler hasıl eder. OBD insanı, daha çok doğaya tahammül etmeyi yeğler. Onun büyüsü, benim kanımca, bir çeşit idaredir, fakat bu doğanın özünde bulunan güçlerin idaresi olup objektif bilgi yoluyla anlaşılabilmesi söz konusu değildir. Onu doğanın sırlarına götürecek yolun kapısı pek çok tabu tarafından ve peşinen kapanmış durumdadır. Onun yaşam kavramı, kozmik felsefenin bir parçasıdır. Bir başka deyişle, yaşam birey tarafından realize edilecek olan bir şey olmayıp Tanrı'nın, tanrıların, ruhların veya kaderin bir hediyesidir. Yaşam bireyin başına gelen bir olaydan başka bir şey olmayıp bu dünyanın dışında herhangi bir şeyin var olması söz konusu değildir, dolayısıyla ölüm, bir başka türlü yaşam tarzına intikalden başka bir şey olamaz.

OBD insanının düşüncesi; dünyayı formalistik ve rasyonel olarak idrak etme hususunda soyut değil-

dir, somut ve pragmatiktir, duygularla yüklüdür, mistik ilişkileri, büyülü ve sembolik ifadeleri vardır. Bunun bir sonucu olarak yaşamını belirli bir amaca ulaşmayı hedef alacak biçimde organize etmeğe muktedir değildir; çünkü bu tür bir organizasyon müstakbel faaliyetlerin, soyut bir düşünce seviyesinde planlanıp değerlendirilmesini gerektirir. Planlama, davranışların soyut tasarımlar hâlinde bir haritasının çıkartılmasını gerektirir ki bu da OBD insanın referans çerçevesi içerisinde başarılabilecek cinsten bir iş değildir. Dolayısıyla OBD insanının sosyal, politik ve ekonomik yapıları organik olarak uzun bir geleneksel süreçten geçerek gelişir, bu gelişmede rasyonel organizasyonların payı yok denecek kadar azdır. OBD insanının zamanla ilgili görüşleri bizimkinden oldukça farklıdır. OBD insanı burada ve şimdi yaşar, ebediyete dönüşün büyüsüne sığınıp zamanın akışını tesirsiz bırakır. Modern toplumlardaki ortak entellektüel özellikler olan gelişme ve evrim, onun için anlamsız kavramlardır.

OBD insanı için otoritenin pek büyük bir önemi vardır. Tanrıların otoritesi veya babanın veya öğretmenin veya kutsal kitapların otoritesi OBD insanı için köşe taşları niteliğinde olup bunlar hakkında ne şüpheye tahammülü vardır, ne de araştırmaya niyeti. Bu ona durağan ve kargaşanın tehditlerinden ve anonimliğin rahatsızlıklarından azade bir sığınak sağlar. Netice olarak, OBD'den ayrılarak modern toplumun doğması olayı, özgürlük için verilen bir dizi mücadelenin bir bütünü olarak görülebilir. Romein'e göre OBD'den sapmanın, ayrılmanın hem kaçınılmaz, hem de pek yakın olduğu gerçeğinden ilk kez Rönasansın Hümanistleri haberdar olmuşlardır. Bu hümanistler kilisenin otoritesini reddederken an-

tik devrin normlarını almak suretiyle yeni bir otoriteyi kabullenmişlerdir. Mamafih, bu, tarihte insanların özgür iradeleri ile kabul etmiş bulundukları ilk otoritedir. Protestanlar papanın otoritesini reddederlerken kutsal kitapların otoritesini kabul etmişlerdir. Bu ilk humanistlerin başlattığı aydınlatma olayı zaman içerisinde de redtedildi. İnsanın aklı nihaî otorite olarak kabul gördü. Bu son otoritenin de insanlar üzerindeki kumanda etme yeteneğinin, kaybolmasından sonra tarih içerisinde ortaya çıkmış olan otoritelerin tümü yok olmuş oldu. Bugün içinde bulunduğumuz durum, otorite söz konusu iken, işte budur.

OBD insanını modern insandan ayıran son özellik olarak da, Romein, işe karşı olan tutumu göstermektedir. OBD insanı, her zaman işe işkence nazarıyla bakmıştır. Şehirlerin büyümesi, hemşehriliğin gelişmesi ve protestan ahlâk anlayışının etkisi ile iş, işkence olmaktan çıkıp şükran vesilesi (veya en azından uyulması, realize edilmesi gerekli bir olgu) hâline geldi. Hemen şunu da ekleyelim: İtaatkâr memur, sahneye çıkmak üzere idi.

OBD insanının bu görüntüsünün global bir görüntü olduğunu, aynı kategori içerisine dahil edilmiş bulunmalarına karşın farklı uluslar için farklı bir takım vasıfların da söz konusu olduğunu Romein kabul etmektedir. Bu nedenle de sık sık, Gelişmiş Batı Toplumlarmın içinden kopup ayrıldığı OBD kavramının tipik özelliklerini vurgulama gereksinimini duymaktadır.

Bizim «soyut toplum» kavramımız için Ortak Beşer Deseni teorisi sezgisel bir anlam ifade eder. Modern toplumu OBD ile kıyasladığımız zaman, çağdaş toplumun soyut yapısı daha da bir çarpıcılık kazanır. Modern insan artık kendisini çevresinin oluşumuna

esas teşkil etmiş olan bir parçası olarak görmemektedir. Büyük ölçüde doğaya yabancılaşmıştır ve kendi toplumunu kendisinin karşısında olan bir varlık olarak görmektedir. Toplumu yaşamamakta, ama karşısında görmektedir. OBD insanı ise, tam tersine, doğayı bile, kendisine pek yakın ve kendisinin ait bulunduğu olayların ve cisimlerin sosyal bir topluluğu olarak algılamaktadır. Kendisini mensubu bulunduğu toplumdan, bu toplumun örf ve adetlerinden ayrı olarak düşünmemektedir. OBD'de insan ve çevresi arasındaki bu pek sıkı bağ, modernizasyon süreci esnasında büyük ölçüde zayıflamıştır. Birey özerkliğini elde etmiş ve çevresine kendisini bağlı olarak artık hissedemez olmuştur (Bölüm 5 de bu olay ile ayrıntılı bir biçimde ilgilenilecektir).

Bu noktada Romein'in ideal tipi için ilâve bir söz söylemek istiyorum. OBD toplumunda sosyal yapılar birbirlerinden ayrılamaz biçimde yoğurulmuşlardır. Akrabalık ve din kurumlarına kök salmışlardır. Sonuçta da OBD insanı toplumu, hayvanlar dünyasını ve diğer şeyleri yüz yüze ilişkiler sonucu tanır. Kendi dünyasını kapalı bir yapı, kutsal vasıfların parçalanamaz bir bütünü olarak algılar. Bu suretlede kişiliğinin durağanlığı, toplumun durağanlığı tarafından garanti altına alınmış olur.

Endüstri öncesi toplumlarının durağanlığı ve homojenliği, yapısal olmaktan çok kültürel mahiyettedir. Veya Durkheim'in tabiriyle, OBD toplumlarındaki dayanışma organik olmaktan çok mekaniktir. «**Problems of an Industrial Society**» (1968) adlı eserinde William Faunce, Guatemala'nın orta yerlerindeki bir bölgede endüstri toplumu olmaktan uzak küçük bir toplumu bize anlatmaktadır. Bu köyün sosyal yapısı henüz bölünmelere maruz kalmamıştır. Statü ve güç

farkları minimum seviyede idi ve hemen hemen herkes aynı tip işi görmekte idi. İşveren-işçi, alıcı-satıcı, doktor-hasta arasındaki ilişkilere benzer karşılıklı ilişkiler, sosyal ilişkilerin belirlenmesinde aile biriminin ana toplumdan daha etkin olması nedeniyle yok denecek kadar azdı. Bu nedenle de bu tür karşılıklı ilişkiler içerisinde dominant olanlarına aile içerisinde ve karı-koca ,baba-oğul arasında raslanmakta idi. Sosyal izolasyon kaçınılmaz olarak pek ileri derecede idi. Evler arasındaki çitler sadece fiziksel engeller olarak değil ama aynı zamanda ve daha da önemli olmak üzere sosyal engeller gibi fonksiyon icra etmekte idi. Yakın arkadaşlıklara pek nadiren raslanmasına karşın nedeni kişisel olmayan sürtüşmelerdi bunlar ve iş pek ileri götürülmüyordu. Faunce'in söylediklerine bakılırsa buradaki insanlar ne dost, ne de düşman edinmeyi beceremiyorlardı. Sosyal yapı atomistik idi, pek az integrasyon gösteriyordu. Mamafih, köylülerin tamamı ortak bir yaşam tarzının etrafında bir araya gelmişlerdi. Faunce şöyle söylemektedir: «Kişisel olmayan sürtüşmelere ve her evin diğerlerinden göreceli olarak izole edilmiş olmasına rağmen önemli genel değerler ve tutumlar söz konusu olduğunda köylüler anlaşma hususunda büyük bir yetenek sergiliyorlardı ve bu işi yukarda anlatılanlardan pek az farklı bir tavır takınarak başarabiliyorlardı. Yapısal farklılıkların pek az olmasının anlamı, köylülerin birbirine pek benzer koşullar altında yaşaması ve ortak bir yaşam tarzını paylaşmasıdır.» Durkheim'in izinden giderek Faunce, bu iki farklı integrasyon formunu şu şekilde açıklamaktadır: «Mekanik dayanışma, ortak bir kültürü veya yaşam biçimini paylaşmaktan kaynaklanan sosyal integrasyona işaret etmektedir. Organik dayanışma

ise yapısal farklılıklar arz eden bir toplumda karşılıklı olarak ortaya çıkan bağımlılıklara işaret etmektedir.»

Aynı eserinde Faunce, endüstrileşmemiş toplumlarda görülen sosyal değişim eksikliğine de dikkatlerimizi çekmektedir. Bu, OBD insanının karakteristiklerine eklenmesi gereken temel özelliklerden biridir. Bu önemli nokta hakkındaki Faunce'in görüşlerini aynen aktarıyorum:

İleri derecede fakirlik, hastalıklar, çocuk ölümlerinde gözlenen yüksek oran ve okur yazar oranının fevkalâde düşük olması, bu köylerdeki yaşamın karakteristik vasıflarıdır. Köylülerin fakir olmak yerine zengin olabilmek gibi bir şansları, sağlıklı olmayı hasta olmağa tercih edecek kadar yaşamaya yönelik arzuları bulunmasına karşın bu olumsuz durumlara karşı umutsuz ve kaderci bir tutum içerisindedirler. Bunlar köy yaşamının gerçekleri olup değiştirilmeleri için köylüler sistematik bir girişimde bulunmamaktadırlar. Gerekli işleri geleneksel yöntemlerle icra etmek, geleneksel yapının değer yargılarına göre değerlendirilmekte, geleneklerle köyün sorunları arasındaki ilişki, köylüler tarafından ya hiç algılanmamakta, ya da pek az algılanabilmektedir. Köylülerin ortak teşebbüsleri sonucu bazı değişikliklerin ortaya çıkması, köy yaşamının atomistik yapısı nedeniyle mümkün olamamaktadır. Aile yaşamının dışında kalan kesimde inşa olunmuş, tesis edilmiş bir liderlik ve organizasyon mevcut değildir ve köylüler için ortaklaşa hareket etmek suretiyle herhangi bir müşterek sorunlarını çözebilme olası değildir. Bu sorunlar da esas itibariyle ortak girişimlerle çözülmesi gereken sosyal problemler olarak algılanmayıp, zor olan ve zor olmaması durumunda da değersiz olacağı sanılan ya-

şanın talihsizlikleri olarak değerlendirilmekte, bunun doğal sonucu olarak da değişikliklerin ortaya çıkma şansı yok denecek kadar az olmaktadır.

Buradan şu sonucu çıkarabiliriz: OBD toplumları, «mekanik dayanışma»ya istinat eden ileri derecede bir kültürel integrasyon ile karakterize edilebilirler. «Organik dayanışma»ya istinat eden yapısal integrasyonları, sosyal yapının yok denecek kadar az farklılıklar arz etmesi nedeniyle pek zayıftır. Öte yandan endüstri toplumları, tam tersine, ileri derecede farklılıklar arz eden bir sosyal yapıya sahiptirler ve sosyal integrasyonları kültürel ve geleneksel olmaktan çok yapısal ve fonksiyonel olma eğilimindedir. Bu cümlenin ikinci kısmının biraz açıklamaya gereksinimi vardır.

OBD toplulukları ile kıyaslandığında, endüstri toplumu büyük ölçülerde yapısal farklılıklar sergiler. Bu gerçek, özellikle, Ralf Dahrendorf'un endüstri toplumunda kurumsal izolasyon olarak isimlendirdiği olguda kendisini belli eder. Aile, din, eğitim, hükümet ve askeri sistem gibi kurumsal sektörlerin de özerkliklerini kazanma eğilimi vardır. Ve bunların her biri özerk bir kurum olmaları nedeniyle birey kendi yetki alanlarının içerisine girdiği zaman bireyin üzerinde kendilerine özgü kontrol mekanizmalarını harekete geçirirler. Sonuçta da birey, endüstri insanı; kısmî bağlılıklarla, dostluklarla yetinmek zorundadır. Örneğin aile ve din, sosyal yapının tamamının üzerine inşa edildiği direkler olmaktan çıkmış, bu iki kurumun çevresinde birey dostluklarını, dayanışma örgütlerini tesis edemez olmuştur. Aile ve din, OBD toplumlarında birey üzerinde kapsamlı ve etkili bir kontrol sistemi kurabildiği hâlde endüstri toplumlarında bu yeteneğini kaybetmiş olan

kurumlardan sadece ikisidir. Bilim ve endüstri gibi diğer sektörler bunların yerini almış, ne varki çok geçmeden aile ve din sektörlerinin başına gelenlerden ilim ve endüstri de kendilerini koruyamamıştır. Marx'ın zamanında endüstri, sosyal ve ekonomik süreçlerin neredeyse tamamının açıklanıp anlaşılabilmesine olanak verecek kadar etkin, topluma yön verebilme gücüne sahip bir sektör idi. Bugün ise bu sektör pek çok sektör arasında işte öyle bir sektördür. Dahrendorf şöyle söylüyor: «Endüstri, toplum içerisinde bir toplum olarak gözükmektedir. Kendi iç bütünlüğü kendisine özgü özellikleri bulunan, sınırlarının dışına çıkmayan diğer yapısal birimleri ve toplulukları kendi kapsamı içerisine almayan yapısal bir birimdir.»

Bölüm 5 de tekrar dönme olanağı bulacağımız Dahrendorf'un kurumsal izolasyon ile ilgili teorisinin bana göre düzeltilecek küçük bir kusuru var. Endüstrinin kurumsal izolasyonunu dinin (kilisenin) izolasyonu ile kıyaslamak, hatalı sonuçlar doğurmağa adaydır. Ortaçağın dominant kurumsal sektörü olan kilise, bugün pek çok sektör arasında, herkesin kabul ettiği üzere, yalnızca bir sektördür. Çağdaş toplumda endüstrinin dominant sektör olma vasfını kaybedip diğer sektörlerden göreceli olarak tecrit edilmiş yapısal bir gerçek durumuna geldiği de gene herkesin üzerinde mutabık olduğu bir realitedir. Fakat bugün, endüstri, kültürel bir yoldan toplumun diğer elemanlarının tümünü belirlemektedir. Sanatının, müziğinin, mimarisinin ve etkinlik ve rasyonelliğe verdiği önemin pek açık seçik bir biçimde teyid eylediği üzere Batı toplumunun genel akışı «endüstriyel» ve «teknolojiktir. Endüstrinin artık yapısal olarak dominant olmadığı bir gerçektir, fakat kültürel

bakış açısından toplumun tüm yanlarında etkili olmağa devam etmektedir.

Bu sonuç, önemli bir teorik değerlendirmenin dikkate alınmasını gerekli kılmaktadır: Kurumsal sektörler, yapısal seviyede etkinliklerini, dominant bir faktör olarak sürdürmeğe devam ederler. Bugün, bana göre, kilise insan ve toplum üzerindeki etkisini, hem kültürel ve hem de yapısal olarak kaybetmiştir. Fakat şurası da bir gerçektir ki kilisenin Batı toplumlarındaki kültürel seviyedeki etkisi, yapısal seviyedeki etkisinden çok daha uzun sürmüştür. İki örnek, bu iddianın açıklanmasında bize yardımcı olabilecek niteliktedir: «Protestan ahlâkı» olarak isimlendirilen Calvinist ahlâk anlayışı, kurumsal Calvin dininin dışında ve uzunca bir süre kültürel bir güç olarak fonksiyon icra etti ve Calvinism bir kilise olarak yapısal önemini kaybettikten sonra da kültür seviyesinde etkisini sürdürmeğe devam etti. İkinci örnek olarak, Amerikan yaşam tarzında zayıf bir dindarlık yapısında ve kültürel bir güç olarak varlığını sürdüren, Amerika'da kurumsallaşmış olan dinin sınırlarının çok ötelerinde bile etkisini hissettiren din olgusunu gösterebiliriz.

İhtisaslaşmış, göreceli olarak izole edilmiş şaşırtıcı denecek kadar çok sayıda kurumsal sektöre sahip bulunan bizim çoğulcu toplumumuzda bir koordinasyon ilkesine aşırı derecede bir gereksinimin mevcut bulunduğu hususu pek açık bir gerçektir. Bu gereksinim, rasyonellik ilkesine istinat eden ve ileri derecede formalistik bir yapı kazanmış bulunan bir organizasyon şekli olan bürokrasi tarafından karşılanmaktadır. Bir bakıma bürokrasi dinin bütünleştirici olma görevini üslenmiş ise de dinin bireye ifade ettiği anlamı bürokrasinin birey için sağlayamadığı

da tartışma götürmez bir gerçektir. Bunun tartışmasına Bölüm 5 de tekrar geri döneceğiz.

Bu çoğulcu toplumda birey, kişiliğini inşa ederken pek çok problemi göğüslemek zorunda kalmaktadır. Oysa OBD insanı için kişiliği kendisine hiemen doğumunu takiben toplum tarafından adeta gümüş bir tepsi içerisinde sunulmaktadır. Oysa modern insan pek çeşitli dayanışma ortamları içerisinde ve pek muhtelif alternatifler arasında kendi kişiliğini kendi elleri ile inşa etme durumundadır. Birey pek çok sayıda kurum arasında yaşamını sürdürmektedir ve kurumlardan her biri birey ile karşılaştıkları zaman kendi kurumlarının değer yargıları ve normlarına göre hareket etmesini bireyden beklemektedirler. Bu ise bireyin otomatik olarak çoğulcu bir kişilik geliştirmesine neden olmaktadır. Bütün çoğulcu bir kişiliğin elde edilebilmesi ve elde edildikten sonra da korunabilmesi bireyin üzerine ilâve bazı yüklerin gelmesine neden olmaktadır. Kurumsal sektörler arasındaki hareketi esnasında birey, elbise dolabındaki ceketi gibi, oynadığı rolleri de değiştirmek zorunda kalmaktadır. Kişiliği ile oynadığı roller arasında giderek büyüyen bir mesafe ortaya çıkmaktadır, çok sayıda anlam ve realiteden haberdar olmaktadır ve bu da bilindiği üzere «yabancılaşma» olarak isimlendirilmektedir. Kendisini kilisenin kurumsal sektörleri ile bütünleştirdiği, kilisenin değer yargıları ve normlarını benimsediği takdirde, orduya girdiği zaman kendisine bütünüyle yabancı bir dünya sunan bu sektöre karşı yabancılık hissetmektedir, kendi kişiliğini ordunun kişiliği ile bütünleştirebilirse bu kez de benzeri yabancılaşma problemi ordudan ayrılıp üniversiteye girdiği zaman karşısna çıkıvermektedir. Bizim bu söylediklerimiz yatay bir hare-

ketlilik düzeyi üzerinde gerçekleşmektedir. İşin bir de sosyal tabakalar arasında gerçekleşen dikey hareketlilik yönü vardır ki bu da bireye ek sorunlar çıkarma hususunda emre amadedir.

Oysa durum OBD insanı için tamamı ile farklıdır. O, yeryüzündeki yerini bilir. İçinde yaşadığı toplum, karşılıklı ilişki içerisinde olan parçaların kültürel bir bütünüdür. OBD insanı için içinde doğduğu aile, toplum içerisinde kazanabileceği statüyü ve mesleği belirleyen bir faktördür. Evliliği daha önceden ayarlanmıştır. Sınırlı bir topluluk içerisinden ve genellikle de büyükleri tarafından seçilen bir kızla evlenir. Yaşamı boyunca sosyal konumunun ve statüsünün değişmesi hemen hemen olanaksız gibidir. Eğer OBD toplumu içinde sosyal bir tabakalaşma mevcut ise yapısı son derece sağlam olup, herhangi bir değişikliğin ortaya çıkma şansı pek azdır, değişimin hızı hissedilemiyecek kadar azdır. Sosyal sınıflardan birinden diğerine geçebilme pek zordur ve nadiren gerçekleşen bir olaydır. Hindistan kast sisteminde olduğu gibi bazan sınıf değiştirme olayının gerçekleşebilmesi olanak dışıdır. Bireyin sosyal pozisyonu ve kişiliği durağandır. Ne özgürlük ve ne de kişilik gibi bir sorunu yoktur.

Tekrar modern topluma dönüp baktığımızda bütünüyle farklı bir manzara ile karşılaşmaktayız. Sınıfları, statüleri ve güçleri birbirinden kesin çizgilerle ayıran ve toplum tarafından kabul görmüş bulunan bir tabakalaşmaya modern toplumlarda raslayabilmek olası değildir. Kast, rütbe ve sınıf gibi topluma katı bir yapı kazandıran üniform realitelerin çoğulcu toplumda kesinlikle bulunmadığı gerçeğine şahit olmaktayız. Farklılaşmanın artmasına paralel olarak sınıfsal farklılıkları tesviye edici bir sürecin de hız ka-

zanmakta olduğunu, bunun da sonuçta son derece üniform ve hastalıklara mütemayil bir yaşam tarzı ortaya çıkardığını görmekteyiz. Bu teoriyi geliştirmiş olan Alman sosyolog Helmuth Schelsky, Marx'ın çatışan sınıflar düalizminin, işçisinden yöneticisine kadar soyut realite tarafından tehdit edildikleri endişesi içerisinde bulunan endüstri insanının durumuna dönüştüğünü iddia etmektedir. Bu soyut realiteye ise genellikle «Sistem» adı verilmektedir. Böylesi bir soyut ve tesviye edilmiş toplumun bireyin kişiliğini oluşturacak güçten yoksun olduğu açıktır. Modern birey; eşit olmayan gelir düzeyleri, farklı sağlık olanakları, statü ve güç ortamında kendisinin gerçek yerinin ne olduğunu merak etmektedir. Dünya, ona bulanık olarak gözükmektedir. W. I. Thomas, bu durumu bakınız ne kadar güzel formüle ediyor:

«Modern toplumda durumun tanımı, belirsiz olanın tayin edilmesine, belirlenmesine denktir. Elli sene öncesi Rusyası'nın mir ve Amerikası'nın köy toplumlarında hiç bir şey belirsiz değildi, her şey tanımlanmıştı. Daha önce işaret ettiğim ve dünyanın tümünde etkisini gösteren iletişim olayının ve düşüncelerin özgürce yer yüzünde dolaşabilme şansına kavuşmasının bir sonucu olarak ortaya çıkan genel bir hareketliliğin neticesinde, sadece bazı özel durumlar, değil ama genel durumlar da belirsiz olma vasfına sahip oldu.»

Bu belirsiz, deterministik olmayan toplumda sosyal roller giderek daha da özerkleşirler, bunun ise bireyin kişiliği ve morali üzerinde olumsuz sonuçları vardır. Özgürlük ve realiteyi bünyelerinde bulunduran sosyal yapıların ve sosyal rollerin bu özelliklerini bütünüyle kaybedip, özgürlük ve realiteden yoksun bir hâle gelmelerinin bir sonucu olarak soyut

ayak bağlarına dönüşmeleri sonucu bireyin faaliyetleri, düşünceleri ve duyguları, tesviye edilmiş üniform desenlere, kalıplara göre biçimlendirilirler.

Bu durumu Avusturyalı şair-romancı Robert Musil'in şu sözleriyle veciz bir biçimde anlatabilmek olasıdır: «Kendisine özgü özellikleri olmayan bir insan, insansız özelliklerden başka bir şey değildir.»

Soyut Toplum ve Modern Bilgi

Soyut toplumun bütünlüğünü ve realitesini kaybetmesi, insanın geleneksel bilincini ve bilgisini değiştirdi. Endüstri öncesi geleneksel insana kıyasla modern insan faaliyetlerini oldukça farklı bir bilgi ve bilince istinat ettirerek gerçekleştirir. Dünyayı farklı bir biçimde algılamaktayız, görmekteyiz ve bilmekteyiz. Modernizasyon süreci yalnızca sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel yapıları değiştirmekle kalmamış, aynı zamanda, bireyin bilincinin epistomolojik ve psikolojik oluşumunda da büyük değişiklikler ortaya çıkarmıştır.

Ortak Beşer Deseni'nden bir sapma, bir inhiraf olarak modern toplumun ortaya çıkması olayı, bir genişleme ve farklılaşma süreci olarak görülebilir. Modern toplum, sonuçta endüstri, teknoloji, bilim ve rasyonellik ilkesine göre biçimlenmiş bulunan bürokrasi tarafından yönetilen ileri derecede bölümlere ayrılmış bir toplum doğuran, giderek genişleyen bir evrendir. Bu toplumun göreceli olarak özerk sektörleri (aile, kilise, eğitim, hükümet, gibi) arasında, bu genişleyen evrenin giderek artan taleplerini karşılayabilmek için yeni kurumlar ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda geleneksel olarak bir sektöre tahsis edilmiş bulunan fonksiyonlar bir başka sektöre transfer edi-

liyorlar veya yeni oluşmuş bir takım sektörler tarafından üsleniliyorlardı. Örneğin Ortaçağ'da kilisenin ve ailenin görev alanı içerisine giren eğitim, giderek özerkleşen bir sektör durumuna gelmiştir. Bu sektörler arasında da ihtisaslaşmadan kaynaklanan yeni bölünmeler kaçınılmaz olmaktadır ve bu da zaten var olan kurumsal karmaşayı daha da arttırmaktadır. Bu şekilde kurumlar arasında mevcut bulunan harici çoğulculuğun yanı sıra bir de her bir sektörün içerisinde ayrı ayrı ortaya çıkan dahili çoğulculuk söz konusu olmaktadır. Sektörler alt sektörlere, fonksiyonlar alt fonksiyonlara, pozisyonlar alt pozisyonlara bölünmektedir. Bu kurumsal labirent içerisinde bireyden yaşamı boyunca tutarlı bir hayat oluşturması talep edilmektedir. Bireyin zaten uğradığından daha fazlası bir kayba uğramaması ise neredeyse bir mucizedir. Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi büyük çoğunluk, kurumsal kırıntılardan ve parçalardan oluşan kendi özel dünyasını gününü gün eder bir havada inşa ederek mevcut durumlara uyum sağlamaya çalışmaktadır. Azınlıkta kalan diğerleri ise ya protesto etmek ya da sübjektivist bir havada gerçekleştirdiği geri çekilme yoluyla mevcut durumlara karşı isyan etmektedir.

Çoğulculuk, özellikle, düşünce âleminde pek bariz bir şekilde gözlenmektedir. Son bir kaç asrın entellektüel görüntüsünü şöyle bir inceleyecek olursak, insanın tüm realitesini kuş bakışı bir yaklaşımla kavramağa yönelik pek çok teşebbüse şahit oluruz. Bunların içerisinde en çarpıcı olanları pek muhtemelen Auguste Comte ve Hegel'in felsefeleridir. Platonik metafizik ile Aristo'nun kapsamlı olma özelliğinin bir kombinezonundan ibaret olan büyük bir teorik sistem Hegel tarafından inşa olundu. Bu sistemin

tarihi ve doğal realitelerin tümünü içermesi öngörülüyordu. Benim kanıma göre bu girişimi entellektüel bir totaliter sistem oluşturma girişimi olarak isimlendirmek hatalı olmaz. Gerçekten, felsefî bir okul olarak Hegel felsefesi aşırı soldan aşırı sağa kadar her türlü totaliter sistem tarafından sempati ile karşılanmıştır.

Karl Marx'a göre Hegel totalitarizmi bütünüyle gerçek dışı ve soyut idi. Marx, bunu sosyo-ekonomik realite cinsinden yeniden formüle etti ve Hegel'in bütünlük ve kapsamlılık için başlattığı araştırmayı devam ettirmiş oldu. Karl Marx'da dialektik yöntem, tüm realiteyi ve tarihi bir tek bakış açısından Prometheo tipi kavrama teşebbüsü, sonuçta sosyo-ekonomik terimlerde ifadesini bulan çarpışan sınıflara dönüşür. Bu sınıflar arasındaki son çarpışma, bir başka deyişle devrim ve proletarya sınıfının zaferi, tarihin sonunu ve «özgürlük âlemi»nin başlangıcını müjdeleyecektir. Bu suretle bütünüyle insancıl ve insanı ile bütünleşen toplum inşa olunacaktır. Komünist toplum ütopyası, gerçeğin ve anlamın özlemini çeken insanın rüyasıdır. Çok uzun seneler önce insanın kaybetmiş olduğu özgürlük cennetidir.

Mamafih -ve bu nokta son derece önemlidir- tüm insanlık âlemi Marksizme gönülden inanana kadar toplum, bu doktrine içtenlikle inanmış bulunan seçkinlerin kurduğu bir parti tarafından diktatörlükle yöneticilecektir. Bu diktatörlük ise nihaî eskatolojik toplumun tam olmayan bir tasarımından ibarettir. Bu; Lycurgus'un Isparta'sında, Calvin'in Cenovasında, Stalin'in Rusya'sında ve nihayet Hitler'in Almanyası'nda görülen totalitarizmdir. Felsefelerindeki farklılıklara karşın hepsinin paylaştıkları ortak bir özellik vardır: bunların tamammın ortak to-

talitarizmi terör ve şiddetle gerçekleştirilmiş, terör ve şiddetle yaşatılmışlardır.

Entellektüel totalitarizmi, günlük yaşamda kaybolan bütünlüğü telafi etme amacıyla ortaya çıkmış bulunan bir olgu; anlam, realite ve özgürlüğün içine yerleştirilebileceği tutarlı bir çerçeveyi yeniden inşa etme yollarını arayış olarak düşünebiliriz. Bu tür teorik bir totalitarizmin politik yollarla inşa edilmeğe kalkışılması durumunda nelerin ortaya çıkacağını görmek için Avrupa'nın yakın tarihine şöyle bir göz atıvermek yeterli olacaktır. **Totaliter entellektüel, peşinden gelecek olanlardan kendisine itaatkâr olmalarını istemekle yetinmez, aynı zamanda onlardan kendi inandıklarına kendisi kadar inanmalarını da ister.**

Modern çoğulculuğa karşı zıt bir reaksiyon da bilimde ortaya çıkan uzmanlaşmadır. Parçalanmış realite üzerine bütünleşmeyi empoze eden bir görüş olarak biraz önce entellektüel totalitarizmden söz ettik. Uzmanlaşma ise bu parçalanmış realiteyi aksettirir gibi görünmektedir. **Bir başka deyişle, modern insan, realiteyi küçük küçük parçalara ayırıp her bir parçayı ayrı bir uzmanlık dalının konusu hâline getiren uzmanlaşma yoluyla içinde yaşadığı dünyanın çoğulcu yapısı ile uyum sağlayabilmiştir. Her bir uzmanlaşma dalının mensupları, yani uzmanlar, kendi teorilerini kendi küçük grupları içerisinde tartışır, başkalarının anlayamadığı «gizli bir lisan» ile birbirleriyle konuşurlar. Uzmanların işi araştırma yapmaktır. Bir uzmanlık dalında bir konu ile yapılabilecek herhangi bir araştırma kalmayınca, yeni teoriler yeni teorileri takip etmeye başlar. Bu uzmanlık dalları, özel araştırma konuları öylesine soyut ve öylesine mutlak bir hâl alırlar ki sonuçta bırakın meslek-**

taşları, aynı küçücük uzmanlık dahında görev alan araştırmacı arkadaşların bile birbirlerini anlayabilmeleri son derece güç olur. İşte bu durum entellektüel totalitarizmin tam zıtdı olup entellektüel Taylorizm olarak isimlendirilmesini öneriyorum.

Parçalanmaya, bölümlere ayrılmaya maruz kalan tek şeyin yalnızca bilimsel bilgi olmadığım akıldan çıkartmamakta yarar vardır. Benzeri bir durumla günlük yaşamla ilgili bilgi konusunda da karşılaşmaktayız. Günlük yaşama ait bilginin parçalanması ise günlük muhaverelerde birtakım güçlükler, sorunlar ortaya çıkarmıştır. W. I. Thomas bu gerçeği şu şekilde açıklamaktadır:

Dünya daha büyük, daha cazip ve daha karışık bir yapıya büründü... Tüm dünyada kabul gören ne doktrin, ne de pratik kaldı. Din adamı, bilim adamı ve radikal bir lider birbirlerinden o kadar uzaklar ki oturup konuşabilmeleri, konuşup anlaşabilmeleri olası değil artık. Yunanlıların ifade ettiği gibi bunlar sanki farklı dünyaların insanları.

Gerek bilimsel açıdan ve gerekse günlük yaşam açısından modern bilgi üzerinde Entellektüel Taylorizmin önemli bir tezahürü vardır. Parçalanmış bilginin ana temayüllerini de içermesi bakımından ben tartışmayı bilimsel uzmanlaşma probleminin sınırları içerisinde tutacağım.

Realiteyi küçük parçalara bölmek, bilim adamları için realite duygusunun kaybedilmesi gibi bir tehlikeyi de beraberinde getirmektedir. Er veya geç, uzmanların ve alt-uzmanların çoğu silinip yok olmağa mahkûmdurlar. Uzmanlar, mevcut teorik modellerin ve yöntemlerin arındırılması işine zorlanmaktadırlar veya mevcut bilgi bünyesine aslında herhangi bir ilâvede bulunmaksızın araştırma yapmış olmak

için araştırma yapmaktadırlar. Söylediklerimi şüpheyle karşılayanlar son zamanlarda yapılmış olan doktora çalışmalarına şöyle bir göz atacak olurlarsa şüphelerinin hemencecik zail olduğuna şahit olacaklardır. Soyut formalizm gerçek varlıkların, değerlerin önüne geçmektedir. Bu ise soyut toplum ile uyum içerisinde olan, pek yadırganmaması gereken bir süreç, bir olgu olsa gerektir.

Bu konuda ikinci bir tehlike muhtemelen uzmanlaşmadan kaynaklanan realite tanımında yatmaktadır. Uzmanlar ve etrafındaki daracık çember içerisinde yer alan yardımcıları kendi küçücük çalışma alanlarını (bir başka deyişle kendi çalışma alanları ile ilgili teorileri ve yöntemleri) ya nihaî gerçek olarak tanımlama ya da tüm realitenin temsilcisi olarak takdim etme eğilimindedirler. Diğer disiplinlerle pek az temas edebilmelerinin bir sonucu olarak uzmanlar mesleki körlükten ve kendi uzmanlık alanının hiç de güvenilir olmayan yapısına olağanüstü ve mutlak karakteristikler bahşetmekten pek muzdariptirler. Modern uzman her ne kadar hünerli bir uzman ise de, sınırlı ve dar bir alanda çalışan bilinçli işçide raslanabilecek cinsten bir alçakgönüllülüğe bile sahip olamadığını sık sık görmekteyiz. Ayrıca, kendi uzmanlık alanının dışında olup bitenlerin de bön, saf, cahil bir gözlemcisi durumundadırlar.

Uzmanlaşmış entellektüellerin bu saflığı, bönlüğü, söz konusu uzmanların modern dünya üzerindeki yerinin belirlenmesinde etkili olan faktörler olarak ortaya çıkmaktadırlar. Günümüzün karmaşık problemlerini çoğu kez mutlak bir umutsuzluk havası içinde karşılar. Kendi uzmanlık alanının dar çerçevesinin dışına çıkmağa zorlandığında (örneğin öğrencilerinin baskısı altında üniversitede böylesi bir du-

rumla karşılaştığı olmuştur) her türlü ideolojiye gebe kalmaya adaydır. Weber'in modern iş adamları ile ilgili sözleri uzmanlara da genelleştirilebilir: Korkunç bir boşluk içerisinde kendisini hissettiği uzmanlık alanının dışında hemen sinirlenir, çabucak rahatsız ve tedirgin olur.

Modern insanın bilgisinde ortaya çıkan değişikliklerle ilgili olarak Arnold Gehlen bazı önemli gözlemlerde bulunmuştur. Teknolojinin hızla gelişmesinin en önemli sonuçlarından biri, Gehlen'e göre, inorganik olanın organik olanın önüne geçmesi ve modern toplumun büyük ağacmm (teknoloji, endüstri ve bilim) hükümran olduğu kültürel bir üst yapınm ortaya çıkmasıdır. İnorganiğin bu dünyasında deney ve sürekli soyutlama dominant faktörler olarak devam edip gitmektedir. Modern insan organik maddenin yerine inorganik maddeyi, organik gücün yerine inorganik enerjiyi yerleştirmiş bulunmaktadır. Dünyanın hemen her yanına ve pek kısa bir süre içerisinde bir doğal yapay yayılıvermiştir.

Henri Bergson'un yolunu izleyerek inorganik ve insanın rasyonelliği arasındaki benzerliğe Gehlen işaret etmektedir: Her ikisi de illiyet ilkesi tarafından koşullandırılmıştır. Organik yaşam muhtemelen insan için hep sorunlarla dolu bir problem olarak kalacaktır. Oysa inorganik göreceli olarak daha kolaydır, sırlarından haberdar olabilmek, ele alıp çekip çevirmek daha basittir. Bu nedenle de insan, artık ne kadar mümkünse o kadar, organiğin yerine inorganik olanı koymağa çalışmaktadır.

Böylece makinalaşmanın, aletlerin, deneylerin, ölçülebilirliğin, fonksiyonelliğin, rasyonelliğin, soyutlamanın inşa ettiği bütünüyle yeni bir dünya ortaya çıkmıştır. Bu dünyada hâkim olan unsurlar teknoloji,

bilim ve endüstridir. Bürokrasinin soyut ve inorganik görev, hak, mecburiyet ve sorumluluk anlayışı ve bu yolda realize etmiş bulunduğu taksimat tarafından bu dünyanın rasyonel olarak organize olması sağlanmaktadır. Bu soyut dünyaya kısa bir süre önce bir de otomasyon süreci ilâve olunmuştur. Bunun insan emeği üzerinde ve toplumun yapıları üzerinde etkileri vardır. Ben burada modern insanın bilgisi üzerindeki önemli etkisinden söz etmek istiyorum. Geleneksel insan çevresini bir süper zekânın (Yunanlılarda Logos gibi) vasıtasıyla, yardımıyla anlamağa çalışırken, modern insan bütünüyle farklı bir yol izlemektedir. O, otomatik makinaları kendi zekâsı ile kıyaslamamakta, fakat insan beyninin yapısını ve fonksiyonlarını daha iyi anlayabilmek amacıyla sibernetik modelleri ve simülasyon tekniklerini uygulama alanına koymaktadır. Bugün, bilgisayarlar insan beynine benzememektedir, fakat insan beyni bir bilgisayar gibi çalışmaktadır. Bu elbette bilgisayarları antropomorfik kategoriler dahilinde düşünmekten bizi alıkoyamaz. Mamafih, bu kategorilerin bizim tasavvurumuzdaki insan ile ilgili olarak söyleyecekleri, otomatik makinaların söyleyeceklerinden çok fazladır.

Yukarıda bilim için söylediklerimizi modern müzik ve modern sanatlarda da gözlemek olasıdır. Burada da gene bütünlük ve realite tamamiyle ortalarda gözükmez. Denemeler ve soyutlamalar hâkimdir. Çağdaş ressam, aynı katedrali günün farklı saatlerinde tekrar tekrar tuvali üzerinde boyamak suretiyle bir ışık denemesini gerçekleştirmiştir. Mamafih, bu denemenin bir amaca yönelik bir vasıta olması nedeniyle gene de bir fonksiyonu vardır. Mondrian'da durum daha farklıdır. Genç bir ressam olan Mondri-

an yaşamın bizzat kendisini standart bir resim tekniğine dönüştürmüştür. İleri derecede soyut resimleri eksperimantalizm ekzersizleridir. Bunu, bilimde metodolojiye verilen aşırı önemle kıyaslamak olasıdır. Aynı geometrik şekillerin monoton varyasyonlarını ana renklerle boyamak suretiyle inşa etmiş olduğu dünyada maddenin yerini form, malzemenin yerini yöntem, özün yerini fonksiyon ve realitenin yerini de soyutlama almaktadır. Mondrian'ın dünyası saftır, temizdir, rasyoneldir, sterildir, berraktır, ölçülebilir ve fonksiyoneldir. Elektronik müzik, denemenin son ürünlerinin çıktığı bir alandır. Bu müzik soyut beşer duyguları ile uzaktan yakından bir ilgi içerisinde değildir. Fabrikalarda dokunmuş, elektronik endüstrisinin en son olarak ürettiği aygıtlarla desteklenmiş bulunan elektronik müzik, ileri derecede soyut formüllerle bezenmiş bir üründür. Soğuk ve sterildir, ölçülebilir, bilimseldir ve nihayet Mondrian'ın resimleri gibi de soyuttur. Bestenin oluşumunda esas olan bestekâra özgü yaratıcılık, modası geçmişlik olarak düşünülmektedir. Elektronik mühendisi ve ürettiği hüner dolu tüpler ön plana çıkmış vaziyettedir.

Rasyonellik, kolayca diğer yöne dönebilir. Yani boş tuvallerin, üzerine çizgi bile çizilmemiş boş kâğıtların, çılgınca çalışan bilgisayarlara yüklenen anlamsız formüllerin, tiyatroda izlenen çılgınlığın ve sonuçta da bütünün anlamsızlaşmasının şaşırtıcı tezahürleri ile yüz yüze gelebiliriz. Eksperimentalizmin nihai sonucu ise, saçma sapan hâle gelinceye kadar soyutlamadır. Bu bir çılgınlıktır, bu bir intihardır. Ve biz bugün işte bunu görmekteyiz. «Sanat» olarak isimlendiriliyor, fakat bu sadece bir isim.

Bilgi kavramı, daha önce de bu kitabın içerisinde kullanıldığı anlamıyla, insanın dünyayı anlaması ve anlatmasına işaret etmektedir. Bilinç kavramı ise insanın dünyadan hangi derece haberdar olduğuna işaret etmektedir. İnsan dünyadan, olup bitenlerden haberdar olacak ve buna göre de çevresine olan davranışlarını biçimlendirecektir. Bu iki kavram birbirinden sadece teorik seviyede ayrılacaklardır. İşin aslına bakılırsa bilgi, bilincin bir parçasıdır.

Arnold Gehlen'in felsefî antropolojisinin temel görüşüne göre geleneksel toplumdan endüstri toplumuna geçerken insan bilincinde kalitatif bazı değişiklikler ortaya çıktı. Bireyin psikolojik yapısının oluşumu üzerindeki etkisi söz konusu iken bu değişikliği; insanın avcılıktan, göçebelikten çiftçiliğe ve yerleşik yaşama geçişini ifade eden Neolitik ihtilâlle kıyaslamak uygun olur. Neolitik devrimle geniş yerleşim alanları oluştu; insanlar arasında zenginlik, güç, otorite farklılıkları ortaya çıktı; tapınaklar inşa edildi, Tanrı fikri ortaya çıktı; dinler, mezhepler ortaya çıkmağa başladı; kısaca ifade edecek olursak yaşamın tümü yeniden organize edildi. Yeni bir devir açan bu değişim esnasında Gehlen'in iddiasına göre insanın bilinci bütünüyle değişti. Endüstrinin doğup gelişmesi esnasında sosyal yapılar ve insan bilinci benzeri değişikliklere maruz kaldı. «İnsanlar dünyanın etrafını çelik ve telsiz bir battaniye ile örttükleri zaman endüstrinin neden olduğu radikal değişiklik ortaya çıkmış olacaktır. Biz daha bu sürecin ancak başındayız ve ilk bir kaç asrı içerisindeyiz.»

Gehlen'e göre modern bilincin iki özelliği pek tipiktir: bir yanda giderek artan bir entellektüalizas-

yon, öte yanda ise giderek büyüyen bir primitivizasyon. Gehlen'in entellektüalizasyon ile kast ettiği, ileri derecede soyut modeller ve formalistik kategoriler cinsinden düşünme, denenebilir ve hesaba gelir olayların ön plana çıkartılması eğilimidir. Buna paralel olarak da modern insanın kendini sloganlarla ifade etme eğilimi artmaktadır. Basitliğe ve yoğurulup biçimlendirilmeğe gereksinimi vardır. İnce kavramsal farklılıklara ve nüanslara karşı düşmanca hisler besler. Entellektüel onurunu popüler olabilmek ve duygusal tatminlere ulaşabilmek yolunda kurban etmeğe hazırdır. Gehlen bunu primitivizasyon olarak isimlendirmektedir. Bu; en yeniyi, en sonuncuyu, en iyiyi, en derin olanı bize sürekli bir slogan bombardımanı ile vaat eden kütle iletişim araçları tarafından temsil edilir.

Bu çerçeve içerisinde, Helmuth Schelsky'nin modern toplumun tesviye edilmesi teorisinin sözünü tekrar etmem gerekecek. Endüstri toplumu; standartlar, normlar ve değer yagıları tarafından sürekli olarak tesviye edilmektedir. Düne kadar bazı sınıflara münhasır olarak kalan ölçüler bugün dört bir yanımızda kelebekler gibi uçuşmaktadır. Bu durumu ben kendimde formüle etmek istiyorum: büyük senyör ve proletarya, proletaryanın ve senyörün trajedisinden ve büyüklüğünden yoksun renksiz bir kültür ortamında el sıkışmaktalar. Kitle iletişim araçları vasıtasıyla ve sırf tüketimin hatırına yayılan modaların, değer yargılarının, normların ve merakların yönlendirip canlandırdığı bir kültürel üniformluk endüstri toplumunun üzerine bir yaygı gibi yayılmıştır. Kültürümüzün tesviye edilmiş bu yapısını bir örnek yardımıyla açıklamak istersek, bir süpermarketten daha güzel örnek bulamayız. Süpermar-

ket, tüketim toplumunun enfes bir imajını yansıtmaktadır.

Mamafih, modern insan yalnızca üniform bir kültür içerisinde bir tüketici değil, aynı zamanda bürokratik davranışlar bekleyen ve bürokratik olarak organize edilmiş bir sistem içerisindeki bir görevlidir de. Sistem, değer yargılarından arınmış, bütünüyle fonksiyonel olan uzmanlara ihtiyaç duyar. Bürokratik sistemin, beşeri değerlerin yeterince dışında kalmış faktörlere, hesap edilebilir amaçların realize edilebilmesi için gereksinimi vardır.

İnsan bilincinde geleneksel toplumdan modern topluma geçiş esnasında ortaya çıkan kalitatif değişikliğe Gehlen ile aynı açıdan bakacak olursak bu değişikliğin en önemli yanının bürokratik davranış biçimlerinde ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bu davranış biçimi, bu tutum bilincimizin bir parçası olup çıkmıştır. Bunun üzerimizdeki etkisinin bürokrasi âleminin dışına çıktığı da bir gerçektir. Küçük bir köy bakkalından alış verişini yapan, bu arada dükkân sahibi ile köyün en yeni haberlerini konuşup işi dedikoduya kadar vardıran, alışverişi esnasında dükkân sahibinin direkt, dolaysız hizmetinin muhatabı olan bir kadın, taleplerinin artık gereksinimleri tarafından değil de fakat köyde iken boyutlarını hayal bile edemediği bir arz olayı tarafından karşılandığı büyük bir kentin büyük bir süpermarketinde neredeyse kayıp olup gitmiş gibidir. Şimdi artık alışveriş işini rasyonel bir biçimde gerçekleştirmek durumundadır. Boyutları pek küçük de olsa bir çeşit planlama yapmak, bunu uygulama safhasına koymak mecburiyetindedir. Parayı öderken ne dedikodu yapmak ve ne de halhatır sormak için vakit yoktur. Aldıklarının yanısıra eline tutuşturulan küçücük bir

kâğıt üzerinde aldıklarının bedelleri ve ödemesi gereken para yazılıdır. Bu küçücük kâğıt parçası üzerindeki «Teşekkür ederiz» ifadesi kişisel ilişkiler için değil ama halkla ilişkileri güçlendirmek için yazılmıştır. Kırsal kesimlerdeki yüz yüze ilişkilerin odağını oluşturan bakkalın yerini otomatik makinalar ve isimsiz görevliler almıştır.

Özetle ifade edersek: endüstri toplumu modern bireyin yaşamında anlamını ve gerçekçiliğini günbegün kaybetmektedir, bireyi bir uzman ve beşeri yanları giderek zayıflayan bir görevli durumuna getirmektedir. İnsan yaşamını birbirini dengeleyen iki kutup arasında olarak düşünebiliriz. Bu kutuplardan birini harici, diğerini de dahili olarak adlandırabiliriz. Soyut toplumun bireyi bu iki kutuptan birine, harici kutup olarak isimlendirilene doğru ittiğini söyleyebiliriz. Bu durum ise Herbert Marcuse tarafından pek uygun bir biçimde isimlendirilmiştir: «Tek boyutlu insan.»

Dördüncü Bölüm

PROTESTO RUHU

Katılma Ve İdare Etme

Her toplumu bir haberleşme, bir iletişim sistemi olarak düşünebilmek olasıdır. İnsanlar, yalnızca haberleşme kavramının yaptığı bir çağrışımla hemencecik aklımıza geliveren fikir, değer yargıları, normlar, semboller ve benzerleri hakkında değil ama ekmekten tutun da bir takım aletlere kadar uzanan ticaret malları, kadınlar ve köleler hakkmda da yıllardır konuşa, haber ala-haber vere gelmişlerdir. Meseleye basitlik, açıklık getirebilme amacıyla sembolik bir değişimi gerekli kılan haberleşmeden, ekonomik değişimi kast eden haberleşmeyi ayırmak istiyorum. Fakat bu ayırımın yapay olduğu,bu her iki haberleşme formunun birbirlerinden ayrılamaz olduğu gerçeği de akıldan çıkartılmamalıdır. Çoğu ilkel kültürlerde ge-

linin beraberinde getirdiği çeyiz, hem ekonomik, bir faaliyet hem de sembolik bir haberleşmedir, sembolik bir iletişim olayıdır. Aynı şey Veblen'in Batı medeniyetinin «tüketim» toplumu için de tekrarlanabilir.

Haberleşme, beşer faaliyetlerinin ve karşı faaliyetlerin kalbini oluşturur. Bu nedenle de sosyal ilişkilerin en genel formudur. Gerçekten, haberleşme biçimlerinden herhangi birini zorunlu kılmayan herhangi bir insan faaliyetini veya beşerî ilişkiyi düşünebilmek olanak dışıdır. Yaptığımız her şeyle durup dinlenmeden mesajlar yollarız.

Sembolik ve ekonomik haberleşmeyi birbirinden ayırmanın yanı sıra sembolik haberleşme içerisinde yer alan jestlerin değişimi; bilgi, değer yargıları ve normlarla ilgili haberleşme; sembollerin, şakaların, hikâyelerin, masalların değişimi ve her türlü duygusal ifadelerle haberleşmeyi de ayrı kategorilermiş gibi düşünüp sembolik değişim içerisinde de bir takım alt değişim grupları tesis edebilmemiz olasıdır. Bu alt değişim grupları da tekrar kendi aralarında yoğunluk ve yakınlık derecelerine göre tekrar sınıflara ayrılabilirler. Modern trafikte sinyallerin değişimi bir çeşit haberleşme formudur, evli bir çiftin yastık sohbetleri de bir başka haberleşme formudur.

Ortak faktör karşılıklı olarak bağımlı olmaktır. Feuerbach, bu durumu ikinci bölümde daha önce tartışmasını yapmış bulunduğumuz «diğerkâmlık ilkesi» ile açıklamıştır. Veya Mead'in ifade ettiği gibi: bir başkası ile olan ilişkimde kendimi karşımdakinin yerine koymak suretiyle karşımdakinin aksiyonlarını ve reaksiyonlarını değerlendirmeğe çalışırım. Bir başkası ile karşılaştığım zaman, karşılaştığım kimse ile ilgili olan haberleri kendi kendime değerlendiririm. Bu bana daha ilerde gerçekleşecek olan haberleşme

süreçlerinde yer alabilme olanağını verir. Burada şu nokta çok önemlidir: benim yaptığım iç değerlendirme sonucu haberleşme sürecinde yer alma olgum bir geri besleme elde eder, bu da benim konuşacağım şeyleri hem teşvik eder, hem de biçimlendirir.

Geri beslemenin bu yönetme ve teşvik etme ilkesi, özellikle Mead tarafından «jestlerin konuşması» olarak isimlendirilen olayda kendisini pek bariz bir tarzda belli eder. Kalabalık bir kaldırımda çok sayıda yayanın bir arada yürümesi esnasında çoğu otomatik ve bilinç dışı olmak üzere şaşırtıcı denecek kadar çok sayıda yönetici, yönlendirici jest gerçekleştirilir. Yayalardan birinin vücudunun bir hareketi, bu yayanın bir jesti, diğer yayalardan biri tarafından yolunun değiştirilmesini icap ettiren bir sinyal olarak algılanabilir. Bu yol değiştirme olayının sonuçta bir geri beslemesi olacak, ilk yaya için yolunu değiştirmesi veya yoluna aynı şekilde devam etmesi için bir uyarıcı görevi görecektir. Bu şekilde çarpışmaların önüne geçilecek, yayalar medenî bir havada yollarına devam edebilme olanağı bulacaklardır. Daha başka şeylere gereksinim duymaksızın yayalar birbirlerini anlayacaklardır. Jestlerin bu muntazam şebekesi, sahneye bir sarhoşun çıkmasıyla beraber bir anda alt üst olacaktır. Bu kimse kendisini cadde üzerinde diğer yolcularla uyum sağlayacak biçimde yönetememekte, jestleri ile diğer yolculara ilettiği karmakarışık mesajlar diğerleri tarafından alışılagelmiş bir tarzda değerlendirilememektedir. Bu mesajlar yolcular tarafından değerlendirilemediği içindir ki anlamlı yanıtlar devreye sokulamamaktadır. Hiç kimse riske girmek istememektedir. Vücutlar, sarhoş kimsenin yanından yeterince bir açıklık bırakılarak gelip geçmektedirler. Normal durumlarda

insanlar birbirlerinin yanından geçerken pek yakın mesafelerin aralarında bulunmasına, hatta birbirleriyle hafifçe de olsa sürtünmeye pek aldırış etmezler. Tesadüfen de olsa bu sarhoşun yanından salimen geçip, belâsından kurtulduktan sonra karşılıklı olarak gülüşme ve tebessümlere şahit olduğumuzu görmekteyiz. Bu gülüşler, hem hoşnutluğun, hem de utanma duygusunun bir ifadesi, daha da doğru bir deyişle bu ikisinin bir kombinezonudur.

«Kör» ve «anlamlı» olayların ve aksiyonların arasındaki farkı vurgulamak amacıyla bir köşe başında çarpışan iki bisikletli örneği Max Weber tarafından verilmiştir. Çarpışma gerçeğinin bizatihi kendisi bir beşer eylemi değildir. Sel gibi, deprem gibi doğal felaketlerle kıyaslanabilecek nitelikte «kör» bir olaydır, bir raslantıdır. Çarpışmayı önlemeye yönelik girişimler, yok eğer çarpışma gerçekleşti ise karşılıklı olarak küfretmeler veya efendice özür dilemeler anlamlıdır, çünkü bunlar sübjektif niyetlerin ifadeleridir. İnsan vücudunun hareketlerini bireylerin sosyal faaliyetlerine dönüştüren ise, işte bu anlamlı niyetlerdir. Buna, davranışın dahili değerlendirilmesi sibernetik bir ilke gibi eklenebilir: Diğerlerinin jestlerini ve eylemlerini anlamlı bir biçimde değerlendirip spiral harekette olduğu gbi mütekabil uygun karşılığı vermek suretiyle eylemlerimizi yönlendirmeğe muktedir olduğumuzu söyleyebiliriz.

Katılma olayı, bu iç değerlendirmenin bir fonksiyonudur. Eğer bir kimse aktif olarak iç değerlendirme yapma yeteneğini kaybetmişse, anlamsız, aralarında ilişki kuramadığı bilgi parçacıklarını, soyut imajları ve boş stereotipleri depo etmek durumundadır. Birey bunlar üzerinde sürekli olarak düşünecek, fakat bu düşünceleri bireyin yeni atılımları için bir

güç, bir potansiyel oluşturamayacaklardır. Ayrıca bu tür durumlarda birey yeni gelen, yeni edindiği bilgiler hakkında kritik yapma, bunlarla ilgili soru sorma yeteneğini giderek kaybedecektir. Bu durumda kendisi için kolay olan bir yola gidecektir. Kanaatler pasif olarak algılanırlar ve soyut düşünceler için bilinçte depo edilirler.

Katılma eğiliminin bu şekilde zayıflaması yalnızca bazı bireyler için söz konusu olan haberleşme olayında ortaya çıkan tahribat değildir. Çağdaş toplumda bunun nedeni bireysel veya psikolojik olmaktan çok yapısaldır. Bana göre bu, C. Wright Mills'in «halk» ve «kütle» teorisinin ana temasını oluşturmaktadır.

Kütle iletişim araçlarının dominant bir rol üslendiği modern toplumların bazı yapısal temel özelliklerini açıklayabilme amacıyla Mills iki ekstrem tip inşa etmiştir: Bunlardan biri «halkların topluluğu» ve diğeri de «kütle toplumu»dur. Demokrasinin klasik teorisinin realize edilebilmesinde halk ideal tip olma görevini üslenmektedir; oysa kütle ,katılma olayının yeterince mevcut olmaması ile karakterize edilmektedir. Bu ikisinden sonuncusunda, ikinci el deneyimler, kütle araçları tarafından yayılan boş imajlar hâlinde halkın üzerine empoze edilmektedir. Halk söz konusu iken, tam tersine, görüşler, tartışmalar yoluyla yaratılmaktadır ve görüş ifade eden insan sayısı kadar, bu doğrultudaki beyanlardan haberdar olan, ifade edilen bu görüşleri dinleyen insan vardır. Bu görüşler, otoriter kurumların kontrolü altında yasaklanmamış bulundukları için eylemleri, faaliyetleri kolayca etkileyebilirler.

Kütle ise Mills'in görüşüne göre az sayıda insanın görüş alış verişinde bulunduğu «bireylerin soyut

bir kolleksiyonu»ndan ibarettir. Bu görüşler kütle iletişim araçları vasıtasıyla yayılırlar ve bu yayılma işi de belirli bir derece de olsa otoritelerin kontrolü altında gerçekleşir. Tartışma değil fakat görüşlerin pasif olarak algılanması toplum içerisinde hâkim olan bir olgudur. Halk söz konusu iken, insanlar birbirlerini tanırlar, yaşamlarını reel bir bütünlük hâlinde çevreleyen toplumun bir parçası olarak sürdürürler. «Bireysel olarak entellektüel çabaları, sosyal açıdan da halk hareketleri»nin yardımıyla bu yapı içerisinde yakalanıp tutulamazlar. Gerekli olması durumunda halk diye adlandıra geldiğimiz toplumun elemanları otorite kurumlarının üzerinde oluşturdukları baskı sonucu bu kurumların faaliyetlerini ve müstakbel görevlerini etkileyebilirler. Kütle söz konusu iken, insanlar az veya çok kapalı, büyük ölçüde bağlı bulundukları ve sınırlarının dışına çıkamadıkları gruplar içerisinde yaşarlar. Bu toplum, hayalet görünümünde bir yapıya sahiptir ve mensupları birbirlerini bazı belirli rollerin oyuncuları olarak tanırlar: «Otomobilleri tamir eden adam, garsonluk yapan kız, bir mağazada tezgâhtar olarak çalışan bayan, çocuğunun öğretmeni» gibi. Bu tür bir çoğulcu toplumdaki insanın durumunu Mills şu şekilde özetlemektedir: «Önyargılar ve basmakalıp bir yaşam tarzı boy vermeğe başlayacaktır. Diğer kimselere ait realiteler ön plana çıkma şansı bulamazlar.»

Bu tür bir toplumda demokrasinin başı sürekli olarak sorunlarla ağrıyacaktır. Demokrasi kavramının temel felsefesi, bireylerin diğer bireylerle bir ve beraber olarak toplum içerisinde alınacak olan kararları etkilemesidir. Mills, modern endüstri toplumunda, özellikle de Amerika'da şu paradoksu tespit etmiş bulunmaktadır: Bir yandan karar verme gücü

büyük ölçüde üç merkezde (ordu, politika, ticaretin önde gelen kurumları) toplanmıştır ve bunlar kararlarını toplumun geri kalan kesimi üzerine empoze ederler; öte yandan ise toplumun mensupları birbirlerinden farklı yaşam tarzlarının çoğulcu atmosferi içerisinde her gün biraz daha fazla olmak üzere dağılmaktadırlar. Böylesi bir durumla karşılaşan birey ise realite duygusunu kaybetmekte, kütle iletişim araçları tarafından sunulan basmakalıp bir yaşam tarzı içerisine sürüklenmektedir. Tedrici olarak da olsa tenkit etme özgürlüğünü kaybetmekte, sosyo-ekonomik ve politik manipülasyonlara teslim olmaktadır.

Mills'in Power Elite (1965) adlı eserini yayınlamasından bu yana yirmi yıla yakın bir zaman geçmiş bulunuyor. Mills'in gözlediği bazı eğilimler bugün artık eğilim olmaktan çıkıp gelişmelerini bütünüyle tamamlamış bulunuyor. Diğerlerinin gelişmesi Mills'in tahmin ettiği şekilde olmamıştır. Nihaî hesabı çıkartmanın yeri burası değildir. Ben kendimi özellikle bir nokta üzerinde durmakla görevli hissediyorum. Mills'in tüm boyutları ile tartışmadığı, üzerinde incelemeler yapılmağa, yeni yorumlar getirmeğe değer bir eğilim vardır. Bu modern topluma ve onun kütle yapısına karşı ortaya çıkan radikal protestolardır. Teknolojik ve kapitalist topluma kendisini teslim etmiş olan Eski Sol'un yerini Yeni Sol'un almasının gerektiğini savunurken, Mills, bugün ortaya çıkan bu protesto eylemlerini daha o zaman görmüş, tahmin etmişti. Bu tür yeni bir Sol hareketin genç entellektüellerden, özellikle de üniversite ve kolejlerde okuyan öğrencilerden geleceğini tahmin edebilmişti. Altmışlı yıllar, bu tahminlerin gerçeklere dönüştüğü yıllar olmuştur.

Fikir Birliği Ve Hoşnutsuzluk Arasındaki Demokrasi

Sosyoloji teorisinde organizasyon ve nizamsızlık bir arada giden iki ana kavramdır. Bir toplumda herkes belirli normlara ve kurallara göre hareket ediyorsa, herhangi bir inanç ve tutum farklılığı sergilemiyorsa, böylesi bir toplum total organizasyon için kusursuz bir örnek oluşturuyor demektir. Böylesi hayali bir toplum, mensuplarının tamamının mutlak fikir birliğini gerektirir. Çatışmalar bütünüyle giderilmiş, yok edilmiş olmalıdır. Tam bir durağanlığın mevcut bulunması gerekmektedir. Sosyal değişiminin herhangi bir formunun mevcut olması da söz konusu değildir. Böyle bir toplum, eğer mevcut ise, ebedi bir cennet bahçesi veya nirvana gibi olacaktır. Değişiklik yoktur, çatışma, sürtüşme dediğinden eser mevcut değildir. Tarih yoktur.

Öte yanda ise mensuplarının tamamının mevcut normları ve değer yargılarını tahrip etmek için elinden geleni yaptığı, herkesin geleneksel yollardan inhiraf ettiği, hiç bir mesele üzerinde görüş birliğine ulaşabilmenin mümkün olmadığı bir toplum tam nizamsızlık için bir örnek oluşturacaktır. Çatışmalar ve sürekli değişiklikler bu tür bir toplumun karakteristikleridir. Bu tür hayali bir toplumun içerisinde bitip tükenmek, durup dinlenmek bilmeyen değişiklikler, ihtilâller olacak, ama hiç bir zaman hiç bir şey kristalize olamayacaktır. Bu toplum ne gerçek anlamda bir gelişme gösterebilecek ve ne de gerçek anlamda bir tarihe sahip bulunacaktır. Aslına bakarsanız böylesi bir toplumun mevcut olabilmesi de söz konusu değildir.

Tam organizasyon ve tam nizamsızlık halleri is-

tisnaî durumlardır. Aslında toplumlar bu iki zıt kutup arasında hareket eder dururlar. Bazıları tam organizasyon istikametinde ilerler ve totaliter bir görüntü kazanırlar, bazıları da tam nizamsızlık kutbuna doğru hareket ederler ve durağan olmamak, temel karakteristikleri olup çıkıverir. Fakat genel olarak bir toplum bu iki zıt kutbun ikisinin de karakteristiklerini sergilerler.

Bir ülkede ihtilâl olduğu zaman veya ülke düşman işgaline maruz kaldığında bir süre için de olsa tam nizamsızlık hâli görülür. Örneğin, ihtilâl ile ülkedeki mevcut statükonun tümünü alt üst edip toplumu, neyin ne olduğunu anlayamadığı bir duruma sürükleyebilmek hiç de olası olmayan bir şey değildir. Fakat bir süre sonra yeni bir düzen, yeni normlar ve yeni değer yargıları tesis edilecek, toplum içine düştüğü kargaşa ortamından organizasyon ile nizamsızlık, denge ile değişiklik, fikir birliği ile çatışma arasında bulunan bir konuma tekrar getirilecektir.

Tam organizasyonun gerçekleştiği bir toplumu tasavvur edebilmek oldukça güç bir iştir. Böyle bir toplum tarihin şahit olduğu çatışma ve değişikliklerin hiç birine olanak tanımayacak bir yapıda olmalıdır. Bu toplumun ancak mutlak bir barış, özgürlük ve harmoni özlemi ile yanıp tutuşan insanın hayal âleminde inşa olunabilmesi olasıdır. Marx'ın komünist Toplumu bu tür bir ütopyadır: bu toplum tarihin sonu ve «özgürlük âlemi»nin başlangıcıdır. Marx'ın «özgürlük âleminde hiç bir çıkar çatışmasının yeri olmayacaktır, sürtüşmelere, yabancılaşmalara fırsat verilmeyecektir. Bu bütünüyle insancıl ve insancıllığı tam olan bir toplum olup, tam fikir birliği üzerine inşa olunacaktır. Bu ise fertlerin tüm varlıklarını

topluma hasretmeleri ve toplumlarına tam bir sadakatle bağlı bulunmaları ile olasıdır. Hoşnutsuzluklara izin verilmeyecektir.» Bu nedenle de gerek Marx'ın ütopyası ve gerekse diğerleri totaliter rejimler olup çıkıvermekte, çoğu kez kendi varlıklarının üzerine inşa edilmiş bulunduğu ilkelerle çatışmaktadırlar. Tam organizasyon ve mutlak fikir birliğinin yapısında antidemokratik olma özelliği vardır ve şiddete baş vurmak kaçınılmazdır.

Öyleyse demokrasi nedir? Herkesin üzerinde mutabık olduğu sağlıklı bir tanım verebilmek olası değildir. Benim kanıma göre demokrasi bir ara kategoridir: tam bir organizasyon olmadığı gibi tam bir nizamsızlık da değildir. İki kutup arasında bir yerlerde bulunmaktadır. Tek yanlılığı şiddetle reddeder, organizasyon ile nizamsızlık, fikir birliği ile hoşnutsuzluk arasında tehlikeli bir yol üzerinde hareket eder. İnsanları aşırı bir kontrolün baskısından ve insanlık dışı davranışların muhatabı olmaktan kurtarmak için ihtilâllerin nizamsızlığı için çağrı çıkartıldığı durumlar vardır. Toplumun bir kaos içerisine yuvarlanmasına engel olmak için organizasyondan kaynaklanan kontrol mekanizmasının oldukça yoğun bir biçimde devreye sokulduğu durumlar da mevcuttur.

Bunun anlamı, demokrasinin ihtilâlleri olumlu olarak karşılamasının olası olduğudur, yalnız şu farkla ki ihtilâl demokratik düzenin inşası için yapılmış olsun, ihtilâl yapmış olmak için yapılmış olmasın, totaliter bir rejimin tesisi veya mevcut totaliter rejime taze kan vermek, bu rejimi daha da güçlendirip kuvvetlendirmek için yapılmış olmasın. Demokrasi için oportünizmin tuzağına düşme tehlikesi her zaman için mevcuttur. Katı prensipleri, tartışma-

ya açık olmayan sert kararları yoktur. Şuursuz olarak da olsa statükonun önemini pek artırabilir, toplum içerisinde insancıl olmayan davranışların artma eğilimi göstermesinin farkında olmayabilir. Eğer bir kimse demokrasiyi anti-demokratik mutlakiyetçilikten korumayı istiyorsa, demokrasi için söz konusu olan bu risklerden de haberdar olmalıdır.

Burada devreye giren tatsız bir problem vardır. Bir kimsenin organizasyon veya nizamsızlık kutbuna hareket etmesini sağlayacak olan kriter nedir? Hangi kriteri esas alarak bir kimse hangi durumlarda mevcut durumun korunması ve gene hangi durumlarda ihtilâlin gerçekleştirilmesi için karar verecektir.

Bir kimse şu cevabı verebilir: «Anarşi veya yabancılaşma durumlarından herhangi birine yönelik bir eğilim toplum içerisinde gözüktüğü zaman.» Fakat bunun gerçek bir cevap olmadığı da ortadadır. Bazı sosyal temayüllerin insancıl veya insanlık dışı olduğuna karar verebilmek için elimizdeki sağlıklı, tutarlı kriter nedir? Çoğulcu toplumlarda mütecanis bir değer sistemi mevcut değildir. Böyle olunca da demokrasinin savunulmasında kullanılabilecek herhangi bir mütecanis kriter olmayacaktır. Sonuçta da modern toplumlarda demokrasi pek çok sayıdaki değişik görüşlerin az veya çok insafına terk edilmiş gibidir. Nihai analizde modern insan şu eski soruyu yanıtlamak durumundadır: Yalnızca, sübjektif ve sık sık değişikliklere uğrayan değerlerin yardımıyla demokrasinin pek tehlikeli yolunu takip etmeğe modern insan muktedir midir, yoksa değil midir? Modern tarih demokrasinin uğradığı pek çok fasılanın şahididir. Burada belki de şu teolojik soruyu sormaya zorlanıyoruz: Modern insan kutsal değerleri kur-

ban ederek kendi insanlığını kurban etmekten kurtuluyor. Gerçekten, Tanrı'nın ölümü pekâlâ insanın ölümü olabilir.

Haberleşme sürecine katılma üzerine yaptığımız yorumlar ve fikir birliği ile hoşnutsuzluk arasındaki demokrasinin göreceli konumu ile ilgili olarak şöyle diklerimiz, modern soyut topluma karşı girişilen protesto eylemlerinin tartışılmasında teorik zemini oluşturacaktır.

Uyumlular (Uzlaşanlar) Kendi Özel Dünyasına Çekilenler:

Doğu Avrupa ülkelerinde ve Asya'da totaliter rejimlerin ortaya çıkması, çağdaş Batı medeniyetlerinde demokraside ortaya çıkan olumsuz gelişmeler kadar çarpıcı alarm işaretleri değildir.

Görüşlerin, kanaatlerin, fikirlerin sadece alınıp kullanılmadığı fakat aynı zamanda yaratılıp ifade edildiği iletişim olayının sembolik değişimi, modern toplumlarda giderek sağlığını yitirmektedir. Bireyler daha çok artan bir hızla bürokrasinin biçimlendirdiği davranışlar içerisine itilmektedirler. İtaatkâr bir görevli gibi rol üslenmeğe ve gözle görülmeyen otorite yapılarının taleplerine göre davranmağa zorlanmaktadır. Toplumun büyük bir kesimi bu duruma «hayır» diyememekte, uyum sağlamağa ve kaderine pasif bir biçimde rıza göstermeğe çalışmaktadır. Süresi giderek artan boş zamanlarında bu insanlar, zengin bir toplumun kendilerine sunduğu tüketim mallarını bol bol kullandıkları, kütle iletişim araçları vasıtasıyla hazırlanıp sunulan fikirlerle dolu özel yaşam dünyalarına çekilmektedirler. Küçücük dünyalarının sınırlarını aşan karmaşık pek çok sos-

yo-politik problemi yaşamlarının dışında tutmağa çalışmakta, bunları yok varsaymaktadırlar. Uyum sağlamak veya kendi özel dünyasındaki yaşamına çekilmek şeklinde tezahür eden yaşam stilleri tüm endüstri toplumlarının içerisine ya «özgürce» ya da «totaliter» yollardan nüfuz etmektedir. Bunlar duruma bağlı olan değerlendirme biçimleridir. Bu değerlendirme Doğu Avrupa ülkelerinin insanlarının üzerine politik yollardan empoze edilirken, «özgür dünya» olarak adlandırılan ülkelerde yaşayan insanlar daha bir sosyal yollardan bu tür bir değerlendirmeye yönlendirilmektedirler. Mamafih, yaratılan etkiler birbirlerine pek benzerler. Sadece önemli bir fark vardır: totaliter rejimlerle yönetilen insanlar hangi kuvvetlerin kendilerini bu şekilde biçimlenmeğe zorladığını ve eğer bu zorlama dayanılmaz hâle gelirse hangi kuvvetlere karşı mücadele verileceğini, hangi güçlere karşı savaşılacağını Batı'nın özgür toplumlarında yaşayanlardan daha iyi bilirler. Özgür olduğumuzu düşündüğümüz kendi dünyamızda, bizler, özgürlüğümüzü sınırlandıran güçlerle nerede ve nasıl savaşacağımızı bilememekteyiz. Hatta hatta bu kuvvetlerin ne olduğunu anlamakta da güçlük çekmekteyiz, üstü kapalı bir biçimde «sistem» deyip geçmekteyiz.

Her ne kadar bu bölümde dikkatlerimizi soyut topluma karşı gerçekleştirilmeğe çalışılan tavır formları üzerinde yoğunlaştıracaksak da, yukarda sözünü ettiğimiz topluma intibak formları, isimleriyle söyleyecek olursak uyum sağlamak (uzlaşmak) kendi özel dünyasına çekilmek hususunda kısaca da olsa bir tartışma yapmamız uygun olacaktır. Uyumluluğun hemen hemen klasik bir resmi, klasik bir görüntüsü David Riesman'ın «diğer-yönlendirilmişlik» kavramı

ile verilmektedir. Bu, bir tür uyum sağlama formu olup diğerlerinin aksiyonları ve beklentilerine intibak etmekten daha fazla bir şeydir. Riesman'ın da önemle belirttiği gibi diğer-yönlendirilmişlik birey tarafından değerlendirilip kişiliğinin bir parçası hâline dönüştürülür: «Diğer-yönlendirilmiş kimse, bir insan olması nedeniyle diğer insanlara dış görünüşü itibariyle pek benzemekte, örneğin kendi gözlerinin benzeri diğer insanlarda da buulnmakta ise de harici ayrıntılardan ziyade iç dünyasının özellikleri itibariyle diğer insanlardan geri kalmamağa gayret eder. Yani, dış görünüşü ve dış özelliklerinden çok onun duyarlığı, diğer insanlarla onu, temas hâlinde tutar. O doyum bilmez bir «tasvip olunma psikolojik gereksinimi», dolayısıyla da «uyum sağlayamama» korkusu içerisindedir. Diğer-yönlendirilmiş kişilik tipinin sosyal konumu ise, Riesman'a göre, karakteristik tüketim yapısı ile kentli orta sınıftır.

Modern topluma uyum sağlamanın bir başka yolu da bireyin kendi özel dünyasına çekilmesidir. Savaş sonrası Alman gençliği ile ilgili olarak yaptığı araştırmada Helmuth Schelsky, karmaşık sosyal ve politik problemlerden kaçıp küçük, özel bir dünyaya sığınma eğilimini anlatmaktadır. Schelsky bu eğilimi «privatistik» olarak isimlendirdi. Biz de kendisini takip edip halktan ve toplumsal ilişkilerden uzaklaşıp kendi dünyasına çekilmek suretiyle yaşama intibak etme tarzını **privatizm** olarak isimlendireceğiz. Schelsky'nin araştırmasına konu olan gençler 14-25 yaş grubunda bulunan ve belirli bir işte çalışmakta bulunan gençler idi. O, grubu «şüpheli kuşak» olarak isimlendirdi. Endüstri toplumunun büyük yapılarına bunlar intibak edebiliyor, bu yapılarla uyum sağlayabiliyorlardı. Askerlik gibi toplumsal görevlere karşı bu genç-

lerden gelen herhangi bir itiraz yoktu. Zaman zaman tenkit etmelerine karşın bu gençlerin büyük bir kısmı gene de mevcut olarak görev almak istiyorlardı. Fakat bütün bunlar özel yaşamlarının daracık çerçevesi içerisinde ve şüpheci bir havada yapılıyordu.

Kaçınılması olası olmayan politik görevleri ve gereklerini bir kimse kabullenecektir (birey, seçme-seçilme işine ve askerlik görevini yerine getirmeğe alışacaktır). Bürokrasiye ve bürokrasinin işleyebilmesi için bu işi üslenecek olan memurlara gereksinim duyma olayını bir kimse hoşnutsuzlukla karşılasa bile yaşamını garanti altına alabilmek amacıyla bürokratik sistemde bir memur sıfatıyla görev almayı kabullenebilir. Bu nedenle de topluma uyum sağlayabilme gereksinimi, diğer bütün öfkelerin, kızgınlıkların önüne geçecektir.

Özel yaşam, toplumun, bireyi zaman zaman bunaltacak derecelere varan taleplerinden kaçmak için bir sığmak gibi işlev görür. Organize eylemlere ve organize gruplara inanmadığı içindir ki şüpheci kuşak özel yaşamı tehdit altında bulunduğu zamanlar organize protesto hareketleri gerçekleştiremezler. Schelsky'e göre bu privatizm yalnızca savaş sonrası Alman gençlerine yönelik belli başlı tehditlerden biri olmakla kalmamakta, fakat aynı zamanda son kırk elli yıllık bir zaman dilimi içerisinde Batı toplumlarının genç kuşaklarının en önemli karakteristiklerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mamafih, kitabının sonunda Schelsky şu iddiada bulunmaktadır: Şüpheci gençliğin privatistik özelliklerinden oldukça farklı özelliklere sahip yeni bir kuşak ortaya çıkmaktadır. Schelsky'e göre bu yeni kuşak daha duygusaldır. Çoğu kez patlamaya hazır bir protesto karakteri vardır. Toplumun mevcut düze-

nini ve otoriter yapısını yıkmanın yollarını aramaktadır. Toplumun taleplerini karşılamağa, yerine getirmeğe devam edeceği özel yaşam dünyasına çekilmek gibi bir niyeti yoktur. Tam tersine bu sığınağı terk edip toplumun hâkimiyeti altında bulunduğu sistemlere karşı bir savaş verme azmi ve kararlılığı içerisindedir. Endüstri toplumunun yapısal bütünleşmesinin giderek tamamlanmasına paralel olarak bu protesto eylemlerinin dozu da artmaktadır. 1957 yılında Schelsky bugün olup bitenleri hayret edilecek kadar kusursuz bir biçimde tahmin edebilmiştir:

Genç insanların içinden çıkacak olan «ayrılıkçı bir kuşak»; beşeriyetin yönlendirilip yönetilmesi, yaygın bir güvenlik ve genel mutluluk esaslarına dayalı olan modern dünyadan, bu ilkeleri anlamsız olarak vurgulayıp kaçma, uzaklaşma girişimlerinde bulunacaktır.

Belki bir otuz sene sonra bu ayrılıkçı kuşağın çizmeğe çalıştığı resmi tamamlayıp isyan dolu ruhunu sükûnete kavuşturması mümkün olacaktır. Diğer-yönlendirilmiş konformizm ve şüpheci privatizm bugün hâlâ önemli adaptasyon türleri olarak varlıklarını sürdürmektedirler. Fakat Schelsky'nin de tahmin ettiği üzere modern protesto ruhu başka analizlere ve yorumlara gereksinim duyan bir yaşam tarzına dönüşmüştür.

Üç Protesto Tipi

Altmışlı yıllarda bir protesto ruhu endüstri toplumlarında ve bürokratik toplumda yayılmaya başladı Doğasının temel özellikleri nedeniyle karmaşık ve çeşitlilik arz eden bir yapıya sahip olan bir olaydı

bu. Bu olayın ahlâki bir analizini yapmağa kalkışırsak sonuçta söz konusu olayın teorik olarak değerlendirilmesine ya pek az bir katkıda bulunmuş oluruz, ya da herhangi bir katkımız olmaz. Bu nedenledir ki üç ideal protesto tipi inşa etmeyi uygun buldum. Bunların gerçek yaşamda bütünüyle benim belirttiğim tarzda gerçekleşme şansları bulunmasa bile hipilerin ayinlerinde, orta-sınıf gençliğinin öfke dolu eroin partilerinde, üniversite binalarının işgalinde, protesto yürüyüşlerinde kendisini sergilemekte bulunan üç tip protesto ruhunun açıklanmasında benim inşa etmiş olduğum bu üç ideal protesto tipinin büyük katkıları bulunacaktır. Sözünü ettiğimiz bu üç tip şunlardır: Gnostisizm, Anarşi ve Aktivizm. Önemle şu gerçeği vurgulayalım: bunlar sadece isimlerdir. Örneğin bunlardan ilk ikisi hiç bir tarihî hareket ile bütünüyle çakışmaz, fakat modern protesto ruhunun gnostik ve anarşik özelliklerini taşıyan veçheleri için isim olarak bize yardımcı olacaklardır. Her bir tipi kısaca açıkladıktan sonra homo duplex teoreminin çizdiği çerçeve içerisinde bunları ayrı ayrı değerlendirmeğe tabi tutacağım.

Tartışmayı gereksiz yere karmaşık bir hâle getirmemek için son bir kaç sene içrisinde görülen özgürlük mücadelelerini konumuzun dışında tutacağım. Asya, Afrika ve Güney Amerika'da sömürgeciliğe ve meperyalizme karşı gerçekleştirilen ihtilâller, Amerika'da fakirlerin isyanları; modern toplumun mevcut durumlarına ve sosyal, ekonomik, politik güçlerin dağılımında görülen adaletsizliklere karşı gerçekleştirilen birbirine pek benzer protesto eylemleridir. Vietnam savaşı, Amerika'da caddelerde sürdürülen protesto eylemleri, kendilerine özgü yolları her ne kadar birbirinden farklı ise de, esas itibariy-

le, hâkim güçler arasındaki ilişiklere karşı girişilen ihtilâllerdir. Her ne kadar şu an'a kadar sürdürmekte bulunduğumuz tartışmada bu olaylar doğrudan doğruya ele alınmayacaksa da bu olayları soyut topluma karşı sürdürülen protestonun ruhunun integral parçaları olarak görmesini okuyucudan rica edeceğim. Sonuçta da, aktif tipteki ihtilalciler için Vietnam savaşı ve Amerika'da görülen fırsat eşitsizlikleri, uğrunda çarpıştıkları manzaranın tümü için sadece ve sadece iki örnekten başka bir şey değildir.

Bir başka önemli noktadan daha söz etmek istiyorum. Protesto ruhu ile ilgili tartışmada gençlerin sahip olduğu önemi vurgularken işi fazla ileri götürdüğüm şeklinde bir intiba okuyucunun üzerinde oluşabilir ve okuyucu pek sık duyulan, çocukluktan olgunluğa geçiş dönemine verilen ad olan gençlik çağının, doğal olarak mevcut değer yargılarına, normlara, kurulu düzene, güç ve otoriteye, görev ve sorumluluklara yönelik protestolarla dolu bir dönem olduğu iddiası ile benim görüşüme katılmayıp, bana itirazda bulunabilir. Bu görüş, bütünüyle gerçeğin bir ifadesi olmayacaktır. Mamafih, değişim aralığını belirli bir yaş grubu ile sınırlı tutmak, modern protesto ruhunun ve tatminsizliklerin boyutlarının yanlış anlaşılmasına neden olabilecektir. Hipilerin ve benzerlerinin yaptığı ayinler, radikal talebelerin gürültü patırtı içerisinde gerçekleştirdiği yürüyüşler, benim inancıma göre çağdaş toplumlarda ortaya çıkan ve delikanlı işidir diyerek kulak ardı edilemiyecek cinsten çok genel tatminsizliklerdir, hoşnutsuzluklardır. Genç kuşaklarınki kadar renkli, çarpıcı bir şekilde olmasa bile daha yaşlı kuşakların da yeterince eğitilmiş icraatçılar talep eden, insanın sosyal bir kukladan daha fazla bir şey olduğu ger-

çeğini ihmal eden soyut topluma karşı duydukları öfke, kızgınlık da aynı protesto ruhunun gençlik dışındaki kuşaklardaki tezahüründen başka bir şey değildir. Tabanda, belirli yaş gruplarının sorunlarının sınırlarını çok aşan temel bir demokrasi rahatsızlığına şahit olmaktayız. Suyun altındaki bu rahatsızlığı su yüzüne çıkarıp gözler önüne seren ise işte bu ayrılıkçı gençler ve onların bitmek tükenmek bilmeyen acımasız tenkitleridir.

Buna ilâveten, bu ayrılıkçı kuşağın protestolarını, pek genel bir ifade ile, her türlü objektifliğe karşı insanlığın ebedî isyanının yeniden başlaması şeklinde bir kimsenin yorumlaması da mümkündür. Bunun anlamı ise genç kuşağın protesto ruhunun, gençliğin normal isyanının ötesinde pek genel ve evrensel bir olguyu temsil etmesidir. Bu isyan, esas itibariyle, gnostisizm olarak isimlendirilen her türlü objektifliğe karşı gerçekleştirilen dinî ve felsefî ihtilâllerin pek çok özelliğini paylaşan romantisizmi doğurmuştur. Ateşli ve gürültülü ihtilâllerle dolu olması nedeniyle altmışlı yıllar neo-romantik ve neo-gnostik devir olarak hatırlanacaktır. Bu noktaya daha ileride tekrar döneceğiz.

Gnostikler

Max Weber'in sosyolojisinin önemli konularından biri de Batı toplumlarında rasyonelleştirmenin gelişimidir. Bu olay, insanın dünyaya bakış açısını değiştirdi, bireyin gözünü açmasına vesile oldu. Ekonomik organizasyon (kapitalizm) ve sosyal organizasyon (rasyonel bürokrasi) değişti. Weber'in zihnini kurcalayan sorulardan biri söz konusu rasyonelleştirme olgusunun neden Doğu'da değil de Batı'da ortaya çık-

tığıdır. Weber'in iddiasına göre bu sorunun yanıtı din farklılıklarında aranmalıdır. Din, ahlâk kuralları inşa etmek suretiyle insanların sosyal, politik ve ekonomik faaliyetlerini etkilemektedir. Weber'in din sosyolojisini ve sonuçlarını; kapitalizm, bürokrasi, otorite, güç ve laiklik gibi kavramların teorik değerlendirmesini yapmak için tartışmanın yeri burası değildir elbette. Biz kendi argümanımızın belirlediği sınırlar içerisinde kalmağa devam edelim.

Rasyonalizasyonun kaynağı ne olursa olsun, bunu, Weber'e borçlu olduğumuz temel bir kavram olan karizma kavramı ile ilişkili olarak görmek önemlidir. Karizma, bir kimseye çağdaşlarının gözünde olağanüstü bir konum kazandıran, ne kurumsal ve ne de rasyonel olmayan bir güçtür. Karizma, bir kimsede yaşından ve pozisyonundan bağımsız olarak bulunan bir güç olup her türlü kurumsal yapılardan ve geleneksel tanımlardan uzaktır. Bu kapasite sayesinde mevcut yapıları tenkit eden, hatta onlara saldıran bir güç olarak ortaya çıkabilmektedir. Örneğin karizmatik peygamber, profesyonel bir rahibin çizdiği din çerçevesinin bir anda dışına çıkıverir. Yeni bir mesaj getirmiştir, yeni özgürlükler vaat etmektedir. Yeni realiteleri ve anlamları taraftarlarına sunmaktadır. Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. Muhammed ve Kuzey Hindistan'da yaşamış olan Gautama, dönemlerinin cari din anlayışının dışında yaşamış, dışında düşünmüş, kurumsal dinin ayakbağlarından insanları kurtaracak olan yeni bir anlayışla ortaya çıkmışlardır. Kısaca ifade edecek olursak: karizma geleneksel yolların dışına çıkmaktadır ve gücü olağanüstüdür.

Fakat karizmatik ilderin ölümünden bir süre sonra karizma da rutin, artık alışılmış olan bir yola

girecek, bir düzene kavuşacaktır. Ustanın karizmasını sürdürecek olan biri seçilmelidir. Weber bunu karizmanın tam zıttına intikal etmesi şeklinde ortaya çıkan bir değişiklik olarak yorumlamaktadır: karizma artık olağanüstü bir kimsenin asli bir özelliği değildir ama geleneksel bir pozisyona ve mesleğe tutturulmuş, tespit edilmiş durumdadır. Kişisel karizmadan profesyonel bir karizmaya dönüşme olayı gerçekleşmiştir. Bu rutin hâle gelme olgusu, artık karizmatik lider rasyonel kıstaslara göre atanmış bulunan profesyonel bir rahip veya politik lider olduğu ve karizmatik eylemi bir kurumsal kiliseye veya politik organizasyona dönüştüğü içindir ki bir kurumsallaştırma ve rasyonelleştirme sürecidir. Söz konusu kilise veya politik organizasyon içinde görevler ve sorumluluklar statü ve güç, kesin çizgilerle birbirlerinden ayrılmış durumdadırlar. Bu koşullar altında karizma kemikleşmektedir. Batı medeniyetinin evrimi esnasında karizmatik hareketlere muntazaman rastlanılmıştır. Rutinleşmiş bir dini protesto amacıyla eski İsrailde ortaya çıkan peygamberler, Helenistik dönemin kargaşa ortamında anlam, realite ve özgürlük arayışı içerisindeki gnostikler, Ortaçağ kilisesinin bünyesi içerisinde oluşan manastır düzeni ve muhtelif mezhepler, endüstri toplumunda Marksistler ve hipiler ve daha niceleri; kurumsallaştırma ve rasyonelleştirme sürecinin neden olduğu kemikleşmeden kaçma amacını güden beşer teşebbüslerine ait örneklerdir. Fakat bütün bu çabaların tamamının ortak trajik bir kaderi vardır: hararetle teşvik ettikleri karizmatik hareket ya başarısızlığa uğramaya, ya da sonunda rasyonel bir organizasyona sahip bulunan kurumsal bir yapıya dönüşmeye mahkûmdur. Eninde sonunda tüm karizmalar ya bütü-

nüyle bu karizmalara zıt olan bir havaya bürünmeye, ya da yok olup gitmeye mahkûmlardır.

Batı ve Doğu medeniyetlerinin tamamı, gelişim süreçlerinin her safhasında rutinleşmeden ve rutinleşmenin getirdiği zorlamalardan kaçmanın yollarını arayıp durmuşlardır. Bu amaçla izlenmiş olan pekçok yol arasında «içe bakış» daima önemli bir yer işgal etmiştir. Çevreye olan yapısal bağlılığa rağmen insanlar, her zaman, dış dünyanın doğasından ve kültüründen kendi iç dünyalarının sübjektif ortamına kaçmak için çareler aramışlardır. İnsan dış dünyadan gelen uyarı sinyallerine karşı yanıt vermeden, sosyal hak ve görevleri dikkate almadan yaşayabildiği duygusal dünyasındaki irrasyonel yuvasının daima cazibesi altında kalmıştır. İnsan, «sosyal olarak ölü» olma arzusunu hiç bir zaman kaybetmemiştir. Hintli nirvana sosyal ölü için mükemmel bir örnek oluşturmaktadır.

«İçe bakış» için, insanın iç dünyasına giden yol için pek çok seçenek geliştirilmiştir. Dini mistisizmden bir takım yapay yöntemlerle duyguları geliştirme arasında, bu söz konusu seçenekler, değişmektedirler. Helenistik insan gibi çoğu modern insan da aşırı derece rasyonelleştirilmiş soyut toplumun inkâr ettiği anlam için susamış durumdadır. O, karizmatik bir yaşam arayışı içerisindedir ve bunu kendi ruhunun derinliklerindeki sübjektivizmde bulacağına inanmaktadır. Batının tarihinde her zaman, iş bu noktaya varıp dayanınca, gerçek ve kurtuluş yolu Doğu'da aranmıştır. Hint fakiri, Yoga teknikleri, astrolojinin kozmik sırları, büyünün muğlak havası; günümüzde görülen ve Helenistik dönemde ortaya çıkandan hiç de farklı olmayan zıt prensipleri telif etme girişimlerinin asli elemanları gibidirler. Bu yolda verilen uğraşı-

ların yeni anlam ve yeni realite için duyulan acil gereksinimlere tatminkâr yanıtlar verebileceğine inanılmaktadır. Dünyevî değilmiş gibi görünmesine karşın Maharishi Mahesh ve müzisyenleri Batı toplumunun karışıklıklar içerisinde yüzen insanlarının üzerine bir fıskiyeden fışkıran su gibi serpilirler. O, modern insanın özlemi içerisinde yandığı iddia edilen ekzotik bir mistiktir. Bu bize doğu felsefesinin değeri hakkında bir şey söylemez, fakat modern Batı medeniyetinin içinde bulunduğu durum hakkında oldukça kapsamlı bir fikir verir.

İçinde yaşadığımız tüketim çağında Hint fakirinin izlediği yol pek zahmetlidir. Beatles'lardan biri meditasyon eğitimi için Hindistana gider, fakat aradan daha dört gün geçmeden İngiltere'ye geri dönmek zorunda kalır. Nedeni de Hint yemeklerine tahammül edememesidir. Tüketim çağı ile daha kolayca uyum sağlayan ve daha zahmetsiz olan bir yol uyuşturucu ilaç kullanmaktır. Buna **ilaç kültürü** adını vermekteyiz. Bu aynı zamanda sözde vecit hâlinin ve sözüm ona karizmanın hüküm sürdüğü bir çeşit nirvana vaadinde bulunmaktadır. Rasyonelliğin yerini olağanüstü duygular ve hayaller almaktadır. Bunun en çarpıcı örneği seks alanında görülmektedir. Dini sırları yorumlayan veya öğreten, Timothy Leary ve benzerlerinin yeni liderliğin taleplerini yerine getirmek suretiyle karizmatik lider rolünü üslendiklerine şahit olmaktayız. Bu tür liderlik, olağanüstü, irrasyonel ve organize olmayan bir tür liderliktir. Bu durumda **ekzotik veya olağandışı olan herşey karizma etiketini taşımağa hak kazanmaktadır.** Astrolojinin yeniden canlılık kazanması burada üzerinde durulması gereken önemli bir noktadır: İçinde herşeyin mümkün olarak gözüktüğü ve başlangıçta açık

olan evreni astroloji kapatmaktadır. İnsanın evren içerisindeki konumunun önceden tespit edilmiş olduğu, bütünüyle şansın fonksiyonu olmadığı yolundaki müneccimlerin görüşleri insanları rahatlatmaktadır.

Böylece duygular ve hayaller içerisinde yüzmekte bulunan insanın yeni ve daha güçlü uyarıcılara gereksinimi olacaktır. Kurumsal normların ve değerlerin herhangi bir kısıtlaması olmaksızın, bir başka deyişle kurumsal softalığın herhangi bir formu mevcut değilken, insan duyguları için boşluğa koşuyor olmak tehlikesi vardır. O güne kadar hiç görülmemiş şiddette şoklar icat edilmelidir. Histerik bir ruh hâli içerisinde insanlar kendisini olağanüstü olarak ilân eden birinin peşinden gideceklerdir. Kendisini olağanüstü olarak ilân eden kimse kendisini takip edenlere uyarıcı, teşvik ve tahrik edici mesajlar göndermeğe devam ettiği sürece veya biri çıkıp bu şahsı tahtından indirene kadar hükmünü sürdürecektir. Tüketim endüstrisi tarafından da büyük ölçüde desteklenen bu heyecan, şiddetli duygu arayıcıları, giderek şiddetini artıran bir şok dalgasının kurbanı olurlar. İlk arayışında duygusal tatmine yeterince ulaşamadığına inandığı noktada daha şiddetli duygular için daha zecri bir arayışı başlatmak durumundadırlar. Bu, rutin olandan kaçmak için sürüp giden sonu hiç gelmeyecek olan bir uğraşıdır.

Bunlar bizim toplumumuzdaki gnostiklerdir. Savaş veya sosyal adaletsizliklere karşı herhangi bir protesto hareketinde bulunmazlar. Eğer bu protesto hareketi kendilerine heyecan veriyor, duygusal şoklar sunuyorsa o zaman işin rengi elbette değişecektir. Realiteden uzaklaşıp sübjektif nirvananın şu veya bu formuna sığınırlar. Bu arada, yabancılaşma-

ya karşı olan protestolar, giderek soyut toplumun güçlerine teslim olmakla noktalanır.

Gnostisizm konusunun uzmanlarından olan Gilles Quispel, H. Ch. Puech ve diğer mütehassıs kişilerin söyledikleri gibi, **her dönemde gnostikler Tanrı'yı, bir başka deyişle mutlak realiteyi ,anlamı ve özgürlüğü ruhlarının derinliklerinde arayagelmişlerdir.** Gnostik dini ile ilgili olan şeyler nasıl sıralanırlarsa sıralansınlar, her seferinde, sübjektivizmin bu dinin temel özelliği olarak karşımıza çıktığını görmekteyiz. Belirli bir derecede de olsa insanın sübjektifliğinin faaliyetleri için bir engel teşkil etmesi nedeniyle bütün limitlere ve geleneksel parametrelere gnostikler muhaliftirler, bunlara karşı tavır takınırlar. Bu nedenle de daima her çeşit farklı ilkenin, görüşün birbirleriyle telif edilmesi, kaynaştırılması olayına tüm tarihleri boyunca gnostikler taraftar olmuşlardır. Gnostikler; ekzotik, tuhaf ve yabancı olanın sübjektif ve duygusal olanla karışımını, farklı biçimler ve görüntülerle de olsa hep sergiler olmuştur. Bu, objektif ve rasyonel dünyaya karşı duyulan bir ihtilâldir. Esas itibariyle gnostisizmin romantik ve erotik bir yapısı vardır ve dünya dini olma özelliğine sahiptir.

Gnostisizm, doğasının gereği olarak irrasyonel olmasına karşın Batı'da rasyonelleştirilmiş, az veya çok mantıki bir düşünce sistemine dönüştürülmüştür. Valentine'den Goethe ve Jung'a kadar bu söylediklerimizin örneğini görmek olasıdır. Quispel, gnostisizm ile ilgili olarak yaptığı bir çalışmada modern gnostik düşüncenin bir örneği olarak Jungian'm psikolojisinden söz etmektedir. Eric Voegelin'in yaptığı gibi bu gözlemi Freud'un psikoanalizine kadar uzatmamız söz konusu olabilir. Freud'un görüşleri çağdaş

Amerika toplumunda gnostik yoldan kurtuluşun karakteristiklerini taşıyan bir rol oynamaktadır. Psikolojik analiz yaptırmak amacıyla doktora gitmiş bulunan varlıklı bir kimse, kendisinin sosyal rakibi durumunda bulunan LSD kullanan veya mariuna çeken bir kimseyle aynı gnostik sarhoşluğu paylaşmaktadır. Burada, varlıklılar ile uyuşturucu kullananların tokalaştığı, muhaliflerin bir koalisyonu ile karşı karşıya bulunmaktayız.

Kutsal, orijinal ışığı arama amacına yönelik olarak evrende ruhun yaptığı gnostik seyahat, gnostisizmin teknikleri ile zenginleştirilmiş olduğuna inanılan ruhun ve kozmik hayallerin bir yolculuğu şeklinde hayatiyet kazanır. Bu harekete ait belgeler, soyut toplumda nerdeyse bütünüyle yok olmuş bulunan mutlak realite için duyulan bir özlemin ifadesi gibidirler. Taraftarlarından birinin de itiraf ettiği gibi bu yolculuk, realiteden kaçış için değil ama tam tersine, daha yüksek ve daha yoğun bir realiteyi aramak amacıyla gerçekleştirilmektedir:

Bu yoldaki deneyimlerimden ilkini 400 miligram uyuşturucunun yardımı ile gerçekleştirdim. Aldığım uyuşturuucu gerçi, bir uçuş gerçekleştirdi ama, bu gerçeklerden kaçış şeklinde değildi; tam tersine daha derin gerçeklere ve bunların derinliklerine doğru olan bir uçuş idi. Daha öncesinde böylesine mükemmel bir kişiliği ve soyut maddi dünyanın meseleleri ile iç içe olmayı ne görmüş, ne tatmış, ne işitmiş, ne koklamış, ne hissetmiş ve ne de yaşamıştım. Hızla çalışan beynim, yalnızca William Blake'in vecit hâlinin ifade ettiği gerçeğin ve mutlak basitliğin sembolik şairâne önemini kavramakla yetinmedim, aynı zamanda ve yaşamımda ilk kez olmak üzere bir kum tanesinin varlığında dünyayı görebilme olanağını da bana bahşet-

ti. Günlük yaşamın bilincinin inşa etmiş bulunduğu statik, tek boyutlu, ruhlara sıkıntı veren gerçekleri, şimdi, olanca açıklığıyla görebiliyordum. Bu gerçekten kaçış değil de, tam tersine gerçeğin derinliklerine doğru gerçekleştirilen bir yolculuk idi.

Yerli yersiz sözler sarfederek, dualar okuyarak cinleri kovmak ve bu işi de biri diğerinden hemen hemen hiç farketmeyen ifadelerle gerçekleştirmeğe çalışmak gnostiklerin özelliklerinden biridir. Televizyon reklamlarını pek andıran gnostik şairlerin söz bombardımanının amacı birey üzerine yüklenen şoklar için bir tırmanışı gerçekleştirebilmektir. Normal kelimeler rutinleşmiş olup şok etkisi yapabilmek amacıyla bu kelimelerin dışında kelimeler, ifade biçimleri aramak gerekmektedir.

Tabiatlarının bir gereği olarak gnostikler kurumsal rasyonelliğin her türlüsüne karşıdırlar. Realitenin yerine duygusal şoklar, anlamın yerine sanrı kabilinden hayaller ikame edilmiştir; herhangi bir sosyal müdahaleden ve sorumluluklardan azade bir biçimde akıp gidecek olan yaşam «Özgürlük» olarak isimlendirilmiştir. Gnostikler için ne bir yapı, ne bir kurum ve ne de bir sınırlama, bir limit söz konusu değildir.

Bu da bizi gnostikvari protestonun bir başka özelliğine götürür. Bu özelliğe diğer protesto tiplerinde de raslamaktayız. Ben bunu **romantik** mutlakçılık olarak isimlendireceğim. Gnostikler; **tam** realite, **toplam** anlam, **mutlak** özgürlük arayışı içerisindedirler. Uzlaşmanın her türlüsü reddedilmektedir. Ondokuzuncu asırdaki Romantik biraderi gibi gnostik de mutlak ve nihaî olanın hasreti, özlemi içerisindedir. Sözünü ettiğimiz Romantik birader mutlak ve ebedî olanı yaşayabilmek arzusuyla aklın emrettiği

yolun bütünüyle dışına çıkmıştır. Timothy Leary mesajının ana fikrini şu şekilde özetlemektedir: «Amaçlarımızı gerçekleştirebilmek için aklımızın emrettiği yolun dışına çıkmak kaçınılmazdır.» Kaderin değil fakat duygusal bir yaşamın uğruna entellektüel düşüncenin kurban edilmesidir bu.

Romantik mutlakçılığın işi nereye kadar götürdüğünü, insanları nereye sürüklediğini görmek için modern sanata şöyle bir göz atmak yetecektir. Resim sanatına vakıf olmayan bir seyircinin Mondrian veya Kandinsky'nin soyut sanatı ile Romantik ressamlardan Delacroix'in yapıtları arasında uyum olduğunu pek zor görür. Mamafih, dikkatlice bakılması durumunda Mondrian ve Kandinsky, ondokuzuncu asır Romantizminin ve tam realite arayışının nihai tezahürleri olarak gözükürler. Bu asrın gnostisizmin izlerini en belirgin bir şekilde taşıyan ressamı olan Mondrian, dış dünya ile olan bağlarının tümünü koparmak suretiyle Romantiklerin mutlak ve ebedi olan için duydukları özlemin son basamağına kadar ulaşmayı başardı. Bir kimse Mondrian'ı sanatın Edmund Husserl'i olarak kabul edebilir: Mondrian, temel çizgiler ve ilkel renklerle realiteyi ifade etmiştir. Mondrian'ın sanatı bir gnostik nirvanadır, ne soğuktur ne de sıcak, ne ettir ne de kan. O, bir estetik dünyasıdır, bir keten bezi parçası veya üzerine hiç bir şey yazılıp çizilmemiş olan beyaz bir kâğıt kadar güzeldir. O'nun mutlakçılığı sanatın yok edilmesi sonucunu doğurmuştur.

Mondrian bir mistik idi. Mamafih, Romantik mutlakçılık çılgın ekspresyonizm ile de ifade olunabilir. Dadaizm güzel bir örnektir. 1916 yılında ve İsviçre'de sanatı tüm sınırlamalardan, özellikle de rasyonellikten ve formdan kurtarmağa azmetmiş bulu-

nan genç ressamlar tarafından başlatılan bir hareket olarak ortaya çıktı. Ressamın bizzat kendisi için koşulları olmayan bir özgürlük Dada'nın gayesi idi. Felsefesi mutlakçılık idi, giderek nihilistik, anarşist oldu ve sonuçta da kaçınılmaz olarak şiddete dönüştü. Temel özelliği Dada da dahil olmak üzere herşeye muhalefet etmek idi. Bu konuyla ilgili bir broşürde de ifade edildiği üzere «Gerçek Dada, Dada'ya karşıdır.» Bu, gene, romantik mutlakçılığın ve radikalizmin yok edici doğasını sergileyen bir örnektir. Romantik ayaklanmayı muhalifleri ile koalisyon yapmağa zorlayan da gene bu mutlakçılıktır. Örneğin Pop sanatı, ucuz edebiyat veya sanatı, şuurlu olarak sanat olarak nitelendirir.

Bu romantizmin politika açısından doğurduğu sonuçların anlaşılması da pek önemlidir. Kurumsal yapılar tarafından desteklenmeyen duygular, bir kulenin tepesindeki rüzgâr gülü gibi kolayca her istikamete dönebilirler. Kendisini duygularının akışına kaptırmış olan bir insan her tür yönetime, istenildiği şekilde çekip çevrilmeye açık bir kimsedir. Saldırı ve düşmanlığı sonuçta doğurması kaçınılmaz olan bir takım amaçlar için kolayca kullanılabilir. Bugün şiddet eylemlerinin artmasının elbette pek çok nedeni vardır. Romantik mutlakçılık bu nedenlerden biri olabilir. Bu konu, daha fazla araştırmayı gerektirmektedir.

En kahredici şekliyle faşizm, ileri derecede kurumsallaşmış olmanın doğurduğu bir disiplin ve zorlamanın, yoğun bir romantizm ile eşleştiği bir ülkeye hâkim oldu: otuzlu yılların Almanyası, ekonomisi rayından çıkmış, kültüründen kopmuş, politik alanda milli yaralar almış hâliyle Hitler'in gerçekleştirmeyi amaçladığı düzen için pek müsait bir zemin

oluşturmakta idi. Bu tür faktörlerin en etkin hâlleriyle tekrar bir araya gelip otuzlu yıllarda olup bitenlerin bir kez daha yaşanmasını sağlayabilmeleri büyük bir ihtimalle mümkün değilse de rasyonel organizasyon ve irrasyonel romantizmin çocuğu olarak dünyaya gelen ve Batı'ya özgü bir hastalık olan faşizmin her zaman tekrar canlanabilme şansının mevcut bulunduğu da su götürmez bir gerçektir. Soyut toplumun aşırı derecede organize olmuş olmasından kaynaklanan rasyonellik ile bireylerin romantizm için duydukları aşk derecesindeki özlemin birleşmesi, faşizmin potansiyel gücünün artması sonucunu doğurmaktadır. Buna ilâveten eğer bu romantizm özlemi sosyopolitik vurdumduymazlıklarla (çoğu Gnostik vakada izlendiği gibi) veya ilgisizlikle (çoğu komformist vakada görüldüğü gibi) eşlenirse faşist aldatmacanın hızla gelişmesini bekleyebiliriz.

Genç kuşağın mensuplarının tamamı, elbetteki sosyal ve politik sorunlara karşı olan Gnostikler değillerdir. Esasta farklı olan bir protesto tipi mevcuttur. Bu protestocular Gnostiklerin pek çok özelliklerine sahip iseler de ilke olarak rasyonelleştirmeye ve rutinleştirmeye muhalif değillerdir, fakat yetişkinlerin inşa etmiş oldukları otorite ve güç ilişkilerine karşı tavır takınmaktadırlar. Bunlar aynı zamanda kemikleşmiş kurumsal geleneklere de karşıdırlar fakat bu işi romantik coşkun duyguların uğruna yapmamaktadırlar. Sosyo-politik realitenin çerçevesi içerisinde realite, anlam ve özgürlüğün yeniden ve arzu ettikleri şekliyle oluşturulmasını arzu etmektedirler. Politika ile pek içli dışlıdırlar. Ben bu grubu Aktivistler olarak isimlendireceğim. Bunlar gerçekten Gnostiklerin zıddı olan bir pozisyona sahiptirler.

Fakat bu tür bir protestoyu tartışmadan önce bir

başka tipe, Anarşistlere dönmemiz gerekecektir. Bunlar Gnostiklerle Aktivistler arasında bir yer işgal ederler, bazıları daha çok gnostik, bazıları da daha çok aktivist karakterdedirler.

Anarşistler

Belirli bir miktar da olsa anarşizm, her tür gnostisizmin doğasında mevcuttur. Bir kimsenin kendi iç dünyasına çekilmesi, herşeyden önce kendi dışındaki kültürel dünyaya karşı bir kızgınlık duyuyor olmakla mümkün olacağından bu söylediklerimizin anlaşılır bir yanı vardır. Eğer bu anarşik eleman bireysel gnostisizmden (tek başına ilaç kullanan bireyden) veya seçkinlerin gizem gruplarından (ilk günlerindeki hâliyle Leary'nin LSD hareketinden) hareketle sonuçta kendisine özgü bir yaşam tarzı, değer yargıları ve normları olan bir alt kültür grubuna dönüşürse iki farklı davranış biçimi arasındaki farkı, analitik olarak birbirinden ayırmamız gerekecektir: rasyonelleşmeye ve rutinleşmeye karşı olan Gnostiklerin yanı sıra Anarşistler modern dünyanın geleneksel değerlerine karşı isyan hâlindedirler. Kendisine özgü bir yaşam tarzı bulunan ve modern toplum için kutsal olan ne varsa tamamını inkâr eden anti-kültürü, ya da belki de daha iyi bir tanımlama ile karşıkültürü ileri sürerler. Rasyonelleştirmeye karşı olan protestoları öylece kabullenip Düzen'e ve Düzen'in kurumsal normları ile geleneksel değerlere karşı olan isyan üzerinde tüm enerjilerini yoğunlaştırırlar. Bu anarşistler renkli, egzotik, canlı bir yaşam biçimini ortaya koyarlar. Bu yaşam tarzının içerisinde uyuşturucu ilaç partileri, doğaya dönme arzuları, doğal insanlara (kızılderililer gibi) yaklaşma, onlarla bir

arada onlar gibi yaşama istekleri, basitlik ve sihirbazlık; belli başlı özellikler olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha önce de söylediğim gibi bunlar genellikle Gnostiklerin özelliklerinin tümünü sergilerler: Anarşistlerin çoğu için Leary büyük bir kahraman, Allen Ginsberg davalarının bir sözcüsü, Hint felsefesi ve müziği duygularını ifade etmek için bir araçtır. Mamafih kendilerine özgü birtakım özellikleri nedeniyle de Gnostiklerden farklı bir grup oluşturmaktadırlar: Modern kültürü tekrar doğaya, basitliğe, gülüp eğlenmeğe döndürme yolunda duydukları, arzu, bir peygamberin ümmetini kurtarmak için gösterdiği arzuyu hatırlatır. Bilinçlerini genişletmek için hepsinin uyuşturucu kullandıklarını söyleyemeyiz. Fakat hepsi homo ludens'in yaşam tarzını benimsedikleri iddiasındadırlar. Böylesi bir yaşam tarzını benimseyen insanlar mutludurlar, çocuk ruhludurlar, tuhaf donanımlıdırlar ve bâtınî geleneklerden hoşlanırlar. İş anlayışının doğurduğu eziyet altında bürokratik ve soyut organizasyonların sürekli, bitip tükenmek bilmeyen taleplerine hep boyun eğmek durumunda olan modern işlevcinin hüzün dolu varlığının yanında hipiler, parlak renklerden, Jugendstil'in posterlerinden, aşk şarkılarından hoşlanan çiçek çocukları rolünü üslenmişlerdir. Politik ve sosyo-ekonomik gücün yerine, bir hipi, irrasyonel fakat çarpıcı yapısıyla çiçeğin gücünü yeğler. Bu ise, sosyal taleplerin neden olduğu sürekli stres altında daha ileri derecede bir statü ve prestij arayışı içerisinde biri diğerinden farksız aletler gibi çalışıp duran insanlardan oluşan toplumumuzun tam tersini inşa edecek olan karşı-kültürdür. Bu karşı-kültür, mevcut Düzenin normlarını, değer yargılarını, sosyal yargılarını, sosyal yapılarını ve kültürel yaşam

stilini bütünüyle red ve inkâr etmek suretiyle anarşik bir havaya bürünmüş olur. Anarşik olma durumu, elbetteki kültürel anlamda anarşik olmadır, politik anlamda anarşik olma değildir.

Daha önce de ifade ettiğim gibi Anarşistler, Gnostiklerle Aktivistler arasında bir yer işgal ederler. Pek çoğu uyuşturucu kullanmağa başlayıp ellili yılların beatnik'lerinin bir devamı hâline gelirler. Bunlar her türlü kültürel ve sosyal sorumluluk yüklenmekten kaçman kimselerdir. Yeni anlam, yeni realite ve nihayet yeni bir özgürlük anlayışı ile yüklü yeni bir kültür hayali bunlar için söz konusu değildir. Duygularının sübjektivistik dalgaları üzerinde oradan oraya atılıp durmaktadırlar. Kendi iç dünyalarına daha az dönük olan diğerleri ise sihir esasına dayalı bir takım ayinler yapar dururlar. Veya bir mezhebin mensuplarının sahip olduğu bir ruh haleti içerisinde toplumdan ellerini eteklerini çekip doğaya geri dönerler. Tolstoi'nin Jasnaja Poljana'sı ve Thoreau'nun Walden'in hipi toplulukları için model oluştururlar. Los Angeles civarındaki bu gruplardan biri, kendi durumları için pek uygun bir isim olan Sans Souci Tapınağı ismini almıştır. Genellikle ömrü pek kısa süren bu topluluklar şehirlerden uzakta, kırsal kesimde yerleşmektedirler. Ekonomi ve seks söz konusu iken anarşik komünizmin standartlarına göre hareket ederler. Tam bağımsızlığın adına «özgürlük» demektedirler. Sihir bazına dayalı ayinlerin, mensupları için anlam ve realite temin edeceğine inanmaktadırlar. Rousseau'nun «mutlu ilkel'i» yeniden ihya edilmiş, yeniden hayatiyet kazandırılmış olmaktadır. Kızılderililer doğal yaşam yolu için örnek olarak alınmaktadır. Bazı hipiler kabilelerde organize olmaktadırlar, kızılderili giysileri giymektedirler, tılsım taşımaktadırlar.

Anarşistler yalnızca orta sınıfın iş ahlâkına karşı değil ama kapitalist sistemin insanı nefessiz bırakan rekabet ortamına karşı da şiddetle muhalefet etmektedirler. Bu rekabet dolu yaşam tarzının alternatifi olarak duygulu bir aşk felsefesini ileri sürmektedirler. Birbirlerine ve dışardakilere güzel görünebilme amacıyla bunların çoğu kendi yollarının dışına çıkarlar. Aktivistlerin politik alandaki, sürekli bombardımanlarına karşın Anarşistler bütünüyle kültürel etkilere karşı barışçı bir direniş gösterirler. Barış hakkındaki düşüncelerinin esaslarını Buda, Hz. İsa ve Gandi gibi bazı liderlerin görüşlerinde bulmak mümkündür. Çocuk ve çiçek, büyülü ve güçlü sembolleridir.

Anarşistlerin kültür alanındaki pek açık seçik bir biçimde kendisini belli eden etkinliklerine Gnostiklere özgü protesto tipinde raslamak olası değildir. Mamafih, Anarşistlerin Aktivistlerden ayrılması, bu iki grubun birbirine karıştırılmaması gerekir. Anarşistler esas itibariyle kültür bazına dayalı protesto eylemleri içerisinde yer alırlar, oysa Aktivistler sosyal ve politik alanların yeniden düzenlenip biçimlendirilmesi davasını gütmektedirler. Anarşistler aşkın önemini sıkı sıkı vurgularken Aktivistler şiddet eylemlerine girmekten asla çekinmezler. Fakat, gerçekte iki grup arasında kesin, birinin diğerinin tarafına geçmesine olanak tanımayan çizgilerin çizilebilmesi de mümkün değildir. Yeni Sol gruba mensup taleböler kültürel yaşamın yeniden inşa olunmasının arzusu içerisindedirler, pek çok Anarşistin de politik nümayişler içerisinde yer aldıklarına şahit olunmaktadır. Fakat önem dereceleri söz konusu iken Hollanda'da Provos hareketi esnasında açıkça gözlenmiş bulunan bariz farklılıklar mevcuttur. Altmışlı yılların

hemen başında hipivari bir hareket olarak başlayan, daha sonra giderek sosyo-politik eylemlere de bulaşan bu hareket, mamafih, Yeni Sol gibi aktivist bir hüviyete hiç bir zaman dönüşememiştir. Anarşistlerin bu ilginç grubuna isterseniz daha bir yakından şöyle bir göz atıverelim.

Apolitik Gnostiklerin mufassal bir karışımı olarak doğan Provo hareketi gerçek boyutuna 1962 yılında Amsterdam'da ulaştı. Kendisine özgü bir felsefesi ve modern teknolojik topluma karşı da gene kendisine özgü çelişki dolu bir yaklaşımı var idi. Provo, bütünüyle reaksiyoner olarak nitelendirilebilecek bir tarzda teknoloji ve kentleşme olgularını reddetti. Ama kendisi kentli olmağa devam etti ve Ütopyasının realize edilmesini de otomasyon sürecinden bekledi. Provo hareketinin üzerinde uyuşturucu kullanma alışkanlığının da büyük etkileri olduysa da hayalleri ve rüyaları sosyo-felsefi yapıda kaldı. Provo'nun Ütopyası yeni Babil idi. Beyaz evleri, beyaz bisikletleri ile bembeyaz bir kent. Ne fabrika olacak, ne de zehirli gazlarla yüklü hava... Hepsinden önemlisi de: otomatik makinalar ve sibertenik aygıtlar işleri görürken insanlar el ele neşe içerisinde gülüp eğleneceklerdi. Prov'un antrapolojik modeli **homo luden** idi ve Düzen'den gelecek olan her türlü muhalefete karşın bu sözünü ettiğimiz modelin gerçekleştirilmesi hususunda azimliydi. İnsanın homo luden olarak yozlaşmasının temel nedeninin düzen olduğunu kanıtlamanın yolunu provolar arayıp durdular. Düzen bürokratik ve fonksiyonel itaatkârlığı talep etmektedir. Son derece otoriter yapılar tarafından bu istekler insanların üzerine empoze edilmekte ve özgür homo luden'in yaratılabilmesi için pek az bir mekân bırakılmaktadır.

Bu yapılar soyut olup bu nedenle de gerçek yüzlerini, totaliter ve insanlık dışı olma özelliklerini kolay kolay göstermiyorlardı. Bu nedenle Düzeni sürekli olarak tahrik etmelidir ki gerçek karakterini artık saklayamaz hâle gelip gözler önüne seriversin. Bu suretle provokasyon, Anarşistlerin temel tekniği olmaktadır ve isimlerini de buradan almaktadırlar.

Mamafih, Düzenin provakasyonu, programlarının yalnızca bir parçasıdır. Provakasyon bilincinin gençler arasında uyandırılması bir başka amaçlarıdır. İşçi sınıfının modern toplum denen ahtapotun kolları arasında herhangi bir reel Provos üretemiyecek kadar bunalıp kaldığına inanılır. Müstakbel Provo'lar «şüpheci kuşaklar» tarafından yeniden yaratılacaktır, bu kuşağın elemanları ise sokaklarda başı boş dolaşan, boş vakitlerini ve paralarını nasıl değerlendireceklerini bilmeyen motorsikletli gençler ve her çeşit uyumsuz insanlardır.

Amsterdam'ın Provo'ları, ki kendilerini provotaryat olarak isimlendirmekte idiler, oyunlarını önce mevcut otorite üzerinde oynamağa başladılar. Parlamento, Amsterdam Belediyesi ve bu arada elbette polis; modası geçmiş kokuşmuş bir toplumun sembolleri olarak görüldüler. Bunlar Provo'nun ana hedefi idiler. Provo isimli bir dergi yayınlayıp bu dergi vasıtasıyla insanları mevcut düzene karşı itaatsiz olmaya çağırdılar. Otoriteler kendileri için hazırlanan tuzağa pek acemice düştüler, arkalarından hançerlenmelerine göz yumdular, bu suretle de homo ludens tarzı bir yaşamı sürdürmeğe muktedir olmadıklarını kanıtlamış oldular. Sözünü ettiğimiz dergi toplattırıldı, yazarları kundakçılıkla suçlanarak tutuklandı. Kısaca ifade edersek, otoriteler, Provo'lar onlardan ne yapmalarını istedilerse aynen yerine getirdiler. Pro-

vo'ların otoriteler hakkındaki iddialarını bu suretle bizzat otoritelerin kendileri ve kendi elleriyle kanıtlamış oldular.

Hareketin boyutları kısa zamanda büyüdü ve bir sürü sempatizan kazandı. Bu arada kaçınılmaz olarak profesyonel isyancılar yardıma geldiler. Bunlar protesto etmek için protesto ediyorlar, ortalığı karıştırmak için provakasyon nitelikli olaylara karışıyorlardı. Ulusal ve uluslararası kitle iletişim araçları, Provo'ların eylemlerine karşı şüphe dolu da olsa bir ilginin ortaya çıkmasına neden oldu. Bir seyahat acentası bazı öğrencileri kiraladı. Bunları Provo'lar gibi giydirdi ve Amsterdam'ın bir bölgesinde işsiz güçsüz takımından gibiymişlercesine yürümelerini, dolaşmalarını istedi. Bu öğrenciler bazı Amerikalı turistlere yüksek fiatla ve üzerinde «Amsterdam'ın Provolarını Ziyaret ediniz» yazılı biletlerin satıldığına şahit oldular. Bu da bize protesto ruhunun ticarileştirilmesi hususunda bazı şeyler söylemeğe aday bir örnek olsa gerektir.

10 Mart 1966 da Amsterdam'daki durum bir hayli gerginleşmişti. O gün Prenses Beatrix ve Claus von Amsberg evleneceklerdi. Von Amsberg'in Alman uyruklu olması ve İkinci Dünya Savaşında Wehrmacht'da görev yapması Hollanda'da büyük kızgınlıklara neden olmakta idi. Böylece ihtilâflı bir durum ortaya çıkmıştı. Düğünün yapılacağı 10 mart günü herkes çıkması muhtemel karışıklıkları merakla beklemekte idi. Bu durum kuşkusuz Provolar için pek uygun bir zemin oluşturmakta idi. Bunlar düğüne, politik nedenlerden çok kendi dünya görüşlerinin kaynağını oluşturduğu değerlendirmeler nedeniyle karşı çıkmaktaydılar. Düğün esnasında her türlü tahripkâr eylemi gerçekleştireceklerini günler öncesinden ilân

ederek sinirlerin gerilmesine, görevlilerin korku dolu bir bekleyiş içerisine girmelerine neden oldular. Sonuç olarak, uzun zamandır endişe içerisinde beklenen gün gelip çattığında Amsterdam muhasara altındaki bir kale gibi idi. Bu arada böylesi bir oyun sergilemenin, bu tür bir hava yaratmanın Provo'nun amacı olduğu, Provo'nun şiddet taraftarı olmadığı kimsenin hatırına bile gelmedi. Son derece sınırlı bir protesto eylemi gerçekleşti. El yapması tahrip gücü yok denecek kadar az üç beş bomba törende yer alan atların bacaklarının arasına fırlatıldı. Bir provo beyaz bir civcivi tören alayının ortasına salıverdi. Atlar bu anarşist civcive hiç aldırış bile etmeksizin yollarına devam ettiler. Bunun yanı sıra beklenmedik bir şey oldu: Düğün töreni planlandığı şekilde tamamlandı ama akla gelmedik karışıklıklar bekleyen milyonlarca insan televizyonlarının başında beklediklerinin gerçekleşmediğini görünce bayağı bozulur gibi oldular. Protestocuların zararsız bombalarının sebep olduğu duman nedeniyle televizyonda düğünün görüntüsünü adeta bir toz bulutunun arkasından seyretmek zorunda kaldılar. Bu da nefret edilen kitle iletişim araçlarından intikam almak için hiç de fena bir yol sayılmazdı hani...

Bu provokasyonların gerçekleştirilmesinde izlenen şaka dolu yola pek kimse dikkat etmemiştir. Bu soytarıların niyetleri otoriteler tarafından yanlış yorumlanmıştır. Provolar genellikle tahrip edici elemanlar ve tehlikeli anarşistler olarak isimlendirilmişlerdir. İktidardakilerden herhangi birinin Provoların kritiklerinin büyük bir kısmını makul olarak görebilmesi son derece zordur. Bunlardan hiç biri esas itibariyle kendisini bir homo luden olarak görme ni-

yetinde değildir. Sonuçta da şiddet eylemleri bütünüyle tesirsiz hâle getirilmiştir.

Profesyonel isyancıların, basının, otoritelerin ve polisin neden olduğu bir olayda Provolar Aktivistlerin rolünü oynamağa adeta zorlanıp bir çatışma ortamına sürüklenmek durumunda kaldılar. Bu, şakalarının sonu oldu. Hatta Yeni Sol'a mensup kimselerin baskısı altında Provolar bir parti kurup Amsterdam kentinde yapılan bir seçime de katıldılar. Böylece mevcut düzen içerisinde muhalif bir parti olarak yer aldılar. Bir anarşik hareket olarak Provoların sonu yaklaşmıştı. Anarşistler aktivist olmuşlardı ve bundan da hoşlanmıyorlardı. Başlangıçtaki felsefelerine karşı dürüst davranarak Provoların ölümü Provolar tarafından tüm dünyaya 1967 yılında ilan edildi.

Provoların öyküsü Anarşistlerle Aktivistler arasındaki farkı belirtmek açısından önemlidir. Felsefelerinde bulunan pek çok gnostik elemana karşın Provoların Aktivistlerle olan ilgisi Gnostiklerle olan ilgisinden daha fazla idi. Politik olarak soyut toplumun seçkin güçlerine karşı sık sık şiddet eylemleri yoluyla karşı çıkan Yeni Sol'un talebeleri ve entellektüelleri ile kıyaslandığında Provoların farklı bir karaktere sahip bulundukları görülecektir. Şimdi bu üçüncü tip protestoya döneceğiz.

Aktivistler

Aktivist protesto tipinin özellikleri de bütünüyle bu harekete özgü değildir. Çoğu Aktivist, gnostiklere ve anarşistlere özgü özelliklere sahiptir. Mamafih, Aktivistlerin temel amacı duygusal şoklardan kaynaklanan zevkleri yaşamak, bunları tatmak değildir. Ho-

mo luden'in gerçekleşmesi gibi bir amaçları da yoktur. Modern toplumun sosyo-politik ve ekonomik yapılarını değiştirme amacını gütmektedirler. Batı endüstri toplumunun gelişmesinde ve Üçüncü Dünya Ülkeleri ile olan ilişkilerde modern entellektüellerin oynadığı rol ile yakından ilgilenmektedirler. Devrimci bilinç ve pratik yolunda Marx'ın yaptığı çağrıya artık işçilerin kulak vermemesi nedeniyle politikada yer alan entellektüellerin bu çağrıya kulak vermelerini ve gerekeni yapmalarını beklemektedir Aktivistler. Fakat ne var ki Aktivistlerin iddiasına göre entellektüeller bizim bürokratik toplumumuzun fonksiyonel talepleri tarafından iğdiş edilmişlerdir. Topluma karşı tavır takınmak yerine genellikle Düzeni benimser bir havaya bürünmektedirler. Bu nedenle de Aktivizm esas itibariyle genç entellektüellerin, özellikle de üniversite öğrencilerinin, genç öğretim üyelerinin ve sanatkârların yürüttüğü bir harekettir. Bunlar, insanlık dışı ve bitaraf kuvvetlerin hüküm sürdüğü bir toplumda, entellektüel ilgiyi restore etmeğe söz vermiş bulunan kimselerdir.

Bu referans çerçevesi içerisinde genellikle otoritenin tamamı, politik iktidara ve insanlık dışı zorlamalara denk olarak görülür, bu nedenle de otoritenin sonunun gelmesi için çağrı çıkartılır. Aktivistler şekilsiz bir «seçkinler gücü»ne, kendilerini yanıtsız bırakan bir sisteme karşı isyan hâlindedirler. Tenkitlerini ise uluslararası ve ulusların her birinin içinde ayrı ayrı görülen gelir dağılımındaki adaletsizliklere, insanların eşit haklara sahip olmaması nedeniyle politik adaletsizliklere, genel olarak da mevcut düzenin güç yapısı ile ilgili herşeye tevcih eylemişlerdir. Bu nedenle entellektüeller harekete gçirilmelidirler, fakat talebeleri ve öğretim üyelerini

üniversitelerin bugün olduğu gibi sıkı kurallar altında tutmaları durumunda bu amacın gerçekleşebilme şansı bulunmayacaktır. Entellektüellerin harekete geçirilebilmeleri için bu nedenle herşeyden önce bir üniversite reformuna gereksinim vardır. Sonuçta da üniversiteler Aktivist protestoların hedefinin tam orta noktasını oluşturmaktadırlar.

Aktivistler tarafından kullanılan vasıtalar gnostik sarhoşluklardan, anarşistlerin şakalarından ve diğer bazı tepki gruplarının yöntemlerinden farklıdır. İyi planlanmıştır, organizedir ve genellikle de şiddet gösterisi şeklinde tezahür ederler. Bazan gösteriler şiddete dönüşmez, üniversitelerde gerçekleştirilen basit oturma eylemleri olarak kalır. Mamafih, çoğu kez Aktivistler üniversite kampüsünün sınırlarına sığmazlar, caddelere taşarlar, Düzenin nefret edilen gücünün sembolü durumunda bulunan polisle çatışırlar. Bu tür sonuçlar, hareketin karakterinin bir icabıdır, bu nedenle de kaçınılması son derece güçtür. Bu arada üniversite yöntemi ve milli hükümet, aynı düşmanın birbirine denk iki elemanı olarak düşünülür. Washington ve San Fransisko'da, Amsterdam ve Berlin'de, Prague, Seul, Tokyo ve Jakarta'da, caddelerde ve üniversite kampüslerinde, biri diğerinin pek benzeri olan, aynı havada aynı güçlere meydan okuyan pek çok protesto eylemi organize edilmiştir. Gençleri, olgunların dünyasındaki kendi yerlerini aramağa çağıran Gnostisizm ve anarşizmin, doğalarında isyankâr olma özelliğinin bulunmasına karşın eninde sonunda yok edilmeleri, tesirsiz hâle getirilmeleri pek sorun değildir. Fakat Aktivistler ve bunların organize olmuş radikalizmi, protesto ruhunun dolaysız yollardan yetkililerin önüne sunulmasını sağlamıştır. Clark Kerr'den Başkan Sukarno'ya

kadar güç sahibi pek çok kimsenin de teyid edeceği üzere Aktivistler politik olarak ihmal edilmemelidirler.

Gnostisizm ve Anarşizm gibi Aktivizm de giderek mutlakçılık yolunda hareket etmektedir. Bugün aktivislerin çoğu üniversiteleri düzeltilebilir, yeniden düdüzenlenebilir kurumlar olarak değil ama bir an önce sonunun gelmesi gereken müesseseler olarak görmektedirler; yeni bir toplumsal yapının oluşturulması için gerekli olan ihtilâlin gerçekleşebilmesi için de sistemin bütünüyle tahrip edilmesini öngörmektedirler. Altmışlı yılların sonuna doğru Aktivizm giderek irrasyonel bir yapıya bürünmeye başladı, kendi entellektüel orijinini inkâr eder oldu. Önce, Aktivist radikalizm ve irrasyonel mutlakçılık için esas olan ve Aktivistler tarafından aranıp durulan bilgi türünü inceleyelim.

Yapısının bir gereği olarak üniversitelerdeki bilgi, bilimin metodolojik talepleri ile sınırlıdır. Parametreleri içerisinde her tür bilgiye yer yoktur. Bir örnek olarak ifade edecek olursak kader ile ilgili görüşlerin tamamı dini organizasyonlara aitti ve üniversitenin sınırlarının dışında tutulmalıdır. Aynı şeyleri politik görüşler için de söylemek mümkündür. Politik görüşler de mümkün olduğu kadar üniversitenin dışında tutulmalıdır. Mamafih, bugünün genç entellektüelleri bilimsel olandan çok eksiztansiyel olan, teorik olmaktan çok pratik anlam ifade eden, soyut olmaktan çok somut olan bilginin peşindedir. Metodolojik disipline aldırış edilmemektedir ve aşırı derecede verimsiz olduğu gerekçesi ile de geleneksel mantık reddedilmektedir. Sosyal bilimlerin objektifliğini küçümsemektedirler, farklı yorumlara ve farklı biçimlerde işlenmeye açık slogan türü ifadelere karşı

hayranlık beslemektedirler. Marshall McLuhanin teorileri, Hegel, Marx, Freud ve Herbert Marcuse'ün görüşleri hararetle karşılanmakta, fakat nadiren anlaşılmakta, ama arzuyla tatbikat alanına konulmağa çalışılmaktadır .Bunlar entellektüel şoklar ve gazete bilgisi için açıkça gözüken arzuyu tatmin ederler. Bugün teoriler ve felsefeler; yeni, hiç işitilmemiş, dehşet verici ve gizli şeyleri, sırları ifşa edici nitelikte olmalıdırlar. Bu kuşağın entellektüel gereksinimi büyük ölçüde irrasyonel ve duygusaldır. Tarih bilinci genellikle pek ortalarda gözükmediğinden yeni teorilerin çoğunun ne yeni ve ne de orijinal olmadığının pek az kimse farkındadır. Aktivistler politikaya uygulanabilir ve bu alanda kullanılabilir bilginin peşindedirler. Gerçeğin araştırılması için gerektiğinde sıkıntılara katlanmayı, modası geçmişlik olarak düşünürler veya saçma olarak nitelendirirler. Bu bakımdan Amerikan toplumunun temel değer yargılarını sessizce kabullenen bilim adamı rakibi kadar pragmatiktir. Burada, gene, muhaliflerin ilginç bir koalisyonu ile karşılaşmaktayız.

Geleneksel üniversite profesörü, elbette, eksiztansiyel veya bununla ilgili bilgi için duyulan bu gereksinimi tatmin edemez. Profesörün yerini, dinleyicisini sloganlarla ve tarihi boş kavramlarla şaşkına çeviren popüler kimseler alır. Bu tür bir insan kısa ömürlü fakat çok yoğun bir şöhretin tadını çıkaracak, bir veya iki kitabının bir süre için de olsa tüm dünyada en çok satan kitaplar arasına girmesinin sağladığı maddî imkânların keyfini sürecektir. Ciddi bilimsel çalışmaların yapıldığı ortamlardan çıkma şansı bulunmayan bu en çok satan kitap olayı, bu bakımdan, çağımızın ruhunun bir göstergesi olsa gerektir. Bu şekilde popüler olmuş kimsenin, kendisini

ciddi bir biçimde incelemeyen binlerce hayranı vardır. Yeni şoklardan kamuoyunu haberdar kılma hususunda pek istekli olan kütle iletişim araçları bu kimseyi tarihî pek çok önemli şahısla da kıyaslamak suretiyle sık sık ekranlara, mikrofonlarına, baş sayfalarına konuk eder. Herkes bu kimsenin gerçek kişiliğini, fikirlerinin geçerliliğini öğrendikten sonra gözden düşecektir. Bunun nedeni ise pek basittir. Bu popüler kimsenin dinleyicilerini yeni şoklarla sürekli olarak etkileyebilmesi olanaksızdır. En yeniye ve en sonuncuya ulaşmak gibi bitmek tükenmek bilmez, tatmin olmaz bir arayış coşkusuna kendisini kaptırmış bulunan hayranları, duygularının tırmanışının sürekli olmamasının yarattığı şaşkınlık içerisinde tıkanıp kalırlar. Popülerlik icad etmekle meşgul bulunan hiç bir kimse bu tırmanışın taleplerini sürekli olarak karşılayabilecek şekilde ne orijinal olabilir, ne de yaratıcı. İnsanlar onu yeterince tanıdıktan sonra artık O unutulmağa mahkûmdur. Onlar ortaya yeni çıkan entellektüel bir eğlencenin, meşguliyetin müptelası olmuşlardır bile. Bir yıl boyunca büyük ilgi görmüş olan McLuhan'ın **The Medium is the Massage** (1967) adlı eseri ve Bishop John Robinson'un **Honest to God** (1963) adlı yapıtı aynı ortak kaderi paylaşmışlardır: Bir süre en çok satılan kitap listelerinin başında yer aldıktan sonra çok geçmeden, bir tarafa atılmışlar, unutulup gitmişlerdir. Bazılarının yaptığı olumlu uyarılar da tutucu oldukları gerekçesi ile bir tarafa itildiler. Bu da bizi modern düşüncenin şu kanunun formülasyonuna götürmüştür: **Olağan, alışılmış olmayan herşeyin radikal olma potansiyeli, radikal olan herşeyin de, ahlâk açısından iyi olma şansı vardır.**

Entellektüel şokların tırmanışı, elbette radikal-

leştirme eylemlerinin hız kazanmasını ve mutlakçılığın artmasını gerektirir. Dün radikal olan bugün tutucudur. Örneğin hepimiz Tanrı'nın varlığına bütünüyle teslim olmağa zorlandıktan sonradır ki «Tanrı'nın ölümü»nden söz eden yeni bir teoloji ortaya çıkmıştır. Yukarıda sözünü ettiğimiz yasadaki moral bileşen nedeniyle bu radikalizasyon başarılı olmuştur. Hiç kimse radikal olmağa cesaret edemez, çünkü hiç kimse ahlâksız olarak çevresi tarafından nitelendirilmesini istemez. Bu arada, modern protesto ruhundaki bu radikalizasyon kaçınılmaz olarak kişiliğin tasfiyesi sonucunu doğurur. Yukarıda sözünü ettiğimiz teolojik örneğe tekrar geri dönelim: Tanrı'nın ölümünün ilânından sonra modern din adamları için geriye kalan tek seçenek duygulara tekrar sığınmaktır. Pek de hoşa gitmeyen sözler söylemek, antipati ile karşılanan vaızlar vermek yerine rahip efendi eline gitarını alır, dinleyecileri için aşk ve yalnızlık şarkıları söylemeğe başlar. Bu olayın yaratacağı tesiri dinleyiciler algılamakla beraber, bir süre sonra, Beatles ve benzeri grupların müziğine dönüş yapıvereceklerdir.

Entellektüellerin sorunların dışında kaldıkları iddiasına dayalı olarak yürütülen protestolar, esas itibariyle, üniversite tarafından beslenip geliştirilen bilgi türü üzerinde yoğunlaşmış değildir. İtirazlar daha çok, çoğu kez de pek şatafatlı bir biçimde, üniversitelerin mevcut otorite sistemi üzerinde yoğunlaşmış bulunmaktadır. Bu söylediğimizin örneklerini Berkeley ve Columbia'dan Berlin ve Frankfurt'a kadar muhtelif merkezlerde görülen başkaldırma eylemlerinde görmek olasıdır. Bir kimsenin hemen hatırlayacağı üzere, üniversiteler, toplumdan kısmen de olsa tecrit edilmiş bir ortam içerisinde, talebeleri-

ni bilimsel bir disiplin altında eğiten kurumlardır. İlk üniversiteler üzerinde manastır düzeninin, bu düzenin disiplin anlayışının ve hatta softalık olarak nitelendirilebilecek olan yapısının büyük etkileri olsa gerektir. Toplum olaylar ve bireyler, üniversite dışında iç içe olabildikleri, hatta böyle olmağa mecbur bulundukları hâlde, üniversite mensupları için, realiteye bilimsel ve tarafsız yollardan yaklaşabilme olanağına sahip bulunmak gibi bir imtiyaz söz konusudur. Bu suretle üniversite mensupları üniversite dışındakileri baskısı altında bulunduran bir çok olayın etkisinden soyutlanmış durumdadırlar. Ekonomik baskılar, devletin politik yaptırımları, dünya görüşünün ve dinlerin moral baskıları ve daha niceleri hep üniversite duvarlarının dışında kalmıştır. Bu sosyal ve politik sorumluluklardan uzak bulunmak, olgusu ondokuzuncu asrın imtiyaz sahibi sınıfları tarafından ve toplum içerisindeki kendi ayrıcalıklı pozisyonlarının savunulabilmesi amacıyla istismar edilmiştir. Üniversitelerin sahip olduğu bu avantaj, yirminci asırda da bu kez orta sınıf tarafından ve topluma karşı olan sorumluluklarını savsaklamak amacıyla istismar edilmiştir. Fakat bu istismar, sözünü ede geldiğimiz ilkenin hükümsüz kılınması sonucunu doğuramamıştır. Üniversiteler, mensuplarını günlük yaşamın baskılarından ve sorumluluklarından uzak tutarak onları realiteye metodolojik ve bitaraf yollardan yaklaşma olanağı ile donatmağa devam ede gelmişlerdir. Bu durum, özellikle, benim kanaatıma göre sosyal bilimlerin de bir parçasını oluşturduğu edebî bilimler açısından önemlidir.

Üniversitenin parametreleri dahilinde sosyal bilimciler birer üniversite mensubu, birer araştırmacı olmalarının bir gereği olarak esas itibariyle bilimin

disiplin kurallarının tayin etmiş olduğu sınırlar içerisinde kalma durumundadırlar. Entellektüel sofuluğun muhatabıdırlar ve bunun gereğini yerine getirmeğe de mecburdurlar. Toplumun bir mensubu olarak sorumluluklarını inkâr etmek veya manevi vesayet altında kalabilmek için değil, ama insanlığa dolaysız olarak hizmet verebilme şansı bulunan rasyonel ve analitik bilginin hatırı için böyle davranmak zorundadırlar. Üniversitelerin araştırmaya açık birer kurum oldukları yolundaki genel kanı üniversite mensuplarını felsefelerin ve ideolojilerin arasında vuku bulan ateşli çatışmaların dışında tutmuştur. Toplumun bireyleri olmaları nedeniyle öğretim üyelerinin de bu tür çatışmalarda yer almaları, hiç değilse bu çatışmalar karşısında bir tavır takınmaları beklenebilir; oysa üniversite, mensuplarının bu tür çatışmalarda yer almasını talep etmeyen tek kuruluştur. Üniversitenin temel görevi özgürce yapılan araştırmalar ve tartışmalar için gerekli olan ortamı sağlayabilmektir. Hoşgörü, doğasının bir parçasıdır. Hoşgörü, aynı zamanda, üniversitenin zapt edilemez, ele geçirilemez en önemli noktasıdır.

Bu kurumda yer almak, kendini frenlemeyi gerektirir. Hem duygusal ve hem de tüketim çağı olarak nitelendirilebilecek asrımızda bir kimseden kendisini frenlemesini, geri durmasını istemek de kolay bir iş değildir. Modern birey eksiztansiyel bilginin özlemi içerisindedir ve politik, sosyal olaylarda yer almak arzusundadır. Üniversite ile sürekli olarak iki hususta çatışma hâlindedir: Yönetim hiyerarşisini otoriter olmakla suçlamaktadır, üniversite de üretilen bilginin bütünüyle yararsız olmasa bile toplum sorunları ile dolaysız olarak ilgili olduğuna inanmamaktadır. Aktivistlerin üniversite yönetimi ile olan

çatışmaları daha renkli olup dolayısıyla kamuoyunun dikkatini daha çok çekmeğe adaydır. Fakat bilimsel bilginin standartlarına karşı Aktivistlerin verdiği savaş, mücadelenin Aktivistlerin galibiyetiyle bitmesi durumunda, özellikle edebî bilimlerde bilimsel çalışmaların yok olması anlamına geleceğinden çok daha önemlidir. Bu takdirde edebi bilimleri, gelip geçici heveslere teslim etme arzusu içerisinde bulunan gazeteciler ve gaipten haber veren kimseler için yol bütünüyle açılmış olacaktır. Bu takdirde edebî bilimler, entellektüel şokların insafına terkedilecekler, çoğulcu kaosun bir parçası olmağa mahkûm edileceklerdir. Bu olayların analiz edilmesi, nedenlerinin ve sonuçlarının açıklanması işi de gazetecilere ve gaibten haber veren bu kimselere bırakılacaktır. Bu ise modern endüstri toplumunun değer yargılarını ve standartlarını, hesapta olmayan bir teslimiyete sürükleyecektir.

Bu noktada **Aktivizmin giderek radikalleşmesi** olayını tartışmamız gerekmektedir. Berkeley'de ki Serbest Konuşma Hareketi esnasında öğrencilerin zihinleri hâlâ açık araştırma ve aktif olarak olaylara karışma ikilemi ile meşgul idi. Kapitalist toplumda olup bitenlere karşı sabırsızdılar ve kapsamlı, pratik değeri olan bilgilerin özlemi içerisindeydiler. Üniversiteyi totaliter bir toplum için eleman yetiştiren bir kurum olarak görüyorlardı. 1964 yılında bunlar radikal olarak görülüyorlardı. Fakat şu var ki dün radikal olan bu gün tutucudur. Mutlakçılık, Aktivizmi başlangıçtaki amaçlarından uzaklaştırmıştır. Altmışlı yılların sonunda bilgi problemi modası geçmiş hâle gelmiştir. Üniversitenin otoriter yapısını karşılarına almak ve öğrencinin politik gücünü artırmak ön plana çıkan meseleler olmuştur. Yönetim-

de Aktivistler nihayet şekilsiz sistemin somut bir temsilcisini bulmağa muktedir oldular. Üzerinde uzun uzun düşünülmeksizin yönetim faşist olarak damgalandı ve öğrencinin gücünün dile getirilebilmesinde en önemli araç, şiddet oldu. Bu sürecin muhtelif basamaklarına daha ayrıntılı bir biçimde bakmalıyız.

Serbest Konuşma Hareketi'nin ışığı altında bir kimsenin protesto hareketinin mahiyetini hakkıyla değerlendirebilmesi için şu soruyu sorması gerekir. **Modern üniversiteler mensuplarına her türlü bilimsel araştırma için gerekli olan temel bilgileri verme peşinde midirler yoksa müstakbel endüstri toplumu için teknotratlar, yöneticiler ve işlevciler yetiştirme görevini mi üslenmişlerdir?** Avrupadaki üniversitelere kıyasla Amerikan üniversiteleri pragmatik amaçlara daha fazla yönelmiş bulunmalarına karşın Aktivistlerin iddialarına göre talebelerini topluma kolayca uyum sağlayacak şekilde yetiştirmektedirler. Mamafih, Aktivistlerin eksiztansiyel bilgi için duydukları özlem bilimsel objektiflik endişesini, modern toplumun bürokratik ve işleyiş özelliklerinin tümünü bünyesinde toplayan üniversiteye karşı bir tenkit olarak anlaşılmalıdır. Teknolojik toplumun ilkelerine teslimiyeti savunan Clark Kerr'in mültiversite görüşünde bu sözünü ettiğimiz husus, Aktivistlere göre, açıkça görülmektedir. Modern üniversitenin bu pragmatik görüşünü analiz ederken, üç öğrenci, Kerr ile ilgili tenkitlerinin esasını şu şekilde özetlediler.

Toplumumuzda şimdilik hiç değilse bir fikir, varlığını sürdürmeğe devam etmektedir. Bu sözünü ettiğimiz fikir 800 seneyi aşkın bir zamandır medeniyetimizin bir parçası durumundadır. Bu ideal bir üniver-

sitedir; bilgiyi ve gerçeği arayan, mensubu bulunduğu topluma karşı sorumluluk hisseden insanlardan oluşan bir topluluk. Bu ideal, öğrenme ve öğretmenin kişisel ekonomik çıkarlardan çok daha önemli olduğunu ilân etmektedir. İdealin realiteye dönüşmesi durumunu da bazı insanlar, geleceği, kendilerine olan güvenlerini kazanmış olarak ve ümitle bekleyebilecektir.

Bu sözler, pratiğin teoriden ayrıldığı öğrenci radikalizminin daha ileri basamaklarında kulakları tırmalayan dehşet dolu lisandan oldukça farklıdır. Teori, pratik tarafından büyük ölçüde bir kenara itilmiştir, fakat bir süre sonra teori ile pratiğin tekrar birleştirilmesi istenmiştir. Radikalizm, temel prensibi şiddet olan Aktivizm olup çıkmıştır.

Serbest Konuşma Hareketi'nin amacı elbette bilgi ve eğitim üzerine bir münazara başlatmaktan ibaret değildi. Daha geniş bir anlamda, yöneticilerin bürokratik tavırlarına karşı yürütülen bir isyan eylemi idi. Radikalizmi bugün «liberal» olarak değerlendirilen bu hareketin liderlerinden biri olan Mario Savio bu gerçeği pek çok kereler ve önemle vurgulamıştı. O'na ait aşağıdaki şu satırlar pek meşhurdur:

Geçen yaz Mississippi'ye gittim. Amacım insan hakları için verilen mücadelede yer almaktı. Bu sonbahar ve bu kez Berkeley'de aynı mücadelenin bir başka safhasında bizzat yer aldım. Bu iki savaş alanı bazı gözlemcilere pek farklı gibi görünebilir, fakat gerçek hiç de öyle değildir. Her iki yerde de gündemde olan haklar aynı haklardır. Bu, bir vatandaş sıfatıyla demokratik toplumda yer almak ve aynı düşmana karşı savaşmak hakkı idi. Mississippi'de müstebit ve güçlü bir azınlık organize bir şiddet eylemi

yoluyla güçsüz çoğunluk üzerinde hâkimiyet kurmuştu. Kaliforniya'da imtiyazlı azınlık talebelerin politik özlemlerini bastırmak amacıyla Üniversite bürokrasisini yönlendiriyordu. Bu «saygı değer» bürokrasi, zengin sınıfını maskelemekte idi; bu kişiliksiz bürokrasi «Yeni Cesur Dünya»da en etkili düşmandır. Kaliforniya Üniversitesinde serbest konuşma hakkı için verdiğimiz savaşta, bizim ulusumuzun en büyük sorunu olarak ortaya çıkması olası olan şey ile karşı karşıya geldik. Bu, kişiliksiz, tepki göstermeyen bürokrasi idi.

Missisipi ve Berkeley arasında kurulan anolojilerin ayrıntılı bir analizini vermenin yeri burası değildir. Bu, kalabalığın irrasyonel duygularını her zaman kabartmış olan demogojik bir vasıtadır. Ben tartışmamızın dikkatini bir başka nokta üzerinde toplamak istiyorum.

Bürokrasi ve üniversitenin, bir bakıma birbirine benzediğini kabul etmek gerekir. Her ikisi de belirli bir derecede kısıtlamayı ve eğer tabir caizse koyu sofuluğu varsayar. Bürokratik tutum, kişisel olmayan görev ve sorumluluk limitleri ile sınırlandırılmıştır. Bilimsel tavır ise bilimin metodolojik limitleri ile sınırlandırılmış bulunmaktadır ve insanlardan rasyonel olmalarını, duygularını baskı altında tutmalarını ister.

Modern kütle üniversitesi, bürokratik organizasyon formuna şiddetle gereksinim duyduğu içindir ki kolayca toplum'un fonksiyonalizmi içerisine çekilebilir. Geleneksel komün modeli modern üniversitelerde artık kullanılamaz, geçerliliğini yitirmiştir. Bürokratik yollardan modern üniversitelerin organize edilmesi zorunluluğu vardır. Bu noktada ise endüstri toplumunun fonksiyonel taleplerini yerine getirebil-

mek için kendi bağımsızlığını kurban etmeğe hazır Kerr'in mültiversitesine bir iki adımlık bir mesafe kalmış demektir. Bu tür bir değişime karşı olan protestoları, özellikle duygusal alanda kaldığı sürece, anlamak mümkündür. Mamafih, bitaraf araştırma ile bizzat taraf olma, teori ve pratik arasındaki pek riskli yolu aramak yerine Aktivistler kolayca duygularının esiri olmakta, geleceğe giden yolun üzerine ister istemez engeller inşa etmektedirler. Hayal kırıklıklarından ve yabancılaşmadan şikâyet etmektedirler ama bu yabancılaşmanın büyük bir kısmının modern toplumun rasyonel güçlerine uyum sağlama hususunda kendi yeteneksizliklerinden kaynaklanıp kaynaklanmadığını sormağa da bir türlü yaklaşmamaktadırlar. Teori ve pratik tekrar birbirinden ayrılmakta, bu iş bu kez fildişi kulelerde yaşayan burjuva alimleri tarafından değil ama kişiliğin de devreye sokulması amacıyla Aktivistler tarafından gerçekleştirilmektedir ve adına da «pratik» denilmektedir. Mamafih, bu, öfke dolu duygular tarafından çekip çevrilen bir pratiktir. Teorinin genelleştirilmesini ve kurumsal realitelerle telif edilmesini şiddetle reddetmektedir. İrrasyonel şiddet eylemleri üzerine inşa edilmiş bulunan mutlakçılık bu durumdan kurtuluşun tek yolu olarak gözükmektedir.

Bu protesto elbette üniversitenin sınırlarının dışına taşmaktadır. Esas itibariyle de daha çok topluma doğru yönlendirilmiş durumdadır. Daha etkin olabilmesi için Anarşizm ve Gnostisizmden daha fazla organize edilmeğe Aktivizmin gereksinimi vardır. «Şiddete Taraftar Olmayan Öğrenciler Komitesi» «Demokratik Toplum İçin Öğrenciler» gibi organizasyonlar, tipik Aktivist gruplar için birer örnek olma niteliğindedir. Yapıları kasıtlı olarak şekilsiz, bürokratik

olmayan ve yarı anarşistik olarak planlanmıştır.

Aktivist tipin pek çok grupları ve akımları arasında özellikle Yeni Sol başlığı altında toplanan bazı gruplar ve «Demokratik Toplum İçin Öğrenciler» altmışlı yılların ilk yarısında gözlenen şiddete taraftar olmayan protesto eylemlerinin sınırlarını aştılar. Bu grupların mensuplarının büyük bir kısmı alternatifini belirleme gereksinimini bile görmeden mevcut düzenin yıkılmasının gerektiğini ifade ettiler. Sonuçta da protesto, araç olmaktan çıkıp amaç hâline dönüştü. Bu ise çağdaş mutlakçılığın bir başka ifadesidir. Nihaî analizde Aktivistler de Gnostikler ve Anarşistler kadar irrasyonel ve romantiktirler. Tek fark, dillerindeki ve tutumlarındaki cesur havanın daha ciddi sonuçların doğmasını zorunlu kılmasıdır. Hareketlerini kıstas olarak alıp kendilerini bütünüyle radikal olarak nitelendirebilmek için Aktivistler her gün bir önceki günden daha çok olmak üzere şiddete başvurmak gereksinimini duydular. Herbert Marcuse ve Jean-Paul Sartre gibi romantik düşünürler Aktivistlere destek oldular, ideolojilerinin benimsetilmesi yolunda destek sağladılar. Felsefelerinin tezahürleri söz konusu olduğunda şaşırtıcı bir bönlükle bu düşünürler hoşgörüyü hor gören, şiddet şiddet diye yanıp tutuşan Aktivistlere moral destek oldular. Yeni Sol'un yeni mensuplarının bu ilkeleri kabul ederken geçmişe ait pek az bilgileri ve gelecek ile ilgili olarak da önemsiz bazı tahminleri, beklentileri vardı. Sözünü ettiğimiz düşünürler bu gerçekten dolayı da herhangi bir rahatsızlık duymadılar. Ayrıca bunların romantizmle ilgili düşüncelerinde de romantizmin dozu biraz fazla kaçırılmıştı. Böylesi bir toprağa ekilen bu prensipler kolayca yeni bir tip faşizme dönüşmüş fidanlar olarak boy attılar. Yeni

Sol'un düşünürleri, genellikle, sol faşizmin gerçek tehlikesinden haberdar olmalarına olanak sağlayacak derecede kendilerinin anti-faşist tavırlarından emi: idiler.

Yeni Sol görüşün felsefesinin önemli bir elemanı, «İnsanlar kendileri için kendileri karar versinler» ve benzeri sloganlarla dile getirilen dolaysız veya dolaylı demokrasiye verilen önem idi. Bu ise, bitip tükenmek bilmeyen yabancılaşma ile ilgili şikâyetlerle birleştirilmesi durumunda sade ve ortak bir halk kültürü olan yeni topluma yönelik faşist özlemlerle nihayetlenebilecek popülizm'e Yeni Sol'u pek yaklaştırmaktadır. Böylesi bir özlem ise Amerikan kültürünün yabancısı değildir.

Pek iyi bilindiği gibi populizm, dinî intibah sisteminin anti-entellektüel tavrı ve egalitaryan ile pek az ilgilidir. Genel olmayanı değil ama genel olanı öğer. Görüşleri, düşünceleri, fikirleri hor görür. Bell' in söylediği gibi «Kanaat arzedenlerden etmeyenler daha iyidir». Bell'in iddiasına göre bu anti-elitist tavır, bir çeşit sosyal kontrol esasına dayanmaktadır: Hareketler yasalardan çok halkın kanaatleri tarafından kontrol edilir. Kanuna gelince, elbette ki gelenekseldir ve değişmesi söz konusu değildir, insanların yaşam tarzları ve duygularına karşı yabancı olabilir, bu da yasaların keyfilikten azade olduğunu gösterir. Popülistlerin yasalara karşı sürdürdükleri protesto, tipik olarak Amerikandır. Bell'i dinleyelim:

Amerikalılar... yasal meselelerde hemen hemen pek sabırsızdırlar, topluma hâkim olan inançlar doğrultusunda hemencecik suçlama, inançları doğrultusunda kendi başlarına yargılama temayülleri pek yüksektir. Ayrıca Amerikan mizacının küçük kasaba karakteri gücünü hızla yayılan dedikodulardan,

davranışları halkın inançları doğrultusunda biçimlendirmek gerektiğine inanan insanlardan alır.

Dolaysız demokrasi için Yeni Sol'un çıkarttığı çağrı kolayca popülist karakterlere bürünebilir. Savaşın en ateşli anında, mücadele ortamının verdiği heyecanın etkisi ile duygusal tasarımlarının ve bazı Amerikalılar tarafından sözü edilen telkin popülizmin; yani komşuların dedikodu ve zenciler, yahudiler, entellektüeller ve solcu radikaller gibi kendisinden farklı kimselerin suçlama yoluyla kontrol altında tutulabileceği yolundaki küçük kasabalara hâkim olan ortak inancın bütünlüğünü kaybettiğini görebilme hususunda başarısızlığa uğrayabilir.

Kısa sayılabilecek bir süre önce Almanya'da, popülist görüşün «halkın sağlıklı içgüdülerine» göre bir toplumun yeniden biçimlendirilmesi hâlinde neler olabileceğini gördük. Gerçekten, Nazilerin gerçek demokratlar olduğu iddiası ile yüz yüze geldik. Amerikan popülizmini veya Aktivistlerin dolaylı demokrasi için duydukları özlemleri Nazizm ile kıyaslamak her ne kadar gülünç olacak ise de mevcut düzene karşı duyulan duygusal nefret ile insanın kendisini evinde gibi hissedeceği yeni bir düzen için duyulan özlemlerin karışımı son derece tehlikeli güçlere dönüşebilmektedir. Tarihte bu söylediklerimizi kanıtlayan pek çok örneğe raslamak olasıdır.

Burada bir kere daha mutlakçılığın ve ekstremizm'in, zıtların çelişkili koalisyonu ile sonuçlandığına şahit olmaktayız. Aktivistler otoritenin her türlüsüne karşıdırlar ve mutlak demokrasi istemektedirler. Her türlü mutlakçılığm, hoşgörüsüzlüğün ve şiddetin şu veya bu formunu ihtiva etmesi nedeniyle mutlak demokrasinin imkânsız olduğunu daha önce görmüştük. Yeni sol mutlakçılık da mutlakçılığın di-

ğer karakteristiklerini taşır. Eğer her türlü otorite reddedilecekse kendi otoritesi de reddedilmelidir. Marcuse ve Adorno gibi Yeni Sol'un izlediği yolu tasvip eden, alkış tutan filozofların bizzat taraftarlarının hücumuna uğradıklarına şahit olmaktayız. Kısaca ifade edecek olursak: Mutlakçılık kuşkusuz ideoloji'nin sonu değildir, fakat kesinlikle demokrasinin sonudur.

Protesto Ruhu Ve İnsanın İkili Doğası

Soyut topluma, mevcut güç yapılarına ve ekonomik zenginliğine karşı kendisini yabancı olarak hisseden kimseler arasında protesto ruhu doğup gelişir. Altmışlı yılların sonunda bu protestolar şiddet basamağına kadar yükseldi ve bundan, protestocular kadar Düzenin kuvvetleri de sorumlu idi. Giderek şiddetlenen bir isyan hareketinin şahidi, barikatlar ve alev alev yanan caddeler idi. Amerikan kentlerinde isyan eden fakirler ile Berkeley veya Columbia'daki öğrenciler arasında, Fransa'da 1968 yılının Mayıs ayında greve giden endüstri işçileri ile Sorbonne'da ki talebeler arasında olduğu gibi önemli bir fark vardı .Amerikanın fakirleri ve Fransa'daki işçiler daha âdil bir ekonomik ve sosyal düzen için çarpışmakta idiler. Modern toplumun zenginliğinin daha âdil bir bölüşümünü amaçlıyorlardı. Oysa isyancı öğrenciler modern ekonominin sağladığı bu zenginlikten ve neden olduğu orta-sınıfın yaşam tarzından nefret etmekte idiler. Bir başka deyişle işçiler öğrencilerin yakıp yıkmak istedikleri şeyleri paylaşmak istiyorlardı. Bu iki grup, modern ekonomiden yeterince nasiplenememiş olanlar ve modern ekonominin oluşturduğu yaşam tarzına karşı yabancılaşmış bulunanlar, caddeleri ka-

patan barikatlar da bile birleşebilmeye, bir ve bütün olabilmeğe muktedir değildiler. Fakat her iki grubun da katkısı ile oluşan son derece saldırgan protesto ruhu, çağdaş sosyo-ekonomik ve politik yaşamı büyük ölçüde etkiledi. Bu bölümde tartıştığımız üç ayrı tipteki protesto ruhu, benim inancıma göre, soyut toplumdaki modern insanın çok daha genel bir hoşnutsuzluğunu gözler önüne sermektedir. Bunlar, demokrasinin belli başlı rahatsızlıklarının ifadesi olma mahiyetindedirler.

Her üç tip protesto ruhunda da kurumsal geleneklere karşı beslenen romantik bir nefrete raslamaktayız. Aktivistler, kurumsal düzenin mevcut formları ile uyum içerisinde olmayı reddetmektedirler ve bütünüyle yeni bir toplumsal düzenin ve mutlak demokrasinin rüyasını görmektedirler. Bu tür genelleştirmeler bir yana bırakıldığında da mevcut durum için geçerli bir alternatiflerinin bulunmadığı görülmektedir. Anarşistler, insanların geleneksel kültürün tüm kısıtlamalarından azade olduğu bir toplumsal düzen ve tam demokrasinin hayali içerisindedirler. Gnostikler toplumdan ellerini eteklerini çekmekte, kendi iç dünyalarına çekilmekte, işte orada mutlak realite ve nihai anlamı bulacaklarına inanmaktadırlar.

Daha önce pek çok kereler gördüğümüz üzere mutlakçılık, protesto ruhunun en önemli ,en esaslı karakteristiğidir. Bu mutlakçılığı ve kaçınılmaz sonucu olan radikalizmi gençliğin esas elemanları olarak görüp değerlendirmek kısmen doğrudur. Gençlik; bilinmeyen ve henüz koordine olamamış duygular, henüz tanımlanmamış olan doğal arzular, daha düne kadar üzerinde hiç durup düşünülmeden «Haa.. bu böyleymiş demek ki...» denilerek geçiliveren realitelerin üzerinde artık giderek olgunlaşmış olmanın getirdiği

bir ağır başlılıkla düşünüp tartışmanın açtığı yeni ufuklar tarafından kolayca avlanmağa adaydır. Bu duygular hayat doludur ve yenidir, oysa bu duyguların üzerine tatbik olunacağı kurumlar yaşlıdır ve geleneksel kurumlardır. Romantik yaklaşımlar, soğuk fonksiyonellik ve kurumsal geleneklerle yüz yüze gelir. Buna ek olarak din ve devlet işlerinin birbirlerinden ayrıldığı modern toplumlarda çocukluktan gençliğe geçişi vurgulayan bir takım ayinler de yapılmamaktadır, bir başka deyişle çocukluk ve gençlik arasına çizilmiş kesin sınırlar mevcut değildir. Bu tür ayinlerle çocuğun artık bir delikanlı, olgun bir insan olarak ilân edilip artık kendisinden olgun bir kimsenin davranışlarının beklenildiğinin belirtildiği geleneksel toplumlarda da çocukluk ile olgunluk dönemi arasında yer alan gençlik döneminin ömrü de pek kısadır aslında. Bu tür törenler, yaşamın bir basamağından ayrılıp diğerine geçiş olayını kesin çizgilerle belirler. Bu törenin başladığı anda çocuk artık gençlik dönemine geçmiş demektir, bunu kendisi de bilir, yöresindekiler de. Bu tür geçiş ayinlerinin mevcut bulunmadığı modern toplumlarda yaşını başını almış kimselerin oluşturduğu düzenin kurumlarına karşı duygusal bir direnç pek kolayca oluşabilir. Bu direncin sonuçta isyana ve şiddete dönüşmesi ise an meselesidir.

Fakat, daha önce de söylediğim gibi, gençlik hakkındaki bu gerçekler tek başına bugünün protesto ruhunu açıklama hususunda yeterli değildirler. Bu tür bir argüman meseleleri gülünçlük derecesinde basitleştirmeğe adaydır ve güç sahiplerine, onların müktesep haklarına terk edilebilir. Aslında bir kimse çağdaş toplumda gençliğe bir başka rol tahsis edebilir. Doğalarının bir gereği olarak gençler, soyut

toplumun kusurlarından ve insanlar için taşıdığı tehlikelerden, toplumun yıllar önce koşullandırmış olduğu ebeveynlerinden daha fazla haberdardırlar. Toplumun kurumsal yapısının henüz bütünüyle bir parçası durumuna gelmiş olmadıkları içindir ki gençler toplumsal yapıyı çok daha rahatça tenkit edebilmektedirler. Artistler ve entellektüeller gibi toplumun varoşlarında sosyal pozisyonlarının bir gereği olarak kalmış bulunan olgun kimseler de gençlere iltihak etmektedirler. Burada elbette ki protesto ruhunun soyut toplumun sorunlarına tutarlı, geçerli çözümler getirdiğini söylemek istemiyoruz. Söylemek istediğim şeylerin özü şu: genç kuşaklar tarafından soyut topluma karşı yürütülen tenkitler, bazı önemli noktaları gündeme getirmiştir.

Kurumlar bireysel özgürlükleri kısıtlarlar; kurumlar, «yerleşmiş» bir anlam sistemini de beraberinde getiren geleneksel realiteyi temsil ederler. Bireysel özgürlüklere yönelik kurumsal kısıtlamalar insancıl olmayan özellikler içerebilirler. Kurumsal realite, insan yaşamı ile bağdaşmayan hayalet gibi bir üst yapıya dönüşebilir. Modern toplumun genellikle bu tür hayalet benzeri bir üst yapıya dönüştüğü, insancıl olmayan özelliklerle donatıldığı inkâr götürmez bir gerçektir. Muhaliflerin koalisyonuna neden olduğu içindir ki romantik mutlakçılık insan için uygun bir deva olamaz. Aşırılığa kaçılması durumunda özgürlük baskıya, aşk nefrete, realite hayale ve anlam saçmalığa dönüşür. Bir başka deyişle insan kendi varlığı için göreceli bir konum inşa etme durumundadır. Bu ise geleneksel kurumlar tarafından temin edilir.

Dış ortama, yabancı dış dünyanın kurumlarına bağlı olmak, insan olmanın bir gereğidir. Başkaları

ile konuşabilmek, onlarla temas edebilmek için insanlar kendi iç dünyalarının, kendi bilinçlerinin sınırlarının dışına çıkarlar. Dikkatini başkalarına çevirme durumundadır (Feuerbach'ın diğerkâmlık prensibi) ve davranışlarını yönlendirip organize eden kurumları dikkate almak zorundadır (Plessner'in eksentrisiti'si). Eğer başkaları ile temas kurma işinde birey başarısızlığa uğrarsa, kendisi için, yönetimin kurbanı olmak gibi bir tehlike söz konusudur. Sadece soyut kurumlar tarafından değil ama aynı zamanda bizzat duyguları tarafından da bir kenara itilecektir. Kendi fiziksel varlığı ve kişisel bilincinin oluşturduğu kutup ile geleneksel yapıları, kollektif bilinci ile sosyo kültürel çevresinin oluşturduğu kutbu, birey, denge hâlinde tutmak mecburiyetindedir.

Özetle ifade edelim: insanın homo duplex olma durumu artık devam etmiyorsa birey ya soyut toplumun yabancı kontrolü tarafından çekilip çevriliyor hâle gelir, ya da romantik mutlakçılığın esiri olup anti-sosyal bir yaratık olup çıkar ki her iki durumda da beşerî değerler tehlike içerisinde demektir. Bu, ve bundan önceki bölümlerde ifade etmeğe çalıştığımız gibi çağdaş soyut toplumda bu durumlardan ikisi de gerçekleşmektedir.

Nihai analizde, gündemde bulunan demokrasi prensibidir. Demokrasi, insanların yeteneklerini değerlendirme olanağı bulup anlamlı bir yaşam sürebilecekleri ortamı hazırlayan bir sistem olarak, ancak, insanın homo duplex olarak var olup rasyonellik ve kurumsal yapıların uğruna romantik özlemlerini kurban etme isteğinin ve gücünün mevcut bulunması durumunda hayatiyetini sürdürebilir. Birey mutlakçılığın getirdiği heyecanlardan feragat edip sosyal olarak yaratıcı bir yoldan kendini ifade edebilme ola-

nağını bulacaktır. Homo duplex, ne isyan etmektir, ne de evet efendimciliktir. Fikir birliği ile hoşnutsuzluklar arasında bir yerlerdedir homo duplex. Bu nedenle de demokrasinin belirsizliklerinden ve gerilimlerinden nasibini alır.

Bu suretle soyut topluma karşı olan protesto tiplerinin incelenmesi işini tamamlamış bulunuyoruz. Öğrenci hareketlerinin tarihî muhasebesini çıkartmak gibi bir niyetim olmadığını bir kere daha belirteyim. Bu nedenle bu konudaki literatüre atıfta bulunmakla yetindim. Mevcut tartışma, sosyolojik gözlemleri ve ideal tipteki genelleştirmeleri de kullanan, bu yöntemlerden de yararlanan sosyo-felsefî bir yorum olarak düşünülmelidir.

İki konu daha ayrıntılı bir biçimde incelenmeye gereksinim gösterir. Bunları daha ileride defalarca ele alacağız, fakat bütünüyle inceleme olanağı bulamayacağız. Bunlardan birincisi kurumsal özerkliğe (objektiflik) karşı bireysel özerklik (sübjektiflik) ve ikincisi de rasyonelliğe karşı irrasyonelliktir. Gelecek iki bölümde de göreceğimiz üzere her iki problem de modern toplumun çoğulcu yapısından kaynaklanmaktadır. Bunlar bize bir kere daha modern soyut toplum içerisinde insanın sosyal müphemiyetinin çoğu kez birbirinin zıttı olan iki parçaya nasıl ayrıldığını açıklayacaktır

Beşinci Bölüm

ÇOĞULCU TOPLUMDA ÖZERKLİK

Giriş:

Genç bir insan olarak Hegel, Fransız İhtilâlinin öngördüğü hedeflerin ateşli bir taraftarı idi. Döneminin pek çok entellektüeli ve sanatkârı ile birlikte, Avrupa medeniyetinin güzergâhı üzerindeki bu dönüş noktasını insanın özgürlüğünü kazanmasına vesile olan bir olay olarak saygıyla selamlamışlardır. Yeni bir özgürlük duygusu ile hepsi sarhoştular. Mamafih, pek kısa bir süre sonra, Hegel korkmağa, endişe duymağa başladı. Başlangıçta bu korku ve endişelerinin derecesi pek düşüktü, fakat Robespierre rejiminden ve bu rejimin getirdiği terörden sonra had safhaya yükseldi. İhtilâlin getirdiği özgürlük ortamının yarattığı boşluk şimdi en zalim yönetim biçimleri tarafından doldurulmakta idi ve Hegel bu gerçeğin farkın-

da idi. Hümanizm için bir imkân yaratacağı yerde ihtilâl, politik baskıların ve insanlık dışı eylemlerin en kötülerini beraberinde getirdi. Reaksiyoner kuvvetler de şanslarını kullandılar ve bu eğilim ondokuzuncu yüzyıl boyunca sürüp gitti. Hegel, özgürlüğün müphemiyeti, adıyla söyleyecek olursak beraberinde getirdiği vaat ve terör tarafından avlanmıştı. Hegel, daha sonraki felsefi sisteminde bu paradoksa bir çözüm getirmeğe çalıştı.

Hegel'in felsefesini bugün bir kimse nasıl değerlendirirse değerlendirsin, o kimsenin, Batı insanının özgürlük ve özgürlükle birlikte gelen terör gerçeğinin oluşturduğu çelişkili bir yaşamı o günden bu yana sürdüre geldiği gerçeğini kolay kolay inkâr edemez. Endüstriyel ve çoğulcu bir hüviyet kazanmış bulunan toplumda, özgürlüğün ürünleri durumunda bulunan vaat ve terör, Hegel'in zamanında bulunmayan yeni bir boyut kazandı. Modern bireyin özgürlüğü, farklı kurumsal sektörlerden kaynaklanan muhtelif formlardaki cebir ve sosyal kontrol mekanizmaları tarafından sürekli olarak sınırlandırılmaktadır. Modern kontrol sistemlerinin yeniliği, bireyin çok sayıda ve genellikle de birbirinden bağımsız kurumlar tarafından kontrol edilmesi, bunun yanı sıra çoğulcu toplumun yapısal karmaşıklığının bireyin bu kontrol mekanizmasını gerek fiziksel bir varlık ve gerekse entellektüel bir varlık olarak kavrayabilmesine olanak vermemesidir. Bu nedenle de modern çoğulcu toplum artık birey için bütünlük arz eden anlamlı bir evren olmaktan çıkmıştır, kontrol sistemleri yabancı ve insanlık dışı güçler olarak algılanmaktadırlar. Buna bir başka özellik eklenmelidir:

Çağdaş toplum, birey ile bireyin mensubu bulunduğu toplumun kurumsal yapıları arasında mevcut

bulunan bir eşitsizliği, bir dengesizliği, bir ihtilâfı sergilemektedir. Toplumun kurumsal yapısı giderek özerkleşmekte ve yalnızca kendi çıkarları için varlığını sürdürme, geliştirme eğilimi göstermektedir. Öte yandan bireye gelince, o farklı bir yol tutturmakta, toplumsal yaşamdan kendi özel yaşamına çekilmekte, orada bir sığınak aramakta, giderek ve genellikle sübjektivistik bir biçimde özerkleşmektedir. Thomas Luckmann'ın formüle ettiği üzere modern toplum, **bireyin sübjektif özerkliği ile sosyal kurumların objektif özerkliği arasındaki bir ihtilâfı, bir çelişkiyi gözler önüne sermektedir.** Bu durumda birey pek yaygın bir sosyal kontrol mekanizmasının altında yaşamını sürdürme durumunda kalmaktadır, fakat bu arada önemli derecede bireysel özerkliğe de sahip bulunacaktır. Bunlardan ilkini yabancılaşma, ikincisini ise özgürlük olarak isimlendirecektir.

Bu bölümde, bir tarafta yabancılaşma ve kontrol, öte yanda ise kişisel özerklik ve özgürlük arasında sürüp giden çelişkilerle dolu birey yaşamının sosyo-felsefi bir yorumunu vermeğe çalışacağım. Bu yaşam yapısal bir paradoks ile ilgilidir: çoğulcu olması nedeniyle modern toplum bireyi çok farklı yollardan kontrolü altında bulundurur. Bu kontrol kuvvetlidir, fakat tam değildir, kısmîdir. Bunun anlamı, bireyin farklı gruplardan kaynaklanan yabancı kontrol güçlerinin kısmen kontrolü altında bulunması, söz konusu kontrol sisteminin bir parçası durumunda olan güç yapılarında yer alan bireyin kısmen hüküm altına girmesi ve başkalarını da kısmen kendi hükmü altında bulundurmasıdır. Bir başka deyişle çoğulcu bir toplumda hükmetme ve kontrol sistemlerinin bir bütünlük ve homojenlik arz etmesi olası değildir. Sonuç olarak, sosyal yapıların aralarında bir takım

boşlukların bulunduğu ve bunların kişisel özerklik ile, yani kişinin rüyaları, hayalleri, arzuları ve ütopyaları ile doldurulduğunu söyleyebiliriz. Bu, bireye özgürlük ve bağımsızlık duygusu verir. Yaşamın bu kesimi özel, yabancılaşması söz konusu olmayan ve daha çok duygusal olan bir kesit olarak birey tarafından algılanılır. Çoğulcu topluma karşı isyan hareketlerinin genellikle bireyin özel ve esas itibariyle irrasyonel özerkliğinden kaynaklanmasında şaşılacak bir taraf yoktur. Sosyal yapının boşluklarının özgürlük âlemini oluşturduğuna inanılır, kurumsal kontrolün yabancılaştırıcı etkisinden hiç değilse şimdilik uzak kalmış olduğu düşünülür.

Modern toplumdaki kontrol ve cebirin doğasını incelemek suretiyle bu bölümde sözünü ettiğimiz hususları ayrıntıları ile inceleyeceğiz. Sosyal kurumların objektif özerkliğine karşı modern bireyin sübjektif özerkliğinin oluşturduğu paradoksu çoğulcu toplum kavramı ile açıklamağa çalışacağız. Nihayet, sosyal kontrolden bir kaçış olarak yaşanan «özgürlük», modern bireyin özerkliğinin doğasının kavranamamasının doğurduğu eksiklikten kaynaklanan bir hayal olarak düşünülüp değerlendirilecektir.

Pek önemli bir noktadan daha söz edelim: Bu sorunlar her ne kadar yapısal problemler ise de soruna bunlar tarafından etkilenen birey açısından yaklaşılacaktır. Bir başka deyişle, burada, tartıştığımız problemlerin sosyolojik oluşumlar olmayıp, modern toplumdaki bireyin doğal dünyasının elemanları olduklarını söyleme cüretkârlığını göstereceğim.

Çoğulcu Toplumda Cebir

Modern insan sosyal kontrolden muhtelif şekillerde şikâyet eder ve kendisini tam olarak tanımlaya-

madığı bir takım güçlerin kurbanı olarak görür. Vergilerin yüksekliğinden şikâyet eden esnaf, gençlerin taşkınlığından şikâyet eden taksi şoförü, sistemden, şikâyet eden eylemci öğrenciler ve daha niçelerinin tamamı, aynı güçsüzlük duygusunu paylaşmaktadırlar. Bu şikâyetlerde dikkati çeken husus «yabancılaşma»dır. Öngörülen ilaçlar ve çözümler büyük ölçüde birbirlerinden farklıdırlar, fakat hepsi daha güçlü olma özleminden kaynaklanmaktadır. Daha önce de söylediğim gibi bu durumu ben modern toplumun özel yapısal durumunun bir sonucu olarak yorumluyorum.

Endüstri öncesi toplumlarla kıyaslandığında endüstri toplumunun yapısal özelliğinin çoğulculuğundan gelmekte olduğunu görmekteyiz. Daha önce de gördüğümüz gibi çoğulcu toplum kavramı; endüstri toplumun birbirlerinden tecrit edilmiş kurumsal sektörlerden oluşması, bunların bireyden farklı farklı roller talep etmesi, dolayısıyla da bireyin farklı kişiliklere bürünmesinin arzu edilmesi gerçeğinden gelmektedir. Endüstri öncesi toplumda aile, din, resmî eğitim, ordu ve hükümet gibi sektörler gerek fonksiyonel ve gerekse kültürel olarak birbirlerine bağlı idiler, dokuları bir arada dokunmuş olan kurumlar idiler. Oysa bugün bunlar hergün biraz daha fazla olmak üzere birbirlerinden ayrı olarak gelişmektedirler. Modern toplumun kurumları kuşkusuz bugün de fonksiyonel olarak birbirlerine bağımlılık arz ederler etmesine ama bir bütünlük arz eden anlam sistemini bireye arz edemezler. Birey bir sektörden diğerine hareket ederken sürekli olarak anlam değiştirmektedir. Hatta bu sektörler içerisinde bireyin yabancılaşmanın boyutlarını artıran farklı gruplara ve gruplaşmalara dahil olabilmesi de söz konusudur. Bu grup-

lar genellikle amaçlarına ulaştıkları zaman dağılıp ortadan kalkan cinsten kısa ömürlü gruplar olmadıkları ve hiç bir birey de muhtelif gruplara tüm benliği ile bir anda bağlanıp kalamıyacağı içindir ki, bireyin bu gruplara karşı duyduğu yabancılık zorunlu olarak kısmi ve yapısı itibariyle de bitaraf olacaktır. Beşerî ilişkilerde bu durumun son derece ciddi sonuçları vardır. Örneğin arkadaşlık giderek yapay bir karakter kazanmağa başlıyan bir ilişki olup çıkar. Fakat aynı zamanda bu durumun daha geniş bir perspektif içerisinde bireyin kurumsal çevresi ile ilgili olan ilişkilerinde de önemli bazı tezahürleri mevcut tur. Mensubu bulunduğu gruplara kısmi bir yabancılık duygusu ile bağlı bulunan, ceket değiştirir gibi rol değiştiren modern birey, kendisi ile toplumunun kurumları arasmdaki bağı artık devam ettirmeğe muktedir olamaz. Kısaca ifade edecek olursak birey ile modern toplum arasında giderek büyüyen bir uçurum ortaya çıkar. Endüstri öncesi toplumlarda birey çevresinin ayrılmaz bir parçası durumunda idi ve dünya görüşünde konu ile amacın, birey ile toplumun, özgürlük ile kontrolün birbirlerinden ayrı olarak düşünülebilmeleri olası değildi. Sosyo-kültürel realitesini düzenli, kapalı, durağan ve homogen bir mikrokozmoz olarak yaşamakta idi. Oysa çoğulcu toplum tam tersine açık bir toplumdur, gelenekler ve kutsal geçmiş tarafından belirlenmemektedir. sürekli bir gelişme hareketi tarafından hep ileriye, hep ileriye doğru itilmektedir. Sürekli olarak değişikliklere uğramaktadır ve biz bu durumu pek iddialı bir kelime olan «gelişme» sözcüğü ile ifade etmekteyiz.

Bu tür çoğulcu bir muhteva içerisinde özgürlük ve kontrol problemi bazı yeni özel yapısal boyutlar kazanmaktadır. Sosyoloji açısmdan olaya bakacak

olursak, cebir ve kontrol, belirli bazı inşa olunmuş güç ve otorite ilişkilerinin doğal sonuçları olarak ortaya çıkmaktadır diyebiliriz. Max Weber'i izlemek suretiyle gücü, bir kimsenin isteklerini, diğerlerinin isteklerine rağmen gerçekleştirebilme şansı olarak tanımlayabiliriz. Otorite ise, gene Weber'e göre, bir komut'a, belirli bir grubun itaat etme şansıdır. Bu söylediklerimize Dahrendorf şunları ilâve etmektedir:

Güç ve otorite arasındaki önemli fark, gücün esas itibariyle bireylerin kişilikleri ile ilgili olmasına karşın otoritenin daima bir sosyal pozisyon ile bir arada bulunmasıdır. Bu farkı ortaya koymanın bir başka yolu daha vardır: güç yalnızca bir fiili ilişkidir, oysa otorite hüküm sürme ve hüküm altına girme ile ilgili yasal bir ilişkidir. Bu bakımdan otoriteyi yasal kılıcı bir güç olarak düşünebilmek olasıdır.

Güç ve otorite bu suretle hüküm altına alma ve hüküm altına girme ilişkisini varsaymaktadır. Bu gerçeği de en açık şekliyle Simmel'in ortaya koyduğuna şahit olmaktayız.

Pek iyi bilindiği üzere Marx, bu ilişkiyi makrososyolojik açıdan bir ihtilâlin sınırları içerisinde çarpışmaları kesin olan birbirinin zıttı iki sınıf olarak görüp değerlendirmiştir. Bu modelde, hüküm altına alan sınıf rolünü kapitalist burjuva sınıfı, hüküm altında bulunan sınıf rolünü ise proletarya üslenmektedir. Aslında toplumsal sınıflandırma içerisinde bu iki sınıf birbirleriyle çatışması kaçınılmaz olan iki grubu temsil etme durumunda değildirler. Dahrendorf'un da ifade ettiği gibi, Marx'ın düşündüğü hâliyle her biri yekpare bir mermerin bütünlüğüne sahip bulunan hüküm altına alan ve alınan gruplar vasıtasıyla endüstriyel toplumun yapısını açıklayıvermek, işi basite indirgemek olur. Birbiriyle çatışma duru-

munda olduğu ileri sürülen bu gruplar aslında pek gevşek bir yapıya sahip bulunan gruplardır ve bir kuruluşun bünyesinde belirli bir amaca ulaşabilmek amacıyla oluşturulmuşlardır.

Dahrendorf, sınıfı, isteklerinin gerçekleşmesi için yanıp tutuşan bir grup olarak tanımlamaktadır. Bunlar netice itibariyle iktidar ve muhalefet gruplarıdır. Bazı durumlarda belirli bir muhalefet grubu iktidarı ele geçirip hüküm altına alan grup konumunu kazanabilir. Bir başka durumda aynı grup iktidarı elinden kaçırıp hüküm altına giren grup haline dönüşebilir. Hüküm altına alma ve hüküm altına girme olayları, bu nedenledir ki, güç ve otoritenin çoğulcu bir skalası üzerinde dağılmış durumdadırlar. Teorik olarak konuşacak olursak, bir kimsenin hem hüküm altına giren, hem de hüküm altına alan kimse rolünü birlikte oynaması, ait olduğu gruplar içerisindeki konumunun bir fonksiyonu olarak olasıdır. Mamafih, Dahrendorf'un iddiasına göre gerçek yaşamda hüküm altına alma ve girme olaylarının bir çeşit çakışması, üst üste gelmesi, birinin diğerini kapatması söz konusudur. Gerek hüküm altına alanlar ve gerekse hüküm altına girenler farklı cemiyetlerde bir araya gelirler. Hüküm altındakileri hükmedenlerden ayıran sınır boyunca bazı blokların oluşuvermeleri pek kolay olacaktır. Fakat bu tür üst üste gelme olayı, süper empozisyon, Marx'ın çarpışan iki sınıf modelinin makrososyolojik yeknesaklığı sonucunu doğurmayacaktır. Modern toplumda gücün ve otoritenin cebrî kuvvetleri çoğulcu bir ölçek üzerinde dağıtılmış vaziyettedirler ve pek nadiren kolayca algılanabilecek yapılara, kolayca algılanabilir baskı mekanizmalarına dönüşürler.

Dahrendorf'un güç ve otorite yapılarının çoğulcu modeli, modern insanın yaygın fakat uzun ömürlü ol-

mayan kontrol sistemleri ile ilgili olan deneyimlerine ait bizim yaptığımız yorumla ilgilidir. Dahrendof'un hiç sözünü etmediği muhtelif süper-modernizasyonlardan ayrı olarak, cebrî güç, muhalif grupların kesin ve katı bir tavır almalarının sonucu olarak nadiren ortaya çıkar. Çoğulcu bir toplumda birey kontrol edildiğini, bazı zorlamalara maruz kaldığını bilir, fakat gene bilir ki bunun nedeni, şu veya bu sınıfın mensubu olması değil ama o toplumun bir bireyi olmasıdır. Mensubu bulunduğu ve kendisinin yanı sıra az sayıda insanın bulunduğu gruplar ve cemiyetlerde bir zorlamaya maruz kalmaktadır. Bu grup cemiyetler onun yaşamının bir parçasıdır. Buna karşın o da, diğer başka grup ve cemiyetler içinde sahip bulunduğu konumun verdiği güç nedeniyle diğer üyeleri zorlamaktadır. Böylece zorlama ve zorlanma arasında sağlıklı bir denge kurulmuş olmaktadır. Bu tür bir durumda da sınıf bilincinin oluşma şansı bulunmayacaktır. Yeni sol aktivistlerden her biri, güç ve otoritenin çoğulcu bir örnek üzerinde dağıtılmış bulunmasının kendi amaçlarının gerçekleşmesini nasıl güçleştirdiğini bilmektedir. Toplum içerisinde hüküm altında bulunmanın kısmi bir hüküm altına girme olması ve özel yaşama çekilivermek suretiyle bu kısmî baskıdan da kurtulabilme şansının bulunması nedeniyle bireyde sınıf bilincini yaratabilmek fevkalâde zor bir iştir. Söz konusu bilincine sahip olmaya aday yegâne grup, benim kanaatime göre kuzey Amerikadaki siyah burjuvaziye katılma olanağını bulamamış olan zencilerdir. Ötesi için bizim tesviye edilmiş toplumumuzda bir ihtilâli teşvik etmek, akim kalmağa mahkûm girişimlerdir.

Buraya bir başka değerlendirme eklenebilir. Hüküm altına alma ve girme ile ilgili meşhur makalesin-

de Georg Simmel bir kimsenin kendi üzerine tatbik edilen gücü bütün benliğiyle algılamadığı gerçeğine işaret etti. Bir başka şekilde ifade edecek olursak hüküm altına alma ve hüküm altına girme ilişkisinde bir kimse tüm benliği ile yer almaz. Simmel'in iddiasına göre bu durum bütün sosyal ilişkiler için geçerlidir. Bir kimse örneğin tüm benliğiyle evlenmez, bir kimse tüm benliğini vatandaş olma işine tahsis etmez, tüm varlığını ne mensubu bulunduğu dine, ne de ulusunun ordusuna veremez. Kaytarmak, başka işlere de yönelebilmek için bir açık kapı bırakır. Bireylerin üslendikleri rolleri kısmen ellerinin ucu ile tutmaları, idare edilebilmelerini, hüküm altına girebilmelerini kolaylaştırır. Bu, özellikle kalabalıklar için doğrudur. Simmel'in iddiasına göre bireyler kalabalık içerisinde yapay olarak yer alırlar. Kalabalığa tüm benliği, tüm varlığı ile bir bireyin iltihakı mümkün olamaz. Gündemde olan, bireyin kişiliği değildir. Tüm varlığıyla yer almış olması durumuna kıyasla çok daha kolayca gücün varlığını kabul eder, itirazsızca hüküm altma girer. Bireylerin özel bir yaşam ve özgürlük ortamı yaratmasına izin verilmediği durumlarda isyanların ve ihtilâllerin gerçekleşme şansları artar. Burada şu önemli sonucu ifade edebiliriz: Bireylerin tüm varlıkları, benlikleri ile katıldıkları toplumlara kıyasla bireyin kısmen katıldıkları, tüm varlıklarını, kişiliklerini devreye sokmadıkları toplumlarda cebir ve kontrol daha şiddetlidir, daha başarılı bir biçimde tatbik olunabilme şansları mevcuttur. Bir başka deyişle totaliter bir havaya bürünmesi durumunda kontrol bizzat kendi amacını bozguna uğratır. Ancak bireyi kısmen zorlaması durumunda, bir başka deyişle birey için de boş mekânlar bırakması durumunda kontrol etkin ve güçlü olabilir.

Mevcut tartışmamız için Simmel'in tespitleri kuş-

kusuz pek önemlidir. Yaygın, kapsamlı kontrol ile bireysel özerklik arasmdaki paradoks Simmel tarafından şu şekilde formüle edilmektedir: Modern bireyin kendisine özgü bir özel yaşamının bulunmasından dolayı çoğulcu toplumda sosyal kontrol hem yaygındır, hem de güçlü. Bu özel yaşamı veya sübjektif özerkliği endüstri toplumunun giderek bölümlere ayrılmasının bir sonucu olarak düşünebiliriz.

Cebir Ve Bürokrasi

Modern toplumlarda günlük yaşama yönelik zora koşmadan kaynaklanan şikâyetlerin odak noktasını bürokrasi oluşturur. Bürokrasi donuktur, bürokrasi deli saçmasıdır, bürokrasi beşeri değerlere ters düşen istikamette gelişme istidadı göstermektedir. Şakalarımızın çoğu bürokrasinin bu özelliklerini sergilemenin yanı sıra aynı zamanda bürokrasiye karşı beslenen olumsuz duyguları da dile getirir. Bürokrasi bir insanın kişiliğini bir anda hesaplanabilir bir faktör, bir sayı, bir delgi kartı, dosyalama sisteminin bir parçası durumuna getirebilir. Düzen içerisinde çalışabilmek için de böyle hareket etmesi gerekmektedir. Bu tür günlük deneyimlerin her ne kadar sosyolojik açıklamalar için bir vasıta oluşturabilmesi söz konusu değilse de modern sosyal yaşamın gelişmesi ve nereye gittiğinin anlaşılması açısından önemli göstergeler olarak hizmet verebilme şansları vardır. Hiç bir sosyal bilimci için kendi toplumunda bulunan insanların yaşamları ile ilgili değerlendirmelerini kulak ardı etmesi, bunlara yabancı kalması söz konusu olamaz. Bu nedenle cebrî bürokrasi ile ilgili şikâyetler dikkatimizden kaçmamalıdır.

İkinci bölümde gördüğümüz gibi endüstri öncesi toplumlar kutsal geleneklerin bir arada tuttuğu, bü-

tünlük arz eden bir kâinat veya anlamlı bir evren olarak düşünülebilir. Bu tür toplumlardaki yaşam tarzı bütünüyle bizimkinden farklıdır. Kutsal geçmişe baktığı zaman birey, başlangıçta bu dünyayı yaratmış bulunan Tanrı'ya raslamaktadır. İçinde bulunulan an ise o dünyanın yaratılmış olduğu anın bir tekrarından başka bir şey değildir. Dünyanın yaratıldığı an ve bu yaratılış olayı kutsal törenlerle anılmaktadır. Dünyanın bütünlüğü din vasıtasıyla sağlanmaktadır ve bu iş kutsal doktrinler ve inançlar yoluyla değil ama sayısız dinî törenler ve bir yaşam tarzının tümü vasıtasıyla gerçekleştirilmektedir. Din, ilkel yaşamın bir elemanı değil, bizzat yaşamın kendisidir. Din, ilkel sosyal yaşamın yapısının kurumsal bir parçası değildir, sosyal yapının bizzat kendisi dindir.

Endüstri toplumu ise bölümlere ayrılmış, ileri derecede farklılıklar gösteren bir topluluk olup, pek çok bağımsız kurumsal sektöre sahiptir ve bunlar da giderek daha da özerk bir hâl almak suretiyle özerk «alt-toplumlar»a dönüşme eğilimindedirler. İlkel bir toplulukta baba, ihtiyarlar heyetinin bir azası ve savaşçı olmak; aynı kişinin kişiliğinin birbiriyle ilgili birbirlerini bütünleyen, birbirlerinden ayrılamaz parçaları idi. Bunlar bir dinî sorumluluğun doğal sonuçları olarak düşünülüyordu. Baba olmak, şu veya bu mesleğin mensubu olarak bir kuruluşta çalışmak, orduda asker olmak; modern toplumdaki bir birey söz konusu iken farklı sorumlulukları bulunan, farklı kişiliklere sahip ve birbirinden bütünüyle farklı olan sosyal rollerdir. Din artık yaşamın farklı kesitleri arasında bir bağ kuran eleman, bir güç olma vasfını yitirmiştir, kurumsallaşıp izole olmuş, diğer pek çok sektörün yanı sıra bu sektörler mertebesinden bir

sektör olmuştur, yaşamın ve dünyanın pek çok açıklamasından bir ve yalnız birini verebilir hâle gelmiştir. Bu durum genellikle layiklik olarak adlandırılmaktadır. Modern insanın bilincinde din, büyük ölçüde, kurumsal bir sektörün (kilisenin) sınırları içerisinde kalmağa mahkûm edilmiştir. Bireyler burada kendi kişisel tercihlerinin bir sonucu olan dini inançlarının gereklerini yerine getirirler. Son zamanlarda kurumsal dinin dışında bazı şekli dindarlıklar ortaya çıkmakta ise de bunlar geniş halk kütleleri üzerinde hiç değilse şimdilik etkili olamamışlardır. Din, genellikle toplumun tamamını bütünleştirici bir faktör olma vasfını büyük ölçüde yitirmiştir.

Mamafih, endüstri toplumu anarşik bir ortam değildir. Şu veya bu şekilde toplumun bütünlüğü, varlığını sürdürmeğe devam etmektedir. Burada bir kimsenin hemen şu soruyu soruvermesi pek akla yatkındır: Çoğulcu toplumda dinin bütünleştirici fonksiyonunu hangi kuvvetler üslenmiştir? Birleştirici, bütünleştirici bir görev üslenmiş olduğu yıllarda din toplumsal integrasyonu sağlayan aslî güç olarak karşımıza çıkmakta idi. Modern toplumda dinin yerini alan gücün de elbetteki toplumun integrasyonunu, birliğini, bütünlüğünü sağlaması gerekir. Rasyonel organizasyon ile ilgili Weber'in bazı görüşlerinden de yararlanmak suretiyle ben şu görüşü ileri sürmek istiyorum: Çoğulcu toplumda cebri bir güç olarak ortaya çıkan bürokrasi, toplumu fonksiyonel olarak bütünleşmiş bir varlık olarak bir bütün hâlinde tutar, dağılıp kaos içerisine sürüklenmesine olanak tanımaz.

Burada bürokrasiyi ayrıntılarıyla tartışmanın konumuz açısından bir yararı yoktur, fakat bazı karakteristiklerine kısaca da olsa değinmeden ilerlemek sa-

kıncalı olacaktır. Dikkatimizi çeken ilk özelliği formalizmidir. Bürokrasi bir organizasyon şekli (veya daha iyi bir deyişle organize etme şekli) olup esas itibariyle farklı kurumlara ve organizasyonlara tatbik olunabilir. Kilise gibi hastane de, ordu gibi üniversite de bürokratik kuralları kendi bünyeleri içerisinde uygularlar. Endüstri toplumunun tüm sektörlerine bürokrasi yayılmış durumdadır. Ekonomik, politik, din, eğitim ve sanat organizasyonlarının tümünde bürokratik kurallara raslamak olasıdır. Bir kimse yüzünü hangi sektöre çevirirse çevirsin, o sektörün bünyesi içerisinde bürokrasi anlayışının ürünleri olan dosyalama sistemlerini, insanlara eşit davranma ilkesini görmek hemen mümkün olacaktır. Bazı önemsiz usûl farklılıkları da söz konusudur: Bir devlet memurunun yüzünde, özel bir bankada çalışan memurun yüzüne adeta yapıştırılmış bulunan tebessüme raslayamayabilirsiniz, ama şurası da bir gerçektir ki bunun nedeni kişisel olmayıp kurumların müşteriye bakış açısından, vatandaşa yaklaşım tarzından kaynaklanmaktadır. Weber'in söylediği gibi bürokrasi fonksiyonel uzmanlara istinat eder, kişisel olmayan, bitaraf davranışlar talep eder. Kişilere, kişiliklere bağlı olmaksızın soğuk kanlı bir şekilde çalışmasını sürdürür. Görevlerini yerine getirirken bürokratlar ne severler, ne de nefret ederler, yalnızca görevlerini yaparlar. Weber bu durumu modern toplumun giderek daha fazla bölümlere ayrılması, bölünmesi olayına bağlamaktadır:

Pek karmaşık bir hâle gelen, uzmanlaşma esasına dayanan modern kültür, eski sosyal yapıların kişisel sempati ve teveccüh, nezaket ve şükran esasına dayalı bürokratik düzeni yerine bitaraf olarak ve kesinlikle sübjektif ölçüler içerisinde hareket eden

bir bürokratik yapı oluşturmuştur. Bürokrasi modern kültürün talep ettiği şekilde ve en mükemmel hâliyle organize olmak durumunda kalmıştır.

Ofis hiyerarşisi bürokrasinin temel elemanıdır. Ofiste hüküm altına girme ve hüküm altına alma sistemi oluşturulmuş, as-üs ilişkisi kurulmuştur. Bürokrasi yalnızca fonksiyonel olarak toplumu büyük ölçüde bütünleştirmekle kalmaz ama aynı zamanda toplum içerisinde hüküm altına alma ve hüküm altına girme sistemleri oluşturur ki bu işlevler daha önceleri din tarafından üslenilmekte idi. Ayrıca modern bireylerin her birinde bürokratik davranışların, bireylerin genel davranış sistemlerinin bir parçası durumuna gelmekte olduğu hususu da gözden kaçırılmamalıdır. Gerçekten bu tür davranışlar bürokratik sınırlarının dışına çıkmış, genel davranış biçimleri olmuştur. Bir bürokrat bizi kızdırdığı, hayal kırıklığına uğrattığı zaman bu bürokratın resmî kişiliğine kızarız, bu işi yapana bir insan olması nedeniyle kızmayız. Bürokrasi büyük ölçüde bilincimizde yer etmiştir, yasalarda belirtilen yetki alanının çok dışına çıkmıştır. Bu hâliyle de bürokrasi dine pek benzer.

Elbette endüstri öncesi toplumlardaki din ile endüstri toplumundaki bürokrasi arasında pek önemli bazı farklılıklar vardır. Endüstrileşme sürecinden önce din, bütünlüğü olan anlamı bireye arz edebilmeğe, toplumsal yapıyı bir bütün olarak bir arada tutabilmeğe muktedirdi. Bu durum birey için belirlilik ve durağanlık demekti, hepsinden önemlisi de kişiyi anlamlı bir kişilik ile donatmakta idi. Bütünleştirici gücü yalnızca fonksiyonel değildi, birey ile atalarının kutsal geçmişi ve Tanrılar arasında bir bağ kurabiliyor, arkadaşları arasında kişinin yerini belirliyor, kısmen de olsa tahmin edilebilir bir geleceği garanti ediyor-

du. Kısaca ifade edersek din, dini gerçekler olarak algılanan toplumsal gerçeklerle bireyler arasında bir bağ kurabiliyordu. Bürokrasinin bu görevi yerine getirebilmesi olası değildir. Bürokrasi, yalnızca, organizasyonun formalistik bir prensibi olup, birey için anlamlı moral değerlerle yüklü bir varlık olabilmesi söz konusu değildir. Esas amacı etkili olabilmektir, dolayısıyla bütünleştirici olma vasfı bütünüyle fonksiyonel özelliklerden kaynaklanmaktadır. Bürokrasi yalnızca organizasyonun amaçları söz konusu olduğunda anlamlıdır, mânidardır. Bir insana yaşamı boyunca bu aynı bürokrasi sık sık anlamsız ve duygusuz olarak gözükebilir. Bu ise bir kez daha kurumsal yapıların objektif özerkliği ile çoğulcu toplumdaki sübjektif özerklik arasındaki farkın bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Özgürlük Duygusu

Çoğulcu toplumun sosyal kurumlarının objektif özerkliği, insanların yaşaya geldiği kapsamlı fakat kısa ömürlü kontrolün açıklanması hususunda bize yardımcı olacaktır. Şimdi dikkatlerimizi modern bireyin sübjektif özerkliği üzerinde toplamalıyız.

Daha önce de ifade edildiği üzere insanlar çevrelerine artık tüm kişilikleri ile bağlanamamaktadırlar. Bazı gruplara karşı beslediği yabancılık duyguları bireyle kurumsal yapılar arasında giderek açılan bir mesafenin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Objektif yapılar soyutlaşmağa devam edip anlamlarını yitirdikçe bireyler giderek daha artan bir hızla kendi özel yaşamlarına çekilmektedirler. Luckmann, bireyin özel yaşam dünyasına çekilmesinin sorumlusu olarak az veya çok bağımsız sektörlere, kesimlere bölün-

müş bulunan toplumu sorumlu tutmakta ve şöyle demektedir:

İnsanın kişiliği esas itibariyle özel bir doğal olay olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu, belki de, modern toplumun devrimci yapısının en önemli özelliğidir. Kurumlar seviyesinde dilimlere ayrılma olayının sonucunda bireyin yaşamında inşa olunmamış, el değmemiş, tayin edilip yönlendirilmemiş geniş alanlar kalmaktadır. Kurumsal bölünmeden kaynaklanan sosyal yapıların aralarındaki boşluklardan «özel yaşam» olarak adlandırdığımız yaşam tarzı ortaya çıkmaktadır. Bireyin bilincinin sosyal yapının hâkimiyetinden kendini kurtarması ve özel yaşamda ortaya çıkan «özgürlük» ortamı, modern toplumdaki insanı karakterize eden ve bir bakıma da aldatıcı olan özerklik duygusu için bir taban oluşturur.

Çoğulcu toplum artık bütünlük arz eden, mânidar bir evren olma vasfını yitirmiştir. Dilimlere ayrılmış olması nedeniyle modern toplumun sosyal yapısı bir takım boşlukların ortaya çıkmasına neden olur ki bu boşlukları birey kendi anlamları, rüyaları, fantazileri, açıklamaları ve yargılamaları ile doldurur. Bunlar, çoğulcu toplumun kurumsal dilimleri arasında kaldığı için sosyal yapının geri kalan kısmının rasyonellik ilkelerinin dışında kalabilir, kontrolden kaçabilir ve bu nedenle de insan varlığının sübjektif ve yabancılaştırılamaz bir temeli olarak birey tarafından algılanabilir. Birey bunu kendisinin özel özerkliği olarak isimlendirir, bunu bireysel özgürlüğü olarak adlandırır, fakat bu özgürlüğün bir artık, bakiye olduğu gerçeğinden de haberdar olmaz: Bir başka deyişle bireyin kişisel özgürlük olarak adlandırdığı şey, sosyal yapıların dilimlere, bölümlere ayrılmasının sonucu olarak ortaya çıkan bir yan üründen baş-

ka birşey değildir. Bu artıklar taahhüt altında olmayan duygularla, hislerle ve rasyonel olmak mecburiyetinde olmayan düşüncelerle bir güzel süslenirler. Özgürce akıp giden duygular entellektüel stili oluştururlar. Luckmann'ın görüşüne katılıp bir kimsenin bu özgürlüğü aldatıcı olarak nitelendirmesi olasıdır.

Bu noktada okuyucunun bazı itirazlarını beklemek mümkündür. Şu ana kadar bölümlere, dilimlere ayrılmış bulunan modern toplum ile göreceli olarak daha homojen bir yapıya sahip bulunan endüstri öncesi toplumları, bunların aralarındaki farkı vurgulamak amacıyla kıyasladığımızı okuyucu iddia edebilir. Somut bir anlam ve realite sisteminin içerisinde yaşayan endüstri öncesi toplumu insanının herhangi bir özgürlüğünün olup olmadığı sorusu bu noktada ortaya atılabilir. Bu insan, çok önceden belirlenmiş bulunan sosyal pozisyonun bir esiri durumunda değil midir? Daha doğduğu anda etrafını kuşatan sosyal sınırları aşabilmek, bunların ötesine geçebilmek için ne tür olanaklara sahiptir? Eski Yunan'da polis, ortaçağ devletleri, istibdat esasına dayalı olarak organize olmuş olan Asya toplumları, Afrika ve Güney Amerika'nın ilkel kabileleri ve daha nice benzerleri toplumsal totalitarizm örnekleri değil de nedir? Bunların yanında çoğulcu toplum bireye özgürlük getiren ve bunu garanti de eden bir toplum değil midir?

Benim kanıma göre burada Batı medeniyetinin bir türlü kendisini kurtaramadığı bir önyargı ile karşı karşıya bulunmaktayız. Ortak Beşer Dokusu içerisindeki insan hâlâ sosyo-kültürel çevresi tarafından esaret altında tutulmaktadır, oysa modernizasyon insanları sosyal bağların esaretinden kurtarmış, onlara özgürlük getirmiştir. İyi güzel hoş da bu gerçek özgürlük nedir? Soruna daha yakından bakacak olur-

sak bunun pek bireysel olduğunu görmekteyiz: bu benim kişisel özgürlüğüm olup kendi yaşamımda bunu gerçekleştirmek durumundayım. Var olmak, bunu gerçekleştirebilmenin temel koşuludur. Gerçekten de bu bireysel özgürlük kavramının en çok bilinen ideolojisi varoluşçuluktur. Critique de la raison dialectique adlı eserinde Sartre'ın da ifade ettiği üzere varoluşçuluk, insanı sosyal çerçevesinin dışına yerleştiren ve tüm önemi bireyin varlığı üzerinde toplayan tipik bir burjuva felsefesini temsil etmektedir.

Özgürlüğün varoluşçu kavramı modern bilinçte pek derin bir biçimde yer etmiştir. Bugün, özgürlüğü insanın sosyal varlığının bir elemanı olarak algılama hususunda çok güçlük çekmekteyiz. Özgürlüğü bireysel ve özel varlığımızın bir parçası olarak yalnızca psikolojik açıdan değerlendirme eğilimi giderek artmaktadır. Luther'den bu yana özgürlük sadece homo internus'a münhasır kalmıştır.

Bu bireysel özgürlük kavramını Ortak Beşer Deseninin göreceli olarak kapalı ve homojen toplumlarına uygulayacak olursak ipin ucunu iyice kaçırma tehlikesi ile yüz yüze geliriz. Kendisinin sosyal kollektif yapının ayrılamaz bir parçası olduğu yolundaki bilinç, endüstri öncesi toplumlarının bireylerinin zihninde öylesine yer etmiştir ki, özel yaşamda bireysel özgürlüğün tadına varabilmek, bütünüyle olanak dışı kalmıştır. Bu, endüstri öncesi toplumlarda özgürlüğün bazı formlarının bulunmadığı anlamına gelmez. Asıl mesele, Ortak Beşer Deseni toplumlarının referans çerçevesi içerisinde özgürlüğün ne olduğunun, ne ifade ettiğinin anlaşılmasıdır.

Önce hemen şunu ifade edelim ki endüstri öncesi toplumlardaki insanlar için özgürlük herhangi bir

sorun arz etmemiştir. Elbetteki insanın özgür istekleri üzerine derin derin düşünen filozoflar çıkmıştır, fakat bunların hiç biri Logos, Jahwe veya Tanrı'ya olan inançlarının yardımıyla hiç bir zaman varoluşçularınki kadar ümitsiz ve endişeli olmamışlardır. Örneğin özgür istekler üzerine yapılan skolastik münazaralarla insan özgürlüğü ve bireysel sorumluluklarla ilgili olarak varoluşçuların besledikleri endişeler kıyaslanacak olursa bu ortaçağ düşünürlerinin varoluş problemlerine bir açıklama, bir çözüm getirmekten çok kavramlarla oyun oynadıkları görülecektir. Onlar için özgürlük aslında gerçek bir problem değildir. Bir problem olarak ortalıkta görülmeyen şekliyle özgürlük reel bir kavram olarak bu dönemlerde kalmıştır.

Bu noktada anlam, realite ve özgürlük arasındaki asli bağı okuyucuya hatırlatmakta yarar vardır. Eğer hayat somut ve mânidar bir tarzda sürdürülebiliyorsa özgürlük böylesi bir yaşamın bir parçası olacak, ama bir problem olmayacaktır. Sosyal realiteyi anlam dolu olarak buluyor ve toplum içerisinde kendi konumunu ve kişiliğini ve bunların özelliklerinin ne olduğunu biliyorsa birey kendisini özgür hissedecektir. Bu anlam ve realitenin üzerine şüphe düştüğü an özgürlük bir problem olarak ortaya çıkar. Yapılar yabancılaşırsa, yabancılaşma kendisini bir varoluş problemi olarak arzeder. Bu durumda özgürlük aramağa değer bir şey, elde edilmesi gereken bir amaç, realize edilmesi gereken bir değer olup çıkar. Endüstri kentlerinin gecekondularında yaşayan işçilere ondokuzuncu asırda Karl Marx'ı anlatmak mümkün olmuştur. Oysa antropoloji sahasında çalışanlar pek iyi bilmektedirler ki totemistik kabilelerde yaşayanlara özgürlük kavramını anlatabilmek, bu top-

lumların arz ettiği yapısal bütünlük nedeniyle neredeyse olanaksızdır.

Özetle ifade edecek olursak: özgürlük, eğer bir problem olarak mevcut değilse eksiztansiyel olarak reeldir. Bir problem olarak reel ise eksiztansiyel olarak mevcut değildir. Bir başka deyişle her topluma uygulanabilecek objektif bir özgürlük tanımı mevcut değildir, bunun nedeni de verilen bir sosyal referans çerçevesi içerisinde özgürlüğün, anlam ve realitenin algılanma biçimine bağlı olmasıdır. Bu tür bir toplum bireysel seçimler için daha geniş boşluklar bırakır, fakat bu tür boşlukların insan özgürlüğünü oluşturabilme hususunda yeterli olup olmadığı tartışma götürür. Objektif ve sübjektif otonomi arasındaki giderek artan farklılık bu tür bir sonucu garanti etmekten uzaktır.

Sonuç

Endüstri toplumu dilimlere ayrılmış, farklılaşmış bir sosyal yapıya sahiptir. Modern bireyin gözünde, anlam realite ve özgürlük taleplerini karşılayamayan soyut bir toplumdur. Bireyin iddiasına göre bu özlemlerin karşılanabileceği yer, kişinin özel yaşamının çizdiği sınırların içinde kalmaktadır. Sosyal yapıların özerklik kazanması, modern yaşam tarzının insana ürküntü veren özelliklerinden biridir. Yapılar (veya bizim isimlendirdiğimiz şekliyle kurumsal sektörler) yalnızca birbirlerinden tecrit edilmiş değillerdir ama aynı zamanda insanlardan bağımsız olarak gelişmeğe, hayatiyetlerini sürdürmeğe devam etmektedirler. Bir başka deyişle modern insan kendi toplumunu göreceli bir özerkliğe sahip ve kendisi ile pek az ilgisi bulunan bir varlık olarak görmektedir. Bi-

reyin kendisine özgü yaşamını sürdüreceğini iddia ettiği özel dünyasına çekilmesi sonucu birey ile kurumsal çevresi arasındaki uçurum giderek daha da açılmaktadır.

Zorlama ve özgürlük problemlerine paralel olarak, modern soyut toplum içerisinde, rasyonellik ve irrasyonellik arasındaki farklılık kaybolmaktadır. Burada gene çağdaş insana karşı soyut toplum paradoksu ile yüz yüze gelmekteyiz ki bu, günümüzün en önemli problemlerinden biridir.

Altıncı Bölüm

RASYONELLİK VE İRRASYONELLİK

Giriş :

Endüstri toplumunda bölümlere ayrılma olayının yeni yeni boyutlar kazanmasının ve bürokratik sistemin geliştirilmesinin, rasyonalizasyonun gelişmesi sonucunu doğurduğu Max Weber'den bu yana bilinen sosyolojik bir gerçektir. Bu bölümde modern toplumun rasyonalizasyonunun artmasına karşın insan yaşamının giderek irrasyonelleşmesinin yarattığı paradoks ile ilgilenilecektir. Birey yaşamına karşı tarafsız olan sosyal bir dünya ile karşı karşıya gelen insan, daha önce de uzun uzun sözünü ettiğimiz gibi, kendi sübjektif dünyasının içerisine adeta fırlatılıp atılmakta ve kendi yaşamını genellikle duygusal ve irrasyonel bir tarzda sürdürmeğe çalışmaktadır. Ku-

rumsal rasyonellik tarafından yönlendirilmemiş olduğu içindir ki, modern sübjektivizm büyük ölçüde irrasyoneldir. Aslında modern sübjektivizm, korkunç ve soyut bir toplumun kurumlarından kaçıştan başka bir şey değildir. Bunun anlamı ise, endüstriyel ve bürokratik toplumun giderek rasyonelleşmesine karşın modern insanın giderek irrasyonelleşmesidir. Anlam, realite ve özgürlük arayışı içerisindeki modern insan, geleneksel kurumlara değil ama sübjektif duygulara istinat eder.

Rasyonellik ve irrasyonelliğin oluşturduğu bu paradoksun temel problemini bir çözüme kavuşturabilmek için kurumlar ve duygular arasındaki ilişkilere bir göz atmamız gerekecektir. Duyguların tutarlı, sağlıklı bir sosyolojik teorisi henüz inşa edilebilmiş değildir, fakat temel ilkelerini burada ifade edebiliriz. Beşer duygularının sadece kurumlar tarafından kanalize edilmekle kalmayıp aynı zamanda büyük ölçüde bu kurumlar tarafından tahrik edildikleri, uyarıldıkları gerçeği de gözlerden uzak tutulmamalıdır. Bu nedenle de birey bu kurumların sırt çevirdiği zaman duygularını tahrik eden, uyaran önemli bir kaynaktan da kendini yoksun bırakmış olur. Bu meseleleri tartışmadan önce bazı metodolojik soruların ortaya atılması gerekecektir.

Metodolojik Varsayımlar

Duyguların bir sosyolojik analizi; aşk, korku, neşe ve nefret gibi hisler ile kurumsal yapılar arasında bir ilişki kurmağa çalışırken bunların psikolojik ve fizyolojik özelliklerinin tartışılması işi ile öyle pek uzun boylu ilgilenmez. Bu, bir bakıma klasik bilgi sosyolojisinin, bilgi edinme tarzı ile ilgili olan psikolojik ve fizyolojik münazaralarla özel olarak ilgilenmemesine

benzer. Fakat nesneleri müphem kavramlarla karıştırmamak için önce bazı kategorilerin belirlenmesi gerekir.

Duygu kavramını; aşk, korku, neşe, öfke, nefret ve benzerleri hakkında kamuoyunda vücut bulan görüşler için kullandım. Ve burada günlük yaşamın akışı içerisinde oluşup halk tarafından müştereken tanımlanan duyguların yorumunu vermeğe çalışacağım. Bir başka deyişle psikolojik ve fizyolojik modellerden sakınacağım, bu tür modeller kurmayacağım. Bu bilimsel modellerin kapsadığı duyguların bütünüyle günlük yaşamı esnasında bireyde oluşan duygularla özdeş olması zorunluluğu yoktur. Psikoloji ve fizyoloji ile incelenen duygular, tabanda, neden-sonuç yasalarına göre işleyen inşa olunmuş modellerin önceden tanımlanmış bulunan bileşenleridir. Oysa duygular insan yaşamının önceden tahmin edilmesi en zor olan yanlarıdır ve akılcı olmayan tutumlarla el ele geliştikleri durumlara pek sık şahit oluruz. Sosyologlar için, duyguların, etki-tepki prensibi ile uyum içerisinde geliştiği durumların mevcut olabileceğini akılda bulundurmak yararlıdır. Fakat realitede duygular nâdiren neden-sonuç rasyonel sürecinin bir parçası olarak karşımıza çıkarlar. Sonuçta da Dostoyevsky gibi bazı yazarlar duyguların betimlenmesi hususunda çoğu psikolog ve fizyologdan daha başarılı olmuşlardır. Neden-sonuç ilkelerine uyacak biçimde duyguların bilimsel yollardan analizine kalkışmak duygusal yaşamı birtakım modellerin çerçevesi içerisine sokmak gibi bir tehlikeyi beraberinde getirir. Bu modeller insan duygularının açıklanması hususunda bir takım vasıtalar olarak düşünülmüşse de duyguların ne olduğu ve günlük yaşamında birey için ifade ettiklerini açıklama hususunda yetersiz kal-

maktadırlar. Bütün bilimsel modeller gibi bu modeller de bütünün tümünü içerebilecek şekilde kapsamlı olmazlar ve ancak belirli bazı soruların cevabının aranmasında ve ancak bu soruların çizdiği çerçeve içerisinde faydalı olabilmeleri söz konusudur.

Bu söylediklerimizden sosyologların model kurmadıkları, modellerden yararlanmadıkları sonucu çıkartılmamalıdır. Sosyoloğun, Dostoyevsky olmadığı muhakkaktır. Fakat sosyologlar duyguların doğasının bilimsel bir açıklamasını vermeğe kalkışmadan önce duyguların bilimsel olmayan yaşantısı ile sosyal bir referans çerçevesi arasında ilişki kurmağa çalışırlar.

Bilgilerin doğası ve orijini hakkında kesin bilgiler edinmek isteyen psikologlar ve fizyologlar, elbetteki, duyguların günlük yaşantısına istinat edemezler. Duygular ile kurumlar arasındaki ilişkileri yorumlamağa çalışan sosyologlar için duyguların hâsıl olduğunu ve kamunun bunları korku, aşk, nefret gibi kelimelerle isimlendirmekte olduğunu bilmek yeterlidir. Sosyolog, insanın bir bütün olarak yaşadıklarını analiz eder, bilimsel modellerin verdiği sonuçların analizi işi ile meşgul olmaz. Bu modellerde duygulara neden-sonuç yasaları ve rasyonellik ilkeleri uygulanmaktadır. Aslında bu modeller de rasyonellik ilkesine göre kurulmuş bulunmaktadırlar. Oysa günlük yaşamda duygular çoğu kez insanın rasyonel kapasitesinin dışına taşarlar, irrasyonel eylemlere, duygusal düşüncelere neden olurlar. Sosyologlar özellikle bu irrasyonellik ile ilgilenmektedirler ki birey sosyal kurumların fonksiyonel rasyonelliğinin karşısına bu irrasyonellik ile çıkmaktadır. Duygular ile kurumlar arasındaki bu dengesizlik sosyoloji açısından önemli bazı durumların ortaya çıkmasına neden olur. Bunlar elbetteki bir rasyonel modelin referans çerçevesi içerisine yerleştiril-

miş durumdadırlar. Fakat bu mantıki rasyonellik elbetteki zorunlu olarak günlük yaşamın duygularının irrasyonelliğini ve sosyal kurumların rasyonelliğini etkilemez. Bir başka deyişle, bir kimse, bilimsel modellerin mantıki rasyonelliği ile en ileri derecede rasyonellik ile irrasyonelliğin birbirine karışmış olduğu günlük yaşamın eksiztansiyel rasyonelliği ve irrasyonelliği arasındaki farkı her zaman için gözetmelidir.

Rasyonelliği, bir amacın gerçekleşmesi için uygun olduğu düşünülen vasıtaların bir arayışı olarak tanımlamak olasıdır. Bu tanıma göre yağmur duası da bilimsel olarak tasarlanmış modern sulama sistemleri kadar rasyoneldir, çünkü her ikisi için de tarlanın sulanması hususunda uygun yollar olduklarına inanan kimseler mevcuttur. Bu bir bakıma biz modern insanların bir yere en kısa zamanda varabilmek için en uygun aracın uçak olduğuna inanmasına benzer. Davranışları rasyonel yapan işte bu inançlardır. Büyüyü irrasyonel olarak adlandırmak yerine, anlamakta güçlük çektiğimiz bir teknolojinin gerçekten büyü olup olmadığını anlayabilmek için hiç değiştirmediğimiz değerlendirme tarzlarına yeni yorumlar getirmeliyiz. Buna ilâveten hemen şu hususu da ekleyelim: rasyonel davranışlar, araçlarının ve amaçlarının hangileri olduğu ve hangi sırada dizildikleri bilindiği içindir ki daha kolay tahmin edilebilirler, daha kolay hesaplanabilirler.

Araçlara ve amaçlara pek aldırış etmediği içindir ki duygular irrasyoneldir. Bu nedenle de çoğu kez ne tahmine, ne de hesaba gelmezler. Hakarete uğrayan bir kimse öfkelenip bu duygusunu akıtabileceği bir kanal arayışı içerisinde hemen harekete geçebilir. Duygularının esiri olmayıp hemen harekete geçmemesi, intikam için uygun zamanı beklemesi de

elbette söz konusudur. Fakat bir kimse iradesinin kontrolünden çıkar, öfkesini yatıştırmak için sağa sola deliler gibi koşar, hızla kapıyı, pencereyi çarparsa bu takdirde sözünü ettiğimiz kimsenin davranışının irrasyonel olduğunu söyleriz.

Sosyologların duyguları irrasyonel olarak isimlendirmelerinin nedeni duyguların özelliklerinden gelmektedir. Mamafih, bütün duygusal davranışların irrasyonel olmaları da gerekmez. Öfkesine yenik düşmeyen bir kimse, daha önce de işaret ettiğim gibi rasyonel olarak davranabilir. Mamafih, bu rasyonellik orjinal, başlangıçtaki duygunun üzerine empoze edilmiş olup duygunun doğal bir parçası, bir özelliği değildir. Öfke duyguları üzerine rasyonellik kurumlar tarafından empoze edilir. Bu ise incelemeğe değer bir başka konudur.

Beşerî rasyonellik, yalnızca düşünce ve tefekkürün ürünü olan bireysel eylemlerden ibaret değildir. Eğer hakarete uğramış bulunan bir kimse öfkesini kontrol etmeğe ve rasyonel bir tutum içerisinde kalmağa karar veriyorsa, verebiliyorsa; bu şekilde davranabilmesinin nedeni kendisini kontrol altında bulunduran bir kurumlar dünyasında sosyalleşmiş olmasıdır. Geleneksel normları ve değerleri ile kurumlar birey için rasyonellik modellerini temin ederler. Kurumlar, orijini iş bölümünde yatan davranış biçimlerinin kurumlaşmış ve geleneksel desenlere bürünmüş şeklinden başka bir şey değildir. Bu hâlleriyle de etkinlik ilkesinin fonksiyonel rasyonellik rolünü üslenmişlerdir. İçgüdülerin ve bunların «genetik mantığı»nın dahili organizasyonundan yoksun bulunmaktadırlar. Bu nedenle de beşerî davranışların rasyonel olabilmesi ancak kurumsal kontrolle olasıdır. Bu noktadan hareketle, bireylerin mensubu bu-

lundukları toplumun kurumlarının kontrolü altından çıkmaları durumunda daha da irrasyonel olacaklarını ileri sürebiliriz.

Duygular yalnızca rasyonel kontrol altında tutulmazlar. Onlar bizzat kendilerini sembolik sistemlere rasyonalize edebilirler. Rasyonelleştirilmiş duygular genellikle ideoloji olarak isimlendirilir. Bir ideooji, duygusal ve irrasyonel bir tarzda taraf tutarak belirli görüşlerin rasyonel yollardan savunulmasıdır. Bir ideolojist'e savunduğu ideolojinin rasyonel mantığı ile ilgili olarak soracağınız her soruya O bir takım inançlar, kanaatler ve hatta hayaller ile cevap verecektir.

İdeolojiler genellikle soyut kurumsal yapılar olarak karşımıza çıkmadıkları, tebdili kıyafet etmiş bir hâlleri olduğu, belirli bazı ilgi gruplarının deruhte etmiş olduğu faaliyetleri yarı rasyonel fakat esas itibariyle irrasyonel bir tarzda yorumlara tabi tuttukları içindir ki bu nokta son derece önemlidir. Yukarıda da belirtildiği gibi her ne kadar kurumlar rasyonellik modelleri iseler de çoğu kez ideolojik ve dolayısıyla irrasyonel olan arzuları da bünyelerinde saklı tutarlar. Bu nedenledir ki insanın kendi irrasyonel sübjektifliğine yöneleceği, kurumların kriz içerisinde olduğu bir dönemde her türlü ideoloji hemen boy atıverecektir. Modern insanın döneminin kurumlarını kendisine yabancı yapılar olarak hissetmesi durumunda irrasyonel ve duygusal yapılar dolayısıyla ideolojilerin peşinden koşmağa başlamasında şaşılacak bir taraf olmayacaktır. Böyle bir durumda kurumlarla birey arasındaki evlilik bağına benzer bağın yerini, o güne kadar hiç görülmediği bir şiddet derecesinde, ideolojilere karşı duyulan romantik aşk alacaktır. Bir kurum olarak kilise modern bilincin bir kenarına iti-

lecek, fakat birey varlığının her zerresinde dindarlığını sürdürecektir; modern devlet yabancı bir yapı izlenimini verecektir, fakat insanlar, politik tavırlar ve düşüncelerle, o güne kadar ilgilendiklerinden çok daha fazla ilgileneceklerdir.

Kurumlar Ve Duygular

Kurumların sosyolojik teorisi, kurumların antropolojik doğasının bir muhasebesi ile başlar.

İnsan duyguları, hayvanların duygularını karakterize eden belli başlı biyolojik ve uyarı vasıtalarından yoksundur. Pek az sayıda içgüdü (daha doğrusu bütünüyle gelişmiş olmaktan ziyade kalıntı niteliğindeki içgüdü) ile donatılmış bulunan insan davranışları ve duyguları için gerekli olan direktifleri ve saikleri başka yerlerde, adıyla söyleyecek olursak kendisinin dışında kalan kurumların kültürel ortamında aramak durumundadır.

Burada duyguların orijinin biyolojik olmadığını söylemekten çok, insanların duygularını izhar etme hususunda içgüdüsel donanımlarının yeterince gelişmemiş bulunduğunu söylemek istiyoruz. Duyguların ifade ediliş biçimi kültürel olarak öğrenilir, öğrenildikten sonradır ki, biyolojik tezahürleri ortaya çıkmağa başlar. Örneğin, elinde bıçak bulunan bir insandan korkmayı öğrenirim. Bir kez öğrendikten sonra da bu duygusal reaksiyon otomatik (bir başka deyişle yarı içgüdüsel) ve psikolojik olacaktır. Eğer elinde bıçak bulunan bir kimse beni tehdit edecek olursa korku duygusu psikolojik ve fizyolojik reaksiyonlarla hemen birleşiverecektir. Bir başka deyişle insanın kültürel çevresi insan üzerinde bağımsız bir realite olarak etki eder. Sosyal yaşam faali-

yetlerinin genel durumunu Berger ve Luckmann pek ikna edici bir tarzda ifade etmişlerdir: bu; cisimlendirme, amaçlar doğrultusunda yönlendirme ve değerlendirme sürecinin bir sonucudur. Lisan ve davranışların yardımıyla bir cisimlendirme süreci sonunda, insan sembolik bir evren inşa eder, amaç faktörünün bu evrene dahil edilmesi sonucu bireyden bağımsız olan bir yapı ortaya çıkar ve insan bu evreni değerlendirip kendi kişiliğinin bir parçası durumuna dönüştürdüğü için de bu evren tarafından kontrol edilir duruma gelir. Kurumlar insanın eliyle inşa olunmuştur, fakat insandan bağımsızdırlar. Kurumlar insan pratiğinin ve özgürlüğünün son ürünleridirler ve şimdi bir belirleyici, bir tayin edici ve bir kontrolör gibi görev ifa etmektedirler. Hepsinden önemlisi kurumlar, insana hareketleri için modeller sunmakta; insanı konuşmaya, hissetmeye ve nihayet üzerinde uzun boylu düşünüp taşınmadan kabullenmek durumunda kaldığı bir yolda mükemmelen hareket etmeye muktedir kılmaktadır. Arnold Gehlen'in tespit ettiği üzere, bir dereceye kadar da olsa, kurumlar insan için, ingüdülerin hayvanlar için üslendikleri rolü üslenmektedir.

Hayvanların içgüdülerinin çizdiği sınırlar içerisine hapsedilmiş bulunmalarına karşın insan dünyaya açık, biyolojik olarak herhangi bir doğal çevreye bağlı olmayan bir yaratık olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu insana kendisine uyum sağlayan ve gerektiğinde değiştirilebilecek olan bir kurumsal çevre inşa edebilme olanağını vermiştir. Biyolojik açıdan yardımdan yoksun, kolayca uyum sağlayamayan bir yaratık olarak dünyaya gelen insan ikinci bir doğa yaratmak suretiyle bu dezavantajını avantajlı bir duruma dönüştürebilmeyi başarmıştır. Sözünü ettiğimiz bu ikin-

ci doğa, kurumların sosyo-kültürel realitesi olup, insan bu realiteyi kendi gereksinimlerine uygun olarak biçimlendirebilir, yönetebilir, böylece doğumunda sahip olmadığı doğaya intibak yeteneksizliğinin ortaya çıkardığı dezavantajlı durumu gidermiş olur.

İçgüdülerin yerini alan kurumlar insanın davranışlarını, düşüncelerini ve duygularını yönlendirir. Bu kurumların yardımıyla insan faaliyetleri durağanlık, kesinlik, belirlilik ve uzun ömür kazanmış olur. Hepsinden önemli olmak üzere bu duygulara, hem kararlılık kazandıran, hem de bu duyguları uyarıcı nitelikte bulunan bir çerçeve kazandırılmış olur. Bu nedenle de duyguların kurumların içerisinde vücut bulduğunu söylemenin yanı sıra aynı zamanda duyguların bu kurumlara bağlı bulunduklarını da iddia edebiliriz.

Kurumları reel varlıklar olarak ele alıp bu hususta söylenebileceklerin önünü tıkamak yerine Durkheim'i takip ederek kurumları, insanı ve insanın eylemlerini aşan geleneksel davranış formları olarak düşünmek daha yararlı olacaktır. Ayrıca eğitim, aile, din ve politika ile ilgili kurumlar geleneksel yapıyı oluşturmanın yanı sıra insan yaşamına belirlilik ve durağanlık kazandırırlar. Bunlar ayrıca insanlar arasındaki ilişkilerde fonksiyonel rasyonelliğin ortaya çıkmasını da sağlarlar. Başkalarından belirli davranış biçimlerini beklememizin, aynı şekilde karşımızdakilerin de bizden benzeri davranış biçimlerini beklemelerinin nedeni kurumlardır. Kurumsal yapılarda objektif bir tabana sahip bulunan bu beklentiler, bizim davranışlarımızı belirli bazı modellerin bünyesi içerisinde birleştirebilecek, bütünleştirebilecek bir güce sahiptir. Bu ise davranışlarımızın tahmin edilebilirlik derecesini artırır. Fakat beklentiler aynı za-

manda davranışları tahrik ve teşvik eder. Örneğin, inançlı bir hıristiyanın kiliseye gitmesinin nedeni bireysel özel bir hareket tarzına inandığı için değil ama diğerleriyle birlikte kiliseye gitmesinin gereğine inandığı içindir. Aynı şekilde bir erkek bir kızla sırf onu sevdiği için evlenmez, fakat aynı zamanda o kızla evlenmeyi planladığı içindir ki o kızı sever. Özetle ifade edecek olursak; bir durumun tanımı sonuçları itibariyle reel olur. Bu tanımların duygusal bir yapıya sahip olması durumunda da herhangi bir değişiklik söz konusu olamaz. Bu noktaya üç örnek yardımıyla açıklık getirmeğe çalışalım.

(1) Romantik aşka genellikle en bireysel erotik duygu gözüyle bakılır. Oysa her sosyoloğun bildiği üzere romantik aşk Batı medeniyetinin bir ürünü olup Ortaçağ Katolik kilisesinin tel tel çözülüp çoğulcu bir topluma dönüşme olayının gerçekleştiği yıllarda ortaya çıkmıştır. Mesleklerinin gereği olarak Ortaçağ toplumunun dış kısımlarında yaşamlarını sürdürmekte olan ozanların arasında ilk kez romantik aşkın ortaya çıktığına şahit olmaktayız. Endüstri öncesi toplumların tümünde olduğu gibi geleneksel ve kentsel Avrupa toplumlarında da son zamanlara kadar evlilik, toplum içerisindeki ekonomik ve sosyal konumları ölçü olarak alınmak suretiyle tanzim edilmekte idi. Önce evleniliyor, sonra aşık olunuyordu.

Sholom Aleichem'in bir hikâyesi üzerine bestelenmiş bulunan **Damdaki Kemancı** müzikalinde Teyve'nin kızlarından biri bir erkeğe aşık olduğu için bu erkekle evlenmek ister. Bu, o güne değin bir benzerine raslanılmamış olan, ihtilâl niteliğinde bir istektir. Anatevka'da evlilikler bir çöpçatanın yardımıyla hep ebeveynler tarafından düzenlene gelmiştir o gün-

lere değin. Bir süre düşünüp taşındıktan sonra Teyve kızının sevdiği gençle evlenmesi için izin verir vermesine ama o zamana kadar aklına gelmemiş bulunan bir soru kendisini sürekli olarak rahatsız etmeğe başlar. Karısı acaba kendisini gerçekten sevmekte midir. Karısına aklını kurcalayan bu soruyu sorduğunda, biraz da alay eder bir havaya bürünen karısı, bu sorunun saçma olduğunu, zira yirmi beş seneyi aşkın bir süredir evli olduklarını ve bu işi başarıyla sürdürdüklerini, kendisine pek çok çocuk doğurduğunu, ihtimam gösterip baktığını söyler ve sorar: «Eğer bu aşk değilse öyleyse aşk dediğin de nedir ki?» Elbetteki sözünü ettiğimiz ortamda böyle bir soru saçma olarak nitelendirilmeğe adaydır. Eğer soruda ısrar edilirse aşkın var olduğunu kimse inkâr edemez, fakat şurası da var ki bu aşk romantik bir aşk olmayıp karşılıklı saygı ve sevginin bir ürünü olarak geleneksel yapı içerisinde oluşan, ama duygusal olarak ortaya çıkmış bulunmayan bir aşktır. Müzikalin de söylemeğe çalıştığı üzere eğer bu gelenek gücünü yitirirse o zaman her şey kaymağa başlar. Gelenek, tıpkı, insanları dansa davet eden damdaki kemancı gibidir. Eğer bir kimse çıkıp da kemancıyı damdan indirirse o takdirde insanlar müziğin sesini ve ritim duygusunu kaybedeceklerdir.

2) Dini ayinlerin başlangıcı için günümüze değin pek çok açıklamalar getirilmiştir. Bu konuda kayda değer bir hipotez Arnold Gehlen tarafından ileri sürülmüştür: Gehlene göre dini ayinler ,korkulu ve olağanüstü olayların temsil edilmesi ve tekrar yaşanmasi olayıdır. Dini ayinler vasıtasıyla olayın, endişe ve korkunun tekrar temsil edilip yaşanması, insanın kontrolü altında kalacak olan bir davranış modeline istikrar kazandırılması sonucunu doğuracaktır. Neo-

lıtik insan için korku verici olduğu kuşkusuz olan bir avcının şikârını avladığı olayı temsil eden dinî bir dansı icra ederken dansçı gerçek olayı (avlanma olayı) kendi kontrolü altına almaktadır. Bir başka deyişle, avlanma olayına ait büyülü gücü, daha da önemli olmak üzere dehşet, korku ve endişeyi kendi kontrolü altına almaktadır. Bütün davranış biçimleri gibi bu dinî ayin de kendisine özgü momentumu kazanmakta ve kendisine özgü bir realitesi varmışcasına gelecek kuşaklara intikal etmektedir. Geleneksel dansı icra etmek suretiyle her seferinde dansçı korku ve endişe duygularını tekrar tekrar yaşamaktadır. Dans, dansçının varlığında dinî huşu ve korku duygularının toplanması, birikmesi sonucunu doğurmaktadır. Dini ayinler, duyguların depo edildikleri bir kiler gibi görev yapmaktadırlar. Mağaranın dışında doğanın içerisinde insanı yenik düşürüp, varlığının devamını tehlikeye sokabilecek nitelikteki korku ve endişe duyguları mağaranın içine transfer edilmiş, burada insanın belirlediği bir takvime göre tekrar tekrar ve insanın istediği doğrultuda tekrar yaşanıp yararlı bir hâle getirilmiştir ve bu kuşkusuz son derece önemli bir kültürel başarıdır. Dinî ayinler vasıtasıyla duygular zararsız hâle getirilmiş, beklenmedik olaylar olma vasfını yitirmeleri sağlanmıştır. Bu zararsız hâle getirme ve istikrar kazandırma fonksiyonunu davranışın tüm kurumsal modellerine uygulamak son derece makul gözükmektedir.

(3) Mitolojide de benzeri durumlara raslamak olasıdır. Mircea Eliade'nin belirttiği üzere efsanelerde yaratılışın hikâyesinden söz edilmektedir. Başlangıçta, mitolojik devirlerde Tanrı evreni kaostan yaratmıştır. Dinî törenlerinde bu hikâyeleri tekrar tekrar anlatan, yeni baştan inşa eden insan kendisini Tanrı'nın

çağdaşı ve dünyanın yaratıcılarından biri olarak hissetmektedir. Efsaneler ve dinî törenler bireyin dinî yaşamını oluşturmaktadırlar. İlk insan, efsaneleri durmadan anlattığı ve bunu dinî törenlerle bütünleştirdiği içindir ki homo dindardır. Bizim bireysel din kavramımız eblette böylesi bir anlayışla, yapıyla çelişmektedir.

Eliade her zaman mitolojinin bütünleştirici ve istikrar kazandırıcı fonksiyonunu önemle vurgulamıştır. İnsan, zamanı ve tarihi illud tempus'a dönüştürmek suretiyle zamanın ve tarihin keyfiliğini nötralize etmektedir. Bunun anlamı, burada ve şu anda gerçekleşmekte bulunanın reel ve asli olmayıp dünyanın yaratılışı esnasında veya daha önce gerçekleşmiş bulunanın bir tekrarından ibarettir. Efsaneler ve dinî törenler, insanı bulunduğu yerden ve içinde bulunduğu zamandan tanrıların bu reel realitesine götüren vasıtalar gibidirler. Bu hâlleriyle de tanrılar ve insan ile korku ve huşu duyguları arasında dayanışma duygusunun ortaya çıkmasını sağlarlar. Dinî törenlerin ve mitolojilerin varlık nedenlerinin ne olduğunun kesin olarak tespiti her ne kadar zor ise de dinî törenler ve efsaneler bir kez sosyal realiteler olarak verildikten sonra bunların pek büyük bir güçlerinin mevcut olduğunu, her çeşit insan duygusunu yaratma ve biçimlendirme gücüne sahip bulunduklarını bir kimsenin anlaması gerekir.

Duyguların insanın dışındaki efsaneler, dinî törenler ve nihayet layiklik anlayışının oluşturduğu kurumlar tarafından yaratıldıklarını söylerken, insanın biyolojik donanımının ancak malzemeyi nakledebildiğini, bu malzemeden de sözünü ettiğimiz sosyal kurumların duyguları inşa ettiklerini ifade etmek istiyorum. Hayvanların sahip bulunduğu fıtrî bir biyolo-

jik organizasyon prensibinden insanoğlu yoksundur. İnsan, doğası itibariyle koordine olmayan duygular, özlemler ve arzular üzerine bütünlük kılıfını giydirmeğe çalışan haricî bir kuvvete istinat etmek durumundadır. Kurumsal davranış modelleri vasıtasıyla bu müphem hisler tutarlılık arz eden duygular hâline dönüşürler.

Bir kültürün kurumları ve lisanı; korku, ızdırap, üzüntü, neşe, nefret ve aşk gibi duyguların gerçekten ne olduklarını tanımlarlar ve hangi durumların hangi duygular için davetiye çıkarttığını belirlerler. Bir kültürde eğlence olarak nitelendirilen bir durum bir başka kültürde can sıkıcı bir durum olarak nitelendirilebilir. Bizim kültürümüzde ızdıraba neden olan bir durum bir başka kültürde neşe kaynağı olabilir. Buradan da şu sonucu çıkarabiliriz: Duygular yalnızca kültürün geleneksel kurumsal modelleri tarafından yönlendirilip uyarılmakla kalmazlar, aynı zamanda muhtevaları da bu kültür yapıları tarafından tanımlanır.

Şimdi, çağdaş toplumdaki rasyonellik ve irrasyonellik problemi ile ilgili bazı sonuçları çıkartabiliriz.

Soyut Topluma Karşı İnsan Duyguları

Üçüncü bölümde gördüğümüz gibi çoğulcu toplum insanın yaşamına karşı tarafsız kalan soyut bir toplumdur. Bu toplum içerisindeki birey sürekli olarak özerk sektörlerin sosyal rollerini değiştirmek zorundadır ve bu da bireyin kurumsal çevresi ile duygusal kişiliği arasmda bir rabıta kurulabilmesine olanak tanımaz. Ayrıca sözünü ettiğimiz toplum bireyden şahsa bağlı olmayan bürokratik bir davranış talep eder. Bu ise netice itibariyle birey ile modern sosyal yapılar ara-

sındaki farkın daha büyümesi sonucunu doğurur.

İnsan ile sosyal çevresi arasındaki bağlarm bazı önemli sonuçları vardır. Sosyal kurumlar kendi hayatlarını sürdürmeğe devam ederken aynı zamanda bizzat kendilerini kendilerinin amacı kılma yolunda güçlü bir eğilim gösterirler. Bu, tüm kurumların doğasında bulunan bir özellik olup endüstriyel kapitalist toplumun çerçevesi içerisinde daha da güçlenmektedir. Kemikleşme teorisinde Marx, rasyonelleşmenin tarihi incelenmesine yönelik çalışmalarında da Weber ve Sombart bu noktayı büyük bir önemle vurgulamağa çalışmışlardır.

İnsan yaşamına, düşüncesine karşı bitaraf bir hava içerisine bürünmüş bulunan kurumlar insanın duygusal yapısını ne yönlendirmeğe ve ne de teşvik ve tahrik etmeğe muktedir olamazlar. İnsanı belli başlı yönlendiricilerin ve içgüdülerin bulunmadığı sübjektif dünyanın içerisine adeta fırlatıp atarlar. Geleneksel insanın sahip bulunduğu kurumların rasyonel kontrolünden yoksun kalmış olan modern insan duygusal bir ortam içerisine itilir ve kurumsal uyarıcıların ve kontrol vasıtalarının yerini insanın biyolojik organizması alamadığı içindir ki, bu duygusallık sürekli ve yapay olarak artmağa devam edecektir. Buna ilâveten modern insan bürokrasinin rasyonel ve kendisine yabancı olan yapısının her gün biraz daha fazla olmak üzere bilincine varmak suretiyle rasyonel olmayan felsefelere ve yaşam tarzlarına her gün biraz daha fazla meyleder. Duygusal ve irrasyonel olmayan taleplerin karşılanabilmesi için merak, heves ve modaların sürekli olarak değişmesi gerekecektir. Bu iki neticenin yanı sıra önemli bir üçüncü sonuç daha vardır ki bundan söz etmeden geçebilmemiz olası değildir.

Çelişkili olarak da gözükse, insanın ve sosyal çevresinin birbirlerinden ayrılması sonuçta insanın çevresine karşı olan yaklaşımında düşünce seviyesindeki, bir rasyonelliğin artması sonucunu doğurmuştur. Üçüncü bölümde gördüğümüz gibi geleneksel insan toplumu yaşamaktadır, oysa modern insan toplumu karşısına almıştır. Geleneksel insan sosyal dünyasını üzerinde hemen hemen hiç düşünmeden olduğu gibi kabul etmekte, yaşamakta ve çoğu kez de kutsal bir varlık olarak düşünmektedir. Oysa modern insan sosyal çevresini sık sık özgürlüğünü kısıtlayan zararlı bir varlık olarak görmektedir. İnsanın ve sosyal çevresinin rasyonel bir analizini verme amacına yönelik bulunan sosyal bilimlerin, totemik esaslardan kaynaklanmamış olmasında bu nedenle şaşılacak bir taraf yoktur. Ancak insanın kurumlarına tarafsız bir gözle bakabilmesi durumunda bunların üzerinde uzun uzun düşünebilmesi, gerektiğinde gerektiği biçimde tenkit edebilmesi olası olacaktır. Modernizasyon yalnızca tecrübi bilimlerin gelişmesinin bir fonksiyonu değil ama tecrübî bilimlerin bizzat kendileri sosyal yapıların modernizasyon sürecinin bir fonksiyonudur.

Bu gözlemlerimiz çağdaş toplumda giderek artan duygusallığın sağlıklı bir analizini verebilme amacını gütmektedirler. Bölüm 4 de gördüğümüz gibi modern protesto ruhu giderek daha bir mutlakçı olmakta, duygusal neo-romantizmin bütün özelliklerini sergilemektedir. Tartışmamızın bu noktasında bu neo-romantizmi soyut topluma karşı olan bir reaksiyon olarak yorumlamıştım. Bu, elbetteki son derece basit bir değerlendirmedir. Soyut toplumdaki rasyonellik ve irrasyonellik ile ilgili olarak yaptığımız analizlerden sonra çağdaş neo-romantizmin irrasyonel-

liğinin modern toplumun sosyal yapılarının doğasında bulunan rasyonelliğin bir fonksiyonu olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Bunun anlamı soyut topluma karşı gerçekleştirilmek istenen romantik ihtilâlin, esas itibariyle, gerçek bir ihtilâl olmayıp değiştirmeyi veya hepten yok etmeyi amaçladığı yabancılaştırıcı yapıların bir fonksiyonu olmasıdır. Eğer toplumumuzu daha insancıl kılma arzumuzda samimi isek, şunu hiç aklımızdan çıkarmayalım: Bu işin yolu protesto ruhu değildir.

Yedinci Bölüm

ENTELLEKTÜEL SOFULUK İÇİN DUYULAN İHTİYAÇ

Giriş :

Daha önceki bölümlerde, insanı mensubu bulunduğu toplumun sosyal yapılarına bağlayan eksiztansiyel bağların yok olduğu soyut toplumun ortaya çıkmasına modernizasyon sürecinin nasıl sebep olduğunu göstermek suretiyle zamanımızın belli başlı bazı işaretlerinin yorumunu yapmağa çalıştım. Elbette ki, endüstri öncesi toplumlarda da çatışmalar ortaya çıkmakta idi, ama bunlar pek masum şeylerdi ve kolayca bir çözüme ulaştırılabiliyorlardı. Onikinci asırda Cathar hareketinde ve onaltıncı asırda insanlığın şahit olduğu Reformlarda olduğu gibi muhalif gruplar gerçekbir momentum kazanırlarsa ve çarpışan gruplar yapısal birer realite olup çıkmışsa, bu demektir ki, bu

çatışmalara şahit olan kültürel yapı ya bir geçiş süreci içerisindedir ya da yozlaşıp bozulma, kokuşma temayülündedir. Kültür tarihinde bu şekilde hızla oluşmuş bulunan bu tür az sayıdaki olayın dışında, endüstri öncesi insanı kişiliğini ve özgürlüğünü, bütünü ihata eden manidar bir realiteden elde etmekte idi, din ve gelenekler, topluma bir bütünlük kazandırma hususunda pek etkin bir rol oynamakta idi.

Modern insanın yaşamı, kısmen özerk olan ve kurumsal olarak da tecrit edilmiş durumda bulunan muhtelif sektörler arasında geçmektedir. Buna ilâveten insandan bürokratik bir tutum içerisinde olması beklenmektedir: eğer modern topluma ayak uydurmak istiyorsa, bu takdirde rasyonel ve etkili olmak durumundadır. Soyut bir karaktere sahip olan sosyokültürel çevresi bireyi anlam, realite ve özgürlük ile donatmaya muktedir değildir. İçinde yaşadığı dünyanın tanımları bir bütünlük arz etmemektedirler, birbirleriyle uyum içerisinde değildirler. W. I. Thomas'ın ifade ettiği gibi **aynı durum için birbirleriyle rakip durumunda bulunan tanımlar mevcuttur ve işin ilginç yanı bu tanımların hiç biri bağlayıcı nitelikte değildir.**

Altmışlı yıllarda, soyut topluma karşı, özellikle genç kuşaklar tarafından bazı protesto eylemleri sahnelenmiştir. Pek çok neden yüzünden, genç kuşaklar protesto ruhuna olgun, yaşını başını almış kimselere kıyasla çok daha mütemayildirler. Hepsinden önemli olmak üzere, günümüzde insanlar gençlik çağından olgunluk çağına geçebilmek için on seneden fazla bir zamana gereksinim duymaktadırlar. Bunun anlamı dün pek kısa olan gençlik döneminin, bugün pek uzamış bulunmasıdır. Ergenlik çağının daha ilk yıllarında bile günümüz gençliği fiziksel olarak olgunluk dö-

nemine girmiş olmalarına karşın toplum içerisinde sorumlu bir makama gelebilmeleri için kültürel olarak da olgun olmaları gerekmektedir. Liseye, üniversiteye gidenler, hatta hatta üniversite sonrası eğitimlerini sürdürenler için bu tür bir makama sahip olabilmek, fiziksel olgunluğun tamamlanmasını müteakiben en az bir on yılın geçmesini gerektirmektedir. Son yıllarda gençlik, toplumun kendilerini kültürel açıdan da olgun olarak görmelerini beklemek hususunda sabırsızlık göstermektedir. Bağımlılık dönemlerinde de (çoğu kez vesayet olarak isimlendirilmektedir) gençlerin büyük bir kısmı muhalefet yoluyla olgunluklarını kanıtlamanın yollarını aramaktadırlar.

Ayrıca gençler, bağımlı olma statüleri ile bağdaşmayan toplumun bazı isteklerinin muhatabı olmaktadırlar. Örneğin, ülkelerinin ordusunda göreve çağrılmaktadırlar ve Amerika Birleşik Devletleri örneğinde de görüldüğü üzere acımasız bir savaşta yer almak için davet edilmektedirler. Politik liderlerin seçiminde oy kullanmalarına da izin verilmektedir. Bu suretle olgunların dünyasının aldığı kararlara katılmakta, fakat sorumlu bir makama talip olduklarında veya cari kararlara karşı «Hayır» diyerek reaksiyon gösterdiklerinde «delikanlı» olarak nitelendirilmektedirler. Somut bir örnek verelim: Vietnam'daki savaş yaşını başını almış insanlar tarafından planlanmıştır, fakat gençler tarafından yürütülmüştür. Öğrenci oldukları sürece bu gençler «delikanlı»dırlar, fakat Vietnam'da savaşmağa başladıkları an olgun birer «erkek»tirler. Bir başka deyişle gençlik, çocukluk ile olgunluk dönemi arasmda tanımlanmamış bir dönem olarak kalmaktadır. Toplum, gençlik hakkındaki görüşlerini duruma bağlı olmak üzere şu veya bu şekilde izhar etmektedir. Bu görüşlerin zaman zaman bir-

birleriyle çelişiyor olması ise kimsenin umurunda değildir

İşte gençler bu duruma isyan etmektedirler. «Sistem»i ve sistemin «seçkin gücü»nü suçlamakta, fakat neyi protesto ederse o kendisine karşı cevapsız kalmaktadır. Olaya bu açıdan bakınca gençlerin ya kendi iç dünyalarına çekilmeleri veya şiddet eylemleri içerisinde yer almalarında şaşılacak bir taraf olmadığı görülecektir. Şiddet eylemlerine karışması durumunda faaliyetlerinin tansiyonunu yükseltmek zorundadır; çünkü kendi gerçeklerini haklı çıkarma hususunda kolay anlaşılır, açık seçeneklerden yoksundur. Şiddet esasına dayalı isyanlar sistemden nefret etmektedirler, sistemin mahvolmasını istemektedirler, fakat mevcut sistemin yerini alacak sistemin ne olacağı hususunda da bir alternatifleri mevcut değildir. Bunun nedeni hiç kimsenin sistemin ne olduğunu, işe nereden başlamaları gerektiğini açık seçik bir biçimde bilmemesidir. Daha önce tansiyon yükseltici bu tür süreçleri modern protesto ruhu başlığı altında incelemiş ve hatırlanacağı üzere «romantik mutlakçılık» olarak da isimlendirmiştik.

Üç tip protesto hareketi olan Gnostisizm, Anarşizm ve Aktivizm'den söz ederken homo internus'un her üçü için de büyük bir önem taşıdığını ifade etmiştik. İnsanın gerçek varlığının, sosyal rollerinden soyunduktan sonra geriye kalanın olduğuna inanılmaktadır. Kendi yolunda ve bilincinin doğrultusunda anlam ve realite arayışı içerisinde bulunan Gnostiklerle yabancılaşmanın yer almadığı bir toplumun rüyasını gören ve büyük ölçüde politikaya bulaşmış bulunan Aktivistler arasmda önemli farklılıklar vardır. Şurası da bir gerçektir ki bu iki gruba mensup olan insanlar modern toplumun kurumlarına karşı duyu-

lan aynı güvensizliği, bu kurumlara karşı beslenen aynı nefreti paylaşmaktadırlar. Sosyal yapılardan gelecek olan saikleri ve direktifleri artık beklememektedirler. Gnostikler, duygularına yapay olarak hız kazandırıp kendi iç dünyalarındaki sığınaklara çekilmenin yollarını ararken, en ateşli Aktivistler «eksiztansiyel bilgi»den kaynaklanan entellektüel şokların arayışı içerisindedirler, ötesi ise Aktivistler için yalnızca ama yalnızca eylemdir, aksiyondur.

Şu ana kadar sürdüregeldiğimiz tartışma teşhis niteliğinde idi. Bu bölümde tedavi yöntemleri, hastalık için muhtelif ilaçlar önerme cesaretini göstereceğim. Teşhislerimizin, tedavi tekniklerimizden çok daha güçlü ve inandırıcı olması ise, çağımızın adeta karekteristiklerinden biridir. Genellikle neyin yanlış, neyin doğru olduğunu bilmekteyiz, ama bunun yanısıra yanlışlıkların giderilmesi için nelerin yapılması gerektiği hususunda büyük güçlüklerimiz olmaktadır. Çoğu sosyal bilimci, tenkit ettiği sosyal problemler için sonuçta çare önermeyi bile bile ihmal eder. Daha da kötüsü, bu tür önerilerin bilimsel olmayacağı, kendi meslek haysiyetleri ile bağdaşmıyacağı gibi bir inancı paylaşmalarıdır. Ben bu görüşe katılmayacağım ve ele alıp tartışmasını yaptığım sorunlar ile ilgili tedavi teknikleri hakkındaki görüşlerimi samimi bir şekilde ifade etmeğe çalışacağım. Bu arada bu şekilde bir tavır almakla edindiğim pozisyonun ne kadar zayıf olduğunun farkında olduğumu da ifade etmek isterim.

Tahmin edileceği üzere homo duplex teoremi bir kez daha ele alacağım, fakat bu kez yaklaşımım sosyo-ahlâki, normatif bir referans çerçevesi açısından olacaktır. Bu suretle daha önceki tartışmalarımızdan bazı sonuçlar çıkartabilmemiz olası olacaktır. Homo

duplex teoremi gözlemlerim ve yorumlarım için teorik taban olarak kullandığım hatırlanacaktır. Şimdi bu teoreme bazı sonuçlar almak üzere tekrar dönme durumu ortaya çıkmış bulunmaktadır. Böylesi bir arayış biçimi, kaçınılmaz olarak, başlangıçta «teorik model» olarak ortaya konanın şimdi «sonuç» olarak elde edilmesi neticesini doğuracaktır. Homo duplex tecrem bu kitabın tümü boyunca bize rehberlik etmiştir. Bu nedenle de aşağıdaki sonuçlar başlangıçta ifade edilen varsayımların bir tekrarından ibaret olacaktır ve bu nedenle de ampirik olarak elde edilmiş sonuçlar söz konusu olduğunda herhangi bir değerleri bulunmayacaktır. Spekülatif bir disiplin olması nedeniyle sosyal felsefe zorunlu olarak bol miktarda lafa gömülmüş, ağdalı bir bilim dalıdır. Başlangıçta ortaya koyduklarını tartışarak sonuç çıkartma doğasının bir gereğidir. Bu nedenledir ki pratik zekâya sahip bir sosyolog sosyal felsefeyi reddedebilir. Kendi hesabıma konuşacak olursam ben, bu bilimsel muhafazakârlığı benimsemiyor, buna ortak olmuyorum. Kendi ağdalı doğasını gizlemediği sürece sosyal felsefe, benim inancıma göre, deneysel sosyolojiye yardımcı olabilecek nitelikte bir disiplindir. Bir kimse bir tavşanı bir şapkanın içerisine koyduğu zaman bu kimsenin kendisini veya seyircileri, bu basit gerçeği saklamak suretiyle aldatmağa çalışmasında bir yarar yoktur. Mamafih, şapkanın içerisinde iken tavşana bir şeyler olmaktadır. Tecrübi gözlemlere istinat eden ve aralarında mantıki bir bağ bulunan spekülasyonlar vasıtasıyla sosyal felsefe başlangıçta vaz etmiş olduğu varsayımların daha anlaşılır olmasını sağlamağa çalışır. Elimizdeki kitabın çerçevesi içerisinde yürütülen tartışma söz konusu iken, ben, homo duplex teoremi felsefi-antropolojik ilke olarak sundum. Daha

sonra da çağdaş toplumdaki insanın durumuna uygulamak suretiyle bu teoremi test edip soyut toplumun homo duplex'i bir yönde polarize etmeğe çalıştığını, bu arada insanın da diğer istikamette polarize olma arzusu içerisinde bulunduğunu göstermeğe çalıştım. Soyut toplum sosyal olarak uyum sağlamış olan **homo externus**'u isterken insan kendisini **homo internus**'a indirgemeye çalışır. Bu tartışma boyunca homo duplex'in modern toplumda yeniden inşa edilebilmesi için çalıştığım açıktır. Fakat bu işi bazı temel tecrübi malzeme üzerine istinat ettirilen son derece önemli bazı mütalaalardan sonra gerçekleştirmeğe çalıştığım da okuyucunun gözünden kaçmamıştır sanırım. Bu nedenle de elde ettiğimiz sonuçlar daha başlangıçta vaz edilen varsayımların üzerinde tekrar tekrar düşünülmesi sonucu oluşan kristalize olmuş ifadeler olmaktadır. Sözünü ettiğimiz varsayımlar ise sosyal inüphemiyet içerisine adeta gömülmüş bulunan insanın doğasıdır.

Bilimsel teşebbüslerin tümü için ağdalı bir ifade içerisine gömülüp kalmak asli bir özellik olabilir. Burada bilimsel hipotezlerin yapısını ve fonksiyonunu tartışacak değiliz. Sadece bir tek noktaya işaret etmek istiyorum: hipotezler, genellikle, bilimsel araştırma başlamadan önce inşa olunurlar. Pek çok çalışmadan sonra, bu hipotezler, birtakım yeni tecrübî realiteler tarafından aksi ispatlanana kadar doğru olarak ilân edilirler. Bunun anlamı bilimin gerçek doğruya hiç bir zaman ulaşamıyacağıdır. Sadece bir takım ispatlara ,açıklama yollarına ulaşabilmesi söz konusudur. Bunlar, yenileri devreye girene kadar doğru olarak sunulurlar. Büyük farklılıklar olmasına karşın sosyal bilimlerin de bu bilimsel prosedürden pek fazla ayrılabilmesi olası değildir.

Bu tür bir zemin üzerinde sosyal felsefe, pratik zekâlı pek çok sosyoloğun gördüğü kadar değersiz olarak gözükmemektedir. Fakat bu noktayı ispat edebilmenin bir yolu da mevcut değildir. Nihaî planda, şu ana kadar yapageldiğimiz analizlerin ve son bölümde çıkartmağa çalıştığımız sonuçların, soyut toplum içerisindeki modern insanın ilginç konumunun daha iyi anlaşılabilmesi hususunda yardımcı olup olmadığı veya bir anlam ifade edip etmediği hususunda karar vermek, okuyucuya kalmış bir iştir.

İnsanın sosyal müphemiyetinin polarize olmasından soyut toplum değil ama bizzat bireyin kendisi muzdarip olur. Modern dünyayı hümanize etmek amacına yönelik tüm çabaların bu polarizasyon olayı üzerinde yoğunlaşmasının gerekeceği görülmektedir. Eğer bir insan olarak varlığını sürdürmek istiyorsa şu veya bu şekilde bu ikili doğasını koruması gerekmektedir. Zamanı tersine çevirmeğe hiç birimizin muktedir olmadığı açıktır. Reaksiyoner ütopyaların ve doğaya geri dönme rüyalarının yaşama şansları yoktur, nedeni ise bu görüşlerin insanı körükörüne soyut toplumun cebrî güçlerine teslim etmesidir. Sosyal müphemiyetimizi çağdaş toplumun parametreleri içerisinde devam ettirebilmeyi öğrenmeliyiz. Bu arada soyut toplumun görüldüğü şekliyle soyut bir kişilik kazanması bizim kaderimiz değildir. Büyücünün çırağı bir çevre yaratmıştır ve bu çevre momentum kazanmıştır, kendi yaşamını sürmeğe başlamıştır, belki de bütünüyle kontrolden çıkmıştır. Mamafih, çırağın başını kaybetmesi hiç de gerekli değildir. Bu çevreyi yaşama geçirenin kendisi olduğunu hatırlamalıdır, nasıl yapabileceğini bilirse kontrol etmesinin olası olduğunu da bilmelidir. Bu bölümün sonunda, çırağın kendi dünyasını, kontrol edip edemiyeceği so-

rusunu ortaya atacağız. Bu noktada şu basit gerçeği bir kez daha vurgulamakla yetineceğim: bu yaşayan varlıkların dünyasını inşa eden bizzat çırağın kendisidir.

Bana göre modern insanın ana problemi, kendi yaşamı ve çevresi üzerindeki kaybettiği kontrol etme gücünü nasıl tekrar kazanabileceğidir. Bu, bugün, en büyük çelişkiyi oluşturmaktadır. Doğum kontrolü, hava kirliliğinin kontrolü, doğanın korunması ve benzeri pratik problemlerin tümü, bireyi muhasara altına almış bulunan, kontrolü altında tutan «ikinci doğa»yı yakalama hususundaki insanın sürüp giden teşebbüslerine işaret etmektedir.

Dört ana problem söz konusudur:

Toplumsal baskı nasıl kontrol edilebilir?

Entellektüeller arasında ortaya çıkan bölünmeler nasıl kontrol edilebilir?

İnsanın duygusallığı nasıl kontrol edilebilir?

İnsanın sosyal müphemiyeti nasıl kontrol edilebilir?

Şu ana kadar söylenenlerden sonra okuyucu, kısıtlama ve kontrole verilen bu önemin, özgürlükleri ve yaratıcı yeteneklerin ürünlerini kısıtlamak, baskı altında tutmak anlamına gelmeyeceğini kuşkusuz takdir edecektir. Tam aksine, insanın kendisini ve çevresini kontrol edebilme gücüne tekrar sahip olması, gerçek anlamda özgürlük ve yaratıcılık için temel gereksinimlerden biridir.

Toplumsal Baskı Nasıl Kontrol Edilebilir?

Mannheim'in «Plancıları kim planlıyor» sorusunu bir yana bırakıp bizler bugün şu soruyu sormalıyız: «Sosyal kontrolü nasıl kontrol edebiliriz?» Sağa sola deliler gibi koşmak yerine sosyal baskı üzerinde-

ki kontrolümüzü tekrar ele geçirebilmek için gerekli olan girişimlerde bulunmalıyız. Bireysel sübjektivizme çekilip, çözümü orada aramak yerine sistemle mücadele edip onu alt etmeye çalışmalıyız. Çağdaş toplumda sosyal kontrol güçlerinin sahip bulunduğu bazı özellikler nedeniyle bu iş oldukça zordur. William Faunce bunu şu şekilde formüle etmiştir:

Endüstri toplumlarında bu kısıtlamaların kişiliksiz oluşu güçsüzlük duygusunun doğmasına büyük katkılarda bulunur. Ezici kontrolün tek kaynağı eğer totaliter lider ise, bu liderin devrilivermesi her an için söz konusudur. Eğer bu kaynak, yaşam tarzının tamamından ibaret ise bu takdirde ihtilâlin pek bir yararı dokunmayacaktır. «Sistemle başa çıkamazsınız» fikrinin ifade ettiği gerçek, rasyonel ve kişiliksiz sosyal kontrol karşısında insanların iktidarsızlığını, aczini vurgulayan bir gerçektir.

Sosyal kontrolün bu rasyonel ve kişiliksiz doğasını açıklamak hususunda, modern toplum içerisinde bir kimsenin başarılı bir biçimde şikâyet edememesi, güzel bir örnek oluşturur. Toplumsal yapı öylesine karmaşık bir durum almıştır ki, şikâyet sahibi derdini anlatacak uygun kimseyi bulmakta büyük güçlüklerle karşılaşır. Tüketicinin şanssızlığı mükemmel bir örnek oluşturmaktadır.

Geleneksel toplumlarda alım-satım işi, kişiler arasındaki karşılıklı ilişkilere, ürünün kalitesine istinat etmektedir. Eğer servis ve malın kalitesi iyi değilse müşteri şikâyetini sorumlu kişiye hemen iletebilir. Belki dükkân sahibi müşterinin şikâyetlerine olumlu cevap vermeyebilir, onunla aynı görüşü paylaşmayabilir ama bu durum bile müşterinin kime nasıl şikâyette bulunacağını bilme gerçeğini değiştiremez. Bu duruma bir süpermarketteki ile karşılaştıralım. Aldı-

ğı malın kalitesinden şikâyet eden müşteri, kibarca, bu konuda etkili olduğu söylenen mercilerden birinden yek diğerine gönderilip durur. Eğer bu müşteri işi sonuna kadar takip etme kararında ise sonunda kendisini sokaktaki insanın yaptığı alışverişlerden bütünüyle soyutlanmış bulunan bir üst yöneticinin huzurunda bulabilir. Bu durumda neredeyse şikâyetini unutacak, içinde bulunduğu durumu kendisi için pek komik olarak değerlendirecek ve bu komik durumdan bir an önce kurtulmanın yolunu arayacaktır. Bunun ilk koşulu ise şikâyetini unutmaktır. Müşteride böylesi bir düşünce oluştuktan sonra ise yöneticinin onu, halkla ilişkilerin hatırına yüzüne kondurulmuş, kondurulmuş da ne demek ki, dünyanın en güçlü yapıştırıcısı ile tutturulmuş bulunan gülücüğü ile müşteriyi kapının önüne, sokağın ortasına koyuvermesi mesele olmayacaktır.

Geleneksel toplumdan modern topluma geçiş esnasında servis modeli radikal bir dönüşüme uğramıştır: eğer çok zengin değilse müşteri artık bir kral değildir, velinimet değildir, fakat bireysel taleplerin kişisel tatminlere ulaşmasından, etkinlik ve fonksiyonelliğin ekonomik açıdan daha kârlı olduğu bürokratik bir çarkın bir parçasıdır. Bu tür bir durumda arz artık talep tarafından tayin edilmez, talep giderek artan bir şekilde arz tarafından yönlendirilir. Tüketici son derece yaygın bir kontrol altındadır, fakat soyut toplumdaki her türlü kontrol gibi bu kontrol de gözle görülür elle tutulur bir nitelikte değildir. Bu, ortalıklarda görülmeyen, bir yerlere saklanmış bulunan ikna yeteneği son derece güçlü olan bir takım insanların işidir. Tüketici, kendi tüketim faaliyetleri doğrultusundaki kendi kontrolünü acaba tekrar nasıl sağlayabilecektir?

Altmışlı yıllarda çok ilginç bir şey oldu. Hükümet tarafından da teşvik edilip korunan resmi yollardan organize olmuş tüketici kontrolünün etkili olmamadığını olayların akışı büyük ölçüde kanıtladı. Bunun muhtemel nedenlerinden biri, hükümet ile iş adamları arasındaki yakın ilişki olabilir. Sadece bir tek kişi tarafından organize edilmiş olan bir hareket tüketiciye pazar üzerinde kısmî de olsa bir kontrol gücünü tekrar kazandırdı. Bu amaçla hükümet tarafından görevlendirilmiş bulunan kurumların başarısızlığa uğramasından sonra Ralph Nader, soyut toplum içerisindeki bireyin pazar üzerinde, etkin bir kontrol gücüne tekrar kavuşabileceğini kanıtladı. Ayrıca Nader bu işin bütünüyle yasal yollardan gerçekleşeceğini de gösterdi. Modern tüketici için pek yararlı olacak bazı korunma yollarını Nader devreye sokmayı başardı. Yabancılaşmadan şikâyet etmek yerine «sistem» ile oynayıp bazı önemli noktalarından sistemi yaralayabildi. Gerçekten bu son on yılların soyut yapılara karşı yenik düşmediği pek ender örneklerden biri idi.

Tüketici gibi memurlar da son derece büyük bir bürokratik organizasyon içerisinde veya işçiler pek büyük bir fabrika içerisinde aynı hiyerarşik tuzağa ayaklarını kaptırmakta, iş ve çalışma koşulları hakkındaki hoşnutsuzluklarını anlatacak yetkili bulamamaktadırlar. Hiyerarşik düzenlemede pek emniyetli bir konuma sahip bulunmayan işçiler veya memurlar şikâyetlerini belirtebilme veya kişisel haklar için mücadele verme hususunda pek az bir şansa sahiptirler. Eğer emekçiler şikâyetlerini dile getirmeğe karar verecek olurlarsa «organize olmuş sorumsuzluklar ortamı»nda yollarını bulabilmek için büyük problemlerle yüz yüze gelmek, hedefe ulaşabilmek için bunları

alt etmek zorunda kalacaklardır. Bu tür bir özellik, büyük kuruluşların şaşmaz karakteristiklerinden biri olup çıkmıştır günümüzde. Şikâyet sahipleri, sistemin kendilerinden istediği işlerin dışındaki bir takım şeylere karşı da ilgi duyduklarını bu şikâyetleri ile belli etmiş bulundukları içindir ki hiyerarşik sıralanıştaki yerlerini tehlikeye atmış olurlar. Birey son derece somut bir yoldan kontrol altında tutulur, ne varki bireyi kontrol altında tutan güçler görünmez güçlerdir veya en azından bireysel etkilenmelere kapalı bulunan bürokrasi labirentinin nereye çıktığı bilinmez kanalları arasına gömülmüş gibidirler.

Memurlar olsun, işçiler olsun aynı adaletsizliklerin muhatabıdırlar. İşin yeni olan tarafı ızdırap çekenlerin işçi sınıfı, memur sınıfı gibi grupların değil de işçi gibi, memur gibi bireylerin olmasıdır. Bu tür adaletsizliklere karşı mücadele verebilecek tarzda geleneksel işçi sendikaları organize olmuş değillerdir. Bizzat bu sendikaların kendileri de rasyonellik, etkinlik ve fonksiyonellik esaslarına göre organize olmuş olan büyük çaplı bürokratik kuruluşlar olup çıkmışlardır. Bireylere yönelik beşeri değerler gibi lükslerle uğraşmak için ne vakitleri ve ne de niyetleri yoktur. Bunlar pek ciddî kuruluşlardır, realistik olmağa mahkûmdurlar.

Burada gene son derece bireysel bir yaklaşımın gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bu bir İskandinav icadı olan ombudsman tarafından kısmen de olsa gerçekleştirilmiş bulunmaktadır. Ombudsman, memur ile sistem arasmda tarafsız bir arabulucu gibi hareket etmektedir. Ombudsman, hiyerarşinin bir parçası olmayıp her seviyedeki memurun tek tek şikâyetlerini dinlemektedir. İdeal ombudsman, objektif bir dinleyicidir, bireylerin hoşuna gitmeyen şeyleri, bu hoşnutsuzluk-

lara çözüm getirme durumunda olanlara iletmek, bunları savunmakla görevli bulunan bir kimsedir. Bu, sosyoloji açısından son derece önemli, adeta büyüleyici bir olaydır. Ombudsman, bürokratik organizasyon içinde bürokratize olmamış bir eleman olarak istihdam edilmekte, kuruluşun içerisinde bir yabancı gibi dolaşmakta, işçilerin kişisel haklarının korunması görevini üslenmekte ve üslenmiş bulunduğu bu görevi başarıyla icra etmektedir. Organizasyon denilen labirentin içerisinde yolunu başarıyla bulup bulamayacağı, işçilerin bireysel haklarının savunulması hususunda yeterince başarılı olup olamayacağı ise zamanla görülecektir. Eğer bu rol karizmatik ve yaratıcı kişiliği olmayan bir kimse tarafından üslenilirse ombudsman için bir danışman, bir avukat konumuna dönüşüp yalnızca şikâyetleri dinleyen, bu suretle de sistemin patlamasının önüne geçen bir emniyet subabı durumuna gelme tehlikesi söz konusudur. Sonuç ne olursa olsun, burada gene yapısal bir yaklaşım yoluyla değil ama bireyler vasıtasıyla kurumlar üzerinde tekrar hâkim olabilme yolunda devreye sokulmuş bulunan bir girişime şahit olmaktayız.

Daha önce de gördüğümüz üzere rasyonel yönetimin kurbanı olmayan konformistler kadar romantikler de mütemayil oldukları içindir ki soyut toplumdan gelen baskılara karşı duygusal bir isyan hareketini başlatmak, amaç başarı ise, hiç de uygun bir yaklaşım olmayacaktır. Bürokrasinin kapsamlı kontrolü ile duygular vasıtasıyla savaşabilmek olası değildir. Öte yandan bireylerin kişisel hakları söz konusu iken işçi sendikaları gibi yapısal çözümler aramak da pek yararlı sonuçlar doğuramaz. Bu tür sendikalar da bürokratize olmağa mahkûmdurlar. AFL-CIO, bu söylediğimiz husus için nefis bir örnek oluşturmaktadır. Düzen'in

bir muhalifi olmaktan çıkıp, bizzat son derece güçlü bir parçası durumuna dönüşmüştür bu kuruluşlar.

Bu nokta da Theodor Geiger tarafından ortaya atılan şu soruyu tekrar hatırlamak istiyorum: **Modern toplumun yapıları mı yanlıştır, yoksa modern insan hâlâ yapılar içerisinde yaşamayı becerememekte midir?** Dikkatimizi modern kurumların yeniden inşası üzerinde mi toplamalıyız, yoksa çalışmalarımızın hedefi olarak bu toplum içerisinde yaşayan ve soyut yapıları ile sürekli olarak karşı karşıya bulunan insanın kapasitesini mi seçmeliyiz?

Son derece büyük tehlikeleri göze almaksızın bu soruya tek taraflı bir cevabın verilebilmesinin olası olmadığını biliyorum. Eğer bir kimse, dikkatini bütünüyle toplumun yapıları üzerinde toplar ve demokrasinin bugünkü hastalığının yapısal rahatsızlıklardan kaynaklandığını iddia ederse, işi, benim «yapısal fetişizm» olarak isimlendirilmesini önerdiğim noktada, yani kurumların gerçek anlamlarının ne olduğunun, adıyla ifade edecek olursak, kurumların insan yaşamının realize edilebilmesi için vasıtalar olduğu gerçeğinin insan tarafından kavranamadığı noktada bitirebilir. Yapısal fetişizm kurumları amaç olarak görmektedir. Bunlar ya ne pahasına olursa olsun savunulmalıdırlar ya da her neye mal olursa olsun tahrip edilmelidirler, bu amaçların gerçekleştirilebilmesi için gerekli olan beşerî bedel hiç önemli değildir. Aşırı sağdan aşırı sola kadar uzanan bir yelpaze içerisinde yapısal fetişizme raslamak olsıdır. Doğal yapısının bir gereği olarak en elemanter insan haklarını bile ayaklar altına alma temayülünde olduğunu söylemeğe bile gerek görmüyorum. Bir yandan çoğulcu toplumda kurumsal özerkliği desteklerken öte yandan da mo-

dern insanın bütünüyle yeni bir olay olan soyut toplu-ma gerek düşünce ve gerekse duygu açısından uyum sağlayabilmesini güçleştirmektedir. Modern insan yapısal değişiklikler önermeden önce bilinç seviyesi üzerinde faaliyet gösteren kontrol güçlerini idare edebilmeyi öğrenmelidir. Bana göre tek yanlı yapısallık bu olanağın farkında olunmasına bile izin vermez.

Öte yandan bireyin yeniden inşası hususundaki tek yanlı düşünceler realistik olmayan bir moralizme kolayca dönüşebilir. Fakirlik yapısal bir hastalıktır, sadaka ise hatalı bir tedavi yoludur. Modern toplumun yapısal değişikliklere gereksinim duyduğu hususunda herhangi bir tereddüdüm olmadığını itiraf etmeliyim. Özellikle bu değişiklik gereksinimleri ekonomi ve politika alanında ve Üçüncü Dünya ülkeleri ile olan ilişkilerde kendisini çok daha bariz bir biçimde sergilemektedir. Göreceli olarak da emniyet içerisinde bulunan bir toplumda sanki lüksmüş gibi gözüken bu sorular, bu ülkelerde pek ciddi tartışmaların ortaya çıkmasına neden olabilecek boyutlara sahiptirler ve zecri tedbirlerin alınmasını gerekli kılmaktadırlar. Ben ayrıca, bu tür yapısal değişikliklerin başarıyla gerçekleştirilebilmesinin, modern insanın bilincinin soyut toplumun empoze ettiği problemlere yanıt verebilecek kadar mükemmel biçimde teçhiz edilmesiyle olası olacağı inancındayım. Yabancılaşma hakkında tüm şikâyetlerimize karşın bana öyle geliyor ki biz bugün hâlâ bunun gereğini yapabilmekten çok uzakta bulunmaktayız.

Bugün ise insan, toplum içerisinde nasıl yaşaması gerektiğini, kendi elleriyle yarattığı güçlerle gerek duygu ve gerekse fikir bazında nasıl başa çıkabileceğini, tarihi içerisinde şimdiye kadar raslanılmış olanı

ile kıyaslanamıyacak kadar bilinçli olarak öğrenmek zorundadır. Bu ise yeni bir bilinç formunu gerektirir. Bu tür bir bilinç için iki önemli ön koşul vardır. Önce, modern insan, yaşamını ve zihnini ihtisaslaşma ve muhtelif meslek gruplarına ayrılma şeklinde etkileyen bölümlere ayrılma süreci üzerindeki hakimiyetini tekrar kazanmalıdır. Sonra da duygusal yapısını kontrol etmeyi, rasyonellik ile irrasyonellik arasında bir denge kurmayı öğrenmelidir. Bu konular gelecek iki kesimde ayrıntılarıyla ele alınacaktır.

Entellektüel Bölünme Nasıl Kontrol Edilmelidir?

Modernizasyon süreci esnasında yalnızca toplumun yapıları değil ama aynı zamanda insanın bilinci de bölünme olayına maruz kalmıştır. Bu sorunu üçüncü bölümde tartışmış ve entellektüel Taylorizm olarak isimlendirmiştik. Bilimsel olmanın yanı sıra aklıselime de istinat eden modern bilgi aralarında ortak bir dil neredeyse bulunmayan bir takım bölümlere bölünmüş durumdadır. Bu, bilimsel alanda görüldüğü gibi emek kesiminde ve meslek grupları arasında da gözlenen bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır. Uzmanlar ve profesyoneller muhtemel bilginin ancak belirli pek küçük bir kesimi hakkında bilgi sahibidirler. Bu sınırlı uzmanlık dalının sınırları dışında pek cahildirler, yardıma muhtaç bir durumdadırlar. Daha önce üçüncü bölümde de gördüğümüz üzere çoğu uzman ve profesyonelin, kendi araştırma sahalarında yapılacak olanların tamamı yapılmış olduğu için, bir takım soyut işlerle uğraşmakta olduklarını gösteren bazı deliller mevcuttur. Metodoloji ile ilgili tartışmalar, teorilerle ilgili teoriler, mevcut teorilerin parçalanıp revizyona tabi tutulması ve araştır-

ma yapmış olmak için araştırma yapmak, yukarıda sözünü ettiğimiz gerçeği yansıtan örneklerdir. Kültürün farklı dallarında (ilim, sanat, müzik, edebiyat, spor...) uzmanlaşma ve profesyonelleşme, insan bilincini o güne kadar ulaşamamış bulunduğu bir soyutlama seviyesine getirmiştir. Bilim adamları kendi yöntemlerinin kölesi olmuştur, müzisyen daha mükemmel teknikler uğruna müziği katleder hâle gelmiştir, sporcular ise sporun insana huzur veren bünyesini kronometreye karşı sürdürülen bir mücadelenin insanı huzursuz eden havasına büründürmüşlerdir, ressamlar ve heykeltraşlar ise resim ve heykel yapma işini bir yana bırakıp hiç denenmemiş tekniklerin peşinde sürüklenir olmuşlardır. Sonuçta bu uzmanların tümü emeklerini giderek genişleyen soyutlamaların kucağına teslim etmişlerdir.

Bu entellektüel bölünme sürecini belirli limitler içerisinde tutabilecek olan tedbirler ise gene yapısal tedbirlerdir. Fakat gerçek değişiklik bireysel bilinç üzerinde gerçekleşmelidir. Örneğin, amatörlerin oynayabileceği sağlıklı rolün önemini burada belirtmek istiyorum. Her işin profesyonel işi olduğu günümüz dünyasında yaratıcılığın ve yeniliklerin tarih içerisinde amatör uğraşılardan da kaynaklanmış olduğu gerçeğini unutur olduk. Örneğin sosyoloji sahasından bir örnek verecek olursak pek çok yeni görüşün ve yaratıcı bir zekânın sahibi olan Max Weber, hiç bir zaman sosyoloji alanında bugün bizim anladığımız anlamda bir profesyonel olarak hizmet vermemiştir. Weber, «profesyonel amatörler» olarak adlandırılmaları olası bir entellektüel sınıfın klasik bir temsilcisi durumundadır. O sadece bir iktisatçı ve sosyolog değil ama aynı zamanda bir tarihçi, filozof, dinler tarihi ve politika bilimi üzerinde görüşleri saygıyle karşılanan bir

kimse ve bir hukukçu idi. Müzik ve edebiyat alanında bilgi sahibi idi, pek çok yabancı dili iyi derecede biliyordu. Kuşkusuz ki, O, bu alanların hiçbirinde uzmanlaşmış olan bir kimse değildi.

Hemen dikkatleri üzerine çeken bir başka profesyonel amatör olan Goethe, oyunu ciddi olanla birleştirmeyi pek iyi bildikleri içindir ki, amatörlerin ilmin gelişmesine büyük katkıları olduğu görüşünü savunmuştur. Amatörler, kelimenin anlamının da ifade ettiği üzere, bazı belirli fikirleri geliştirmekten, bazı problemleri çözmekten zevk alan kimselerdir. Ele aldığı problemle ne şöhret, ne şan ve ne de para için değil ama sadece ve sadece bu iş hoşuna gittiği için uğraşmaktadır. Sırf yarış olsun diye fareleri koşturmak, mevcut rekorların kırılabilmesi için girişilen endişe ve hüzün verici mücadele ve bunların hepsinden önemli olmak üzere para için duyulan açlık ve daha nice benzerleri modern profesyonellerin karakteristikleri olup bunların tümü gerçek bir amatörden bütünüyle ve tümden uzaktır. Amatör, piyano çalar, çünkü müzikten hoşlanmaktadır; resim yapar, çünkü figürleri ve renkleri gönlünce kombine etmekten, bir bez parçasının üzerinde biçimlendirip şekil vermekten hoşlanmaktadır; bilimsel araştırmalarda bulunuyorsa araştırıcı olan ruhunu tatmine kavuşturmak için, yok eğer sporla uğraşıyorsa fiziksel gücünü geliştirip bunu başkalarınınki ile kıyaslamaktan hoşlandığı içindir.

Profesyonelleşme, uzmanlaşma çağı olarak nitelendirilmeğe lâyık olan çağımızda amatör uğraşılar, kendi uzmanlık alanlarını koruma hususunda kesin kararlı bulunan uzmanlar tarafından hor görülmektedir. Oysa çalışma alanımızda yapılacak olanların tamamı gerçekten yapılmışsa, araştırılacak kayda değer herhangi bir sorun yoksa amatör ruh bu alanlara

bütünü değiştirebilecek nitelikte bazı değişiklikler getirebilir. Diğer şeylerin yanı sıra profesyonel amatörler, profesyonel körlük tarafından sınırlandırılmayıp tam tersine muhtelif disiplinleri kombine etme temayülü gösterecekleri için beşeri bilimlere yönelik bütünüyle yeni disiplinler arası bir yaklaşımı gerçekleştirebilirler. Bu, alelâdeliğin, sıradan olanın ciro edilmesi anlamına gelmez. Tam tersine, profesyonel uğraşıların pek çoğu son derece basit, alelâde neticelerle son bulmuştur. Ayrıca gerçek amatör yeni bakış açıları getirebilir, yeni yaklaşım yollarının devreye girmesine neden olabilir, yeni, taze güçlerin etkisiyle yeni yeni konular araştırmaya açılabilir. Amatör, uzmanlaşmanın pek kısıtlı olan parametrelerinin dışına çıkabilir, fakat kendisinden bir sistem kurucusu gibi hizmet beklenilmesi kuşkusuz söz konusu olamaz. Amatörler, daha çok, belirli sahalarda uzmanlaşmamış olmalarına karşın genel olarak pek çok şey hakkında bilgi sahibi olan Rönesans dönemi insanlarına pek benzer.

Çağdaş toplumdaki formel eğitimi değiştirme amacına yönelik bir girişim, bana göre, bu husus üzerinde dikkatlerini toplamalıdır. Üniversite reformu bu konuda mükemmel bir örnek oluşturmaktadır. Bu konu ile ilgili tartışmalar hemen hemen bütünüyle organizasyonel yapılar ve ders programları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu ise, modern toplumun bütün acılarının yapıları ve organizasyonları değiştirmek suretiyle hemen dindirilivereceği yolundaki fetişist inancımızın bir ürününden başka bir şey değildir. Bu tür yapısal değişikliklerin gerektiği şekilde yapılması durumunda bir başarı elde edebilmenin yegâne koşulu aynı zamanda bireyin bilincinde de bir değişikliğin ortaya çıkmasıdır. Üniversite ile ilgili bütün yapısal

değişikliklerin, eğer yeterince etkili olmaları arzu ediliyorsa, bilincin yeniden biçimlendirilmesi ile eşleştirilmesi gerekir. Bilincin reformu, yeniden biçimlendirilmesi ancak eğitimle olasıdır ve göreceli olarak yapısal ve organizasyonel durumlardan bağımsızdır. Bunun anlamı bilincin yeniden şekillendirilmesi olayının, yapısal değişikliklerden bağımsız olarak ve hemen gerçekleştirilmesinin olası olmasıdır. Benim atıfta bulunduğum bilinç reform esas itibariyle deprofesyonalizmden ibaret olup profesyonel amatörlüğün geliştirilmesini amaçlamaktadır. Bunun ön koşulu, yarışma havasından ve profesyonel prestij özlemlerinden radikal bir tarzda bilim adamlarının kendilerini uzak tutabilmeleridir. Bu ise, gene, benim «entellektüel sofuluk »olarak isimlendirdiğim ve bir sonraki konumuzu oluşturacak olan bir tutumla mümkündür.

İnsanın Duygusallığı Nasıl Kontrol Edilebilir?

İlkokulda başlayıp üniversiteyi bitirene kadar devam eden, bu arada kütle iletişim araçları ve muhtelif bazı diğer vasıtalarla da desteklenen eğitim yardımıyla modern insan soyut toplumun sorunları ile nasıl başa çıkabileceğini öğrenmiştir. Duygusal romantizm ve bundan kaynaklanan hedefi belirsiz davranışlar değil ama yeni bir tutum ve yeni bir bilinç, insanca yaşamını sürdürebilmesi amacıyla insanlardan talep edilir olmuştur. Burada benim tasavvur ettiğim, gerek tutum ve gerekse bilinç formu açısından, yeni bir rasyonelliktir. Bu yeni rasyonellik, modern toplumun oluşumunun ve fonksiyonlarının rasyonel olarak anlaşılmasını, bilinçli olarak göreceli konumlarının tayin edilebilmesini olası kılacaktır. Bu bir tür sosyolojik hayal olup sosyal kurumların veya beşer duygu-

sallığının ve irrasyonelliğinin, kıymetinin yeterince takdir edilmeksizin bir gerçek olarak kabul edilmesini reddeder. Ben bu yeni rasyonelliği «entellektüel sofuluk» olarak isimlendireceğim.

«Entellektüel sofuluğun en önemli özelliği, insan yaşamının duygusallık seviyesine indirgenmesini reddetmesidir. Hâkim gruplar tarafından yürütülmekte olan politik faaliyetler, bu entellektüellerin ilgi alanının dışında kalmakla beraber politik faaliyetlere karşı yürütülen bir takım eylemler bireyin özgürlüğünü ve moral değerlerini tehlikeye sokma eğilimi gösterirlerse, o zaman, bu tür tehlikelere karşı çıkıp politikacıların saflarında yer alma hususunda da tereddüt göstermezler. Mamafih, kurumsal bir çerçeve için bireyin duyduğu gereksinimin de farkındadırlar. Bu nedenle de yapısal realite, intersübjektif anlam ve sosyal olarak desteklenen özgürlük için büyük bir özlem duyarlar. Eğer insan yaşamının bu üç temel elemanın gelişmesine katkıda bulunacaksa değişiklikleri ve devrimleri destekleyeceklerdir. Fakat protesto etmiş olmak için protesto etmenin, romantik ütopyalar ve kurumsallaşmaya karşı olan rüyalar uğruna ihtilâl yapılmasının karşısındadırlar.

Kurumsal yapıların önemini vurgulamak suretiyle entellektüel sofuluk duygusal mutlakçılığa karşı muhalefet koyarken sistemle uyum içerisinde bulunmayı da, mevcut yapıları tartışmasız kabul edilmesi gereken realiteler olarak da görmez. Tam tersine kurumları insanın yarattığı ve insanın istekleri ve eylemleri doğrultusunda faaliyetler gösteren müesseseler olarak gören düşünce tarzını destekler. Aslında, entellektüel sofuluk, topluma bir takım metafiziksel özellikler atfedilmesine muhalif olan bir çeşit sosyolojik stoikizmdir. Bu görüşe göre sosyal kurumlar insan

varlığını yönlendiren ve cezbeden bir ifade gibi görünmekte ise de, kurumların ya demokrasinin kutsal birimleri veya yabancılaşmanın kaynakları olarak görüldüğü günümüzde, böylesi bir gerçeğin dile getirilmesinin tam zamanıdır.

Köklerini rasyonel düşüncenin derinlerine saldığı içindir ki entellektüel sofuluk sofuluğun her türlü mistik formundan son derece uzaktır. Hıristiyan mistisizminden veya Hint felsefesinden çok, kolay anlaşılır, berrak bir sosyolojik bilince daha yakındır. Hepsinden önemli olmak üzere anti-nostik olup insanın ağırlık merkezinin kendi dışında, yani diğer insanların ve sosyal kurumların bünyesi içerisinde bulunduğunu bilir.

Bu noktada, W. I. Thomas'ın Yaratıcı İnsan'ını bir kişilik tipi olarak ele almak istiyoruz. Bu, statik bir sonuç olarak değil ama «üretim faktörü ile «üretilen sonuç» arasındaki bir süreç olarak gelişmektedir. Yaratıcı insan, ne verilen durumları tartışmasız kabul eden bir Filistinlidir, ne de bunlara karşı amaçsız bir muhalefet sürdüren bir Bohemyalıdır. O, sosyal kurumların referans çerçevesi içerisinde çoğu kez deneme yanılma yoluyla varlığını realize etmeğe çalışan bir kimsedir. Eğer kurumlar kendisini itaatkâr bir Filistinli'ye benzetmek istiyorsa o takdirde bu kurumlara karşı tepki gösterme, hatta isyan bayrağını açma hususunda tereddüt göstermeyecektir. Fakat her türlü kurumsal baskıdan uzak bir yaşamın rüyasını gören Bohemyalı'nın paraleline de hiç bir zaman düşmeyecektir. Bazı durumlarda Bohemyalı tarafından yürütülen protesto eylemlerine katılacaktır, ama her türlü mutlakçı talepleri ve ekstremist ütopyaları da reddedecektir. Bohemyalı onu Filistinli olarak, Filistin-

li de Bohemyalı olarak adlandıracaktır. Ama o ne Bohemyalı'dır ve ne de Filistinli.

Nihaî analizde gerek Bohemyalı'nın ve gerekse Filistinli'nin toplumun yapılarına duygusal bağlarla bağlı bulunduklarını görmekteyiz: Bohemyalı için kurumlar hücum edilecek, hatta yok edilecek olan hedeflerdir. Filistinli için ise aynı kurumlar bütün insanlar tarafından korunması gerekli bulunan en yüksek değerlerdir. Daha önceki bölümlerde de gördüğümüz üzere soyut toplum giderek artan bir hızla bu iki yönde polarize olmaktadır. Yaratıcı insanın kurumları, insanın varlığının realize edilmesi için gerekli bulunan araçlar olarak gördüğünü anlamak son derece önemlidir. Onun entellektüel sofuluğu kendisini her türlü mutlakçılıktan, dolayısıyla da vasıtaları amaçlar, amaçları da vasıtalar olarak değerlendirme hatasına düşmekten korur. Bohemyalı ve Filistinli'nin toplumun yapılarına aynı derecede bağlı olmalarına karşın Yaratıcı İnsan bu yapılara karşı özgürlüğünü koruyup devamlılığını sağlamayı başarabilmiştir.

İnsanın duygusallığını rasyonellik ile denge içerisinde tutan bir tür bilinç formu olan entellektüel sofuluk ile oldukça modası geçmiş bulunan ve Geiger tarafından modern irrasyonel romantizmin bir çözümü olarak önerilen rasyonalizm birbirine karıştırılmamalıdır. Birinci bölümde sözünü ettiğimiz Demokratie ohne Dogma (1952) adlı yapıtında, Geiger kendi inancına göre uzunca bir süre romantizm periyodu ile kesintiye uğramış bulunan rasyonel Tenvir sürecinin devam ettirilmesi için çağrıda bulunmaktadır. İntensif ve ekstensif Tenvir'i birbirinden ayırmakta, bu tabirlerden birincisini bilimin rasyonelleştirilmesi için kullanmaktadır. Geiger'in inancına göre intensif

Tenvir bilimin göreceli de olsa inziva ortamında gelişme olanağı bulabilirken ekstensif Tenvir, muhtelif çeşitteki romantik hareketler tarafından sık sık kesintiye uğratıldı. Rasyonalizmin genel olarak bir yayılma ortamını bulması hâlinde ekstensif Tenvir'in de devam edebilme şansını bulabileceğini Geiger ümit etmektedir. İlmin ve gelişmenin gücünün insanın rasyonelleşmesinden kaynaklanacağı görüşünü savunan ve bugün için modası geçmiş bulunan bir tür pozitivizme Geiger'in düşünceleri arasında raslamaktayız. Başlangıçtaki anti-romantik temayüllerine karşın, sonuçta, her tür rasyonalizmin romantik köklerini görmeğe muktedir olamamıştır. Örneğin, beşerî rasyonellik tarafından stimüle edilip düzene sokulan Gelişme fikri, muhtelif irrasyonelliklerin ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur. Ayrıca gelişme hususundaki rasyonel inanç kaçınılması olanaksız bir takım talihsiz sonuçların ortaya çıkmasına da neden olabilir. Bu noktaya The Tyranny of Progress (Gelişmenin zulmü) (1955) adlı eserinde değinen Albert Salomon şöyle söylemektedir: «Gelişmenin mantığı ve gaddarlığı, dünyayı bütün bütün gelişmenin istibdadına terk etti.» Aksini iddia etmesine karşın, Geiger tarafından günümüzün ızdıraplarına bir çözüm olarak önerilen rasyonalizm ile pozitivist değer-nihilizminin bir kombinezonu da, düşünürün bizzat kendisinin çarpışmayı amaç bellediği tehlikelerle dolu olarak gözükmektedir.

Modern insanın bünyesinde, homo duplex'in temel dialektiklerini restore edebilecek olan hiç kuşku yok ki modası geçmiş rasyonalizm değildir. Bu görevi üslenebilecek olan, insanın duygusal bir homo internus konumuna indirgenmesini reddeden, aynı zamanda bireyin soyut toplumun kontrol edici taleple-

ri karşısındaki tavrını sürdürebilmesine imkân sağlayan ve insanın yalnızca bir homo externus durumuna getirilmesine engel olmaya çalışan sosyolojik stoikizmdir. Bu tür entellektüel bitaraflığı Peter L. Berger, toplumun gerçek diye kabullendiği âdet ve geleneklerinin dışında kalabilme yeteneğine işaret etmek üzere «vecit» olarak isimlendirmektedir. Berger'in gözlemlerine göre «vecit» hâli bir kimsenin toplumla ilgili olarak ortaya çıkan peşin kabulleri, gerçekleşme şansı bulunan, olabilirliği söz konusu olan olgular olarak algılaması sonucunu doğurur. Bu, bir bilinç şekli olarak devreye girerken, hiç kuşku yok ki, er veya geç, eylem cinsinden bazı önemli sonuçlar üretilmesi kaçınılmazdır.

Bitaraf bir tavır takınıp daha uygun eylemler için gerekli hacmin yaratılmasına olanak sağlaması bakımından vecit, entellektüel sofuluğun önemli bir parçasını oluşturur. Entellektüel sofuluk gibi bu bilinç türü de ne irrasyoneldir ve ne de duygusaldır. Fakat, bir sofuluk türü olması nedeniyle kelimenin pozitif anlamdaki ifadesi itibariyle rasyonel değildir. Gerçek homo duplex rasyonelliğe ve irrasyonelliğe karşı konulan geleneksel muhalefetin dışında tutacaktır kendisini. Tek yanlılığın her türlüsünden uzak bulunan bilinci yeni bir rasyonellikle yeni bir sofuluğun eşleştirilmesi sonucunu doğuracaktır. Avusturyalı yazar ve şair Robert Musil'in «diğer koşul» olarak isimlendirdiği rasyonel bir mistisizmdir bu.

İnsanın Sosyal Müphemiyeti Nasıl Kontrol Edilebilir?

Nihayet, kavrama, anlayıp değerlendirme durumunda bulunduğumuz problemlerin son grubunu ele

alma noktasına geldik. Mevcut tartışmamızın sınırlarını aştığı içindir ki bunları sadece ifade etmekle yetineceğim. Ayrıntılı olarak tartışılabilmeleri, bir başka kitabın yazılmasını gerektirecektir. Aşağıda dile getireceklerimizin sosyal bilimlerin ve sosyal felsefenin sınırları dışında kaldığı gerçeğinden de okuyucuyu bu arada haberdar edivereyim.

Bir kimse, netice itibariyle, insanın kendi sosyal müphemiyetini nasıl kontrol edebileceğini kendisinin öğrenmesinin gerektiği görüşünü savunabilir. Buradan da, insanın bu işi tek başına yapıp yapamayacağı sorusu haklı olarak ortaya çıkmaktadır. Modern insan, doğa ve insanlık üzerinde olağanüstü bir gücü elde edebilme başarısını gösterniş olan promethea benzeri yaratıktır. Fakat bu olağanüstü güç onun iç ve dış dünyası arasında ahenkli bir denge kurabilmesine, yabancı, kendisinin dışında kalan güçlerin yardımı olmaksızın bu dengeyi devam ettirebilmesine olanak verebilecek nitelikte midir? Cevabın, olumsuz olması durumunda bir kimse, insanın kendi gücünü de aynı şekilde dengeleme yeteneğinden yoksun olduğu sonucunu çıkarabilir. Bu nedenledir ki hemen yukarıda sorduğumuz soru son derece çapraşık, son derece ciddi bir sorudur.

Bir adım sonra, yani Tanrı'nın insanın eliyle öldürülmesinden sonra, modern insanın kendi ruhunu ve bilincini tartışılamıyacak kadar gerçek bir âlem olarak ilân edip tanrılaştırma derecesine götürmeğe ve toplumun kurumlarını da yabancılaşmanın kaynakları olarak görüp bunları lânetlemeğe mahkûm olduğunu bir kimse iddia edebilir. Nietzsche'nin ciddi ciddi ilan ettiği «Tanrı'nın ölümünden sonra», mutlak anlamın, kesin realitenin ve mutlak özgürlüğün âlemi olarak Mukaddesat'ın insanın bâtini dünyasında in-

şa olunması gerekecektir. Daha önce de gördüğümüz gibi bu bâtınî dünyanın içerisinde insan mutlak varlık olarak bizzat kendisini görmektedir. İnsanın varlığı artık erişilemez bir Tanrı'ya göre göreceli bir konumun sahibi olmaktan uzaklaşmaktadır, yüceltilip tapılması gereken bir put konumu kazanmaktadır.

Tevrat'a göre tarihte yalnızca Hz. Musa ve faaliyetleri mutlak ve kutsaldır. Bunun dışında herşey -insanlar, doğa ve sosyal kurumlar- kötülüklere bulaşmış durumdadırlar ve izafîdirler. Bu inanca göre seks mutlak değildir. Bu nedenle herhangi bir erotik mesleğe veya fahişe tapınağına razı olamaz, bunları tasdik edemez. Tevrat, seksi karşısına almamıştır, sekse karşı değildir, fakat seksin mutlaklaştırılmasını da reddeder. Devlet ve aile de mutlak olarak düşünülmemiştir. Bu nedenle de ne bir kraliyet ailesi ve ne de bir krallık tesis edilememiştir. İsrailin teokrasisi özü itibariyle güçlü bir papazlık sistemi üzerine kurulmuş değildir. Bir peygambere, her yerde hazır ve nazır olan bir Tanrı'ya olan inanca istinat eder. Göreceli olarak da olsa insan tarafından tanrılaştırılmış olan doğa ve toplum İsraillilerin inancına göre mutlak olmayıp Tanrı'nın insanla olan ilişkileri için bir sahne oluşturdukları için tarihtirler.

Bu özellikleri itibariyle yukarıda sözünü ettiğimiz din, dünya dinleri arasmda bir benzeri olmayan bir dindir. Diğer dinlerin tümünde, yaşamın hemen hemen her özelliğini mutlaklaştırmaya yönelik bir yaklaşım ve bu yaklaşıma katkıda bulunan tanrılaştırıcı bir mekanizma mevcuttur. Tarihinde şahit olduğu üzere İsrailliler elle tutulur gözle görülür putlara tapmayı reddedip görünmeyen bir Tanrı'ya inanmayı tercih ettikleri için pek çok güçlüklerle karşılaşmışlar-

dır. Fizik ötesi bir Tanrı'ya inanmaktan vazgeçilip putlara, beşerî olaylara konu edilen eski Yunan tanrılarına benzer tanrılara dönülmesi, otomatikman insan varlığının, doğanın ve sosyal kurumların mutlaklaştırılması sonucunu doğurmaktadır. Bu durumda ise ortaya çıkan, eskisinden bütünüyle farklı olan yeni bir dindir.

Tevrat'ın Tanrısı, hıristiyanların Tanrısı oldu ve pek çok değişiklikler ortaya çıktı. Mamafih, Batı'nın tüm tarihi boyunca Hz. Musa'nın inancının bir özelliği hep korundu: Tanrı, insanın harici cazibe merkezi idi. Tanrısının yardımıyla Batılı insan sosyal müphemiyetini denge içerisinde tutmayı başardı. Ve bu denge kendi elleriyle Tanrı'yı öldürene kadar bozulmadı. Zevkten çılgına dönmüş bir dinleyici kütlesine bir delinin Tanrı'nın ölümünü nasıl bildirdiğinin hikâyesini Nietzsche bize hikâye etmektedir. İnsan Tanrı'yı öldürmüştür, fakat bu olayın sonuçlarının ne olacağı hususunda bir fikri de yoktur. Deli, Tanrı'yı öldürmesinden sonra insanın durağanlığını, aklını, makul düşünme yeteneğini kaybettiğini haykırarak herkese duyurmaktadır. Güneş ile dünya arasındaki ilişkinin koparıldığını söylemektedir. Artık şimdi ve ebediyen her yöne savrulmaktayız; öne, arkaya, sağa, sola. Ne yukarısı ve ne aşağısı yok artık. Sınırsız bir boşluk içerisinde dolanıp durmaktayız. Bomboş uzay gözlerini üzerimize dikmiş, bizi seyrediyor.

Tanrı'nın ölümü, insanı, kendi dışındaki bir referans noktasından yoksun bırakmıştır. Şimdi mutlak olanı aramak için çıktığı yolda hiçbir sınır tanımamaktadır. Sophocles, Aeschylus, Eurípides'in oyunlarındaki traji kahramanları gibi insan da kendisini kendi elleri ile oluşturduğu karışıma teslim etmek zorun-

da kalmıştır. Modern insan kendi tarihini, kendi varlığını ve kendi ruhunu putlaştırmakta, bunlara yönelik herhangi bir kısıtlamayı «yabancılaşma» olarak damgalamaktadır. Kendi eliyle inşa ettiği bir çemberin içerisine kendisini hapsetmiş bulunan insan, kendisine kader olarak gnostik dualizmin trajik bölünmüşlüğünü tayin etmiş demektir.

Bir başka deyişle ifade edecek olursak, Tanrı'nın ölümü, pek çok putun doğması için başlı başına bir neden oluşturdu. Bu putların en önde gelenlerinden biri de insandı. Tanrı'nın ölümü insanın dinden bağımsız kılacağı yerde onu mutlak anlam, kesin gerçek ve mutlak özgürlük yolunda bitip tükenmek bilmeyecek olan bir arayışa teslim etti, köle etti. Bu gnostik bir arayış olup tatmine ulaşması olanak dışıdır. Yabancılaşma duygusu, spiral harekettekine benzer bir biçimde hep yükselip duracaktır.

Bu durumda, bana göre, insanın yapacağı iki iş, seçeceği iki yol vardır: Ya mutlak olanı aramaktan vazgeçip göreceli olana rıza gösterecek, ya da aramağa devam edecektir. Bunlar modern insan için, sırasıyla, stoik ve dini seçeneklerdir. Eğer çağdaş toplumda da izlendiği üzere mutlak olanı aramak için karar verirse ikili bir seçenekle yüz yüze gelecektir. Mutlak olanı, sübjektif dünyasında beşer gerçeklerini bir çeşit dini hümanizm havasında putlaştırmak suretiyle arayabileceği gibi, elleriyle yaptığı putların kölesi olmaktan kendisini koruyacak olan Hıristiyan inancına sarılıp, çareyi bu istikamette de arayabilir. Tanrının öldüğüne dair pek moda görüşlere karşın eski İsrail'in Tanrı'sının hâlâ yaşıyor olması olasılığını da kaale alabiliriz. Netice itibariyle Tanrı'nın ölümü de, tıpkı varlığı gibi insan düşüncesinin bir ürünü

olabilir. Bu düşünce, bu görüş etrafında insanların dikkatlerinin toplanabilmesi için peygamberlerinkine benzer bir hareket gerekebilir. Bu tür bir hareketin ise çağımızın gidişine kendisini uydurmuş bulunan din adamlarından beklenemiyeceği açıktır.

Fakat, insanın evren içerisinde tek başına kaldığı gerçeğini, bu gerçek ne kadar ürkütücü olursa olsun, kabul etmek durumundayız. Bu durumda sosyal müphemiyetin kamburu insanın omuzları üzerine yüklenmektedir. Duygusallığına ve mutlak olanı bulabilmek için çıktığı yolun tehlikelerine teslim olmayıp görece-li olarak sağlam ve stoik bir davranış biçimi edinebilmesi için insanın her çeşit irfan kaynağma gereksinimi vardır. Bu tür bir entellektüel sofuluk çok güçlü bir karaktere sahip bulunan, sürekli olarak kontrol altında tutulan bir karaktere gereksinim duyar.

Çağdaş sosyal bilimlerde sosyal felsefe ve sosyal ahlâk problemleri ile uğraşmanın pek modası yoktur. Öte yandan bizim içinde yaşadığımız zaman, gelip geçici heveslerin çağıdır. Eğer bu gün için entellektüellerin bir kıymeti varsa, o zaman, entellektüellerin kendilerini bu tür heveslerden, hatalardan korumaları gerekir. Gelip geçici olmayan heves ürünü olarak devreye girmeyen meselelerle uğraşmaları gerekir. Şu ana kadar ele alıp belirli bir seviyede incelemeye çalıştığımız meseleler, sosyologların, sosyal psikologların, tarihçilerin, sosyal filozofların ve din adamlarının ortak çalışmalarına gereksinim duyan meselelerdir. Bilim adamları, filozoflar ve din adamları yeterince uzun bir süredir çatışma durumundadırlar. Modern insan, dar bir çerçeve içerisine sıkıştırılmış düşüncelerin ürünü olan davranışlara artık tahammül edemiyeceği bir hâle gelmiştir ve özellikle bu, entellektüeller için daha bir geçerlidir.

Elinizdeki kitap, giderek soyutlaşan bir toplum içerisindeki modern insanın kültürel analizine bir katkıda bulunabilmek amacıyla alışılagelmiş entellektüellerin dışına çıkma yolunda bir girişimdir.