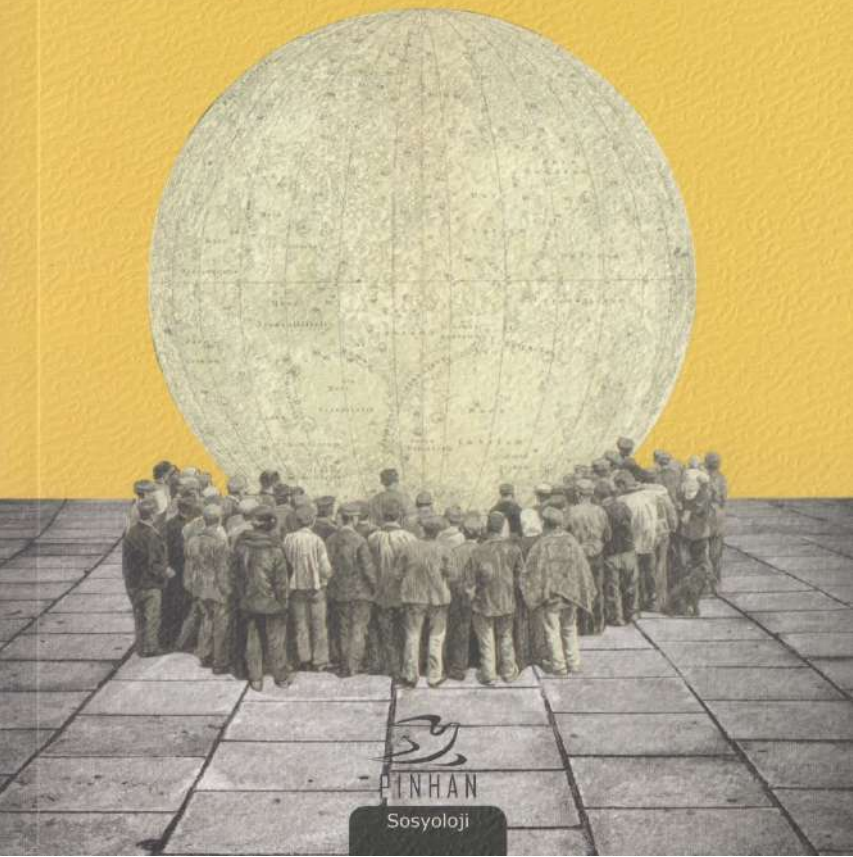
BİLGİ SOSYOLOJİSİ

Karl Mannheim

Çeviri: Mustafa Yalçınkaya



PINHAN
Sosyoloji

PİNHAN YAYINCILIK
Litros Yolu, Fatih San. Sitesi No: 12/214-215
Topkapı/Zeytinburnu İstanbul
Tel: (0212) 259 27 60 Faks: (0212) 565 16 74
www.pinhanyayincilik.com
info@pinhanyayincilik.com
Sertifika No: 40676

© Pinhan Yayıncılık, 2018
Türkçe çeviri © Mustafa Yalçınkaya, 2018

Birinci Basım: Kasım 2018

Genel Yayın Yönetmeni: Mahmut Sever
Çeviri Editörü: Iraz Yaşar
Kapak Tasarımı: Mahmut Sever
Dizgi: Özlem Sümbül

Teknik Hazırlık, Baskı ve Cilt:
Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu Fatih San. Sitesi No: 12/197-203
Topkapı-İstanbul Tel: (0212) 567 80 03
Sertifika No: 11931

Pinhan Yayıncılık: 181 Sosyoloji Dizisi: 15

ISBN: 978-605-9460-66-8

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır. Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında gerek metnin, gerek görsel malzemenin yayınevinden izin alınmadan herhangi bir yolla çoğaltılması, yayımlanması ve dağıtılması 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'nun hükümlerine aykırıdır ve hak sahiplerinin maddi ve manevi haklarının çiğnenmesi anlamına geldiği için suç oluşturur.

BİLGİ SOSYOLOJİSİ

Karl Mannheim

çeviri: Mustafa Yalçınkaya



İçindekiler

I Georg Lukacs'ın 'Roman Kuramı' Kitabına Eleştiri Yazısı ♦ 7

II *Weltanschauung*un Yorumlanması Üzerine ♦ 13

III Tarihselcilik (*Historismus*) ♦ 75

IV Bilgi Sosyolojisi Sorunu ♦ 137

V Kültürel Bir Fenomen Olarak Rekabet ♦ 207

VI Ekonomik Hırsın Özü ve Anlamı ♦ 255

VII Kuşaklar Problemi ♦ 313

I
Georg Lukacs'ın 'Roman Kuramı' Kitabına Eleştiri Yazısı[1]

Sanat biçimlerindeki çeşitlilik bilmecesini çözmek estetiğin görevidir. Bu çeşitlilik tarihsel olarak verilidir; yüklenilecek görev de onun anlamını yorumlamaktır.

Birden çok referans çerçeveleriyle açıklanabilmeleri tinsel fenomenlerin kendine has özelliğidir. Estetik bir fenomene, örneğin psikolojik veya sosyolojik olarak, zanaatındaki teknik bakımından, üslubunun tarihi açısından, dayandığı tarih felsefesi veya metafizik öncüller üzerinden yaklaşılabilir. Bu yorumlamaların hiçbiri bir diğerini boşa çıkartmayacaktır. Onlardan her biri -dogmatik ifadeyle- aynı olan nesneye gönderme yaparken bu nesneye farklı bakış açılarıyla yaklaşacak ve dolayısıyla onun bir başka yanına vurgu yapacaktır.

Öte yandan derin, eleştirel refleksiyon tüm bu farklı açıklamaların aslında farklı *mantıksal* nesnelere karşılık düştüğünü gösterecektir. Çeşitli doğa bilimlerinin mantıksal nesnelerinin bu bilimlerin yöntemleri tarafından yaratılması gibi çeşitli *Tin/Kültür Bilimlerinin* nesneleri de ancak onların yöntemleriyle, bakış açılarıyla, düzenlemeleriyle ortaya çıkabilir. Aksi takdirde bu değişen nesnelerin öznel-işlevsel bağlaşıkları nasıl adlandırılabilir ki? 'Deneyim yapısı olarak,' 'toplumsal

---

[1] Georg Lukacs'ın 1920'de Berlin'de yayımlanan 'Die Theorie des Romans' kitabı hakkında ilk olarak *Logos* dergisinde (Band IX, N. ii, 1920/1921, ss. 298-302) çıkan yazı şu derlemede yer almıştır; Karl Mannheim, 'Besprechung von Georg Lukacs, »Die Theorie des Romans«' *Wissenssoziologie*, Berlin: Hermann Luchterhand Verlag, 1964, ss. 85-90. Lukacs'ın kitabının Türkçesi; *Roman Kuramı*, (çev.) Cem Soydemir, Metis Yayınları, İstanbul: 2003. -çn.

ürün olarak,' 'bir sanat biçimi olarak' *sanat eseri* gibi mümkün ve hiç de türdeş olmayan mantıksal nesne tarifleri uygun ifadeler değildir, çünkü şu küçük 'olarak' kelimesinde söz konusu nesneleri birbirine karıştırma ve aralarındaki özsel farkı küçümseme tehlikesi vardır.

Burada 'söz konusu nesnelere mi yoksa onların öznel bağlaşıklarına mı (bakış açısı, düzenleme vs.) öncelik verilmeli?' sorusuyla ya da 'bu farklı nesneler bakış açıları aracılığıyla mı doğarlar yoksa onlar, kendilerine karşılık düşen ve özneye zorla dayatılan bakış açılarından mantıksal olarak önce midir?' sorusuyla ilgili değiliz. Bizim için çok daha önemli olan sorun şudur; görünüşe göre -yine dogmatik ifadeyle- özdeş olan nesnelere yönelik birden çok açıklamanın olanaklı oluşu altta gizlenen çeşitli mantıksal nesnelerin birbirleriyle karıştırılması tehlikesini içerir mi içermez mi? Hakikatte herhangi biri, bu mantıksal nesnelerden birine, o nesneye yabancı bir açıklama tarafından harekete geçirilmiş vaziyette yaklaşmayı denediğinde (velev ki bu açıklama aynı dogmatik nesneye uygun olsun) elde edeceği sonuç yanlış bir açıklama olacaktır.

Mesela, psikoloji bir sanat eserini sanatçının psikolojik süreçleri üzerinden açıklama işini üstlendiğinde (ki Freudculuk bu bağlamda bugün oldukça tercih edilen bir akımdır) belirli koşullar altında eserin yaratıcısında bulacağı psişik terkiplere dair bazı ilginç gözlemler elde edebilir. Ancak psikoloji bu durumda, estetik nesnenin esas anlamı dikkate alındığında hiçbir şey elde edemez. Bunun nedeni şudur; psikolojinin mantıksal nesnesi 'deneyim olarak' sanat eseridir, yoksa kendinde ve kendi için geçerli olan anlam terkibi *değildir*. Psikoloji bu ikinci konu hakkında da bir şey söyleyebileceğini iddia ederse gayrı meşru bir alana girivermiş olur ve bütün açıklama işlemi uygunsuz, hatta sıkça, gülünç olarak görünür. Psikolojik, deneyimsel bağlantılar yalnızca psikolojik fenomenlere dair açıklamalara varabilir ve bir sanat eserini de, o eser kendilerini içerdiği ve sunduğu sürece açıklayabilirler. Öte yandan estetik nesne özünde tinsel bir şeydir; bu bağlamda psişik öğe ise düzenlenme ve biçimlenme bakımından salt maddi bir şeydir. Yalnızca bu tinsel veçheler (kompozisyon gibi) uygun teleolojik referans çerçevesinde hakkıyla açıkla-

nabilirler. Psikoloji, öznenin ardındaki tinsel bileşenin henüz ortaya çıkmadığı alana aittir.

Farklı dallara ait çeşitli mantıksal nesneler arasında, burada şöyle bir değinip ayrıntılarıyla açıklamayacağımız bir hiyerarşi vardır. Psikoloji hakkında söylediklerimiz, hiyerarşide alt katmanlardan üstte olanlara kadar etraflı bir açıklamaya girişen tüm yöntemler için de geçerlidir. Kültürel fenomenlere yönelik toplumsal açıklama (Kültür Sosyolojisi) bunun bir örneğidir. Bu yöntemler kendi çerçevelerinde kalmayı sürdürdükçe kültürel fenomenlerde bile oldukça değerli kavrayışlara ulaşabilirler. Ancak onlar kendi mantıksal nesnelerini ('sosyolojik bir fenomen olarak' kültürel nesne mesela) bırakıp bir üst aşamaya geçtiklerinde, tinsel fenomenleri tüm özgünlükleriyle *etraflıca* açıklayabileceklerini iddia ettiklerinde hataya düşerler.

Nesneleri 'yukarıdan aşağı' değil 'aşağıdan yukarıya' doğru yorumlama çabaları bambaşka bir meseledir. Bunun örneği, bir sanat biçimini felsefe tarihi veya metafizikten bir yaklaşımla yorumlama girişimidir. Psikolojik nesne (sanat eserinde gizlenmiş deneyimsel içerik) hiyerarşide daha yüksek olanı, yani tinsel öğeyi ya da bizim örneğimizde sanat biçimini asla içermez. Sanat biçimi, bir bütün olan tinsel-metafiziksel fenomenin, yani 'tinin bir nesnelleşmesi olarak' sanat eserinin bileşenlerinden yalnızca biridir. Biçim, sanat eserinin tüm tinsel içeriğinin soyut bir bileşenidir yalnızca ve estetik bakış açısından uygun şekilde soyutlanabilir. O halde soyut parçanın yorumlanması meşrudur ve sadece bütünden hareket edilerek gerçekleşebilir.

Burada daha ileri bir adım atılabilir. Biçim analizi olarak estetik, biçimin bileşenlerini belirleyebilir, soyutlama yapıp bu bağlamda onların içsel, teleolojik yapısını açıklayabilir. Ancak tek başına o, bu yapının en derin anlamını kavrayamaz. Bu daha derin açıklamaya ancak, nesnesi olarak bütünsel sanat eserinin tüm tinsel bileşenlerini içine alan bir disiplin, yani metafizik veya tarih felsefesi ulaşabilir. Hiyerarşide aşağıda olanı yukarıdaki üzerinden açıklamaya çalışan bu daha derin açıklamayı, kelimenin en dar anlamıyla *yorumlama* (*Deutung*) diye adlandırmak istiyoruz. Bir biçimin saf estetik-

şiirsel ve üslupla ilgili-tarihsel açıklamalarının yorumlamaya yalnızca olanak tanımadığı, aynı zamanda onu talep de ettikleri sezilir. Ancak açıklamayı, biçimin estetik olarak aydınlatılmasına doğru genişletme arzusu psikolojik ve sosyolojik 'yorumlama girişimleriyle' sonuçlanmıştır ki bu yorumlama türleri yukarıda olanı daha yalın ve aşağıda olandan türetmeye çalışırlar.

Bu yorumlama türü modern tinin eğilimiyle hayli örtüşür. Orta Çağ'da her zaman yukarıda olandan aşağıda olana doğru yol alınırdı. Bütünün parçalarından, daha yukarıda olanın aşağıda olandan türetilmesi gerektiğini ifade eden ölümcül ilkeyi vaz eden Descartes'tan başkası değildir. Özellikle tinsel alanda apaçıktır ki; altta olanın yukarıda olanı ve parçanın bütünü içermesi ilkesel olarak olanaksızdır, dolayısıyla parça, bütünü kendisinden çıkartamaz. Yine apaçıktır ki bu yüzden aşağıda olandan veya parçadan başlayıp daha yukarıda olan veya bütün hakkında konuşmak olanaksızdır. Hakikaten bu türden tüm girişimlere bakan biri yorumcunun, hakkında konuştuğunu iddia ettiği nesneyi kavramada gerçekten başarısız olduğunu hissedecektir, çünkü yorumcu nesnesini öğelerinden inşa etmek yerine onu öğeleriyle neticelendirmiştir.

Lukacs'ın kitabı doğru yönde ilerliyor; kitap estetik bir ürünü, tam olarak 'romanı' daha yüksek bir görüş açısından, yani tarih felsefesi üzerinden yorumlama girişimidir.

Estetik, daha özel olarak şiir, kendi içsel yöntemleri sayesinde başlıca sanat biçimlerini -trajedi, epik ve roman gibi- geliştirmiştir. Üslup tarihi de bunların içsel gelişimini tanımlar. Ancak bunların anlamlarını ve bunların doğduğu birliği (*Einheit*) kavramak için nesnesi olarak tamı tamına tini alan ve bu sanat biçimlerinin ortaya çıktıkları biçimleri zorunlu biçimler olarak gören bir disiplin gerekir. Sanat biçimlerinin zenginliği asla, kendini eğlendirmek için bu biçimi seçen keyfi oyun dürtüsüne yüklenemez. Aksine, sanat biçimlerinin edimselleşmelerinde bir zorunluluk öğesi söz konusudur ki bu da tek başına uygun biçimde yorumlanabilecek bir şeyin görüntüsü olan o tine gönderme yapmak suretiyle; sadece bu şekilde tam olarak anlaşılabilir hale gelir. Bu durumda sanat biçimlerinin *principium differentiationis*ini aramak durumundayız.

Ancak bu ilkeyi sıklıkla yapıldığı gibi çeşitli sanat malzemelerinde veya onların ortaya çıktığı toplumsal koşullarda aramıyoruz; her ne kadar bu çabalar kısmen meşru olsalar da. Bunun yerine sözü edilen ilkeyi her bir yaratıcı eğilimin gerçek kökenine yerleştiriyor ve onu, yalnızca metafiziksel olarak tarif edebileceğimiz tinde konumlandırıyoruz. Böylece sanat biçimleri arasındaki farkı bu tinin tarihsel olarak değişen, en yüksek rotaları arasındaki farktan türetiyoruz.

Böylesi bir yorumlama çabasının iki ön koşulu vardır. İlki; açıklanmak için ele alınan sanat biçimlerini ve onların niteliklerini özsel özelliklerine göre keskince ayıran, tanımlayıcı ve analitik bir poetika. İkincisi ise; tinin gelişimini yeterince derin olarak tarif edebilecek nitelikteki bir tarih felsefesi. Öte yandan, bu felsefi-tarihsel teşebbüsün uygulanması hakkında üstlenilecek görevin tam da bu olduğu düşünülebilir ki ben de buraya kadar tam bir yorumlama için nihai, doğru çözümün yalnızca bu yolla elde edilebileceğini kanıtlamaya çalıştım. Bir biçimin anlamı yalnızca onun hizmet ettiği tinsel içerik sayesinde hakkıyla açıklanabilir. Bu tini ve onun en yüksek yönelim güzergahını kavramak oldukça zorlu bir iştir, çünkü tin kendini yaratımlarında açıklamaz, kendini daha ziyade onlar *aracılığıyla* tezahür ettirir. Şu hâlde buradaki görev, geçmiş çağlara ait sanat eserlerini uygun alıntılarla belgeleyerek onların açık içeriklerini sunmak değil sanat eserlerinin kökü olan tini kavramsallaştırmaktır. Söylenenlerden şu sonuç çıkar; tarih felsefesine yönelik böylesi bir çalışmada alıntılar gözlemleri *doğrudan* belgeleyemezler. Çünkü bu türden bir belirlenim her daim, okurun sunulan örnekte özsel olanı bulabilme yeteneği gibi özel, ayrı bir okuma eylemini ön gerektirir. Ancak bu söylenenler, böylesi dolayımlı belgelemenin belirleyici gücüne karşı çıkmak anlamına gelmez. Çünkü tıpkı biricik, şimdi-burada verili ve olgusal nesnelerde Aristotelesçi türleri kavradığımız gibi (aşina olduğumuz bir süreç), tarih felsefesi yapan biri de bakış açısının kendisinde özsel olduğu biricik ve olgusal olan tarihsel tikeli görecektir. Bu, bir inşa ya da tümevarım meselesi değil nüve halinde herkesin sahip olabileceği özel bir yetenektir.

Lukacs'ın yeteneğini, birkaç ilke üzerinden tümdengelim

yöntemiyle ilerlemesi veya tarih felsefesini iki boyutlu, akla yatkın öğelerden kurması oluşturmaz. Onun gücü, yorumlamanın şaşırtıcı verimliliğinin de yardımıyla, bir sanat eserinde ve bu eserin mecburen fışkıracağı tinde özsel ve en derin olanı kavramasından kaynaklanır. Tam da bu nedenle kitabın en değerli bölümü ikinci bölümdür. Burada Lukacs'ın argümanları oldukça somutlaşır ve o, bize Dante, Cervantes, Flaubert, Goethe, Pontoppidan ve Tolstoy hakkında alışık olmadığımız, çok sayıda basiretli yorumlar sunar. Söz konusu yorumlar ilk başta bizi şaşırtabilir, ancak daha derin düşündüğümüzde onları mutlaka onaylarız. Metafizikten sakınan kuşkucu-pozitivist veya eleştirel mizaçlı biri bile bu yorumlara katılacaktır; yeni derinliklere dalacak ve önceki okumalarını şimdi yeniden anlamayı öğrenecektir.

II
*Weltanschauung*un Yorumlanması Üzerine[1]

1. Sorunun Anahatları

Bu çalışmada *Weltanschauung* kavramının yöntemsel bir analizini sunmayı ve bu kavramın kültürel ve tarihsel bilimlerin kavramsal çerçevesindeki mantıksal yerini belirlemeyi deneyeceğiz. Niyetimiz *Weltanschauung* kavramının belirli felsefi sistemler üzerine temellenmiş asli bir tanımını öne sürmek değil. Daha çok şu soruyu yanıtlamak istiyoruz; kültürel ve tarihsel bir disiplinde araştırma yapan kişi (sanat veya din tarihçisi mesela, belki de bir sosyolog) geçmiş bir döneme ait *Weltanschauung*u belirlemenin veya parça niteliğindeki tezahürlerin izlerini bu her şeyi saran bütünselliğe doğru sürmenin peşindeyken karşısında ne türden bir görev bulur? *Weltanschauung* kavramıyla düşünülen bu bütünsellik bize bir şekilde verili midir; eğer veriliyse *nasıl* verilidir? Onun verili oluşu kültürel ve tarihsel disiplinlerdeki diğer verilerin verili oluşuyla nasıl karşılaştırılabilir? Ancak bu bile sorunun tamamı değildir. Zira açık, kuramsal bir açıklaması sunulamayan birçok 'verili' şey vardır. O halde şöyle soruyoruz; *Weltanschauung* gibi bir şey kuram öncesine ait bir tarzda -ileride göreceğimiz üzere- zaten kavranmışsa onu bilimsel-kuramsal

---

[1] "Beiträge zur Theorie der Weltanschauungs-Interpretation" adlı bu makale ilk olarak şurada yayımlanmıştır; *Jahrbuch für Kunstgeschichte*, B. I (XV), 1921/1922. Viyana: (Vrg.) E. Hölzel & Co., 1923. Ayrıca şu derlemenin içinde yer almıştır; Karl Mannheim, *Wissenssoziologie*, Berlin: Hermann Luchterhand Verlag, 1964, ss. 91-154. -çn.

terimlere aktarmanın bir yolu var mıdır? Bu türden bir 'verili' her zaman, geçerli ve doğrulanabilir bilimsel bilginin nesnesi olabilir mi?

Burada ileri sürdüğümüz sorun gereksiz bir spekülasyon meselesi değildir; bu sorun, kültürel ve tarihsel konulara yönelik mevcut araştırmalarda sık sık boy göstermektedir ve onun çözümüne yönelik birtakım girişimler çoktan kayda geçmiştir. İşte bu türden çabalara kılavuzluk eden yöntemsel ilkeleri aydınlatmayı deneyeceğiz.

Elbette tarihsel disiplinler -ki anılan sorun onların içinde doğmuştur- henüz soruna dair nihai cevabı verme girişimimize olanak tanıyacak denli ilerleme kaydetmemişlerdir. Şu anda elimizden gelen tek şey birkaç seçkin araştırmacının çözüm girişimlerinde elde ettikleri mantıksal kazanımı değerlendirmek için onların izlediği usulün ardındaki mantığı açığa çıkarmaktır. En sonunda, konuyla ilgili daha geniş sorunlara hiç değilse temas edeceğiz.

2. Sentez Çabası

Bir döneme ait *Weltanschauung*u nesnel, bilimsel bir tarzda belirlemek mümkün müdür? Yoksa, böylesi *Weltanschauung*a yönelik tüm tanımlamalar boş, gereksiz spekülasyonlar mıdır? Uzunca bir süre görmezden gelinen bu sorular şimdi yeniden araştırmacıların ilgisini çekiyor. Bu açıdan bakıldığında çeşitli tarihsel disiplinlerde göze çarpan, sentez üzerindeki güçlü ısrar şaşırtıcı değil. Kısıtlı, analitik inceleme ve giderek artan uzmanlaşma döneminin ardından şimdilerde sinoptik yaklaşım şeklinde tanımlanabilecek bir dönemin başlangıcına tanıklık ediyoruz. Analitik, tarihsel inceleme üstündeki önceki yoğunlaşma Hegel'in tarih felsefesinde gerçekleştirdiği girişime karşı fazlasıyla ihtiyaç duyulan bir tepkiydi. Hegel'in tarih felsefesinin, elinde hazır bulundurduğu varsayımlarla, yöntem açısından olduğu gibi içerik açısından da zamansız bir doğum olduğu ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda bu felsefe 'dünya tarihlerinin'[2] akışıyla yararlı bir çelişki sunmuştur; her

[2] Bunun sanat tarihi alanındaki bir örneği için Schnaase'nin eserine bakılabilir.

ne kadar bu 'tarihler' birkaç bilimsel ölçüt karşısında dahi umutsuzca yıkılmış ve uyumsuz bakış açılarının, yöntemler ve kategorilerin eleştirel olmayan karışımından başka bir şey sunmamış olsalar da.

Vaktinden önce doğan bu sentez -tarihsel araştırmanın nihai konusu açıkça bir bütün olarak tarihsel işleyiş olsa dadaha iyi olan şu kavrayışa boyun eğmek zorundaydı; önce parçalarına yönelik bir soruşturma yapılmadan bu küresel işleyişin bilgisi olanaklı değildir. O halde, bütünün öğeleri olan bu parçalar önce kendileri için, yalıtılarak araştırılmalıydı ki bu yaklaşım da hala devam eden bir uzmanlaşma sürecine yol açtı. Söz konusu uzmanlaşma *çift katmanlıdır*; öncelikle, bilim, sanat ve din gibi kültür alanları birbirlerinden yalıtılarak ayrı ayrı araştırıldılar.[3] İkinci olarak, bütün olarak kültürün bölümlere ayrıldığı bu yalıtık alanlar kuram öncesi deneyimde görüldükleri gibi yekpare bir bütün şeklinde görünmeyip her biri, bir dizi farklı kuramsal bakış açısıyla gerçekleştirilen çeşitli soyutlama işlemlerine maruz kaldılar -ki biz de esasen bu noktayla ilgiliyiz. Doğa bilimlerinde zaten bir dönemden beri başarıyla kullanılan bu yöntemin aynı şekilde kültürel disiplinlerde de yöntemsel açıdan gayet verimli olduğu ortaya çıktı. Bu durum, genellemeye ve iyi tanımlanmış kavramlar doğurmaya elverişli sorular sormayı olanaklı kıldı. Sonuç olarak, günün birinde sahip olacağımız 'kültür bilimleri mantığı' bu bilimlerde kullanılan her bir kavramın mantıksal yerini belirleyecek, yani sorunları söz konusu kavramın yalnızca kendisi içinde bir anlam taşıdığı bağlamın içinde belirleyecek bir konumda olacaktır.

Bu ikinci tür uzmanlaşmanın başlıca sonucu -tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi- şuydu; özel, soyutlayıcı yöntemlerin çok çeşitli, özelleşmiş kültür bilimlerinde devamlı surette ve tek biçimli olarak uygulanmaları her bir bilimin, deyiş ye-

---

[8 ciltlik *Geschichte der bildenden Künste* eserinde Karl Schnaase sanatın Doğu, Grek ve Roma, Erken Ortaçağ gibi 'tarihlerini' sunar. -çn.]

[3] Şunu vurgulamak gerekir belki; din ve sanat gibi alanların böylesine keskince ayrı olarak tanımlanması kesinlikle kültüre yönelik kuramsal yaklaşımın sonucudur. Yoksa kültüre fiili olarak katılanlar böylesi bir bölümlemeyi deneyimlemezler.

rindeyse kendi yöntemi sayesinde, kendi konusunu, nesnesini oluşturmasına yol açtı. Bilimin 'fiziksel nesnesinin' gündelik, dolayımsız deneyimin nesnesinden tamamıyla farklı olması gibi ve bilimin nesnesinin -deyiş yerindeyse- fiziğin yöntemiyle oluşturulması gibi, mesela (sanat disiplininden bir örnek seçilirse) 'üslup (*der Stil*)' da yeni bir nesne türüdür, üslup tarihine yönelik yöntemsel bir çözümlemeyle elde edilmiştir. Yani bilimsel soyutlama, eserler ve sanat biçimleri çokluğu içinden bu sorunla ilişkisiz olanları kademe kademe kenara atarak sonunda 'üslup' denen şeyi ortaya çıkarmıştır.

Öte yandan şunu belirtmek çok daha önemlidir; söz konusu benzerliğe rağmen kültür bilimleri kendi mantıksal nesneleriyle; bilim-öncesine ait, gündelik deneyimin nesnelerine tekabül eden nesneleriyle ilişkiye girdiğinde doğa bilimlerinden özsel olarak ayrılırlar. Edimsel, duyumsal deneyimin somut bütünselliğinde verili olan empirik nesne fiziğin mantığı için bir sorun teşkil etmez, çünkü tüm fizik yasaları bu duyusal deneyimin evrensel bağlamına gönderme yapılmaksızın açıklanabilir. Dolayısıyla fizik somut olarak verili olan nesneyi, yöntemsel soyutlamanın sonucu olarak gelişen kendi kavramları üzerinden yeniden yapılandırmak gibi bir görevi dikkate almaz. Öte yandan estetik bir çözümlemede ise kuram öncesi, somut deneyimde verili olan nesne her daim bir problemdir. Üslupların tarihsel gelişimine dair bir çalışmada, soruşturmakta olduğumuz dönemlere ait sanat eserlerinin tek tek biçim ve içeriklerini geçici olarak göz ardı edebiliriz; şu veya bu eserde neyin eşsiz biçimde etkileyici olduğuna dikkat etmeyebilir ve bu eseri yalnızca dönüşüm sürecindeki bir geçit olarak; kendisinin ötesinde, çağın ilerisine ve gerisine uzanan ve tam da 'üslup' diye adlandırılan şeyin bir parçası olarak ele alabiliriz. Ancak, 'üslup'a odaklandığımızda göz ardı ettiğimiz, biçim ve içeriğin tüm özgün öğeleri böyle bir sanat tarihi tarafından çözülmeyi bekleyen bir problem olarak kalır. 'Doğa' bir kere, her biri kendi özelleşmiş disiplini aracılığıyla araştırılacak alanlara; fiziğin, kimyanın ve benzerlerinin alanlarına ayrıldığında bu kısmi alanları birleşmiş bir bütün oluşturmak için bir araya getirme problemi artık bilimsel bir prob-

lem olarak doğmayacaktır (yalnızca bir 'doğa felsefesinin'[4] gayet makul olarak böyle bir amacı olabilir.) Öte yandan kültür bilimlerinde, soyutlamaya odaklanırken göz ardı edilen somut, deneyimsel bütünlükler (*Ganzheiten*) her zaman bir problem teşkil edecektir. Diyelim ki sanat tarihi alanında, üslubun ve işlenmiş olan konunun gelişimine dair kapsayıcı ve mantıksal olarak kendi kendine yeterli incelemelerde bile bu araştırmalarda kullanılan soyutlayıcı yöntemlerin sonucu olarak mecburen göz ardı edilen belirli, deneyimsel bütünlükler hala bilimsel bir işlemi gerektirirler; bunlar, şu veya bu sanat eserinin somut bütününü, bir sanatçının 'külliyatının (*Gesamtwerk*)' daha kapsayıcı bir bütününü, dönemin *Weltanschauung*unun ve kültürünün bir kat daha kapsayıcı 'bütününü' içerirler.

Bu somut nesnelerin kültür tarihinin çeşitli dallarıyla ilişkili olmalarının bir başka nedeni daha vardır. Bu dalların her biri varlıklarını bir soyutlayıcı işleme borçludur; hiç kimse söz konusu dalın kendi kavramsal çerçevesinin sınırları içinde onun nesnesinin tam ve geçerli bir açıklamasını veremez. Zira bazı noktalarda bizzat somut bütüne gönderme yapmak zorunlu olacaktır. Mesela üslup tarihinde, üslubun nasıl değiştiğini söyleyebilmemizi sağlayan bazı analitik araçlarımız var; ancak değişimin nedenini açıklamak istediğimizde bu üslup tarihinin ötesine geçmeli ve 'sanatsal istenç (*Kunstwollen*)' gibi kavramları yardıma çağırmalıyız. Söz konusu kavramı Riegl, üsluptaki değişimlerin kendisine dayanılarak açıklanacağı etken, yani dönüşümler etkeni olarak tanımlıyor. Sanatsal istençteki bu dönüşümlerin nedenlerini aydınlatmayı denerken de *Zeitgeist* ve *Weltanschauung* gibi daha temel etkenlere gönderme yapmak zorundayız. Kültürel yaşamın bu çeşitli katmanlarını birbirleriyle ilişkilendirirken en temel bütünselliğe nüfuz edilir ki kültür araştırmalarının çeşitli dallarının birbiriyle bağlılığı bu bütünsellik üzerinden anlaşılabilir.

---

[4] Modern doğa felsefeleri çeşitli bilimler tarafından kullanılan farklı açıklayıcı ilkeleri (mesela fiziğin kullandığı mekanik ve nedensel ilkeler, biyolojinin kullandığı teleolojik ilkeler gibi) uzlaştırmaya çalışırlar. Sözünü ettiğimiz, kültür bilimlerindeki sentez eğiliminin bununla elbette hiçbir alakası yoktur.

Sözü edilen nokta tam da yorumlama yönteminin özüdür ve bu yöntemin doğa bilimlerinde bir karşılığı yoktur, doğa bilimleri şeyleri yalnızca 'açıklar.' O halde, kültür bilimlerindeki özelleşmiş bir disiplin bile nesnesinin bilimsellik öncesi bütünselliğini gözden çıkarmayı göze alamaz, çünkü bu bütünsellik olmadan en dar meselesini bile kavrayamaz. İşte bu da, kültüre yönelik tarihsel araştırmaların özelleşmiş, analitik bir araştırma yöntemiyle yetinememesinin gerçek nedenidir. Ayrıca, her şeyden önce, *Weltanschauung* problemine -ki bu problem de tarihsel sentezle ulaşılacak, en ileri noktaya işaret eder- karşı uyanmakta olan ilgi senteze yönelik mevcut bir eğilim olduğunu doğrular.

Su yüzüne çıkmakta olan bu sorular dizisine, doğa bilimlerinin yöntemsel ilkeleriyle bağlar koparılmadıkça kendi içinde bakılamaz. Zira bu türden problemlerin zorunlu olarak atlandığı doğa bilimlerinde, kültür bilimlerinin her adımında uğraşmak zorunda olduğumuz 'düşünce kalıplarına' kenarından kıyısından da olsa benzeyen hiçbir şey yoktur. Oysa bilim insanının düşünme yolu analitik çağı öylesine büyülemişti ki hiç kimse çıkıntılık yapıp da temel sorulara çözüm önerisi getirmek bir yana, bu soruları sormaya bile cesaret edemedi. Bunun tek bir nedeni vardı; çünkü bu sorular, kabul edilmiş bilimler kataloğuna veya genel kuramsal peşin hükümlere uymuyordu. İlkelere dair genel sorular her şeye rağmen araştırmalarda gündeme gelip bir kenara itilemeyince analitik çağın mütehassısları hata yapmadan bu soruları bazı komşu alanların uzmanlarına havale edeceklerdi. Bu uzmanlar da hiç vakit kaybetmeden söz konusu soruları, kendi özel soruşturma şemalarında yeri olmadığı mazeretiyle başlarından savacaktı. Bu daimi 'başından savma' oyununda kültür/tin bilimleri yalnızca, kendi alanlarına ait en can alıcı soruları yanıtlamaktan kaçınma tehlikesine düşmekle kalmıyorlar, ayrıca, daha da kötüsü, bu sorunların üstesinden gelme şeklindeki bilimsel yükümlülüğü göz ardı etme tehlikesine de davetiye çıkarıyorlardı.

Oysa şimdi senteze doğru gerçekten bir meylin söz konusu olduğuna dair kanıtlarımız var, gerçekten de son dönem uzmanları tarih felsefesi sorularıyla ilgilendiklerini açıkça

gösteriyorlar. Sözü edilen ilgi, tikel bulguları tümel tarihsel işleyişin bütünselliğine yerleştirme şeklindeki giderek artan ihtiyaçta ve henüz çekingen olan, yerleşmemiş bazı yöntemleri - mesela; soyutlama aracılığıyla farklılaştırılmış çeşitli katmanları birbiriyle bağlantılandırma; sosyo-ekonomik ve entelektüel dünyalar arasındaki uyuşumların soruşturulması; sanat, din, bilim ve benzeri nesnelleşmeler arasındaki koşutlukların araştırılması gibi yöntemleri- kullanma iradesinde tezahür ediyor. Metodoloji yalnızca, araştırmada *de facto* neler olup bittiğini kendi mantıksal bilinciyle açıklamaya çalışıyor.[5]

3. Rasyonalizm ve İrrasyonalizm Savaşı

Weltanschauung kavramının sorunlu ve çelişkili doğası, bu kavramın işaret ettiği yapının, kuram alanının dışında bulunmasından kaynaklanır. "*Weltanschauung*lar düşünceler tarafından üretilmiş değildir,"[6] ifadesiyle Dilthey bunu ilk kavrayanlardan biriydi. Rasyonalizm şu kadarını görebiliyordu; bir çağın ya da bir yaratıcı bireyin *Weltanschauung*u bütünüyle onların kuramsal ve felsefi beyanlarında içerilir, o halde tek yapmanız gereken beyanları bir araya toplamak ve onları bir kalıba dökmektir; böylece *Weltanschauung*a ulaşmış olacaksınız. Literatürde konusunu bu yöntemle seçmiş birçok araştırma var; büyük filozofların şairler üzerindeki etkisi (örneğin; Spinoza'nın Goethe üzerindeki etkisi) bu yolla araştırılmış ve bu yöntem *Weltanschauung* analizi yerine konmuştur.

Bizzat kültür bilimlerinde de anti-rasyonalist bir harekete ihtiyaç duyulmuştu. Bu hareket Almanya'da ilk defa, insanların şunu anlamasını sağlamak üzere Dilthey tarafından tahrik edilmişti; kuramsal felsefe bir çağın *Weltanschauung*unun yaratıcısı veya temel aracı değildir; kuramsal felsefe aslında çe-

---

[5] Aşağıda tartışılacak bir dizi esere ek olarak burada Alfred Weber'in bazı çalışmalarına gönderme yapmak istiyoruz. Weber, sosyolojiye bir sentezi gerçekleştirme görevini yüklüyor; diğerleriyle birlikte özellikle şu çalışmasına bakınız; 'Prinzipielles zur Kultursoziologie,' *Archiv für Sozialwissenschaften*, 1920, vol. 47, no. I.

[6] W. Dilthey, "Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen," *Sammelwerke* içinde 'Weltanschauung,' Berlin: 1911, s. 15.

şitli kültür alanlarını ve onların sızıntılarını aşan bir şey olarak anlaşılabilecek evrensel bir etkenin kendisini açığa çıkardığı kanallardan yalnızca biridir. Dahası da var, şayet *Weltanschauung* diye adlandırdığımız bu bütünsellik bu bağlamda hem kuramsal olmayan bir şey olarak ve aynı zamanda din, töreler, sanat ve felsefe gibi tüm kültürel nesnelleşmelerin temeli olarak anlaşılıyorsa; dahası, eğer bu nesnelleşmelerin söz konusu irrasyonellikten uzaklıklarına göre belirlenmiş bir hiyerarşiye göre düzenlenebileceklerini kabul ediyorsak şu halde kuramsal olan yalnızca, bu asli oluşumun en uzak tezahürlerinden biri olarak görünecektir. *Weltanschauung* kuramsal bir şey olarak görüldüğü sürece kültürel yaşamın tüm uçsuz bucaksız alanlarında tarihsel bir senteze erişilemeyecektir. Böylesi bir durumda en fazla analiz yapabilir ve küçük kuramsal bir içeriğin; edebiyat, dinsel dogma ve ahlak maksimlerine sızmış önemsiz bir içeriğin karşılaştırmasını yapabiliriz. *Weltanschauung* kavrayışının ayırt edici özelliği ve çekiciliği buradadır. Bizzat Dilthey, yani *Weltanschauung* sorununa anti-rasyonel yaklaşımın bu havarisi, uzun süre bunun cazibesine kapılmış ve plastik sanatların *Weltanschauung* analizinde yeri olmadığını düşünmüştür.[7]

Ancak öte yandan, *Weltanschauung*u kuramsal olmayan bir şey şeklinde tanımlar ve felsefeyi de onun tezahürlerinden yalnızca biri -tek tezahürü değil- olarak görürsek kültür araştırmaları alanımızı iki kat genişletmiş oluruz. Zira böyle bir durumda bir yandan, sentez arayışımız tek tek tüm kültür alanlarını kucaklayacak bir konumda olacaktır. Plastik sanatlar, müzik, kılık kıyafet, töreler ve gelenekler, ritüeller, yaşamın akış hızı, konuşmadaki jestler ve tavırlar; kuramsal bir iletişimden hiç de aşağı olmayan tüm bu alanlar altta duran, yekpare *Weltanschauung* bütünselliğinin ima ettiği, çözülebilir bir dil haline geleceklerdir. İkinci olarak, kültürel sentez çalışmaları alanının genişlemesine ilaveten bu yaklaşım konumuza tamamen yeni bir açıdan bakabilmemizi sağlayacaktır. Çünkü bu durumda, yalnızca tutarsız beyanları değil aynı zamanda biçimin tutarlı öğelerini de kıyaslayacak bir ko-

[7] Bkz. Herman Nohl, *Stil und Weltanschauung*, Jena: 1920, s. 12.

numda oluruz. Bu konumda kendimizi, kültürün kendiliğinden olan ve iradi olmayan temel dürtüsüne kesinlikle çok daha yaklaşmış hissederiz; *Weltanschauung*u yalnızca, kökensel güdünün -aslında oldukça kısıtlı bir biçimde- açığa çıktığı kuramsal beyanlardan damıtmaya çalıştığımızda olduğumuzdan daha yakın.

Hiç kuşkusuz alanın biçim analizini kapsayacak şekilde genişlemesinin bedeli, zaten ima etmiş olduğumuz üzere, bütün konumun ilkesel olarak çok daha savunmasız hale gelmesidir. Kültürün bilimsel olarak soruşturulması da bizzat kuram alanına aittir. O halde, eğer kültürün bütünselliği veya yekpareliği kuramsal olmayan bir şey olarak ele alınırsa araştırma sürecini nesnesinden ayıran uçurum daha da genişleyecektir. Kendimizi bir kez daha rasyonalizm mi irrasyonalizm mi sorusuyla, ya da daha iyi bir ifadeyle; kuramsal olmayan kurama 'tercüme edilebilir mi,' [edilirse] nasıl edilir, sorularıyla karşı karşıya buluruz. Bu sorun günümüz felsefesinin merkezi sorunudur ve gördüğümüz gibi, kültür bilimlerinde metodoloji sorunu kadar hayatidir.

Asla çözülemeyen bu problem neden oldukça güçlü biçimde kendini hatırlatarak tekrar tekrar boy veriyor? Çünkü o, insanı herhangi bir antropolojik bulgunun yapacağından daha çok karakterize ederek insan tini ve insan yaşamının kökensel bir özelliğine temas ediyor. Bu kökensel, ayırt edici özellik insanın aynı anda birçok dünyanın yurttaşı olmasıdır. Çünkü 'πρώτη ὕλη'miz; tamamıyla işlenmemiş duran deneyim 'hammaddemiz' var ki onun estetik, din ve etik deneyim gibi ve ayrıca kuramsal bilinç gibi birçok farklı biçimlerde aynı türden olup olmadığını bile söyleyemiyoruz. Kuramsal düşüncenin onu diğer biçimlerden ayıran paradoksal yapısı bu ayrılıkta ısrar eder, yani kuramsal düşünce mantıksal, kuramsal bir kalıbı zaten -estetik ve dinsel gibi- diğer kategorilerin kalıbına dökülmüş deneyimlerin üzerine koymak ister. Ancak durum böyleyse, bazı kültürel olguların yalnızca kuram dışı olmakla kalmadığını ayrıca tüm rasyonel analizlerden temel biçimde dışarıda durduğunu düşünen aşırı irrasyonalizm türünü kabul edemeyiz. Estetik veya dinsel 'deneyimler' biçimden tamamıyla yoksun değildirler; sadece, onların biçimi

kendilerine özgüdür ve kuramsal-mantıksal olanın biçiminden kökten farklıdır. Kuramsal soruşturmanın amacı bu biçimleri ve onlar tarafından biçimlendirilen şeyi, biçimlerin kendine özgü yapılarını ihlal etmeden 'yansıtmak,' onları kurama 'tercüme etmek' ya da hiç değilse onları mantıksal biçimlerle 'sarmalamaktır.' Söz konusu kuramsal soruşturma geriye; kuram öncesinin ilk evrelerine, gündelik deneyim aşamasına işaret eden bir süreçtir. Ayrıca kuramsal olmayan deneyimi kuramın diline tercüme ederken rahatsızlık duymadan edemeyiz. Çünkü şu izlenimden kaçınamayız; kuramsal kategoriler, üzerlerine yerleştirildikleri doğrudan deneyim için uygun değildirler ve onların güvenirliliğini bozarlar. O halde, kuramsal ilginin zorla araya girmesiyle bozulmamış doğrudan deneyimde zaten yekpare olarak sahip olduğumuz 'bir şeyin' 'kuramsal bilgisi' için neden can atarız? Karşımızda duran eserlerin estetik temaşasıyla neden yetinemeyiz? Neden biçim algısı yaklaşımından, estetik veri için kökten uygunsuz olan biliş analizi yaklaşımına geçeriz? Peki 'düşünce' neden evrensel araç olmalıdır; sürekli kendisine ihtiyaç duyulan ve kullanılan ama yine de sürekli küçümsenen ve yerilen bir aletin kadri bilinmez rolünü üstlenmiş bir araç? Hatta bu tutum, kendi kendisinin geçersizliğini ilan edecek bir dili temin etmek değil midir?

Tüm bunlar gerçekten dikkate değerdir. Her şeyin ötesinde kuramda bir şeyler; pozitif ve doğurgan bir şeyler olmalıdır. Kuram, saf deneyimi, asıl deneyimin yeniden kalıba dökülmesi olan refleksiyonun soğuk hava basıncıyla soğutmanın dışında başka şeylere; ışığı tümden yeni bir köşeyi aydınlatacak şeylere de ulaşsa gerek. Aksi takdirde etik, estetik ve dinsel alanın yani kuramsal olmayanın alanının en asli ve üzerine düşünülmemiş aşamasında bile kuramın öğeleriyle dopdolu olması kavranmaz olurdu. Etik, estetik ve dinsel deneyimlerin kendi kategorileri ve biçimleri olduğunu kabul ediyoruz, burası tamam. Buna rağmen dinsel deneyimlerin, ana etkenleri irrasyonel bir yapıda olsalar da genellikle en ayrıntılı kuramsal alıştırmalar sayesinde kendilerini ifade edebildikleri de yadsınamaz. Yine aynı şekilde sanat, kendini eninde sonunda 'görünürlüğe' adasa da güçlü kuramsal bile-

şenleri olan malzeme ve araçları kullanır. O halde kuramlaştırmak bilimle başlamaz, bilim öncesi gündelik deneyimde mebzul miktarda kuram bulunur. Zihnin yaşamı kuramsal olan ve kuramsal olmayan kutuplar arasında salınan daimi bir akıştır ve birçok farklı kökenden gelen en ayrık kategorilerin yeniden düzenlenmesini ve durmadan karıştırılmasını içerir. O halde kuramın dolayımsız, somut deneyimin alanında, yani kuramsal olmayanın alanında bile kendine özgü bir yeri, bulunma gerekçesi ve anlamı vardır. Bugün modaya uygun olarak kuramı ve rasyonel olanı küçümseyenlere karşı, kuramsal olmayanın kuramsal terimlere aktarılma olanağını düpedüz inkar eden katıksız septiklere karşı bu noktayı gayet güçlü biçimde vurgulamak istiyoruz.

Önümüzde henüz tanımlanmamış bir şey -yani *Weltanschauung*- dursa da o her şeye rağmen daha temel anlamıyla kuramsal olmayanın alanına aittir. Üstelik o, hiçbir şekilde mantığın ve kuramın meselesi olarak alınamaz; dahası o, felsefi tezlerle ya da daha doğrusu herhangi bir türden kuramsal iletişim yoluyla bütüncül bir şekilde ifade edilemez. Aslında ona kıyasla sanat eserleri, etik kodlar ve din sistemleri gibi tüm kuramsal olmayan oluşumlar rasyonellikle, açıkça yorumlanabilir anlamla sarılmış durumdadır. Buna karşın evrensel bir birlik olarak *Weltanschauung* daha derin, henüz biçime bürünmemiş ve bütünsel olarak nüve halinde bir oluşumdur.

Sanat eserleri ve din sistemleri gibi etik ve tinsel tezahürler kuramsal ve mantıksal olmayan şeylerdir ancak irrasyonel değildirler, irrasyonel olan kuramsal ve mantıksal olmayandan bütünüyle farklıdır zira. Aslında bu türden tezahürler de aynı şekilde kategorik biçimlere, herhangi bir kuramsal önerme olarak anlam biçimlerine dayanırlar. Tek fark, bu tezahürler söz konusu olduğunda farklı bir temel kategoriler dizisiyle ilgilenmek durumundayızdır; yani kuramsal olan yerine estetik, dinsel, etik ve benzeri temel kategoriler dizisiyle.[8] Ancak *Weltanschauung* yine de bu anlam alanlarından

[8] Bu çalışmanın amaçları nedeniyle fazla ayrıntıya girmeden şunu aktaralım; tüm kültür nesnelleşmeleri anlam taşıyan araçlar olarak dikkate alınmıştır.

herhangi birine tam anlamıyla ait değildir, kuramsal olmayanın alanına ne kadar az aitse kuramsal olanın alanına da o kadar aittir. O daha ziyade bir şekilde bunların tamamına aittir, çünkü o, bunların herhangi birinde bütünüyle kavranamaz. *Weltanschauung* kavramının birliği ve bütünselliği şu anlama gelir; yalnızca kuramsal olanın ötesine geçmekle kalmamalı aynı zamanda tüm kültürel nesnelleşmelerin de ötesine geçmeliyiz. Sanat eserleri, din sistemleri gibi her kültürel nesnelleşme ve bunların kendi kendine yeten ve tamamlanmamış her aşaması bu açıdan parça niteliğinde şeylerdir. Buna uygun düşen bütünsellik de nesnelleşme aşamasında elde edilemez. Çünkü bir çağdaki tüm kültürel nesnelleşmelerin dökümünü çıkarsak bile (ki sayısız ürün söz konusu olduğu için bu elbette mümkün değildir) bu sayım veya döküm defteri *Weltanschauung* dediğimiz birliğe açık ara yetersiz kalacaktır. Sözü edilen birliğe ulaşmak için farklı bir yöndeki, yeni bir kalkış noktasına ihtiyacımız var. Ayrıca bunun için daha sonra tanımlanacak, yalnızca kendisi olarak diğer tüm nesnelleşmeleri aşan bir zihinsel işlem gerçekleştirmeliyiz. Bu birlik ancak bundan sonra burada ele aldığımız bütünselliğin

---

Bu nokta üzerinde daha fazla durmaya gerek yok; diğerlerinin yanı sıra Husserl, Rickert ve Spranger'ın eserlerine gönderme yapmak yeterli olacaktır. Davranışları yorumlamak için real ve psikolojik olmayan 'anlamdan' yararlanan ilk kişi Spranger olmuştur. Bu tür anlamın sistematik bir açıklamasını Husserl mantıksal ve kuramsal alanda, çoğulcu yaklaşımını bu çalışmada kabul ettiğimiz Rickert ise tüm farklı kültür alanlarında sunmuşlardır (Husserl, *Logische Untersuchungen*, C. I, Halle: 1913; Rickert, *System der Philosophie*, C. I, Tubingen: 1921; E. Spranger, 'Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie,' *Festschrift für Johannes Volkelt*, Münih: 1918. 'Anlamı' bu anılan yazarlarınkinden daha geniş bir anlamda alıyoruz. Daha sonra görüleceğe üzere bu kavramı bazı türlere ayırıyoruz. Böylece yorumlamanın en temel sorunlarına bile bu ayrımı dikkate almaksızın girişilmeyecek. Felsefi analiz için önemli olan başlıklar (değerlerin zamanla ilişkili olmayan geçerliliği sorununu anlam sorunuyla bağlantılandırmak gibi) bir 'anlama (*Verstehen*)' kuramına hiç de uygun değildir. Örneklerle göstermeye girişeceğimiz üzere burada önemli olan tek şey şudur; her kültür nesnelleşmesi 'anlamın' varlık tarzı olarak anlam taşıyan araçtır ve bu yüzden 'anlam' bir 'şey' olarak veya psişik bir içerik olarak tam anlamıyla kavranamaz; dolayısıyla kültür, buna göre genişletilmiş bir ontoloji talep eder. Şu halde, kültür kuramı analizine yönelik birçok felsefi girişimi çarpıtan idealleştirme eğilimlerini pekala görmezden gelebiliriz.

bir parçası olabilir. O halde şimdiki görevimiz yöntemsel kalkış noktasını tanımlamak, kesin adımı tarif etmektir. Ancak bunlar sayesinde bir kültürel nesnelleşmeye deyiş yerindeyse yeni bir açıdan bakılabilir ve o kendisinin ötesine işaret ederek kültürel nesnelleşme düzeyinin ötesindeki yeni bir bütünselliğin parçası olarak görülebilir. Kültürün nesnelleşmeleri kendi başlarına, kendilerini bize dolayımsız olarak sundukları halleriyle anlam taşıyan araçlardır ve bu yüzden rasyonel alana (ama yine de kuramsal alana değil) aittirler. Fakat peşinde olduğumuz yeni bütünsellik tüm anlam oluşumlarının ötesinde durur; bir şekilde onlar aracılığıyla verili olsa da.

Peki, bu türden bir şeyin bir şekilde verili olması gerekir mi? Bu şey bilimsel soruşturmanın konusu olabilir mi? Sormamız gerekenler bunlardır, ancak durumu bulandırmamak için iki soruyu ayrı tutmalıyız. İlk soru kültürel nesnelleşme düzeyinin ötesinde bize bir şekilde verili olan bir şeyin olup olmadığı hakkındadır. Yani şunu biliyoruz; sanat eserine estetik bir tutumla yaklaştığımızda estetik bir anlamı olan bir şey bize verilidir, aynı şekilde kendisine uygun tutumla dinsel nesnelleşmeyi deneyimlediğimizde dinsel bir anlamı olan bir şey bize verilidir. Peki bu durumlarda bunlara ilaveten, *Weltanschauung* diye, söz konusu nesnelleşmelerin ötesindeki evrensel bakış açısı diye tanımladığımız şey de bize verili midir? Eğer veriliyse bu yeni veriyi kavramak için benimsemek zorunda olduğumuz özel bir tutum, bize özgün anlamları ele geçirme olanağı verenlerden farklı bir tutum var mıdır? Bu yeni tutuma uygun yeni türden bir 'yönelim (*Intention*)' tarifi yapabilir miyiz?

Bu sorular olumlu olarak yanıtlanmadığı sürece -ki bu da kültürel nesnelere dönük yönelimsel edimlerin fenomenolojik analiziyle olabilir ancak- ikinci probleme girişecek bir durumda olamayız. Yani kuramsal olmayan deneyimde elde edilmiş içeriklerin kuramsal, bilimsel terimlere aktarılabileceği yola ancak bundan sonra girebiliriz.

4. *Weltanschauung*un Verililiği. Anlamın Üç Türü

Buna göre birinci soru yönelimsel nesnenin fenomenoloji-

siyle[9] ilişkilidir, sorduğu aslında şudur; *Weltanschauung* bir şekilde mümkün nesne midir değil midir; aslında o bir şekilde verili midir değil midir; onun verili olduğu yol diğer nesnelerin verili olduğu yoldan ne denli farklıdır?

Bir nesne ya dolayımsız ya da dolayımlı olarak verilebilir ve bu seçenek bulunduğumuz noktayla daha çok ilişkilidir. Nesne eğer dolayımsız olarak veriliyse kendi başına mevcuttur; eğer dolayımlı olarak veriliyse onun yerine onu dolayımlayan araç mevcuttur ve nesnenin yerini aldığını söyleyebileceğimiz bu 'vekil' çok farklı 'dolayımlayan aracı' rolleri oynayabilir. Bu rollerden ele aldığımız problem için hayati önem taşıyan iki tanesini anabiliriz; bir yanda *ifade* işlevi diğer yanda *belgeleme* veya *tanıklık* işlevi.[10]

Dolayımlı verililiğin ayırt edici işareti 'kendi başına' olabilen, ama aynı zamanda 'başka bir şey için' de olabilen -ki bu, yukarıda anılan yollardan biriyle olur- aslında olmak zorunda olan bir varlık olarak kavranan veridir. Bu nedenle ele alınan herhangi bir nesnenin (bizim örneğimizde *Weltanschauung* bütünlüğü, Tin) en azından dolayımlı olarak verili olup olmadığını ortaya çıkarmak için doğrudan verili olan nesnelleşmelerin aynı zamanda kendilerinin ötesine işaret edip etmediklerini; onların bütünleyici anlamlarını kavramak istiyorsak onları aşıp tamamlamak zorunda olup olmadığımızı görmek durumundayız.

Herhangi bir kültürel üretimin yalnızca şu şartlar altında

---

[9] Husserl'in çalışmalarına aşina olan birine bu fenomenolojik analizin Husserl'e ne derece borçlu olduğu ve onun usulünün bizim amacımız için ne ölçüde dönüştürüldüğü gayet açık olacaktır.

[10] 'Temsil'i üçüncü dolayım türü olarak anabiliriz. Ancak onu ayrıntılı olarak ele almayacağız, çünkü bu, buradaki çözümlememize taşıyamayacağı yükü yüklemek olurdu. Bir başka bağlamda temel önemde olan bu konuyla bağlantılı olarak şu değinilerle sınırlayacağız kendimizi; temsilin temel önemde olduğu alan resim ve heykeldir; bu alanlara ait bir sanat eseri görsel iletim aracını ve 'estetik uzamı (ki daha sonra üzerinde duracağız)' şekillendirmenin yanı sıra bir dizi nesneyi de temsil edebilir. Temsil ile ifade etme arasındaki asli fark temsilin ve temsil edilenin aynı duyusal alana ait olma zorunluluğudur. Sesler ancak başka sesler tarafından temsil edilebilir, görsel nesneleri yalnızca diğer görsel nesneler ve genel olarak bir duyusal veriyi ancak başka bir duyusal veri temsil edebilir. Tinsel-ruhsal (*Geistig-Seelisch*) veri temsil edilemez, yalnızca ifade edilebilir veya belgelenebilir.

bütünüyle anlaşılabileceğini göstermeyi deneyeceğiz; bu ürün her şeyden önce dolayımı sağlayan araç işlevine bakılmaksızın 'kendinde bir şey' olarak kavranmalıdır. Onun bu işlevi, dolayımlayıcı yapısı iki anlamda tanımlandıktan sonra hesaba katılmalıdır. Her kültürel üretim kendi bütünselliğinde birbirinden seçik üç anlam katmanı teşhir eder; a) nesnel anlam, b) ifade edici anlam ve c) belgeleyici anlam. İlk başta bu üç katmanın birbirinden seçik olduğunu ve bunların keşfedilebilir olduğunu göstermek zorundayız. Bir 'doğal nesneye' baktığımızda ilk bakışta onun ayırt edici özelliğini görebiliriz. Bu nesnenin araştırılmasına tahsis edilmiş modern bilimsel yaklaşımda o, yalnızca kendinde bir şey olarak alınır ve genişletilip yukarıda andığımız iki yönelimle tamamlanmaksızın bütünüyle kavranabilirdir. Öte yandan bir kültürel üretim ise yalnızca taşıdığı 'anlam katmanına' yani nesnel anlamına dikkat ettiğimiz, ona yalnızca 'kendinde bir şeymiş' gibi baktığımız sürece tam anlamıyla anlaşılmayacaktır. Tüm manasını çıkarmak istiyorsak kültürel üretime aynı zamanda ifade edici ve belgeleyici anlamı da olan bir şey olarak bakmalıyız. Elbette doğa söz konusu olduğunda da tüm doğayı Tanrının belgelenmesi olarak kavramak için salt deneysel yaklaşımı aşmak ve metafiziksel bir yoruma girişmek mümkündür. Ama bu yolda ilerlediğimizde doğayı hakkıyla kültüre uygun olan bir analiz tarzına kaydırmış oluruz sadece. Öte yandan bu tarz bir usulün kültür alanına uygunken doğaya yabancı olduğu şu olumsuz deneyden kolayca görülecektir; nesnel anlamı yukarıda anılan iki yönde aşmaktan kaçınırsak doğal nesne hala bilimsel olarak kavranabilir olacaktır ama kültürel üretim anlamını yitirecektir.

Doğal ve kültürel nesneler arasında ikinci bir fark daha vardır. Doğal nesneler yalnızca fiziksel uzam-zamanda veya zamansal-psişik bir ortamda yer alan şeyler olarak kavranabilir. Oysa kültürel nesneler her zaman (az önce tanımlanan birkaç farklı anlamda) anlam taşıyan araçlardır ve bu yüzden bütünüyle uzam-zamansal dünyada (ki bu dünya olsa olsa onların gerçekleşmelerinin dışsal çerçevesidir) ya da onları yaratan veya deneyimleyen bireylerin psişik edimlerinde (ki bu edimler de olsa olsa anlamların edimselleşmesi için zorun-

ludur) yer alamazlar. Kültürel nesne söz konusu olduğunda onun anlamı hiçbir şekilde fiziksel uzamdaki bir şeyin rastlantısal bir indeksi, ilineksel bir özelliği değildir; sanki yalnızca fiziksel olan gerçekten varmış ve kültürel anlam da yalnızca bir ilinekmiş gibi. Bir heykelin mermeri mesela, yalnızca bir anlamı ('böylesi bir sanat eseri') edimselleştirir, ancak heykelin 'güzelliği' fiziksel nesne olan mermerin kendine has özelliklerinden biri değildir, bu güzellik tamamen farklı bir düzeye aittir. Aynı şekilde, (Semper'in vurguladığı gibi) malzemenin özgünlüğü, 'dokusu' ve mimari uzama uygulanışı malzemenin veya uzamsal nesnenin estetik anlamını sunan duyu verileridir, ancak bu, tam da onlar bir anlamı tecessüm ettirdikleri için, bizzat uzamsal ve maddi düzleme ait olmadıkları için böyledir.

Kültürel fenomendeki 'anlam' kumaşını ve onun üç katmana ayrışmasını daha berrak bir şekilde aydınlatmak için somut bir örneği anmalıyız. O halde bilerek basit bir örnek seçiyoruz ki şu iyice açıklığa kavuşsun; bizim 'kültürel' kavramımız yalnızca sanat ve din gibi, geleneksel bir itibarı kuşanmış kültürel üretimleri değil aynı zamanda gündelik yaşamın genellikle fark edilmeden geçilen tezahürlerini de kapsayacak. Ayrıca bu örnekle şu da açıklığa kavuşur; bu tezahürler zaten sözü edilen türden bir anlamın özsel niteliklerini gösterirler. Şu vakaya bakalım; bir arkadaşımla sokaktan aşağı doğru yürüyorum. Köşede de bir dilenci var. Arkadaşım ona sadaka veriyor. Arkadaşımın bu hareketi benim için ne fiziksel ne de fizyolojik bir fenomendir; bir veri olarak bu hareket yalnızca bir anlamı yani 'yardım' anlamını taşıyan araçtır. Bu yorumlama sürecinde görsel duyu verisiyle dolayımlanmış olay görsel veriden tamamen farklı bir anlamın taşıyıcı aracı olur ve artık sosyolojik alana aittir. Sosyolojik alanda bu hareket artık kuramsal olarak 'toplumsal yardım' kategorisi altına alınacaktır. Yalnızca toplumsal bir bağlam içinde şu köşedeki adam 'dilenci,' benim arkadaşım 'yardım eden birisi' ve onun elindeki bir parça metal de 'sadaka' olabilecektir. Bu örnekte sosyolojik açıdan tanımlanabilecek kültürel üretim sadece 'yardım' olayıdır. Olayın anlamını, yani olayı oluşturan şeyi dikkate aldığımız sürece psiko-fiziksel bir birey ola-

rak arkadaşım tamamen konu dışıdır. O, söz konusu bağlama yalnızca 'verici' olarak, sadece anlam üzerinden kavranabilecek 'durumun' bir parçası olarak girer. Bu durumda arkadaşının yerini bir başkası alsaydı 'durum' esasen aynı olurdu.

Anılan örnekteki durumun 'nesnel anlamı' olan yardımın anlamını kavramak için arkadaşının veya dilencinin bilincinin gizli içeriğinin bilgisi gerekmez; bunun için, kendisi sayesinde dilenci ve varlıklı insanların var olabildiği nesnel, toplumsal burcu bilmek yeterlidir. Bu nesnel burç, 'yardımı' örnekleyen bir şey olarak olayın anlamını kavramamıza olanak tanıyan konumlandırmanın biricik temelidir.

Demek ki tüm kültürel üretim veya tezahürlerin böylesi nesnel bir anlamı vardır ve bu türden bir anlamın ayırt edici işareti şudur; bu anlam kültürel üretim veya tezahürün 'yaratıcısı' olan bireyin 'yönelimsel, kasdi edimleri' hakkında hiçbir şey bilmeden de bütünüyle kavranabilir. Tüm bilmemiz gereken[11] mantıksal ve kuramsal olmayan anlamıyla alınacak şekilde 'sistemdir,' yani bağlam ve bütündür, algıladığımız veri onun sayesinde anlamlı bir oluşuma dönüşür.

Bu 'nesnel anlam' bilimde kuramsal bir önermedir ve sosyolojik örneğimizde onun hiç değilse kavranabilir kuramsal bir bileşeni vardır. Öte yandan plastik sanatlarda bu nesnel anlam, sonuç olarak enine boyuna görünecek sırf görsel bir içeriktir, yani yalnızca görülebilir olan bir şeyin anlamı veya Fiedler'in ifadesiyle 'saf görülebilirliktir.' Müzikte ise nesnel anlam melodi, ritim, harmoni ve benzerleridir, tüm bunların nesnel, yapısal yasaları vardır. Sözü edilen yapılar 'kuramsal değildir' ama irrasyonel veya asli olarak 'kurucu olmayan' da değildir.

Öte yandan yukarıdaki örneğin analizine devam edersek; nesnel anlamı 'yardım' olan bir olayın meydana gelmesine neden olan arkadaşımın yalnızca 'yardım etme' kastında, yöneliminde olmaması ayrıca bir duygudaşlık duygusu taşıdığını bana veya dilenciye iletme kastını da taşıması mümkün hatta muhtemeldir. Bu örnekte, taşıdığı nesnel anlamı göster-

[11] Ancak bu bilgiyi kuramsal-reflektif olarak açıklayabilmek mutlaka gerekli değildir.

diğimiz olay aynı zamanda tamamen yeni türden bir anlamın; her zaman sabit bir terminolojik belirlenime sahip olması gerekmeyen bir anlamın taşıyıcı aracı da olabilir. Bu örnekte sözü edilen anlama insaf, incelik veya merhamet denilebilir. O halde burada algılanan hareket, yani hayırseverlik jesti yalnızca nesnel anlamı, yani 'yardım'ı kuşanmakla kalmayacak ayrıca deyiş yerindeyse ilkinin üstüne binen ikinci bir anlam tabakasını, yani ifade edici anlamı da kuşanacaktır. Bu ikinci tür ilkinden özsel biçimde ayrıdır, zira o, özneden ve öznenin mevcut deneyim akışından ayrılamaz. Aksine, tamamen kendine özgü olan içeriği yalnızca bu 'içsel dünyayla ilişki halinde' elde edebilir. İfade edici anlamın yorumlanması her zaman, onu otantik olarak; özne tarafından kendisiyle ne kastedildiyse, öznenin bilinci ona odaklandığında özneye nasıl göründüyse o şekilde kavrama görevini gerektirir.

Kendisi hakkında kuramsal-reflektif bir bilgimiz olmamasına, bunun yerine onun yalnızca doğrudan, somut ve kuram öncesi deneyimine sahip olmamıza rağmen bu ifade edici içerik belki tuhaf ama yine de bir anlamdır, yani sadece psişik, dağınık biçimde katlanmış bir şey olmaktan çok yorumlanabilir bir şeydir. Onun belirli kavramsal biçimi olmasa da bir kaşesi vardır ve bu onu bilinç akışımızda ayırt edilmesi daha zor, daha yakalanmaz bir aşama haline getirir. Öte yandan bu nesnel anlamın, öznel olarak kastedilmiş şeye başvurulmaksızın nesnel yorumlamayla kavranabilir olduğu belirtilmelidir. Yani bu nesnel anlama sadece bir anlam sorunu olarak yaklaşılabilirken ifade olarak anlam, yani doğrudan deneyimle fark edilmiş bir şey olarak anlam oldum olası özgün, tarihsel bir olgudur[12] ve böyle soruşturulmalıdır.

Bunun üzerine, tüm yorum imkanlarının tükenmiş olduğu düşünülebilir, ama örneğimiz durumun böyle olmadığını gösteriyor. Zira sahneyi yorumlayan bir tanık olarak ben öznel olarak kast edilmiş ifade edici anlamdan ve edim tarafın-

[12] Ancak yine de irreal olarak kalan bir şey vardır; anlam. Biz onu 'olgusal (*Tatsächlich*)' olarak adlandırabiliriz, çünkü o, uzamda yer kaplayan bireyin bilincinin zamansal akışına yakından bağlanmıştır ve bu bağ sayesinde anlam kapsamına kurucu olarak dahil olur. Burada, bu terminolojide 'olgu (*Tatsache*)' irrealin karşıtı değildir.

dan sergilenen nesnel anlamdan kalkıp tamamen yeni bir yöne doğru ilerleyebilirim. Yani gördüğüm tüm imaları analiz ederken aniden 'hayırseverlik ediminin' aslında ikiyüzlülük olduğunu keşfedebilirim. Böylece arkadaşımın nesnel olarak yaptığı şeyin ve eylemiyle ifade etmek 'istediği' veya açıklamayı 'kastettiği' şeyin benim için zerre kadar önemi kalmaz. Şimdi beni ilgilendiren şey, arkadaşımın bu eylemi aracılığıyla -kasti olmasa da- onun hakkında belgelenmiş olan şeydir. Onun dilenciye verdiği şeyde ikiyüzlülüğünü görürken aynı zamanda onun eylemini her ne kadar yeni ve daha öncekinden geniş ölçüde farklı anlamda olsa da bir 'kültürel nesnelleşme' olarak yorumluyorumdur. Bir kültürel üretim ne zaman yalnızca ifade edici anlam olarak değil de aynı zamanda belgeleyici bir anlam olarak da kavranırsa kendisinin ötesinde duran ve nitelik açısından farklı olan bir başka şeye işaret eder. Öte yandan bu 'farklı şey' artık arkadaşımın o anda aklından geçen niyetle, kasıtla ilişkili bir içerik değil onun eylemiyle kanıtlanan 'özsel bir özelliğidir' ve bu ahlak terimleriyle 'ikiyüzlülük' denen şey biçiminde açığa çıkar. Aynı yorumlama tekniğini arkadaşımın kişiliğinin diğer tezahürlerine de, mesela yüz ifadesine, jestlerine, yürüyüşüne ve konuşma ritmine de uygulayabildiğim için, ayrıca bu yorumlama yaklaşımını sürdürdüğüm sürece onun tüm güdüleri ve eylemleri yeni bir anlam katmanını sergileyecektir. Bilinçli olarak kast edilmiş anlam veya nesnel olarak sergilenen şey üzerinden hiçbir yorum yapılmayacak, bunun yerine davranışlardan oluşan tüm veriler bir bütün olarak onun kişiliğine dair yaptığım sinoptik değerlendirmeyi resmetmeye hizmet edecektir. Bu değerlendirmenin arkadaşımın ahlaki karakteriyle sınırlı kalması da gerekmez, değerlendirme onun bir bütün olarak 'habitus'unu da meseleye dahil eder.

İlk görevimiz bu bağlama karşılık düşen fenomeni görünür kılmak ve ayırmaktır, her şeyden evvel bu yorumlama tekniklerinin her zaman bir kültürel analizde uygulandığı görülmelidir. Ayrıca bu son türden yorumlamanın önceki iki yorumlama türünden biriyle karıştırılmaması gereken kaçınılmaz bir kavrayış tarzının örneği olduğu özellikle görülmelidir.

Bu noktada şu garip fenomene dikkat çekmek zorundayız; bu son yorumlama tarzını ara sıra kendimize de uygulayabiliriz. Kendi nesnelleşmelerimizin ifade edici-kasıtla ilişkili yorumu bizim için bir sorun teşkil etmez. Eylemlerimizden biriyle iletmeyi kast ettiğimiz ifade edici anlam o anki bağlamda dolayımsız olarak veriliydi ve onu her zaman bilincimize tekrar getirebiliriz (elbette belleğimizin bizi yanılttığı durumlar dışında). Ama eylemlerimizin belge mahiyetindeki manası bambaşka bir meseledir ve sanki kendi nesnelleşmelerimizde tamamen yabancı biriyle karşılaşmışız gibi ciddi bir sorun olabilir. İfade edici ve belgeleyici yorumlama arasında, neredeyse başka hiçbir yerde kendinin ayırdında olma şeklindeki bu sınır durumunda olduğu kadar keskin bir karşıtlık yoktur. Bir çağın tini ya da ruhu diye adlandırdığımız bütünlük bize bu 'belgeleyici' anlam tarzında verilidir; yaratıcı bir bireyin veya bir çağın *Weltanschauung* bütünselliğini kuran öğeyi kavrayabileceğimiz bakış açısı budur.

Anlamın bu üç katmanı arasındaki ayrımı genel açıdan tartışmadan önce bu anlam kalıplarını plastik sanatlarda incelemeli ama bir yandan da başlarken kendimizi nesnel anlamla ifade edici anlam arasındaki ayrımla sınırlamalıyız.

Sanat eserlerinin kuramsal-estetik analizinde, özü 'biçim' ile 'içerik' arasındaki ayrım olan soyutlayıcı bir işleme başvurmak alışkanlık haline gelmiştir. O halde şunu sormalıyız; anlamın üç katmanı arasındaki ayrım (yeri gelmişken söylemek gerekir ki bu ayrım da kendi uygulamasından dolayı soyutlayıcı bir işlemi gerektirir) biçim ile içerik arasındaki bu ayrımla nasıl ilişkilidir? Nesnel anlam katmanı bir ihtimal 'içerik'e karşılık düşer ve ifade edici anlamla belgeleyici anlam da biçimi mi paylaşırlar? Durum asla böyle değildir; nesnel anlam çoktan *biçime bürünmüş* bir içeriği kuşatır ve yapılacak inceleme gösterecektir ki bu estetik içerik somut, fenomenal verililiğinde biçimin üst üste binmiş birden çok veçhesini zaten sergiler. Her ne kadar, 'içerik' üzerine yapılan soyutlayıcı vurgu genellikle bu durumun gözden kaçırılmasına neden olsa da.

Bunların açıkça ortaya çıkarılabilmesi için daha ileri düzeyde bir ayrım gerekir ve bu amaca dayanan inceleme iki

zeminde ilerlemelidir. Zira 'biçim' ile 'içerik' arasındaki ayrım şu iki yoldan biriyle anlaşılabilir; a) resmin temsili içeriği (mevzu) ve temsili biçimi, b) iletici aracın (heykelde mermer, resimde yüzey ve boya gibi) maddi içeriği ve onun biçimsel boyutları.

Öncelikle, her temsili içeriğin nesnel ve ifade edici öğeleri topladığı doğrudan apaçıktır. Ancak böylesi temsili içeriği yalıtmayı denesek bile biçim ile içerik arasındaki sınır çizgisinin esasen değişken olduğunu kabul etmek durumunda kalırız. Çünkü resmin altında duran 'hikayenin' (mesela Kutsal Kitap'taki bir kıssa veya Flaman resmindeki bir köy arbedesi) kuru kuru ve süssüzce, sanki konuşan tarafından kendisine hiçbir 'biçim' zerk edilmemiş 'yalın içerik' elde edilmiş gibi anlatılması olanaksızdır. Hatta gazete hikayeleri bile hammaddenin 'biçimlendirilişi' açıkça belli olacak şekilde çarpıtılmış ve sivriltilmiştir. Dolayısıyla sadece, resmin neyle 'ilişkili' olduğunu tarif etmeyi denerken bile hikayenin anlatıldığı yolu haber vermeden edemeyiz. Bu arada söz konusu 'temsili biçim' resmin şu veçheleri tarafından örneklendirilir; olayların zamansal silsilesi içinden belirli bir görsel evrenin seçimi; figürlerin düzenlenmesi -yani figürler hiyerarşik açıdan katı mı yoksa basitçe seküler bir yapıda mı düzenlenmiş; ışıklandırma, renklendirme ve çizgisel ritmin etkileriyle özellikle bir şey meydana getirilmiş mi; hareketli jestlerle canlandırılmış mı yoksa saf realizme işaret eden durağan bir tasarımda dondurulmuş mu; ritmik-mimari bir kalıba mı yoksa kesişim ve küçük gösterme etkilerine mi dayanıyor; dışardan bakanın görebileceği şekilde mi sunulmuş yoksa resimdeki bir referans noktasının etrafında mı düzenlenmiş? Temsili içeriğin tüm bu biçime bürünmeleri, sanatçıya ve onun bilincine başvurmaksızın sırf resme bakmakla bulunduklarına göre, nesnel bir şey olarak görülmelidirler.

Bununla beraber, tüm bu veçhelerdeki temsili içeriğe basit bir bakış ifade edici bileşeni de gözler önüne serecektir; ifade edici anlamı olmayan neredeyse hiçbir 'hikaye' yoktur. Eğer Orta Çağ kural olarak 'resimsel temsili' Kutsal Kitap'tan alınma kutsal içeriklere, üstelik belirli, seçilmiş hadiselere hasretmişse bunun nedeni kısmen şudur; çünkü resim sanatı-

nın yalnızca sınırlı bir duygular ve ruh halleri dizisini aktarabileceği varsayılıyordu. Dolayısıyla seçilmiş meselelerin duygusal envanteri kademe kademe gelişmişti; Kutsal Kitap'a ait belirli sahneler açık duygusal çağrışımları kendi nesnel anlamlarının terkibinde (gösterdikleri olayların içinde) yutmuştu ve bu çağrışımlar o denli tek tipleştirilmişti ki çağdaşlarının, belirli ifade edici anlamları nesnel biçimde belirli içeriklerde içkin olarak görmekten başka seçenekleri yoktu. Ancak durumun *mutlak anlamda* böyle olamayacağı tarihin akışında birçok farklı ifade edici anlamı desteklemek için benzer olaylar ve figürlerin yardıma çağrılmasından açıktır. Örneğin erken dönem resimlerinde yalnızca dinsel heyecanı ifade eden bazı Kutsal Kitap sahneleri sonraları 'erotik' bir ifade edici anlam taşıyacak duruma gelmiştir. İfade edici anlamdaki kaymanın iyi bilinen bir diğer örneği de kör ve topalın komik rolünü üstlendiği Orta Çağ oyunlarına karşın sonraki kuşakların Don Quixote karakterini komik bir figür olarak görmeleridir. Tüm bunlar şunu açıklıyor; temsili içeriğe gömülü olanı da kapsayacak şekilde ifade edici anlamın yorumlanmasında sanatçının gerçekten neyi kastettiğini kavramanın peşine düşmemiz gerekir. Dolayısıyla sanatçının eserini ciddi biçimde yanlış yorumlama tehlikesinden kaçınmak istiyorsak sanatçının veya çağın tutum ve yapısal özelliklerine yakından aşina olmalıyız.

Maddi aracın (heykelin mermeri, resmin renk ve tuvali gibi) işlendiği yolu araştırmaya geçtiğimizde görsel şekillerin temsil edilen 'hikaye'yle ilişkili herhangi bir anlamdan tamamen ayrı olan nesnel anlamı doğrudan tecessüm ettirdiği derhal açığa çıkacaktır. Bir heykele baktığımızda görsel deneyimimiz yalnızca görme ve (olası) dokunmadan gelen duyu verisini kuşanmaz, ayrıca böylesi salt görsel olan şekillerin düzenlenmesinin altında her daim bir estetik anlayış yatar. Salt görsel olanın ötesine bakmadığımızı düşünürken tam da o anda zaten anlam ve biçim ilişkisiyle uğraşıyoruzdur. Başka deyişle heykelin uzamı sıradan bir mermer levhanın doldurduğu 'uzam'la aynı değildir. Heykelin 'estetik' bir uzamı vardır, bu uzam onu optiğin salt fiziksel olan uzamından ayırır ki görsel anlam üzerinden bu fiziksel uzamda yapılandırıl-

mıştır. Bu da, nesnel anlamın olguların kuramsal analiziyle ('yardım' eyleminin anlamında olduğu gibi) ilişkili olması gerekmediğine dair ek bir kanıttır. Bunun yerine, salt görsel olduğu halde yine de görsel uzama 'estetik biçim' niteliği katmanın mümkün yollarından biri olarak anlam üzerinden yapılacak yorumlamaya uygun bir şey pekala olabilir. Bu tür anlam da aynı şekilde 'nesnel' olarak adlandırılabilir, zira bir sanat eserinde bu türden anlamı kuran etkenler (kompozisyon tarzı, uzamı ele alış biçimi gibi) sanatçının bilincine başvurulmadan kavranabilir. Böylece, ilkel Afrika sanat eserlerinin görsel, estetik içeriklerine dair tam bir kavrayışımız olabiliyor; zenci sanatçının onlarla neyi 'ifade etmek' istediğini analize mecbur kalmadan.

Bu nesnel anlam olmadan hiçbir kültürel üretim olamaz, daha özel olarak da nesnel görsel anlam olmadan hiçbir plastik sanat eseri var olamaz. Elbette bu nesnel anlamı anlamak için hazırlık yapmak gereklidir; sanatta yeni olanların, ilk başta, Cézanne'ın resimlerinin nesnel anlamını kavramaya güçleri yetmeyecektir (ancak öte yandan onlara öğretilebilecek olan Cézanne'ın öznel, psikolojik gelişimi olmayacaktır, bunun yerine tek başına bir kavrayış resimle ilgili işaretler hiyerarşisindeki önceki aşamaların kademeli olarak özümsenmesine dayanır), ama yine de 'öğrenmenin' bu ilk aşamalarında güçlü bir nesnel yönlendirme görünecektir. Yani bu aşamalar yalnızca deneyimin salt öznel işleyişindeki, sürecindeki aşamalar değildir, bunlar aynı zamanda Pythagoras'ın teoremi gibi kuramsal bir önermeyi anlayabilecek duruma geliş süreciyle tam bir analoji sergilerler. Pythagoras'ın teoremi durumunda da benzer biçimde önce kullanılan kavramların anlamlarını ve ilgili uzamın (bu örnekte *geometrik* uzam) kendine özgü yapısını anlayabilme öğrenilmelidir.

Plastik sanatların nesnel anlamını görsel bir iletim aracında gerçekleştirme yolu bizi genel olarak nesnel anlamın iki türü arasında ayrım yapmaya zorluyor; simgeler aracılığıyla gerçekleştirilen nesnel anlam ve biçim aracılığıyla gerçekleştirilen nesnel anlam. Her iki durumda da anlamı taşıyan somut araçlar vardır, ancak anlamla onun taşıyıcı aracı arasındaki ilişki bu iki durumda su götürmez şekilde farklıdır.

Kuramsal anlam, yani kavram, kendisini taşıyan duyusal araçla, yani söylenen veya yazılmış kelimeyle hiçbir asli, özsel ilişki içinde değildir; kelime kavramın yalnızca simgesidir. Öte yandan nesnel estetik anlam, anlam olarak uzamda veya maddede yerleşik bir şey olmamasına rağmen yine de kendisinden kopamayacağı ve kendisine görsel anlamı veya biçimi olarak ait olduğu duyusal araçla özsel olarak ilişkilidir. Plastik sanatlarda karşılaşılabilecek nesnel anlam türü, biçim olarak duyusal iletim aracını anlamın bağlamında özsel bir bileşeni olarak kuşatır, dolayısıyla bu kuşatmayla fiziksel dünyanın bir parçası olmaz. Fiedler'in 'saf görülebilirlik' dediği görsel anlam optik verinin *anlamı*dır ve tam da bu yüzden bizzat kendisi optik değildir.

Nesnel anlamın, yani nesnel bir yorumlamayla kavranabilecek anlamın kökleri bizzat nesnenin yapısal yasalarındadır; duyuyla algılanabilir gerçekliğin belirli öğe ve aşamaları burada anlamın kademe kademe gerçekleşmesindeki zorunlu evreler haline gelir. Bu anlam katmanlarını hakkıyla anlamak için yapılması gereken sözü edilen duyusal alanın zorunlu, yapısal, ayırt edici özelliklerini doğru kavramaktır. Aslında bakılırsa sanattaki nesnel anlamı yorumlama en az belirsiz olan ve yukarıdaki zenci heykelcikleri örneğinin de gösterdiği gibi zihinsel farklılık ve kültürel uzaklık tarafından görece en az engellenen yorumlama türüdür.

'Kültürel uzaklık tarafından görece en az engellenen' ifademiz dolaylı olarak şunu kabullenmiştir; nesnel yorumlama yalnızca nesnel anlamı dikkate alsa ve öznel-psişik süreçlerin empatik bir araştırmasıyla hiç ilgisi olmasa bile yine de özgün ve evrensel geçerlilikte bir 'görsel evren' öne sürmekten çok uzaktır; sanki zenci heykelciklerinin 'estetik uzamı' bir görsel evren olarak Grek heykelciliği veya modern heykelin estetik uzamıyla aynı olabilirmiş gibi. Saf nesnel görülebilirlikte bile birden çok uzam kavrayışı mümkündür ve bu itibarla kuşkusuz bir tipoloji de uygun olabilir. Tüm bu farklı kavrayışların kendi içsel tutarlılıkları vardır ve bu yüzden onlar görsel evrenler meydana getirirler; bir heykelin belirli bir parçası, kendine özgü bir yüzey, bir hareket tüm bunlar şu veya bu 'görsel evrende' yer alışlarına göre oldukça farklı görsel anlamlar

kazanırlar. Ancak elbette her zaman şu şartla -ve asgari müşterek olarak- bunlar bir 'görsel evrenden' diğerine aktarılabilmelidir. Eğer bu görsel evrenler bir dereceye kadar ölçülebilir yapıdaysalar bu durum tamamen, onların 'uzamın görsel açıdan ele alınış' türevleri olarak dikkate alınabilmeleri nedeniyledir. Tarihsel-üstü olan bu kavram öylesine geniştir ki çeşitli tarihsel, görsel evrenlerin kendilerine özgü özelliklerini birbirlerinin karşısına koyabilmemizi sağlayan kıyaslama çerçevesini o sağlar. Çünkü estetik uzamdaki görsel temsil kategorisine sahibiz, çünkü bazı yontulmuş taş örneklerini estetik 'görsel bir evren' olarak alabiliyoruz; deyiş yerindeyse, tam da bu nedenle 'nesnel' diye adlandırdığımız anlam küresine sınırsız, her yerde hazır ve nazır ulaşım imkânumız var.

Ancak öte yandan ifade edici anlamın da nesnel anlamın bu katmanlarına -tabiri caizse biçim içindeki biçim olarak- her zaman gömülü olduğunu eklemek zorundayız. 'Simge' ve 'biçim' aracılığıyla gerçekleştirilen nesnel anlamlar arasında yukarıda yaptığımız ayrımın tam olarak ne olduğunu bir sanat eserinin ifade edici anlamına dair inceleme gösterecektir. Simge-anlam ve biçim-anlam arasında ayrım yapar yapmaz şu hemen açık hale gelecektir; ifade edici içerik (ki kendisine genellikle 'duygusal' öğe olarak gönderme yapılır) biçim aracılığıyla simge aracılığıyla olduğundan açık ara daha uygun şekilde yorumlanabilir. Kuramsal söylemde olduğu gibi kelimenin yalnızca ifade edici anlamın bir simgesi olduğu yerde o anlamı yalnızca 'adlandırabiliriz.' Bu sözel delalet o anlamı hakkıyla açıklamadan yalnızca ona işaret eder. Doğru açıklamanın kendine özgü niteliklerini şu olgu gösterir; bazı psişik içerikler duyusal biçime sahip olan iletim aracı tarafından ele geçirilmiştir ve onunla ikinci bir anlam boyutunu kuşanırlar. Psişik içeriğin bu şekilde ele geçirilmesi ancak duyusal iletim aracının ikincil ve vaz geçilebilir bir şey olarak görülmeyip aksine kendi biçiminin kendi başına değerli bir şey olarak verili olduğu kabul edildiği sürece mümkündür.

Eğer dilenciye salt pratik olup hiçbir estetik manası olmayan yüz ifadesiyle 'senin için üzgünüm' desem veya duygudaşlık 'simgesi' olarak ona bozuk para versem böyle yapmakla, doğru söylemek gerekirse, hiçbir duyguyu ifade etmiş ol-

mam; yalnızca duyguyu 'adlandırmış,' ona 'gönderme yapmış' olurum. Ama benim yüz ifadem duyguma görsel bir biçim verirse deneyimlediğim psişik içerik gerçek *ifadesini* bulur.

Buna göre jestler içinden, ifade edicilik düzeyi üzerinden birbirinden tamamen farklı iki tür arasında şimdiden bir ayrım yapabiliriz. Bazı jestler işaret dili işlevi görür; bir şeyi gösterme, ona işaret etme, memnuniyet sergileme jestleri veya kibarca gülümseme gibi geleneksel belirtiler mesela. Ancak bu tür jestler yalnızca kalıplaşmış psişik içerikleri iletebilirler. Diğer jest türünün ise dikkat çeken ve yorumlama gerektiren kendine özgü kalıpları vardır. Bu tür jestlerde her hareket kalıbı kendine özgü bir duygu durumunu iletir, işte burada gerçekten 'ifade edici' olan jestlerle karşılaşıyoruz. Yalnızca işaret dili niteliğindeki jest türünü göz önüne aldığımız sürece 'evrensel bir ifade gramerinin' varlığını öne sürebiliriz. Bu gramer sayesinde bazı hareketler bazı tipik duygu kalıplarına karşılık gelen sabit terkiplerde bir araya getirilebilir. Ancak ikinci türden 'ifade edici jestleri' hesaba katar katmaz böylesi bir grameri inşa etme girişimini terk etme durumunda kalırız. Çünkü şu olgunun farkına varırız; böylesi bir jestler terkibinde psişeyle duyusal iletim aracı arasındaki tamamen farklı ve özsel olarak eşsiz bir ilişkiyle karşı karşıyayızdır. Ayrıca bu iletim aracı, daha doğrusu onun görsel anlamı ifade edici anlam için kurucu nitelikte olsa da bu iki anlam katmanının öğeleri arasında belirli, tam olarak belirlenebilir bir karşılıklı ilişki olduğunu öne sürmek gayet yersiz kaçacaktır. Sanatta önemli olan tam da bu ikinci tür ifadedir, çünkü şekil verilmiş sanat eseri belirli psişik durumların basitçe belirtilmesinden veya işaret edilmesinden bambaşka bir şeydir. Bunun yerine her çizginin, her biçimin kısacası iletim aracının her biçimlendirici bölgesinin hiç değilse çifte anlam verici işlevi vardır. Bunlar bir yandan iletim aracına nesnel, estetik bir anlam veya biçim bahşederken diğer yandan da uygun olarak ifade edilmeyi gerektiren, özgün bir öznel anlamı cisimleştirirler.

Bir sanat eserinin örneğini sunduğu estetik biçim bir açıdan ifade edici jestin ötesine uzanır. Şöyle ki hesapsızca, içinden gelerek ifade edici bir jest sergileyen özne, jestin görsel

şekliyle ve onun ifade edici anlamı ilettiği yolla açıkça ve bilinçli olarak ilgili değildir. Buna karşın sanatçının kafasında hem eserin şekli hem de bu şeklin kastedilmiş konu olarak ifade edici anlamın iletilmesindeki rolü yer alır. İfade edici jest *meydana gelen* bir şeydir, sanat eseri ise *yapılır*. Bu noktada belki şunu izah etmem gerekebilir; 'bilinçlilik,' 'bilinçli olarak elde tutulan yönelimsel, kastedilmiş nesneler' gibi kavramları belirli kuramsal ve reflektif çerçevelerde anlamlı bir içeriğe sahip olabilecek biçimde kullanmıyor, aksine kuramsal olmayan bir tutum anlamında kullanıyorum; her ne kadar bu tutum kuramsal bir anlama yönelmiş olsa da. Sanatçı söz konusu olduğunda bu reflektif olmayan tutum 'yapma' veya 'şekillendirme' tutumudur, esere bakanda ise 'anlama' tutumudur. Sanat eserini doğrudan ifade ettiği değer odaklı temaşa ettiğimizde eserlerin bizden talep ettiği anlamın gerçekleştirilme edimlerini sergileriz. Ancak bu yalnızca anlam deneyimini kuramsal bilgiye çevirmeyi denediğimiz yorumlamada mümkün olabilir. O halde sanat eserinin 'kastedilmiş ifade edici içeriği'nden söz etmek gayet yerindedir, elverir ki bu 'kastedilmiş ifade edici içerik' sanatçının kafasında kuramsal bilgiyle hiç ilgisi olmayan, reflektif olmayan bilinçliliğin ikinci anlamıyla alınacak şekilde kastedilmiş nesneyle özdeş olsun.

Resme bakanın onun kastedilmiş ifade edici içeriğini kavrayabilmesi ilke olarak tamı tamına şu mucizevi olgunun gerçekleşmesidir; eserin duyusal içeriğini herhangi türden bir anlam işleviyle bir şekilde birleştirebiliriz.[13] İfade edici anlam

---

[13] Bu olguya yalnızca, zihinsel veya daha yerinde olarak kategorik görünün (*Anschauung*) varlığı kabul edilmeksizin en yalın fenomenin bir şekilde açıklanıp açıklanamayacağı sorusunu bile dikkate almadan, görünün yalnızca duyu meselesi olduğu şeklindeki önyargılı anlayışla yaklaşanlar karşı çıkacaktır. Bir heykelin görsel, nesnel anlamının (görsel yapılanmasının) anlaşılmasında bu anlam 'Ben'im karşımda saf, duyusal öğelerin (renk, parıltı, gölge) duyularım tarafından aynı anda doğrudan algılanması kadar dolayımsız olmalıdır; o, zihnim tarafından algılandığı gibi dolayımsız olmalıdır. Biçimleri mermere iliştiren 'Ben' değilimdir. Sanat eserinde biçim ve anlam veren, onu zihin için algılanabilir kılan tam olarak anlamın ifade edici (ve belgeleyici) katmanlarıdır. Renklere veya renkler terkibine bağlanan 'ifade edici değer' ve onların sahip oldukları kendilerine özgü damga estetik deneyimde o denli hazırdır ki onları, dayandıkları renklerin kendilerini fark etmeden önce fark

da 'verilidir' ve bu türden bir yorumlama kendine özgü zorluklar sunuyorsa bunun tek nedeni şudur; mesela resmin kompozisyonu gibi, kendi başına kaim olan ve dolayısıyla yalnızca resme bakarak anlaşılabilir olan nesnel anlamın aksine mevzu, hatların uzayıp kısalması gibi estetik öğelere gömülmüş ifade edici anlamın tarihsel arka plan analizi yapılmaksızın kurulamaz. (Çok daha kolayca kavranacak mevzu çerçevelerinde bile 'duygusal manadaki değişimlere' zaten rastlanılabilir; kör ve topalın önceki dönem temsilleri bağlamında söylediğimiz gibi.)

Öte yandan bu zorluğun bizi ilkesel açıdan septisizme teşvik etmesi gerekmez. Bundan çıkarsayacağımız tek şey bu kastedilmiş ifade edici anlamın yalnızca olgusal tarihsel bir araştırmayla keşfedilebilir olduğudur. Şöyle ki bu anlamı soruşturarken herhangi bir olgusal tarihsel soruşturmada kullanılan aynı yöntemi kullanmak zorundayız. Kastedilmiş ifade edici anlamın (zenci heykelcikleri örneğinde pekala olduğu gibi) ulaşılmaz olarak kalmayacağı gerçeği bizimle tarihsel devamlılık içinde olan dönemler ve kültürler için bir ölçüde teminat altındadır. Bizzat bilincin tarihsel yapısı şunun teminatıdır; kastedilmiş anlama dair bazı kavrayışlar çağımıza uzak olan eserler bağlamında bile mümkün olabilmektedir. Bunun nedeni ise herhangi bir çağdaki duygu ve deneyim menzillerinin hiçbir biçimde kısıtlı veya keyfi olmamasıdır. Bir toplumda yükselen ve onun tarafından paylaşılan deneyim biçimleri ya daha önce var olan biçimleri sürdürür ya da o biçimleri tarihçinin gözlemleyebileceği bir tarzda dönüştürür. Tarihsel bilinç geçmişin eserleriyle bu tarzda bağlantı kurabildiğine göre tarihçi, ifade edici kasıtlarını anlamanın peşinde olduğu o eserlerin 'ruhsal ikliminde' yavaş yavaş kendini evindeymiş gibi hissedebilecektir. Böylece tarihçi eserin

---

ederiz. Aslında anlam yalnızca dolayımsızca verili olabilir ve bizim ötekilerle iletişime geçebilmemizin tek nedeni 'anlamın' yani bilince içkin olmayan, öznellikten çıkartılmış ve irreal bir şeyin kategorik algısı gibi bir olgunun varlığıdır. Duyusal bir iletim aracı olmaksızın iletilebilecek veya anlaşılabilecek hiçbir anlamın olmadığı doğru olsa da bu duyusal iletim aracı yalnızca kendi başına anlamı iletemez. Özneler arası gerçek iletim aracı, yerleşik genel tanımından farklı ve daha kapsayıcı olan doğru anlamıyla alınan anlamdır.

özel kastının, sanatçının kendine özgü katkısının teferruat olarak kalacağı karşı zemini güvenceye alır.

'Nesnel' ve 'ifade edici' anlamın ve bunların biçim ve mevzu tarafından iletildiği yolun analizi 'belgeleyici' anlamı daha açık kavramamız için zorunluydu. Burada belgeleyici anlama geçiyoruz.

Hem 'nesnel' hem de 'ifade edici' anlamın yansıtılması ve birleştirilmesi sanatçının bilinçli çabasına ait bir meseledir. Buna karşın anlamın üçüncü boyutu, yani belgeleyici anlam sanatçının kasti bir meselesi değildir. Bu anlam yalnızca alıcı için, eseri temaşa eden için kasti bir mesele haline gelebilir. Bu noktadan, yani sanatçının etkinliği açısından belgeleyici anlam tamamıyla kasti ve bilinçli olmayan bir yan üründür.

Nesnel yorumlama anlamın tamamıyla kendi başına kaim, iletici aracın 'şekillendirmesine' olduğu kadar mevzuun 'temsil edilişine' de yayılan ve böylece tek başına eserden bile çıkartılabilen anlam terkibinin kavranmasıyla ilgiliyken gördüğümüz üzere ifade edici anlam eserin ötesine işaret eder ve sanatçının psişik deneyim akımının analizini talep eder. Belgeleyici anlam ifade edici anlama yakın olduğundan, yani bizden sürekli eserin ötesine bakmayı talep ettiğinden burada tekrar eserin ötesindeki insanla ilgiliyiz; ancak tamamen farklı bir bağlamda. İfade edici anlam bireyin deneyimsel akışının enine kesitiyle, belirli bir zamandaki psişik sürecin keşfiyle ilişkilidir. Öte yandan belgeleyici anlam ise içinde birtakım deneyimlerin gerçekleştiği zamansal süreç meselesi değil bir özgülük, özsel doğa, öznenin sanatsal yaratıda tezahür eden 'ethos'u meselesidir.

Bu ayrımı açık hale getirmenin en iyi yolu kişinin kendini sanatçının yaşamını paylaşır vaziyette, geçen her dakikayı onunla geçirirmiş gibi, onun her isteğinden ve tüm ruh hallerinden pay alırcasına, onu meşgul eden her şeyle sürekli meşgul edilmiş olarak hayal etmesidir ki bunların belgelemeyle hiç mi hiç ilgisi yoktur. Böyle bir durumda kişi sanatçının eserini, eserin 'ifade edici' boyutunda anlayabilecektir ve yine kişi sanatçının deneyim akışının az çok uygun resmine sahip olabilecektir. Bu deneyim akışında birisi sanatçıya eş olabilir ama yine de sanatçının kişiliğine, *Weltanschauung*una, *ethos*u-

na dair içgörüye sahip olmayabilir. Bunun aksine sanatçının eseri ve eylemiyle çok az tanışıklığı olan ama kesin, belgeleyici bir duyuşu olan bir başka analist, sanatçının kişiliğinin ve *Weltanschauung*unun tamı tamına belirlenmesi girişiminde çok az olgusal malzemeye dayanabilir; tabi psikolojik değil kültürel anlamda.

Belgeleyici anlam aynı şekilde 'nesnelleşmeler' aracılığıyla da iletilebilir; belgeleyici manada 'kendine özgü olan' ayrıca mevzuun seçilip sunulduğu yoldan ve iletici aracın şekillendiği yoldan da anlaşılabilir. Hal böyleyken birçok asli açıdan 'şeyler' burada ifade edici anlamda oldukları gibi değildir. Bu iki anlam şu açıdan benzerdir; ifade edici ve belgeleyici anlamın kendisinde üst üste koyulduğu bir nesnel anlam katmanı olmak zorundadır. Ancak ifade edici anlam nesnel anlamın tüm kapsamı dikkate alınmadan kavranamazken, yani başka deyişle ifade edici anlam zorunlu bir bütün olarak nesnel anlama dayanırken belgeleyici anlam eseri bütünlüğü içinde dikkate almaksızın da tanınabilir. Aslında bir eserin, çizgilerin kendine özgü kullanılışı, uzamsal yapı[14] ve renk kompozisyonu gibi parça niteliğindeki veçheleri belgeleyici anlamı iletebilir; eserin yalnızca somut ve uygun parçalarını dikkate almaya gerek yoktur. İfade edici anlam nesnel anlamın yekpare, birleşmiş terkibiyle sıkı sıkıya iç içe geçmiştir; belgeleyi-

---

[14] Belgeleyici karıtın izini en küçük ayrıntılara kadar süren, bu türden belgeleyici analizin iyi bir örneğini Max Drovak sunmuştur; 'Über Greco und den Manierismus,' *Jahrbuch für Kunstgeschichte* içinde, Band I (XV), 1921/1922. Bu yazıdan, El Greco'nun 'Orgaz Kontunun Gömülüşü' tablosu hakkındaki şu değinileri alıntılıyorum; "Burada kayıp olan, Giotto'dan beri her resimsel temsilin dokunulmaz temeli olan katı, uzamsal yapıdır. Burada uzamın genişliği var mıdır, peki derinliği? Kim bunu iddia edebilir? Figürler, sanki sanatçı onları sakarca yerleştirmiş gibi üst üste binmiştir. Ancak aynı zamanda titrek ışık ve yukardaki *féerie* sınırsız bir yayılım izlenimini tahrik eder. Buradaki kompozisyonu yönlendiren ilke eski ve basittir, daha önce Göğe Ağma resimlerinde yüzlerce kez kullanılmıştır. *Peki bu kompozisyonun anlamı nasıl değişmiştir*; çünkü ressam hiçbir şey zeminden görülmesin ve figürler sanki büyüyle yapılmışçasına başka bir yerlerden fışkırmış gibi görünsün diye ön plandaki figürleri kenarla kesiştirmiştir. (s. 24, italikler benim [K. M.])" Nesnel anlam katmanının hem mevzuun hem de iletici aracın şekillendirilmesinde gösterilmesi uygun belgeleyici anlamın belirlenmesinin hemen ardından gelir.

ci anlam ise bütünden ayrılabilir, parça niteliğindeki veçhelerde içkin olabilir.

O halde bir eserin herhangi bir aşamasının belgeleyici anlamı bulunabilir olduğuna göre eserin ardında durup onu tamamlayan insanı tanımlayabilmek için daha ileri bir kanıta ihtiyacımız var hala. Ancak bu türden bir kanıt yalnızca tek bir eserde veya tek bir nesnelleşme alanında aranmayacak. Bunun yerine bir üreticiyi deyiş yerindeyse gözlerimizin önünde teşekkül ettirmek için onun karşılaştırılabilir tüm tahakkuklarına yayılmak durumundayız. Ancak kanıtın bu birden çok parçasıyla karşılaşma basit bir toplama meselesi, yani şurada burada dağınık anlam kırıntılarını toplayarak bir araya getirilebilecek bütünü toplama meselesi değildir; sanki kanıtın bir maddesi peşinde olduğumuz bütünün bir parçasıymış gibi. Tuhaf olan şey aslında şudur; belgeleyici kanıtın tek bir maddesi konunun bütünsel tanımını verir; daha ileri bakıyorsak bu bakış aynı belgeleyici anlamı 'türdeş' bir tarzda ileten, doğrulayıcı örnekleri elde etmek içindir, yoksa bir parçayı diğerleriyle tamamlamak için değil. Dahası, bir eserin parça niteliğindeki veçhelerinin analiziyle keşfettiğimiz belgeleyici anlam yalnızca belgeleyici kanıtın diğer öğeleriyle doğrulanabilirken ne ifade edici ne de nesnel analiz böylesi belgeleyici yorumlamayı doğrulayabilir. O halde bu yeni türden kasti nesneye, yani belgeleyici anlama uygun yeni türden bir kasti eylem yürütmemiz gerekir ki belgeleyici anlamı ilişkili olduğu nesnel ve ifade edici anlamlardan ayırabilelim. Bu belgeleyici anlam araştırması, anlamın tümüyle farklı tahakkuklarının muazzam çeşitliliğinin altında yatan özdeş, türdeş kalıbın araştırılması toplamayla, sentezle veya bir dizi nesnenin paylaştığı ortak özelliğin basitçe soyutlanmasıyla karıştırılmaması gereken apayrı bir sınıfa aittir. Bu araştırma apayrı bir şeydir, çünkü farklılıkların tüm sahasına sinen bazı özdeş şeylerin varlığı gibi farklı nesnelerin birleşmesi de anlam ve kasıt alanına özgüdür. Bu araştırma hiç değilse kısmen uzamsal ve aldatıcı imgelemin işlemesinden devşirilmiş metaforlar tarafından kirletilmeden muhafaza edilmelidir.

Riegl'in, Roma süsleme sanatının geç dönemindeki sözüm ona 'olumsuz' süslemelerin aynı dönemin mimarisinin altın-

da yatan 'sanatsal istençle' aynı istemi sergilediği, iddiası ve onun sözü edilen 'sanatsal istenç' analizi -ki bu analiz aynı dönemdeki felsefi sistemlerle bu istem arasında kesin benzerliklere yol verecek denli geniştir- belgeleyici yaklaşımın güzel örneklerindendir. Sözü edilen örnekte gayet başarılı olan bu yorumcu yalnızca, maddi iletim araçlarını kullanırken işletilen ve önemsizmiş gibi görünen yordamı araştırırken, sezgisini takip ederek fazlasıyla karakteristik olana parmak basabilmiş, yani dönemin evrensel bakış açısına uygun olan diğer yaratıcı etkinlik alanlarındaki biçimsel özellikleri aydınlatabilmişti. Bu örnekte belgeleyici anlam iletici aracın şekillendirmesinden çıkartıldı, ancak açıktır ki bu anlam mevzuun işlenişinden de aynı şekilde damıtılabilir. Eğer anlamın belgeleyici ifadesinin ayırdına varabilirsek onun nesnel katmanındaki her boyut belgeleyici yorumlamaya uygun düşecektir. Sadece nesnel anlam değil ifade edici anlam da 'belgeleyici' amaçlar için, yani kültürel açıdan karakteristik olana yönelik bir içgörü kazanmak için kullanılabilir. Bu noktada, uygulamada da sık sık kullanılan temel usulü kısaca aktarabiliriz. Bu usul sanatçının biçimsel veya ifade edici amaçlarını açıklamak için yaptığı estetik inanç itiraflarını ve kuramsal beyanları ele almaktan ibarettir; bunlar belgeleyici yorum için her zaman kullanılabilir. Diğer yandan, sanatçının ileri sürdüğü *Ars poetica*nın ya da sanat kuramının bu 'belgeleyici' yorumu bu beyanlara yaratıcının sanatsal kişiliği veya kendi 'sanatsal istenci' veya çağının tini hakkındaki gerçek düşünümler olarak muamele etmekten oluşmaz yalnızca. Sormak zorunda olduğumuz şey kuramın doğru mu yanlış mı olduğu sorusu ya da kuramı savunanın onunla ne 'kastettiği' değildir. Daha ziyade bu 'içkin' yorumlamanın ötesine geçmeli ve kuramsal itirafı bir itiraf olarak; psişik olanın dışındaki bir şeyin, itici güç olarak nesnel 'sanatsal istencin' belgeleyici kanıtı olarak görmeliyiz. Tıpkı hastalarından birine koyduğu teşhisi hastalığın kesin tanımı olarak değil de bir belirti olarak gören hekimin yaptığı gibi.

Tüm bu belgeleyici yorumlama girişimleri belgeleyici anlamın dağınık momentlerini kapsayıcı genel kavramlar altında bir araya toplar ki bu kavramlar daha önce araştırılan kül-

tür alanına bağlı olarak 'sanatsal istenç' (Riegl),[15] 'ekonomik zihniyet (*Wirtschaftsgesinnung*) (Sombart), 'Weltanschauung' (Dilthey ve diğerleri) ve 'tin' (Max Weber ve diğerleri) gibi çeşitli biçimlerde tasavvur edilmişti. O halde bu nesnel, kültür genelleştirmelerinin öznel emsali olarak bunlara karşılık düşen tarihsel özneler de aynı şekilde tanımlanabilir. Bazı durumlarda bu özne tarihsel bir kişinin veya topluluğun adıyla özdeşleştirilir; 'Alman' ruhu veya 'Goethecil' ve 'klasik' ruh dediğimiz gibi. Ancak bu adlar her zaman dolambaçlı bir yolda kullanılırlar, çünkü bunlarla kastımız gerçek bir kişi olarak Goethe veya kendi fiziksel gerçekliğinde, Alman halkından bir birey değil ideal özdür. 'Klasik ruh' ifadesi ise bu bağlamda daha az yanıltıcıdır, zira bu ruhun taşıyıcısı olarak fiziksel bir topluluğun varlığını öne sürmez.[16]

---

[15] Ayrıca bakınız; Erwin Panofsky, "Der Begriff des Kunstwollens," *Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft* içinde, Band XIV, n. 4. Panofsky'nin, Riegl'in 'sanatsal istenç' kavramına yönelik analizi burada belgeleyici anlam olarak tanımlanan şeyin açık bir kavrayışını sergiliyor.

[16] Eğer bu 'yapısal analizi' kendisine uygularsak kasta yönelik yorumlamada varlığı ön varsayılan 'gerçek (*real*)' denilen öznenin bir kurguya, anlam referansları içinden basit bir referans noktasına çıkıp çıkmayacağı -çünkü bir başka 'ben'in bu varsayılan 'gerçekliği' anlamla ilişkisinde kendi kendisini çözündürecektir- sorusu sorulabilir. Yapısal analizin bakış açısından bunu engelleyecek bir şey yoktur, çünkü yapısal analiz dikkate alındığında ifade edici yorumlamanın varsayımsal gerçek öznesi yorumlayıcı yorumlamanın varsayımsal irreal öznesiyle aynı düzeydedir ve onunla eşit şekilde anlamın bağlantılarında çözünebilir. Dolayısıyla bu özne 'gerçek' olarak koyulsa bile onun anlamla ilgili olmayan, ancak ontolojik ve dolayımsız olan daha ileri bir deneyimi olmak durumundadır. Onun psişik varoluşu nesnel olarak yorumlanabilir tezahürlerle veya anlamın yorumlanmasına aynı ölçüde açık olan tezahürle dolayımlanmaksızın bizim için ulaşılabilir olmalıdır. Bu türden bir ontolojik deneyim *Weltanschauung* öznesi bakımından da onu metafiziksel bir özne olarak koyanlar tarafından kabul edilirdi. Dolayısıyla Hegel veya Lukacs 'tin'den söz ettiklerinde onu bir yöntemsel araç olarak düşünmüyorlardı; tıpkı Goethe'den söz eden birinin, onun eserleri aracılığıyla, Goethe'nin yalnızca 'kendine has kişiliğiyle' değil ontik varoluşuyla da iletişim kurduğunu tasavvur etmesi gibi.

Birbirine çaprazlama olarak karşıt olan bu iki görüş, öteki 'ben'ler kendilerini bize nasıl sunar ve onlar nasıl oluşur, şeklinde alınabilir. İlk görüş, öteki 'ben'lere dair bilgimizi anlam referanslarına indirger ve başkalarının psişik gerçekliğine yalnızca akledilebilir (*Geistig*) gerçek dışı dolayımı aracılığıyla ulaşabileceğimizi düşünür. E. Spranger, (a.g.e., *Lebensformen*) bu görüşe sıcak

O halde nesnel, kültürel genelleştirmenin yalnızca bir emsali olarak tanımlanan bu kültürel özneyi ırk ve sınıf gibi antropolojik veya sosyolojik kategoriler üzerinden tanımlanan fiziksel, kolektif öznelerle basitçe özdeşleştiren kişi en ciddi yöntem hatasını yapmış olacaktır. İşte bu yüzden aklımızdaki herhangi türden belgeleyici yorumlama bir eserin, yaratıcısının 'tinini' örneklediğini söylemek yerine yaratıcının soyu veya konumu itibarıyla şu 'ırka' veya bu 'sınıfa' ait olduğunu kanıtlamakla bozulacak değildir. Açıklamamız bir kültür tarihi sorunu olarak 'ırk' araştırmasına veya kültür sosyolojisi sorunu olarak 'sınıf' araştırmasına karşı çıkmadığımızı gösteriyor. Her iki başlık da çözülmesi gereken sorunlara işaret ediyor. Bizim yapmak istediğimiz bu araştırma hatlarına uygulanacak kesin yöntemsel önerileri ortaya koymaktır. Böylesi araştırmalar araştırmacının titizlikle birbirinden ayıracağı iki ayrı kavram dizisi kullanır; bir yandan kolektif özne kül-

---

bakıyor. İkinci yaklaşım ise öteki 'ben'lere dair tüm bilgimizi, bilincin somut akışından ayrılabilir bir şey olarak anlamın psişik-üstü alanını göz ardı ederek, doğrudan ontik gerçekliğe yönelmiş sezgiye indirger. Scheler bu görüşü savunur; 'Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß, Halle: 1913'e ek olan *Über den Grund zur Annahme des fremden Ich.*
Bu iki uçta da hakikat eksikmiş gibi görünüyor. Öteki 'ben'i anlama mutlaka anlam referanslarından başlamalıdır; ancak öte yandan, anlamı alışıldık olandan çok daha geniş olarak almadığımız sürece onunla bitemez. Şimdiye kadar anlam yalnızca kuramsal olanı içerecek biçimde veya en fazla -anlama çok daha geniş bir yapı verilmek istendiğinde- bizim 'nesnel anlam' kavramıyla tasavvur ettiğimiz fenomenler alanı olarak alındı. Şimdiye dek hiç kimse 'ifade edici' ve 'belgeleyici' fenomeni anlam fenomeni olarak düşünmedi. Öte yandan, eğer öteki öznelere erişebileceksek bunun yalnızca sözü edilen anlam boyutları aracılığıyla mümkün olabileceği unutulmamalıdır. Bir öznenin tek başına nesnel anlamdan nasıl oluştuğunu görmek olanaksızdır. Ancak bu iki anlam katmanını da ona eklesek bile 'öteki' özneyi psişik bir varlık olarak kavramanın hala çok uzağındayızdır. Analojiyle veya empatiyle yapılacak çıkarımlar tamamıyla uygun olmayan, eğreti çıkarımlardır. Gerçek (*real*) öteki 'ben'in varoluşunun koyutlanması, Max Schler'in kesin olarak kanıtladığı gibi dolayımsız bir sezgi edimidir; bir kişinin gözlerinin içine baktığımda yalnızca gözlerinin rengini görmem, aynı zamanda onun ruhunun varlığını da görürüm. Bu varlık kavrayışı nasıl ve hangi epistemolojik düzeyde gerçekleşir; ona, bir anlam yorumlaması edimi her zaman eşlik eder mi yoksa o, doğrudan ontik iletişimde tamamlanır mı? Meselemiz tüm yansımalarıyla birlikte gerçeklik problemi (*Realitätsproblem*) olmadığına göre bu sorular daha fazla üzerinde durmamız gerekmeyen sorulardır.

türel üretimin belgeleyici olarak yorumlanmasına bağlı olarak tanımlanacaktır, diğer yandan farklı türden kolektif öznelere, kavramlarını tamamen farklı tarzda oluşturan antropoloji ve sosyoloji gibi bilimlerin kategorilerini kullanarak ulaşacağız. (Kavramlarını farklı tarzda oluşturma demişken, mesela 'sınıf' kavramı bireyin ekonomik üretim sürecinde üstlendiği role göre ve 'ırk' kavramı da salt biyolojik ilişkilere göre tanımlanır.) Bu iki tür özne arasında, yani kültürel nesnelleşmelerin yorumlanmasıyla elde edilmiş, kolektif tinin öznesiyle antropolojik ve sosyolojik özne arasında bunların ayrı cinsten kökenleri yüzünden söz konusu olan uyuşmazlık öylesine büyüktür ki bu iki ucu birbirine bağlayacak aracı bir kavram bölgesini işin içine katmak mutlak zorunluymuş gibi görünebilir. Halledilmesi gereken iş belki de budur, Dilthey'in kurduğu beşeri bilimler psikolojisi burada en verimli uygulama alanını bulacaktır. Bu yaklaşımın örneği olan iki çalışma yakın zamanlarda yayımlandı.[17]

Şimdi belgeleyici ve ifade edici yorumlamalar arasındaki farka geri dönersek bu fark az önce tartıştığımız iki farklı özne türü sayesinde açığa çıkartıldı. Bir eserin hem belgeleyici hem de ifade edici olarak yorumlanmasında eserin ardındaki 'kolektif özne'ye gönderme yapabiliriz. Ancak bir durumda kastettiğimiz kolektif öznenin diğer örnekte kastettiğimizle aynı olmadığı hemen ortaya çıkacaktır. İfade edici anlamı yalnızca gerçek bir özneye veya onun bilinç akışına tahsis ettiğimize göre bir topluluk tarafından kabul edilen 'ifade edici anlamı' yalnızca katı nominalist bir tarzda; anlamı topluluğun üyelerinin ortalaması tarafından kabul edilmiş olarak almak suretiyle çözümleyebiliriz. Bir topluluğun belgeleyici yaklaşım üzerinden ayırt edici özellikleriyle tanımlanması ise farklı bir meseledir. Zira böylesi bir tanıma ulaşmak için birer saf inşa olan ve bilişsel değerleri yalnızca, belgeleyici yorumun önerdiği karakterolojik birliğin öznel emsalleri olarak hizmet etmeleriyle ölçülen kolektif özneleri pekala kullanabiliriz.

---

[17] Bkz. Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin: 1919; Eduard Spranger, *Lebensformen, geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*, 2. Baskı, Halle: 1921.

Son olarak daha ileri bir noktayı anmamız gerekiyor. Bu noktada üç yorumlama türü birbirlerinden özsel biçimde farklıdırlar. Sözü edilen farklılık doğrudan, üç anlamın farklı tarzda 'verili' olmalarından kaynaklanmasa da son tahlilde izi oraya kadar sürülebilir. Diğer iki yorumlama türünün aksine belgeleyici yorumlamanın kendine özgü bir durumu vardır; bu yorumlama türü her dönem için yeniden kullanılmalıdır ve her ayrı yorumlama, dönemin, tarihin akışındaki konumundan derinden etkilenecektir. (Yorumcu geçmiş bir çağın tinini tarihin bu akışı üzerinden yeniden yapılandırmaya çalışır.) Mesela Helenist veya Shakespearci tinin farklı kuşaklara farklı veçheler altında göründüğü iyi bilinen bir gerçektir. Ancak bu durum böylesi bilginin göreli ve dolayısıyla değersiz olduğu anlamına gelmez. Bu durum şu anlama gelir; doğa bilimlerinin aktardığı bilgi türü tarihsel bilgiden köken olarak farklıdır. O halde sırf doğabilimsel-pozitivist 'doğru' ölçütüyle uyuşmuyor diye tarihsel anlayışları yadsımak yerine onların anlam ve yapılarını kendi özgülükleri içinde kavramayı denemeliyiz.

Bir çağın 'tinini' anlamak için kendi çağımızın tinine müracaat etmeliyiz; bir tözü kavrayacak olan bir başka tözdür. Bir çağ özünde belirli bir döneme diğer çağdan daha yakın olabilir ve daha yakın olanın yorumu geçerli olacaktır. Tarihsel anlayışta öznenin doğasının bilginin içeriğiyle özsel bir ilişkisi vardır ve yorumlanacak nesnenin bazı veçheleri yalnızca belirli zihin türlerine açıktır. Bunun nedeni tam olarak şudur; tarihsel anlayış matematiksel veya bilimsel bilgi gibi zamanla ilişkisiz değildir, felsefi öz-düşünümün tarihsel süreci tarafından şekillendirilir. Basit bir örnek verelim; 10, 20, 30, 40 ve 50 yaşlarımızda ebeveynimizin kişiliğine dair tamamen farklı imgelerimiz vardır. Ancak bu durum ebeveynimizin kişiliği veya mizacının olmadığı anlamına gelmez; her yaş evresinde yalnızca, o evrenin erişebildiği kişilik özellikleri veya veçhelerin kavranabilir olduğu anlamına gelir. Ayrıca şu anlama da gelir; ('nesnel olarak doğru' değil de) 'en kapsayıcı' olarak varılacak kişilik tanımı için en uygun fırsat tanımlayanın tanımladığı kişiyle aynı yaştayken yaptığı tanımdır. Aynı şekilde, bu durumu kabul eden biri bilginin bir

öğesini diğerine eklemeyip yalnızca bütünsel resmi her çağda yeni bir merkez etrafında yeniden örgütleyen tarihsel anlayışın zamansal sürecinin olumlu anlamda bilişsel bir değerinin olduğunu da kabul edecektir. Dinamik olarak değişen nesneye sahip olma imkanı dinamik olarak değişen tek özne olmakla yalnızca bu bilgi türünün elindedir.

Öte yandan bu, her belgeleyici yorumun kabul edilebilecek aynı iddiası olduğunu söylemek değildir. Bir kere ortada biçimsel ve içkin bir ölçüt vardır; belgeleyici yorumlar bir dönemdeki kültürel tezahürlerin tüm sahasını kuşatmalı, hiçbir istisna veya karşıtlık olmaksızın her tikel fenomene uygun olmalıdır. İkinci olarak, belgeleyici bakış açısıyla ele aldığımız kültürel üretimler daima bazı yorumlamaları dayatırken bazılarını dışlarlar. O halde elimizde bir döneme ait birbirinden farklı birçok yorum olacaktır ki hepsi de bu bağlamda *doğrudur*. Yalnızca onlardan hangisinin en uygun yorum olduğunu sorabiliriz; yani hangisi en zengin yorumdur, hangisi konuyla en özsel yakınlığa sahiptir? Belirli bir döneme veya *Weltanschauung*a dair farklı yorumcu kuşakları tarafından aktarılmış yorumlar arasında görünüşte bir çelişki olduğunda yapmamız gereken en az uygun (ama yine de doğru) olan yorumları daha uygun olana tercüme etmektir. Bu yolla, eskiden elde edilmiş imge, henüz uygun olmayan yorum -Hegel'in terime yüklediği çifte kabulle alındığında- 'kapsanarak aşılacaktır (*Aufhebung*),' yani yorumun önceki örgütlenme merkezi *atılacak* ama tamamlanmamış olarak kavranan şey yeni merkezde *muhafaza edilecektir*. Bu devingen yapıyı ne nesnel yorumlamada ne de ifade edici yorumlamada görebiliriz. Elbette tarihsel bir hazırlık hem nesnel hem de ifade edici yorumlamalar için de zorunludur; belirli biçimlerin tarihteki geçmiş tezahürlerini araştırmadan nesnel anlamı tam olarak bulamayız; belirli psikolojik eğilimlerin tarihsel gelişimine aşina olmadan da ifade edici anlamı kavrayamayız. Bu hazırlık tamamlandığında varılan sonuçlar basitçe doğru veya yanlış olacak, (Hegelci 'kapsayarak aşma' terimindeki gibi) herhangi bir diyalektik çift anlamlılık söz konusu olmayacaktır. Herhangi biri resmin kompozisyonunu doğru veya yanlış olarak tanımlayabilir, birisi resmin salt görsel olan öğelerinin hakkı-

nı verebilir veya vermeyebilir, biri eserin özgün duygusal içeriğini yeniden gözler önüne serebilir veya sermeyebilir; tüm bunlar için kişinin eserde zaten mevcut olan şeyi bilmesi gerekir. Ancak bir çağın tini veya *Weltanschauung*u yorumlayan öznenin kendi tarihsel 'tözüne' başvurmaksızın kavrayamayacağı bir şeydir; zira geçmiş çağların belgeleyici yorumlarının tarihi aynı zamanda öznelerin kendilerini yorumlamalarının tarihidir.[18]

---

[18] Bu problemler için bakınız; Dagobert Frey, "Max Dvořáks Stellung in der Kunstgeschichte," *Jahrbuch für Kunstgeschichte*, Band 1, no. 15, Viyana: 1921/1922, ss. 15 vd.

Önceki tartışmada 'ifade edici' ile 'kastedilmiş' kavramlarını aynı anlamdaymış gibi kullandık. Bu iki kavram arasında ayrım yapılmaması soruşturmanın bu aşamasında bir karışıklığa yol açmaz. Zira 'ifade edici' anlam her zaman 'kastedilmiş' anlamdır ve ancak böyle anlaşılabilir. Ancak öte yandan 'ifade edici' olmayan bir anlam da kastedilmiş olabilir, yani bir öznenin aklında kastettiği nesne olarak bulunabilir. 'Kastedilmişlik' yukarıda ayrılan üç anlam katmanından tamamıyla farklı bir boyuta aittir.

'Kastedilmiş' anlamın (yani öznenin aklında kendine özgü yolla bulundurulan anlamın) emsali kültürel nesnelleşmelerin 'uygun anlamıdır (*Richtigkeitssinn*).' Bu anlam kültürel nesnelleşmelerde içkin olabilir ve o nesnelleşmelerin yaratıcısı onları bilinçli olarak aklında bulundurmasa bile, dışardan bir gözlemci tarafından tespit edilebilir. Kültürel ürünü üreten onun uygun anlamını kavrayamayabilir (ve bu çok sıklıkla olur) ve dolayısıyla bu iki anlam türü arasında bir uçurum vardır.

'Kastedilmiş' ve 'uygun' anlamlar arasındaki ayrım Max Weber'in 'olgusal (*Tatsächlich*)' ve 'uygun (*Richtig*)' arasında yaptığı ayırıma uygun düşer. (Max Weber, "Wirtschaft und Gesellschaft," *Grundriß der Sozialökonomik* içinde, C. III, Böl. 1, ss. 1 vd. [Türkçesi; Max Weber, *Ekonomi & Toplum*, Yarın Yayıncılık, s. 112. -çn.])

Öte yandan bu seçenek konumuzla çok da ilgili değildir. Eğer istersek bu ayrımı, anlam katmanları arasında yaptığımız kendi ayrımımıza uygulayabilir ve hangi kavramın bize 'kastedilmiş' ve 'uygun' anlamlar arasında ayrım yapmaya olanak tanıdığını görebiliriz. Böylece şunları elde etmiş oluruz;

a) hem kastedilmiş hem de uygun nesnel anlamlar

b) kastedilmiş ifade edici anlam

c) uygun belgeleyici anlam (muhtemelen, geçmişe bakıldığında eserin yaratıcısı tarafından belge olarak kabul edilen)

Böylece nesnel anlamın kastedilmiş olup olmadığı bir fark yaratmaz; ifade edici anlam ise yalnızca kastedilmiş olarak anlaşılabilir; belgeleyici anlamda ise belgenin yaratıcısı tarafından kastedilmiş olup olmadığı asli önemde değildir.

5. Kültür Ürünlerinin Kuram Öncesine Ait Yapısı

Yukarıdaki analizde her bir kültür ürünündeki üç anlam katmanını ayırdık. Ancak unutulmamalıdır ki tamamen soyut olan açıklamamızda birbirinden ayrı tutabildiğimiz bu üç katman birbirlerinden ayrık kimliklerini, muntazam katmanlaşmalarını ancak bir kuram çerçevesinde yani yorumlayıcı bir kuram çerçevesinde kazanırlar. Kendinde türdeş olan nesnenin bu analitik, katmanlara ayrılmış yapısını gösterenin yalnızca refleksiyon olduğu ve dolayımsızca verili olan, kuram öncesine ait nesnede bu üç katmana tekabül eden hiçbir şeyin olmadığı pekâlâ söylenebilir.

Bu nokta bizden, dolayımsızca verili olup mümkün olduğunca herhangi bir kuramlaştırma tarafından temas edilmemiş olarak alınacak kültür ürünleri hakkında bazı dikkatleri talep ediyor. Birer monad niteliğindeki kültür ürünleri kendilerini nesnel, ifade edici ve yorumlayıcı anlam üzerinden daima kendiliğinden mi sunarlar? Bu aşamada farklı yönlere yayılan 'öğelerden,' 'anlam parçalarından' söz edilebilir mi? Dahası, bu ifade edici anlam ne mene bir şeydir? Bu anlam kültür ürünlerinde nesnel anlamın göründüğü tarzda mı görünür ve böylelikle bir şekilde anlam olarak uygun biçimde tanımlanabilir mi? Bu sorulardan ve benzerlerinden kaçılamaz. Bu sorular kültür ürünlerini kendi kuramsal olmayan biçimlerinde, onları değer nesneleri olarak (sözü edilen değere dolayımsız, reflektif olmayan bir yaklaşımla yaklaşıldığında) uygun şekilde kavradığımızda bize kendilerini sundukları şekilleriyle tanımlamamızı talep ederler. Böylesi sorular hala biçimle ilgilidir. Dolayımsızlığında ele alınan kültür ürününün aynı zamanda bir yapısı vardır, bu yapıyı sistematik olarak tanımlamak zor olsa da. O halde burada bu dolayımsızca verili olan yapının kendine has özelliklerinin bazılarını, parçalı bir tarzda da olsa, açmayı denememize müsaade edin.

1. İlk olarak; dolayımsız verili haliyle bir kültür ürünü kendini çok katmanlı bir biçimde sunmaz. Resimde mevzu, görsel biçim, ifade edici anlam ve belgeleyici ifade; bunların tümü aynı anda ve birlikte sunulur. Müzikal yaratıdaki tınılar

ve zaman aralıkları eş zamanlı olarak bir estetik biçim, ahenk ve melodiyle ilişkili bir yapı (nesnel anlam), duygusal içerik (ifade edici anlam) ve yaratıcının kendine özgü 'müzikalitesini, tinselliğini' (belgeleyici anlam) sergilerler. Şimdi, bu yapısal katmanlılığın psikolojik eş zamanlılıkla uzlaşmaz olup olmadığı sorusu çıkıyor ortaya. En başından beri birden çok biçim tarafından kuşatılmış olan, seslerin bir ve aynı akustik kombinasyonu aynı anda birbirlerinden farklı anlamlar taşıyamaz mı? Yalnızca nesnel anlamın (melodi, ahenk, ritim vs.) gerçekten verili olduğunu, buna karşın 'ruh hali' ve 'tinin' dışardan getirilip iliştirilen aksesuar niteliğinde birer öğe olduğunu, çünkü bunların özerk 'anlam katmanları' olmadığını söyleyenler çıkacaktır. Ancak bu yaklaşımda melodi de gerçekten verili olmaktan ziyade aksesuar niteliğinde bir şey olabilir. Çünkü melodi belirli seslerden ve onların zamansal dizisinden başka bir şeydir. Melodi çeşitli ses ve zaman aralıklarındaki anlam taşıyıcı etkendir, onların saf akustik olan içeriklerinin üzerine konmuş ve onlara estetik fenomen damgasını vurmuştur. Ancak 'ruh hali' yani duygusal içerik de tam olarak aynı şekilde anlam taşıyıcı bir etkendir, onun sayesinde her bir nota yalnızca kendisine biçimini veren melodinin senteziyle olacağı şeyin üzerinde ve ötesinde başka bir şey halini alır.

2. İfade edici içeriği dışardan getirilip iliştirilen bir şey olarak görme eğilimini onu bir 'anlam' olarak kabul etmedeki genel isteksizlik açıklar. Saf müzikal olan öğeyi (akustik düzenleme) melodiden, müzikten soyutladığımızda elde kalan; bir resimden nesnel anlamını, mevzuunu ve onu sunan iletim aracının biçimini çıkardığımızda geriye kalan kalıntı genellikle 'ruh hali,' 'hava,' 'yaşam duygusu' gibi ifadelerle tasavvur edilir. Öte yandan bu duygusal haldeki, kavramsal olarak tanımlanmasa da kesinlikle orada olan, 'biçim' öğesi ve 'anlam' gözden kaçırılabilir.

Kültür kuramcılarının bu noktaları ıskalamalarının oldukça muhtemel oluşunun nedenlerinden biri bu tür içerikleri tasavvur etmek için çok az kavrama sahip olmamızdır. 'Duygu' kelimesini her bir şey için, hakkında herhangi bir imge oluşturamadığımız her şey için özensizce kullanışımız sanki sanat

ve kültürel ürünler yalnızca belirsiz duygu ve hisleri iletebilirmiş gibi bir eğilim yaratıyor. Oysa hakikatte ifade edici ve belgeleyici anlam karaltılarını kuramsal kavramlar aracılığıyla nasıl tanımlayacağımızı bildiğimiz şeylerden rahatlıkla ayırt edebiliriz. Mozart'ın ve Beethoven'ın herhangi bir eserinde ifade edilen 'yaşam duygusunu' pek tabi ayırt edebiliriz; aralarındaki farkı kuramsal açıdan tanımlayacak konumda olmasak da. O halde henüz kavramların eksik olduğu yerde bile anlamda kuramsal olmayan ayrımlar söz konusu olabilir ve biz elverişli estetik sezgiyle bu ayrımları nasıl yapacağımızı bilebiliriz. Aşağıdaki örnek, sanat eserindeki 'yaşam duygusunun' yalnızca dile gelmez, öznel bir hal olmayıp kendisini kuramsal olarak tanımlayacak kavramımız olmasa dahi her zaman keskince bir kalıba dökülmüş anlam olduğunu gösterecektir.

'Aşırı duygusallık (*Sentimentalität*)' ifade edici bir anlam olarak sık karşılaşılan deneyim biçimidir. Resimsel temsil gibi nesnel anlamlara öznel veya ifade edici boyutta, 'aşırı duygusallık' diye adlandırabileceğimiz bir özellik sıkça eşlik eder.

Bu aşırı duygusallık kendisine karşılık düşen kavram bulunmadan önce bile sunulmuştur ve ayırt edilebilir. Bazı jestler, resimsel temsiller ve *motifler* onu yanlışlığa mahal vermeyecek şekilde iletirler, çünkü o -diyelim ki keder ve melankoli gibi- kendisine yakın duygusal özelliklerden açıkça ayırt edilebilirdir. Ancak erken dönemlerde bu öznel deneyim kalıbı mevcut değildi; yalnızca kendisine karşılık düşen kavram değil, bu deneyimin kuramsal olmayan, sezgisel biçimi bile mevcut değildi. Böylesi bir döneme ait eserleri tartışırken kuram öncesi anlamıyla bile aşırı duygusallıktan söz edemeyiz. O devirde aşırı duygusallık bu şekilde deneyimlenmiyordu; hatta bir kişi bu türden bir duyguyu taşıyan ruh haline girse bu hali [o gün mevcut olanlardan] farklı bir duygu türü olarak tanımlayamazdı; kaldı ki başkalarında görünen halleri bu şekilde yorumlasın. İç dünyaya gönderme yapan bir şey olarak deneyim sadece, öznenin bir anlam olarak kavrayabileceği (mutlaka kuramsal bir anlam olması gerekmez) farklılaşmamış deneyim akışına karşı sertçe dikilen bir şey olduğunda özgün bir özellik varsayar. Öznel hallerin bu saf akışına karşı

konulmakla, nesnel bir şeye dönüşmüş olarak -ki anlamı anlam yapan tam da bu dönüşümdür- bu öznel deneyim kalıbı kuramsal olmayan biçimde belirlendiği gibi artık kuramsal olarak da tanımlanır. Kuramsal olmayan her şeyi sezgisel ve irrasyonel olarak görmek istemiyorsak bu kuramsal olmayan anlam tabakasını kuram ve sezgi arasındaki, aslında irrasyonel olup psişik durumlar olarak var olanla kuramsal anlam alanı arasındaki aracı olarak kabul etmeliyiz. Zira kuramsal olmayan ancak yine de anlamlı olan deneyim kalıplarından oluşan geniş bir tabakaya sahibiz. İfade edici ve belgeleyici anlamlardan epeyce bir kısmı bu tabakaya aittir ve kendilerine karşılık düşen kavramlar henüz mevcut olmasa bile anlaşılmaya müsaittir. Gelişim sürecinde giderek daha fazla kavram bu türden içerikleri tanımlamak için konulmuştur, zira önce kuramsal olmayan bir anlamda ayırt edilen sonra kavramsal olarak tanımlanabilir hale gelir. Her halükarda, bir deneyim biçiminin doğuşunu onu tanımlayan kavramın bulunduğu ana yerleştirmek tümüyle kabul edilemezdir.

3. Bu anlam bölgesi, resmi veya akademik geleneklerce kabul edilen kültürel ürünlerin sunduğu kuramsal olmayan anlamla birlikte kuramsal anlamdan daha geniş bir alana yayılır. Yapısı bakımından anlamlı görünen bir yeraltı kültürü vardır; saf akışa karşı dikilmiştir, o da sunulabilir, 'anlam tarzı olarak gerçek dışıdır.' Ancak yine de -ve tam da bu yüzden- varlığın irrasyonel zeminiyle özdeşleştirilemez. Burası bazı davranış kalıplarının bulunduğu ortamdır; mesela, elimizde bulunan birkaçının adını vermek gerekirse hınç (*ressentiment*), melankoli, ilgisizlik (*acedia*), *fin de siècle* ruh hali, Otto'nun 'esrarlı'[19] kavramı gibi. Tüm bunlar sırf kendi kültürel tarihlerine sahip oldukları için yaşamdaki basit öznel olaylar değildirler, aksine hiç kuşkusuz bunların anlamları vardır ve diğerlerinden seçilebilir, anlamlı şeyler olarak mevcut akışın dışında dururlar. Bir kişinin yaşadığı istem dışı ağrının bir tarihi yoktur, ama aşırı duygusallığın kesinlikle vardır. Biçime sahip tüm deneyimleri arkada bıraktığımızda, fark edilebilir anlamı olmayan bir eylemi öylece eylediğimizde, düzensiz

[19] Rudolf Otto, *Das Heilige*, 1919, s. 5 vd.

olanın bulanık sularına vardığımızda yalnızca bu durumda kendimizi kökten anlamsızlığın alanında buluruz. Bu durum hakkında yalnızca, onu kelimenin hiçbir anlamıyla 'anlamadığımızı' söylemek doğru olacaktır. Bu eylemlerde *yaşarız*, onların içinde yüzeriz; yaşamımızı renklendirmeleri hatta varoluşumuzun en yaşamsal parçası olmaları mümkündür. Öte yandan bunlar kendilerini kasti nesneler olarak sunmadıkları için onlara içgözlemle de öteki psişeleri gözlemleyerek de 'sahip' olamayız. Tinsel yaşamın bu bölümü hem kendimizde hem de başkalarında *anlayamadığımız* bölümdür. Ancak bir şekilde anlamlı olan her şeyi elde etmek, kavramak için kuramsal olan kelime anlamlarını kavrayışımız denli uygun olan entelektüel sezgiye her zaman güvenebiliriz. Bu bağlamda kendi psişemizle diğerlerininki arasında yalnızca bir fark vardır, yani diğerinin aklında bulundurduğu anlamı duyusal bir iletim aracı olmadan algılayamayız. Anlamın bu iki kutbu arasında, yani özneden mutlak olarak yalıtılmış kuramsal anlamla özneden neredeyse ayrılmaz olan 'duygusal anlam' arasında gelişim basamakları vardır. Daha yakın olan anlam ikincisidir; ne kadar çok öznellik boyasıyla boyanırsa bireysel psişik akışın *hic et nunc*uyla (şimdi-buradasıyla) olan bağlantısı o kadar yoğun olacaktır.

4. Öznel deneyim kalıplarımızın anlamsal yapılarıyla da uzun uzadıya uğraşmamız gerekiyor. Çünkü bunlar, içinde ifade edici ve belgeleyici anlamların kavranacağı 'tabakayı' oluştururlar. Bunlar nesnel anlam tarafından zaten biçimlendirilmiş olan, yeni bir görsel ve işitsel malzeme biçimini paylaşırlar.

Konuşmanın, drama ve müziğin hızı ve ritmi bu malzemeyi oluşturur. Ritim ve hız ayrıca (nesnel) anlamın düzenlenmiş birimleridir. O halde, kendisinden ifade edici ve belgeleyici anlamlara geçişin söz konusu olabildiği bu nesnel anlamın öğeleri nelerdir?

Bu bağlamda asıl önemli olan nesnel anlamın 'ne (*Was*)' olduğu değil, '[şu şekilde] olduğu (*Daß*)' ve 'nasıl (*Wie*)' olduğudur.

Arkadaşımın ne söylediğini ifade edici ve belgeleyici anlam bakımından yorumlamak istediğimde onun 'ne' söyledi-

ğine dair kuramsal içeriğe onun 'bu şekilde' iletişime geçmiş 'olup' başka şekilde iletişim kurmayışından ve aynı şekilde söylediğini 'nasıl' söylediğinden daha az dikkat gösteririm. Benzer şekilde, resmin nesnel anlamının kurucu bir öğesi olarak mevzuun yalnızca, seçilen mevzu açıklayıcı olabildiği sürece ifade edici ve belgeleyici anlamlarla bağlantısı vardır. 'Nasıl' ise yalnızca çok ince öğe-aşamalarda (*Moment*) görünür olabilir. Bir konuşmada nesnel anlama bitişik olarak jestlerle anlatma, yüz ifadesi ve konuşma hızı gibi öğeler anlamlı olabilir; bir karşılıklı konuşmada ise karşılıklılık yapısı işleyecek, yani soru ve cevaplar yan yana duracaktır; cevaplar ister soruları 'atlasın' isterse -deyiş yerindeyse- onları 'on ikiden vursun.'

5. Gördüğümüz gibi, biçimi olan deneyimlerin anlamları, ifade edici ve belgeleyici anlam kalıplarında nesnel anlamları yeniden biçimlendirir. Bu durum başka bir soru doğurur; ilk başta nesnel anlamın birimi olarak kavranan bir öğe (mesela resimdeki görsel kompozisyon) daha sonra buna ilaveten belgeleyici veya ifade edici anlamın birimi *olarak da* kavranabilir mi? Yukarıda söylenenlerden bu son anılan anlam türlerinin yalnızca, nesnel anlama sonradan eklenen bir şey olmadıkları çıkar; yorumlanan öğe, biçime sahip deneyimin veçhesinden görüldüğünde tamamıyla yeni bir anlam birimine dönüşür. İlk yorumlama korunabilir (hatta, nesnel yorumlama olduğu müddetçe korunmak zorundadır), ancak yeni bir yorumlamaya ilerler ilerlemez tamamıyla yeni bir anlamla karşılaşırız. İlk yorum dönüşmüş olarak değil 'paranteze alınmış olarak' varlığını sürdürür ve tamamıyla yeni bir anlam katmanı tarafından yerinden edilmiştir. Yukarıda verdiğim örnekte arkadaşımın jesti 'toplumsal yardımlaşma' şeklindeki nesnel anlamı iletmişti. Aynı jest 'acıma' şeklindeki ifade edici anlam üzerinden görüldüğünde tüm ayrıntılarıyla tamamen farklı bir anlamın taşıyıcı aracı olur. Arkadaşımın eylemi belgeleyici anlam bakımından incelendiğinde de tam olarak aynı şey meydana gelir; bir kişilik kategorisi olan 'iki yüzlülük' bütünün kendisi için olduğunu iddia ederek diğer parçaları yeniden biçimlendirir. Yalnızca nesnel anlama sahip olan bir parçanın diğerleri üzerinde mutlak bir üstünlüğü vardır; zira o,

diğerleri olmadan kavranabilirken diğerleri tek başlarına olamazlar, görünür olabilmeleri için nesnel anlama ihtiyaçları vardır. Her ne kadar bu diğerleri temaşa edilince nesnel anlam anında 'paranteze alınmış' olsa da durum böyledir. Bir resim veya heykel, ifade edici ve belgeleyici anlamın etkisine girmeden önce evvela görsel alanın örgütlenmesi *olarak* var olur. Arkadaşımın jesti bir acıma sergilemesi veya ikiyüzlülük örneği olarak görülmeden önce mutlaka 'toplumsal yardımlaşma' olarak yorumlanmalıdır. (Bu arada yeri gelmişken, görsel alan olarak örgütlenen jestin bu örnekte hesaba katılmadığını, zira onun bu veçhesinin, telaffuz edilmiş bir kelimenin sesle ilişkili yapısının aynı kelimenin kavramsal anlamıyla ilgisiz olduğu kadar ilgisiz olduğunu belirtmek gerek.) Nesnel anlam her daim, yorumlanabilme ve yoruma uygun olma bakımından ilk anlam katmanıdır, ancak onun, sanatta olduğu gibi görsel veya sesle ilgili, biçimlendirici bir taşıyıcıya her zaman bağlı olması gerekmez.

6. Şu hâlde burada uğraşmamız gerekenler 'öğeler' ya da yeni bütünler meydana getirip diğer birimlerin kendilerine eklemlendiği, kendi başlarına kaim 'anlam birimleri' değildir. Nesnel anlama doğrudan dahil olanla ifade edici veya belgeleyici anlama doğrudan dahil olan bir ve aynı öğe değildir. Aksini iddia etmek kaba, uzamsal bir mecazı anlamın özüymüş gibi almak suretiyle anlamın asli yapısını tahrif etmektir. Burada kendisiyle birleşilmesi için bekleyen parçalar yoktur, aksine bir şey ancak kendisine uygun bütünün içinde kavranarak parça olabilir. Değiştirilmeden kalan yalnızca maddi taşıyıcıdır (renk izi ve çizgi gibi), ancak belirli bir 'şey (*Etwas*)' olarak ele alındığına göre onun bile birleştirici bir bütünün parçası olması gerekir. Ancak yeni bir bütün peyda olduğunda böyle bir parça da dönüşecektir.

Burada bir silsile meydana getiriyormuş gibi tasvir edilen aşamalar elbette eş zamanlı olarak deneyimlenebilir. Renk izini bir kerede renk kompozisyonu boyutu altında ve duygusal değer boyutuyla düşünebilirim. Anlamın yapısını bu atomistik tarzda bozma eğilimim yalnızca, kelime dilinin şu yersiz, paradigmayla ilişkili baskınlığıyla açıklanabilir. Kelime dili yalıtık fonetik birimlerden (kavramsal anlamlarıyla

kelimeler yani) bir mozaik gibi daha kapsamlı anlam birimleri (cümleler veya önerme dizgeleri) inşa ediliyormuş gibi ve sanki her bir kavramın dizgenin dışında sınırları sıkıca çizilmiş anlamları varmış gibi bir izlenim sunar. Gelgelelim kuramsal dilde bile durum tümüyle bu şekilde değildir, aksine kuramsal kavramların arta kalan kesin bir özerklikleri varken anlamın bu kuramsal olmayan alanda böylesi bir yapısının olduğunu iddia etmek hata olur.

Şimdiye kadarki anlamlı nesnelerin yapısını kuramsal açıdan ele alışımız daha sonradan gestalt benzeri daha kapsamlı terkiplere girecek, kendi kendilerine kaim 'anlam birimleri' veya 'öğeleri' varmış gibi bir görüntü doğurur. Öte yandan soruşturmanın bu noktasında şeylere bu türlü bakına tarzından kurtulmamız ve her bir parçasal birimin kavrandığı her zaman zaten bir görüş bütünselliğince (*Auffassungsganzheit*) sarıldığını göstermemiz gerekiyor. Bu bütünsellik tüm diğer birimlerin tamamlanmış gibi olan resme kendisine göre yerleşeceği bir kalıp buyurur. Beden dili hakkında, psikodinamik yorumlama hakkında düşündüğümüzde bu durum daha da açık hale gelir, ki bunlar kültürel anlamların yapısına kuramsal anlamın asli aracına, yani kelime diline olduklarından daha yakın bir benzerlik taşırlar.

Fizyonomide bütünün önce geldiği ve kendi kendine kaim parçalardan mozaik gibi yapılanmadığı gayet açıktır. Eğer bir yüzü, kelimelerle tarif edilemeyen ancak kendi özgünlükleri içinde hakkıyla kavranabilen karakteristik özelliklerle düşünürsek (mesela Leonardo da Vinci'nin Azize Anna'sını düşünürsek) açıktır ki şu benzersiz karakterin, bütünün 'anlamının' ağız veya gözlerde bulunduğunu söylemeyiz, o tüm bu özelliklerde aynı anda ve birlikte bulunur. Karakter, kendi anlamlarıyla birlikte fizyonomik parçalardan toplanmış değildir, aksine her bir parçaya özel işlevini ve dolayısıyla anlamını ve içeriğini veren bütündür.

6. *Weltanschauung* Bütünselliği Bilimsel Olarak Nasıl Belirlenebilir?

Yukarıdaki iki bölümde ilk olarak kültürel ürünlerin bel-

geleyici anlam şeklinde tanımlanabilecek bir boyutları olduğunu göstermeyi; ikinci olarak da bu belgeleyici anlamın kuram öncesi, doğrudan deneyimde kavranacağı yolu tarif etmeyi denedik. Şimdi ise bazı eserleri yöntemsel açıdan tartışmaya geçiyoruz. Burada belgeleyici analiz üzerinden *Weltanschauung*un bilimsel izahatına girişilecek. Tartışmamız, belirli yaklaşımların tipik örneği olarak görünen birkaç örnekle sınırlı olacak. Beri yandan diğerlerinin değil de bu örneklerinin seçilmesinde herhangi bir değer yargısı ima edilmemiştir.

Her kültürel üretimde *Weltanschauung*u yansıtan, belgeleyici bir anlamın var olduğunu gösterdikten sonra *Weltanschauung*un ve belgeleyici anlamın bilimsel soruşturmaya elverişli olduklarına dair elimizde temel bir güvence bulunmuş olur. Doğru anlaşılmış pozitivist yöntem bizden bu noktayı kanıtlamamızı talep eder; çünkü biz de, bilimin yalnızca peşinen verili olana uygulanabileceği ilkesine bağlıyız. Bu doğru anlaşılmış pozitivizmi sadece doğa bilimlerine yönelmiş tek yanlı pozitivizmle karıştıranlar ve yalnızca fiziksel veya taş çatlasa psişik verileri -ki bunda da muazzam, cömertçe bir imtiyaz bahşettiklerini iddia ederler- keyfi biçimde pozitif olarak verili kabul edenler; yalnızca bu kişiler belgeleyici anlamın aslında verili oluşundan kuşku duyarlar. Buna karşı biz de her gerçeklik alanının kendi 'verililik' türüne sahip olduğunu ve 'anlam' dünyasının fiziksel 'şeyler' alanıyla da bireysel deneyimlerin herhangi bir zamansal dizisinde yerini alan psişik olaylarla da sınırlı olmadığını ifade eden fenomenolojik ilkeye başvuruyoruz.

O halde her bir kültürel üretimde, özellikle sanat eserlerinde belgeleyici anlamın mevcudiyetini yerleşik bir şey olarak görebiliriz; *Weltanschauung* hakkındaki beyanlar üzerinde bilimsel denetimin imkanı için gerekli olan en önemli koşul ancak bununla tamamlanmış olur. Zira verinin -ki bizim örneğimizde bu veri belgeleyici anlamın doğrudan mevcudiyetidir- dolayımsız, sezgisel algısı hem güvenilir zenginliğin kaynağı hem de kuramsal beyanların temel denetimidir. Bu belgeleyici anlam boyutu elendiğinde her bir eser kendine özgü morfolojik doğasını yitirir. Dolayısıyla yapmamız gereken yalnızca şudur; kuramdaki zorluğun nereden kaynaklan-

dığı görebilmek için konumuza en yakın duran kuramsal 'yaklaşıklığa' olanak tanıyan, en uygun kavramları çözümlemek. Bir eserden alınan, doğrudan estetik haz üzerinden belirli bağlamda o eserin 'bilgisine' varırız. Bu türden bir haz aynı şekilde, tanıyıp tanımlayabileceğimiz ve 'oralarda bir yerlerde duran bir şeyin' (bu noktada 'nesne' kavramından kaçınmak için böyle diyorum) mevcudiyetini de içerir. Ancak 'bilgi,' kavram ve mantıksal bağlantılarla sarılmış kuramsal bilgi olarak tanımlanırsa bizim yöntemsel problemimiz de kuram öncesine ait sezgiyle kavranmış verinin nasıl kuramsal kavramlara aktarılabildiğini bulup çıkarma denemesinde ısrar eder.

Kesin doğa bilimlerindeki geçerlilik derecesini ölçütleri olarak kabul edenler bu noktada yine nesnenin kavramlaştırılmasının tamamlanmasında, yani nesnenin kuramsal kavramlarla tam bir izahının yapılmasında ısrar edecekler. Bu koşul yerine getirilmediği sürece herhangi bir 'bilgiye' sahip olabileceğimizi kabul etmeyecekler. Kuram aracılığıyla tam bir izaha olanak veren kategoriler biçim, ilişki ve yasadır.[20] Ancak her alanın kendi taleplerini, sınırlarını ve mümkün kuramsal analizin doğasını, deyiş yerindeyse, döşediğini akılda tutmak yerine sözü edilen, böylesi katı bir ölçütü lafzi olarak alırsak bu geniş izah alanlarında bilginin olanaklılığını yadsımaya mecbur bırakılmış oluruz. Zira kesinlik ölçütü bir alandan diğerine aktarılamaz. Matematiksel açıdan yaklaşılabilecek veriler vardır; diğer türdeki veriler farklı açılardan tarif edilebilir ancak yine de bir düzenlilik göstereceklerdir. Yine eşsiz biçimde bireysel olup ancak her şeye rağmen bu eşsiz yapılarında içsel bir yasayı, kavramsal olarak tanımlanabilecek içsel bir tutarlılığı sergileyen başka veriler de vardır. Nihayet bazı veriler vardır; onları dikkate alan her kuram kendini 'işaretle,' 'yaklaşıklıkla' veya belirli benzeşmeleri 'kesip çıkarmakla' sınırlamak zorundadır. Çünkü bu verilerin özsel tanımları kuram öncesi deneyimde zaten elde edilmiştir.

Önceki bölümde dolayımsız estetik deneyimin farklı an-

---

[20] Bkz. Nicolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin-Leipzig: 1921, ss. 211 vd.

lam tabakalarıyla ilgilendiğini ama onları birbirinden ayıramadığını görmüştük. Zira bu aşamada tüm katmanlar 'psikolojik bakımdan eş zamanlı olarak' verilidirler. Bunun nedeni dolayımsız deneyimin farklı katmanları aynı anda, eş zamanlı olarak sarmalamasıdır ki ancak soyutlama onun bir zenginliği ve derinliği, morfolojik gestaltı ve fizyonomik yapısı olduğunu ayırt edebilir. Aksi takdirde tek bir katmanın soyut, saf dizisi cansız bir taslak gibi görünecektir. Ancak öte yandan, eğer kurama (yukarıda anılan uç konumun yapacağı gibi) dolayımsız deneyimde çoktan kavranmış olanı tüm hatlarıyla kavramsal aşamada yeniden üretme görevini yüklersek bu, kuramın işlevini kökten yanlış anlama olacaktır. Sözü edilen işlem şayet bir şekilde yapılacaksa onu kuram değil sanat yapacaktır. Ayrıca tarihsel ve eleştirel yazıların kendilerine has özelliği, en iyi hallerinde, ele alınan eserlerin tam, somut zenginliğini hatırlatmayı deneyen bölümleri içermek olsa da bilimsel 'rasyonelleştirmenin' özünü oluşturan şey bu 'hatırlatma' değil başka bir şeydir. Bu hatırlatıcı bölümler sadece çeşitli kültürel ürünlerin yapılarını görünür kılmaya hizmet ederler. Böylesi saf estetik sezginin nesnesi kuramsal analizi önceler; o, başka her şeyden önce verili olmak durumundadır, kuramsal analize giriştiğimizde daima yeniden ona gönderme yapmalı ve ona yeniden sahip olmalıyız. Ancak o, kuram için yalnızca bir ön koşuldur ve onun yeniden yaratılması bilimin asli problemi hiç değildir. Bilim, kültürün bütünselliğine insan 'eseri' olarak açıklama getirmenin peşindedir; onu yeniden yaratmanın değil. Kültür bilimlerinden geçmişi ne yeniden yaratmayı ne de onu rasyonelleştirmeyi umabiliriz. Bu bilimlerin görevleri ve imkanları bir üçüncü yola işaret eder.

Bizzat doğrudan deneyimin kuramsal anlamlara dair birçok öğeyi içerdiğini ve kuram öncesine ait algının ilkel bir refleksiyon yüklendiğini söylemiştik. (Öte yandan bu refleksiyonun doğrudan verili sezgisel gestaltı mutlaka bozması gerekmez.) Bazı ayrıntılar kuram tarafından aydınlatıldıklarında daha canlı olarak öne çıkabilirler ve kuram, kendisi olmasaydı sezgisel ani ışığın sönmesinin ardından kaybolup gidecek bazı şeyleri 'daha kalıcı' olarak görmemize yardım eder.

O halde bu müdahale bilimsel analizin kültürel ürünler için yapabileceği bir şeydir; bilimsel analiz onları sağlamlaştırır, kalıcı kılar ve onlara sağlam bir çerçeve verir.

Buradan itibaren dolayımsızca verili olarak kültürel gerçeklikle değil bu türden bir kültür kuramıyla ilgilenmemiz gerekir. Bu noktada meselemiz bir bilimsel yöntem meselesidir.

Dolayımsız sezgisel deneyim her ne kadar bize parçasal yapıda belirli bir belgeleyici anlam fikri verse de belgeleyici anlamın (*Weltanschauung*un belgeleyici anlamının) ifade edici ve nesnel anlamlardan ayırt edilebileceği yolu açıkça görmemizi sağlayacak olan yalnızca yöntemsel alandır.

Sanat tarihi gibi kültürel bilimler dikkatlerini şimdiye kadar özellikle nesnel anlama yoğunlaştırdılar. Üslup tarihinin, sanat eserlerinin belli veçhelerini ayırmak ve onları sistematik olarak çalışmak suretiyle kendi yeni bilimsel nesnesini nasıl oluşturduğunu; ikonografi çalışmalarının temsili motiflerin dökümünü nasıl çıkardıklarını ve motiflerin tarihinin izlerini filolojik tarzda nasıl sürdüklerini yukarıda görmüştük. Bu tür çalışmalarda tikel eserlere ait somut parçaların dolayımsızca verili, 'monad biçimli' birliği daha yüksek genellik düzeyinde yeni nesneler oluşturmak amacındaki soyutlama sürecinde çözünür.[21]

Belgeleyici anlama yönelik bilimsel, sistematik analiz de ayrı şekilde bazı anlam öğelerini veya birimlerini somut düzenlerinden ayırarak ve uygun kategoriler, kavramlaştırmalar kullanmak suretiyle onları daha yüksek genellik düzeyine ait geçerli, araştırılabilir nesnelere dönüştürerek ilerleyebilir. Şimdi sorumuz şudur; somut eserlerde her zaman sunulmuş

---

[21] H. Wolfflin böylece üslubun 'ikili kaynağından' söz edebilmiş ve bu temel üzerine 'görsel biçimin içkin, özerk evrimi' şeklindeki yaklaşımını geliştirebilmiştir. ('Das Problem des Stils in der bildenden Kunst,' *Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. d. Wissensch*, 1912: XXXI. ss. 572 vd.) Wolfflin anılan yaklaşımı, bu analiz tarzını somut, bütünü oluşturan parça niteliğinde eserlerin bu şekilde araştırıldığı yöntemden ayırarak geliştirmiştir. Bu da aklımızdan geçen soyutlayıcı yöntemin iyi bir örneğidir. (E. Panofsky bir makalesinde 'görsel biçim' kavramının kullanımına dair bazı makul itirazlarını öne sürmüştür; "Das Problem des Stils in der bildenden Kunst," *Zeitschrift für Ästhetik und allgem. Kunstwissenschaft*, Jahrgang X, s. 460 vd.)

olan belgeleyici anlam nesnel ve ifade edici anlamlardan nasıl çözülebilir ve belirli bir 'Ben' merkezine nasıl yüklenebilir?

Diğer bir deyişle, mühim soru şudur; bir çağın tini, *Weltanschauung*u dediğimiz bütünsellik o çağın çeşit çeşit nesnelleşmelerinden damıtılabilir mi ve bunun kuramsal açıklamasını nasıl yapabiliriz?

Buna bir ölçüde benzeyen bir diğer sorun da biyografide karşılaşılan sorundur;[22] burada da başlıca görev bir 'Ben'in iç dünyasını onun dışsal tezahürleriyle ve onlarda içerilen anlam parçalarıyla yeniden inşa etmektir. Tıpkı biyografide tüm malzemenin (eserler, eylemler, kayıtlar, mektuplar) 'itiraf' olarak görülmesi gibi; nesnel anlamları tarafından belirlenmiş olan her bir öğenin birer ada şeklindeki içsel yapısının dağılması gibi -çünkü sözü edilen öğeler yalnızca, bir kişiliğin iç dünyasının yeniden inşa edilmesi amacına hizmet ederler- bir çağın tininin, *Weltanschauung*unun yeniden inşa edilmesinde de tüm malzeme bütünüyle yeni olan bir amaca hizmet eder ve tikel eserlerin kendi kendilerine kaim, 'monad tarzı' birlikleri göz ardı edilir. Şimdi, bağlamından koparılıp yazarın itirafı olarak muamele gören, bir drama sahnesi gibi, bir biyografiye ait herhangi bir unsur biyografik bütündeki işlevi üzerinden nasıl tamamıyla yeni bir anlam kazanıyorsa belgeleyici anlamın taşıyıcı aracı olarak görülen her kültürel nesne de çağın *Weltanschauung*u bağlamından görüldüğünde tamamıyla yeni bir anlam kazanacaktır. Tüm kuramsal düşünmeler için buradan çelişkili bir sonuç çıkar; bütünü parçadan, parçayı da bütünden anlarız. 'Bir çağın tinini' onun tikel, belgeleyici tezahürlerinden türetiriz ve bu tikel, belgeleyici tezahürleri çağın tini hakkındaki bilgimiz temeline dayanarak yorumlarız.[23] Tüm bunlar önceki iddiamızı kanıtlamaya varıyor;

---

[22] Biyografinin ilerleyebileceği iki yön vardır. Birinci tür biyografi şairin kişilik profilini onun belgeleyici anlam üzerinden incelenmiş eserinden oluşturmaya çalışır ki bu, bir dönemin *Weltanschauung*unu yorumlayan birinin karşılaşacağı görevin yapısal açıdan aynısıdır. Diğer tür biyografi ise tam anlamıyla 'yaşam öyküsü'dür ve sanatçının içsel deneyiminin gerçek dizisini ifade edici anlamın öğelerinden çıkartıp yeniden yapılandırmayı amaçlar.

[23] J. Eichner bir makalesinde üslup hakkında benzer gözlemlerde bulunmuştu; "Kimi vakit, herhangi bir eserin vadesini çağın kendine özgü üslup yapısı

kültür bilimlerinde parça ve bütün aynı anda, eş zamanlı olarak verilidirler.

O halde yöntemsel problem şu şekilde ifade edilebilir; aynı döneme ait tüm eserlerde ayırdına vardığımız birlik denetlenebilirlik ve doğrulanabilirlik şeklindeki bilimsel kavramlarla nasıl tarif edilebilir?

Ortadaki zorluklardan biri yukarıda zaten anılmıştı; ('belgelenmiş' olan) *Weltanschauung* birliği (*Weltanschauungseinheit*) kültür nesnelleşmeleri düzeyinin ardında yer alır ve yalıtık olarak alınan hiçbir kültür alanı tarafından iletilemez. Dolayısıyla tüm kültür alanlarını yoklamalı ve bu alanların farklı nesnelleşmelerini aynı belgeleyici ölçüt aracılığıyla karşılaştırmalıyız.

Şu halde ilk görevimiz, (tıpkı bir koordinat sistemi gibi) tüm kültürel etkinlik alanlarına aynı şekilde uygulanabilir olan kavramları; edebiyat için olduğu gibi sanat için de, siyasal ideoloji için olduğu gibi felsefe için de anlamlı sorular sormamızı mümkün kılacak kavramları bulmaktır.

Karşılaştırmalı kültür çalışmaları için ikinci büyük engel kültürün tarihsel evrim sürecine dahil olmasıdır. Çünkü, aynı çağa ait, enine bir kesitte bulunan çeşitli kültürel etkinlik alanlarını karşılaştırırken kullandığımız kavramlar ayrıca ardışık zamansal evrelerin 'dikine' analizi amacına da hizmet etmelidir. Başka deyişle, 'her yere yetişecek' bir problem üretebilir ve onun, deyiş yerindeyse, iki farklı yöndeki kesite de uzanabilmesi mümkün olacak şekilde işletilmesi için gerekli olan kavramları tanımlayabilir miyiz? (Bu iki farklı yöne uzanmış kesitler; bir yakada çeşitli kültürel etkinlik alanları, öte yakada ardışık kültür evreleridir.) Eğer yanıt olumluysa bu kavramlar nereden alınacak; felsefeden mi yoksa din, kültür ve benzerleriyle uğraşan farklı bilimlerden mi? Zira elde edilen kuramsal resim aslına bakılırsa karşılaştırmada kullandığımız ana kavramları ödünç aldığımız bilim dalına bağlı

---

hakkındaki bilgimize dayandırarak belirleriz; bazen de aynı eseri çağın üslubuna dair bilgimize yeni veriler eklemek için kullanırız." (J. Eichner, "Das Problem des Gegebenen in der Kunstgeschichte," *Festschrift für Riehl*, Halle: 1914, s. 203.) Gördüğümüz üzere aynı çelişki nesnel anlam için de ortaya çıkar.

olarak çeşitlenecektir. O halde şimdi tüm bu hatlara ulaşacak tarihsel sentezi oluşturma girişimlerine ilham veren yöntemsel ilkeleri araştırmalıyız.

En makul yaklaşım; felsefe tarihinin teklif ettiği bazı problemleri ve [sisteme] uygunlukları felsefe haricindeki kültür alanlarını incelerken de kullanıp kullanamayacağımızı görmekten ibarettir. Böylece, çığır açıcı başarısı *Weltanschauungun* -yukarıda değindiğimiz- irrasyonel veçhelerine dikkat çekmek olan Dilthey[24] felsefeden kopmayı seçmişti; her ne kadar çeşitli yaşam tarzlarını incelerken kuramsal bir kavrayış ve eleştirel bir çekince sergilese ve kullandığı kavramlar temel felsefi kalkış noktasının damgasını taşısa da. Onun üç *Weltanschauung* türü (natüralizm sistemi, nesnel idealizm [panteizm] ve öznel idealizm) diğerlerinin yanında plastik sanatlar analizinde de verimli olduğunu kanıtladığı takdirde geçerli olacaktır. Onun ekolüne mensup biri bu deneye girişmişti; bu üç türü, görsel evrende kendilerine karşılık düşen üç tipi işaret etmeyi başaracak ölçüde ustalıkla yeniden tanımlayan Nohl[25] şöyle bir soru sormuştu; 'hangi görsel biçimler felsefi düşüncenin temel türevlerine karşılık düşer? (s. 23)' Yazarın yöntemi gayet özenli ve doğrudur, yazar resim sanatına ait mevzular ile resimsel biçimleri ayrı ayrı analiz etmiştir. Ancak vardığı sonuçların böylesine kısıtlı ve bulanık oluşu o denli hayal kırıklığıdır. Bunun nedeni ilk olarak, kuramsal bir alandan yani felsefeden devşirilip arıtılmış kavramların ve bu kavramların işletilmesine uygun problemlerin kuramsal olmayan bir alanın (anılan durumda bu alan 'görsel evrendir') izahına çok az katkı yapabilecek olmasıdır. İkinci olarak, sözü edilen analiz zamanla ilişkili olmayan bir tipolojiyi kullanmakla maluldür; burada üsluplar o evrenin çeşitli yorumlanma girişimlerindeki bağıntılar olarak tanımlanmış, mutlak biçimde zamansız seçenekler olarak dikkate alınmıştır. Gerçekten de devingen (veya belki diyalektik) bir çeşitliliğe meydan vermeyen, kuramsal bir çerçeve en uzak çağların üretimlerini bile birbirine eşit olarak görmeye mecburdur ve böylece on-

---

[24] *a.g.e.* ve *Kultur der Gegenwart*, C. I, Böl. VI, ss. 1-72.

[25] Hermann Nohl, *Stil und Weltanschauung*, Jena: 1920.

larda özsel olanı, yani zamansallığın kurucu işlevini kesinlikle göz ardı edecektir.

*Weltanschauung*un felsefe üzerinden açıklanmasının uygunsuzluğu düşüncesinden en çok etkilenen kişi, girişimin sanattan başlamasına ve diğer kültür alanlarının plastik sanat araştırmalarından devşirilen kavramlar üzerinden analiz edilmesine o kadar çok umutla bakacaktır. Plastik sanatların 'hiyerarşik düzeyi' burada ilgilendiğimiz irrasyonel alana daha yakındır ve bu girişim, bu kez, sanattan yola çıkan bir *Weltanschauung* kuramının incelenmesi için başka bir nedenle olmasa bile tipolojiye yönelik bir ilgiyle meşrulaşacaktır. İlk olarak A. Riegl'in o kadar da yakın döneme ait olmasa bile bugün yöntemsel açıdan hala iddialı olan çalışmasını analım. Riegl'in başlıca meselesi bir bütün olarak bir çağın *Weltanschauung*unu tanımlamak değildir. O basitçe dört görsel sanat dalında da ortaya çıkan 'sanatsal istenci' kavramak ister. Bu dallar sanatsal istencin 'önderlik eden yasasını' örnekleme çeşitliliklerine göre bir hiyerarşi meydana getirirler. Sıralamanın tepesinde bu 'yasaları' sık sık neredeyse 'matematiksel bir saflıkla' örneklendiren mimari ve dekoratif sanatlar yer alır. Böylece bir döneme ait 'sanatsal istencin' tezahürlerindeki 'yatay' çeşitlenmeyi elde ederiz. Bu çeşitlenmeye bir de ardışık dönemlere ait sanatsal istencin zamansal çeşitlenmesi eklenir. Bir bütün olarak antikitenin tek bir baskın ilkesi vardır ki bu da antik-oryantal, klasik ve geç antikiteye ait sanatsal istençler olmak üzere üç alt başlığa ayrılır. Her birinin sınırları katıca çizilmiştir. Yöntemi aydınlatmak için çalışmanın, bir döneme ait sanatsal istençle aynı dönemin bilim, felsefe ve dini arasındaki bağıntıyla uğraşan 5. Bölümünü[26] seçtik. Böylece sanatsal istenci bir tür 'dünya istencine (*Weltwollen*)' veya 'kültürel istence (*Kulturwollen*)' genişletebiliriz. Sanattaki biçimlerin gözleminden türetilmiş ardışık aşamalar felsefi veya dinsel dünya yorumlarının aşamalarına karşılık düşer. Sanat biçimleri dizisinde şunlara sahibiz; a) sentez söz konusu ol-

---

[26] Alois Riegl, *Die spätrömische Kunstindustrie nach den Funden in Österreich-Ungarn im Zusammenhang mit der Gesamtentwicklung der bildenden Künste bei den Mittelmeervölkern*, Viyana: 1901, ss. 17 vd.

maksızın birbirinden ayrık tikel biçimler, b) kendi kendilerine kaim tikel biçimlerin tek bir sıralı dizimde dizilişleri, c) tikel biçimleri bu yassı zeminden azat edebilmek için üç boyutlu, tam bir uzamsallığa yönelik özlem. Dünyayı yorumlamanın diğer alanlarında da buna koşut aşamalar vardır. Sanat dinsel, sonra felsefi ve nihayet antikitenin sonlarına doğru büyüsel düşünme[27] hakkında ipuçları verir. Tüm bu aşamalar keskin mantıksal bir dizi içerisinde gelişmiştir. O halde geç dönem Roma sanatının belirti niteliğindeki tüm özelliklerinin izleri tek bir yüksek ilkeye kadar sürülebilir; üç boyutlu, tam uzamsallık. En azından sanatsal istenç alanında, tikel biçimlerin zeminden ayrılması, aralığın kendi başına bir varlık olması, nişin ortaya çıkışı, gölge ve renklerin ritmik işlenişi, kolektif bir yapı söz konusu olmaksızın toplu kompozisyon, nesnellik, ad koymama ve tek tipleştirme gibi özellikler arasında kesin, mantıksal bir bağlantı vardır.[28]

Senteze yönelik bu güçlü çabanın iki veçhesi burada bizi özellikle ilgilendiriyor; 1) rasyonelleştirmeye yönelik sıkı bir istek, 2) olgun biçimlerin anlamlı türevlerini benzer biçimde farklılaşmış ön-biçimlerden türetme girişimi.

İlk noktayla başlıyoruz. Riegl'in, sezgiyle bulunan belgeleyici anlamı nesnel açıdan doğrulanmaya uygun hale getirme arzusu malzemeyi şaşırtıcı biçimde katı olarak rasyonelleştirme işlemini açıklar. Doğrulama iki yolla temin edilebilir; 1) hipotezi tarihsel malzemeyle empirik açıdan karşılaştırma, 2) bağımsız bir birim olarak aralık ve nişlerin ortaya çıkışı gibi belirti niteliğindeki, çeşitli belgeleyici fenomenleri birbirleriyle ve öncü ilkeyle bağlantılandıracak mantıksal bağları kurma girişimi. Yine de böylesi bir rasyonelleştirmenin bir kuramsal ilkeden mantıksal sonuçlar çıkarmayla hiçbir ilişkisinin olmadığı hatırda tutulmalıdır, çünkü o, her zaman, kuramsal olmayan belgeleyici anlamı kavrama yetisini ön gerektirir. Daha önce söylediğimiz gibi geçmiş çağlara ait tikel bir üretimi o dönemin *Weltanschauung*u hakkındaki hipotezlerin onaylayıcı bir örneği olarak kullanmak için şu koşula gerek

---

[27] *a.g.e.*, ss. 215 vd, 19 vd.
[28] *a.g.e.*, ss. 209 vd.

duyarız; sözü edilen üretim tarafından açığa vurulan, kuramsal olmayan anlam katmanını kavramak için özel bir edimde bulunabilmeliyiz, ancak bu şekilde o üretimin belgeleyici anlamıyla temas edebiliriz. Belgeleyici anlamı diğer belgeleyici anlamlarla ilişkiye sokmazdan evvel ona zaten sahip olmamız gerekir. Dahası, Riegl'in biçimlerin yassı zeminden ayrılışını üç boyutlu, tam uzamsallığın elde edilme dürtüsünün bir örneği olarak açıklaması salt kuramsal bir çıkarsamadan daha fazlasıdır. Bu iki şey arasındaki zorunlu bağlantı yalnızca, bizim terminolojimizle, 'görsel evren' kategorisinde daha kapsayıcı olarak görülebilir. Dolayısıyla Riegl'in yorumunun katı, yarı mantıksal görünüşü bizi yanıltmamalıdır. Bu türden rasyonelleştirme sezgi denilen şeyi (bu örnekte; saf görsel içerikteki feneomenolojik açıdan zorunlu bağıntıları algılamaya yarayan ve kuramsal olmayan asli yeti) önceden varsayar. 'Çıkarım' sürecindeki her adım (nesnel olarak bulunduklarından dolayı) yalnızca görsel evrenin birimleri arasındaki fenomenolojik açıdan zorunlu bağıntılara başvurularak doğrulanabilir. Kuramsal olmayan diğer bir alandan örnek verelim; ya çileciliğe ya da mistisizme varacak,[29] 'dünyayı' dinsel duyguyla yadsıma olgusunu ikincil, dışardan gelen kategorilerle açıklayamayız. Yalnızca bu 'bir seçenek olmanın' biçimi 'mantıksaldır.' Ancak bu yollardan neden şu veya bu yolun seçildiğini anlamak için samimi dinsel deneyimi tekrar canlandırmak zorundayız. Benzer şekilde, üç boyutlu uzamsallık özlemiyle biçimlerin yassı zeminden yalıtılması arasındaki zorunlu bağlantıyı yalnızca, kendi özel yapısı olan bir görsel evrenin içinde 'yaşayarak' teşhis edebiliriz.

Rasyonelleştirme söz konusu olmasa bile, yani zorunlu bağlantı gösterilmese bile aynı belgeleyici anlamın birkaç farklı alana ait nesnelleşmeler tarafından aktarıldığını göstermek hiç kuşkusuz yararlı olacaktır. Ancak yalnızca bunu yaparsak gerçek bilimsel bilgiye ulaşmaya nefesimiz yetmez.

---

[29] Örnek Max Weber'den alınmıştır; *Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band I, Tubingen: 1920, ss. 538 vd. Burada Weber, 'bu dünyalı olmama' dinsel duygusunun çeşitli biçimlerinin rasyonelleştirilmiş bir tipolojisini kurmaya girişir.

Böylece yöntemsel açıdan doğurgan (ama bir yandan da bir ayıba; 'kehanetvari tarih metafiziği' ayıbına dibine kadar gömülmüş) içgörülerle başlayan Spengler,[30] Riegl'in asli şemasını (uzamsız cisimsel dünyasıyla, kendi kendine kaim tikel biçimlerle uğraşan antikite tipi olarak 'Eukleidesci insan') genişletmeye girişmişti. Antik kültürün tüm alanlarında bu temel kalıbı fark eden Spengler onu, sonsuzluğa yönelik modern 'Faustçu' özlemle karşılaştırmıştı. O, birbirine karşıt bu iki asli deneyim ve kültürel yaratım kalıbını tanımlamayı denerken bir taraf için 'Apolloncu,' 'Eukleidesci,' 'cisimsel,' 'uzamsız,' 'sınırlanmış,' 'tarihsel-mitsel olmayan' 'pandomim tarzında bir sima' gibi kavramları, diğeri için de 'Faustçu,' 'sonsuzca küçük,' 'işlev,' 'güç,' 'uzamsal,' 'bitimsiz,' 'tarihsel-genetik,' 'dramatik karakter' gibi temel terimleri kullanmıştı. Ancak bu tanımlama hala kısmi niteliktedir. Tüm nesnelleşmelerin ardındaki ortak zemin olarak bir *Weltanschauung* ideasına varma niyetindeki analizin bu tür karşıt konumlanmış kavramlara her zaman başvurmak zorunda olduğu kabul edilebilir. Mesela bir dönem müziğini tanımlamak için plastik sanatlardan alınan terimler kullanılabilir ve tersi de olabilir.[31] Bu 'sinestezik' deneyimi izah etmek için kelimelerin olası mecazi ve kinayeli[32] kullanımlarından elbette yararlanabiliriz. Ancak tüm bunlar yalnızca birer araç olmalıdır, soruşturmanın ereği değil. Riegl'in 'ön-biçimler' dediği şeyin (bir ara on-

---

[30] Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, Münih: 1920.

[31] Bunun Spengler'de bulunan uç örneklerinden bazıları; 'Newton'ın Barok fiziği,' 'sayıların kontrapuana benzer yöntemi,' Katolik ve Protestan renkler' vs. Bu nazik noktada, Spengler'in veya eserlerini tartıştığımız diğer yazarların bulgularının olgusal doğruluğuyla ilgilenmediğimizi öne sürebiliriz; biz yalnızca, bu çalışmalardaki yöntemsel işleyişle ilgiliyiz.

[32] Kavramların kinayeli olarak kullanılmasının, yani aynı kelimeyi iki farklı bağlamda kullanmanın asla alakasızca olmadığı sık sık inkar edilir. Eğer hem bir 'kuyu' hem de 'ton' derin olarak tarif edilebiliyorsa bu durum uzamsal bir kategorinin uzamsal olmayan, müzikal bir veriye uygulandığı anlamına gelmez. Her iki tarifte de 'derin' kelimesi, yalnızca daha sonra uzamsal ve akustik şeklinde ayrılabilecek insani deneyimin bazı genel, 'ön-biçimlerini' açıklar. Burada kinaye bilim öncesi dilinin alakalı bir deneyimini ifade eder. Kinaye analitik zihne göre suçtur, ancak sentetik eğilimli araştırmacıya göre zengin içgörü kaynağıdır.

lara dönmeliyiz) kullanılabilir hiçbir fenomenolojik tarifi olmadığından *bir kavramın içeriğinin arıtımı* (*Sublimierung*) -ki bu işlem onun basitçe 'genişletilmesinden' farklıdır- şeklinde tanımlanabilecek bilimsel yönteme tekrar tekrar başvurmak zorundayız. Kavram içeriklerinin 'arıtılması' aslında nesnel anlama gönderme yapan bir kavramın nesnel anlama eşlik eden belgeleyici anlamı göstermek için kullanılması anlamına gelir. Örneğin 'barok' kavramını arıttığımızda o artık salt görsel, üslupla ilgili bir kategoriye işaret etmek yerine genel 'barok ilkesine,' barok 'tinine' işaret etmek için kullanılacaktır ki bu tini ancak, belgeleyici anlama yönelmiş bir kasti edim sayesinde kavrayabiliriz. Ancak sadece doğru kavramı kullanmak yeterli olmayacaktır; 'nesnel' ve 'arıtılmış' anlamlar arasındaki zorunlu bağlantıyı, bir aşamadan diğerine zorunlu ilerlemeyi de bulup çıkarmak zorundayız.

Şimdi eserinde yer alan tartışmaya geri döndüğümüz Riegl'in girişimi kesinlikle kahramanca bir adımdı. Bu girişim bizi ayrıca onun yönteminde içkin olan ikinci zorluğa taşıyor. Riegl *Weltanschauung*u, çeşitli nesnelleşmelerdeki ortak özellikleri bulmak suretiyle evrensel bir oluşum olarak tanımlamanın peşindeydi. Ancak tüm bu girişimler soyutlamanın, biçimsel analizin ötesine geçemezler. Bunlar yalnızca, belirli bir döneme ait ifade ve deneyim kategorilerini, biçimlerini onların nesnelleşmelerde tamamıyla farklılaşmadan önceki halleriyle aydınlatarak ilerleyebilirler. Başka deyişle onların kurabileceği tek şey; tinsel yaşama ait bir 'biçim öncesi (*Vorform*)' veya 'ön biçim (*Urform*)' tipolojisidir. Bu teşebbüsler yararsız veya umutsuz değildir. Ancak mevcut eserlerde cisimleşmiş anlamları bu ön biçimlerden sağlıklı biçimde çıkarsamak asla mümkün olmayacaktır. Bu, Riegl'in yönteminin ve şimdiye kadar gözden geçirdiğimiz girişimlerin ortak kusurudur. Karmaşık anlamlar temel kavramlar aracılığıyla asla hakkıyla kavranamaz ve yorumlanamazlar. Bir çağın *Weltanschauung*unun temel ilkesi olarak bize kalan tortu o denli yalın ve soyuttur ki bizzat kültürel ürünlere baktığımızda karşılaşabileceğimiz biçimler zenginliğini ima bile edemez.

Bu yöntemin sakıncaları bazı *Weltanschauung* kuramcılarının neden farklı bir yerde durduklarını açıklıyor; geçmiş bir

çağın özünü tüm çok biçimli çeşitliliğiyle yeniden yaratmak için tarihsel yaklaşımı seçip tikel fenomenleri tüm somut ayrıntılarıyla inceleyen Dilthey'in o büyüleyici örneğinden esinlenen kişileri kast ediyorum. İlk sınıf, en azından kısmen, bir tarih felsefesine yönelirken diğer yaklaşımın taraftarları her şeyiyle tarihçi olma arzusundadırlar. Bu 'sentezleyici' tarihçiler derken aklımda Dvorák, Heidrich ve Max Weber var. Bunlar bazı özel alanlarda uzman olsalar da sahip oldukları güçlü, evrensel tarih algısı onları, seçtikleri konuyu 'genel burçla' ilişkilendirmeye zorlamıştır. Bu türden yazarlar şu yöntemsel problemle karşılaşırlar; çeşitli kültür alanlarının birliğini 'benzeşim,' 'işlev,' 'nedensellik' veya 'etkileşim'den[33] hangi biriyle açıklayacaklardır. Dvorák 'benzeşim' ve 'koşutluk' üzerinde karar kılarken Max Weber çeşitli kültür alanlarının karşılıklı nedensel bağımlılığını öne sürer ve doğru 'nedensel açıklama' için bunu zorunlu görür. Öyle ki Weber'e göre yeri gelir iktisadi-maddi olan tinsel olanla ve bazen de tinsel olan maddi olanla açıklanır. Öte yandan burada bir ön kabul vardır; bu alanlardan hiçbiri tümüyle yek diğerinden, sanki yalnızca ona ait bir işlevmiş gibi, anlaşılabilir değildir. Weber bu yolla tarihsel süreçteki bazı kısmi belirleyicileri ancak saptayabileceğimizi düşünür. Tarihçilerin ilerledikleri yollar, aynı şekilde onlara göre de, zorunlu bağlantılara (nedensellik, etkileşim ve benzeşme) giden etkenin meselenin kalbi olduğunu açıkça gösterir. Tarihçi birçok kültürel alanda bulunan bir ve aynı 'belgeleyici' işareti tam bir kesinlikle yalıtıp almış olabilir, ancak hangi bağlantı biçiminin aracılık edeceği sorusu bundan ayrı olarak çözülmeyi bekleyen bir soru olarak öylece kalacaktır. Doğa bilimlerine ait açıklamalara geniş ölçüde hükmeden nedensellik kategorisi bu görev için biçilmiş kaftan gibi görünüyor. Ancak, 'nedensel açıklama' kültür bilimlerinde ne anlama gelir ve kapsamı nedir, sorusunu bir kenara koysak bile, bir fenomenin izini diğer bir fenomene doğru

---

[33] Bkz. M. Dvorák, *Idealismus und Naturalismus in der gotischen Skulptur und Malerei*, Münih, Berlin: 1918. ss. 10 vd; E. Heidrich, *Beiträge zur Geschichte und Methode der Kunstgeschichte*, Basel: 1917, s. 107; Max Weber, *Religionssoziologie*, C. I, ss. 12 vd., 205 vd.

değil de ikisinin de ardındaki *Weltanschauung* bütünselliğine doğru sürmek genetik-tarihsel nedensellik açıklamasından tamamıyla farklı türde bir izah doğurur mu, sorusunu pekâlâ sorabiliriz. Eğer 'açıklama' kavramı bu ikincisine ayrılmışsa ilkini 'yorumlama (*Deutung*)' diye adlandırmayı teklif edebiliriz. *Weltanschauung* kuramı bu tanımlanan anlamda açıklayıcı olmaktan çok yorumlayıcıdır. Onun yaptığı iş nesnel anlamın referans çerçevesinde zaten anlaşılmış olan bazı anlamlı nesneleri alıp onları farklı bir referans çerçevesine, yani *Weltanschauung*un referans çerçevesine yerleştirmektir. *Weltanschauung*un 'belgesi' olarak dikkate alınmakla nesne artık tamamen yeni bir açıdan görülecektir.

Başka deyişle bir belgeyle diğeri arasında nedensel bir ilişki yoktur; bir belgeyi diğerinin nedensel ürünü olarak açıklayamayız, bunun yerine her ikisini de parçaları oldukları *Weltanschauung* bütünselliğine geri döndürürüz. Benzer şekilde bir kişinin iki eylemini aynı kişisel özelliğe dayandırdığımızda birine diğerinin nedeni muamelesi yapamayız. Mesela iki zarifçe eylemin nedeninin aynı zariflik özelliği olduğunu söylemek yerine biri diğerinin nedenidir, diyemeyiz. Bu yüzden, Dvorák'ın seçtiği bağlantı biçimi, yani 'koşutluk' en uygun, en iyi oturan biçimdir.[34] Bir *Weltanschauung* kuramını, yani zorunlu olarak belgeleyici verileri birbirine bağlayan bir kalıbı bu verilerden birini diğerinin nedensel üretimi olarak açıklamak suretiyle oluşturamayız. Böyle bir kuramı ancak, her iki veride de ortak olarak içerilen belgeleyici anlamı adım adım çözmek suretiyle her ikisinin de aynı bütünün parçaları olduklarını göstererek oluşturabiliriz. Bu arada, söylenen şey bu türden tarihsel-genetik nedensel açıklamanın kültür bilimlerinde yeri olmadığını ifade etmez. Yorumlama, nedensel açıklamayı gereksiz kılmaz. O, tamamen farklı bir şeye gönderme yapar ve sonuç olarak ikisi arasında bir çekişme söz konusu değildir. Yorumlama, anlamların daha derinden anla-

[34] Ancak bir yandan da Weber'in olgusal, tarihsel analizlerinin onun kuramsal ilkelerine her zaman uymadığını vurgulamak gerekir. Weber kuramsal yazılarında nedensel açıklamada ısrar ederken, tarihsel eserlerinde ise genellikle 'belgeleyici' yönteme göre ilerler.

şılmasına hizmet eder, nedensel açıklama ise verili bir anlamın edimselleşme veya gerçekleşme koşullarını gösterir. Her halükârda anlamların genetik, nedensel bir açıklaması olamaz; yorumlamaya sonradan eklenen en yüksek kuram biçiminde bile. Kendine has özüyle anlam yalnızca anlaşılabilir veya yorumlanabilir. Anlama, kastedilmiş anlamın veya bir önermenin doğruluğunun uygun olarak kavranmasıdır (dolayısıyla o, anlamın nesnel katmanını içerdiği gibi ifade edici katmanını da içerir.) Yorumlama ise soyutlayıcı biçimde ayrışmış anlam katmanlarını birbiriyle ve özellikle belgeleyici katmanla bağlantılandırır. Katı biçimde birbirinden ayırdığımız usullerin, yani nedensel açıklama ve yorumlamanın her ikisi de soruşturulan tarihsel sürecin 'canlılığı' ve tüm somut çeşitliliği hakkında mümkün olduğunca sağlam bir fikir edinmek için sanat tarihinde ve genel olarak kültür bilimlerinde sırayla (aynı anda değil) pekâlâ uygulanabilirler. Her ne kadar, bir çağa dair analizin her daim salt yorumlayıcı bakış açısından yapılması gayet yararlı olsa da durum budur.

*Weltanschauung*a yönelik tarihsel araştırma yöntemlerinin izlediği çeşitli yolları karşılaştırırken tamamıyla doğa bilimlerinin yönlendirdiği yöntemden dereceli bir kopuşu fark ediyoruz. Mekanistik nedensellik artık ayrıcalıklı egemenliğini yitirmiştir; tarihsel-genetik açıklama giderek daha yakından tanımlanmış hale geliyor. Daha önce mahkûm edilmiş izah yöntemlerine şimdi yeni bir söz hakkı veriliyor. Malzemeyi her biri özerk öğelere ayıran mekanistik yöntem daha yüksek seviyeli anlam fenomenlerine uygulandığında artık verimli görünmüyor. Tin dünyasında bütünü parçalar üzerinden anlayamayız, aksine parçaları ancak bütün üzerinden anlayabiliriz. Modern nominalizm yerini, farklı evrenleri (mesela 'tin' evreni) en azından yöntemsel olarak ruhsat verilen yapılar olarak kabul eden realizme bırakmış gibi görünüyor. 'İşlev' kavramı tarafından neredeyse devrilmiş olan 'töz' kavramı tekrar öne çıkıyor ve artık şeylerin 'nasıl (*Wie*)' olduğunu sormuyoruz yalnızca, şeylerin 'ne (*Was*)' olduğuna dair bir tanım da arıyoruz. Anlamı belirlemenin uygun yolları olarak anlama ve yorumlama tarihsel-genetik açıklamanın tamamlayıcısıdır. Ayrıca 'tarihsel-tinsel olanı kendi zamansal boyu-

tunda[35] tanımlamada yardımcı olarak 'tarihsel diyalektikler' sorunu bir kez daha meydana çıkar.

Ancak, kendi adıma 'belgeleyici' yorumlama girişimini sonuca bağlamak için denilebilir ki tüm bunlar oldukça geniş kapsamlı kültürel dönüşümlerin yansımalarıdır. Doğa bilimlerinin, tarihi kendi meşru özerkliğinde yeniden düzenlemek zorunda kalması, tinsel ve tarihsel olanın kendine özgü doğasına dair yeni doğmakta olan anlayış, bir sentezin peşinde koşuyor oluşumuz ve kuram öncesine ait verinin biçim ve anlamını bilimin yörüngesinde elde etme isteğimiz; tüm bu olgular bütün tinsel yaşamımızda bilimin mayalanma sürecinde olduğuna işaret ediyor. Bu sürecin yükselişini görsek bile onun nihai sonucunu tahmin edemeyiz. Tarih kendi tam anlamıyla, aynı şekilde tekrar etmez. Geçmişteki koşut fenomenleri benimsemek veya model olarak onları izleyen eğilimleri öne çıkarmak suretiyle süreci hızlandırmayı denediğimizde yazgımızdan vaz geçmiş oluruz. Mantıkçı yalnızca, zaten elde edilmiş olanın şifresini çözebilir; bilim ve tin kendi yollarına gidecektir.

---

[35] E. Troeltsch'in yöntem üzerine denemelerine bakınız; "Über den Begriff einer historischen Dialektik," *Historische Zeitschrift* içinde, F. 3, Band 23, N. 3, 1919, ss. 373-426; "Der historische Entwicklungsbegriff der modernen Geistes- und Lebensphilosophie," *Hist. Zeitschr.* içinde, F. 3, Band 26, N. 3, 1920, ss. 377-453; "Die Dynamik der Geschichte nach der Geschichtsphilosophie des Positivismus," *Phil. Vorträge der Kantgesellschaft* içinde, Berlin: 1913, N. 23. (Hepsi şurada bir araya getirilmiştir; E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Neudrude Aalen, 1961)

III
Tarihselcilik (*Historismus*)[1]

1. Durağan ve Devingen Düşünce

Tarihselcilik, ister istemez ilgilenmek zorunda olduğumuz entelektüel/tinsel bir güçtür. Atina'da Sokrates'in kendini Sofistlerin tam karşısında konumlandırmasını ahlaki açıdan zorunlu görmesi gibi -çünkü Sofistlerin dünya görüşü o dönemin dünyasının sosyo-kültürel koşullarına uyuyordu ve soruları, kuşkuları o günkü entelektüel ufkun genişlemesinin sonucuydu- biz de bugün tarihselcilik sorununa çözüm aramada ahlaki bir zorunluluk altında hissediyoruz kendimizi.

Tarihselcilik muazzam bir önem taşıyan, entelektüel bir güç haline geldi ve *Weltanschauung*umuzun somut örneği olarak duruyor. Tarihselci ilke kültür/tin bilimleri eserlerini görünmez bir el gibi düzenlemekle kalmıyor ayrıca gündelik düşünmeye de sızıyor. Bugün, yayılmış ve devingen biçimde gelişmiş şeyler olarak ele almak zorunda olduğumuz bu gerçeklikleri bu şekilde dikkate almadan -en azından günümüz yorumlama tekniklerinden vaz geçmek istemiyorsak- siyasette yer almak, hatta bir kişiyi bile anlamak olanaksızdır. Zira gündelik yaşamda dahi tarihselci tınılar taşıyan kavramlar kullanıyoruz; 'kapitalizm,' 'toplumsal hareket' ve 'kültürel süreç' gibi. Bunlar sürekli akış halinde, bir noktadan diğerine hareket eden imkanlar olarak kavranıp anlaşılıyor. Gündelik

---

[1] İlk olarak şurada yayımlanmıştır; *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, C. B. Mohr, Tubingen; 52/1 Haziran 1924. Ayrıca şu derlemenin içinde yer almıştır; Karl Mannheim, *Wissenssoziologie*, Berlin: Hermann Luchterhand Verlag, 1964, ss. 246-307. -çn.

düşünümde bile, evrensel tarih saatinin kaçı gösterdiğini öğrenmenin, bu zamansal çerçevede bugünkü konumumuzu belirlemenin peşindeyiz. Yaşam görüşümüz baştan ayağa sosyolojik bir niteliğe büründü ve sosyoloji de tarihselci ilkenin giderek baskın olduğu, yeni yaşam yörüngemizi en samimi biçimde yansıtan o alanlardan yalnızca biri.

Şu hâlde tarihselcilik sadece geçici bir heves ya da moda değildir; aslında entelektüel bir akım da değildir. O, sosyokültürel gerçekliğe dair gözlemlerimizi kendisine dayanarak oluşturduğumuz temeldir. Sanki bir tasarı gibi yapay biçimde icat edilivermiş bir şey de değildir; aksine doğal biçimde bir zemin, bizzat *Weltanschauung* haline gelmiştir. Tarihselcilik, Orta Çağa ait dindarca çizilmiş dünya resminin parçalanmasından ve onu izleyen Aydınlanmanın; 'zaman üstü Akıl' şeklindeki baskın düşüncesiyle Aydınlanmanın kendi kendini yok etmesinden sonra ortaya çıkmıştır.

Çağdaş bir *Weltanschauung*un yokluğundan yakınan, 'doğal biçimde gelişmiş' kalıbını dillerine pelesenk etmiş ve bugünkü yaşamda 'doğal biçimde gelişmiş' olanı ıskalayan günümüz romantikleri şunu yakalayamıyorlar; geçmişteki dindar dünya görüşünün sahip olduğu evrenselliğe sahip olacak bir dünya görüşünü bugün bize yalnızca ve tek başına tarihselcilik sunabilir ve tarihselcilik bir başına eski entelektüel köklerden 'doğal biçimde' gelişmiştir. Tarihselciliğe karşıt şekilde, bugünkü yaşam koşulları için ölçüt olarak eski dünya görüşlerinin propagandasını yapan romantizmin asıl kendisi yapay, icat edilivermiş ve yalnızca bir 'tasarı' olarak görünür.

Tüm bunlar tarihselciliği verili bir şey olarak, değiştiremeyeceğimiz yazgımız olarak, üstün ve düşmanca bir güç olarak kabul etmemiz gerektiği anlamına gelmez. Tarihselcilik aslında bizzat bir *Weltanschauung*dur ve dolayısıyla devingen bir gelişim ve sistemleştirme süreci geçiriyor. Olgunlaşmasına ve son halini almasına yardım edecek kuşakların felsefi emeklerine bizzat onun da ihtiyacı var. Tarihselciliğin başlangıç niteliğindeki, ilk tanımlamalarını nihai tanımlamalar olarak kabul eden kişi ondan pek bir şey anlamamış demektir.

O halde tarihselciliği hiç düşünmeden reddetmeyip tarihsel köklerine gitmek suretiyle onun meydan okuyuşuyla yüz-

leşmek isteyen biri şöyle sormalıdır; 'Tarihselcilik ne anlama gelir ve kendisinden -en geniş anlamıyla- bir *Weltanschauung* olarak söz ettiğimizde ne anlıyoruz?' Tarihselciliğin genel olarak tarih yazıcılığı anlamına gelmediği gayet açıktır. Herodotos'tan beri tarih farklı farklı yollarla kayda geçirilmiştir; olguların sırayla, yalın biçimde kaydedilmesi, efsane, düşündürücü ibretli hikayeler, retorik, manevi gelişim rehberi veya sanat eseri şeklinde. Tarih, tarihsel *Weltanschauung*un gözüyle yazıldığında, yalnızca bu durumda tarihselciliği elde etmiş oluruz. Bizi tarihselciliğe taşıyacak olan tarih yazımı değildir; bilakis bizi bir tarihselciye dönüştürecek olan içinde yaşayageldiğimiz tarihsel süreçtir. Dolayısıyla tarihselcilik bir *Weltanschauung*dur ve bilincin gelişiminin bugünkü aşamasında sadece içsel tepkilerimize ve dışsal karşılıklarımıza hükmetmek değil, aynı zamanda düşünce kalıplarımızı da belirlemek *Weltanschauung*un kendine has özelliğidir. O yüzden bugünkü aşamada bilim ve bilimsel yöntem, mantık, epistemoloji ve ontoloji; bunların tamamı tarihselci yaklaşımın kalıbını alır. Tarihselcilik yalnızca, yaşamla yeni karşılaşma yollarındaki sorunların -ki bu sorunlar en somut ifadelerini tarih yazımında bulurlar- öz-bilinç aşamasına ulaşmalarından itibaren var olur.

Evrim fikri hiç kuşkusuz, yeni yaşam tarzının olduğu gibi yeni tarihin de billurlaşma noktası ve felsefi mihveriydi. Bu yüzden tarihselciliğin en verimli ve açık şekilde anlaşılabileceği başlangıç noktası olarak bu evrim fikrinin tarihi alınabilir. Öte yandan evrim fikri bu *Weltanschauung*un en gelişmiş öğesidir. Bir kere onun tesirleri aracılığıyla yaşayıp düşündüğümüzde artık ona dayalı, daha kapsamlı bir yaşam tarzı ve buna uygun düşünce sistemi kurmadan durmamız mümkün olmaz.

Tarihselci düşünme ve yaşama tarzına yönelik ilk yaklaşım tinsel-ruhsal dünyanın tüm bölümlerini bir akış ve gelişim durumu olarak deneyimleyebilme yeteneğindedir. Tarihselcilik öğretisine ancak kurumların, ahlakların, dinlerin, ruhsal içerik ve benzerlerinin gelişimi hakkında kitapların yazıldığı dönemden itibaren uyum sağlayabiliriz. Ancak kendimizi tüm bu zihinsel içeriklerin 'hareketliliklerine' dair yalın ka-

yıtlarla kısıtladığımız, daimî akışın yalın hissiyatıyla yetindiğimiz sürece tarihselciliğin özünü tam anlamıyla kavramada başarısız oluruz. Bu durumda diğer deneyimlere eklenen şey de yeni bir deneyimden başkası olmayacaktır. Felsefi düşünümümüzü bu noktadan ilerletirsek elimize bazı görececi işaretlerden daha iyi bir şey geçmeyecektir ki bu bulduklarımızı çürütmek hiç de zor değildir. Sözü edilen hareketliliğe ait sorunların bu şekilde olabildiğine çatallanması, tarihte yaşamın öğelerindeki bukalemunvari çeşitlilikten daha fazlası olan bir şeylerin var olduğunun fark edilmesiyle başlar ancak. Tarihselcilik insanların çağdan çağa değişen farklı yollarla düşündüğünü, hissettiğini, şiir yazdığını, resim ve iş yaptığını keşfetmekten çok daha fazlasıdır. Tarihselci kuram kendi özünü ancak, değişimin bu görünürdeki anarşisinden *düzen ilkesi* devşirmeye; her yerde hazır ve nazır olan değişimin *en derindeki yapısına* nüfuz etmeye güç yetirerek gerçekleştirebilir.

Öte yandan, bu düzen iki yönde derinlemesine araştırılabilir; ilk olarak tarihsel dikey analizle ve ikincisi tarihsel enine kesit aracılığıyla. İlk durumda tinsel-kültürel yaşamın bir *motifi* -bir sanat biçimi, siyasal bir fikir, bir davranış tarzı gibi- alınıp geçmişte izleri sürülebilir. Bunu yaparken araştırmacı sonraki bir biçimin nasıl kesintisizce ve doğal biçimde daha önceki biçimden geliştiğini göstermeye çalışır. Söz konusu yöntem kültürel yaşamın tüm alanlarına kademe kademe uygulanırsa, tabiri caizse, birbirinden yalıtık, evrilme hatlarıyla dolu bir çıkın elde edilecektir. Önce gelenden, sonra gelenin doğumunun belirlendiği her bir hatta değişimin salt olgusal, rastlantısal doğası görünmez olur ve değişim yasası gözlemlenebilir hale gelir. Öte yandan farklı evrim hatları henüz seçilebilir bir yasa söz konusu olmaksızın rastlantısal olarak bir araya gelmişlerdir. Bu türden olan tarihselcilik, kesit niteliği taşıyan ikinci gözlemlerin dizisi elde edilmeden tamamlanmaz. Bu gözlemler, bir zaman evresinde daha önce yalıtık olarak gözlemlenen *motiflerin* aynı zamanda doğal biçimde nasıl birbirleriyle bağlı olduklarını göstermek için yapılır. Dolayısıyla bu fikirler ırmağı yaşamın ve kültürün çeşitli alanlarını temsil eden ayrı kanallardan akıp beslenmez. Daha ziyade, bu ayrı *motifler* evrimin ardışık evrelerinde birbirlerini

karşılıklı olarak şart koşarlar. Bunlar, gerçek 'öznenin' değişim geçirdiği temel, nihai sürecin bileşenleri ve işlevleridir.

Bu bütünsel sürecin yapısını veya gestaltını[2] onun ayrık öğelerinin baştan ayağa araştırılması zemini üzerinden belirlemek tarihselciliğin nihai amacıdır. Tarihselcilik bu bağlamda kültür/tin bilimlerinde giderek baskın hale gelen ve bugün de estetik, din bilimi, sosyoloji ve fikirler tarihinde olağanüstü önem kazanan, evrensel bir metafizik ve yöntem ilkesidir. Çok katmanlı gerçeklikten onun yavaşça değişen kalıplarını ve içsel dengesinin yapısını süzüp almak tam gelişmiş tarihselciliğin hem amacı hem de ondan beklenen nihai tasavvurdur. Günümüzde özel tarihsel soruşturmalar bile bütünsel tarihe yönelik böylesi bir beklentiyi akılda tutmalıdır. Ayrıca bu tarihselci kavramlar üzerinden günümüzü açıklama girişimlerine de sıkça rastlanıyor.

Öte yandan bu kavşak noktasında, tarihsel araştırmalarımız ve aynı şekilde bugünü deneyimleme yollarımız salt tarih yazımından daha fazla bir şey olup bir tarih felsefesine dönüşürler. Artık yalnızca 'ne olup bittiğini' bilmek istemeyiz. Artık olayların sadece doğrudan 'nedenini' (dolayımsız nedensel öncülleri) bilmekle ilgilenmiyoruz, aynı zamanda kendimize sürekli 'bunun ne anlama geldiğini' de soruyoruz. Söz konusu öğeyi (tarihsel olgu) bir bütünsellikte, devingen bir bütünsellikte ikmal ettiğimizde ve böylece anlamını belirlediğimizde sorumuz artık felsefi bir soru haline gelir; tıpkı yaşam üzerine tefekkür gibi özel bir tarih bilimi de tekrar felsefileşir. Geçmişte, felsefi bir anlam kazanmaları için çeşitli özel deneyimlerin içine yerleştirildiği çerçeve dinsel yapıdayken bugün ise araştırmalarda giderek daha fazla işlenen ve somutlaşan tarihsel-felsefi görüş, tarihselciliğin bir kılan ilkesinin de yardımıyla, dünyayı deneyimlememiz için felsefi bir

---

[2] Yapının anlaşılmasıyla gestaltın anlaşılması aynı şey değildir. Alfred Weber yakın zamanlarda tarihe iki farklı yaklaşım tarzı olduğunu ileri sürmüştü ('Kultursoziologie,' *Der Neue Merkur*, 7/3 1923, ss. 169 vd. Weber, 'mantıksal ayarlama' ile 'gestalt deneyimi' arasında ayrım yapar. Hala tarihselciliği tanımlamakla uğraştığımız giriş mahiyetindeki bu bölümde sözü edilen iki yöntem arasındaki farkı daha fazla açmamıza gerek yok. Daha sonra bu ikisi arasında daha titiz bir ayrıma gideceğiz.

yorumlama sunar. Tarihle tarih felsefesi[3] arasındaki, tarihi katı biçimde özelleşmiş bir disiplin olarak gösteren keskin ayrımın belirli bir çağa yönelik sadece kısmi bir kavrayışa veya belki de kavrayış yokluğuna karşılık düştüğü giderek açık hale geliyor. Ayrıca tarihsel ayrıntıya dair, görünüşe göre en özelleşmiş soruşturmanın bile kendi tarih felsefesi temeline sahip olduğu da giderek açıklık kazanıyor; aksi takdirde onun konu edindiği sorun nereden türetilebilirdi ki?

Oldukça özelleşmiş araştırmanın yalıtılmış konularına azami odaklanmayla geçen bir dönemin ardından tarih bilimi artık çok daha kapsamlı bir çerçevede gerçekleştirilecek özel soruşturmaların peşindeyse, bunun sonucu olarak tarih bilimi ayrıca kendi ana hatlarını, temellerini ve ön varsayımlarını tarih felsefesi biçiminde tasarlama güdüsüne sahipse bu yalnızca şu anlama gelir; tarih bugün, daha önce bilincine sahip olmadığı, kendisini güdüleyen ilkelerin bilincine varmıştır artık. Tarihselcilik de tarih yazımında örtük olarak bulunan felsefeyi çekip almak ve geçmişin yansıttığı sorunları sürekli analiz etmek suretiyle bir tarih felsefesi halini almıştır. Öte yandan bu süreçte, tarihselciliği doğuran yaşam koşulları ve aynı koşulların güdülediği tarih yazımı bilinç düzeyine, kendini sistematik olarak gerçekleştirme düzeyine ulaşmıştır. Mevcut *Weltanschauung*un gerilimlerini *varoluşsal olarak zaten belirleyen* felsefi problemler şimdi kendilerini reflektif bilinç düzeyinde gösterirler.

Yeni felsefeler birinin çıkıp sistem kurması veya yeni bir fikirler dizisi ifraz etmesi yoluyla doğmazlar. Onlar, geniş ölçüde reflektif olmasalar da, zaten var olan, yeni yaşamsal tutumlara ait felsefi içeriklerin görüş alanının merkezine girmesiyle ortaya çıkarlar. Görünürde en aşırı biçimde özelleşmiş yöntemsel ve mantıksal problemlerin bile yeni yaşam tarzlarında zaten sunulmuş olan bu alanlara (bunlar açıkça izah

---

[3] Tarihle tarih felsefesinin birbirlerine bağımlılığı çağımızda Croce tarafından etkileyici biçimde gösterilmiştir; B. Croce, *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*, (Alm. çev.) Enrico Pizzo, Tubingen: 1905. Kitabın özellikle IV. Bölümüne bakınız; 'Entstehung und begriffliche Auflösung der Geschichtsphilosophie (*Tarih Felsefesinin Kökeni ve Kavramsal Çözümlenişi*),' s. 52 vd., s. 104.

edilmemiş olsalar da) bilinçli bir dikkatle odaklanmanın ve bu alanlarda örtük olan imaların tamı tamına geliştirilmesinin sonucu olarak ortaya çıktıklarını göstermek mümkündür. Yaşamın ve yaşayan düşüncenin kendine özgü niteliği şudur; tamamlanmış bir sistemin gözünden görünecekleri durumun aksine bunlar genelleştirilmiş bir öncülden veya somut bir tikele yönelik kalkış noktasından, sonrakinin öncekinden çıkarsanmasıyla doğmazlar. Bunun yerine süreç şöyle işler; reflektif olmayan yaşamla ilk başta dolayımsız, somut deneyimler üzerinden ilişki kurulur ve o *in medias res* (hikâyenin tam ortasından -çn.) başlar. Bu uyaranlarda gizlenmiş öncüllerin soyutlanması ancak daha sonra, reflektif aşamadadır. Ayrıca bu 'fenomenolojik' dolayımsızlıkta alınan şey aslında tarihsel süreç tarafından zaten şekillendirilmiştir; yeni 'aklın' ve 'ruhun' biçim veren kategorileri ona zaten nüfuz etmiştir. O halde her olayda bizzat o 'olaydan' başka bir şeyler vardır. Olay ya şekil verme yasası ya da sistematikleştirme ilkesi üzerinden, bütün tarafından kalıba dökülür. Dolayısıyla her tekil olayda gömülü olup oradan çıkartılabilir öncüller vardır. Bu durum bir 'mucize' olarak adlandırılabilir. Öte yandan bu durum her halükârda şunu kanıtlar; içimize ve etrafımıza yeni dünyalar kazıyan reflektif olmayan kültürel yaratımlarımız, eylemlerimiz, davranış ve algılarımız zaten belirli kategorilere sahiptirler ve tinsel olarak reflektif düşünceye *bağlıdırlar*. Bu değiniler ayrıca düşüncenin, bizi kuşatan tarihsel uzamdaki ilerleme yolumuzu el yordamıyla ararken kullandığımız, sahip olduğumuz, yarattığımız ve aynı zamanda açıklamaya çalıştığımız organlardan yalnızca biri olduğunu da gösteriyor. Biliş saf tefekkür değildir, -bu sınıra en çok belirli, özelleşmiş alanlarda yaklaşır- biliş yalın bir alma, kabul de değildir. O, daha çok, bünyenin tüm duyusal biçimleri gibi aynı anda hem yaratıcı hem alıcıdır; aynı kesintisiz süreçte yeni biçimleri yaratarak ve kabul ederek ilerler.

Şimdi tarihselciliğin bugünkü aşamasını, *onun reflektif olmayan kullanımında önceden beri içerilen* olgusal, epistemolojik ve mantıksal öne sürümlerini çekip çıkarmak için en son felsefi imalarına doğru izleme işini üstleniyoruz. Böylece tarihselciliğin kendini sistematikleştirilmesiyle bir kader gerçekle-

şiyor; o, dünyanın gidişatının geçmiş zamanına ait tüm biçimlerini keşfetmek zorundaydı. Değil mi ki yaşamda, bir sistemde kemikleşmeye yönelik daimî bir eğilim vardır.

*Weltanschauung*un yeni biçiminin bu sistematikleştirilme aşamasında, daha fazla ilerleyebilmek için bilincine varmamız gereken bazı gerilimler meydana gelir; bu gerilimler felsefi, sistematikleşmiş bir *Weltanschauung*un bir şekilde mevcut olmasından itibaren var olurlar. Bir yanda önceki bilinç durumu analiz edilerek elde edilmiş, daha önceki bir felsefeye ait nihai çıkarımlarla diğer yanda yeni sosyo-kültürel gerçeklik üzerine gerçekleştirilen refleksiyonla türetilmiş, nihai varsayımlardan oluşan yeni dizi arasında bir gerilim ve çatışma meydana gelir.

Dolayısıyla tarihselcilik kuramını en son felsefi imalarına doğru izlemek isteyen birine özel bir görev; bizzat felsefeyi tarihsel açıdan görme ve tüm felsefedeki tarihsel yapıyı kendi felsefi sistemindeki bir önerme konumuna yerleştirme görevi düşer. Felsefenin bile doğal değişim kalıplarına maruz kaldığı iddiası nihayetinde, sistematik bir içgörüyle yapılan yorumlama meselesidir. Öte yandan bu durum, farklı çağlara ait felsefelerin birbirleriyle ilişkilerine dair bazı fikirlerin varlığını ima eder. Yani şu konuda bir fikrimiz olmalıdır; farklı felsefeler birbirlerini yok mu ederler yoksa birlikte mi gelişirler? Tabiri caizse, henüz tamamlanmamış bir sistemin üst düzey parçaları olarak, zaman üstü bir iş bölümü mü söz konusudur aralarında? Ya da şöyle; felsefeler daima, eski kavrayışların yeninin bünyesine katılması ve kendilerine yeni bir mana verilmesi yoluyla *bir kat daha kapsayıcı olan yeni merkezlerden* mi kurulurlar? Bize göre aktardığımız bu son anlayış tarihselcilik fikrinde örtük olarak bulunur.

Bu yüzden önceki dönem felsefesinin çıkarımlarını öylece reddetmek tarihsel bir yaklaşım olmayacaktır. Zira bu çıkarımlar da bütünsel, devingen sürecin bizzat bir parçası olan sosyo-kültürel gerçekliğin belirli bir evresi üzerine gerçekleştirilen refleksiyonla elde edilmişlerdir. Buna karşı ancak şöyle denilebilir; geçmiş bir felsefenin çıkarımları henüz yeni bir sosyo-kültürel temel ortaya çıkmamışken elde edilmiştir, dolayısıyla o temel üzerine gerçekleştirilmiş bir refleksiyon söz

konusu olamaz. Ancak bu, önceki felsefi çıkarım ve problemleri külliyen reddetmeyi meşru kılamaz. Bunun yerine onları yeni sistemimizin bünyesine katmalıyız. Bu ise ulaştığımız noktada şu anlama gelir; önceki felsefi sistemlerin görünürdeki evrensel değeri kısmi, sınırlı bir değere indirgenmeli ve onların öğeleri, eğer hala bir şekilde değer taşıyorlarsa yeni sistem merkezi üzerinden yeniden yorumlanmalıdır.

Öte yandan, sosyo-kültürel gerçekliğin yeni aşamasına yönelik reflektif analize dayanan yeni felsefeyi *sırf bu felsefe önceki aşamaya uygun olan önceki sistemin önde gelen varsayımlarına karşıt diye* yadsımak tümden imkansızdır. Oysa kafaları Aydınlanma felsefesiyle dolu olup tarihselciliğin kademe kademe gelişen yeni kavrayışlarını *en başından* reddedenlerin yaptığı tam olarak budur. Bu bağlamda 'Aydınlanma felsefesi' ile *Aklın zaman üstülüğü öğretisini* bir şekilde içeren tüm sistemleri kastediyoruz. Bu taraftan gelen tüm karşı çıkışlar, tarihselciliğin de sözde yüklendiği, görececilik suçlaması anlamına gelir. Bu basma kalıp ifade, ortaya çıkıp meydan okuyan yeni yaklaşımın çürütülmesi için yeterliymiş gibi düşünülür. Almanya'da tarihselciliğin bu türden reddi için argümanlar sunan başlıca okul Kantçılıktır. Daimî özdeşlik, ebedi ayrılık ve Aklın biçimsel kategorilerinin *a priori* doğası gibi fikirler bugün geliştiği kadarıyla tarihselci yaklaşım tarafından tehdit edilen Aydınlanma düşüncesinin çekirdeğini oluşturur.

Aydınlanmaya karşı, Aklın oldukça genel nitelikteki tanım ve kategorilerinin diğer tüm kavramlar gibi tinin tarihinde değişime uğradığını, anlam değişimi sürecine maruz kaldığını göstermek zorundayız. Bunun yerine genel olarak sorulmaya daha yaraşır olan soru herhangi bir 'biçimin' 'içerikten' keskince ayrılabilip ayrılamayacağıdır. Her şeyden önce kayıtsız şartsız tarihsel olan özel bir içerik biçimsel, özel bir yapıyı ne ölçüde belirler? Budur daima sormamız gereken soru. Öte yandan, tarihsellikte yer alan sorunlar zamanla ilişkili olmayan 'falan biçim,' 'falan kavram,' 'falan değer' ve benzer olarak 'falan' yapılar gibi öne sürümlerle savuşturulmaya çalışılırsa bu durumda yöntemde somut bir şeyler söylemek imkânsız hale gelecektir. Hatta kendi kendini durağanlaştıran

bu konumun tarihsel-felsefi olarak belirlenmiş olduğu bile gösterilebilir. Mutlak biçimcilik, tüm değerlerin kendi somutlukları içinde kuşkulu şeyler haline geleceği ve bu değerlerin soyut biçimlerinin tek başına güvenilir olarak kalacağı bir sosyo-kültürel çevreyle sınırlıdır ve ancak böyle bir çevrede doğabilir. Diğer yandan bu durum, kültürel üretimlerin dağıtılamaz birliğine soyut, yapay bir ayrımı sokmak anlamına gelir. Yeri gelmişken bu ayrımın zaman-üstü geçerlilikle hiçbir ilişkisi olmadığını belirtelim. Sözü edilen ayrım, 'biçimsel güdüyü' tüm alanlarda tezahür ettiren ve bu yüzden yöneldiği konuları ancak oldukça kısmi bir bakış açısıyla kavrayabilen tarihsel-felsefi bir konuma karşılık düşer tam olarak. Aslında, durağan Akıl felsefesinin temeli olan bu biçim-içerik yarılması evrensel olarak uygulanabilirlik niteliğinden tümüyle yoksundur ve sadece, katı 'şey-benzeri' nesneleri manipülasyona yönelmiş tek yanlı düşünme tarzına uyar. Bu söylenen, anılan düşünme tarzının her zaman ölü modellerle işlemesi olgusu üzerinden aleni olmasa bile fiili olarak görülebilir. Biçimsel kategoriler veya değerlerden söz eden, içinde sıvıların -diyelim ki şarabın- sürekli akabileceği hortumlar tasavvur eden birine, taşıyıcı araçların değişmez biçimler olarak görüldüğü yerde elbette kalıcı özdeşlikler de bahşedilecektir. Ancak beri yandan, canlı ve büyüyen bitkilere dayalı modellerden yola çıkan biri biçim ve içerik arasında tamamıyla farklı bir bağıntı elde edecektir. Burada sadece büyüyen madde ve öz su değişmez, aynı zamanda bitkinin biçimi ve gestaltı da kendini yenileyen 'içerikle' birlikte büyüyüp değişir. Katı 'şeylerin' dünyasından ne kadar uzak durursak ruhsal-tinsel dünyanın edimsel, tarihsel temeline o kadar yaklaşırız ve bir yanda tüm değişimleri, diğer yanda tüm sabitliği kendinde cem eden gerçekliği bölmeye yönelik sözde zaman-üstü tüm girişimlerin değerinden o kadar çok kuşkulanırız. Bu noktada tekrar tarihsel soyutlamanın, genelleştirmenin ve tanımlamanın olanağı ve uygunluğu soruları ortaya çıkar. Bu sorunları sadece, tarihselcilik karşıtı yaklaşımın 'kendinde açıklık' iddiasına kuşkular yöneltmek için dile getiriyoruz.

Tarihselciliğe karşı bir başka argüman da mantık ve bilgi kuramının bazı özel bilimlerin, diyelim ki psikoloji veya tari-

hin, verileri üzerinde bir öncelliği olduğunu öne sürer. Çeşitli genetik olguların (yani münferit bilimlerde tezahür ettiği gibi Aklın içeriğindeki daimî değişime dair tarihsel bulguların) herhangi bir bilgi için temel oluşturan sistematik bilimlerin koyduğu ilkenin öne sürümlerini hiçbir şekilde olumsuz yönde etkilemeyeceği iddia edilebilir.

Peki, eğer belirli bir çağa ait bilgi kuramının o çağda baskın hale gelen bir düşünce kalıbının nihai öne sürümlerinden başka bir şeyi kuşanmadığı gösterilebilirse ne olacak? Yani bilgi kuramcıları ve mantıkçılar yalnızca, belirli tikel deneyim tarzlarının (dinsel deneyim gibi) sağladığı veya bilimin hâkim olduğu çağlarda ilginin merkezine oturan bazı özel bilimlerin kendine özgü yöntemsel özelliklerinin sunduğu kılavuzu takip etmezler mi? Peki ayrıca, bugün çoktan açık hale geldiği gibi, 'sonsuza dek özdeş kalan Akıl' fikrinin aslında *post factum* kurulan bir bilgi kuramı sisteminin kılavuzluk eden ilkesinden başka bir şey olmadığı gösterilebilirse ne olacak? (Bir sistem derken; deneyimsel temellerini kesin doğa bilimlerinin kavramsal yapılarının analiziyle elde etmiş bir sistemden söz ediyoruz.) Kesin doğa bilimlerinin nasıl var olduklarını açıklamak için ezeli ebedi yasalara[4] imkân verecek değişmez bir Aklı inşa etmek zorunluydu. Oysa devingen tarihsel alan kalkış noktası olarak alınırsa bambaşka bir bilgi kuramına ulaşılacaktır. Aslında Kantçı bilgi kuramının başlıca meselesi olan '(kesin doğa bilimleri) nasıl mümkün oluyor?' sorusu şunu göstermek için yeterlidir; epistemolojinin her ne kadar çeşitli bilimler için temel sunduğu iddia edilse de aslında o hem kendi yapısal çerçevesi hem de somut, tarihsel bağlamı bakımından, analizlerinde kullanacağı malzemeyi tedarik eden bilgi alanlarına bağımlıdır.[5] Sonuç olarak, bir bilgi alanının

---

[4] Bu söylenen, 'zamanla ilişkisiz' bir akıl kavrayışının yalnızca doğa bilimleri çağında tarihsel bir mesele olarak ortaya çıkabileceği anlamına gelmez, aslında bu kavrayış anılan dönemden öncedir. Yukarıdaki metinde asli olarak kesin bilimler tarafından yönlendirilen felsefelerin düşünce sistemlerinde bu postulatın yüklendiği işlevle ilgileniyoruz.

[5] Epistemolojinin öteki bilimlere yapısal açıdan bağımlılığı için şu çalışmama bakılabilir; 'Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie,' *Ergänzungshefte der Kantstüdien*, No. 57. Berlin, 192.

analizi için sonradan inşa edilen belirli postulatlarla yola çıkmak diğer bilgi alanlarındaki gözlemlerden türetilmiş postulatları öylece boşa çıkarmak için yeterli değildir.

Son olarak, şayet görececilik suçlamasının 'mutlak' ve 'göreli'ye dair yanlış kavramlaştırmalar öne süren bir felsefeden devşirilmiş olduğu gösterilebilirse ne olacak? (Bir felsefe derken; 'doğru' ile 'yanlış' kavramlarını tarihte değil de sadece 'kesin' denilen bilimler alanında bir anlam ifade edecek şekilde karşı karşıya koyan felsefeden söz ediyoruz. Çünkü tarihte, aynı mevzuun dikkate alınabilecek farklı veçheleri vardır ki bunlara doğru veya yanlış olarak yaklaşılamaz. Bu veçheler belirli bir bakış veya kalkış noktasına bağlıdır; bu bakış veya kalkış noktası da diğerleriyle birlikte var olabilirler.)

Yukarıda anılan değinilerle, *durağan Akıl felsefesinin nihai konumuyla devingen, tarihsel yaşam felsefesini* çoktan karşı karşıya getirmiş bulunuyoruz. Burada ayrıntılarla ilgilenmek yerine bu iki felsefenin mantıksal olarak belirleyici ve üst düzey argümanlarının köken bakımından felsefe-üstü veya öncesine nasıl da demirli olduklarını göstermekle ilgiliyiz. Asli sorular şunlardır; Akıl durağan olarak mı devingen olarak mı görülmeli? Bilgi kuramının tarih felsefesi üzerinde yapısal bir önceliği var mı yok mu? Nihai 'doğru' kavramı, yani mutlak ile göreli arasındaki ayrım yalnızca tek bir biçimde mi anlaşılabilir? Dolayısıyla her şey, bu karşıtlığı kuran tüm ölçütler gerçekliğe karşı takınılan tutuma ve yardıma çağrılan tikel bilgi alanına mı bağlıdır? Sözü edilen farkların kuram-üstü alanına ait kökleri vardır; herhangi biri bu kuram öncesine ait çeşitli konumlara bağlı kaldığı sürece, ötekinin ne anlama geldiğini tümüyle anlasa bile, aralarındaki kuramsal dolayımı kavrayamaz. Bizim her şeyden evvel göstermek durumunda olduğumuz nokta budur.

Tarihselciliğin, muhalifleri üzerinde bir açıdan kayıtsız şartsız bir üstünlüğü vardır; o, *kuramsal* sistemler arasında yer alan zıtlıklardaki karşıtlığı kavrayabilmekle kalmaz, aynı zamanda bu karşıtlığı karşıt davranış kalıpları üzerinden de aydınlatır. Bugüne kadar yalnızca kuram alanında, karşıtlıklarla bilenmiş analitik muhakememiz, ne zaman bir itiraz yükselse, bir ve aynı mevzu için birbirine uzak birçok öne sü-

rümün ortaya atılabileceği iddiasından sorumlu olan yüksek kuramsal varsayımların keşfedilebileceği bir konumda bulunuyordu. Şimdi ise bir tarihselci, felsefe-üstü ve felsefe-öncesine ait yaşam yaklaşımlarının ve hâkim sosyo-kültürel gerçekliklerin şu veya bu aksiyom dizisinin seçimini nasıl belirlediğini gösterecek bir konumdadır (ve giderek artan iştiyakla bu konumda kalmak istemektedir.) Tarihselci böyle yaparak kuramın kendinden menkul seçkinliğinin ötesine geçer ve öyle veya böyle bir 'irrasyonalist' ve 'yaşam filozofu' haline gelir. Ayrıca belirli bir alanın sınırlarının ötesine böylesi bir geçiş bile, tarihselcinin, tam da bu durumu nedeniyle, kuramın özerkliğini tamamen *a priori* olarak görüp ondan medet umanlarca kınanabileceği anlamına gelmez.

Tarihselci olan ve olmayan felsefeler arasındaki bir başka temel karşıtlığı *kuramsal alanın özerkliğini* savunan öğretide keşfedebiliriz. Kuramsal alanın özerkliği öğretisi bu öğretinin taraftarları tarafından mutlak, sorgulanamaz bir kesinlik iddiasıyla ortaya atılmıştır. Ancak bunun nedeni savunulan savın kuşkunun ötesinde durduğu düşüncesi değil, bu türden felsefenin dayandığı aksiyomun görünüşe göre zaten kendinden açık olduğuna kesin gözüyle bakılmasıdır. Öte yandan bu aksiyomun, yani kuramın özerkliği öğretisinin kökleri ve yüksek temelleri kuram-öncesinin topraklarındadır. Aklın özerkliğini savunan bu öğreti modern çağlarda ortaya çıktığında farklı alanlardaki sosyolojik ilişkinin o çağın 'yaşam ve kültür sisteminde' fiili olarak baskın olduğunu göstermiyordu. Beri yandan bu ilişki hiçbir şekilde zaman üstü ve ebedi olmayıp tarihsel değişimin nesnesidir. Öyle ki farklı dönemlere ait dolayımsız deneyimlerde ortaya çıkan, farklı yaşam alanları arasındaki ilişkiyi tanımlayabilen biri kültürel değişimin en temel dizinini elde edebilecektir. Kuramın özerkliği öğretisinin kuram-öncesi alana ait olduğu şeklindeki iddianın kanıtı olarak laf arasında şunu anabiliriz; Orta Çağda felsefenin ve diğer tüm kuram alanlarının teolojiye ve onun ardında duran dinsel alana bağlı olduğunu öne süren 'üst-alt' ve 'hizmetkarlık' türü ilişki asla sorgulanamazdı. Ancak bunun nedeni kesinlikle dar kafalılık değildi, daha ziyade Orta Çağ dünyasının ayırt edici özelliği olan ve o çağa ait yaşam tarzı-

na hâkim olan, farklı yaşam alanları arasındaki ilişkinin nihai biçimde tanımlanmasıydı. O çağlarda tıpkı özerk bir kuramın mevcut olmadığı gibi özerk bir etik, özerk bir sanat vs. de mevcut değildi. Bu alanlar dinsel alana öylesine gömülüydü ki daha sonraki dönemleri ele alırken tamamen meşru biçimde kullandığımız 'özerklik' ifadesini onlar için kullanmamız olanaksızdır. Orta Çağda yaşamın tüm bölümlerini hiyerarşik olarak belirleyen yaklaşım dinsel alana ait dayanağını yitirdiğinde, ancak bundan sonra farklı *yaşam alanlarının* tek bir birlikte mezcedilmiş olmak yerine birbirlerinden bağımsız hale gelebildikleri sürece tanıklık edebiliyoruz. Böylece sırası gelince bu yaşam alanlarının, ayrılmalarındaki varoluşsal sürecin yansıması olarak özerk olduklarına dair kuramlarla karşılaşıyoruz. Sanat Rönesans döneminde kendini azat etmiş ve nihai olarak *l'art pour l'art* düşüncesinde doruğa ulaşan gelişim sürecine girmiştir. Daha önce asli biçimde dinsel deneyime ve bu deneyime uygun metafiziksel sisteme dayanan ahlaki eylem artık öz-değerliliğe, değer bakımından özerkliğe (*Selbstwertigkeit*) doğru yönelmiştir. Tamı tamına aynı durum felsefede ve bir bütün olarak 'kuram alanında' da gerçekleşmiş, felsefe de kendini dinsel merkezle ilişkisindeki 'hizmetkar' konumundan azat etmiştir. Farklı yaşam alanlarının kendilerini azat etmeye yönelmeleri ve ahlaki eylemin, sanatsal yaratının, kuramsal düşüncenin kendi özerkliklerine kavuşmaya başlamaları Rönesans'ladır. Farklı alanların özerkliği *öğretisi* çoktan tamamlanmış ve felsefi refleksiyonun sonucu olarak yoğunluğuna, derinliğine ulaşmış bir sürecin refleksif olarak meşrulaştırılmasıdır yalnızca. Şimdi yeni bir bilim inşa eden estetik, ahlaki değer biçmenin özerkliğini savunan öğretisiyle etik ve özellikle tüm diğer alanlar üzerinde, bu alanlara karşı özerklik iddiasıyla kuramsal düşünce; tüm bunlar kural koyucu yapılardır artık ve refleksiyon öncesine ait, farklı alanların birbirleriyle tarihsel olarak belirlenmiş ilişkisinin zaman-üstü tecessümleri halini almışlardır. Ama tam da bu noktada kültürel bakış açımız görünüşe göre değişime maruz kalmıştır. Şimdi tüm alanlarda (en bariz olarak da 'ideolojik' alanda) özerkliğe, birer atom haline getirmeye ve analize yönelik eğilimlere (ki bu üç eğilim ortak bazı şeylere

sahip olsalar da temelde farklı eğilimlerdir) karşıt olarak senteze yönelik bir hareketi fark ediyoruz. Sanat tarihi, dinler tarihi ve sosyoloji gibi özel tarihsel-kültürel alanlarda tarihselcilik -tam da bu farklı kültür alanlarını onların içkin birbirlerinden ayrıklığında değil de bir bütünselliğin tamamlayıcı parçaları olarak gösterdiği için- modern psikolojinin de giriştiği şu denemeyi üstlenip başarır; çokluğu temsil eden bir örnek sunmak. Burada da yine mesela şöyle bir ilke geçerlidir; çeşitli duyusal alanları birbirlerinden yalıtık olarak soruşturmakla yetinmemeli, ayrıca duyusal deneyimin birliği ve iş birliği hakkındaki sorunları da araştırmalıyız. Burada yine, diğer bilim alanlarına da hâkim olan ve en yalın öğelerden en mürekkep yapıları inşa etme uğraşına önderlik eden şu analiz etme, atom haline getirme ve yalıtma eğilimleri yerlerini ilksel ve indirgenemez veriler olarak ve mesela gestalt algılarında verili olarak 'terkiplerin' ve 'bütünselliklerin' tanınmasına bırakır. Tüm bu örnekler, bütünsel işleyişin reflektif ('ideolojik') olan kıyısında birbirine koşut birçok eğilimin bulunabileceği olgusunun alametleri olarak görülebilir. Buradan bir soru doğar; bu fenomenler, toplumsal yapıda gerçekleşen değişim sürecinin bilimsel yöntem düzeyindeki bir emsalini temsil etmezler mi? Eğer atomlaştıran, bölümlere ayıran düşünce tarzı toplumsal bağların azami ölçüde çözünmesine izin veren ve liberalce bağımsız, atom benzeri birliklerden oluşan bir ekonomiyi üreten toplumsal yapının eşi olarak görülebilirse o halde senteze ve bütünsellikleri soruşturmaya yönelik mevcut eğilim de toplumsal gerçekliği daha kolektivist kanallara doğru iten bir gücün refleksiyon aşamasındaki tezahürü olarak görülebilir. Aslında, önceki çağın doğurduğu 'alanları ayırma' tutumu yerine ayrık alanlar arasındaki keskin sınırları törpüleyerek bu tinsel-ruhsal birliği onarmaya yönelik yeni gelişen dürtünün pratik tutumlardaki genel değişime pekâlâ uygun düştüğü söylenebilir. Dolayısıyla burada tekrar, şimdi görebildiğimiz kadarıyla, değişen dünya durumu yeni bir kuramsal üst yapının temeli oluyor. Burada yine, kuramın özerkliği öğretisi bilgi sosyoloğuna veya tarih felsefecisine Akıl felsefesinin zaman üstülüğü aksiyomunun tarihsel-felsefi konuma ve buna uygun 'yaşam zeminine' *bağlı olarak*

tecessüm etmesiyle aynı tarzda görünüyor. Bir çağın kuramsal bölgeleriyle sosyo-kültürel gerçekliğin bütünsel yapısının temelden bağlı olduğunu ortaya koyarken bu öğretilerin asla, hiçbir kalıcı geçerlilikleri olmadığını iddia etme niyetinde değiliz. Zira bu sorunların son tahlilinde, kişi şu soruyu araştırmak durumunda kalacaktır; yapısal bir analizin sonuçları, ayrıca kuramın felsefi-tarihsel ve sosyolojik belirlendiğine dair kanıtlama kendini kabul ettirebilir mi, diyelim ki ettirebilir, o halde kuramın bizzat sahip olduğu sistematik geçerlilik duygusunu çürütebilir mi? En başta, bugün birbirine kökten karşıt olan iki kuramın, yani Aklın zaman-üstü felsefesiyle devingenlikten yana olan tarihselci bakış açısının nihai varsayımlarının karşılaştırılmasıyla ilgiliydik. Parmak basmak istediğimiz bazı noktalar şunlardı; mümkün argümanların en yüksek dayanak noktaları nasıl oluyor da *durağan* ve *devingen* seçeneklerine doğal biçimde bağlı kılınıyor; Aklın özerkliği şeklindeki durağan kavrayış nasıl oluyor da kuramın özerkliği öğretisine bağlı kılınıyor; epistemolojinin önceliğinin teminat altına alınması nasıl oluyor da aynı konuma, aynı zamanda farklı yönlerden önderlik edebiliyor; nasıl oluyor da aynı konum 'mutlak' ve 'göreli' arasındaki -tarihsel mülahazalarla yumuşatılmamış- özellikle keskin ayrıma bağlı kılındığı gibi aynı zamanda zamansal ve zaman-üstü arasındaki tüm bağların tamamıyla boşa çıkarılmasıyla da bağlantılandırılabiliyor? Beri yandan, durağan düşünme tarzında birbirlerini karşılıklı destekleyen varsayımlardan bir sistem oluşturan ve böylece kendinden açıkmış gibi kabul edilen tüm bu konumların tam da kendi varsayımlarında devingen düşünce tarzı için nasıl sorun teşkil edebildiklerini göstermek istiyoruz.

Durağan Akıldan değil de en son aktarılan, bir bütün olan tinsel-ruhsal yaşamın devingen biçimde sürekli gelişen bütünselliğinden yola çıkıldığında temel bir bilim olarak epistemolojinin yerini devingen bir metafizik olarak tarih felsefesi alacaktır; düşünce ve yaşamın çeşitli alanlarının nasıl bir diğer alanda 'temellendiğine' dair çeşitli sorunlar da bu yeni kalkış noktasına göre yeni bir yön kazanacaklardır. Böylece, daha önce cepteymiş gibi görünen başlıklar tekrar birer sorun olacaktır.

2. Tarihselcilik Kuramının Kalkış Noktası (Troeltsche)

Yukarıdaki analiz tarihselciliğin bugünkü durumuna ulaşmayı denerken akılda tutmak zorunda olduğumuz asli noktaları açık hale getirmek ve önemsiz ayrıntılarla uğraşıp meseleyi karartmamak için zorunluydu. Aynı şekilde belirleyici konuları da izah etmek mutlak zorunluydu; bugün oldukça karmaşık bu mesele hakkındaki tartışmalar hala gizli saklı durmakta ya da hiç görünmemektedir. Bu meseleler kültür bilimlerinin ve özelde sosyolojinin uygun temelini sunacak problemle yakından ilişkili oldukları için onların açık hale getirilmesi oldukça önemlidir.

Şimdi bu ön hazırlık mahiyetindeki tartışmalardan çıkıp tarihselciliğin bugünkü durumunu somutlaştıran mevcut işleyişinin araştırılmasına geçmek istiyorsak E. Troeltsch'in özel olarak tarihselciliğe tahsis edilmiş son kitabına[6] geçmek yapılacak en iyi iş. Tüm artıları ve sınırlarıyla birlikte yazarın entelektüel şahsiyeti, ayrıca soruna nesnel yaklaşımıyla bizzat kitabın kendisi tarihselci yaklaşımların bugünkü durumunun ve tarihselci kuramın alameti farikasıdır.

Troeltsch, yaşamın bütünselliğine sahip olmaya yönelik derin susuzluğa borçlu olarak, tarihsel araştırmadaki son döneme ait alan ayrımının ötesine geçmek ve bir sentezi gerçekleştirmek isteyen kültür bilimcisi tipini temsil eder. O bize özenli şekilde betimlenmiş ve diğer alanlardan sınırları çizilmiş, açıkça tanımlanmış bir soruşturma alanı önermez asla. Troeltsch, ayrıntı niteliğindeki özel problemlerin üst üste yığılmalarıyla, onların bir yandan da daha genel problemleri meydana getirmeleri ve yaşamın bütünselliğiyle özel kaynaşmalarıyla ilgilidir. Bu yüzden onun düşüncesinde daimi bir dalgalanma, üst üste binmiş sorular kalabalığı, bir kez meşgul olunan problemler birikintisi, tarihsel ve sistematik problemleri ayırmada başarısızlık gözlemlenebilir.

Tüm bu özellikler aynı zamanda hem zayıflık hem de güç-

---

[6] Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Cilt I., J. C. B. Mohr, Tubingen: 1922.

tür. Troeltsch, yaşamdan soyutlanmış, siyasal olmayan[7] ve etkisiz bir yaşam sürülecek mutlu bir akademik inziva adası için yanıp tutuşmadığından rahat bir dünyanın görünürdeki düzeninin dışında, ayrıntı mahiyetindeki kendi problemlerinin peşinden giderek o dünyaya yalnızca kısmen ait bir yaşam sürebilmişti. O, şeylerin tam ortasında olmayı ve kuramsal ilgilerini derinden bozulmuş bir dünyanın ıstırabıyla birleştirmeyi tercih etmiştir. Bu durum bazen onun, refleksiyona ve ilk kez görünen yenilikleri araştırmaya vakit ayırmadan son çıkarımları aceleyle dile getirme zaafına neden olmuştur. Troeltsch, kelimenin olumlu anlamıyla, bir bilim gazetecisidir, öyle ki narin dokunuşlarla daha derin nedenleri irdelemek suretiyle bilimsel bilgiyle güncellik arasında eğreti bir birlik kurmuş, durum henüz bunun için olgunlaşmamışken problemlerin son tarifini alelacele sunmuştur. Görülebileceği gibi Troeltsch, bugün Alman düşüncesini sosyolojik nedenlerle ikiye bölen, iki çatışan tipi kendi şahsında birleştirmeyi arzulamıştır; bir yanda özgün ve genellikle derin olup akademiye mensup olmayan, ama psikolojik ve mesleki bağımsızlığının sonucu olarak enerjisini sıkça boşa harcayan araştırmacı ve estet; diğer yanda konusunun uzmanı olan ama güncel yaşamın canlı merkezinden uzakta duran akademisyen. Böyle bir sentez kendi başına son derece arzu edilir bir şeydir.

Eğer böyle bir girişim gerçekleştirilirse tüm içsel dünya feda edilmek durumundadır, ancak bu kaçınılmaz neticenin şu kelimelerle dile getirilebilecek bir anlamı olacaktır; "Bu insan kendisi için en iyi olanı feda etti, çünkü bugünün gerçekleriyle temasta kalmak isteyen birinin bugün olabileceğinden daha iyi olmayı arzulamadı." Bu türden entelektüel yaratım ve yaşam problemlerine böylesi yaklaşım tarzı bugünün düşüncesinde oynanacak yeni bir fanilik rolünü çoktan ortaya çıkardı. Daha önce olanın aksine insan bugün artık kendini, sanki en yüksek erdem ezeli ve apaçık biçimde tanımlanabilir bir şeymiş gibi, 'mutlak konumlarda' yerleşik hissetmiyor. Bugün de birileri, kalıntıları hala aramızda yaşayan daha ön-

[7] Yazarın yakınlarda yayımlanan şu kitabına bakınız; *Spektator-Briefe*, J. C. B. Mohr, Tubingen: 1924.

ceki keskin konumlara dayanarak, bunları temel alarak kendi kendine yeter bir yaşam sürebilir. Ancak modern durumdan doğan baskılar bir kez bilinçlerimize nüfuz ettiğinde artık yalnızca sınırları zorlamaya izin verilir. Bu süreçte kişi ayağının dayandığı tüm katı zeminleri yıkmak zorundadır ve yapılabilecek tek şey 'ebedi'yi en dolayımsız, fanilik problemlerinin bir bileşeni olarak kavramaktır. Bu da bizzat peygamber ve önderin suçluya dönüşmesi demektir, ancak bir yandan da adanmışlıktaki köktenciliğin amaçlardaki fanilik sınırlamasıyla dengeleneceği umulur.

Sınır belirlemenin ve özelleştirmenin mevcut olmamasının sonucu olarak Troeltsch'in eserinin ayırt edici özellikleri ansiklopedik genişlik, bilginin evrenselliği ve geniş perspektiflerdir; modern insanın bu dünya turu geçmişte yapılan gezintide bile giderek daha fazla açığa çıkıyor. Her problem eş zamanlı olarak tarihsel ve sistematik kavramlarla ortaya konuyor; ancak burada mevzu, hatta bizzat tarihsel konu özel olarak dikkatin odağı değildir, çünkü kişi çeşitli kültürel gelişimlerin bağlı olduğu sistematik ve tarihsel varsayımları bilmeyle ilgilidir. Bu ebedi huzursuzluk, kişinin kendi konumunu aşmasına yönelik bu dürtü ve deyiş yerindeyse kişinin başının üstüne şöyle bir nazar etmesi -tarihsel düşüncede ve aynı şekilde epistemolojik düşüncede en son eğilimlerin doğurduğu bu tutumlar- burada bir birlikte bütünleşme peşindelermiş gibi görünüyor.

Böylece, kitabın tasvir etmeye giriştiği tarihselciliğe iki boyuttan yaklaşılır; tarihselcilik burada *sistematik bir problem* olarak tartışılır ve aynı zamanda *bu problemin tarihi* üzerinden sunulur. Bu bağlamda kitap, kültür bilimlerinin ortaya çıkış tarihine bir katkı olarak ele alınabilir. Tarihselciliğin kendi doğuşunun ve gelişiminin izini sürmek gibi bir derdi vardır. Öte yandan onun gelişim süreci tüm epik kapsamlılığında tarif edilmemiş, yalnızca sistematik önemi olan problemlerle ilişkili olarak tarif edilmiştir. Bu türden iki problem hepsini temsil eden örnek olarak alınabilir; a) tarihsel şeyler hakkında yargıya varmanın bir ölçütünü elde etme mücadelesinin tarihi, b) evrim kavramının tarihi.

İlk problem ele alınırken tarihsel araştırmada içerilen *epis-*

temolojik problemin açıldığını görüyoruz; ikinci problem de önemli bir *mantıksal* kategoriyi açımlıyor. İlk soruşturmada, değer ve bilgi probleminin sırf tarihsel bilgi bağlamında ortaya çıkmış olması üzerinden nasıl farklı bir boyut sergilediği, ayrıca varılan sonuçların *özsel olarak* doğa bilimlerine yönelmiş bir epistemolojinin sonuçlarıyla nasıl karşıt olacakları açıktır. İkinci soruşturmayla ise, bir ve aynı disiplinin farklı kültür topluluklarında ve farklı zamansal kültür dizilerinde nasıl tamamıyla farklı boyutlar sergileyebildiği görülecektir. Alman felsefesi tarihi ve batı felsefesinin tarihi arasındaki kökten karşıtlık temel bir kategorinin, yani tarihsel evrim kategorisinin farklı kullanım örneği olarak görülebilir. Batı biliminde 'atomlaştırma' ve 'nedensel bağlantı' yaklaşımı hem tarihsel hem de sosyolojik disiplinlerde giderek en önemli konuma ulaşırken, Alman tarih felsefesinde, diyalektik bir bağlamda anlaşılan 'tikel bütünsellik' ve 'evrim' kategorileri baskındır. Burada göreceğimiz üzere belirli, temel düşünce ve bilgi kalıpları (hatta belirli bir dereceye kadar bizzat mantık da) farklı somut tarihsel birliklerle yekpare olarak kaynaşmıştır. Bu türden analizle tarihsel-felsefi görüş nadiren somut hale gelir. Dolayısıyla salt programatik olan bir iddia değil, genel bir kavramın yani evrim kavramının tarihine yönelik bilimsel bir soruşturma kültür bilimlerinin ve hatta onların mantıksal kategorilerinin bile, somut kültürel birliklere ve bunlara karşılık düşen bakış açılarına göre ne yolda ve hangi dereceye kadar farklı olduğunu açıkça gösterecektir. Aklı mutlak ve zaman-üstü gören hiçbir felsefe; sabit bakışlarını bu değişmez Akla ve değerlerin, hakikatlerin tarih-üstü ütopik bölgesine dikmiş hiçbir felsefe söz konusu hakikatlerin, tarihsel süreçteki ortaya çıkışları ve dayandıkları kategoriler bağlamında, gelişimlerine yönelik *özsel* bir ilgi gösteremez. Çünkü bu felsefelere göre her şey katı iki seçeneğe; doğru ve yanlış şıklarına yerleştirilmiştir ve zamansallıktan, tarihsellikten etkilenen her şey *eo ipso* yanlıştır. Dolayısıyla yalnızca tarihselcilik; doğruyu bizzat tarihte arayan ve olguyla değer arasındaki bağlantının izini sürmeye çalışan bu yaklaşım tarih sosyolojisi ve düşünce sosyolojisi sorununa hakiki bir ilgi gösterebilir.

Hakikati zaman-üstü bir mutlak olarak gören, tarihselci olmayan düşünürlere göre geçmişin tüm sistemleri ayrıı düzlemdedir ve bir sisteme (yani bu bağlamda sürekli mutlak hakikatin somutlaşmış hali olana) bakılarak kabul veya reddedilebilir. Böylesi yaklaşımla, geçmişteki sistemlerin gerçek değerini belirlemek için onları kendi sistemimizle doğrudan karşılaştırmanın, doğrusunu söylemek gerekirse, olanaksız olduğu asla görülemez. Eski dönem filozoflarının, diyelim ki Platon, Augustinus veya Nicolaus Cusanus'un bugünkü savlara yakın bir şeyleri savundukları görüldüğünde şayet bunlara daha yakından bakılırsa bu kez tamamen farklı bir şeyi kastetmiş oldukları görülecektir. Çünkü onların sistemlerinde ve daha da asli olarak, onların yaşamsal bütünlüklerinde her cümlenin ve her düşünce kalıbının zorunlu olarak farklı bir işlevi ve dolayısıyla farklı bir anlamı vardır.

Buradaki görevimiz anılan kitabın tarihsel bölümleriyle ayrıntılı olarak uğraşmak olamaz. Bu bağlamda daha çok kitabın sistematik bölümünde ulaşılan somut konumlarla ilgiliyiz. Bu sayede, kesin bilimlere değil de tarihe dayanan bir bilgi kuramına ve felsefeye -hiç değilse ana hatlarıyla- ulaşmayı umuyoruz. Yine bu amaçla ayrıntıları bir kenara bırakacak ve kendimizi, yazarın en önemli felsefi ilkelerini tartışmayla sınırlandıracağız.

Dolayısıyla Troeltsch'in tarihsel bilgiye sahip olan özne hakkındaki görüşleriyle başlıyoruz. Burası, tefekkürle (*Kontemplation*) uygulama (*Praxis*) arasında ve bilen özneyle bütünsel-ben (*Gesamt-Ich*) arasında keskin bir ayrım yapan Kant felsefesinden ve Kant'ın bugünkü takipçilerinin felsefesinden ilk farkın ortaya çıktığı noktadır. Troeltsch'e göre tarihsel bilgiye sahip olan özne salt tefekkür eden bir şey değildir. Kantçılıkta ise bilen özne, yani epistemolojik denilen özne somut, iradi tüm dürtülerden ve tinsel yaşamın tarihsel açıdan belirlenmiş tüm koşullarından tamamıyla azadedir. Bu itibarla özne, açıktır ki bir soyutlamanın, bilinçli inşanın ürünüdür. Öznenin yapısını dikkate alan bizim görüşümüze göre ise özne, uzamsal-zamansal belirlenimlerden etkilenmemiş, saf kuramsal biçimde düşünülmüş düşünsel sonuçlara uygun olarak yaratılmış öznel bir bağıntıdır. Çünkü kesin bilimler, bilen

öznenin tarihsel ve yerel belirlenimini, iradesinin özel yönelimini içermeyen açıklamalar yapabilir. Dolayısıyla buna uygun olarak, tamamen meşru biçimde tarihsel belirlenimden azade, soyut bir özne inşa edilebilir burada. Öte yandan bilen öznenin inşası için tarihçinin yargı ve beyanlarının yapısı temel alınırsa tüm asli sorularda tamamıyla farklı bir sonuca ulaşılacaktır. İçeriğe etki eden, gözlemleyen öznenin tarihsel-felsefi peşin hükümleri olmadan tarih hakkında beyanda bulunmak olanaklı değildir. Gözlemcinin tarihsel-felsefi konumu yalnızca, onun kaydettiği şeylere karşı onayında veya muhalefetinde kendini göstermez, ayrıca bizzat anlamlandırma kategorilerinde, seçim ve yönelim ilkesinde de kendini hissettirir. Söyleneni daha açık kılmak için işte bir örnek; matematiksel bir önermenin içeriğinden onun ne zaman ve nerede düşünüldüğünü bulmak olanaksızdır. Oysa buna karşıt olarak, herhangi bir tarih yazımı uzmanı, karşısında duran tarihsel açıklama üzerinden salt olgusal olan bu tasvirin hangi dönemde, hangi bakış açısıyla ve hangi *somut*, kültürel arzularla yazıldığını belirleyebilir. Dahası bu belirleyebilme yalnızca, yazarın lehinde ve aleyhinde olduğu yönelimler üzerinden, onun onay veya muhalefeti üzerinden gerçekleşmez, aynı zamanda *anlamlandırmanın kurucu kategorileri* bağlamıyla da gerçekleşir. Bir pozitivist, tarihçi okul üyesi, bir Hegelci veya Marksist değişen tarihsel-felsefi konumlarına bağlı olarak her bir vakada açıklamalarını farklı seçim ilkelerine, farklı sentez kalıplarına ve farklı kategorilere dayandıracaktır. Dolayısıyla olguların seçimi ve sunuldukları yol yalnızca soruşturmanın yürütüldüğü değer alanına (sanat, bilim, din gibi) bağlı olmayıp tarihsel açıklamaların kategorik *yapılarına* da etki eden çeşitli değerlerin somut, tarihsel olarak belirlenmiş maddileşmelerine de bağlıdır. Ancak tarih metodolojisi, bu türden bilginin özel doğasını oluşturan bu veçhelerden tamamıyla soyutlanarak şekillendirilirse somut bir tarih metodolojisine ulaşılamaz. Birçok açıdan Troeltsch'in açıklamalarının ötesine geçen, yorum mahiyetindeki bu değiniler onun ana tezini tüm anlamıyla açık hale getirmek için zorunluydu. Troeltsch'in ana iddiası şudur; tarihsel bilgiye ancak araştırılabilir, tinsel/entelektüel bir duraktan ulaşılabilir (ss. 116,

169); tarihsel bilgi, geleceğe yönelik belirli arzular besleyen ve fiili olarak onlara varmaya çabalayan bir özneyi ön varsayar. Şimdiki zamanda eyleyen öznenin geleceği belirleme kalıbı olarak sahip olduğu ilgiden; yalnızca bu ilgi üzerinden geçmişin gözlemlenmesi olanaklı olur. Tarihsel seçimin çizgisi, nesnelleşme ve temsilin biçimi ancak bugünkü eylem tarzının yönelimiyle anlaşılabilir hale gelir. Troeltsch'in 'şimdiki zamanda kültürel sentez' kavramıyla resmettiği şeyin nihai anlamı ve içerimleri budur. (Bkz. *Der Historismus und seine Probleme*, ss. 164-179)

Ancak bize öyle geliyor ki şimdiki zamanda bir sentez (yani, eyleyen insana ilk elde oldukça çekici ve yaratıcı görünecek şimdiki zamanın eğilimlerinin verimli bir bileşimini) arayan bu tarihsel özne tarihçinin öznel ve empirik olarak belirlenmiş, rastlantısal 'Ben'iyle özdeşleştirilmemelidir. Tarihsel özne daha ziyade tarihçinin empirik 'Ben'iyle Kantçı bilgi kuramının saf, zaman-üstü öznesinin arasında durur. Tarihsel-felsefi açıdan uygun olan özne insanın çekirdeğidir ki onun varlığı ve devingenliği tarihin başat, etkin güçleriyle eştözlüdür. Troeltsch'in tezine, onun açıklamalarının genel gidişatını takip edecek, birçok eklemeler yapılabilir. Troeltsch benzer alanlardan yola çıkarak hem olguların seçimini hem de tarihsel bilginin nesnelliğini çağdaş insanın somut arzularına bağlı kılmıştı, böylece o, 'zaman-üstü bir ölçüt ve değerler sistemi' ütopyasını doğal olarak reddetmişti. Ona göre 'değer ölçütü'yle 'şimdiki zamanda kültürel sentez' kavramları arasındaki bağlantı tarih kuramının tam köşe taşı haline gelir. *Bu sayede tarih biliminde nesnellik bir alt kata, somut araştırma aşamasının daha yakınına taşınmıştır.* Artık nesnellik şu biçimsel 'değerle ilişkili olma' kavramının kucağında sallantıda bırakılmayacak, ki burada tarihle doğa bilimleri arasındaki özsel farklar asla tam anlamıyla kendilerini gösteremezler, ancak fiili, tözsel evrimin bir meselesi haline gelecektir. Böylece nesnellik sorunu da çok daha zor ve karmaşık bir hal alacak, ama bir yandan da sorunu tarihsel araştırmanın fiili uygulamasından alınan ve buna özgü bir dizi özellikle zenginleştirmek de olanaklı olacaktır.

Böylece *tarihin epistemolojik-yöntemsel sorunları tarihsel so-*

ruşturmanın somut veçhelerine doğru yönlendirilmiş ve daha önce, keskin bir biçimsel soyutluk bakış açısıyla yaklaşıldığında saklı kalmak durumunda olan birçok sorun görülebilir hale gelmiştir: a) İnsanın pratik, kuram dışı arzularına dair bilginin önemini fark etmiş bulunuyoruz. Tüm tarihsel bilgi için özsel olan bir nokta bu sayede açığa çıkartılmıştır. Sözü edilen nokta şudur; geçmişin rasyonel biçimde analiz edilebilirliği ile bütün olarak insanın ve insan etkinliğinin gözünü ileriye dikmiş, her şeyden evvel davetkar olan, irrasyonel tinsel-ruhsal imkanları arasındaki yakın bağlantı. Bu bağlantı hata kaynağı olarak bir kenara itilmemelidir. Onu, tarihsel bilginin kurucu öğesi ve bu bilginin tanımlanması için zorunlu bir şey olarak kabul etmeliyiz. b) Yine bu sayede, tarihsel bilginin (geçmişe dair tarihsel resmin her çağ ile birlikte değişmesi olgusunun bir sonucu olan) her bir öğesinin tarihsel-felsefi (sosyolojik) olarak konumunun belirlendiğini göstermek ve bunu belirlemek mümkün olmuştur. Arzu ile bilgi arasında çok yakın bir bağ olduğu, bu bağın ne türden bir bağ olduğu açık hale gelmiştir; arzu ve bilgi, deyiş yerindeyse, aynı bütünün parçalarıdır. Zira modern insan bilmeyi sırf kendi akıl-üstü arzularını izah etmek için istediğinden, dışardan saf tefekkürde ısrar eder görünürken bile şimdiki zamanı bir kalıba sokmuştur; onun tefekkürü dahi bir etkinliktir. Öte yandan bu ileriye doğru gözle görülür çabalama herhangi bir dönemin sahip olabileceği, geçmiş çağlara dair bilginin de kaynağıdır -ama aynı zamanda bu bilgiyi sınırlayan da odur.

Hakikatte bu çıkarımlar bize dünyanın; doğa bilimlerinin biliş fikrinden esinlenmiş felsefenin zorunlu olarak göz ardı edeceği ve tasfiye edilmesi gereken bir kalıntı gözüyle bakacağı dünyanın olgusal, edimsel yapısının açıklanmasından ve oldukça genel biçimde tarif edilmesinden başka bir şey sunmaz. Kaynaklara dair eleştirel bakışın ötesine geçen bir şey olduğu sürece tarihin, düzeltmeye gidilmesi anlamında değil de bütünüyle yeni bir yönelim bağlamında, sürekli yeniden yazılmasının zorunluluğu, ayrıca tarihin kendi ilkelerini, bakış açılarını ve ölçütlerini çağdaş sentezden üretmesi -bu iki olgu burada tarih biliminin kuramsal ilkesi olarak görülür. Öte yandan bu noktada, daha önce girişte zaten söylediğimiz

şeyi vurgulamak istiyoruz; içsel yapısı dikkate alındığında bilgi kuramı bundan daha fazlasını üstlenemez. Örneğin Kant'ı ele alalım, o, eleştirel sorusunu ancak şu biçimde dile dökebilmişti; kesin bilimlerin [mevcudiyeti] bize verilidir, peki bu nasıl mümkün oluyor? Kant'ın bu bağlamdaki diğer tüm başarıları sadece, bu merkezi sorudan başlayarak bu türden bilgi postulat olarak alındığında zaten apaçık biçimde verili olan ilkeleri izah etme girişimidir. Onun eleştirel felsefesi bu açıdan, bu türden bilginin varsayılan geçerliliğini daha sonra meşrulaştırdığına göre o kadar da eleştirel değildir. Troeltsch ise bu durumu dile getirmez, ama o da postulat olarak koyulmuş bir bilgi türü olarak tarih bilimiyle ilişkili, benzer bir epistemolojik konumu öne sürer. O da şöyle der; bize verili bir şey olarak tarih biliminin şöyle şöyle (az önce tarif edildiği gibi) bir yapısı vardır ve onu geçerli bir şey, yani gerçek bilgi ileten bir şey olarak kabul etmek zorundayız; peki öyle ama, bu, nasıl ve hangi temel varsayımlara dayanarak mümkün oluyor? Örtük varsayımların burada, doğa bilimlerindeki bilgi türünün altında yatan varsayımlardan farklı olduğunu zaten görmüştük.

Şimdi bu noktada, pragmatizme yakın olan bu bilgi kuramı ilkesinden tüm tarihsel bilginin göreli olduğunu savunan bir öğretinin zorunlu olarak çıkacağı düşünülebilir. Ancak tam da bu nokta *tarihselciliğin görececilikten sıyrıldığı dönemeç noktasıdır*. Tarihsel bilginin her bir noktasının konumla ilişkili özel bir bakış açısı tarafından belirlenmiş olması; her çağın özel, tarihsel resminin o çağdaki arzular ve somut değerlerle yakından kaynaşmış olması elde edilmiş bilginin göreliliğini asla ima etmez. Bir ölçüt olarak iş gören *somut değerler* yorumlamaya mutlaka yardım edecek benzer tarihsel süreçlerden *doğal biçimde, tüm anlamlarıyla gelişirler*. Bu yüzden düşünce ile gerçeklik arasında ince bir bağ vardır, özne ve nesne burada özsel olarak özdeştir. Bundan da hiç kuşkusuz şu çıkar; tarihçi kendi değer ölçütünü yalnızca *kendi kültür alanına*, kendisinden mevcut değerler sisteminin geliştiği, tarihin o parçasına uygulayabilir ki Troeltsch de bu çıkarımlara varır (ss. 75, 171). Ancak aynı olaylara dair birbirini izleyen kuşaklara mensup tarihçilerin ortaya koydukları farklı açıklamalar hak-

kında ne söyleneceği sorusu burada hala ortadadır. Troeltsch bu bapta henüz aktarmadığımız bir fikir ortaya atar; gözlemcinin bakış açısının tarihsel konumuna dayanan ölçütlerin uygulanmasının yanı sıra *geçmiş çağlar kendi ölçüt ve değerleri üzerinden de tanımlanıp değerlendirilebilir* (ss. 117, 177). Tarihsel bilginin bu şekilde tanımlanması da doğrudur. Aslına bakılırsa tarihçi geçmiş çağları bu çağların kendi merkezlerinden yola çıkarak kavrayabilir. Bu tarz yoruma geçmişin *içeriden eleştirisi* (*Immanente Kritik*) *ve temsili, tekrar gösterimi* (*Darstellung*) denir. Bu yorum tarzı tarihçinin sezgisel yetisi olarak idrak (*Verstehen*) aracılığıyla mümkündür. Bu yeti tarihçiye mevzuuna ve ele alınan çağın somut değer biçmelerine -doğayla uğraşırken inkâr etmek durumunda kalacağımız derecede- nüfuz etme imkânı sağlar. Dolayısıyla bu bağlamda tarihsel bilginin bu bölümünün temsil edeceği herhangi bir özel zorluk söz konusu değildir. Ama diğer yandan yukarıda anılan önceki problem, yani aynı tarihsel mevzua getirilen karşıt açıklamaların aynı anda var olmalarına izin veren 'ölçütler tanımı' sorunu hala ortadadır. Troeltsch problemin bu bölümünü yeterince açık biçimde ele almaz, yalnızca sunacağı çözümün yönünü belli eden birtakım özensiz değiniler sunar. Bir yerde şöyle der; "Tarihsel mevzu somut berraklığında ve eleştirel gerçekliğinde her zaman aynı kalır, umulabilecek tek şey ona daha derinden ve farklı açılardan nüfuz etmektir. (s. 43)" Bu ifade, her ne kadar yeterince açık biçimde olmasa da, yukarıda ana hatlarıyla aktarılan problemin üstesinden gelmenin imkanını ortaya koyar gibidir. Tarihsel mevzu (deyiş yerindeyse, bir çağın tarihsel içeriği) 'kendinde' özdeş kalır, ancak deneyimlenebilmesinin, anlaşılabilmesinin özsel durumu şudur ki o, yalnızca farklı tinsel-tarihsel bakış açılarıyla kavranabilir. Ya da bir başka deyişle, onun yalnızca farklı 'veçhelerini' görebiliriz. Bize öyle geliyor ki, Husserl'in[8] "uzamsal nesnenin kendine has özelliği şudur; onu yalnızca farklı 'veçhelerde (*Abschattungen*)' yani belirli yersel konumlardan ve

[8] Bkz. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, & 43, Halle: 1913. Husserl tezini, uzamsal bir nesnenin tüm belirlenimini kapsayacak kadar genişletir. Bu örnekte biz kendimizi gestaltla sınırlıyoruz.

belirli bakış açılarından görebiliriz" keşfine kıyas yoluyla birisi şu iddiaya kalkışabilir; kendilerine yalnızca 'tinsel ve ruhsal veçhelerden' yani gözlemcinin, yorumlayan öznenin tinsel-ruhsal bakış açısının konumuna bağlı olan belirli derinlik boyutları ve kesitleri yoluyla nüfuz edilebilmesi hem tarihsel-kültürel hem de ruhsal bir içeriğin özüne dahildir.

Farklı tarihsel resimler yorumlanırken birbirleriyle çelişmezler, aksine açıkça özdeş olan aynı tarihsel içeriği farklı bakış açılarından ve farklı nüfuz etme derinliklerinden kuşatırlar. Bu kuram tam anlamıyla gelişecekse birbirini izleyen çağlara dair çeşitli tarihsel kuramlar dizisindeki (her ne kadar mutlaka çizgisel bir süreç olmak zorunda değilse de) sürecin varlığı için bir kanıt sağlamalıdır. Troeltsch'in eserinde bu konu hakkında ayrıntılı tartışmalar eksiktir. Bu türden ayrıntılar, burada ihmal edilmiş olan, tam teşekküllü bir diyalektiği[9] gerektirir. Bunun yerine 'tarih yazımı tarihinin' dönemlerini; kendi kendini harekete geçirse de farklı bakış açılarının anlam ve değerlerini hiyerarşik olarak asla belirleyemeyen bu dönemleri ayırmaya girişiriz. Eğer tarih felsefesine öncelik verilecekse ihtiyaç duyulan şey yalnızca, kültür kalıplarının genetik bir dizisi değildir, ayrıca onların anlam genetiği dizisi de gereklidir, yani ölçütlerin durağan sistemi aynı yolla devingen bir sisteme aktarılmalıdır.

Tarihselci düşüncenin bugüne kadarki gelişiminde içkin olan eğilimleri gözlemek suretiyle geleceğe dair hangi gelişim imkanları fark edilebilir? Alana şöyle bir bakınca bile birbiriyle kökten farklı iki güzergâh hemen göze çarpar ki aynı hedefe varmak için ikisi de seçilebilir. Bu karşıtlık ilk başta Hegelci diyalektikle Alman 'tarihçi okulun' yönteminin birbirlerinden ayrıldıklarında ortaya çıkmıştır. Aynı ikilik bugün bile birçok

---

[9] Önemli gördüğümüz bir pasajı burada aktarmak istiyoruz; "Bir dönemi anlamak demek onu kendi doğası ve idealleriyle ölçmek demektir, bunların ne kadar karmaşık olduğu önemli değildir. Bu yabancı bütünsellikle ilişkili ilk görev buysa, ikincisi de bu yabancı tini kendi yaşam içeriğiyle karşılaştırmak ve dolayısıyla onunla ölçmektir. Ancak bundan sonra yabancı bir dünyanın hakikatini yalnızca kendi ölçütleriyle değil bizim kendi ölçütlerimizle de değerlendirebiliriz. Buradan gelen iki farklı güdü nihayetinde kendine özgü, yeni bir harekete yol açar." (s. 172)

sorunu ele alış biçiminde varlığını sürdürür; tıpkı, Troeltsch'in adlandırdığı şekliyle 'biçimci düşünürler' ile 'yaşam filozofları' arasında görüldüğü gibi. Bu iki yönelim arasındaki farkı bir tanıma toparlamak adına şu söylenebilir; bunlardan biri tarihsel işleyişin en yüksek katmanını 'yaşam' olarak adlandırırken diğeri buna 'tin' der. Yaşam ve tin, birbirlerinden temelde farklı iki deneyim türüne, her tarihsel olayın ardında yatan gizlenmiş, belli belirsiz duran en yüksek gizeme yönelik kökten farklı iki yaklaşım tarzına gönderme yapar. Rasyonalizm ve irrasyonalizm, inşa etme ve sezgi, kavram ve imge tıpkı sloganlar gibi birbirlerine düşürülürler. 'Yaşam felsefesinin' başlıca öğretilerinin Alman tarihçi okulunun eserlerinde nasıl billurlaştığına[10] ve diğer yanda Hegelci, diyalektikle ilişkili bir kavram olan 'tinin' nasıl varlığını sürdürdüğüne ve hatta Marksizmin[11] tarihsel kurulumunda kendisine vurgu yapılan bir şey haline geldiğine dair bir araştırmanın peşine düşülebilir.

Hegelcilerle tarihçi okul arasındaki, bugün gayet makul olarak tarih filozofları ile 'yaşam filozofları' arasındaki ilişkiye evrilmiş temel karşıtlık bu kişilerin kavramı ele alış biçimlerinden kolayca belirlenebilir.[12] Hegelciye, mantıkçıya göre dünyanın işleyiş süreci (*Weltprozesses*) bizzat bir kavramdır ve dolayısıyla tinin temel hareketi bu kavramın diyalektik hareketinden izlenebilir. Buna karşın irrasyonalist ve sezgici düşünür için yaşamın temel hareketi yalnızca onun tezahürlerinde, somut fenomenin sezgisel özümsenmesi sayesinde kavranabilir; bu hareket için en fazla, 'tanımlayıcı kavramlar'la onun ayırt edici özelliklerini belirme veya onun gestaltının[13] özelliklerinin kaynağına inme denemesi yapılabilir. Bu son yaklaşımın yeni kavram tiplerinin ayrıntılarına girme sonucunu doğuracağı kendinden açıktır. Dolayısıyla zaten ön-

---

[10] E. Rothacker, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, J. C. B. Mohr, Tubingen: 1920, ss. 62 vd.

[11] G. Lukacs'ın daha sonra alıntılanacak kitabı ve şu kitaplar bu bağlamda anılabilir; Karl Korsch, *Marxismus und Philosophie*, Leipzig: 1923; H. Cunow, *Die Marxistische Geschichts- Gesellschafts- und Staatstheorie*, Berlin: 1920.

[12] Rothacker, *a.g.e.*, s. 89.

[13] Alfred Weber'in bu yazının başında alıntılanan çalışmasına bakınız.

ceden kurulmuş 'işlevsel' ve 'sınıf' gibi kavram tiplerine Husserlci[14] anlamda 'tanımlayıcı kavram' türü ve Troeltsch'in, tamamıyla soyut veya biçimsel olmayıp her zaman indirgenemez bir sezgisel çekirdeği muhafaza eden, şeklinde tanımladığı (ss. 36 vd.) şu tarihsel-felsefi 'tikel bütünsellik' kavramı da eklenecektir. Bu tür kavramların yardımıyla, tarihsel açıdan bireyselleşmiş bütünlüklerin belgeleri olarak sosyo-kültürel birliklerde yaşamın tüm tezahürlerini sunmak mümkün olacaktır. Troeltsch tarihle hesaplaşmasında her iki yöntemin hem imkanlarını hem de sınırlarını ortaya koymuştur zaten. Hegelci diyalektik, tarihi fazlasıyla mantıksal kılar. Bu diyalektik, zorlama olarak, tüm irrasyonel içerikleri mantıksal içeriklere dönüştürür ve bütün evrimsel süreci tez, anti-tez, sentez şeklindeki özel üçlemeyle tasvir eder; burada, fiili olgulara belirli bir şiddet uygulanmaksızın hiçbir şey yapılamaz (ss. 273 vd.). Karşı tarafta irrasyonalistler, mesela tarihçi okulun takipçileri, her ne kadar belirli bir çağda yaşamın çeşitli tezahürleri arasındaki ince bağıntıların izlerini sezgisel olarak sürmeyi öne çıkarsalar da çeşitli dönemlerin bireysel portrelerini (ya da 'halk ruhunu') ana hatlarıyla belirlemekten başka bir şey yapamazlar (ss. 277 vd.). Bu yolu tutanlar, söz konusu yalıtık portreleri evrimci bir sürecin devingen birliğinde birleştirme gibi bir ihtiyacın ayırdında bile değildirler. Öte yandan, çeşitli çağları -bunların yüzeysel farklılıklarına rağmen- anlamlı, evrimci bir kalıpta birbirlerine bağlayabilmenin tarihselcilik için bir ölüm kalım meselesi olduğunu görüyoruz. Öte yandan, tarihsel ekolün çabalarının yanında, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Simmel, Dilthey gibi filozofları ve modern fenomenologları da içine alan irrasyonalist eğilimlerin sonucu olarak tarihe, tarihsel-felsefi bir çerçeve olarak hizmet edecek, tıpkı Hegelci üçleme gibi, kavramsal bir taslak dayatmak tümden olanaksız olarak görünür. Aynı şekilde tarih felsefesinin, tarihsel emprisizmle yakın bir teması olmaksızın belgeleyici anlamla sürdürdüğü uzun flört sırasındaki saklanmanın ardından kendini toparladığı da kesin

[14] 'Tanımlayıcı Kavramlar (*Deskriptive Begriffe*)' için bakınız; Husserl, *a.g.e.*, ss. 73-74.

gibi görünüyor. Tarih felsefesi olguları kısıtlayan, tek bir ilkeden türemiş bir şey anlamına gelemez; o, tarihsel süreçteki en derinlerde duran düzenliliklerin birliğini belirlemeye yönelik bilinçli bir çaba anlamına gelebilir yalnızca. Bu anlamda, ölçütlerin hiyerarşik olarak düzenlenmiş devingen sistemi olarak bir diyalektik ihtiyacı rasyonelleştirilebilir tarihsel araştırma alanları için hala geçerlidir.

Troeltsch'in iki yöntemi birleştirme çabası genelde onun, evrim kavramını tanımlamak için gerçekleştirilen çeşitli girişimler üzerine yaptığı yorumlardan çıkarsanır. Beri yandan eserinin yayımlanmış bölümlerinde, tam teşekküllü bir diyalektik kurmayı denemeksizin, 'evrim fikri' yerine bir 'tarih kalıbı' fikrini hatta daha dar olan 'dönem belirleme taslağı'nı alelacele ikame ederek böylesi bir senteze ulaşmayı nasıl umduğu bizim için hala açık değildir. Troeltsch'in eseri her halükârda kolsuz, başsız bir heykel, devamlılığı olmayan bir ilk bölüm olarak kalır. O halde bu konuda kesin bir şey söylenemez ancak eklenecek ikinci cildin esere temelde *bu bağlamda*[15] yeni bir şey eklemeyeceği de neredeyse kuşku götürmez.

Bize göre Troeltsch tarihselcilik kuramına yönelik doğru yaklaşımı bulan kişidir. Onun bu hacimli kitabının ana fikirlerinin yaklaşık yirmi yıl önce yayımlanmış bir makalesinde (*Moderne Geschichtsphilosophie*[16]) anlaşılır biçimde ana hatlarıyla sunulduğunu görmek şaşırtıcıdır; görece az işlenmiş bu mebzul miktardaki malzemenin onun nihai çıkarımlarını daha şeffaf kılmada nasıl yardım ettiğini görmek daha da şaşırtıcıdır. Söz konusu yazarda üçüncü kez şaşırtan nokta ise şudur; tarih felsefesini tamamlamaya yönelik girişim diğer yazarların tarihsel-felsefi ve sosyolojik kavramlarının tarihsel incelemesine tutsak edilmiştir.[17]

---

[15] *Bu bağlamda*, yukarıda anılan zorluğa dair herhangi özsel bir çözüm göremiyoruz; Troeltsch'in verdiği ve *Der Historismus und seine Überwindung* (Berlin: 1924) adıyla derlenen 5 derste de böyle bir çözüme rastlamıyoruz.

[16] O dönemde Thelogische Rundschau'da (VI, 1904) yayımlanan makale daha sonra yazarın toplu eserlerinde tekrar basılmıştır (Gesammelte Schriften, Cilt II, ss. 673 vd.)

[17] Aynı derecede hacimli olan şu iki kitaba bakılabilir; R. Flint, *History of the Philosophy of History*, Edinburgh ve Londra: 1893; P. Barth, *Die Philosophie der*

3. Tarihin Hareket Biçimleri

Bu çalışmada kendimize yalnızca, tarihselciliğin asli meselelerini, ona dair hala geçerli olan literatüre dayanarak ve olabildiğince kısa biçimde belirleme, ayrıca onun mevcut durumla nasıl yakından kaynaştığını gösterme hedefi koyuyoruz. Bize göre bu bağlamda tartışmaya çağıran ana sorun tarihselcilikle zaman-üstü felsefe ve buna karşılık düşen 'durağan' yaşam tarzı arasındaki kökten karşıtlıktır. Umuyoruz ki bu tartışma, bizzat tarihselcilik öğretisine içerden zorluk çıkaran sorunların nerede olduğunu bize gösterebilir. Ayrıca meseleye odaklanacak sonraki çalışmalar, çağımızın önemli sorunlarıyla bağlantıyı kaybetmek istemiyorlarsa eğer, araştırmaya oradan başlamak zorundadır. Tam anlamıyla gelişmiş bir tarih felsefesi kendilerini hayati bir saik olarak tamamıyla bu göreve adamış bir araştırmacı kuşağının çalışmalarının neticesi olarak ortaya çıkabilir ancak. Yöntemsel analiz, tıpkı geçmişte olduğu gibi, bu tözsel çalışmada sadece ilineksel bir konumda olabilir. İlerleyen satırlarda tarihselcilikteki sorunların tüm sahasına erişmek gibi bir niyetimiz kesinlikle yok. Bunun yerine, daha önce Troeltsch'in çalışmasını incelerken ilişkimizi kesmek durumunda kaldığımız, dallara ayrılan bu sorunları ortaya koymak ve sadece birkaç yorum eklemek istiyoruz.

Şimdi bir kez daha, bir yana tarih felsefesinin -diyelim ki Hegelci anlamda- mantıksal-diyalektik bir tarzda kurulması, karşı yana -mesela tarihçi okulun hırsla sarıldığı gibi- çeşitli yaşamsal ve kültürel birliklerin gestaltlarının sezgisel-doğal (*anschaulich-organisch*) temsili, gösterimi konulup bunlar değişmez iki seçenek gibi düşünülürse yakından yapılan bir incelemeyle her iki analiz yönteminin de yalnızca *belirli bir* yaşam ve kültür *alanıyla* uğraşırken uygun olduğu görülecektir. Şu durum gözden kaçırılmamalıdır; salt kavramsal-sistematik olan yöntem -diyelim ki- felsefenin evriminin temsili, gösterimi için -yine mesela- sanat tarihine yönelik bir analizde olduğundan çok daha uygun olacaktır. Herhangi iki felsefi sis-

---

Geschichte als Soziologie, Cilt I: "Grundlegung und Kritische Übersicht," 3. ve 4. Baskı 1922 (1. baskı 1897) -kitabın ikinci cildi hiç yazılmamıştır.

temi (ya da daha özel olarak söylenirse, herhangi iki tarihsel felsefe tarzı) ele alınarak, ötekinin sistematik çekirdeğiyle doğrudan karşılaştırma suretiyle berikinin sistematik çekirdeğini özetlemek her zaman mümkün olacaktır. Hatta dahası, söz konusu iki sistemden öncekinin çözülmesinde ortaya çıkan içsel zorlukları; onun öğelerinden hangilerinin sonraki sistem tarafından kapsanmak, Hegelci anlamda kapsayarak aşmak (*Aufhebung*)[18] suretiyle bu sonraki sistemde vücut bulduğunu göstermek dahi mümkün olacaktır. Dolayısıyla, kavramın kendi öğelerinde gerçekten mevcut olduğu alanlar söz konusu olduğunda salt kavramsal analizle pekâlâ ilerleyebilir ve burada, tarihsel bir diyalektiği tam anlamıyla belirleyecek bir konumda olabiliriz. (Ancak her şeye rağmen bu diyalektikte bir üçlüyü takip etmek ve sonrakinin öncekinden daha

---

[18] Farklı felsefe sistemlerinin nihai konumlarına yönelik sosyolojik ve tarih felsefesiyle ilişkili bir tasnifin sınırlı biçiminde gerçekleştirilen analiz *münferit düşünürlerin felsefi sistemlerini karşılaştırmayacak*, daha ziyade önemli ölçüde ortak kalkış noktalarına (açıkçası ortak aksiyoma) sahip olan şeyler olarak felsefe gruplarını (*eğilimleri*) karşılaştıracaktır. Münferit düşünürlerin sistemlerindeki bu temas noktalarının tek tek tanımlanması ancak, son tahlilde yaşamın bütünsel işleyişinden türetilmiş olan bu 'nihai varsayımlar'ın uyarlanmış türevlerine sistematik olarak ulaşma girişimidir. Bu sosyolojik ve tarih felsefesiyle ilişkili analizlerde kronolojik ve tarihsel-felsefi zaman kendi kendine ortaya çıkmış bir rastlantı değildir. Daha sonraki herhangi bir felsefenin başlangıç noktaları bunlar fiili olarak ortaya çıkmazdan evvel (öncüler olarak) tohum biçiminde zaten mevcuttur. Ayrıca yönelimleri önceki kalkış noktalarına dayanan felsefeler yeni bir felsefeyle birlikte de yaşayabilirler. Dahası münferit felsefi sistemler, genellikle olduğu üzere, yenisiyle neredeyse bağlantısız olan eski sistem öğelerini içerebilirler ve içerecektirler. Tinsel gelişim burada da diğer yerlerdeki gibi işler; yeni şeyler ilk başta eski bir çerçeve içinde görünürler ve kendilerini eskiden ancak adım adım ayırırlar. Ancak her şeye rağmen, tıpkı başka yerlerde olduğu gibi burada da ideal-tipik bütünselliklerin ya da eğilimlerin birbirlerini tetiklemesi olanaklıdır. Durağan ve zaman-üstü Akıl felsefesiyle tarihselciliği karşılaştırmaya ancak bu bağlamda girişebiliriz. Bu kuramların birbirlerinden ayrıldıkları aksiyomatik sistemlerin gerçekte temelden farklı felsefe yapma tarzlarına karşılık düştüğü gösterilebilir ki bu kuramlar bu anlamda denetlenebilir yapıdadırlar. Böylesi bir tasnif ancak şu ölçüde tarihsel-felsefi ve sosyolojik olarak uygundur; bu felsefeler ilk başta yalnızca kendi içkin, kuramsal bağlamlarına göre birbirlerinden ayrı görünürler; felsefi olmayan benzer yönelimler dizisine uygun olarak ve bütünsel toplumsal art alandaki mütekabil değişimle uyum içinde birbirlerini izlerler.

değerli olduğunu iddia etmek zorunda değiliz.) Asli inşaları açısından zaten rasyonel olarak düzenlenmiş kültür alanları, tarihsel gelişimleri üzerine yapılacak rasyonel bir analize büyük ölçüde izin verirler. Bu söylenen en başta, mevzularıyla uğraşırken -kelimenin en geniş anlamında- kavramsal usulleri kullanan ve mevzularını bu yolla sistemleştiren kuramsal alanlara (özel bilimlerden felsefeye kadar) uygulanır. Ancak bu rasyonel analiz, reflektif ve kavramsal işleyişle kısıtlı olmayıp rasyonel ve reflektif olmayan köklerine rağmen içlerine rasyonel bir yapının nüfuz ettiği yaşam sistemleri oluşturan alanlara da açıktır. Bir çağın ekonomisi, hukuk sistemi ve ahlakı birer bütün olarak, herhangi bireyin tasarımından gelen reflektif düşünce temeli üzerinden yükselmez. Bununla beraber, insani davranışın genel olarak rasyonel ve anlamlı bir yönelimi söz konusu olduğu için bu sayılan alanların anlamlı, sistematik olarak anlaşılabilir yapıları vardır. Böylesi bir yapının tarihsel açıdan serpilmesi süreci de bir toplumdaki ardışık yaşam kalıpları olarak, kavramsal açıdan analiz edilebilir niteliktedir. Tarihçi ve tarih felsefecisi, mesela Orta Çağın, erken kapitalizmin ve gelişmiş kapitalizmin ekonomik sistemlerini ardışık, sistematik kalıplar olarak birbirlerinden evrilmeleri üzerinden gösterebilecek konumdadırlar. Bu iki nokta arasında, yani reflektif kuramlar ve rasyonelliğin nüfuz ettiği yaşam kalıpları arasında, tam da bir ve aynı rasyonel yapının her ikisini de iyi veya kötü kısıtlamaksızın kucaklayabilecek olmasından dolayı, bir yakınlık vardır.[19] Şurası açıktır ki tarihsel işleyişe rasyonel açıdan hâkim olmayı en başta amaçlayanların dikkatlerini ilk elden çekecek olan işte bu alanlardır.

Öte yandan karşımızda bir de tarih felsefesinin görevinin yalnızca, somut gerçekliğe mümkün olabildiğince en yakın olacak şekilde, bir çağın yaşamla ilgili çeşitli tezahürlerinin birbirlerine bağlanması işini halletmek olduğunu öne süren

---

[19] Soruşturmamızın bu aşamasında şu meseleye girmek niyetinde değiliz henüz; rasyonelleştirilebilir gelişme bahsinde 'rasyonel olarak ilerlemeci' ve 'rasyonel olarak diyalektik' olmak üzere başka iki tür daha belirlenebilir, ancak bu ayrımı ileride kısaca ele alacağız.

düşünürler vardır. Bu kişiler elbette önceki ekolün dikkat ettiklerine değil diğer kültür alanlarına yoğunlaşırlar, modellerini tamamen farklı alanlarda ararlar. Din ve sanata, *ethos* ve erotik olana, yani özlerinde yapı bakımından ruhsal olan tüm bu alanlara ancak böylesi bir sinopsisle erişilebilir, zira aşırı mantıksallaştırma bunları bozar. Anılan alanlar aslında bir sistem olarak ele alındığında, çeşitli çağların bir kılınmış ruhsal gestaltının 'parçaları' olarak anlaşılabilir olduğundan daha az anlaşılabilirdir. Ama burada bile söz konusu gestaltların ilerleyici dönüşümlerinin kalıbı izlenebilir; her ne kadar bu dönüşüm kalıpları kuramsal sistemlerin art arda geliş kalıbından farklı olsalar da. Beri yandan rasyonalistler her yöntemde içkin olan yayılmacı arzu nedeniyle, ilerleme hakkındaki rasyonalist fikrin uygulanmasını abartıyorlardı, aynı şekilde 'yaşam filozofları' da somut-sinoptik yöntemin kullanımını abarttılar. Böylece her iki yaklaşım da seçtikleri kültür alanlarındaki 'ilerlemeye' veya 'gelişmeye' dair açıklamalarında yanılgıya düşerler aslında. Rasyonalist, irrasyonel alanların kendine özgü doğasını bozarken irrasyonalist de aynı muameleyi rasyonel alanlara uygular. Bu tuzaklara düşmemek için görünüşe göre en iyi usul söz konusu iki tarihsel-felsefi yöntemi kaynaştırmaktır, yani 'gelişme' kavramını ruhsal-kültürel alanlarda bir gestalt dönüşümü olarak ve tinsel-entelektüel alanlarda ardışık aşamaların sistematik yayılımı ve rasyonel açıdan açıklanabilir bir ardışıklık olarak tarif etmektir. Fakat beri yandan ortaya bir sorun çıkar; birbiriyle bağlantısız, birbirinden ayrık bu iki yöntemi birlikte uygulamaktan kaçınmamız gerekmez mi? Yani ruhsal alana ait olan 'gestalt dönüşümü' görüşüyle özel olarak tinsel-entelektüel alana ait 'evrim' yaklaşımını, bu sistematik-rasyonel yöntemi kaynaştırma imkânı var mıdır?

Biz, rasyonel ve irrasyonel olanın insan bilincindeki özsel birliğine güvenerek sözü edilen kaynaştırmanın mümkün olduğunu düşünüyoruz. Bu birlikte, bir dizi aracı alanlar sayesinde rasyonel olan karşıt kutupla, yani irrasyonel olanla bağlantılıdır. En başta, ruhsal 'ifade' ve 'belge' ile tinsel-rasyonel olarak düzenlenmiş sistemler arasında duran, deyiş yerindeyse, bir ara bölgenin mevcut olduğunu hatırlatalım. Mesela ah-

lak alanı böyle bir alandır. Bir toplumun ahlakı 'halkın ruhunu' yansıtan somut bir 'belge'[20] olarak gestalt üzerinden kolayca kavranabilir. Ama öte yandan aynı ahlak sistematik bir biçim üzerinden de gösterilebilir, çünkü o, az çok sabit, kendi kendine kaim ve yapı sahibi bir sistem meydana getirmiştir. Hukuk sistemi ise ahlak alanına kıyasla daha çok rasyonel kutba kayar, ama yine de kendisinde ruhsal bileşenler bolca bulunduğu için o da bir 'belge' olarak kavranabilir. Tarihçi okul aslında, hukuk alanını 'halk tininin (yani ruhunun)' [*Volksgeist* (= *Seele*)] ifadesi olarak öne çıkartarak kullanmıştır.

Felsefe rasyonel olanla rasyonel-üstü olanın birbirine geçtiği alanların en önde gelenlerinden biridir. Herhangi bir çağın mantığı, bilgi kuramı ve metafiziği rasyonel olanla olmayanın karışımını gözler önüne serer. Tüm bu dallar içinde mantık rasyonelliğin en baskın olduğu alan olduğu için mantık tarihinde içkin ölçütlerle ölçülebilir bir ilerlemeyi fark edebiliyoruz. Öte yandan bilgi kuramında iki karşıt kutup buluşur. Bilgi kuramı katı biçimde kendi kendine kaim bir rasyonel sistem olduğunu iddia eder, ancak yapısal bir analiz sayesinde herhangi bir epistemolojik sistemden doğan aksiyomların aslında metafizik-ontolojik varsayımlardan türetildiği gösterilebilir. Bilgi kuramı, metafizik sistemlerin doğruluğunu yargılayabilecek bir ölçüt koyduğunu iddia etse de bizzat o, kendi temellerini belirli metafizik konumlardan imal etmek zorunda kalmıştır. Bu yüzden, bir kişinin tüm metafizik yönelimi örneğin (eskilerde olduğu gibi) en yüksek şey olarak aldığı hangi ontolojik nesnesinden yola çıktığına veya (günümüzde olduğu gibi) bilinç felsefesine bağlıdır. Bilinç felsefesinde de kişinin, bilincin asli bir öğesi olarak Aklı irrasyonel olanın sınırı olarak mı gördüğü; yoksa irrasyonel, mistik deneyimi merkezi öğe olarak belirleyip rasyonel olanı da bu merkezin çevresini temsil eden bir şey olarak mı konumlandırdığı metafizik yönelim için aynı şekilde belirleyicidir. Bu türden daha ileri, hayati ayrımlar durağan ve devingen konumda yer alan kişileri ayırır; ilk taraftakiler çeşitli kültür

[20] 'Belgeleyici anlam' için "*Weltanschauung*un Yorumlanması Üzerine" adlı denememe bakılabilir; bu kitapta s. 41 vd.

alanlarını bağımsız ve kendi kendilerine kaim alanlar olarak görürken ikinciler onları tek bir birlikte kaynaşmış olarak görürler. Yine ilk bölük varlıkla anlam (değer) arasını keskince ayırırken ikinci bölüktekiler bunlardan birini diğerinden türetmeyi denerler, yani ya varlığı mantıksal olarak değerden çıkarsarlar ya da aksine değeri genetik olarak mantıktan türetirler. İlk sınıfın, kuramı ve pratiği aynı birliğin farklı veçheleri olarak görmelerine karşın ikinciler kuramı ve pratiği keskin biçimde farklı türden tutumlar olarak alırlar. Tüm bu meseleler böylesi bir epistemolojinin başlamasından öncedir, epistemolojide bunlar kendinden açık şeyler olarak görülür. Oysa bunlar, sürekli dalgalanan bir varoluşsal temeli deneyimlemenin yeni yolunu yansıtan belirli metafizik kaynaklardan türerler. Beri yandan herkeste, ilkesel olarak tüm metafiziği yadsıyan pozitivistlerde bile bu türden bir metafizik mevcuttur; bugün bu mesele hakkında kuşku bile duymuyoruz artık.

Epistemolojinin salt mantıksal yapısında bu minvalde rol oynayan metafizik varsayımlar, gördüğümüz üzere, kendilerinde ne salt rasyoneldirler ne de kendi kendilerine kaimdirler. Üstelik bu varsayımlarda öyle aman aman bir hüner söz konusu değildir, aksine bunlar aynı anda yaşayıp felsefe yapan farklı öznelerin birbirlerine karşıt birincil deneyimlerinin kavramsal ifadeleridir. Ancak bu bağlamda, felsefe yapan bireyin felsefesi asla tam anlamıyla onun ürünü olmayıp her daim, birey-üstü olan ruhsal ve tinsel bir konumun yansımasıdır. Fenomenolojik bir apaçıklık hissiyle ezeli ebedi kesinlikler, problematik olmayan en yüksek ilkeler olarak bireyin elinde olan şey aslında sürekli akış halindeki yaşamsal ve kültürel etkenlerin, bir kültür gestaltının özel bileşimiyle irtibatı temsil ederler yalnızca. Kelimelerin seslerindeki görece değişmezlik, yalnızca bu katılık o kelimelerin ardında yatan, mevcut anlamlardaki sürekli değişimin varlığını gizleyebilir. Yakın bir çekim çeşitli kelimelerin tarihlerindeki gösterimin, delaletin her zaman farklı olduğunu tekrar tekrar gösterebilir. Felsefe sistemlerinin her daim parçalanmalarının ve zihnin ortaya çıkardığı en yüksek bağıntıların sürekli irtibatsız hale gelmelerinin ardında yatan tek neden şudur; birbirini izleyen gözlemciler kuşağı ne zaman en altta duran temele (ister 'ya-

şam' ister 'bilincin akışı' denilsin) baksalar bu temel her zaman kendini farklı düzenlemelere ayırır. Çünkü bu en altta duran temelin yansıması olarak 'nesnel kültür' kendini her zaman farklı malzemelerde ve biçimsel veçhelerde teşhir eder; çünkü, öz-düşünüm (*Selbstreflexion*) her zaman farklı anlamlara gelir ve bu yüzden 'kendinde' hep farklı veriler bulur. Bu yüzden felsefede en yüksek iki uç, yani Logos ve Ruh, oldukça köklü biçimde çarpışırlar; felsefe aynı anda hem bilgiyi hem de şekil vermeyi (*Gestaltung*) temsil ettiği için bunda şaşılacak bir şey yok.

O halde tarih felsefesi için iki ayrı yöntem kullanılabilir. Bu yöntemlerden birinin uygulanmasında birincil kültürel-ruhsal alanların gelişimi gözler önüne serilecektir. Bu yöntem özünde tarihçi okulun teklif ettiği yöntemle aynıdır; ruhsal ifadenin birbirlerinden farklı tüm alanlarının temel birliğini göstermekten ve bu alanların ardındaki *Weltanschauung* bütünselliğinin somut resmini tasvir etmekten ibarettir. Diğer yöntem ise rasyonel-sistematik ya da hiç değilse rasyonelleştirilebilir bir tarzda gelişmiş bu kültür muntıkalarının tarihini izlemekten ve tam da bu rasyonel yapının kaynağına inmekten oluşur. Ancak bu iki yöntem tamamıyla bağlantısız olmayacaktır. Çünkü, felsefe bağlamında yukarıda gösterdiğimiz gibi, kültür alanlarında dahi rasyonel bir yapılanma sergileyen bazı noktalar vardır ki buralarda rasyonel olanın ruhsal-duygusal etkenlere nasıl da bağlı olduğu gösterilebilir. Sözü edilen noktalar felsefede tamı tamına en yüksek ilkeler olarak kabul edilen aksiyomlardır. Karşı yanda sanat, din, ahlak gibi ağırlıklı olarak ruhsal-duygusal olan alanlar farklı seviye ve derecelerde rasyonelleştirilebilir niteliktedirler, tam da bu yüzden arada belirli bir koşutluğun görülebileceği (mesela, bir çağın ekonomisinde hâkim olan rasyonel ilkeyle ruhsal ifadenin belirli gestaltı arasında) bir 'uyuşum noktası' sergilerler.

Burada Alfred Weber'in 'kültür'ün hareketiyle 'medeniyet'in işleyiş süreci arasında ayrım yapma ve ilkini somut bir gestalt açısından ele alıp ikincisini herhangi bir çağda elde edilmiş kazanımların sonraki çağa toptan nakledilmesine olanak veren rasyonel ve sınırsız bir ilerleme olarak görmeyi öne

süren teklifinin[21] ne kadar önemli olduğunu görebiliyoruz. Weber, hem rasyonalizmin savunduğu 'ilerleme' fikrini hem de tarihçi okulun ayırt edici özelliği olan doğalcılık fikrini (*Organismusgedanken*) kullanmanın bir yolunu bulmuştu; ona göre bu ilkelerden her biri kendisine uygun düşen alana uygulanabilir. Weber'in 'kültür' adını verdiği şeyden oluşan kültürel-ruhsal fenomen yalnızca, gestalta vurgu yapan temsil ve somut sezgi yöntemleriyle, bu amaç için gelişmiş özel kavram türü sayesinde hakkıyla kavranabilir. Öte yandan Weberci anlamda 'medeniyet' ise kendisini kesintisiz bir işleyiş süreci olarak gören Aydınlanma felsefesinin rasyonelleştirme yöntemi aracılığıyla tarif edilebilir.

Ancak biz, sözü edilen bağlamdaki 'kültür' ile 'medeniyet'in arasında konuşlanmış bir üçüncü alanın varlığına inanıyoruz ki bu da felsefe ve onunla ilişkili bazı dallardır. Ayrıca bu ara alanın kendi gelişiminin yapısı bakımından bariz biçimde diyalektik bir nitelik arz ettiğine inanıyoruz. Burada sürdürülecek tartışmanın amaçları bakımından 'rasyonel ilerleme' türüyle diyalektik 'evrim' arasındaki farkı şöyle tanımlayacağız; ardışık yapılar arasındaki ilişki şayet, sonraki yapının bir önceki yapıyı yeni bir sistemleştirme merkeziyle kurulmuş yeni bir sistem tarzında muhafaza edecek türdeyse 'gelişim dizisi' diyalektiktir. Buna karşın, bütün 'gelişim' zaman geçtikçe yalnızca daha bir tamamlanmış hale gelen *aynı sistem* tarafından kuşatılmışsa ve deyiş yerindeyse, hala gelişmesine rağmen kendinde tutarlı kalan bir sisteme yalnızca yeni başlıklar ekleniyorsa 'gelişim dizisi' sınırlı bir ilerleme niteliğine sahiptir. Felsefenin ve özel olarak etiğin, metafizik ve epistemolojinin evrimi diyalektik bir yapıdayken teknoloji ve kesin doğa bilimleri ilerlemeci bir nitelik arz ederler. Nicel ölçüm ve fenomenin durağan bir ölçüm sistemine indirgenmesi bizi doğa bilimlerinin bulgularındaki 'ilerlemenin' du-

---

[21] Bkz. Alfred Weber, 'Prinzipielles zur Kultursoziologle,' *Archiv für Sozialwissenschaft*, 1920. Weber 'medeniyetin işleyiş süreci' ile 'kültürün hareketi' arasında yaptığı ayrımın yanı sıra bir de 'toplumsal işleyiş süreci' şeklinde bir ayrıma gidiyor ki bu son kavramı içinde bulunduğumuz bağlamdan dolayı bir kenara koyuyoruz. Bu alana gayet doğal olarak salt sosyolojik eğilimli bir soruşturma odaklanacaktır.

rağan bir sistemde gerçekleştiğine ikna eder. Matematiksel olarak açıklanmış bu bulgulara eşlik eden 'hipotezler' de farklı yapılarda olabilirler. Ancak tüm bilimlerin böylesi durağan, sürekli bir ve aynı sistemi geliştiren yapıları yoktur. Bu söylenenler üzerine şu savın kabul edilebileceğini umabiliriz; tarih felsefesi ve hatta, tarih felsefesinin öğelerini içermesi bakımından tarih bilimi[22] her bir aşamanın diğerinden özsel olarak farklı olduğu kültürel-ruhsal alandakine yakın bir gelişim tarzı sergiler.

Sık sık ifade edilen görüşü; tarih ve felsefenin matematik ve fiziğin olduğundan farklı anlamda bilimler olduğu görüşünü, hatalı biçimde değişmez görülen bir tasnifin bizi tarih ve felsefeyi (aşağılayıcı anlamda) sanatlar sınıfına yerleştirmek gibi bir yanlışa sevk etmesine izin vermeden ancak bu şekilde, yani içsel yapılar arasındaki farkı hesaba katarak kabul edebiliriz. Felsefe ve tarih, özsel olarak zamansal bir konum tarafından belirlenen ve kültürel-ruhsal olana yakın bir bilgi türünü temsil ederler etmesine, ancak 'diyalektik-devingen bilgi türünün geniş bakış açısı' fikri kavranır kavranmaz bu olgu karşısında tarih ve felsefe bilim olarak itibarlarını yitirmezler.

Yukarıdaki değinilerden açıktır ki ilerleyici, rasyonel bir yapı sergileyen 'ruhsal-kültürel olan' ve 'medeniyet' ile rasyonel gelişimin 'diyalektik' türü arasındaki ayrım kültür 'alanlarının' özsel sınırlanmasıyla çatışmaz. Örneğin, ilk bakışta özel olarak 'ruhsal-kültürel' bölgeye aitmiş gibi görünen sanat 'medeniyetin' 'ilerleyici' özelliklerini sergileyen bazı bileşenleri içerir. Sanatta 'teknik' diye adlandırılan şey öncelikle, tekrar tekrar keşfedilebilecek 'beceri' olabilir, ancak birtakım sanatçıların (mesela perspektif ustaları) sahip olduğu

---

[22] Tarih yazımının bir boyutu 'ilerlemeci' yapıdadır, zira belgeleyici araştırma ve eleştiri kendi yöntemlerinde giderek daha 'kesin' hale gelirler; yalnızca kaynak mahiyetindeki malzemelerin giderek daha hacimli hale gelmesi anlamında değil ayrıca eleştirinin giderek keskinleşmesi anlamında da. Tarih yazımının yazarın 'zamansal konumu' tarafından belirlenmesi olgusu belirli bir tarih felsefesi tarafından belirlenen tam teşekküllü yorumlamalarda ve yazınsal sunumlarda görünür hale gelir ancak. Tam anlamıyla pozitivist olduğunu itiraf eden yazarlar da bile durum böyledir.

birbirinden farklı yeteneklerin de ilerleyici bir gelişim yapısı olabilir. Sanatın tam 'ruhsal-duygusal' boyutu şu soruları sorabildiğimiz noktada başlar; bu yeteneklerin kullanılmasıyla nasıl bir sanatsal çağ başlamıştır; o çağ bu yetenekler aracılığıyla hangi ruhsal durumları ifade etmiştir; o çağ bu yetenekler sayesinde hangi 'tasarım tercihini' tezahür ettirmiştir? Buna karşın yeteneklerin 'ilerleyici' boyutları da ruhsal-kültürel etkenlere bağlıdır. Bu bağlılık yalnızca onların ruhsal genetikleri bakımından değildir, aynı zamanda belirli bir toplumun medeniyetle ilişkili bazı kazanımlara hükmedebilmesi için belirli bir 'olgunluğa' erişmesinin zorunluluğu bakımından da böyledir. Medeniyete ait bileşenler bir kez kendi evrimsel devindiricileri tarafından harekete geçirilip var olduklarında ruhsal alandan geniş ölçüde bağımsızca gelişebilirler, ancak ilk ortaya çıkışları ve belirli bir hayati eşiği aşmaları geniş ölçüde ruhsal etkenlere bağlıdır. Burada Max Weber'in de dikkate aldığı temel sorunu, yani 'hangi kültürel art alanlar kapitalizm, kesin bilimler gibi güçlerin ortaya çıkışları ve tam anlamıyla yayılmaları için daha elverişlidir?' sorusunu anımsatmalıyız.

Alfred Weber'in 'medeniyet' ile 'kültür' arasında yaptığı ayrımı ele alıp geliştirmek için üç tür gelişim dizisi tasnifi yapıyoruz; yalnızca somut bir gestalt olarak sunulabilecek *ruhsal gelişim*, rasyonelleşmiş belirli alanların kendilerini yeni bir sistemleşme merkezi etrafında tekrar düzenledikleri *diyalektik gelişim* ve nihayet, bir ve aynı sistemin kademe kademe inşa edildiği *ilerleyici evrim*. Kendisinden başlayacağımız mesele, yani değer ölçütleri meselesi tarihsel gelişimin bu üç türüne göre bölümlenebilir. Bu sayede, -mesela teknoloji ve kesin bilimler gibi- dümdüz bir çizgide 'ilerleyen' ve yalnızca bir ve aynı sistemi geliştiren herhangi bir kültür alanının tarihini yazarken hem işletilen kavramlar hem de uygulanan ölçütler daha yalın olur. Bu durumda kendi tarihsel 'konumlanışımızı' veya ele aldığımız devrin tarihsel olarak belirlenmiş kendine özgü çeşitli niteliklerini hesaba katmamıza gerek yoktur. Söylememiz gereken tek şey şudur; atalarımız bu alanlarda bizim bugün sahip olduğumuz inceliklerin çoğunu bilmiyorlardı, henüz onları keşfedememişlerdi. Sürekli genişleyen,

medeniyetle ilişkili bu alanlarda onların elinde olan şey bugün hala geliştirmekle uğraştığımız aynı sistemin hakiki bir parçasıydı. Anlam değişmesi denilen özel durum bu alanlar için söz konusu değildir. Örneğin Pythagorasçı teorem o dönemde Grekler için ne anlama geliyorsa bugün bizim için aynı anlama gelir. Teknik bir icadın, mesela baltanın icadının, teknik bir icat olarak[23] anlamı zamanın geçişiyle değişmez. Buna karşıt olarak ruhsal-kültürel açıdan belirlenmiş bir fenomen, mesela bir Grek kültü o dönemin Grekleri için ve - diyelim ki- Hintlileri için ya da bugün bizim için tamamıyla farklı bir anlama gelir. Öyle ki fenomenin en derin özünü gerçekten kavramak istesek bu genelleştirici kavramın ('kült') kullanımı bile fazlasıyla sorunlu hale gelir. Beri yandan, böylesi fenomenler insanların onlar hakkında kendi çağlarında düşündüğünden başka bir şey olmadıklarına göre, çok mühim bir şey de onları sabit, değişmez olarak görmeyip aksine onların değişen anlamlarına dikkat etmektir. Aslında gerçekten medeniyet alanında bir ilerleme görüyoruz; daha önceki ve yanlış olan çıkarımlar daha sonraki ve doğru olanlarla yer değiştiriyor, hatalar eleniyor ve tüm bu genişlemeye, düzelmeye rağmen özünde aynı olan sistemde çalışılabiliyor. Bugünün kavram ve çıkarımları geçmişin değerlendirilebileceği ölçütler olarak iş görebilirler, çünkü herhangi bir zamansal konumdan bağımsızdırlar.

Öte yandan, ilerlemenin diyalektik bir yapı arz ettiği bu alanlarda konum çoktan değişmiştir. Bir tür felsefi sistem öncekini boşa çıkarmaz ama onu tamamlamaz da; daha ziyade yepyeni merkezler üzerinden kendini yeniden düzenler. Bu yeni merkezler felsefe-üstü ya da daha doğrusu kuram-üstü bir temele dayanırlar; onlar, diyelim ki bilimsel çağlarda, hâkim olan bilimsel sistem türünü de içeren yeni yaşam durumuna bağlıdırlar. Dolayısıyla ele alınan çağın hakikatini bu anlamda ifade eden de bu düzenleme merkezleridir. Birbirle-

[23] Beri yandan teknik, büyü tarafından sarmalanmış olabilir. Bu tür durumlarda teknik icatlara eşlik eden büyüsel anlamlandırma elbette ele alınan çağın kültürel-ruhsal alanının defterine yazılabilir, ancak sonraki çağlar sözü edilen icadın salt teknik yönünü seçip onu 'ilerlemeci' bir tarzda geliştirebilirler.

rine kıyasla bu sistemler değer bakımından eşit değildir. Onlar, tek bir sisteme yeni çıkarımların eklenmesiyle o sistemin parça parça inşa edilmesi anlamında 'ilerleyici' değildir; bu bağlamda önceki çıkarımlar yalnızca 'yanlışlıkları' belirlendiğinde elenecektir. Bu sistemlerin sergilediği ilerleme daha çok 'diyalektik' yapıdadır şöyle ki onlar daha yüksek bir bakış açısından, önceki kavrayışların yeni sistemde 'kapsanarak aşıldığı' daha kapsayıcı bir merkezden bir dünya görüşü saptarlar. İşte bu da asli problemlerin asla kaybolmamasının nedenidir. Maddi bağıntıları ve işlevsel anlamları her çağda yenilense de bu problemler her zaman geri dönerler. Bu problemlerin her daim yinelenmesine, yalnızca bu noktaya odaklanan biri çeşitli metafizik ve ontolojik kuramlar hakkında genellemeci bir tipoloji kurabilecektir; tıpkı Dilthey'ı takip ederek, her zaman döneme uygun tarzda ortaya çıksalar da aslında yalnızca birkaç metafizik türü olduğunu düşünen Scheler'in[24] yaptığı gibi. Ancak bu 'yinelemenin' her zaman daha yüksek bir 'aşamada' gerçekleştiği ve öncekinden daha yüksek bir konum sergileyen yeni sistemleşme merkezinin yinelenen öğelere yeni anlamlar verdiği hesaba katılırsa sözü edilen genellemeci tipolojinin yetersiz kaldığı da görülecektir. O halde, bunun yerine özgün zamansal aşamaların tarihsel-felsefi hiyerarşisine ihtiyacımız vardır.[25] Dolayısıyla her felse-

---

[24] Max Scheler, *Schriften zür Soziologie und Weltanschauungslehre*, I, Leipzig: 1923.

[25] Bu noktada diyalektiğin sorunlarının tüm derinliği görüş alanına girer. Tinsel yaşamın farklı şekil vermelerine, farklı tipleri tasnif etmek suretiyle hükmetmek istendiği müddetçe, yani gayet uygulanabilir olan ve kendi tasnifine sahip bu yöntem kullanıldığı sürece en asli çekirdeğe, tinsel ve ruhsal olanın eşsiz bireyselliğine nüfuz edilemeyecektir. Genelleyici soyutlamalar yapan bu yöntem bireysel olanı hala özel bir terkipten, tekrar tekrar karşılaşılan genel özgülüklerin bir dizisinden ibaret görecektir. Öte yandan, ilk defa romantik düşüncenin izah ettiği şu his; tinsel-ruhsal-tarihsel her fenomende mutlak olarak özgün bir şey, tarihsel bir bireyseli genel özgülüklerin özel terkibinden daha fazlası kılan yaratıcı bir ilke vardır, şeklindeki temel his deneyimlenirse şayet burada tam da sözü edilen özgünlüğü bir kurama indirgeme işini üstlenme gibi çelişkili bir girişim söz konusu olabilir. Genelleyici bir tipoloji kullanarak bu özgünlüğe ulaşmak neredeyse olanaksızdır, zira böyle bir kuram ilkesel olarak genelden başka bir şeyi dikkate almaz. Dolayısıyla bunu olanaklı kılacak tek yol fenomenin zamansal özgünlüğünü onun tarih-

fenin bu bağlamda çifte ölçütü vardır. Ölçütlerden biri içsel hakikat ölçütüdür; herhangi bir felsefe bu belirli zaman diliminde ortaya çıkan bilimsel ve yaşama ait temel öğelerin tutarlı bir açıklamasını sunabiliyor mu sunamıyor mu? Diğer ölçüt de diyalektik hakikat ölçütüdür; bu felsefe daha önceki bir felsefeden daha kapsayıcı, daha geniş bir menzile sahip mi değil mi; yani geçmişten devralınan öğeleri sadece muhafaza edip yeniden üretmek yerine onları yeni öğelerle birlikte daha yüksek bir bakış açısından sistematik olarak yönetebiliyor mu? Ancak sonra gelen her sistem diyalektik anlamda bir ön-

---

sel bir dizideki yeri üzerinden açıklamaktır. Beri yandan tarih felsefesini ilgilendiren de yalnızca böyle bir özgün dizidir. (Bu devingen bütünsellikleri içeriden kavrama olanağı, yani onları, dikkate alınan tarihin bünyesini aydınlatan ve kendiliğinden ortaya çıkmış somut değerlere yönelik; anlamlı bir hedefe yönelik tarihsel hareketin parçaları olarak kavramanın olanağı tarih üzerine düşünen öznenin indirgenemez -ve özellikle de ilgi çekici- bir yeteneğidir.) Tarihsel fenomenin özgün anlamını zamansal dizi (zaten bilinen bir şeyin genel, bütünsel taslağı) içerisindeki konumu üzerinden belirleme işleminde fenomenin konumunun belirlenmesi bir anlam kaynağı itibarına erişir. Eğer 'sonsuzluğun bakışı altında' genelleyici bir bakış açısına, karakterize edilen bireyselin zamansallığı ilgisiz bir etken olarak -kökenleri dikkate alınmaksızın basitçe tasnif edilmiş kendi kendine kaim tipler- görünürse tarihsel fenomenin devingen bir düzeni özgünlükte bir anlam bulma yeteneğindeki öğeye odaklanarak onların özel anlam farklılıklarına hâkim olmanın peşine düşer; bu, felsefi olarak yorumlanan tarihsel dizideki bir halka olması hasebiyle anlamı yüklenen bir öğe-aşamadır (*Moment*).

Anılan yetersizliğine rağmen genelleme yine de olanaklıdır, çünkü tarihte genel olarak tekrar eden etkenler de 'etki sahibidir.' Dolayısıyla genelleme sayesinde anlaşılabilir olan bazı metafizik ve bilgi kuramı türleri vardır. Ancak bu tipolojiler tinsel fenomenin kendisine gönderme yapan nihai hususiyetlerini gösteremez. Epistemolojiye dair bahsi geçen çalışmamda salt 'tasnif edici olan' bir başka tipolojiyi; zamansal, devingen öğeleri göz ardı eden bir tipolojiyi sunmayı denemiştim. Mesela Dilthey ve Scheler'in sunduğu metafizik tipolojisi gibi bir tipoloji belli bir dereceye kadar olanaklıdır; ne kadar somut olmak istenirse dinamiğin o kadar üstünden geçilir. Orada, olanaklı bilgi kuramlarında tüm tip farklılıklarının altında zaman-üstü, mantıksal bir çerçevenin ne ölçüde bulunduğunu da göstermeye girişmiştim ki bu farklılıklar ancak böyle bir çerçevede yapısal olarak söz konusu olabiliyordu. Şimdi, (burada tanımlandığı şekliyle 'medeniyetle ilişkili olan' anlamında) zaman-üstü, ince bir mantıksal katmanın varlığını yadsımaya gerek yok. Öte yandan tarihsel meselelerde ne denli derine inilirse bu zaman-üstü olarak damıtılabilir kalıntı o denli daralır ve tanımlamanın zihinsel işleyişi giderek daha fazla zorlukları yüklenir hale gelir. (Bkz. yukarıda, s. 86)

ceki sistemden mutlaka 'daha yüksek' olmak zorunda değildir. Dolayısıyla 18. yüzyılın ortalarındaki materyalizm Kant felsefesinden ne daha yüksek ne de daha kapsayıcıdır. Bu iddia anılan iki felsefenin köklerindeki sistematik bakış açılarını karşılaştırmak ve analiz etmek suretiyle nesnel olarak kanıtlanabilir. Aynı şekilde felsefi-tarihsel bir dizi en yüksek noktasına mutlaka kurucu filozofun kendi çağında veya kendi sistemiyle varmak zorunda da değildir; mesela Hegel'de durum budur.

'Felsefi hakikate' yönelik tarihsel kavrayışın altında bir 'ütopya,' bir mantıksal postulat durur; felsefi bütünsel süreç kendi hakikatine sahiptir. Ancak hakikati tarihsel akışın *üstündeki* bir konumdan kavranabilir bir şey olarak görmemeliyiz. Daha ziyade onu, sözü edilen akışı biçimlendiren çeşitli merkezlerin içinden gelişmiş ve kendi kendilerine kaim felsefi sistemlerde tecessüm etmiş bir şey olarak kavrayabiliriz. Felsefenin kendine ait bir yaşamı olduğu düşüncesi şu anlama gelir; felsefe sürekli yeni öğeleri yeni bir bütünselliğe yayar ve hem daha önce kavranmış olanların hem de yeni öğelerin sistematikleştirilmeleri ve toplanmaları için yeni kalkış noktaları meydana getirir. Gördüğümüz gibi bu *devingen hakikat kavrayışına* karşılık düşen bir ütopya vardır; tıpkı bu 'kendinde hakikat' veya 'tüm geçerli önermeler bütünü' anlayışının durağan, hep aynı kalan Aklın ütopyası olması gibi. Bir yandan da bu devingen ütopyanın şöyle bir yararı vardır; o, fiili, olgusal felsefi bilgi birikimine bu bilginin özel tarihselliğiyle, zamansal gestaltıyla teması olmayan ütopik bir ideal dayatmak yerine o bilgi birikiminin ilerlemesi tarafından sunulan yörüngeyi izler. Her şeyin ötesinde bu ütopyalar, bu mantık postulatları asla keyfi biçimde tasarlanmış spekülasyonlar değildir. Onlar sanki vahiymiş gibi aniden ilham edilen görüler de değildir; onlar daha ziyade somut, yapısal bir kavrayışı, son vargıya kadar düşünülmüş düşünceyi ifade ederler. Zira bu düşüncenin ardındaki saik bizzat tarihsel hareketin somut kalıbı tarafından verilidir.

Şu hâlde birbirini izleyen felsefi kalkış noktalarının tarihsel-felsefi hiyerarşisini bu diyalektik-devingen ütopya temelinde incelemek *ilkesel olarak* olanaklıdır ve bu inceleme ras-

yonel bir kesinlikle yürütülebilir. Sözü edilen diyalektik analizin nesnesi, yani felsefi düşünce kendini kavramlar ve sistemlerde yaydığı için böylesi bir analiz onun için asla 'dışardan' sayılmayacak ya da uygunsuz kaçmayacaktır. Bir sistem türünden diğer türe doğru gerçekleşen değişiklik bir sistemleştirme merkezinden yek diğerine kayma üzerinden açıklanabilir ve bu sistem türlerinden hangisinin daha kapsayıcı olduğu her zaman gösterilebilir. Bu türden bir sunum her sistemleştirme türünün (ulaşılabilecek en yüksek türün bile) özel bir 'konum' tarafından belirlendiğini ve bu bağlamda tinsel-perspektifsel bir bilgiyi temsil ettiğini kabul etmek durumunda kalır. Ama yine de bu taviz asla görececilik içermez. Daha ziyade bu yaklaşım hakikat kavramımızın genişlemesi anlamına gelir ki ancak böyle bir kavram hem nesnenin hem de yalnızca perspektifsel bilgiyi olanaklı kılan şu bilen öznenin doğalarının bilinebileceği bu alanların araştırılmasına yönelik mahrumiyetten bizi koruyabilir. Sırf bir nesnenin uzamsal biçiminin her zaman gören kişinin konumuna bağlı olarak yalnızca perspektifsel açıdan ve 'indirgemeler' dahilinde görülebilir olmasından dolayı bu biçimin algılanması hakkında görececi ve bilinemezci tutumu benimsemek oldukça manasız olacaktır. Buna göre, felsefi olduğu gibi tarihsel de olan bilginin konum bakımından belirlenmiş ve perspektifsel olan doğası karartılmamalıdır, tam aksine bu doğa sözü edilen türden bilginin yapısına özsel bir şey olarak görülmelidir. 'Konum bakımından belirlenmiş' ve 'perspektifsel' ifadeleri uzamsal nesnelere değil de tarihsel-felsefi nesnelere uygulandıklarında mecazi bir anlam taşırlar. Bu iki tür nesne arasında özsel bir benzerlik olduğuna göre mecaz yerindedir. Şöyle ki ne tarihsel nesne ne de uzamsal nesne tek bir resimde tümüyle kavranabilirler. Ama onların arasında özsel ayrımlar da yok değildir. Tarihsel-felsefi bilgiyle bağlantılı olarak kendisinden söz ettiğimiz 'konumlar' elbette 'uzamsal' konumlar değildir, bu şekilde bilinen nesne de öznenin daimî değişkenliğinde, hareketliliğinde muhafaza edilemez. Tarihin konum bakımından belirlenmiş olduğu görüşü tarihin, 'tarihsel akışta' ayrı bir yer işgal eden özne tarafından biçimlendirildiği anlamına gelir. Tarihsel akışın -bizim tarafımızdan işgal edi-

lenlerin yanında araştırdığımız nesne tarafından işgal edilenler de dahil olmak üzere- tüm parçaları daima devinim ve intikal halindedir.

Şimdi, ne 'ilerlemeci' ne de 'diyalektik-sistematik' türden bir rasyonalizme sahip olan, aksine sanat, din gibi özsel olarak irrasyonel olan alanların gelişim biçimini ve yorumlanmalarını[26] dikkate aldığımızda gestalt üzerinden gerçekleştirilen tarihsel-felsefi yorumlamanın tek başına bu alanların hakkını verebileceği açıktır. Bir çağın, bu 'irrasyonel' tezahürlerinin içsel birlik ve bütünlüğünü rasyonelleşmiş bir sistem üzerinden kurmayı denersek bu girişim ümitsiz bir tahriften başka bir sonuç doğurmayacaktır. Ancak bu irrasyonel tezahürlerin bir bütünün parçaları olarak, aynı 'ruhsal-kültürel' toplağın 'belgeleri'[27] olarak tek bir gestaltı meydana getirdiklerini göstermek mümkündür. Ancak bu durum söz konusu fenomenlerin bilimsel denetimin ötesinde oldukları anlamına gelmez. Bilimsel soruşturmanın nesnesi burada tekrar nesnel kategoriler temeli üzerine kurulur. Ancak bu kez söz konusu olan mesela nedensellik kategorisi değil de belirli bir özgüllükte parça-bütün kategorisidir. Bunu söylerken nedensel soruşturmayı tarih alanından dışlama niyetinde değiliz. Bu yazımızın mevzuu yalnızca tarih felsefesi ve tarih yazıcılığının tarih felsefesiyle bağlantılı olan kısmıdır, 'irrasyonel' kültür alanlarının ele alındığı yerde gestalt türünden kavramlar ol-

---

[26] Bir kültür alanında ya da disiplinindeki (mesela felsefedeki) hareketin biçimi ile bu alanın tarihsel olarak yorumlanmasındaki hareketin biçimi (mesela felsefenin geçmişteki 'değişimlerine' ait farklı tarihsel resimlerin ilişkisi ve peş peşe gelişi) birbirinden ayrı tutmamız gereken iki farklı meseledir. Şu ikisi arasında; yani, tarihsel fenomenlerin değerlendirilmesinde kullanılacak ölçüt sorunu (farklı felsefeleri sahip oldukları diyalektik doğruluk içeriklerine göre hiyerarşik biçimde düzenlemek) ile aynı fenomenlerin sahasındaki farklı tarih yazımı eserlerinin değerlendirilmesinde bize kılavuzluk edecek ölçüt sorunu arasında tamı tamına aynı durum geçerlidir, bu ikisi tamamıyla farklı soru dizilerini içerir. Bu sorunlar üzerindeki en son işlemde bunlar asli olarak ayrı tutulmalıdır. Metinde bizim yaptığımız açıklamada bunlar kısa ve özlü ele alınmaları adına birlikte işlenmiştir. Tarih yazımının ve tarih felsefesinin, bunların fiili birliklerine uygun olarak, bir birlik olarak ele alındığı yukarıdaki örneğimizde yanılgıya mahal verecek bir durum söz konusu değildir.

[27] 'Belgeleyici anlam' için "*Weltanschauung*un Yorumlanması Üzerine" adlı denememe bakılabilir; bu kitapta s. 41 vd.

maksızın bir şey yapamayacağımızı göstermek istiyoruz yalnızca. Birisi, örneğin, 'eğilimlerden' bahis açtığında fenomenlerin muazzam çok katmanlılığı bir gestalt olarak bütünsel sürecin somut tanımında bir araya toplanmıştır; peki 'eğilim,' 'üslup' gibi kavramlar olmadan tarihçi ne yapabilir ki? Burada soru şudur; bütün bir sürecin böylesi genel tanımı nesnel geçerliliğe sahip olduğundan nasıl emin olunabiliyor? Şu sonsuz ayrıntı listesinden, bir 'eğilimi' meydana getiren belirgin özellikleri seçerken hangi ölçütü kullanmalıyız? Troeltsch'in ölçütlerin biçimlendirilmesi ve çağdaş kültürel sentez arasındaki ilişki bağlamında söyledikleri burada uygulanabilir. 'Eğilimleri' aslında ya araştırdığımız toplumun bilinçli olarak elde tuttuğu maddi, somut değerler temeli üzerinden ya da bizi harekete geçiren, bize kılavuzluk eden değerler temelinde tanımlayabiliriz.

Böylece 'ruhsal-kültürel' öğenin tarihin bir bileşeni; 'ilerlemeci' açıdan yorumlanamaz bir bileşeni olduğu açık hale gelir, zira her çağ kendi ruhsal merkezinden onu yeniden yorumlamak durumundadır. O halde kullanılan ölçütler yorumcunun kendi ruhsal-kültürel konumundan ayrılamaz ve köklerini orada bulur. Ancak bu durumun görececilikle bir ilgisi yoktur. Yani çeşitli zamansal merkezlerden yola çıkan ardışık geçmiş yorumlarının hepsi aynı geçerlilik iddiasına sahip olamaz; ortada kendisine dayanarak iki yorum arasında karar vermemizi sağlayacak rasyonel-biçimsel bir ölçüt (örneğin; 'zaman bakımından sonra gelen daha doğrudur' gibi) veya diyalektik-rasyonel bir ölçüt (ki bu ölçüt sayesinde farklı sistemleştirme merkezleri birbirleriyle karşılaştırabilir) söz konusu olmasa da. Ancak tüm bunlara rağmen hiç de azımsanmaması gereken maddi bir ölçütümüz vardır. Yani, aynı tarihsel dönemi yorumlamak için farklı çağlarda üstlenilmiş çeşitli, ardışık girişimleri karşılaştırırsak her şeyden evvel ortadaki bu görüşler çeşitliliğinin asla düzensiz bir yapıda olmadığını kabul etmek durumunda kalırız. Yorumlar kendi içlerinde elbette farklıdırlar, ancak hepsi tarihsel eleştiri tarafından konulmuş somut, tarihsel kanıta dayanmak zorunda oldukları için ve dahası, hepsi tutarlı ve uyumlu bir resim sunmak zorunda oldukları için aralarındaki farklılığın bir sı-

nın vardır ve böylece onları birbirleriyle karşılaştırmak olanaklıdır. Şayet böylesi bir karşılaştırma yaparsak ilk olarak, yorumlar arasındaki uyuşmazlığın o kadar da büyük olmadığını ve ikinci olarak, yorumlamadaki her yön değişikliğinin her zaman aynı şekilde, yani yorumcunun özel 'konumu' tarafından belirlenmiş olarak açıklanabileceğini buluruz. Üstelik çeşitli yorumlamaların kendilerinden kaynaklandığı ruhsal 'konumların' hepsi aynı bilişsel değerde değildir. Eğer 'kanıt'a yeterince yakından bakarsak ruhsal konumun yorumlanmak istenen nesneye daha derinden nüfuz edebilme imkânı sağladığını her zaman görebiliriz. Farklı konumları izin verdikleri nüfuz etme *derinliği* bakımından değerlendirirken şimdiye kadar tecessüm etmiş tüm konumları belirli bir hiyerarşiye göre düzenleyebiliriz. Öte yandan bu 'nüfuz etme derinliği' bir yöntemsel kategoridir ki yeni bir öğeyi; kültür bilimlerinin yöntem ve epistemolojisinin yalnızca kesin doğa bilimlerinin ihtiyaç ve uygulamalarına dayanan yöntemsel ve epistemolojik kategorilere mutlaka ilave etmesi gereken yeni öğeyi temsil eder.

Aslına bakılırsa kültürel-tarihsel yorumlamalar 'doğru' olmak, yani ulaşılabilir kanıta uymak ve içsel tutarlılığa sahip olmak zorunda değillerdir yalnızca, bunun yanı sıra 'uygun' olmak, yani nesnelerine tüm derinliğiyle nüfuz etmek zorundadırlar. Ancak, çeşitli dönemleri yalnızca 'nitel,' 'maddi' kanıttan yardım alarak gerçekleştirilen yorumların 'derinliği' üzerinden derecelendirebiliriz. Böylece görececiliğin gerçekten üstesinden gelebilecek bu çözümden yalnızca şu kişiler; yönelimleri salt rasyonel-biçimsel olan, maddi kanıt sorunundan mümkün olduğunca kaçan ve biçimsel olmayan, maddi kanıta baş vurmanın bilimin sınırlarını aşmak olduğuna inanan kişiler kuşkulanacaklardır. Bunun üzerine Kantçılıkla (bu bağlamda fenomenolojik okula[28] koşut olarak ilerle-

[28] Tarihselcilikle fenomenolojinin temsilcileri arasındaki fark şöyledir; fenomenologlar mesela değerler alanındaki 'maddi kanıtı' durağan bir şey olarak düşünürler. Onlar her yerde zamanla ilişkisiz olan özleri ararlar ve Troeltsch'in dediği gibi (*Historismus*, s. 208) 'empirik, tikel olguları özlere yalnızca sonradan iliştirirler.' Buna karşın tarihselcilik, tarihin yalnızca genel, özsel yasaları bireyleştirmekten, onların tekil örneklerini vermekten ibaret

yen) tarihselcilik arasındaki bir başka özsel farkı daha anmak durumundayız. Kantçılık yalnızca biçimsel bir nesnellik ölçütü kabul ederken tarihselcilik ayrıca 'maddi kanıta' da başvurur ve dolayısıyla yalnızca kendisinde bulunarak maddi bir tarih felsefesi kurmayı olanaklı kılan bir konumu benimser.

Gördüğümüz üzere, tarihçilerin kullanmak zorunda oldukları değer ölçütleri ve tarihsel değişim kalıpları tarihsel-felsefi analizin konusu olan alanlara göre değişir. Yukarıda evrime yönelik üç kurama göz atmıştık; ilk olarak Aydınlanmanın evrime dair kuramı vardı ki bunu doğa bilimleri yönlendiriyordu; ikinci olarak Hegel'e kadar giden ve değişik bir tarzda sunduğumuz diyalektik evrim kuramı ve nihayet çeşitli 'halk ruhlarını' somut, 'belgeleyici' biçimde tanımlayan ve tarihçi okulun ön ayak olduğu gelişim kuramı söz konusuydu. İşte bu kuramların hepsi de kendi hakikatlerine, doğrularına sahiptir, ancak her bir hakikat bütünsel işleyişin yalnızca belirli bölümlerine uygulanabilir. Evrime yönelik bu kuramlar tarihsel düşüncenin sırayla ya da aynı anda geliştirebileceği, her biri kendi alanında doğru olup yek diğerinin tamamlayıcısı olan farklı yaklaşımları temsil ederler. Dahası bu yöntemlerin her birinin belli biçimde evrenselleştirilmesi bile görece meşrudur. Yukarıda gördüğümüz üzere medeniyetle ilişkili olan, ruhsal-kültürel olan ve diyalektik-rasyonel olan apaçık biçimde birbirlerinden ayrılamaz, zira kültürün her bir *somut* eseri veya tezahürü bir bakıma diyalektik, ruhsal ve medeniyetle ilişkili bir katmanı barındırır. Şu hâlde bu üç yöntemin her biri belli ölçülerde tüm alanlara yayılabilir. Aslen ruhsal-duygusal alana ait olduğu kesinkes kabul edilebilecek sanat eserlerinin bile medeniyetle ilişkili bir boyutu olduğunu gördük; tıpkı bir bilim olarak medeniyet alanının parçası olarak hesaba katılması zorunlu olan tarih yazıcılığının aynı zamanda diyalektik, tarihsel-felsefi bir boyutunun olması gibi. Tüm bu söylenenlerden şu çıkar; salt diyalektik-rasyonel anlayışa dayanan bu evrim kavramı taslaklarının, tüm tarihsel süreç kendilerine dahil edilmek istendiğinde hep

---

olmadığını, "ama bizi mutlak olarak yeni, öngörülemeyen değer oluşumlarına karşı tetikte tuttuğunu" savunur. (*a.y.*)

birlikte çökmeleri gerekmez. Çünkü bunlar kendilerini diyalektik bir rasyonelleştirmeye iten, ruhsal-kültürel sürecin tüm veçhelerinin hesabını verebilirler. Buna karşın somut-sezgisel yöntem rasyonel alanların, rasyonel olmalarına rağmen ruhsal açıdan belirlenmiş veçhelerini açıklayabilir. Öte yandan bu yöntemlerden biri 'tek yöntem' olarak görülürse -söz gelimi 'diyalektik' rasyonellik yanlısı biri kültürel tezahürlerin onun yönteminden etkilenmeyecek bazı bölgeleri olduğunu gözden kaçırırsa veya bir irrasyonalist hiçbir ruhsal yorumlamanın bilimsel kuramlardaki evrimin, bırakın içeriğini, özel yasasını bile anlamamıza izin veremeyeceğini fark edemezse abartıya kaçılmış olacaktır. Dahası, tam da süregiden ve kapsayıcı bir diyalektik hareketin keşfedilebilir olduğunu iddia ettiğimiz için bazı fenomenlerin hep aynı alana ait olarak kalmak zorunda olmadıklarını vurgulamamız lazım. 'Devlet' mesela, belirli çağlarda büyük ölçüde 'ruhsal-kültürel' bir yapıdadır, ancak bu durum onun diğer çağlarda gitgide 'medeniyet' alanına geçemeyeceği[29] anlamına gelmez. Tam da bu türden değişimler olanaklı olduğu için bir dönemin fiili yapısını tanımlayabiliyoruz. Bu zengin terkipler dünyanın gidişatına dair devingen, tarihsel-felsefi bir yorumlama için daha zengin bir sayım defteri sunuyorlar.

4. Tarihselcilik ve Sosyoloji

Tüm bu söylenenler tarihselcilikle ortaya çıkan sorunların çözümlerinin bulunabileceği yönü saptamak içindi yalnızca. Yöntemsel biçimlerin sosyolojik açıdan belirlenmesi derinlemesine araştırıldığında bugün, rasyonel-diyalektik yöntemin, mutlakçı bir dille ifade edilmiş[30] kademeli izahının arkasında faal-ilerlemeci eğilimlerin bulunması kuvvetle muhtemeldir. Bu düşünce biçimi dünyanın işleyişini bütünüyle daha hesap-

---

[29] Alfred Weber'in (*a.g.e.*, s. 36) söylediğine benzer anlamda.

[30] Tüm bu girişimlerin en derin ve önemlisi Georg Lukacs'ın girişimidir muhtemelen; *Geschichte und Klassenbewusstsein, Studien über Marxistische Dialektik*, Berlin: 1923, [özellikle 'Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats (Şeyleşme ve Proleter Bilinci),' 'Klassenbewußtsein (Sınıf Bilinci)' ve 'Rosa Luxemburg als Marxist (Marksist Olarak Rosa Luxemburg)' bölümlerine bakınız.]

lanabilir kıldığı için siyasal eylemin doğrudan kılavuzu olarak görülebilir. Başlangıcında post-evrimci reflektif dönemin semeresi olarak doğan doğalcı-sezgisel yöntem irrasyonel kültür fenomenine odaklanacak ve toplumsal istikrarı hedefleyen muhafazakarlar tarafından kullanılacaktır. Rollerin bu şekilde dağıtımı her şeyden öte bir düzenlilik sergiler; birbirleriyle çekişen entelektüel güçler arasında gördüğümüz aynı rol dağıtımının onların mücadelelerine dair reflektif, tarihsel yorumlama aşamasında bir kez daha ortaya çıkması tarihin sosyolojik yasalarından biridir.

Bu durum bilginin 'konum bakımından belirlenmesinin,' kültür ve yaşamın yukarıda tartıştığımızdan farklı bir anlamda, yani düşünce ve yaşam tarzlarıyla belirli toplumsal gruplar ve onların özel saikleri arasındaki yakınlık ve birlikte işleme bakımından alınabileceğini akla getirir. Tarihsel dönemlere genellikle birlikler olarak bakan ve bu dönemlerin içsel farklılaşmalarını ve katmanlaşmalarını gözden kaçıran tarih felsefesi toplum özelinde farklılaşmış bir görüşle desteklenmelidir. Tarihsel-toplumsal işleyişe bir bütün olarak yaklaşan bu görüş kendine özgü biçimde toplumsal rollerin dağılımını ve bu dağılımın 'bütünün' saikleri için önemini hesaba katar. Hiçbir toplumsal katman, hiçbir sınıf bütünsel hareketi tek başına taşıyamaz. Bu bütünsel işleyişi yalnızca tek bir sınıfın katkılarıyla değerlendirmek de doğru değildir. Bunun yerine, herhangi bir sınıfın mevcut evrimin -deyiş yerindeyse- 'leitmotiv'ini taşıyabileceği ama bütündeki ahengin ancak tüm seslerin tüm kontrpuan kalıplarının hesaba katılmasıyla kavranabileceği söylenebilir.

Tam da bu noktada tarihsel-felsefi yorumlamanın yeni bir boyutunun, yani kültürel işleyişin toplumsal açıdan katmanlaştırılması ve kültürel eğilimlerin toplumsal sınıflarla özdeşleştirilmesi boyutunun ortaya çıkışına tanıklık ediyoruz. (Ancak bu meseleyi burada ayrıntılı olarak ele almayacağız.) Tarihselciliğin etkisiyle tüm kültür bilimlerine sızan bu kültürel saikler sorununun ortaya çıkışı sosyolojideki dikkate değer yön değişiminin de nedenidir. Sosyoloji, kökeninde doğa bilimlerinin genelleme tarzı üzerinden gelişmiştir. Bu yüzden eskiden sadece genelleme yöntemiyle çalışılıyordu ve mev-

zuunun özel, tarihsel boyutu mecburen yadsınıyordu. Sözü edilen durum tüm çağların ve tüm insanların oldukça farklı olan toplumsal ve tinsel-ruhsal ilişkilerini salt iki boyutlu olarak, aynı düzlemde ve genelleyici bir tipolojide dizme sonucunu doğurmuştur. Bu yapıdaki sosyoloji izlediği bu yolla toplumsal işleyişin sadece yüzeysel bileşenlerini kavrayabileceği gerçeğinin bile ayırdına varamazdı. Söylediklerimiz, keşfedilebilecek belirli *genel* ilişkilerin, diyelim ki bilim ve din arasındaki ilişkilerin, aynı zamanda öğretici olabileceğini yadsımak anlamına gelmez, ancak sosyolojinin bazı temel problemleri farklı yapıdadır. (Troeltsch'in de kendi kuramında yalnızca genellemeci bir sosyolojiyi tanıması önemlidir.) Her halükârda, Marksist sosyolojide ve diğer bazı okulların düşünce tarzlarında varlığını sürdüren bazı Hegelci fikirlerin 'toplumsal ve ekonomik biçimlerin zamanla bağıntısız, genelleyici tipolojisi' yerine 'söz konusu biçimlerin zamansal dizilerini' ikame edecekleri ön görülebilir. Bu ikameyle sosyolojiye tarihsel-felsefi öğe giriş yapacaktır. Öte yandan böylesi bir yön değişikliği bizi şaşırtmıyor, her şey bir yana tüm kültür bilimleri tarihsel işleyiş sürecine aktarılmıştır çünkü. Diyelim ki edebiyat tarihinde tıpkı sanat tarihinde olduğu gibi hem meselelerin seçimi hem de kullanılan yöntemler sırasıyla romantizmin, pozitivizmin ve Marksizmin vs. etkisini gözler önüne serer. Zira bu bilimlerde tinsel değişimler ve deneyimsel katmanın art arda yeniden şekillenmeleri bilimsel açıdan belirleyicidir. Kültür bilimlerindeki bu kesintisiz dönüşüm bir bozukluk olarak okunmamalı, aksine onların özlerinde içkin olan bir durum olarak anlaşılmalıdır.

Kesin doğa bilimlerini kültür bilimleri de dahil tüm bilimlerin uyması gereken ideal tek ön-örnek olarak alan pozitivist ve Kantçı bilim anlayışları sosyolojiyi de az çok bu kalıba göre kurmanın peşindeydi. Bu yaklaşım tarzıyla ulaşılabilecek çok sayıda değerli bulguların varlığına rağmen bu girişim başarısızlığa mahkumdu, çünkü sosyoloji tinsel/entelektüel evrimin diğer biçimlerinden de pay alır. Sosyolojinin anılan özelliği de sonuçta tek bir kümeye sıkıştırılamayacak bir sosyolojiler çokluğunu doğurur. Bilimin *tek bir* doğru biçimi, gestaltı olacağını iddia eden geleneksel görüş böylece, birliğini

yakalamış bir yöntem sergileyemediği için sosyolojiyi bilimler listesinden dışlayarak cezalandırma arzusu doğurmuştur. Ancak bizim görüşümüz odur ki başka bir uçtan başlamalı ve kendimize önce şunu sormalıyız; işte fiili olarak önümüzde duran, hayati araştırma alanını sırf bilim anlayışımıza uymuyor diye reddetmeden önce bilim anlayışımızın yanlış, en azından tek yanlı olup olmadığına bakmak daha yerinde olmaz mı? Eğer bu yapılırsa, eğer kültür bilimlerinin yapılarındaki somut, tarihsel gelişim gözlemlenirse -tıpkı bir zamanlar doğa bilimleri yönteminin kültür bilimlerine kendini dayatmak yerine onlardan öğrenmeyi denemesi gibi- işte o zaman sosyolojinin ve diğer kültür bilimlerinin her zaman yeniden yazılmak zorunda olduğu *olgusu*, yalnızca bu *olgu* görülmekle kalmaz ayrıca bu zorunluluğun daha derin nedenleri de keşfedilebilir.

5. Sistem ve Yaşantıdaki Devingen Ölçüt

Yukarıdaki analizden görünüşe göre bir *Weltanschauung* olarak tarihselciliğin felsefe ve yöntemin en uzak köşelerine ve en özel sorunlarına ulaştığı çıkar, aslında o, dünya deneyimimizin tüm aşamalarına sızmış bir ilkedir. Öte yandan problemimizin başlangıcına döner ve tarihselciliğin kuramsal düşünmemiz ve bilgi anlayışımız için ne anlama geldiğini araştırmakla kalmayıp ayrıca onun varoluşsal yaşamımızı ne ölçüde şekillendirdiğini de araştırırsak (yani tarihselciliğin yaşamla ilişkili anlamını soruşturursak) kendimizi tekrar, ancak bu kez farklı bir açıdan, aynı 'görececilik' sorunuyla karşı karşıya buluruz. Birçok kişiye göre tarihselcilik ve görececilik o kadar derinden iç içe geçmiştir ki bu kişilere göre tarihselcilik her şey bir anlamda 'tarih' olduğuna göre tüm eylem ve kararların göreli olduğunu, ölçütten yoksun olduğunu savunan bir öğretidir. Ancak bunun yalnızca inceltilmemiş, tüm çıkarımları üzerinden düşünülmemiş bir tarihselcilik felsefesi olabileceğine yukarıda dikkat çekmiştik.

Hakiki tarihselcilik, doğa bilimlerinin, başka deyişle münferit bilim dallarının hipotezlerinden bazı köklü çıkarımlar yapmaktan ibaret bir felsefe olan natüralizme yakın bir şey olarak da görülmemelidir. Ancak tarihselcilik münferit bilim

dallarının (mesela tarihin) bulgularının terkibinden de meydan gelmez; o daha ziyade, hiç değilse kasıt bakımından, epistemolojinin ötesine geçen ve onun için bir temel sağlamaya çalışan felsefe türüdür. Dolayısıyla onun sistematik yeri 'metafiziğin' eski zamanlardaki yerine tekabül eder. Tarihselcilik tüm insani mesele ve kurumların değişken olduğunu, bunların farklı insanların düşünce tarzlarının, ahlak ve dinlerinin karşılaştırmasına dayanarak tümevarımla çıkarsandığını savunan bir öğretiden ibaret olsaydı natüralist felsefeye yakın bir öğreti olurdu. Oysa tarihselcilik tarih biliminin özel bulgularını aşıp 'bütünsellik' kategorisinin yardımıyla tarihsel dönüşüm sürecinin tüm içsel anlamını kavramaya çalışarak asli felsefi adımını tamamlar. Bu yolla nedensellik zinciri aşılmış ve dikkatler bizzat yaşamın kendini açtığı katmana, tarih felsefesi yapanların farkına vardığı başat 'eğilime' yönelir. (Sözü edilen nedensellik zinciri belirli bilim dallarında iki seçenekten birine yol açıyordu; nedeni bulmak için ya sonsuzca geriye gidilecek ya da araştırmacı kendini 'yakın neden' denilen nedenlerle sınırlayıp böylece nedensellik ilişkisini keyfi olarak herhangi bir noktada kesmek zorunda kalacaktı.) Önceki felsefi girişimlere karşıt olarak, en yüksek katmanın tanımlanması artık tümdengelim yöntemiyle *a priori* ilk ilkeye dayanmayıp bizzat tarihsel malzemeye doğrudan temas ile çıkarsanır. Tarihe yönelik özelleşmiş, nedenselliği dikkate alan araştırma ayrıca tüm tarihsel 'eğilimin' temellendiği bu 'felsefi' katmanı da bir şekilde baştan varsaymalıdır. Şayet, tarihin bütünsel işleyiş sürecinde tüm bu nedenler güruhu içinden neden yalnızca birkaçının (evrimin genel eğilimine ama yardım ederek ama ona engel olarak) etkili olduğu anlaşılmak istenirse sözü edilen bu en yüksek katmanın ayırdına varılması mutlak anlamda zorunludur.

Bu noktada bizi ilgilendiren mesele artık tarihselciliğin yöntemsel anlamı değil onun sistematik felsefeyle ve nihayet bizzat yaşamla bağlantısıdır. Görececilik tehdidinden kaçmak için tarihsel kökenin her şeyi kapsayan doğasını bir ilke olarak kabul eden birçokları biçimsel değerlerin mutlaklığı öğretisine sığınmıştır. Yani bu düşünürler değerlerin edimselleştiği bireysel eylemlerin zamansal açıdan belirlenmiş ve bu bağ-

lamda göreli olabileceğini kabul ederler. Onlar bir yandan da Aklın yapısının yalnızca tek bir hakikatin olduğuna ve böylece tüm diğer değerler için tek bir mutlak geçerlilik olduğuna dair teminat vereceğini -ve böyle bir iddiayı ortaya atmamıza olanak tanıyacağını- söyleyen postulatta ısrar ederler. Ancak hemen ilk bakışta anılan çözüm önerisinin asla tarihselciliğin üstesinden gelemeyeceği açıktır. Bu önerinin tek yaptığı biçimsel Akıl felsefesine yeni bir öğeyi, yaşamın özünde devingen olan yapısı deneyimini katmaktır ki anılan felsefe bu durumda hala özsel olarak durağan kalır. Bu yolda ilerleyenler doğmakta olan gerçekliğin yol açtığı yeni problemlere hakiki anlamda hükmedemezler. Onlar bu yeni problemleri tekrar tekrar eski sistemlerine sığdırmaya çalışırlar sadece. Beri yandan bu süreçte sistemdeki baskı bir kat daha şiddetlenir ve uygun olmayan bir ölçütle değerlendirildiği için görecelilik öğretisi çok daha rahatsız edici olur. Artık görececilik meselesi için durağan Akıl felsefesinin sunduğundan başka bir çözüm kalmamıştır. Oysa bu Akıl felsefesi değerlerin 'kendinde' aşkınlığını kabul edip bu aşkınlığın da her somut yargının *biçimiyle* teminat altına alındığını düşünürken yargının maddi içeriğini salt görelilik evrenine sürgün eder, böylece değerlerin edimselleştiği olgusal, tarihsel evrende sözü edilen aşkın değerlere uygun sayılabilecek hiçbir ilkeyi kabul etmeye yanaşmaz. Aslında Troeltsch'in doğruca gördüğü gibi tarihselcilik yalnızca, tarihsel gerçekliğin kendisiyle değerlendirileceği mutlak, zaman-üstü bir ölçüt talebinin sonucu olarak görecеciliğe neden olur. Değerlerin edimselleştiği her eylemi sözüm ona 'mutlak' bir ölçüte havale eden ve dahası bu mutlak ölçütü, onun bizzat tarihsel işleyiş sürecinin malzemesiyle, maddesiyle sanki hiçbir yakın teması yokmuş gibi alarak tanımlayan kişiler, yalnızca bu kişiler değerlerin edimselleştiği eylemleri gerçekten 'göreli' olarak kabul edebilirler.

Görecеciliğin gerçekten hakkından gelebilecek nesnel hakikat teminatı ancak maddi kanıttan süzülebilir. Bilişsel açıdan doğru ile ahlaki iyiyi yargılamada kullandığımız ölçütlerin *şimdi-burada* verili somut gerçeklikle bağlantısı olduğuna dair kesinliğe bir şekilde sahip olamadığımız sürece edimsel, tarihsel, bilişsel edimlerimizin gerçek bir şeylere işaret ettiği-

ne veya eylemlerimizin iyi olduğuna dair bir bilince sahip olamayız. Veya meseleyi yaşam sorunu bakımından ortaya koyarsak; 'ne yapmalıyız?' sorusuna somut bir yanıt verebilecek düşünce tarzı, yalnızca böyle bir felsefe görececiliğin hakkından geldiği iddiasını ileri sürebilir. Herhangi bir düşünürün öğretisi anılan soruya bir yanıt sunamıyorsa o düşünürün herhangi bir değer yargısında bulunmaktan kaçınması elbette muhtemeldir. Örneğin bu düşünürün 'doğruluk' anlayışı onun hem yaşamda hem kuramda sahip olmadığı çözümlere sahipmiş numarası yapmasına izin vermeyecektir. Kişi bu doğruculuğun övülesi olduğunu pekâlâ umabilir, ama asla görececiliğin üstesinden gerçekten gelen bir öğreti ortaya attığını iddia edemez. Görececiliğin gerçekten üstesinden gelmenin tek yolu olan somutluk yalnızca maddi akıştan süzülebilir, şu hâlde maddi kanıt teminat altına alınmalıdır.

Tam da bu nedenle durağan Akıl felsefesi yalnızca, (bugün bazı 'durağan' felsefe okullarında hala varlığını sürdüren) 'doğal hak' kavrayışının hakim olduğu dönemde 'kendi başına' idi. Gelgelelim öğretiyle birlikte zaman-üstü hakikatin ve zaman-üstü etik ölçütlerin bu değerlerin edimselleşmelerindeki maddi koşulları kendiliğinden belirlediği iddiası savunabildiği sürece, yalnızca bu durumda, böylesi durağan felsefe çözülmez ve içsel çatışmalarından azade olabilecektir. Akla yaraşır yalnızca bir hakikatin, tek bir etik doğruluğun olduğuna ve bunun tarih tarafından örtüldüğüne dair inancın sürdürülebildiği yerde, ayrıca bu hakikatin tüm içeriğinin Aklın ilkelerinden çıkarsanabilir olduğu hala savunulabildiğinde tarihin karşısına çıkartılabilir bir mutlağa, en azından öznel olarak, sahip olunabilir. Bu türden bir sistem asla içeriden dağılmayacaktır. Öte yandan bizzat yaşam tarihsel bilinci çok daha güçlü hale getirip durağan Akıl felsefesinin altını kademe kademe oyarken sistemin bütün içeriğinden geriye, bir kalıntı ve boyun eğme göstergesi olarak, mutlaklığın salt biçime hasredilmesinden başka bir şey kalmamıştır. Yaşam deneyiminin maddesi devingen hale geldiğinde ya da hiç değilse bu maddenin akışkanlığının ayırdına varıldığında durağan Akıl anlayışının antitezi ortaya çıkmıştır. Bugün birileri sözü edilen akışkanlığı durağan bir felsefe aracılığıyla açık-

lamaya çalışırsa bu çaba antiteze, izlerini teze doğru sürmek suretiyle, hükmetme gayretinden başka bir şey değildir ki bunun olanaksız olduğu açıktır, zira böylesi bir girişim nihayetinde sistemi bozacak bir gerilime yol açar mutlaka. Böylece elde olmadan antiteze bir bakmak zorunludur; bu sorunların çözümünü sentezde bulmanın mümkün olmasından önce tüm deneyimin devingen hale geldiğinin onaylanması zorunludur. (Bu anlamda hala görececi bir konumda olan tarihselcilik bile doğru çözüme hala kendi biçimsel mutlağına yapışıp kalmış durağan felsefeden daha yakındır.) Ancak çözüme, yani senteze sadece ölçütü, yani bizzat biçimi devingen hale getirerek ve mutlak ile göreli arasındaki bağıntıyı bu yeni devingen kavrayış üzerinden yeniden tanımlayarak varılabilir. Bu çözüme karşı bir delilin, velev ki geleneksel realizm-karşıtı delilin, sonsuza kadar bıkmadan usanmadan tekrarlanmasının hiçbir yararı yoktur. Diğer bir deyişle, aslında 'hakikatin biçimsel mutlaklığı' öğretisinin tek kanıtı olan bir delilin, yani bizzat görececiliğin mutlak geçerlilik iddiasında olduğunu ve dolayısıyla apaçık içeriğini reddettiği bir ilkeyi tam da biçimi nedeniyle ön varsaydığını söyleyen bir delilin hiçbir anlamı yoktur. Palton'un Sokrates'inin Sofistlere karşı getirdiği delil yalnızca kayıtsız şartsız görececiliğin savunulamaz içsel çelişkisini gösterir ve hakikat anlayışının durağan veya devingen niteliğine dair hiçbir şey söylemez. Bizzat mutlağın kendini genetik bir işleyişte açtığını ve onun sadece sözü edilen işleyişteki belirli bir konumdan, bizzat genetik akışla temas halindeki maddenin yayılımı tarafından kalıba dökülen kategorilerde kavranabileceğini söylemek buraya görececilik atfetmek değildir. Bu yaklaşım sadece akışın dışında kalan ve hiç değişmeyen, akışla temasını yalnızca bir mucize aracılığıyla sürdüren özneyi inkâr eder. Zamanda yayılan en yüksek katman kendi ilerleyişi dahilinde kendi hakikatine sahiptir. Yalnızca çeşitli bakış açılarından ulaşılabilir olan bizzat bu hakikatin veçheleridir ve bu bakış açılarının saflığında herhangi bir keyfilik söz konusu değildir, aksine değişen nesnelere değişen kalkış noktalarından yaklaşma söz konusudur. Burada söylediklerimizin salt persfpektifsel anlamda değil de daha mutlakçı bir bağlamda ileri sürüldüğü iddiasıyla bize

itiraz edilecek olursa gönül rahatlığıyla burada ele alınan mesele hakkında son sözü söylemişiz gibi bir iddiamızın bulunmadığı yanıtını veririz. Aslında burada söylediklerimiz belirli bir perspektife dayanır, şöyle ki analiz etmeye çalıştığımız kültürel fenomenlerin tarihselliği bir başka kalkış noktasından ve bir başka sorgulama aşamasından bakıldığında bambaşka bir şekilde görünecektir. Perspektifsel anlamda 'doğru' şu anlama gelir; bir tarihsel burçta yalnızca bir perspektifsel çıkarım doğru olabilir.[31]

---

[31] Bizzat bizim konumsal açıdan ne ölçüde belirlendiğimizi ve bunun ne ölçüde bilincinde olduğumuzu burada öne sürülen tez için özsel olan bir değiniyle göstermek istiyoruz. Bu makalenin başında kesin bilimlerle 'tarihsel-kültür bilimleri' arasında katı yöntemsel bir ikilik vaz etmiştik. Oysa söz konusu ikilik bilimsel yöntem sorunun kendini sunacağı nihai biçim olamaz (içinde bulunduğumuz aşamada nihai olarak ulaşılabilir bir biçim bile söz konusu olamaz). Nihai olarak bir çözüm; meselesinin çerçevesini çizerken söz konusu ikiliği merkeze oturtmayan aksine bu geçici ikiliğin aşılacağı bir 'birlik noktası' bulan bir çözüm bulmak zorunludur. Beri yandan kendimizi düşünce tarihinin şu aşamasında buluyoruz; özel bilimsel disiplinlerle ve dolayısıyla felsefi inşanın elinde olmadan kendilerine -tam da bu yüzden yönteme- sıkıştırılacağı parça niteliğindeki sistemlerle aşırı meşgul bir aşama. Bu aşamada durum böyledir; söz konusu sıkıştırılmanın kastedilmediği yerde bile. Düşünceyi hala ya doğa bilimlerinin ya da -son zamanlarda gittikçe arttığı üzere- tarihsel bilimlerin bakış açısından 'görüyoruz.' Öte yandan bu aşamanın ardına geçmek isteniyorsa özel disiplinlerin bir sınıfında bulunan devingen ve durağan düşünce tarzları arasındaki karşıtlığı belirlemek zorunludur. Böylesi bir disiplinler sınıfında doğa bilimlerindeki durumun aksine, aşırı özelleşmiş bilincimiz devingen öğeyi bulmada en elverişli konumda olacaktır ki bu disiplinler tarihsel-kültür bilimleridir. Bunu göstermek için yapılacak yakın çekimde, ki burada anılan önceki konumdan hükmedilemeyecek bazı düşünce alanları vardır, kişi en başta devingen olanın ayırdına varmaya zorlar. Devingen olanın farkındalığını bu şekilde kazanma yolu, bu yöntemi kullananların bile kabul etmek zorunda kalacağı özel bir perspektife bağlıdır, çünkü bu yöntem bir disiplinin yek diğerinin içinden görüleceği kabulünü içerir. Düşüncemiz burada, devingen olanın bize yalnızca bu ikilikçi karşıtlıktan ve böylece belirlenmiş problemler dizisinden görünecek denli hala parça niteliğindeki sistemlerle sınırlıdır. Bu geçici bakış açısı da bir yapılar çoğulculuğunu; ilerici-rasyonel, diyalektik-rasyonel ve kültürel-ruhsal (monad mahiyetinde-bağlantısız) yapıları koruduğumuzu tek başına açıklayabilir. Bilim dallarının özelleştirilmesine ve yöntemsel çoğulculuğa dayanan bu bakış açısının üstesinden gelip özel bir tarih biliminden felsefi inşanın temeli olarak devingen olanı çekip alan ve böylece devingen bütünselliği kalkış noktası yapan biri, yalnızca böyle biri artık kendine şunu sorabilir; durağan 'parça niteliğindeki sistemler' bu bütünsellikte ne anlama gelirler? Bu durumda bile,

Bu kuramsal değinilerden etkin yaşam sorunlarına uygun bazı sonuçlar çıkarabiliriz; tüm zamanlar için, kati olarak söz konusu olacak bir geçerlilik talebi yoktur, aksine mutlağın somut kalıpları her çağda değişir, üstelik bugünün ihtiyaçlarını karşılarken ve bir sonraki adımı düşünürken kişi aynı zamanda 'salt zamansal' olanı aşıyordur, çünkü bizzat bu ardışık adımların kendi doğruları vardır. Kalkış ve bakış noktamızdan bu doğrunun yükselen yolunu (tarihe ve tarih felsefesine baş vurarak) bizi bulunduğumuz noktaya getiren bir şey olarak görebiliriz. Tarih kendi açıkça telaffuz edilişini bizim içgüdüsel arzu ve ön sezilerimizde bulur, buna karşılık, bizi olduğumuz yere getiren tarihsel dizide gözlemlediğimiz ve somut olarak edimselleşmiş değerlerin evrimi ise üzerinde çalışılacak, yönetilebilir malzemeye dair bulanık ve karanlık isteklerimizi tedarik eder. Bu sayede somut edimselleşmelerle örneklenen değer ölçütlerini tarihten devşiririz, ancak onları sırf, tarihte etkin olan bütünsel tinden pay almamız sayesinde zaten içgüdüsel olarak kavradığımız için devşirebiliriz. Troeltsch'in, tarihin üstesinden ancak onun yardımıyla gelinmelidir ve bu görev için gerekli olan değerler de bizzat tarihten devşirilmelidir (s. 772), şeklindeki talebinin belki de nihai anlamıdır bu. Bir yandan da bu öyle bir önermedir ki durağan Akıl felsefesinin neredeyse tüm 'aksiyom' sisteminin tersine çevrilmesidir. Bu önerme bizi, iki temel felsefe sisteminin en yüksek ilkeleri arasındaki, makalenin başında kurduğumuz, karşıtlıkla yeniden yüz yüze getirir. Bu önermenin,

---

daha önce elde ettiğimiz çıkarımlar olumsuzlanmış ya da boşa çıkarılmış değildir; bu durağan 'kesimlerin' olabilirliğini göstermek ve onların anlamlarını -devingen olanı tam anlamıyla kavramamız sayesinde ulaşabileceğiz- daha kapsamlı sistematik bir konumdan yorumlamak için zorunludurlar. Tarihselciliğin henüz bu sorunu çözemediği gerçeği saklanmamalı aksine vurgulanmalıdır.

Kendi durumumuzda yalnızca 'perspektifsel' bir hakikate sahip olduğumuzu ve durumumuzun özel bilim dalları ve onların yöntemlerine oturtulmuş günümüz düşünce biçimleri tarafından belirlendiğini unutmazsak tarihsel-kültürel bilginin olanaklılığı kavrayışımızdan asla sapmayız. Dikkatimizi bu noktaya verirsek bu problemleri bize görünür kılan ve bir sonraki adımın yönünü kuvve halinde kendinde barındıran bütünsel durumu yalnızca tarif edebiliriz.

tek bir önermenin kuramla pratik, tarih felsefesiyle bilgi kuramı arasındaki iki farklı ilişki türünü nasıl örtük biçimde varsaydığını ve bizi 'mutlak' ile 'göreli' seçeneklerini yeniden tanımlamaya nasıl zorladığını görüyoruz. Durağan Akıl felsefesinin ilgilendiği tüm bu meseleler burada öylece bir kenara bırakılamaz, aksine çok daha kapsayıcı bir ilke altında toplanmalıdır. Bu bağlamda önde gelen görev doğa bilimlerinin ve genel olarak 'medeniyet' alanındaki tezahürlerin örneğini sunduğu durağan düşünce fenomenini devingen bakış açısıyla yeniden yorumlamak ve özel olarak mantığın bu alana ne ölçüde ait olduğunu saptamaktır. Bu görev şimdiye dek halledilmedi diye onun çözülemez olduğunu düşünmeye gerek yok. Benzer şekilde devingen felsefe ayrıca durağan felsefenin önceden ele aldığı 'mutlak' ve 'göreli' meselesini de çözmeye girişecektir. Ancak sözü edilen mesele, gördüğümüz üzere, zamansallığın onunla ilişkisinin hesaba katılacağı daha geniş bir bakış açısına oturtulacaktır. Dolayısıyla önceki sistemin aydınlattığı her şey burada muhafaza edilecektir; ama elbette daha geniş bir bağlam içerisinde. 'Mutlaklık' meselesinin daha yüksek bir soruşturma düzleminde bu şekilde yeniden değerlendirilmesi ve muhafaza edilmesi felsefi sistemleştirmenin diyalektik işleyişiyle kastettiğimiz olgunun ilave bir örneği olarak alınabilir. Aynı zamanda burada tarihselci felsefenin hala zaman-üstü olan bir yaklaşımı nasıl temel alabildiğini ve onun sorunlu yapısının tek bir yeni öğeyle (devingen deneyimle), her halükârda en temel alanlara kadar izleri sürülebilen sistematik çıkarımlarla nasıl açıklanabilir olduğunu görüyoruz.

Şu hâlde tarihselcilik bize göre devingen hale gelmekte olan dünya görüşü için maddi olup somut olarak örneklenmiş ölçüt ve normları nasıl bulacağımıza dair genel sorunun tek çözümüdür. Tarihselcilik, diğerleriyle birlikte fenomenolojik okulun da üstünde durduğu maddi kanıtta ısrarcıdır. Ancak fenomenolojik okul değerlerin geçerliliğini durağan bir tarzda; yani Hristiyan-Katolik değerlendirme biçimine başvurarak ve dolayısıyla bu sorunlara tekrar zaman-üstü bir tutumla yaklaşarak, maddi olarak edimselleşmiş değerlerin taleplerine göre zaman-üstü bir hiyerarşi kurmaya can atarak

arar ve değerlerin geçerliliğini burada bulur. Buna karşın tarihselcilik belirli bir tarihsel-felsefi dönemin ardından hala varlığını sürdürmede ısrar eden bir maddi değerler toplağını kabul etmeye yanaşmaz. Fenomenolojik çabanın değeri görececiliğin üstesinden yalnızca maddi olup somut olarak edimselleşmiş ölçütlerle gelinebileceğini kabul etmesindedir. Fenomenolojik yaklaşımın kısıtlı oluşu ise tıpkı görececilik gibi onun da asli olarak devingen olan saikı işin içine katamamasından kaynaklanır. Modern fenomenoloji, nesnel olarak 'doğru' olana uydurulamayan her şeyin ya yanlış olduğu ya da mutlak olarak kabul edilen değerin bir 'türevi' veya 'bireysel örneği' olduğu sonucuna varmak suretiyle her tarihsel değerlendirmede içkin olan görececiliğin zaman-üstü bir ölçüt taşıyıp taşımadığını değerlendirerek onun üstesinden gelmeye mecburdur. Buna karşın Troeltsch'in şu ifadeleri savunulabilir gibi duruyor; "Değerlendirme için (devingen olandan) daha nesnel bir ölçüt yoktur. Ölçütler içinde en yetersizi ise, kuramsal olarak ebedi, zamanla ilişkisiz ve mutlak olarak tanımlansa bile, pratikte uygulanabilir olmayandır. Çünkü bu ölçütün her somut örnekte 'bireyselleşmesi' gerekirken, o yalnızca sonsuz ilerleyişte gerçekleşir; yani hiç gerçekleşmez. Böyle bir ölçütten mahrum olmak mutlaklıktan mahrum olduğunun kabulüdür ancak." (*Historismus*, s. 182)

Ancak bu kabullenmeyle tarihselciliğin doğruluğunu görebiliriz; tarihselcilik bizi harekete geçiren -devingen- yeni öğeye şiddet uygulamayan bir felsefeyi imler. Yani tarihselcilik bu yeni öğeye göreli kılınması gereken bir kalıntı olarak muamele etmek suretiyle onu eski durağan sistem üzerinden ele almak yerine onu merkezi bir yere oturtur ve dünya görüşlerimizi menteşelerinden oynatan Arşimet noktası yapar. Kesinlikle yeni olan bir deneyimin yeni bir dünyayı talep ettiği ve felsefemizin, *Weltanschauung*umuzun, düşüncede kendi kendimize yaptığımız işkencenin kuram-üstü gerçekleri merkez alan bir entelektüel kozmosun inşasından başka bir şey olmadığı burada olduğu kadar başka hiçbir yerde aşikâr olamaz. Bu, öğelerinin içinde yaşadığımız ve tekrar tekrar deneyimimizin merkezinde yer alan, rasyonel-üstü genetik bir işleyiş sürecidir.

IV
Bilgi Sosyolojisi Sorunu[1]

1. Burç Sorunu

'Burç' kelimesi astrolojiden gelir ve kişi doğduğunda yıldızların birbirleriyle ilişkilerine ve konumlarına gönderme yapar. Yeni doğmuş bebeğin yazgısını bu 'burcun' belirleyeceği inancıyla yıldızlar arasındaki söz konusu ilişkiler araştırılır. Daha geniş bir anlamda ise burç kelimesi belirli bir andaki belirli etkenlerin özel kümelenmesi anlamına gelecek şekilde kullanılabilir ve bu kümelenme 'ilgili olduğumuz etkenlerden birinin şekillendirdiği iddia edilen şekilden aslında çeşitli etkenlerin aynı anda bulunmaları sorumludur' gibi bir iddiayı ortaya atmamız için yeterli nedene sahip olduğumuzda gözlemlenmeyi gerektirecektir. Astroloji artık bizim için bir anlam veya gerçeklik ifade etmiyor, ancak burç/kümelenme kategorisi astrolojinin tanımlayıcı ve kuramsal içeriğinden alınıp bir üst aşamaya *taşındı* ve *Weltanschauung*un yeni bağlamına dahil edildikten sonra artık dünyayı ve tini yorumlarken kullanacağımız en önemli kavramlardan biri haline geldi. Bu durum diğer alanlarda da gerçekleşmiştir; temel kategoriler artık işlevsiz hale gelmeye başlayan eski bağlamlarından yeni kuramsal bağlamlarında kullanılmak üzere koparıldılar. Bu türden kategoriler şimdiye kadar çok az araştırılmış ve yöntemsel soruşturmalarda gerçekten gözden kaçırılmış olsalar bile şunu söyleyebiliriz; hem gündelik hayatta hem kültür

---

[1] Makale ilk olarak şurada yayınlanmıştır; *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 3/3, Nisan, 1925. Ayrıca şu derlemede yer almıştır; Karl Mannheim, *Wissenssoziologie*, "Das Problem einer Soziologie der Wissens," Berlin: Hermann Luchterhand Verlag, 1964, ss. 308-387.

bilimlerinde karşılaştığımız fenomenleri yorumlamak ve onları yönetmek için sahip olduğumuz en değerli aletler dizisini oluşturanlar tam da bu kategorilerdir. Özelde ise tarih felsefesi kategorilerinin (mesela 'yazgı'), her daim değişen biçimlerde olsalar da, hala verimliliği sürdürdükleri ve dünya yorumumuzun onlara dayandığı ortaya çıkar.

Böylece asli bağlamından kopartılan 'burç' kategorisinin özellikle, bugün hala samimi metafizik bir içgüdüyü işletebileceğimiz alanda, yani tin tarihine yönelik tefekkürde bizim için verimli olduğu ortaya çıkıyor. Doğa giderek bizim için dilsiz ve anlam yoksunu hale gelirken hem tarihle hem de tarihsel-ruhsal yaşantıyla uğraşmamız sırasında yine de hala şu hissi taşıyabiliyoruz; gündelik olayların mahallî yüzeylerinin ötesindeki temel güçlerin karşılıklı gerçek etkileşimlerini kavrayabilir ve gerçekliği kalıba döken asli eğilimlere ulaşabiliriz. Bu bağlamda herhangi bir alanda uzmanlaşmış araştırmacı bile istese de istemese de metafizikçidir, çünkü ayrı olaylar arasındaki nedensel bağlantıları çekip almaktan ve çeşitli tikel olayları olanaklı kılan 'itici güçlere' giden yolu sonuna kadar yürümekten kendini *alıkoyamaz*. Şimdi bize uygun tek metafizik türü olan böylesi bir metafizik açıktır ki geçmişin diğer metafizik türlerinden geniş ölçüde farklıdır; tıpkı burç kategorisinin bizim için artık eskiden, mesela astrolojide, ifade ettiği anlamın aynısını ifade etmemesi gibi.

Bizzat insan düşüncesine dair bilgimiz bile tarihsel bir silsilede gelişir, bilgi dairesinde bir sonraki muhtemel adımı, belirli bir ana ait, çeşitli kuramsal sorunlar sayesinde ulaşılan durum ve ayrıca kuram dışı etkenler burcu belirler, şeklindeki kanaatimiz nedeniyle bu 'burç' sorununu ortaya koymak bize cazip gelmiştir. Zira bu durum, bazı problemlerin çözülebilir hale getirilip getirilmeyeceğini tahmin etmemizi olanaklı kılar. Özellikle kültür bilimlerinde her sorunun her tarihsel durum için -bırakın çözülmeyi- ortaya bile atılamayacağına ve bu tür soruların tespit edebileceğimiz bir hızla doğup battığına ikna olmuştuk. Matematikte ve doğa bilimlerinde, sırf henüz çözülmemiş zorlukların neden olduğu kesintilerle birlikte, ilerleme çok büyük ölçüde içkin etkenler tarafından belirlenmişe benzerken ve bir soru salt mantıksal zo-

runlulukla bizi diğer soruya götürürken kültür bilimleri tarihinde ise bu 'içkin' ilerleme ancak sınırlı bir yer kaplar. Muhtelif zamanlarda, önceki düşünce sürecine içkin olan herhangi bir şey aracılığıyla öngörülmeyen problemler aniden ortaya çıkarken diğer problemler birden gündemden düşer. Lakin gündemden düşen bu problemler tamı tamına kaybolmazlar, daha sonra dönüşmüş biçimde yeniden görünürler. Bu sırrı; art arda gelen entelektüel akımların bu dalgalı ritminin sırrını yalnızca, düşüncenin evrimini genetik bir yaşam süreci olarak görmeyi denemek ve böylece düşünce tarihinin saf tinsel içkinliğini ortadan kaldırmak suretiyle derinlemesine araştırabilir ve buradaki anlamlı kalıbı keşfedebiliriz. Burada, herhangi bir şey pratik yaşam sorunu olmazdan önce tinsel bir mesele olamaz, iddiasını tasdik eden özlü ifadeyi görüyoruz. Görüş alanımızı buna göre genişletirsek 'burç' kategorisinin ima ettiği sorunlar bizden yalnızca belirli bir dönemdeki tüm kuramsal sorunlara dair sinoptik bir görüşe varmamızı talep etmekle kalmaz aynı zamanda söz konusu dönemin pratik yaşamsal sorunlarını da hesaba katmamızı talep eder. Bunun ardından sorumuz şöyle şekillenecektir; hangi tinsel ve yaşamsal etkenler kültür bilimlerinde belirli bir sorunun ortaya çıkışını olanaklı kılar ve bu etkenler söz konusu sorunun çözülebilirliğine ne ölçüde kefil olurlar?

Sorumuzu bu şekilde ortaya koyuyorsak, zamanımızın kuramsal ve entelektüel akımlarının yanı sıra yaşamsal ve pratik olanın da, epistemolojik sorunlardan geçici bir biçimde uzaklaşıldığına ve merkezi bilim dalı olarak *bilgi sosyolojisinin* doğuşuna işaret ettiğini iddia edebiliriz. Ayrıca şunu da öne sürebiliriz; 'burç' kategorisi özellikle bu bilim dalının sorunlarının çözülebilirliği için son derece elverişlidir.

En başta bilgi sosyolojisindeki sorunları doğuran 'burcu' tanımlamayı ve bu yaklaşıma uygun olan temel akımları tarif etmeyi deneyeceğiz. Düşünce tarihinin herhangi bir sorununu ele almadan önce böylesi ilksel soruları sormanın hiç de boş bir çaba olmadığına inanıyoruz. Bu türden ilksel soruları sormak zorundayız, çünkü giderek genişleyen ufkumuz ve artan reflektif yapımız aklımıza öylece geliveren soruları saf ve bilinçsizce sormaktan kaçınmamıza fırsat sunmakla kalmı-

yor aynı zamanda bunu zorunlu da kalıyor. Artık sorunlarımızın tinsel art alanlarına ve onları doğuran 'burçlara' dikkat kesilmek zorundayız. Bu tür soruşturmalar, kültür bilimlerinde bir çalışmanın teşekkül ettiği özel yol nedeniyle, yani geleneksel olarak ön belirlenmiş bir iş bölümünün mevcut olmayışı nedeniyle ve herkesin kendi sorununa kendisinin çözüm aramasının sonucu olarak mecburen zorunlu hale geliyor gibidir. Şimdi buna göre kültür bilimleri alanındaki tüm sorunların durumunun tek elden yönlendirilmesi çok daha mecburi hale gelir. Öte yandan ihtiyacımız olan şey var olan akım ve eğilimlerin basit bir fihristi değil *belirli bir çağda doğabilecek sorunlara yönelik* azami ölçüde radikal olan bir *yapısal analizdir*. Yani muhataplara araştırmada neyin yer aldığına dair malumat sunmakla kalmayan ayrıca kültür bilimcisinin araştırması sırasında karşı karşıya kaldığı *nihai seçimlere*, deneyimlediği ve düşüncesini ama bilinçli ama bilinçsizce etkileyen gerilimlere de işaret eden bir analiz gereklidir artık. Kültür bilimleri eserine yönelik böylesi bir analiz bize çağımızın başat tinsel durumunun en temel tanımını verecektir.

Öyleyse günümüzde *düşünce sosyolojisi sorununa zorunlu olarak yol açan 'burca' etki eden nihai ve temel etkenleri* sorarsak şu dört *moment* anılmaya değerdir;

1.) Düşünce hakkında sosyolojik bir soruyu olanaklı kılan ilk ve en önemli etken düşüncenin *kendine aşkınlığı* ve *kendini görelileştirmesidir*.[2] Düşüncenin bu iki niteliği tek tek düşünür-

---

[2] 'Kendini görelileştirme' ifadesiyle asla epistemolojik bir 'görecelciliği' kastetmiyoruz, yalnızca 'özerkliğin' karşıtlığını kastediyoruz. Düşüncenin 'varlığa göreli' olduğu, 'varlığa bağlı' olduğu, 'özerk olmadığı' ve 'ötesine uzanan bütünün bir parçası' olduğu, bulguların hakikat değeri taşıdığı hakkında bir görecelcilik ilan etmeden de iddia edilebilir. Burada düşüncenin 'varoluşsal açıdan göreli kılınmasının' epistemolojik görecelcilikle birleşip birleşmediği meselesinde, deyiş yerindeyse, hala bir açık kapı vardır. Her halükârda burada, günümüzde her yere yayılmış görecelcilik korkusunu paylaşmadığımızı resmen beyan etmek istiyoruz. Görecelcilik bir slogan haline gelmiştir, sanki bu ifade, kullanılır kullanılmaz karşıdaki her muhalifi anında ilzam edeceğine inanılır. Bize gelince, önermeleri herhangi bir zamanda fiili olarak keşfedilebilir, parça niteliğinde ve koşullarca belirlenmiş kılan momentlere dikkat çekerek kendi görevinin zorluğunu vurgulayan bir 'görecelciliği' tercih ediyoruz. İlkesel olarak kendi konumunun mutlaklığını veya 'kendinde doğruluğunu' bağırarak ilan eden, ama aslında muhaliflerinin olduğundan hiç

lerin -ve bundan bir kat daha fazla olmak üzere, belirli bir çağdaki baskın *Weltanschauung* sisteminin- bütünsel dünya kavrayışlarında düşünceye öncelikli bir yer vermeyip onu daha kapsamlı diğer etkenlere -yani bu etkenlerin ortaya çıkışlarına, ifadelerine ve doğal sonuçlarına- tabi kılmalarına veya genel olarak düşünceyi herhangi başka bir şeye bağlı kılmalarına dayanır. Düşüncenin kendi kendini bu şekilde görelileştirmesi yolunda dikkate değer bazı engeller vardır. Her şeyden öte burada bir çelişki söz konusudur; düşünür düşünceyi görelileştirmeye koyulur, yani onu kuramsal-üstü etkenlerin astı kılar ama tam da kendi felsefi sistemi üzerine düşünürken ve onu kurarken düşünce alanının özerk geçerliliğini örtük olarak varsayan yine kendisidir. Düşünür böylece kendi kendini yadsıma tehlikesiyle karşı karşıyadır, zira düşünceyi toptan görelileştirmek aynı zamanda kendi önermelerini de geçersiz kılmak olacaktır. Dolayısıyla bu durum kuramsal bir kısır döngü tehlikesini barındırır. Öte yandan sanat, din gibi diğer herhangi bir alandaki görelileştirme girişiminde böylesi bir engel söz konusu değildir, sanatın, dinin vs. 'toplumsal yaşam' gibi daha kapsamlı bir etkene bağlı olduğunu düşünen biri bu düşüncesini mantıksal bir öz-çelişkiye düşmekten korkmadan dile getirebilir. Anılan bu diğer alanlarda herhangi bir çelişki doğmayacaktır, çünkü bu alanlarda bağımlılık ilişkisi olduğunu iddia etmek söz konusu alanların bu iddia sayesinde geçerli olduklarını mutlaka varsaymaz. Oysa düşünce alanı dikkate alındığında açıktır ki bu alan, aynı zamanda düşünen bir özne söz konusu olmaksızın, yani düşünce alanının geçerli bir şey olduğu varsayılmaksızın göreli kılınamaz.

Düşünceyi dünyanın bütünsel işleyiş sürecindeki daha kapsamlı bir etkene ait, parça niteliğinde bir fenomen olarak görmek ve özellikle de öz-çelişkinin içine doğduğu, deyiş ye-

---

de daha az parça niteliğinde olmayan; daha da kötüsü herhangi bir somut düşünce sürecinin zaman ve durumlar açısından belirlenmişliğiyle ilgili problemleri kendi epistemolojik aygıtlarıyla ele almada yetersiz kalan ve durumlar açısından koşullanmanın bilginin evrimine ve yapısına hangi yoldan dahil olduğunu tamamıyla gözden kaçıran bir 'mutlakçığa' karşı, evet böyle bir 'görecelliği' tercih ediyoruz.

rindeyse, kuramsal irtibat dairesinin değerini düşürmek suretiyle anılan kısır döngüden kaçabiliriz. Özellikle çözüm türlerinden sadece birini anmak gerekirse; düşünce alanının (yani kavramlar, yargılar ve vargılar alanının) *nesnelerin* nihai olarak bilişsel *inşasının* alanı olmaktan ziyade sadece bir *ifade* alanı olduğunu düşünmek aksi takdirde aşılmaz olarak kalacak olan çelişkiyi boşa çıkartır. Kuramsal çelişkinin bu şekilde batıl kılınması elbette kurama içkin değildir ve şayet biri - paradoksal bir yolda- yalnızca 'düşüncenin içinden' düşünürse bu zihinsel işlemi asla gerçekleştiremeyecektir. Burada düşüncenin içkinliği meselesini, düşünceyi daha geniş bir alan olan varoluş alanına ait parça niteliğinde bir fenomen olarak alma ve onu bir bakıma varoluşsal verilerden başlayarak belirleme girişimiyle halletme işini üstlenmek zorundayız. Öte yandan 'varoluşsal düşünür' tam olarak, nihai konumunun düşünce alanının dışında olduğunu savunur, zira ona göre düşünce, nesneleri inşa etmediği gibi nihai gerçekleri de kavrayamaz; yalnızca kuram-dışından inşa edilmiş ve ruhsat verilmiş inançları ifade eder. Düşüncenin değeri bu şekilde aşındırılır aşındırılmaz içsel çelişkiler (Hegel) ve paradokslar artık kusurlu düşüncenin belirtileri olarak görülemezler. Tam aksine söz konusu belirtiler varoluşta gerçekten kavranmış olarak bazı kuram dışı fenomenlerin tezahürleri olmakla değer kazanırlar. Bu yüksek felsefi ilkeler kuram-üstü zeminlerde temellendiğine göre bir felsefi sistemden diğerine doğru ilerleyen tarihsel süreç tek bir kuramsal çürütme türüyle kısıtlı değildir. Böylesi yüksek bir ilke asla terk edilemez, çünkü çelişkiler barındırdığı kanıtlanmıştır; içinde yaşam sürdürülen yaşamsal sistem yön değişikliğine maruz kaldığında felsefi sistemler değişir. Öte yandan bu yüksek felsefi ilkelere dikkat etmek önemlidir, zira onlar kültür bilimlerindeki her soruşturmada şu veya bu biçimde bulunurlar.

'Kuramsal düşüncenin görelileştirilmesine' tarihsel ve sosyolojik bakış açısıyla bakarsak anılan görelileştirmenin düşüncenin bağlı olduğu söylenen mevcudiyete bağlı olarak pek çok farklı yolda gerçekleştirildiğini görürüz. Bu görelileştirme rolünü mistik bilinç, dinsel türden veya diğer herhangi bir türden gnostisizm ya da daha sonra nihai gerçekliğin somut-

laşması olarak görülecek, biyolojik veya sosyal alan gibi empirik olarak soruşturulmuş herhangi bir alan üstlenebilir. Tüm bu durumlarda düşüncenin bağlı olduğu söylenen etken 'Varlık' olarak görülüp düşünceyle karşılaştırılmıştır ve *düşünceyle Varlık* arasındaki karşıtlık Grek felsefesini felsefi olarak izleyen bir tarzda işlenmiştir. Bu tür sistemlerin çoğunda, sırf bir *parça* olarak görünen 'düşünce'nin aksine 'Varlık' bir *bütün* olarak görülür ve Varlığın kavranması için rasyonelüstü bir organa (yani sezgiye) veya daha yüksek bir biliş biçimine (yani reflektif düşünceye karşı diyalektik olana) ihtiyaç olduğu iddia edilmiştir.

Düşüncenin bu şekilde görelileştirilmesi özel olarak modern bir olgu değildir. Mistik ve dinsel bilinç de eskiden beri düşünceyi vecd ile veya ilham edilmiş bilgiyle ilişkili olarak görelileştirmiştir, ayrıca iradenin önceliği öğretisi de bu görelileştirme sorununun çözüm türlerinden yalnızca biridir.

Eğer bilgi sosyolojisi salt kendi kendini görelileştirme meselesi olsaydı herhangi bir dönemde de ortaya çıkabilirdi, oysa buraya özgü olan durum tam da tek bir etkenin herhangi bir sorunun doğması için asla yeterli olamamasıdır, zira bir sorunun doğması için tinsel ve yaşamsal eğilimlerin bütünsel bir 'burcu' gereklidir. Çağımızda, düşüncenin genel olarak kendi kendini görelileştirmesi olgusuna ilaveten mecburen var olan ve bilgi sosyolojisini olanaklı kılan bir başka yeni ve ayırt edici özellik ise düşüncenin özel bir yönde, yani sosyolojik gerçeklik üzerinden görelileştirilmesidir.

2.) Bu son değinilerimizde bir başka etkeni belirlemiş bulunuyoruz ki onun analiz edilmesi bilgi sosyolojisinin içinde doğduğu bütünsel 'burcu' tam anlamıyla izah etmemize yardım edecek. Orta Çağın dinsel bilincinin (yani gördüğümüz üzere saf rasyonelliği aşan öğeler içeren bu bilincin) kendi kendini çözündürmesinin ardından bir sonraki, daha kapsayıcı sistem olarak Aydınlanma dönemi rasyonalizmini görüyoruz. Akla gerçek bir özerklik bahşeden tek sistem olarak bu felsefe bu itibarla düşüncenin görelileştirilmesini hiç değilse etkilemiştir, ancak o daha ziyade karşı yöne, yani tüm irrasyonel güçlere karşıt olarak Aklın kendi kendini mutlak hipostazlaştırmasına işaret eder.

Öte yandan bu noktada kendisini içkin fikirler tarihi aracılığıyla değil de yalnızca gerçek, sosyolojik hareket bakımından hesaba katabileceğimiz, tamamen farklı bir etken ortaya çıkar; "karşı bir [sosyoloji] biliminin"[3] inşası. Batıda, meslekten olmayanların bilimsel uğraşa dahil olduğu ilk örnek olan hümanizm bir tür karşı bilim örneğini temsil eder, ancak bu türden bir bilim sistematik aşamasına ancak burjuva devrimini hazırlamak üzere olan Aydınlanma döneminde ulaşmıştır. Bu karşı bilimin hem sistematik hem de sosyolojik çekirdeğini onun teoloji ve metafizik karşıtlığı oluşturuyordu. Bu bilim işlevini yitirmiş teokratik bir gelenek olan monarşiyi ve onun destekçilerinden biri olan ruhban sınıfını *dağıtmayı* başlıca görevi bellemişti. İlk defa bu çabada burcumuzun yeni öğe aşamasıyla (*moment*); fikirlerin değerini düşürmenin belli bir yoluyla karşılaşıyoruz. Burada *hangi* fikirlerle mücadele edildiği ikincil önemdedir, önemli olan ise şudur; burada ilk defa o andan itibaren tüm yükselen sınıfların alametifarikası olan ve ilk bilinçli, reflektif tanımını Marksizm'de bulan fikirlere doğru bir eğilim görüyoruz. Bununla 'maske düşüren zihniyet' denilebilecek o fenomeni kastediyoruz. Bu zihniyet dönüşümü bazı fikirleri çürütmek, olumsuzlamak veya onlardan kuşkulanmak peşinde değildir; onları, aynı anda bir toplumsal katmanın bütüncül dünya görüşünün de dağıtılacağı bir yolda *dağıtmanın* peşindedir. Tam da bu noktada bir fikri 'olumsuzlamak,' ondan 'kuşku' duymakla onun 'işlevsel belirlenimi' arasındaki fenomenolojik farka dikkat etmeliyiz. Bir fikri olumsuzlarken onu hala bir 'tez' olarak koyuyorumdur, böylece kendimi de fikrin meydana geldiği aynı kuramsal (salt kuramsal) temele oturtuyorumdur. Bir 'fikir'den kuşkulanırken hala o fikrin varlığını sürdürdüğü aynı kategorik kalıpta düşünüyorumdur. Oysa bir fikrin öne sürdüğü şeyin doğru olup olmadığını bile soramadığımda (ya da hiç değilse bu soruyu argümanımın ana meselesi yapamadığımda), söz konusu fikri aksine, sırf yürüttüğü *kuram-dışı işlevi* bakımından ele aldığımda; işte yalnızca bu durumda, kuramsal bir

[3] C. Birinkmann sosyolojiyi 'karşıtbilim' olarak adlandırır. Bkz. *Versuch einer Gesellschaftswissenschaft*, Münih-Leipzig: 1919, s. 16.

çürütmeyi değil de fikirlerin pratik etkilerinin yok edilmesini temsil eden 'maske düşürme' niteliğine ulaşabilirim.

Öte yandan *kuramsal önermelerin etkililiklerini bu şekilde kuram dışından bozmanın* da birden çok türü arasında ayrım yapabiliriz. Böylece yeniden bir fenomenolojik ayrımı; örneğin basit bir yalanın 'maskesinin düşürülmesi' ile bir ideolojinin 'maskesinin' sosyolojik olarak düşürülmesi arasındaki ayrım gibi bir ayrımı daha ortaya atabiliriz.

Herhangi bir beyanın 'yalan' olduğunu söylediğimizde bu, söz konusu beyanın öne sürdüğü şeyin kuramsal açıdan çürütülmesini veya ondan bu şekilde kuşku duyulmasını içermez; söylediğimiz şey daha ziyade beyan eden özneyle bu beyanın dile getirdiği şey arasındaki belirli bir ilişkiyle ilgilidir. Buradaki mesele beyan eden kişinin ahlaki şahsiyetine saldırarak beyanın içeriğini geçersiz kılmaktır. Öte yandan beyan eden kişinin 'yalan söylediği' gösterilerek beyanın kuramsal içeriği geçersiz kılınamaz. Kişi aynı anda hem doğru bir beyanda bulunup hem de yalan söylüyor olabilir; söylediği nesnel olarak doğrudur ama, hep denildiği gibi, 'onun dilindeki' beyan yalandır. Dilin kullanımı bu bağlamda kuşkusuz dalgalıdır; 'yalan' kelimesi genellikle, bilinçli yapılmış yanlış beyan anlamında kullanılır. Ancak bu durumda bile, 'hata'dan ayrı bir şey olarak 'yalan' kuramsal olmaktan çok ahlaki bir kategoridir. Görünüşe göre 'yalan' kelimesi gerçeklik ile zihinsel nesne arasındaki belirli bir ilişkiye gönderme yapar; öznenin beyanını onun ahlaki kişiliği üzerinden ele aldığımız anlamına gelir. Yine de bir yalanın 'maskesinin düşürülmesi' ile bir ideolojinin 'maskesinin düşürülmesinin' aynı şey olduklarını söyleyemeyiz; her ne kadar -biri herhangi bir öznenin diğeri de belirli kuramsal terkiplerin maskelerinin, bunların gerçeklikle ilişkileri üzerinden, düşürülmesine yönelik olmak üzere- her ikisi de işlevsel analiz türü altına yerleştirilebilirse de.

Yalanın ve ideolojinin maskelerinin düşürülmesi arasındaki özsel fark şuradadır; ilk işlem öznenin ahlaki kişiliğini hedef alır ve yalancı olduğunu ispat ederek özneyi ahlaki açıdan batıl kılmanın peşindedir; ideolojin maskesini düşürme eylemi ise saf biçiminde, kişisel olmayan, toplumsal-tinsel bir

güce -deyiş yerindeyse- saldırır. İdeolojilerin maskelerinin düşürülmesi işleminde, birtakım beyanlar yapan bazı kişilerin ahlaki varoluşlarını feshetmek için değil, bazı fikirlerin toplumsal etkililiğini onların yerine getirdiği işlevlerin maskesini düşürmek suretiyle bozmak için bilinçdışı bir işleyişi aydınlatmanın peşine düşeriz. Yalanların maskesi eskiden beri, her zaman düşürülmüştür, oysa az önce tanımladığımız anlamda ideolojilerin maskelerinin düşürülmesi işlemi görünüşe göre modern çağa özgü bir fenomendir. Maskesi düşürülmüş bir fikrin veya önermenin toplumsal-psişik işlevi bu açıdan da söz konusu fikrin veya önermenin olumsuzlandığı ya da kuramsal açıdan kendilerinden kuşku duyulduğu anlamına gelmez, burada da doğruluk-yanlışlık sorusu sorulamaz. Burada daha ziyade önermenin 'çözündüğü' söylenebilir, bu noktada kuramsal önermelerin doğruluğu-yanlışlığı meselesini bir kenara koyup onların içkin kuramsal anlamını pratik varoluşa doğru aşkınlaştırmaya çalışan bir kuramsal aşkınlaştırma yaklaşımıyla gerçekleştirilecek 'kuramsal önermelerin varoluşsal bakımdan aşınmaları' konusuyla uğraşmalıyız. Çağımızın kendine özgü yapısını kavramak istiyorsak kendisini kavramak zorunda olduğumuz o 'maske düşüren zihniyetin' ortaya çıkması ikinci etkendir. Kuramsal içkinliğin aşkınlaştırılması yoluna pek de borçlu olmayan, kökten yeni bir şeyi temsil eden bu etken sosyolojik bir yorumlamayı gerektirir. Toplumsal sınıflar arasındaki mücadele fikirlere yeni bir yaklaşım türünü doğurdu ki ilk olarak ancak birkaç kişi tarafından uygulanan bu yaklaşım daha sonra kuramsal içkinliği aşkınlaştırma yolunun genel bir prototipi haline geldi.

3.) Öte yandan 'maske düşüren zihniyetin' ortaya çıkması, hala daha ayrıntılı soruşturulması gereken bu gizli tarih bugün neden bir düşünce sosyolojisinin gelişmesine olanak tanıyan bir burçta yer aldığımızı açıklamada yeterli değildir. Varoluşsal olarak görelileştiren düşüncenin günümüzdeki türevinin şekillendirilmesinde katkısı olan diğer iki etkeni de anmak zorundayız.

İlk olarak, buraya kadar 'maske düşüren' ve 'aşkınlaştıran' şeklinde tanımladığımız görelileştirme, düşünmenin belirli,

tikel başlıklarına gönderme yapıyordu sadece, niyeti bakımından hala parça niteliğindeydi. İkinci olarak, aşkınlaştırma hareketinin *son durağını*, belirli başlıkların kendisi üzerinden görelileştirildiği 'mutlağı' henüz göstermedik. Hal böyle olunca düşünce, yani kuramsal anlamın içkinliği daha kapsamlı bir şey, yani düşünceyle karşıtlık içinde bir 'Varlık' -fikirlerin, kendisinin 'işlevi,' 'ifadesi' veya 'taşması' olarak kabul edildiği bir Varlık- ortaya konmadığı sürece aşkınlaştırılamaz. Ancak bu noktada hala bir referans noktasından; kendisine bakarak düşünceyi göreli olarak görebileceğimiz merkezi önemdeki ontolojik alandan mahrumuz. Yukarıda belirttiğimiz gibi böyle bir merkez üzerinde hiç düşünülmemiştir, o her zaman, pratik özneler olarak sistemleştiren düşünürlerin daha yoğun biçimde yaşadıkları yaşam alanına kayar. Önceki dönemlerde, düşünceyi aşkınlaştıran düşünürler vahiy dinlerinde, vecdde ve benzeri alanlarda 'yaşarlardı.' Geçmişin, yani bilincin evriminin o dönemki aşamasının kendine özgü niteliği gerçeklik duyumunun giderek daha çok tarihsel ve toplumsal alanda yoğunlaşması ve bu alanda ekonomik etkenin merkezi etkenlerden biri olarak görülmesiydi. Dolayısıyla günümüzde kuram dinsel veya vecd deneyimindeki gibi aşkınlaştırılmaz, özellikle yükselen sınıflar tarihsel ve toplumsal alanı çok daha dolayımsız bir gerçek alan olarak deneyimlerler. Buna göre söz konusu alan 'Varlık' ve 'gerçeklik' fikirleri gibi fikirlerin karşılaştırıldığı, ancak fikirlerin salt 'parça niteliğinde,' 'işlevsel' olarak ve daha kapsamlı bir şeyin salt 'farkındalığı' olarak görüldüğü bir ilişki üzerinden karşılaştırıldığı alandır. Bu, her ne kadar en keskin tanımını metafizik karşıtı bir pozitivizmden alsa da, yeni bir ontolojik metafizik türüdür. Her şeyden önce, belirli terkiplerini verilinin bütünselliğinden çekip kaldırmış olduğuna ve tıpkı diğer metafizikler gibi bu bütünselliği ontolojik bir mutlakmış gibi hipostazlaştırdığına göre bizzat pozitivizmin de metafizik olduğunu hatırda tutarsak 'pozitivizm tarafından yaratılmış böylesi yeni metafizik' bizi artık şaşırtmaz. Pozitivizmde bu hipostazlaştırılmış terkip empirik bilimlerin bulgularıdır ve yaşamsal deneyim merkezinin -pozitivist akım tarafından sosyolojinin kendisinde geliştirildiği- sosyo-ekonomik alana

doğru kaymasıyla koşutluk gösterir. Saint-Simon son çalışmalarından birinde edebi eserleri, iktidar biçimlerini vs. sosyo-ekonomik süreç üzerinden analiz etmiş ve daha sonraları kuramsal içkinliğin aşkınlaştırılması yolunda çok daha belirleyici bir 'mutlak' rolünü oynayacak bu alanı fark etmişti. Sosyoloji, pozitivist bilinç dairesinde kurulduğunda kuramsal içkinliğin aşkınlaştırılması hareketinin ontolojik 'son durağı' da verilmişti.

4.) Ancak çağdaş burcun tam anlamıyla tanımlanması için gereken bir özellikten hala mahrumuz. Mevcut aşamaya varabilmemiz için önce, ilk başta kendi sınırlarında işleyen bir yöntem olarak 'maske düşürmeyi' bu parça konumundan kurtarmalıyız. En başından beri yönetici sınıfların bütünsel *Weltanschauung*unun dağıtılması hedeflenmiş olsa da fiilen varılan nokta yalnızca belirli fikirlerin dağıtılması ve işlevsel yapılarının sosyolojik olarak belirlenmesi oldu (Tanrı fikri, metafizik fikri vs. bu yolla görelileştirildi). Öte yandan bu girişim en son hedefine ancak fikirlerin ilgili doğası, yani 'düşüncenin' 'varoluşa' bağlılığı aydınlatılırsa; ancak yalnızca yönetici sınıfların seçilmiş bazı fikirleri üzerinden değil, *bütün* ideolojik üst-yapının (Marx'ın yapmak istediği gibi) sosyolojik gerçekliğe bağlı olarak görüneceği şekilde aydınlatılırsa varır. Yapılması gereken şu veya bu tikel fikrin değil bütüncül *Weltanschauung* sisteminin varoluşça belirlenmiş doğasını göstermekti. Fikirlerin ve tasarımların bu bağlamda yalıtık olarak ele alınamayacağı aksine onları sistematik bir bütünün birbirlerine bağımlı parçaları olarak kavramak gerektiği modern tarihselciliğin bize öğrettiği derstir. Şu veya bu çağın ya da ekolün bütünsel ideolojik bakışın ortaya çıkmasına yaptığı kesin katkılar hakkındaki -mesela; Aydınlanma felsefesinde tarihselcilik ne ölçüde tohum halinde bulunur veya romantik zihniyet tarihsel bütüne dair bu evrensel bakışı nasıl gerçekleştirdi gibi- ayrıntılara dair soruların burada henüz soruşturulması gerekmiyor. Ancak burada tarihsel düşüncenin en önemli temsilcilerinden birini; Marx'ın yukarıda anıldığı şekliyle ideoloji sorununu vaz etmesine olanak tanıyan 'tarihsel bütünlük' kavramını kendisinden aldığı kişiyi anmak zorundayız; yani Hegel'i. Özel bir dönüşüm aracılığıyla kuramın

kendi kendini görelileştirmesine onun düşüncesinde de rastlıyoruz. Hegel buradan hareketle 'reflektif' düşünceyi 'felsefi' düşünceden ayırmıştı, o, fikrin gerçek hareketi karşısında çelişki ilkesinin geçerli sayıldığı alanı hor görmüştü. Hegel 'Aklın hilesi (*List der Vernunft*)' öğretisini ortaya atarak bunun üzerinden insanların öznel tasarımlarını *gerçek* gelişimlerin - diğerler araçlar gibi- bir aracı olarak görmüştü. Tüm bu söylenenlere yalnızca tek bir sözcük, yani 'ideoloji' sözcüğü eklendiğinde Marksist kuramın altında yatan aynı temel anlayışı bulabiliriz. Burada 'öznel tasarımların' (Hegel) ve 'ideolojinin' (Marx) hor görüldüğüne tanıklık ediyoruz, zira bunların özerklikleri temel gerçeklik adına yadsınmıştır. Bu temel gerçekliğin, idealist gelenekte yer alan Hegel'e göre tinsel olması ve pozitivist bir gerçeklik yaklaşımına sahip olan Marx'ta toplumsal ve ekonomik olması yalnızca ikincil bir farklılıktır. Aralarındaki bu yapısal benzerlikten dolayı her ikisinin düşüncesinde de 'bütünsellik' kategorisi oldukça önemli bir rol oynayabilmiştir; insanların tasarımları onların toplumsal varoluşuna parçasal bir tarzda bağlı değildir, aksine onların tasarımsal dünyalarının bütünlüğü, bütünsel üst-yapı onların toplumsal varoluşunun bir işlevidir.

Sırf, 'bütünselliğe' yönelik bu arzudan dolayı kuramı 'maske düşürme' yönteminin yardımıyla aşkınlaştırma eğilimi diğer türevlerinden açıkça ayrılan yepyeni bir biçim üstlenir. Bunun sonucu olarak fikirleri görelileştirmede, geçersiz kılmada yeni bir tür görebiliyoruz. Tam da bu noktada fikirleri olumsuzlamak, onlara kuşkuyla yaklaşmak veya onların şu veya bu çıkarın yansımaları olduğunu göstermek suretiyle değil de onların *bir sistemin ya da -daha kökten olarak- bir* Weltanschauung *bütünselliğinin*, yani gelişen toplumsal gerçekliğin bir aşamasına *bağlı olup onun tarafından belirlenen bir bütünün parçaları* olduklarını göstermek suretiyle görelileştirebiliriz. Bu noktadan itibaren artık karşı karşıya gelen farklı dünyalardır, tikel önermeler değil.

Gördüğümüz gibi bilgi sosyolojisi sorunu dört etkenin karşılıklı etkileşimi sonucunda doğmuştur: 1) Düşüncenin ve bilginin kendi kendilerini görelileştirmesi, 2) Maske düşüren zihniyet değişiminin meydana getirdiği yeni bir görelileştir-

me türü, 3) Yeni bir referans sistemi olarak toplumsal alanın doğuşu -ki kendisine bakılarak düşünce göreli bir şey olarak ele alınabilmişti- 4) Söz konusu görelileştirmeyi herhangi bir düşünce veya fikirle değil de fikirler sisteminin bütünselliğiyle ilişkilendirip, altta yatan toplumsal gerçeklik üzerinden bu görelileştirmeyi bütünsel kılma arzusu.

Bu aşamaya varıldığında söz konusu yeni düşünce kalıplarının doğuşuna eşlik eden ilk vurgu yön değiştirir ve bu yeni yaklaşıma en başta dahil olan birçok yüzeysel ifade biçimi kendi kendine kaybolup gider. Böylece fikirlerin toplumsal işlevini belirlemede 'maske düşürmeye' yapılan vurgu giderek bir kenara konabilir. Kuramımızın kapsamı genişledikçe tikel fikirleri bir sınıfın 'yalanları,' 'uydurmaları,' 'aldatmacaları' ve 'gizemlileştirmeleri' olarak damgalamak suretiyle onları değersizleştirmeyle daha az ilgileniriz. Bir toplumsal sınıfın tüm düşüncesinin onun varoluşu tarafından belirlendiği olgusunun giderek daha fazla bilincinde olarak 'maske düşürme' işlemine çok daha az yer veririz. Böylece söz konusu 'maske düşürme' işlemi de herhangi bir düşüncenin işlevsel rolünü belirlemeden ibaret olacak bir arıtım sürecine girmiş olur. 'Maske düşürme' artık 'ruhban sınıfının sahtekarlığını' teşhir etme gibi işlemlerden oluşmaz, hatta kimileri birçok vakada bilinçli bir aldatma görmeyecek denli ileri gider; bunlara göre, kendisine karşı savaşılan fikrin 'mahallinin' artık 'üstesinden gelinmiş' eski kuramsal sisteme ve dahası evrimin geride bıraktığı eski varoluşsal bütüne ait olduğu fark edildiğinde eleştiri amacına ulaşmıştır.

Bu aşamada gerçekleşen ikinci yön değişikliği bütünsellik arzusunun doğal şekilde genişlemesidir. Karşıtlarımızın ideolojilerinin her şeyden öte onların dünyadaki konumunun bir işlevinden ibaret olduğu anlayışına bir kez aşina olduğumuzda artık kendi fikirlerimizin de bir toplumsal konumun işlevleri olduğu çıkarımına varmamız an meselesidir. Ayrıca eğer bu durumu kabul etmeye yanaşmazsak karşıtlarımız bizi buna zorlayacaktır, zira onlar da önünde sonunda ideolojik analiz yöntemini kullanacak ve bu yöntemi ilk kullanana karşı onlar da aynısını uygulayacaktır. Bu da, tamı tamına bugünkü durumun başlıca ayırt edici özelliğidir; değil mi ki 'ideolo-

ji' kavramı ilk başta 'karşı bilim' tarafından geliştirilmiş ama yükselen sınıfın ayrıcalığı olarak kalamamıştır. Çünkü onların karşıtları da bu düşünce yöntemini kullanırlar; hepsinden önce de başarıya ulaşan ve konumlarını sağlamlaştıran şu burjuvalar. Günümüzde fikirlerin toplumsal açıdan belirlenimiyle uğraşmak sosyalist düşünürlerin ayrıcalığı değildir artık. Bu uğraş bir bütün olarak çağdaş bilincimizin ayrılmaz parçası ve eskilere katılması gereken yeni bir tarihsel yorumlama türü haline gelmiştir.[4] Bu açıdan dikkat edilmesi gereken en mühim nokta şudur; kültür bilimlerindeki yeni düşünce yöntem ve tekniklerinin kökleri toplumsal gerçekliktedir, ancak bunlar sonradan kendi evrimlerini yaşarlar ve nihayet ilk baştaki toplumsal konumlarıyla bağlantılarını yitirirler. İşte bu noktada, yeni düşünce teknikleri en baştaki toplumsal anlamlarını yitirdiklerinde işlev ve içeriklerinde nasıl bir değişiklik olduğuna bakmalıyız. Sözü edilen durumun iki örneğini zaten görmüştük; ilk olarak, 'maske düşürme' yaklaşımının dönüşümü, yani belirli kuramsal terkiplerin tek tek yalıtık öğelerinin 'maskesinin düşürülmesi' aracılığıyla değil de bir dolayımlama, sinoptik bir tarihsel süreç görüşüne gönderme yapma suretiyle aşılması söz konusuydu. İkinci örnekte, ilk başta 'karşı bilim' toplumsal alanı yeni referans sistemi olarak seçmişken sonraları bu tutum giderek tüm hiziplerin az veya çok ortak malı haline gelmişti.

Fikirlerin doğal yayılımı ve evrimindeki üçüncü bir veçheden söz edebiliriz; modern zihniyetin ayırt edici özelliği olan, kendi kendini görelileştirmeye yönelik asli eğilim belirli bir anda duramaz. Yeter ki fikirlerin, kuramsal terkiplerin Varlığa 'göre' olduklarını kabul edelim; bu Varlığı özü gereği değişmeyen, durağan bir şey olarak da devingen bir şey olarak da düşünmek hala mümkündür. Ancak en yüksek referans noktasını -bu bağlamda 'Varlığı'- aynı anda devingen ve oluş halindeki bir şey olarak görmek modern tarihsel düşüncenin ayırt edici özelliğidir. Yalnızca fikirler değil ayrıca onların bağlı göründüğü 'Varlık' da basiret sahiplerine, kendi

[4] Şu çalışmama bakınız; "Ideologische und soziologische Interpretation," *Internationales Jahrbuch Für Soziologie*, C. I.

durdukları noktaların bile sürekli değişime maruz kalışını kapsayacak kadar, devingen görünmelidir. Bu ise bütünselliğe yönelik dürtünün daha köktenci bir yolda doyurulması görevini doğurur. Muhalif sınıfa kendi 'fikirlerinin' bu sınıfın varoluşu tarafından dayatıldığını görmek yeterli değildir; kendi 'fikirlerimizin' kendi varoluşumuz tarafından bize dayatıldığını kabul etmek de yeterli değildir. Hem fikirlerimizin hem de varoluşumuzun içine dahil olduğumuz geniş kapsamlı, evrimsel sürecin bileşenleri olduğunu da kavramalıyız. O halde bu bütünsel süreç (değişen ve evrilen bir şey olmasına rağmen) bizim nihai 'mutlağımız' olarak konmuştur, (şu aşırıcı, basitleştiren yaftaları kullanmak gerekirse) ilerici fikirler gibi muhafazakâr fikirler de bu süreçten türemiş şeylerdir.[5] Bize göre burç kategorisinin zorunlu biçimde ima ettiği şimdiki sorun bu fikirleri en son vargılarına kadar izlemek ve bu iddialar dizisindeki zorlukların bilgi sosyolojisinin doğuşuna nasıl yol açtığını görmektir.

Şimdi, toplumsal gerçeklikten doğan sorunların sistematik bir çözüm bekledikleri noktaya geri dönmeli ve bilincin evriminin değişik aşamalarında ulaşılabilecek mümkün çözümleri gözden geçirmeliyiz.

---

[5] 'İlerici' ve 'muhafazakar' ifadeleri bundan sonra bazı düşünürleri kabaca ayırt etmek için en yaklaşık ifadeler olarak kullanılacak. Ancak bu kelimelerin söz konusu düşünürlerin bütünsel siyasal duruşlarını tüm kapsamıyla tarif etmesi gibi bir durum asla söz konusu değildir. Bu makalede yalnızca, bazı düşünce yapılarıyla bazı 'dünya istençleri' arasındaki 'yakınlıkları' ve 'bağıntıları' el yordamıyla arıyoruz. Ancak tarihselci zihniyetiyle düşünen biri için açıktır ki belirli bir düşünce tarzıyla bir siyasal akım arasında, mesela 'tarihsel' düşünmeyle 'muhafazakarlık' arasında değişmez bir uyuşum gibi bir durum söz konusu değildir. Birçok düşünce tarzı çoklu yorumlamaya imkan verir; ilerici veya muhafazakar olarak yorumlanabilir. Ancak bu durum bizi, şu konuları ayrıntılarıyla soruşturmaktan alıkoymamalıdır; gerçek tarihsel durumda belirli dünya istençleri belirli düşünce tarzlarıyla nasıl müttefik olabiliyor ve bu bağlamdaki işlev değişiklikleri nelerdir? Bu soruşturmalar daha da inceltildiklerinde 'muhafazakarlık' ve 'ilericilik' kategorileri de birbirlerinden daha açıkça ayrılmış olacaklar ve artık devingen birer yapı olarak ele alınabilecekler. Şimdilik, yukarıda belirttiğimiz üzere, dünya istençleriyle düşünce yapıları arasındaki 'yakınlıkların' kabaca, yaklaşık bir izahıyla ilgiliyiz.

2. Tinsel Konumlar

Buraya kadar, bilgi sosyolojisi sorununun bir şekilde doğabilmesi için birlikte ortaya çıkmaları gereken etkenler 'burcunu' ana hatlarıyla özetledik. Giriş mahiyetindeki bu soruşturmada bile yaklaşımımız asli olarak sosyolojikti, zira karşıt düşünce akımlarının, düşünme yollarının sosyolojik olarak belirlenmesiyle ilgili soruları nasıl doğurduğunu gösterdik. İki aşamayı; ilk olan veya hazırlık mahiyetindeki, yükselen burjuva düşüncesi aşamasını ve ikinci olan, sonra gelen karşıt sınıfın, yani proletaryanın düşüncesi aşamasını geçirdikten sonra bu fikirlerin kapsamları o denli genişlemiş ve bu fikirler o kadar öncelik kazanmıştır ki gerçekten evrensel kategorilerle düşünmek isteyen biri artık onların günümüz düşüncesinin asli bileşenleri olduklarını yadsıyamaz.

Eğer tarihi birçok dala ayrılmış bir ırmak olarak görürsek ve düşünce tarihini de aynı şekilde kaçılamaz tarihsel zorunluluk tarafından birçok akıma bölünmüş gibi görürsek (ki tarihe yönelik herhangi bir sınırlı çalışmanın elinden bu görüşü kabul etmekten başka bir şey gelemez) şu aşırı uca kolayca savrulabiliriz; fikirler tarihi aralarında en ufak bir iletişim söz konusu olmayan, tamamen yalıtık dizilerden oluşur, öyle ki, mesela muhafazakar düşünce ve ilerici düşüncenin birbirlerinden bağımsız, kendi kendilerine kaim dünya yorumlama gelenekleri vardır. Bu tarzda düşünenler, görünüşe göre, tarihi yorumlama sorununda ya aşırı sağda ya da aşırı solda duran bir çözümü benimserler; yorumlarında, kendi sınıfları tarafından yönü değiştirilmiş bir tarih güzergahından ve sınıflarının istençlerinden başka bir şeyi hesaba katmazlar. Bu kişiler diğer sınıfların düşünce tarzlarının anlamını ve işlevini asla hakkıyla değerlendiremezler. Şu hâlde tarihsel ve sosyolojik kuramların, yöntemlerin ve yaklaşımların her zaman belirli bir toplumsal konumla ve bir toplumsal sınıfın entelektüel çıkarlarıyla yakından ilişkili olarak ortaya çıktığından kuşku duyulabilir. Ancak şunu da eklemek gerekir; bir sınıfın (kendi özel konumu aracılığıyla görüş alanı dahilinde bulunan) bazı sosyolojik veya tarihsel olguları keşfetmesinin ardından diğer tüm sınıflar -ki bu noktada onların *kendi* çıkarları önemli değildir- aynı şekilde bu olguları dikkate alabilirler

(ya da daha doğrusu, bu olgular onların dünya yorumu sistemlerine bir şekilde *mutlaka* dahil olur).

Bu durumu kabul ettiğimizde, her ne kadar kendilerini kendi geleneklerine hasretmiş olsalar bile bir yandan da daha kapsamlı bir dünya resminin peşinde olan her sınıfın herhangi bir sınıf tarafından aydınlatılmış olgulardan herhangi birini görmezden gelemeyecekleri sonucuna varmak durumundayız. Dolayısıyla somut bir bilgi sosyolojisinin karşı karşıya kaldığı soru şudur; belirli bir aşamada, pratik işlemler sırasında keşfedilmiş bir ve aynı olguyu hesaba katarken farklı sınıfların kullandığı sistematik kavrayışlar hangileridir? Yine, bu yeni olguları kategorilere ve sistematik kavrayışlara oturtma girişimlerinde ortaya hangi gerilimler çıkar? Eğer sistematik *a priori* ön kabulleri göz ardı edersek bunu çok daha basitçe ortaya koyabiliriz. Bu durumda şu olgu elde kalacaktır; farklı düşünce akımları muazzam bir yalıtım içinde ilerlemezler, aksine birbirlerini etkileyip zenginleştirirler ama yine de tek bir ortak sistemde kaynaşmazlar, daha ziyade her biri keşfedilmiş olguların bütünselliğini farklı genel aksiyomlardan yola çıkarak ararlar.

Aslında hiçbirimiz bedensiz hakikatlerin zaman-üstü 'boşluğunda' salınmıyoruz, hepimiz gerçekliği, hazır sorulara ve önerilmiş sistemleştirmelere bakarak anlatıyoruz. Ayrıca yeni bilgiler, yeni olguların eski tanım ve kategoriler çerçevesine sokulmasıyla ve oradaki yerlerinin belirlenmesiyle elde ediliyor. Burada 'sınıfın' veya 'fikrin' nesnel gerçeklikler olduğunu yadsıma niyetinde değiliz, ancak onlar hala şeylere (bir ölçüde hatalı olarak ve sanki bize, nesnel olarak oldukları gibi tartışmasız bir kesinlikle verililermiş gibi) yüklenecek 'yadsınamaz gerçeklik' niteliğinden yoksundurlar. Andığımız kavramların (sınıf ve fikir) nesnel gerçekliklerini onların kendilerine yönelik kuşkulara karşı dimdik durmaları ve bakanları gestalt benzeri bir kalıp taşıdıklarına zorla inandırmaları sağlar. Ancak onların ne olacakları sorusu, araştırıldıkları sistematik kalkış noktasına bağlı olarak farklı şekillerde yanıtlanacaktır. İşte bu da, sınıf ve ideoloji gibi bazı olguların keşfinin bazı sistematik ve toplumsal bağlantılara nasıl bağlı olduğunu (mesela; 'sınıf' kavramının asli olarak karşıt düşünceye

nasıl ait olduğunu ve 'gelenek,' 'temsilcilik' gibi doğal kavramların muhafazakar düşünceyle nasıl yakın ilişki içinde olduğunu) gözlemlemenin bu denli çekici gelmesinin nedenidir. Bu durum da şunu teklif eder; söz konusu bağlantılar bizi geçmişin, bugünün ve geleceğin bazı gerçekliklerine duyarlı kılar. Her şeye rağmen, olgular bir kez görünür oldu mu diğer akımlar tarafından da kendilerine göründükleri özel bakış açılarıyla tanınırlar. Burada belki de en cezbedici soru şudur; bu diğer sınıfların sistematik ön kavrayışları onların diğerlerince keşfedilmiş gerçeklik hakkındaki düşüncelerini hangi tarzda *dönüştürür*?

Tüm bu söylenenler şunu ima eder; oldukça özel bilimsel keşifler bile belirli felsefi, sistematik ön kabullere bağlıdır ve ancak parça niteliğindeki görünümleri dikkate alınarak bu ön kabullerden ayrılabilirler. Yeni bir 'veri' yorumlanırken yeni 'olguların' kabulü felsefi anlamda sistem kuran, o anda hâkim olan eğilimlere bağlıdır. Yukarıda da gördüğümüz gibi hangi felsefi konumun muhafazakar veya ilerici düşünceye yardım ettiği öyle tek kalemde ortaya konamaz, zira bu bağıntılar da devingen yapıdadır. Pozitivizmin ne ölçüde ve hangi süre zarfında 'burjuva' düşünme tarzı olduğu; pozitivizmdeki hangi 'ince ayrıntının' proletarya düşüncesinin temeli olduğu; yerini başarıyla, iyice sağlamlaştırmış burjuva pozitivizminin devrimci pozitivizmden ve materyalizmden hangi bağlamda farklı olduğu; 'devingen' düşüncenin ne kadarının devrimci bölüğe ne kadarının muhafazakarlara tahsis edileceği gibi sorular tarihsel ve sosyolojik açıdan soruşturulmalıdır mutlaka.

Bugün gerçekliğin yorumunda temel olan çeşitli bakış açılarının tarihsel-toplumsal doğumlarının izlerini sürmeye girişmeyeceğiz. Hedefimiz daha çok çağdaş bakış açılarından rastgele *enine bir kesiti* seçmek ve günümüzde yeni ortaya çıkan bir sorunu analiz etmeye girişirken hangi temel ilkelerin zemine oturtulduğunu göstermek. Bu aşamada, şimdiye kadar ilerici düşünce bağlamına ait olan bilgi sosyolojisi meselesinin artık 'sağlam bir gerçeklik' olarak görüldüğü ve kendisine diğer bakış açılarından da yaklaşılacağı bir noktaya varmış gibi görünüyoruz. Bilgi sosyolojisi sorununun ortaya çıkmasını olanaklı kılan burcu ana hatlarıyla verdikten sonra

şimdi yüzümüzü bir başka soruya dönmeliyiz; bilgi sosyolojisi sorunu her grubun mutlaka dikkat kesilmesi gereken 'sağlam bir gerçeklik' mertebesine ulaştığında, kendisiyle karşı karşıya kalan bu çeşitli grupların düşünce yapısında zaten hazır olan sistematik yaklaşımlar nelerdir? Hangi çağdaş 'felsefeler,' hangi 'bakış açıları' bu sorun üzerine sistematik bir çalışmaya olanak tanırlar ve bu bakış açılarının kendilerine özgü niteliği nedir?

Görünüşe göre bugün bilgi sosyolojisi sorununu ele almak için kendilerinden yola çıkılabilecek *başlıca* felsefi-sistematik bakış açıları şunlardır; a) pozitivizm, b) biçimsel aprioricilik, c) materyal aprioricilik (yani modern fenomenoloji ekolü), d) tarihselcilik.

Doğruca söylemek gerekirse şimdiye kadar yalnızca pozitivizm tafsilatlı bir bilgi sosyolojisi geliştirmeye girişti. Bu girişimin de iki türevi vardır; materyalist tarih kuramı[6] diye adlandırılan ilk tür, pozitivizmin proleter 'izleri' taşıyan türüdür. İkincisi ise Durkheim, Lévy-Bruh, W. Jerusalem gibileri tarafından geliştirilen 'burjuva pozitivizmi'dir. Biçimsel aprioricilik ise ayrıntılı tarihsel soruşturmalara girişmeksizin yalnızca, bilgi sosyolojisi sorununa öncü bir yaklaşım olarak katkı sağlamıştır. Bu bağlamda Yeni-Kantçılığın kısmen burjuvalar arasında kısmen sosyalist demokratlar arasında kabul gören izleri de düşünülebilir.

Konu hakkında daha ayrıntılı bir tartışma modern fenomenoloji ekolünün, yani materyal apriociliğin hanesine yazılabilir ki burada anılan okula dair kapsamlı bir tanımlamaya girişmeyeceğiz. Daha farklı bir tartışma da bilgi sosyolojisi sorunuyla fazlasıyla ilgili olan tarihselciliğin felsefi bakış açısına aittir. Bu bakış açısının temsilcileri arasından Troeltsch'i ve ortodoks Marksizmin sol kanadını (G. Lukacs) anabiliriz ki burada özellikle bu bakış üzerinde durmak istiyoruz.

Son anılan iki ekol (materyal aprioricilik/fenomenoloji ve tarihselcilik) arasındaki tartışmayı belirleyici olarak kabul ediyoruz. Ama bu iki yaklaşımı ele almadan önce, yukarıda andığımız ilk iki ekole (pozitivizm ve biçimsel aprioricilik)

---

[6] Marksist tarih kuramının diğer türevleri daha sonra tartışılacak.

dair birkaç noktaya değinmek istiyoruz. (Kendi düşüncemizi ise bu makalenin sonuna kadar bekleteceğiz).

a) Salt felsefesizliğin felsefesi olarak *pozitivizm* bilgi sosyolojisi sorununu özel bilimsel bir disipline ait bir mesele olarak ele alır. Pozitivizm aslında kendi kendini kandıran bir ekoldür; hem empirisizmin özel bir kavramını asli ilke olarak aldığı için hem de insan bilgisinin metafizik ve ontoloji olmadan tamamlanabileceğini düşündüğü için. Üstelik bu iki ilke birbirleriyle çelişir, zira belirli bakış açısına bağlı yöntemleri 'mutlak geçerli' olarak alan ve gerçeklik alanlarına bunlara uygun olarak bakan bir öğreti bizzat -özel bir şeyle kısıtlı da olsa- metafizik halini alır. Pozitivist öğreti pratikte uygulandığında şöyle bir sonuç doğurur; özel araştırmanın her bir alanında bilim insanı ya 'maddi varlığı' ya da 'psişik edimi' nihai gerçeklik olarak alır ve tüm diğer fenomenlerde (*tinsel içerikler*) 'ona müracaat edilir.' Pozitivizmin, ekonomik alanı nihai gerçekliğin tecessümü olarak gören türevi bilgi sosyolojisi için özellikle önemlidir. Bu kuramın taraftarları -özellikle de vulgar Marksizmi temsil edenler- öncelikle maddeden başka bir şeyin var olmadığını ve ikinci olarak, maddenin bu yadsınamaz gerçekliğinin toplumsal alanda ekonomik ilişkiler tarafından gözler önüne serildiğini -ki onlara göre kültürel/tinsel gerçeklikler buradan türer- iddia ederler.

Çağımızın tüm sahtekâr deneyimlerine kıyasla pozitivizmin tüm türevleri özünde sahicidir, bize göre pozitivizmin tüm türevleri, deneyim merkezimizin tinsel ve dinsel alandan sosyo-ekonomik olana doğru değiştiği gerçeğine dair dürüst bir refleksiyon sunar. Kapitalizm -kendisinin doğurduğu- sınıf çatışmalarındaki şiddetlenmeyle birlikte deneyim merkezindeki bu yön değişikliğinden sorumlu olduğu gibi teknik ve bilimsel düşüncenin tüm düşünmenin prototipi olarak kabul edilir hale gelmesinden de sorumluydu. O halde dünya yorumunu, temel referans çerçevesi olarak aldığı bu türden deneyim ve düşünceyle kurmaya çalışan bir felsefenin epistemolojisinin de sırf doğa bilimlerine dayanmasında ve ontolojisinin *yalnızca*, gerçek olarak deneyimlediği bu alanlara gerçeklik atfetmesinde (ve pratik deneyiminde kendisine sırf merkezin dışında görünen diğer alanları kuramsal olarak ta-

rımamasında) şaşılacak bir yan yok. Ancak bu kusur, bu tek yanlılık kolayca düzeltilebilir. Yapılması gereken, ufku, bu saf metafizik düşmanlığının şu kavrayışa dönüşmesine izin verecek kadar genişletmektir; insan düşüncesi mutlak varlığın bir yerlerde, bir şekilde var olduğunu mutlaka iddia edecek şekilde yapılanmıştır -ve dolayısıyla şu veya bu deneyim alanını mutlak olarak görür. Pozitivizmin daha derin olan diğer kusuru ise (bilinçsiz) fenomenolojik ön kabullerinin yanlış olmasıdır, öyle ki onun yöntemleri özellikle tinsel ve sanatsal gerçekliği ele alırken tümüyle uygunsuzdur.

Gerçekliğe dair pozitivist açıklamalar fenomenolojik açıdan hatalıdır, çünkü natüralistler ve psikolojistler gibi pozitivizm taraftarları kastedilmiş 'anlamın' özel, kendine özgü ve psişik edimlerle çözünemez bir şey olduğu gerçeğine karşı kördürler. Onlar ayrıca, bu tür anlamlı nesnelerin bilgi ve algılarının yorumlama ve anlamayı da gerektirdiği; bu bağlamda doğan sorunların doğa bilimleri tekçiliğiyle çözülemeyeceği; nihayet, bağlı oldukları natüralizmin gerçeklikle anlam arasındaki ilişkiyi doğru şekilde görmelerini engellediği olgularına karşı da kördürler.

Tüm bu tenkitlerimizin yanında bilgi sosyolojisi sorununu ilk defa keşfedip görünür kılanın pozitivizm olduğunu da kabul etmeliyiz. Ayrıca pozitivizmin yöntem ve öncüllerinin, çok kısıtlı oldukları için, artık yetersiz olduğunu mecburen kabul etsek bile bu öğretinin, sahici deneyimi açığa çıkaran ve dolayısıyla bizim için hala değerli olan iki hususu barındırdığını da kabul etmeliyiz. Bunlardan ilki, modern insanın deneyim merkezinin ekonomik-sosyal alana doğru kaydığı olgusuna ilk olarak pozitivizmin getirdiği felsefi tanımlamadır -ki bu yaklaşım pozitivizmin 'bu dünyalı' eğilimlerini gösterir. İkinci husus ise pozitivizmin empirik gerçekliğe gösterdiği itibardır ki bu durum saf spekülasyon biçimindeki metafiziği sonsuza kadar olanaksız kılmıştır. O halde pozitivizmin *içerik olarak*, çağdaş duruma uygun düşünce tarzına doğru özsel bir dönüşü gerçekleştirdiğini, ancak beri yandan sistemsel ve yöntemsel açıdan görece ilkel olan bu aşamanın üzerine çıkmadığını -mesela; sahip olduğu 'bu-dünyalı' yönelimlerin aynı zamanda bir metafiziği, bir hipostazlaştırmayı da barındırması gerçeğini göremediğini- öne sürebiliriz.

b) Biçimsel geçerliliği savunan felsefe bir bilgi sosyolojisinin inşası için kendisinden yola çıkılabilecek bakış açılarından ikincisini temsil eder. Ancak bu ekol bir genel 'kültür sosyolojisi' kuramının birkaç ilkesine ulaşabilmiştir sadece. Ayrıca bize göre bu felsefenin hiçbir somut sosyolojik araştırmaya ilham kaynağı olmamasında pek de şaşılacak bir taraf yok. Çünkü bu biçimsel geçerlilik felsefesi düşünce karşısında Varlığı ona karşı mutlak ilgisiz kalacak kadar hor görür. Bu ekolün asıl derdi düşünceyi düşünce aracılığıyla, yani içkin tarzda kavramak ve bu 'içkinci' konumu kuramsal olarak meşrulaştırmaktır. Bu içkin bakış açından, pozitivist yaklaşımın kendisine karşı kör olduğu şu 'varlık' ile 'anlam' arasındaki *fenomenolojik ayrım* hiç kuşkusuz kolayca fark edilebilir hale gelir. Böylece deneyim edimi ile onunla kastedilen anlam arasındaki özsel ayrımın hakkı verilebilir. Öte yandan bu içkin bakış açısının ötesine geçilemezse (tıpkı biçimsel geçerlilik felsefesinde olduğu gibi) söz konusu ikilik mutlak bir şeymiş gibi hipostazlaştırılacak ve söz konusu ilişkideki ikinci kavram ('anlam') kaçınılmaz olarak, abartılı bir metafizik vurgu kazanacaktır. Bu felsefe asıl olarak 'geçerliliği' tarihsel ve sosyolojik köken tuzağından kurtarmak ve onu zaman-üstü bir yücelikte muhafaza etmekle ilgilenir. Ancak bu tutum o felsefenin sisteminde bir çatlağa neden olur; diğer değerlerin alanı gibi kuramsal 'geçerlilik' alanı da zaman-üstü mutlaklar olarak hipostazlaştırılırken bunların edimselleştiği maddi katman Varlığın düzensiz akışına terk edilmiştir.

Bu felsefe konumunu belirtmek için, 'doğa yasası' kuramları örneğini izleyerek 'geçerliliği' buradan türettiğini ve Aydınlanma felsefesinin yaptığı gibi Akla duyduğu sarsılmaz inancını tek 'doğru' olarak öne sürebilecek cesarete sahip olduğu sürece içsel olarak tutarlıydı. (Ancak belli ki böyle yapan kişi bu yaklaşımıyla aslında 'ebedi' geçerliliğe düşünce tarihinin geçici bir aşaması payesi biçtiğini gözden kaçırıyordur.) Ancak, bir yandan (düşüncenin tarihsel açıdan geçerli olması gerektiği iddiasının baskısıyla) tüm ilgili *içerikler* salt göreli ve varoluşsal açıdan belirlenmiş olarak terk edilip, bir yandan da kategoriler gibi veya bu felsefenin yeni türevlerindeki biçimsel değerler gibi, düşüncenin *biçimsel* bazı öğeleri-

nin özerk ve zaman-üstü oldukları iddia edildiğinde bu felsefe artık içsel tutarlılığını yitirir. Sosyolojik açıdan, ilk aşama, yani bir içeriksel konumun kendine özgü hakikati olduğu iddiası bazı öğretilere sonuna kadar inanan şu yükselişteki burjuva topluluğunun öz güvenine karşılık düşer. Ancak sonraları burjuvalar savunmacı bir konuma çekilmeye zorlandılar. Böylece burjuva toplumsal düzeni salt 'biçimsel demokrasi' haline geldi, yani kendini mutlak düşünce özgürlüğü ilkesini savunmakla sınırladı ve görüşler arasından kendi adına seçim yapmayı reddetti. Böyle bir yaklaşım aslında *tek bir* hakikat olabileceğini ve bu hakikatin *tek bir* biçimde ifade edilebileceğini söyleyen felsefi ön varsayımla örtüşür, ancak bu hakikati bulma görevi özgür tartışmanın takdirine bırakılmalıdır. (Burjuva demokrasisindeki bu dönüşüm süreci söz konusu olduğunda bu zaten tarihsel analizle tanımlanmıştır.)

Felsefi açıdan, bu konumun kusuru Varlıkla anlam arasındaki *birliği* doğal biçimde açıklamadaki yetersizliğidir ki bu mesele her sistemde kaçınılmaz olarak doğan bir meseledir. Dahası bu tutumu benimsemek tarihsel-toplumsal araştırmayı felsefi açıdan sorun olmaktan çıkartıp dışlamak demektir. Böylece özellikle, kategorilerdeki dönüşüm ve değer alanları hiyerarşisindeki yön değişikliği meselesi gibi; 'değer alanlarının' yalıtık, kendi kendilerine kaim olduğunu söyleyen mevcut iddianın aslında yalnızca, geçici olan bir durumu, şeylerin o ana has modern durumunu hipostazlaştırma anlamına gelip gelmediği gibi sorunlar -bilgi sosyolojisin bu asli sorunları- dışarda bırakılmış olur. Bu felsefi yaklaşımın taraftarlarının kültür sosyolojisi meseleleriyle ve özelde düşünceyle ilgili sorunlarla uğraşabilecekleri tek yol o halde biçimsel değerlerin edimselleştiği maddi katmanı araştırmaktır.

Diğer yandan bu yaklaşım verimli olamadı. Çünkü 'biçim' ile 'içerik' arasındaki yarılma böylesi keskin ve mutlak olarak yapıldığında 'içerik,' deyiş yerindeyse talihine terk edilmiş olur. Söz konusu durum bu ekolün maddi/içeriksel bir tarih felsefesi üretememesinin nedenidir. Bunun yanında, eğer 'biçim' maddi/içeriksel edimselleşmeden bu denli keskince ayrı kılınırsa geçmiş çağlardaki tüm kültürel üretimler mecburen bugünün 'geçerlilik biçimi' üzerinden görülecektir. Bu bakışa

göre değişen yalnızca 'madde/içerik' olduğundan yalnızca tek bir 'sanat,' tek bir 'din' vs. olacaktır ve bu da günümüzdekiyle tamı tamına aynı olacaktır. Bu ekolün gözden kaçırdığı şudur; herhangi bir dönemde edimselleşen -kendi tabirleriyle- 'geçerlilik biçimi' değişen maddi/içeriksel katmandan etkilenmiştir, öyle ki maddi/içeriksel alandaki bir dönüşüm biçimsel 'geçerlilik' alanındaki dönüşüme yol açar. 'Sanat' her daim 'l'art pour l'art (sanat için sanat)' anlayışındaki ekolün tanımladığı anlamda 'sanat' değildir; birilerine bunu savunmak cazip gelse de. Aynı şekilde, ortaya çıktığı varoluşsal bağlama bağlı olarak bir düşünce de her zaman matematiksel ve bilimsel düşüncenin temsil ettiği 'düşünmeyi' ve 'bilişi' temsil etmez; bilimsel düşüncenin 'geçerlilik biçimini' tüm düşüncenin geçerlilik biçimi olacak şekilde alan 'geçerlilik felsefesi' aksini düşünse de.

3. Modern Fenomenolojinin Bakış Açısıyla Bilgi Sosyolojisi (M. Scheler)

Pozitivizmin ve biçimsel geçerlilik felsefesinin (Yeni-Kantçılık) bilgi sosyolojisi meselesine katkılarını kısaca gözden geçirdikten sonra şimdi diğer iki ekolün, modern fenomenoloji ve tarihselciliğin karşılaştırılmasına geçiyoruz. Bu karşılaştırma ilk defa, bilgi ve biliş sosyolojisi için sağlam temeller temin edecek bazı belirleyici sorunlarla gerçekten uğraşmaya başlamamıza izin verecek.

İki ekolü karşılaştırırken kendimiz ise, geçerli bir öğreti[7] olduğu düşüncesiyle tarihselciği benimseyeceğiz ve fenomenolojik yaklaşımı bu bakış açısıyla analiz edeceğiz. Tıpkı tarihselciliğin birçok farklı türevi olduğu gibi fenomenolojik öncüllerden başlayarak bilgi sosyolojisi sorununa dair farklı sonuçlar çıkarmak da mümkündür. Gelgelelim biz tartışmamızda söz konusu soruna yönelik, kuramda mümkün olan, fenomenolojik yaklaşımlarla uğraşmayıp yakın zamanda Max Scheler'in[8] yayımladığı fenomenolojik bilgi sosyolojisi tasla-

---

[7] Şu denememize bakınız; *Tarihselcilik* (bu kitapta, s. 75 vd).

[8] Max Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens* (Versuche zu einer Soziologie des Wissens), Münih ve Leipzig, Duncker & Humblot, 1924.

ğını ele alacağız. Şimdiye dek benimsediğimiz bakış açısı üzerinden Scheler'in çalışması özellikle şu açılardan ilginçtir; bu çalışma bizim 'herhangi bir toplumsal karşıtlık aracılığıyla doğal olarak gelişen sorunları muhafazakâr düşünürler devralmıştır,' iddiamızın çarpıcı bir örneğidir, ayrıca bu çalışma bize, bir problemin, farklı bir geleneğe dayanan farklı bir kuramın sistematik çerçevesine dahil olduğunda geçireceği yapısal dönüşümleri gözlemleme imkanı sunabilir. Burada fikirler tarihinin ulaştığı son aşamanın; ilk defa belirli bir toplumsal ortamda geliştirilen ve 'yadsınamaz gerçekler' olarak görülen fikirlerin karşıt hareket tarafından ele alınıp dönüştürüldüğü bu aşamanın somut örneğine sahip oluyoruz.

'O, modern fenomenoloji ekolünün çeşitli *motif*lerini Katolik geleneğin öğeleriyle birleştiriyor,' dersek Scheler'in bakış açısını çok kısaca tanımlamış oluruz. Ancak fenomenolojinin bir Katolik felsefesi olduğunu da öylece, durup düşünmeden söyleyemeyiz; her ne kadar öncüleri arasında B. Bolzano, F. Brentano gibi Katolik düşünürler olsa da. Beri yandan yine de fenomenoloji birçok asli noktada 'ebedilik' gibi Katolik fikirlere yeni argümanlarla pekâlâ arka çıkar. Fenomenoloji 'olgusal' ve 'öze ait' bilgi arasına aşırı keskince bir çizgi çekmekle 'ezeli-ebedi' ile 'zamansal' arasındaki şu Katolik ayrımın meşrulaştırılmasına somut bir delil sunar, yine bu sayede biçimsel olmayan, sezgisel bir metafiziğin inşası için gerekli araziyi sağlamış olur.

Fenomenoloji zaman-üstü olarak geçerli hakikatleri öze bakışta, özsel sezgide kavrayabilmeyi mümkün görür. Aslında bu ekolün mensuplarının elde ettiği sezgiler, öze bakışlar arasında belirgin ayrışmalar görüyoruz. Söz konusu ayrışmalar öze dair sezginin her zaman öznenin tarihsel art alanına bağlı oluşuyla açıklanabilir. Fenomenolojik analizler arasında en etkili olanları geleneksel Katolik değerlere bağlı olarak gerçekleştirilen analizlerdir (medeniyetimiz her şeyden önce çok geniş ölçüde bu geleneğin ürünüdür zira.) Ancak Scheler söz konusu olduğunda onun kendini bir dizi Katolik öğretisinden zaten ayrı düşündüğünü de vurgulamalıyız. Ama içinde bulunduğumuz bağlam bakımından bu durum Scheler'in Katolisizmin temsil ettiği biçimsel düşünme tarzına hala

derinden bağlı oluşundan daha önemli değildir. Scheler'deki asıl mesele ve onun yeni girişimi şudur; o, günümüz gerçekliğiyle, dünyayı Katolik gelenek üzerinden yorumlayan birçok kişiden açık ara daha yakın bir aşinalık kurmuş ve yeni kültürel gelişimleri hesaba katma işini onlardakinden çok daha ciddiyetle görev bilmiştir. Huzursuz ve duyarlı zihniyetin, sınırlamalara ve katı biçimciliğe tahammülsüzlüğün filozofu olarak Scheler ebediyetle zamansallık arasına bir kalemde çekilmiş sınırla tatmin olup duramazdı; dünyada görülmeye başlayan yeni kültürel etkenleri de izah etmeye mecbur hissetti kendini. Muhafazakâr düşünce ve deneyim tarzlarında gömülü olarak duran, 'bugünle aşinalık' durumu onun argümanlarında barok gerilimler yarattı, öyle ki okur her daim, gözlerinin önünde tüm binanın infilak edip taş parçalarının dört bir yana dağılacağı endişesindedir. Özellikle çeşitli bakış açılarının karşılıklı etkileşimlerinde içkin olan karmaşık sorunları vurgulamakta olduğumuz için burada esas olarak eski bir entelektüel ve duygusal aşamanın modern temsilcisinin kültürel gerçeklikteki yeni etkenlerle uğraşmaya başlama yoluyla ilgiliyiz. Zira tarihsel-toplumsal işleyiş sürecinin özsel zenginliği büyük ölçüde bu tarz özel 'anakronizmlerin' imkanından, yani günümüz dünyasına ait etkenleri geçmişteki bir düşünce aşamasına ait öncüller temelinde yorumlama girişiminin mümkün olmasından kaynaklanır. Öte yandan Scheler'in bu meseleyi ele alışında kendine has bir gerginlik vardır, çünkü Scheler yeni etkenleri eski çerçeveye yerleştirme peşinde değildir sadece, o ayrıca 'tarihselcilik' ve 'sosyolojizmin' konumunu zaman üstü bir felsefe aracılığıyla belirlemeyi de dener.

Tartışmamızı bilerek Scheler'in kuramının bu yapısal tarafıyla sınırladık ve Scheler düşüncesinin baş döndüren zenginliği içinden yalnızca kendi meselemizle, yani çeşitli entelektüel 'bakış açıları' sorunuyla ilgili olanları seçtik. Burada hataları ya da kusurları tespit etme değil bu tarz düşünmeyi son sözü söyleyerek olduğu şey yapan tarihsel belirlenim çizgisini izleme niyetindeyiz.

Scheler'in girişiminin ana özelliği, yukarıda değindiğimiz gibi, görüşünün kuşattığı arzın muazzam genişliğidir. Zira o,

sosyolojik olanı zaman-üstünün bakış açısıyla ve devingen olanı durağan bir sistemin bakış açısıyla analiz etmeyi denemiştir. Bilgi sosyolojisinin doğumunun altında yatan 'burcu' tanımlarken sıraladığımız tüm momentlere Scheler düşüncesinde rastlayabiliriz; a) Varlığa 'göreli' olarak ele alınan düşünce, b) düşüncenin göreli olarak ele alınmasını sağlayan referans sistemi olarak toplumsal gerçeklik, c) kapsayıcı bir tarihsel bütünsellik görüşü. Bu duruma ilaveten Scheler'de ayrıca 'ideolojilerin maskesini düşürme' şeklindeki ilk eğilimden kültür sosyolojisine doğru 'kaymalar' da bulabiliriz. Bu yön değişikliği karşıt bir düşünceden çok muhafazakâr düşünceyle daha uyumlu olduğundan anılan kayma şaşırtıcı değildir. Durağan bir sistemleştirme tarzı devingen ve sosyolojik olanın hakkını ne dereceye kadar verebilir; yani, 'zaman-üstü' bir felsefe günümüzün entelektüel durumundan kaynaklanan sorunlara hakkıyla muamele edebilir mi; budur burada sormak istediğimiz soru.

Bilgi sosyolojisinin bugüne kadar yalnızca pozitivist bakış açısından ele alındığını düşünen Scheler bu soruna başka bir bakış açısıyla yaklaşmayı önermiştir. Bu bakış açısı "pozitivizmin bilgi kuramı öğretisini ve ondan çıkanlan sonuçları reddedecek, ayrıca metafizik bilgide hem Aklın 'ebediliği' postulatını hem de pratik olanaklılığı görecektir" (Önsöz, s. vi). Scheler'e göre *bilgi sosyolojisi* kendisi de *sosyolojinin bir parçası* olan *kültür sosyolojisinin* bir parçasıdır. Sosyoloji ise genel olarak ikiye ayrılır; 'olgu' sosyolojisi (*Realsoziologie*)' ve 'kültür' sosyolojisi. Sosyolojinin ilk bölümü tarihsel süreçteki olgusal etkenleri, özellikle cinsellik, açlık ve güç dürtüsü gibi 'dürtüleri' incelerken ikinci bölüm 'kültürel' etkenlerle uğraşır. Öte yandan bir bütün olarak sosyolojinin, bu etkenlerin 'karşılıklı etkileşim tarzını ve etkileşimin işlevsel yasalarını belirleme,' özellikle de bu karşılıklı etkileşim tarzlarının 'birbirlerini izleme yasasını' kurma gibi bir görevi vardır. Dolayısıyla tüm kültür sosyolojilerinde olduğu gibi 'alt-yapı' ve 'üst-yapı' ayrımı burada da elimizde bulunuyor. Ancak bu ayrımın burada (tam da Scheler'in düşüncesinin kendine özgü yanı olan) bazı farklılıkları söz konusudur. Marksizmin yeni-Hegelci türevinin aksine alt-yapı ile üst-yapı ilişkisi burada

şöyledir: a) 'Üretim ilişkileri' olarak alt-yapı sosyo-ekonomik kategorilerden değil psikolojik kategorilerden (dürtüler) kurulur. b) İkisi arasına oldukça keskin bir çizgi çekilir. Anılan Marksist yaklaşıma göre alt-yapı ile üst-yapı ilişkisi bir bütün-parça ilişkisidir; her ikisi ayrılmaz bir birliği oluştururlar, çünkü belirli bir 'ideal' terkip ancak belirli bir 'olgusal' terkiple bağlantılı olarak ortaya çıkabilir ve aynı durum diğeri için de geçerlidir, yani belirli bir 'olgusal' terkip ancak 'ideal' etkenler şu veya bu terkibe işaret ettiği zaman olanaklı olur. Diğer yanda Scheler kültür sosyolojisini genel olarak 'insanlığın zihni ve dürtüleri' öğretisine dayandırdığı için bu türden bir tarihsel görüş kuramamıştır. Scheler'in yaklaşımı insanın zamanla kayıtlı olmayan kendine özgü niteliklerini arar ve tüm somut tarihsel süreçleri bu insana özgü niteliklerin bir terkibi olarak açıklar. Scheler'in kuramı 'olgusal' ve 'kültürel' etkenlerin karşılıklı etkileşimini genellemeci bir tarzda araştırdığı için, yani bu etkileşimin yekpare, somut zamansal evreler dizisini temsil ettiğini görmeyip onun genel bir art arda gelme yasasını takip ettiğini düşündüğü için yine aynı şekilde tarihselcilikle de yakınlık kurmada başarısız olmuştur. Scheler 'şeylerin' imkan dahilindeki devingen doğumlarına, 'oluş'larına -ki bu 'oluş' eylemde, etkide bulunmanın zamana bağlı olduğunu söyleyen bir düzeninin içindedir- dair 'yasaları' kurmak için (s. 8) epeyce zahmet çekmişse de açıktır ki bu 'yasalar' ancak doğa bilimlerinin genellemeci kategorilerinin buraya uygulanmasından doğabilir. Böyle bir sosyoloji doğa bilimlerini izleyerek toplumsal işleyiş sürecinin kurallarını, tiplerini ve yasalarını kurmayı (ss. 5 vd.) denediğinde kendi içinde tamamen tutarlıdır.

Bu noktada günümüzde mümkün olan sosyoloji tipleri arasındaki temel ayrıma dikkat çekmek istiyoruz. Sosyoloji tiplerinden biri genel yasalar kurma derdindeki doğa bilimlerinin geleneğini sürdürürken (Batı sosyolojisi) bir diğeri tarih felsefesi geleneğini dillendirir (Troeltsch ve Max Weber). İlk sosyoloji türüne göre her tarihsel birey genel, değişmeden yinelenen belirlenimlerin bir terkibidir yalnızca. Bu sosyolojide, anılan türden belirlenimlere indirgenemeyen 'diğer tüm' belirlenimler göz ardı edilir. İkinci sosyoloji tarzı ise tam tersi

bir istikamette yol alır; tarihsel bireysellikleri -yalnızca kişilikleri değil aynı zamanda her bir tarihsel burcu da kendi özgünlüğünde kapsayacak şekilde- soruşturmayı gerçek konusu olarak görür. Bu anlayışa göre birey soyutlamayla damıtılmış, değişmez görülen hususiyetlerin bir terkibi tarafından belirlenemez, aksine tarihçi bu özgün bireyin zihinsel ve ruhsal merkezine doğrudan, yani genel belirlenimler dolayımını kullanmadan, nüfuz edebilir ve etmelidir de. Tarihçi daha sonra tüm hususiyetleri ve kısmi etkenleri bireysel olarak belirlemeye geçebilir ve geçmelidir. Bu durum bir kişinin çehresini kavramada izlediğimiz yönteme benzer; burada genel hususiyetlerin (gözler, ağız vs.) terkibini yapmayız, asıl mesele özgün bir ifade merkezi yakalayabilmek ve gözleri, ağzı, diğer özellikleri bu merkezî kavrayışın ışığında nitelendirmektir. Üzerinde konuştuğumuz sosyoloji ekolü aynı zamanda gündelik yaşama da uygulanan bu yöntemin bilimlerde de uygulandığını ve aslında bilim insanlarının bilincinde olmadan tam da bu yöntemi kullandıklarını söyler; o halde bu bilgi türünün yöntemsel yapısını saptamanın tam zamanı değil midir? Bu ekole göre 'ifade merkezi,' belirli durumun özel çehresi, olaylar silsilesinin gösterdiği özgün, evrimci çizgi ancak sezgiyle kavranabilir ve aktarılamadığı gibi bilimsel olarak nesnelleştirilemez, oysa işin aslı başkadır. Bütüne yönelik tüm sezgiler denetlenebilir bilimsel bilgiye aktarılabilir ve tarihsel-felsefi düşünce tarzının günümüzde yeniden canlanması bize göre, tarihsel süreçte eşsiz olanı aktarmak için bir yöntem bulma arzusuyla açıklanabilir. Kültür sosyolojisinde, her biri kendine özgü olan tarihsel durumları daimi dönüşüm sürecinin süregelen etken ve hususiyetlerinin kendine özgü terkipleri -kendi başlarına oluş sürecinin aşamaları olan ama bu sürecin 'yönü' kendileriyle belirlenebilir olan burçlar- aracılığıyla analiz etmeye girişilmiştir.

Bizzat Scheler, genelleyici bir insan özü öğretisine dayanan sosyolojinin çoktan beri sorunlu bir mesele haline geldiğini, çünkü tarihsel, somut, zihinsel fenomenlere kıyasla genel özlerin boş görüneceğini (ki bu durum onların böylesine keskince ayrılabilmelerinin nedenlerinden biridir) fark etmiş gibidir. Bu yüzden Scheler şunu vurgular (s. 13); tin yalnızca

sonsuz çeşitliliğe sahip grup ve kültürlerin somut çoklusunda var olabilir, öyle ki 'insan doğasının birliğinden' tarihin veya sosyolojinin bir ön şartı olarak söz etmek beyhudedir. Öte yandan bu durum, 'özler' kuramından herhangi bir özsel izah umamayacağımız anlamına gelir, zira bu kuramın yalnızca yönelimsel edimlerdeki yasalarının en genel, biçimsel çerçevesinde işleyeceği kabul edilmişti. Scheler bu yolla aslında kendini Kantçılığa ve genel olarak biçimsel felsefeye oldukça yaklaştırmış bulunuyor.

Peki, Scheler kendisinin sosyolojiyi olabildiğince genel bir 'insan özü' öğretisine dayandırdığını öne sürdükten sonra, yine bizzat kendisinin 'insan doğasının birliği' tezini bu şekilde kestirmeden reddetmesinin nedeni nedir? 'Çünkü (genel dürtü öğretisi ve tin öğretisinde çalışabilecek olan) insanın zaman-üstü birliği düşüncesi *öz* 'insanı'na gönderme yaparken 'somut çoklu' yalnızca *olgu* 'insanı'yla uğraşır' gibi bir yanıt, her ne kadar beklenen yanıt olsa da, bizi tatmin edemez. Sadece somut çokluda var olup gelişebilen insan tinine yalnızca *devingen* bir 'insani' öz karşılık gelebilir, bize göre hiç kimse, olguya dair araştırmada tarihselci gibi düşünüp öze dair analizde durağan tarzı benimseyemez. İnsan tini ve tinsel edimlere dair bu türden 'özselci' bir öğretiye her şeye rağmen sadık kalınırsa somut tarihsel gerçekliğe bu noktadan yola çıkarak nasıl varılabileceği meselesi hala bir sorun olarak kalır. Durağan düşüncenin genelleme ve biçimselleştirme tarzındaki tartışmalı yapı bu düşünce tarzını 'özler'e hasretmekle ortadan kaldırılamaz. Bizce genelleme ve biçimselleştirme geçerli 'teknik' usullerdir ve sosyolojide de kullanılabilirler, zira veriler çoklusuna hükmetmek için bu usullerden yararlanılabilir, bunlar *somut düşünce* için, *somut hakkında düşünme için* sırf bir sıçrama tahtası olarak hizmet edebilirler. Peki, somutun bakış açısından bakıldığında biçimselleştirme her zaman bir çarpıtmaya yol açmaz mı aslında? Her şeyden öte bir 'biçim' yalnızca, biçimlendirdiği somut (tarihsel) içerikle bağlantılı olarak olduğu şey olabilir. İçeriğin değişim ve gelişimiyle birlikte biçim de değişir ve gelişir. Sınır tanımaz bir biçimselleştirmeyle meşgul olanlar kendilerini -özellikle de Scheler'in yaptığı ayrım bağlamında- salt 'şeylerin' mekanize olmuş, ölü

dünyasında geçerli olabilecek kalıpların ve yapısal ilişkilerin önderliğine bırakırlar ve bu şekilde elde edilmiş bir şema canlıların kendine özgü doğasını karartır.

Dolayısıyla bu noktada derin bir çatışmayla karşı karşıyayız. Scheler bir yandan 'zaman-üstü insani öz' öğretisini savunurken bir yandan da tarihsel nesnelerin özgünlüğünün ayırdındadır ve bunların da hesabının verilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu çatışma belki de günümüzün en temel deneyimidir (hiç değilse Alman kültür geleneğinde).

Scheler düşüncesinin alametifarikası olan ve 'ideal etkenlerle olgusal etkenlerin etki edecekleri düzenin yasası' hakkındaki bir diğer görüşü de böylece ima etmiş bulunuyoruz. Bu iki tür etken arasındaki etkileşim şöyledir; tin 'belirlenim'de etki eden bir etkendir, 'olgusallaştırma'da değil. Yani tin tek başına, içsel yapısı sayesinde, kültür tarafından yaratılabilecek eserleri belirleyebilir, ancak fiili olarak yaratılacak olan şey, o çağın geçerli, olgusal etkenlerinin özel bir terkibine muhtaçtır. O halde olgusal etkenlerin işlevi tinin erişebilir hale getirdiği mümkünler arasında seçim yapmaktır. İşte bu seçicilik işlevi sayesinde olgusal etkenler ideal etkenlere hükmedebilir. Ancak, belirli bir dönemdeki ideal ve olgusal etkenlerin her ikisi de henüz doğum sürecinde olan olgusal etkenler karşısında tamamen güçsüzdür. Siyasetteki güç ilişkileri, ekonomideki üretim ilişkileri kendi belirlenmiş yollarında, tıpkı bir golem[9] gibi, ilerleyecektir. Bu ilişkiler 'anlama karşı tamamen kör olan, evrimci bir nedenselliğe (s. 10)' bağlıdırlar. İnsan zihni bunları değiştiremez, tek yapabileceği engellemek veya engellememektir.

Meseleye bu şekilde bakmanın doğurgan yönü, tinsel olanın -materyalist monizmin gözden kaçırmak zorunda olduğu- kendine özgü fenomenolojik ve yapısal niteliğinin de bu sayede görülebilmesidir. Ama öte yandan, Scheler'in, 'olgusal' ile 'tinsel' arasındaki fenomenolojik ayrım iddiasının ötesine

---

[9] Yahudi halk kültüründe genellikle kilden veya balçıktan yapılmış, kendisine ruh (ya da en azından insan ruhu) üflenmemiş varlık. 17. yüzyılda Prag Yahudi cemaati önderlerinden Judah Loew ben Bezalel tarafından yapılıp canlandırılan bir türevi olduğuna inanılır. Modern dünyadaki robota tekabül eder. -çn.

geçmeyişi bu yaklaşımın tek yanlılığını oluşturur. Tek yanlılığın sonucunda da bu alan ayrımı ve 'tinsel' olanın soyut içkinliği hala tartışmasız olarak kalır; en sonunda, bir senteze, iki alanın karşılıklı ilişkilerine dair açıklamaya ulaşma ve bunların doğumları hakkındaki soruları yanıtlama girişiminde bulunulduğunda bile öylece kalırlar.

Scheler'in duruşuyla bizim temsil ettiğimiz konum arasındaki farkı aydınlatmak için olanaklı ile olmuş, olgusal ile tinsel arasındaki karşılıklı ilişkiye dair her ikisi de imkân dahilindeki iki farklı kavrayış örneğini verebiliriz. Bu kavrayışlardan -Scheler'in bir ölçüde olumlu yaklaştığı- ilkini Lessing'in bir oyunundaki karakterlerden biri açıklar. Karakter şöyle der; eğer Raffaello elsiz doğsaydı bile yine böyle büyük bir sanatçı olurdu, çünkü önemli olan el ve şekil verme değil sanatsal görüdür. İdealar ve imgelerin varoluş öncesine ait olarak düşünüldüğü Platoncu gelenekte yer alan böylesi bir kuramda gerçekleştirme ikincildir; bu kavrayışın daha ılımlı bir türevi olan Schelerci yaklaşımda bile ikincil olarak kalır. Yukarıda anılan örneğe açıktan gönderme yaparak Scheler şöyle der; "[Oysa] Raffaello'nun bir fırçaya ihtiyacı vardır, onun fikirleri ve sanatsal düşleri [eseri] yaratamaz. Onun siyasal ve politik açıdan güçlü patron-müşterilere ihtiyacı vardır; idellerini yüceltme işini ona ısmarlayacak olan. Aksi takdirde dehası kendini gerçekleştiremezdi. (s. 10)" Scheler açıkça, sanatçının zihninde -eserin özünü kısmen belirlemelerinin sonucu olabilecek- olgusal etkenlerin asli bir etkisinin olmadığını, vurgular. Özünde Platoncu geleneği dillendiren bu kavrayış, köklerini özellikle modern bir yaşam tutumunda bulan bir diğer kavrayışla çelişir. Bu modern tutum mesela K. Fiedler'in sanat kuramında dile getirilmiştir. Onun yaklaşımını (biraz serbest bir yorumla) şöyle açımlayabiliriz; ne bizzat yaratım süreci ne de bir anlam terkibi olarak sanat eseri, sanatçının çalışmaya başlamadan önce zihninde ideaları, imgeleri gördüğü ve sonra elinden geldiğince bunları kopyaladığı öne sürülerek, bu iddiayla analiz edilmemelidir. İşin aslı şöyledir; eser ve onun ideası ancak yaratım *sürecinde* vücut bulur. Her bir 'olgusal etken,' şimdiye kadar çekilmiş her çizgi, elin her bir hareketi sürecin devamını belirlemekle kalmaz ayrıca da-

ha önce hayal bile edilemeyen yeni imkanlar yaratır. İnsan elinin ve jestlerinin yapısı gibi tüm gerçek etkenler, maddenin özel dokusu, sanatçının tinsel ve organik yapısı; bunların tamamı yaratım sürecinde anlamın kaynakları arasındadır. Tüm bunlar esere, onun ifade ettiği 'içkin' anlama etki etmeden katkı yapamaz. O halde sadece, ideal dünyanın mutlak bir imkanının uzamsal-zamansal dünyada şekil kazanabilmesi (gerçekleşebilmesi) için sanatçının insan olarak ve şu özel insan olarak var olması gerektiğini söylemekle yetinmemeliyiz. Söylememiz gereken şudur; sanatçının -şu kendine has varoluş olarak belirlenmiş- varoluşu şu veya bu eserde cisimleşmiş ideanın ve anlamın *conditio sine qua non*udur (olmazsa olmaz koşuludur). 'İdeal' ile 'gerçeklik' arasındaki bağıntıyı yorumlamanın bu yeni yolu aynı zamanda bizim kültürel yaratımlarda 'olgusal etkenlerin' rolü hakkındaki düşüncemizin asli öğelerinden biridir.

Bize göre de Varlık ile anlam arasında fenomenolojik bir ayrım vardır, ancak bu iki kavramı devingen bir oluş *bütünselliğinin* parçaları olarak incelemeye giriştiğimizde -ki bu meselenin hiç kuşkusuz Scheler sisteminde de bir anlamı vardır- söz konusu fenomenolojik ikilik artık temel olarak görülemez. Varoluşu, içinde tüm fenomenolojik farkların lağvolduğu nihai bir birlik olarak araştırdığımızda 'Varlık' ve 'anlam' nihayetinde bir ve aynı yaşamın 'taşmaları' olan parça niteliğindeki alanların hipostazlaşması olarak görünür. Çeşitli kültür ürünlerinin soyut içkinliğini aşmanın ve onları bütünsel yaşam sürecinin parçaları ve kesitleri olarak analiz etmenin peşindeki her bir felsefe veya tarih felsefesi veya sosyoloji için (veya 'nihai sentez' diye adlandırılabilecek olan şey için) bu fenomenolojik ikilik yeni bir geçicilikten başka bir şey değildir. Burada, kesin bir araştırmaya girişmiş tarihçinin fikirlerin içkin gelişimine dair tarihsel bir açıklama yapmak istediğinde 'Varlık' ile 'anlam' arasındaki fenomenolojik ayrımın ötesine geçmeye ihtiyacı olmadığından böylesi metafizik sorularla ilgili olmadığı şeklinde bir itiraz yöneltilmemelidir. Bu itiraz pozitivist bir yanılsamadan kaynaklanır; yorumlar yaptığında, tarihsel ilişkileri ortaya attığında, tarihsel 'eğilimleri' saptadığında veya 'olgusal' etkenleri 'ideal' olanla bağın-

tılı kıldığında sözde 'saf' bilim insanının nasıl da derinden metafiziğe bağlı olduğunu görmemizi engelleyen bir yanılsamadan. Sanat eserini sanatçının yaşamındaki olgular veya dönemin kültür akımları gibi etkenler üzerinden açıklanmaya girişen biri eserlerin içkin 'anlamını' kaçınılmaz olarak yaşamsal işleyiş sürecinin evrensel çerçevesine yerleştirecektir, çünkü bu kişi eserleri içkin doğalarından arındırıyor ve bunun yerine hem yaşam tarzını hem de dönemin sanatsal yaratımını belirleyen deneyim merkezini dikkate alıyordur.

Şimdi, yukarıda söylenenler ışığında, ideal alanı yaratanın Varlık, olgusallık olduğunu söyleyen materyalist tarih kavrayışında doğruluk payı olduğunu takdir etmek durumundayız. Materyalizmin yanılgısı ise kendi hatalı metafiziğinden; 'Varlığı' veya olgusallığı maddeyle denkleyen metafiziğinden kaynaklanır. Öte yandan materyalizm, 'mutlak olarak kendi kendine kaim, varoluş-öncesine ait veya kendini salt içkin bir anlam mantığı zemini üzerinden kendinde açan veya tarihsel ya da başka türden bir gerçeklik için bunların kendilerini gerçekleştirmesini olanaklı kılan zorunlu uyaranı tedarik eden' bir şey olarak 'ideal' kavramını olumsuzlarken, ideal kavramını bu anlamda olumsuzladığı sürece haklıdır. Scheler tarzında ilerleyen birinin, yani kendi idealist kuramıyla 'zihnin güçsüzlüğü' öğretisini, Alman muhafazakar düşüncesinin son döneminde geçirdiği dönüşümü yansıtan bu tezi birleştiren Scheler gibi düşünen birinin söz konusu idealist ikiliği aşması mümkün değildir. Almanya'da 'real-politik' ve güç siyaseti akımı başladığından beri ve aynı zamanda, muhafazakar arzuların lehinde olmayan, yeni ortaya çıkmış birçok toplumsal gerçeklikten el çekildiği için muhafazakar düşünce hümanist köklerinden giderek kopmuştur. Arzuları bir dönemin hakim 'olgusal etkenleri' tarafından desteklenen, yükselişteki sınıfların *bu* etkenleri özsel olarak görmelerine karşın, bu etkenlerin önemini anlayabilseler bile muhafazakarların söz konusu etkenlerin rollerini ve anlamlarını yalnızca *olumsuz* olarak tanımladığını görmek ilginçtir.

Kısacası, bu Platoncu kavrayışı bir yana bırakır bırakmaz olgusal ve ideal etkenler arasındaki fenomenolojik ayrım tarihsel sürecin oluşsal birliğine tabi olacak ve biz de bir olgusal

etkenin tinsel veriye *dönüştürüldüğü* asli noktaya doğru ilerleyeceğiz. Salt ulaşılabilir olanın düz tarifiyle yetinen ve onun oluşumuyla ilişkili tüm veçheleri göz ardı eden, şeklinde tanımlanabilecek saf fenomenolojik bakış açısına göre olgusalın tinsel olana 'dönüştürülmesi' kavranamaz. Çünkü bu görüşte, anlamdan yoksun olan yalın 'varlık' ile 'anlam' arasındaki boş araziye köprü kurulamaz. Ancak öte yandan yorumlayan özneler olarak bizler insani varlıklar olarak varoluş sürdüğümüze göre ve içinde olgusal etkenlerin tinsel veriye dönüştürüldüğü şu kendi 'varoluşumuzun' dolayımsız deneyimine sahip olduğumuza göre soruşturmamızı iki alanın kesiştiği noktaya taşıyabiliriz. Üstelik bu dönüştürme söz konusu olduğunda, 'olgusal' sınıfına yerleştirilen birçok etkenin asla anlamdan tamamen yoksun olmadığını ve salt 'maddi' olmadığını da belirtmeliyiz. Genellikle -mesela- ekonomik ve coğrafi verilerin bütünüyle 'maddi' ve 'doğal' alana ait olduğu düşünülür. Oysa, yukarıdaki örneklerden ilkini yani ekonomik verileri ele alırsak, unutmamamız gerekir ki beslenme dürtüsünün sadece psikolojisi saf doğal alana aittir, ama bu psikolojik katmanın tarihsel sürecin bir öğesi olabilmesi için -mesela bir ekonomik düzen tarzı veya bazı kurumsal biçimler öne sürebilmesi için- mutlaka tinsel terkiplere girmesi gerekir. Söylediklerimiz yanlış anlaşılmamalı; dürtülerin asli rolünü inkâr etmek istemiyoruz, beslenme dürtüsü olmadan ekonominin var olabileceğini de iddia etmiyoruz. Ancak şunu söylemek istiyoruz; bir şey diğer bir şeyin zorunlu koşuluysa kayıtsız şartsız onunla eşit olmak zorunda değildir. Bize göre önemli olan, ekonomik kurumların çeşitli biçimlerinin beslenme dürtüsüyle açıklanamayacağıdır aslında. Bu türlü güdüler zamanın geçmesiyle özünde değişmeden kalırken ekonomik kurumlar daimî bir değişime tabidir ve tarih özellikle bu kurumsal değişimlerle ilgilidir. Söz konusu güdüyü tarihsel bir etkene tek başına dönüştüren saf psikolojik katmanın ötesine ve üzerine geçen şey zaten 'tindir.' Dolayısıyla ekonominin 'tin' olmaksızın var olamayacağını söylemek yeterli değildir, ekonomiyi saf bir güdü tatmininden inşa edenin bu tinsel öğe olduğu da eklenmelidir. Şu halde 'ekonomik' öğeyi 'maddi' değil de 'tinsel' bir şey kılmak için ayrımlarımızı in-

celtmek suretiyle 'doğal' olanın sınırlarını sürekli daraltırsak bu durumda iki 'tinsel' alanı, alt-yapı ile üst-yapının karşılıklı ilişkilerinin alanını tanımak zorunda kalırız. Öyleyse soru şu şekilde olacaktır; bütünsel işleyiş sürecinde bir alan diğerini nasıl etkiler; alt-yapıdaki yapısal bir değişim üst-yapıdaki değişimi nasıl belirler? Şimdi 'tinselin' bu iki alanı bu yolla ayrılırsa elbette şu kanıya varırız; *doğal sonuçları olan tüm toplumsal ilişkilerle birlikte* ilk olarak üretim koşullarını içeren alt-yapıdaki tin üst-yapıdaki tini kısmen şekillendirir ve belirler. O halde, süregiden insani varoluşun kalıcı çerçevesini -ki buna genellikle *yaşamsal ortam* (*milieu*) denir- yaratan bu alt-kültürün bileşenleri olduğu için, başka bir neden olmasa bile sırf bu yüzden, alt-yapıdaki tinin daha 'hacimli' bir etken olduğunu unutmamalıyız. Yine, olgusalın tinsel olana dönüştürülmesi (tarihsel süreçteki en gizemli olay) canlı bir varlık olarak insanda gerçekleştiği için en muazzam belirleme gücünü insanın, içinde en muazzam yoğunlukta yaşadığı anlam kategorileri kullanır.[10] O halde asla, eğer doğru anladıysak Scheler'in iddia eder göründüğü gibi, salt 'doğal' olan alt-yapının doğrudan baskısıyla, üst-yapıda varoluş öncesine ait tinsel biçimler arasından seçim yapılması[11] gibi bir durum söz konusu

---

[10] Daha sonra bu geniş çaplı 'ekonomistik' kuramı daha kapsayıcı bir bakış açısıyla, yani tarihselciliğin bakış açısıyla tavsif edeceğiz. Böylece bu kuram yalnızca, tarihsel sürecin belirli bir aşamasına karşılık düşen bir şey olarak görülecek; değil mi ki insanın 'yaşamsal merkezi' farklı çağlarda farklı etkinlik alanlarına kayar ve her çağ tarihsel gerçekliği, bu gerçekliğin daha yoğun yaşandığı alanla bağlantılı olarak daha belirgince anlar. Dolayısıyla Marksizmde başat olan 'ekonomizm' tarihsel olarak belirlenmiştir. Yine de Marksizmin kullandığı temel açıklama ilkesinin, yani bu ekonomik ilkenin gayet güçlü olduğunu kabul etmeliyiz. Çünkü bu ilke bütünsel süreci, tüm toplumsal gerçekliğin 'asgari' tinsel örgütleyici ilkesi olan ve böylece çeşitli çağların yapısını tanımlamada gayet elverişli olan o etken aracılığıyla tanımlar.

[11] Scheler'e isnat ettiğimiz 'fikirlerin varoluştan önceliği' öğretisinin metafizik bir manası olduğunu iddia etmiyoruz. Bu öğretinin 'zamansal açıdan varoluş öncesi' anlamında yorumlanması gerektiğini hiç iddia etmiyoruz. Göstermek istediğimiz şudur; Scheler ideal alanın mantıksal içkinliğini ve böylece olgusal olandan ayrı bir şey olarak idealin bağımsız ve ayrı verilmişliğini vaaz etmektedir. Böylece olgusal olanın işlevi ideal verileri kısmen yaratmaktan ziyade onlar arasında seçim yapmak olur. Ancak öte yandan bizim konumumuzla Scheler'inki arasında kusursuz bir koşutluk kurmak olanaksızdır, çünkü biz 'tin' ile 'doğa' arasındaki çizgiyi başka yere çekiyoruz.

değildir. Durum daha ziyade şöyledir; saf 'doğal' bir şey olarak verili olan kendini alt-yapının çeşitli 'tinsel' yapılanmalarına dönüştürür ve bu yolla (Fiedler'in 'olgusal etkenlerin beraberce belirlemesi' düşüncesine benzer şekilde) ilk olarak, varoluş süren şeyler olarak insanları ve sonra da bir bütün olarak kültürel gerçekliği şekillendirir.

O halde burada kabul etmede isteksiz olduğumuz nokta her şeyden önce, alt-yapıya ait 'doğal' boyutun zaman-üstü ve değişmez bir şey olarak ve kendisi sayesinde tarihsel sürecin kısmen açıklanabileceği düşünülen bir şey olarak sunulmasıdır. Çünkü böylesi bir nedensel etken, kendisi olmasaydı değişmez kalacak öğelerin terkibini doğurur yalnızca. Scheler kuşkusuz 'dürtü yapısındaki değişiklikler'den söz eder, ama bunlar onun sisteminde sadece göreli yön değişiklikleri olarak, yani salt nicel değişimler olarak yorumlanabilir. Dolayısıyla Scheler bazen 'güç dürtüsü'nün bazen de 'ırksal iç güdünün' ve başka bir zaman başka bir etkenin hakim olduğunu öne sürer. Öte yandan bize göre bu tür doğal 'etkenler' yalnızca, tarihin gidişatında nicel değişimler geçirdiklerinde tarihsel işleyiş sürecinin açıklanmasında devingen birer etken olarak kullanılabilirler. 'Doğal' olanın, 'tinsel' olana dönüşümlerinin çeşitli aşamalarında her zaman farklı bir tarihsel rol üstlendiği[12] hatırda tutulursa yukarıdaki iddia aslında daha makul olabilir. 'Güç dürtüsü' denilen şeyin kendini ne zaman ve hangi biçimde tezahür ettirdiği, aslında böyle bir şey yapıp yapamayacağı aynı şekilde bütünsel tarihsel burca; çeşitli kuşakların gelişmeleri sırasında karşılarında buldukları burca bağlıdır. Yine bu bağlamda da -az veya çok bastırılmış olan- ebedi ve kendi kendiyle özdeş bir 'güç dürtüsü' yoktur, aksine 'güç dürtüsünün' özdeş ifadesi farklı yapılanmış, farklı deneyimlenmiş 'istenç yönelimlerinin' muazzam çeşitliliğini kapsar ki bu yönelimler her zaman farklı nesnelere doğrudur.

---

[12] Dolayısıyla bir ülkenin tecrit edilmiş bir konumda bulunması gibi coğrafi olgular her zaman aynı tarihsel anlama sahip olmaz; bunların tarih üzerindeki etkisi farklı olabilir, mesela tarihin 'erken' çağları veya kapitalizmin evriminin farklı aşamaları söz konusu olduğunda. Aynı doğal etken farklı bütünsel toplumsal ve kültürel durumlarda farklı bir işlev üstlenebilir; kültürel işleyiş süreci için anlamı bu yüzden değişir.

Aynı şekilde burada, kendinde içkin anlam mantığına sahip ve kendisi karşısında tarihsel dünyanın 'olgusal etkenleriyle' birlikte yalnızca seçici bir rol oynayacağı bir tinsel dünya kavramını kabul etmede de gönülsüzüz.

Yine 'mümkün'deki ve 'olmakta olan'daki ilişkiyi Scheler'den farklı bir tarzda anlıyoruz. Bize göre de her bir anda, bir imkanlar ufku tarafından sarılmış 'olmakta olan' vardır. Öte yandan bu ufuk soyut olarak 'kendiliğinden mümkün' değildir, aksine etkenlerin belirli bir burcunun sonucu olarak belirli bir durumda mümkün olanı içerir yalnızca. Şu hâlde sözü edilen 'ufuk' da sadece, yeni 'olmakta olanlara' götüren yeni bir sürecin başlangıç noktasıdır; bu ufuk özgün durumun ve anın tamamıyla yeni, yaratıcı rolünü kapsar. Dolayısıyla bizim dünya kavrayışımıza göre 'soyut olarak mümkün olan' daha yüksek bir mertebede değildir; olmakta olan ve olmuş olan daha değerlidir. Olgusal olan, Scheler'in sisteminde olduğu gibi, aşkın biçimler hazinesinden yapılan ve daima uygunsuz olan seçim değildir, aksine o tarihsel açıdan özgün burçlardan akan yaratıcı bir somutlaşmadır.

Olmuş olanı, evrimci sürecin yaratıcı merkezinin bakış açısıyla bakıldığında görüleceği gibi *in statu nascendi* (*doğum halinde*) değil de *ex post*,[13] yani ortaya çıktıktan sonraki haliyle ele aldığımızda, yalnızca bu durumda onu içkin, tamamıyla kendi kendine kaim bir anlam terkibine sahip yapı olarak görebiliriz. Dikkatlerini sırf olmuş olana, oluş sürecindeki tüm

---

[13] Tarihi düşünen ve onun bilgisine eren öznenin tarihe karşı çeşitli bakış açılarından, dikkate değer özsel farklılıklar doğuracak bakış açılarından bakabileceği olgusu genellikle gözden kaçırılır. Dolayısıyla yukarıda öne sürdüğümüz üzere, kişinin, tinin üretimlerine geçmişe ait ve tamamlanmış üretimler olarak mı baktığı yoksa onların yaratım sürecinin sürekli yenilendiğini göstermeyi mi denediği meselesi büyük farklar doğurur. Bize göre oluş süreci metafiziğindeki sorunlarla uğraşırken 'geçmişe aitliği' savunan bakış açısını benimsemek ve oluşun yapısını tamamlanmış bir olgu olarak 'olmakta olan' üzerinden açıklamaya çalışmak hata olur. (Öte yandan tarihi inceleyen öznenin 'bakış açısı' sorunu tarihselcilik kuramındaki 'bakış açısı' sorunuyla aynı sorun değildir. Tüm tarihselci yaklaşımlar düşüncenin düşünürün bakış açısı tarafından belirlendiğini vaaz eder, ancak bu tarihselci kuramların 'geçmişe dönük' mü yoksa *in statu nascendi* bakış açısıyla mı tasarlandıklarına bağlı olarak muhafazakar veya ilerici eğilimleri olabilir.)

işlevsel ilişkilerden ayrı olacak şekilde tamamlanmış neticeye verenler, yalnızca bu kişiler şöyle bir izlenime sahip olabilir; olmuş olan, varoluş öncesine ait bir şeyin, kendi kendine kaim mutlak varlığın gerçekleşmesidir. Öte yandan kültür sosyolojisi asli olarak, 'olmuş olan'la geçmişteki oluş süreci arasındaki işlevsel ilişkiyi yeniden yapılandırmakla ilgilendiği için bu bilgi dalında 'fikirlerin varoluş-öncesi dünyası' öncülünü benimsemek -her ne kadar saf 'anlamın' zamansal olmayan doğumu anlamında alınsa bile- bize göre oldukça tehlikeli olacaktır. Bize öyle geliyor ki sadece, yapıyı analiz edenlerin geriye yönelik bakış açıları için bir içkin anlam mantığı var olabilir; tinin her bir eseri bir kez mevcut olur olmaz anlaşılabilir, anlamlı bir yapı sergiler. Bu bağlamda, en önemli görevlerden birinin 'olmuş olan' ve tamamlanmış eserlerin bir dizisinin anlaşılabilir anlam yapısını tanımak olduğunu vurgulamak istiyoruz.

Scheler'in alt-yapıyla üst-yapı ilişkisi hakkındaki düşüncesini ayrıntılı olarak tartıştık ve tarihsel araştırmanın görünüşte salt biçimsel olan varsayımlarının aslında toplumsal ve değer biçen bir bakış açısına bağlı olduğunu göstermek için kendi karşıt konumumuzu tüm tafsilatıyla açıkladık. Ayrıntılarıyla göstermek istediğimiz şuydu; biliş süreci, bu alanda da, 'varoluş-öncesine' ait *biçim*de zaten mevcut olan problemleri adım adım fark etmek bir yana aynı topluma ait grupların yaşam deneyimlerinden çıkmış problemlere farklı yanlardan yaklaşır. Devingen ve durağan bakışı ayrı kılan her şey tam da bu merkezi noktaya, yani ideal ile olgusal arasındaki ilişki noktasına bağlıdır. Scheler'e göre özsel temel, varoluş öncesine ait ve tarihin üzerinde süzülen bir şey olduğu için tarihsel süreç onun sisteminde asla gerçek bir özselliğe ve tözselliğe erişemez. Zira Scheler sisteminde durağan olup özgürce salınan şeyler gerçek anlamda oluşturulmazlar aksine yalnızca, tarihsel süreç tarafından gerçekleştirilirler. Böylesi keskin ikilik asla gerçek bir tarih felsefesi çıkartamaz. Ayrıca yöntemsel kararların aynı zamanda metafizik ve 'yaşamla ilişkili' yönelimlerle bağlantılı oluşu burada hiçbir yerde olmadığı kadar açıkça görülebilir. Şimdi, sosyolojinin bugün alması gereken kararla (yani sosyoloji genellemeci yöntemle uyum içinde mi

ilerleyecek yoksa tarihsel-felsefi gelenekler temelinde bir yenilik mi arayacaktır?) karşı karşıya kaldığında Scheler'in neden bu genellemeci sosyoloji tarzı lehine karar verdiğini anlayabiliyoruz. Ama elbette bu Scheler meselesi o kadar da basit değildir. Gördüğümüz üzere, Scheler sistemindeki gerilim şu duruma dayanıyordu; temel öğretisi ebedi değerlerden birine dayansa da o, yine de çeşitli bakış açılarında özelleşen 'devingen'in varlığını kabul ediyor ve bunu temel öğretisi üzerinden açıklamak istiyordu. Öğretisindeki tasarının genişliği hem de devingen ve durağan öğelerin böylesi kararsız tasnifi Scheler'in, özsel insan ideasına uygun olarak mutlak idealar ve değerler alanına, deyiş yerindeyse, 'mest olup' bu alanı tarihte şimdiye kadar gerçekleşmiş tüm mevcut değer sistemlerinden çok daha yükseğe yerleştirdiği aşağıdaki pasajda apaçık görülebilir: "Böylece insan toplumunda etik, din, yasa, sanat vs. tarafından açıklanan tüm *norm, erek* ve *iyi* düzenlerini tümüyle göreli olarak, tarihsel ve sosyolojik açıdan belirli bakış açılarına bağlı olarak görüp bir kenara koyuyoruz. Geriye yalnızca ebedi logos *ideasını* bırakıyoruz ki onun aşkın sırları gelmiş geçmiş hiçbir kültürel çağ, hiçbir medeniyet veya hiçbir halk tarafından metafizik bir *tarih* biçiminde açımlanamaz; aksine, gelecektekiler de dahil olmak üzere, hep birlikte hepsi tarafından -bireysel olmakla hiçbiri yek diğerinin yerini dolduramaz olan, tam bir dayanışma içinde birlikte çalışan şu kendilerine has kültürel öznelerin uzam ve zamandaki birlikte işlemeleri sayesinde- açımlanabilir. (14)"

Bu pasajın yansıttığı gerilim Scheler'in ebediyet öğretisiyle günümüz tarihsel bilinci arasındaki içsel çatışmayı gösteriyor. Bize göre en önemli nokta Scheler'in sistemine yalnızca yabancı tezleri değil ayrıca yabancı sistematik varsayımları da dahil etmesidir. Bir tarihselciye göre, var olanlar tarihsel süreçten ayrı olarak var olmazlar, aksine o süreçte vücut bulup kendilerini orada gerçekleştirirler ve sadece o süreç içinde anlaşılabilir hale gelirler. İnsan tarihi yaratan ve çeşitli dönemlere hakim olan mevcudiyetlere erişebilir, çünkü tarih içinde yaşayan bir varlık olarak insan özsel olarak onunla bağlantılıdır. Tarih tarihselci için bir yoldur; genetik olarak tarihte doğmuş mevcudiyetleri anlamanın biricik yolu. Ancak za-

mansal ve ebedi arasındaki, Scheler sisteminin ortaya attığı, boşluk onun tarih yorumunu belirleyici biçimde etkiler. Gerçek mevcudiyetler tarih-üstüdür, o halde Scheler'in söylediğinin aksine, tarih onların keşfine uygun herhangi bir katkı sağlayamaz ya da Schelerci anlamda tarihin herhangi bir katkısı söz konusuysa bile bu katkı ancak sınırlı olabilir.

Bu sistemde tarih ebedi mevcudiyetleri çevreleyen bir alev denizi gibidir. Alevler yükselebilir de alçalabilir de, mevcudiyetlere yaklaşabilir de onlardan geriye çekilebilir de; bu alevlerin yazgı tarafından hükmolunmuş hareketleri gizeme bürünmüştür. Tek bilebildiğimiz, bazı dönemler bu mevcudiyetlere diğer dönemlerden daha yakındır. Tarih kuramları günümüz romantik bilincine dayanan Orta Çağ düşkünleri Orta Çağın ebedi mevcudiyetlere muazzam derecede yakın olduğunu öne sürerler ve kendi öznel deneyimlerine bağlı olarak Orta Çağın doruk noktasını belirli anlarda görürler. Her dönemin ve her medeniyetin, her bir örnekte farklı olan belirli 'ebedi mevcudiyetler dizinine' yakınlığı içeren, kendine özgü 'vazife düşüncesine' sahip olduğunu düşünen Scheler ise bir tarihsel döneme yönelik bu dar övgünün karşısında ilerlemeyi temsil eder.[14] Ama yine de Scheler mevcudiyetlerin durağan olduğu anlayışına sahiptir, zira onun düşüncesinde de ebedi mevcudiyetler tarihsel yaşamın akışından ayrıdırlar ve tözleri tarihin tözüne yabancıdır. Scheler'in kabul ettiği tek şey bir 'erişim' ilkesidir; bazı ebedi mevcudiyetler ilk olarak bazı kültür gruplarının erişimine açıkken diğer bazıları da diğer grupların erişimindedir. O halde tarihsel 'sentez' tarihsel süreçte keşfedilen tüm özlerin birleşiminden oluşur. Beri yandan 'şeylere' bu şekilde bakma ani bir 'sıçramayı;' temel deneyimimizle bağdaştıramayacağımız bir sıçramayı içerir.

---

[14] Burada da ilerici ve muhafazakar düşünce arasında özsel bir fark tespit edebiliyoruz. Muhafazakar düşünür insanlık ideasını bir bütün olarak görürse kozmopolit yönelimleri olur, yani her biri kendi kimliğini muhafaza eden çeşitli ulus ve medeniyetlerin birlikte işlerliğinin peşine düşer. İnsanlığı bir birlik olarak alan ilerici insanlık kavrayışı ise enternasyonalist bir eğilim taşıyacaktır, yani ulusların bu kendine özgülüğünü olumsuzlayacaktır. Muhafazakar, çoğulculuğu isterken ilerici, tek biçimliliği ister; ilki kültür aracılığıyla düşünürken diğeri medeniyet üzerinden düşünür.

Scheler düşüncesinde bu sıçramalardan iki tane bulunur. O, somut norm sistemlerinin tarihsel ve sosyolojik açıdan belirlendiğini ve insanın her an tarihin içinde durduğunu kabul eder. Ancak ona göre tüm bunlar söz konusu 'mevcudiyetlerle,' gerçekleştirilmeleri insanlığın 'vazifesi' olan bu mevcudiyetlerle uğraşmadığımız sürece geçerlidir. Ebedi mevcudiyetler söz konusu olduğunda ise tarihin içindeki insan aniden bir zamansallık fatihine dönüşür ve tüm tarihsel kısıtlamaları, sınırlamaları başından savma yeteneği şeklindeki insanüstü bir yeteneğe sahip olur. İşte bu Scheler düşüncesindeki sıçramalardan biridir. Öte yandan burada bir başka soru daha sorabiliriz; çeşitli medeniyetler tarafından gerçek olarak ilan edilmiş mevcudiyetlerin tarihini analiz ederken bu mevcudiyetlerin hakiki olduğunu nasıl bilebiliriz? Hangi ölçüt sayesinde, şu veya bu medeniyetin şu veya bu ebedi mevcudiyet özelinde insanlık 'vazifesini' yerine getirebilecek kadar olgun olduğunu ölçebiliriz? Eğer bu tarz rolleri tüm geçmiş çağlara ve medeniyetlere biçmek istiyorsak kendi mevcudiyetlerimizin geçerli, nesnel bilgisine sahip olmanın yeterli olmayacağı açıktır. Bu iş işin, tüm mevcudiyetleri ya da hiç değilse tarihin akışında şu güne kadar ortaya çıkmış olanları tanıyacak tarihüstü, insan-üstü bir sezgi gücüne sahip olmalıyız. Dolayısıyla fikirler tarihçisi özsel sezgisini kullanırken zamansallığı iki kez aşmalıdır; ilk olarak kendi çağına mahsus ebedi mevcudiyetleri tanımlarken ve ikinci kez, sahih olanı gayri sahih olandan, gerçek özü öznel görünüşten ayırmayı deneyerek geçmişi yorumlarken. Öte yandan bu durum, her tarihsel harekette bulunan tüm 'özlerin -ya da en azından bugüne kadar keşfedilmiş olan özlerin- mutlak sezgisi' postulatının ya da hiç değilse 'bugünkü hareketin mutlak niteliği' postulatının kaynağıdır. Gelgelelim bu durumda, '*tüm* çağların ve tüm medeniyetlerin ortak vazifesi' fikri; tarih felsefesi için kalkış noktası olmaya gücü yetecek bu fikir burada yeniden kaybolur, çünkü böyle görülen bir tarihsel süreç kendisinden bir şey çıkmayacak denli, göreli kabul edilerek kenara bırakılır ve bütün ağırlık zamansallığın ötesine doğru yapılacak ikinci 'sıçramada' yoğunlaşır. Scheler tüm tarihselci fikirleri kendi 'zaman-üstü' kuramına dahil etmeyi dener hatta 'perspektife

bağlı' görüş fikrini bile benimser. Ancak onun durağan ebediyet kavrayışı, birleştirmeye çalıştığı tarihselciliğin şu yabancı 'kalkış noktasıyla' asla uzlaştırılamaz.

Temel metafizik deneyimi böylesi (durağan) bir yapıda olan herkes için diğer kültür alanları gibi bilgi sosyolojisi de tamamıyla ikincil bir mesele olmak durumundadır. Öyleyse düşünce sosyolojisinin görevi -ki bize göre çeşitli 'bakış açılarının' doğuşunu izlemek suretiyle gelişimin bütüncül çizgisini keşfetmekten ibarettir- Scheler tarafından asla tanımlanmamıştır.

Öte yandan Scheler'in özler öğretisine bir başka itiraz daha yapılmalıdır. Scheler özlerin (ve dolayısıyla geçmiş çağların özlerinin de) anlaşılması ve yorumlanmasının ancak perspektifsel bir tarzda mümkün olacağını unutmaktadır. Hem, geçmiş çağların özlerine yönelik sezgilerden bizim erişimimize açık olanların *hangileri* olduğu hem de onların bizim erişimimize *nasıl* açık oldukları tamamen bakış açılarımıza bağlıdır.

Her bir 'anlam öğesi' (şayet yalıtılmış olarak böyle bir şeyden söz edilebilirse), anlamın bütünsel bağlamı ve nihai olarak, onu doğuran yaşamsal zemin tarafından belirlenir; bu yaklaşım tarihselciliğe borçlu olduğumuz bir kavrayıştır. Dolayısıyla bir anlama edimi yabancı bir 'anlam öğesini,' onun önceki işlevsel ilişkilerini iptal edip onu kendi işlev kalıbımızda işletmek suretiyle, kendi anlam bağlamımıza dahil etmekten meydana gelir. Yalnızca olguları değil, geçmiş çağların yönelimsel olarak belirlenmiş 'anlamlarını' da saptarken ilerleyeceğimiz yol budur. Bir parçayı diğerine ekleyerek, tinsel veriyi (anlamları) bütünselliğin içine katamayız, savı teknikçi düşüncenin ön yargısıdır. Bizzat kendisi, birden çok bilgi türüyle birden çok biliş süreci türü arasında ayrım yaptığına göre (s. 23) Scheler'i bu görüşün doğruluğuna ikna etmek zor olmazdı herhalde. Akledilebilir özlerin 'ek niteliğindeki' bilgisi ancak özsel bilgi teknikçi düşünce tarzında, (Scheler'in adlandırdığı gibi) 'birikmeli (*Kumulative*)' bilgi olduğunda mümkün olabilir. Scheler'e göre de özsel bilgi yalnızca bir kültürle kısıtlı bilgi türü olabilir. Ancak durum buysa, bize öyle geliyor ki geçmiş çağların özlerinin ve anlamlarının bil-

gisi yalnızca perspektifsel bir bilgi, yani bir yandan kendi tarihsel-varoluşsal kalkış noktamız diğer yandan temel aksiyom sistemimiz tarafından belirlenmiş bir bilgi olabilir. Bir diğer makalede[15] bilimsel-teknolojik bilgiyle felsefi bilgi arasındaki ve bu iki alandaki evrim kalıpları arasındaki temel ayrıma yönelik keskin tanımın ancak bunların altında yatan yapısal sistemleştirme ilkesine kadar gidilirse mümkün olabileceğini ortaya koymuştum. Orada göstermeyi denediğimiz üzere bilimsel-teknolojik düşünce felsefi düşünceden şöyle ayrılıyordu; ilki, peş peşe gelen dönemler boyunca bir ve aynı sistemi tamamlarken ikinci düşünce tarzı, tarihsel dünyanın giderek büyüyen çokluğuna hakim olmayı deneyerek her bir çağda yeni bir sistemleştirme merkezinden işe başlıyordu. Bilimde çağlar boyunca aynı sistem inşa edildiği için anlamın değişimi fenomeni bu alanda söz konusu olmuyordu. Bu alanda ayrıca, düşünce sürecini, yalnızca bir tarzda tanımlanabilen ve nihai olarak 'doğru' olan bilgiye yönelik doğrudan ilerleme şeklinde resmedebiliyorduk. Fizikte mesela, birden çok 'kuvvet' kavramı yoktur; eğer fizik tarihinde farklı kavramlar ortaya çıkmışsa bunlar sistemin aksiyom kalıbı tarafından ilan edilecek doğru kavramın keşfinden önceki hazırlık adımları şeklinde sınıflandırılabilir. Buna karşın felsefede ve onunla yakından bağlantılı olan tarihsel-kültürel bilimlerde anlamın doğal olarak zorunlu değişimi fenomeniyle karşılaşıyoruz. Bu alanlardaki her kavram, zamanın ilerleyişiyle mecburen anlamını değiştirir, çünkü her kavram her daim, yeni bir aksiyom dizisine bağlı olan yeni bir sisteme dahil olur. Örnek olarak, 'idea' kavramının anlamının değiştiği yolu gösterebiliriz, bu kavramın herhangi bir çağda ifade ettiği anlam kavramın içinde tanımlandığı bütüncül sisteme müracaat edilerek anlaşılabilir. Bu alanlardaki tarihsel evrim çizgisine ve birbirini izleyen anlamların karşılıklı ilişkisine baktığımızda yekpare bir sisteme doğru, kavramın özel olarak doğru olacak tek bir anlamına yönelik bir 'ilerleme' göremeyiz; göreceğimiz şey 'arıtıp yukarı taşımadır (*Aufheben*).' Bazı öğeleri arıtarak yukarı taşıma şöyle gerçekleşir; bu alanlarda-

[15] *Tarihselcilik*, ss. 75 vd.

ki 'daha sonra' gelen ve 'daha yüksek' olan her bir sistem önceki sistemleri ve işlevsel ilişkileri, ayrıca bu sistemlere ait tikel kavramları kendi içine dahil eder. Ancak bu durum gerçekleştiğinde, çeşitli kavramlara yansımış önceki sistemleştirme ilkeleri lağvedilmiş olur ve önceki sistemlerden alınmış 'öğeler' de daha yüksek ve kapsayıcı olan, yani 'arıtılmış' yeni sistem üzerinden yeniden yorumlanır. İki düşünce tarzını, yani bilimsel düşünceyle felsefi-tarihsel düşünceyi sistem inşa etmedeki bu temel farka dikkat kesilerek birbirlerinden ayırabiliriz ancak; söz konusu ayrımı tanıyabilmenin tek yolu budur. Geçmiş kültürlerin hakiki tarihsel sentezi art arda ortaya çıkan fenomenlerin perspektifsel olmayan bir tarzda birbirlerine eklenmesinden oluşmaz, aksine yalnızca, geçmişten alınan mevcudiyetlerin yeni bir sistemde içerilmesine yönelik daima yenilenen bir girişimden meydana gelir. Felsefedeki (aynı şekilde onunla ilişkili kültür bilimlerindeki) fiili ve tarihsel olarak gözlemlenebilir evrim, gördüğümüz gibi, doğa bilimlerindeki evrim kalıbına karşıt bir kalıbı temsil eder. Bu kalıbı daha önce 'diyalektik' bir evrim kalıbı olarak tanımlamıştık,[16] Scheler ise 'mevcut tinsel yapıların yeni bir yapıda içerilmesi ve onunla iç içe geçmesi aracılığıyla gerçekleşen kültürel büyüme' (s. 24) şeklinde bir tanım teklif ediyor. Terminolojik farkları kenara koyarsak asıl mesele şudur; incelemekte olduğumuz insan düşüncesi her çağda yeni bir merkez etrafında örgütlenir ve insan her ne kadar önceki kavramları yeni sistemlere dahil etmek suretiyle onları (Hegelci 'aufheben' anlamında) arıtarak yukarıya taşısa da bu durum bir anlam değişimini; ama ek niteliğindeki bir sentezi olanaksız kılan bir anlam değişimini içerir. Felsefi bilginin varoluşça belirlendiği ve -ortaya çıktığı- tek bir medeniyete özgü olduğu kabul edilince artık bu düşünce alanında devingen bir sistemden başka bir şeyin varlığını iddia etmek elden gelmez, zira aksi takdirde tek bir yapısal türe ait kavramlarla farklı bir yapı üzerinden uğraşmamız gerekirdi. Bu durum kabul edildiğinde geriye yalnızca perspektivizm, yani çeşitli özsel anlamların ait oldukları çağda birlikte var olduklarını söyleyen

[16] *Tarihselcilik*, ss. 75 vd.

yaklaşım kalır. Bu özsel anlamlar da mutlak anlamda onların varlıklarına sahip olan özlere aittir, ancak tarih araştırmacısı onları yalnızca perspektifsel bir yolla, yani onlara, kendisi de bir tarih ürünü olan bakış açısından bakmakla kavrayabilir. Öte yandan bu tür perspektivizm, Scheler'in görüşlerimizi eleştirirken söylediğinin (ss. 115 vd.) aksine, asla kendi kendini çürüten bir yaklaşım değildir. Çünkü en azından bize göre, çeşitli çağların ve onlarda vücut bulan özlerin kendi varlıkları vardır; kendilerine dair, daha sonra elde edilebilecek bilgileri ne olursa olsun.

Tarihselcilik hakkındaki makalemizde, Scheler tarafından alıntılanan bir pasajda söylediğimiz gibi; "Tarihsel mevzu (deyiş yerindeyse, bir çağın tarihsel içeriği) *kendinde özdeş kalır*, ancak deneyimlenebilmesinin, anlaşılabilmesinin özsel durumu şudur ki o, yalnızca farklı tinsel-tarihsel bakış açılarıyla kavranabilir. Ya da bir başka deyişle, onun yalnızca farklı *veçhelerini* görebiliriz." Buradaki italik ifadeler perspektivizmi tarihsel soruşturmanın nesnelerinin *in se* gerçek varlıklarını çözme aracı olarak kullanma niyetinde olmadığımızı yeterince açık biçimde beyan etmektedir. O halde bu ifadeler Scheler'in 'kendi kendini çürüten bir görüş' şeklindeki yorumunu nasıl haklı çıkarabilir ki? Dolayısıyla Helenizmin özü ve fiili varoluşu kendini, art arda gelen tarih araştırmacıları kuşakları tarafından kurulmuş çeşitli 'perspektiflerde' çözündürmez. Aslında o, kendisine çeşitli açılardan, farklı yorumlamalarla yaklaşılan ve 'kendinde şey' olarak 'verili' bir şeydir. O halde söz konusu nesnenin *in se* gerçek varlığı iddiasını ortaya atmakta tamamen haklıyız; her ne kadar herhangi bir perspektif tek başına onun hakkını veremese de, o keyfi tanımlamaları saf dışı bırakırken kullanabileceğimiz bir denetleme örneği olarak verilidir.

Perspektivizmin anlamını daha açıkça gösterebileceğimiz bir örnek vermek gerekirse; insan bilinci bir manzarayı ancak farklı perspektiflerden olacak şekilde kavrayabilir. Buna rağmen manzara kendini imkan dahilindeki resimsel temsil parçalarına ayırmış değildir. Mümkün her bir resmin 'gerçek' bir mukabili vardır ve her bir perspektifin doğruluğu diğer perspektiflerden denetlenebilir. Öte yandan bu örnek, tarihin yal-

nızca tarih içinden görülebileceğini ve tarihin dışında duran bakış açılarından birinde keyfi olarak durmakla, tarih ötesine yapılan bir 'sıçrama' aracılığıyla yorumlanamayacağını ima eder. Görececilikle yola çıkan tarihselci bakış açısı sonunda 'görüşün' mutlaklığına varır, çünkü bu en son biçiminde bizzat tarihi 'Mutlak' olarak koyar ve yalnızca bu Mutlak, ilk bakışta düzensiz görünen çeşitli bakış açılarının anlamlı bütüncül sürecin işlev ve parçaları olarak tertip edilmesini olanaklı kılabilir.

Aslında tarihin görece yakın bir çağına, örneğin tam anlamıyla gelişmiş kapitalizmin ortaya çıkışına kadarki erken kapitalist dönem gibi bir döneme bakarsak gelişim çizgisinin ilerlediği anlamlı yolu algılayabiliriz. Böylece o döneme ait tüm sosyolojik ve kuramsal 'bakış açılarını' bu içsel 'hedefe-yönelmişlik' aracılığıyla yorumlayabiliriz. Kuşkusuz her kuram ilk ortaya atıldığında mutlak olarak geçerli olduğunu iddia eder, ama beri yandan bizler onun görece doğruluğunu ve kısmi kabul edilebilirliğini değerlendirebilecek konumdayızdır. Öte yandan doğurgan geçmiş kuramları bize sonradan haklı çıkabilirmiş gibi görünürler, çünkü onlar bugün kendileri aracılığıyla düşündüğümüz daha kapsamlı sistemin sorunları ve bileşenleri olarak varlıklarını sürdürebilirler. Ama aynı zamanda onlar göreli de kılınabilirler, çünkü yalnızca, daha kapsayıcı bir sistemin parçaları olarak varlıklarını sürdürebilirler. Burada tarihselciliğin bazı zorluklarla karşılaşabileceğini yadsıma niyetinde değiliz hatta zorluklar tam da bu noktada doğarlar. Zira artık kapanmış çağlar söz konusu olduğunda anlamı, hedefe-yönelmişliği görebiliyorken böylesi bir hedef-anlamı kendi çağımız için göremiyoruz. Gelecek her daim bir sır olduğundan, günümüzün bir parçası olduğu bu bütünsel anlam kalıbı hakkında yalnızca tahmin yürütebiliyoruz. Yine elimizde tahminlerden başka bir şey olmadığı için bugünkü hedef-anlamın her bir düşünce akımı tarafından -her bir düşünce akımının kendisiyle özdeşleştirdiği- çağdaş eğilimlerle özdeş olduğunun öne sürülmesi gayet anlaşılabilirdir. O halde tarihin bütünselliğinin gelecekteki hedef-anlamı bütünsel süreçte işgal edilen konuma bağlı olarak farklı görülecektir; ilerici bir yazarın tarih felsefesi muhafaza-

kar olanınkinden farklı olacaktır ve muhafazakarınki de diğerinden farklı olacaktır.

Bu düşünce zincirini daha ileri taşırsak, az önce, görece kapanmış diye tanımladığımız ve dolayısıyla kendi hedef-anlamını şeffafça gösteren (mesela erken kapitalizm) gibi çağların şayet daha kapsamlı oluş kalıplarına sokulurlarsa kendi anlam kesinliğini yitirebilecekleri ve sorunlu hale gelebilecekleri sonucunu bile çıkarabiliriz. Bu söylenenlerden de her bir tarih kuramının özsel olarak belirli bir bakış açısına bağlı olduğu çıkar, ancak bu, bütünsel doğruluğun, verilerin yadsınamaz gerçekliğinin ve özsel anlamın bir takım farklı perspektiflere çözüneceği anlamına gelmez; vurgulamak istediğimiz nokta bu değildir. Giriş bölümünde gördüğümüz gibi belirli bir hareket ancak sınırlı bir olgular dizisini -kendi yansıtıcılığının menzili dahilinde olanları- keşfedebilir kuşkusuz. Ancak bu olgular görünür kılınır kılınmaz herkes onları hesaba katmak zorunda kalır. Dahası şeylere kendi perspektifimizden baktığımızda diğer perspektiflerin zorunluluğunu veya imkanını anlıyoruz ve perspektifimizin ne olduğu önemli olmaksızın hepimiz verilerin 'yadsınamaz gerçekliğini' denetleyebilme deneyimini yaşıyoruz. Bu sayede, gerçekliğin tam ortasında hareket ettiğimizi iddia edebilmemiz için hepimizin elinde yeterince neden bulunuyor; böyle iddia edebiliyor ve tüm yanılsamaları reddedebiliyoruz.

Şimdi bu noktada kendimizi neden, bizzat yadsınamaz olarak kabul ettiğimiz olguları kaydetmekle -tıpkı pozitivizmin yapacağı gibi- sınırlamadığımız sorulabilir; şu 'anlam bütünselliklerini' ve salt olgusallığa bu eklemeleri neden bir kenara bırakmadık ki; sırf perspektivizmi doğuracak bu kavramları pozitif bilimi ilgilendirmeyen metafizik kalıntılar olarak neden tasfiye etmedik ki? Şöyle yanıtlarız; bu 'olguların' pozitifliklerinde ve yadsınamaz gerçekliklerinde kendine özgü bir durum vardır. Öyle ki bu olgular keyfi yorumları saf dışı bırakırken kullanabileceğimiz bir denetlenebilir örneği sunmaları anlamında 'yadsınamaz'dırlar. Ancak onlar 'herhangi bir sistemin dışından, yalıtım halinde ve anlamlara gönderme olmaksızın kavranabilir' anlamında alınırsa 'yadsınamaz' değildirler. Aksine onları yalnızca bir anlamın çer-

çevesinde kavrayabiliriz ve onlar kavrandıkları anlam kalıbına bağlı olarak farklı veçheler sergilerler. 'Kapitalizm' ve 'proletarya' gibi kavramların kullanıldıkları sisteme göre anlamları değişir ve tarihsel 'veriler' birer 'parça' veya 'aşama' olarak evrimsel sürece yerleştirilirlerse tarihsel 'olgular' haline gelebilirler ancak.

'Olguların' niteleme olmaksızın kavranabileceği iddiasına imkan veren şu tuzu kuru ve kendinden emin pozitivizm çağı artık sona erdi. Artık böyle bir iddia şu olgu gözden kaçırıldığı için ortaya atılabilir yalnızca; pozitivist kültür tarihi bir anlam sistemini, bir özel metafiziği, her ne kadar bunlar yalnızca o çağın düşünürleri tarafından 'kuşku duyulamaz' kabul edilseler de, saflıkla mutlak geçerli olarak alır. Pozitivizm şu veya bu alandaki özel araştırmalardan başka bir şey üretmediği için, sırf bu sayede kendi anlamlar çerçevesini gayet başarıyla gizleyebilmiştir. Dolayısıyla bu şartlar altında, kendi alanlarında uzmanlaşmış bilim insanlarının ortaya attığı metafizik varsayımların -pozitivist olmayan ekollerin varsayımlarından hiç de daha az olmayacak şekilde- *Weltanschauung* bütünselliğine ve felsefe tarihine dayanması gerçeği herkesin gözünden kaçabilirdi. Ancak öte yandan hiç değilse kültür bilimlerinin ve tarihsel bilimlerin metafiziği, yani parça niteliğindeki veçheleri bütünselliklere döndüren bir artırmayı ön koşul olarak koyduğunu görebiliyoruz. Bize göre bu durumu kabul etmek inkar etmekten açık ara daha verimlidir.

Ancak yukarıda belirttiğimiz gibi bu, pozitivizmin 'sahih' olan ve kendisi sayesinde düşünce tarihindeki gerçek ilerlemeye işaret edilebilecek veçhelerinden etkilenmeyeceğimiz anlamına gelmez. Pozitivizmin egemenliğinden sonra ortaya çıkacak her metafizik pozitivizmin bu 'sahih' öğelerini belirli biçimlerde mutlaka 'arıtacak' ve bünyesine katacaktır. Beri yandan sözü edilen 'sahih' bileşenler pozitivizmin epistemolojik veya yöntemsel konumuna ait olmayıp, kulağa çelişkili gelse de, onun metafizik yönelimiyle ve yaşam duygusuyla - ki pozitivizm bu duygunun kuramsal ifadesidir- ilişkilidir. Pozitivist düşünce tarzı kuramsal disiplinler tarihindeki aynı kademeli dönüşümü gösterir. Hem ilerici hem de muhafazakar düşünceye damgasını vuran bu dönüşüm siyaset alanın-

da 'real-politik' adıyla, sanat alanında 'realizm' adıyla anılır. Bu kavramlar, bazı yaşamsal alanların (diyelim ki ekonominin) deneyimin merkezini giderek daha fazla işgal ettiğini ve diğer tüm alanların kendisi sayesinde deneyimleneceği temel kategorileri sağladığını anıştırıyor. Söz konusu dönüşüm, deneyim dünyamızda vurgunun 'aşkınlık' üzerinde değil de 'içkinlik,' 'bu dünyalılık' üzerinde olduğu anlamına gelir. Tüm bu aşkın kavramların kökünü yalnızca bu 'içkin' deneyimde ararız. Diğer yandan içkinlikle aşkınlık arasındaki bu karşıtlığın da eski yaşam anlayışının terminolojisiyle açıklandığını ve bu yüzden pozitivizmde asli olarak neyin yeni ve sahih olduğunu hakkıyla değerlendiremeyeceğini belirtmek gerek.

Pozitivizmin empirik gerçekliğe gösterdiği itibar diye adlandırdığımız durum bizce kendi düşüncemiz için geçerli olarak kalan ikinci pozitivist ilkeyi temsil eder. Empirik gerçekliğe yüklenen bu itibar (ki bizim için artık, tinsel olguların metafiziksel olmayan bir yorumuna inanmak, anlamına gelmiyor) şu durumdan meydana gelir; metafiziksel mevcudiyetleri bizim için dünyanın nihai gerçekliğini temsil eden deneyim alanıyla özsel bir temas olmadan kavrayamayız. Gerçekliğin ötesine, doğruluk ve geçerliliğin varoluş öncesine ait bir alanının inşasıyla bağlantılı olarak bile, herhangi bir 'sıçramayı' kabul etmememizin başlıca nedeni budur. Doğruluk ve geçerlilik yapıları hakkında, çeşitli düşünce alanlarının yapısındaki empirik olarak tanınabilir dönüşümler -tarihte görüldüğü şekliyle- ayrı tutularak çıkarıma varılabilir, gibi bir şey iddia etmiyoruz. Yeni metafiziğin tüm asli türleri 'içkin' ve 'tarihsel' olanın ontolojik rütbesindeki istikrarlı yükselişinin sonucu olan dönüşüm sürecinin damgasını taşır. 'Öz' ve 'mutlağı' tarihsel süreçle özdeşleştirip mutlağın kaderini dünyanın evrimine bağlayarak gerçek pozitivizme doğru en temel adımı atan kişi Hegel'di. İddialarının ayrıntıları kabul edilir olmasa bile onun genel konumu bizim doğrudan yönelimimize en yakın konumdur.

Burada Scheler'e tamamen katılıyoruz, evet metafizik, *Weltanschauung*umuzdan hiçbir zaman koparılmadı ve koparılmaz da; metafizik kategoriler tarihsel ve tinsel dünya yo-

rumlarından ayrılabilir değildir. Olgusal bilginin ve özsel bilginin iki farklı bilgi türünü temsil ettiği iddiasında da ona katılıyoruz, ancak bu ikisini alelacele birbirinden ayırmayı kabul etmiyoruz. Biz bunun yerine özsel bilginin, içinde olgusal bilginin de ilerlediği aynı yönde ancak daha derinden gittiğini düşünüyoruz. Bize öyle geliyor ki olgusal, empirik bilgiden özün sezgisine sürekli bir geçiş söz konusudur. 'Öz' ile 'olgu' arasındaki bu ikilik tarih bilimiyle tarih felsefesi arasındaki ikiliğe bütünüyle koşuttur. Genel eğilimde bu iki disiplin arasında keskin bir ayrım yapılır. Ancak bize göre doğru görüş şu; birden çok 'tarih felsefesi' belirli olguları nitelendirirken kullandığımız çeşitli kavramlarda zaten gömülüdür ki bu kavramlar da 'empirik' bilimin içeriğini belirlemede önemli bir rol oynar. Ne zaman görünüşte oldukça yalıtık olan tikel bir olguyu bir bağlama yerleştirsek bir tarih 'tasarımı,' 'akledilebilir' bir tarih 'çerçevesi' bize bir şekilde kılavuzluk eder.

Böylesi iki tür bilgi arasındaki bu türden bir devamlılığı ve iç içeliği varsaymak yine de bunların hiyerarşik ve niteliksel açıdan farklı olduklarını yadsımak anlamına gelmez. Bizim itirazımız bu iki dünya arasında gerçekleştirilen ve onların kendi yapılarını tamamıyla söküp ayıran 'sıçrama'yadır; bu, vahye dayalı bilgi fikrinden esinlenmiş bir yaklaşımdır.

Bilgi sosyolojisinin kurulabileceği bakış açısını tanımlama girişiminde sistematik, felsefi varsayımların tartışılması sırasında bu kadar ayrıntıya girmek zorunda oluşumuz kimseyi şaşırtmamalı. Her şey bir yana karşımızda duran problem şuydu; bu meseleye yönelik empirik, bilimsel yaklaşımlar araştırmacının felsefi, metafiziksel bakış açısından ne ölçüde esinlenmiştir?

Bizim bilgi sosyolojisi yaklaşımımızla Scheler'inki arasındaki ayrımın karşılaştırılması her iki yaklaşımın da aynı görevle ilgilendiğini gösterdi. Söz konusu görevi şu olgu ima eder; tinsel üretimler yalnızca doğrudan, yani içeriklerine göre değil aynı zamanda dolaylı olarak, yani olgusallığa bağlılıkları ve özellikle de sergiledikleri toplumsal işlev üzerinden yorumlanabilir. Bize bir bilgi ve kültür sosyolojisi geliştirme görevini yükleyen bu durumdur. Bu göreve çeşitli felsefi bakış açılarından girişilebilir ki onların hepsi de belirli toplum-

sal konumlara tahsis edilmiştir. Scheler'in felsefi bakış açısı zaman-üstü, değişmeyen bir hakikatler sistemini (ki bu yaklaşım, pratikte her zaman, bir kişinin felsefi ve sosyolojik açıdan belirlenmiş perspektifinin ebedi geçerlilikte olduğu iddiasını ortaya atabilmesinden sorumludur) ortaya attığı için o, sosyolojik etkenlerin 'olumsallığını' -sonradan akla gelmiş düşünceler gibi- bu devinimsiz, zaman-üstü çerçeveye sokmaya mecbur kalmıştı. Ancak eğer bu yaklaşım 'yukarıdan' benimsenmişse tarihsel ve sosyolojik etkenleri sisteme doğal biçimde dahil etmek olanaksızdır. Bu durumda üzerine köprü kurulamaz bir boğaz, tarihi, zaman-üstü olandan ayıracaktır.

Biz karşıt yönde ilerledik. Bize göre dolayımsızca verili olan, bakış açılarındaki devingen değişiklik ve tarihsel öğedir. Dikkatimizin yoğunlaştığı nokta burasıdır ve görececiliğin üstesinden gelirken bu durumun sağlayacağı fırsatı değerlendirmek istiyoruz. Bu, bilgi sosyolojisinin asli görevinin belirli bir dönemde birlikte var olan entelektüel bakış açılarının mümkün olduğunca kesin bir açıklamasını sunmak ve onların tarihsel gelişimlerinin izini sürmek olduğunu ima eder. Zira böylesi bakış açıları bile 'durağan' veya 'yüzeye yorumlama gerektiren yeni veriler taşıyan tarihsel sürecin kesintisiz akışı boyunca değişmeden kalan' bir yapıda değildirler ve önceden var olan sistemlerin parçalanmasına ya da dönüşmesine yol açabilirler. Üstelik entelektüel bakış açılarındaki evrimin en önemli veçhelerinden biri onların toplumdaki bütünsel evrim sürecine yaptıkları katkıdır. Geçmişe bakarak her bir ütopyanın ve her bir geçmiş tarih imgesinin ortaya çıktıkları çağın şekillenmesine hangi yolda yardım ettiklerini göstermek mümkündür. Gelişiminin her evresinde insan düşüncesinde varoluş tarafından belirlenmiş bir doğru içerik vardır; her dönemde, toplumsal-tinsel dünyanın 'rasyonelliğini' artırmak için belirli bir yolda, evrimin bir sonraki adımının dayattığı yönde bir girişim yapılır. *Biliş* sosyolojisinin (haklı olarak böyle adlandırılabilir) bir sonraki görevi bu toplumsal düşünmenin, varoluşla karışmış düşünmenin olgusal sürecin çeşitli evrelerindeki işlevsel rolünü göstermektir. Burada içerilen metafizik varsayım (ki bizim kuramımızın da böyle bir varsayımı öne sürdüğünü vurgulamak isteriz) şudur; kendi-

sinde çeşitli bakış açılarının ortaya çıkacağı evrensel süreç anlamlı bir süreçtir. Bakış açıları ve içerikler birbirlerini gelişigüzel takip etmezler, çünkü hepsi de anlamlı, bütünsel bir sürecin parçalarıdır. O halde bütün 'mutlak' hakikat problemi bir bütün olarak sürecin anlamlı birliğinin yapısı problemiyle çatışır. Şu halde soru şudur; belirli bir anda görülebilen evrimsel ereği ne ölçüde kavrayabiliriz? Bu soruya yönelik bir yanıtı zaten ima etmiştik; bir çağın kapanması ölçüsünde (elbette, bizim de söylediğimiz gibi, bir çağın yalnızca görece tamamlandığı söylenebilir burada); çağın kendini tamamlanmış bir gestalt olarak sunması ölçüsünde düşünce kalıplarının hedeflenmiş evrimsel amaca 'göre' belirlenen işlevsel rolünü saptayabiliriz. Öte yandan, sırf kendini açan süreçler söz konusu olduğunda hedef henüz verili değildir ve onun *in se* ya da varoluş-öncesi bir tarzda var olduğu söylenemez. Bu bağlamda tamamen *statu nascendi*deyizdir ve karşıt arzuların çatışmasından başka bir şey göremeyiz. Kendi entelektüel bakış açımız da bu muhalif konumlardan birinde yerleşiktir. Dolayısıyla geçmişin yorumlanması işlemekte olan sürecin yorumlanmasına bağlı olduğuna göre kendini açmakta olana ve geçmişe dair yalnızca parçalı bir bakış açısına sahibizdir. Bu durumun bir yanılsamacılığa, tarihsel sürecin gerçekliğinin olumsuzlanmasına yol açması gerekmediğini zaten vurgulamıştık. Bir 'sıçrama' ve kişinin kendi konumunu hipostazlaştırması söz konusu olmadan bu öncüllerden eski anlamıyla mutlakçı bir öğretinin gelişmesi olanaklı değildir. Fakat zaten, her şeyden önce durağan bir hakikat kavrayışının yapısal kalıbının hipostazlaştırılmasından başka bir şey olmayan böyle bir mutlakçı bakış açısının hedeflenmesi bile olanaklı değildir. Bize göre herhangi biri matematik ve doğa bilimleri sistemlerindeki durumun aksine, tarihsel-kültürel süreçte kademe kademe inşa edilmiş tek bir sistemin var olmadığını gözden kaçırmadığı sürece durağan bir *'kendinde* hakikat'in varlığına inanamaz. Tarihsel süreçte düşüncenin kalkış noktası her zaman yeni ve daha kapsamlı merkezi fikirlerdir. Tüm çağların tinleri arasındaki, Scheler'in inandığı, 'yüce ve muazzam sohbet (s. 126)' ütopik bir hayal olarak bile yalnızca tek bir hakikat sisteminin varlığına inananlar içindir. Ortada başka bir

neden olmasa bile sırf her bir kelimenin, her kültürde farklı varoluşsal işlevi olmasının sonucu olarak her kültürde farklı anlamlara sahip olmasından dolayı böylesi bir sohbetin öyle kolay olmadığını gören birisi şu fikre olsa olsa ütopik bir inanç olarak inanmayı sürdürebilir; her bir çağ kendi içinde, kendisine yol veren bütünsel tarihsel sürecin gerilimlerini hem de 'yüceltilmiş' bir tarzda taşır. O halde bir kişi, günümüzde gözlemlenebilen yapısal konumdan yola çıkarak, en fazla şu inanca varabilir; karşıt sistemlerin ve bakış açılarının günümüzdeki ihtilafı ve onların karşıt yaklaşımları kendilerine dahil etme girişimleri insan düşüncesinin 'gerçekliğin bütününü açıklama' şeklindeki içkin eğilimini -ki her şeyi kapsayıcı olan bir sistematik ilke keşfedilmediği sürece hedefine varamayacak olan bir eğilim- gösterir. Bu, mevcut düşüncenin 'sınırlılığına,' 'parça niteliğindeki perspektiflerle sınırlı' oluşuna yansıyacaktır. Görebildiğimiz kadarıyla, gerçeklik, nedeni olduğu kısmi bakış açılarının herhangi birinden her zaman daha kapsayıcıdır. Öyleyse, eğer bir tahmin yaparsak merkezi sistematik fikrin önünde sonunda bulunacağına ve bunun da bütünsel sürecin bir sentezine izin vereceğine inanabiliriz. Ama bu muazzam sentezin varoluş-öncesine ait olduğunu öne süremeyiz, çünkü, başka bir neden olmasa bile, böyle bir sentezi doğurabilecek gerçek bir durum henüz ortada yoktur. *Nihai*, bütünsel sentez 'ütopyamız' varoluş öncesine ait, durağan hakikat yaklaşımından yine de üstündür, zira o, tarihsel düşüncenin fiili yapısından türetilmişken diğer yaklaşım tek bir durağan sisteme adanmış ve tarihsel olmayan bir zihniyeti yansıtır.

Kişi, ya (Hegel'in yaptığı gibi) kendi bakış açısını devingen olanın son aşaması olarak ilan ediyorsa ya da düşüncenin gelecekte artık varoluşça belirlenmeyeceğini iddia ediyorsa bu öncüllerden yola çıkarak bir 'sıçramayla' görecelikliğin üstesinden gelebilir. Ancak bu durum ilk 'devingen' anlayışının 'yeniden takviye edilmesine' yol açacaktır. Tarihin karşısında 'mutlak'ın tarafı tutulduğunda düşünce aslında durağan hale gelir; devingenliği savunan yaklaşım artık tarihin değişmesi olgusuna önem vermez, yalnızca kendi bakış açısının da en az diğerlerininki kadar devingen olduğuna dikkat eder. Böylece

tarihsel süreci kökten biçimde devingen olarak görmek isteyen yaklaşım için tek mümkün çözüm kişinin kendi bakış açısının -göreli olsa bile- hakikatin öğelerini kurduğunu iddia etmesi olacaktır. Ya da Scheler'in çözümüyle bizimki arasındaki farkı bir mecazla söylemek gerekirse; bize göre Tanrı'nın gözleri tarihsel sürecin üzerindedir (yani tarih anlamsız değildir), oysa Scheler dünyaya Tanrı'nın gözleriyle baktığını ima etmek durumundadır.

Bu iki öğretinin saf yapısal analizi ikisinin de kendilerinde içkin olan antinomileri tam anlamıyla halledemediğini gösterir. En başta 'mutlak'ı var sayan Scheler devingen olana asla ulaşamaz, devingen ile durağan arasındaki boşluğa bir köprü inşa edemez; bir bakış açısının yerine diğerini koymakla işe başlayan öteki yaklaşım ise 'mutlak'a varamaz -en azından bir zamanlar durağan düşünce için verili olan şu kendinden emin yolda varamaz. Tüm bakış açılarının özellikle de kendi (Scheler'in) bakış açısının parça niteliğinde olduğunun kabulü Scheler'in kuramını kendi kendiyle çelişkili kılarken bu kabulün bizim kuramımızda ve bilgi sosyolojimizde mutlaka içsel bir çelişkiye yol açması gerekmez. Aksine bu kabul bizim kuramımız için onaylayıcı bir örnek sunar.

Belirli bir dönemde var olan bilginin bütünsel toplamı gerçek toplumsal sürece yakından bağlı olarak var olabildiğinden, ancak bu sürecin kendisi bütünselliğe antitezler ve antinomiler aracılığıyla yaklaştığından bizim doğrudan yalnızca, birbirlerine karşıt ve parça niteliğindeki entelektüel akımları keşfetmemizde ve bütünlüğü de yalnızca, bu çatışmalı parça niteliğindeki akımların toplamı olarak tanımlamamızda şaşılacak bir şey yok. "Birden çok felsefenin aynı anda ortaya çıktığı yerde," der Hegel, "yalnızca ayrık veçhelerle; hep birlikte altlarında duran bütünselliği oluşturan veçhelerle bir ilgimiz olabilir ve tam da onların bu tek yanlılığından dolayı her birinde yek diğerinin çürütülmesini görebiliriz. Ayrıca onlar sadece ayrıntılarda anlaşamamakla kalmayıp üstelik her biri yeni bir ilke ortaya atar; budur mecburen bulacağımız şey."[17]

---

[17] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, (Ed.) I. Boiland, Leiden: 1908, s. 1080.

Buraya kadar yapılan bütün tartışmada dikkatimizi geniş, nihai ilkelerde yoğunlaştırmaya çalıştık. Bu ilkelerin birbirleriyle anlaşamadıkları noktalar 'ayrıntılar hakkında tartışmaları' ortaya sermiyor, aksine karşımızda duran problemin, bugün fiili olarak var olan bakış açılarıyla ulaşılabilecek, birbirine karşıt çözümlerini gösteriyordu. Şimdi bir sonraki hedefimiz bilgi sosyolojisi sorunlarının bizim temsil ettiğimiz devingen bakış açısıyla nasıl ele alınabileceğini göstermektir.

4. Devingen Bakış Açısıyla Bilgi Sosyolojisi

Günümüz burcunun bilgi sosyolojisinin gelişimi için gayet uygun olduğunu düşünüyoruz. Çünkü bilginin toplumsal yapısına dair daha önceki dönemlerde elde edilmiş tek tük kavrayışlar modern çağda hızla çoğalmakta. Bugün söz konusu kavrayışlar artık bilgi sosyolojisi sorunlarının gelişigüzel değil sistematik olarak ele alınmasını olanaklı kılan bir aşamaya varmış durumda. Ayrıca bu 'gelişigüzelliğin' bugün giderek daha çok üstesinden gelindiği için, tam da bu nedenle dikkatler ayrıntı mahiyetindeki bulguların ardındaki felsefi öncüller üzerine; bugüne kadar henüz doğrudan araştırılmamış öncüller üzerine artarak yoğunlaşmakta. Bugün, özelleşmiş araştırma dallarına adanmış araştırmacılar bile sistematik tamamlanmışlığa yönelik bu eğilimin ayırdındalar. Öncelikle Scheler'in girişimi değerlidir, çünkü çeşitli dalları kapsayacak geniş kapsamlı bir tasarı, bir taslak sunar. Bu girişim ayrıca, bir filozof olan yazarın hem de bir sosyolog olmasından dolayı da yararlıdır. Bilgi sosyolojisi alanındaki eserler, eğer bunların yazarlarının felsefi, metafizik öncülleri açıkça onanırsa ve eğer bu yazarlar düşünceyi hem 'içerden' yani onun mantıksal yapısı üzerinden hem de 'dışarıdan' yani onun toplumsal işlevi üzerinden gözlemleyebilirlerse verimli olur.

Şimdi bilgi sosyolojisinin devingen bir anlayış temelinde gelişebileceği yolu saptamayı deneyeceğiz. Yaklaşımımızın ana ilkelerini zaten özetlemiştik, geriye bununla ilişkili yöntemsel sorunları analiz etmek kaldı.

Eğer devingen bir bilgi ve hakikat anlayışını benimsersek bu durumda bilgi sosyolojisinin merkezi sorunu herhangi bir

çağın düşünce kalıplarını saran çeşitli bakış açılarının varoluşsal açıdan koşullanmış doğuşu sorunu olacaktır. Tüm çabamız bu tek nokta üzerinde yoğunlaşacaktır, çünkü bize göre çeşitli bakış açılarının değişimi ve içsel gelişimi düşünce tarihinin tüm kaderini çizer. Şimdiye kadar yalnızca kısmi ve gelişigüzel bir tarzda girişilen düşüncenin sosyolojik analizi şimdi, yani her bir çağın entelektüel çıktısına göz atmaya ve düşüncenin her bir çağda hangi sistematik öncüllere ve bakış açılarına dayandığının bulunmasına karar verildiği bu anda, artık iş bölümüne olanak tanıyan şu kapsamlı bilimsel tasarının konusu haline gelmiştir. Bilgi sosyolojisine dair *ilk* büyük sorun olan bu mesele 'fikirler tarihi' alanındaki hem sonuç hem de yöntem bakımından oldukça verimli külliyatla birlikte ele alınabilir. Birçok alandaki (siyaset, felsefe, ekonomi, estetik, ahlak vs.) fikirlerin tarihi değişen düşünce öğelerinin muazzam çeşitliliğini gösterir bize, ancak bu emekler, yalnızca değişen düşünce *içerikleri* hakkında değil, ayrıca belirli bir fikrin özgün halinde -ki bu fikir daha sonra farklı bir öncüller dizisini karşılayacak kadar dönüşür ve böylece değişmiş koşullar altında varlığını sürdürür- kendilerine dayandığı ve sıklıkla sadece ima edilen *sistematik öncüller* hakkında da bir şeyler duyduğumuzda doruk noktasına ulaşacaklar ve anlamları tam olarak gerçekleştirilmiş olacaktır. Şöyle ki, fikirler tarihi hedefine yani entelektüel tarihin tüm sürecinin sistematik açıklamasına, devingen tarzda art arda gelen çeşitli sistematikleştirme merkezlerinin tarihsel, yapısal bir analiziyle desteklenirse ulaşabilir ancak. Bu türden bir analizin ilk adımları zaten atılmış bulunuyor; örneğin 'romantizm' ve 'Aydınlanmayı' farklı düşünce tarzlarını doğuran farklı yaşam iklimleri olarak birbirinden ayırmayı deneyen eserlerde. Eğer 'romantik' ve 'Aydınlanmacı' düşüncelerin altında yatan nihai aksiyomları açığa çıkarmak ve bu düşünce kalıplarının ait olduğu sistem türünü bugün mümkün olan muazzam mantıksal ve yöntemsel açıklıklarıyla birlikte açıklamak için sistematik bir çaba sergilenirse bu fikirler en son mantıksal sonuçlarına kadar takip edilebilecektir. Bu da çağımızın alametifarikası olan mantıksal açıklığın tarihsel analiz için kullanılabileceği anlamına gelir. Öte yandan daha bu noktada bile

fikirler tarihinin sınırına, yani onun analizinin 'çağlar' üzerinden ilerlediği olgusuna işaret etme imkanımız var. Sosyolojik bakış açısına göre hem 'uluslar' hem de 'çağlar' tarihsel sürecin tarifinde kendilerine gönderme yapılacak temel olarak iş görebilecek kadar ayrışmamışlardır. Tarihçi, bir çağa kuş bakışı bakıldığında söz konusu çağın yalnızca bu durumda tek bir entelektüel akımın hâkim olduğu bir çağ olarak görüneceğini bilir. Tarihsel ayrıntının derinlerine nüfuz edebilmemiz için her çağı çeşitli akımlara ayrılmış olarak görmemiz gerekir, bu akımlardan biri olsa olsa diğerlerinden baskın olabilir ve diğerlerini bir dip akıntısı konumuna itebilir. Ancak hiçbir akım tamamıyla saf dışı bırakılamaz, içlerinden biri muzaffer olsa bile diğer toplumsal kesimlere ait olan diğer akımlar dip akıntılar olarak, zamanı geldiğinde yeniden ortaya çıkmaya ve kendilerini daha yüksek bir düzeyde yeniden düzenlemeye hazır vaziyette varlıklarını sürdürürler. Burada, birbirleriyle hiçbir şekilde birtakım yüksek yasalarla bağlı olmayan, birbirlerinden ayrık çeşitli evrim şeritleriyle uğraştığımızı görmek için Avrupa tarihinin son döneminde 'rasyonalist (Aydınlanmacı)' ve 'romantik' evrelerin sürekli birbirini takip ettikleri özel düzeni düşünmek yeterlidir. Öte yandan sözü edilen evrimin ayrık şeritlerde ilerlediğini görmek yeterli değildir, ayrıca asli akımların kendilerini her zaman birbirlerine uydurdukları yolu da hesaba katmalıyız. Bu iki sorun da düşünce sosyolojisinin ilk bölümü olarak 'sistematik bir fikirler tarihi' tarafından işlenip halledilmelidir. Zira, yine yukarıdaki örneğe devam edersek, romantizmin yaptığı yeni bir atılımda, o anda var olan baskın rasyonalist düşüncenin durumunu da dikkate aldığı gözden kaçırılamaz. Bu iki ekol birbirlerinden bir şeyler öğrenmekle kalmayıp yeni duruma hükmedebilmek için olabildiğince geniş bir senteze bile girişirler.

Öte yandan başka bir adım daha atmasaydık bilgi *sosyolojisini* asla kuramazdık. Entelektüel bakış açılarının doğumuna dair -mahiyeti ne olursa olsun sistematik olan- saf içkin bir analiz hala bir fikirler tarihinden başka bir şey değildir. Fikirler tarihindeki, giriş niteliğinde olan bu sistematik eserin bir bilgi sosyolojisine yol verebilmesi için çeşitli entelektüel bakış

açılarının ve 'düşünce tarzlarının' altta yatan tarihsel-toplumsal gerçeklikte köklerini nasıl bulduklarını araştırmamız gerekir. Ancak bu bağlamda da gerçekliği, toplumsal gerçekliği yekpare bir akım olarak görmek bizce hata olur. Eğer fikirler tarihinde çağları birer birlik olarak görmek için kullanılacak kadar ayrışmamış bir usul varsa bu durumda ideolojik sürecin ardındaki gerçekliği yekpare bir birlik olarak almak da aynı ölçüde büyük bir yanılgı olacaktır. Her şeyden öte her bir yüksek toplum türünün çok sayıda farklı katmanın bileşimi olduğundan kuşku duyulamaz; tıpkı entelektüel yaşamda çeşit çeşit akımın bulunması gibi. Bizim toplumumuzda katmanlara ayırma pekâlâ toplumsal sınıfların katmanlara ayrılması olarak tanımlanabilir. Bunun yanı sıra toplumun bütüncül dinamiği bu sınıflardan fışkıran parça mahiyetindeki tüm güdülerin sonucudur. O halde ilk görevimiz içkin olarak görülen entelektüel bakış açılarıyla toplumsal akımlar (toplumsal bakış açıları) arasında bir irtibatın olup olmadığını bulmaktır. Söz konusu irtibatın bulunması bilgi sosyolojisine özgü ilk görevdir. Entelektüel bakış açılarının doğumuna dair içkin bir tarif hala fikirler tarihçisinin eserinin devamı olarak görülebilir; toplumsal katmanlaşmanın tarihi hala toplumun tarihinin bir parçası olarak görülebilir. Ancak bu iki soruşturma alanının birleştirilmesi salt sosyolojik olan bir yaklaşımı bekler. Öte yandan natüralizmin yanı sıra sosyolojinin ilk baştaki tartışmalı yönelimiyle bağlantılı olan yaklaşımları da bir kenara koymak tam da bu noktada ayrıca önemlidir. Her ne kadar yukarıda özetlenen sorun ilk defa Marksist tarih felsefesi tarafından tanımlanmış olsa da bu sorunu ele alırken tüm materyalist metafizikten vaz geçme ve propagandacı tüm mülahazaları dışlama (ya da onlardaki hakikat öğelerini seçip alma) konusunda dikkatli olmalıyız. Her şeyden önce tarihsel veriye üstünkörü bir bakış bile belirli bir entelektüel bakış açısını belirli bir sınıf veya katmanla özdeşleştirmenin kesinkes olanaksız olduğunu gösterecektir. Örneğin sanki proletaryanın kapalı bir entelektüel uzamda geliştirilen kendi bilimi varmış ve burjuvanın da ondan belirgince ayrı kendi bilimi varmış gibi. Bu kaba propagandacı abartma, tarihin hatalı biçimde aşırı basitleştirilmesi sonucunu doğurabilir ancak.

Dolayısıyla bu görüşte ne kadar hakikat bulunduğunu (zira onda, bazı hakikat öğeleri vardır) anlayıncaya kadar inançlarımızı askıya almalıyız.

Sistematik fikirler tarihi tarafından yürütüldüğü şekliyle çeşitli entelektüel ve bilişsel bakış açılarının içkin bir incelemesi bile bunların öylece boşlukta salınmadıklarını veya havada gelişip orada dallanıp budaklanmadıklarını gösterir. Aksine bakış açıları toplumsal katmanların cisimleştirdiği bazı eğilimlerle bağıntıya sokulmalıdır. Bu 'bağıntıya sokma' sosyologlar için bazı zorluklar taşır. Marksizmin natüralist çağı toplumsal gerçeklikle entelektüel fenomen arasında tek bir mümkün bağıntı kabul eder; entelektüel tutumu maddi ilgi/çıkar dayatmıştır. İdeoloji araştırmalarının ilk evresi sırf 'maske düşürme' güdüsüyle hareket ettiği için bu 'ilgi/çıkar tarafından dayatılmışlık' fikirlerin toplumsal koşullandırılması için kabul edilen tek biçimdi. Bazı entelektüel konumların ya propaganda yapmada ya da grup çıkarlarını/ilgilerini gizlemede kullanışlı oldukları için benimsendiğini veya teşvik edildiğini yadsıyacak kadar ileri gitmiyoruz. Ayrıca bu tür tutumlar için yalnızca maske düşürme seçeneğinin uygun olduğunu da kabul ediyoruz. Ancak ilgi/çıkar tarafından güdülenme bir toplumsal grupla onun entelektüel konumu arasındaki tek bağıntı değildir. Sosyalist ideoloji araştırmaları tek yanlıdır, çünkü dikkatini yalnızca fikirlerin, ilgi/çıkar güdüsüyle temsil edilen toplumsal koşullandırılmasına verir.

'Çıkar/ilgi' kategorisini fikirleri kapsayan tek 'varoluşsal ilişki' olarak gören kişi şu iki durumdan birine itilecektir; ya sosyolojik analizi çıkarların/ilgilerin ideolojik 'örtbas'ını açıkça gösteren üst-yapı parçalarıyla sınırlayacak ya da her şeye rağmen tüm üst-yapıyı onun toplumsal gerçekliğe bağlılığı üzerinden analiz etmeyi isterse 'çıkar/ilgi' kavramını özgün anlamını yitirecek denli geniş kapsamlı tanımlamak durumunda kalacaktır. Bize göre bu iki yol da hedefe varamaz. İdeolojik araştırmayı bilgi sosyolojisini içine alacak kadar genişletmek ve onu fikirler tarihi alanındaki çağdaş çalışmalarla birleştirmek istiyorsak ilk yapmamız gereken şu tek yanlılığın, yani çıkar/ilgi tarafından güdülenmeyi fikirlerin toplumsal koşullandırılması için tek biçim olarak görme tek yanlılı-

ğının üstesinden gelmektir. Bu işlem şu olgunun fenomenolojik olarak gösterilmesiyle kolayca gerçekleştirilebilir; çıkar/ilgi tarafından güdülenme bir tinin çeşitli tutumları benimsemesinin toplumsal deneyim tarafından koşullandırılma yollarından yalnızca biridir. O halde belirli bir ekonomik kuramı ya da siyasal fikirleri bunlar çıkarlarımızla ilişkili oldukları için benimsememiz mümkündür. Ancak belirli bir sanat üslubunu veya düşünce tarzını seçmemizde herhangi bir çıkar/ilgi içerilmemiştir; her ne kadar bunlar da boşlukta salınmasalar ve aksine toplumsal-tarihsel etkenlerin sonucu olarak belirli gruplar tarafından geliştirilmiş olsalar da. Fikirlerde tam da doğrudan bir çıkar/ilgi söz konusu olduğundan 'çıkarlılık/ilgililik (*Interessiertheit*)' kavramından bahsedebiliriz; özne ile öteki fikirler arasındaki daha dolaylı ilişki için de şu benzer ifadeyi kullanabiliriz; 'kayıtsız kalamamak (*Engagiertsein*).' Aslında tarihin en çarpıcı özelliği belirli bir ekonomik sistemin, hiç değilse kökeni itibarıyla belirli bir entelektüel evrende yerleşik olmasıdır, öyle ki belirli bir ekonomik düzeni arayan aynı zamanda onunla bağıntılı olan entelektüel bakış açısını da arar. Herhangi bir grup bir ekonomik sistemle doğrudan ilgili olduğu zaman bu sisteme uygun düşen diğer entelektüel, sanatsal, felsefi vs. biçimlere de dolaylı olarak 'kayıtsız kalamamış'tır. Dolayısıyla belirli tinsel biçimlere yönelik bu dolaylı 'kayıtsız kalamama' durumu fikirlerin toplumsal koşullandırılması alanında daha kapsamlı bir kategoridir.

İlgi/çıkar tarafından güdülenmek o halde 'kayıtsız kalamama' şeklindeki genel kategoriye kıyasla parça niteliğinde görünür ve 'düşünce tarzları,' 'entelektüel bakış açıları'yla toplumsal gerçeklik arasındaki ilişkiyi belirlemek istiyorsak birçok durumda başvuracağımız nokta bu 'kayıtsız kalamama' durumudur. Vulgar Marksizmin yöntemi tinin en manevi ve özel ürünlerini bile belirli bir sınıfın ekonomik çıkarları/ilgileri ve güç istenciyle doğrudan bağlantılı kılarken, tinsel yaşamın bütünsel yapısını izah etmeyi amaçlayan sosyolojik araştırma bu kaba yaklaşımı taklit etmeyecektir. Sosyolojik araştırma beri yandan Marksist tarih felsefesindeki doğru noktaları kurtarmayı arzu ettiğinden bu yöntemin attığı her

adımı yeniden inceleyecektir. Böylesi bir gözden geçirmeye yönelik ilk adım, ilgi/çıkar tarafından güdülenme kategorisi yalnızca varsayılan ilginin/çıkarın eserde fiili olarak görülebildiği durumlarda kullanılıp mevcut *Weltanschauung*a 'kayıtsız kalamama' durumunda kullanılmadığında atılmış olur. Bu noktada kendi sosyolojik yöntemimizden; ilgi/çıkar kategorisinin bu şekilde bir duruma özel kullanımının da bizzat belirli bir tarihsel burç tarafından belirlendiğini, klasik ekonomik görüşün baskınlığıyla tanımlandığını anlamamıza yardım edecek yöntemimizden faydalanabiliriz. Ancak öte yandan ilgi/çıkar kategorisi mutlak bir ilke mertebesine çıkarılırsa sosyolojinin rolünün *homo economicus*un yeniden yapılandırılmasına indirgenmesi gibi bir sonuç doğurabilir. Oysa sosyoloji gerçekte insanı bir bütün olarak incelemelidir. Dolayısıyla bir düşünce tarzını, bir sanat eserini vs. ilgi/çıkar analizi temeline dayanarak herhangi bir gruba mahsus kılamayız. Ancak belirli bir düşünce tarzının, bir entelektüel bakış açısının -kendisi de belirli bir ekonomi ve iktidar sistemiyle bağlantılı olarak görülebilecek- bir yaklaşımlar sistemince kuşatıldığını gösterebiliriz. Böylece şunu sorabiliriz; hangi toplumsal grup şu ekonomik ve toplumsal sistemin doğuşu ve işleyişiyle 'ilgilidir' ve aynı zamanda bu sisteme karşılık düşen dünya görüşüne 'kayıtsız kalamamaktadır?'

Bilgi sosyolojisinin inşasına ancak bütünsel *Weltanschauung* kavramından dolaşan (kültür sosyolojisi üzerinden geçen) bir güzergah izleyerek girişilebilir. Herhangi bir entelektüel bakış açısını herhangi bir toplumsal sınıfa doğrudan bağlayamayız. Belirli bir bakış açısının altında duran 'düşünce tarzı' ile belirli bir toplumsal grubun 'entelektüel güdülenişi' arasındaki bağıntıyı bulmak; budur yapabileceğimiz işlem.

Eğer bilgi ve düşünce tarihini bu soruları akılda tutarak araştırırsak ve bu tarihin gerçek, toplumsal sürecin tarihinde nasıl yerleşik olduğunu anlamanın peşine düşersek her bir dönemde, birbirleriyle savaşan karşıt grupları bulmayız yalnızca, bunun yanında karşıt 'dünya istençlerinin' çatışmasını da bulacağızdır. Tarihsel süreçte yalnızca birbirleriyle çatışan çıkarlar/ilgiler yer almaz, burada ayrıca birbirleriyle rekabet halindeki dünya istençleri de vardır. Bu durum sosyolojik

açıdan uygundur, çünkü dünya istençleri -ki düşünce tarzları bunların parçalarıdır- birbirleriyle serbest, keyfi bir tarzda çatışmaz; her bir dünya istenci belirli bir gruba bağlıdır ve bu grubun düşüncesinde gelişir. Her bir dönemde, var olan ekonomik ve toplumsal sistemi korumayla ilgilenen ve dolayısıyla buna uygun düşen düşünce tarzına sarılan tek bir toplumsal katman vardır. Ancak orada, manevi yurtları evrimin şu veya bu geçmiş aşamalarından biri olan başka toplumsal katmanlar da her zaman var olacaktır, ancak yeni ortaya çıkan bu başkaları henüz yeni olduklarından kendilerini yeterince gösteremeyecekler ve dolayısıyla geleceğe inanmayı seçeceklerdir. Bu farklı toplumsal katmanlar farklı dünya düzenleriyle ve dünya istençleriyle 'ilgili' olduklarından, ayrıca 'kayıtsız kalamadıkları' dünya düzenleri ve dünya istençleri farklı farklı olduğundan, bu düzen ve istençlerin bazısı geçmişe aitken kimisi yeni ortaya çıkmış olduğundan açıktır ki değer çatışması tarihsel evrimin her aşamasına yayılmıştır.

Bir 'düşünce tarzının' belirli bir toplumsal katmanın ortaya çıkışıyla bağlantılı kılınabileceği olgusu en iyi şu örnekle kanıtlanabilir; modern rasyonalizm (defalarca söylendiği gibi) yükselmekte olan burjuva sınıfının dünya istenciyle ve düşünsel arzularıyla bağlantılıydı, daha sonra karşı akımlar irrasyonalizmle ittifak kurdular, ayrıca romantizmle muhafazakâr düşünce arasında da benzer bir bağlantı söz konusudur. Bu kavrayışlardan yola çıkarak düşünce tarzlarıyla toplum katmanları arasındaki bağıntılara yönelik analizler geliştirebiliriz. Ancak bu analizler, söz konusu atfetmeler -örneğin düşünülebilir her burçta rasyonalizmi ilerici düşünceyle ve irrasyonalizmi gerici düşünceyle özdeşleştirmek gibi- durağan bir tarzda gerçekleştirilmediği sürece verimli olabilir. Rasyonalizmin de irrasyonalizmin de (özellikle günümüzdeki biçimlerinde) ezeli ebedi bir 'entelektüel eğilim tipi' olmadıklarını, ayrıca belirli bir toplumsal katmanın her zaman ilerici bir diğerinin her zaman muhafazakar olmadığını hiç unutmamak gerekir. 'Muhafazakar' ve 'ilerici' göreli sıfatlardır; bir katmanın ilerici mi muhafazakar mı yoksa, daha beteri, gerici mi olduğu her zaman toplumsal sürecin hareket ettiği yöne bağlıdır. Ekonomik ve entelektüel işleyişin temel eğilimi hareket

halinde olduğu için, en başta ilerici olan bir toplumsal katman daha sonra, arzusuna ulaştığı zaman muhafazakarlaşabilir. Bir devirde öncü rolü üstlenen toplumsal bir katman aniden hakim eğilimle karşıt bir konuma itilmiş hissedebilir.

O zaman bu noktada önemli olan bu tür göreli kavramları ezeli ebedi belirlenimler olarak yorumlamaktan kaçınmaktır. Ayrıca tarihsel gerçekliğin muazzam çeşitliliğini hakkıyla yorumlamak istiyorsak burada bir başka ayrım daha yapmalıyız. Yani tinin ürünleriyle toplumun katmanları arasındaki bağıntıları kurarken tinsel katmanlaştırma ile toplumsal olan arasında ayrım yapmalıyız. Toplumsal katmanları, Marksist sınıf kavramıyla uygun biçimde, o katmanların üretim sürecindeki rolleri aracılığıyla tanımlayabiliriz, ancak entelektüel bakış açılarıyla -bu anlamda tanımlanmış- toplumsal katmanlar arasında tarihsel bir koşutluk kurmak bizce olanaksızdır. Tin dünyasında iki şeyi birbirinden farklı kılma her bir akımı, bakış açısını belirli bir sınıfla özdeşleştirmeye çok daha fazla izin verir.[18] Dolayısıyla üretim sürecindeki roller üzerinden tanımlanan 'sınıf' kavramıyla 'entelektüel bakış açısı' kavramı arasındaki bağıntıyı kurabilecek bir aracı kavramı devreye sokmalıyız. Bu aracı kavram 'entelektüel katmanlar' kavramıdır. Bu kavramla belirli bir toplumsal birliğe ait olan, belirli bir 'dünya istencini' (ki ekonomik ve felsefi istenç, sanat üslubu istenci bunun parçalarıdır)[19] paylaşan ve belirli bir dönemde belirli kuramsal düşünce ve ekonomik etkinlik tarzına 'kayıtsız kalamayan'[20] bir dizi insanı kastediyorum.

En başta, birbirleriyle savaşan çeşitli 'dünya istençlerini,' *Weltanschauung* sistemlerini belirlemeli ve bu savaştan galip

---

[18] Max Weber *Wirtschaft und Gesellschaft*'ta (*Ekonomi ve Toplum*) toplumsal katmanlaşmanın muazzam çeşitliliğini tümüyle açıklamaya girişir. Bkz. Max Webers "Wirtschaft und Gesellschaft," *Grundris der Sozialokonomik* C. III, J. C. B. Mohr, Tubingen: 1921, ss. 177 vd.

[Türkçesi için; Max Weber, *Ekonomi ve Toplum* (II Cilt), Yarın Yayıncılık, 2012, ss. 423 vd. -çn.]

[19] Bu istençlerin benimsenmesi hiçbir şekilde reflektif olarak bilinçli bir 'istence' gönderme yapmaz, aksine Riegl'in 'sanatsal istenç (*Kunstwollen*)' kavramına benzeyen gizli, bilinçdışı bir eğilimi temsil eder.

[20] W. Sombart 'toplumsal sınıfı' salt ekonomik bağlamda buna benzer bir tarzda tanımlıyor; *Sozialismus und soziale Bewegung*, 8. Baskı, s. I.

çıkan toplumsal grupları bulmalıyız. Bu 'entelektüel katmanlar' saptanırsa hangi 'toplumsal katmanın' ona tekabül ettiğini sorabiliriz ancak. Dolayısıyla belirli bir dönemde herhangi bir muhafazakâr bakış açısında birleşmiş ve hiç azalmayan bir dönüşüm sürecine tabi olan fikirler yığınını paylaşan insanlar bölüğünü saptamak olanaklıdır. Öte yandan kültür sosyoloğu meseleye bu dogmatik bakış açısıyla yaklaşmakla yetinmemeli ve kendine hangi 'toplum sınıflarının' böyle bir 'entelektüel katmanı' oluşturduğunu da sormalıdır. Çeşitli ideolojilerdeki dönüşümü onlara karşılık düşen entelektüel katmanın toplumsal bileşimindeki değişim üzerinden anlayabiliriz yalnızca. Aynı şey kuşkusuz ilerici *Weltanschauung* türleri için de geçerlidir. Uğraştığımız bağıntının karşı yanını göstermek adına bir örnek vermek gerekirse; proletarya bir sınıftır, ancak bu toplumsal sınıf, mensuplarının 'dünya istencine' göre bölünmüştür. Proletaryanın takip ettiği onlarca farklı siyasal parti bu durumu açıkça gösterir. Sosyoloğun ilgi alanı yalnızca şudur; belirli bir devirde hangi ilerici dünya istençleri var olmuştur ve hangi entelektüel katmanlar onlara bağlıdır; proletaryanın içinde hangi toplumsal katman bu çeşitli entelektüel katmanlara aittir?

Bu aracı kavramın, yani 'entelektüel katman' kavramının kendine özgü işlevi entelektüel yapılarla toplumsal grupların tutarlılığını olanaklı kılmaktır; ama hem tin dünyasının hem de toplumsal gerçekliğin kendilerine özgü, içsel farklılığını bulandırmadan. Dahası tarihin hiçbir döneminde herhangi bir toplumsal katmanın kendi fikirlerini deyiş yerindeyse havada, saf bir icat olarak üretmediğini hesaba katmalıyız. Çeşitli türden hem muhafazakar hem de ilerici gruplar geçmişte bir şekilde var olmuş ideolojileri miras alırlar. Muhafazakar düşünce çare olarak uzak çağların yaklaşımlarına, yöntem ve düşüncelerine baş vurur ve onları yeni durumlara uyarlar. Beri yandan yeni ortaya çıkan gruplar da ilk başta önceden var olan fikir ve yöntemleri sürdürürler. Öyle ki belirli bir devirde birbirleriyle çarpışan muhalif ideolojilerden seçilecek bir kesit söz konusu toplumun geçmişinden alınan bir kesittir aynı zamanda. Öte yandan eğer hikayenin özellikle bu 'miras' yanına dikkat kesilir ve toplumsal gerçeklikle entelektüel sü-

reç arasındaki tüm ilişkiyi buna indirgemeye girişirsek tamamen hatalı bir tarihselcilik türü elde etmiş oluruz. Şayet entelektüel evrim sürecine ve toplumsal katmanların süreçteki rolüne salt bu açıdan bakarsak önceden verili ihtimallerin kendilerini gerçekleştirmesinden başka bir şey yokmuş gibi bir manzara çıkar ortaya. Tüm tarihsel süreçlerin 'kesintisiz' doğasını 'her şeyin kökü zamansal olarak ondan önce gelendedir' gibi bir şey ima ediyormuşçasına yorumlamak muhafazakar tarihselci anlayışın kendine özgü niteliğidir. Tarihselciliğin ilerici türevi ise evrim sürecine *status nascendi* açısından bakar.

Tek başına bu manzara, öncellerinden alınan motif ve veçhelerin bile tam da bu geçişe dayalı olarak her zaman öncellerinden farklı şeyler olduklarını görmemize olanak tanır. Farklıdırlar çünkü onları kullanan farklı biridir ve onları farklı bir durumla ilişkilendirir. Ya da daha özlü ifade etmek gerekirse bir fikrin işlevindeki değişim her zaman anlam değişimini de içerir. Bu iddianın en temel kanıtlarından biri şudur; tarih anlamların yaratıcı ortamıdır ve tarih önceden var olmuş, kendi kendilerine kaim anlamların kendilerini gerçekleştireceği salt edilgin bir ortam değildir. Şu halde kategori listemize bütün kültür ve düşünce sosyolojisinin merkezi kategorisini, yani 'işlev değişimi'[21] kategorisini de eklemeyiz. Bu olmadan fikirler tarihinden başka bir şey üretemeyiz.

Öte yandan işlev değişiminin de iki türünü ayırmalıyız; içkin olan ve sosyolojik olan. İşlevin içkin değişiminden söz edebilmek için (böyle bir olgunun ortaya çıkabileceği alanlardan yalnızca birini, yani düşünce alanını örnek olarak seçersek) bir kavramın bir fikirler sisteminden yek diğerine geçmesi gerekir. 'Ben (*Ich*),' 'para,' 'romantizm' gibi terimler kullanıldıkları sisteme göre farklı anlamlara gelirler. İşlevin sosyolojik değişimiyle ise bir kavramın farklı bir toplumsal ortamda yaşayan bir grup tarafından benimsendiğinde geçirdiği anlam değişimini kastediyorum. Burada öyle bir değişim söz konusudur ki kavramın yaşam açısından ifade ettiği anlam

---

[21] Ayrıca bakınız; G. Lukacs, "Der Funktionswechsel des historischen Materialismus," *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin 1923.

artık farklıdır. Her fikir yeni bir yaşam durumuna uygulandığında yeni bir anlam kazanır. Yeni bir katman bir başka katmandan düşünce sistemini devraldığında aynı kelimelerin bu yeni kullanıcılar için farklı anlamlara geldikleri görülebilir, çünkü yeni kullanıcılar farklı varoluşsal yapılarda ve farklı arzu düzenlerinde düşünüyorlardır. Yukarıda belirttiğimiz gibi, işlevin bu toplumsal değişimi o halde bir anlam değişimidir aynı zamanda. Aynı kültürel alanda yetişen farklı toplum katmanlarının aynı fikir 'tohumlarını' taşıdıkları (ki bu, farklı katmanların birbirlerini anlayabilmelerinin nedenidir) doğru olsa da toplumsal gerçekliğin işleyişi entelektüel sürece öngörülemez ve yaratıcı bakımdan yeni şeyler sokar. Çünkü gerçeklikte ortaya çıkmış bu öngörülemez, yeni durumlar önceden bilinen fikirler için yeni varoluşsal referans temelleri oluştururlar. Toplumsal katmanlar daha eski katmanların önceden gelişmiş fikir çerçevelerine onların daha sonra benimseyeceği yeni yönelimler, yeni yönelimsellik yönleri ve yeni dünya istençleri soktukları için, tam da bu yüzden yaratıcı bir rol oynarlar. Böylece eski katmanların mirasları üretken bir işlev değişimine tabi olur.

Dolayısıyla farklı toplum katmanları 'farklı *Weltanschauung* sistemlerini' kaba, materyalist anlamda, yani sahtekar ideolojilerin imal edilebileceği anlamda üretmezler. Daha ziyade onlar söz konusu sistemleri toplumsal süreçte ortaya çıkan toplumsal grupların her zaman, yeni 'yönelimsellik' yönlerini, tüm yaşama eşlik eden yeni yaşamsal gerilim yönlerini yansıtabilecekleri bir konumda olmaları anlamında üretirler. O halde belirli bir fikrin işlevindeki 'içkin' değişikliğin (yani bir anlam birliğinin yeni bir sisteme taşınmasının) araştırılmasında bir yandan da kuramsal düşüncenin ardında durup orada işleyen ve bir bütün olarak toplumsal yaşantıya uzlaşmazlıklar sokan gerilimlerin, yaşamsal arzuların gözlemlenmesinin bu denli önemli olmasının nedeni şudur; işlevin içkin değişiminin sosyolojik bir değişimi takip etmesi olgusu, yani toplumsal gerçeklikteki yön değişimlerinin kuramsal sistemlerdeki yön değişimlerinin altındaki neden olmaları kuvvetle muhtemeldir.

Eğer bilgi sosyolojisinin görevi bu öncüller akılda tutula-

rak ele alınırsa şöyle bir durum ortaya çıkacaktır; başlıca görev, tarihsel sürecin her bir zamansal kesitinde yaratıcı bireylerin ve grupların düşüncelerinin dayandığı çeşitli sistematik, entelektüel bakış açılarını saptamaktır. Bu görev yerine getirildiğinde söz konusu farklı düşünce eğilimleri artık salt kuramsal tartışmadaki konumlar olarak karşımıza çıkmamalılar, aksine onların kuramsal olmayan yaşamsal köklerini de keşfetmeliyiz. Bunu gerçekleştirmek için önce çeşitli sistematik duruşların gizli metafizik öncüllerini açığa çıkartmalıyız. Sonra bir başka şey daha sormalıyız; belirli bir çağda birlikte mevcut olan 'dünya istençleri'nden hangisi belirli düşünce tarzlarıyla ilintilidir? Bu ilişkiler kurulduğunda artık birbirleriyle çatışan entelektüel katmanları saptamış oluruz. Öte yandan bu sosyolojik görev tam olarak, anılan 'içkin' analiz gerçekleştirildikten hemen sonra başlar ki o görev de söz konusu entelektüel katmanları imal eden toplumsal katmanların bulunmasıdır. Bu entelektüel katmanların bütünsel süreçteki rolleri aracılığıyla, onların yeni gerçekliğe yönelik tutumları aracılığıyla belirli bir çağdaki temel arzuları ve dünya istençlerini -ki bunlar, yeni yaratılmış biçimler bir yana, zaten var olan fikirleri ve yöntemleri benimseyip onları işlev değişikliğine maruz bırakabilir- tanımlayabiliriz ancak. Böylesi işlev değişimleri asla gizemli, anlaşılmaz bir şey değildir. Sosyolojik yöntemlerle fikirler tarihinin yöntemlerini birleştirirsek onları yeterli kesinlikte tanımlamak olanaklıdır. Örneğin, bir fikrin tarihsel ve sosyolojik kökenine inebilir ve sonra onun evrimini izleyerek her seferinde onu işlev değişikliğine iten, deyiş yerindeyse, 'kırılma açısını' belirleyebiliriz. Bunu da söz konusu fikrin bağlı hale geleceği yeni sistematik merkezi saptayarak ve aynı zamanda gerçek art alandaki hangi varoluşsal değişimlerin bu anlam değişikliğinin aynadaki yansıması olduğunu sorarak yapabiliriz.

Çok tanıdık bir örnek olarak mevcut tartışmaların ana *motifi* olan diyalektik yöntemin geçirdiği işlev değişikliğini anabiliriz. Diyalektik açık biçimde ilk olarak (burada yöntemin daha önceki tarihini tartışmayacağız) Hegel tarafından muhafazakar bir dünya istenci çerçevesinde şekillendirildi. Marx onu devraldığında bu yöntem çeşitli açılardan değişikliğe uğ-

radı. Yönteme yapılan tashihlerden yalnızca iki tanesini anmak istiyoruz. İlk olarak, diyalektik "kafa üstü duruyorken ayakları üzerine kondu," yani idealist bağlamından çıkarılıp yükseltildi ve toplumsal gerçeklik açısından yeniden yorumlandı. İkinci olarak, tarihsel dinamiğin meskeni 'bugün'den 'gelecek'e çevrildi. Diyalektik yöntemdeki anlam değişikliğini yansıtan bu iki değişim de proletaryanın yaşamsal isteklerinin; Marx'ın da daha sonra benimseyeceği bu isteklerin baskısıyla meydana gelen 'işlev değişikliği' aracılığıyla açıklanabilir. Sistemdeki yeni özellikleri, proletarya yaşamının ekonomik sorunlar etrafında döndüğünü ve bu sınıfın yaşamsal geriliminin geleceğe dönük olduğunu hatırlatarak açıklayabiliriz. Öte yandan Hegel'in sisteminin de sosyolojik olarak belirlenmiş olduğu gösterilebilir. Bu sistemde, tarihin canlılığının artık günümüzde nihayete ermesi, kendini gösteren bir sınıfın; zaten kazanılmış olanı muhafaza etmekten başka bir şey istemeyen bir sınıfın başarısını yansıtır.

Eğer bilgi sosyolojisini her bir entelektüel bakış açısının, kendi ardında duran ve diğerlerinden farklılaşmış bir toplumsal grup gerçekliğine bağlılığını araştıran, ayrıca çeşitli entelektüel bakış açılarındaki evrimin izini sürmeyi kendine görev bilen bir bilim dalı olarak tanımlarsak öyle görünüyor ki tarihselciliğin attığı verimli ilk adımlar daha yüksek bir ilerlemeyi olanaklı kılacak yönü gösterebilir. Tarihselciliğin ayırt edici özelliği olan sistematik öncülleri bilgi sosyolojisinin kalkış noktası yaptıktan sonra bu yaklaşımdaki birkaç yöntemsel sorunu ortaya koyarak devam ettik. Ancak aynı zamanda bu yöntemi işler halde de göstermek istediğimizden belli başlı 'bakış açılarını' tarif ettik ki günümüz burcunda bilgi sosyolojisinin ayrıntılandırılması işine bu bakış açılarından biriyle girişilebilir. Bilgi sosyolojisi sorununun bugünkü durumuna yönelik yine bilgi sosyolojisi kategorileriyle gerçekleştirilecek bir analizin bu bilim dalına kendine dair açık bir kavram sunacağını düşündük.

V

Kültürel Bir Fenomen Olarak Rekabet[1]

Bu sunum yakından bağlantılı iki probleme katkı sunmayı amaçlıyor. Niyetimiz ilk olarak *rekabet* meselesini biraz daha aydınlatmak ve ikinci olarak, *sosyolojik bir tin kuramına* katkı sunmaktır.

Rekabet meselesi bağlamında konuşmamın önceki konuşmacının, Profesör Leopold von Wiese'nin biçimsel sosyolojinin bakış açısıyla rekabet hakkında sistematik bir tartışma yürüttüğü konuşmasına bir ilave olarak hizmet edeceğini umuyorum. Öte yandan ben meseleyi *uygulamalı tarihsel sosyoloji* penceresinden tartışmayı öneriyorum.

Profesör von Wiese'nin konuşmasına, benim konuma temas ettiği yerde tamamıyla katıldığımı memnuniyetle söyleyebilirim. Ben de başka bir tartışma yürütmeden basitçe onun çıkarımlarına dayanıyorum.

Dolayısıyla onun, rekabetin yalnızca ekonomik yaşamın değil ama bir bütün olarak toplumsal yaşamın özelliği olarak görülmesini teklif eden ana savının doğruluğunu tartışmadan kabul ediyorum. Ayrıca tinsel yaşamda bir kurucu olarak rekabetin rolünü ana hatlarıyla sunmayı tasarlıyorum, zira tinsel yaşamda rekabetin önemi şimdiye kadar fark edilmemiştir.

Rekabetin tinsel yaşamda kurucu bir anlamı vardır, ifadesi ne anlama gelir? 'Kurucu' kelimesi rekabetin bir harekete ge-

---

[1] İlk olarak Alman Sosyoloji Topluluğu önünde, 1928 tarihinde Zürih'te yapılan bu konuşmanın metni şu derlemede yer almıştır; Karl Mannheim, "Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen" *Wissenssoziologie*, Berlin: Hermann Luchterhand Verlag, 1964, ss. 566-613. -çn.

çiren, bir teşvik edici, tinsel üretimin rastlantısal bir nedeni (bu, her halükârda herkes tarafından kabul edilecektir) olarak yalnızca merkez dışında işlemediğini aksine her tinsel ürün veya hareketin biçim ve içeriğine giren bir kurucu öğe olduğunu öne sürer.

Öte yandan rekabetin tinsel yaşamdaki bu kurucu rolünün kabulü su katılmamış bir 'sosyolojizm' inancının ilan edilmesi anlamına gelmez. Tinsel bir kalıbın veya ürünün ortaya çıkışına dair yapılan sosyolojik açıklamaya dayanarak, sırf buna dayanarak onların doğruluğu veya geçerliliği hakkında doğrudan sonuç çıkarmak mümkündür, gibi bir iddiayı ortaya atmaktan çok uzağım.

Rekabetin tinsel yaşamdaki rolü hakkında iki uç görüş vardır. Bir yanda bazıları rekabete yan rollerden başka bir rol vermeyi reddederken, bunların karşısında bazıları da kültürel yaratımlarda toplumsal rekabet sürecinin yan ürünlerinden başka bir şey görmezler. Benim kendi konumum ise bu iki aşırı ucun ortasındadır. Bu iki uç görüşe kıyasla kendi konumuma dair daha kesin bir fikir vermek için şöyle söylenebilir; ilk düşünce ekolü tinsel yaşamda rekabete kenar rolünü biçerken, ikincisi ona kurucu rolü verir, benim görüşüme göreyse rekabet diğer kurucularla *birlikte-kurucu*dur.

Beri yandan bu düşünce zincirini daha ileri taşımayı düşünmüyorum; her ne kadar az önce ima edilen epistemolojik sorunlar kesinlikle konuyla ilgili olsalar da. Tasarruf etmek ve tartışmayı olgusal düzeyde tutmak adına tüm epistemolojik geçerlilik meselelerini şimdilik bir kenara bırakmayı öneriyorum. Konuşmamın sonunda bunlara dair birkaç noktaya değineceğim, ancak şimdi dikkatinizi her şeyden önce meselenin salt sosyolojik veçheleri hakkında söylemek durumunda olduğum şeylere vermenizi rica ediyorum.

Entelektüel açıdan yaratıcı özneler arasında rekabet belirli bir zaman diliminde kendini somut kültürel kalıpların diğerleriyle 'birlikte kurucusu' biçiminde gösterir, şeklindeki iddiam birçoğunuzun paylaşacağı daha kapsamlı bir kanaatle, yani, yalnızca rekabet değil toplumsal yaşamın baskın kalıplarını içeren tüm diğer toplumsal ilişki ve işleyişler de anılan toplumsal yapıya karşılık düşen tinsel yaşamın kurucularıdır,

şeklindeki kanaatle yakından bağlantılıdır. Biraz cüretkar bir özlü tanımı kullanırsak; burada *kültür sosyolojisi* problemini açıkça tanımlanabilir ve ayrıntılı empirik incelemenin nesnesi olabilir bir şey olarak kabul ediyoruz.

Fransız Devrimi'ni yaşayan ve onunla ilişkili refleksiyon sürecini deneyimleyen kuşak bir *tin fenomenolojisi* ve *tinin tarih felsefesini* geliştirmeyi ilk iş olarak görüyordu. Bu felsefe tinin dinamiklerini ve morfolojisini, tarihsel hareketin rolünü ilk kez entelektüel üretimlerin içeriğinin birlikte kurucuları olarak gösteriyordu. Buna karşın, bana öyle geliyor ki, bizim kuşağın devraldığı asli görevlerden en azından biri, tam da çağımızın tarihsel koşulları nedeniyle, toplumsal organizmanın sürdüğü yaşamın tinsel fenomenin kurucusu olarak oynadığı rolün anlaşılmasını sağlamaktır.

Eğer bu yeni bağlamdan bakılırsa belirli bir anlamda antik olan problemler şaşırtıcı bir anlam kazanırlar. Böylece, Wegelin'in kafa yorduğu türden -entelektüel akımlar gerçekten nedir ve onların içsel ritmini belirleyen etkenler nelerdir gibi- problemler bu açıdan bakıldığında ilk kez belli ölçüde çözüme açık problemler haline gelirler.

Bence sosyolojik analizin tinsel yaşama istikrarlı biçimde uygulanması, özünde tinin içkin yasalarının tezahürleri olarak teşhis edilmiş birçok fenomenin aslında toplumdaki baskın, yapısal belirlenim kalıplarıyla da açıklanabileceğini gösterecektir. Şu halde bana öyle geliyor ki eğer, diyalektik denilen (yani çizgisel, kesintisiz olandan farklı olan) evrim biçiminin ve tinsel yaşamdaki değişimin izlerinin toplumsal yaşamın iki basit, yapısal kurucularında bulunabileceğini öne sürersem yanlış bir yol izlemiş olmam, söz konusu iki kurucudan biri kuşakların varlığıdır,[2] diğeri ise burada ele almayı görev bellediğimiz rekabet fenomeninin varlığıdır.

-Hanımlar beyler!- konuya giriş olarak, bir başlangıç olarak söyleyeceklerimiz bu kadar. Bu genel mülahazanın ardından konumuzun ait olduğu alanın, sınırları çok daha dar-

---

[2] Ayrıca bakınız; Karl Mannheim, *Das Problem der Generationen*, Kolner Vierteljahrshefte für Soziologie, C. VII/2 ve 3. 1928. ("Kuşaklar Problemi," bu kitapta s. 330) Bu makale şimdiki söylevimizle yakından ilişkilidir, zira her ikisi de kültür sosyolojisine katkılardır.

ca çizilmiş bir bölümünü incelemeye giriştiğimde bana sabır göstereceğinizi umuyorum. Problemimi daha da somutlaştırmak adına onu daha özel terimlerle tanımlayacağım. İlk başta hazırlık mahiyetinde bazı değiniler sunacağım.

En başta tatbikat alanının, yani rekabetin işler göründüğü alanın tıpkı bir hekim gibi sınırlarını çizmek, o alanı araştırıp tarif etmek istiyorum.

Rekabetin bir bütün olarak tinsel yaşamda oynadığı rolü belirlemek yerine, onun *düşünce* alanında oynadığı rolü göstermeyi düşünüyorum. Hatta bu alanda bile düşüncenin tümüyle değil de özel bir türüyle ilgileneceğim, yani doğa bilimleri türünden düşünmeyle değil, benim *varoluşça belirlenmiş* diye adlandırmak istediğim özel düşünce türüne bakacağım. Bu 'varoluşça belirlenmiş düşünce' kavramı tarihsel düşünceyi (yani insanın tarihi yorumlama yolunu ve insanın kendini diğerlerine sunduğu yolu), siyasal düşünceyi, kültür ve toplum bilimlerindeki düşünceyi ve ayrıca sıradan, gündelik düşünceyi kapsar.

Bu düşünce tarzını en kolay tanımlama yolu onu kesin doğa bilimlerindeki düşünceyle karşılaştırmaktır. Aralarında şu farklar vardır;

a) Varoluşça belirlenmiş düşüncede düşünce sürecinin sonuçları kısmen düşünen öznenin yapısı tarafından belirlenmiştir.

b) Doğa bilimlerinde düşünme, en azından bir fikir hakkında düşünme, bizdeki soyut 'kendi başına bilinç' tarafından yürütülürken varoluşça belirlenmiş düşüncede ise düşünen - Dilthey'ın ifadesiyle- 'bütün kişidir.'

Bu söylenenler daha kesin olarak ne anlama geliyor? Söz konusu fark basit bir örnek yardımıyla daha açıkça gösterilebilir. "2+2=4" düşüncesinde örneğin, düşünenin kim olduğuna, düşüncenin nerede gerçekleştiğine dair bir belirti bulunmaz. Beri yandan varoluşça belirlenmiş düşüncede sırf düşüncenin içeriğine bakılarak değil, aynı zamanda ondaki mantıksal biçime ve kategorik aygıtlara bakılarak da düşünürün toplumsal ve tarihsel gerçekliğe 'tarihçi okulun' bakış açısıyla mı yoksa 'Batı pozitivizminin' veya Marksizmin bakış açısıyla mı yaklaştığı belirlenebilir.

Burada önemli bir mesele ortaya çıkıyor. Bu noktada varoluşça belirlenmiş düşüncenin yalnızca, örnek olarak kesin doğa bilimlerini temel alan bir yöntem benimsenirse saptanabileceği düşünülebilir. Buna karşın her düşünce türünün kendi içsel yapısı aracılığıyla anlaşılması gerektiğini öne sürüyorum. Bilginin bazı öğelerinin mutlak yorumlamaya ve tanımlamaya uygun olmadığı olgusu onların keyfi ve öznel oldukları anlamına gelmez, aksine belirli bir bakış açısının veya perspektifin işlevi oldukları anlamına gelir. Yani, *bir nesnenin, tarihin canlı gidişatında karşılaşılan bazı niteliksel özellikleri yalnızca belirli bir yapıdaki zihniyete açıktır.* Tarihte var olan nesnelerin niteliksel açıdan farklı olan bazı özellikleri vardır, bunlar belirli tarihsel koşullarca biçimlendirilip tasarlanmış olmakla yalnızca bilinçli algıya açıktır. Bilginin bazı öğelerinin varoluşsal açıdan bu şekilde göreli olmaları fikri -ki bu fikir bugünlerde diğer ekollerin yanında özellikle fenomenoloji ekolü tarafından giderek artan bir açıklıkla geliştirilmektedir- herkesin haklı olduğunu ve hiç kimsenin haklı olmadığını söyleyen bir görececilik imasından uzaktır. Söz konusu fikir aslında belirli (nitel) hakikatlerin özneyle nesne arasındaki varoluşsal bağıntı çerçevesinin dışından kavranamayacağını veya tanımlanamayacağını söyleyen bir *ilişkiselliği* ima eder. Bizim çerçevemizde bu durum şu anlama gelir; tarihin canlı gidişatının bazı niteliksel veçheleri ancak belirli tarihsel ve toplumsal koşullar tarafından biçimlendirilmiş olarak bilince açıktır, öyle ki düşünen ve bilen öznenin tarihsel-toplumsal biçimlenişi epistemolojik bir anlam taşır.

Tatbikat alanımız olan varoluşça belirlenmiş düşünce için bu kadarı yeterli. Şimdiki mesele şu: Kendi tezimiz olarak neyi savunuyoruz? İlk olarak, düşüncede (ki buraya kadar her kullanıldığında bu kelimeyle varoluşça belirlenmiş düşünce kastedildi) rekabetin işlediği gösterilebilir; ikinci olarak, düşüncenin biçimlenme sürecinde rekabetin birlikte-kurucu olduğu gösterilebilir. Bu tezleri geliştirmeye giriştiğimizde karşılaşacağımız ilk soru şudur; hakikat mücadelesi, düşünme süreci -öyle veya böyle- rekabeti içerir mi?

Sorunu bu şekilde tanımladığımız için bize, ekonomik alana özel kategorileri tinsel alana taşıma eleştirisi gelecek,

bundan emin olabiliriz. O halde ilk görevimiz bu eleştiriyle yüzleşmek. Bu suçlama ilk bakışta gayet yerinde görünebilir ama neyse ki tin dünyasında yalnızca mutlak, kayıtsız şartsız yaratıcılığın krallığını görenlerin görüşünü yansıttığı için konu dışı diye reddedilmelidir. Ayrıca bana kalırsa durum tam tersi. Burada ekonomi alanından alınıp genelleştirilmiş hiçbir şey yok. Aksine, fizyokratlar ve Adam Smith rekabetin ekonomik yaşamdaki önemli rolünü tanımladıklarında aslında ekonomik sistemin özel bağlamı içinde *genel bir toplumsal ilişkiyi* keşfediyorlardı yalnızca. İnsanlar arasında hüküm süren yaşamsal güçlerin içkin oyunu anlamında alınacak şekilde 'genel toplumsal olan' ilk başta ekonomi alanında görünür hale gelir. Ayrıca ekonomik kategorilerin tinsel alandaki toplumsal ilişkilerin şekillenmesindeki etki etme sürecini çekinmeden kabul ediyorsak bunun nedeni şudur; toplumsal olan en kolay şekilde ekonomik alanda fark edilir. Öte yandan nihai hedef, *sui generis* toplumsal olanı kavramak için kategorik aygıtlarımızı salt ekonomik olandan kademe kademe soymak olmalıdır.

Rekabet fenomeninin tinsel alanda da bulunabileceği iddiasını kabul etmek *kuramsal çatışmanın* belirli bir toplumsal rekabetin yansımasından başka bir şey olmadığını ima etmez; ama basitçe şunu ima eder; kuramsal çatışma da 'genel toplumsal olanın' tezahürlerinden biridir.

Fenomenolojik açıdan söylersek, kuramsal çatışma kendi kendine kaim bir alandır, tıpkı toplumsal çatışmanın daha genel anlamda böyle olması gibi. Öte yandan her daim şeyleri böyle ayırmak ve çeşitli alanların yetkilerine göz kulak olmak yeterli değildir. Bunun yanı sıra bu 'deneyim düzlemlerinin' birlikteliklerini, birbirlerine nüfuz edişlerini de keşfetmeliyiz ki bu düzlemlerin ayrılması sırf fenomenal bir meseledir ve genellikle dolayımsız verinin ötesine uzanmaz. Şimdi bu durum görüldüğünde şöyle bir soru çıkar ortaya; kuramsal çatışma toplumsal çatışmayla nasıl ilişkilidir?

Rekabetin tinsel yaşamda da, yani varoluşça belirlenmiş düşüncede de işler olduğu savımızın doğruluğu belki de en kolayca, tinsel yaşamda söz konusu olan böylesi rekabetin genel tipik özelliklerinden bazılarını belirlemekle görülebilir.

Her şeyden evvel şurası açık ki tıpkı varoluşça belirlenmiş düşüncede olduğu gibi tarihsel düşüncede de aynı amacın peşine düşmüş farklı hizipler arasındaki çekişmeyle ve von Wiese'nin 'asgari uyuşmazlık'[3] dediği şeyle karşılaşıyoruz. Rekabetin kendine özgü bir diğer genel özelliği varoluşça belirlenmiş düşüncede bulunabilir; rekabeti ya kavgaya dönüştürmek suretiyle yozlaştırma eğilimi ya da onu bir birliktelik ilişkisine dönüştürme eğilimi. Oppenheimer'ın[4] tanımladığı iki rekabet türünü, yani düşmanca çekişmeyle barışçıl yarışmayı varoluşça belirlenmiş düşünce alanında da bulmak zor olmasa gerek. Son olarak, rekabetin toplumsal etkisi söz konusu olduğunda bireyler, gruplar ve soyut birlikler bu işlevi üstlenebilirler. Ayrıca burada işleyen rekabetin ve düşüncenin, rekabet halindeki hiziplerin bireyler veya gruplar olmasına bağlı olarak ne derece farklı biçimler sundukları gösterilebilir. Amerikalı yazar Ross[5] bu konuda, özellikle kurumlar arası rekabet bağlamında oldukça yararlı bazı gözlemler sunuyor.

Şu halde rekabetin, yani şu genel toplumsal fenomenin kendine özgü nitelikleriyle varoluşça belirlenmiş düşüncede de karşılacağımız aşikar. Ancak ortada bazı meseleler var; varoluşça belirlenmiş düşünce alanında farklı hiziplerin tek bir amacın peşinde olduklarını nasıl göstereceğiz? Düşünce alanındaki rekabetin en uygun tanımı hangisidir? Varoluşça belirlenmiş düşünceyi toplumsal etken olarak rekabetin öne çıkabileceği bir tarzda nasıl tanımlayabiliriz? Dahası, varoluşça belirlenmiş düşünce alanındaki rekabetçilerin peşinde olduğu aynı amaç olarak neyi alabiliriz?

Görünüşe göre çeşitli hiziplerin hepsi birden doğru toplumsal görüşe sahip olmak için ya da hiç değilse bu doğru görüşe sahip olmakla gelecek itibar için rekabet halindedir. Ya da söz konusu 'aynı amacı' tarif etmek için daha doğurgan

---

[3] Wiese'nin *Beziehungslehre*'sine bakınız.

[4] F. Oppenheimer, *System der Soziologie*, Jena: 1922-27. C. XIV, ss. 348, 370.

[5] E. A. Ross, *Das Buch der Gesellschaft. Grundlagen der Soziologie und Sozialreform*, (Almanca'ya çev. Dr. Rosa Hilferding), Karlsruhe: 1926, ss. 186 vd. [Özgün eser; E. A. Ross, *Foundations of Sociology*, New York: 1905, ss. 285 vd. - çn.]

bir tabir kullanmak gerekirse, rekabet halindeki hizipler fenomenolog Heidegger'in 'Varlığın herkesçe yorumu (*öffentliche Auslegung des Seins*)"[6] dediği şeyi etkileyebilmek için mücadele halindedir. Elbette, bir filozof olarak Heidegger'in benim savunduğum sosyolojik kurama katılacağı gibi bir iddiam yok.

Hanımlar, Beyler! Felsefe bu konuya daha farklı bakabilir, ancak sosyal bilimlerin bakış açısıyla her sosyolojik, ideolojik, tarihsel bilgi parçasının (hatta bizzat mutlak doğruluk ve hakikatin bile) kökleri kendi *Weltanschauung*larını "herkesin" *Weltanschauung*u kılmak isteyen toplumsal grupların tanınma ve güç arzularındadır; bilgi bu gruplar tarafından iletilir.

Sosyoloji ve kültür bilimleri de bu bağlamda istisna değildir, çünkü onlarda da kendi *Weltanschauung*larının 'varlığın herkesçe yorumu" olarak kabul edilmesi için yürütülen kadim savaşı; bugün modern bilimsel silahlarla yürütülen o savaşı görüyoruz sadece. Sosyoloji öncesine ait tüm *Weltanschauung*ların asılsız bir inanca ya da hurafeye dayandığı ve bizim *Weltanschauung*umuzun bilimsel ve doğru olan tek *Weltanschauung* olduğu tezi kabul edilebilir veya reddedilebilir. Ancak bu tezi kayıtsız şartsız kabul edenler bile bilimsel yorumlamanın bir toplumda egemen olma sürecinin, bilim öncesi yorumlamanın egemen olma süreciyle aynı yapıda olduğunu mutlaka kabul edecektir. Demek oluyor ki 'doğru' ve 'bilimsel' yorumlama bile bilgiye duyulan saf, tefekkürâne bir arzudan doğmamış aksine dünyayı kuşatmaya yardım etme şeklindeki kadim ve köklü işlevi yerine getirmiştir. Söz konusu yorumlama da bilim öncesine ait yönelimle aynı tarzda, yani yaşamsal güçlerin karşılıklı etkileşim işlevi olarak doğmuş ve var olmuştur.

Herhangi bir dönemde genel olarak kabul edilen umumi dünya yorumunun tarihsel evrimin o dönemdeki aşamasının özel doğasını belirlemede çok ciddi önemi vardır. Bu yalnızca, genel olarak kitle psikolojisinin yüzeysel bir fenomeni olarak görülen ve 'kamuoyu' denilen olguya ilişkin bir mesele

---

[6] M. Heidegger, "Sein und Zeit," *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Halle a.d.S.: 1927, C. VIII.

değildir, aksine tıpkı içsel tepkilerimiz gibi dış dünyayı da kendisi üzerinden deneyimlediğimiz bir dizi temel anlamlar dökümüyle de ilgili bir meseledir. İnsan mutlak kendi başına -hakim varlık yorumuna tamamen kayıtsızlığı barındıran böylesi bir mutlak kendi başınalığın imkanını tartışmayacağız- değil de dünyada yaşıyorsa eğer öyle *herhangi bir dünyada* değil özel bir tarzda yorumlanmış anlamlar dünyasında yaşıyordur.

Filozof (Heidegger), bu 'herkesçe varlık yorumunu' gerçekleştiren özneye "das Man (herkesler)"[7] adını verir. "Que dit-on?" ve "que dira-t-on"[8] gibi Fransızca ifadelerde kastedilen bu "herkesler (das Man)"dir. Beri yandan bu 'herkesler' yalnızca dedikodu ve fiskostan sorumlu değildir; o, dünyayı herhangi bir şekilde, ister derinden ister yüzeysel olarak, sürekli yorumlayan ve dünyayla her zaman peşin hükümlü olarak karşılaşmamıza neden olan daha derin bir şeydir. Doğumda, zaten yorumlanmış bir dünyaya; çoktan anlaşılır kılınmış ve her bir parçası hiç boşluk kalmayasıya anlamlandırılmış bir dünyaya adım atarız. Yaşamın anlamı, doğum ve ölümün anlamı, kişinin belirli düşünce ve hislere yönelik tutumu; bunların hepsi az veya çok tanımlanmış *herhangi bir şeydir*, anlaşılan o ki bizden önce gelen şu 'herkesler' bize bu konuda yapmamız gereken hiçbir şey bırakmamak için oldukça gayretkeş davranmıştır.

Filozof 'herkeslere,' yani şu gizemli özneye bakar, ancak bu bakışında onun nasıl doğduğunu bulmakla ilgili değildir. İşte tam da bu noktada, yani filozofun durduğu yerde artık sosyoloğun işi başlar.

Sosyolojik analiz bu 'herkeslerin varlık yorumunun' öylece 'orada' olmadığını ve beri yandan sistematik tasarının sonucu da olmadığını, ama aksine insanların kendisi için savaştığı bir menfaat meselesi olduğunu gösterir. Söz konusu mü-

---

[7] İsmet Özel'in Partizan şiirinden ilhamla "das Man"a "herkesler" karşılığını öneren Devrim Çetinkasap'a şükranla. -çn.

[8] Harfiyen tercüme edildiğinde "Ne denir?", "ne denecek?" manası çıksa da örneği anlamlı kılmak için "daha ne denir ki!" ifadesi düşünülebilir. Öznesiz bu cümle "daha ne diyebilirim ki!", "daha ne diyebiliriz ki!" gibi tekil ve çoğul özne kullanımlarını örtük biçimde içerir. -çn.

cadelenin saiki de bilgiye duyulan saf, tefekkürâne susuzluk değildir. Farklı dünya görüşleri ekseriyetle çeşitli grupların güç mücadelesinde durdukları özel konuma karşılık gelir. Bu 'herkeslerin,' herkeslerce yapılan bu hakim varlık yorumunun nasıl vücuda geldiği sorusunu yanıtlarken genel etkenler olarak dört türlü toplumsal işleyiş sürecini aktarmak istiyorum.

Herkeslerce yapılan varlık yorumu şöyle meydana gelebilir;

a) Bireylerle gruplar arasındaki eş zamanlı *ortak çalışma*, bir *fikir birliği* zemininde.

b) Belirli bir grubun *tekelci konumu* temelinde.

c) Her biri diğerlerine kendine özgü dünya yorumunu dayatmaya azmetmiş birçok grup arasındaki rekabet zemininde (Bu durumu 'atom şeklinde yapılanmış rekabet' olarak adlandıracağız. Öte yandan şunu eklemek zorundayız; atomlaşma, bireyler bireylerle ve tamamıyla bağımsız düşünen gruplar eşit şekilde yalıtılmış diğerleriyle rekabet halinde olacak şekilde tamamlanmadan böyle bir duruma ulaşılamaz.)

d) Bir bütün olarak atomlaşmanın her biri giderek daha baskın hale gelen birkaç grup üzerinde kademe kademe yoğunlaşmasının sonucu olarak, biçimsel açıdan ve atomsal yapı bakımından rekabet halindeki bir dizi grubun bakış açıları etrafındaki *yoğunlaşma* zemininde.

Gördüğünüz üzere, tıpkı diğer nesnel kültür ürünleri gibi herkeslerin varlık yorumu da toplumsal ilişkilerin ve işleyiş süreçlerinin aracılığı sayesinde vücuda gelir.

Bir sonraki görevimiz bu dört tipik durumu aydınlatacak örnekler sunmak ve aynı zamanda şunu göstermektir; herhangi bir dünya kavrayışının toplumsal olarak belirlenmiş doğumu onun içsel yapısını o denli derinden etkilemiştir ki bilgi sosyolojimiz bu bağıntılara yönelik sistematik analizini bir kez tamamladığında herhangi bir uzman belirli bir düşünce kalıbını veya dünya kavrayışını basitçe irdeleyerek bile onun münferit gruplar arasındaki atom yapılı rekabetin sonucu olarak uzlaşı temelinde mi yoksa baskın grubun tekelci konumu zemininde mi doğduğunu gösterebilir.

Burada bir ön değini yapmak gerekiyor. Yukarıda anılan

dört tür *saf türler*dir. Her çağdaki mevcut toplumlarda asgari gelişim düzeyine varılması koşuluyla birden çok saf tür birlikte mevcut ve harmanlanmış olarak bulunacaktır. Öte yandan bunlar içinden biri diğerlerine ağır basacaktır. Bu da söz konusu toplumdaki 'hakim yorumlama kalıbı' olacaktır.

Şimdi bu dört türü tek tek ele alalım.

Uzlaşıya dayalı olan ilk türün saf biçimi toplumsal açıdan türdeş olan katman veya topluluklarda bulunur. Buralarda deneyimin zemini ve uzamı tek biçimlidir, ayrıca düşünceye yönelik dürtüler tüm bireyler için aynı olmaya eğilimlidir. Bu düşünce tarzının ortaya çıkışındaki başlıca ön koşul toplumsal ilişkilerin durağan olmasıdır. Bu da bir kere koyulup kabul edilmiş deneyim şemalarının tekrar tekrar kullanılmasını olanaklı kılar; geleneksel bilgelik her zaman çevresine uygundur ve devralınmış deneyim tarzlarına, böylesi durağan bir çevrede bile zorunlu olabilecek, küçük eklemeler eşlik eder muhtemelen. Ancak bu eklemeler her zaman bilinçli ve reflektif olmak zorunda değildir.

Bir başka ön koşul ise şudur; burada ilkel, arkaik toplumlara has olan türden hakiki bir entelektüel demokrasi yürürlükte olmalıdır. Yani gelenekten kalma bilgeliği herkesin kavrayabileceği ve bu bilgeliğin koşulları değiştirilerek uyarlanabileceği bir ortam söz konusu olmalıdır; burada her birey gelenekte verili olan algı eğilimini taşır. Bu türden bilginin dışsal hususiyetlerini mitler, atasözleri ve geleneksel halk bilgeliğinin diğer örnekleri temsil eder. Kişiye öncelikle bu hususiyetlerin diyalektik olmayan özelliği isabet eder. İçimizdeki 'böyledir' dünyayı gözlemler ve kurala bağlar. 'Bu, böyledir (*Es ist so*)' der atasözleri (en azından bu, onların bize hitap etme şeklidir); onlar, yaşamın diyalektik olmayan, apaçık deneyiminin refleksiyonu ve ifadesidir. 'Böyle olmalı' geleneksel açıdan yaptırım mahiyetindeki örf ve adetlerin talimatlarında yer alan dümdüz bildiridir.

Bu düşünce tarzı asla gerçekten yok olmaz ve bugün bile, bizzat toplumumuzda, modern çağın mutlak kudretinden kendilerini uzak tutmayı -ama tamamen ama kısmen- başarmış katmanlarda varlığını sürdürür. Ayrıca -ki bu durum bir kat daha önemlidir- tamamıyla devingen hale gelmiş kendi

bilincimizde bile, kültürel çevremizin henüz modern çağın kudretine tabi olmamış ve ondan etkilenmemiş bazı öğelerine karşılık düşen düşünce ve deneyim biçimleri vardır.

Bugün en basit şeylerle uğraşma ilkelerimizi belirleyen gündelik bilgeliğin işte bu türden bir 'böyledir' niteliği vardır. Atasözlerinin çoğu bu türdendir, o halde her ne kadar 'kültürel gömü' kuramının (örneğin H. Naumann'ın[9] ortaya koyduğu gibi) atasözlerinin birçoğuna uygulanabilir olduğu sonunda anlaşılsa da bunlar fikir birliği tarzındaki düşünceye dahil edilebilirler. Bu kuram, halk kültürünün büyük çoğunluğuyla birlikte atasözlerinin de geçmişteki kural koyucu katmanın şekillendirdiği kültürün 'gömüleri' olduğunu ve insanların haddizatında yalnızca, belli bir zaman aralığının ardından bu kültürel yaratıları alıp dönüştürdüklerini düşünür. Bu durum yalnızca belirli atasözleri için doğru olsun ya da olmasın; genel olarak atasözleri ister yukarıya ister aşağıya doğru dolaşsınlar her halükarda onlar tek bir bilinç düzeneğini yardıma çağırırlar. Bizim kuramımız 'ilkel cemaat ruhu' diye adlandırılabilecek bu düzeneğe karşılık düşen zihinsel tutumu asla yadsımaz. Atasözünün *biçimi* -burada içeriğinin nasıl olduğu önemli değildir- biçimlendirici deneyimin fikir birliği ilkesine uygundur ki bana göre bu ilke 'kamunun' bilincine hala neredeyse tamamen hükmederken daha yüksek ve daha entelektüelleşmiş katmanların bilinci onun egemenliğine yalnızca kısmen tabidir.

Çocuk dünyası tamamıyla, atasözlerinin altında duran oldukça basit ilişkilerden kurulu olduğundan insani bilinç en başta bu türden bir 'böyledir' yapısına erişir ve bu tür arkaik ilişkilerle her karşı karşıya geldiğinde gelişiminin en son aşamasında olsa bile yine bu 'böyledir'e geri döner. Çağımızın sürekli ilerleyen devingenliğinin yaşamsal ilişkilerimiz bütünselliğini (ve dolayısıyla zihinsel yaşamımızın bütünselliğini) yuttuğu izlemine kapılırız sık sık. Ancak bu, bütünüyle doğru değildir ve yakın bir çekim bunun en azından iddia edildiği ölçüde doğru olmadığını gösterir. Tüm dinamiklere

---

[9] H. Naumann, *Grundzüge der deutschen Volkskunde*, Leipzig: 1922. s. 1 vd., 137 vd.

rağmen, bu dinamiklere en çok maruz kalan kentli insanlar için bile bu ilkel ilişkilerin, kendilerine uygun düşen davranış kalıplarıyla birlikte, dokunulmamış tözsel bir tabakası varlığını sürdürür. Bu türden -mesela, "İki insan dövüşüyorsa bundan mutlaka bir üçüncü kişi kazançlı çıkar" gibi- gündelik bilgelik ifadelerinin doğruluğu dinamik gelişim sürecinde nerdeyse değişmeden kalan gizem ve ilkel korku şeklindeki duygu kalıpları gibi tüm dinamikler karşısında bile değişmeden durur. Öte yandan güvenlik duygumuz bu görece sabit deneyim tabakasına bağlıdır tamı tamına; bu ilkel, asli ilişkilerin göreli istikrarı olmasaydı devingen hareketin ve genel olarak ilişkilerimizin istikrarsızlığı bizi eskiden beri dengesiz yapardı. İlkel ilişkiler belirli bir güvenlik ve istikrar sergiledikleri sürece ya da hiç değilse böylesi güvenlik ve istikrar yanılsaması yarattıkları sürece şu çapraşık ilişkilerdeki zorluklara tahammül edilebilir.

İkinci tür, genellikle kapalı haldeki bir grubun elde ettiği *tekelci konuma* dayalı düşünce tarzını temsil eder. Orta Çağın kiliseye özgü dünya yorumu ve Çin yazınında yeşeren bilgelik bu türe aittir.

Böylesi tekelci konum saf entelektüel araçlarla veya entelektüel olamayan güç araçlarıyla korunabilir, öte yandan, genelde bunların her ikisi de işletilir. Orta Çağda ruhban sınıfının tekeli çok yalın bir temele dayanır; ilk olarak, yalnızca onlar okuyabiliyor ve yazabiliyordu; ikinci olarak, Latince eğitim diliydi; üçüncü olarak, bu her iki beceriye sahip olanlar, yalnızca bu kişiler Hakikatin kaynağına, yani Kutsal Kitap ve geleneğe erişebilecek konumdaydılar.

Bu tür düşüncenin fikir birliği türündeki düşünceyle ortak olduğu bazı dış özellikleri vardır. Her iki türün de var olabilmesi için aynı ön koşul söz konusudur; yapısal olarak durağan bir toplumsal bünye. Ancak bu durağanlık söz konusu toplumda hiçbir şeyin meydana gelmediği anlamına gelmez, yalnızca, tüm düşünce zemininin türdeş olduğu ve duyarlık dairesinin keskince sınırlı olduğu anlamına gelir.

'Duyarlık dairesi' ile sezgisel edimlerin tüm bilgiyi önceliği ve bilgi için kendiliğinden, güvenilir kavramsal içeriği sağladığı, ayrıca bütün olarak, her bireyin bu dairede her sez-

gi edimini gerçekleştirebilecek durumda olduğu bir deneyim alanının kapsam ve genişliğini kastediyorum. O halde, örneğin avcı veya çiftçi topluluklar doğal nesneler karşısında ya da bir zanaat loncası kullandığı aletler ve sanatsal nesneleri karşısında veya belirli bir topluluk kendilerini vecde götüren içsel deneyimleri karşısında böylesi sınırlı bir duyarlık dairesine sahiptir. Bir deneyim topluluğunun tekelci konuma dayanan tek biçimliliği ile fikir birliğine dayanan tek biçimliliği arasındaki fark görünüşe göre şöyledir; ilkinde, sahip olunan tek biçimli yapı sonradan yapılma araçlarla korunurken ikincisinde tek biçimlilik, türdeşlik ve içsel istikrar toplumsal kökenli etkenler ve doğal etkenler sayesinde muhafaza edilir.

Tekelci konumda, düşünce temeli *dışsal olarak verilidir*, yani kutsal eserlere bırakılmıştır. Düşünce geniş ölçüde, varlığı yorumlamaktan ziyade metinleri yorumlamaya yönelmiştir. Düşünce eğer varlığı yorumlamak gibi bir işle ilgilenirse sonuçlar muhtemelen metin yorumlarına yedirilmiş olacaktır. Burada düşüncenin özü şudur; her yeni olgu, ortaya çıkar çıkmaz verili, varoluş öncesine ait bir *ordo*ya uydurulmak zorundadır ki bu da 'olgular'ın yorumlanması ve yeniden yorumlanmasıyla büyük ölçüde başarılır.

Demek ki bu tür düşüncenin teolojik ve *yorumlayıcı* yapısını fark etmek kolaydır. Böylesi bir *ordo*nun en iyi örneği sanırım Thomas Aquinas'ın *Summa*'sıdır.

Aquinas'ın düşüncesinin tüm *ordo*yu kaplama tarzı görkemlidir. Onun sisteminde bizi ilk çarpan şey görünürde diyalektik olan yöntemidir. Tezlerin karşı tezlerle karşı karşıya konma yolu hiç değilse diyalektik kokusu taşır. Yine de bu sistem, 'kendisinde, farklı tezlerin gerçek mücadelede yer alan karşıt toplumsal etkenleri temsil ettiği diyalektik' anlamında hakiki bir diyalektik gibi görünmez. Aksine, kendi dünya yorumlarını dayatmada rekabet halindeki birçok grubun var olduğu ve daha sonra hakimiyeti elde edecek görüşün tekelci konuma henüz erişemediği yerde görünüşteki karşıtlıklar sırf önceki rekabet aşamasından alınma uyuşmazlıkları bertaraf etmeye yarar gibi görünür bu sistemde.

Bu meseleleri değerlendirirken göz ardı etmememiz gereken önemli bir nokta var. Düşünce ve deneyim temelinin tek

biçimli olması herhangi bir niza veya karşıtlığın olmadığı anlamına gelmez. Tam tersine, Orta Çağda insanlar her daim oldukça şiddetli anlaşmazlıklara gömülüydüler, yalnız şu şartla ki bu anlaşmazlıklar daha önceden konulmuş belirli sınırlar içerisinde tutulmalıydı. Bazı dinsel iddialara hiç dokunulmadı, belirli bir tanımlama ve ifade yöntemi büyük ölçüde sistemleştirildi. Tüm çekişmeye rağmen nice öğenin, sessizce kesin kabul edilip dokunulmadığını akılda tutmak gerekir. Yukarıda tarif edilen bu iki düşünce tarzı, yani fikir birliğine ve tekelci konuma dayalı düşünce tarzları Orta Çağda birlikte varlıklarını sürdürdüler.

Her ikisi de yan yana gelişebildi, zira yukarıda değindiğimiz gibi her ikisinin varlığı için de ortak bir ön koşul, yani toplumsal bünyenin yapısal durağanlığı söz konusudur. Toplum durağan olarak durdukça bu iki düşünce tarzı kendilerini tinsel alana yayarlar.

Öte yandan sonraki gelişimler için belirleyici olacak bazı pürüzlere daha bu aşamada bile rastlayabiliriz. Hakim dünya yorumu şimdiden ikili bir yapı sergiliyordur; bir yanda resmi, akademik yorum ve diğer yanda gündelik, fikir birliğine benzer yorum. Bu ikilik ise iki yolda tezahür eder. Belirtilerinden biri toplumsal ayrışmadır; bir yanda, başlıca etkinlikleri dünyayı resmi, akademik olarak yorumlamadan ibaret olanlar ve diğer yanda kendi *yaşamsal çevrelerinde* alışkanlık haline gelmiş, verili, fikir birliğine benzer yorumun ötesine geçmeyenler. Aynı ikiliğin bireylerin bilinçlerinde de yer aldığını gösterebiliriz. Birey kuvve halinde her iki düzlemi de deneyimler; içinde bulunduğu duruma bazen akademik açıdan tepki verirken başka zaman ise, ait olduğu toplumsal katmanın yaşamında inşa edilmiş, verili, geleneksel yollarla karşılık verir. Örnek olarak 'aristokratik' zihniyetle kentli 'zanaatkar' zihniyetinin özel durumunu verebiliriz, bunlar Orta Çağda kiliseye özgü dünya yorumuyla birlikte beraberce var olabildiler.

Sonraki gelişmeler bu iki düşünce tarzı, yani tekelci, kiliseye özgü olanla fikir birliği biçimindeki, kurumsallaşmamış olan tarz arasındaki karşılıklı ilişkilerin dönüşmesi etrafında döner. Resmi kilise yorumu tekelci konumunu korumayı başaramadı, zira giderek devingen hale gelen topluma hakim

olan gerilimlerle sarsıldı. Gelgelelim artık sona gelindiğinde ardıllar iki tarafa ayrıldılar; bir yanda, varlığın akademikçe yorumunun tekelini iddia eden, yeni hümanist seçkinler vardı. Bu yorumun seküler bir eğilimi vardı ancak eğitimlilerle eğitimli olmayanlar arasındaki geniş mesafe olduğu gibi korunuyordu. Diğer yanda ise sıradan insanların okul görmemiş bilgeliğini temsil eden bir ideoloji, bir düşünme demokrasisi sahneye çıktı ve resmi varlık yorumunun yerini almaya uğraştı.

Sıradan insanların sözcüsü olma iddiasıyla karşı karşıya gelen çeşitli entelektüel seçkinlerin sürekli değişen karşılıklı ilişkileri bir sonraki çağın temel özelliğidir. Bu çağda düşünce şimdi incelenecek türün temel yapısını kazanacaktır.

Üçüncü tür, atom gibi yapılanmış rekabete karşılık düşer. Yukarıda anıldığı üzere bu düşünce tarzı kilise tekelinin kırılmasının ardındaki dönemin temsilcisidir. Bu tarzın kendine özgü özelliği ise birçok yalıtık toplumsal grubun şu resmi dünya yorumundan kalan mirasa konma mücadelesidir. Kilise, tüm karşıtlıkların bertaraf edilmesi anlamındaki mutlak tekele gücünün doruğundayken bile ulaşamamıştır. Örneğin, Kilisede her daim, denetim altında tutulması gereken muhalifler var olmuştur. Bunlar için de 'keseye sarılı' muhaliflikten söz edebiliriz; örnek olarak da Kilisedeki mistikler ve Fransiskenler gibi gruplar verilebilir.

Düşünce çizgilerindeki farklılığın onların ardında duran ve birbirleriyle rekabet halindeki toplumsal gruplar arasında söz konusu olan farklılıkla bu aşamada bile nasıl bağıntılı olduğu meselesi Honigsheim'ın[10] iki felsefe ekolünün taraftarlarına dair gözlemlerinde gösterilmiştir. Realizm ve natüralizm kendilerine farklı, sınırları iyi belirlenmiş toplumsal grup üyeleri arasından yandaşlar bulmuştu. Realizm Kilisenin; zamanın en geniş örgütlü yapısı üzerindeki merkezi güç merciinin düşünce tarzıydı. Daha sonra gelişen nominalizmin ta-

[10] P. Honigsheim, "Zur Soziologie der mittelalterlichen Scholastik. Die soziologische Bedeutung der nominalistischen Philosophie," *Erinnerungsgabe für Max Weber*, C. II, Münih-Leipzig: 1923, ss. 175 vd. Ayrıca Honigsheim'ın çeşitli denemelerine bakınız; *Versuche zu einer Soziologie des Wissens* sempozyumunda, (ed.) M. Scheler, Münih-Leipzig: 1924.

raftarları ise piskoposluk ve papazlık gibi Kilise hiyerarşisinde daha alt mevkilerde bulunan kişiler arasındandı. Düşünce tarzlarıyla rekabet halindeki gruplar arasındaki bağıntı bu aşamada bile görülebilir; toplumsal mücadelede düşman olanlarla ideolojik alandaki düşmanlar aynıdır. Ancak tüm bunlar, izleyen çağlar boyunca tam kemale erecek toplumsal ve ideolojik ayrışmanın sadece girizgahıdır.

Tıpkı kilise gibi kendisi de resmi dünya yorumunu hazırlayıp sunmak için eğitim araçlarını tekeline almak isteyen mutlak monarşinin doğuşuyla kilise dişli bir rakiple tanışmış oluyordu. Öte yandan o dönemde eğitimin başlıca aygıtı bilimdi. Honigsheim bu düşünce tarzıyla kiliseye özgü skolastisizm arasında özsel bir benzerlik olduğunu öne sürer ve bu iki düşünce tarzı arasındaki yapısal benzerlik temelinde devlet tekelindeki düşünce tarzına 'skolastik' adını verir.

Üniversiteler ve akademiler[11] bu dönemden sonra artık Kilisenin eski tekelinin yanında, karşıt bir tekel iddiasındadırlar.

Ancak kurumsal olarak tasarlanmış bu düşünce türleri 'herkeslerin dünya yorumunu' şekillendirmede giderek daha da önemli rol oynayan mevcut toplumsal gruplar arasında doğan diğer düşünce türlerinin ciddi ciddi gölgesinde kalmıştı.

Yukarıda gördüğümüz gibi, bir toplumsal grup veya bölgeye göre değişiklik arz eden ve 'resmi olmayan' gündelik düşünme tarzı önceden de mevcuttu. Ancak Kilise tekeli dokunulmaz olarak kaldığı sürece bu düşünce tarzı resmi dünya yorumculuğu mevkiine göz dikemiyordu.

Laik zihniyetin öne sürdüğü şekliyle seküler dünya yorumunun resmi yorum olarak kabul görmesi talebinde bir demokratikleşme eğilimi vardır. Protestan mezheplerin Kutsal Kitap'ı kendi tarzlarında yorumlama taleplerinde bu eğilim en açık biçimde gözlemlenebilir ve anlaşılabilir. Bu tarihten sonra herkeslerin dünya yorumunu şekillendirmede giderek daha da önemli rol oynayan ve kendi dünya yorumlarını hakim yorum kılmak için birbirleriyle çekişen mevcut toplumsal

[11] Akademilerin sosyolojisi hakkında Dilthey'ın incelemeleri ilginç malzemeler sunar; *Gesammelte Schriften*, Berlin-Leipzig: 1927, C. IV.

grupların tamamını sıralamanın yeri burası değil. Bu gruplar Kilise tekelinin kırılmasının ardından durmadan artmıştır, ta ki Fransız Devrimi'ne kadar.

Bir zamanlar saray ve ona ilişik olan 'saray soyluluğu' hakim düşünce ve yaşam yoluna önderlik etmeye uğraşmıştır, bir başka dönem aristokrasi, yüksek burjuvazi ve büyük tüccarlar salonları aracılığıyla modayı dayatmayı denemiştir ki bu gruplar belirli açılardan sarayları ve soyluları taklit etmiştir. Ancak bunlar ekseriyetle doğuştan kazanılan haklar bağlamında durumlarının farkında oldukları için kendi şartlarına göre bir zihinsel tutum ve buna uygun bir düşünce tarzı geliştirmişlerdir. Sonraları orta ve küçük burjuvalar sahneye çıkmıştır. Onların toplumsal aşamalarında, bir müddet önce papaz evi özel yaşam tarzının merkezi olarak ortaya çıkmıştı. Öte yandan bunlar, toplum daha karmaşık ve ayrışmış hale gelirken yan yana birlikte doğan, farklı farklı yapılara sahip geniş grup çeşitliliği içinden seçilmiş birkaç özlü örnektir. Rekabet halindeki onlarca grubuyla birlikte bu dünyanın ayrıntılı tarifine girişmeyeceğiz. Bunun yerine söz konusu özel rekabet türüne karşılık düşen düşünce türünün temel özelliklerini ana hatlarıyla aktaracağız.

Bize çarpıcı gelen ilk nokta bu düşünce tarzındaki olumsuz niteliktir, bu düşünce artık ekseriyetle yeni olguları mevcut *ordo*ya uydurmakla ilgilenmez. Uç bir nokta söz konusudur burada; şeyler hakkında yargıya varmada ne bir inanç ne de bir otorite yol göstermelidir artık.

Descartes'ın yöntemi bu bağlamda bir modeldir. Aklın mahkemesi karşısında kendi başına dimdik duramayan her şeyden kuşkulanmak, kişinin bir bütün olarak düşüncesinin hesabını verebilmesi, düşüncenin en temel postulatlarından başlamak; budur epistemolojiyi baş köşeye oturtan Kartezyen ideal.

İnsan tüm ön varsayımlardan azade olarak düşünmek istemişti; tümünden azade olarak, yalnız aklın zorunlu kıldığı kaçınılmaz varsayımlar hariç. Böylece bu en yüksek varsayımların neler olduğunu bulmaya girişti insan. Ancak bu tasarı ağır ağır hayata geçirildi ve hayata geçirildikçe kimsenin daha önce düşünmediği bir olgu, yani insanların gerçekte ay-

nı çizgide düşünmedikleri o kadar açık hale geldi. Diyelim ki Manchester'daki birinin Alman pietist çevrelerdeki biriyle aynı düşünmediği veya Fransız salonlarındakilerin Alman üniversitelerindekiler gibi düşünmedikleri ortaya çıktı. Her mevcut grubun, diğerlerinkinden farklı, kendi bakış açıları vardı.

Mantığın terimlerine tercüme edildiğinde bu durum söz konusu düşünce tarzlarından her biri için şunu ima eder; kendine özgü bakış açılarıyla her mevcut grup için diğer varlık alanları, bakış açısına bağlı bir anlama sahip olacak ve fiili olarak var olanın ontolojik itibarını kazacaktır.[12] Öte yandan her Varlık alanı tek bir bilişsel tutumu, tek bir düşünce tarzını destekleyebilir ki bu da söz konusu alanın keşfedilmesi görevine en uygun olandır. Belirli varlık alanlarının özel bir ontolojik itibar kazanması gibi belirli biliş türleri de özel bir epistemolojik itibar kazanır. Örneğin zamanımızda epistemolojik öncelik kesin doğa bilimlerinin temsil ettiği bilgi türüne aittir.

Somut düşünce mantık kitaplarının bizi inandırdığından çok daha çeşitlidir. Fiili düşünceyi sırf çelişmezlik ilkesi ve bununla ilgili birkaç biçimsel önerme aracılığıyla bütünüyle tanımlamak olanaksızdır. Fiili düşünce biçimsel yapısında bile sonsuzca çeşitlenir ve bu çeşitlilik belirli varlık alanlarına hükmetme çabasıyla gelişmiş temel düşünce kalıplarından doğmuştur. Farklı düşünce tarzları önce (mesela günümüz doğa bilimcilerinin söz ettiği türden) somut şemalar veya 'modeller' aracılığıyla tanımlanır ve bu modeller, modeli doğuran önsel yönelim ediminin referans çerçevesi olarak hizmet eden varlık alanına göre farklılaşır.

Manchester'da (bu ad elbette belirli bir zihniyeti temsil etmek üzere kullanılıyor burada) ekonomi, referans çerçevesini ve bu ortama özel olarak uyan, baskın düşünce kalıbını sağlayan ilksel deneyim alanıyken Almanya'daki pietist çevrelerde model niteliğinde ve ilksel olan deneyim dinsel diriliş

---

[12] Ontolojideki toplumsal farklılaşma konusu hakkında bakınız; Karl Mannheim, "Das konservative Denken. Soziologische Beiträge zum Werden des politisch-historischen Denkens in Deutschland," *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, C. 57, ss. 489 vd.

deneyimiydi. İlksel yönelimleri ekonomik olan bir grupta tarihin yapısal yasalarını kavrama girişimleri aynı zamanda ekonomik düşünce kalıplarına da dayanır. Beri yanda Almanya'da ise tarih yorumları dinsel diriliş deneyimlerinden esinlenir (J. von Müller, Ranke, Hegel ve diğerleri gibi. Tarihin yorumlanmasında kullanılan Hegelci kategorik şemanın dinsel kökenleri son dönemki çalışmalar sayesinde iyice açıklık kazanmıştır.)

Bütünsellik peşinde olmadan birer örnek olarak sunduğumuz, çeşitli gruplara özgü bu model niteliğindeki deneyimlerin yanında kısmen önceki dönemden alınmış olup kısmen yeni olan başka deneyimler de vardır. Böylece hem 'mekanizma' kategorisini hem de 'organizma' kategorisini kullanan düşünürleri *kendi* açıklamalarını evrensel olarak geçerli kılma uğraşında yan yana görebiliyoruz. Bu çeşitli somut gruplar farklı farklı şemaları ve yönelimleri ileri sürerler ve nihayetinde yöntemsel farklılıkların çeşitli somut gruplara özgü, model niteliğindeki ilksel deneyimler arasında mevcut olan farklılıkları yansıttığını görürüz.

Özel bakış açılarının her birinin evrensel olarak kabul edilmiş referans çerçevesi olma arzusu tinsel yaşamın demokratikleşme sürecinin parçasıdır. Çeşitli düşünce kalıplarının zahirinde, hatta bizzat yöntemde, nihai olarak hangi toplumsal güç ve güdülerin çekişme halinde olduğunu göstermek tin sosyolojisinin görevidir.

Somut gruplar arasındaki atom yapılı rekabet süreci dışsal olarak verili *ordo*nun giderek daha kökten yadsınması ve düşünceyi salt rasyonel varsayımlara dayandırma arzusuyla (ki tekelci düşünce türü olarak kabul edilir) sonuçlanmıştır. Bu sürecin sonunda ayrıca, birçoklarının yadsıdığı ve bizim ancak yakın zamanda görebildiğimiz şöyle sonuçlar ortaya çıkmıştır; hakiki modern aşamaya varıldığında, burada artık a) evrensel olarak kabul edilen aksiyomlar dizisi yoktur, b) evrensel olarak onaylanan değerler hiyerarşisi yoktur, c) kökten farklı ontolojiler ve epistemolojilerden başka bir şey yoktur.

Artık her şey dökülmeye başlamış gibidir, sanki içinde yaşanmış dünya bu dünya değildir. Eski *ordo*nun yerine çok kutuplu bir dünya kavrayışımız vardır artık. Bu yeni kavrayış

yeni yeni doğan olgular dizisini bir dizi farklı bakış açısıyla değerlendirme peşindedir.

Dördüncü tür rekabet, atom yapılı rekabetle ortaya çıkmış giderek artan parçalılığa bir tepki olarak gelişmiştir. Çağımızda hakim olan bu tür rekabet, rekabet halindeki grupların ve yönelim türlerinin *yoğunlaşması* sürecidir.

Burada tekrar, ekonomik alandaki benzer süreçlere işaret etmek suretiyle meselemizin tinsel veçhelerini en iyi şekilde aydınlatabiliriz. Tıpkı asli olarak birbirlerinden yalıtık ve kendi kendilerine kaim farklı pazarların rekabetin etkisiyle birbirlerine bağımlı hale gelmeleri (maaşların giderek tek tipleşmesi olgusu bu durumu açıklar) gibi ya da bir başka örnek seçecek olursak, iş piyasasında işveren ve işçi örgütlerinin bireysel pazarlıkçıların yerini almaları gibi entelektüel dünyada da birçok yerel ve cüzi çekişmenin bir yandan giderek karşılıklı bağımlı hale gelmelerine, diğer yandan da uç kutuplar haline gelmelerine tanıklık ediyoruz. Mottoları sayesinde eskiden beri tanıdığımız iki hizbin -rasyonalizm ve irrasyonalizm- kendi içlerinde giderek bütünleşmeleri bu kutuplaşma türünün örneğidir. Çeşitli irrasyonalizm türlerinin rasyonalizme karşı ortak cepheyi (örneğin feodal devletlerin merkezi mutlakçılıkla mücadelelerindeki partikülarizmleri; Kilisenin kurumsal denetimine karşıt olarak bireyselliği ve kişiselliği yücelten romantik irrasyonalizm ve pietist irrasyonalizm[13] gibi) nasıl kurduklarını gözlemleyerek söz konusu bütünleşme sürecinin ayrıntılarını gözlemleyebiliriz.

Ekonomik bilgi uzmanlığından yoksun olanlar bireylerin doğrudan alışveriş yaptığı ve gelecekte de yapacağı yerel pazarları görürler yalnızca. Buna karşın ekonomist, bütünleşmiş dünya pazarını daha şimdiden gözünde canlandırmaktadır. Benzer şekilde sosyolog da bireylerin dahil olduğu doğrudan ilişkilerin ötesine geçmeli, çeşitli düşünce ekollerinin çekişmelerinin ardındaki belirleyici kutupları keşfetmeli ve çeşitli yerel çekişmelerin ardında duran, nihai önemdeki uçları kavramaya çalışmalıdır. Bir ekolün ya da somut bir grubun di-

---

[13] Bu konuya dair daha ayrıntılı bir çözümleme şu çalışmamda bulunabilir; *Das Konservative Denken*, a.y.

ğerleriyle çekişmeye girdiği parça niteliğindeki uyuşmazlıklar belirleyici, büyük entelektüel akımlarda ve diğeriyle savaşan karşı akımlarda harmanlanmış bulunmaktadır.

Bu durum bizi *entelektüel akımların* (*Geistesströmungen*) *işlevi* sorununa götürüyor. Entelektüel akımlar eski dönemlerde de vardı, ancak onlar daha çok belirli temel yaklaşımların, yorumlama tarzlarının vs. yansımaları ve reprodüksiyonları mahiyetindeydiler. Ancak bu akımların daha o zamanlarda bile karşı akımların doğmasına neden oldukları doğrudur. Yine de önceki dönem akımlarından hiçbiri doğaları bakımından aynı işleve sahip değildiler, hiçbiri çağdaş entelektüel akımların yaptığı gibi, somut grupların kutuplaşma ve yoğunlaşma sürecini doğrudan yansıtmazlar.

Bu, anlaşılabilir bir durumdur. Her şey bir yana dünya daha önce ekonomik güçlerin örgütleyici etkisi altında, birleşmiş, ahenkli bir bütün sergilememişti. Bunun sonucu olarak yapısal açıdan benzer konumdaki gruplara dünyanın hiçbir yerinde rastlanmamıştı. Entelektüel akımların yeni işlevi, yapısal açıdan benzer olup uzamsal olarak ayrık grupları kaynaştırmaktır. Bunu da aslında dar bir grupta doğmuş ve orada bazı tipik problemlerin çözümüne ya da hiç değilse sanatsal olarak ifade edilmelerine yardım etmiş yaşam yollarını ve tutumları tedavüle sokarak gerçekleştirir. Böylece aynı problemlerden muzdarip tüm diğer gruplar da söz konusu asli tutumları benimsemeye yönelecekken karşıt bakış açılarına ve ilgilere sahip olan diğer gruplar bir karşı entelektüel akım yaratarak veya böyle bir karşı akıma katılarak karşıt tutumlarını göstermeye oldukça güçlü şekilde itileceklerdir.

Bu durum, söz konusu olgunun iki önemli grubunu (ya da ikili hareketini) ortaya çıkarmıştır. İçinde doğduğu somut grubun çekirdeğinden yayılmış entelektüel akım bir yandan, içinde doğduğu grupla benzer konumda olan ancak henüz farklı bir somut deneyime sahip olup kendisine katılan diğer grupların yorumlama tarzları ve güdüleri arasında aracılık yapar. Diğer yandan bu akım 'dolanması' ölçüsünde, yani çeşitli yaşam yollarına bağlı olan insanlarca benimsenmesi ölçüsünde tüm yabancı özlerden, farklı yerel çevrelerden olan katılımcıları içine alacaktır.

Dolayısıyla entelektüel akımlar tek biçimciliğe neden olurlar, ancak aynı zamanda yerel durumların sahip olduğu kendine özgülüğün korunmasına da yol açarlar.

Örneğin İngiltere'de doğan Aydınlanma tinsel ve ruhsal bir tutumun ifadesi olarak kapitalist bir topluma uygundur en çok. Tipik modern dünya kavrayışlarından biri de oldukça dar bir alandan tasarlanmış ve Fransa'da, yani konumları benzer olan tüm birey ve grupları tahrik eden bu memlekette yayılmıştır. İngiliz düşüncesinin kendine özgü öğeleri bu Fransız gruplarca ıskalanmadığından bu gruplar kendilerine daha uygun bazı düşünceleri mecburen feda etmek durumunda kalmışlardır. Ancak onlar yabancı saikleri dönüştürdükleri ve onlara (muazzam bir köktencilik gibi) yeni öğeler ekledikleri ölçüde bu akımı belirleyici bir ulusal işaretle donatmışlardır. Böylece Fransız Aydınlanması doğmuştur. Benzer bir dahil etme ve dönüştürme süreci Almanya'da da gerçekleşmiştir; gayet iyi bilindiği üzere burada Aydınlanma teolojikleştirilmiştir.

Böyle bir 'akımın' biçimsel yapısı, daha önce atom yapılı rekabette bölük pörçük yapılanmış güdülerin yoğunlaşması sonucunu işte bu şeklide doğurur. Fransız Devrimi'nden beri siyasal yaşamın giderek sade, açık kararlara ve buna uygun olarak düşünce ve tutum kalıplarının etkili bir kutuplaşmasına zorlaması -ki bu durum dar siyasal alana özgü değildir- ise daha muazzam bir bütünleyici güçtür.

Diyelim ki Montesquieu ve Herder örneğinde bunların düşünce türlerinin ilerici mi gerici mi olduğunu belirlemek oldukça zorken (örneğin Wahl[14] bu bağlamda Montesquieu'nün eserlerindeki ikiliği göstermiştir), bunların düşünce türleri ve deneyim tarzları büyük ölçüde ikircikliyken sonraki dönemlerde 1789, 1830 ve 1848 devrimleri ise toplumda nerdeyse her açıdan bir kutuplaşma meydana getirmiştir. İkircikli düşünce elbette toptan ortadan kalkmamıştır (özellikle ikircikli düşünceyle, bir ve aynı felsefenin birden çok siyasal eğilimle ilişiği olabilmesi durumunu veya tersine,

---

[14] A. Wahl, "Montesquieu als Vorläufer von Aktion und Reaktion," *Historische Zeitschrift*, C. 109, 1912.

bir ve aynı siyasal eğilimin birden fazla felsefeyle birleşebilmesi durumunu kastedersek), ancak bu tür ikircikli durumların kapsamı giderek daralmıştır. Yoğunlaşma süreci devam ederken belirli bir tutumun 'liberal' mi 'muhafazakâr' mı yoksa 'sosyalist' mi vs. olduğunu saptamak giderek daha da kolaylaşır.

Üstelik -her kuramın istençle ilişkili zemininin farkında olmayan ve siyasal olmayan şu gözlemcilerin ayartmaya kapılıp yaptıkları gibi- bu bağlamda mevcut siyasal hareketlerin birlik olabilecekleri felsefi bir müttefik aradıklarını, olan bitenin bundan ibaret olduğunu öne sürmek çok ciddi bir hatadır. Aslında bu birleşmeler sırf, siyasal alandaki ve ilişkili alanlardaki yoğunlaşma sürecine bağlıysa burada incelediğimiz yoğunlaşma fenomeni tümden ideoloji araştırmalarıyla ilgili olurdu ve bu fenomenin siyasal alanda görülebileceği ama 'en yüksek tezahürlerinde' tinsel yaşamı etkileyemeyeceği söylenebilirdi. Dolayısıyla buradan şu çıkar; kendini siyasal bir eğilimle bağlı kılınış bir felsefe salt 'ideoloji' mertebesine düşer, tüm saflığıyla gerçek felsefenin ise yukarıda gösterdiğimiz toplumsal etkenlerin tinsel alanda işlemesine hiçbir dahli yoktur. Bu hat üzerinden düşünen birine, şeylere böylesi eylemsel ve siyasal olmayan bir bakışla bakan birine bir şeyler göstermek oldukça zordur. Yapılabilecek tek şey bu kişinin şunu anlamasını adım adım sağlamaktır; felsefe -henüz siyasal bir davayla bilinçli olarak ittifak kurmadan önce her bir felsefe- her daim *belirli bir zihniyetin ürünüdür* ve bir felsefe daha doğumunda, henüz siyasetle açık bir bağlantı kurmadan önce bile yorumlayıcı güdünün belirli bir yönelimini, yani özel bir düşünce tarzını yansıtır. Felsefenin daha sonra bağlantı kuracağı kendisine uygun siyasal eğilimle paylaştığı bu yönelimin çoğunlukla daha derin kökleri vardır. Liberalizm Aydınlanma felsefesiyle bağlantı kurduğunda sanki aynı ananın uzun süre ayrı kalmış çocukları tekrar bir araya gelmiş ve yeniden tanışmıştır. Şu halde atomistik yöntemi fikirler tarihine uygulamak ve özellikle fikirlerle düşünce motifleri arasındaki saptanabilir karşılıklı etkileşimlere ve terkiplere yoğunlaşmak düpedüz yanlış olacaktır; fikirler alanında sentezin, düşünce güdüleri alanındaki önsel yoğunlaşma ta-

rafından nasıl belirlendiğini gözlemlemektir yapmamız gereken. 'Ekonomik sistemler' üzerinden düşünmeyi öğrenmemiz gerektiği söylenmiştir (Sombart, *Verein für Sozialpolitik* buluşmalarında bundan söz etmişti). Ben de aynı bağlamda, fikirler tarihiyle uğraşırken düşünce tarzları üzerinden düşünmemizin daha isabetli olacağını öne sürüyorum. Şunu demek istiyorum yani; *motiflerin* iç içe geçiş tarihini yaratan ikincil sürece tek başına anlam verecek kolektif istenç düzeyindeki, temel olarak belirleyici birleşme ve bölümlere ayrılma süreçlerine değil de özel olarak, *motiflerin* -yüzeyde gözlemlenebilecek- iç içe geçişlerine doğrudan odaklanıldığı sürece entelektüel akımlar alanındaki modern yoğunlaşma sürecinin anlaşılması olanaksızdır.

Modern entelektüel akımlardaki kutuplaşma ve yoğunlaşma işlevine dair bu kısa açıklamadan sonra şimdi entelektüel akımlar dışında yoğunlaşmayı gerçekleştiren başka tinsel süreçlerin olup olmadığını sormalıyız. Yakından nazar edilince açıktır ki 'kutuplaşmış' zihinsel bir tutumun taşıyıcısı olarak bir 'akım,' asli bölgede kutuplaşma bir şekilde tamamlanmadan bu asli bölgeden diğer bölgelere düşünce tarzlarını taşıyamaz. O halde entelektüel akımın işe başlamasından evvel, onun asli alanında ilkten bir yoğunlaşma ve kutuplaşma doğuran süreç olmalıdır.

O halde görevimiz bu kutuplaşma sürecini daha yakından araştırmaktır. Karşımızda duran sorular: Böylesi bir kutuplaşma herhangi bir entelektüel akım kendini göstermeden önce nasıl gerçekleşebiliyor? Yaşam, her biri istençle dolu birçok özel konumu tek bir kapsayıcı platformda kaynaştırdığında hangi yöntemi kullanıyor?

Yaşamın kullandığı yöntem ve düşünen öznelerin varoluşsal açıdan belirlenmiş konumlarının kendisi sayesinde kaynaştığı süreç yine rekabettir. Rekabet bu bağlamda güdüler arasından muhafaza edilecekleri seçme işlemini gerçekleştirir. Konuya ciddi katkı yapan son dönem denemelerinden birinde Thurnwald[15] 'seçme' yerine 'eleme' kelimesini ikame

[15] R. Thurnwald, "Führerschaft und Siebung," *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie*, Jahrgang II. 1926

etmeyi teklif eder, Münzer[16] de 'kamuoyu' denen şeyin yayılımını açıklarken seçme veya 'eleme' düzeneğinden yararlanır.

Tekrar etmek gerekirse bizim kuramımız kamuoyunun şekillendirilip yayılmasından -ki bu olgu tinsel yaşamın salt yüzeysel bir özelliğidir- çok daha temel bir şeyle ilgilenir. Benim işaret etmek istediğim nokta şudur; dünya yorumunun en derin katmanındaki değişim süreci ve bizzat kategorik aygıtlardaki dönüşümler rekabet üzerinden büyük ölçüde açıklanabilirler. Herhangi bir yerde, herhangi bir dönemdeki insanların şu veya bu kavram ve kategorilerle düşünmesi böylece, salt kaydetmek durumunda olduğumuz kaba, tarihsel bir olgu değil somut ayrıntılarıyla açıklanması gereken -ve bu şekilde açıklanabilir olan- bir problem haline gelir.

Benzer biçimde, rekabet ilkesinin ve bununla ilişkili seçme ilkesinin fikirler tarihince kaydedilen belirli olgulara en doğal açıklamayı getirdikleri görülebilir. Örneğin belirli siyasal ve felsefi duruşlar kutuplaşıp gelişim süreçlerini sürdürürlerken diğer bazıları havlu atmış veya karşı akımlarca sürüklenmişlerdir. İddiamın kanıtı olarak şu somut örneği; rekabet ve seçim zemininde bir ideolojik 'platformun' şekillenmesi örneğini, yani Alman Muhafazakar Parti'sinin, bu ideolojik platformun doğuşu olgusunu anmak isterim. Her zamanki gibi burada da varlık yorumlama türlerinin tümünde olduğu gibi tinsel ve istençle dolu bir konumun öyle birdenbire ortaya çıkıvermediğini, aksine bu konuma rekabet halindeki grupların inanç ve güdüler çeşitliliğinden bir seçim süreci sonucu varıldığını görebiliyoruz.

Burada siyasal bir platformun şekillenişindeki hakikat olarak gösterilen durum, varoluşça belirlenmiş tüm düşünceye de *mutatis mutandis* uygulanabilir. Entelektüel hareketleri siyasal terimlerle açıklamayı öneren birinin, aksi yolu tutup saf kuramsal bir yaklaşımla saf tefekkürâne, içkin ve kuramsal olan düşünce kalıplarını bizzat yaşamın işleyiş sürecine yansıtmayı öneren birinden yanlış yola sapma tehlikesini daha az taşıdığı görüşündeyiz. Gerçek yaşamda düşünceyi harekete

[16] G. Münzner, *Öffentliche Meinung und Presse*, Karlsruhe: 1928.

geçiren bir merkez her zaman vardır; rekabet, zafer ve bunlara dayalı seçim geniş ölçüde düşünce hareketini belirlerler.

Bir bütün olarak tinsel yaşamı salt siyasal bir mesele haline getirmiş izlenimi vermek istemem; tıpkı yukarıda ekonomik yaşamı tinsel yaşamın bir kesiti yapma niyetinde olmadığım gibi. Yalnızca, varoluşça belirlenmiş düşüncedeki yaşamsal ve istençle ilişkili öğeye -bu öğe en kolay siyasal alanda kavranır- doğrudan dikkat çekmek ve onun yerini aydınlatmak, böylece tefekkürâne yaklaşıma yaptığı tek yanlı vurguyla Alman entelektüel tarihinin yanıltıcı etkisinin gücünü kırmak istiyorum.

Muhafazakar bir platformun şekillenme süreci, doğmakta olan yeni toplumsal gerçeklik karşısında savunmacı bir konumu benimsemeye mecbur kalan grupların orada burada ortaya çıkmalarıyla başlar. İlk başta eski feodal çevreler vardı, sonra gericiliğe oldukça eğilimli edebiyat grupları geldi, daha sonra bürokrasinin temsilcileri ve bazı üniversite çevreleri giderek muhafazakarlaştılar. Bu gruplardan her biri yanlarında kendi özel durumlarına, geleneklerine vs. uyarladıkları, usule dayalı analize elveren düşünce yolları getirdiler. Her biri kademe kademe ortaya çıkan modern dünyayla olan karşıtlıklarını kendilerine özgü, farklı bir yolla deneyimlediler. Bu gruplardan her biri söz konusu karşıtlığı içsel ve dışsal değişimdeki farklı noktalar üzerinden keşfettiler ve yine her biri kendi karşıtlığını açıklayacak farklı bir ideoloji ürettiler.

Bu farklı karşıtlıklar ilk başta yalıtık ve atom yapılı birimler olarak ortaya çıktılar, ancak ortak düşmanla karşı karşıya kalır kalmaz kaynaşmaya yöneldiler. Liberalizm kuramsal ifadesini önce amacına yönelik tutarlı bir beyanda buldu; bu beyan zorunlu olarak Muhafazakar düşünceden alınarak programlanmış bir karşıt beyandır. Söz konusu 'zorunluluk' rekabetçi durumun yapısında zımnen mevcuttur. Her hizbi karşıtına yetişmeye ve karşıtının başarılarını aynen tekrar etmeye (Sombart) zorlayan 'başarı temelli rekabet' Muhafazakarları, her ne kadar en güçlü oldukları yan sistematik düşünce olmasa da, sistematik, kuramsal bir platform üretmeye mecbur bıraktı.

Ancak bu öyle kolay olmadı. Böyle bir platformun tamam-

lanması on yıllar aldı. Bu gecikme kısmen anlaşmaya varmadaki zorluklara bağlanabilir; her hizip, her bir grup kendi özel bakış açısının Muhafazakar Parti'nin resmi amentüsü olarak kabul edilmesini ister zira.

Stahl, Muhafazakar Parti programının hazırlanmasındaki pratik işbirliği sayesinde, kendi hukuk felsefesi sisteminde rekabet halindeki muhafazakar ideolojilerin sentezine ulaşabilen ilk kişiydi. Ancak garip olan şu ki farklı entelektüel öğelerin alaşımı olarak Stahl'ın sistemi muhafazakar cenahta bulunan, rekabet halindeki toplumsal grupların elde ettiği dengenin birebir kopyasıdır. Aynı durum yalnızca siyasal platformun yapısı için değil aynı zamanda muhafazakar dünya yorumunun altında duran felsefi alt-yapı için de geçerlidir. Hegelci panteizmin külliyen reddi bu panteizmin 'genç Hegelciler' denilen sol gruplarca benimsenmesine doğrudan yanıttır; kişiselliği öne çıkaran irrasyonalizmin zaferi, tüm liberal-rasyonel öğelerin giderek artacak şekilde, sonunda kasten yalnızca irrasyonel terimler kalacak biçimde dünya yorumundan tamamıyla elenmesinin sonucudur. Bu örneğin tam teşekküllü analizi -ki bu kavşak noktasında böyle bir analize girişmeyeceğiz[17]- şöyle bir sonuca çıkabilirdi; önceden yalıtık olan grupların bir araya toplanması sonucunda ne zaman ortaya kapsayıcı bir hareket çıksa, çeşitli düşünce yollarının; yeni hareketten pay alan somut gruplarla aynı kapsam ve aşamayı sergileyen düşünce yollarının bir karışımının meydana gelme süreci de olabilecek en kuramsal şekilde izlenebilir.

Sosyalist hareketin Marksist platformunun doğuşunun gözlemlenmesi de muhafazakar platformun doğuşuna bağlı olarak gördüğümüz yapısal fenomenle aynı yapıyı gözler önüne serer. Tezimizi en iyi şekilde açıklayacak bir olay dizisini, Marx'la Bakunin arasındaki mücadeleyi anmak yeterli olacaktır.

---

[17] Ayrıntılı bir analizin imkansızlığından dolayı burada tekrar "Das Konservative Denken" makaleme işaret etmekle yetiniyorum. Orada, farklılıklarını bir ortak hareket zemininde kaynaştırmaya girişen iki somut grubun temel, kavramsal sistemlerinin iç içe geçişini ayrıntılarıyla göstermeyi denemiştim.

Marksist sosyalizmin resmi öğretisinde 'diyalektik' bir şekilde korunur. Burada taşkın anarşist yaşam tarzına karşılık düşen zihinsel tutum tümüyle reddedilir ve hiçbir zaman hiçbir şeyin olmadığını düşünen eskatolojik, tarih karşıtı görüş kale alınmaz. Tüm bu tinsel olaylar Marx'ın hizbinin Bakunin'inkine karşı zafer kazanmasının, bu büyük siyasal olayın mantık alanındaki yansımasıdır yalnızca.

Tarihin yorumlanmasına uygun bir mantık kategorisi olan diyalektiğin, tarihte anlamlı bir silsile görmeyen ve bu yüzden evrim kavramını değil de herhangi bir anda mümkün veya zorunlu olarak devrim kavramını tercih eden şu tarihsel olmayan, eskatolojik öğreti karşısındaki zaferi, bir hizbin diğerine karşı zaferini, kimin felsefesinin partinin resmi varlık yorumu olarak iş göreceği mücadelesindeki rekabetçilerden birinin başarısını yansıtır.

Ancak konumların kaynaşmasına dair bir dürtünün olduğu yerde bile, bu fenomenin altında siyasal değil istençle ilişkili bir öğe buluruz. Yukarıda belirttiğimiz gibi konumlar asla düşünce öğelerinin basitçe cem edilmesi aracılığıyla birleştirilmemiştir, aksine her zaman temel istenç dürtülerinin, yorumlama tarzlarının ve varlık kavrayışlarının karşılaşmalarının sonucu olarak birleşmiştirler. Bu konumların kaynaşması bizlerdeki tefekkür eden özne sayesinde değil etkin olan ve nihayetinde -doğrudan dünyayı değiştirmeye yönelmiş etkinlik son tahlilde siyasal olduğuna göre- siyasal olan özne sayesinde gerçekleşmiştir (tabi eğer tefekkür edenle eyleyen özneyi birbirinden ayırmak bir şekilde meşruysa).

Şu hâlde fikirlerin kaynaşmasını analiz ederken onların ortaya çıkmış içeriklerine değil de istençle ilişkili kaynaklarına yoğunlaşıp düşünce dürtülerinin dahil olduğu terkiplere neyin hükmettiğini bulmaya çalıştığımızda düşünce hareketlerinin son tahlilde toplumsal alana hâkim olan gerilimlere bağlı olduklarını göreceğiz.

Rekabetin, yoğunlaşma aşamasına karşılık düşen bu dördüncü türüne dair genel açıklamaların ardından şimdi tekrar sormak zorundayız; evrimin bu aşamasında ne tür bir düşünce vardır? Toplumumuzun yapısı ve tinsel yaşam, düşüncemizin karşı karşıya bulunduğu duruma nasıl yansımıştır?

Her şeyden önce bugün kendimizde tek biçimli bir düşünce zemini bulamıyoruz. Her yeni olguyu uydurabileceğimiz tek biçimli bir *ordo*muz yok, tam karşıtın da doğru olabileceği bir duruma yaklaşıyoruz.

Bu yeni durum üç aşamada doğdu. İlk aşama, yukarıda gördüğümüz gibi temel konumların çok kutupluluğuydu. Bu konumların kademe kademe yoğunlaşması ikinci aşamayı, konumların birkaç muhalif platform meydana getirecek şekilde kaynaştığı aşamayı doğurdu.

Öte yandan bu platformlar hiçbir şekilde durağan ve değişmez olarak düşünülmemeli, aksine her zaman devingen olarak görülmelidir. Yani onlar her zaman, yeni durumlar ortaya çıktıkça kendilerini bunlara uygun olarak biçim ve yapı açısından düzenlerler. Söz konusu platformların taraftarı olan çeşitli bireyler bu tarihsel dönüşümün büyük ölçüde farkında değildir. Yalnızca tarihçi, zamanın şu uzun yayılımına göz atabilen bu kişi Liberalizmin ve Sosyalizmin, Pozitivizmin veya Tarihselciliğin ilk ortaya çıktıkları andan beri geçirdikleri değişimleri söyleyebilecek bir konumdadır.

Olgulara belirli bir platform üzerinden yaklaşan bireyin elinde bu aşamada bir 'düzen' kalıbı vardır; bir bütün olarak 'kamu' artık aynı düzeni sürdüremez ve dünyanın şu kadim, ahenkli resmi artık paramparça olmuştur.

Eğer bu devingen hareket aynı şiddetle devam ederse (ve eğer sabitleştirici bir eğilim galip gelip, süreç ya fikir birliği ya da tekelci bir durumun doğuşuyla sonuçlanmazsa) şöyle bir durum doğacaktır; burada düşünce artık olguları önceden kabul edilmiş duruma uydurmaktan ibaret olmayıp, aksine yeni olguların öyle hazırca uydurulamadığı tüm düzen kalıplarının geçerliliğini sorgulayacaktır.

Bilginin varoluşsal açıdan göreliliğinden dem vuran ve özel olarak şu veya bu öğretiye kayıtsız şartsız bağlanmamış kendi konumlarını ayrı tutan kişilere göre düşüncemizin bugün karşı karşıya kaldığı konum şöyledir; çeşitli gruplar, özel düzen kalıplarıyla birlikte varoluşsal deneylere girişmişlerdir, ama bunlardan hiçbiri günümüz gerçekliğini bir bütün olarak kuşatacak bir genel geçerliliğe sahip değildir. Diğer tümü üzerinde hakimiyet peşindeki her bir konumun bu hücumuna

karşı görünüşe göre tek bir telafi edici etki, yani konumların her şeye rağmen kaynaşması olgusu iş yapabilir; sanki bizzat yaşam; kendini açıklamaya çalışan yaşam, düşünce zemininin sürekli genişlemesi nedeniyle tarihsel durumun giderek büyüyen karmaşasının hakkını vermeye çalışıyormuş gibi.

Öte yandan bugün var olduğu haliyle söz konusu duruma alelacele dalmak ve imkan dahilindeki hipotezleri gerçekmiş gibi ele almak istemiyoruz. Bunun yerine gerçekten olgusal olan bir problemi ele alalım.

Rekabetin evrim sürecindeki yoğunlaşma aşamasında düşünce biçimleri kutuplaşmıştır, şeklindeki beyanımızın doğruluğunu kanıtlamak mümkün müdür? Gerçekten kesin ve ilzam edici bir kanıt ancak filolojik ve tarihsel analiz zemininde sunulabilir. Böylesi bir analiz, düşüncemizin en önemli öğelerini (kavramlar, tasarımlar ve kategoriler), bunlarda kutuplaşmaya yönelik herhangi bir eğilimin var olup olmadığını bulmak için araştırmak zorundadır. Yani muhafazakâr eğilimlerin problemlere farklı biçimde baktığı, kavramları farklı anlamda kullandığı veya dünyayı Liberal veya Sosyalist kategorilerden farklı kategorilerle kurduğu vs. gösterilebilir mi?

Böyle bir delil burada -hatta tek bir örnek için bile- tamamlanmış bir halde öne sürülemez. Elimizden gelen şudur; toplumsal ve siyasal alandaki kutuplaşmaya gözle görünür şekilde benzeyen modern düşüncedeki tipik kutuplaşmanın birkaç örneğini sunmak suretiyle iddiamızı açıklamak, kanıtlamak değil. Bu örneklerin hepsinin de 'ideal tipler' yani saiklerin ideal-tipik ilişkileri olacağını söylemeye neredeyse hacet yok. Her somut örneğin kendi hususiyetleri vardır ve eğer bu örnek sıraladığımız türlerden birine tamı tamına uydurulamazsa iddiamızı geçersiz kılan bir örnek olarak değersizleştirilmemelidir. Anacağım kutuplaşmaların tarihsel açıdan belirleyici eğilimleri temsil ettiklerine işaret etmek istiyorum. Eğer bu doğruysa görünüşte istisna olan her örnek özel koşullar ve özel bir burç bakımından açıklanmalıdır.

Kutuplaşmayı incelerken bir ve aynı probleme yönelik çeşitli tipik yaklaşımları incelersek konuya dair en yüksek açıklığı elde edebiliriz. Bu bağlamda en önemli ve öğretici problemi, yani bilginin değer yargılarından bağımsızlığı proble-

mini (*Das Problem der Wertfreiheit*) seçtim. Farklı hiziplerin bu probleme yönelik ideal-tipik yaklaşımları kısaca şöyle özetlenebilir;

A. *Liberalizm* başlangıcından beri tipik, entelektüel bir yaklaşım olarak tanımlanmış ve rasyonel olanı irrasyonel olandan apaçık ayırabilmenin peşinde düşmüştür. Alfred Weber bir keresinde tüm düşünceyi irrasyonel öğelerinden temizleme gayretinin modernizmin düşünce alanındaki en dikkat çekici işareti olduğunu söylemişti. Bu söyleme, canlı (zapt edilmez) düşüncenin kuram ile kuramsal olmayan, yani saf istençle ilişkili öğelerin harmanı olduğu eklenebilir elbette. Ancak yeterince didinip uğraşan birinin kuramı kendisine karışan istençle ilişkili tüm dürtülerden, irrasyonel olandan ve değer biçmelerden arındırabileceğine inanılır. Her şeyden önce, tartışabilmekle (Donose Cortes'i takip eden Carl Schmitt[18] bunun Liberal burjuvazinin ayırt edici özelliği olduğunu ilan eder) ve bunu gerçek entelektüel bir tarzda yapmakla ilgilenen biri varoluşsal farklılıklardan kaynaklanan rasyonel gerilimlerin düşüncedeki farklılıklara indirgenebileceğine inanır ki bu düşünce farklılıklarını da aklın tek tipleştirici gücü sayesinde halletmek mümkündür ona göre.

Liberallerin ve Demokratların ılımlı bir yol izleyen partiler olmaları diğer partilerle de görüşmeye olanak sağlayacak bir tartışma ve arabuluculuk platformu meydana getirmekle ilgilenmelerinin bir başka nedenidir. Arabuluculuğa ve tartışmaya duyulan bu inanç indirgenemez farklılıkların, saf entelektüel araçlarla çözülemeyecek çekişmelerin varlığını öne süren teze karşıttır. Bu kuram, değer biçmenin kuramdan yalnızca ilkesel olarak ayrılabilir olduğunu düşündüğünden 'varoluşça belirlenmiş düşünce' fenomeninin; kendisinden ayrılmaz olan ve tam da dokusunda bulunan irrasyonel öğelere tanımı gereği sahip olan bir düşüncenin varlığını en başından beri reddeder.

B. *Muhafazakarlık*, modernizmle çarpışan sağ kanat muhali-

---

[18] Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Münih-Leipzig: 1922, ss. 52 vd. Ayrıca bakınız; aynı yazar, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 2. Baskı, Münih-Leipzig: 1926.

fi olarak irrasyonel olanın önceliğinde sonuna kadar ısrar eder. Muhafazakâr bakış açısına göre irrasyonel olan, kişinin temel kanaatlerinin çekirdeğidir. Muhafazakâr, tüm düşüncenin temel kanaatler dizisince beslendiği fikrinde heveslidir. O, kesin matematik bilgiler veya kapitalist ölçülebilirlik, hesaplanabilirlik gibi görünürde irrasyonellikten tamamıyla azade olan şeylerde bile bu kanaatlerin izlerini sürmeye eğilimlidir. Muhafazakâr düşünce tarzının en açık ifadesi; modern kültürün en rasyonel fenomeninin bile derinde irrasyonel olduğu, mesela hesaplamaya duyulan kapitalist güvenin bile yalnızca hesaplamaya dayanmadığı ama, rasyonel kanıtın ötesinde olsa da kendini rasyonel terimlerle ifade eden bir temel kanaate dayandığı iddiasında bulunur.

C. *Sosyalizm* irrasyonellik karşısındaki üçüncü konumu temsil eder ve *düşmanının* düşüncesini irrasyonel olarak niteler. Burada sosyalist görüşe göre irrasyonelin kendini nerede tezahür ettirdiğini belirtmek oldukça önemlidir. Rasyonel olanla ayrılmazcasına iç içe girmiş ve rasyonel olanın kendini tüm saflığında tezahür ettirmesini engelleyen 'irrasyonel olan' bir tür temel kanaat değil bir *çıkardır/ilgidir;* hem de kolektif yani sınıfın belirlediği bir ilgi/çıkar. Bu yorum farklılığını anlayabilmek için her iki hizbin üyelerinin sahip oldukları somut grup durumlarını ve bu durumların hizip üyelerinin deneyimlerini belirleme yollarını dikkate almalıyız yeniden. Muhafazakâr kendine içerden gözlemle bakar ve gayet samimice kendi düşüncesinin hala sorgulanamaz olan dinsel, geleneksel ve hiyerarşik saiklerin kulplarına bağlı olduğunu görür. Eylemlerinin altında yatan ve büyük ölçüde bilinçdışı olarak işleyen çıkar/ilgi saiklerinin ilk başta bütünüyle cahilidir. Eğer toplum, mevcut kurumların ilgilerimizi/çıkarlarımızı tahrik edeceği ve arzularımızın tatminlinin teminatını vereceği biçimde yapılanmışsa çıkar/ilgi saiklerine bizzat nesnel toplumsal düzen, deyiş yerindeyse, el koymuştur. Eğer basitçe bu kurumlar çerçevesinde yaşıyorsam bu çıkar/ilgi saiklerinin kişisel deneyimimin bilinçli bir parçası olarak asla farkına varamam. Bu saikler iç gözlemle açığa çıkartılamayacaktır. O halde örneğin ataerkil bir toprak sahibi mülkü üzerindeki haklarına ve kiracıları üzerindeki denetimine

yönelik herhangi bir tehdit olmadığı sürece iç gözlemle sadece iyiliksever ataerkil duygular taşıdığını keşfedecektir. Bu bakış açısında çok varlıklı bazı kişilerin (özellikle kadınların) tamamıyla yüceltilmiş, bencil olmayan davranışları nasıl benimsedikleri anlaşılabilir. Toplumun yapısı adeta onların yaşam tarzlarını korumak için ihtiyaç duydukları bencilliği karşılar.

Ancak proletaryadaki sınıf bilinci uyanışında durum bambaşkadır. Tüm durumlarda proleterin karşılaştığı düşmanlık bu türden olduğu için o, toplumsal yapının her bir noktasında gizli belirleyici olarak sınıf çıkarını bulmaya yatkındır. Çeşitli temel kanaatler dizilerindeki irrasyonellik onu ilgilendirmez; o, ya bunları kasten görmezden gelir ya da bunları ister istemez sınıf çıkarlarına dönüştürür.

'Çıkarı/ilgiyi' bu bağlamda 'irrasyonel' olarak adlandırdık, çünkü o, saf kuramın kendi kendine kaim soyutluğunu bozan ve buna yabancı gelen bir etkendir. Dolayısıyla proleteryan düşünce, daha önce belirtildiği gibi, düşmanlık üzerinden durum bakımından belirlenmiş (burada çıkar açısından belirlenmiş) bir düşüncedir. Peki proletaryanın kendi düşüncesi nedir? Önünde iki yol vardı; proleteryan düşünce Liberalizmin yolundan gidebilir ve doğal yasa geleneğine bağlı kalarak kendini saf kuram olarak yorumlayabilirdi. Proletaryan düşünce ya da -düşüncenin tarihselcilikten daha çok etkilediği ülkelerde- kendi irrasyonelliğini (çıkarlara bağlılığı) kabul edecek ama böylece kendini hakikat fikriyle uyumlu kılabilmek için 'önceden kurulmuş uyum' kuramına başvurmak zorunda kalacaktı. (Yani Lukacs'ta görüldüğü şekliyle Marksist geleneğin yaptığı gibi şöyle düşünecekti; proletaryanın sınıf çıkarları bir bütün olarak toplumun çıkarlarıdır, proletaryan bilinç doğru ve haklı bir bilinçtir.)

Değerden bağımsız bilgi problemi bağlamında kanıtlamaya çalıştığımız kutuplaşma neredeyse tüm önemli ve tartışmalı kavramlarla bağlantılı olarak da ortaya çıkar, bu kutuplaşma bizzat düşüncenin kategorik aygıtını etkiler.

Burada daha da ileri gidebilir ve yalnızca tek bir yolda anlamlandırılabilecekleri düşünülen, görünüşe göre ilksel olan şu temel kavramların bile -'pratik' nedir ve 'kuramla' nasıl

bağlantılıdır gibi- kişinin yer aldığı toplumsal kutba bağlı olarak bambaşka bir açıdan görüleceğini sizlere kanıtlayabilirdim.[19] Ancak birçok örnek sunmak yerine tek bir örnek; düşüncenin kategorik aygıtlarının bile yoğunlaşma aşamasındaki rekabetin sonucu olarak toplumsal ve siyasal açılardan farklılaşmış hale nasıl gelebildiklerini gösteren son bir örnek vermek gerekirse: Bugünkü düşüncemize rahat vermeyen zorluk, denilebilir ki, belirli bir tarihsel olayın bilimsel açıklamasını yaparken birbirinden tamamıyla farklı birçok kategoriyi kullanabilme imkanımızdır. Nesnelliği ve tarafsızlığı tehlikeye atan başlıca olgu tarihçilerin siyasal meselelerde farklı yanlarda bulunmaları veya buna benzer başka 'değer biçme' meseleleri değildir. Herhangi bir değer biçmeden katı katıya kaçınmak suretiyle bu zorluklar aşılabilir ve bu yolla konum bakımından yansız olan bir kuramın düzeltilmiş alanına varılabilir. Aslında tehlike bundan daha derin bir yerdedir. Bana öyle geliyor ki bu problemin alışıldık tanımı, yani asli olarak değer yargılarından kaçınmaya yapılan vurgu buradaki zorlukların hakkını vermede yetersiz kalacaktır. Gerçek tehlike şuradadır; kişi daha malzemesini seçerken ve mevzuunu tanımlarken bile temelden farklı kalıp ve kategoriler düzenini kullanabilme imkanına sahiptir.

Böylece, siyasal ve toplumsal kutuplaşma kurulduğu için elimize 'sentezleyici' ve 'analitik' tarih temsilleri geçti. Ya da daha keskince ifade etmek gerekirse bir uçta tarihin analize dayalı yorumuna ve diğer yanda tarihin morfolojik sezgiye dayalı yorumuna sahip olduk. Bu, oldukça temel bir karşıtlıktır. Söz konusu karşıtlığın öncüleri düşünce tarihinin geçmiş dönemine kadar uzanır. Ancak incelemekte olduğumuz dönemde bizim için önemli olan şudur; tarihsel ve siyasal dünya yorumlarının içine kadar yayılmış bu karşıtlık yukarıda sözünü ettiğimiz karşıt 'platformlardaki' modern farklılaşmanın

---

[19] Bu örneğin, bilgi sosyolojisi üzerinden geniş kapsamlı bir analizini sunmayı denemiştim. Bunun için *Ideologie und Utopie* (*İdeoloji ve Ütopya*) kitabımdaki "Ist Politik als Wissenschaft moglich? (Bilim Olarak Siyaset Mümkün mü?)" başlıklı soruşturmama bakılabilir.
[Türkçesi için; Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, (çev.) Mehmet Okyayuz, Epos Yayınları, Ankara: 2002, ss. 132-208. -çn.]

zemini olacak kadar genişleme eğilimindedir. Bu karşıtlığın belirleyici önemi, onun, mevzuların en baştaki sınırlandırılmasında ve tanımlanmasında bile geniş bir rol oynamasından kaynaklanır. Tek bir konuyla (ister bir insan teki olsun isterse bir olay) uğraşırken bile kişinin çıkarımları onun 'morfolojik' yöntemi mi yoksa 'analitik' yaklaşımı mı kullandığına belirleyici ölçüde bağlıdır.

Bir dizi tarihsel olayı veya bir bireyin yapıp ettiklerini ele alma ve sunma yolumuz, bunları önceden var olan bir 'tohumun' (deyiş yerindeyse önceden yazılmış bir amaca doğru yönelmiş) gelişimleri olarak mı gördüğümüze yoksa her bir şeyi genel özelliklerin kendine özgü bir terkibini oluşturan şey -ki buna göre başka şartlarda farklı bir terkip meydana gelebilir- olarak mı ele aldığımıza bağlı olarak muazzam ölçüde farklılaşır.

Nesneyi, önceden belirlenmiş bir hedefe doğru gerçekleşen kaçınılmaz gelişimin ürünü olarak gören morfolojik yaklaşımda derinlerde duran muhafazakâr bir dürtü vardır ve bu dürtü salt siyasal olan muhafazakarlıktakinden çok daha temel olan bir devamlılığı ve kalıcılığı amaçlar. Bu yaklaşım, 'olanın' iyi olduğu hissiyatına sahip olan kişinin sergilediği bir kutsama jestidir. Eğer 'varlığın temaşası' analizin koyduğu yerden daha yükseğe yerleştirilirse bu yaklaşım kendine özgü bir istikrar hissiyle sonuçlanır. Böylece şimdi ve burada olan 'bizzat varlık' olarak görülür. Ancak sonucun her durumda mutlaka böyle olması da gerekmez, çünkü bu sezgisel düşünme türü dahi, öz ile salt olumsal olan olgusallık arasını ayırma tedbiri sayesinde 'kötü' gerçekliği reddetmeyi başarabilir. Gelgelelim bu, istisnai bir durumdur; burada düşünmenin ayrıntılı tarihsel tarifiyle değil de sosyolojik olarak belirlenmiş düşünmenin 'ideal tipleriyle' uğraştığımıza göre bu durum üzerine daha fazla düşünmemiz gerekmiyor. Bilimsel araştırmanın tutarlılığı adına istisnaları bir kenara bırakıp gelişimin asli eğilimlerine odaklanmak zaman zaman kullanışlı bir tercihtir.

Bizzat sezgisel görüde de analitik bileşen eksik değildir, ancak buradaki analiz yukarıda andığımız analiz türünden kökten farklıdır. Buradaki analitik öğe parçalara ayırma ve

tekrar birleştirme şeklindeki iki ayrı süreçten meydana gelir. Sezgide içkin olan analiz türü nesnenin doğal biçimde adım adım izahını takip eder; onun genel yapısını parçalara ayırmadan sezer. Eğer analizin konusu zaman içindeki bir gelişim meselesi ise bu türden analiz gelişimin izlerini her bir aşamada; önceden tahmin edilen, gelişimle ilgili hedefin daha açıkça ortaya çıkmasına olanak tanıyan her bir aşamada sürer. Gerçekliği, veriliyi morfolojik, sezgisel terimlerle düşündüğümüz anda, hakkında henüz hiçbir şey söylemeden önce zaten onu filen sabitleştirmişizdir. Muhafazakâr ve ilerici düşünce arasındaki ilk yol ayrımı sırasında gözlemlediğimiz budur en azından. Tarihsel evrimin bu anında varlığa yönelik sezgisel yaklaşımdan yararlanan muhafazakâr düşünceydi.

Parçalara ayıran analiz türündeyse durum tam tersidir. Nesne analitik terimlerle düşünüldüğü sürece artık sezgisel görüyle ilişkiliyken olduğu şey değildir. O, daha şimdiden fenomenal dolayımsızlığında batıl kılınmıştır. Bir nesnenin ya da anlamlı terkibin bize sezgisel olarak görünme yolu, onun bize ilettiği şey, olduğunu veya anlamını taşıdığını iddia ettiği şey zaten gözden kaçırılmıştır. Tüm bunlar öznenin analitik yaklaşımı sayesinde aşındırılmış ve göreli kılınmıştır. Bu düşünce tarzının gizli öncülü şudur; *her şey olduğundan başka türlü olabilir* ve mevcut gerçeklik -eğer zorunluysa- kendi öğelerine ayrılabilir ki bunlardan yeni gerçeklikler kurulacaktır. Bu yaklaşım tarzı kendi başına gerçekliği dağıtıp parçalar, onu akışkan hale getirir; en azından, analitik düşüncenin incelemekte olduğumuz dönemde ilk defa sahneye çıktığında oynadığı rol budur.

Sezgiyle analiz arasındaki bu karşıtlık bir başka çifte şıkka; temel oldukları kabul edilen ve tam da platformlardaki kutuplaşma sürecinin başlangıcında (yani 19. yüzyılın başındaki tartışmalarda) karşıt grupların farklılaşmasına hizmet eden 'yapmak' ve 'yetiştirmek' şıklarına uygundur.

'Yapmak' ve 'yetiştirmek' daha önce sözünü ettiğimiz, insanların dünya görüşlerinde kurucu etkileri olan ve farklı insanların farklı felsefeler icra etmelerine neden olan iki temel şemadır. Tarihi 'yapma' kalıbını akılda bulundurarak araştıranlar tarihin tüm variyetini tanınmaz hale gelecek şekilde

parçalara ayırırlar. Öte yanda tarihi 'yetiştirme' kategorisi altında düşünenler onun değiştirilemezliği; kısmen bazı tekil olayların ama daha çok bir bütün olarak tarihsel sürecin değiştirilemezliği fikrinin etkisi altındadır. 'Yapmak' ve 'yetiştirmek' kavramları tarihe yönelik muhtemel yaklaşımların geniş alanındaki iki ucu temsil ederler. Tarihsel ve siyasal güçlerin muazzam mücadelesinde durduğu tarafa bağlı olarak bir düşünür gerçekliğin daha geniş veya daha küçük bir parçasını değişmez veya akışkan olarak görecektir ve bu durum onun şu ve veya bu düşünce tarzına mensup olduğunu söylememize olanak tanıyacak denli belirleyicidir. Şimdi kutuplaşmış düşüncenin ideal tiplerinin bu iki örneğiyle yetinmemiz gerekiyor.

O halde sormalıyız; bu aşamada rekabet yalnızca kutuplaşma mı doğurur yoksa *sentez de meydana getirebilir mi*? Tüm toplumsal gerilimlerin ilkesel olarak asla yatışmaz olduğunu önceden belli bir sonuç olarak görenler argümanımızın bir bölümüne, kutuplaşma eğiliminin iyice belirginleştiği bölüme sarılacak ve bunu mutlakmış gibi yorumlayacaktır. Onlar her şeyden önce toplumsal ve entelektüel öğretilerin, bazı aşırı öğretilerin sözcüleridir; bir yanda, yukarıda anıldığı gibi, varoluşsal ve entelektüel tüm gerilimlerin dindirilebilir olduğunu ilkesel olarak reddedenler, diğer yanda kuramsal farklılıkların sınıf tarafından belirlenen, çıkar temelli uzlaştırılamazlıklarını mutlak olarak alanlar.

Bize göre bu iki grup evrensel durumun yalnızca parça mahiyetindeki bir veçhesine yönelik kavrayışı -her ne kadar bu kavrayış görece yerinde olsa da- elde edebilmiştir. Beri yandan biz tüm kutuplaşma sürecine rağmen pekâlâ doğabilecek sentezin farkına varacak kadar açık fikirli olmalıyız. Aslında biz sentezlerin sürecin içinde ortaya çıktığını ve düşüncenin evriminde özellikle sentezlerin önemli roller oynadıklarını düşünüyoruz.

Sentezler de varlıklarını kutuplaşmayı doğuran aynı toplumsal sürece borçludurlar; gruplar 'başarı temelli rekabetin' basit yasası altında rakiplerinin entelektüel başarılarını ve düşünce tarzlarını devralırlar. Sombart ekonomi alanında, gayet iyi bilindiği üzere, başarı ve telkin temelli rekabetle güç te-

melli rekabet arasında ayrım yapar.[20] Bu rekabet biçimlerinin toplumsal rekabetin genel ilkeleri aracılığıyla nasıl kaynaştırıldıkları ve bunların düşünce alanında da ortaya çıktığını göstermek burada da mümkündür. Bu düşünce hattını daha ileri taşımayacağız; toplumsal açıdan belirlenmiş düşünce sürecinde hasımların bile belirli bir dünya düzeni tipindeki yönelime en uygun düşünce biçimlerini ve kategorileri benimsemeye önünde sonunda itildiklerine işaret edeceğiz sadece. Rekabetin ekonomi alanındaki muhtemel sonuçlarından biri rekabetçinin kendini, diğerindeki teknolojik ilerlemelere yetişmeye mecbur hissetmesidir. Tam da aynı şekilde, gruplar varlık yorumlarının geçerli yorum olması için rekabete giriştiklerinde gruplardan biri hasım gruptan bazı verimli hipotezleri veya kategorileri, bilişsel açıdan kazanç gibi görünen bir şeyi devralabilir. Yukarıda yaptığınız gibi burada da tezimizi kanıtlamak yerine, her ne kadar klasik olsa da tek bir örneği, böylesi bir sentezin (yani Hegel) örneğini alarak iddiamızı aydınlatmayı seçiyoruz.

Hegel'in düşüncesi bazı gerekçelerle, bir yanda mutlakçı kıvrımıyla Aydınlanma düşüncesinin ve diğer yanda tarihsel değişim fenomenine yönelmiş, muhafazakâr Romantizm ve Tarihselcilik düşüncelerinin sentezi olarak ele alınabilir. 19. yüzyılın ilk otuz yılında iki uçtaki bu iki düşünce türü karşı karşıya geldi. Bir köşede kendisini sadece, tarihsel değişimin nesnesi olmayan 'doğruluk' ilkesinin belirlediğini iddia eden Aydınlanma düşüncesi duruyor. Bu düşünce tarzına göre herhangi bir problemin tek doğru çözümünün ilkeleri saf akıl yürütmeyle çıkarsanabilir; 'doğru' olduğu varsayılan bu çözüme karşıt olan her şeye sırf ayak bağı, mutlak bir hata olarak bakılır. Aslına bakılırsa tam da bu yaklaşım bu düşünce tarzını tarihsel oluşum ve gelişim fenomenini algılayamaz hale getirmiştir. Karşı yanda, 'kendinde doğru çözümler' sisteminin saf akıl yürütme sayesinde çıkarsanabileceğini reddeden muhafazakarların tarihselciliği yer alır. Muhafazakârlar her sisteme, hatta bizzat sistemin kendisine karşıttırlar. Onlar

---

[20] W. Sombart, *Das Wirtschaftsleben im Zeitalter des Hochkapitalismus*, Münih-Leipzig: 1927. II. Halbband, ss. 557 vd.

akla karşı aşırı kuşkucudurlar ve tümdengelimli-inşa edici yöntemin doğru ve kullanılabilir herhangi bir şey üretebileceği bahsinde ciddi kuşları vardır muhafazakarların. Onlara göre, zamanın ilerlemesiyle kademe kademe gelişen nesneler ve bu oluş sürecindeki anlamlar vardır yalnızca; nihayetinde kendi kendine kaim, tikel çağlardan başka bir şey yoktur. Hakikat bu tarihsel gerçekliğe göreli olarak tanımlanabilir ancak; asla mutlak bir yolda değil. Ranke bu yaklaşımın klasik ifadesini şu değinisiyle sunar; "Her çağ doğruca Tanrı'ya varır (*Jedes Zeitalter ist unmittelbar zu Gott*)."

O halde burada tekrar keskince bir kutuplaşmayla karşı karşıyayız ve konumuzun çerçevesi dahilinde baktığımızda Hegel düşüncesinin işlevi tam da bu gerilimden meydana gelir. Hegel, her iki düşüncenin de kendi parçasal doğruluklarında tasarlanabileceği yine de aynı zamanda daha yüksek bir sentezin ast mahiyetindeki veçheleri olarak yorumlanabileceği bir mevzi bulmayı denemişti. Ne yazık ki burada onun çözümünün kaba bir özetini sunabilirim ancak; her çağ, kendine içkin bir ölçüt üzerinden anlaşılabilecek ve anlaşılması gereken, kendi kendine kaim bir oluşumdur. Ancak bir bütün olarak, bu tikel çağların silsilesi olarak tarihsel gelişim ise bir mutlağa yönelik hareketi, ilerleyen aşamalarda gerçekleşen bir girişimi temsil eder. Hegel'e göre, üzerinde Mutlak yazan bu son durağa kendi çağında fiili olarak, hem devlet açısından hem de kendi felsefi düşüncesinde, varılmıştır. 'Şimdi'yi Mutlağın fiili hale gelmesi olarak gören bu kavrayışı somut sosyolojik terimlerle yorumlamayı denersek Hegel'in bilfiil düşündüğü bakış açısına göre Mutlağın, zamanın Prusya Devleti'nden başka bir şey olmadığını görürüz.

Burada görevimiz bu çözüme karşı tavır almak değil. Görevimiz bu çözümün, tarihsel ve mutlakçı düşünce tarzlarını uzlaştırmak için senteze nasıl giriştiğini görmek. Hegel'den sonra bu iki düşünce kalıbını birleştirmek olanaklı hale geldi ki bu durum, tek başına kutuplaşmanın hakimiyet sürdüğü süre boyunca hayal bile edilemezdi. Senteze yönelik eğilim, çok önemli bir tezahürü olan Hegel düşüncesine baştan ayağa nüfuz etmiştir. Hegel yalnızca düşüncesinin temel kurucu ilkesi bakımından değil, ayrıntı mahiyetindeki nerdeyse tüm

problemlerde de çağının farklı eğilimlerini sentezlemiştir. Onun rasyonalizm ve irrasyonalizmle ilişkisi de işte böyle bir sentezleyici ilişkidir, dolayısıyla onu çağının rasyonalist veya irrasyonalist güçlerinin karşısında konumlandırmak hata olur. O bir sentezin peşindedir; tezin ve antitezin birbirlerini dengeleyeceği bir sentezin.

Bir başka iddiayı daha ortaya atmama müsaade edin. Sosyolojik açıdan konuşursak başka birinin değil de Hegel'in diyalektiği keşfetmesi asla tesadüf değildir. Burada 'diyalektik'le şematik, mantıksal bir disiplini değil canlı tarihin somut bir kalıbını; kendisi sayesinde tarihte önce keskince karşıt, kutuplaşmış eğilimlerin doğduğu ama sonra bunların daha yüksek bir sentezde uzlaştırıldığı bir kalıbı kastediyorum. Diyalektiği özellikle Hegel'in keşfetmek durumunda olmasını şu olgu kısmen açıklar; Hegel ve onun çağı (yoğunlaşma aşamasındaki rekabetin sonucu olarak) böylesi keskin bir kutuplaşma dönemini tarihte ilk kez deneyimlemişti ki bu dönemin ardından her şeyden önce bütünsel bir sentezle uğraşan, kısa bir karar özgürlüğü evresi gelmiştir.

Hegel diyalektikte (diyalektin son dönemde soruşturulan dinsel kökenleri burada konumuzun dışındadır) aslında kendi düşüncesinin yapısına ait yasayı, aynı zamanda çağının temel, yapısal yasasını keşfetti.

Tam da o dönemlerde Fransa'da Comte'un da benzer bir tarzda sentezin peşinde olması gerçekten önemlidir. Fransa'daki oldukça farklı yapısal duruma bağlı olarak bu sentez elbette içerik ve çeşitli ayrıntılar bakımından oldukça farklı bir yapıdaydı. Her şeye rağmen entelektüel fenomenler olarak Hegel ve Comte modern Avrupa'daki entelektüel hareketlerin sahip olduğu ortak ritminin bakış açısıyla tasavvur edilirlerse kabaca aynı aşamayı temsil ederler. Oppenheimer[21] yakınlarda Comte'un düşüncesini bir sentez örneği olarak sosyolojik açıdan analiz etmeye çalıştı. Aynı şekilde Hegel-Comte koşutluğunu yalnızca benzerlikleri üzerinden değil aralarındaki farklar bakımından da keskin bir sosyolojik analize tabi tutmak hem ilginç hem değerli olabilir.

---

[21] Oppenheimer, *Richtungen der neueren deutschen Soziologie*, Jena: 1928.

Modern tarihte, nüfuz sahibi kuşakların bir senteze ulaşabilecekleri dönemler vardır. Bu kuşaklar, babalarının dogmatik ve mutlakçı açıdan yorumladıkları şu karşıtlıkları ve seçenekleri daha yüksek bir sentez platformundan tasavvur etmelerine olanak tanıyan, yepyeni bir girişim üstlenirler. Dolayısıyla eğer ortada henüz çözümlerinin vakti gelmemiş varoluşsal problemler varsa böyle bir kuşak söz konusu problemleri tamamıyla farklı bir bağlamda deneyimleyecektir. Ancak burada eski karşıtlıkların keskinliği biraz yiter. Yine burada deyiş yerindeyse daha geriye bakabilen bir bakış açısı bulmak mümkündür; bu bakış açısıyla partizan konumlar sırf parça mahiyetinde ve göreli olarak görülecek ve dolayısıyla aşılacaktır.

(Bu arada yeri gelmişken belirtelim, bilgi sosyolojisi de tıpkı bunun gibi 'daha geriye bakabilen' bir akış açısı sunar. Bu bakış açısından bakıldığında, açık içerik aşamasında uzlaştırılamaz olan kuramsal-felsefi farklılıklar tüm parçalılığı üzerinden görülebilir ve böylece hemen senteze uygun hale gelir. Sürekli geriye giden bu bakış açısının varlığı -ki, haksız yere, sürekli artan bir içe dönüklüğün işareti olarak yorumlanması bazılarına cazip gelebilir- şimdiye kadar dokunulmamış ancak oldukça önemli bir bilgi sosyolojisi problemini önümüze koyar.)

Sentez problemi burada kendisine yönelik bir çözüme yeltenmemize bile izin vermeyecek denli karmaşıktır.

Sentezlerin var olduğunu ve modern düşünce tarihinin yalnızca kutuplaşmanın değil, ayrıca birleşmelerin, kavşakların ve sentezlerin örneklerini de sunduğunu görmek bizim için yeterlidir. Ancak bir şeyi de gözden kaçırmamalıyız; sentezler yalnızca saf entelektüel akımlara mahsus değildir, toplumsal güç çizgileri de sentezlerde kesişmiştir. Salt fikirler tarihçisi, Hegel düşüncesini Aydınlanmayla tarihselcilik arasındaki bir kesişim olarak sunacaktır. Oysa biz daha ileri gitmeli ve bu düşünce tiplerinin doğuşu, ileriye doğru gelişimleri hakkında yapılacak analiz zemininde şu tür sorular sormalıyız: Tarihselciliğin ardında hangi grup ve katmanlar durur? Sentezin mümkün olabildiği durumun kesin, sosyolojik teşhisini nasıl koyabiliriz? Zira sentezler de toplumsal yerçeki-

minden etkilenmeyen, soyut bir uzamda salınmazlar. Onların ortaya çıkıp gelişmesini olanaklı kılan, toplumsal durumun yapısal burcudur.

Dolayısıyla hiçbir soyut senteze, yani tarihsel sürece aşkın olup 'tarihin anlamını' deyiş yerindeyse 'Tanrının gözleriyle' doğrudan kavrayacak bir senteze inanmadığımız açıktır. O halde Hegel'in hepten yenik düştüğü bu kendini kandırma tutumundan sakınmalıyız; her ne kadar bir sentezi, bilginin toplumsal açıdan birleştirici işlevinin bakış açısıyla düşüncenin üretebileceği en iyi şey olarak görsek de (tekrar ediyorum; bilginin toplumsal açıdan birleştirici işlevinin bakış açısıyla. Bu konuşmanın düzeni bana tamamlayıcı bir fikri, tüm sentezlerin zorunlu sınırları olduğunu öne süren fikri geliştirme izni vermiyor. Bu fikre göre, düşünceye ait, varoluşça belirlenmiş bazı öğeler böyle bir nitelik taşımaktan, bu şekilde belirlenmiş olmaktan asla kurtulamazlar. Böyle de olmaları gerekir, zira eğer onlar bir sentez tarafından tamamıyla kaplansalar kendilerine özgü anlamları yok olurdu.) Hegel sisteminin türdeş olarak kalması yerine sağ ve sol Hegelciliğin ortaya çıkışı tüm sentezlerdeki göreliliği ve değişkenliği gösterir.

Diğer yandan bu bölünme analiz edilirse Hegelci sentezin problematik olmayan bir kalıntısının, önceki çağlarda kendileri de çekişmenin konusu olan düşünce kalıpları ve kavramlar dökümünün her iki hizipte de durduğu görülür. Bazı kalıntılar seçim süreci sayesinde kendilerini, asıl mücadelenin etrafında döndüğü problemli malzeme yığınından ayırırlar ve *tüm* hiziplerin bakış açılarına ve asli yönelimlerine neredeyse hiç fark edilmeden dahil olurlar. Birçok sözde keşifler ve yeni kategoriler de tamı tamına aynı yolda sessizce damlarlar ortaya. Bugün mesela, ilk başta, ideolojik bir yönelime adanmış baskın grupların kendisi yüzünden savaştığı, yani karşıtlık aracılığıyla teşvik edilmiş sosyolojik yaklaşımın neredeyse gizlice genel kabule eriştiğini daha açıkça görebiliyoruz. Böylesi bir yaklaşım sırf, günümüzde en güvenilir asli yönelim kalıbını tedarik edebildiği için genel olarak kabul edilir hale gelmiştir.

Kısacası sentez seçim demektir. Kutuplaşma sürecine, sentezi amaçlayan ve bu sürece uygun bir karşı hareket her

adımda eşlik eder. Parti seviyesinde bile bir platformun ancak sentez aracılığıyla ortaya çıkabileceğini yakarıda görmüştük. Tikel grupların ve hiziplerin parça mahiyetindeki bakış açılarını, kapsayıcı bir 'akımın' doğuşuna yeterince güçlü bir çağrıda bulunacak parti programında toplamak için bu senteze ihtiyaç vardı. Yine, bu parti içi sentezlerin kapsamının ötesinde bazı girişimlerin; tarihsel-toplumsal süreçte yükselen muazzam gerilimleri bütüncül bir sentezde dindirmeye yönelik hiç durmayan girişimlerin var olduğunu da görmüştük. Son olarak, bu büyük senteze hiçbir zaman gerçekten ulaşılamamış olsa da ona yönelik çabaların nihayetinde, sanki çeşitli partiler fiili olarak bir uzlaşıya varmışlar gibi, ortak kavramlar listesinin seçilerek hazırlanmış kümesiyle sonuçlanacağını da gördük.

Şu halde miras alınan kaygılar, duygular ve gündelik bilgelik sermayesinin temsil ettiği ilkel fikir birliğine ilaveten, gerilim olarak doğan ve yavaş yavaş bir kavgada kemale eren günümüz *ex post* fikir birliğini de ele almalıyız. Bu ikisi arasında bizzat yaşamın çalkantılı, problematik bölgesi durur, burada her şey sorgulanmaya açıktır.

Şimdi şöyle sormamız gerekir: Söz konusu seçimin altında duran ilke nedir? Bir parti platformunun ilk halinden ne kadarı partideki hizip çekişmesinde varlığını sürdürür ve ilk başlarda kendisine yapışılan öğretilerden ne kadarı zamanla geri dönmezcesine yitip gider? Tüm partilerin ötekinden zımnen devralacağı şey nedir? Uzun vadede kendini tüm tarihsel topluluğun fikir birliği olarak partideki fikir birliğinin üzerinde ve ötesinde konumlandırmaya eğilimli olan nedir?

Besbelli ki bu sorulan şey, en kullanışlı olan, yani çağdaş durumda her partinin yönelimi için gerek duyduğu şeydir. Kendini herkes tarafından paylaşılmış örtük bir fikir birliği olarak dayatan bilginin bu ortak sermayesi varoluşça geniş ölçüde belirlenmiştir -velev ki varoluş tarafından daha yüksek, daha soyut bir aşamada belirlenmiş olsun.

Dolayısıyla tarihin akışı uzun vadede, pragmatik bakımdan muazzam değerli olan bu içerikleri, kalıpları ve deneyim tarzlarını elekten geçirmeye yönelir.

Beri yandan bu noktada kaçınılmaz bir soru doğuyor:

Pragmatik bakımdan değerli olan aynı zamanda mutlaka doğru mudur? Bu soruyla birlikte aslında bilgi sosyolojisinin sorunu olarak ortaya konan problemimiz böylece epistemolojik bir probleme dönüştürülmüş oluyor. Öte yandan epistemolojik bir soru kesinlikle bu bağlam üzerinden yanıtlanmamalı. Ancak beri yandan, sırf farklı bir bilim dalının onaylanmış alanı burada başlıyor diye analiz kısa kesilmeli ve bu en hayati noktada birden sonlandırılmalı, şeklinde bir mesele de söz konusu değildir. (Bu yaklaşım bürokratikleşmiş bilgi tertibinde tipik olan bir usuldür.)

Bu noktada en azından, şu çeşitli alanlara ait problemlerin güncel bir bağlam etrafında nasıl bir araya geldiğine dair bir fikir vermek istiyorum. Kendimizi içten gelen kuşkuların akışına bıraktıktan ve problemin içsel diyalektiğini izleyerek analizin bu aşamasına vardıktan sonra etrafımızdaki manzaraya hiç değilse şöyle bir denetleme bakışı atmalıyız. Epistemolojik problemler manzarasına yukarıdan bakabileceğimiz pencereyi birazcık açmama lütfen müsaade edin.

Pragmatik bakımdan değerli olan aynı zamanda mutlaka doğru mudur? Soru epistemolojik bir soru olduğuna göre bilgi sosyolojisinin yöntemiyle yanıtlanamaz. Zira bilgi sosyolojisi olgu sorunlarıyla ilgiliyken epistemoloji doğruluk sorularıyla uğraşır. Bilgi sosyolojisinin bulguları bir olgu iddiasının tecessümüyken ve bu iddia karşıt bir olgunun kayda geçmesiyle geçerliliğini yitirmezken epistemolojik bir sorunun çözümü her zaman, tartışmada kullanılan ve önceden varsayılan 'doğru' kavramına bağlıdır büyük ölçüde. Diğer yandan bilgi sosyolojisi çeşitli 'doğru' kavramlarıyla ve epistemolojilerle ilişkili özel bir olgusal malumat sunabilecek bir konumdadır (bu özel malumatın kendisi de gelecekteki hiçbir epistemolojinin gözden kaçırmayacağı epistemolojik imalar taşır).

Temel bilim ve tüm deneyimin eleştirisi olduğu iddialarına rağmen epistemoloji aslında önceden var olan ya da olmakta olan bir düşünce tarzının meşrulaştırılmasından başka bir şey değildir.[22]

---

[22] Şu çalışmama bakılabilir; "Strukturanalyse der Erkenntnistheorie," *Kantstudien, Ergänzungsheft*, S. 57, Berlin: 1922, ss. 72 vd.

Yeni bir biçimsel yapıyla birlikte (diyelim ki kesin doğa bilimlerine ait olan) yeni bir biliş kaidesi ortaya çıkar çıkmaz epistemoloji onu açıklamaya ve meşrulaştırmaya girişir. Epistemoloji eleştirel bir bilim olarak görülür genelde, oysa bir tür bilginin payandası ve meşrulaştırıcısıdır. O, kendisi için 'doğru' modelini dışardan verili olarak bulur ve parça niteliğindeki bu model ona bütünsel bir yönelim kalıbı olarak hizmet eder. Epistemolojinin 'doğru' kavramı da böylece bu *ex post* durumun ürünü olacaktır. Kendisine olgusal ve tarihsel açıdan bakıldığında epistemolojinin belirli bir düşünce tarzıyla, örneğin hukuk felsefesinin hakim hukuk sistemiyle olan ilişkisine benzer bir ilişkisi vardır. Mutlak bir ölçüt, bir yargıç kürsüsü, bir eleştiri olarak kabul edilmeyi isteyen epistemoloji oysa gerçekte zaten mevcut olan bir düşünce tarzının *de facto* temeli ve meşrulaştırma sistemidir yalnızca. Görüş alanında her zaman bütüncül bir tarihsel burcu barındıran bir disiplin olarak 'düşünce sosyolojisinin' bakış açından asli mesele - ilk başta böyle olduğunu iddia etmek cazip görünse de- bir diğeriyle çarpışan tek bir epistemoloji değildir; asıl mesele, çeşitli bilgi kuramlarının yalnızca kendilerini meşrulaştırmaya hizmet ettiği mevcut düşünce ve biliş tarzları arasında süregiden mücadeledir. Tarihsel ve toplumsal çerçevede bilgi kuramları gerçekte düşünce tarzları arasındaki mücadelenin gözetleme mevzileridir sadece.

Bilgi sosyolojisinin bu olgusal bulgularının epistemolojik açıdan ne anlama geldiklerini, geçerlilik problemiyle ne gibi ilgileri olduğunu burada açıklama niyetinde değilim, çözüme biraz daha yaklaştırırsınız umuduyla size yöneltiyorum bu soruları. Böyle yaparak kendimi, sizin sorumluluğunuza bıraktığım cidden zorlu bir problemden kurtarıyorum, elbette tamamıyla farkındayım bu durumun.

Öte yandan bu soru bizim asli konumuzun -rekabetin entelektüel alandaki rolü- kapsamı dışındadır. Buraya dahil edilen sosyolojik sorunlar Hegelci diyalektiğe dair analizimizde sonuca ulaştı. Söz konusu analiz esnasında antitez ve sentez arasındaki hareketleriyle bu diyalektik kalıbının entelektüel akımlardaki modern kutuplaşma eğiliminin yoğunlaşma aşaması aracılığıyla kısmen açıklanabileceğini göstermeyi de-

nemiştik. Bu sonuçla birlikte yeniden kalkış noktamıza, yani tinin devinim biçimlerindeki muammaları, entelektüel akımların işlevi problemini yeni bir pencereden aydınlatacağını umduğumuz 'tin sosyolojisi kavramına' geri dönüyoruz.

Hegel'e ve diyalektiğin sosyolojik yorumuna karşı tutumunuz ne olursa olsun mecburen kısa ve özlü olan bu sunumda en azından şunları sezdirebildiğimi umuyorum; toplumsal yapı kesinlikle, varoluşça belirlenmiş düşünceye ait olan somut şeklin başkalarıyla birlikte ortak belirleyicilerinden biridir; özellikle, (aşırı biçimleri de dahil olmak üzere) çeşitli rekabet biçimleri bağıntılı oldukları düşüncenin yapısına damgalarını vururlar; son olarak, günümüz entelektüel durumunu belirli bir açıklık derecesine getirme girişiminde (ki böyle bir girişim genelde büyük hayal kırıklıklarıyla sonuçlanır ve özellikle de bilimsel bakış açısını ciddi bir yıkımla tehdit eder) sosyolojik bakış açısından, bu örnekte bilgi sosyolojisi tekniğinden sapamayız.

Ancak bu söylenenler, tinin ve düşüncenin toplumun bünyesindeki çeşitli 'konumların' ifadelerinden ve yansımalarından başka bir şey olmadıkları; yalnızca, nicel açıdan belirlenebilir olan işlevsel bağıntıların var olduğu ve tinde temellenmiş hiçbir muhtemel 'özgürlüğün' bulunmadığı anlamına gelmez. Söylenenler basitçe şu anlama gelir; entelektüel alanda bile rasyonel analize uygun süreçler vardır ve rasyonel bilişin hala elverişli olduğu yerde şeyleri romantik karanlıkla sarmalamak düşüncesiz bir mistisizm olacaktır. Aklın berraklığının ve keskinliğinin hala *de jure* hüküm sürdüğü yerde irrasyonel olanı zorlayan biri irrasyonel olanın gerçek mahallinde duran sırla yüzleşmekten korktuğunu gösterir yalnızca.

VI
Ekonomik Hırsın Özü ve Anlamı
Ekonomi Sosyolojisine Bir Katkı[1]

Mesele iki yolda tanımlanabilir; ya hırsın doğasının ekonomik sistemi nasıl etkilediğini sorabiliriz ya da bu sistemin ekonomik hırsın teşvikiyle insan kişiliğini nasıl etkilediğini araştırabiliriz. Bu denemede ikinci yaklaşımı seçeceğiz ve dolayısıyla ekonomik başarı mücadelesinin anlamıyla nesnelleşmiş ekonomi alanıyla ilişkili olarak ilgilenmeyeceğiz. Burada ekonomi alanının kişinin gelişimindeki ve şekillenmesindeki etkisine bakacağız. O halde konumuz ekonomik etkenlerin insan kişiliğinin şekillenmesindeki katkısıdır.

1. İnsanın Toplumsal Olarak Şekillendirilmesi Problemi

Soruşturmamızın altında yatan amaç eğitimle ilişkilidir, eğitime düşen göreve yepyeni bir açıdan yaklaşmak istiyoruz.

Eğitim her zaman, insanın şekillendirilmesini kendi meselesi olarak görmüştür. O her daim, yetişmekte olan kuşakları bazı bilinçli veya bilinçsiz ideallere göre kalıba sokmayı istemiş ve her zaman, kişiliğin şekillenmesinde etki eden tüm etkenleri denetimi altına almanın peşinde olmuştur. Eğitimin

---

[1] İlk Olarak *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*'de (S. 63, Tubingen: 1930, ss. 449-512) yayımlanan makale şu derlemede yer almıştır: Karl Mannheim, "Über das Wesen und die Bedeutung des wirtschaftlichen Erfolgsstrebens: ein Beitrag zur Wirtschaftssoziologie," *Wissenssoziologie*, Berlin: Hermann Luchterhand Verlag, 1964, ss. 625-687.

söz konusu amacına varmada şimdiye kadar elinin altında bulunan araç ve yollardan yalnızca, yeni etkenleri, giderek öne çıkan yeni eğitim yaklaşımlarını anlamamız için kendilerine başvurmak zorunda olduklarımızı anmakla yetineceğiz.

1) İnsanlar arasındaki kişisel temasın ruhsal gelişimi etkileyen oldukça yoğun bir etken olduğunu eğitimciler bilir. Öğretmenin, ebeveynin ve arkadaşların kişiliği belirli koşullarda çocuğun üzerinde kurumsallaşmış, kültürel çevrelerden daha derin bir etki bırakır. Kişisel temasın, *bir önderin can alıcı kişiliğinin yarattığı ilhamın* doğrudan uyandırıcı, diriltici bir etkisi vardır ve saf nesnel kültür üretimleri bunun yerini dolduramaz.

2) Eğitimciler, az önce anılan, eğitimle ilişkili olan ikinci türden etkenlerin, yani kültürün nesnel ürünleri ve kültürel ifaların anlamını da bilir. Bunlar da iki türlüdür; a) insan eylemini daha etkili hale getirecek *uzmanlaşma* ve *beceriler*, b) bir kültürde genel olarak kıymet gören ve doğrudan işlevsel ve faydalı olmasalar da hem fikirlerin hem davranışların şekillenmesine yardım eden *ahlaki ve estetik değerler*.

3) Eğitimciler son olarak, psişik, neredeyse içgüdüsel hale gelecek alışkanlıkları yerleştirmedeki anlamın ve sağlam bir mizacın taşıdığı önemin farkındadırlar. Mizaç sağlamlığı hem bireylere hem de gruplara genelde, zaten ikna ediciliğini yitirmeye başlayan 'fikirlerden' veya ağır toplumsal taleplerden; tam da bu ağırlıklarından dolayı istenilen etkiyi gösteremeyen taleplerden daha fazla istikrar sağlar.

İnsanları etkilemeyle ilişkili olan tüm bu yol ve araçların ortak bir eğilimi vardır; kendilerini bireylerin karşılıklı ilişkileri tarafından karşılanabilecek imkanlarla sınırlamak ve dolayısıyla eğitimi, deyiş yerindeyse mahrem ve kişisel bir şey kılarak onun toplumsal ve tarihsel alanda bir görevi olmadığını düşünmek. Aslında eğitimin öyle veya böyle suni olarak yalıtılmış okul veya ev çevrelerinde, insanla kurulan doğrudan yakın ilişkilerde, 'ben' ile 'sen' arasında sürdürüldüğü düşünülür. Kişiliğin şekillenmesindeki belirleyici süreçlerin büyük ölçüde, belli belirsizce 'yaşam' olarak görülen kamu dünyasında gerçekleştiği kabul edilir. Oysa bu sözde 'yaşam'ın kişiliğin şekillenmesindeki katkısı hakkında neredeyse

hiç düşünülmemiş ve bu katkı bilimsel yolla araştırılmamıştır.

Düşüncenin sosyoloji öncesine ait evresinde 'yaşam' kaderci bir tavırla uçsuz bucaksız, anlaşılmaz ve irrasyonel görülür, dolayısıyla, evlerde veya okullarda özenle yetiştirilen gençler ebeveyninin evlerinden ayrıldıklarında artık onların yaşamın fırtınasına, kestirilemez öğelerin merhametine terk edildikleri düşünülür. Kimse 'yaşamda' kestirilemez veya müphem öğelerin bulunmadığını düşünmez; kimse olayların akışında bazı kazaların olduğunu, hiçbir şekilde denetlenemez bazı koşulların eşsizce kesişimlerini inkar etmez. Kiminle karşılaşacağımızı, bir insanın üzerimizde hangi bilinmez etki ya da hissiyatı bırakacağını ön görmek imkansızdır. Kendi deneyimlerimizin bizi ne kadar derinden etkilediğini veya diğer insanlarla tanışmanın bizi kendimize ne ölçüde geri döndüreceğini söyleyemeyiz. Ancak, öngörülemeyen ve dolayısıyla soruşturulamaz olan böylesi gelecek deneyimlerinden oluşma zincir, tinsel-ruhsal gelişimimizi belirli bir yöne doğru zorla itme eğilimi gösteren, çevremizdeki tipik, sürekli tekrarlayan etkenlerle özdeşleştirilerek sakatlanmamalıdır. Sosyoloji öncesine ait düşünce, 'genel olarak yaşamla' onun sözde müphem soyutluğunda uğraşmak zorunda olmadığımızı ama her zaman toplumsal deneyimin gayet somut bir biçimiyle özel bir durumda uğraşmak zorunda olduğumuzu anlayamaz. Yaşamımızın büyük bölümü belirli bir somut toplumsal çevreyi simgeleyen, oldukça güçlü ve mükerrer etkenler dizisiyle boğuşmakla geçer. Söz konusu etkenlerin doğaları ve kudretleri, ayrıca kişilikleri geliştirme veya bastırma yönleri eğer insani varoluşun bugüne kadar anlaşılmış diğer verileriyle ayrıı yolda rasyonel olarak soruşturulursa soruşturmaya ve tarife gayet açık bir yapı sergileyebilir, ayrıca denetime çok daha açık hale gelebilirler.

Eğitim, bu etkenleri gözlemleyemediği ve hesaba katamadığı sürece, özel bir toplumsal çevreye uygun insanı değil de 'genel olarak insanı' eğitmede ısrar ettiği müddetçe boş bir soyutlukla cilveleşiyordur. Bunun tek bir sonucu olabilir; eğitimlerinden aldıkları pratiğe dökülemez ilkeleri, mutlaka girmek zorunda oldukları somut dünyaya taşımak isteyen

herkesin başarısızlığı. Öte yandan eğer kişinin yaşamsallığı, pratiğe dökülemez bu ilkelere direnecek denli güçlüyse o bir uzlaşıya varabilir. Bu uzlaşı sayesinde kişi söz konusu ilkelerin yarattığı sorunu, bu ilkelerin gerçek itici güçleri olmayan 'idealler' olduğuna inanmak ve gerçekten önemli bir karar alacağı zaman onları toptan göz ardı etmek suretiyle giderek daha fazla 'çözebilir.'

Sosyolojik olmayan eğitimsel ilkeler başından beri, Hegel'in 'mutsuz bilinç' dediği şeyi yaratmak için vaz edilmişlerdir. Bu bilinç 'mutsuzdur' çünkü yüzeysel eğitiminin telkin ettiği çok yüksek, hayli soyut öncüller bilincin sahibini gerçek yaşamın hammaddesi olan çatışmaları yönetemez hale getirmiştir. Mutsuz bilinç sahibi kendini yalnızca 'imkan' dünyasında evinde hissetmeye ve tüm gerçekliği *a priori* 'kötü' görerek önemsememeye eğilimlidir. Bir 'ideanın' doğru anlamı ve işlevi, gerçekliği kendi ötesindeki bir aşamaya taşır; oysa suni olarak yeşertilmiş böylesi 'idealist bir bilinç' bunu gerçekleştirmek yerine, kişiyi ikinci bir dünyaya, 'bir ideal dünyaya' ayartır. Somut tarihsel ve toplumsal mevcudiyetle hiçbir ilişkisi olmayan bu ikinci dünya 'ilksel' dünyanın hükmedilmemiş gerçekliğini bizden gizlemek ve bizi gerçek idealizm alanından onun tehlikeli bir karşıtının -Romantizmin- alanına sevk etmek için vardır yalnızca. Soyut idealizmden güç siyasetinin acımasız dünyasına dalmak -ki bu durum birçok ulus ve grubun 19. yüzyıldaki tarihlerinde ortak bir özelliktir- gündelik yaşamda deneyimleyebileceğimiz sahte fikirlerin çürüme sürecinin geniş kapsamlı bir yansımasıdır. Söz konusu fikirler sahtedir ve çürümeye mahkumdur, çünkü en başından beri, gerçek hayatla hiçbir ilişkileri olmaksızın düşünülmüştür.

Öte yandan eğitimdeki toplumsal etkenlere yaptığımız vurgu eski eğitim tipinin dayandığı kişilerarası temas, yetenekler ve geleneksel kültürel değerler gibi etkenleri örtbas etmek veya önemsememek istediğimiz anlamına gelmez. Daha ziyade, bu eski etkenleri daha somut hale getirmek için onlara takviye yapmak ve eksik olan üçüncü boyutu, yani toplumsal boyutu eklemek istiyoruz.

Eğitime dair sosyolojik bir kuram için toplumsal etkenle-

rin soruşturulması ve toplumsal çevrenin eğitim için taşıdığı anlam iki açıdan önemlidir.

İlk olarak, yeni kuşağın yaşayacağı tahmin edilen dünyanın ne tür bir dünya olacağını mümkün olabildiğince kesin biçimde bilmek zorunludur. Uyarık olmak ve bireyin bu çevrede görünüşe göre ihtiyaç duyacağı tüm becerileri geliştirmek isteriz çünkü. Bugün büyük ölçüde endüstriyel bir dünyada yaşadığımızı ve bu dünyanın hem alt hem üst kademelerinde özel becerilere sahip özel insan türlerine ihtiyaç duyduğunu hesaba katmalıyız ki bu becerilere, istenilen seviyede ve zorunlu görülen ölçüde, doğal yollarla ulaşılamaz. Bu insan tipinin, karşılarında hem birey olarak sağlam durmak hem de kolektif dirence dahil olma yeteneğini kanıtlamak zorunda olduğu bir dizi toplumsal meydan okumalara, hücumlara ve muhtemel çatışmalara maruz kalacağını da aklımıza kazımalıyız. Endüstriyel toplumun gündelik yaşamında işleyen tipik etkilerin aydınlatılması, bireyde zorunlu becerilerin geliştirilmesini ve bireyin zararlı etkilere karşı koymasını sağlayacak gibi görünen tutumların onda bilinçli bir tasarıyla yeşertilmesini çok daha kolay hale getirir.

Böyle bir soruşturmanın önemli olabileceği ikinci yön siyaset alanına dokunur. Az önce, insanları, kendilerine düşen görevleri yerine getirmeye en uygun olabilecekleri ve böylece toplumumuzdaki hızlı toplumsal ve endüstriyel gelişmelerin dünyayı modern insan için yönetilemez kılmalarını engelleyebilecekleri bir tarzda eğitmede etkili olan toplumsal etkenler hakkındaki bilginin önemini görmüştük. Diğer yandan bu bilginin daha geniş bir işlevi vardır. O, insanları belirli bir gelişim evresine uyumlu kılma meselesi değil, toplumun mevcut biçimini daha öte bir aşamaya taşımayı başarabilecek bireyler yaratma meselesidir. Toplumsal yenilenmenin bir aracı olarak 'endüstriyel pedagoji'[2] hakkında daha önce bir şeyler söylenmiştir. Ayrıca, kendimizi içinde bulduğumuz bu çağ gibi bir 'toplumsal dönüşüm çağında' insanların dikkatlerini, toplumun gündelik yaşamına etki eden ve yeni insan tipinin gelişmesini kayıran etkenlerin soruşturulmasına verecekleri

[2] Von Asshauer, Schürholz ve Kautz'un çalışmalarına bakılabilir.

tahmin edilebilir. Şu halde eğitimin görevi yalnızca, mevcut duruma ayarlanmış insanlar yetiştirmek değil, ayrıca toplumu daha ileri bir aşamaya taşıyacak failler olarak eyleyebilecek insanları da yetiştirmektir.

İnsanın toplumsal eğitimindeki etkenler 'rastlantı'nın alanından kurtarılmak isteniyorsa gündelik yaşama hükmeden toplumsal ilişkiler oldukça önemli bir araştırma konusu olacaktır. Bu türden araştırmaların habercisi, farklı türdeki toplumsal çevrelerde iş başında olan 'etki'nin doğasını keşfetmeyi deneyen ve 'yaşamsal ortam soruşturması (*Milieuforschung*)' denilen araştırmalardır. İnsanın toplumsal ve ekonomik gelişimiyle tinsel-ruhsal gelişimi arasındaki bağlantı toplumsal yaşamın diğer alanları bağlamında sosyolojinin diğer kolları tarafından incelenecektir. Bu türden soruşturmaların birlikte elde edecekleri ortak sonuç -ki bunun için çok uzun zaman beklemek gerekmeyecektir- toplumsal yapıya ve insanın ruhsal varlığının bilinçli biçimde ne ölçüde şekillendirilebileceğine dair bütünleşik bir bilgidir. Yaşamsal ortam hakkındaki soruşturma, yaşamsal ortamı devingen toplumsal güçlerin art alanındaki bağlamından ayrık bir etken ve problem olarak ayırdığına göre, yararlı olabilecek tek başlangıç seçeneğidir.

Peki yaşamsal ortam aslında nedir? O tipik nedensel etkenlerin eşsiz bir terkibi ve somut bir burcudur. Söz konusu nedensel etkenlerin belirli bir yerde ve belirli bir zamanda meydana getirdikleri özel terkipler incelenmeden önce bizzat kendileri soruşturulmalıdır elbette. Ama çeşitli yaşamsal ortamların gelişme veya yıkılma süreçlerinin altında duran nedir? Açıktır ki devingen toplumsal etkenlerin dönüşümü çeşitli yaşamsal ortamların yaratıcısıdır. Zira toplumsal dünya çeşitli çevrelerin mozaik gibi dizilmesinden ibaret değildir. Bu durumu bu anlamda düşünmek, doğrudan sezgisel olan bir aşamayı gözlem altında tutmak ve bir sürecin art arda gelen aşamalarının dış görünüşüne o sürecin gelişimini, ayrışmasını, dönüşümünü belirleyen ilkelerden daha fazla önem atfetmek demektir.

Yaşamsal ortam soruşturmasına yakından bakıldığında onun, soruşturmanın giderek genişleyen planı için yalnızca

bir öncü olduğu; hem toplumsal hem de tinsel-ruhsal boyutlarında yaşamı kendilerini yaşamda işletecek, farklı yapıların gelişim ilkeleri üzerinden anlama meselesi olduğu görülecektir. Yaşam ve deneyimin imkan dahilindeki çeşitli biçimlerinin gelişiminin altında yatan ilkeler ve bunların, toplumsal gerçekliğe hükmeden ilkelerle bağıntısı mutlaka soruşturulmalıdır; belirleyici tüm sorular bu ana fikirle bağlantılıdır. Böyle bir soruşturmanın nerede başladığı ve olayların karşılıklı bağlantılarını çözümlemeye hangi noktada karar verildiği keyfi ve üzerinde durmaya değmeyecek bir meseledir. Zira asıl önemli olan böylesi bir soruşturmanın her zaman, karşılıklı yapısal bağlantıların en ileri sınırlarına kadar yürütüldüğünü ve soruşturmanın, ruhsal ve toplumsal biçimlerin birbirlerine bağlı ve birbirlerinin koşulu olacakları noktaya kadar eriştiğini görmektir.

Ekonomik sistemle başlar ve ondan yayılan etkilerin nasıl çalıştığını gözlemlemeyi denersek ekonomiyle insan teki arasındaki ilişkiye dair sorulardan tek bir tanesini; yalnızca, ekonomik sistemin insanı nasıl etkilediği sorusunu ele alabilecek bir yere varırız. Ancak bu, tam tersi sorunun, yani insanın ekonomiyi nasıl etkilediği ve daha da önemlisi, insanın ekonomiyi kasti eylemle nasıl etkileyebildiği sorusunun aynı şekilde zorunlu bir soru olmadığı anlamına gelmez. Bu ikinci soru, soruşturmaya sırf kendisi uğruna girişilen soru olduğu için şimdilik cevaplanmamalı ve sonraya bırakılmalıdır, bu soruyu çözmeye girişmeden önce ilk soruyu, ekonomik sistemin insanı nasıl etkilediği sorusunu incelemeliyiz. Bu sorunun yanıtı, değişiklik isteyen birinin içinde çalışması gereken alanın doğasını tek başına belirleyebilir. 'İnsan yeter ki istesin, her yerde her şey yapabilir' gibi bir inanca varmadan önce onun somut çevresini ve yapmak istediği, gerçekleştirmek istediği hangi şeyin kendisi için olanaklı ve anlamlı olacağını giderek artan bir kesinlikle bilmek zorundayız.[3] Gerçekçi ola-

[3] Ekonomiden gelen nedensel etkilerin soruşturulmasına öncelik verilmesi için iki neden daha vardır. Genellikle, tinsel olanın savunucusu olarak görülen Max Weber bile, 'tinsel' etkenlerin kapitalizmin doğuşuna yönelik araştırmalar için taşıdığı öneme rağmen toplumun ekonomik yapısındaki içkin eğilimlerin tam gelişmiş kapitalizm dönemindeki tinsel veçheleri geniş ölçü-

rak, toplumsal yaşamın ya da daha somut söylersek ekonomik sistemin insan üzerindeki etkisini araştırmayı ilk görevimiz yapmak durumundayız. Bu alandaki hangi farklı deneyim kanalları ve hırsa teşvik eden hangi farklı saikler aracılığıyla insanın şekillendiğini bilmek istiyoruz. Ekonomik sistem hırsın, yani başarıya ulaşma çabasının psişik düzeneğinde etkili olduğu için toplumsal yaşamın asli parçalarından ve insan çevresinin güçlü şekillendiricilerinden biridir.

2. Başarı Nedir?

Hırsın, yani başarıya ulaşma çabasının doğasını tartışırken evvela 'başarı' ile ne kastettiğimizi bilmemiz gerekir. Başarıyı, toplumsal yapısını kaydetmeden öylece tanımlamak yararsız olacaktır. Elmanın ağaçtan nasıl düştüğünü tarif etmek bilim değildir. Gözlemler ancak, oraya uygun ilke, yapı ve yasa -bu örnekte yer çekimi yasası- keşfedilirse bilimsel olabilir. Aşağıdaki izahta toplumsal fenomenlerin doğrudan gözlemlenmiş ve tarih yazımı tarafından sorgusuz sualsiz kabul edilmiş hallerini aşmayı ve bu fenomenleri altlarında yatan yapısal ilkeler bakımından keşfetmeyi deneyeceğiz.

Hırsın çeşitli tezahür etme biçimleriyle toplumsal ve ekonomik sistemin yapısı arasında bir ilişki olduğunu öne sürüyoruz. Bu yüzden başarıyı deneyimlemenin öznel yollarındaki değişimleri hesaba katmadan önce 'ekonomik başarı' olgusundaki nesnel öğeleri analiz etmek zorundayız. Öznel olan hırs (yani başarı çabası) fenomenini anlamak için evvela onun nesnel karşılığını, yani bizzat başarıyı analiz etmeliyiz. Üstelik hırsın alabileceği biçimlerdeki çeşitlilik muhtemel başarı türlerindeki çeşitlilik üzerinden anlaşılmalıdır. Nesnel dün-

---

de belirlediğini ilan eder. (Bkz. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen: 1920, C. I, s. 55.) Bizim dönemimizde ise ekonomik nedenlerin tinsel etkilerini dikkate almak daha önemlidir; tersini değil. Üstelik bu soruşturma çizgisi daha zengin bir bilimsel kazanım vadeder, çünkü ekonomik etkenler tinsel etkenlerden açık ara daha kesin ve nesnel şekilde tarif edilebilir bir yapıdadır. Psişik nedensel etkenler anlaşılması zor ve kesin bilimsel analize neredeyse uygun değilken, ekonomi alanına ait nesnel olarak tanınabilir bazı değişimlerin doğurduğu bir dizi kendiliğinden, psikolojik sonuçlara dair nesnel bir değerlendirmeye ulaşmak pekala mümkündür.

yadaki yapısal değişikliklerin insani deneyimin öznel biçimlerindeki değişiklikleri doğurduğunu iddia eden Marksist tez,[4] ancak bu yolla geliştirilebilmiş ve kanıtlanabilmiştir. O halde 'hırsın' yapısal analizinden önce 'başarının' yapısal analizi gelmelidir.

Nedir 'başarı,' yapısal olarak nasıl tanımlanabilir? Eğer 'başarı (*Erfolg*)' ile diğer bir olgu arasında, kendisiyle yakından bağlantılı bulunan 'ifa (*Leistung*)'[5] olgusu arasında ayrım yaparsak bu soruları daha kolay yanıtlayabiliriz. Peki bu ikisi arasındaki ortak nokta nedir? Her ikisini de kuşatan asli kavram hangisidir? İkisi arasındaki özel fark nedir? Başarıyı ve ifayı kuşatan asli kavram 'gerçekleştirme (*Verwirklichung*)'dir. Yani denilebilir ki her ikisi de muhtemel, istenilen ve hayal edilen sonuçlara karşıt olarak elde etme, gerçekleştirme olmakta ortaktır. Örneğin insanlığın kadim düşleri olan uçabilme, uzakları görebilme gibi isteklere karşıt olarak bu ihtimallerin gerçekleştirilmesi her zaman bir ifadır. Kafada tasarlanmış bir senfoniye karşıt olarak, yazılmış bir senfoni bir ifadır. İfa etme bütün alanlarda mümkündür; teknolojide, sanatta, bilimde, ekonomik örgütlenmede vs. İfaların maddi veya teknik değil de kültürel veya sanatsal olduğu yerde onlara genellikle 'eser' kelimesiyle gönderme yaparız. Eserler ve diğer ifalar tümüyle, üretici bir etkinlik alanındaki gerçekleştirmeler, nesnelleştirmelerdir ve onların niteliğini belirleyecek ölçütler de söz konusu alanın kendi ölçütleridir. Herhangi biri

---

[4] Marksist literatürün, nesnel ekonomik yapıdaki değişimlerin tinsel ve kültürel değişimleri etkileme yollarını, söz konusu belirlemeyi ayrıntılı olarak açıklayan bu bağlantıları bir şekilde görmezden gelmesi tuhaftır. Freud, Adler ve T. Reik'ın çalışmalarında özel bir konu olarak hırs ve başarıya dair yararlı ipuçları bulunabilir.

[5] *Leistung* kelimesi, Mannheim'ın aşağıda örneklerle açıklayacağı üzere, hem kuvve halinde olanın fiili hale getirilmesi, bir tasarının, hayalin gerçekleştirilmesi hem de bu gerçekleştirmeyle gelen sonuç anlamlarını içerir. Bu bağlamda kelimeyi "edinim" veya "kazanım" diye çevirmek mümkündür. Ancak bu tercihle kelimenin ilk anlam içeriği, yani gerçekleştirme, yerine getirme 'fiil'i göz ardı edilmiş olur. Dolayısıyla söz konusu kelimeyi -bir yer dışında- aslında bir Hukuk terimi olan "ifa" ile karşıladım. Ancak bu karşılığın kullanıldığı her yerde aynı zamanda "kazanım, edinim" çağrışımları da dikkate alınarak okunursa yazarın kastı daha iyi anlaşılacaktır. -çn.

gayet iyi bir örgütlenme yaratabilir, oldukça dayanıklı bir ayakkabı üretebilir, usta işi bir senfoni yazabilir ancak tüm bu ifalar mutlaka onu başarıya taşıyacak diye bir durum söz konusu değildir. Bu örnekler, başarı ile ifa arasındaki özsel farkı şimdiden su yüzüne çıkarıyorlar; demek ki bir ifa belirli bir üretim alanındaki nesnelleştirme veya gerçekleştirmedir. Bu ifanın varoluşu ve değeri ise ifa edenin toplumsal kabulüne ve yazgısına bağlıdır. Öte yandan, başarı ise toplumsal (bireylerarası) ilişkiler alanındaki gerçekleştirmedir.

Şimdi, bu toplumsal gerçekleştirmenin özel biçimini daha somut olarak belirlememiz gerekiyor. Bireylerarası alana ait olan ve başarı için temel olan bu gerçekleştirme biçimi 'kabul görme' olarak alınabilir. Öte yandan iki tür kabul görme arasında ayrım yapmak oldukça önemlidir; a) nesnel bir başarı olarak bir ifa sayesinde elde edilen kabul görme, b) ifa edenin kendisinin kazandığı kabul görme (öznel başarı).

3. Öznel ve Nesnel Başarı

Nesnel başarıyla başlayalım. Yaşamı (Varlığı), ayrıca insanların veya insan gruplarının alışkanlıklarını değiştiren veya etkileyen bir 'ifanın' tanımladığımız anlamda bir başarısı vardır. Farklı biçimlerdeki nesnel başarılara dair birkaç örnek vermemize müsaade edin. Bir müzik parçası başarılı olabilir. Bu durum söz konusu parçanın, kendisine bağlanan ve kendisinden hoşlanan insanları içsel bir yücelme duygusuyla etkileyebileceği, hatta kendisini dinlemekle insanların değişebileceği anlamına gelir. Müzikal bir parça ayrıca, gelecek eserleri etkilemesi -öyle ki kendisi olmasa bu eserler daha farklı olacaktır- anlamında da nesnel olarak başarılı olabilir.

Başka bir örneği ele alalım. İnsanlar artık uçabiliyor ve uzak mesafeleri görebiliyorlar. Onların bu bağlamdaki davranışları, bu keşiflerin gündelik yaşama başarıyla nüfuz etmesi sayesinde değişmiştir. Bu yeni iletişim ve ulaşım imkanları insanların yaşantılarını birçok farklı açılardan köklü biçimde etkilemiştir. Bir ifanın nesnel başarısını tam da bu etkinin doğası ve menziliyle ölçeriz. Son örnek: İş sahasındaki örgütlenme alanına ait bir ifa (Taylorizm, Fordizm, Fayolizm gibi) kabul görebilir. Ancak burada söz konusu ifanın tam da

doğası gereği toplumsal olduğu ve yukarıda 'başarı' ile 'ifa' arasında yaptığımız ayrımın bulanıklaştığı açıktır. Yalnızca başarının değil ifanın da kendini ancak toplumsal bir bağlamda gerçekleştirebildiği yerde bu ikisi artık eş anlamlı hale ya da hiç değilse birbirleriyle çok yakın hale gelirler. Dolayısıyla başarı ve başarısızlık (kelimenin her iki anlamında da; 'ifada başarısızlık' ve 'kabul görmede başarısızlık') sorunu, ifanın tüm biçimleri için eşit derecede önem taşımaz. İfa etme, bazı alanlarda, sahip olabileceği değer konusunda, kendisine eşlik edecek nesnel başarının miktarına bağlıdır. Öte yandan birçok ifanın sahip olacağı değer kendilerinin o anki başarılarından bağımsızdır. Bir ordu komutanının, sanayicinin, eğitimcinin veya vaizin nesnel başarıları onların ifalarının taşıdığı değerle tam olarak ilgisiz değilken diyelim ki bir matematikçinin eserinin toplum tarafından kabul görmesinde bu eserin doğruluğunun veya yanlışlığının, yani bir ifa olarak değerinin hiçbir dahli yoktur. Toplumsal yaşamla doğrudan bağlantılı olan ifaların doğasında şu vardır; onların nesnel başarıları da birer ifa olarak taşıdıkları değerle ilişkilidir. Bu tür ifalar için başarı, deneyin doğa bilimlerinde oynadığı rolden pek de farklı olmayan bir rol oynar, yani o da, hipotezlerin empirik açıdan doğrulanmasını sağlar veya hipotezlerin geçerli olmadıklarını bildirerek onların tekrar gözden geçirilmesini talep eder.

Bu nesnel başarı biçimine vurgu yaptık çünkü insanlar genellikle başarı terimiyle onun öznel veçhesinden, yani ifa edenin kişisel başarısından başka bir şey kastetmezler. Aslında bütün olarak başarının her zaman iki veçhesi vardır; bizzat ifa ve bir kişi olarak ifa edenin mutlaka elde etmek durumunda olduğu toplumsal kabul. Öte yandan ifanın kabul görüp ifa edenin görmediği durumlar da söz konusu olabilir. Bu durumlarda artık başarı ifadesini kullanmamız doğru olmaz. Bizim bakış açımıza göre, bir kişi, kendi şanına hiçbir fiilî ifa ait olmaksızın yüksek bir konum veya mevki elde ettiğinde burada da 'başarı' terimi kullanılamaz. Bu durumlarda, ifa kelimesine yüklediğimiz anlamlardan dolayı, 'başarıdan' değil de 'şans'tan belki de 'haksız şans'tan söz edebiliriz. Öte yandan, sosyolojik analiz esneklik gerektirdiği için, ifaların

daha az veya daha fazla değerli olduğunu gösterecek ya da şu veya bu öznel başarıyı ifaya göre belirleyecek katı ölçütleri benimsememeliyiz. İfa etmeleri farklı alanlara göre farklı biçimde değerlendirmek ve buna göre farklı ifa sınıfları için farklı başarı şansı tanımak tüm toplumsal sistemlerde bulunan irrasyonel özelliktir. Çeşitli alanlardaki ifalara değer biçmek için nesnel ölçütlerin bulunmasına karşın bir bütün olarak alanın değeri toplumsal açıdan belirlenmiştir, öyle ki orada mümkün olan ifalara ya az ya da çok toplumsal başarı şansı bağlıdır. Bir ayakkabının iyi yapılıp yapılmadığı veya bir ticari muamelenin ustalıkla kotarılıp kotarılamadığı, ayakkabı incelenerek veya söz konusu muamele gözden geçirilerek görülebilir. Ancak bir sanatçının veya tüccarın ifalarının belirli bir toplumda ne kadar değerli olabilecekleri ve dolayısıyla ifalarının bu ikisine alanlarında ne kadar toplumsal başarı şansı sağlayacakları orada hakim olan toplumsal ve ekonomik yapıya bağlı olacaktır.

Büyük ölçüde düşünce insanlarının (dinsel ve felsefi dehalar gibi) ya da başka deyişle ekonomik işlevleri tüketici olmaktan ibaret olan kişilerin şekillendirdiği bir ahlaki ortamda yetişen bizler her türlü hırsı, başarı peşinde koşmayı meşkuk bir şey olarak gördüğümüz için başarının, toplumsal kabulün bu nesnel veçhesi daha da dikkat edilesi bir hal alıyor. Toplumsal kabulün de bu türden bir nesnel veçhesi olduğunu ve bir insan, işinin başarıya ulaşması için yapabileceği her şeyi yaptığında, yani işinin insanların yaşamlarını ve davranışlarını en yüksek dereceden nasıl etkileyeceğini görmek için elinden geleni yaptığında bu durumun yalnızca mazur görülebilir bir istek olmakla kalmayıp aynı zamanda başlı başına yeni bir kazanım (*Leistung*) olduğunu unutmamalıyız.

Beri yandan, nesnel başarıya iliştirilen muazzam ahlaki değere rağmen sosyolog giderek artan bir ilgiyle dikkatini öznel başarı biçimlerine çevirir, zira o, öznel başarı arzusunun toplumsal yaşamımızın gerçek zemini olduğunu; bilindiği gibi toplum içindeki insanın bir ifayı doğrudan ve sadece o ifa uğruna istemediğini ama bu ifaya büyük ölçüde toplumsal başarı arzusunun dolambaçlı güzergahı üzerinden vardığını bilir. Genel ve ortalama olarak insan yalnızca, kendisini ifa

etmekle ama o yolda ama bu yolda bir itibar elde edeceğini düşündüğü şeyleri yapmaya girişir. Şimdi tekrar öznel başarı meselesine dönmek durumundayız.

4. Öznel Başarının Değişken ve Görece İstikrarlı Biçimleri

A. İfa eden bir kişinin ifasına aldığı toplumsal karşılık belirli bir tür kabul, şu veya bu türden bir 'itibar' taşıyorsa orada öznel başarının değişken biçiminden söz edebiliriz. En iyi bilinen itibar biçimi de ündür.

B. İfa etme, ifade edene toplumsal açıdan etki edebilme fırsatlarını koruma imkânı veya maddiyatı kullanma gücü sağlıyorsa orada öznel başarının görece istikrarlı biçiminden söz edebiliriz. Eğer şu yalın olguyu; öznel başarı aynı zamanda para veya mal mülk ya da bir mevki kazancını da içerebilir, olgusunu böylesi karmaşık bir tarzda; yani "maddiyatı kullanma gücü" ve "toplumsal açıdan etki edebilme fırsatları" gibi ifadelerle açıkladıysak bunun nedeni -Max Weber'in ilk kez ortaya attığı üzere- 'değişimler' ve 'fırsatlar' üzerinden yapılacak bir analizin bu başarı türlerinin yapısal anlamını ortaya çıkarmada 'mal mülk' ve 'mevki' terimleri üzerinden yürütülecek bir tartışmadan daha uygun olmasıdır. Para, mal mülk ve mevki her şeyden önce sırf birtakım adlardır; şu olguyu ifade eden adlar; belirli bir toplumdaki belirli bir birey belirli mal mülke hakim olma gücünü veya toplumda etkisini belirli bir yönde hissettirebilmeyi umabilir. 'Görece' istikrarlı biçimler dedik, çünkü paranın, mal mülkün veya bir mevkiin kendilerine sahip olanlara belirli fırsatlar sunmayı sürdürebilmeleri onların geçerliliğini şimdilik teminat altına alan belirli bir toplumsal düzenin istikrarına bağlıdır. Gündelik amaçlar bağlamında bu türden olan başarının istikrarı mutlak olarak görülebilir, ancak daha geniş bağlamda düşünmek zorunda olan sosyolog için başarının istikrarı yalnızca göreli olabilir, zira başarının istikrarı toplumsal düzenin istikrarını ön gerektirir. Gündelik dil, yukarıda 'değişken' ve 'görece istikrarlı' başarılar arasında yaptığımız ayrıma karşılık düşen bir ayrıma gider; 'saf ahlaki' başarıyla 'gerçek' başarı arasındaki ayrıma. Gündelik dilin, sosyolojik kategorilerden bilinç-

sizce devşirilmiş kendi ontolojisi vardır; o, varlığın çeşitli yoğunluk dereceleri arasında ayrım yapar. Şimdi, 'gerçek' başarının toplumsal yaşamın hangi alanında bulunabileceği ve görece istikrarlı başarının nerede mümkün olacağı sorulabilir. Eğer topluma enine boyuna bakarsak, etki etme fırsatlarının ve mal mülkü kullanım hakkının geniş ölçüde teminat altına alınması anlamında 'görece istikrarlı başarının' üç alanda bulunabileceğini gözlemleriz. Buna göre;

-güç alanında başarı[6]
-ekonomik yaşamda başarı
*-meslek hayatında başarı*dan söz ederiz.

Bu üçlü bölümlemedeki bölümlerin kendi içlerinde tek tipli olmadığı açıktır. İlk ikisi açıkça seçilebilir ancak üçüncüsü her ikisiyle de çakışır. Her şeye rağmen burada, söz konusu tasnifi mantıksal açıdan saflaştırmaktan çok görece istikrarlı başarı türünün her üç alanda da mümkün olabileceğini açıklamakla ilgiliyiz.

Öte yandan burada oldukça temel bir soru kendini gösterir. Bu üç alandaki başarı neden, mesela, ünden daha istikrarlı olsun ki? Onlardaki istikrarın yapısal anlamı nedir? Yanıt şuradadır; sadece bu üç alan uygulanabilir, birbirine bağımlı temas hatlarını bilir. Kendilerine eşlik eden, bütün eyleme menziline etki edebilme fırsatlarıyla birlikte anahtar mevzilerin denetimi bir kez ele geçirildiğinde bu alanlardaki eylemenin yüksek ölçüde birbirlerine bağlı doğası bu mevzilerin ve toplumsal fırsatların kalıcılığına büyük ölçüde güvenmeyi mümkün kılar.

Bir 'güç' yapısında buyurma gücünü kendine mal eden veya kendine böyle bir paye biçen birisi insanların, buyruklarına karşı verebileceği öngörülebilir tepkilere güvenebilir, zira güç yapısının ardında duran kuvvet güç merkezine bağlı olan bu kişilerin davranışlarını türdeş ve denetlenebilir kılar. Top-

[6] 'Güç' burada, Max Weber'deki anlamıyla uyum içinde, kaba kuvvetin yarattığı doğrudan veya dolaylı zorlamaya dayanan etki, olarak tanımlandı. Tanımı gereği 'güç' ekonomik bir zorlama etkeni değildir.

lumsal alanda asli eylemler hesaplanabilir olduğu için ve onlara eşlik eden saikler belirli koşullarda yalnızca ikincil bir rol oynadıkları için yukarıda sözünü ettiğimiz gündelik ontoloji eylemenin bu karşılıklı bağımlı yapısını gerçeklik olarak alırken buna eşlik eden tüm tinsel fenomenleri de salt ideoloji olarak görür. Gündelik ontoloji ayrıca, yine yukarıda gördüğümüz gibi, eylemenin karşılıklı bağımlı yapısına zincirlenmiş başarılar hakkında belirli bir meşrulaştırma tonuyla konuşurken 'kabule' ve 'fikre' dayananlardan 'saf ahlaki' diye söz eder.

Pazar ekonomisi alanında da benzer bir karşılıklı bağımlılık, geniş ölçüde öngörülebilir ve denetlenebilir davranış kalıbı söz konusudur. Öte yandan burada zorlayıcı kuvvet belirleyici etken değildir, pazardaki ekonomik davranışa görece tek tiplilik ve hesaplanabilirlik niteliğini veren bireyin aydınlatılmış öz çıkarıdır. Dolayısıyla siyasal ve ekonomik güç mevkileri görece istikrarlıdır. Öte yandan ünün yakından bağlı olduğu toplumsal küme 'kamu'dur; ünü veren kamu. 'Kamu' terimi, yaşamsal çıkarlara ve belirlenebilir davranışlara bağlı olmayıp yalnızca bir fikre; toplumsal yaşamın geleneksel biçimlerinin ardına ne kadar geçersek o kadar şiddetle dalgalanan bir fikre bağlı olan bir insani birleşme biçimine işaret eder. Ün ve itibardan meydana gelen başarı kamuoyunun mutlak gücü elde ettiği tarihsel aşamaya yaklaştıkça giderek istikrarsızlaşır.

5. Toplumsal Yapıyla Başarı İmkanı Arasındaki Bazı Genel İlişkiler

1. Hırsın genel olarak doğrudan, kalıcılık ve güvenlik adına en iyi teminatı verecek gibi görünen öznel başarı biçimlerine yöneleceğini söyleyebiliriz. Başka deyişle insanlar ortalama olarak toplumsal kabulün ve asli olarak bazı toplumsal alanlarda etki etmenin; yapıları insan davranışının denetlenebilirliği için en çok teminatı verecek toplumsal alanlarda etki etmenin peşindedirler. Hayli genel ve biçimsel olan bu eğilimin geçerli olabilmesi için söz konusu alanların herhangi bir baskın grubun elinde olmaması gerekir, zira 'baskınlık' teke-

lin hüküm sürdüğü bir alana ait tüm fırsatların baskın olanların elinde bulunmasını ima eder. Dolayısıyla belirli yapılardaki toplumlarda yalnızca belirli toplumsal gruplar bürokratik, askeri ve diğer 'güç' mevkilerini elde edebilirler. Şu halde, toplumun fiili yapısı hırsın yönünün belirlenmesinde doğrudan etkilidir.

2. Bu bağlamda bir ikinci olgu gözlemlenebilir.[7] Genel olarak denilebilir ki eski dönemlerde bireylerin etki ve gücü elinde bulunduran nüfuzlu konumlara ulaşabilmelerini sağlayan şu karşılıklı bağımlı ve hesaplanabilir davranış alanları gerçekte yalnızca 'güç' alanından (siyasal ve askeri alanda) doğabiliyordu. Bu durum ayrıcalıklı toplum katmanlarının her şeyden önce bu başarı fırsatlarını korumak için neden ellerinden geleni yaptıklarını açılıyor. Toplumun ekonomik yapısı giderek -nihayetinde kapitalizme varacak- bir pazar ve ticaret ekonomisi niteliğine büründükçe ekonomik davranış da giderek karşılıklı bağımlı, hesaplanabilir ve denetlenebilir hale gelmiştir, böylece bu alanda denetleme ve etki etme fırsatları giderek daha çok arzu edilir bir şey olmuşken bu yöndeki başarının toplumsal değeri de sürekli artmıştır. Henüz tanımladığımız durum Sombart'ın iyi bilinen tespitiyle genel olarak uyuşur; eskiden görülen 'güç aracılığıyla varsıllık' fenomeni yerini artık yenisine, 'varsıllık aracılığıyla güç' fenomenine bıraktı. Eskiden, gücü elinde bulunduranlar varsıllığa erişebilecek bir konumdayken, şimdi varsıl olanlar güçlerini koruyabilecek bir konumdalar.

3. İstikrarlı başarının günümüzdeki biçimi büyük ölçüde, başarıyı arayan bireylerin toplumsal ve tarihsel durumlarına bağlıysa şayet, başarının bağlı olduğu ifanın doğasının da önemli bir rolü varmış gibi görünüyor. Örneğin, toplumumuzdaki kültürel ifaların doğası şöyle bir niteliğe sahiptir; bu ifaların asli karşılığı olarak öznel başarı, yani ün gelir. Ayrıca nesnel başarıya ilişik olan, onunla birlikte gelmesi tahmin edi-

---

[7] Bkz. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Grundriss der Sozialökonomik, C. III, ss. 364 vd.).
[Türkçesi için bakınız; Max Weber, *Ekonomi ve Toplum* (II Cilt), Yarın Yayıncılık, 2012, ss. 431 vd. -çn.)

len ek mahiyetindeki vaatler bize salt ikincil şeyler olarak görünürler. Söz konusu durum ise görünüşe göre başka bir yapısal değişime bağlıdır; laik entelijansiyanın görece önemsiz görülüp ikincil konuma düşmesiyle kültürel ifalar giderek artan bir eğilimle (eskiden Hindistan'da, Çin'de ve Orta Çağ Avrupa'sında olanın aksine) artık bürokrasi veya mevki sahibi grupların üyelerine ait bir işlev değildir, bunun yerine kültürel ifalar artık tüm katmanları ve mevki sahibi grupları kuşatan kamuoyu aracılığıyla gerçekleştirilir. Bu değişiklik öznel başarı elde etmenin önemini giderek azaltır, çünkü kültürel değerlerin yaratıcısı, önceden mevkiinin veya resmi konumunun güvence altına aldığı, kendiliğinden gelecek maaş ve diğer karşılıklara artık güvenememektedir; şimdi (bir devlet işine sırtını yaslamadığı sürece) kamuoyundan; içinde tüm katmanların temsil edildiği kamuoyundan kabul almak zorundadır. Bu durum, kültürel ifaların eski hiyerarşilerden o günkü edebi gruplaşmanın özgür alanına doğru kaydığı Rönesans döneminde aniden ortaya çıkan 'ün' tapınmasını açıklıyor. Kamuoyunun bahşettiği ünün önemi o günlerden beri istikrarlı bir şekilde artıyor ki kamuoyunun kendisi de özel kültürel işlevleriyle çeşitli grupların sahip oldukları hiyerarşik, tekelci konumun kademe kademe çözünmesiyle ortaya çıkabilmişti ancak. Başarının istikrarlı hale gelmesinde kamuoyunun önemi bugün daha da artmaya devam ediyor, hatta entelektüel ifanın resmi bir mevkiiyle (sanat akademisi veya üniversite hocalığı gibi) ilişkili olduğu yerde bile bizzat bu mevki ancak belirli bir kamuoyu başarısı aracılığıyla elde edilebilir.

4. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi, bizzat ifalar alanı toplumsal açıdan değerlendirilmelerinde bir bütün olarak toplumsal yapıya bağlıdırlar. Askeri ifalara İngiltere'de ve barış dönemi Çin'inde biçilen değerle militarist Prusya'da biçilen değer arasındaki derin farklar sözü edilen bağlılığın örnekleridir. Ya da ulusal değil de tarihsel farklılıkları ele alırsak, spordaki ifalara bugün, geçmiş dönemde bakıldığından farklı bakılır. Bu alandaki hem öznel hem de nesnel başarı fırsatlarının ne büyük ölçüde arttığı ilk bakışta bile görülebilir. Başarı imkanındaki bu artış, gelişmiş kapitalist toplumda sporda saygınlık

kazanmaya biçilen yüksek değerle bağlantılıdır, zira atletik maharet -gayet makul olarak- modern endüstri çağının koşulları altında yaşayan kişi için daha önemlidir.

5. Ekonomi alanının modern toplumsal yapıya baskın olacak şekilde yükselmesinin, etkili alanı geniş bir dizi sonucu olmuştur. Bu sonuçlardan yalnızca, hırsın şekillenmesini doğrudan veya dolaylı olarak etkileyen ikisini inceleyeceğiz.

a) Bir hayli yüksek enerjilerin ekonomi alanına akması ve bu alandaki ödüllerin oldukça yüksek bir değer taşıması toplumun 'demokratikleşmesine' yol açar ki bu demokratikleştirme siyasal alandakinden çok derindir. Ekonomi alanındaki, parayla ölçülebilen başarı, özellikle ekonominin tasarlanmış veya güdümlü değil de rekabetçi bir yapısı olmasından dolayı mevki sahibi grupların tekeline en az maruz kalmış başarı türüdür. Güç, bu grupların tekeline alınabilir. Ancak ekonomik başarı hırsın başlıca yönelimi olduğu zaman (rekabetin görece serbest olması koşuluyla) başarı şansına erişim de özgür olacak ve toplumdaki, mevki üzerinden var olan katmanlaşmanın da giderek altı oyulacaktır. Paranın anonimliği görece bütünleşik, kişiye özgü eski 'güç yapısı' tipini kademe kademe bastıracaktır.

b) Ekonomi alanının baskınlığa erişmesiyle az veya çok hesaplanabilir olan yeni bir davranış kalıbı ortaya çıkar. Bireylerin gayet iyi anlaşılmış öz çıkarlarının etkisiyle ekonomik yapıdaki davranışlar ölçülebilecek ve hesaplanabilecek derecede tek tipleşir. Ekonomik sistem her ne kadar bireyleri kendi özgür iradeleriyle eylemede biçimsel olarak özgür bıraksa da (birey burada, ekonomik çıkarlarını dikkate almadan eylemede her daim özgürdür) bu sistemin uyguladığı baskı uzun vadede, her bir durum için az veya çok belirlenebilir bir 'doğru' davranış ideali meydana getirir ki her birey bu ideali öğrenmeye ve ona erişmeye çalışır. Böylece, her bireyin sahip olduğu kendi çıkarını izleme özgürlüğü, bu biçimsel özgürlük 'ehlileştirme' veya toplumsal uyum için 'zor kullanma' etkeninden açık ara daha tesirli bir araç haline gelir. Zira zor kullanma karmaşık toplumsal ağın her kıvrımına nüfuz edemezken, baskın olduğu ölçüde ekonomik alan tüm makul davranış hatlarının birbirleriyle ilişkili olmasında dolayı bü-

tün insani eylemleri, hatta ekonomik davranışla doğrudan hiçbir bağlantısı olmayan eylem ve tepkileri de kendi yörüngesine doğru çeker. Baskın olması için bir tür özgürlüğü şart koşan ama aynı zamanda baskın olduğunda özgürlüğe yol veren para, bu niteliğine rağmen yine de daha despotik bir yapıdadır ve bireyin yazgısını kaba despotizmin, diyelim ki nihayetinde yalnızca siyasal zor kullanma araçlarına sahip bir feodal beyin belirlediğinden daha büyük ölçüde belirler. Bireylerin doğal şekilde kendi çıkarları için çalışmalarının sonucu olan ve toplumda tek tipleştirici bir etken olarak hızla en önemli etken haline gelen şu ekonomik etkinlikteki karşılıklı bağımlılık etkeni; giderek artan bu karşılıklı bağımlılık toplumsal işlevde ve bunun sonucu olarak toplumumuzdaki kültürel, tinsel ve ruhsal etkenlerin bugünkü biçimlerinde de muazzam değişikliklere yol açmıştır.

Zorlamaya ve güce dayanan bir toplum her ne kadar aşırı düzgün biçimde örgütlenmiş olsa da kendini dinsel ve ahlaki fikirlerin belirli bir desteğini beklerken bulacaktır. Salt işlevi dikkate alan bakış açısına göre askeri ve bürokratik araçlar sayesinde toplumsal yapıda en fazla birkaç kilit noktaya sahip olunabilir, dolayısıyla güç yapısında denetlenmeden kalmış boşluklar, yani gündelik yaşamın ve eylemlerin dokusu kendi kaderine terk edilmek durumundadır, ancak tek bir istisnayla ki; zor kullanma aracılığıyla hükmedilemeyen davranışın şu veçhelerini az ya da çok türdeş, tek tipli ve dolayısıyla denetim ve gözetim için uygun hale getirmek adına herhangi türden (uzun vadede gelenekselleşecek ve iyice yerleşecek) ideolojik araçlara başvurulursa durum değişir. Sahip oldukları güç yapıları, genişçe dallanıp budaklanmış toplumsal grupların öngörülebilir davranışlarını sürekli sağlama almaya gevşekçe bağlanmış toplumlar, toplumsal denetimi sağlamak için dinsel ve buna eş ideolojik aygıtlara sıkıca sarılmak zorundadır (ki bu aygıtlardan biri olarak, kapitalizm öncesi zihniyete içkin 'diğer eğilimleri görmezden gelme' tutumu da bu bağlamda bir baskı unsuru olabilir). İşte, toplumsal güçlerin işlevleri arasındaki; yani bir yanda geleneksel, ideolojik öğeleri temsil edenlerle (rahipler) diğer yanda fiziksel kuvvette tecessüm eden güç (savaşçılar) arasındaki bölünme-

nin daha önceki tüm toplumsal yapılarda bulunmasının nedeni budur. Bu işlev bölümünün sonucu olarak temel kurumlar ve baskın inanç ilkeleri toplumsal açıdan sağlama alınmıştır, öyle ki bunlar kendi kaderlerine bırakılmıştır, bütün toplumsal dokuya 'barışçıl şekilde' nüfuz etmelerine ve eş zamanlı olarak, hakim gücün etki ettiği tüm geniş alanı, çıplak gücün doğrudan bulunmadığı veya hissedilmediği noktalarda bile toplumsal yapının istikrarını sağlama almalarına izin verilmiştir. Asli olarak zorlamaya dayanan hiçbir toplum ideolojik denetim araçlarından vaz geçemez, çünkü zor kullanma toplumsal yapının tüm şubelerine (özel konuşmalar ve söylentiler gibi) asla nüfuz edemez.

Öte yandan kapitalizmin ekonomik gelişimine eşlik eden karşılıklı toplumsal bağımlılık ne kadar artarsa ve ekonomik etkenlerin toplumda hakim olma eğilimi ne kadar güçlenirse o kadar açık hale gelir ki önceleri gelenekselleşmiş ideolojik karşılıkların belletilmesi sayesinde yalnızca dolaylı olarak denetim altına alınabilen şu öngörülebilir davranış yapısındaki boşluklar -hiç değilse, herhangi bir durumda bireylerin akla uygun öz-çıkarları olarak hizmet edecek ideal davranışın öngörülebilir hale gelmesi anlamında- az veya çok belirlenebilir ve hesaplanabilir hale geleceklerdir.

Yapısı özünde rasyonel ve bütünleşik olan toplumlarda davranışlar, irrasyonel görünümlerinde bile, giderek öngörülebilir hale gelecektir. Çünkü -mesela telaş veya eski zamanların 'kalıntısı' herhangi bir irrasyonel saik tarafından- belirlenmiş bir davranış bile hiç değilse etki ettiği yön bakımından ama özellikle başka herhangi bir rasyonel toplumsal yapıda da gelişebileceği noktasında şeffaf bir hal alacaktır. İrrasyonalizm giderek rasyonelleşen toplumsal yapıda ne kadar küçük bir 'bölgeyi' kaplarsa bu irrasyonel öğeler o kadar denetlenebilir ve hesaplanabilir hale gelir. Örneğin borsadaki bir paniğin etkileri böylece tıpkı toplumsal mücadele sürecinde bir sınıftan ayrılan grupların vereceği irrasyonel tepkilerin doğası ve doğrultusu kadar hesaplanabilirdir. Bilindiği üzere bu tepkisel eylem bilincin önceki aşamasından kalan irrasyonel kalıntılarla gayet düzenli şekilde birleşir ve ayrıca büyük ölçüde öngörülebilir biçimde, sınırları belirgin durumlarda or-

taya çıkma eğilimindedir. O halde, öngörülebilir davranışın şimdiye kadar ideolojinin, gelenekselleşmiş tepki biçimlerinin yardımıyla yalnızca gelişim tarafından sağlama alındığı bu noktalarda (güç yapısındaki boşluklarda) artık öngörülebilir davranışı sağlama alma işine bireysel öz çıkarın işlemesi aracılığıyla ekonomik etkenler girişirler.

Öte yandan bu durum, biraz gevşekşe söylenirse, şu anlama gelir; modern ekonomik sistemin (tam olarak ekonomik zorunlulukların giderek artan ölçüde gündelik yaşantılarımızın ta içene nüfuz etmesinden dolayı) 'ideologlara' eskiden mümkün olduğundan fazla özgürlük vermeye gücü yeter.

Ekonomik sistem sahip olduğu ideolojiler bastırıldığı zaman derhal çözülmeye tabi olmakla kalmaz, varlığının koşulu haline gelecek böyle bir esnekliği bir anlamda arzular da, öyle ki bireyler kendilerini çok daha safça ekonomik türden olan toplumsallaştırıcı etkenlerin baskısına uydurmak için ideolojik ve geleneksel etkenler tarafından katıca belirlenmiş tepki biçimlerinden vaz geçmelidir. Gelişmiş ekonomik sistemin çerçevesine ait zaruri davranışlar tüm idealist güdüleyici içeriklerinden boşaldığında bu sistem işlevlerini en iyi biçimde yerine getirir. O halde ekonomik rasyonelliğin bir bütün olarak toplumsal yaşama nüfuz etmesi ölçüsünde ideolojik örgüde bir gevşeme gözlemleyebiliriz ki bir görüşü zorla benimsetme tutumundan vazgeçilmesi olgusu bu durumu belgeler. İşte bu, modern hoşgörü fikrinin toplumsal kaynağıdır.[8]

Tüm ideolojik öğelerin ekonomik davranış alanında ve bununla yakından bağlantılı olan gündelik yaşam bölgelerinde bu şekilde karanlığa bürünmesi olgusuna karşıt olarak aynı anlarda ideolojik etkenlerin bu kez siyaset alanında giderek baskın hale gelmesi olgusuna (öyle ki neredeyse tüm entelektüel ve estetik kültür alanları siyasetin hakimiyetine girer) tanıklık ediyoruz. İdeoloji lehine olan bu telafi edici olgu modern toplum yapısı üzerinden açıklanabilir. Yekten söylersek, yalnızca sırf ekonomik olan toplum tüm ideolojik öğelerden

[8] Hindistan'da başka bir hoşgörü türü görülür. Teolojik görüş (*mata*) tamamıyla özgür olabilir çünkü pratik (*dharma*) titizlikle düzenlenmiştir.

tümüyle azade olabilir. Öte yandan ekonomi sistemimizin nihai teminatının 'zor kullanma' olduğunu çok iyi biliyoruz; bir 'güç' öğesi olarak zorlama ekonomik alanda, mülkiyet elde edip onu elde tutmayla ilişkili tüm meselelerde göze çarpan öğedir. Toplumumuzda, salt ekonomik güçle ilişkili olmayan mevkilere, özellikle kilit mevzilere sahip olmak için daimi bir kapışma mevcuttur. O halde toplumsal mücadele yapısı bakımından salt ekonomik değildir. Ekonomik etkenlerden doğan veya onların güdülediği tüm davranışlar ideolojik öğelerden azade olmaya eğilimliyken gücü elde etmeye veya güç için savaşmaya hizmet eden tüm etkinliklerin güçlü ideolojik yapıları vardır.

Önceki toplumların alametifarikası olan güçle gelenek (yani bir ideolojinin yerleşmesi) arasındaki ilişki bizim toplumumuzda bulunan güçle ekonomi sistemi arasındaki ilişkiye yol vermiştir. Tıpkı eskiden toplumun geleneksel-dinsel çerçevesindeki kilit mevkilerin zor kullanma tarafından sağlama alınması, öte yandan insanın 'ehlileştirilmesi' işiyle tinsel alanların ilgilenmesi gibi modern toplumsal çerçeveye ait ekonomik alandaki kilit mevkilerin sağlama alınması için de tek başına zor kullanma yeterlidir; ama burada geri kalan her şeyi ekonomik kendiliğindenlik (deyiş yerindeyse, güç merkezlerinin her yana yayılmış bu ordusu) halledecektir. Dolayısıyla ekonominin baskın olduğu böylesi toplumlarda ekonomik başarı çabası eylemin dürtüsüdür; genellikle iş yapar olmasına bel bağlanan dürtü. İnsan bu alandaki başarı çabasının ve ekonomik hırsın zorunluluğunu bir kez kabul etti mi buna bağlı olarak onun davranışları artık öngörülebilir ve kalıba sokulabilir hale gelir. Ekonomik yapı düzgünce işlerse 'fikirler' ve görüşler üzerindeki denetimden tümüyle vazgeçilebilir. Çünkü, modern toplumda baskın olan ekonomik eylemde tüm ideolojik etkenlerden bu şekilde vaz geçmek mümkündür; tüm 'dinsel' ve 'etik' etkenlerin 'salt ideolojik' öğeler olarak azledilmesi modern insanın bir alışkanlığı haline gelmektedir. Bu tarifin küçültücü ve değer düşürücü doğası modern toplumsal yapıda bulunan, ideolojik ve kültürel etkenleri şu muazzam geniş alanda serbest bırakma özelliğini dolaylı olarak yansıtır, gerçekten de birçok örnekte bu özgür-

lük *de facto* verilmiştir.[9] Süreci sosyolojik bakımdan anlamadan bu durumu deneyimleyen birisi şöyle inanmaya itilir; yalnızca, rasyonel tepkilerin karşılıklı bağımlı alanının 'gerçeklik' olarak görülmesi meşrudur. Dolayısıyla bu kişi 'tinsel' olan her şeyi 'ikincil' ve 'salt ideolojik' bir şey olarak görmeye eğilecektir. İşte bu, kapitalist yaşam tarzının modern ontolojisindeki yapısal gizemdir.

6. Meslek Yaşamındaki Başarının Yapısı

İstikrarlı başarının, daha yakından ilgilenmemiz gereken özel bir biçimi vardır; genel olarak 'mesleki başarı' adını kullandığımız, kesin görülen başarı imkanlarından oluşma zincirin kendine özgü yapısıdır bu. Mesleki başarının kendine özgü yapısını şunlar tanımlar; a) şeyler üzerinde tasarruf etme gücü (gelir, maaş vs.), b) etki edebilme fırsatları (etki alanı, buyurma gücü), c) başarıyla gelecek toplumsal itibar ki mesleki başarıyla hangi bireye ne kadar düşeceği *a priori* belirlenmiştir. Mesleki başarının özü 'başarının' belli bir ölçü üzerinden paylaştırılması veya bir dizi aşamada kademeli dağıtımıdır.

Askeri, siyasal veya ekonomik alanda bireyler kendi yerlerini az veya çok kendileri yaratırken bürokraside mesleki başarının peşinde olan kadın veya erkeğin elde edebileceği başarı ve etki derecesi ayrıntılarıyla önceden tasarlanmıştır. Ekonomik yapıda veya güç yapısında bireyin kendi yerini kendisinin yapması şu anlama gelir; toplumsal olarak ulaşılabilir olan hakimiyet ve şeyler üzerinde ekonomik denetim fırsatlarından, kendi kişisel mevkiine mal edeceği pay bizzat bireye bağlıdır. Öte yandan mesleki başarı söz konusu oldu-

---

[9] Cinselliğe yönelik değerlendirmedeki değişim ideolojik öğenin bu şekilde karanlığa bürünmesi için gayet iyi bir örnektir. Bize ahlaki açıdan bir anlam ifade etmeyen cinsel davranış kalıpları eski zamanlarda muazzam bir ahlaki anlam yükü taşıyordu. Bunun nedeni, eski toplumların cinsel davranışa katı bir ideolojik düzen dayatmaya mecbur hissetmeleriydi ki bu düzenin sonuçları başka açıdan tahrip edici olmuştur. Öte yandan bizim toplumumuzda ise değişen müesseseler (kadınların ciddi bir bağımsızlık elde etmeleri gibi) bu mümkün etkileri büyük ölçüde etkisiz kılmıştır. Toplumsal örgütlenme giderek daha 'rasyonel' hale gelirken ideolojik öğeler gücünü yitirir.

ğunda bu imkanlar ancak kısıtlı ölçüde mevcutturlar. Etki edebilme imkanları kısıtlıdır, çünkü yetki çeşitli birimler arasında keskince bölümlenmiştir; maaş tarifelerinin ancak sınırlı ekonomik fırsatları olabilir; itibar elde etme imkanları önceden belirlenmiş yükselme tarifeleriyle tanımlanmıştır ki bu tarifeler bireyin iddia edebileceği -deyiş yerindeyse- saygınlık dozunu düzenler. Mesleki başarıda kişilik ancak önceden belirlenmiş güç ve etki fırsatlarına kendi yaşamsallığını ve tinini aşılayabildiği sürece varlığını hissettirebilirken gücün ve ekonominin yapıları söz konusu olduğunda burada ulaşılmış bir konum çok büyük ölçüde bireyin kişiliği tarafından şekillendirilebilir.

Şimdi, mesleki başarı biçiminde ortaya çıkan bu başarı biçimine dair çözümlemeyi bir adım ileri taşımak için, hangi toplum türünde başarının bu şekilde *a priori* derecelendirilmesinin ve pay edilmesinin mümkün olduğunu ve hangi toplum türünde mümkün olmadığını sorabiliriz. Yanıt ilkesel olarak şöyledir; yukarıda tanımlanan anlamıyla mesleki başarı geleceğin öngörülebildiği, gücün dağıtılmasının artık bir tartışma konusu olmadığı, önceden belirlenmiş kararlara dayanılarak birtakım tasarıların yapılıp gerçekleştirilebildiği toplumlarda mümkündür. Ezcümle, görevlerin bürokratikleştirilmesi ve rasyonelleştirilmesinin *a priori* mümkün olduğu yerde güç dağılımı ve mesleki başarı için bürokratik anlamda bir çerçevenin yaratılması da mümkündür. Dolayısıyla 'mesleki başarı' terimi burada özel olarak bürokratik anlamda kullanılmıştır; mesela Napolyon'un 'mesleki başarısından' söz etmek yalnızca mecazi bir kullanım olarak meşrudur. Şu halde kendisinde, tanımladığımız anlamda 'mesleki başarıdan' söz edilebilecek her alan bir bütün olarak toplumda görece bozulmamış ve sakin bir bölge meydana getirmek zorundadır. Gerçek toplumsal mücadele de bu bölgenin dışında cereyan eder, zira bu bölgede, payı önceden biçilmiş tarifeler zemininde dağıtıma göre ulaşılabilecek olan 'etki etme mevkilerinden' daha çok pay almak için mücadele eden, başarılı grup üyelerini görebiliriz sadece. O halde, bürokratikleşmeye ve hükmetme aracılığıyla sağlanan denetime uygun olan bir toplumsal alan, bu bağlamda, özsel olarak çatışmadan yoksun

hale getirilmiştir. Buna göre, rasyonel denetim için uygun olan bir toplumsal bölgenin varlığı ile çatışmanın yokluğu ve 'mesleki başarı' bürokrasisi arasında özsel bir ilişki vardır.

7. Çatışmanın Nesnesi Olan ve Çatışmadan Yoksun Olan Toplumsal Bölgeler

Yukarıda söylediklerimizi genişletmek için şimdi kendisinde gerçek bir mücadele bulunan bölgelerle bulunmayanlar arasında ayrım yapmalıyız. Ayrıca bir başka ayrıma daha baş vurmalı ve mücadelenin iki temel biçimini ayırmalıyız; kendisinde zor kullanmanın etkin olduğu güç mücadelesi ve kendisinde pazarın etkili olduğu ekonomik mücadele.

Öte yandan bu iki davranış alanı uzamda ve zamanda açıkça ayrılmış değildir. Ayrıca kimi bireyler çatışma yüklü bölgede yaşıyor ve kimileri çatışmasız bölgede yaşıyor, şeklinde bir durum da söz konusu değildir; bir bireyin eylemleri tamamıyla çatışma temelli veya tamamıyla çatışmasız da olamaz. Bazen belirli eylemlere bu özel etiketleri yapıştırdığımız doğrudur, ancak başka zaman bir eylemin yalnızca şu veya bu veçhesi çatışma üzerinden veya çatışmanın yokluğu üzerinden açıklanabilir. Güç elde etmeye yönelmiş veya kazanıma yönelmiş tüm etkinliklerin toplumsal yaşamın sadece, çatışmanın baskın olduğu bölgesinde yer aldığını düşünmek de doğru olmayacaktır. Köylü, sığırlarını beslediğinde veya asker, askeri işini yerine getirdiğinde her ikisi de o anlığına çatışmanın bertaraf edildiği bir alanda yaşıyordur, ancak onların eylemlerine anlamını veren uzun menzilli amaçlar çatışma yüklü bir bölgeye işaret eder. Köylü önünde sonunda ürününü pazarda satacaktır, asker nihayetinde askeri eylemini gelecekteki bir savaşta sergileyecektir. Dolayısıyla hem siyasal hem de ekonomik alanda ya doğal olarak ya da yapay ve zamansal olarak çatışmadan yoksun olan bölgeler, etkinlik alanları ve karşılıklı bağımlı davranışın geniş arazileri vardır, ayrıca bürokrasi ve mesleki başarı buralarda mümkündür. Hem siyasal yapıda hem de ekonomik yapıda çatışmadan azade bölgeler bulunduğu için ekonomik bürokrasiden ve siyasal bürokrasiden söz edilebilir.

Siyasal ve ekonomik sistemleri sahip oldukları alanlar üzerinden; çatışmanın baskın olduğu bürokratikleşmiş alanlar ve geri kalan alanlar üzerinden taşıdıkları niceliksel ve niteliksel öneme göre sınıflandırmak mümkündür. Uç durumlarda, çatışma siyasal ve ekonomik sistemin tüm zerrelerine nüfuz eder. Bu 'bellum omnium contra omnes (herkesin herkesle savaşı)' durumu doğal olarak yalnızca varsayımsal bir uç durumdur, ancak diğer ucu oluşturan geçiş türlerini anlamak için bu uç durumu varsaymak zorunludur. Çekişen hiziplerin kendi içlerinde birlik olmaları ve kutuplaşmaları sonucu toplumun tüm bölgeleri tamamıyla yansızlaştığı, bürokratikleştiği ve çatışmadan azade olduğu zaman, öyle ki çatışmanın sadece şu etkisiz kılınmış bölgelerin birbirleriyle çekiştiği birkaç noktada ortaya çıkacağı bir durum söz konusu olduğu zaman bir başka türle karşı karşıyayız demektir. Nasıl ki siyasette, önce küçük gruplar sonra tüm eyaletler birbirleriyle mücadele eder ve nihayetinde büyük bir devlet meydana getirmek için birleşirse ekonomik alanda da benzer bir hareketi gözlemleyebiliriz; bireyler arası rekabetten gruplarlar arasındaki rekabete geçiş ve nihayetinde gerçekten büyük birkaç ekonomik güç arasındaki tröst biçiminde cereyan eden rekabete varış.

Çatışmanın nesnesi olan ve ondan yoksun olan bölgeler arasındaki bu ayrım bize göre belirleyici bir önemdedir. Çünkü erişilebilir başarının yapısı her örnekte birbirinden oldukça farklıdır ve her bir başarı türüne göre farklı bir hırs ve başarı çabası söz konudur; yine farklı bir insan ve nihayetinde buna göre farklı bir kültür türüyle birlikte. Başarı çabasının çeşitli biçimleri kişinin ulaşmak istediği başarının yapısı ve özüne bağlıdır. Bireyin erişebileceği ve erişmek istediği başarının nesnel yapısının o bireyin tinsel ve ahlaki tutumu üzerinde derin etkileri vardır.

Başarının doğası babında -elbette onun felsefi doğası veya 'anlamı' hakkında değil gerçek yapısı hakkında- bu kadarı yeterli. Şimdi tekrar, üstlendiğimiz görevin ikinci kısmına dönmeli, başarının önemini, ama onu deneyimleyen bireyler üzerinden öznel bakış açısıyla anlamayı denemeli ve onun bireylerin gelişimindeki etkilerini tarif etmeye girişmeliyiz. İlk baş-

ta genel olarak hırsı ele alacağız, sonra özel bir fenomen olan ekonomik hırsa yöneleceğiz.

8. Genel Olarak Başarı Çabası

Tüm çağlarda dinsel psikoloji insan yaşamında hırsın belirleyici önemini göstermiştir; o, insan ruhunu, insanın manevi yapısını, en derin doğasını şekillendiren hırsın başarının peşinden koşup koşmamaya göre ne ölçüde kökten farklı olabileceğini keşfetmiştir. Hindistan'ın dindar düşünürleri 'eyleme, uygulama yolu' denilen şeyle el etek çekme, tefekkür ve temaşa yolu arasında evvelce bir ayrıma gitmişlerdi. Batılı mistiklerde de benzer bir meseleyle karşılaşıyoruz, örneğin Meister Eckhart'ın *Meryem ve Marta* vaazında çalışma yolundan ve tefekküre dalına[10] yolundan, üstelik gayet ilginçtir ki öykünün, Marta'yı ilk başta 'işleri yapan'[11] olarak aktaran Kutsal Kitap yorumuna karşıt bir şekilde söz edilir. Benzer şekilde, başarı çabasının bireyin kişiliğinin yapısını nasıl etkilediği sormalıyız. Yine bu çabanın en derin etkilerini; tek başına ekonomik başarı psikolojisi hesaba katıldığında genellikle görmezden gelinen bu etkileri analize girişmeliyiz. Bireysel psikolojinin yapısında hırsın doğasının meydana getirdiği değişiklikleri ele almalı ve kendimizi büsbütün basit birkaç örnekle ve açık nedensel zincirle sınırlamamalıyız. Bize göre hırs, başarı peşinde koşma ekonomik sistemin kendisi sayesinde önce bireylerin toplumsal ve psikolojik alışkanlıkları üzerinde ve bu sayede bireyin kültürel ifalarının doğası üzerinde etki edebildiği hayati dönüştürücüdür. Bu süreç *in concreto* araştırılmalı ve kendisi sayesinde söz konusu fenomenin etkili olabildiği aracı bağlantılar ortaya çıkarılmalıdır. Önümüzdeki sayfalarda hırsın belirli etkileri, bu etkilerin insanın ruhsal yapısındaki bir dizi önemli kategoriler üzerinden analiz edilmesi suretiyle incelenecektir.

---

[10] *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, (ed.) v. Fr. Pfeiffer, C. II (Meister Eckhart), Anastatischer Neudruck, Gottingen: 1906, ss. 47 vd. (Vaaz 9)

[11] Burada, gündelik gerekli işleri, evin hizmetlerini gören anlamında. Bkz. Yeni Ahit, Luka 10: 38-41. -çn.

A. Bireyin Zaman ve Uzam Deneyiminde Hırsın Etkisi

İnsanın zamana ve uzama karşı tutumu onun hırs duygusu taşıyıp taşımamasına bağlı olarak değişir. Bilfiil hırslı olan insanın önünde her daim bulunacak olan bir hedefin varlığı o kişinin yaşamına bir süreklilik hissi kazandırır, kişi her zaman buna tutunup her daim buna dönebilir. Zaman zaman kaçınılmaz başarısızlıklar yaşansa da, tasarılar bazen suya düşse de bu dağılma ve umutsuzluk anlarında bile bir hedefi olan insan dengesini hızlıca yeniden bulabilir, ondaki kararlılık mağlup düşmeyecektir. Öz kaynaklarına geri dönen bu kişi her zaman, mahvolmuş tasarıyı düzeltmenin yollarını arayacak ve sürekli tazelenen bir güçle yaşamını arzulanan hedefe göre adım adım yeniden düzenleyecektir.

Nüfuz ve başarıdan vaz geçmiş insanın yaşamı ise istikrarsız ve dalgalıdır. Bu kişi için zaman kesintili ve süreksizce, kasıla kasıla işler. O, çabucak gelip geçen ruh hallerinin tutsağıdır ve kendini bu hallerin eline bırakma olasılığı her daim arkada pusudadır. Bu kendini kaybetme olasılığı aralıksız bir azaptır ta ki zorunluluk erdeme dönüşünceye ve tüm yaşam tarzı, 'kendini kaybetme' yaşamın hedefi olacak şekilde değiştirilinceye dek. Dolayısıyla kendini kaybetme Hindistan'a ait Nirvana kavramının ve 'kendini İsa'yla birleştirip onda eritme' şeklindeki mistik Hıristiyan hedefin temel özelliğidir.

İnsanın hangi yolu seçeceğine, içinde yaşayacağı ve diğerine göre daha tercih edilebilir, daha üstün olan seçeneği temsil eden gelenek önceden ve büyük ölçüde onun adına karar verir. Oysa gerçekte bu kararın ardında iki temel insan tipi arasındaki kadim tartışma vardır. Her birimizin içinde bu iki tip sürekli birbirleriyle konuşurlar; her ne kadar bu konuşma belirgin bilinç düzeyine nadiren taşınsa da. Bilfiil hırslı olan tip aşırı edilgen olanı yaşamını kaybetti diye, 'şimdi burada' olma görevini hiçe saydı diye ve ona hiçbir şey vaat etmeyen şu Daha Yüce Gerçekliğe sığınarak fiili olana karşı sorumluluğuna gölge düşürdü diye azarlar. Edilgen tip aynı sertlikte cevap verir: Sen ey muhalifim! İçsel benliğini şu dünyaya feda ediyorsun, ruha özen göstermek yerine sırf dünyevi olan gayelere dalıyorsun!

Bu iki tipten hangisinin haklı olduğu bizi burada ilgilen-

dirmiyor. Ama şöyle anlık bir göz gezdirme bile şu durumu gayet aşikar kılar; nihayetinde hangi seçenek üzerinde karar kılınırsa kılınsın pratikte sonucun, seçimin gerçek imkanlarının kötü bir taklidi olması her zaman mümkündür. Sebat ve çabalamayla bir kişiliğe veya bir duruma ait tüm imkanların gerçekleştirilmesi mümkündür, ama şuna varılması da mümkündür; dünya ancak ondan kaçarak keşfedilir. Buna karşıt olarak, dünyanın mistikçe reddi bir boşluk duygusuna ve kısırlığa da neden olabilir ya da durup dinlenmeden çabalamanın sonunda ele 'durup dinlenmemekten' başka bir şey de geçmeyebilir.

B. Öteki Benlerle İlişki

Başarı çabası 'öteki insanın' keşfine yol açar, ancak elbette gerçek bir bütün, hakiki bir insani varlık olarak değil de kişinin kendisini ona göre ayarlaması gereken, mücadeledeki bir taraf, bir karşıt veya düşman olarak. Dış dünyaya yaklaşma yollarımız ölçüsünde öteki insanların birçok farklı yönünü görürüz. Dünyanın ve öteki insanların içsel gizine nüfuz etme derecemiz onlardan ve yardımlarından ne umduğumuza bağlıdır. Eğer peşinde olduğumuz şey başarı ise ötekileri kendi başına benlikler olarak değil de salt araçlar olarak ve hesap verileri olarak görürüz. Ötekinin gerçekten 'ne' olduğu ancak onu seven biri tarafından görülebilir. Eğer salt başarının peşindeysek 'öteki'nin tasarısında yerimizin ne olduğunu bilmekle ilgileniriz sadece; tıpkı ötekinin de bizimle sırf tasarımızda kendi yerinin ne olduğu üzerinden ilgilenmesi gibi. Dolayısıyla burada bireyler arasında özel bir bağ ortaya çıkar, yaşam tasarıları karşılıklı iç içe geçmiştir. Her bir yaşam tasarısı kendisi içindir ancak ötekini de kale almak zorundadır. Bu olumsuz dikkate alma fiili bir bağ halini alır ve burada oyunun kurallarına ve karşılıklı oluşuna yönelik bir tür saygı ortaya çıkar ki bu saygı genellikle ahlaki yükümlülüğün uyandırdığından çok daha sıkıdır.

Bu koşullar altında ruh olağan dışı bir bölge olarak görünür ve bu tutumun kültürel alana da yayılması özel bir öz çıkar psikolojisi doğurur. Örneğin Stendhal'in romanları 'öteki benliklerin' mesleki başarı peşinde koşan hırslı bireylere nasıl

göründüğünü ve bu bireylerin hem kendi ruhlarının hem de ötekilerin ruhlarının hem rengarenk ama buna rağmen hem de büsbütün hesaplanabilir ve düzenek işlevi gören bir şey olduğunu nasıl keşfettiklerini betimler. Diğer yandan Dostoyevski, romanlarında, hırs tarafından güdülenen bireylerin birbirlerini görmediğini; birbirlerini ruh penceresinden göremediğini anlatır. Zira bu veçhe gündelik gözlerle bakandan gizlenmiş olup arkalarında uzunca bir dini gelenek olanlara açıktır; bu gelenek onları tefekkürâne içe dalışa meylettirir ve tinsel yaşamın derin meselelerini onlara açar.

C. İç Gözlem

İnsanların bu dünyadan ne elde etmeye azmettiği ve bu dünyada ne istediği onların etrafındakilerle ilişkilerini etkilemekle kalmaz kendilerine dair kavrayışlarını da etkiler. Hırslı insanın sahip olabileceği, içsel benliğini anlayabilme ve yorumlayabilme imkanları hırsı terk eden insanın sahip olabileceği imkanlardan farklıdır. Her iki tip de iç gözlem yapabilir, ancak her ikisi de bunu farklı bakış açılarından yapacaktır. Hırslı insanın öz bilgisi kendine yönelik narsistik bir yoklamadan veya mistik bir tefekkürden devşirilmiş değildir, bu bilgi onun sürekli bırakacağı izlenimle ve yapacağı etkiyle meşgul olmasının meyvesidir. Kendi kendine dalmak değil kendinden daha çok çıkmak ister.

Hırslı insanla hırsı terk eden insan arasındaki temel tutum farkları babında bu kadar yeterli.

D. Düzelmeye Açıklık (*Vollzugsbedachtheit*)

Yukarıdan beri üzerinde konuştuğumuz 'tutum farklılığı' kendine özgü belirli özellikler meydana getirir. Bunlardan en tipik olanı von Gottl'ın 'Vollzugsbedachtheit'[12] terimiyle ortaya attığı özelliktir, bu da şu anlama gelir; ortadaki eserin çok kısa analizi üretimin rasyonelleştirilmesi için araç olarak iş görür. Başarı arayan birey kendini düzeltmeye her zaman açıktır, zira başarı veya başarısızlığı yazgının kaprislerine bı-

[12] Gottl-Ottilienfeld, *Vom Sinn der Rationalisierung*, Jena: 1929; ayrıca L. Schücking, *Die Familie im Puritanismus*, Leipzig-Berlin: 1929.

rakmak istemez; özellikle de gelişimin bugünkü aşamasında, yani varoluşumuzun rasyonelleştiği bu seviyede hiç istemez. O her zaman kendindeki hataları arar, zihninin eldeki durumun gerçeklerini savuşturmasına izin vermez ve hatalarını düzeltmeye her zaman açıktır. Dolayısıyla o, her zaman, karşı karşıya geldiği farklı etkenleri analize eğilir ve her daim, ilgilendiği bütünsel eylem alanı üzerindeki zihinsel ve pratik denetimi elde etmeye çabalar. Bu durum, sonunda gerçekliğin ayrıntılarına mutlak bir adanmışlığı doğurur ki bu özellik bizim ekonomik örgütlenmemizin ve onunla birbirini tamamlayan bilimsel pozitivizmin özelliklerinden biridir. Günümüzdeki gibi rasyonelleştirilmiş bir ekonomik düzendeki üretim birimlerinin muazzam boyutu şu anlama gelir; üreticilikteki artış küçük ekonomilerin yığılmasıyla ortaya çıkar; insan buna göre dünyanın gerçek yapısını giderek artan bir eğilimle önemsiz, küçük etkenlerin güç algılanan iş birliğinde arar.

E. Kaygının Giderilmesi

Kendini düzeltmeye yönelik bu eğilim, beliren her yeni duruma uyum sağlamaya yönelik bu heves, belirli bir hedefi elde etmeye yönelik ilgilerin bu mükemmelleştirilme arayışı tüm kişiliğe yayıldığı zaman gündelik yaşamda bile adım adım bir zihinsel karanlığın yayılmasıyla sonuçlanır ki bu karanlıkta başka türlü bir yaşam sürülür. Genel olarak toplumsal yaşamda kendinden giderek daha çok emin olan, yolunu giderek daha açıkça bilen kişi toplumsal yaşamın insanına kalmışlık duygusunu giderek yitirecek ve onun öngörülemezliğinin kendi denetimine boyun eğdiği duygusuna kapılacaktır. Toplumsal alanda kendini güvende hisseden kişi bu güven duygusunu 'dünya' ile ilişkisine taşır. 'Dünya' elbette karşılıklı toplumsal etkileşimlerin basit bir toplamı olmaktan çok daha fazlasıdır, ama insan kendisine toplumsal çevre bağlamında hizmet eden yönelim kalıbını dünyaya genel yönelim kalıbı olarak kullanmaya eğilimlidir. Bir kişinin dünyaya ve kendisine nasıl tepki verdiği ve nasıl tepki vereceği o kişinin toplumsal çevresinde kendini ne kadar güvende, barınaklı, korunaklı veya ne kadar yalıtılmış ya da tehdit altında hissettiği bilgisi üzerinden tahmin edilebilir. Kaygılar, dışsal

tehdit algıları ve kişiliğin engin derinlerindeki güçsüzlük duygusu kişinin içsel ve toplumsal yaşamındaki hesaplanabilir ilişkiler hakkında doğru yolu bulması ölçüsünde kaybolur.

Bu durum, kendi başarısından emin olan kişideki iyimserliği, aynı şekilde fiilen çaresiz olan gruplardaki kötümserlik ve kaderciliği açıklamamıza yardım edecektir. Doğal olarak, bu tür gözlemler azami dikkat gerektirir ve ortada sabit bir şema da yoktur. Başarı için çabalamaya ve kendini düzeltmeye açıklıktaki ısrara mutlaka her durumda acımasızlığın eşlik etmesi gerekmez. İnsan aklının gelişimi kendine güveni ve yaşama hakimiyet duygusunu ne kadar artırırsa birey o kadar çok imkanın kendi elinde olduğunu düşünmeye eğilecektir; her ne kadar bu eğilim mutlaka abartılmak zorunda olmasa ve belirli ahlaki, ayrıca pratikle ilişkili baskılar 'en başından' ön koşul olarak mutlaka koyulmak zorunda olmasa da.

Berduşların, bohemlerin ve dilencilerin ortak hususiyetleri olan ve onları başarı için çabalayanlardan ayıran 'yarına boş verme' tutumu yaşamı örter, orada çok az aydınlık ve çokça karanlık vardır; koyu bir kasvet de. Karanlık, yarını önemsemeyenlerin yaşamıdır, çünkü benliğin merkezi alanında düzelmeye açıklık söz konusu değildir ve orada nesnel kavramlarla hiçbir şey açıklanamaz; dünya kendini ancak belli belirsiz, 'havai' izlenimler üzerinden tezahür ettirecektir.

Öte yandan hırslı insan, tefekküre yatkın insanın ancak tek yanlı olarak -ya hesaplanamaz imkanların bir halesi biçiminde ya da yaşanmış anın bulanıklığı biçiminde- deneyimlediği tüm nesnel etkenlerin somutlaştırılmasını ya da görüş açısından kaldırılmasını, ayrıca bu gözlem ve nesnelleştirme aracılığıyla kaygının giderilmesini talep eder.

Freudculuğun toplumsal kökeni burada açığa çıkar. Bu yaklaşımın toplumsal işlevi kaygıların ve korkuların belirsizliğin giderilmesi sayesinde tasfiye edilmesidir. O, gündelik yaşamlarımızı saran karanlığı bir ölçüde yönetilebilir kılmak için ruha giden yolu bilme arzusundan doğmuştur. Psişik işlevlere yönelik bu rasyonelleştirici analizin insan doğasına nüfuz etmede gerçekten başarı olup olmadığı yoksa bu analizin yalnızca özsel olanı görüş açısından kaldırmada mı başarılı olduğu buranın konusu değildir. Asıl önemli olan kaygı

alanının süreç içinde giderek daralmasıdır ya da kaygının hiç değilse rasyonel eylemle hiçbir ilişiği olmayan sınır alanlarına sürgün edilmesidir. Günümüzde belki de rasyonel etkinliğin nüfuz edemeyeceği veya denetimi altına alamayacağı son mesele yalnızca ölümdür.

F. Dönüşüme Açıklık ve Karar Verme Yeteneği

Edilgin veya zayıf kişiliklerde ortaya çıkan güvende hissetmeme ve abartılı kaygı duyguları tüm insani yaşamın nüfuz edilemezliğine ve karanlığına bağlı değildir yalnızca. Bu duygular aynı zamanda kısmen, pratik zekalı, rasyonel kişinin ziyadesiyle yönetilebilir bulacağı şeyler karşısındaki patolojik tereddütten de kaynaklanır. Bu durum, 'dünyadan' korkan ve başarı çabasını terk eden insanların, gerçekte sırf denetlenebilir etkenlerin devreye girdiği yerde 'hikmetlerin,' 'esrarın' var olduğunu ve 'yazgının' işlediğini öne sürmelerinin nedenidir. Etkin, diri kişiler bu tür yaklaşımlar hakkında küçümsemeden başka bir şey düşünmezler ve haklıdırlar da, çünkü sırf bir kişinin açıkça algılamadaki yetersizliği nedeniyle karanlık gibi görünen ilişkilerin mistifikasyonu kınanmaya layıktır. Karara varma ve kendilerini dünya istencine uydurma yeteneğinden yoksun olan şu kararsız, müteredditkişilikler nihayetinde eyleme geçmede tamamen tıkanacaklardır ki bu tıkanıklığın düzeneği yakın dönemde psikanaliz literatürünce betimlenmiştir. Bu gruba, kendi başarı imkanını yok eden kişi tipleri girer. "Kendileri için bir hedefin koyulmasıyla onun gerçekleştirilmesi arasına engel üstüne engel koyan ciddi sayıda insan vardır; böylece bu kişiler ya hedefe varmada tümüyle başarısız olur ya da hedefe varsalar da artık iş işten geçmiştir."[13] Bu ciddi sayıdaki tıkanıklıklar, kendi değerlerini kanıtlayacak bir alan söz konusu olmadığı için kendine güvenlerini yitirmiş insanlara toplumun dayattığı 'güdü-bastırma' biçimleriyle bağlantılıdır. Karar verme ve kendi yeteneklerini sınama imkanının bulunmaması nedeniyle bu kişilerin harekete geçirici güçleri yanlış yönlere savrul-

[13] Th. Reik, 'Erfolg und unbewusste Gewissensangst;' *Die psychoanalytische Bewegung*, S. I, s. 54.

muştur. Tutumluluk manyası ve zorunlu olmayan, haddinden fazla vaz geçişleri nesnel, olumlu ifaların yerine ikame etme eğilimi bu kişilik tipinin ayırt edici özelliğidir. Günümüzde bu tür kişileri genellikle orta gelir gruplarında buluyoruz; burada, gruba ait kişilerin durumlarındaki değişiklikler irrasyonel bir yazgı hissiyatının doğmasına malzeme sağlar, kişinin kendi eylemiyle eylemin başarısı arasında düzenli bir bağlantı kurmasına izin verilmez ve kişinin kendi değerini kanıtlamasını sağlayacak karar verme yeteneği ve fırsatı tümüyle baltalanmıştır.

G. Gerçeklik Deneyimi

Yukarıda söylediklerimizden, kişinin gerçekliğe dair temel yaklaşımının geniş ölçüde onun başarıyı araması veya ondan kaçınmasına bağlı olduğu sonucu çıkar. Hırslı insan için gerçeklik, içinde etkin olabileceği alanlarla sınırlıdır; onun aradığı başarıyla bir şekilde ilişkili olan veya onun hedefine uygun olan şey 'gerçektir' yalnızca. Dolayısıyla bu kişi ruhun tüm etkinlikleri içinden sadece hesaplanabilir olanları, dünyadaki nesnel ilişkilerden de yalnızca, peşinde olduğu başarıyı aradığı kıyıları gerçek olarak kabul eder. Herhangi bir anda ve bağlamda tek başına güç, bir başka anda ve bağlamda tek başına ekonomik meseleler onun için gerçekliği oluşturabilir ve bu durumlarda geri kalan her şey ilineksel olarak görünecektir. 'Bismarckçı realizm'de mesela, yalnızca güç yapısı 'gerçek' olarak, yani siyasal insanın asli olarak yaşadığı ve başarıyı aradığı toplumsal kesit olarak kabul edilir. 'Ekonomik realizm'in doğuşuna neden olan da aynı durumdur. Bu yaklaşım en çok Marksizm'de somutlaşır, ancak bu yaklaşım Marksizm'de yalnızca proletarya psikolojisiyle sınırlı değildir, kapitalist dünya görüşü de bu yaklaşım üzerinden tanımlanır.

Tefekküre yatkın ve edilgin insan tipinin 'gerçekliği' ise buna tümüyle karşıttır. O yalnızca, entelektüel sezgi sayesinde elde edebileceği şeyi 'gerçek' olarak görme eğilimindedir; *vita contemplativa*nın asli biçimi çalışmak zorunda olmayan aristokrat grupların kayıtsız vecdinden doğmuştur. Bu kişiler nihai gerçekliğin yalnızca, edilgin tefekküre dalmış ruh tarafından kavranabileceğini öne sürerler ve buna göre, yalnızca

durağan bir modelin dünyanın gidişatını anlamada kullanılabileceğini düşünürler. Bu tip, dünyaya durağan bir şey olarak, devingen olmayan ruh aracılığıyla bakmaya yatkındır. Çabalayan, başarı arayan kişilikler ise 'gerçekliği' temelde bir süreç yapısına sahip olarak deneyimler.

9. Ekonomik Başarı Çabası

Hırsın öznel etkilerini genel olarak tarif ettikten sonra şimdi onun özel bir etki biçimini; ekonomik başarı için çabalayan insan kişiliğinin yapısı üzerindeki etki biçimini incelemeliyiz. Söylemek durumunda olduklarımız iki aşamada sunulabilir; 'Hırs ekonomi alanında genel olarak nasıl iş yapıyor?' ve 'Hırsın farklı çağlarda ve farklı toplumlardaki etkisi nasıl bir yapıdadır?'

İlerledikçe şu durum gittikçe açıklık kazanacak; ekonomik başarı çabası hakkında yalnızca genel olarak ve soyut beyanlarda bulunulabilir, çünkü ekonomik başarı çabalarının önemi çabanın somut tezahürlerine bağlı olarak değişir, böyle bir fenomen hakkında birkaç biçimsel açıklamada bulunabiliriz ancak. Bu durumun nedeni tüm anlam kategorilerinin 'tam dolgunluklarını' ve gerçek değerlerini ancak somut tarihsel burçlar üzerinden elde edebilmeleridir. Her şeye rağmen bu genel özelliklere işaret etmek zorunludur. Burada birkaç örnekle yetineceğiz.

A. Ekonomik Başarının Ölçülebilirliği

Ekonomik başarının kendine özgü niteliği, az veya çok ölçülemez, hesaplanamaz olan güç biçimindeki başarıya veya üne karşıt olarak ölçülebilir olmasıdır. Bu durum hem doğal ekonomide hem de para ekonomisinde de doğrudur, ancak bir farkla ki para ekonomisinde üretimin büyüklüğü ve kazancın büyüklüğü para üzerinden belirlenebilir, burada bütün ekonomik başarılar türdeş bir nicelik olarak ölçülebilirdir. Bu durumun sonucu ekonomik alandaki davranışın tüm aşamalarına bir hesaplanabilirlik öğesinin girmesidir, Adam Müller'in[14] adlandırdığı gibi 'hesaplayan akıl' bir silah haline

[14] Bkz. *Elemente der Staatskunst.*

gelir ve dünyaya yönelimin başlıca aracı rolünü oynadığını iddia etme eğilimindedir. Aslında başarıya ulaşmanın bir aracı olan hesaplamanın insani varoluşun tüm alanlarına yayılma yolu şu olguyu aydınlatır; insan yaşamının yapısı her zaman bu yaşamın hedefi tarafından belirlenir. Hedefin doğası, hırsları bu hedef üzerinde karar kılmış insanın gelişimini şekillendirir. Ayrıca hedef, yani ekonomik alandaki başarı derecesi hesaplanabilir olduğu için bu hedefe götüren her adım da giderek hesaplanabilir bir şey olarak görülecektir. Aynı durum başarının arandığı diğer alanlar için de geçerlidir, ancak ekonomi alanının dışındaki alanlarda hedefin doğası ve bu hedefe yönlendirilmiş gayretin doğasıyla çabalayan insanın bir bütün olarak doğası arasındaki bağlantı o kadar da açık değildir, çünkü burada nicel ölçüm olanaksızdır. Bir bütün olarak insan doğası her zaman, insanın elde etmeye yöneldiği hedefin doğası ve yapısı tarafından belirlenecektir, zira insanın bütün davranış zincirini oluşturan halkalar bu hedeften gelir.

Ekonomi alanına özgü olan bu başarı tipinin hemen yanında mesleki başarı durur. Aslında burada başarının derecesi ölçülebilir değildir (elbette burada da var olan ölçülebilir gelir etkenini şimdilik göz ardı edersek). Ancak her şeye rağmen burada başarının ölçüsü, yukarıda belirttiğimiz gibi, *a priori* pay edilmiştir. Bu 'pay edilebilirlik' niceliksel olarak ölçülebilirlikle aynı şey değildir (zira 'pay edilen' rütbe niteliksel değerlendirmelere dayalı olabilir), ancak deyiş yerindeyse oraya doğru yola koyulmuştur. Asla kesin olarak hesaplanamaz olan, ancak tahmini bir değer biçmenin konusu olabilen güç ve itibar buna rağmen mesleki başarı alanında, bürokrasi alanındaki mesleki başarının ayırt edici özelliği olan şu teminat ve rütbe sayesinde önceden derecelendirilmiştir.

Mesleki başarının peşinde koşan birey asla sürprizlere maruz kalmaz; kendisini her bir noktada bekleyen başarı derecesini sağlama almıştır; tüm muhtemel rahatsız edici, irrasyonel öğelerin yaşamından olabildiğince kaldırılmasına ve davranışının tüm veçhelerinin resmi kariyerinin dikensiz yollarına elinden geldiğince uydurulmasına dikkat etmelidir yalnızca. Mesleki başarının mümkün olduğu toplumsal alanın doğası,

rasyonelleşmeye yönelik güven ve açıklıkla -ki bunlar mesleki başarının ayırt edici özelliğidir- birlikte bu türden bir başarıyı arayan insanın üzerine damgasını vurur. Bir insan 'tipi,' başarı şansının içinde bulunduğu toplumsal alanın yapısal koşullarına ve taleplerine uyumlu hale gelir. Gerçekleştirme hırsının diğer biçimlerinde olduğu gibi mesleki başarıda da bizzat hedefin doğası bu hedefe götüren adımların koşullarını büyük ölçüde belirler. Aradaki tek fark şudur; mesleki başarıda hedef, hedefe ulaşma sürecini şu 'her şeyi aydınlatan' ölçülebilirlik aracılığıyla değil de önceden pay edilmiş ve kesin olarak beklenebilir olan başarının kendine özgü yapısı aracılığıyla şekillendirir. Peşinde koşulan başarıya salt nicel olarak yaklaşan ekonomik hırs, niteliksel *hic et nunc*u değerlendirmeyi tamamen yitirmeye eğilimlidir. Öte yandan mesleki başarının her aşamasına eşlik eden, oranı belirlenmiş başarı için mücadele de yaşamdaki 'imprévu' denen şeyi değerlendirmeyi tamamen terk etmeye eğilimlidir. Niceliksel soyutluk 'O kimdir?' sorusunun yerine bir başka seçeneği; görünüşe göre Amerika'da iyice baskın hale gelen 'O ne kadar eder?' sorusunu koyma eğilimindedir. Mesleki başarı arayan kişinin, güvenliği hedefleyen ihtiyatı giderek artan bir eğilimle ondan yaşamında etkin olan yaşamsal güçleri gizler. Başarı çabası tam da doğası gereği yaratıcı belirsizliği (tüm varoluştaki bu asli tartışmaya açıklığı) bireyin bilgisinden gizleme hatta tümüyle dışlama eğilimindedir. Bu durumun başlıca nedeni, kendisine önüne geçilmez biçimde hırsın eşlik ettiği tasarılar yapma ediminin toplumsal değer yargılarından yapılma bir ağı yaşamın asli ilişkileri üzerine fırlatmasıdır. Üstelik bu durum bireyin şu gerçeği anlayabilmesine olanak tanımaz; o, dikkatini sırf, kendi yarattığı, yapay ağa yönlendirmekle aslında hakiki gerçekliğe dokunmayı kendi kendisi için olanaksız kılmıştır. Şu halde, dünyayı salt ekonomik terimlerle yorumlamaya kalkan biri sonunda yaşamın ölçülebilir olduğunu veya insani varoluşun güvenlik derecesinin hesaplanabilir olduğunu iddia etmeye varacaktır. Böylece insanlar birdenbire hiçbir durumun kendilerinin ötesinde olmadığını, kendi yollarını kendilerinin bulabileceğini düşünmeye başlarlar. Oysa tam da o esnada, oldukları yerde aşağı yukarı öylece

kaldıklarını ve dünyayı anlamada hiçbir ilerleme kaydedemediklerini göremezler. Ayrıca şunu hiçbir zaman anlayamayacaktırlar; aslında yalnızca, hesaplanabilir ve özenle işlenmiş durumlardan kendilerinin dokuduğu ağı görmektedirler, bu görüşün alanında herkesin ve her şeyin tayin edilmiş, gerçek olmayan yerleri vardır.

B. Ekonomik Mücadeledeki Davranışın Doğası

Yukarıda ekonomik başarıyla bağlantılı olarak tanımladığımız şekliyle değerlerin bu şekilde nicel ölçümü ikinci bir dünya, diğer tüm değerleri ve karakterleri gizleyen maske benzeri bir örtü yaratır. Dünyanın bu örtülmesi ve şeyleştirilmesi ekonomi alanında eskiden beri görünür ve bir kemikleşme olarak yorumlanır. Yine de bu, ekonomi fenomeninin veçhelerinden yalnızca biridir. Ekonomik etkinliğin daha önemli tiplerinde mücadelenin daha önde olduğu ve rekabetçi ekonomide başarının ifadesi olan maddi karşılığın her zaman rekabetçi bir yapıda olduğu unutulmamalıdır. O halde ekonomik mücadeledeki davranışın doğasını daha dikkatlice belirlememiz gerekir. Her şeyden önce onu şiddet içeren mücadele tipinden ayırmalıyız. Ekonomik mücadele düşmana boyun eğdirmek için zor kullanma üzerinden yürütülmez, aksine (her zaman yapısal kavramlarla düşünürsek) belirli bir durumun el verdiği tüm fırsatlardan azami yararlanmayla ve muhalifin durumunda içkin olan, hesap edilmiş olumsuz ihtimalleri hiç tereddüt etmeden fırsat olarak almakla yürütülür. Burada kullanılan yöntemler yüz yüze dövüşteki yöntemlerle aynı yapıda değildir. Buradaki yöntemlerin doğasında müzakere, belirli fırsatları kendi lehine ustaca kullanmak suretiyle hasmı alt etme, doğru zamanda doğru şeyler yapma ve kişinin bizzat kendi başına yaratamayacağı eğilimlerden yararlanma vardır. Mücadelenin 'çarklarına giren' kişi bu yöntemleri genellikle, belirli bir muhalifin doğrudan saldırısı sonucunda değil de nesnel görünümlü bir saikin sonucu olarak uygular. Mücadelenin bu anonimliği nedeniyle ekonomik yaşamda soyut ama yine de kaygı verici bir şey vardır.

C. Ekonomik Yaşamda Bireyin Taşıdığı Öz-Tehlike

Ekonomik mücadelenin soyut yapısı ekonomik yaşama demiurgos benzeri bir şey katar. Sonunda irrasyonel bir yapıya erişen 'hesaplayan aklın' elinde bu mücadele için muazzam, kader benzeri bir şey vardır. O halde ekonomik mücadelenin nihai, olumlu anlamı en iyi şekilde ifade edilirse; bireyin kendine karşı tehlike taşımasıdır; burada her şey oyuna sürülmüştür. Her zaman bir uçurum vardır burada; her zaman 'çarkların altına girme' olasılığı söz konusudur. Ancak bu durumu bürokraside kariyer yapan kişiler deneyimlemez, çünkü onlar bir kez elde ettiği şeyi muhtemelen bir daha kaybetmezler; yalnız 'ayağı kaymamak' ve mevkiini kaybetmemek şartıyla. Öte yandan, ilkesel olarak, ekonomi alanında bireyler her an her şeylerini kaybetme tehlikesi taşırlar. Bu durum bireylerde baskı yaratır ama ekonomik mücadeleyi şekillendiren kuvvet de odur. Bu 'kendine' tehlike olma durumu -Saint-Simon'la bir tartışmasında Lorenz von Stein'ın[15] ortaya attığı ifadeyi kullanırsak- "deneysel yaşam süren" birey tipini yaratır. Bu mutlak tehlike, en azından toplumsal alanda, tüm insan yeteneklerini keskinleştirir, duyuları uyandırır, değişen durumlara uyum sağlama yeteneğini geliştirir ve sezgiyi teşvik eder. Ancak aynı zamanda daimi bir çırpınma, bir huzursuzluk durumunu kışkırtan ve tefekkür duygusunu öldüren de odur. Tefekkürü her şeyin üstünde gören dinlerin ekonomik hırsı yasaklamalarının nedeni budur. Bunun aksine, ekonomik mücadelede yer alan hiçbir grup kurtuluş için bir tefekkür yolu tasavvur etmez. Memurlar sınıfının tipik resmi dini olan Konfüçyüsçülük önceden biriktirilmiş servete karşı çıkmaz, ancak servet biriktirme çabasını tüm şiddetiyle kınar. Hırs, bu bürokratikleşmiş entelijansiyanın ideali olan ruhsal ahengi bozan şeytani öğedir.[16]

Böylece ekonomik hırsın genel özellikleri, kişiliğin yapısı ve yaşamı deneyimleme yolu üzerindeki etkisi bahsini burada

---

[15] Lorenz von Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung*, (ed.) von G. Solomon, Münih: 1921, C. II, s. 141.

[16] Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen: 1920, C. I, Tubingen: 1920, s. 532.

kapatıyoruz. Ekonomik hırsın genel kavramlar üzerinden hakkıyla tanımlanamayacağını ve anlaşılamayacağını, ayrıca özsel niteliklerinin ancak kendisine somut, tarihsel tezahürleri bakımından yaklaştığımızda açığa çıkabileceğini yukarıda belirtmiştik. Ekonomik hırs fenomenini bu yolla daha yakından incelediğimizde önce şu durum açığa çıkar; o, hiçbir şekilde tek tipli bir fenomen değildir, aksine yer aldığı ekonomik düzene göre, yani hakim sistemin merkantilist mi, liberal mi yoksa geç kapitalist mi olduğuna bağlı olarak değişen bir fenomendir. İkinci olarak, ekonomik hırsın toplumca belirlendiği açığa çıkar, yani o, bireylerin toplumsal konumları sayesinde elde edebilmeye güçleri yetecek başarı fırsatlarına göre aynı sistem içinde bile farklılık sergiler. Ekonomik hırsın farklı biçimlerinin bu şekilde değişebilirliğini ve toplumsal açıdan farklılığını *-yaşamsal ortam* (*milieux*) çalışmalarından alınma bir kavramla- ekonomik hırsın 'esnekliği' şeklinde adlandırabiliriz. Ekonomik hırsın esnek olduğu ortaya konunca, buna karşılık düşen insan tiplerinin psikolojik açıdan yaratılmasındaki benzer esnekliği de göstermek artık ekonomik ve sosyal psikolojinin görevi olacaktır.

10. Ekonomik Hırsın Tarihsel Esnekliği

Ekonomik hırsın muazzam çeşitlilikteki tarihsel zenginliğini ve onun etkilerini bu denemede sıkıştırılmış halde aktarmak olanaksızdır. Bu tarihsel esnekliğin bir örneğiyle sınırlayacağız kendimizi. Özel bir mesleği örnek olarak alıp hırsın bu meslekte, bu mesleğin işlevindeki değişimlerle bağlantılı olarak nasıl geliştiğini ve tarihin değişik aşamalarında oldukça farklı insan tiplerini nasıl meydana getirdiğini gözlemleyeceğiz. Örnek olarak alacağımız meslek bir işin başında olan veya bir işletmeyi yöneten kişinin icra ettiği meslektir. Bütüncül ekonomik yapıdaki yön değişimlerinin ekonomik açıdan etki etme kalıplarını nasıl etkilediğini ve dolayısıyla ekonomik açıdan etkili olanların kişiliklerini nasıl dönüştürdüğünü göstermeyi deneyeceğiz. Bu evrimsel süreç gayet iyi bilindiği için kabaca birkaç ana çizgiyi sunmak yeterli olacaktır. Loncalar dönemiyle başlayım. O dönemde zanaatkar henüz birbirinden ayrılmamış ve hiyerarşik olarak birbirlerinden üstün

görülmeyen yönetici, tasarımcı ve çalışan işlevlerini kendinde birleştiriyordu. Yine o dönemde, kazanç henüz *in se* ayrı bir hedef haline gelmediğinden herhangi bir ifayla onun sonucu olarak gelecek başarı neredeyse eş anlamlıydı. Böyle bir durumda 'eserle gelecek taltif (*Werkseligkeit*)' denilen şey mümkün olabiliyordu. Eser anlamlı bir süreç olarak deneyimleniyordu ki bu da iyi kotarılmış bir esere bir parça 'saygınlık' yüklenebilmesinin nedenidir. Tıpkı kapitalistin, çalışanı üretim araçlarından ve bir bütün olarak ekonomik sistemin çalışanı, kendisine 'özgürlük' sunarak güvenliğinden mahrum etmesi gibi tasarımcının da onu eserinin anlamından, planlama, tasarımlama ve birleştirme işlevlerinden mahrum ettiğini düşünen tez kesinlikle haklıdır. Ekonomik mücadelenin loncalar tarafından özenle düzenlendiği bir alanda herhangi bir ustanın devingen bir hırsı olamaz. Onun şiarı, modern *entrepreneur*ün şiarıyla ("daha fazla, daha da fazla!") aynı değildir. Sermayenin, çok fazla riziko söz konusu olmaksızın ifanın önceden tanımlanmış ölçütüyle ('geçinebilmek'), sabit gelirle ölçülmesi bugünün *entrepreneur*üne oldukça yabancıdır. Ekonomik hırsın bu şekilde durağan olduğu yerde, çalışanın eserine hala saygınlık yükleyebildiği ve yalnızca belirli derecedeki güvenliğin korunmasının hedeflendiği yerde tefekküre ve temaşaya yatkın bir zihniyet ortaya çıkar; burada önemli olan tinsel değerlerdir ve bu eğilimin aşırı ucunda her zaman bir dinginci (*Quietistisch*) mistisizm ihtimali ortadadır.

Merkantilist sistemde bir kuruluşun başındaki kişinin Orta Çağdaki mevkidaşından oldukça farklı bir insan tipi olduğu açıktır. İş hayatında o, bir üretici olmaktan çok bir örgütleyicidir; genel olarak toplumda, özellikle de makam ve mercilerle muhatap olurken bir yetkilidir. Ne tehlike bilir ne de mücadelenin öteki erdemlerini. Onun üstünde ise genel denetçi vardır. Resmi diplomasi ve bütüncül bakış yetenekleri, müzakere becerileri ona bürokratik güvenlik türünün teminatını sağlar. Bürokratik güvenlik, hırsın ikinci türüdür ve kültürün tefekkürcü türüne karşılık düşer. Beri yandan bu noktada, dinginci tefekkürcülük ve zanaatkarın eserinden duyduğu gururla bürokratın kendine güveninin bambaşka kökleri olduğu açıktır.

Serbest rekabet önce, sahip olduğu hırsı ve genel zihniyeti bundan tamamen farklı olan bir *entrepreneur* tipi yaratır. Bu tipin, serbest rekabetin getirdiği yeni koşullara bağlı olarak değişen işlevine dair birkaç gözlemle başlayalım. Bu kişinin temel olarak bir işletme kurmak -içinde çalışacağı ekonomik çerçeveyi yaratmak- gibi kayda değer, başta gelen bir görevi vardır. Böyle bir çerçevenin zaten bulunduğu ve mevcut bir kuruluşun devralındığı yerde de işletmecinin bu kez kendi sermayesini biriktirme, kazancı azamiye çıkarma ve rekabette galip gelme gibi kendine has özellikleri vardır.

Bu yeni işlevlere uygun olarak yeni bir zihniyet türü ortaya çıkar. Baştan sona devingen olan, çok özel bir hırs türü doğar, öyle ki böylesi hırsa sahip olan kişi daha ileri hedeflere varmak için en son kazanımlarının da ötesine geçmeye çalışır durmadan. Onun kişiliği ekonomik mücadele için zorunlu olan savaşçı erdemleri sergiler; hasmının psikolojisini okuyabilme yeteneği; şeylerin karşılıklı bağlantılılığını keşfetme gibi bir ilgiye asla düşmeme; daima herhangi bir kazanımın ötesine yönelerek daha başka fırsatları umma; şimdiki zamandan çok gelecekte yaşama; olanla yetinmeyi reddetme; şimdiye kadar başarılmış herhangi bir şeyden daha önemli olarak görüp gelecekteki fırsatları gerçekleştirmeyi bekleme; kısaca, şimdiki zamanın üzerinde uzun uzadıya duramama ve her daim kendinin ötesine geçme gayreti.

Bu savaşçı erdemlerinin yanında savaşçı kusurlar da gelişmiştir; acımasızlık, aç gözlülük, böbürlenme, tefekküre yatkınlığın tüm değerlerini tümden olumsuzlama gibi. Elbette güç çevrelerinde de böylesi bir canlılık vardır ve şövalye de keşişle kıyaslandığında pek de tefekküre yatkın bir tip sayılmaz. Ama hırsı güce yönelmiş kişi hedefinin peşinden bunlardakinin aynısı olan bir kararlılıkla ve diğer tüm ilgileri çürüten, tek bir şeye odaklanma tutumuyla koşmaz; onun eylemi çok daha dalgalı ve kesintilidir, ayrıca herhangi bir sistematik yapısı yoktur.

Yukarıda tanımladığımız *entrepreneur* tipine özgü zihniyet endüstriyalizmin doğum döneminde daha etraflıca gelişmiştir. Bu dönemde her şeyin, bizzat işletmenin ve içinde çalışılacak ekonomik çerçevenin sıfırdan kurulması gerekiyordu. Bu-

rada, üstlenilecek görevi düzenleyecek hiçbir şey; gelişmiş bir ekonomide oldukça icbar edici biçimde var olan şu kısıtlamalar ve oyun kuralları yoktu. Bu öncülerin, kendilerini kabul ettirmek ve kendilerini yüceltmek uğruna tüm araçları kullanan korsanlar, şeklinde tanımlanmaları gayet yerindedir. Onlar kendi kişilikleri ve talihlerini başında bulundukları kuruluşlarla mutlak olarak özdeşleştirdiler. Rockefeller ya da Vanderbilt gibi endüstri imparatorluklarının kurucularında, Jacques Cœur ve Fuggerler gibi 15. ve 16. yüzyıl öncülerindeki eski şiddet ve göz yaşına bakmazlık yeniden hayat bulur.

Son dönem, yapılan işlerin ve sermayenin bütünleştiği ve yoğunlaştığı dönemdir. Bu dönemde birçok küçük, bağımsız üretici iş dünyasında bastırılmıştır ve bunun sonucu olarak birçok resmi karar mercii yüksek bir merkezi yetkenin denetimi ve yönlendirmesi altındaki görevlilere dönüştürülmüştür. Yapısal bir bakış açısıyla bakıldığında bu durum burjuvaya özgü, bireyselci ve devingen yapıdaki hırsın bürokratik hırsa dönüşümü anlamına gelir. Söz konusu dönüşüm, hem sayıları çok oldukları ve hem de yazgıları tipik olduğu için bütüne bakıldığında kesinlikle görmezden gelinemeyecek kadar çok sayıdaki bireyi etkileyen bir dönüşümdür.

Bağımsız üreticilerin git gide saf dışı bırakılmasıyla birlikte, pazar koşullarında hem emek hem mallar bakımından sıkı bir düzenlemeyi de görebiliriz. Emek pazarındaki bu dönüşüm işçileri yavaş yavaş, yaşamları teminat altına alınmamış özgür faillerden küçük resmi memurlara dönüştürmüştür.[17] Bu iki ana eğilim de mücadele alanının daralmasına ve toplumun rasyonelleştirilmiş, bürokratikleştirilmiş alanının genişlemesine işaret eder. Bireyin kendi başına kendisi için vereceği karar bireyin iş yaptığı, giderek rasyonelleşmiş alan tarafından tasfiye edilir; o güne kadar yalnızca mücadele aracılığıyla elde edilebilir olanlar artık bir yönetim meselesi olmuştur. Bireysel kararlar artık yalnızca aşırı veya uç durumlarda mümkündür. Ekonomik ve toplumsal eyleme alanı giderek artan bir eğilimle, birbirleriyle mücadele eden birkaç

---

[17] Buna dair sayısız örnek için bakınız; Myers, *Geschichte der großen amerikanischen Vermögen.*

piramit benzeri bedeni içine alan bir mekana benzer. Bu piramit benzeri bedenler birbirleriyle, sanki çarpışmanın tüm harareti piramitlerin tepesinde yoğunlaşmış da onların geniş tabanları giderek sakinleştirilmiş, çatışmadan mahrum kılınmış ve yönetime uygunmuş gibi mücadele ederler.

Burada, çatışmanın kuvvetleri ne kadar yoğunlaşırsa onların söz konusu piramitlerin tepelerinde o kadar toplanacakları öne sürülebilir. Ancak bu aslında kısmen doğrudur, çünkü buna karşı işleyen başka eğilimler vardır. Kuvvetin tepede yoğunlaşması durumu işlevlerin bölümlere ayrılmasıyla dönüştürülür, ayrıca böyle bir bölümlemenin başarı için çabalama biçimlerinin de farklılaşmasına yol açacağını biliyoruz. İşlevlerin bölümlere ayrılması şöyle gerçekleşir; kapitalizmin sözde 'kahramanlar döneminde' kapitalist ve yönetici işlevleri tek kişinin elinde toplanmıştı. Kapitalist aynı zamanda önderdi, işlerin fiili yöneticisiydi. Bir işletmenin kurulması için gerekli olan kapital miktarındaki artışın sonucu olarak herhangi bir birey ve hatta ailesi için gerekli parayı ortaya koyabilmek imkansız hale geldi. Böylece aile şirketlerinden modern anonim şirketlerine doğru bir dönüş gerçekleşti. Günümüzde daha ziyade Amerika'da gelişmiş bu işleyiş tarzı Almanya'da da gözle görünür bir mesafe kat etmiştir. Bu durum ilk başta şu anlama gelir; önceki dönem kapitalisti doğal olarak bir rantiye haline gelir ve önderlik işlevi işletmeciye bırakılır. Giderek sabitleşen geliriyle salt bir rantiye konumuna indirilen kapitalist bir zamanların devingen 'başarı çabasının' nasıl durağan 'tefekkürcülüğe' dönüştüğüne dair en bariz örnektir. O halde burada görebildiğimiz şey önce hırsın pay edilmesi sonra da tam tersine, kendisi de bir kapitalist olan *entrepreneur* tipinin ayırt edici özelliği olan bir kalıba dönüşmesidir. Başlıca arayışı, servetten devşirebileceği güç olan endüstri önderinin kapitalist zihniyeti önce arka sıralara itilmiş sonra da yerini 'istikrarlı hırs' kalıbına bırakmıştır. Bu analizde ortaya, 'tefekküre yatkın bilincin hangi biçimleri bir rantiyenin yaşam tarzıyla uyuşur?' şeklinde bir soru çıkmaktadır. Öte yandan işletmeci bu durumda hala varlığını sürdürür. (Bazı vakalarda bu işlevi bizzat kapitalin sahibi görebilir.) Onun sahip olduğu hırsın kalıbı hiç değilse, saf ve yoğunlaş-

mış bir biçimde devingen öğeyi barındırdığını gösterir. Aslında başlıca ilgisi kendisinin ve işinin etki alanını genişletmektir; onun işlevi de kuruculuk, önderlik ve yöneticilik olarak kalır. Öte yandan savaşçı erdemler yerine her şeyden önce örgütleme yeteneğine ihtiyacı vardır. Önderliğin ve yöneticinin bu devingenliği kişisel özelliğe göre doğrudan artış göstermeyeceğinden (hiç değilse önceki dönemde söz konusu olan ölçüde artış göstermeyeceğinden) söz konusu devingenlik kişisel olmamaya eğilimlidir. İşletmeci büyük bir canlılık ve savaşkanlıkla çalışır, ancak tüm emeği aslında bizzat işletme içindir; artık bir fetiş haline gelen işletme için. Söz konusu devingenliğin kişisel olmayan doğasını, önderliğin artık tek bir kişinin elinde olmayıp çeşitli kurullara dağıtılmış olması açıklar.

Tüm bunlar, işlev değişiminin ve ekonomik işlevlerin pay edilmesinin ekonomik hırsın ve teşvikin kişisellikten arındırılmasına ve dolayısıyla ıslah edilmesine nasıl katkıda bulunduğunu gösterdiği için de önemlidir. Eğer bu fikrin izini, taşıdığı tüm imalarıyla birlikte sürersek şu sonuca varırız; ekonomik işleyiş tarzı, ekonomik etkinlik alanının kapsamının değiştirilmesi ve yeni işlevlerin yaratılması aracılığıyla insan davranışını şekillendiren güdüleri dönüştürebilir.

Az önce analiz ettiğimiz örnek, insanın mesleğinin (bu örnekte 'işletmeci'), etkinlik alanının ve toplumdaki işlevinin dönüşüme maruz kalmasıyla ondaki hırsın doğasının ve eğer zorunluysa bir insan tipi olarak bizzat kendisinin nasıl değiştiğini somut olarak göstermek içindi. Öte yandan bu örneği, içerdiği her şeyiyle analizimiz için değerli kılmak adına söz konusu değişikliklerce ifade edilen yapısal ilkeyi de aydınlatmayı denemeliyiz. Burada gözlemlemekte olduğumuz zihinsel değişiklikleri anlamak için söz konusu bireyin veya mesleğin belirli bir zaman diliminde nasıl bir toplum alanında, yani çatışmanın hakim olduğu bir toplumda mı olduğu yoksa itidalin hakim olduğu bürokratikleşmiş bir toplumda mı mevcut olduğunu bilmek temel önemdedir. Burada ayrıca, farklı hırs tipleriyle çeşitli mümkün kültür tipleri arasındaki bağıntıları da gözlemledik ki bu bağıntıları buraya kadar yalnızca kısmen açıklayabildik. Şimdiki görevimiz bu temele da-

yanarak daha bütünlüklü bir resmin hiç değilse taslağını çizmektir.

11. Hırs Tipleri, Kişilik Tipleri ve Kültür Tipleri

Buraya kadar, zihinsel yaklaşımların gelişimiyle toplumsal kültür tiplerini ilişkilendirmemize yardım eden kategoriler 'devingen' ve 'durağan' kategorileriydi. Belirli toplumsal işlevlere göre kümelenen belirli grupların hırsın doğası sayesinde, durağan bir zihniyetin ve bir tefekkür kültürünün üretilmesine yönelik bir eğilim taşımaya itildiklerini gördük. Yukarıdaki analizden üç durağan meslek tipi kendiliğinden ortaya çıkar; zanaatkar, rantiye ve bürokrat. Benzer şekilde üç devingen tip de ortaya çıkar; a) güç peşindeki tip, b) serbest rekabet ortamında ekonomik başarı arayan tip ve c) kusurlu rekabet ortamında başarı arayan tip. Bu sınıflandırmanın, olanaklı olan bütün tipler çoklusunu -yaklaşık olarak bile- kapsadığını iddia etmiyoruz. Yukarıdaki incelemenin sonucu olarak öne çıkan tipleri bir araya getirmeyi ve karşılaştırmayı deniyoruz yalnızca. Bu bağlamdaki kesin bir analiz rantiyenin, bürokratın ve zanaatkarın tefekkür tarzları ve edilgenlik nitelikleri arasındaki somut farkları adım adım incelemeyi gerektirir. Ancak biz kendimizi bu tiplerden yalnızca birinin -o da kısa olacak şekilde- analiziyle sınırlayacağız ve gelecek için diğer ikisinden çok daha etkili olmuş gibi görünen bürokratik zihniyeti örneğimiz olarak seçeceğiz. Bürokrata özgü hırs biçimini ve buna uygun durağan psikolojiyi analiz etmek diğer tüm nedenlerin yanında özellikle şu nedenden dolayı önemlidir; şimdilerde dünyanın git gide bürokratikleştiğine tanıklık ediyoruz ve bu bizi bekleyen yazgı gibi görünüyor. Bu durumdan hoşlanmamız ya da hoşlanmamamız önemli değil; tek mesele ondan azami derece nasıl yararlanabileceğimiz ve onun hangi bileşenlerini geliştirip hangilerini engelleyebileceğimizdir.

Öncelikle bürokrat hırsının doğal olarak geliştiği bürokratik güvenlik türünün (kariyer) kendine özgü doğasını analiz etmeliyiz. Bu analizi de söz konusu güvenlik türünü zanaatkarın yaşam tarzına özgü olan güvenlik ve istikrarla karşılaş-

tırarak yapacağız. Bürokratı zanaatkardan ayıran ilk nokta onun dahil olduğu kişisellik niteliği taşıyan bağımlılık ilişkileridir, ancak bu ilişkiler kişisellik niteliği taşımayan ve kurumsallaşmış bir yapıda da olabilir. Öte yandan görece bağımsızlık durumu belki de zanaatkarın konumunun en önde gelen hususiyetidir. Kişisel bağımlılık ilişkileri, kendi yolunu bürokratik bir örgütlenme içinde bulmak isteyen birinin yaşamını o denli şekillendirir ki muhtemelen şu yargıyı onaylamak zorunda kalırız; herhangi bir meslek yaşamındaki bürokratik itaat kadar insan üzerinde tümüyle hakim olacak başka bir şey yoktur. Burada yalnızca, işlevlerin ve kuvvetlerin *a priori* sınıflandırılmasının insanın tepkilerini tek tipli ve hesaplanabilir kılması söz konusu değildir, ama ayrıca onun zihinsel kurulumu, benimsemesi beklenen tutum da kısmen bilinçli kısmen bilinçsiz olarak düzenlenecektir. Bürokratik alanla ekonomik alan arasında bulduğumuz türden, davranışın rasyonellikleri arasındaki özsel fark işte böyle meydana gelir. Başlıca ilginin para kazanmaya yönelik olduğu yerde, bireyi harekete geçiren psikolojik ve etik saikler belirli ölçüde göz ardı edilebilir. Burada hesaba katılacak tek şey karşı tarafın hesaplanabilir bir tarza tepki verip vermediği ve nasıl tepki verdiğidir. Oysa bürokratın rasyonel olan davranış tarzında onun saikleri ve yaklaşımları asla bu kadar önemsiz değildir. Belirli bir grubun toplumda baskın olduğu istikrarlı zamanlar için resmi görevlilerden beklenen 'icbar edici' tutumdan söz edilebilir. Ancak toplumda bir dizi farklı tutum çatışma halindeyse ve siyasal denetim değişen ittifakların elindeyse resmi yetkililik makamı zamanın el verdiği ölçüde farklı tutumlar sergileyecektir; her ne kadar körelmiş ve dolaylı bir yolda olsa da. Zira bürokrat resmi işlevini yerine getirirken sırf başkası adına karar vermekten ve siyasal olmayan bir dürtüye boyun eğmekten gurur duyar. O halde burada bürokrattan beklenen tutum toplumdaki farklı siyasal amaçları birbirleriyle dengelemek ve etkisiz hale getirmekle, ayrıca bu çeşitli amaçların yerine ikame etmek üzere bir 'nesnel' tutumla sonuçlanabilir.[18]

[18] Bürokrasiye özel olan ahlak böylece ortaya çıkabilir. Bu ahlak şu olguyla

Aslında bürokratik yaşam tarzının olumsuz veçhelerini ve tehlikelerini ele alma işini üstlenirken onun imkanlarının da hakkını vermeli ve bürokrasinin bütünsel aygıtında olduğu şekliyle başarının bu denli kendine özgü bir nesnelliğe bağlı olduğu ikinci bir alanın neredeyse bulunmadığına da işaret etmeliyiz. Ancak bir yanda da bu 'hizipçi olmayan' tutumun, bu güçlü nesnelliğin sıklıkla sinsice hizipçiliğe dönüştüğünü gözden kaçırmamalıyız. Bürokrat bu gibi durumlarda biçimsel doğruluğun arkasına sığınır ve adaleti hiçe sayar. Her şeye rağmen, bürokratikleşmiş tüm alanlarda keyfi hareketi bastırmaya yönelik belirli bir içkin hareket vardır; keyfiliğin ve hukuksuzluğun üstünlüğü ele alma tehdidi oluşturduğu hayati anlarda bürokrasinin, etrafından yeni bir 'düzen'in gelişeceği bir billurlaşma noktasına daralmasının nedeni budur. Bir tarihsel ve toplumsal düzenden diğerine kolayca nakledilebilen bu görece bağımsız düşünce ve eylem kalıplarının, ayrıca yaşam tarzlarının toplumsal gerçekliğin görece çatışmasız bölümlerine demir atma eğilimleri vardır. Bürokrasinin bir toplumun güç yapısından diğerine nakledilebileceği en kolay yola yukarıda gönderme yapmıştık. Ancak böyle bir nakil sürtünme olmaksızın gerçekleşemese bile, yine de bürokrasiler kural olarak diğer birçok gruba nazaran daha kolay nakledilebilir yapıdadır. Bu muazzam uyum sağlayabilme yeteneğinin sırrı şuradadır; bürokrasileşmenin ve buna eşlik eden, gücün pay edilmesi olgusunun sonucu olarak bu alandaki kilit konumlar muazzam bir önem kazanmıştır. Yapının peşinen, siyasal ilk adımın yalnızca siyasal önderin elinde olacağı

---

kısmen açıklanabilir; bürokrasi, son iki yüzyıldır toplumdan eksik olmayan şu hengame sürecinde sağlamca kalabilen yegane toplumsal kuvvettir. Sosyolojik bir yasadır; bir grubun devamlılığı ve görece kendi kendine kaim olması o grubun kurallarının istikrarı için en iyi teminattır. Fransa'da bürokrasi aygıtı mutlak monarşiden Devrim'e, Napolyon çağından Restorasyon dönemine, Louis Philippe iktidarından İkinci Cumhuriyete, İkinci İmparatorluğa, Üçüncü İmparatorluğa kadar, tüm bu süre zarfında görece değişmeden kalmıştır. Hatta bir ve aynı resmi görevlinin sık sık üç veya dört rejimde hizmet ettiği görülmüştür. Öte yandan son 30 yıldır, toplumsal hareketliliğin resmi görevlilik kurumuna da sızdığı gözlemlenebilir. Dış kuvvetler bu kapalı yapının özerkliğini dışarıdan sarmış ve onu rahatsız etmiştir. Ayrıca bkz. Paul Louis, *Les Types sociaux chez Balzac et Zola.*

şekilde, öyle ki diğer herkesin en başından itibaren gerçekten hayati siyasal kararlarda hiçbir etkisi olmayacak şekilde kurulmasının sonucu olarak bürokrat zihniyetinde silinmez izler bırakan sabit, deyiş yerindeyse iflah olmaz bir alışkanlık; koşullara uyum sağlama alışkanlığı gelişmiştir. Bunun ne gibi suiistimallere yol açtığını burada enine boyuna incelememiz gerekmez, yalnızca şu basmakalıp deneyim olgusunu kısaca anmak yeterlidir; olağan kararlılığın harcanmamış enerjisi bu koşullar altında, kendisine açık olan herhangi bir yöne doğru kendisi için bir çıkış bulmaya yönelecektir. Üstlerine itaatkar, astlarına bir zorba olup tüm güç arzusunun hırsını onlardan çıkaran tipik resmi görevli oldukça tanıdıktır. En baştaki örneğimize dönecek olursak, zanaatkarın elinde tüm enerjisinin akabileceği bir çıkış noktası vardır, onun enerjisi olağan ilişkiler çeşitliliğinde ve eserinde ortaya çıkar, öyle ki ondan bir 'tiran'ın çıkması çok nadirdir. Oysa, bürokrat yaşamında kişisel bağlılık ilişkilerinin hakim oluşu onun ruhunda, deyiş yerindeyse, diyalektik bir girdap yaratır; kah bu bağımlılık ilişkilerinin sonucu olan gerilimin yükselişi, kah onun üstesinden gelme çabası.

Kariyerin yapısında içkin olan gerilimlerin üstesinden gelme araçlarından biri 'boş zamanın' doğru kullanımıdır. Kendisi de tamamen kurala bağlanan 'boş zaman' resmi yetkiliyi bir işçi konumuna yaklaştırır. Gerçek bir zanaatkarın, hakiki bir esnaf ve hakiki bir alimin böylesi 'boş zamanı' yoktur. Kendisi için çalışan ve yalnızca kendisine karşı sorumlu olan kişi ifa ve başarı çabalarını belirlenmiş sürelerle sınırlamaz. Bu kişi 'kamusal' olanla 'özel' arasındaki şu çok önemli ayrımı da yapmaz. Bürokratın 'resmi' etkinlik ile 'kişisel' etkinlik arasını, resmiyete ayrılmış zamanla özel zaman arasını keskince ayırmasının kendine özgü olumlu ve olumsuz özellikleri vardır. Olumlu özelliklerden biri bürokratın yaşamına bu sayede bir çeşitliliğin girmesidir. O, resmi faaliyetlerini boş zamana ait etkinliklerine sığdırmaya çalışmaz asla. İki alemde yaşar bürokrat, bu yüzden de, deyiş yerindeyse, iki ruhu vardır. Oysa bu durum zanaatkar için hiçbir anlamda geçerli değildir, zira o tatilini aslında iş zamanından çekip alır ama zanaatkarlara ait toplumsal bölgeye toplumsal gelişim

tarafından el atılmadığı sürece zanaatkarın etkinliği, etrafındaki yaşama açıkça ve doğal biçimde uygundur. Zanaatkar tatil yapar, ancak bu dinlenme zamanında ayrı bir dünyaya girmez.

Üstelik bu mesele yalnızca boş zamanla ilişkili olmayıp ayrıca kişinin işinin konusu ve içeriğiyle de ilişkilidir. Bürokratın varoluşuna ait yapının, zanaatkarınkine karşıt olan işçinin yaşamına nasıl koşut olduğunu bu açıdan da görebiliyoruz. İşçiye ve resmi yetkiliye bütünün parçası olan görevler verilir ve bunlar kendilerine verilen görevin bu niteliğini büyük ölçüde göremeyecek konumdadırlar. Bir resmi yetkilinin bürokrasi hiyerarşisindeki yeri ne kadar aşağıdaysa mesleki yazgısı işçininkine o kadar benzer. Öte yandan, kişiye verilen görevin anlamsızlığı[19] özel bir zihin yapısı meydana getirir ki, yine diyalektik olarak, ya kişinin özel yaşamı daha da anlamsız hale gelecek (örneğin kişi barlarda öylece boş boş oturacak ve içecektir) ya da bazı telafi edici etkinliklerle bu anlamsızlığın üstesinden gelinecektir.

Böylelikle incelememizin önemli bir noktasına erişmiş bulunuyoruz. Kamusal etkinlik-özel etkinlik, çalışma zamanı-boş zaman, resmi birliktelikler- özgür toplumsal bağlantılar ikilikleri hem işçinin hem de bürokratın, neredeyse ikili bir varoluş denilebilecek bu duruma uygun bir zihniyet geliştirmeye meyilli olmaları anlamına gelir. Onların zihinleri, içinde yaşadıkları iki dünyadan birinin onlara veremediği her şeyi diğerinde tazmin etmenin peşinde olacak şekilde kurulmuştur. Her halükarda insan gündelik varoluşunun kendisine veremediği şeyleri öteki dünyasında, arzu dolu düşlerinin dünyasında aramaya meyillidir. Öte yandan bürokrat örneğinde bu ikilik onun fiili yaşamında açıkça somutlaşır; resmi yetkili

---

[19] Bu durum beyaz yakalıların varoluşunun önemli bir veçhesidir; bkz. Hans Speier, "Die Angestellten," *Magazin der Wirtschaft*, S. 13, Mart 28, 1930 ve şuradaki zekice analize bakınız; Siegfried Kracauer, *Die Angestellten*, Frankfurt: 1930. Speier, Amerikan psikolog Elliot D. Smith'in "makine başında en iyi, yarı uyanık hülyalı ruh haliyle çalışır" gözlemini alıntılıyor. Bu hal bir gereklilik halini alır ve sinema filmi tarafından tatmin edilir. Ayrıca bkz. Emil Lederer ve Jacop Marsc, "Der neue Mittelstand," *Grundriss der Sozialökonomik*, Böl. IX, C. I.

olarak sürdüğü varoluşunda mahrum olduğu şeyleri boş zamanında elde etmeye çalışır. Böylece bürokratın mesleki etkinliğindeki ayırt edici özellik olan güçsüzlüğü özel hayatına taşımasına ve barlarda pineklemesine gerek yoktur, sanki meseleyi çözmüştür; çalışma saatlerinin ona vermediği her şeyi boş zamanından talep edecektir. Bürokratik zihniyetin en derin sanatçısı, küçük burjuva yaşamının hikayecisi Charles Louis Philippe aşk hakkında öyle demişti; *L'amour, c'est tout ce que l'on n'a pas.*[20] Bu durum aynı şekilde üst düzey bürokratın kendisi için yarattığı dünya için de geçerlidir. Diğer bir seçenek sayılabilecek bu yol; gündelik yaşamı boş zamanda tazmin etme yolu bürokratın tefekkürâne varoluşunda içkin olan başlıca kültürel imkandır. İster sanayi çalışanı olsun ister resmi görevli, boş zamanlarını tüm yaşamları kılan bu canlı karakterleri hepimiz tanırız. Boş zamanda 'basit bir özel uğraş' gibi şeylerle ilgilenildiğinde bu varoluş probleminin çok daha arıtılmış ve değerli çözümlerine götürecek bir merdiven ortaya çıkmış olur. İşten arta kalan zamanı değerlendirmenin özsel olarak farklı iki yolu vardır. Bunlardan biri, iş gününde yalnızca kısmen ve iptidai biçimde tatmin edilen her şeyin boş zamanda yoğunlaştırılmasıdır, yani, yapılan işin konusuna dair biraz daha derinleşmiş bir bilgi ve daha iyi sonuçlar elde etmek için işe daha geniş bir bakış açısından bakmak. Böylece uzman daha iyi bir uzman olmaya ve uzmanlık alanına özgü bilgisini daha geniş bir temele yayarak, modern çalışma tarzının yarattığı bölümlere ayırma yaklaşımının üstesinden gelmeye çalışır. İkinci yol ise açıkça telafi edici bir yoldur. Birey boş zamanında, o zaman dışında elde edemeyeceği şeyi elde etmeye yönelir; eğer işi anlam bakımından güdük ise araştırarak, daha yüksek bir düzlemde yaşayarak, seyahat ederek, daha çok insan tanıyarak ve ufkunu genişleterek daha derin bir anlamı temin etmeye çalışır.

Bu bağlamda daha birçok şey söylenebilir. Ancak görünürde bağlantısız olan problemlerin bağlantı noktasına işaret etmekle yetinmeliyiz. Modern ekonomik yaşamın kültürümüz için yarattığı problemleri nasıl çözebileceğimize dair

[20] Fr. Aşk, sadece odur eksiğimiz. -çn.

ipucu verebilecek yapısal problemi göstermek zorundayız. Bu problemler zincirinde, bürokratik tefekkürün şekillendirilmesi ve onun nasıl değerlendirileceği sorusu belirleyici önemdedir. Ne kadar çok etkinin bu insan tipini ve bu yaşam tarzını gitgide yaygınlaştırdığını görmüştük. Dolayısıyla bu gelişimi onaylayıp onaylamamamız konunun dışındadır. Bizim meselemiz bizzat toplumsal işleyiş sürecidir. Bürokrat yaşamına dair, çok sık görülen çürümüşlük ve yavanlık yakınmasının hiçbir anlamı yok. Şu anda yapmamız gereken bu yaşam tarzının olumlu imkanlarına yakından dikkat etmek. Bürokrata özgü yaşam tarzı yakından incelenirse burada da oldukça güçlü değişimlerin kendi kendine gerçekleştiği görülecektir. Günümüz resmi görevlileri hakkında düşündüğümüzde bir taşrada, tozlar içindeki şu eski katipler kafamızda canlanmıyor artık; özellikle 'karma' denilen veya yarı kamusal işletmelerde siyaset ve ekonomi bürokrasinin gelişimi, ayrıca özel bir idari bürokrasi türünün gelişimi oldukça genişçe çeşitlenmiş bir alana el verebilmiştir. Bu alan yalnızca keşfedilmiş değil ama ayrıca, teklif ettiği imkanlar hattı üzerinden, hiç değilse geçmişte olanaklı olamayan bir ölçüde bilinçli olarak kalıba dökülmüş ve geliştirilmiştir.

12. Hırsın Toplumsal Farklılaşma Bağlamındaki Esnekliği

Çeşitli hırs biçimlerinin kültürel etkilerine dair bir ara sözden sonra şimdi asıl konumuza geri dönelim. Yukarıda ekonomik hırsın, tarihin zamansal boyundaki esnekliğini somut örnekler kullanarak göstermeye çalıştık. Şimdi yapmamız gereken bu esnekliği toplumsal farklılaşma boyutu üzerinden incelemek. Başarı çabasının aynı ekonomik sistemde ve aynı tarih döneminde bile değişebilir ve esnek olduğunu göstermeliyiz. Burada tek bir örnek yeterli olacaktır. Bireyleri etkileyen şu ekonomik ifaya yönelik tipik teşviklerdeki esnekliği göstererek, çalışma gayretinin toplumsal yapıdaki farklı noktalarda farklı biçimde güdülendiğini kanıtlayacağız.

Çalışmanın veya ekonomik başarı peşinde koşmanın saikleri, bakışı sosyolojik olarak terbiye edilmemiş birine tama-

mıyla öznel bir mesele olarak ve her bireyin kişiliğindeki içsel yapının keşfiyle saptanabilecek bir şey olarak görünebilir. Öte yandan buna karşıt olarak yüzeysel bir bakış bile insanları çalışmaya veya ekonomik ödül arayışına iten saiklerin oldukça tipik olduğunu, ayrıca onların etki alanlarının belirgin bir toplumsal farklılaşmaya işaret ettiğini gösterecektir.

Bu da şu anlama gelir; insanın çalışıp çalışmaması, neden çalıştığı, hırslı olup olmadığı, eğer hırslıysa ne tür bir ekonomik başarı peşinde koştuğu saiklerin alışılagelmiş menzili ve kişinin ait olduğu toplumsal grupla bağlantılı olan etki alanları tarafından büyük ölçüde ön belirlenir. Meseleyi daha ileriye taşımak için, yaşamsal ortamının birey üzerinde bıraktığı etkiyi gözlemlemeyi bırakarak yapısal bir probleme geçmeli ve sormalıyız: Neden bazı saikler şu toplumsal grupla bağlantılı oluyor da diğerleri başka bir grupla bağlantılı oluyor? Toplumdaki çeşitli toplumsal grupların konumlarını ve üretim süreçlerini araştırmamızın bize onlardaki ortalama davranışı tanımlar gibi görünen teşvikler hakkında gayet geniş kapsamlı bir ipucu sunacağını göreceğiz.

Max Weber insanı ekonomik etkinliğe götüren tüm güdü ve dürtüleri toplamayı denemişti.[21] Ancak bu dürtülerin hakkıyla sınıflandırılabilmesi yalnızca toplumsal farklılaşma zemini üzerinden mümkün hale gelebilir. Weber sonunda, bu dürtülerin mübadele ekonomisinde öznenin üretim sürecindeki yerine bağlı olarak çeşitlilik gösterdiği sonucuna varmıştı. Bu bakış açısıyla Weber üç özne grubu ayırt eder:

1. İmtiyaza sahip olmayan mülksüzler.
2. Eğitim sayesinde ayrıcalık elde etmiş olanlar (hiçbir şeyleri değilse kültürel donanımları servet üzerine dayanır.)
3. İş faaliyetinden kar etme fırsatına doğrudan sahip olanlar.

Max Weber'in ayırt ettiği kategorilere uygun olarak biz de şu üç grubu saptayabiliriz:

---

[21] Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 60.

a) Ücretli çalışanlar.

b) Profesyonel denilen entelijansiya -resmi görevliler veya teknisyenler.

c) İş dünyasında kapitalist mal sahibi olarak veya işletmeci olarak bulunan bireyler.

Ekonomik öznelerin bu şekilde toplumsal tasnifine (Max Weber'in gördüğü gibi) bir tipik ekonomik saikler tasnifi karşılık düşer. İlk kategoridekiler ya kendisini ve ailesini temel ihtiyaçların karşılanmaması tehlikesine maruz bırakmamak için ya da ait olduğu grubun telkiniyle çalışmanın kabul edilebilir tek *yaşam biçimi* olduğu düşüncesini bilinçli veya bilinçsizce benimsediği için çalışır. Kısacası bu ilk kategoride ekonomik etkinlik ya isteklerin baskısıyla ya da az veya çok kendiliğinden olan alışkanlık aracılığıyla güdülenir.

İkinci kategori olan profesyonel entelijansiya söz konusu olduğunda ise yürütülen iş asli olarak tanınma arzusu tarafından güdülenir. Bunun yanında, değişken ekonomik fırsatlar da güçlü bir ilave güdü olarak gözden kaçırılmamalıdır.

Bu iki seçeneğin ayrılmasıyla daha şimdiden açıktır ki birey toplumsal hiyerarşideki yere göre ya hırsın belirli 'yüksek' hedeflerinden yoksun bırakılacak ya da belirli ilksel güdülenmelerden muaf kılınmış olacaktır. Herhangi bir imtiyazı olmayan 'serbest' çalışan, bir uzmanın deneyimleyeceği güdülenmeyi (önemli ifalar sayesinde tanınma arzusu) asla bilemeyecektir. Öte yandan bu durum şu anlama gelir; eğitim sayesinde imtiyazlı olan entelektüel, tanınma arzusuna aynı zamanda pratikte ve özel olarak, kendisini çalışmaya teşvik eden unsur olarak da güvenir (çünkü ait olduğu çevrede bu durum tipiktir), dolayısıyla koşullar onu tanınma için değil de geçinmek için çalışmaya zorladığında kendini son derece bahtsız hisseder. İncelemekte olduğumuz bu yapısal çeşitlilikle bağlantılı olan bir diğer olgu da özel olarak bir becerisi olmayan herhangi bir çalışanın asla işinden gurur duyacağı bir konumda olamamasıdır. Bu durumun en başta gelen nedeni söz konusu nitelikteki çalışana yüklenen görevlerin giderek anlamdan yoksun olması ve içinde bulunduğu koşulların onun asla, kendisini her yerde takip eden şu temel ihtiyaç

kavgasından başka bir güdüye sahip olmasına izin vermeyecek bir yapıda olmasından dolayıdır. Bu durumun sonuçlarından bir diğeri de şudur; söz konusu durumdaki çalışan, manevi mizacı dokunulmadan kaldığı sürece, kendini önemli hissetme ihtiyacı duyduğu zaman bu ihtiyacı iş hayatının dışında, diyelim ki siyasette, tatmin etmeyi deneyecektir. Bu durumun izini biraz daha sürersek, bir alandan diğerine değişen değer vurgusuna hangi özel yasaların hükmettiğini gösterebilmek kolay olacaktır. Herhangi bir dönemde ve herhangi bir toplumsal grupta en yüksek değerin neden çalışmaya verildiğini, diğer bir dönemde ve toplumda neden siyasetin en değerli olarak görüldüğünü çözmeliyiz. Ayrıca her bir örnekte, toplumsal yapıdaki değişimlerin sonucu olarak insani etkinlik anlamsızlaştığında insanların artık özgür kalmış enerjilerini bir başka yere aktarmanın peşine düşecekleri de gösterilebilir.

Şimdi üçüncü gruba, yani kapitalistlere ve işletmecilere, ayrıca onlara özgü güdülere dönüyoruz. Bunlardaki gelişmiş tüketim imkanlarına sahip olma arzusunun yanında ortada bir de tatmini bekleyen güç arzusu da vardır. Bu grup (ama özellikle işletmeciler) finansal başarıları aracılığıyla kendi değerlerini kanıtlama güdüsü tarafından da harekete geçirilirler.

Kısacası, başlıca güdüsü 'tanınma' olan insan başlıca güdüsü güç elde etmek olan insandan kural olarak, farklı bir toplumsal konumda yerleşiktir. Mühendis, resmi görevli bütünüyle tanınma peşindeyken sanayi işletmecisi gücün peşindedir. Bu vakalarda da aynı şekilde, bu insanların iş hayatlarında tatmin edilemeyen her arzu ya tümüyle gözden kaybolacak ya da başka bir alanda tatmin edilecektir. Yalnızca yönetici güç arzusunu ekonomik alanda tatmin edebilir; mevcut koşullarda belirli bir konumun altındaki insanların güç dürtülerinin gelişmesine izin verilmemiştir. Ancak bir konum, kendisinde gücün artık arzu edilebilir bir hedef haline gelebileceği bir noktaya ulaştığında çevre bu kez o hedefin elde edilmesinin lehinde rol oynar. Daha önce kuvve halinde olan artık meyve vermeye durmuştur.

Bütüncül kişilik, davranışı en sık belirleyen güdüler tarafından şekillendirildiği için kişinin asli olarak bir gereksinim,

yani tanınma arzusu tarafından mı yoksa güç elde etme arzusu tarafından mı şekillendirildiği asla önemsiz değildir ve bu durum ayrıntılarıyla çözümlenmeye gerek duymayacak kadar açıktır. Kişinin ekonomik etkinliği hiçbir şekilde bir yarım gün meselesi olmadığından bu etkinliğin bağlı olduğu güdüler de kişiliği şekillendirecek ve kalıba sokacaktır. Dolayısıyla kişinin uğraşı veya daha ziyade onun toplumsal çerçevede kapladığı yer kişinin mizacının az ya da çok önemli bileşenlerinden biri olacaktır. İnsanın yalnızca görüş menzili değil ama ayrıca yaşamın diğer alanlarında karşılaşacağı şeylere genel yaklaşım tarzı da onun ekonomik etkinliğini yürüttüğü alana ve sahip olduğu hırsın doğasına bağlıdır.

Hırsın esnekliğinin çeşitli aşamalarına yönelik bu kesin bilgileri öğrenmekle ne gibi sonuçlara vardığımız sorulursa şöyle yanıtlayabiliriz;

A. Ekonomik ve toplumsal değişimin etki menzili giderek artacak şekilde kesinkes belirlenebilir bir yapıdadır. Ekonomik sistemin insanı biçimlendirdiğini ve toplumun bizi kalıba soktuğunu dillendiren genel iddia bu çizgiler üzerinden gerçekleştirilecek analize giderek açık hale gelir. Ekonomik alanda işleyen dönüşümün, eğer dışarıdan bir müdahaleye izin verilmemişse, kişiliğin şekillenmesini nasıl etkilediğini göstermek için böylesi ayrıntılı bir analize ihtiyacımız var. Bu sürecin müdahale edilmemiş akışını gözlemledikten ve böylece yapısına dair bir kavrayışa sahip olduktan sonra artık bilinçli eylem sayesinde ona etkide bulunmayı umabiliriz. Ortalama güdüleri kişisel olmaktan çıkarma yoluyla gerçekleştirebileceğimiz her şeyi başarmadan önce burada iş başındaki kuvvetlerin temel eğilimini, onların dönüşüme açıklığını ve esneklik derecesini bilmek durumundayız. Soruşturmamız süresince, etik açıdan daha az arzu edilebilir olan bir güdünün yerini bu açıdan daha çok arzu edilebilir olana bırakabileceğini gösteren örnekleri aktardık. Bizzat ekonomik işleyiş süreci birçok durumda, güç arzusuyla güdülenenleri değil de ekonomik açıdan *in se* arzu edilebilir olanları gerçekleştirme şeklindeki yansız güdü tarafından harekete geçirilen yöneticileri kayırmıştır. Bir ekonomik eğitim kuramı şu veya bu öğrenciyi eğitmek zorunda olduğumuz etkinlik alanının kapsa-

mını gittikçe daha çok hesaba katacaktır. Bu durum ise önce sosyolojik araştırmayı şart koşar; aslında sosyolojik ve pedagojik çabalar birbirleriyle birleştirilmedikleri sürece tek başlarına anlamsız gibidir. Gerçek dünyayla ilişkili olmayan soyut kurallar bize yardım edemez. Belirli bir somut durumdaki psikolojik imkanlara uygun olan kurallara ihtiyacımız var. Somut yaşam durumuyla ilişkili olmayan kurallar eğitimin yerine 'salt bilgi aktarımını' ikame ederler ki modern insanın, tüm faydalı uygulama yollarını tıkayıp çoraklıktan, gereksiz duygu durumlarından başka bir şeye izin vermeyen bu 'salt bilgi aktarımı' kadar nefret ettiği bir başka şey yoktur. Modern zamanların en önemli ahlaki ilerlemesi artık bu tür kurallara ihtiyacımız olmaması olgusundan ibarettir.

B. Şayet problemi buraya kadar, ekonomik sistemin insanı biçimlendirdiği ama insanın onu biçimlendiremediği düşüncesi üzerinden tanımlamaya yöneldiysek, bu ikisi arasındaki ilişkinin veçhelerinden birine ait tüm imaları halletmek istediğimiz içindi. Yoksa, ekonomik yapıdan 'kaçınılmazca' doğan her şeyi insanın kaderci bir tavırla kabul etmek zorunda olması gibi bir iddiamız kesinlikle yoktur. Tam aksine, belirli koşullarda insanların da kendi ekonomik ve toplumsal sistemlerini biçimlendirebileceğini düşünüyoruz. Ancak böylesi bir duruma mutlak olarak insanın mutlak özgürlüğü öğretisiyle büyülenerek değil, özgürlüğün tatbik edileceği etkinlik alanının tamı tamına gözlemlenmesiyle ulaşılabilir. Bunun için de insanın bugün, şimdiki zamanda içinde yaşadığı dünyanın kesin bir bilgisine sahip olmak zorundayız.

Eğer bugünün hakiki insanları tinsel ve ahlaki yaşamın toplumca belirlenimine dair modern araştırmaya güçlü biçimde çekilmişse bu durum insanların kendilerini ne olursa olsun şu şekilde düşündüklerinden dolayı değildir; sanki tüm davranışlar nesnel olarak belirlenmiş de insanlar bir karardan kendilerini sorumlu görmek yerine kendi kusurlarını mazeret olarak sunabilir ve şu anonim toplumsal sürecin her şeye karar verdiğini düşünebilirlermiş gibi. Oysa tam tersine bu araştırmanın ardındaki derin güdü gizli kuvvetlerin iş başında oldukları laboratuvara inmek, bu kuvvetlerin etkileşim kalıplarına dair bir kavrayış elde etmek ve bu sayede, özerk bir

iradenin eline ihale ederek onlara hükmedebilmek ve onları tam bir özgürlükle, sorumlulukla bilinçli olarak arzulanacak 'insani kişiliğin' eğitimle şekillendirilmesi işinin hizmetine sunmaktır.

VII
Kuşaklar Problemi[1]

1. Problemin Bugünkü Durumu

A. Problemin Pozitivist Yaklaşımca Tanımlanması

Sosyoloğun ilk görevi, problemine yönelik soruşturmanın genel durumunu incelemektir. Onun kısmetine genelde yersiz yurtsuz problemler düşer; tüm bilimlerin kendilerine, bir bütün olarak soruşturmanın devamlılığına ciddi özen göstermeksizin ancak belirli bir katkı yaptığı problemler. Bizim de kuşaklar sorununa yapılan geçmiş dönem katkılarına yönelik yalın bir incelemeden başka bir şey sunmamız gerekmiyor. Tartışmanın bugünkü durumunu eleştirel olarak aydınlatmayı deneyeceğiz (1. Bölüm) ve bu da probleme dair analizimize yardım edecek (2. Bölüm).

Geçmişte bu probleme iki şekilde yaklaşılmıştır; 'pozitivist' açıdan ve 'romantik-tarihsel' açıdan. Bu iki ekol gerçekliğe iki karşıt yaklaşım tarzını temsil eder ve bu ekollerin probleme yaklaştıkları farklı yollar temel yaklaşımlardaki bu karşıtlığı yansıtır. Pozitivistlerin yöntemsel ideali problemlerini niceliksel terimlere indirgemektir. Onlar insan varoluşunu nihai olarak belirleyen etkenlerin nicel bakımdan tanımının peşindedirler. Niteliksel yaklaşımı benimseyen ikinci ekol matematiğin berrak günışığından kaçar ve problemi kendi içine döndürür.

---

[1] İlk olarak *Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie*'de (1928, 7/2, ss. 157-185 ve 1928, 7/3, ss. 309-330) yayımlanan makale şu derlemede yer almıştır: Karl Mannheim, "Das Problem Generationen," *Wissenssoziologie*, Berlin: Hermann Luchterhand Verlag, 1964, ss. 509-565. -çn.

İlk yaklaşımla başlayalım. Pozitivist, kuşaklar problemine çekilir çünkü problem burada insan varoluşunun nihai etkenleriyle temas edebildiği duygusunu uyandırır kendisinde. Yaşam var, ölüm var; yaşamın belirli, ölçülebilir süresi var ve kuşaklar düzenli aralıklarla birbirlerini takip ederler. Buradadır, diye düşünür Pozitivist, insan yazgısının anlaşılabilir hatta ölçülebilir çatısı. Diğer tüm veriler bizzat yaşam sürecinde koşullanmıştır, belirli ilişkilerin ifadeleridir yalnızca. Dolayısıyla onlar kaybolup gidebilirler ancak kayboluşları tarihsel varlığın birçok mümkün biçiminden birinin kayboluşundan başka bir şey değildir. Oysa nihai insan ilişkileri değişirse, anladığımız şekliyle insan varoluşu da sona erecektir; kültür, yaratıcılık ve gelenek hep birden ortadan kaybolacak ya da tamamen farklı bir ışık altında görünecektir.

Hume böylesi nihai verilerin dönüşmesi fikrine dair bir deneye girişmişti. Farz edelim ki, demişti, insan kuşaklarının birbirlerini takip etme türü kelebeklerin veya tırtıllarınkine benzeyecek şekilde tümden değiştirilsin, yani eski kuşak bir çırpıda yok olsun ve bir anda yeni kuşak ortaya çıksın. Yine farz edelim ki insan kendisine en uygun hükümet biçimini rasyonel olarak seçebilecek kadar gelişmiş bir zihin derecesine sahip olsun (Hume'un zamanında asli problemdi bu). Bu şartlar altında her bir kuşağın önceki kuşağa başvurmaksızın kendi devlet biçimini yeni baştan seçmesi hem mümkün hem de uygun olacaktır. İnsanlığın bu biçimde olmasından dolayı -yani biri ölüp gittiğinde yerine başkası doğacak şekilde kesintisiz bir akışta kuşakların birbirini takip etmesinden dolayı- hükümet biçimlerimizin devamlılığının korunmasını zorunlu görüyoruz. Hume böylece siyasal devamlılık ilkesini kuşakların biyolojik devamlılığı bağlamına aktarıyordu.

Comte[2] da benzer bir fikirle oynar; kuşakların birbirlerini takip etmesine ve ortalama yaşam süresine dair temel verilerde bir değişiklik farz ederek ilerlemenin hızını ve doğasını (ki bu da onun çağının merkezi problemiydi) aydınlatmaya çalışır. Eğer, diyordu Comte, her bir kişinin ortalama yaşam

[2] Comte ve Hume alıntıları için bakınız; F. Mentré, *Les générations sociales*, (ed.) Bossard, Paris: 1920. ss. 179 vd., 66 vd.

süresi kısaltılır veya uzatılırsa ilerlemenin hızı da değişecektir. Bireyin yaşam süresini uzatmak ilerlemenin hızını yavaşlatmak anlamına gelecekken yaşamın bugünkü ortalama süresini yarı yarıya veya bir çeyrek kadar azaltmak ilerleme hızını artıracaktır, çünkü önceki kuşak daha uzun süre yaşadığında onların kısıtlayıcı, muhafazakar ve 'işi yavaşlatan' etkileri daha uzun süre iş başında olacaktır, ama daha kısa süre yaşarlarsa bu etkiler de daha çabuk kaybolacaktır.

Gidişatın aşırı yavaşlatılması zararlıydı, ancak muazzam hızın da sığlaşmayla, yaşamsal imkanların gerçekten tüketilememesiyle sonuçlanma gibi bir tehlikesi vardır. Dünyamızın mümkün dünyaların en iyisi olduğunu ima etmek istemeksizin Comte yine de yaşam süremizin ve 30 yıllık ortalama kuşak döneminin organizmamızın zorunlu bağlaşığı olduğunu, üstelik insanlığın ağır ilerlemesinin doğrudan bu organik kısıtlamayla ilişkili olduğunu düşünür. İlerlemenin hızı ve toplumda yenilikçiler gibi muhafazakarların da var olması böylece doğrudan biyolojik etkenlere yükleniyordu. Bu da problemin gündüz aydınlığında nasıl göründüğünü gösteriyor; burada her şey kendi kurucu öğelerine çözümlenebilir yapıdadır ve düşünürün kurucu imgelemi zaferini kutluyordur; ulaşılabilir verileri serbestçe terkibe sokarak insan varoluşunun nihai, sabit öğelerini ve işte karşımızda neredeyse bütün aydınlığıyla uzanan tarihin sırrını kavramada başarıya ulaşmıştır düşünür.

Pozitivizmin rasyonalizmi doğrudan klasik rasyonalizmin devamıdır ve kendi mülkünde Fransız zihniyetinin iş başında olduğunu gösterir. Aslında bu probleme katkı yapan belli başlı kişiler genelde Fransız'dır; Comte, Cournot, J. Dromel, Mentré ve Almanya dışından diğer bazıları ya pozitivisttir ya da pozitivizmin etkisi altındadırlar. İtalyan Ferrari ve Avusturyalı tarihçi O. Lorenz, hepsi de pozitivist dalganın tüm Avrupa'yı kuşattığı bir dönemde çalışmıştır.[3]

Bu kişilerin hepsinin söz konusu problem tanımlarında ortak bir şeyler vardır. Hepsi de tarihsel gelişim ritmini açıkla-

[3] Bu makalede gönderme yapılan tüm eserlerin tam adları bölümün sonundaki bibliyografyada bulunabilir.

mak için insan yaşamının sınırlı süresi ve eskiyle yeni kuşakların çakışmasına dair biyolojik yasa temelinde genel bir yasa bulmakla ilgiliydiler. Tinsel ve toplumsal akımların değişen kalıplarını doğrudan biyolojik terimlerle anlamak ve insan türünün ilerleme eğrisini onun yaşamsal altyapısı üzerinden çizmek hedeflenmişti. Bu süreçte her şey mümkün olduğunca basitleştirildi; şematik psikoloji ebeveynin her zaman muhafazakar bir kuvvet olduğuna dair teminat verdi.

Bu ışık altında sunulduğunda fikirler tarihi kronolojik bir çizelgeye indirgenmiş gibi görünür. Bu basitleştirmenin ardından problemin özü artık kamusal yaşamda eski kuşağın ortalama ne kadarlık sürede yerini yeni kuşağa bıraktığını bulmak ve ilkesel olarak, tarihte yeni bir dönemin başlangıcı olarak hesaba katılacak doğal başlangıç noktalarını saptamaktır. Bir kuşağın süresi hakkında oldukça değişik değerlendirmeler vardır; çokları onu 15 yıl olarak belirlerken (örneğin Dromel) kimileri kuşak kelimesiyle 30 yılı kasteder, çünkü onlara göre insan 30 yaşına kadar hala öğrenmeye devam eder ve bireysel yaratıcılık ortalama bu yaşta başlar, ayrıca insan 60'ında artık kamusal yaşamdan ayrılmış demektir.[4] Kuşak silsilelerinin doğal başlangıcını bulmak daha da zordur, çünkü bir bütün olarak toplumda doğum ve ölüm hiç durmadan birbirlerini takip eder ve tam aralıklar ancak ailelerde söz konusu olabilecektir, zira buralarda çocukların evlilik yaşına gelmelerinden önce geçirilen belirli bir süre vardır.

Bu durum probleme yönelik söz konusu yaklaşımın çekirdeğini oluşturur; geri kalanlar bu ilkenin tarihte bulunan somut örneklere uygulanmasını temsil ederler yalnızca. Öte yandan analitik zihniyet her daim iş başındadır ve tarihsel malzeme üzerine çalışırken problemin önemli çatallanmalarına ışık tutar.

---

[4] Rümelin'in girişimi görünüşe göre daha bilimseldir, zira o, salt istatistiksel yöntemler kullanarak ve tin bilimleriyle ilişkili tüm problemleri bir kenara koyarak farklı uluslardaki kuşak sürelerini ölçmeye çalışmıştır. Onun hesaplamalarında kullandığı iki belirleyici etkenden biri erkeklerin ortalama evlilik yaşı diğeri de evlilerin çocuk sahibi oldukları ortalama sürenin yarısıdır. Böylece kuşakların süresi de ülkeden ülkeye ve bir toplumsal gruptan diğerine değişen bu iki niceliğin toplamı olarak hesaplanmış olur. Almanya'da sonuç 36,5 yaşını gösterirken Fransa'da bu yaş 34,5 olarak çıkar.

Özellikle, problemi tarihsel açıdan gözden geçiren Mentré onu oldukça sağlam bir temel üzerinden tarif eder.[5] O, insanlardaki kuşak probleminin analizine aynı fenomenin hayvanlardaki tezahürü üzerine yürüttüğü ve Espinas'ın kitabına (*Les Sociétés Animales*, Paris:1877) dayanan bir tartışmanın ardından girişir. Mentré, problemin bu temel boyutlarını soruşturduktan sonra problemin -toplumsal ve entelektüel kuşaklar gibi- daha karmaşık boyutlarına geçmiştir.

Problemin Mentré'ye borçlu olan ve onun 'kurumlar' ile 'séries libres' arasında (Lévy-Bruhl ile birlikte) yaptığı ayrımdan doğan bir inceliğini de hesaba katmak durumundayız. Kuşaklar dizisinin ritmi, ya buyruklar aracılığıyla ya da kolektif girişimlerin örgütlenmesi aracılığıyla sabit davranış kalıplarını büyük ölçüde belirleyen, böylece yeni kuşakların özgünlüklerini sergilemesini engelleyen 'kurumlar' dünyasından ziyade 'séries' dünyasında -salonlar, edebiyat çevreleri gibi serbest gruplaşmalar- çok daha açıkça görülebilir. Mentré'nin eserinin asli bir bölümü tarihte -kendi deyişiyle- *ayrıcalıklı bir alanın* (örneğin, siyaset, bilim, hukuk, sanat, ekonomi vs.) olup olmadığı sorusuna odaklanır. Yazar, tarihte, kendi gelişim ritmini diğer alanlara dayatacak başat bir alanın var olmadığı, çünkü 'estetik alanı' tinsel iklimdeki bütüncül değişimi yansıtmada daha elverişli olsa da tüm alanların tarihin genel akışına gömülü oldukları sonucuna ulaşır.[6] Estetik alanının 16. yüzyıldan itibaren Fransa'daki tarihine dair analizi Mentré'yi özsel değişikliklerin 30 yıllık aralıklarla meydana geldiği görüşüne ulaştırmıştır.

Mentré'nin çalışması hacmine göre az verimli olsa da ve problemi sistematik kavramlarla ortaya koymada, problemi derinlemesine incelemede başarısız olsa da probleme yönelik ilk kapsamlı inceleme olarak yararlıdır. Fransızların son dönemlerde bir kuşaktan diğerine geçiş problemiyle böylesi yakından ilgilenmeleri nasyonalist zihniyetli yeni kuşağın gelişiyle liberal kozmopolit zihniyetin aniden karanlığa gömül-

[5] Burada sadece, kuşaklar problemine Mentré'nin yayınından sonra katkı yapan araştırmacıları ayrıntılarıyla inceleyeceğiz.

[6] Mentré, *a.g.e.*, s. 298.

mesi olgusuna tanıklık ettikleri içindi büyük ölçüde. Kuşak değişimi meselesi doğrudan deneyimlenen bir veri olarak, akademik alanın çok ötesine uzanan ve gerçek yaşama etkileri somut biçimde, örneğin anketler[7] aracılığıyla gözlemlenebilecek bir problem olarak görünür.

Mentré zaman zaman, salt niceliksel olan yaklaşımın ötelerine işaret eden değiniler yapsa da onu bir pozitivist olarak; kuşaklar meselesine yaklaşımı pozitivist ekolün konu hakkındaki son sözünü yansıtan bir pozitivist olarak görüyoruz.

Şimdi karşı seçeneğe, probleme yönelik romantik-tarihsel yaklaşıma geçiyoruz.

B. Problemin Romantik-Tarihsel Yaklaşımca Tanımlanması

Bakışlarımızı Almanya'ya çevirir ve problemin gelişim izlerini burada sürersek bambaşka bir havada buluruz kendimizi. Problemleri koyma yollarının ve düşünce tarzlarının baskın siyasal eğilimlere bağlı olarak ülkeden ülkeye ve dönemden döneme değiştiğini öne süren tez için, ele aldığımız kuşaklar problemine yönelik çeşitli ülkelerde ve farklı zamanlarda sunulan çelişik çözümlerden daha iyi bir kanıt olamazdı herhalde. Hem meseleye istatistiksel bakış açısıyla yönelen Rümelin'in hem de soy kütüğe ait verileri kalkış noktası olarak kullanan O. Lorenz'in çağlarının pozitivist tinine sadık kaldıkları doğrudur. Ancak bir bütün olarak kuşaklar problemi, Dilthey bu meseleye yöneldiği dönemde artık özel olarak 'Alman' karakterine bürünmüştür. Romantik-tarihsel ekole ilham veren tüm gelenek ve dürtüler Dilthey'ın eserinde yeniden dirilmiştir. Dilthey'da özgün, romantik-tarihsel zeminlerinde Almanya'da toplumsal ve tarihsel bilimlerin kurulmasına yardım eden problem ve kategorilerin birden, tekrar -ancak yeni bir düzenlemeyle- ortaya çıkışlarına tanıklık ediyoruz.

Almanya'da ve Fransa'da son çağdaki başat düşünce eği-

---

[7] Bibliyografyada tam adları sunulan ve kuşak etkenini dikkate ele alan şu yazarların kitaplarına da bakınız; Agathon, Bainville, Ageorges, Valois, E. R. Curtius ve Platz.

limleri bu ülkelerin tarihsel ve siyasal yapılarıyla yakından bağlantılı olarak ortaya çıktı.

Fransa'da, doğrudan Aydınlanma geleneğinden türemiş bir pozitivist düşünce tipi hakimdir. Bu düşünce tipi yalnızca doğa bilimlerine değil kültür bilimlerine de hükmetme eğilimindedir. O, yalnızca ilerlemeci ve muhalif grupları değil ayrıca muhafazakarlığı ve gelenekçiliği benimsemiş olanları da etkilemiştir. Karşı yanda Almanya'da ise durum tam tersidir. Burada her zaman, güçlü muhafazakar dürtülerle desteklenmiş romantik ve tarihsel ekol egemendir. Yalnızca doğa bilimleri pozitivist gelenek içerisinden gelişebilmiştir, ancak kültür bilimleri tümüyle romantik-tarihsel yaklaşıma dayalıdır. Pozitivizm burada yalnızca rastlantısal biçimde, zaman zaman muhalif gruplar tarafından desteklenme suretiyle mesafe kat edebilmiştir.

Bu karşıtlığın abartılmaması gerekir, doğrudur, ancak yine de onun pratik olarak tüm mantıksal kategoriler etrafında yürütülen mücadeledeki kesişim noktalarını sunduğu da doğrudur. Ayrıca bizzat kuşaklar problemi de bu oldukça geniş savaşın gelişim evrelerinden birini oluşturur. Fransız pozitivizmiyle Alman romantizmi arasındaki bu karşıtlığı daha geniş bağlamına oturtmadığımız sürece onu, daha dar bir problem olan kuşaklar problemiyle ilişkili olarak anlamayı bekleyemeyiz.

Liberal pozitivist düşünce tipi için -özellikle evinde, yani yukarıda belirtildiği gibi Fransa'da- kuşaklar problemi her şeyden önce bu düşünce tipinin sahip olduğu çizgisel ilerleme kavramının lehine bir kanıt olarak hizmet eder.

Modern liberal güdülerden doğan bu düşünce tarzı dışarıdan mekanistik, maddileştirilmiş bir zaman kavramını benimsemiş ve bu kavramın sahip olduğu niceliksel olarak açıklanabilirlik sıfatının aracılığıyla onu çizgisel ilerlemenin nesnel ölçütü olarak kullanmaya girişmiştir. Böylece kuşakların birbirlerini takip edişi bile zamanın çizgisel sürekliliğini bozmak bir yana onu izah eden bir şey olarak görülmüştür. Bu bakış açısına göre kuşaklar hakkındaki en önemli nokta onların ilerlemenin özsel itici güçlerinden biri olmalarıdır.

Öte yandan bu ilerleme kavramına, muhafazakar gözlem

yönteminin sağladığı verilere dayanan ve kuşaklar problemine tamı tamına çizgisel ilerleyen tarih kavramına karşı bir kanıt olarak işaret eden Alman romantik ve tarihselci zihniyeti tarafından meydan okunur.[8] Kuşaklar problemi burada, salt nicel terimlerle ölçülemeyecek yalnızca deneyimlenebilecek içsel zamanın varlığına ait bir problem olarak görülür.

Dilthey'ın eserinde bulabileceğimiz görece kendine özgü yenilik onun niteliksel ve niceliksel zaman kavramı arasında yaptığı ayrımdan kaynaklanır. Dilthey kuşaklar problemiyle her şeyden önce, kendisinin de ortaya koyduğu gibi, şu nedenle ilgilenir; 'kuşağı' entelektüel evrim tarihinin zamansal bir birimi olarak görmek saat, ay, yıl, on yıl gibi salt dışsal olan birimleri "onlarda işleyen ölçüm kavramıyla" değiştirmeyi olanaklı kılar. Kuşakları birimler olarak kullanmak entelektüel hareketleri sezgisel yeniden sahneleme süreci olarak değerlendirmeye olanak tanır.[9]

Dilthey'in kuşaklar olgusuyla bağlantılı olarak vardığı ikinci sonuç şudur; kuşakların birbiri ardına gelmeleri önemli değildir yalnızca, ayrıca onların aynı anda birlikte var olmaları da salt kronolojik olandan daha fazla anlam taşır. Çağdaş bireyler hakim olan entelektüel, toplumsal ve siyasal koşullardan türeyen aynı baskın eğilimleri hem ilk, şekillenme yıllarında hem de sonraki yıllarında deneyimlerler. Bu kişiler çağdaştır, bir kuşaktandır çünkü ortak etkilerin nesnesi olmuştur. Fikirler tarihinin bakış açısına göre, çağdaşlığın salt kronolojik bir veri olmayıp benzer etkilerin nesnesi olma durumu anlamına geldiğini ifade eden bu fikir, tartışmanın seyrini aritmetik mistisizme yozlaşma tehlikesi taşıyan bir düzlemden sezgisel idrakle kavranabilecek içsel zaman dünyasına değiştirir.

Daha önce kendisine sırf niceliksel, matematiksel açıdan yaklaşmaya müsaade eden bir problem böylece yerini niteliksel olan, nicel olarak ölçülebilir olmayıp yalnızca deneyimle-

---

[8] Muhafazakar 'zaman kavramı' için "Das konservative Denken (*Muhafazakar Düşünce*)" makaleme bakınız.
Tarihsel gelişimin bir toplamı olarak kullanılan ilerleme kavramının reddi için bakınız; (örneğin), Pinder, s. 138.

[9] Dilthey, ss. 36 vd.

nebilir olan bir şeyin çevresinde şekillenen bir mefhuma bırakmıştır. Kuşakları ayıran zaman aralığı öznel olarak deneyimlenebilir bir zaman halini alır ve çağdaşlık da aynı belirleyici etkilere boyun eğme şeklindeki öznel duruma dönüşür.

Bu noktadan Heidegger'in fenomenolojik konumuna yalnızca bir adım mesafe vardır. Heidegger, kendisine göre kazanın[10] (*Geschick*) özü olan bu niteliksel ilişkilere dair oldukça derin bir yorum sunar. "Kazâ tek tek kaderlerin toplamı değildir, tıpkı birlikte olmaklığın çok sayıda öznenin birlikte oluşu olarak anlaşılamayacağı gibi. Aynı dünyada birlikte olmak ve birbirini izleyen belirli imkanlar dizisine yönelik kararlılık bireylerin kaderlerinin yönünü önceden belirler. Kazânın gücü haberleşmede ve çatışmada serbest kalır. *Dasein*ın kendi 'kuşağı'nda ve 'kuşağı'yla yaşadığı kaçınılmaz kazâsı o *Dasein*'ın tam sahih meydana gelişini tekmil eder."[11]

Gördüğümüz gibi Dilthey'ın yaklaşımına temel olan niteliksel zaman kavramı ayrıca sanat tarihçisi Pinder'in[12] sunduğu problem tanımının da altında duran kavramdır. Belli bir noktada kendini bilgece tutmasını bilen Dilthey romantik-niteliksel yaklaşımın açtığı hakiki imkanları geliştirmekten başka bir şeye sürüklenmemiştir. Aslına bakılırsa o, pozitivizmden de bir şeyler öğrenebilmiştir. Öte yanda Pinder ise baştan ayağa romantizmin cazibesinin ağına yakalanmıştır. O bir hayli derin gözlemler sunar, ancak romantizmin özündeki aşırılıklardan nasıl kaçınacağını bilmez. Pinder'i daha çok kuşaklarla ilişkili olarak ilgilendiren mesele "aynı zamanda yaşayanların çağdaş olmaması (*Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen*)"dır. Farklı kuşaklar aynı zaman diliminde yaşarlar, ancak deneyimlenen zaman tek gerçek zaman olduğu için hepsi de niteliksel olarak oldukça farklı öznel çağlarda yaşamak durumundadırlar. "Herkes hem kendiyle aynı hem de kendisinden farklı yaştaki insanlarla birlikte, tümü için eş zamanlı

---

[10] Ezelde takdir edilmiş kaderin yeri ve zamanı geldiğinde gerçekleşmesi anlamına gelen 'kazâ' kavramını; özünde Akaide ait bu kavramı burada hem kaderle ilişkisi nedeniyle hem de Heidegger'in kastını daha iyi ifade ettiği için kullanıyorum. -çn.

[11] Heidegger, 384 vd.

[12] Pinder, özellikle 7. Bölüm.

olan imkanların geniş çeşitliliğinde yaşar. Ancak 'aynı zaman' her bir kişi için farklı bir zamandır, yani o *her bir kişinin kendi farklı çağını* temsil eder ki bu kişi söz konusu çağı yalnızca kendi akranlarıyla paylaşabilir."[13]

O halde zamanın her bir anı gerçekte nokta benzeri bir olgudan çok daha fazlasıdır. O, birden çok boyutu olan zamansal bir oylumdur, çünkü gelişimin çeşitli aşamalarında birden çok kuşak tarafından deneyimlenmektedir daima.[14] Pinder'in kullandığı müzikal bir benzetmeyi aktarmak gerekirse; her bir çağın düşüncesi polifoniktir. Zamanın verili her bir noktasında, her biri bu zaman noktasına kendi yoluyla ulaşmış farklı kuşakların tikel seslerini seçip ayırmalıyız.

Pinder'in öne sürdüğü bir başka fikir şudur; her kuşak kendi 'entelekya'sını inşa eder ve tek başına bu 'entelekya' aracılığıyla gerçekten niteliksel bir birlik haline gelebilir. Dilthey bir kuşağın içsel birliğinin entelektüel ve toplumsal türden belirleyici etkiler topluluğunda var olduğuna inansa da bizzat çağdaşlık bağlantısı onun analizinde saf niteliksel bir biçim olarak görülmez. Heidegger bu durumu, birliği oluşturan asli etken olarak 'kazâ' kavramıyla onarmayı denerken modern sanat tarihi geleneğinde Pinder 'entelekya' kavramını önerir. Ona göre bir kuşağın 'entelekya'sı o kuşağın "içsel ereği"nin, yani onun doğasında olan, yaşamı ve dünyayı deneyimleme yolunun birliğinin ifadesidir. Alman sanat tarihi geleneğindeki yeri üzerinden bakıldığında bu 'entelekya' kavramı aslında Riegl'in "sanatsal istenç (*Kunstwollen*)"[15] kavramının sanat üsluplarının birliği fenomeninden kuşakların birliği fenomenine aktarımını gösterir; tıpkı bizzat bu sanatsal istenç kavramının da pozitivizmin etkisiyle "halk ruhu (*Volkgeist*)" kavramında, bu tarihselci kavramda zaten içkin olan morfolojik eğilimden üretilip ihya edilmesi gibi.

Şimdiye kadar asli odak yapılıp çalışılan "çağın ruhu (*Zeitgeist*)" kavramının -yine Pinder'in[16] sevdiği müzikal bir

---

[13] Pinder, s. 21. İtalikler yazara ait.

[14] Pinder, s. 20.

[15] Bkz. *Weltanshauungun Yorumlanması Üzerine*, bu kitapta s. 13 vd.

[16] Pinder, s. 98.

benzetmeyle söylersek- gerçekte bir füğün farklı parçalarına (yani kuşak-entelekyalara) asli, yatay bağlılığa borçlu olan notaların dikey çakışmalarından doğmuş rastlantısal bir akort, bir sözde ahenk olduğu ortaya çıkar.[17] Kuşak-entelekyaları böylece bir çağın geçmişte fazlaca vurgulanmış saf zamansal olan kavramlarını (örneğin bir çağın ya da devrin ruhu gibi) yıkmaya hizmet eder. Bir birlik olarak 'devrin' tek türden hareket ettirici güdüleri yoktur, tek türden biçim ilkeleri yoktur, entelekyası yoktur. Bir devrin birliği olsa olsa, orada yaşayan kuşakların farklı tarihsel görevlerini gerçekleştirmeleri için dönemin ulaşılabilir kıldığı araçların doğasıyla ilişkili olarak söz konusu olabilir. Dönemlerin kendilerine özgü renkleri vardır; "bu renkler gerçekten vardırlar, ama cilanın farklı renk tonu gibi vardırlar, öyle ki içinde farklı yaş gruplarının ve farklı kuşakların birçok rengi görülebilir."[18]

Her bir devre özel entelekyanın bu şekilde yadsınması, devirlerin tarihsel analizde artık birlikler olarak hizmet edemeyecekleri ve *Zeitgeist* kavramının artık kullanılamaz ve göreli hale gelmiş olması anlamlarına gelse de fikirler tarihinde birlikler olarak kullanılagelen diğer kavramlar hala geçerlidir. Pinder'e göre kuşakların entelekyalarına ilaveten sanatın, dilin ve üslubun da entelekyaları vardır ve aynı şekilde kabilelerin ve ulusların, hatta Avrupa'nın entelekyaları söz konusudur, hatta ve hatta her bireyin kendi entelekyası vardır.

O halde, Pinder'e göre tarihsel süreci oluşturan nedir? Geçici ve kalıcı etkenlerin karşılıklı etkileşimidir. Kalıcı etkenler uygarlık, ulus, kabile, aile, bireysellik ve tiptir; geçici etkenler ise az önce sözü edilen entelekyalardır. "Gelişimin deneyimden ('etkilenmeler,' 'ilişkiler') daha önemli olduğu iddia edilir. Sanat tarihi macerasının, doğanın gizemli süreçlerinden *doğan belirleyici* entelekyaların karşılıklı etkileşimlerinden -bu entelekyaların fiili gelişiminde *deneyimlenmiş* eşit şekilde özsel olan sürtünmeler, etkileşimler ve ilişkilerle birlikte- meydana geldiği öne sürülür."[19] Burada hemen dikkat çeken nokta top-

[17] Pinder, s. 98

[18] Pinder, ss. 159 vd.

[19] Pinder, s. 154. İtalikler yazara ait.

lumsal etkenin bu belirleyici etkenler listesinde ima bile edilmemesidir.

Almanya'daki bu romantik eğilim, doğal alanla tinsel alan arasında duran ve kendisinde toplumsal etkenlerin iş başında olduğu bir varoluş aşamasının mevcudiyetini tamamen gizler. Ya tamamen ruhsalcı bir yaklaşım benimsenir ve her şey entelekyalardan türetilir (ki bunların varlığını asla yadsımıyoruz) ya da işin içine gerçekçiliğin bazı öğelerinin girişine boyun eğilir ve böylece kültürel olguların 'gizemli doğal süreçler' tarafından üretilmesinde ırk, kuşak gibi kaba biyolojik veriler (aynı şekilde bunları da yadsımıyoruz) hesaba katılır. Dünyada bazı gizemler, her nasıl varlarsa, vardırlar hiç kuşkusuz, ancak biz onları gerçek yerlerinde, açıklayıcı ilkeler olarak kullanmalıyız; yoksa onları, kuvvetler kümesini toplumsal süreçler üzerinden anlamanın gayet de mümkün olduğu noktalara yerleştirmemeliyiz. İnsanların birbiriyle karşılaşmasını sağlayan toplumsal ilişkiler, onların karşılıklı uyaranlarını bulduğu gruplar hiç kuşkusuz diğer şeyler gibi entelektüel ve kültürel tarihi de şekillendirir. Burada somut mücadele entelekyaları üretir ve dolayısıyla sanatı, dini vs. etkiler ve büyük ölçüde şekillendirir. Bu noktada kendimize ayrıca şu soruları sormak muhtemelen verimli olacaktır; toplum 'ilişkiler' ve 'etkileşimler'den başka bir şey üretmez mi, yoksa aksine toplumsal etkenlerin kendilerine ait belirli yaratıcı enerjileri, biçimlendirici güçleri ve toplumsal entelekyaları mı vardır? Toplumsal kuvvetlerin karşılıklı etkileşiminden doğan bu enerjinin sanatın, üslubun, kuşağın vs. entelekyaları arasında bir bağ -kendisi olmasa tüm bunların yalnızca kazara bir araya gelecekleri ve yollarının rastlantısal olarak kesişeceği bir bağ- meydana getirmesi mümkün olamaz mı peki? Meseleye bu bakış açısıyla bakmayı reddedip ruhsal olanla yaşamsal olan arasında, arada herhangi bir aracı tarihsel ve toplumsal etken söz konusu olmaksızın, doğrudan bir ilişki olduğunu varsayan kişi özellikle üretici kuşakların "doğanın zar atımıyla"[20] böyle olduklarını ve "doğum zamanı meselesinin ölüm zamanı meselesinden çok daha karmaşık ve gi-

[20] Pinder, s. 30.

zemli"[21] olduğunu iddia etmenin cazibesine kolayca kapılacaktır. Bu tür spekülasyonları peşinen bertaraf eden şu Dilthey cümlesi ne kadar da ağırbaşlı ve araştırmanın hakiki güdülerine ne kadar sadıktır; "Bu arada, en doğal varsayım şuymuş gibi görünüyor; bütün olarak hem yetenek derecesi hem de yeteneğin dağılımı, aynı ulusal verimlilik koşulları altında her kuşak için aynıdır, öyle ki iki başka koşul grubu[22] ifaların (*Leistungen*) hem dağılımını hem de yoğunluğunu açıklayabilir."

Pinder'in "aynı zamanda yaşayanların çağdaş olmaması" kavramı, yine onun 'entelekya' kavramı oldukça değerli, hatta dahiyane fikirlerdir. Her iki kavram da romantik-tarihsel yaklaşımın sonucudur ve hiç kuşkusuz pozitivizmin ulaşamayacağı kavramlardır. Ancak Pinder analojiyi kullanmayı tercih ettiğinde onun izlediği yöntem de bilimsel ruha tehlikeli biçimde zararlı hale geliverir. Aslında Rönesans döneminde geçerli olan, doğa felsefesi hakkındaki spekülasyonlardan devşirilmiş bu düşünce tarzı Romantikler tarafından diriltilmiş ve kendisine grotesk özellikler kazandırılmıştır; bu dönemde ise biyolojik dünya ritmini bulmaya çalışan Pinder tarafından kullanılmıştır. Onun da nihai amacı (alışılagelmiş olandan daha esnek olsa da) tarihteki ölçülebilir aralıkları bulmak ve tarihte belirleyici etkileri olan doğum döngülerini keşfetmek için şu sihirli kuşaklar formülünü kullanmaktır. Bir diğer seçkin araştırmacı olan Joel[23] de kendini bu alanda daha da mesnetsiz olan yapıların eline bırakacaktır. Tarihin seküler ritmi hakkındaki son eseri okuyucuya doğrudan romantik spekülasyonları hatırlatır.

Birçok araştırmacının yaptığı gibi yapıp da gerçek kuşaklar probleminin ancak kuşakların sürekli tekrarlayan ritmi belirlenebilirse var olacağını iddia etmek tam bir yanılgıdır. Sözü edilen aralıkları belirlemenin imkansız olduğu kanıtlansa bile kuşaklar problemi her şeye rağmen doğurgan ve önemli bir araştırma alanı olarak kalır.

---

[21] Pinder, s. 60.

[22] Bu iki grup ise 'kültürel durum' ve 'toplumsal ve siyasal koşullar'dır. Dilthey, s. 38.

[23] Bibliyografyada adı verilen eserine bakınız.

Henüz bilmiyoruz ama belki de tarihte işleyen seküler bir ritim vardır ve belki bir gün keşfedilebilir. Ancak böylesi bir ritmi hayali spekülasyonlarla bulma girişimlerini tümden, kesinkes reddetmeliyiz; hele de bu spekülasyon -yapısı bakımından ister biyolojik ister ruhsal olsun- toplumsal süreçlerin daha yakın ve daha şeffaf dokularına, ayrıca bu süreçlerin kuşaklar fenomeni üzerindeki etkilerine dair araştırmadan kaçınma bahanesi olarak kullanılıyorsa. Her biyolojik ritim kendini toplumsal olaylar aracılığıyla işletmek zorundadır. Dahası belirleyici etkenlerden oluşan bu önemli grup araştırılmadan öylece bırakılır ve her şey doğrudan yaşamsal etkenlerden türetilirse kuşaklar probleminin özgün tanımında[24] var olan verimli imkanlar problemin çözümü babında değerlerini yitirmiş olarak kalırlar.

2. Sosyolojik Açıdan Kuşaklar Problemi

Kuşaklar problemi üzerinde ciddi ciddi düşünülmeyi hak edecek kadar önemlidir. Söz konusu problem, toplumsal ve entelektüel hareketlerin yapısını anlamada zaruri kılavuzlardan biridir. Onun pratik önemi, çağımızın alametifarikası olan, toplumsal değişimin hızlanmış temposuna dair kesin bir kavrayış elde etmeye girişildiğinde daha açık hale gelecektir. Aşırı bilimsel yöntemlerin bu problemin doğrudan soruşturulabilir öğelerini temelli gizlemesi üzücü olurdu.

Probleme dair yukarıdaki soruşturmadan açıkça görülüyor ki bugün durduğu şekliyle kendisine yönelik ortakça kabul edilmiş bir yaklaşım mevcut değildir. Farklı ülkelerdeki toplum bilimleri komşularındaki kazanımları ancak gelişigüzelce hesaba katıyorlar. Özellikle, kuşaklar problemine yönelik Almanya'da yapılan araştırmalar diğer ülkelerde varılan sonuçları önceden beri görmezden geliyor. Üstelik bu problem birçok farklı bilim dallarındaki uzmanlar tarafından art arda ele alınmıştır, dolayısıyla önümüzde probleme yönelik

---

[24] O. Lorenz bir birlik olarak bir asrın yerine daha makul olan 'üç kuşaktan meydana gelen birlik'i ikame etmeyi düşünmüştü. Scherer kendi edebiyat tarihinde 600 yıllık bir ritmi önerir (s. 18). Bu araştırmanın bir sonraki bölümünde modern edebiyat tarihçileri Kummers ve Petersen'in, ayrıca L. von Wiese'nin eserlerine gönderme yapacağız.

bir dizi ilgi çekici kenar ışıkları ve onun bütünsel çözümüne yönelik bazı katkılar bulunuyor. Ancak yine de bir bütün olarak problemin açıkça tanımlanması için temel olacak noktaya bilinçli olarak yönelmiş araştırmalar yok elimizde.

Hem münferit bilimlerin hem de çeşitli uluslardaki entelektüel geleneklerin kendilerine özgülüğünün sonucu olarak ortaya çıkan bakış açıları çokluğu çekicidir ve de verimlidir. Ayrıca böylesi geniş bir problemin ancak o kadar çeşitli bilim dalları ve uluslar arasındaki işbirliği sayesinde çözüleceğinden kuşku duyulamaz. Diğer yandan sözü edilen işbirliği bir şekilde, tek bir örgütleme merkezince tasarlanmalı ve buradan yönlendirilmelidir. Dolayısıyla kuşaklar probleminin bugünkü durumu, herkesin kendi yeni bakış açısından yola çıktığı (gerçi bu tutum bir yere kadar hem zorunlu hem de verimlidir) ve aynı genel problemin parçası olan çeşitli veçheleri dikkate almak adına çeşitli bilim dallarının toplu çözüme katkılarının tasarlanabilmesi için kimsenin duraklamadığı kültür ve toplum bilimlerindeki anarşiye çarpıcı bir örnektir.

Toplum ve kültür bilimlerinin aşırı resmileştirilmesine yönelik her girişim doğal olarak arzu edilebilir bir şey değildir, ancak söz konusu problemin doğası düşünülürse, ona dair çalışmada tüm diğerlerini etrafında örgütleyecek tek bir merkezi bilim dalının belki de söz konusu olabileceğini düşünmek dikkate değer. Kuşaklar söz konusu olduğunda problemin taslağını çizme görevi kuşkusuz sosyolojiye düşer. Kuşaklar fenomeniyle ilişkili en yalın ama aynı zamanda en temel olguları araştırmak *biçimsel sosyoloji*nin görevi gibi görünüyor. Beri yandan biçimsel sosyoloji alanında bu problem durağan ve devingen soruşturma arasındaki sınırda durur. Biçimsel sosyoloji şimdiye kadar insanın toplumsal varoluşunu büyük ölçüde, sadece *durağan biçimde* araştırmaya yönelmiştir, oysa bu özel problem toplumsal devingenliğin kökeninin ve toplumsal sürecin devingen bilişenlerinin eylemlerine hükmeden yasaların araştırılmasıyla ilgili olan problemlerdendir. O halde bu nokta, biçimsel durağan olandan biçimsel devingen olana ve oradan da uygulamalı tarihsel sosyolojiye geçişin zorunlu olduğu noktadır; bu üçü zaten bütün sosyolojik araştırma alanını kaplar.

İlerleyen sayfalarda kuşaklar fenomeninin en temel olgularını biçimsel sosyoloji kavramlarıyla, ama probleme yönelik tarihsel araştırmanın henüz başlangıç bile yapmadığı açıklamaya girişmeden incelemeye çalışacağız. Daha önceki araştırmaların sonuçları içinden yeterince iyi temellendirilmemiş gibi görünenleri göz ardı edecek ve yerinde oldukları ortaya çıkanları soruşturmamıza dahil edeceğiz.

A. Somut Grup – Toplumsal Yerleştirilme (*Lagerung*)

Kuşaklar fenomeninin temel yapısına dair açık bir fikir elde etmek için tek bir kuşak birliğini dolduran bireylerin karşılıklı özel ilişkilerini aydınlatmak gerekir. Bir kuşağın birliği asıl olarak, somut bir grubun biçimlenmesine yol açan toplumsal bir 'tür' bağından meydana gelmiş değildir, her ne kadar bazen -modern Alman Gençlik Hareketi'nde[25] olduğu gibi- bir kuşağın birliği duygusu bilinçli şekilde somut grupların biçimlenmesi zemini üzerinden gelişse de. Ancak bu bağlamdaki gruplar çoğunlukla yalnızca birer hizip yapısındadır, zira ayırt edici özellikleri grup biçimlerinin belirli hedefler temeline değil de bir kuşağa aidiyet bilinci temeline dayanıyor olmalarıdır.

Öte yandan bu özel durumun yanında, kuşaklar arasında salt kolektif olgular olarak ve *somut toplumsal gruplar* olarak da bir ayrıma gidilebilir.

Özel bir amaçla örgütlenmiş yapılar, aile, kabile, oymak; bunların hepsi sözü edilen somut gruplara örnektir. Hepsinin ortak özelliği kendilerini oluşturan bireylerin aslında somut biçimde bir grup meydana getirmeleridir; meydana getirilen bu yapı ister yaşamsal, varoluşsal 'yakınlık' bağlarına bağlı olsun isterse akli iradenin bilinçli bir şekilde kullanılmasına bağlı olsun. Aile, kabile gibi tüm 'cemiyet' grupları (*Gemeinschaftsgebilde*) ilk başlık altında toplanırken, ikinci seçenek 'cemaat' gruplarını (*Gesellschaftsgebilde*) meydana getirir.

---

[25] Bu bağlamda, modern gençlik hareketleriyle -H. Schurtz'un özenle tanımladığı şekliyle (bibliyografyaya bakınız)- ilkel insanlar arasında ortaya çıkan, belirli yaş gruplarından erkek toplulukları arasındaki kesin farkların araştırılıp ortaya konması gayet iyi olurdu.

Kuşaklar cemiyet anlamında, yani üyelerinin birbirleri hakkında somut bilgileri söz konusu olmadan var olamayacağı ve fiziksel yakınlık tahrip olur olmaz tinsel ve ruhsal birliğin de bozulmaya başlayacağı anlamda birer somut grup değildirler. Öte yandan kuşaklar, özel bir amaç için örgütlenmiş yapılar gibi cemaatlerle hiçbir yolda karşılaştırılamazlar, zira cemaatlerin ayırt edici özellikleri bilinçli bir kuruluş edimi, yazılı yasalar ve örgütlenmeyi feshetme düzeneğidir. Bu özellikler uzamsal yakınlık ve yaşam ortaklığı bağları olmasa bile grubu bir arada tutmaya hizmet eder.

Şu halde 'somut grup' ifadesiyle, doğal olarak gelişmiş veya bilinçli olarak irade edilmiş bağlar sayesinde bir dizi bireyden oluşan birliği kastediyoruz. Bir kuşağa mensup olanlar da kuşkusuz belirli yolda birbirlerine bağlı olsalar bile aralarındaki bağ somut grubun doğmasıyla sonuçlanmaz. Peki, toplumsal bir fenomen olarak bir kuşağın doğasını nasıl anlayabilir ve tanımlayabiliriz?

İçerik bakımından kuşak kategorisinden farklı olup ancak onunla yapısal benzerlikler taşıyan farklı tür bir toplumsal kategoriye, yani sınıf yerleşimi (*Klassenlage*) kategorisine yönelirsek bu sorunun yanıtını bulabiliriz belki de. Sınıf yerleşimi kelimenin geniş anlamıyla, belirli bireylerin belirli bir toplumdaki güç yapısında ve ekonomik yapıda paylarına düşen ortak 'yerleştirilme' durumu şeklinde tanımlanabilir. Falanca proleter*dir* veya rantiye*dir* veya *entrepreneur***dür**; ve o böyledir, çünkü toplumsal yapıdaki özel 'yerleştiriliminin' doğasına dair daimi bir farkındalık taşır, yani bu konumdan kaynaklanan baskıların veya kazanım imkanlarının sürekli ayırdındadır. Toplumdaki böylesi bir 'yer' bilinçli irade edimiyle sonlandırılabilir olan herhangi bir örgütlenmenin üyeliğine benzemez. Bu yer aynı şekilde, bir somut grubun, bireyin varoluşunun tüm boyutlarını etkilemesi anlamına gelecek cemiyet üyeliğiyle aynı anlamda bağlayıcı da değildir.

Toplumsal kademedeki bireysel veya kolektif yükseliş veya düşüş sayesinde kişinin sınıf yerleşimini terk edebilmesi mümkündür. Söz konusu hareketin kişinin kendi liyakati, kişisel çabası, toplumsal karışıklık veya sırf şans sayesinde gerçekleşmesi bu bağlamda önemli değildir.

Bir örgütlenmeye mensup olma durumumuz, o örgütlenmeyi terk etme niyetimizi tebliğ eder etmez boşa çıkar; bir cemiyet grubunun varlığı kendisine bağlı olan tinsel-ruhsal tertibat bizde veya diğer üye arkadaşlarımızda işlememeye başladığında grup da yavaş yavaş yok olmaya başlar. Ayrıca ekonomik ve güçle ilişkili durumumuzdaki bir değişimin sonucu olarak yeni bir konum elde ettiğimizde önceki sınıf yerleşimimiz bizim için anlamlılığını yitirir.

Birey sınıf yerleşimini bilse de bilmese de, onu tanısa da tanımasa da sınıf yerleşimi nesnel bir olgudur.

Sınıf bilinci mutlaka sınıf yerleşimine eşlik etmez, her ne kadar bazı toplumsal koşullarda sınıf yerleşimi sınıf bilincine bazı nitelikler vererek onu meydana getirse ve 'sınıf bilincinin' şekillenmesi sonucunu doğursa da.[26] Öte yandan burada genel bir fenomen olarak bizzat toplumsal yerleştirilme meselesiyle ilgileniyoruz. Somut toplumsal grup olgusunun yanında bir de bir dizi bireyin toplumsal yapıda benzer bir yere yerleştirilmiş olma fenomeni söz konusudur ki hem sınıflar hem de kuşaklar bu genel fenomenin altına alınabilir.

Bu 'yerleştirilme' fenomenine yönelik analizde ilk adım olarak söz konusu fenomenin 'somut grup' fenomeninden farklı olduğunu vurguladık, bu durum her halükarda açıktır. Yani kuşağın oluşturduğu birlik bir dizi bireyin toplumsal bütün içindeki benzer yerleşimi paylaşmasından doğar.

B. Kuşaklar Probleminin Biyolojik ve Sosyolojik Tanımı

Yerleştirilmedeki benzerlik ancak, yerleştirilme gruplarının tarihsel-toplumsal gerçeklikte kendisinde ve kendisi aracılığıyla ortaya çıkabildikleri yapının saptanmasıyla tanımlanabilir. Sınıf konumu toplumda, değişen ekonomik yapının ve güç yapısının varlığına bağlıydı. Bir kuşağın yerleştirilmesi

---

[26] Bir sınıfın gelişiminin hangi evresinde ve hangi koşullar altında sınıf yerleşiminin sınıf bilincini haline geldiğini, yine aynı şekilde bir kuşağa mensup olanların o kuşak için ortak olan durumun bilincine ne zaman vardıklarını ve bu bilinci grup dayanışmaları için temel yaptıklarını keşfetmek tarihsel ve sosyolojik araştırmanın konusudur. Kuşaklar günümüzde, birliklerinin neden bu kadar bilincindeler? Bu bağlamda yanıtlamamız gereken ilk soru budur.

durumu ise insan varoluşundaki biyolojik ritmin varlığına, yani yaşam ve ölüm, yaşamın sınırlı süresi ve yaş alma gibi etkenlere bağlıdır. Aynı kuşağa mensup, aynı yıllarda doğan bireyler toplumsal işleyiş sürecinin tarihsel boyutunda bir dereceye kadar ortak yerleşime sahiptirler.

Burada söz konusu yerleştirilme fenomeninin, bu sosyolojik fenomenin anılan biyolojik etkenlerle açıklanabileceği ve onlardan çıkarsanabileceği öne sürülebilir. Ancak bu öne sürüm, sosyolojik fenomenleri doğrudan doğal olgulardan türetmeye çalışan veya ilksel antropolojik veriler yığınında toplumsal fenomeni gözden kaybeden tüm natüralist kuramların düştüğü hataya düşmek olur. Antropoloji ve biyoloji bize yaşam ve ölüm, yaş almaya eşlik eden zihinsel, ruhsal ve bedensel değişimler gibi fenomenlerin açıklanmasında yardım edebilirler sadece, ama bu ikisi, toplumsal ilişkilerin tarihsel akıştaki şekillenmeleriyle söz konusu ilksel etkenlerin ne gibi bir ilişkisi olduğuna dair açıklama sunamazlar.

Sosyolojik bir fenomen olarak kuşaklar fenomeni nihayetinde doğum ve ölümün biyolojik ritmine bağlıdır. Ancak söz konusu etkene bağlı olmak mutlaka o etkenden türetilebilir olmak veya onda örtük olarak bulunuyor olmak anlamına gelmez. Eğer bir fenomen bir başkasına bağlıysa o olmadan var olamaz demektir, oysa kuşaklar fenomeninin kendine özgü nitelikleri vardır ve bir şeye özgü nitelikler asla sözde temel bir fenomenden devralınamaz. İnsanlar arasında karşılıklı etkileşim var olmasaydı, tanımlanabilir toplumsal yapı ve özel bir türden devamlılığa bağlı bir tarih var olmasaydı kuşaklar da bir toplumsal yerleştirilme fenomeni olarak var olamazlardı, ortada yalnızca doğum, yaş alma ve ölüm var olurdu. Şu halde bir *sosyolojik* fenomen olarak kuşaklar fenomeni söz konusu biyolojik etkenlerin sosyolojik alakasının keşfedildiği yerde başlar. Bizzat bu temel fenomenle başladıktan sonra şimdi her şeyden önce, özel bir toplumsal yerleştirilme türü olarak kuşağı anlamaya çalışmalıyız.

C. Bir Toplumsal Yerleştirilmede 'İçkin Olan' Eğilim

Aynı sınıfa ait olma ve aynı kuşağa ya da yaş grubuna ait olma olgusu, yani bu ortaklık, ortak olan bireyleri hem top-

lumsal ve tarihsel süreçte ortak bir yerleşimle donatır hem de kendine özgü belirli bir düşünce ve deneyim tarzına, tarihsel olarak uygun bir eylem kalıbına önceden yatkın kılmak suretiyle onları mümkün deneyimin özel bir menziliyle sınırlar. Dolayısıyla her bir 'yerleştirilme' imkan dahilindeki düşünce, deneyim, his ve eylem kalıplarından oluşan genişçe bir listeyi dışarda bırakır ve bireylere açık olan kendini ifade etme menzilini sınırları çizilmiş belirli imkanlarla kısıtlar. Öte yandan, bu *olumsuz* sınırlama, içeriği tamamen boşaltmaz. Her bir yerleştirilmede *olumlu* anlamda içkin olan öğe belirli davranış, hissetme ve düşünce tarzlarına işaret eden bir eğilimdir.

O zaman, bu bağlamda, her bir toplumsal yerleştirilmede 'içkin olan' bir eğilimden; söz konusu yerleşimin özel doğası aracılığıyla belirlenebilir olan eğilimden söz edebiliriz.

Aynı sınıf konumunu paylaşan bireyler toplumu aynı açıdan, sürekli yinelenen deneyim sayesinde artık aşina olunmuş aynı boyuttan görürler. Genel olarak, belirli bir toplumun üyelerine açık olan deneyimsel, entelektüel ve duygusal verilerin bu üyelerin hepsine tek biçimli olarak 'verili' olmadığı söylenebilir. Durum daha ziyade şöyledir; her bir sınıf bu veriler içinden tek bir 'veçheyle' sınırlı olan tek bir diziye erişebilir. O halde proleter çok büyük olasılıkla, toplumundaki kültürel mirasın yalnızca bir kesitine, kendi grubu için alışıldık olan bir miktarına sahip olabilecektir. Katolik Orta Çağdaki gibi sertçe tek biçimli olan bir tinsel iklim bile teolojik bakan bir din adamı, bir şövalye veya bir keşiş üzerinden bakıldığında farklı görünecektir. Ancak entelektüel içeriğin az veya çok tek biçimli ya da hiç değilse herkesin erişiminde olması bakımından tek biçimli olduğu yerde bile içeriğe yaklaşım, onun özümsenip uygulandığı yol toplumsal etkenler tarafından yönlendirilerek belirlenir. Böylesi durumlarda genellikle, söz konusu *yaklaşımın* ilgili toplumsal katmanın özel geleneklerince belirlendiğini söyleriz. Gelgelelim bizzat bu gelenekler de yalnızca, söz konusu katmanın tarihi üzerinden anlaşılabilir ve açıklanabilir değildirler, aksine her şeyden evvel bu katmanın üyelerinin toplumdaki *yerleşim* ilişkileri üzerinden anlaşılabilir ve açıklanabilirdir yapıdadırlar. Belirli bir yön taşıyan gelenekler kendilerini kabul eden grubun yerle-

şim ilişkileri az çok değişmeden kaldığı sürece varlıklarını sürdürebilirler. Mevcut davranış kalıbının veya kültür ürününün somut biçimi belirli bir geleneğin tarihinden türemez, ama nihayetinde bu yerleşim ilişkilerinin tarihinden; söz konusu ilişkilerin asli olarak kendisinde doğduğu ve bir gelenek olarak somutlaştığı bu tarihten türer.

D. Kuşaklarla İlgili Temel Olgular

Buraya kadar söylediklerimize göre toplumsal fenomen olarak 'kuşak' tarihsel-toplumsal işleyiş sürecine gömülü olan ilgili 'yaş gruplarını' kuşatan özel bir yerleşim özdeşliği türünden daha fazlasını temsil etmez. Sınıfın yerleşimi ekonomik ve toplumsal koşullar üzerinden açıklanabilirken kuşağın yerleşimi belirli düşünce ve deneyim kalıplarının, bir kuşaktan diğerine aktarımdan gelen *doğal veriler* tarafından meydana getirilmesi yoluyla belirlenir.

Kuşakların varlığının toplumsal yaşamdaki hangi özellikleri doğurduğunu hakkıyla değerlendirmenin en iyi yolu şöyle bir tahayyül üzerine kurulan bir deney yapmaktır; diyelim ki tek bir kuşak sonsuza kadar yaşasaydı ve yerini bir diğer kuşağa bırakmasaydı insanın toplumsal yaşamı nasıl olurdu acaba? Böylesi ütopik, hayali bir toplumun aksine bizim toplumumuzun kendine özgü nitelikleri vardır:[27]

a) kültürel işleyiş sürecine yeni katılımcılar dahil olur, bu sırada;

b) bu sürecin önceki katılımcıları sürekli gözden kaybolurlar;

c) bir kuşağın üyeleri, tarihsel işleyiş sürecinin yalnızca zamansal açıdan kısıtlı olan bir dilimine katılabilirler,

d) o halde yığılan kültürel mirasın sürekli aktarımı zorunludur;

e) bir kuşaktan diğerine aktarım kesintisiz bir süreçtir.

Bu sayılanlar şimdilik bir kenara koymayı seçtiğimiz özel

[27] Toplum bilimlerinin yapısı fiili deneyleri engellediği için böylesi 'düşünsel deneyler' önemli etkenleri yalıtmaya sıkça yardım edebilir.

bir fenomenden, fiziksel ve zihinsel yaş alma fenomeninden ayrı olarak, kuşakların varlığı şeklindeki yalın fenomenin imlediği temel fenomenlerdir.[28] Şimdi bu noktaların kılavuzluğunda bu temel olguların hareketini biçimsel sosyoloji üzerinden soruşturalım.

a) Kültürün işleyiş sürecinde sürekli yeni katılımcıların ortaya çıkışı

Kuşakların bulunmadığı şu hayali toplumun aksine kuşakların birbirini takip ettiği toplumumuzu şu olgu tanımlar; kültürel yaratılar ve kültürel birikim aynı bireylerin başardığı bir şey değildir. Bunun yerine, sürekli yeni grupların ortaya çıkışına tanıklık ederiz.

Bu durum, kültürümüzün, birikmiş mirasla yeni baştan temasa geçen bireyler tarafından geliştirildiği anlamına gelir her şeyden önce. Ruhsal yapımızın doğasında yeni bir temas (bir şeyle yeniden karşılaşma) nesneyle olan mesafenin değişmesi ve sunulan malzemenin özümsenmesinde, kullanılmasında ve geliştirilmesinde yeni bir yaklaşım demektir. Bu arada 'yeni temas' fenomeni birçok toplumsal bağlam bakımından muazzam önemlidir; kuşaklar fenomeni söz konusu fenomenin ilişkili olduğu fenomenlerden yalnızca biridir mesela. Olaylar bireyi bağlı olduğu toplumsal grubu terk etmeye ve yeni bir gruba girmeye zorladığında, örneğin bir genç evinden ayrıldığında, bir köylü taşradan merkeze göçtüğünde veya bir göçmen yurdunu ve bir ikbal düşkünü de toplumsal sınıfını değiştirdiğinde anılan 'yeni temas' bireylerin yaşamında önemli bir rol oynar. Tüm bu örneklerde, söz konusu bireyin bilincinde çarpıcı ve gözle görünür bir dönüşümün; yalnızca deneyimin içeriğinde değil aynı zamanda de-

---

[28] "Genç olmak," "yaşlanmak" ve bu fenomenlerin entelektüel, ruhsal önemi için bakınız; Spranger. (Yazar, gençlik psikolojisi hakkındaki diğer çalışmalara da gönderme yapar- bu bağlamda Honigsheim'a da bakılabilir.) Ayrıca bkz. A. E. Brinkmann, (yazar burada sanat eserlerinin analizi üzerinden ilerliyor.) Ayrıca Jocop Grimm, F. Ball, Giese'nin çalışmalarına bakılabilir. Kendi başına bir problem olan gençlik hareketi hakkındaki çalışmalar bu makalenin sonundaki bibliyografyada bulunabilir.

neyime yönelik tinsel-ruhsal tutumda da gerçekleşen bir değişimin söz konusu olduğu iyi bilinen bir olgudur. Öte yandan tüm bu örneklerde yeni temas bireyin kişisel hayat hikayesine ait bir olayken, kuşaklar söz konusu olduğunda kelimenin gerçek anlamıyla 'yeni bir hayat'a başlamış yeni yaşamsal-bedensel-ruhsal birliklerin eklenmesi anlamında 'yeni temaslar'dan söz edilebilir. Yukarıdaki örneklerde geçen genç, köylü, göçmen ve ikbal düşkünü hakkında öyle veya böyle sınırlı bir anlamda 'yeni yaşam'dan söz etmek mümkünken kuşaklarda ise toplumsal ve kültürel mirasla 'yeni teması' yalnızca salt toplumsal olan değişim değil, ayrıca temel biyolojik etkenler de belirler. Dolayısıyla buna göre iki 'yeni temas' türü arasında ayrım yapabiliriz; toplumsal ilişkilerdeki yön değişimine bağlı olan ve yaşamsal etkenlere (bir kuşağın yerini diğerinin alması şeklindeki değişikliğe) bağlı olan. Bu ikinci temas türü bil kuvve çok daha radikaldir, çünkü kültürel işleyiş sürecinde yeni katılımcıların ortaya çıkmasıyla bir tutum değişikliği meydana gelir; atalardan alınan mirasa yönelik tutum artık yenisiyle değiştirilmiştir.

Kuşak değişiminin olmadığı yerde bu biyolojik türden 'yeni temas' da söz konusu olamaz. Şayet kültürel süreç yalnızca aynı bireyler tarafından taşınıp geliştirilseydi bile 'yeni temas' hiç kuşkusuz toplumsal ilişkilerdeki yön değişikliğinin sonucu olarak ortaya çıkabilirdi, ama bu varsayımsal durumda 'yeni temasın' daha radikal biçimi bulunamazdı. Herhangi bir temel toplumsal kalıp (herhangi bir yaklaşım veya entelektüel akım) bir kez vaz edildiğinde -kendinde bir yarar olarak- muhtemelen korunurdu; oysa bu durumda tek yanlılıktan doğan ölümcül tehlikeler yüklenilmiş olurdu. Böylesi ütopik bir toplumda yeni kuşakların olmayışı, bu eksiklik ancak burada yaşayan insanlar -tam da bir ütopyanın sakinlerine yakışacağı gibi- mükemmelen evrensel olan zihinlere sahip olurlarsa telafi edilmiş olurdu. (Bu evrensel zihin, deneyimlenmesi gereken her şeyi deneyimleme, bilinmesi gereken her şeyi bilme yeteneğine ve herhangi bir anda yeniden başlamayı mümkün kılan bir kıvraklığa sahip olurdu.) Tarihsel ve toplumsal yön değişiminden doğan 'yeni temaslar,' onları deneyimleyen bireylerin sözü edilen türden mükemmel bir

'zihin esnekliğine' sahip olmaları durumunda, yalnızca böyle bir durumda, değişen koşulların zorunlu kılacağı düşünce değişimlerini ve pratikteki değişimleri meydana getirebilir. Böylece toplumumuzda sürekli yeni insanların ortaya çıkışı, bireysel bilincin kısıtlı ve kısmi doğasının bu eksikliğini telafi eden bir öğe olarak iş görür. Sürekli yeni insanların ortaya çıkışı yığılmış kültürel birikimde bazı kayıplara yol açar kesinlikle, ama öte yandan yeni bir seçimi -bu seçim zorunlu olduğunda- mümkün kılan da aynı durumdur; o, elimizdekilerin yeniden değerlendirilmesini kolaylaştırır ve bizlere, artık kullanışlı olmayanları terk etmeyi, henüz elde edilmemiş olanlara da azmetmeyi öğretir.

b) Kültürün işleyiş sürecinde eski katılımcıların sürekli geri çekilmeleri

Bu ikinci etkenin işlevi yukarıda söylenen şeyde ima edilmiştir; o, bazı öğeleri terk etmemizi, unutmamızı sağlayan zorunlu toplumsal gaye olarak hizmet eder. Eğer toplum varlığını sürdürecekse hatırlamak ve yeni bir başlangıç çizgisinden eyleme geçmek de en az unutmak kadar önemlidir.

Bu noktada, hatırlamanın hangi toplumsal biçimde tezahür ettiğini ve kültürel mirasın nasıl fiili olarak biriktiğini açıklamamız gerekir. Bütün tinsel ve ruhsal veriler ancak bugün üretilip yeniden üretilerek çoğaltılırlarsa gerçekten var olabilirler, şu halde geçmişe ait deneyim, bugünde somut olarak içerilirse, tecessüm ederse günümüzle ilişkili olabilir ancak. O zaman burada, geçmişe ait deneyimin şimdide tecessüm edebileceği iki yolu dikkate almalıyız;

i) insanın, davranışını kendisi üzerinden şekillendirdiği, bilinçli olarak kabul edilmiş modeller[29] (örneğin, daha sonra

[29] Toplumsal hafızanın, sayıları çok fazla olan tüm biçimlerini sıralamanın yeri burası değildir. Bu yüzden biz de iki uç seçenekle yetinmek suretiyle meseleyi bilinçli olarak basitleştireceğiz. Geniş anlamıyla alındığında 'bilinçli olarak kabul edilmiş modeller'e kütüphanelerde istiflenmiş evrensel bilgi yığını da girer. Ancak bu tür bilginin etkili olabilmesi için sürekli fiilileştirilmesi gerekir ki bu da iki yolla olabilir: 1. Entelektüel olarak; yani bu bilgi bir ey-

gelecek devrimlerin büyük çoğunluğu kendilerine model olarak -öyle veya böyle bilinçli bir tercihle- Fransız Devrimi'ni almışlardır).

ii) bilinçsizce 'sıkıştırılmış,' salt 'zımni' veya 'örtük olarak' bulunan kalıplar. Mesela, geçmişe ait deneyimlerin, duygusallık gibi özel tezahürlerde nasıl 'örtük olarak' içerildiğini düşünün. Bugüne ait her icra, devralınmış veri yığını içinden -çoğunlukla bilinçsizce- belirli bir seçim işlemidir. Yani geleneksel malzeme yeni duruma uyacak şekilde dönüştürülür veya yeni eylem kalıplarının gelişme sürecinde, bu malzemede içkin olup bugüne kadar fark edilmemiş ya da görmezden gelinmiş imkanlar keşfedilir.[30]

Toplumsal yaşamın ne kadar ilkel düzeylerine inersek bilinçsiz seçimle o kadar çok karşılaşırız. Buralarda geçmiş yalnızca 'sıkıştırılmış,' 'zımni' veya 'örtük' bir biçimde bugün haline gelme eğilimindedir. Toplumsal gerçekliğin bugünkü aşamasında bile tinsel ve ruhsal yaşamlarımızın derinlerinde, dönüşümün hızının çok fazla anlam taşımadığı bu bölgelerde bilinçsizce gerçekleşen söz konusu seçimin iş başında olduğunu görüyoruz. Örneğin, gelenekselci zihniyetin etkisiyle ortaya çıkabilecek durumlarda olduğu gibi yarı bilinçli dönüşüm artık yeterli olmadığı zaman bilinçli ve reflektif seçim zorunlu hale gelir. Rasyonel izah ve reflektif yaklaşım genelde, tarihsel ve toplumsal durumdaki değişimin sonucu olarak problemli hale gelen deneyim alanlarına, yalnızca bu alanlara akın eder; durumun böyle olduğu yerde zorunlu dönüşüm artık bilinçli refleksiyon ve onun katılaşmış olanı akışkan hale getirme tekniği olmaksızın etki edemez.

Kültürümüzün bu boyutlarının, yani refleksiyonun konusu olmuş boyutların doğrudan ayırdındayızdır. Söz konusu

---

lem kalıbı ya da kılavuzu olarak kullanıldığı zaman. 2. Kendiliğinden; yani sıkıştırılmış deneyim olarak 'örtük biçimde mevcut' olduğu zaman.

Tıpkı -özellikle Freud'un uğraştığı şekliyle- derine bastırılmış ve bilinçsiz bilgi gibi içgüdü meselesi de ayrı bir şekilde ele almayı gerektiriyor.

[30] Nakledilmiş malzemede içkin olan gizli imkanların bu şekilde keşfi, birçok devrimci ve yenilikçi hareketin kendi yeni doğrularını nasıl eski hareketlere aşılayıverdiğini tek başına gösteriyor.

boyutlar, gelişim sürecinin ayrıu noktasında bir şekilde problemli hale gelmiş öğeleri içerirler yalnızca. Ancak bu söylenen, bir kez bilinçli ve reflektif hale gelenin artık şu bilinçdışı yaşamın dokunulmamış, problemli olmayan bölgesine tekrar gömülemeyeceği anlamına gelmez. Sözün özü, geçmişi refleksiyon biçiminde taşıyan -örneğin, oldukça kısıtlı bir deneyim menziline ulaşan- şu hafıza biçimi geçmişin yalnızca 'örtük olarak,' 'zımnen' bulunduğu biçimden çok daha az önemlidir. Ayrıca reflektif öğelerin reflektif olmayanlara bağlı olması tam tersi durumdan, yani reflektif olmayan öğelerin reflektif olanlara bağlı olmasından daha sık görülür.

Burada kendine mal edilmiş hatıralarla bizzat kişisel olarak elde edilmiş hatıralar arasında temel bir ayrım yapmamız gerekiyor (bu ayrım hem reflektif olan hem de olmayan öğelere uygulanabilir.) Hatıraları kişisel gelişim sürecinde bizzat kendim elde etmemle onları öylece başkalarından devralmam arasında muazzam bir fark vardır. Yalnızca doğrudan kendim için yarattığım hatıralara, sadece gerçek durumlardan kişisel olarak elde ettiğim bilgiye gerçekten sahip olurum. Gerçekten 'yapışıp kalan' ve tek başına bağlayıcı bir gücü olan bilgi yalnızca bu tür bilgidir. O halde, insanın tinsel ve ruhsal variyetinin yalnızca bireysel olarak elde ettiği hatıralardan oluşması arzulanan bir durum gibi görülebilir, ama bu durumun da önceki elde etme ve sahip olma yollarının bilgiye yeni erişimleri engelleme gibi bir tehlikesi vardır. Yaşlıların gençlerden daha deneyimli olmasında birçok yarar vardır. Ama bir yandan da gençlerin deneyimsiz olması onların heyecanlı olmaları anlamına gelir ve bu da onların değişen dünyada yaşamalarını kolaylaştırır. Bir kişi ancak, kullanılabilir geçmiş deneyiminin özel, bireysel olarak elde edilmiş çerçevesinde yaşamak durumunda kaldığı sürece[31] yaşlıdır, öyle ki bu kişi için her yeni deneyim, sahip olduğu çerçevenin biçimini alacak ve her yeni deneyimin yeri söz konusu çerçevede önceden işaretlenmiş olacaktır. Öte yandan, yaşamın taze olduğu gençlikte ise biçim veren kuvvetler henüz ortaya

[31] Yani, yukarıda söylediğimiz gibi, bedensel ve zihinsel yaş alma şeklindeki biyolojik etkenleri göz ardı edersek.

çıkmıştır ve gelişim sürecindeki temel yaklaşımlar yeni durumların şekillendirici niteliğinden yararlanabilir. Dolayısıyla, sonsuza kadar yaşayan bir insan ırkının yeni kuşakların gelmeyişini telafi etmek için unutmayı öğrenmesi gerekirdi.

c) Tek bir kuşağın üyeleri tarihin işleyiş sürecinin ancak zamansal açıdan kısıtlı bir bölümüne katılabilirler

Bu temel olgunun içerimleri şimdiye kadar söylenenlerin ışığında aydınlatılabilir. Yukarıda aktarılan ilk iki etken, yani a) ve b) başlığıyla verilen etkenler toplumun 'gençleşmesi'yle ilgiliydiler yalnızca. Yeni bir deneyim dizisine dayanan yeni bir yaşama başlayabilmek, yeni bir yazgı ve yeni bir beklentiler çerçevesi inşa etmek, tüm bunlar sadece yeni doğum olgusu aracılığıyla olabilecek şeylerdir. Bunların tamamı toplumun gençleşmesi etkeninde örtük olarak bulunur. Öte yandan burada ele aldığımız etken, yukarıda şöyle bir değindiğimiz ama ayrıntılı olarak ele almadığımız toplumsal 'yerleşimdeki benzerlik' kategorisi üzerinden hakkıyla analiz edilebilir.[32]

---

[32] Üzerinde konuştuğumuz bu 'yeniden başlayabilme' yeteneğinin alışıldık anlamlarıyla alınan 'muhafazakarlık' veya 'ilericilikle' hiçbir ilgisinin bulunmadığı vurgulanmalıdır. Genç kuşak 'ilericidir,' eski kuşak *eo ipso* 'muhafazakardır,' gibi kuşaklar meselesiyle uğraşan birçok araştırmacının eleştiri süzgecinden geçirmeden ortakça kabul ettiği alışıldık varsayımdan daha yanlış bir şey yoktur. Son dönem deneyimleri yeterince açık biçimde göstermiştir ki eski liberal kuşak bazı gençlik hiziplerinden (örneğin Alman Öğrenciler Birliği – *Burschenschaften*-) politik bakımdan çok daha ilericidir. 'Muhafazakar' ve 'ilerici' kategorileri tarihsel bir dönemin devingenliğine ait somut içeriklerle uğraşmak için tasarlanmış tarihsel-sosyolojik kategorilerdir. Oysa 'genç,' 'yaşlı' ve bir kuşağın 'yeni teması' kavramı biçimsel sosyolojiye ait kategorilerdir. Gençliğin muhafazakar, gerici veya ilerici olması (tamamen değilse bile en azından ilk olarak) mevcut toplumsal yapının ve gençliğin bu yapıda işgal ettiği yerin kendisine toplumsal ve entelektüel ereklerini yükseltme fırsatları sunup sunmamasına bağlıdır. Onların 'genç oluşu' ve dünyayla temaslarının 'yeniliği' kendini şu olguda gösterir; gençler, benimsedikleri her hareketi, bütünsel duruma uydurmak için yeniden yönlendirebilme yeteneğine sahiptirler. (Bu yüzden gençler mesela Muhafazakarlıkta bu entelektüel ve siyasal akımın modern durumun gereklerine en iyi uyacak özel biçimini ararlar veya diyelim ki sosyalizmde, aynı şekilde güncel bir formülasyonun peşindedirler.) Bu durum, bu makalenin ana tezine, yani gençlik ve yaş gibi biyolojik etkenlerin kendi başlarına entelektüel veya pratik yönelim-

Bir kuşağın üyeleri 'benzer şekilde yerleştirilmiştir,' her şeyden önce kolektif sürecin aynı aşamasına maruz kalırlar. Öte yandan bu durum, 'benzer yerleşim' fenomeninin salt mekanik ve dışsal ölçütüdür. Daha derin bir kavrayış için daha önce hafıza meselesine döndüğümüz gibi şimdi deneyimin katmanlaşması meselesine dönmeliyiz. İnsanların aynı zamanda doğmaları veya gençliklerinin, yetişkinliklerinin ve yaşlılıklarının çakışması kendi başına yerleşimde benzerlik durumunu içermez. Benzer yerleşim olgusunu yaratan şey bu kişilerin benzer olay ve olguları deneyimleyecek bir konumda olmaları ve özellikle de herkeste benzer olan 'katmanlaşmış' bilinci etkilemeleridir. Sırf kronolojik olarak eş zamanlı olmanın kendi başına ortak bir kuşak yerleşimini neden yaratamadığını görmek zor değildir. Örneğin 1800'ler civarında Çin ve Almanya'daki gençlerin ortak bir yerleşimi bulunduğunu hiç kimse iddia edemez. Çağdaşların bütünleşik bir grup olarak belirli ortak deneyime katılacak bir konumda oldukları yerde, yalnızca böyle bir durumda bir kuşağın ortak yerleşiminden söz etmemiz yerinde olur. Çağdaşlık olgusu ancak aynı tarihsel ve toplumsal koşullardan pay almayı da içerirse sosyolojik açıdan önemlidir. Üstelik bu noktada, yukarıda söz ettiğimiz 'katmanlaşma' fenomenini de dikkate almak zorundayız. Eski kuşağa mensup bazı gruplar belirli tarihsel süreçleri yeni kuşakla birlikte deneyimlerler, ancak yine de burada onların gençlerle aynı kuşak yerleşimine sahip olduğunu söyleyemeyiz. Diğer yandan onların farklı bir konumda olmaları ilk olarak yaşamlarının farklı 'katmanlaşması' olgusuyla açıklanabilir. Yapısal olarak ifade edersek, insan bilincinin kendine özgü niteliği özel bir içsel 'diyalektiktir.' Hangi deneyimlerin 'ilk izlenimler,' 'çocukluk deneyimleri' olarak önem kazandığı ve hangilerinin ikinci, üçüncü ve diğer 'katmanlar' olarak bu ilkini takip ettiği olgusunun bilincin şekillenmesinde dik-

---

leri bulunmadığı iddiasına dikkate değer bir destek sağlar (gençlik, ilericilik veya bunun gibi bir hareketle kendi başına ilişkilendirilemez); gençler sadece, belirli biçimsel eğilimlere, son tahlilde hakim toplumsal ve kültürel bağlama bağlı olan şeyin fiili tezahürlerine girişirler. Biyolojik ve kültürel veriler arasında doğrudan özdeşlik veya bağlılık ilişkisi kurma girişimlerinin yalnızca meseleyi karışmak gibi bir bedeli olacaktır.

kate değer bir anlamı vardır. Diğer taraftan, belirli bir deneyimin biyografik önemini değerlendirmede söz konusu deneyimin bireyin başından belirleyici bir çocukluk deneyimi olarak mı geçtiğini yoksa ileriki yaşlarda diğer temel ve erken deneyimler üzerine mi konulduğunu bilmek önemlidir. Erken izlenimler doğal bir dünya görüşüyle hercümerç olmaya eğilimlidir. Sonraki tüm deneyimler ise anlamlarını bu asli kurulumdan almaya yatkındırlar; ister söz konusu kurulumun doğrulanması ve gerçekleştirilmesi olarak isterse onun olumsuzlanması ve antitezi olarak görünsünler. Deneyimler yaşam süresince bir toplaşma veya yığılma aracılığıyla biriktirilmezler, aksine tanımlanan yolda 'diyalektik' olarak eklemlenirler. Burada, anılan diyalektik eklemlenmenin özel biçimlerini; eylemlerimizde, düşünce ve duygularımızda bil kuvve kendini sunan bu biçimleri ayrıntılı olarak çözümleyemeyiz ('karşıtlık' ilişkisi yeni deneyimlerin kendilerini eski deneyimlere aşılama yollarından yalnızca biridir.) Öte yandan şurası da bir gerçektir ki bir kişinin yaşamının geri kalanı, gençlikte elde ettiği doğal dünya görüşünün yıkılması ve olumsuzlanmasından, bu uzun süreçten ibaret olsa bile bu erken izlenimlerin belirleyici etkisi hala baskın olacaktır. Zira bu ilk yönelimimizin olumsuzlanması bile temel olarak olumsuzlanan şeye dayanır ve böylece istemeden de olsa hala onun tarafından belirleniriz. Her somut deneyimin özel veçhesini ve biçimini, tüm diğer deneyimlerin anlamlarını kendisinden aldığı bu ilksel deneyim katmanıyla olan ilişkiden elde ettiğini hatırda tutarsak bu katmanın insan bilincinin ileriki gelişimi için taşıdığı anlamı hakkıyla değerlendirebiliriz. Bu tanımlanan fenomenle yakından ilgili bir diğer fenomen de birbirini takip eden iki kuşağın her zaman içerden ve dışardan farklı düşmanlarla savaşmalarıdır. Eski kuşak kendi içlerinden veya dış dünyadan hasımlarla bu yolda savaşırken onların tüm duyguları ve çabaları hatta kavramları ve düşünce kategorileri bu rakip tarafından belirlenir, oysa yeni kuşak için bu düşman belki de çoktan yok olmuştur; gençlerin asli yönelimi tamamıyla farklıdır. Tarihsel gelişimin düz bir çizgide ilerlememesi -özellikle kültür alanında çok sık görülen bir özelliktir bu- büyük ölçüde yaşamın uç kutuplarındaki bileşenlerin bu de-

ğişimine, yani içerden veya dışardan düşmanların daima sahneden çekilmeleri ve yerlerini başka düşmanlara bırakmaları olgusuna atfedilir. Şimdi diyelim ki kuşakların değişimi şeklindeki bu özel diyalektik bizim şu hayali toplumumuzda olmasın. Bu durumda söz konusu toplumda yalnızca toplumsal kutuplardan doğan diyalektik nitelikler var olacaktır; elbette kutupların olması koşuluyla. Bu hayali toplumun üyelerine ait ilksel deneyim katmanları ise insanlığın en eski deneyimlerinden ibaret olacaktır, tüm diğer deneyimler anlamlarını bu katmandan alacaktır.

d) Kültürel mirasın sürekli aktarımındaki zorunluluk

Bu durumdan çıkan bazı yapısal olgulara burada en azından şöyle bir değinilmelidir. Yalnızca bir problemi dile getirmek gerekirse; anılan ütopik, ölümsüz toplum kültürel aktarımın bu zorunluluğuyla hiçbir zaman karşılaşmayacaktır. Bu zorunluluğun en önemli veçhesi geleneksel yaşam, duygu ve tutum yollarının yeni kuşaklara kendiliğinden geçirilmesidir. Bilinçli öğretimle aktarılan verilerin hem niceliksel hem de niteliksel açıdan oldukça kısıtlı bir önemi vardır. Yeni durumda da işlevini gayet tatmin edici biçimde görmeye devam eden ve grup yaşamının temel müfredatı olarak hizmet eden bu fikir ve tutumlar bilinçli ve iradi olmayan biçimde devralınır ve aktarılırlar; öğretmen veya öğrenci bunlar hakkında hiçbir şey bilmez, ama bunlar her yere sızarlar. Bilinçli olarak öğrenilen veya telkin edilenler zaman içinde bir şekilde, bir yerlerde problemli hale gelen ve bilinçli refleksiyona davet eden şeylere aittir. İşte, ilk gençlik çevresinden süzülerek içselleştirilen deneyim listesinin bilincin tarihsel olarak en eski katmanı; kendini doğal dünya görüşü olarak sağlamlaştırma eğilimindeki en eski bilinç katmanı haline gelmesinin nedeni budur.[33]

---

[33] Bireyde bu sürecin hangi noktada tamamlandığını, yaşama ait bu bilinçsiz müfredat listesinin; ulusal ve bölgesel entelekyaların kendisinden gelişebildiği ulusal ve bölgesel hususiyetleri de içeren bu listenin hangi noktada sabit hale geldiğini belirlemek zordur. Problematik olmayan deneyim listesi fiilen son halini aldığında süreç de artık durur. Çocuk veya ilk gençlik çağını süren biri yeni bir yaşamsal ortamda yerini aldığında yeni etkilere her zaman açıktır, onlar bilinçli olmayan yeni zihinsel tutumları ve alışkanlıkları özümse-

Çocukluğun erken döneminde birçok reflektif öğe tıpkı temel envanterin alındığı yolla, 'problematik olmayan' aynı yolla özümsenmiştir. Yeni insanda örtük olarak bulunan yeni tinsel ve ruhsal yaşamın tohumu henüz kendini hiçbir şekilde gösteremez. Şeyler hakkında gerçek bir sorgulama ve refleksiyon imkanı yaşama dair kişisel deneyimin başladığı 17 yaş civarında ortaya çıkar; bazen biraz daha erken bazen biraz daha geç olabilir tabi.[34] Yaşam problemlerinin artık 'şimdide' yerleşik olması ve anılan tarzda deneyimlenmesi ancak bundan sonradır. Toplumsal değişimin problemli hale getirdiği ve dolayısıyla refleksiyonu gerektiren veriler ve tutumlar aşamasına ulaşılmıştır artık; kişi ilk kez 'şimdide' yaşıyordur. Savaşkan gençlik grupları bu meseleleri berraklaştırmaya uğraşırlar, ama ne kadar köktenci olurlarsa olsunlar bilinçli refleksiyona açık olan en baştaki bilinç katmanını dönüştürmeye çabaladıklarının ayırdına varamazlar. Zira görünüşe göre bu en derin katmanın sabitliği öyle kolayca bozulamaz,[35] böyle

---

meye, dillerini ya da lehçelerini değiştirmeye her zaman hazırdırlar. Yeni bir çevreye yerleşen yetişkin ise davranış ve düşünce tarzının bazı boyutlarını bilinçli olarak dönüştürür, ama kendini bu yeni ortamın iklimine kökten ve baştan ayağa bırakmaz asla. Onun temel tutumları, yaşamsal variyeti ve kendisinden yansıyan diğer dışsal şeylerin yanında dili ve lehçesi büyük ölçüde erken döneminde olduğu şekliyle kalır. Görünüşe göre dil ve şive kişiye ait bilincin temellerinin nereye dayandığına ve onun asli dünya görüşünün nerede sabitleştiğine dair doğrudan bir işaret sunar. İnsanın dili ve lehçesinin hangi noktada değişime kapanmaya başladığı belirlenebilirse onun bilinçdışı envanterinin de hangi noktada artık üst üste yığılmayı bırakmaya başladığını belirlemek için -en azından- dışsal bir ölçüt elde edilmiş olur. A. Meillet'e göre insanın gündelik dili ve lehçesi 25 yaşından sonra değişmez. (A. Meillet, *Méthods dans les sciences*, Paris, Alcan, 1911; ayrıca yazarın, Mentré'de alıntılanan [*a.g.e.*, ss. 306 vd.] *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes* [1903] çalışmasına da bakınız.)

[34] Spranger da 17 yaş civarının oldukça önemli bir dönüm noktası olduğunu öne sürüyor. (Bibliyografyadaki kitabına bakınız.)

[35] Bu durum, 'fikirlerin' gerçek toplumsal dönüşümleri nasıl izlediği konusuna ışık tutuyor. 'Fikir (*Idee*)' burada Platonik anlamda değil de Fransızcada olduğu şekliyle anlaşılmalı. Bu çağdaş 'fikrin' toplumsal yapıyı harekete geçirme ve onun istikrarını, sabitliğini bozma gibi bir eğilimi vardır. O, bilinçsiz ve geleneksel bir yaşam tarzı süren şu durağan toplumsal birimlerde (örneğin kendi kendilerine kaim köylü topluluklarında) var olamaz. Bu tür toplumlarda böylesi fikirlere bağlı ve eskilere karşı çıkan bir genç kuşak göremeyiz. Buralarda 'genç olmak' yalnızca biyolojik bir farklılık meselesidir.

bir durum zorunlu olduğundaysa süreç mutlaka refleksiyon aşamasından başlamak ve sonra alışkanlıklar katmanına geçmek durumundadır.[36] Şu halde gençliğin 'güncelliği' gençlerin 'şimdinin' problemlerine daha yakın olmalarından (bu daha yakınlık ise yukarıda tartışılan 'muhtemel yeni temas'ın sonucudur) ve sözü edilen sabitliği bozma tutumunun ayırdında olmalarından, bu tutumun tarafında olmalarından doğar. Tüm bunlar olup biterken eski kuşak *kendi* gençliklerinin draması olan yeni yönelime sadık kalır.

Bu açıdan baktığımızda gençler için uygun olmayan eğitimin, öğretimin (pragmatik bilginin altında yatan tüm deneysel uyaranların tamamen aktarımı anlamında) çok ciddi bir zorlukla; gençlerin deneyimsel problemlerinin öğretmenlerininkinden tamamen farklı bir muhalifler dizisi tarafından belirlenmesi olgusundan doğan zorlukla karşılaşırız. Böylece (kesin bilimler haricinde), öğretmen-öğrenci ilişkisi 'genel bilincin' bir temsilcisiyle diğeri arasındaki gibi bir ilişki değil yaşamsal örgütlenmenin mümkün, öznel bir merkeziyle onu izleyen diğeri arasındaki bir ilişki gibidir. Durumu dengeleyici bir etken olmazsa bu gerilim[37] çözülemez bir sorun olarak kalır. Söz konusu etken de şudur; yalnızca öğretmen öğrencisini eğitmez, öğrenci de öğretmenini eğitir. Kuşaklar sürekli karşılıklı etkileşim halindedir.

---

[36] Bundan sonra gelen aşama ise görünüşe göre şu sürecin gerçekleşeceği bir silsiledir; ilk olarak 'koşullar' değişir. Ardından somut davranışlar kendilerini bilinçsiz olarak yeni duruma aktarırlar. Birey bu yeni duruma iç güdüsel, bilinçsiz bir düzenlemeyle karşılık verir. (Herhangi bir ortodoksinin en ateşli taraftarı bile bilinçli gözleme açık olmayan bazı yönler bakımından davranışlarında uyum sağlayıcı değişikliği benimser.) Eğer durumun dinamikleri oldukça hızlı kültürel değişimlere yol açar ve muazzam bir karışıklık meydana gelirse; eğer yeni duruma göre yapılan bilinçsiz düzenlemenin uygun olmadığı ortaya çıkar ve davranış uyarlamaları da bu hızlıca ortaya çıkan yeni durumda 'işlevlerini' yerine getirmede başarısız olursa -öyle ki gerçekliğin bir boyutu artık problemli hale gelirse- bu durumda gerçekliğin bu boyutu 'bilinç' haline gelir; kültürel evrimin ulaştığı noktaya bağlı olarak mitoloji veya felsefe veya bilim düzeyinde. Artık bu noktadan itibaren durumun gerektirdiği şekliyle daha derin tabakaların çözülüşü devam eder.

[37] L. von Wiese bu baba-oğul çatışmasına canlı bir açıklama getiriyor. Babanın oğluna karşı 'toplumun' temsilcisi rolünü oynamaya az ya da çok zorlandığı iddiası (s. 196) dikkat çekici önemdedir.

Bu da bizi bir sonraki noktaya taşıyor:

e) Kuşak değişimindeki süreklilik

Sürekli bir kuşaktan diğerine geçişin gerçekleşmesi kuşaklar arası karşılıklı ilişkileri daha yumuşak kılma eğilimindedir. Bu karşılıklı etkileşim sürecinde eski kuşak yeni kuşakla öyle yekten karşılaşıyor değildir, daha ziyade ilk temas her ikisine de çok uzak olmayan bir 'aracı' kuşak tarafından sağlanır.

Neyse ki, kuşaklar sorunuyla uğraşan birçok araştırmacının önerdiği gibi bu meselede 30 yıllık aralıklar tek başına belirleyici değildir. Aslında tüm aracı gruplar kendilerine düşen rolü oynarlar; kuşaklar arasındaki biyolojik farkı silip atamasalar bile en azından bu farkın sonuçlarını hafifletirler. Yeni kuşağın problemleri eski kuşağınkileri ne ölçüde hatırlatıyor; işte bu soru toplumun devingenliğinin ölçülmesinde muazzam bir ölçüt haline gelir. Durağan koşullar pietist tutumlara doğru yönelirler, burada genç kuşak kendini -dıştan yaşlı görünecek kadar- eski kuşağa uydurma eğilimi taşır. Ancak öte yandan toplumsal devingenliğin takviyesiyle eski kuşak da gençlerden gelen etkiye giderek açık hale gelir.[38] Bu süreç o denli yoğunlaşabilir ki yaşam deneyiminin kazandırdığı zihin esnekliğiyle birlikte eski kuşak belirli alanlarda uyum sağlamaya, henüz asli yaklaşımını terk etmemiş olması muhtemel şu aracı kuşaklardan çok daha açık olabilir.[39]

Nesnel koşullardaki daimi değişikliğin gelecek yeni kuşaklardaki daimi değişim şeklinde bir karşılığı vardır ki bu ikinci değişim önce yeni kuşakların davranış sistemlerinde tecessüm eder. Değişim hızlandıkça gençler giderek çok daha küçük değişimleri önemli değişimler olarak deneyimler ve

---

[38] Öte yandan L. von Wiese'nin de ortaya koyduğu gibi (s. 197), bireyciliğe yönelik modern eğilimle birlikte her bireyin eskiden olduğundan çok daha fazla 'kendi hayatını yaşama' hakkını talep ettiğini de aktarmak gerekir.

[39] Bu da, yaşlılığın kendine özgü niteliği olan doğal, biyolojik etkenlerin toplumsal kuvvetler tarafından geçersiz kılınabilir olmasına ve biyolojik etkenlerin aynı kuvvetler tarafından neredeyse tam tersine döndürülebilir olmasına bir başka kanıttır.

yeni dürtülerin arabulucu izleri eskiyle yeni yönlendirme sistemlerinin arasına o kadar çok girer. Temel yaşamsal tepkiler listesi, değişimden etkilenmeyen bu liste kendi başına birleştirici bir etken olarak iş yapar. Diğer yandan daimi karşılıklı etkileşim, değişimin gerçekleştiği en üst katmandaki farklılıkları hafifletirken normal zamanlardaki geçişin devamlılık arz eden doğası geçişteki sürtünmeyi azaltır. Toparlamak gerekirse eğer toplumsal süreçte yer değiştiren kuşaklar olmasaydı yalnızca yeni organizmalardan doğabilecek yeni dürtüler geleneğin temsilcileri olarak düşünülmezdi ve kuşaklar arası geçiş sürekli olmasaydı bu çift taraflı eylem sürtünme olmadan gerçekleşemezdi.

E. Kuşak Yerleşimi, Kuşak İltisakı (*Generationszusammenhang*), Kuşak Birliği

O halde bunlar kuşak fenomeninin biçimsel analizle çıkarsanabilecek boyutlarıdır. Eğer bunlar kendilerini saf biyolojik bağlamda açabilseler veya kuşak fenomeni salt yerleşim problemi olarak anlaşılabilseydi o zaman bu boyutlar kuşakların varlığından kaynaklanan etkileri tamamıyla belirleyebilirlerdi. Öte yandan kuşak yerleşimi, kuşak iltisakını tüm bağlamıyla kapsamaz.[40] Sınıf konumunun, bilinçli olarak inşa edilmiş bir sınıfın varlığını mutlaka içermesi gerekmediği gibi, aynı şekilde kuşak iltisakı da kuşak yerleşiminden daha fazlasıdır. Kuşağın yerleşimi belki edimselleştirilecek ya da bastırılacak veya diğer toplumsal kuvvetlerin içine gömülüp kendini değişik bir biçimde tezahür ettirecek imkanları içerir yalnızca. Aynı zamanda var olmanın ortak bir kuşak yerleşimi meydana getirmede yeterli olmadığını söylediğimizde burada dikkatimizi çeken ayrıma çok yaklaşmıştık. Aynı kuşak yerleşimini paylaşmak için, yani kuşak konumunda içkin olan ayrıcalıkları etkin olarak kullanmak veya onda içkin olan engellere edilgince maruz kalmak için kişi aynı tarihsel ve kültürel bölgede doğmuş olmalıdır. Oysa kuşak iltisakı, tarihsel ve toplumsal bölgede bu şekilde birlikte bulunmaktan çok

[40] Buraya kadar 'kuşak yerleşimi'yle 'kuşak iltisakı' arasında ayrım yapmamıştık. Artık buradan itibaren ayrım başlıyor.

daha fazlasını içerir. Kuşak iltisakını oluşturmak için bir başka somut rabıta gereklidir. Bu ek rabıta söz konusu toplumsal ve tarihsel birliğin *ortak kaderinden pay almak* şeklinde tanımlanabilir.[41] Şimdi inceleyeceğimiz fenomen budur.

Yukarıda, diyelim ki 1800'lerin Prusyalı gençlerinin aynı devrin Çin gençliğiyle ortak kuşak yerleşiminde bulunmadığını söylemiştik. O halde aynı tarihsel cemiyete mensup olmak kuşak yerleşimi ortaklığı için en geniş ölçüttür. Bu ortaklığın en dar ölçütü nedir peki? Uzak bölgelerde dağınıkça yaşayan ve mevcut karmaşadan nerdeyse hiç etkilenmemiş köylüleri aynı dönemin şehirli gençleriyle ortak kuşak iltisakına yerleştirebilir miyiz? Elbette hayır! Zira en başta bu köylüler, şehir gençliğini harekete geçiren olaylardan hiç etkilenmemişlerdir. O halde kuşak üyelerinin, sabitliği bozan devingen sürecin toplumsal ve entelektüel semptomlarına maruz kalmaları aracılığıyla onlar arasında yaratılmış bir somut bağ söz konusuysa, ancak böyle bir durumda kuşak iltisakından söz edebiliriz. Dolayısıyla yukarıda andığımız genç köylüler şehirli gençlerle aynı kuşak yerleşimini paylaşırlar ama aynı kuşak iltisakının üyeleri değildirler. Onlar *kuvve halinde*, aynı toplumsal değişim girdabına kapılabilme ihtimali dahilinde oldukları sürece şehirli gençlerle aynı yerleşimdedirler; mesela tüm Alman sınıflarını kaynaştıran, Napoleon'a karşı verilen savaşta olduğu gibi. Bu köylülerin çocukları için salt kuşak yerleşimi kuşak iltisakı üyeliğine dönüştürülmüştü. Eskiden olduğu gibi şimdi de, aynı yaştakiler ancak toplumun ve dönemin kendine özgü entelektüel ve toplumsal akımlarından pay aldıkları sürece ve yeni durumu yaratan kuvvetlerin karşılıklı etkileşimlerini etkin ve edilgin olarak deneyimledikleri sürece bir kuşak iltisakında birleşirler. Napoleon'a karşı verilen savaş zamanında toplumun neredeyse tüm katmanları böyle bir elbirliği sürecine dahil olmuşlardı; önce savaşın coşkusuyla, sonra dinsel bir uyanış hareketiyle. Ancak burada başka bir soru doğuyor. Diyelim ki toplumsal dönüşüm sürecinden etkin olarak pay almayan tüm grupları göz ardı edelim, peki bu, pay alan diğer tüm grupların bir kuşak meydana

[41] Yukarıdaki Heidegger alıntısına bakınız. (s. 321)

getirdiği anlamına gelmez mi? Örneğin 1800'den itibaren, çarpışan iki grup görüyoruz. Bunlardan biri zamanla giderek muhafazakarlaşırken, diğeri aksine giderek rasyonalist ve liberal olma eğilimindedir. Bu iki grubun aynı çağdaş zihniyet tarafından birleştirildiği söylenemez. Peki bu durumda aynı grup iltisakından söz edebilir miyiz? Bir diğer terminolojik ayrıma gidersek söz edebiliriz gibi duruyor. Hem romantik-muhafazakar hem liberal-rasyonalist gençlik aynı kuşak iltisakına aitti, romantik-muhafazakarlık ve liberal-rasyonalizm hepsinin ortakça deneyimlediği tarihsel uyarana karşı gösterilen entelektüel ve toplumsal tepkinin karşı kutupta duran biçimleriydi. Romantik-muhafazakar gençlik ve liberal-rasyonalist grup aynı kuşak iltisakına aittir, ancak bu iltisakın içinde farklı 'kuşak birlikleri'ni meydana getirirler. Kuşak birliği, kuşak iltisakından çok daha somut bir bağı temsil eder. *Aynı somut tarihsel problemleri deneyimleyen gençliğin aynı kuşak iltisakının parçası olduğu söylenebilir, ancak farklı yollarla deneyimleyecekleri ortak deneyim malzemelerini onlara sunan aynı kuşak iltisakında bulunan bu gruplar farklı kuşak birlikleri meydana getirirler.*

F. Kuşak Birliklerinin Kökeni

Burada ortaya çıkan sorular şunlardır: Bir kuşak birliğini yaratan şey nedir? Bu bağlamdaki bağın daha fazla yoğunlaşmasını sağlayan nedir? Özel bir kuşak birliğini ele alırken dikkati çekecek ilk nokta birlik üyelerinin bilincini oluşturan verilerin muazzam benzerliğidir. Zihinsel veriler sırf fiili bağlamlarından dolayı değil ayrıca kendilerini paylaşan bireylerin bir grup oluşturmasına neden oldukları için de sosyolojik açıdan önemlidirler. Zihinsel verilerin topluluk oluşturucu bir etkisi vardır. Örneğin özgürlük kavramı liberal kuşak birliği için sırf ima ettiği içeriksel taleplerden dolayı önemli değildir, aynı zamanda uzamsal olarak ve başka açılardan dağınık bireylerin bir birlik oluşturması kendisinde ve kendisi sayesinde mümkün olduğu için de önemlidir.[42] Öte yandan bu tür

[42] Zihinsel veriler toplumsal açıdan bağlayıcı da ayrıştırıcı da olabilirler. Örneğin aynı kavramın, özgürlük kavramının liberal ve muhafazakar kuşak bir-

veriler bir grubu yaratan asli etken değildir; grup yaratma işlevi çok daha geniş ölçüde, bu verileri de şekillendiren ve onlara yönlerini, hususiyetlerini veren biçimlendirici kuvvetlere aittir. Gündelik slogandan iyi kurulmuş bir düşünce sistemine, dışardan istisnai görünen bir jestten tamamlanmış bir sanat eserine bunların hepsinde genellikle aynı biçimlendirici eğilim iş başındadır ve bu eğilimin toplum için ifade ettiği anlam onun bireyleri toplumsal açıdan bir araya getirme gücünden gelir. Bir sloganın, ifade edici jestin veya bir sanat eserinin derin duygusal manası şu olgudan kaynaklanır; onları yalnızca nesnel veriler olarak değil ayrıca biçimlendirici eğilimlerin ve temel bütünleştirici tutumların araçları olarak da özümseriz, böylece kendimizi bir dizi kolektif istençle özdeşleştiririz.

Temel bütünleştirici tutumlar ve biçimlendirici ilkeler her geleneğin kuşaktan kuşağa aktarılmasında da önemlidirler, çünkü ilk olarak grupları birbirlerine bağlarlar, ikinci olarak - ki belki bu daha da önemlidir- yalnızca bunlar gerçekten süregiden uygulama temeli olabilirler. Salt bir olgu ifadesinin süregidecek bir uygulamayı başlatmada asgari yeteneği vardır. Öte yandan süregiden bir düşünce sürecinin imkanları gerçekten bir grup biçimlendirme gücüne sahip tüm tezlerde içerilmiştir. İnsanlar arasında ruhsal bir topluluk yaratan sezgiler, hisler ve sanat eserleri de kendinde yeni bir yönelimi; söz konusu sezginin, hissin ve sanat eserinin yeniden yaratılabileceği ve yeni durumlarda tazelenip yeniden yorumlanabileceği bir yönelimi kuvve halinde içerirler. Dolayısıyla muğlak olmamanın, muazzam apaçıklığın mutlak bir toplumsal değer olmamasının nedeni budur. Zira yaratıcı yanlış anlama genellikle yaşamı sürdürmenin koşuludur. Temel bütünleştirici tutumlar ve biçimlendirici ilkeler toplumun tari-

---

likleri için tümden farklı anlamları vardır. O halde tedavüldeki bir fikre verilen farklı anlamları analiz ederek, bir kuşağın farklı kuşak birliklerine ne ölçüde bölündüğüne dair bir işaret yakalamak mümkündür. Muhafazakar özgürlük kavramının aynı dönemde tedavülde olan liberal özgürlük kavramıyla karşıtlığı içinde analiz edildiği çalışmama bakınız; Karl Mannheim, "Das konservative Denken. Soziologische Beiträge zum Werden des politisch-historischen Denkens in Deutschland," *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, C. 57, ss. 90 vd.

hindeki asli toplumsallaştırıcı kuvvetlerdir ve kolektif yaşamdan pay alınması için bunların bütün yönleriyle yaşaması zorunludur.

Modern psikoloji insan algısına dair Gestalt kuramının lehine oldukça kesin kanıt sunuyor; nesnelere dair en temel algılarımızda bile eski atomistik psikolojinin bizi inandırdığı gibi davranmıyoruz aslında. Yani bir dizi temel duyu verisini kademe kademe toplayarak bütüncül bir izlenime ilerlemiyoruz, aksine bir bütün olarak nesnenin bütüncül izleminden yola çıkıyoruz. O halde duyu algısına bile Gestalt ilkesi hükmediyorsa aynı durum entelektüel yorumlama sürecine de en geniş ölçüde uygulanabilir. İnsan bilincinin işleyişinin Gestalt ilkesine dayanması gerekliliği hakkında birçok neden var, ancak en muhtemel etken; kendisiyle ancak basitleştirici ve özetleyici Gestalt yaklaşımı aracılığıyla uğraşılabilecek sonsuz temel veriyle karşılaştırıldığında insan bilincinin görece kısıtlı olmasıdır. Şeyleri gestalt üzerinden görmenin toplumsal kökleri de vardır ki onlarla burada ilgilenmek zorundayız. Algılar ve onların sözel ifadeleri onlara sahip olan yalıtık bireyler için özel olarak var olmaz asla, aynı zamanda bireyin arkasında duran toplumsal grup için de var olur. Dolayısıyla gestalt üzerinden görme ediminin söz konusu veriyi -kısmen onu basitleştirip kısaltarak, kısmen de onu açıp büyüterek- dönüştürme yolu söz konusu nesnenin bir bütün olarak toplumsal gruplar için taşıdığı anlama her zaman karşılık düşer. Şeyleri önceden biçimlenmiş özel bir yolda görürüz ve kavramları özel bir bağlamda tanımlanmış halde düşünürüz. Her halükarda biçim ve içerik bağlı olduğumuz gruba bağlıdır. Bir grup içinde massedilmek onun kendine özgü değerlerini kabul etmekten ibaret değildir, bunun yanı sıra 'şeyleri' gruba özel 'veçheden' görmeyi, kavramlara grubun özel anlam çizgilerini vermeyi, psikolojik ve entelektüel güdüleri gruba özgü düzende deneyimlemeyi de içerir. Bir grup içinde massedilmek ayrıca, bireyin yeni izlenimleri ve olayları grup tarafından ön belirlenmiş tarzda ele almasını sağlayan yorumlayıcı, biçimlendirici ilkeleri özümsemek anlamına gelir.

Bu yorumlayıcı ve biçimlendirici ilkelerin toplumsal anlamı şudur; onlar uzamsal olarak birbirlerinden ayrı olup

belki de asla hiçbir şekilde kişisel temas kuramayacak bireyler arasında bağ kurarlar. Bir grubun ortak 'yerleşiminin' salt gizil bir anlamı vardır, oysa bir grup iltisakı benzer 'yerleşimde' bulunan çağdaşlar ortak kaderden ve bir şekilde bu kaderin tecellisine bağlı kavramlardan ve fikirlerden pay aldığı zaman ortaya çıkar. Ortak kaderleriyle bu insan cemiyetinde artık özel kuşak birlikleri ortaya çıkabilir. Bu birlikler tüm bireylerin, ortak olarak paylaştıkları -her birey tarafından farklı şekilde yorumlansa da- bir dizi olaydan pay almaları olgusunu içermez yalnızca, aynı zamanda tüm bireylerin hareket etme ve ortak deneyimleri tarafından biçimlendirilme yolundaki kesin yakınlığı, özdeş tepkileri de içerir ki bu durum kuşak birliklerinin ayırt edici özelliğidir.

Dolayısıyla her kuşakta bir dizi farklılaşmış, çatışan kuşak birlikleri vardır. Bunlar özellikle birbirlerine yönelmiş oldukları için -bu yönelim isterse yalnızca birbirleriyle mücadele etmek anlamında olsun- hep birlikte bir kuşak 'iltisakı' oluştururlar. 1810'larda Almanya gençliği, o dönem geçerli olan türevleriyle muhafazakar veya liberal düşünceden hangisine bağlı oldukları fark etmeksizin bir kuşak iltisakı oluşturdular. Ancak onlar muhafazakar veya liberal olmalarına göre o kuşak iltisakının farklı birliklerine aittirler.

Kuşak birliği, kendi içsel yön tayin ediciliği sayesinde üyelerine çok daha somut ve birleştirici bir bağı kabul ettirir. Aslına bakılırsa kuşak birliklerinin ayırt edici özelliği olan bu yeni, açıktan açığa yaratılan, tarafgir ve bütünleştirici tutumlar bireyler arası kişisel temas olmadan kendi kendilerine var olmazlar, bu tutumlar somut gruplarda var olurlar. Zira somut gruplar öyle yerlerdir ki burada içten bağlı, yakın yaşamsal birliğin içindeki karşılıklı uyarım birliğin üyelerini tahrik eder ve onların ortak 'yerleşimlerinde' içkin olan talepleri hakkıyla yerine getirecek bütünleştirici tutumları geliştirebilmelerine olanak tanır. Bu tutumlar ve biçimlendirici eğilimler aktarılan tarzda bir kez kurulduklarında artık ilk olarak ortaya çıktıkları somut gruplardan kopabilme ve çok daha geniş bir alana ulaşabilme, o alana kuvvet uygulayabilme imkanına erişirler. Az önce tanımladığımız kuşak birliği bir somut grup değildir; her ne kadar onun çekirdeğini bir somut

grup oluştursa ve bu somut grup tarafından geliştirilen özsel yeni kavramlaştırmalar daha sonra kendisi tarafından geliştirilse de. Dolayısıyla, örneğin modern Alman muhafazakarlığında hakim olacak temel fikirler dizisinin kökü somut bir birlik olan *Christlich-Deutsche Tischgesellschaft*'tır. Bu demek ilk olarak, tüm irrasyonel eğilimleri o dönemde baskın olan bütünsel duruma ve tüm genç muhafazakarların kuşak iltisakında paylaştığı özel 'yerleşime' göre ele alıp yeniden tanımlamaya girişmiştir. Daha sonra çok daha geniş çevrelerde işletilecek fikirlerin kökleri işte bu somut gruptadır.

Asli olarak bir grupta geliştirilen bu bütünleştirici tutumların daha sonra içine doğdukları grubun sınırlarını aşıp daha geniş bir alanda etki edebilmelerinin başlıca nedeni söz konusu tutumların bir bütün olarak özel bir kuşak 'yerleşiminin' az veya çok yeterli ifadesi olmalarıdır. Böylece bu dar grubun dışında olmalarına rağmen onunla aynı yerde yerleşik olan bireyler hakim *toplumsal burç*taki yerlerine dair doyurucu ifadeyi bu grupta bulurlar. Örneğin sınıf ideolojisinin kökleri içeriden sıkı sıkıya bağlı somut gruplardadır ve bu ideoloji ancak, diğer bireyler de kendilerine özel toplumsal konumdan gelen deneyimlere dair az veya çok uygun ifadeyi ve yorumu onda bulabildikleri ölçüde yol alabilirler. Tıpkı bunun gibi, asli olarak böyle somut bir grupta gelişen ve bir kuşak birliği tarafından temsil edilen biçimlendirici ilkeler ve temel bütünleştirici tutumlar da ortak kuşak yerleşiminde bulunan bireylerin tipik deneyimlerini biçimlendirebildiklerinde, ancak bu şartla gerçekten daha geniş alanlara yayılabilir ve etki edebilirler. Somut gruplar, yukarıda tanımladığımız şekliyle 'deneyimin katmanlaşması' üzerinden 'yeni bir temas' yaratmayı başarabilirlerse bu bağlamda etkili olabilirler. Tam da bu anlamda kuşak fenomeniyle sınıf fenomeni arasında bir başka benzerlik vardır. Sınıf ideolojisi nasıl ki, kendi lehine olan bir çağda, kendi doğal 'yerleşiminin' ötesine ulaşabiliyorsa[43] bir kuşağa özgü olan belirli dürtüler de eğer çağın eği-

[43] Örneğin 40'ların Almanya'sında muhalif fikirler iyice rağbet gördüğünde genç soylular da o fikirleri paylaşmıştı. Bkz. Karl Marx, *Revolution und Kontre-Revolution in Deutschland*, 3. Baskı, Stuttgart: 1913, ss. 20 vd., 25.

limi onların lehineyse önceki veya sonraki yaş gruplarının üyelerini çekebilir.

Ancak durum bundan ibaret değil; yeni bir kuşağa özgü olan tutumların çekirdeğinin en başta kendi kuşağından yalıtılmış yaşlılarda (öncülerde)[44] bulunmasına ve bu tutumların onlar tarafından uygulanmasına sıkça rastlanır; tıpkı özel bir sınıf ideolojini geliştiren öncülerin sık sık başka bir sınıftan çıkmaları gibi.

Gel gelelim tüm bu söylenenler tezimizi; sonraları belki de bir kuşak birliğini doğuracak özel bir kuşak 'yerleşimine' yüklenebilir olan bazı yeni, temel dürtülerin mevcut olduğunu öne süren tezimizi geçersiz kılmaz. Bu bağlamdaki asli nokta, söz konusu yeni dürtüleri taşıyacak doğru aracın her zaman kolektif bir yapıda olmasıdır. Sınıf ideolojisinin gerçek yuvası her zaman, kendi tipik imkanları ve taşıdığı engellerle bizzat sınıftır; -sıkça olduğu gibi- isterse ideolojinin kurucusu farklı bir sınıfa mensup olsun ya da ideoloji iyice yayılıp sınıf yerleşiminin sınırları ötesinde etkili hale gelsin. Tıpkı bunun gibi yeni dürtülerin gerçek yuvası da her zaman kuşak yerleşimidir (seçici davranarak bir deneyim biçimini kayıran ve diğerlerini saf dışı bırakan yerleşim); isterse bu dürtüler diğer yaş grupları tarafından genişletilip büyütülsün.

Her kuşak yerleşimi ve hatta her yaş grubu mutlaka kökü kendilerinde olan ve kendi özel durumlarına uygun olan yeni kolektif dürtüler ve biçimlendirici ilkeler yaratmazlar; değinmek zorunda olduğumuz en önemli nokta budur. Bu durumlarda, grup yerleşiminde içkin olan imkanların gerçekleştirilmesinden söz edebiliriz. Ayrıca muhtemel görünüyor ki

---

[44] Örneğin Nietzsche bugünkü yeni-romantizmin öncüsü olarak görülebilir. Aynı durumun Fransa'daki ünlü örneği Taine'dir. O, 1870-71 arasındaki olayların etkisiyle patriotizme yönelmiş ve böylece ulusalcı bir kuşağın öncüsü haline gelmiştir (bkz. Platz, ss. 43 vd.) Öncülerle ilgili böylesi örneklerde bireysel vaka analizi yapmak ve öncüdeki deneyimin temel yapısının öncünün bıraktığı yerden işe başlayan yeni kuşağınkinden ne açıdan farklı olduğunu bulmak yerinde bir yaklaşım olabilir. Bu bağlamda Alman muhafazakarlığı tarihi, 'tarihçi ekolün' kurucusu olarak görebileceğimiz hukukçu Hugo gibi ilginç örnekleri barındırır. Yine de Hugo, ekolün diğer üyelerinin; Napoleon savaşları döneminde yaşayan bu sonraki kuşağın (örneğin Savigny) yaptığı gibi irrasyonalist kavramlarla düşünmemiştir asla.

bu gerçekleştirmelerin sıklığı toplumsal değişimin hızıyla yakından bağlantılıdır.[45] Toplumsal ve kültürel dönüşüm hızının artmasıyla temel tutumlar o kadar çabuk değişmek durumunda kalırlar ki geleneksel düşünce, ifade ve deneyim kalıplarının gizliden gizliye gerçekleşen sürekli dönüşümü ve bu şekilde benimsenmesi artık mümkün olmaz hale gelir. Böylece yeni deneyim aşamaları açıkça seçilebilir yeni dürtüler ve yeni bir kümelenme merkezi yaratarak bir yerlerde billurlaşmış hale gelirler. Bu durumlar için yeni bir kuşak tarzından veya yeni bir kuşak entelekyasından söz edebiliriz.

Burada da iki derece farkını ayırt edebiliriz. Bir yandan, 'kuşak birliği' bir grup olarak kendi varoluşuna dair sezgisel bir farkındalığa sahip olup kendi eserini ve eylemlerini kendisinin geliştirdiği yeni dürtüden bilinçsizce üretebilir, ancak bir kuşak birliği olarak kendine özgü kimliğini tanımada başarısız olabilir. Diğer yandan, gruplar kendi kimliklerini kuşak birlikleri olarak bilinçli şekilde deneyimleyebilir ve bu kimliği vurgulayabilirler; modern Alman gençlik hareketinde veya bir ölçüde, bu hareketin öncüsü olan 19. yüzyılın ilk yarısındaki öğrenci birliği hareketinde (*Burschenschaftsbewegung*) olan budur (ki bu hareket modern gençlik hareketinin birçok özelliğini daha o zamandan teşhir eder.)

Bir kuşak 'yerleşiminde' içkin olan imkanların gerçekleştirilmesi için toplumsal değişim hızının taşıdığı anlam şu olgu üzerinden açıkça gösterilebilir; köylüler gibi geniş ölçüde durağan olan veya gayet ağır değişen topluluklarda, kendilerine özgü bir entelekya aracılığıyla atalarından keskince ayrılmaya kalkışan yeni gençlik birliklerine rastlanmaz; bu tür topluluklarda değişim kademelidir, öyle ki burada yeni kuşaklar, atalarından gözle görülür bir kopuş söz konusu olmaksızın gelişirler. Ayrıca bu tür topluluklarda salt biyolojik olan farklılıkları ve aynı ya da farklı yaşta olma üzerine kurulu yakınlıkları görebiliriz yalnızca. Bu tür biyolojik etkenler modern toplumda da etkilidir elbette; gençler gençleri, akranlar birbirlerini kendine yakın hissederler. Ancak tanımladığımız şekliyle

[45] Toplumsal değişimin hızı kendi açısından kuşakların değişim hızından asla etkilenmez, çünkü sabit olarak kalır.

kuşak birliği sırf aynı yaşta olanlar arasındaki yakın hissetme olgusuna, bu yalın etkene bağlı olarak ortaya çıkamaz.

Toplumsal ve kültürel değişimin hızı ne kadar yüksekse belirli bir kuşak yerleşim grubunun kendi entelekyasını yaratarak bu değişen durumlara tepki verme fırsatı o kadar yüksek olur. Öte yandan, değişim hızındaki muazzam artışının henüz cenin halindeki entelekyaların birbirlerini mahvetmesi gibi bir sonuç doğurması da makuldür. Eğer yeterince yakından bakarsak çağdaş olan yaş gruplarındaki incelikle derecelendirilmiş çeşitli tepki kalıplarının birbirlerini yakından izlediğini ve yan yana yaşadıklarını görebiliriz, ancak bir yandan da bu yaş grupları birbirleri üzerine o kadar istiflenmişlerdir ki ayrı bir kuşak entelekyası ve biçimlendirici ilkeler hakkında verimli bir yeni tanıma ulaşamazlar. Kendine özgü bir entelekya yaratmada hüsrana uğramış bu kuşaklar -mümkün olduğu yerde- doyurucu bir biçim kazanmış olması muhtemel eski kuşaklara veya daha yeni bir biçim geliştirme yeteneğindeki daha yeni bir kuşağa katılma eğilimine girerler. Hayati grup deneyimleri bu yolda 'billurlaştırıcı failler' olarak iş yapabilir. Ayrıca boşta kalan öğelerin her zaman, daha tamamlanmış kümelenmelere doğru çekilmeleri -hatta henüz biçim almamış dürtünün birçok açıdan, çekildiği kümelenmeden farklı olduğu yerde bile- kültürel yaşamın kendine özgü niteliğidir. Bir kuşağa özgü dürtüler ve eğilimler bu sayede, kendisine doğru çekildikleri diğer kuşağın daha belirgin bir biçimi olmasından dolayı keşfedilmemiş olarak kalabilir.

Buradan şu çıkar; her kuşak mutlaka kendine özgü, ayırt edici bir dünya yorumu ve dünyayı etkileme kalıbı geliştirecek, diye bir kural söz konusu değildir, ayrıca birbiri ardına gelen kuşak yerleşimlerinin -geniş ölçüde biyolojik etkenlere dayanan- bu birbirlerini takip etme ritmi mutlaka kendisine koşut olacak biçimlendirici ilkeler ve art arda gelen dürtüleme kalıplarının ritmini içerecek diye bir durum da yoktur. Öte yandan kuşak fenomenine yönelik birçok kuram bu noktada ortaktır. Onlar natüralistik tarzda, nicel olarak ölçülebilen (genellikle 30 yıllık aralıklarla) yaş sınıflarının ritmiyle tinsel değişimlerin ritmi arasında doğrudan bağlantı kurmaya

çalışırlar. Onlar böylece biyolojik etkenlerin dışındaki etkenlerin; gördüğümüz üzere, ilk başta toplumsal değişimin darbesi ve onun baskın hızı gibi etkenlerin kuşak yerleşiminde içkin olan gizli imkanları gerçekleştirmeye hükmettiğini, bu önemli olguyu gözden kaçırırlar.

Yeni bir kuşak tarzının her yıl mı 30 yılda bir mi yoksa 100 yılda bir mi ortaya çıkacağı ya da herhangi bir ritimde gün yüzüne çıkacağı tamamıyla toplumsal ve kültürel eylemin tetiklemesine bağlıdır. Bu bağlamda toplumsal dinamiğin ağırlıklı olarak ekonomik alan aracılığıyla mı yoksa başka bir 'ideolojik' alan aracılığıyla mı işlediği sorulabilir. Ancak bu problem ayrı olarak incelenmesi gereken bir problemdir. İçinde bulunduğumuz bağlam açısından bu sorunun nasıl yanıtlanacağı bir önem taşımaz. Burada aklımızda tutmamız gereken tek şey şudur; bir kuşağa ait güdülerin ayrı bir üslup birliğine ulaşabilmeleri veya gizli olarak kalmaları toplumsal ve kültürel etkenlere bağlıdır. Kuşakların varlığı şeklindeki biyolojik olgu kuşak entelekyalarının bir şekilde ortaya çıkabilme olanağını sağlar, zira birbirini izleyen farklı kuşaklar söz konusu olmasaydı kuşak tarzları fenomeniyle asla karşılaşamazdık. Ancak hangi kuşak yerleşimlerinin kendilerinde içkin olan imkanları gerçekleştirebileceği sorusu yanıtını toplumsal ve kültürel yapı seviyesinde bulur; natüralizmden başlayıp birdenbire en uç ruhsalcılığa düşen, alışıldık türden kuramın düzenli olarak atladığı bu seviyede.

'Kuşak yerleşimi' ile 'kuşak iltisakı' kategorileri arasında yapılan, biçimsel sosyolojiye ait ayırıcı sınıflandırma oldukça önemlidir ve herhangi bir derin analizin ayrılmaz parçasıdır, zira bu alandaki baskın etkenleri bu ayrımı yapmadan kavrayamayız. Başka bir ayrıma gitmeden yalınca 'kuşaklar'dan söz edersek saf biyolojik olan fenomenleri toplumsal ve kültürel kuvvetlerin ürünleri olan diğerleriyle karıştırma tehlikesine düşeriz. Böylece bir tarihsel tablolar sosyolojisi (*Geschichtstabellensoziologie*) türüne varırız ki bu tür, tarihsel kronolojideki hayati dönüm noktalarına karşılık düşen kurmaca kuşak hareketlerini 'keşfetmek' için kendi kuş bakışını kullanır.

Biyolojik verilerin kuşak fenomenini belirleyen etkenlerin

en temel katmanını oluşturduğu kabul edilmelidir, ancak tam da bu nedenle biyolojik etkenlerin etkisini doğrudan gözlemleyemeyiz. Bunun yerine söz konusu etkenlerin toplumsal ve kültürel kuvvetler aracılığıyla nasıl yansıtıldığını görmeliyiz.

Aslına bakılırsa tarihsel sürecin en çarpıcı özelliği en temel biyolojik etkenlerin daha çok gizli bir biçim içinden iş yapmaları ve ancak bu temel etkenler üzerinde ikincil bir alan meydana getiren tarihsel ve toplumsal fenomenler aracılığıyla kavranabilir oluşlarıdır. Bu durum pratikte şu anlama gelir; demek ki kuşak problemiyle ilgilenen bir araştırmacı toplumsal ve tarihsel alanın özel dinamizminden doğan tüm etkileri ayırt etmeden önce kuşaklar etkenine yüklenebilir etkileri saptamayı deneyemez. Eğer bu aracı alan atlanırsa, aslında ortamla ve zamanla ilişkili etkilerden doğan fenomenler incelenirken doğrudan kuşak, ırk ve coğrafi durum gibi natüralistik ilkelere başvurma ayartısına kapılmak muhtemeldir.

Bu natüralistik yaklaşımın asıl hatası insan yaşamındaki doğal etkenlerin rolüne bu denli vurgu yapması değildir. Bu yaklaşımdaki asıl hata *devingen* bir fenomeni doğrudan *sabit* bir şeyle açıklamaya girişmek ve böylece devingenliğin gerçek kaynağı olan aracı alanı görmezden gelmek ve çarpıtmaktır. Devingen etkenler sabit etkenler üzerinden, yani antropolojik, coğrafi vs. veriler temeli üzerinden iş yaparlar. Ancak devingen etkenler bu sabit etkenlerde içkin olan fırsatları her durumda değerlendirmeyi kaçırmazlar. İlksel, sabit etkenleri anlamak istiyorsak onları, kendilerini şekillendiren tarihsel ve toplumsal kuvvetler sistemi çerçevesinde gözlemlemeliyiz. Kuşakların birbirlerini izlemesi olgusu gibi doğal etkenler tarihsel ve toplumsal sürecin temel imkanlar menzilini kurarlar. Ancak onlar tam da sabit ve dolayısıyla her zaman belirli bir durum içinde mevcut olduklarından belirli bir dönüşüm sürecinin kendine özgü niteliği onlara gönderme yapılarak açıklanamaz.

Doğal etkenlerin değişen ilişki ve bağlılık hallerini (kendilerini bu veya şu durumda tezahür ettirebildikleri özel yolu) yalnızca, toplumsal ve kültürel kuvvetlerin biçimlendirici katmanına gereken dikkati verirsek görebiliriz.

G. Tarihteki Diğer Biçimlendirici Etkenlerle İlişkili Olarak Kuşak Fenomeni

Kuşaklara kuramsal yaklaşırken insanlık tarihinin bu kuşkusuz önemli etkeninde bilimsel kaygıyı canlı tutmak geçmiş kuramların hanesine yazılacak bir erdemdir. Öte yandan şimdi yukarıdaki analiz ışığında denilebilir ki bu yaklaşımların tek yanlılığı tarihin bütün devingenliğini bu tek etken üzerinden açıklama girişiminden kaynaklanır; kaşiflerin ilk kez gördükleri fenomen karşısında duyduğu aşırı coşkudan kaynaklanan bu tek yanlılık mazur görülebilir. Son dönemde zebil gibi türemiş sayısız tarih kuramında bu tek yanlılık görünür. Hepsi de tek bir etkeni tarihsel gelişimin tek belirleyicisi olarak seçip ayrı tutarlar. Irk, kuşak, 'halk ruhu' ve ekonomik belirlenimcilik gibi kuramlar bu tek yanlılıkla maluldür, ancak tarihi şekillendiren yapısal etkenler şeklindeki genel probleme odaklanmaları ve hiç değilse tek bir etkene keskince odaklanmaları onların meziyetidir. Bu açıdan onlar, tekil olaylar arasındaki nedensel bağlantıları araştırma ve bireysel karakterleri tanımlamayla kısıtlı olup tarihteki tüm yapısal etkenleri reddeden tarih yazımı tarzından kesinlikle üstündür. Zira bu tarih yazımı türü sonunda tarihten hiçbir şey öğrenilmeyeceği, çünkü onun tüm tezahürlerinin eşsiz ve birbiriyle kıyaslanamaz olduğu sonucuna varacaktır. Oysa salt veri toplamak yerine tarih üzerine özgürce düşünmeyi seçen ve gündelik yaşamda her yeni kalkış noktasının ya da göze çarpan kişiliklerin -her ne kadar değişim süreci sürekli olsa da- yapısal kavramlarla tarife uygun olan belirli bir alanda eylemek zorunda olduklarını gözlemleyen biri durumun böyle olamayacağına uyanmalıdır.

Tarihsel dinamiğin yapısını görünür kılma girişimimizde her şeyi tek bir etkenden çıkarsamayı reddedersek bir sonraki soru şöyle olur; herhangi bir dönem için veya genel olarak, yapısal etkenlerle ilgili belirli bir önem sırasını düzenlemek mümkün olmaz mı? (Zira çeşitli toplumsal etkenlerin veya ekonomi, ırk, güç gibi diğer etkenlerin göreli önemlerinin her zaman aynı kalmak zorunda olduğu *a priori* iddia edilemez.) Burada problemi bütün olarak çözmeye girişemeyiz. Yapacağımız şey işlediğimiz problem olan kuşaklar problemini tarih-

teki diğer biçimlendirici etkenlerle ilişkili olarak incelemekten ibarettir.

Kuşak meselesine dair önceki kuramların ayırt edici özelliği olan tarihsel monizmden kopma şanı Petersen'e[46] aittir. O, somut bir örneği, romantizm örneğini ele alırken kuşaklar problemini etnik birlik, bölge, ulusal karakter, çağın ruhu, toplumsal yapı gibi diğer tarihsel belirleyicilerle birlikte incelemeyi denemiştir. Ancak tarihsel monizmden bu kopuşu alkışlarken diğer yanda bu etkenlerin salt yan yana dizilmesine (ki bu tutum kuramın yalnızca geçici bir özelliğidir) katılamayacağımızı belirtelim. Üstelik sosyolog toplumsal etkenleri ele almakla yetinmemelidir. Bir çağın ruhu hakkında konuşacaksak mesela, diğer etkenler bağlamında bu çağın ruhunun, başka bir deyişle bir dönem zihniyetinin belirli bir dönemde tüm topluma yayılmadığını da görmeliyiz. Ortak olarak bir çağa yüklenen zihniyetin asıl yuvası tek bir toplumsal gruptur. Türdeş veya ayrışık olabilecek bu grup belirli bir dönemde özel bir mana kazanmış ve böylece kendi entelektüel damgasını diğer gruplara -ama bu grupları bozmadan veya tümüyle kendinde eritmeden- basmıştır.

Zeitgeist kategorisiyle yollarımızı Pinder'in yaptığı gibi değil başka bir yolla ayırmayı denemeliyiz. Pinder'de kurmaca bir birlik olarak *Zeitgeist*, gerçek bir birliği, kendi düşüncesine göre mesela kuşak entelekyasını görünür kılmak için boşa çıkartılır. Ona göre *Zeitgeist* organik bir birlik değildir, çünkü kendisine tekabül eden gerçek, organik bir entelekya yoktur. Bir çağın ruhuna organik bir birlik verecek böyle bir *Zeitgeist* entelekyası bize göre de yoktur. Ancak bizce, kurmaca *Zeitgeist* birliği yerine ikame edilmesi gereken gerçek birlikler tarihin tüm zamansal kesitlerinde uç kutuplu bir gerilim yaratan toplumsal akımların entelekyalarıdır.

Dolayısıyla 19. yüzyılın türdeş bir *Zeitgeist*ı yoktur, aksine burada birbirleriyle çatışan (eğer onun siyasal tezahürlerini düşünürsek[47]) muhafazakar-geleneksel ve liberal dürtülerden

---

[46] Bibliyografyada adı verilen kitabına bakınız.

[47] Örneklerimizi bilerek siyasal fikirler tarihinden seçiyoruz; kısmen kuşaklar problemi araştırmalarında (özellikle Almanya'da apaçık olan) edebiyat ve

yapılma karma bir zihniyet söz konusudur ki daha sonra kendisine proletaryan-sosyalist dürtüler de eklenecektir.

Beri yandan biz Pinder'in yaptığı gibi herhangi bir zamansal birliği tümden reddedecek ve bir çağın tezahürlerinde bulunan her türdeşliği birbirinden ayrık çeşitli entelekyaların oldukça rastlantısal kesişimine (rastlantısal ahenk) atfedecek kadar aşırı gitmeyeceğiz. *Zeitgeist*, kendisini devingen-çatışmalı bir ışık altında gördüğümüz sürece türdeş bir mevcudiyettir (aksi takdirde ondan söz etmek anlamsız olurdu).

Bir çağın devingen-çatışmalı birliği şu olgulardan oluşur; çağın karşıt kutupları kendi dünyalarını her zaman bir diğer dünya üzerinden yorumlarlar; ayrıca çeşitli, karşıt siyasal yönelimler aynı yazgıya hakim olma ve onunla birlikte gelen aynı toplumsal ve entelektüel problemleri çözmeye yönelik farklı girişimler olarak görülürlerse gerçekten kavranabilir olurlar ancak.[48] O halde *Zeitgeist* (Pinder'in dediği gibi) çağdaş entelekyaların rastlantısal çakışması değildir; kendi başına, diğer entelekyalarla eşit olacak bir entelekya (bir kılınmış bir istenç merkezi ya da Petersen'in dediği gibi, biçimlendirici ilke) da oluşturmaz. Onu daha ziyade, kendisini özel bir yapı olarak mercek altına alabileceğimiz ama tözsel bir şey olarak görmemiz gereken 'devingen bir gerilim ilişkisi' olarak düşünüyoruz.

Asli olarak, yukarıda söz ettiğimiz toplumsal ve entelektüel akımlar ya da eğilimler hakiki birer entelekya sergilerler.

---

sanat tarihi ağırlıklı eğilimi dengelemek için; kısmen de belirleyici toplumsal dürtülerin ve yapısal durumun, ayrıca kuşaklar arası farklılıkların bu noktada en açık hale geldiğine inandığımızı göstermek için. Diğer entelekyalar ve üslup değişiklikleri de elbette kendi başlarına ayrı olarak araştırılabilir, ayrıca hiçbir şekilde siyasal etkenlerden çıkarsanabilmeleri de söz konusu değildir, ancak onların karşılıklı ilişkileri ve yakınlıkları en iyi bu açıdan bakılarak anlaşılabilir ve açığa çıkartılabilir. Sanatçı ilk belirlenimde kendi sanatsal dünyasında, kendi özel gelenekleri olan bu dünyada yaşar tabii ki, ama bir insan olarak o her zaman, siyasal açıdan bağımsız olsa bile, kendi kuşağının itici kuvvetleriyle bağlantılıdır. İşte bu etkilenim en saf sanatsal ilişkileri ve entelekyaları bile mutlaka dönüştürür. Bütünsel yapıya yönelik bir incelemenin yönelim noktası olarak siyasal fikirler tarihi bize göre en önemli noktadır. Bu mesele aşağıda daha ayrıntılı olarak ele alınacak.

[48] Dolayısıyla bize göre *Zeitgeist* kesintisiz bir dizi halinde birbirlerini izleyen kuşak iltisaklarının karşılıklı devingen ilişkilerinin meyvesidir.

Toplumsal yapı üzerinden pekâlâ açıklanabilecek bu eğilim veya akımların her biri bazı temel tutumları; toplumsal ve tarihsel gelişimin altında yatan ve (daimi değişime rağmen) kalıcı olan biçimlendirici ilkeler olarak kuşak değişiminin ötesinde ve üstünde duran temel tutumları ortaya çıkarır. O halde art arda ortaya çıkan yeni kuşaklar kendi kuşak entelekyalarının üstüne çeşitli uç eğilimlerinin daha kapsayıcı ve istikrarlı olan entelekyalarını koyarlar. Bu durum liberal, muhafazakar ve sosyalist eğilimlerin entelekyalarının kuşaktan kuşağa nasıl aktarıldığını gösteriyor. Buradan kuşak birliklerinin kendi entelekyaları olmadığı için, inşa edilmiş yapılar olmadığı sonucuna varabiliriz, ancak bu entelekyalar kendilerinde ve kendileri için kavranamazlar, aksine akım entelekyalarının daha geniş çerçevesi içinde görülmelidirler. Bu durumdan ayrıca, entelektüel kuşakların (kuşak birliklerinin) bütünsel akımların eklemleri olmak dışında hesaba katılamayacakları ve sınırlanamayacakları sonucu çıkar. Akım entelekyası kuşak entelekyasına önseldir ve kuşak entelekyası ancak akımın entelekyası içinde etkili olabilir ve ayırt edilebilir. Ancak bu, belirli bir zaman dilimine ait çatışan tüm akımların mutlaka yeni kuşak entelekyaları doğuracağı anlamına gelmez.

Diyelim ki 19. yüzyılın ilk on yıllarında Almanya'da, daha sonra kendisini rasyonalist-liberal bir kuşağın takip edeceği yalnızca bir romantik-muhafazakar kuşağın[49] mevcut olduğunu iddia etmek ciddi bir yanılgı olur. Daha doğrusu şöyle diyebilirdik; 19. yüzyılın ilk on yıllarında, romantik-muhafazakar bir kökü olan daha genç kuşağın, yalnızca bu kesimin yeni kuşak entelekyaları geliştirebileceği bir durum söz konusuydu. Yalnızca bu kesim, çağın hakim tınısında kalıcı bir iz bırakabilmişti. Daha sonra 30'larda her nasılsa liberal-rasyonalist olan 'yeni bir kuşağın' birdenbire ortaya çıkması gibi bir durum söz konusu değildir, aksine durum değişmişti; şimdi ilk kez genç kuşağın diğer kesiminin de içinden türediği geleneği kendi kuşak entelekyasını yaratacak şekilde yeniden düzenlemesi mümkün oluyordu. Elbette orada

[49] Romantizm ve muhafazakarlık her zaman yan yana değildir. Almanya'da romantizm, tıpkı Fransa'da olduğu gibi özünde devrimci bir hareketti.

temel farklılaşma ve kutuplaşma her daim mevcuttu ve her bir akımın kendi genç kuşağı vardı, ancak kendi temel dürtüsünü yaratıcı olarak geliştirme imkanı en başta romantik muhafazakarların elindeydi, daha sonraları liberal-rasyonalistler de bu imkana erişmiştir.

Bu bağlamda, Petersen'in *öncü*, *yönlendirilmiş* ve *bastırılmış* kuşak tipleri[50] arasında yaptığı ayrımın hem doğru hem de önemli olduğunu, ancak bu ayrımın tatmin edici bir tamlıkla açıklanmadığını, çünkü Petersen'in bu ayrıma karşılık düşen sosyolojik ayrımı ihmal ettiğini söyleyebiliriz.

Petersen zaman üstü kişilik tipleriyle (açıkça tanınabilir bir veri olarak gördüğü) *Zeitgeist* arasında doğrudan karşılıklı bir ilişki olduğunu öne sürer; sanki tüm tarihsel süreç birbirleriyle mücadele halindeki bu iki etkenden oluşuyormuş ve bunların birbirleriyle böylesi iç içe geçmeleri bireylerin yazgılarını belirliyormuş gibi. Şimdi Petersen'in yöntemini aydınlatma adına 'duygusal tip'e ait bir bireyi -ki Petersen buna 'romantik eğilimli' kişilik derdi- ele alalım ve devam edip bu bireyin, ruhu özünde romantik olan bir çağda yaşadığını var sayalım. Bu kesişme, anılan bireydeki romantik eğilimlerin, söz konusu birey, kuşağının 'önder tipine' ait olacak denli artmasıyla sonuçlanabilirdi pekala. Kendisindeki duygusal ve rasyonel eğilimlerin birbirlerini dengelemeye yöneldiği bir başka bireyin ise aynı koşullar altında romantik bölüğe çekilebilmesi mümkündür. Böylece bu ikinci birey Petersen'in *yönlendirilmiş* dediği tipi temsil eder. Son olarak, doğası gereği rasyonalist eğilimlere sahip olan ancak romantik bir çağda yaşayan üçüncü bireyi ele alalım, o da *bastırılmış* tipi temsil eder. Bu son bireyin önünde yalnızca iki seçenek vardır; ya egemen olan görüşe uyacak ve kendi içsel eğilimlerine karşı çağının romantik eğilimlerini izleyecektir ya da zeminini korumada ısrar ederse çağından yalıtık olarak bir geçmiş övgücüsü ya da gelecek kuşak muştucusu olarak varlığını sürdürecektir.

'Duygusal' olanla 'romantik eğilimli'nin eş anlamlı olarak görülme yolu, yani biraz gelişigüzel olan bu tarz ayrı tutulursa kuşak tiplerini öncü, yönlendirilmiş ve bastırılmış şeklinde

[50] Petersen, ss. 143 vd.

üçe ayırmada özsel olarak doğru noktalar vardır. Ancak burada olup biten, toplumsal olanın üstünde bir yerde var olan zaman üstü bireysel tertibat ile ayrışmamış bir türdeşlik arz eden *Zeitgeist* (çünkü böyle bir şey gerçekte mevcut değildir) arasındaki çarpışma değildir. Bireyin ait olduğu münferit toplumsal gruba özgü olan çağdaş entelektüel etkiler ve akımlar bireysel olanı öncelikle belirler. Yani birey ilk belirlenimde, bir bütün olarak *Zeitgeist* tarafından etkilenmez ve çekilmez, aksine o, kendi toplumsal çevresine ait canlı birer gelenek olan, zamanının akım ve eğilimleri tarafından etkilenir ve çekilir. Ancak diğerlerinin değil de yalnızca bu belirli eğilimlerin bireyin dünyasına kök salıp orada kalıcı olmaları, bireyin yaşam durumundaki tipik 'değişikliklere' yönelik en uygun ifadeyi bu eğilimlerin sağlayabilmesi olgusundan kaynaklanır nihai olarak. Şu halde, bir çağın ayrışmamış ruhunun bireylerde içkin olan imkanları teşvik etmesi veya kısıtlaması gibi bir sorun söz konusu değildir. Somut olarak birey 'çağın evrensel ruhunda' ayrışmış, kutuplaşmış akımlara veya eğilimlere, özellikle de evi bireyin dolayımsız ortamı olan eğilime maruz kalır. Bireyin kişilik yapısı ilk başta bu özel eğilimle karşı karşıya kalır.

Aslında birçok insan, çağındaki eğilimlerden birinin sınırlarında var olmaya mahkumdur ve *Zeitgeist* bir zaman rasyonalist başka bir zaman romantik olmak yerine aynı anda bir dizi eğilim arasında taksim edilmiştir. Edebiyat tarihçilerinin bu olguları gözden kaçırmalarının nedeni onların ilk olarak yazın insanlarının, yani çok özel yapıdaki bu toplumsal grubun biyografileriyle ilgilenmelidir.

Toplumumuzda yalnızca görece serbest salınan (*freischwebend*) bir grup olarak (ki anılan nitelik aynı zamanda sosyolojik bir özelliktir) yazın insanları vardır, dolayısıyla bunlar bir bu akıma bir diğerine girebilir, böyle kararsız bir yapı sergileyebilirler. Onlar 19. yüzyılın ilk yarısında, zamanın koşullarının da yardımıyla entelektüel açıdan baskın bir konum elde eden gençlerin desteklediği eğilimleri; aynı zamanda entelekyaların meydana getirilmesine olanak tanıyan bu eğilimleri kucaklamaya yönelmişlerdi. Restorasyon dönemi ve Alman burjuvazisinin toplumsal ve siyasal açıdan za-

yıfladığı dönem, yani 19. yüzyılın başları entelekyaların genç kuşağın romantik-muhafazakar kutbunda gelişmesi için uygundu ki bu kutup toplumsal açıdan 'serbest salınan' yazın sınıfının büyük çoğunluğunu da kendine çekti. 30'lardan itibaren Temmuz Devrimi ve ülkenin giderek sanayileşmesi genç kuşak arasında liberal-rasyonalist entelekyaların gelişmesine yardım etti, yazın insanlarının büyük çoğunluğu da derhal bu hizbe dahil oldu.

Bu yazın insanlarının davranışı o halde sanki *Zeitgeist* bir an için tamamıyla romantik, başka bir anda ise tümüyle liberal-rasyonalistmiş gibi; dahası sanki *Zeitgeist*ın romantik veya rasyonalist oluşu bu yazın insanları, şairler ve düşünürlerce belirleniyormuş gibi bir izlenim uyandırır. Oysa gerçekte, toplumsal evrimin yönünü belirleyen karar verici dürtülerin kökleri bu insanlar değildir. Bu dürtülerin kökleri daha ziyade o insanların da ardında duran ve çatışan eğilimlere göre kutuplaşmış, çok daha karmaşık, çatışan toplumsal gruplardır. *Zeitgeist*ın değişimindeki bu dalgalı ritmin nedeni şudur; hakim olan duruma göre kah bu kutup kah diğer kutup etkin gençliği toparlamada başarılı olur, yani aracı kuşakları ve özellikle de toplumsal açıdan 'serbestçe salınan' bireyleri destekler. Bu yazın katmanlarının (birçok muazzam düşünürün ve şairin mensup olduğu bu toplumsal grubun) muazzam önemini küçümsemek niyetinde değiliz, zira aslında onlar tek başlarına toplumsal alandan yayılan entelekyaları gerçek bir derinlik ve biçimle donatırlar. Ancak dikkatimizi sadece onlara verirsek entelektüel akımların bu taşıyıcı yapısının hesabını gerçekten veremeyiz. Tarihsel ve toplumsal süreci bütün olarak göz önüne aldıktan sonra yapı bakımından tamamıyla romantik olan veya baştan ayağa rasyonalist olan bir çağın mevcut olmadığını söyleyebiliriz. En azından 19. yüzyıldan beri bu açıdan kutuplaşmış bir kültürle uğraşmak durumundayız. Öte yandan bazen bu iki eğilimden birinin bazen de diğerinin denetimi ele aldığı ve baskın olduğu pekala iddia edilebilir. Bir kez daha toparlarsak, bu durum sosyolojik açıdan basitçe şu anlama gelir; zamanın koşulları kah bu kutupta kah diğer kutupta bir yeni kuşak entelekyasının oluşmasına yardım eder ve bu yeni entelekya her zaman, bocalayan

orta katmanları, en başta da zamanın yazın insanlarını kendine çeker. Böylece toplumsal olarak sıkıca bağlanmış birey (hangi psikolojik 'tip'e ait olursa olsun) özel toplumsal çevresinde hakim olan akımla birleştirir kendini. Öte yandan toplumsal olarak bağlı olmayan yazın insanı ise (yine hangi tipten olursa olsun) genel olarak kendi konumunu zamanının baskın eğilimine göre berraklaştırır. Kendi doğal meyli ve kendi toplumsal durumuna daha uygun olan zihinsel tutumla zamanın baskın eğilimi arasındaki savaşa konu olan birey için bu çatışmanın sonucu kuşkusuz kişiden kişiye değişir. Diğer yandan yalnızca çok güçlü kişilikler aslen ait olduğu toplumsal çevrenin karşıt zihinsel tutumu karşısında kendi bireysel eğilimini muhafaza edebilecek bir konumda olabilir, hele ki ait olduğu grup toplumsal ölçekte yükselme sürecindeyse. Rasyonel eğilimleri olan bir genç aristokrat kendi toplumsal çerçevesinde yükselen romantizm ve dinsel uyanış karşısında bu rasyonalist eğilimini muhafaza etmekte ne kadar zorlanıyorsa irrasyonel eğilimli bir burjuva 19. yüzyılın 40'lı yıllarında hak ettiği yere gelmede o kadar zorlanacaktır. Kendi kuşak 'yerleşimleri' eski kuşağa ait olduğu için aralarında yükselen yeni entelekyayı özümsemede isteksiz veya yeteneksiz olan kişileri çoğunlukla yeni kuşak entelekyasının başlıca muhalifleri olarak görüyoruz.

Kuşak yerleşimi her zaman gerçekleşmeyi bil kuvve arayan bir şey olarak var olur. Bu gerçekleşmenin aracı ise türdeş bir *Zeitgeist* değil çağda hakim olan şu veya bu somut eğilimdir.[51] Yeni kuşak entelekyalarının toplumun dikey uzamında bulunan hangi kutupta biçimleneceği, yukarıda gördüğümüz gibi, grubun tarihsel yazgısına bağlıdır.

Şimdi bu noktada, henüz dikkate almadığımız ama mutlaka diğerlerine eklememiz gereken ve en az onlar kadar karmaşık olan bir etken daha vardır.

Yeni doğmakta olan kuşak entelekyasının henüz kendini

---

[51] Bu durum, daimi bir toplumsal ve siyasal kutuplaşma sürecinde bulunan modern gençlik hareketinde de gözlemlenebilir. Bu hareket salt toplumsal bir fenomen olarak ahenkli bir kuşak iltisakını temsil eder. Ancak o, içlerinde toplumsal ve tinsel olarak farklılaştığı 'kuşak birlikleri' üzerinden somut olarak anlaşılabilir yalnızca.

tinsel etkinliğin tüm alanlarında eşit şekilde ortaya atma imkanına sahip olmadığı olgusuna değinmedik. Bu alanlardan bazısı yeni entelekyaların doğuşunu destekleyecekken diğer bazıları buna ayak bağı olur. Böylece kuşak entelekyaların ortaya çıkışlarıyla olan ilişkilerine göre farklı alanlar arasında bir derecelendirme yapabiliriz.

*Weltanschauung*un diğer alanlara kıyasla kendilerinde daha az etkili olduğu doğa bilimleri mesela, bunlar kesinlikle kuşak entelekyalarını örtme eğilimindedir.

Genel olarak 'medeniyet'[52] alanı ise, kendisinde yer alan gelişimin çizgisel yapıda olması nedeniyle deneyim ve istemle ilişkili dönüşümleri kültür alanında olduğundan çok daha fazla ölçüde gizleme eğilimindedir. Bizzat kültür alanında, sözel belgelemelere (din, felsefe, şiir ve bilim) plastik sanatların ve müziğin oynadığı rolden farklı bir rol atfeden Pinder[53] tamamen haklıydı.

Ancak bu alanda daha ince bir ayrıma ihtiyacımız var. Çeşitli toplumsal ve kuşağa ait dürtülerin ve biçimlendirici ilkelerin şu veya bu sanat biçimiyle ne kadar özel bir yakınlığı olduğu, ayrıca onların belirli durumlarda yeni sanat biçimlerini meydana getirip getiremeyeceği gösterilmelidir.

Toplumsal ilişki biçimlerinin kuşaklara göre ne derece bir katmanlaşma sergilediklerini de dikkate almalıyız. Yine burada da belirli ilişki biçimlerinin toplumsal ve kuşağa ait belirli eğilimlere diğerlerinden daha uygun olduğunu görüyoruz. Mentré, yazılı yasalar temelinde bilinçli olarak örgütlenmiş bir birliğin yeni kuşak dürtüleri tarafından şekillendirilmeye daha az biçimsel olan gruplaşmalara (örneğin edebiyat salonları) kıyasla daha az açık olduğunu göstermişti. O halde görünüşe göre, tarihsel ve toplumsal alandaki etkenlerin yeni kuşak entelekyalarının ortaya çıkışındaki kısıtlayıcı veya cesaretlendirici etkileriyle amil oldukları gibi, çeşitli kültür alanlarının yeni kuşağın deneme alanı olarak hizmet etmeye ne kadar müsait olacağı önceden kesinkes belirlenemez. Tüm

---

[52] Ayrıca bakınız; Alfred Weber, "Prinzipielles zur Kultursoziologie," *Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1920.

[53] Pinder, s. 156.

bunlar başka bir bakış açısına işaret eder; biyolojik düzeyde bir doğa yasasının tek biçimliliğiyle işleyen kuşak etkenini toplumsal ve kültürel düzeyde yakalamak, kavramak daha zordur, zira kuşak etkeninin etkileri burada ancak bin bir zorlukla ve dolaylı bir yöntemle saptanabilir.

Kuşak fenomeni tarihsel gelişim hareketinin doğuşuna katkı yapan temel etkenlerden biridir. Böyle bir bağlantı içindeki kuvvetlerin karşılıklı etkilerini analiz etme başlı başına büyük bir görevdir ve bu analiz olmadan tarihsel gelişimin doğası hakkıyla anlaşılamaz. Bu problem söz konusu gelişimin tüm bileşenlerine yönelik dikkatli ve keskin bir analiz temelinde çözülebilir ancak.

Kuşak fenomenine dair biçimsel sosyolojinin yapacağı analiz, toplumsal sürece etki eden etkenlerden biri olarak kuşak etkenine neyin yüklenip neyin yüklenemeyeceğini bize öğretirse yardımcı olabilir ancak.

"Kuşaklar Problemi" Makalesinin Bibliyografyası

1. Agathon, *Les jeunes gens d'aujourd'hui*, (Plon Nourrit), Paris: 1912.

2. Ageorges, *La marche montante d'une génération* (1890-1910), 1912.

3. Bainville, *Histoire de trois génération.*

3a. F. Boas, *Changes in Bodily Form of Descendants of Immigrants*, Washington: 1911.

4. A. E. Brinckmann, *Spätwerke grosser Meister*, Frankfurt: 1925.

5. F. Boll, *Die Lebensalter. Ein Beitrag zur antiken Ethnologie und zur Geschichte der Zahlen*, Berlin, 1913.

6. Cournot, *Considérations*, 1872.

7. E. R. Curtius, *Die literarischen Wegbereiter des neuen Frankreichs. Potsdam.*

8. Dilthey, *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat*. 1875. Kısalt. Ges. Schr. C. V., ss. 36-41. (Kısaltma: Dilthey.)

9. Dilthey, *Leben Schleiermachers*, C. 1, 2, Berlin, Leipzig: 1922.

10. J. Dromel, *La loi des révolutions, les générations, les nationalités, les dynasties, les religions*, Didier & Co., 1862.

11. G. Ferrari, *Teoria dei periodi politici*, (Hoepli) Milano: 1874.

12. Heidegger, "Sein und Zeit," *Jahrb. f. Philosophie u. phänomenologische Forschg.*, C. VIII, Halle a.d.S., 1927, ss. 384 vd.

13. F. Herbst, *Ideale und Irrtümer des akademischen Lebens in unserer Zeit*, Stuttgart: 1823.

14. P. Honigsheim, "Die Pubertät," *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie*, Jahrg. III (1924), Heft 4.

15. Jacop Grimm, *Über das Alter*, Reclams Universal-Bibl. No. 5311.

15a. Giese, "Erlebnisform des Alterns," *Deutsche Psychologie*, 5 (2), Halle: 1928

16. K. Joel, "Der sekuläre Rhythmus der Geschichte," *Jahrb. f. Soziologie*, C. I, Karlsruhe: 1925.

16a. E. Korschelt, *Lebensdauer, Altern und Tod*, 3. Baskı, 1924.

17. F. Kummer, *Deutsche Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts. Dargestellt nach Generationen*, Dresden: 1900.

17a. Franz Landsberger, "Das Generationsproblem in der Kunstgeschichte," *Kritische Berichte*, Jahrg. 1927, Heft 2.

18. O. Lorenz, *Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben kritisch erörtert*, C. I, Berlin: 1886; C. II, 1891.

19. F. Mentré, *Les générations sociales*, Ed. Bossard, Paris: 1920.

20. H. Nohl, "Das Verhältnis der Generationen in der Pädagogik," *Die Tat* (Monatsschrift), Mai 1914.

21. Ortega y Gasset, *Die Aufgabe unserer Zeit*, (Sunuş) E. R. Curtius, Zurich: 1928. (Böl. I, "Der Begriff der Generation") Verl. d. Neuen Schweizer Rundschau.

22. Petersen, *Die Wesensbestimmung der Romantik*, (Böl. 6, "Generation"), Leipzig: 1925.

23. Pinder, *Kunstgeschichte nach Generationen. Zwischen Philosophie und Kunst*, Johann Volkelt zum 100. Lehrsemester dargebracht. Leipzig: 1926.

24. Pinder, *Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte Europas*, Berlin: 1926. (Kısaltma: Pinder.)

25. R. Platz, *Geistige Kämpfe in modernen Frankreich*, Kempten: 1922.

26. Rümelin, "Über den Begriff und die Dauer einer Generation," *Reden und Aufsätze I*, Tübingen: 1875.

27. H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde. Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft*, Berlin: 1902.

28. Spranger, *Psychologie des Jugendalters*, Leipzig: 1925.

29. W. Scherer, *Geschichte der deutschen Literatur*, 3. Baskı, Berlin: 1885.

30. G. Valois, *D'un siècle à l'autre. Chronique d'une génération (1885-1920)*, Nouvelle librairie nationale, Paris: 1921.

31. L. von Wiese, Allgemeine Soziologie als Lehre von den Beziehungsgebilden, C. I, Beziehungslehre. Münih ve Leipzig: 1924.

32. L. von Wiese, "Väter und Söhne," *Der Neue Strom*, Jahrg. I, Heft 3.

33. H. G. Zeuthen, "Quelques traits de la propagation de la science de génération en génération," *Rivista di Scienza*, 1909.

Bilgi Sosyolojisi

Karl Mannheim

Bilgi Sosyolojisi, bilginin toplumu etkilemesi anlamından ziyade bilginin toplumdan etkilenmesi anlamında bir bilgi sosyolojisi. "Georg Lukacs'ın 'Roman Kuramı' Kitabına Eleştiri Yazısı", "*Weltanschauung*un Yorumlanması Üzerine", "Tarihselcilik", "Bilgi Sosyolojisi Sorunu", "Kültürel Bir Fenomen Olarak Rekabet", "Ekonomik Hırsın Özü ve Anlamı", "Kuşaklar Problemi" başlıklı yedi makaleden oluşan bu kitapta, salt bir epistemoloji eleştirisiyle yetinmeyen Mannheim'ın ana iddiası şudur; düşünce, hatta kuramsal ya da sistematik düşünce, çeşitli dönemlerde gelişen entelektüel akımlar, çeşitli dünya görüşleri "boşlukta salınmazlar" veya "havada bir yerlerde" kendi kendilerine gelişmezler. Bunları geliştiren bir insandır; her şeyden önce bir toplulukta ve toplumda doğan, büyüyen, gelişen ve çalışan insan.



ISBN : 978-605-9460-66-8



pinhanyayincilik.com
/pinhanyayincilik
/pinhankitap

42₺