KÜLTÜR SOSYOLOJİSİ

Karl Mannheim

Çeviri: Mustafa Yalçınkaya



pinhan

Sosyoloji

KARL MANNHEIM



KÜLTÜR SOSYOLOJİSİ

Karl Mannheim



Kültür Sosyolojisi

Karl Mannheim (1893–1947): Macaristan doğumlu sosyolog. 20. yüzyılın ilk yarısında dünya çapında etkili olmuştur. Klasik sosyolojinin kurucu babalarından olduğu gibi bilgi sosyolojisinin de kurucusudur. Berlin, Paris, Freiburg ve Heidelberg üniversitelerinde felsefe, epistemoloji, iktisat, sosyoloji ve hukuk eğitimi gördü. Felsefe doktorası yaptı, ardından Budapeşte Üniversitesi'nde felsefe dersleri verdi. Önce Viyana'ya, 1920 ilkbaharında da Almanya'ya iltica etti. Sonrasında Hollanda'ya ve en sonunda Londra'ya iltica etti ve burada öldü.

Mustafa Yalçınkaya: 1986 yılında Samsun'da doğdu. Halkla İlişkiler ve Tanıtım, Türk Dili ve Edebiyatı okudu. Felsefede yüksek lisans yaptı. Şu anda bir yandan felsefe doktorasına diğer yandan editörlük ve çevirmenlik faaliyetlerine devam ediyor.

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: 20913

© Pinhan Yayıncılık, 2017
Türkçe çeviri © Mustafa Yalçınkaya, 2017

Birinci Basım: Eylül 2017

Genel Yayın Yönetmeni: Mahmut Sever
Çeviri Editörü: Kasım Akbaş
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: 139 Sosyoloji Dizisi: 7

ISBN: 978-605-9460-23-1

Bu kitabın tüm yaym 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.

KÜLTÜR SOSYOLOJİSİ

Karl Mannheim

Çeviri: Mustafa Yalçınkaya



Sunuş

19. yüzyıl sonunda Alman-Macar Musevisi bir ailede doğan Karl Mannheim, fikri formasyonunu Macaristan'da ve Weimar Almanyasında kazanmış; Nazi iktidarında ise İngiltere'ye kaçmak zorunda kalmıştır. Sosyolojik düşünce anlamında sosyolojinin kurucu kuşağından Marx ile Weber'in yanı sıra, derslerine katılarak öğrencisi olduğu Simmel ve Lukacs'tan, ayrıca Dilthey ile Freud'dan etkilendiği söylenir.

Türkçe okur, Mannheim'ı yalnızca *İdeoloji ve Ütopya*[1] başlıklı kitabı ile tanıyor. Şimdi elinizdeki bu kitap ile Mannheim literatürüne önemli bir katkı sunulmuş oluyor. Elinizdeki, üç makalesinden oluşan bu derlemeyi okumaya başlamadan önce Mannheim, kitabı ve genel olarak araştırma gündemi üzerine birkaç söz söylemek isteriz.

Elinizdeki çalışma, Mannheim'ın *Kültür Sosyolojisi* alanındaki üç makalesinin bir araya getirilmiş halidir. Kitabı bir anlamda *İdeoloji ve Ütopya*'nın devamı olarak kabul eden yazarlar bulunur. Zira her üç makale de *İdeoloji ve Ütopya*'da olduğu gibi anlamın sosyal olarak inşası problemi ile ilgilenir. Öte yandan buradaki makalelerinde Mannheim, meseleye daha ayrıntılı ve tematik yaklaşır. Bu anlamda, daha rafine bir kavrayışla karşı karşıya olduğumuz ifade edilebilir.

---

[1] Mannheim, K. *İdeoloji ve Ütopya*. Ankara: DeKi Basım Yayım, 2009.

Aşağıda bir nebze daha ayrıntısını vermeye çalışacağımız üzere, kitap "Tin Sosyolojisine Doğru: Giriş", "Entelijansiya Sorunu" ve "Kültürün Demokratikleşmesi" makalelerinden oluşmaktadır. Burada *Tin* ve *Kültür* kavramlarının birlikte kullanımının okuru yormamasını umuyoruz. Zira gerçekten Mannheim bu iki terimi birbirinin yerine geçecek şekilde kullanır. Bilindiği üzere tin bilimleri (*Geisteswissenschaft*) pozitivist sosyal bilim anlayışına da tepkinin sonucu olarak, toplumun biliminin, tarih bilinci ile konu ve yöntem olarak doğa bilimlerinden ayrılması gerektiği anlayışı ile ortaya çıkmıştır. Dilthey'den etkilendiğini bildiğimiz Mannheim'ın ilk makalesinin başlığının *Tin Sosyolojisi* olarak karşılanmasının yadırgatıcı olmadığını söyleyebiliriz. İlgili makale okunduğunda bu adlandırmanın yerindeliği anlaşılacaktır. Öte yandan ikinci makalenin başlığındaki *Entelijansiya* kullanımı da bu şekilde muhafaza edilmiştir. Türkçede entelektüel kelimesinin kullanımına alışık olmakla birlikte kelimenin türetildiği *intellect* ve *intelligentsia* örneğindeki gibi diğer türevlerin kullanımına alışık değiliz. Yine de terimin "aydınlar", "aydın sınıfı", "aydın grubu", "entelektüeller" vb. diğer şekillerde karşılanmaması, Mannheim'ın *enteliyansiya*'dan bir sosyal zümre olarak söz etmesinden kaynaklanıyor. Yani tekil kişilerden oluşmakla birlikte, artık kendisi bir bütünlük arz eden topluluktur. Bunun sınıf veya sınıf konumu olarak adlandırılıp adlandırılamayacağı makalenin içeriğinden takip edilebilir.

*

Mannheim'ı gerek sosyoloji tarihi, gerek bugünkü güncel sosyolojik analiz açısından vazgeçilmez kılan, hiç kuşku yok ki, neredeyse tek başına kurduğu Bilgi Sosyolojisi alanındaki çalışmalarıdır. 1925 yılında verdiği "Geleneksel Muhafazakârlık: Bilginin Sosyolojisi Problemine Bir Katkı" başlıklı doçentlik tezinden başlayarak akademik çalışmaları uzunca bir süre bu konuya hasredilmiştir.

"Bilgi sosyolojisi, bilgi üretiminde etkili ve/ya da belirleyici olan toplumsal süreçleri inceleyen bir sosyoloji disiplinidir.... Bilgi sosyolojisi, bilginin hem şeklini hem de içeriğini oluşturup belirleyen bilginin etkilerini ve toplumsal süreçleri anlamına gelen bilgi ile daha geniş toplumsal yapı arasındaki ilişkinin özünü ve etkinlik sahasını anlamaya çalışır."[1]

Mannheim bilgi sosyolojisinin temel iddiasını şu şekilde ifade eder: "Belli düşünce biçimlerinin toplumsal kökenleri açığa kavuşturulmadığı takdirde, bu düşünce biçimlerinin olması gerektiği gibi anlaşılamayacağı, bilgi sosyolojisinin ana savıdır."[2]

Bu saptamanın Marx'ın,

"Varlıklarının toplumsal üretiminde, insanlar, aralarında, zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, onların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesine tekabül eder. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç şekillerine tekabül eden bir hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddi hayatın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel hayat sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilinçlerini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır."[3]

ifadesi ile olan benzerliğine dikkat çekmek isterim. Bu dikkat çekici benzerlik, belki Mannheim'ın Alman tarihsel düşünce okulunun içerisinde anılmasını gerektirir ama Marx'ın tarihsel materyalizminin devamcısı olduğunu

---

[1] Okyayuz, M. "Sunuş: Karl Mannheim'da Bilgi Sosyolojisi ve İdeoloji Teorisi", *İdeoloji ve Ütopya* içinde. Ankara: DeKi Basım Yayım, 2009, ss. 9-24.

[2] Mannheim, *a.g.e.*, s. 26.

[3] Marx, K. "Önsöz", *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, Beşinci baskı. Ankara: Sol Yayınları, 1993, s. 23.

göstermez. Zira onun bilincin sosyal kökenlerini ortaya çıkarmaya yönelik sorgulamaları, meseleyi doğrudan iktisadi yapıya devretmeye hevesli değildir. Nitekim Marx eleştirisinin temelini de bu oluşturur:

"Oysa tarihsel materyalizm diye adlandırılan hipotez tamamen farklı bir yapıdadır. Bu ifade bizzat tartışmalı kökeninin damgasını taşıyadururken, bu hipotez aslında tarihi, iktisadi açıdan yorumlamanın bir başka adıdır. Hipotezin değeri ne olursa olsun, iktisadi 'altyapının' ideolojik 'üstyapıya' üstün olduğunda ısrar etmek maddenin idealara üstün olduğunu kanıtlamaz, yalnızca toplumsal etkileşimin bir türünün (iktisadi olanın) diğer türlere öncelliğini gösterir. Fikir üretme ve iletişimin dâhil olduğu her türlü eylem, biyolojik aygıtlara olduğu kadar materyal aygıtlara da ihtiyaç duyar."[1]

Bununla birlikte Weber'in de Mannheim'ın eleştiri oklarından kaçınabildiği düşünülmemelidir:

"Max Weber'in, ister kasıtlı ister bilinçsiz olsun eylemin amacını eylemin anlamı olarak tanımlayan basite indirgeyici yaklaşımı, onu davranışların nesnel ya da işlevsel anlamını keşfetmekten alıkoydu."[2]

Gerek tekil bireyin sosyal davranışının gerek bir bütün olarak toplumun sosyal eyleminin çok sayıda değişken ile birlikte ele alınması zorunluluğu karşımıza bir yöntem sorunu çıkarır:

"Aslında birçok bilimsel araştırma dalı için geçerli olduğu gibi, sosyolojik analizin başlıca sorunu, bireysel deneyimin

---

[1] Bkz. Mannheim, K. Elinizdeki kitap, "'Materyal' ve 'İdeal' Vasıfların Suni Polarizasyonu" başlığı altında.

[2] Bkz. Mannheim, K. Elinizdeki kitap, "Nedensel Düşünce ve Açığa Çıkarıcı Açıklamanın Yeniden Gözden Geçirilmesi" başlığı altında.

kapsamını aşan, belirli biçimde yapılanmış bir alan üzerine yapılan tekil gözlemlerin nasıl anlamlı şekilde birleştirileceğidir."[1]

Mannheim'a göre 'bilimsel araştırma'daki 'bilimsel' ifadesi "hakikatin değil, [bu hakikate varmakta kullanılan] usulün [veya yöntemin] niteliğidir."[2] Bu nedenle, sosyolojik araştırma aslında, vardığı sonuçlardan bağımsız olarak iletilebilir, yeniden uygulanabilir, müşterek ve kamusal olarak kabul edilebilir 'bir yöntemin tatbikidir'. Hegel'e yönelik eleştirisinin bir boyutunu da muhakeme ile yöntem arasındaki bu farklılık oluşturur. Zira Hegel, aklı yüceltirken, gerçeklik ile aklı özdeşleştirmiş ve karşımıza 'gerçekliğin kendisi olarak akıl' veya Mannheim'ın ifadesi ile "çağının siyasal ve toplumsal düzeninin akılcı *teolojisi*" çıkmıştır.

Mannheim'ın bu kitabın ikinci makalesinde yapmaya çalıştığı şey 'çağımızın aklı'nı bilimsel araştırmanın konusu haline getirmek veya yine kendi ifadesi ile "modern zihniyetin toplumsal temellerini belirlemeye girişmek"tir.[3]

İnsanın çevresine fakat daha önemlisi kendisine yönelik bir bilinç geliştirmesi, belli bir sürecin ürünüdür. O kadar ki, modern dönemi öncekilerden ayıran, insana ve insan topluluğuna yönelik ilgideki artıştır. Modern öncesinin 'imanı'nın yerini, bilimsel kesinlik arayışı alır. Böylece bilimsel kesinlik arayışı, sosyal işbölümünde belli bir zümreye atfedilen bir 'iş' olarak karşımıza çıkar. Bu da entelektüelin kişisel ve sosyal konumunu Mannheim için ayrı bir çalışma başlığı haline getirir.

---

[1] Bkz. Mannheim, K. Elinizdeki kitap, "Hatalı Tarih, Diyalektik ve Dolayım Kavramları" başlığı altında.

[2] Bkz. Mannheim, K. Elinizdeki kitap, "Hatalı Tarih, Diyalektik ve Dolayım Kavramları" başlığı altında.

[3] Bkz. Mannheim, K. Elinizdeki kitap, "Entelijansiyanın Tarihsel Rolü" başlığı altında.

Kitaptaki üçüncü makaleye de ayrı bir paragraf ayrılması gerektiğini düşünüyorum. Makalenin meselesini şu şekilde belirtir:

"O halde şimdiki işimiz demokrasinin özünü yapısal, sosyolojik bir olgu olarak göstermektir. Bu bağlamda demokrasinin siyasal alanla sınırlanmış dar çerçevesi üzerine araştırma yapılabileceği gibi, geniş bağlamda bir bütüncül kültürel süreç olarak demokrasi de incelenebilir."[1]

Ve makale boyunca Mannheim bunu yapar. Demokrasinin insanların eşitliği fikrinden doğuşundan itibaren, tabii olan ve olmayan eşitsizliklerin demokrasi ile ilişkisini, 'bilgi'nin demokratik niteliğini, demokrasinin kişilere ve toplumlara getirdiği sorumluluğu tam da vadettiği gibi yapısal ve sosyolojik olarak analiz etmektedir. Ayrıca bunu yer yer Aydınlanma ile olan ilişkisinin ve demokrasi ile diktatörlük ilişkisinin eleştirisini de içerecek şekilde yapmaktadır. Bu eleştirilerde, makalenin ilk yayımından neredeyse yüz yıl sonra bile demokrasi tartışmalarının vazgeçilmez başlıklarının ipuçlarını görürüz. Söz gelimi Mannheim "Eğer deneyim alanı değer açısından 'homojen' ise ve eğer hiçbir nesne bir diğerinden daha 'yukarıda' görülmüyorsa, toplumun birimlerinden biri olan birey, nasıl kendine özgü bir değer, itibar yüklenebilir?" diye sormaktadır. Bu yalnızca toplumda insanın yeri ve önemi kadar, demokrasilerde farklı kültürlere nasıl eşit hak sağlanacağına ilişkin hayli güncel hatta yakıcı bir soru değil mi? Yalnızca bu da değil, demokrasi ile diktatörlük arasındaki ilişkiye dair şu saptamalarının 21. yüzyıl okuru için daha esaslı bir şekilde tartışılabilecek ipuçları içerdiğini düşünüyorum:

---

[1] Bkz. Mannheim, K. Elinizdeki kitap, "Demokrasinin Üç Temel İlkesi" başlığı altında.

"Çağımızın hâkim düşünce ve davranış kalıplarındaki demokratik niteliğin giderek daha da olgunlaştığı iddiası, diktatörlüklerin demokrasiyi bastırmalarına sıklıkla tanık olduğumuz günümüzde biraz çelişkili görünüyor. Yine bu diktatörlüklerin varlığı, günümüz siyasal gerçekliğinin özünde giderek daha az demokratikleştiğini kanıtlamaz. Çünkü diktatörlükler yalnızca demokrasilerden türeyebilir; onları olanaklı kılan bizzat demokrasinin siyasal yaşama soktuğu muazzam akışkanlık imkânıdır. Diktatörlük, demokrasinin anti tezi değildir; o, demokratik toplumların karşı karşıya kaldığı sorunları çözmeyi denediği yollardan biridir."[1]

Keza şu ifadelere de bu sunuş yazısı çerçevesinde dikkat çekmek isterim:

"Çağımıza özgü durumlardan biri de demokrasiye bir ideal olarak inananların onun bu fiili durumu karşısında hayal kırıklığı yaşamaları ve bunu aşağı görmeleridir. Siyasal demokrasilerde çoğunluğun, davranışlarında ve arzularında her zaman 'ilerici' olmadıklarını keşfetmeleri onları dehşete düşürür. Siyasal yaşamdaki demokratikleşme ilk olarak sol bir eğilim gösterse de sonradan siyasal güçlerin esneklik yeteneği sonucu bu eğilimde 'muhafazakâr' ya da 'gerici' akımlar el üstünde tutulabilir.

Fiili olarak uygulanmadan ve fiili olarak sınanmadan önce demokrasinin, aklın egemenliğinin muştucusu olacağını ve hiç olmazsa siyasal gücü 'akılcı' düşünen kişilere teslim edeceğini ummak yaygın bir alışkanlıktır. Ama bu dereyi görmeden yapılan kehanetler hiç de gerçekçi değildir. O dönemlerde toplumsal ve siyasal güçler, siyasal demokrasi karşıtlığının akıldışı eğilimler ve muhafazakârlıkla el ele yürümesine izin verecek biçimde dağıtılmışken demokrasi yanlısı tutumlar aklın egemenliğine duyulan inanç ile birleşiyordu. Bu rol

[1] Bkz. Mannheim, K. Elinizdeki kitap, "Gelişimini Tamamlama Aşamasındaki Siyasal Demokrasinin Bazı Sorunları" başlığı altında.

dağıtımı birkaç kuşak boyunca sürdü. Sonunda, 'akıl demokrasisinin (Vernunftdemokratie)' yanında –Scheler'in tabiriyle– bir de 'dürtüler demokrasisinin (Stimmungsdemokratie)' olduğu ortaya çıktı. Gördüğümüz gibi demokrasi, her zaman akılcı düşünme eğilimlerini taşıyan bir toplumsal araç olmak durumunda değildir, hatta tersine anlık duygusal dürtülerin açıkça dile getirilmesine hizmet eden bir organ olarak ortaya çıkabilir."[1]

*

Kitabın içeriğinden çıkardığımız bu çarpıcı alıntıların ardından yaklaşım meselesine bir kez daha dönelim.

Mannheim'ın sosyolojisi kaba bir nedenselliğin aşılmasını gerçekleştirmeye çalışır. Tekil tarihi meseleleri neden-sonuç ilişkisi içerisinde deterministik olarak ele almak yerine, karşılıklı etkileşimi, hem de farklı aşamalar boyunca, gerek tarihi gerek yapısal olarak anlamaya çalışır. Aslında yapmaya çalıştığı basitçe, nedensel analizi reddedip, yerine yapısal analizi geçirmek değildir. Aksine, her iki yaklaşımı da dışlamayan tekil nedensel ilişkilerden yapısal karmaşıklığa doğru ilerleyen bir yaklaşımı benimsemektedir:

"Toplumsal bir değişikliği hem bir nedenin sonucu olarak meydana gelmiş olaylar dizisi olarak hem de yapılandırılmış bir süreç olarak görmeliyiz. Mesela, İngiliz tahıl ticareti kanununun yürürlükten kaldırılmasına neden olan koşulları belirlemeye çalışırken hem de bu olayın İngiliz sanayi devrimi bağlamında ne ifade ettiğini de açıklamaya çalışabiliriz. Uğraştığımız şey sadece aynı olgunun iki farklı veçhesi olsa da bu iki farklı usul bize farklı bakış açıları sağlayacaktır. Birincisi olayın neden-sonuç silsilesini gösterecek olan tarihsel; diğeri yapısal bakış açılarıdır. Doğru bir tarzda işleyen histografi, hadiseleri, bunları belirleyen etkenlerin somut bir şekilde

[1] Bkz. Mannheim, K. Elinizdeki kitap, "Gelişimini Tamamlama Aşamasındaki Siyasal Demokrasinin Bazı Sorunları" başlığı altında.

sıralanması yoluyla yorumlama peşindeyken, yapısal yaklaşım değişimin nedensellik düzeneğini bir kenara bırakıp, değişimin işlevsel tasarımında toplanır. Bu iki yöntem aslında birbirini tamamlar niteliktedir, bir olayın sonuçları üzerine yapılan hiçbir araştırma, toplumsal olanın bu iki veçhesinden birini tamamen göz ardı edemez. Ama yine de bu iki yöntemin amaçlarının birbirinden farklı olduğu da bir gerçektir. Nedene odaklanan yöntem olayları, onların zaman içerisindeki geçici sıralanımları üzerinden yeniden yorumlarken, yapısal görüş bir işlevsel düzen içerisinde işleyen kalıplara odaklanır. Bu ikincisi, tarihsel olaylarla uğraştığında bile, sosyolojinin amacıdır. Sosyologu sosyolog yapan nokta, diğer beşeri bilimlerin yalnızca münferit fenomenler veya türdeşlikler gördüğü yerde, sosyoloğun somut yapıları saptamasıdır."[1]

*

Son olarak kitabı okuma deneyimi ile tamamlayalım.

Yeni kavramlar kullanan bir felsefi-sosyolog ile karşılaşan okurun kavramsal tereddütleri anlaşılabilir. Okurun, başlıkların ve başlangıçtaki kavramsal çerçevenin ürkütücülüğüne kapılmamasını umuyorum. Zira makalelerin içine dalan ve kitabın sayfalarında ilerleyen okurun, çok zengin ve aslında hayli güncel bir içeriğin basit ve analitik bir anlatımla aktarılışı karşısında şaşırabileceğini söyleyebilirim.

Kasım Akbaş

[1] Bkz. Mannheim, K. Elinizdeki kitap, "Histografi ve Yapısal Görüş" başlığı altında.

İçindekiler

I. Kısım
Tin Sosyolojisine Doğru: Giriş

I. Konuya İlk Yaklaşım 21
1. Hegel'i Yeniden Düşünmek: Tinin Fenomenolojisinden Tinin Sosyolojisine 21
2. Toplumun Bilimi ve Tin Sosyolojisi: Sentezin Zorlukları 24
3. İncelemenin Farazi Tabiatı. Öncelikli Amaç: Yanlış Oluşturulmuş Toplum ve Tin Kavramlarının Eleştirisi..... 31

II. Tarih ve Toplumun Doğru ve Yanlış Kavramlaştırılması..... 35
1. Düşüncenin İçkin Tarihi Kuramı ve Ortaya Çıkış Nedeni 35
Sanat Tarihi Üzerine Bir Ara Fasıl 43
2. 'Materyal' ve 'İdeal' Vasıfların Suni Polarizasyonu.... 46
3. Hatalı Tarih, Diyalektik ve Dolayım Kavramları 49
4. Toplumsal Rollerin Dolayımlı Doğası. Algıların Toplumsal Dolaşımı ve Tamamlayıcı Durumlar 59
5. Doğru Konulmuş Bir Toplum Kavramına Doğru 68
6. Tin Sosyolojine Yönelik Adımların Ön Taslağı..... 71
7. Üç Sosyoloji Yaklaşımı ve Tin Sosyolojisiyle Bağlantılı Aşamalar; Yapı ve Nedensellik..... 73

III. Sahih Olan ve Olmayan Tin Kavramı 79
1. Hegelci Tin Kavramının Tekrar Gözden Geçirilmesi.. 79
2. Tin Kavramının Kökeni..... 80
3. Tinin Öznel ve Nesnel Tezahürleri: Anlamın Sosyal Kökeni..... 86

4. Anlamın Kişi-üstü Niteliği 91
5. Kavramsal Bir Model Olarak Entelekya'nın Eleştirisi. 92
6. Açıklayıcı ve Ortaya Çıkarıcı Usul: Olayların Yapısı .. 95
7. Dünyanın Bir Yapısı Olup Olmadığı Sorunu 98
8. Nedensel Düşünce ve Açığa Çıkarıcı Açıklamanın Yeniden Gözden Geçirilmesi 100
9. Yapısal ve Gelişigüzel Nedensellik Kavramları: Çoklu Nedensellik Sorunu 102
10. Histografi ve Yapısal Görüş 104
11. Eser ve Eyleme Matrisleri 106
12. Eyleme ile Eserler Arasındaki Yapısal İlişkinin Keşfi 107

IV. Bir Tin Sosyolojisi Taslağı 109
1. Aksiyom Aşamasında Tin Sosyolojisi: Toplumun Ontolojisi ve Bu Kavramın Düşüncenin Tarihsel Yönüyle İlişkisi 110
2. Karşılaştırmalı Tipoloji Aşamasında Tin Sosyolojisi. 114
3. Tarihsel Bireyleşme Düzeyinde Tin Sosyolojisi 115

V. Özet: Bir Araştırma Alanı Olarak Tin Sosyolojisi 117

II. Kısım
Entelijansiya Sorunu. Entelijansiyanın Geçmişteki ve Bugünkü Rolü Üzerine Bir Araştırma

1. Toplumsal Grupların Kendini Keşfi 121
2. Entelijansiyanın Sosyolojik Kuramının Ana Hatları . 133
3. Toplumsal Gruplar Nasıl Tanımlanır? 140
4. Entelijansiya Türleri 146
5. Çağımız Entelektüeli 152
6. Entelijansiyanın Tarihsel Rolü 160
a) Entelektüellerin toplumsal art alanı 162
b) Entelektüel ve Sanatçıların Mensubiyetleri 163
c) Entelijansiya ve Sınıflar 189
d) Entelektüellerin Sosyal Ortamı 205
7. Entelektüelin Doğal Tarihi 210
8. Entelijansiyanın Bugünkü Durumu 220

III. Kısım
Tinin Demokratikleşmesi

I. Gelişimini Tamamlama Aşamasındaki Siyasal Demokrasinin Bazı Sorunları 229

II. Kültürle İlgili Genel Bir Olgu Olarak Demokratikleşme Sorunu 233
A. Demokrasinin Üç Temel İlkesi 233
B. Tüm İnsanların Ontolojik Eşitliği İlkesi 240
C. Toplumsal Birimlerin Özerkliği 251
D. Demokratik Seçkinler ve Seçilme Tarzları 265
a) Seçkinlerin Seçilmesi ve Demokrasi 267
b) Grup Yapısı ve Diğer Gruplarla İlişkiler 272
c) Aristokratik ve Demokratik Seçkinlerin Öz-Değerlendirmeleri 273
d) Toplumsal Mesafe ve Kültürün Demokratikleşmesi 274
e) Aristokratik ve Demokratik Grupların Kültürel İdealleri 304
E. Kendinden Geçme Meselesi 317

I. Kısım
Tin Sosyolojisine Doğru: Giriş

I. Konuya İlk Yaklaşım

1. Hegel'i Yeniden Düşünmek: Tinin Fenomenolojisinden Tinin Sosyolojisine

Hegel'in *Phänomenologie des Geistes (Tinin Fenomenolojisi)* kitabı, erken dönem 19. yüzyıl düşüncesinin en dikkate değer belgesidir. Bu kışkırtıcı gövde gösterisinde Hegel, dünya tarihinde art arda ortaya çıkan bütün anlamlar hiyerarşisini inceleme girişiminden başka bir şey yapmamıştır. Bu spekülatif deneyim, yaklaşık bir buçuk asır Alman akademik düşüncesi üstündeki büyüsünü korudu. Hegel'in büyüleyici etkisi zamanla azaldı, artık *Tinin Fenemonojisi*nin geniş bir yankı uyandırabildiği tarihsel durum çok geride kaldı. Yine de kitabın ana meseleleri haklı olarak dikkat çekmeye devam ediyor. Hâlâ, Hegel'in, anlamlar yüzeysel bir girişimle elde edilemez, onları kavramak için tarihsel ve toplumsal koşullarını kavramak gerekir iddiasında, güncelliğini koruyan bir çağrı bulabiliriz. Bugün bu tezi onaylayan birisinin mutlaka Hegelci ya da bir sosyolog olması gerekmez, ancak Hegel Almanyası'nda durum böyle değildi. Bu tez o dönemde, tarihi bir ereğe doğru ilerleyen ve her şeyi kapsayan gelişim şeklinde yorumlayan cesur girişiminin parçası olarak görülüyordu.

Pozitivist ve ampirist düşünce tarzlarının dönemin geçerli düşünce yapısı olarak yerleşmesiyle Hegelci düşünce ikliminin sonu geldi. Ancak *Fenomenoloji*de işlenen konular bizi hâlâ ilgilendiriyor. Burada işlenen konular, bazı epis-

temolojik sorunlarla ortak bir paydada buluşur: İdeaların da yüzeysel –ki bu onlara içkindir- bir analizin açıklayamayacağı sosyal anlamı vardır. Buna göre idealar, açığa çıktıkları ve kavranmalarını sağlayacak toplumsal bağlamda incelenmelidir ve anlamları bu semantik çerçevede somut hâle gelir. Kısacası, tin sosyolojisi Hegel'in spekülasyonlarının nesnesinin mirasçısıdır.

Hegel'in yapıtı kendi döneminde tek bir şahsın düşüncesini yansıtıyormuş gibi ele alınamaz. *Fenomenoloji* bundan çok daha fazlasıdır; Romantizm, Aydınlanma, Restorasyon ve Devrim sorunlarını tam zamanında sentezleme girişimidir. Hegel'in sistemi yalnızca bir felsefe değildir, aynı zamanda önceki dönem kavrayış yapılarına, bu dönemlerdeki düşünce iklimine yönelen bir açıklamadır. Bu, *Fenomenoloji*nin, bir dönem sosyal bilimler ile beşeri bilimler çalışmalarına bu denli hâkim olmasının nedenidir. Almanya'da teşekküllü kültür araştırmaları geleneği, çağının gerçeklerine ilişkin bu gözüpek felsefi kayda çok şey borçludur. Bu felsefe, bölümlere ayrılmış bilim dallarının oldukça karmaşık ayrıntılarını kendiyle bağlantılı kılabilmiştir. Felsefe, bir daha asla gerçeklikle böylesine yakın bir bağ kuramayacak ve insani konularla ilgilenen, bölümlere ayrılmış araştırma dalları üzerinde böylesi üstünlük kuramayacaktır. Hegelciliğin zayıflamasıyla, bir bütünlük arz eden kültür araştırmaları, artık her biri özelleşmiş ve kendi amacına sahip araştırma dallarının çokluğuyla dağılmış, bizzat felsefe de bilimin bölümlere ayrılmış kümesinde eski konumuna dönmüştür.

Beşeri bilimlerin araştırma dallarını yeni felsefi sistemlerin hiç yerine getirilmemiş vaatleri altında yeniden birleştirmek için dönem dönem ortaya çıkan çabalar yerlerini, uzmanların kayıp bağlantıyı, her bir bilim dalmda zaten var olan felsefi yönelim aracılığıyla yeniden keşfetme girişimine bırakmıştır. Bu çabanın başarısızlığı, bölümlere ayrılmış deneyimin, aslında yalnızca kendi kavramsal çerçevesiyle meşgul olan bir felsefe doğuracağı gerçeğini ka-

nıtlar. Yine akademik bir mesele olarak felsefenin kendi geleneksel sınırlarını aşamayacağını gösterir.

Eskiden kabul görmüş ölü bir geleneği onararak hiçbir şey elde edilemez. Ortaya çıkan her bir durumla, eski düşünce alışkanlıklarına bağlı kalmadan yüzleşmeyi öğrenmemiz gerekir. Her dönemin kendi meseleleri vardır. Günümüzde deneysel bilimci ile idareci, çağımız sorunlarını anlamak üzere, felsefi özirdelemeciliğin sahte atmosferinden ziyade çoğu kez daha alakalı gereçlere yönelir.

Hegel felsefesinde hâlâ canlı olan nokta, başlangıçta takip ettiği sekter geleneğin aksine yoğun durumsal farkındalıktır. Gerçekten Hegel, kendi üslubunca çağının bilincini ve mevcut bilgisini dile getirmiştir. Aristoteles ve Kant ona yalnızca sabit geçerliliği olan bir terminoloji kazandırmıştır. Ama Hegel'in vizyonu ve bunu dile getirirken kullandığı kategoriler, devrimin Prusya Monarşisi üzerindeki etkisi kadar günceldir. Dolayısıyla hiçbir şey, tarihsel Hegel ruhuna, bir asır sonra yeni-Hegelciliğin gerçekleştirdiği otopsiden daha uzak değildir.

Hegel'den ve onun tekrar ilgi odağı olmasından çıkardığımız nesnel sonuç, Marx ve ekolü için de geçerlidir. Marksist ortodoksinin gerçek anlamına dair münakaşadan uzak bir eleştirel inceleme, hâlâ tanılayıcı bir anlamı olan Marksist sistemin ögelerini serbest kılabilir. Dogmatik bağlarından bir kez kurtulduklarında bu ögeler, çağın gerçekleri ile meşgul olan herkes için mevzubahis olabilir. Kültür çalışmalarında tümüyle yeni bir yaklaşım bu kökenden tedricen gelişebilir. Gerekli olan, öğretilere sıkı sıkıya bağlı kalmakla zayıflatılmamış, çağın nabzını tutan araştırmacılar ve açık fikirli gözlemlerdir. Almanya'da Max Weber, Alfred Weber, Troeltsch, Sombart ve Scheler gibi özgün sosyologların Marx'ta böylesine değerli bir öncü bulmalarını sağlayan şey bu açık fikirlilikti. Aralarındaki tartışma karşıtının gerçek konumunu es geçmiyor, öze nüfuz eden gerçek bir münazaranın tüm işaretlerini taşıyordu.

2. Toplumun Bilimi ve Tin Sosyolojisi: Sentezin Zorlukları

Burada savunulan sosyoloji türü, tarih felsefesinin etnoloji ve ahlâk felsefesiyle ittifak kurmasıyla neticelenen Fransız ekolüne benzemez. Amerikan sosyolojisindeki, toplumsal düzensizliklere çare olacak bir kılavuz sunmak için öncelikle toplumdaki düzensizlikleri teşhis etmeyi amaçlayan akımı izlemeyi de önermiyoruz. Bununla birlikte, burada geliştirmek istediğimiz yönelimin Amerika'da da hâkim olduğuna işaret eden apaçık göstergeler bulunuyor.

Alanın akademik kısıtlarına, anahtar kavramlara ve diğer araştırmacıların izlediği yönteme yönelik ön soruşturmayı bir kenara bırakabiliriz. Sosyolojinin odak noktası olan meseleler temelde, belli bir kolektivitenin belli bir çağda karşılaştığı problemleri kapsar. Tüm uygar ülkeleri ilgilendireceği bahanesiyle, Almanya'daki sosyolojinin onayını almak için uğraşmak zorunda değiliz. Sosyolojinin, Alman felsefesi mayasından ve sanayileşmenin gelişmeye başladığı ilk dönemlerdeki siyasal, ekonomik hareketlilikten filizlendiği sıklıkla görmezden gelinir. Sosyolojiye ilk devinimini veren akademik uzmanlaşmanın yaygınlaşması değildir. Sosyoloji, felsefeden, çöküşü henüz iyice belirginleşmeden önce, bizzat kendisi ayrılmıştır. Yine sosyoloji, tarih bilimlerinde önceden var olan - pozitivizmin 19. yüzyılın ikinci yarısında canlandıracağı- sentezin, önemsiz ayrıntıların ağır aksak ilerleyen tekdüzeliğinde yitip gitmesinden önce bu bilimlerden de kendini bağımsız kılmıştı. Sosyoloji asıl itici gücünü kamusal meselelerin meydan okumasından aldı. Bu gerçek, toplumun, sınırları gelişigüzel belirlenmiş ve vaktinden evvel uzmanlaşmış bilimi görünüşüne kapılanlar tarafından hatırlanmalıdır.

Peki, bilimsel uzmanlaşmanın genel düzeni çerçevesinde sosyolojinin yeri nedir?

Diğer bilimsel çabalar gibi sosyolojinin de kendi sınırlandırılmış kapsamına giren şeylere hasredilmiş bir çaba olduğu yadsınamaz. Hâlihazırda sosyolojinin, ilk defa Simmel tarafından belirlenmiş, daha sonra Amerikalı araştırmacılar tarafından dolaylı olarak kabul edilmiş sınırlarında sorunsuzca işlediği için, diğer bilimlerden ayrılmış olan kendine özgü doğasını kaybedeceğinden korkmaya gerek yoktur. Simmel'e uyarak sosyolojinin kapsamını 'topluluk olma biçimleri' şeklinde özetlemek hâlâ geçerli ve güvenlidir. Leopold von Wiese, Vierkandt, I. W. Thomas, Park ve Burgess'inkiler gibi farklı tanımlamalar, sağlıklı bir şekilde gelişen genç disiplin için tamamlayıcı niteliktedir. Tüm bu nitelemeler yalnızca, sosyolojinin konularından birini, en önde geleni öne çıkarır. Sosyolojinin asıl konusu olan toplum, yalnızca topluluk olma edimlerinde var olmaz, toplum aynı zamanda insanların, yapılandırılmış gruplar içindeki birliğinde de var olur. İnsanları hem birleştiren hem de ayrıştıran anlamda da toplum ile karşılaşırız. Belirli bir kavrayış olmaksızın topluluk olma nasıl olanaksızsa, kendilerini doğuracak ve tanımlayacak belirli toplumsal durumlar olmadan da ortak anlamlar var olamaz. İki ayrı akademik analiz alanındaki, yani Simmel'in topluluk olma biçimlerinin bilimi ile fikirler sosyolojisi arasındaki ikilik, bu ayrımın gerçek dünyada var olduğunu göstermez; her ne kadar akademik alan ayrımlarından, uzmanlaşmadan doğan zorunluluk bunların konu olarak birbirinden soyutlanmasını şimdilik uygun kılsa da. Aslında bu tür bir soyutlamadan zarar gelmez, yeter ki bu ayrımın kullanışlı ama yapay olduğu unutulmasın. En nihayetinde şeylerin toplumsal ve düşünsel yönü arasındaki ikilik, insani gerçekliğin asıl konusuna dönük tek bir bakış açısında çözülür. Zaten sosyolojinin iki farklı veçhesi de aslında buradan, bu insani gerçeklikten soyutlanmıştır.

Türev alanlarda uzmanlaşmanın en büyük tehlikelerinden biri tam olarak, uzmanın kendi alanındaki referans çerçevesinin kökenini akıldan çıkarmasında yatar. Zaman

zaman kendi alanlarında benimsenen yapıların çerçevelerini somut şeyler olarak görmenin cazibesine yenik düşenler yalnızca iktisat, edebiyat veya hukuk tarihçileri değildir. Benzer şekilde, sosyologlar da edebiyat, sanat ve dilin yalnızca soyutlama olduğunu unutmaya yatkındır. 'Toplum' da bir yapıdır, zira toplumu kuran topluluk olma edimleri, fikirlerin kavrandığı ve yeniden yorumlandığı edimlerle ayrılmaz bir şekilde kaynaşmıştır.[1] Topluluk olma bilimi olarak alınan sosyoloji eğer geçerli bir bilim dalıysa, bu bilimin anahtar kavramı, insani gerçekliğin özü olan topluluk olma kavramıdır. Gerçekliğin belirli bir veçhesini ona özgü bir çözümleme için soyutlamak şeklindeki uzmanlaşma düzeni, tam da başlangıç noktasında, asıl konusunun bağlamını yeniden kuran ve açıkça ifade eden sentezlerin tasarımını üstlenmek zorundadır.

Sosyolojinin bazı sözcüleri bilerek veya bilmeyerek, sosyolojinin, uzmanlaşmanın kutsal ilkeleri aracılığıyla bir bilim dalı olarak akademi tarafından her ne pahasına olursa olsun, hatta sosyolojinin asıl konusunda içkin olan temel meseleye karşı kör olması pahasına da olsa kabul görmesi için uğraşmaktadır. Mevcut durum bazı sosyologları, şu veya bu renge boyanmış disiplin şovenizminin akut aşamasındaki meslektaşlarının eleştirilerinden bir ölçüde kurtarsa da sosyoloji, insan ilişkileri evreninin akılla yöneltilmesi şeklindeki asli hedefini ve kimliğini kaybetmenin eşiğine geldi. Bu ilişkiler evreni, bölümlere ayrılmış akademik geleneğin tasarılarına birebir oturmaz. Keza, insanın bağımsızlığını denetim altına alan uzmanlaşmanın resmi kabul gören alanları arasındaki sınır noktalarında birtakım başka işaretlerin yerleşmesi de engellenemez. Uzmanlaşmanın sorunlarına yönelik bir kavrayış kazanmak isteyen kişi, komşu bölgelerde bulacağı ipuçla-

[1] Mesela bkz.; Bart Landheer, *Mind and Society: Epistemological Essays in Sociology*: Lahey: 1952, s. 22: "Öncelikle toplumun da gerçekte bir kavram, bir soyutlama olması zorunludur."

rını izlemekten çekinmemelidir. Günümüzde gerekli olan şey, ayrı bilim dallarının kendi kendine yeterliliğinde ısrar eden kişilerin benimsediği kati yöntemi es geçmektir. Bu, bağlama yönelik araştırmanın, bilim alanında uzmanlaşmanın yerini alacağını ifade etmek değildir. Tam tersine, işbölümü öğrenmenin temel koşullarından biri olmuştur. Yine de bu itiraf, tin sosyolojisi herhangi bir meşru saldırıya maruz kalamayacak kadar geniş bir konudur biçimindeki yazgıcı bir kabul tezine hiçbir şekilde imkân tanımaz. Araştırmanın odak noktasının belirlenmesinin zorunlu oluşu, sosyal bilimleri iki veya daha fazla bilim dalının kabul görmüş sınırları arasında sıkışıp kalmış sorunlar karşısında ilânihaye bütünüyle gönüllü olarak kör kalmaya mahkûm edemez. Gerçekliğin parçalı görünümünün gizlediği yapısına yönelik, sürekli artan bir duyarlılık olmalıdır ve aslında vardır da.

Öyleyse şimdi bugünkü parçalı malumat hâli içerisinde, veya eğer gerekli ise buradan hareketle, entegre bir beşeri ilişkiler yaklaşımını nasıl geliştirebiliriz sorusuyla karşı karşıyayızdır. Ayrı olguları kendi ilişkileri içinde görmeyi ve parçalı görünümleri somut bir perspektife kavuşturmayı öğrenmek zorundayız. Bu soru, tin sosyolojisinin, toplumun biliminin muadili olarak ortaya çıkması problemine işaret etmektedir. Toplum iletişim, etkileşim ve fikir üretmenin ortak çatısı olduğuna göre, *tin sosyolojisi* de bir edim bağlamındaki zihinsel işlevlerin araştırılmasıdır. Gerekli senteze yönelik muhtemel yanıtlardan birini ancak böyle bir yaklaşımdan beklemeliyiz

Böyle bir yaklaşımın zorunluluğunu kabul etmek, onun uygulanabilirliğini göstermez. Sonuçta, önerilen şema, katıksız acemiliğe ve sahte bir evrenselliğe kapı aralamaz mı? Saf kanaat ve kehanetler bilimsel yöntemin yerini almaz mı? Bu kaygılar kolayca atlatılamaz. Çünkü bu kaygılar, her bilimsel yöntemin kendi kendine dayattığı alan sınırlamalarını önünde sonunda aşması gerektiğini düşünen birçok kişi tarafından paylaşılır. Bu endişeler, gerekli

sentezin ilkesel olarak reddinden değil de doğuracağı sonuçlardan kaynaklandıkları sürece devam edecektir. Tek ikna edilemeyecek olanlar, alan fetişine yeminle bağlı partizanlardır. Zira usul meseleleriyle meşguliyetlerinin kendilerini somut hedeflere karşı kör kıldığı bu kişiler için umut yoktur.

Hiçbir disiplin bir diğeri için başarılı bir şekilde usul kuralları koyamaz. Geniş ve farklı olarak belirlenmiş bir alandaki araştırma yöntemi, etkili bir şekilde uygulanmasından doğmalıdır. Yenmesi pudinge delalet eder, hazırlanışına değil.[1] Yine de hayali doğaçlamalardan rahatsız olanlar için, burada önerilen araştırma tarzının sınırlı ve idare olunabilir bir sahası bulunduğunu söyleyelim. Tin sosyolojisi, yeni bir tarih felsefesi olarak değil, toplumla ilişkili eylem ve zihinsel işleyişin bütünleşmiş görünümü olarak tasarlanmıştır. Burada her şeyi kapsayan tarihsel teleoloji gibi bir yaklaşım geliştirilmiyor; ne de gizlenmiş diyalektik dizilerden oluşan kapalı bir sistem savunuluyor; hele kültür döngülerini morfolojik bir tasarı olarak ele almanın girişimimizle hiç ilgisi yoktur. Bu türden sentez girişimlerinin artık miadı doldu. Bugün bir sosyal bilimcinin işi, tek başına hayali bir oyunu oynamak değil, iş birliğine uygun bir usulün dile getirilebilir kurallarını izlemek ya da bunları üretmektir. İlk ortaya çıkan iş bölümü burada ifade edilenden farklı olmak zorunda olsa da entegrasyon, takım çalışması için analizden daha az gerekli değildir. Sentezin yalnızca entegrasyon amacıyla yapılan gözlemlerden gelişeceği varsayılabilir. Entegrasyon işinin söz konusu alanlarda gerekli olgular toplanıncaya kadar ertelenmesini ileri sürmek, sentetik usulün doğasını yanlış değerlendirmektir. Entegrasyon, olguların birikmesinin

[1] Bilimsel araştırmanın işleyişin iletilebilirliği, varsayımların asgariye indirilmesi, örtük varsayımlardan kaçınılması gibi evrensel kuralları bilimsel usulün ortaklık ve herkes için olma şeklindeki genel işlevleriyle ilgilidir. Oysa yöntemler, belirli alanlardaki fiili uygulamalardan damıtıldıkları için o alana özeldirler.

tamamlanmasıyla başlamaz, her bir yalın gözlem edimi ile başlar. Sorun psikolojinin sorunlarından biri değildir; soru, tek bir kişinin farklı kişilerdeki bilgeliği ve tecrübeyi nasıl özümseyeceği değildir. Keza mesele afaki bir allamelik de değildir. Gerekli olan, işbirliği hâlinde yürütülebilecek bir araştırma usulüyle, yeni ilgi odaklarında yoğunlaşmış bilgi yöntemiyle birlikte sürdürülecek tecrübedir.

Enformasyonun baş döndüren hacmini kullanılabilir bir orana yoğunlaştırmak demek, ardışık işlemler için uygun veriyi elde tutmak, gereksiz olanları elemek, süzmek demektir. Kısıtlı araştırma düzenimizin de gösterdiği üzere, heba olan emeklerin sorumlusu, bu ara adımların günümüzde ihmal edilmesidir. Potansiyel olarak verimli olabilecek araştırma girişimleri koordinasyon yokluğuyla sahipsiz bölgelerde yitip gider. Sosyolojide üretilen çalışmaların çok büyük kısmı kümülatif bir yapıda değildir çünkü sonraki araştırmalarda da kullanılacak şekilde tasarlanmamışlardır ve uzmanlarının birbirlerinden ayırdığı şeyleri birleştirmeye yönelik gelenekselleşmiş gönülsüzlük söz konusudur. Tekrar etmek gerekirse, entegrasyon, olgu toplama rutinine eklenen son aşama değildir; o, en uygun araştırma tasarımının bulunması ile başlayıp, birikmiş verilerden gerekli olanlara, alanda gördüğü kabulü dikkate almadan yoğunlaşmaya doğru ilerleyerek sürecin tamamını kapsar. Sosyal bilimlerdeki genellemelerin kümülatif bir öze kavuşmasının ön koşulu, farklı araştırma alanlarında geçerli olan, sonraki referans çerçevelerinde de kullanıma uygun olan *müzakere edilebilir* müktesebatın genişlemesidir. İktisat, antropoloji, siyaset bilimi, iletişim, edebiyat ve sanat gibi farklı alanlarda, bu alanların *konuları* birbirlerine geçişi olmayan, bağımsız şeylermiş gibi ele alındığı sürece ilerleme ve devamlılık sağlanamaz.

Yaşamda gittikçe artan karşılıklı bağımlılık, insani meseleler ile uğraşan araştırmacılardan, şeyleri kendi ilişkileri içinde görme konusundaki becerinin de aynı şekilde artmasını gerektiriyor. Bu, sezginin değil tematik olarak

odaklanmış işbölümünün eseri olacaktır. Eğer mevcut geçerli uzmanlaşma türü dikey olarak adlandırılacak olursa, bize yatay bir türün gerektiği söylenebilir. Gevşekçe yığılmış enformasyon öğeleri çokluğunun tek bir görünümünden ziyade, somut konuları merkeze almak zorundadır. Örneğin, belli bir literatürün yatay olarak uzmanlaşmış araştırmacısı, bu literatürün mensuplarının mesleki yolculukları ve meslek yaşantısındaki hareketliliği üzerine; eserlerini ürettikleri ortamda geçerli olan teşvik düzeni üzerine; hitap ettikleri kitlenin yapısı ve onlara uygun iletişim yolları üzerine; hamilerinin toplumsal yönelimleri üzerine; hususiyetli seçimler yapacağı siyasi ve sosyal kutuplaşmalar üzerine uzun uzadıya düşünmelidir. Kısacası dikey iş bölümü araştırmacıyı konusunu her yönüyle ele alma zahmetinden kurtarırken, yerine önerilen yeni uzmanlaşma yöntemi, farklı yönlerden gelen konuları içinde uygun ilişkilerin bulunabileceği bir noktada kesiştirir. Yine de bu, olanaksız bir işi üstlenmek, yani somut bir fenomeni meydana getiren sayısız ayrıntıyı yeniden yapılandırmak demek değildir. Amaç, bu ilişkilerin seçilen konu hakkında genelleme yapmak için uygun olan yoğunluğa ulaşmış görünümlerini elde etmektir. Böyle bir usulün benimsenmesi, alan ayrımına göre şekillenen uzmanlaşma tarzını tamamen ortadan kaldırmaz, sadece onun üzerine, farklı eğilimlerin işleyiş düzlemini koyar. Bu da aslında, karar vericilerin, parti önderlerinin ve sanayicilerin de çalışma düzlemini dikkate almaktır. Çünkü bunlar, karmaşık bir durumun yoğunlaşmış görünümüne dayanarak karara varmayı ve uzmanı belirledikleri bir amaç için nasıl yönlendirip kullanacaklarını öğrenmişlerdir. Akreditasyon alanlarına bakmadan diğer bilimlerin bulguları ile birlikte çalışmayı öğrenmedikçe, sosyal bilimlerin ilk aşamasını, temel çözümleme ve bölümleme aşamasını geçemeyiz. Şeylere yönelik somut bir bakış açısının ana öğelerini, sentezi tarih üzerine felsefe yapan filozofların doğaçlamalarına terk etmiş, şeyler arası ilişkileri umursamayan uzman-

lardan türetmek gibi sağlıksız bir uygulamayı sürdürmek zorunda değiliz.

Giderek karmaşıklaşan gerçeklikle, *en rapport* [yakın] kalabilme işi, alanlar arası araştırmanın meşru yöntemlerini tecrübe etmeyi zorunlu kılar. Ama eleştiri süzgecinden geçirilerek alınsalar dahi ikincil kaynakları kullanmak, daha eski olan doğa bilimlerinde değil ama sosyal bilimlerde hata payını kuşkusuz çok genişletir. Bu büyük ölçüde sosyal bilimlerde verilerin yoruma daha çok açık olmasından dolayıdır. Veri yorumlamayı yönetecek özel bakış açısının saptanmasıyla, bu işte bazı düzeltmeler yapılabilir. Yalnızca tecrübe, hata unsurunu en aza indiren diğer yolları gösterebilir. Önceden hazırlanmış ve tasarlanmış usul kuralları böyle bir göreve rehberlik edemez. Kapalı sistemler genellikle, şeyler düzeninin geriye dönük bir bakış açısınca kavranmasının sonucudur. Oysa sosyal bilimlerin bugünkü durumu araştırma usullerinin birleştiği bir alan görünümü arz etmez.

3. İncelemenin Farazi Tabiatı. Öncelikli Amaç: Yanlış Oluşturulmuş Toplum ve Tin Kavramlarının Eleştirisi

Aşağıdaki denemeler, derli toplu bir sistemin bölümlerini oluşturmayacak. Tin sosyolojisi girişimi şu an için ilk aşamanın ötesine geçmeyi umamaz ve yakın gelecekte meselenin bütüncül bir kavranışına ulaşabilme ihtimali görünmüyor. Bugün uygulanabilir görünenlerin tamamı, tarihin sosyolojik açıdan izah edilmesine ve kendi gerçeklerimizi daha iyi kavramaya dönük geçici adımlardır. Bu incelemelerin konusu aceleci hamleleri ödüllendirmez. Bu yüzden de gelişigüzel kavramsallaştırılmış bir dizi gözlem veya daha beteri, geçmişte kalmış hayali bir durumun kutsalmış gibi saklanmasından fazlasını taahhüt etmez. Amacımıza doğru kademeli ilerleme ile inceleme araçlarının tedricen rafineleştirilmesini ikame edecek bir şey yoktur.

Montaigne denemelerini 'Girişimler' olarak adlandırmıştı. Özellikle sosyolog, şeylerin parçalı görünümünü böylesine sağduyulu ve samimice kabul eden bu ifadeye gereken değeri verecektir. Montaigne'inki gibi bir durumda, sahada daha geniş manzaraya mani olan engelleri kaldırarak bir alan temizliği yapmadan yeni bir kavrayış kazanılamaz. Eleştirel çözümlemeler ilk adımları atmalıdır, bu adımlarla, yeni bakış açısının ana öğeleri eski bakış açısıyla sarmaş dolaş olmaktan, kabul edilemez düşünce yapısından kurtulabilir. Sadece, sürekli öz-sorgulama ve sahada yeni elde edilmiş şeyleri düzenli aralıklarla gözden geçirme tutumu, bizi, köhnemiş sistemlerin kalıplarına yeni bir tecrübe ile yaklaşmanın cazibesine karşı koruyabilir. 'Kesinlik sorunu' ötesinde hakiki çözüm arayan araştırmacılar, problematik durumun kademeli kavranışının gereği, her derde deva özet formülleri kabul etmezler. Marx Weber, Dilthey, Summer ve W. I. Thomas'ın çalışmalarının parçalı yapısının nedeni budur ve günümüzdeki çabalar için de geçerli olmalıdır. Bu, onların *tin* sosyolojisine yönelik yüksek eğilimlerini yadsımak değildir; eserleri sonuçta bizim *bilgi* sosyolojisi hakkındaki önceki araştırmalarımız için engin başvuru kaynaklarıdır. Bilginin varoluşsal bağlantısı tezi, yani gerçekliğin belli kavramları ile verili bağlantı modları arasındaki ilişkinin bilimsel bir artikülasyona imkan verebileceği önermesi, *İdeoloji ve Ütopya* da dâhil olmak üzere, bu önceki çalışmalardan çıkmıştır. Ardından gelen araştırmalara, önceki tartışmaların ortaya attığı tinin varoluşla bağlantısı iddiasını -ki bu iddia tin sosyolojisinin asıl başvuru çerçevesini oluşturur- daha da genişletebilmek umuduyla girişilmiştir.[1] Hâlihazırda bu geniş başvuru çerçevesinin yalnızca dağınık parçaları, o da sadece ağırlıklı olarak erken dönem bakış açısıyla çarpıştığı durumlarda ve tarihsel soruşturmada daha ileri gitmenin,

[1] Okur bu Giriş bölümünün sonunda, ön hazırlık niteliğinde bir taslak bulacaktır.

yenilenmiş yönteme yönelik içgözleme bağlı olduğu durumlarda görülebilirdir. Bugün, ampirik çalışmalar metodolojik tefekkürden açık ara daha önemli olsa da olguları fetiş hâline getirmeye gerek yok. Zira ham olgular, onlara yöneltilmiş uygun sorular olmadan, bir cevaba götüremezler. Tekrar belirtmek gerekirse, aşağıda sunulacak mütalaalar, kapsayıcı bir sistem kurma amacında değildir. Koyulan hedefe yaklaşmak, sadece yalından karmaşığa doğru adım adım ilerlemekle mümkündür. Yine de bir şekilde bu bölümün ana kavramı için gerekli ön açıklama, çalışmanın sonraki aşamalarını öncelemek zorundadır. Bu yüzden giriş bölümünün temel meselesi tarih, toplum ve tin kavramlarının yerli yerinde kullanılması ve bu kavramların erken dönem Alman sosyolojisi ve felsefesindeki yorumlanışları üzerine eleştirel bir bakışa ayrılmıştır.

II. Tarih ve Toplumun Doğru ve Yanlış Kavramlaştırılması

1. Düşüncenin İçkin Tarihi Kuramı ve Ortaya Çıkış Nedeni

Fikirlerin, siyasal sınırların dışına böylesine özgürce geçebilmesine rağmen her ülkenin yerleşik düşüncesinde belirli izleklerin tekrar tekrar ortaya çıkması olgusuna oldukça sık rastlanır. Entelektüel nüfuzun bu sınırları, yalnızca, düşüncenin toplumsal dayanağını göstermekle kalmaz, araştırmanın gerçekleştiği temel çevreye de ayrı bir dikkat yöneltmek için geçerli bir neden sağlar. Bir önermeyi, karşıt anlamlara dokunmadan yalnızca olumlayıcı yanı ile sunmak önermenin çıkış noktasını es geçmektir. Sıkı bir irdeleme, antitezleri açıkça görülür olmayan önermeler de dâhil tüm önermelerin temellerindeki bu karşıtlık ilişkilerini gözler önüne serebilir. Tine yönelik sosyolojik ilgi Almanya'da doğduğuna göre, konumuzda Almanlar arasında yaygın olan tartışmalara gönderme yaparak ilerleyebiliriz. Burada dikkat, belirli bir düşünce tarzının temsilcileri olarak alınabilecek belirli bireylere yönelmekten çok, hâlâ 'toplum' ile 'idrak' [*intellect*] kavramlarının kamburu olmaya devam eden yanlış kavramlaştırmalar üzerine yoğunlaşacaktır. Burada anılan kategorilerin her birindeki karşıt boyutlara öncelik verilmesi, zihinsel fenomenlerin sosyoloji tarafından keşfinde Almanların verdiği ilk katkıları yalnızca olumsuz olarak değerlendirdiğimiz anlamın-

da alınmamalıdır. Hatta tam tersine, Hegel'den Dilthey'a Alman hümanistleri, bir yığın malzemeyi açığa çıkartmakla kalmamışlar, aynı zamanda oldukça verimli bir araştırma çerçevesi de ortaya koymuşlardır. Dilthey'ın *İnsan Bilincinin Tarihi* yine *Tarihsel Aklın Eleştirisi*[1], Scheler'in *Felsefi Antropoloji*'sinin[2] referans çerçeveleri oldukça sağlamdır. Almanlardan gelen bu girişim kendi felsefi kökeninin damgasını taşıdığından, gerek dışarıdan gelen gerekse Almanlar arasında yanlış anlaşılmış pozitivizm kaynaklı eleştirilere karşı durabilir.

Ancak yine de Amerikalılar ve Avrupalıların başka yerlerde ulaşmayı başarabildikleri şeylere yönelik özsel bakışı Alman hümanist öğretisi kısmen kaybetti ya da ona gerçekten hiç sahip olamadı: İnsan düşünce ve eylemlerinin toplumsal yapısını, toplumsal tarih ile yakınlığını kavramak, asıl önemlisi, ister sıradan ister olağanüstü olsun tüm eylem ve düşünceleri kendi özel görünümlerinde görebilme yeterliliği. Bazı tarihçi ve filozofların 'büyük kişilik' ve bu kişiliğin 'kendine özgü yazgısına' yakıştırdıkları abartılı vurgular buna örnektir. Bunun gibi yakıştırmaların gösterdiği safiyane duygusallığı ve cesurane tutumu küçümsemek niyetinde değiliz, sadece bu türden değerlendirmelerin ortaya çıkmasını sağlayan karşılaştırma ölçütlerini sorguluyoruz. Bireysel başarıların toplumsal boyutlarını bilmeyen, zihinsel işlemlerin yalnızca tamamlanmış ürünlerine bakıp nasıl üretildiği ile ilgilenmeyen kişiler, yaratıcılıkla ilgili bir başarının bireysel bileşenlerini toplumsal

---

[1] Bkz. *Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften*, Band VII: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften;* Vandenhoeck ve Ruprecht (1927) ss. 191-294; İngilizce çeviri; Wilhelm Dilthey, Selected Works, Volume III: *The Formation of the Historical World in the Human Science*, (ed.) Rudolf A. Makkreel ve Frithjof Rodi içinde "Drafts for a Critique of Historical Reason": ss. 213-314 -çn.

[2] Max Scheler, *Gesammelte Werke, Vol: 12, Schriften aus dem Nachlass, III. Philosophische Anthropologie, 1987*, Manfred S. Frings (ed.), Bonn, Bouvier Verlag -çn.

bileşenlerinden ayırt edecek konumda değildir. Kimse, tarihsel olayların toplumsal art alanlarından haberdar olmaksızın, tarihe yönelik doğru bir bakış açısı elde edemez. Ancak sorunun can alıcı noktası, olayların toplumsal boyutlarına nasıl bakılacağı değil de sonraki kuşakların bu boyutları nasıl görmezden gelebildiğini görmektir.

Alman hümanizminin bu kısıtlı sosyolojik bakış açısından dolayı Hegel suçlanamaz, çünkü o, çağının toplumsal gerçekliğinin sıkı bir gözlemcisiydi. Fransız devriminin sarsıcı etkisi, Alman imparatorluğunun çöküşü ve araya giren Napolyon faslı, bunların hepsi, Hegel'in tarih anlayışında ve onun Prusya'nın siyasal ve entelektüel yeniden yapılandırılmasına yaptığı katkıda etkili olmuştur. Hegel'in 'nesnel tin' kavramı, sisteminin ruhsalcı ve akılcılıkötesi yanına rağmen, onun toplumsal olanı değerlendirmedeki başarısını gösterir. Ama takipçilerinin onun düşüncesinden süzüp aldıkları, 'kendi kendini devindiren idealar' serabı ve toplumsal bir boşlukta anlatılan, yüceltilmiş bir tarih anlayışından başka bir şey değildir. Yine 'düşüncenin içkin tarihi' şeklindeki talihsiz öğretiye yönelen hiçbir eleştiri, bizzat Hegel'in, Alman tarih düşüncesinde kök salacak *leitmotiv* [sürekli yinelenen ana tema]'nın yaratılmasındaki etkisini yadsıyamaz.

İdeaların içkin gelişimi tezi, önceden tayin edilmiş bir silsile aracılığıyla kendi içinden ve kendi tarafından geliştirilmiş, kendi kendini kapsayan bir idrak iddiasına dayanır. İzleyen sayfalarda bu kavramsallaştırma dört adımda incelecektir. İlk iki adım, bu tezin bir dereceye kadar önemsiz sayılabilecek koşullarını, yani öğretinin metafiziksel boyutunu aydınlatma amacındadır. Bu noktada yazar, konunun görkemini hafife alma tehlikesini kabul etmektedir. Ancak üstlendiğimiz girişim tam da bu noktada, zihinsel fenomenlerin abartılı kavramsallaştırmalarının eleştirisini yapmak zorundadır. İlk iki adımda, bu bozuk kavrayışın, akademik kavrayışın bazı özelliklerinden nasıl türediği

gösterilecektir. Çözümlemenin üçüncü ve dördüncü aşamalarında, konunun dini öncülleri ele alınacaktır.

İlk adım: Şöylece bir göz gezdirme, öğretme mesleğinde bu öğretiye adanmışların ayrıntılı listesini göstermek için yeterlidir. İşin öncüleri, neredeyse diğer herkesin yaptığı gibi kendi kanaatlerini, günlük yaşantılarının da alışkanlık hâlinde kendi yolunda ilerlediği özel evrenlerinde yaratan filologlar, tarihçiler ve filozoflardır. Bir varoluşun; bazı bölümleri olaylar sahnesinden men edilmiş bir varoluşun, düşünüp durmaya, düşünsel bir yaşam sürmeye eğilimli ve dolayısıyla da gerçekliğin doğasına dair bazı kuruntulara yatkın olacağı gayet açıktır. Daha geniş bir sahada taraf, çıkar ve görüş çatışmaları, uzun tefekkür ile araya mesafe girmesiyle yalnızca alternatif bir düşünce ekolü tartışmasına dönüşebilir. Her gün yaşamın kaba ve karmaşık yüzüyle karşılaşan insanlar, düşünceyi, burada ortaya çıkan durumlarla baş edebilmek için bir araç olarak kullanarak harcarken, akademi sığınağının sakinleri, düşünme eyleminden, gerçekleşmiş olguları kafasında canlandıracağı ve yeniden yapılandıracağı bir araç olarak faydalanabilir. Uygulama alanındaki kişilerin zihinsel işleyişi, sorunların hem kaynağı hem de sonucu iken, bir akademisyenin bilişsel işlemleri bir başkasının düşüncesi tarafından desteklenip beslenir. Ve nihayet uygulama alanındaki görevli toplumsal durumlarla doğrudan karşı karşıyayken, bir akademisyen, karşılıklı olarak üretken fikirlerin, entelektüel devamlılığı ile karşı karşıyadır. Bu, tıpkı her şeyi özünde barındıran ve kendini kendi sulbundan düşüren idrak kavramını anımsatan bu akademi-içi illüzyonun genelleştirilmesidir.

Tam bu noktada, akademisyenlerin de elbette, onları mesleki kuruntularını gözden geçirmeye zorlayan özel bir yaşantıları olduğu ve yine akademisyenlerin de düşünceye mutlaka gündelik yaşamda sorun çözen bir işlev yükleyerek, bu şekilde kullanabileceklerini söyleyen birileri çıkabilir. Aslında, bu söylenenler, yaşamın müfredatta yer alma-

yan anları için doğru olsa gerek. Ama akademisyenlerin ayrık ve son derece bağımsız varoluşlarının doğasında, birbirine girmiş özel ve mesleki dünya görüşlerinin geleneksel *esprit de corps* [takım ruhu] tarafından ciddi biçimde kısıtlanması da söz konusudur. Akademik yerleşke yine de şu kendi kendine kaim olma yanılsamaları için tek ortam değildir. Farklı kaynaklardan sabit gelir sahibi olarak savaş öncesi dönemin 'rantiyeleri' de bu türden; kabul gören 'iyi yaşam' ideallerinin bu kusurlu dünyanın karşıt olgularıyla birlikte varlığını sürdürebildiği görüşleri dikkate aldılar. Buhran, bu çift başlı görüşlerde kaçınılmaz olan bir değişikliğe yol açtı ve gündelik, özel deneyimler yavaş yavaş matematiksel kesinlik gibi kabul edilmiş dünya düzeni kavramını -tam da olması gerektiği gibi- yürürlükten kaldırdı. Bugün de toplumsal katmanlardaki dönüşüm ve dağılmaya tanıklık etmeyi sürdürüyoruz. Dolayısıyla bu durumun beraberinde getirdiği, toplumsal tabakaların zihin yapılarında meydana gelen kaymayı inceleyebiliriz. Ama bu inceleme, akademik kendi kendine yeterlilik geleneğine dayalı bir güvenlik duygusuna sahip olan araştırmacılarca ıskalanacaktır. Açık görüş, araştırmada belirli aralıkla gerçekleştirilen yeniden yön belirlemeleri ve özsorgulamayı gerektirir ve yalıtılmış bireye daha az güvenilmesini söyler. Tarihi 'yapanlara' çıraklık etme, bu durumun filozoflarına yarayabilir. İnsanları yöneten hangi zihinsel pusula olursa olsun, insanlar aldatıcı bir haritayı takip etmeyi göze alamazlar. Zira eylemler yanılsamaları, tefekkürden çok daha hızlı açığa çıkarır.

O halde akademisyenin önyargısının potansiyel kaynağı, konumudur. Kuşkusuz, boş zaman ve belli bir bağımsızlık öğrenmenin ön koşullarıdır. Ancak çözüm elde etme ihtiyacı, pragmatik gerçeklik sınavını geçememişse, yaşam boyunca sürmüş, mesafeli bir konumun içinde düşünme tutumundan doğan önyargı birikimli hâle gelecektir. Somut durumların gerekleriyle yüzleşmek zorunda olmayan herhangi bir zihinsel üretim, bu içine kapalı düşüncenin

çukuruna, yani konusunu idealize etme eğilimine düşmekten kurtulamaz. Bu önyargının devası, ne rafine bir metodolojide ne de kaynak materyallerin daha verimli kullanımında bulunacaktır. Bu durumu düzeltecek olan şey, düşünceyi kendi koşullarına dayalı art alanında anlamak için gösterilecek istikrarlı çabadır. Kısacası çözüm, hermenötiğin kapalılığında değil sosyolojinin açık bakış açısındadır.

Şimdiye kadar, tarihsel meselelerin çözümlenmesine yönelik Alman yaklaşımı, siyasal olayları izleme ile düşüncenin gidişatını izleme arasında gidip gelmiştir. Bu iki ilgi alanının buluşabileceği orta noktanın da ya analize geçit vermediği ya da zaten araştırmaya değer olmadığı düşünülür. 'Kültürel tarih'e yönelik aksak girişimler hedeften çok uzağa düşmektedir. Burckhardt'ın değinileri bizzat sanatsal tür üzerineyken, takipçileri anekdot kabilinden ayrıntıların batağına battı. Lamprecht'ın sezgisel kavrayışı şeylerin gerçek bağlantılarına kadar uzanamadı. Bu çalışmalarla gün ışığına çıkan veriler kayda değerdir, ancak bunlar tarihin özüne yalnızca şöyle bir dokunur. Tarihin tam çekirdeği, büyük ölçüde tarih algısında siyasal tarihin baskın olmasından ve fikirlerin evrimi düşüncesinin hâkimiyetinden dolayı kendisine erişim engellendiği için bütünüyle keşfedilmemiş olarak durur.

Başlıca ilgisi siyasi olayların cadı kazanı olan gözlemcinin, gündeliğin sıradanlığında şekillenen şeylerin de bu olaylarla eşit değerde olduğunu ve dahası birer yapısı olduğunu fark etmesi neredeyse olanaksızdır. Ancak Alman devlet kültürünün sosyoloji bilimine yönelik girişimleri engellediği gibi, fikirler tarihi tarafından kuşatılmış saf skolastisizm de gerçek bir psikoloji biliminin önüne takozlar koymuştur. İnsanın değişen tutum ve şartlarının, Montaigne'den beri Fransa'da çok iyi kavranan anlamı, Nietzsche gibi dikkate değer bir istisnayı saymazsak Almanya'da hiç yakalanamamıştır. Alman idealizmi insani güdülere karşı hep duyarsız kalmıştır. Bu insani güdüler, devlet zemininde gerçekleşen olaylar girdabına ve idealar dünya-

sına kıyasla değersiz ve kenarda görülmüştür. Hegel felsefesinin ve Ranke'nin tarih yazımı tarzının yankıları, gerçek bireylerin birbiriyle etkileşime geçtiği ve yaşam koşullarını iyileştirmeyi denedikleri asıl meydanı es geçmiştir. Alman tarihselciliği, şeylerin gerçekte oldukları durumu dikkate almayan, onay görmüş bir skolastik gelenek olmasaydı, Marx ve Lorenz von Stein, bu geleneğin ihmal edilmiş boyutuna dair bir fikir geliştirebilirlerdi.

İkinci adım: Fikirlerin içkin akışı yanılsaması, tıpkı hümanistin kaynak materyalleriyle karşılaşma şeklinden ilave destek görür. Geçmişte yapılan çalışmalar, akademisyene bir galerideki resimler gibi, yani soyut varlıkların sergilenişi gibi görünür. Bu sergilenişi, sürekli gelişen, organik bir yapı olarak yorumlama kışkırtması, ilgisini yalnızca yaratıcı ifadelerin tarihsel kayıtlarıyla sınırlayanlar için nerdeyse karşı konulmaz bir çağrıdır. Bu yanılsamada görmezden gelinen şey, toplumsal bir varlık olarak insanın eylediği ve eylemine karşı tepki aldığı ortak alandır. Bu nedenle, idealist kuruntu kök salmak için, kütüphane ve müzelerde sergilenen, iki boyutlu bir çatı üzerine kurulu kavramsallaştırmadan daha iyi bir temel bulamaz. Eksik olan üçüncü boyutun, bu bakış açısınca keşfedilmesi neredeyse olanaksızdır. Aslında, sanatsal evrim veya edebi tarih gibi şeyler gerçek değildir, gerçek olan yalnızca; yaşamın görünümlerinden birini sunma arzusundaki tekil durumlardır. Düşünce ve algının ifadeleri kendi başlarına yalnızca gerçeğin parçalı bir görünümüdür. Kolaylık olsun diye icat edilmiş bir sınıflandırma aracı olarak alındığı sürece, 'sanat tarihi' gibi kurguların bir zararı olmasa da bu düşünce ve algı ifadelerinin eksiksiz bir kronolojisi de aynı şekilde tarih değildir. Bu sınıflandırmaların mutlaklaştırılması ise kitabi eğitimin en büyük tehlikesidir.

Üçüncü Adım: İncelememizin önceki adımlarında yürütülen tartışmalar, akademik bir varoluşun sıradan görünümlerine odaklanmasına karşın, çözümlemenin bir sonraki aşaması, daha yüce konularla ilgilenmelidir: Almanca 'Ge-

ist' kavramının dini kökeni. Aslında dini bir kavram olan 'tin' kavramını, din dışı felsefeye aktaran kişi, özellikle Luther'dir. Ortaçağın erken dönemlerinde Kilise, zaten tin ve tenin mutlak karşıtlığını ilan etmişti. Ancak tin dünyası ve insan yaşamı arasındaki boşluk, yalnızca Luther'in radikal düalizminde mutlaklaştırıldı. Luther şöyle der: "İşte bu yüzden Tin ve Merhametten [ibaret] olmayan yaşayamaz" (*De Libertate Christiana* [*Hıristiyanın Özgürlüğü Üzerine*], 1520). Alman hümanist yazınında tin ve onunla ilgili kavramların aşırı yüceltilmesi, Luther'in düalizminin etkisinin sürmesine bağlanabilir.

Dördüncü Adım: Alman dini öğretisinde, bilhassa *tinsel özgürlük* doktrininde hâlâ içkinlik teorisinin bir ayağı bulunur. Yine bu *tinsel özgürlük* de Luther'in ayrıntılı olarak ele aldığı fikirlerdendir; "Demek ki, sade bir şekilde söylemek gerekirse, ona [insana], özgürlük veya imanın herhangi bir tanımını verebilecek, dışsal bir şey mevcut değildir. Çünkü boyun eğme ve kin tutmanın karşıtları olarak özgürlük ve iman, bedensel ve dışsal değildir."

Bu dini öğretinin seküler türevi sonraları Alman idealizminin ana tezlerinden biri oldu. Luther'in (günahtan) 'özgürlük' kavramı belirlenmemiş olmak anlamında alındı; 'tinsellik' kavramı (yani, insanın iman aracılığıyla Tanrı ile birleşmesi) da kendini gerçekleştirmek, dönüştürmek ve kendi başına hüküm süren akıl öğretilerine dönüşerek gelişti; bunun olumsuzu olarak, Luther'in ahlaki esaret kavramı, fiziksel dünyadaki belirlenim öğretisini ifade eden felsefi teze evrildi. "Düşünce veya bilgi, ancak mutlak özgürlükte elde edilir. (...) böyle bir özgürlük, tüm bilincin en yüksek temelidir" der Fichte (*Bestimmung des Gelehrten*, 1794).[1] Bu düalist kavramsallaştırmanın, her

[1] Fichte'nin Jena Üniversitesi 1794 yaz dönemi seminerleri; *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (*Bilgin Kişinin Belirlenimi Hakkında Dersler*) adında toplanmıştır. Bunlardan dördüncü ders doğrudan "Ueber die Bestimmung des Gelehrten" adını taşır. Bkz. Johann Gottlieb Fichtes *sämmtliche Werke*, Band 6: Berlin 1845/1846, ss. 323- 334 -çn.

türlü küçük çevre teorisi ile entelektüel öznelere ilişkin deterministik ve sosyolojik bir yaklaşımın gelişimini engellemesi anlaşılırdır. Çünkü böyle 'dışsallıklar', zihnin belirlenmemişliği ve mutlak özgürlüğüne dayanan bir felsefede mantıklı bir gerekçe bulamaz.

İncelememizin son iki adımının, bir ideayı bir diğerinin geçerliliği ile açıklayan idealist kaideyi izlediği görülebilir. Aslında Luther ile içkinlik kuramının yakınlığı toplumsal art alan yeterince dikkate alınmadan hakkıyla anlaşılmaz. Zira ancak bu toplumsal art alanda özgürlük kavramı aşırı geniş bir kapsama sahip olabilmiş ve Almanya'da kabul görmüştür. Bu süreç, 18. ve 19. yüzyıl Alman orta sınıfı ve köylülerinin bastırılmış arzuları tarafından güdülenmiştir. Durumun, püriten zihniyetle karşıtlığı şaşırtıcıdır. Kalvinist mezheplerin kurulabilmesine ve bu mezhep üyelerinin gayet somut bir başarıyla inançlarına uygun davranabilmesine elverişli toplumsal ortam, Püritenleri bir sınama alanı olarak gerçek dünyayla uzlaştırdı; yaşama yönelik bu ılımlı pragmatizm, Püritenizmin güdüleriyle çelişmedi. Buna koşut bir gelişimin Almanya'da ortaya çıkması, eyalet devletlerinin katı yapısı ve bu devletlerin eskiden beri kendilerini Lutherci kiliselerle özdeşleşmesi yüzünden engellendi. Eğitimli Alman orta sınıfı düşünce ve eylemlerinde somut bir sosyo-politik odak noktası olmadığı için, bürokratik devlete uygun zemini hazırladılar. Yine aynı şekilde bu kişiler özgürlük ideasını, zihnin belirlenmemesi anlamına gelecek şekilde ruhanileştirdiler. Bu içe dönük özgürlük kavramı, içkinlik teorisinin temel taşıdır ve tarihe, düşünceye ve tarihe sosyolojik açıdan yaklaşmanın önündeki ana akademik engellerden biri olagelmiştir.

Sanat Tarihi Üzerine Bir Ara Fasıl

İçkinlik kuramı yalnızca Alman felsefesinin büyük ve küçük ölçekli sistemlerine özgülenmiş olarak kalmadı. Bu kuram tarih incelemelerinin neredeyse tüm alt dallarına uygulanmakla çok daha fazla önem kazandı. Ancak sanat

tarihinde bulduğu, alana ait öğretiyi bütün yönleriyle belirleyecek doğrudan denetim imkânını, hiçbir araştırma alanında bulamadı. Dolayısıyla sanat tarihi alanı bu savunulamaz içkinlik kuramının apaçık ortaya çıktığı ilk alandır.

Dâhili devamlılıklar ilk olarak biçim ve tarz aracılığıyla aranıp tefsir edildi. Sanat tarzının evrimi ve sanat için sanat anlayışı bir bakıma benzer düşüncelerdir. Her ikisi de biçimin özerkliğini ve sanatın içeriğinden üstünlüğünü kabul eder. Bu ilkelerin, sanat tarihinin somut meselelerine uygulanmasıyla, sanatın, tarzcı yaklaşımların bir yana bıraktıkları, erken dönem ressam ve heykeltıraşlarının dini amaçları gibi içkin nitelikleri tedricen görülmeye başladı. Dahası, sonraki dönem sanat eserlerinin, yaratıcılarının *Weltanschauung*'unun asli öğelerini açıkça gösterdiği ve bu *Weltanschauung*'un sanat nesnesinin tarihsel konumu belirlemede birtakım etkileri olduğu iyice açık hâle geldi. Dvořák'ın çalışması, sanatta tarzı önemseyen yorumlama alışkanlığından, fikirlerin felsefi ve dini dönüşümlerini gösteren bir şey olarak, daha geniş bir anlama sahip sanat tarihi kavramına geçişi işaret eder.[1]

Dvořâk'ın çalışmalarıyla birlikte, tarzı dikkate alan sanat yorumu girişiminin, sanatın kültürel açıdan çözümlenmesi girişimine doğru genişletilmesi gerektiği geçerli bir söylem hâline geldi. Konunun aşırı uzmanlaşmış bir bakışla yorumlanması giderek daha az şey vaat ettiğinden, doğal olarak, bir alana diğerlerini de katıp genişletmek suretiyle tek bir alandaki uzmanlaşmadan doğan kısıtlamaların üstesinden gelme girişimleri destek buldu. Sanat tarihçileri artık, bir dönemin sanat eserleri ile o dönemdeki düşünce söylemleri arasındaki benzerliğe dikkat etmeye başladı. Sanat tarzındaki evrimin çizgisel olarak kurgulanmış yapısından hareket etmek araştırmalara yeni bir bakış açısı kazandırmazken, ilave tarihsel malzemenin mukayeseli

[1] Karş. Max Dvořák, *Kunstgeschichte als Geistesgeschichte*, Münih, 1924.

olarak kullanılması da eski usulün kısıtlarından kaçınamadı. Hâlihazırda aynı söylem evreninde toplanıp, bir solukta sayılabilseler de geçmiş dönem eserleri hâlâ soyut birer varlık olarak, müze ve kütüphanelerde görünür olmak zorundaymış gibi düşünüldü. Heykel, resim ve edebiyat eserleri ile çağdaşı olan felsefeler arasında keşfedilebilir bir ilişki olduğu varsayıldı. Ama bu ilişkilerin gösterilmesi sadece sezgisel morfolojiye bırakıldı. Olgunlaşmış bir kültürdeki farklı kurucu öğelerin belirli ilişkisellikleri olduğu gayet iyi anlaşılmışken, bu bağların icmali bir iç değerlendirmeye terk edildi. Hamann ile Hausenstein'm çalışmaları, bu kısa özet niteliğindeki bakışın toplumsal alana doğru yayılımını gösterir.[1] Dehio'nun muazzam eseri, sanatçıların içinde çalıştıkları toplumsal ortamlara gönderme yapmayı ihmal etmez.[2] Bu derin kavrayışlar yine de eserlerin art alanlarına dair yalnızca önemsiz veriler sunup, söylemin ilkelerini gösterecek kadar olgunlaşamamıştır.

İçkinlik kuramının sessizce terk edilmesinin sonuçları kuşkusuz bu çalışmaların kapsamını da etkiledi. Yine de bu çalışmalar, sanat tarihinin temel sorularına ulaşacak kadar ilerleyemedi: Belirli bir sanat eserinde kaydedilen kimin zihniyetidir? Bu zihniyetleri sanat eserine yansıtılan kişilerin toplumsal kimliği nedir? Sanatçıların bakış açılarını; gerçekliğin belirli bir görünümünü algıladıkları ve eserlerinde sundukları bakış açılarını kuran örtülü seçimler, eylemler ve durumlar nelerdir? Eğer sanat eserleri, yaratıcılarının bakış açılarını, inançlarını ve kabullerini yansıtıyorsa, benimsenen bu bakış açısı, inanç ve kanaatlerin önderleri kimlerdir, azılı düşmanları kimlerdir? Bir sanat tarzı değişikliğinde görülen yön değiştirme kim tarafından belirlenmiştir? Bu sorular, sanat eserlerinin parçalı

---

[1] Karş. Richard Hamann, *Der Impressionismus in Leben und Kunst*, 1923 ve *Deutsche Malerei im neunzehnten Jahrhundert*, 1914; Wilhelm Hausenstein, *Vom Geist des Barock*, 1920, ve *Barbaren und Klassiker*, 1923.

[2] Karş. Georg Dehio, *Geschichte der deutschen Kunst*, 3 cilt, 1919–24.

görünümlerinde ortaya çıkamaz. Bu parçalar arasındaki kavramsal boşluk, 'çağın ruhu' gibi geleneksel kurgularla birbirine bağlanamaz, bu kavramlarla yaklaşıldığı takdirde parçalar arası ilişkiler gizli kalacaktır. Yalnızca yapılanmış bir değişken olarak toplum bir tarihe sahip olabilir ve bir sanat eseri ancak bu değişkenlikteki toplumsal süreklilikte hakkıyla tarihsel bir oluşum olarak anlaşılabilir.

2. 'Materyal' ve 'İdeal' Vasıfların Suni Polarizasyonu

Almanların tarih üzerine tefekkürünü kısıtlayan, bu içkinlik kuramına oldukça benzeyen ikinci yanlışlık; şeylerin, *materyal* ve *ideal* âlem şeklinde çift kutuplu kavramsallaştırılmasında açığa çıkar. Bir kez daha, bu kadar temelde yer alan, yalın konuların neden ısrarla yanlış bir şekilde kavramsallaştırıldığı sorusunu sormak kaçınılmazdır; tinin sosyal karakterinden kuşkulanmak ve sosyal davranışın zihinsel bağını göz ardı etmek nasıl mümkün olmuştur? Eylemini belirli bir toplumsal durumda gerçekleştiren somut bir kişi düşüncesi olmaksızın soyut bir idrak kavramı yaratmak, tersini öne sürmek kadar, yani iletişim, fikir üretme, değer biçme gibi işlevler olmaksızın yaratılmış bir toplum kavramı kadar saçmadır. Bu kavramsallaştırma, yani 'materyal teriminin bedensiz tin kavramının tersi olarak alınması zoraki bir ikilemdir. Peki, 'materyal' terimi gerçekten ne anlama gelir?

Hegel felsefesini izleyenler arasında 'sol Hegelciler' diye anılanlar, idealist düşünce geleneğiyle karşıtlıklarını açıklamak için kendilerine 'materyalistik' yakıştırmasını uygun buldular. Strauss, Feuerbach ve Marx, her biri kendi meşrebince, bu muhalif ekolün ortak kabullerini dillendirir. Bu düşünürlerin muhalefeti, bunlara benzer görünen Büchner'in bilimsel materyalizminden tamamen farklıdır. Onların yarattığı karmaşa, idealizm-materyalizm karşıtlığını kuşatan karmaşanın çoğundan sorumludur.

Sol Hegelcilerin materyalizmi, yüzyılın ortasında siyasal literatüre, 'tarihi yapan kimdir; olağanüstü bireyler mi kitleler mi' muammasını yerleştirdi. Bir anlam ifade etmesi ve cevaplanabilir nitelikte olması için bu soru, tekrar şöyle açılmalıdır; tarihin yaratıcıları toplumdan soyutlanmış bireyler mi yoksa toplumsallaşmış ama bağımsız kişiler midir? Hem bireysel hem de toplulukla ilgili olan değerler ölçülebilir nitelikte değildir, bunlar mutlak anlamda karşıt da değildir. Kişisel itibar, alışılmadık bir kavrayış gücü gösteren ve alışılmadık durumları yönetebilen bireylere izafe edilir. 'Tarihin büyük insanları' şeylerin toplumsal dünyasını aşamadığı halde, hiçbir sosyolog makul şekilde varlıklarından kuşkulanamaz veya varlıklarını yadsıyamaz.

Olaylara geçmişe dönük olarak veya belli bir mesafeden bakıldığında, her bir aşaması kaydedilmemiş belirli bir eylemler zincirinin kaydedilmiş sonuçlarını, zincirin son halkasındaki tanınmış kişiye yüklemeye ya da bir başka deyişle bilinmeyeni bilinene atfetmeye dair, güçlü bir cazibe ortaya çıkar. Tarihsel kahramanları ilahlaştırmaların çoğunda, konuyla ilgili ayrıntıların üzerini örten puslu havanın yardımı söz konusudur. Vierkandt'ın erken dönem eseri *Die Stetigkeit im Kulturwandel* (1908, *Kültürel Değişikliklerin Sürekliliği*), birçok büyük buluşun birikimli doğasına yönelik bir kavrayış sunar.[1] Bu büyük buluşlar genellikle, aslında en son adım tarafından sentezlenmiş, daha küçük buluşlardır. Önceki adımları bilmek en son adımın, sentetik başarının değerini küçültmek değildir; yalnızca diziyi sonuçlandıran eylem için bir ölçüt koyabilecek olan sürecin bütünüdür. Diğer eylemlerden tamamen yalıtılmış olarak bir eylemi kavramak, bir kişinin, daha önce hiçbir insan topluluğunda dolaşımda olmamış bir dili konuşabileceğini iddia etmek kadar uç bir durumdur. Konuşmak, nihayetinde, var olan bir dili dönüştürmek ve

[1] Karş. W. F. Ogburn, *Social Change*, 1923.

geliştirmektir. Bu açıdan, sokakta yerel bir argoyla kurulmuş iletişimle şiirdeki dilbilimsel buluşlar arasındaki fark çok azdır. Dolayısıyla fikirleri yalnızca önemli bireylere atfetmek ve 'materyal' kavramını başka birçok şeyin yerine kullanılmak üzere rezerve etmek pek anlamlı görünmüyor. Yine bu açıdan, fikirlerin madde tarafından belirlendiği tezi, ampirik sınamayı geçebilecek yeterlilikteki bir iddia değildir.

Oysa tarihsel materyalizm diye adlandırılan hipotez tamamen farklı bir yapıdadır. Bu ifade bizzat tartışmalı kökeninin damgasını taşıyadururken, bu hipotez aslında tarihi, iktisadi açıdan yorumlamanın bir başka adıdır. Hipotezin değeri ne olursa olsun, iktisadi 'altyapının' ideolojik 'üstyapıya' üstün olduğunda ısrar etmek maddenin idealara üstün olduğunu kanıtlamaz, yalnızca toplumsal etkileşimin bir türünün (iktisadi olanın) diğer türlere öncelliğini gösterir. Fikir üretme ve iletişimin dâhil olduğu her türlü eylem, biyolojik aygıtlara olduğu kadar materyal aygıtlara da ihtiyaç duyar.

Anlaşıldığı üzere, tarihin materyalist yorumu şu üç anlamdan birini veya her üçünü birden ifade edebilir. İlk olarak, insanın biyolojik, temel ihtiyaçlarını karşılayan işlevlerin daha büyük bir aciliyeti olduğunu, bunların, ikincil diye adlandırılan ihtiyaçlara göre erteleme ve ehlileştirmeye karşı çok daha dirençli olduğunu iddia etmek anlamına gelir. İkinci olarak, iktisadi faaliyetler alanındaki değişkenliğin diğer faaliyet alanlarındaki değişkenlikten çok daha az olduğunu ve dolayısıyla bu diğerlerinin iktisadi olana zorunlu bir bağla tabi olduğunu öne sürmek anlamına gelir. Son olarak, iktisadi faaliyetlerin mutlak bir devamlılığı olduğunu ve bu bağlamda toplumu bir arada tutan temelleri kurduğunu söylemek demektir. Bu önermeler, şu yararsız tin-madde antinomisine başvurmadan da gayet anlaşılır biçimde tartışılabilir.

3. Hatalı Tarih, Diyalektik ve Dolayım Kavramları

Tarih gitgide gerçekliğin daha kapsamlı ve değişken görünümüyle özdeşleştirilmeye başlamıştır. Öyküleyici tarihi yapan, tarihin geçmiş dönemleri değildir; tarihçiler zaten bu konuda, ortalık durulmadan önce epey uğraştılar. Histografi de çarpıcı olayların basitçe kaydını tutmak şeklinde uygulanmaz. Toplumun gittikçe artan bağımsızlığı ve hızla yön değiştirmesi bize, değişimin kayda geçirilmesi ve yorumlanması için yeni bir ölçüt verdi. Böylece tarih, eldeki bir amaç için, değişimin *apaçık* çıktısını, *süregiden* bir süreç şeklinde *kapsamlıca* öyküleyen bir şey olarak düşünülecektir. Aşağıdaki ek açıklama bu kavramları biraz daha aydınlatacaktır.

Yeterli bir açıklama, sürecin sonucunu ve gidişatını inandırıcı olmaya zorlayacak bir etkililikte olduğu zaman değişim de *apaçık* hâle getirilmiş olacaktır. Dramatik ve tarihsel takdim arasında mutlak bir koşutluk vardır. Sahici bir dramın önermesi, dramatik durum bütünüyle ortaya konduğunda inandırıcı olmalıdır. Olayların gelişimi doğal bir şekilde gösterilmeli ve sonuç bir *deus ex machina* olmamalıdır. Tıpkı bunun gibi tarihçi de tarihsel durumu oluşturan etkenlerin verili yapılarından olaylar dizisini çözmelidir. Bir başka deyişle tarihçi, olguların elverdiği ölçüde, determinist yaklaşımla ilerlemelidir. Apaçıklığın derecesi elbette kaydın ölçeğine ve formatına göre değişir; minyatür bir taslak belirli bir konunun ana hatlarını, geniş bir tuval üzerine düzgünce tasarlanmamış ayrıntılarla dolu olarak işlenen bir resimden çok daha net ve doyurucu biçimde sunabilir.

Adlî olayları kaydeden Mezopotamya kronikleri ve Polinezyalı kabile önderlerinin şeceresini gösteren kayıtlar, *süreklilik* arz etmedikleri için bir tarih oluşturmaz. Adına ister yaşam ister gerçeklik diyelim, tarihin özü, kesik kesik aralıkla gerçekleşmez, tersine o, eylemlerin kesintisiz akışıdır. Bunlardan bazıları diğerleri içinde farklı durur; is-

yanlar, keşifler, savaşlar, yasama faaliyetleri, edebi olaylar gibi; diğer bazıları ise süreklilik arz eder, yiyecek, barınak, sağlık, eğitim, düzeni sürdürmek ve benzerleri gibi. Bu yükümlülükler ve işlevlerin bir bütün içinde karışık biçimde birleşmesi bir yapı meydana getirir. Çünkü bunların arasındaki ilişkiler bize, belirli bir toplumun karakteristiğini kuran, sürekli yinelenen bir kalıp sunar. Yalnızca bu sabit yükümlülükler ve işlevlerin birbirine eklenmesiyle yaşamın devamlılığı açık hâle gelir ve yine bunlar sayesinde ayrıksı duran olaylar, tarihin bütünsel sürecinde ana öğelerden biri gibi anlaşılabilir. Öyleyse süreklilik arz eden bir değişikliğin açıklamasını yapan şey, -varsayalım böyle bir şey olanaklı olsun- olayların 'tamamını' içeren kayıtlar değil, bu devam eden yükümlülükler ve işlevler bağlamı özelinde olayların öykülenmesidir.

Tarihsel gerçeklik yalnızca, birbiriyle ilişkili faaliyetlerin kapsayıcı çerçevesi olarak anlaşılabilir. Gerçeklik tarihin özü ve konusu olduğu için, *geniş kapsamlılık* anlatının ölçütlerinden biridir. Ama yine de tarihçi konusuna seçtiği, özel bir bakış açısıyla bakabilir. Dikkatini hukuk, yönetim, iktisat ve edebiyat gibi, yaşamın veçhelerinden biriyle sınırlayabilir. Daha sonra sunmak için, kendi özel ilgisiyle ilişkili olguları seçebilir. Ancak o, seçtiği olguları, yaşama süreklilik niteliği veren, kendisi de süreklilik arz eden şu yükümlülük ve işlevlerin kapsayıcı çerçevesi içine yerleştirecektir. Odak noktasının seçilen konuya bağlı olarak değişmesine karşın konu hâlâ aynıdır; yaşam. Kısaca, müteakip buluş ve fetihler gibi ayrıksı duran her olay dizisi, tarihle ilgili açıklamaya betimleyici veriler sağlar. Ama bunu tarihsel yapan şey, içinde seçilmiş verilerin sunulduğu kapsamlı çerçevedir.

O zaman tarih bu durumda, tözsel olmayacak, gelişen kolektifliğin bir özniteliği olacaktır. Yani o, yalnızca değişikliğin kaydı olmakla kalmayıp ayrıca değiştirenlerin de açıklanmasını içerecektir. Toplumsal araçları olmadan ele alınan tarih, hareketi hareket eden biri olmaksızın algıla-

maya benzer. Dilthey 'sosyo-tarihsel gerçeklik' ifadesini kullanmıştı. Ondan önce Hegel, 'Volksgeister' (kelime olarak: halk tini) diye yorumladığı kolektifliklerin gelişiminden söz etmişti. Böyle havalı bir kavram, ne kadar zayıf olursa olsun, Hegel'in bazı evrimci çıkarımları için bir referans çerçevesi sunar. Hegel'in takipçileri, kısmen kavramın uçarı yapısı, kısmen de sınıf çatışmalarının yükseldiği bir çağda artık ulusal tarihlerin kapsamının iyice daralması nedeniyle tarihi bu *Volksgeister* etrafında konumlandırma çabasını bir yana bırakmışlardır. Böylece tarih kavramı, kendine özgü bir oluşum olarak yalın ve saf hâle gelmiş, hiçbir kolektifliğe gönderme yapmadan kullanılır olmuş ve tözsel bir anlam taşıdığı iddia edilmeye başlanmıştır. Şeylerin 'tarihselliğini' savunan bu yaklaşım, giderek, değişimin sosyal öznelerini dikkate almadan geliştirilmiş özel bir ontolojinin konusu oldu. Alman felsefesi, tarihi, üretici bir güç şeklinde, kendisi değişmeden başka şeyleri değiştiren bir etken şeklinde veya önüne geçilmez bir güç şeklinde kişileştiren yazılarla doludur. Burada tekrar olayların seyrinin ön-belirlenmesi kavramıyla karşılaşıyoruz. Bu bakış açısında toplum, olayların gidişatının yaratıcısı ve oyuncusu olarak değil de edilgen nesnesi veya sahnesi olarak görülür. Toplumsal gerçekliği değişimin ilkesi olarak görmedeki gönülsüzlük, sık kullanılan doğa-tarih ikiliğini ya da doğal karşısmda tarihsel bilimler ikiliğini de açıklar. Bunun yerine doğal bilimler ile toplumsal bilimleri daha gerçekçi bir biçimde birbirine karşıt konumlandıran Batı uygulaması, Alman yazınında genellikle kabul görmemiştir.

Aynı bedensiz tarih kavramı, post-Hegelci tarih felsefesinde 'diyalektik' terimini karmaşık hâle getirir. Hegel'e göre diyalektik, tinin peş peşe gelen aşamalarda kendini gerçekleştirmesi aracılığıyla çatışkıları hem yarattığı hem de çözdüğü bir süreçtir. Düşünce gerçeklikle, tinin gelişimi de tarihsel süreçle özdeşleştirildiğine göre, böylece diyalektik hem ortaya çıkacak düşünceyi hem de evrensel tari-

hin somut seyrini yönetebilecektir. Bu noktada Hegelci diyalektik onun sistemiyle tamamen uyumludur, birçok mimari ayrıntıda onun kadar belirsizdir; giderek gelişen tin, tarihin tözü ve ateşleyicisi ise tarihsel süreç de elbette tinin diyalektik gelişimini ve tinin bütün kavramlarının antitezlerinin de ortaya çıkışını yansıtacaktır. Ama Hegel sistemi terk edildiğinden bu yana, belirlenmiş bir antitez biçiminde gelişen ve devinen 'bir şeyin' düşüncesi olmaksızın, *kendinde* tarih kavramından bahsetmek alışkanlık hâline geldi. Aslında diyalektik olan tarih değildir; toplumsal yapıdaki çatışkı veya aykırılıkları gösteren, verili toplumsal durumlardır. Bu satırların yazarı buna örnek olarak, kuşak çatışmalarında ve grup içi rekabetlerdeki çatışan güdüleri çözümlemeye girişmişti.[1] (Gerçek çatışkıları ayırt etmek, bunların tarih boyunca süren evrimlerini ve hâkimiyetlerini koyutlamak değildir. İleride, Marx'ın sınıf çatışması olarak yorumladığı tarih kavramı üzerine derinlemesine bir tartışmaya tekrar döneceğiz.) Çatışkıların yuvası ne tindir ne de tarihin önceden belirlenmiş uyumudur. Çatışkılara ev sahipliği yapan, birbiriyle çatışan arzuları ve dolayısıyla gerçekliğin birbiriyle çelişen yorumlarını doğuran, somut toplumsal durumlardır. Bu çatışkıları gerçek bir analize tabi tutmaktan inatla kaçınma, mistifikasyona bir kez daha kapı aralar.

O halde, sosyolojik analiz ne anlama gelecektir?

Aslında birçok bilimsel araştırma dalı için geçerli olduğu gibi, sosyolojik analizin başlıca sorunu, bireysel deneyimin kapsamını aşan, belirli biçimde yapılanmış bir alan üzerine yapılan tekil gözlemlerin nasıl anlamlı şekilde birleştirileceğidir. Bu tekil gözlemler tabii ki, doğrudan deneyimlemeye uygun tekil yapılardır. Tavuk kümesindeki hiyerarşi

---

[1] Özellikle Mannheim'ın ölümünden sonra yeniden derlenen *Bilgi Sosyolojisinin* 5. Bölümü "Kültürel Bir Olgu Olarak Rekabet" ve 7. Bölümü "Kuşak Sorunu" adlarını taşır; bkz. Karl Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge,* (ed.) Paul Kecskemeti, Routledge ve Kegan Paul, Londra 1952 -İng. çev. notu.

ya da oyun oynayan bir gruptaki çekişmeler tek bir karede tanımlanabilir. Oysa tek bir eylem tarafından kapsanamayacak bir öznenin bilgisine ulaşmak için belirli eylemler dizisine ihtiyaç vardır. Ama bu eylemler rastgele değil, alanın yapısına uygun bir çerçeveye göre seçilmiş olmalıdır. Mesele bir strateji sorunudur; gözlemlerin birbiriyle ilişkili olabilmesi ve nihayetinde alanın düzenini gösterebilmeleri için, ardışık gözlemlerden yararlı olanları seçme sorunudur. Tüm analizler herhangi bir rastlantısal karşılaşmadan, yani konunun doğrudan aşikâr olan görünümlerinden birinden yola çıkarlar. Yine de bundan sonra gelecek, konunun diğer görünümlerinden türetilmiş düşünceler, önceden algılanmış şey hakkındaki yorumu dönüştürürler. Konunun yeni anlamı artık doğrudan değildir ve *ad hoc* deneyime dayanmaz. Artık bu yeni anlam, analizin sonraki aşaması ile 'dolayımlanmıştır'. Böylece araştırma, alanın doğrudan ve aracısız verili görünümünden, türetilmiş görünümüne ya da Hegel'in yerleşmiş deyişiyle 'dolayımlı bilgiye' doğru ilerler; "(...) bir nesneyi anlamak (...) onu, belirlenmiş ya da dolayımlanmış yapısında kavramaktır (Hegel, *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften*, 2. Baskı, § 62).[1]

İnsanlarla günlük karşılaşmalar bile, önceki tecrübenin gelişmiş bir yeniden yorumunu zorunlu kılar. Dişçinin bekleme odasında bir yabancı ile karşılaşırım. Yabancı benim yaşımı, medeni durumumu, gelirimi, konumumu, eğitimimi sorar. Benim toplumsal görgüm ve toplumsal konumumla ilgili niteliklerim hakkında uygunsuz yorumlar yapar. Tam bu noktada ben o kişinin kimlik bilgilerini istemeye hazırlanırken bir üçüncü kişi bana, muhatabımın sarhoş olduğunu jestlerle ima eder. Bu, adama biçtiğim ilk teşhisi değiştirir. Ona yönelik ilk gözlemim tamamen yan-

[1] Tam olarak; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke. Band 8*, Frankfurt am Mainz: 1979, s. 148. Türkçesi; *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I: Mantık Bilimi (Küçük Mantık)*, (çev.) Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 144-145 -çn.

lışlanmış değildir ama bu yeni bağlam onun anlamını değiştirmiştir. İşte bu, karmaşık yapılara yönelik sosyolojik analizin işleyişine tipik bir örnektir. İlgilendiği konunun yapısı gündelik, rastlantısal karşılaşmalarda açığa çıkmadığına göre sosyoloji, bilimsel bir soruşturmanın alanıdır. Dolayısıyla analiz genellikle yalın dizilerden karmaşık olana doğru ilerler. Yalın olanlar, doğrudan, aracısız görülebilenlerdir. Karmaşık olanlar, her bir adımda deneyimin önceki verisinin yeniden tanımlandığı, ardışık adımların izlenmesiyle açığa çıkar. Bir alan kendinde karmaşık olmaz, onu temel alan, onda gerçekleşen eylemler nedeniyle karmaşıktır. Alan, parçaları veya bölümlerinden biri görülemeyecek şekilde düzenlenmişse ve alanın bütünü tek bir eyleme odaklanma ile görülemiyorsa karmaşıktır. Dolayısıyla karmaşık olan, birbirleriyle ilişkili eylemler dizisi yoluyla kavranır. Karmaşık olma niteliğinin, içinde bir özne ile karşılaşılan eylem ile ilgili olduğu Hegel tarafından açıkça fark edilmişti;

(...) çok karmaşık ve dolaylı düşünümlerle elde edilmiş hakikatlerin kendilerini, bu tarz bilgi ile tanışık olanların bilincine doğrudan sunduğu, yaygın bir deneyimdir. Karışık, geniş kapsamlı analizlerin sonucu olan çözümler kendilerini, matematikçilere olduğu kadar bilimsel düşüncede ustalaşmış kişilere de doğrudan sunar; eğitimli herkeste, kendi bilgi sahibi olduğu alanla ilgili, yaşam boyu süren deneyimden ve tekrar eden düşünümden türetilmiş bazı genel bakış açıları ve ilkeler, doğrudan mevcuttur. Bütün bu örneklerde bilginin dolaysızlığı onun dolayımlı yapısını dışlamaz. Doğrudan olanın üretilmiş ve dolaylı olanın sonucu olması açısından, doğrudan ve dolaylı bilgi birbirine bağlıdır (Hegel, a.g.e., *§ 66.).*

Hegel'in bu paragrafta tanımladığı şey, bütün ampirik bilimlerdeki analiz süreci için büyük oranda doğrudur: Kesin bir zemin üzerinde, dolaysız deneyimden elde edilmiş veriler kendilerinden türemiş, yeni, anlamlı bir varsayım doğururlar. Bunların her biri yeni keşfedilmiş söylem

evreninde yeniden tanımlanacaktır. Tümevarım ve genellemelerden her biri varsayıma karşılık gelen diziye ya da kavranan koşullara, yani genişleme ve düzenlemeye konu olan, söylem evrene aittir. Bu, Hegel'in bilimsel metodolojiye kalıcı katkılarından biridir. Morgan[1] ve Zalai[2] her bir tümevarım ve bunun kendisine karşılık gelen kavram kümesi arasındaki bağlantıyı kanıtlamıştır. Doğa bilimlerinde yerleşik genellemelerin istisnalarının ortaya çıkması, sık karşılaşılan bir durumdur. Bu durum, belirli bir tümevarımın evreninin sınırlarını kanıtlar ve daha kapsayıcı bir evren ortaya koymayı zorunlu kılar. Tam da bu nedenle, Einstein'm görelilik kuramı, Newton'ın düşük hız sınırı içindeki yerçekimini ortaya atan evrensel yasasını kabul etmek ve açıklamakla kalmamış, Newton'm yasası tarafından açıklanmayan çok önemli istisnaların da açıklamasını yapmıştır. Aynı bağlamda Newton'ın yerçekimi yasası da Kepler'in bir gezegenin oval yörüngesi hakkındaki yasasını kabul etmekle yetinmeyip, Kepler'in yasasında içerilmeyen sapmaları açıklamıştır.[3] Fizikte devrim niteliğindeki bu ilerlemelerin her birindeki yeni hipotez, önceki genellemeyi hem yadsıyıp hem de onun bir kısmını kabul ederken aynı zamanda, deneyimin önceki bağlamında görülmeyen yeni bir fenomeni de ortaya çıkarmıştır. Einstein'ın genel görelilik kuramı mesela, Einstein yer değiştirme etkisi denilen şeyin öngörülebilmesini sağladı.

Demek ki, genellemenin bilimsel evrenindeki düzeltme ve eklemelerin, Hegel'in diyalektiği ile birtakım benzerlikler taşıdığı açıktır. Özellikle üç özellik bu benzerliği akla getirir: Önceki hipotezden devralınmış belirli miktardaki kabuller, önceki hipotezin genelleme alanını terk etme ve öncekinden daha geniş, açıklanabilir ilişkiler alanı tesis

---

[1] De Morgan, *Syllabus of a Proposed System of Logic*.

[2] Bela Zalai, 'A filozófiai rendszerezés problémája', *Szellem*, No 2, Budapeşte, 1911.

[3] Homer H. Dubs, *Rational Induction: An Analysis of the Method of Science and Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1930, s. 278.

etme. Ancak Hegelci diyalektiğin burada kaçırdığı nokta, düşünce ve gerçekliğin spekülatif birliğidir, yani Hegel'in tüm-mantıkçı sisteminin köşe taşı olan, özne ve nesnenin introspektif birliğidir. Hegelci muhakeme ile bilimsel usul arasındaki bu dikkat çekici ayrım nasıl açıklanacak?

Son altı yüz yılda iyice billurlaştığı üzere bilimin amacı, açıklanabilir deneyimlerin kapsamını doğrulanabilir, yalnızca bilgi alanında emin olunmuş kabuller üzerine varsayımlar içeren adımlarla genişletmektir. Bilimsel usulün katılığının temeli, iletilebilirliğine, müşterek ve minimize edilmiş önkabullerine, kamusal kanıt ölçütüne dayanmaktadır. Şu halde 'bilimsel' niteliği usulün niteliğidir, hakikatin değil. Hegel'in muhakeme yöntemini tuhaf yapan şey, belirli bir tarihsel deneyimler silsilesinin kapsamını genişletmek, onu açımlamaktansa yeniden yorumlama iddiasıdır. Hegel'in sistemi, onun yaşadığı çağda ortaya çıktığı şekliyle şeylerin siyasal ve toplumsal düzenini aşırı yüceltme eğilimindedir. "Felsefe akla uygun (*vernünftig*) olanın araştırılması olduğuna göre demek ki o, şeylerin şu anda ve gerçek olarak kavranmasıdır" demektedir (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Einleitung*, Giriş).[1] Gerçekliği akıl ile özdeşleştirme, Hegel'in çıkarımlarındaki tek katmanlı yapıyı açıklar. Tüm bunlar aynı şekilde, inanç ile seküler düşünceyi uzlaştırma çabasındaki akılcı teolojinin de doğasında vardır. Şayet Hegel'in devasa kavramsal binası çağının siyasal ve toplumsal düzeninin akılcı teolojisiyse, Marx'ınki de devrimin anayasasıdır. Hegel'in çözüme ulaştığı geçit töreninin sonunda Marx, erken dönem tartışmalarından görülecek karşıtlıkları kabul etmiş ve onların anlamlarını genişletmiştir. Hegel'in parlak sente-

---

[1] *[...] daß die Philosophie, weil sie das Ergründen des Vernünftigen* ist, eben damit *das Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen [...];* Yardımlı çevirisi şöyle; [...] eş deyişle ussal olanın *araştırılması* olan felsefenin tam bu nedenle *şimdide bulunanın ve edimsel olanın* anlaşılması olduğunu [yineleyeceğim]; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Tüze Felsefesi*, (çev.) Aziz Yardımlı, İdea Yayınları: İstanbul, 2006, s. 22 -çn.

zinde önceki tüm antinomiler boşa çıkarken, Marx'm sistemi kamusal değerlendirmenin diyalektik yönteminin yardımıyla kavramaya çalıştığı uzlaşmaz sınıf çatışması kavramı tespitiyle sonuçlanır. Ama hem Hegel hem de Marx'ın düşüncelerinin sonuçları, Grimm kardeşlerin Hint-Avrupa dil ailesi tezini bulmaları, Mendeleyev'in periyodik cetveli buluşu kadar kolaylıkla keşfedilmiş tespitler değildir. Bu iki sentez de az çok bu satırları yazanın temel bakış açısının tamamen gelişmiş bir türevini sunar. 1830 devletinin nihailiği Hegelci sistem için nasıl bir aksiyom ise mevcut toplumsal düzenin savunulamaz bir yapıda olduğu varsayımı da Marx için iradi bir kabuldür.

Dolayısıyla iradenin bilince önceliği, Hegel sisteminin gizli köşe taşı ve Marx'm bilinçli bir aksiyomudur. Aslında Marksçı diyalektik, gelişen dünya ekonomisini büyük ölçekli bunalımlara doğru iten gündelik, sıradan sürtüşmelerin daha da genişletilmesi için ve bu sürtüşmelere tarihsel bir yazgı havası vermek için stratejik bir alet hâline gelmiştir. İrade öncülü ile Marksizm hem korunaklı bir sistem hâline geldi hem de farklı farklı çıkış noktalarından önceden belirlenmiş, sabit çıkarımlara ulaşma yöntemini elde etti. Bu yöntemin farklı farklı açılardan, birçok şeye uygulanabilir olduğu yalnızca kurucusu ve ustası tarafından gösterilmedi, ondan çok daha sonra, yönteme yönelik bilgece yapılmış tashihlerde de kanıtlandı; Lucas ve takipçileri Marksist yorum tarzını edebiyat ve felsefeye uyguladılar.[1]

Yukarıda Marx'a ve Hegel'e yapılan göndermeler, dolayımlı kategorilerin dogmatik kullanımına dikkat çekmeyi amaçlar. Her şeye rağmen bu aygıtları, sırf iki ustanın hüsnükuruntulu yorumlarında spekülatif bir şekilde yanlış kullanıldılar diye ıskartaya çıkarmak yanlış olur. Dolayım-

[1] Karş. George Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin, 1923. [Türkçesi; *Tarih ve Sınıf Bilinci*, (çev.) Yılmaz Öner, Belge Yayınları, 2014 - çn.]

lı kategoriler, gerekçelendirme çabasını açıklama çabasının önüne koyan kişiler tarafından kötüye kullanılma tehlikesine rağmen, her türlü mistisizmden sıyrıldıklarında toplumsal araştırmanın vazgeçilmez araçlarıdır. Zira insani meselelere yönelecek bakış açısı, doğrudan ve dolayısıyla zorunlu olarak parçalı olan gözlemlerden türetilemez. Pozitivizmin spekülatif düşünceye gösterdiği olumsuz tepkideki başlıca kusur, pozitivizmin, doğrudan girişimlerle erişilemeyecek alanlarda yapılacak araştırmalar için bir yöntem sunmadaki yetersizliğidir. Ulusal bir iktisadın kendine özgü veya dolayımsız, parçalı görünümü, güneş merkezli evren tasarımın sahip olduğu çarpıklıklara benzer birçok çarpıklık içerir. Bugün hâlâ sosyal bilimleri aksak kılan etken, gözlemin parçalı ve dolayımsız kapsamını nesnel yapılar alanına aktarmadaki başarısızlıktır. Beşeri bilimlerle uğraşan araştırmacılar, şeylerin parçalı olarak gözlemlendiği, onlarla günlük ve gelişigüzel karşılaşmalarımızdan kaynaklanan bu çarpıklıkları genellikle daha da büyütürler. Önemsiz şeylerin kişileştirilmesi ve gündelik algıların bu denli gerçek olarak kabulü şeklindeki primitif pratik, dolayımsız yaklaşımlar üzerine yapılan genellemelerin zemininde ilerlemek durumunda olduğumuz sürece, sosyolojiyi kendi hedeflerinden koparır. O halde, dolayımlı terimlerle düşünmek hiçbir surette, doğrulanabilir deneyim alanından kalkıp kuramsal düşünümün zorlu spekülasyon havasına kapılmak değil; rastlantısal ve öznel bir görünüşten nesnel analize, birbirinden yalıtılmış parçalardan bütüne, ham gözlemden yapıların kavranmasına varmaktır. İşte bu ilerleyişte, gelişigüzel bir karşılaşmayla kavradığımız fenomene yapıştırdığımız etiket yerine artık o fenomen için tanımlanmış durum ve ilişkiler kullanılır.

Şimdiye kadar söylenenlere bir itirazı olmamış okuyucuların bu noktada muhalefete başlayacağını tahmin edebiliriz. Bu okuyucular, yukarıda ortaya atılan iddialarla, tam da yakın dönem felsefi jargonunda iyice somutlaşan tarih kavramına yapıldığı gibi, 'toplumsal' kavramına gizemli

bir kutsallık yüklenip yüklenmediğini merak edeceklerdir. 'Toplum' ve eylemin toplumsal bağlamı ile kastedilen tam olarak nedir? Bir kere bu kavramlar, bireyin üstünde ve ondan ayrı olarak var olan bir birey-üstü anlamını ima etmezler; farklı düzenlerin topluluk olma edimidir bütün mesele. Yine toplumsal kategorisi dil, hukuk veya din gibi bir fenomen dar aralığına sıkıştırılmış da değildir. Karşılıklı etkileşim sürecine kültürün bu tür görünümleri ve zorunlu olarak zihin dâhildir. Sosyal olan, davranışın zihinsel alanından koparılamaz. Sanki tin ve toplum ayrı birer tözmüşler gibi, tinin toplumsal olan tarafından belirlenip belirlenmediğini sormak anlamsızdır. Tin sosyolojisi, toplumsal olanla zihinsel işleyiş arasındaki nedensellik ilişkisine değil; dolaşımları, kullanımları eylemsel bağlamlarını göstermeyen ya da hakkıyla açığa çıkarmayan ifadelerin toplumsal yönüne dair bir araştırmadır. Yine tin sosyolojisi fikirlerin aktarımında içkin olan ama bu aktarımda gösterilmeyen ve açıkça dile getirilmeyen sosyalleşme edimlerini açığa çıkarmak peşindedir. Fikirlerin eylemsel bağlamına ilişkin körlük, fikirlerin, bizzat tanımlanmalarına veya işleyişlerine etki ettikleri toplumsal durumların sona ermesinden çok sonra iletilebilir ve anlaşılabilir olduğu gerçeğiyle beslenir. Aslında fikirler, toplumsal işlevleri değiştiği zaman yeni bir anlam kazanırlar; bu da tam olarak tin sosyolojisinin ayrıntılı olarak ele alacağı anlam-işlev ilişkisidir. Bu yaklaşım, iki ayrı nesneler dizisini, yani toplumsal ve zihinsel olanları birbirleriyle ilişkilendirmek arayışında değildir, yalnızca onların, sıklıkla görmezden gelinen, gizli özdeşliğinin görünmesine yardım eder.

4. Toplumsal Rollerin Dolayımlı Doğası. Algıların Toplumsal Dolaşımı ve Tamamlayıcı Durumlar

Aktarılmış fikirler işlevsel bağlamlarından ayrı olarak hakkıyla anlaşılamayacaklarına göre, bireyin psikolojisi de bireyin toplumsal durumunun bağlamı tamamıyla anla-

şılmadan, çok daha gizemli olarak kalmak durumundadır. Sosyal psikolojinin meselesi tam da budur. Kolektif tepkileri gözlemlemek bu işin yalnızca bir parçasıdır. Toplumsal psikolojinin birincil amacı, bireysel algıların, toplumsal bir durumu oluşturan kişiler arasındaki *toplumsal dolaşımıyla* nasıl sıkıca iç içe geçtiğini anlamaktır. Tıpkı bir tesisteki iş bölümünün çok sayıda tekil faaliyetler olarak değil de yalnızca karşılıklı etkileşimle gerçekleşen bir işleyiş olarak anlaşılabileceği gibi sosyal psikoloji ile uğraşan kişi de bireysel algıların toplum içindeki karşılıklı bağımlılık ilişkilerini gözünde canlandırmalıdır. Kişiyi doğrudan ve basitçe ele alan yaklaşım muhtemelen beyhude olacaktır.

Bölünmüş kişilik olgusu mesela, her zaman önceki deneyimlerin bir sonucu olmak durumunda değildir. Tutarsız davranışlar, kimi zaman, çatışan durumlara gösterilen sert tepkiler olarak ortaya çıkabilir. Ekonomik dar boğazda olan biri, bazen turşu gibi suratıyla sert sert dururken bazen de şefkatle sevgisini gösterebilir.[1] Birbiriyle ilişkisiz iki farklı kişisel özelliğin aynı kişide beraberce bulunması, o kişinin üstlendiği iki ayrı sosyal rolden kaynaklanır, yani; diğerlerine karşı eli sıkı davrandığı rekabetçi kişilik ve rekabetin kısıtlandığı aile içi, özel kişilik. Rekabetin iktisadi yönünün asgariye indirildiği bir toplumda daha türdeş ve bütünleşmiş kişilik tipini bulabiliriz; elbette anılan toplumun tasfiye ettiği iktisadi yönü rekabet edilen bir başka etkileşim alanında zorunlu bir şey olarak yeniden tesis etmemesi kaydıyla.[2]

---

[1] Yazarın "On the Nature of Economic Ambition and its Significance fort he Social Education of Man" makalesi ile karşılaştırınız; Karl Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge*, (ed.) Paul Kecskemeti, Londra ve New York, 1952.

[2] Marx, kişinin bu duruma bağlı, duruma göre değişken özelliğini ima eder; "bireyin karmaşıklığının ilişkilerinin karmaşıklığına bağlı olduğu[...] açıktır" ve "Aslında şöyle görünüyor; [...] bireyler zihinsel ve fiziksel olarak başka bireyler yaratırlar, ama kendilerini yaratamazlar." 'Die deutsche Ideologie', Bölüm I, *Marx-Engels Archiv*, vol. VII, (ed.) Ryasanow, s. 286.

Ailevi-iktisadi roller kutuplaşması bireyin üstlenebileceği birçok rolden yalnızca bir çifttir. Yazılı kültürleri olmayan toplumlar genellikle, modern toplumların aksine, üyeleri için bu tür karmaşık konumlar yaratmazlar. Modern insandaki biçimsel çeşitlilik ve farklılaşma, onun bu çok kutuplu sosyal konumunun sonucu gibi görünüyor.[1] Karmaşık toplumlara kıyasla daha sade olan toplumlardaki yaygın olan kişilik tipi daha açık ve sabittir, çünkü bu kişilik, kişinin daha az olan sosyal rollerinden türemiştir. İlk defa Simmel tarafından gözlemlenen, modern toplumda amaçların, ara hedeflerin birbiri ardına dizilmiş hâli olarak ele alınması gerektiği gerçeği, öz-denetim ve dayanma gücünün sosyal başarının temel gerekleri olmasının modern önemini açıklar.

Bu mütalaalar yerleşik popüler erkek imgesinin yeniden gözden geçirilmesini gerektirir. İnce düşünceli olma ve acımasızlık gibi kişilik özellikleri veya baskın olma eğilimi bireye ait birer öznitelik değildir, yalnızca bireyin özel bir ilişki bağlamındaki davranışının bir veçhesidir. Özel bir toplulukta herkes için geçerli olarak görülebilecek kadar yaygın bir kişisel özellik, bu özel topluluğun bağımlı değişkenlerini gösterebilir. Özel bir grubun içinde özverili olma, geniş bir toplumda özverili olma ile bir değildir, bir savaşçının saldırganlığı da rekabet içindeki iş adamının kavgacılığı gibi değildir. Kısacası cesaret, ürkeklik, bağlılık, özverili olma gibi kişisel nitelikler son tahlilde yalnızca açıkça tanımlanmış davranış alanlarında bir anlam ifade eden soyutlamalardır. Bazı psikanalistlerin hâlâ yaptığı üzere genel güdülerden söz etmek uygun bir yaklaşım değildir. Aynı şekilde toplumu da güdüleri baskılayan veya ehlileştiren bir etken olarak ele almak doğru değildir.

---

[1] Marx, kişiliğin toplumsal boyutlarının hakkını vermede isteklidir; "Yukarıda söylenenler, bireylerin gerçek zenginliğinin onların ilişkilerinin zenginliğine bağlı olduğunu açıklıyor" Marx ve Engels, 'Feuerbach Üzerine', Alman İdeolojisi, Bölüm I, *Marx-Engels Archiv*, vol. VII, (ed.) Ryasanow, s. 286.

Gerekli olan, farklı farklı yapılanmış karşılıklı etkileşim alanlarına yönelik giderek belirginleşen bir gözlemi sürdürmektir.

Tekrar etmek gerekirse, sanki birey ve ait olduğu toplum birbirlerinden ayrık varlıklar olarak karşı karşıya geliyorlarmış gibi, birey üzerinde toplumsal belirlenimden söz etmek yanıltıcıdır.[1] Ancak yine bu ifade edildikten sonra, kişiyi oluşturan bileşenlerin farklı farklı ve bazen birbirleriyle tutarsız olarak sosyalleştiği de hatırlatılmalıdır.

Şimdi yukarıdaki tartışma, kişi ve onun içerisinde eylemde bulunduğu alanlar arasındaki ilişkiye odaklanmışken, önümüzdeki değerlendirmeler, benim; a) *tamamlayıcı sosyal durum*, b) *algıların toplumsal dolaşımı*, diye adlandırmayı önerdiğim olgularla ilgili olacak. İlk ifade, ortak bir durumu paylaşanlarda zıt algılara neden olan durumla ilgilidir. İkincisi, belirli bir şeyde ortak olanlar arasındaki karşılıklı etkileşime gönderme yapar. Birkaç örnek bu iki kategorinin anlamlarının anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Sosyoloji bilgisine sahip bir kişilik araştırmacısı, belirli baskın kişisel özellikleri açıklamak için, muhtemelen yalnızca o kişinin davranış ve eğilimlerine yönelmekle yetinmeyecektir. Örneğin, belirli nevrozlar veya aşağılık duyguları, çoğunlukla, anne, koca, öğretmen, oyun arkadaşı, sınıf arkadaşı veya bir iş topluluğundaki ortakların karşıt eğilimlerine tepki olarak gelişir. Evlilikler genellikle bu türden, işleve göre belirlenmiş kutuplaşmalar doğurur. Mesela, savrukça para harcayan koca, karısında tamamlayıcı bir tutumluluk özelliğinin doğmasına neden olur. Bir kişisel özelliği, kişiliğin bütününe bağlı olarak gelişmiş bir öznitelik olarak tanımlamakla hiçbir şey elde edilemez. Bütünleyici işlevinden koparılarak ele alınan böyle bir eğilim, gelecekteki davranışı kestirmeye yardım edemez. Çünkü

[1] Bu ikiliğin bir sonuca bağlanan eleştirisi, şu kitabın ilk bölümünde bulunabilir; C. H. Cooley, *Human Nature and the Social Order*, New York, 1912.

mesela aile yaşantısında bu kadar eli sıkı olan kadının, kendi sosyal kulübünün dikkatsiz bir mali idarecisi olduğu ortaya çıkabilir. Örneğimizde tutumluluk tamamlayıcı bir kişisel özelliktir ve yalnızca bir toplumsal konumla sınırlıdır. Kocanın mali konulardaki rahat ve özgür tutumu, kadının bunu telafi etmek için kendini sınırlamayı kabulü, karmaşık olarak dağıtılan toplumsal rollerin yalnızca iktisadi boyutuyla ilgilidir. Koca, kadının evlilik içindeki tâbiyetini ve kısıtlanmış tercihlerini teyit eden bir imtiyazı kullanır. Bu devridaim eden cevap örüntüsü yalnızca iktisadi meselelerle sınırlı olmayıp, aynı zamanda toplumsal değerlerin geniş alanına da girer. Bu tür döngüsel karşılıkların içinde işlediği yer değiştirme ve buharlaşmaları gözümüzün önüne getirecek olursak ve onların toplumdaki yayılım şeklini düşünürsek, bireyselleştirici psikolojinin karşı karşıya kaldığı büyük zorluğun farkına varmaya başlarız. İnsan davranışının süreklilik arz eden kalıbını bulmak için gerekli olan, içinde insanın tamamlayıcı alışkanlıklarının ve algılarının biçimlendiği ortaklık ilişkilerini hesaba katan bir dolayımlı yaklaşımdır.

Kişiliğin sosyal ve fonksiyonel nitelikleri üzerine yaptığımız vurgular, bireysel varoluş alanının alttan alta yadsınması olarak yorumlanmamalıdır. Sosyolojik bakış açısı üzerindeki ısrarımız da bireysel olanın ilişkilerden daha az gerçek olduğu anlamına gelmez. Kişilik kuşkusuz yalnızca, süregiden bir entegrasyon süreci olarak kavranabilir. Bir kişinin kendilik bilinci muhtemelen, onun kendi bünyesini koruma ve bünyesinin bozulan dengesini tekrar kurmaya yönelik hiç bitmeyen çabasının sonucudur. Bu çabalar, farklı türdeki tamamlayıcı eylemleri kapsar. Aşağılık duyguları genellikle, kişinin kendini yetersiz olarak gördüğü alanda veya başka bir alanda bu yetersizliğin telafi edilmesini itkiler. Bu çabaların amacı, hayati hislerin bağlı bulunduğu tepkilerde olduğu gibi, kişinin kendi bütünlüğünü korumasıdır. Özetle, kendiliğin özerk yapısı kabul edilip, ama bir yandan da bireysel kavramını yalı-

tılmış bir varlık olarak ele almak mutlaka çarpık bir görüşe varacaktır. Bu çarpık kavrayışlardan birisi tarihsel bir kaynağa, 18. ve 19. yüzyıllardaki hümanist harekete ve onun abartılı özerk birey imgesine kadar geri götürülebilir. Kişiliğin gelişimi, ona tamamıyla içsel bir gelişim süreci olarak yaklaşılarak anlaşılmaz. Çünkü az önce değindiğimiz gibi, belirli kişilik özellikleri genellikle yeni, titizlikle yaklaşılması gereken durumların sonucu olarak açığa çıkar. Kendini aniden aile yuvasından mesleki rekabet arenasına düşmüş olarak bulan bir genç böylece, önceki kibar davranışının yerine insanlara karşı saldırgan bir tutum sergileyebilir.

Kişiliğin entegrasyonu ve teşekkülü de çekirdekten gelen bir şeyin büyümesi değildir, bu, aynı zamanda kişinin çok sayıda iştirakinin neticesidir. Neredeyse bütün kültürlerde birey, çeşitli gruplaşmaların üyesidir. Bu birden fazla gruba katılım da bireyde tek bir özniteliğin diğerlerine baskın olmasını engeller. Yine bu çoklu katılım benzer bir olguyu doğurur; yalnızca birkaç duruma iştirak eden bir bireyin kişiliğini tanımlamak, kendiliğini aile, siyasi birlik, arkadaşlıklar, meslek, davetler, eğitimliler toplulukları, sohbet edilen çok sayıda tanıdık ve daha birçok çeşitli ilişki türlerinin biçimlendirdiği bir kişinin kişiliğini tanımlamaktan daha kolaydır. Dengeli kişilik fikrinin, belirli alanın uzmanlarından oluşmuş bir toplulukta veya bir loncada doğmayıp, 18. ve 19. yüzyıl soylular sınıfının dönemin aydınları ile kurduğu yakın ilişkiden doğmuş olması rastlantı değildir. Bu dengeli kişilik fikri, erbabının dümeni eline aldığı bir uzmanlar topluluğunda solup gitmek zorundadır.[1]

Az önce anılan tarihsel örnek, altında yeni bir modelin doğduğu koşulları gösterir. Sosyal katmanlar, yeni bir

[1] Hümanist bakış açısının sosyolojisi için bakınız; H. Weil, *Die Enstehung des deutschen Bildungsprinzips*, Schriften zur Philosophie und Soziologie, Bonn, 1930.

durumla karşılaştıklarında ve yeni bir yaşam tarzı geliştirdiklerinde yeni bir yapı kazanırlar. Bu karşılaşmadan doğan yeni ideal, o sosyal katmana ek bir güdü ve yeniden intibakın başlamasına bir yön verir. Anılan türdeki değişikliğe yönelen sosyolojik bakış, bireysel seçimlerin etkisini görmezden gelmiş veya onları basitçe, sosyal işlevlerinin gölgesine indirgemiş gibi görülebilir. Böyle bir kuşku genellikle, siyasal özgürlüğün sosyal bağımsızlıkla bağdaşmaz olduğu kaygısı tarafından beslenir. Ama böyle bir kuşku yersizdir. Diğer tüm kurumsal uzlaşılar gibi siyasal uzlaşı da bir durumda içkin olan çözümün ana öğeleri ve gereklerine dayanır. Ona yönelik somut çözümleme, özgürlüğün değerini ve kapsamını düşürmez. Kişinin özgürlüğünün sınırlarını kavradığı alan, mutlak bir evren değil, kişinin, meydan okumalarına karşılık verdiği kişiler grubunun ihtiyaçlarınca ana hatlarıyla belirlenmiş bir alandır. Meydan okuma-karşılık verme ilişkileri yine de ne saf bir belirlenim durumudur ne de belirlenmenin ana öğelerinden tamamıyla yoksundur. Verili seçenekler ve mevcut olanaklar içerisinde tercihte bulunmakta ve kendi çözümlerimizi işletmekte serbestiz.

Son örnek, yalnızca bireyler arası ortaklık ilişkisine dayanmayıp, sosyal ölçekli karşılıklı ilişkilere dayanmakla algıların nasıl bir tamamlayıcı doğası olduğunu gösterir. Burada tekrar, bilinen bir durumdaki tamamlayıcı algının her zaman belirgin olmadığını, tamamlayıcı algılarını paylaştığımız durumun da her zaman açık olmadığını hatırlatmak gerek. Önümüzdeki örnek de üzerinde sıkça konuşulan, anlaşarak evlenme ve bu tür evliliklerde çiftler arasındaki cinsel çekimde gerçekleşen değişimlerle ilgili olacak. Anlaşarak evlenen çiftler arasındaki cinsel ilişkiler, anlaşılır bir şekilde, uzun bekleme döneminin karşılıklı çekim sınamasından geçmiş tutkulu aşkın romantik idealinde olandan daha ölçülü ve daha duygusuzdur. Sağlam bir temele dayalı görülen özel bir evlilik biçiminde, uzun vadede mutlaka tek-eşlilik görülmese de (zira genellikte

bu evliliklerde, çiftlerin her ikisinde de çok-eşlilik görülür) bu evlilik tipi, yalnızca cinsellik değil daha birçok farklı çıkarda ortak olan samimi bir ortaklık ilişkisinin karakteristiğine sahiptir. Bu romantik olmayan ilişki türü, erken romantizmin aşırı ruhani aşk anlayışı ile ruhanilikten tamamen soyutlanmış, batıda hâlâ fuhuş olarak görülen aşk anlayışının tam ortasında yer alır. Kadın ile erkek arasındaki bu yeni ilişki türünün doğuşu nasıl açıklanabilir?

Batı tarihinde Solon'un yasaları kadar eski bir döneme tarihlenebilecek fuhşun varlığı dikkate alınarak, cinsel aşk iki biçim altında ele alınabilir: Bir yanda hassas ve bireyselleştirilmiş *eros*, diğer yanda yücelikten arındırılmış ve saldırgan aşk türü. Bu iki modelin her biri, farklı sosyal türlerden çiftleri kapsar. Hassas ve akla dayalı *eros*un kendi tarihi vardır. Yunanistan'da belli katmanlarda, *eros*un merkezinde cariyeler tabakası ve bilhassa erkeğin kendi karısından ziyade, oğlanlar bulunuyordu. Yine fahişelik ya da metreslik yapan paryaların tarihi de bunlar kadar geriye tarihlenebilecek bir olgudur. Her ikisi de eril şehveti tatmin etmeye hizmet eder. Bu uzun sürecin sonlarına doğru tekrar ikiye bölünmüş bir cinsellik algısıyla karşılaşırız; bir yanda kendini, rüyalarının erkeğini beklemeye adamış, iyi yetiştirilmiş 'Biedermeier' kızı tipi[1] ve öte yanda, kendisinden erkeğin çokeşli ve tinsellikten arındırılmış güdülerinin karşılanması beklenen fahişe kadın tipini buluyoruz. Kadına yüklenen bu iki rol, erotizmin iki düzeyde sosyal farklılaşmasını yansıtır: 'Biedermeier' kızı erkek *eros*unun yüce biçimini karşılarken, fahişe, erkek *eros*unun fiziksel yönünün hizmetçiliğini üstlenir. Bu iki tamamlayıcı rol, erkek merkezli yaşam algısının bir parçasıdır. Farklı sosyal katmanlardan gelen kadınlar birbirine karşıt roller oynarken, erkek onun için karakteristik olan konumda

[1] 19. yüzyılın ilk yarısında gerçek bir kişinin adı olmayan "Gottlieb Biedermeier" takma adı orta sınıfları duruma göre ya püriten veya zevksiz anlamına gelecek şekilde simgeliyordu.

aynı kalır; cinselliğin her iki yönünü de kapsayan, bu birbirinden ayrı iki tutumu da sürdürür. Erkekte, cinsel çekimin bu iki zıt ucunun her ikisine de uyum sağlama yeteneği vardır. Eril kişilik özelliğinin, tarihsel toplumun yapısal yarılmalarının kişide tezahür eden görünümü olduğu açıktır.[1] Bu tezahürleri açıklamak için onların sosyal dağılımını izlemeliyiz. Erken dönem Batı geleneğinde erkeğin kadına yaklaşımı, kadınların sosyal konumuna göre değişirdi ve bu sosyal konum, karşıt cinse yönelik iki olası davranış kalıbından birini belirlerdi. Burada, keşfedilmesiyle, karşı cinse yaklaşım kalıplarında muazzam değişiklikler meydana getiren bir orta yolun, her iki cins için de var olmaya başladığını da hatırlatmak gerekir. Münzevi bekleyiş döneminin geçmesiyle aşkın önceki, aşırı ruhanileştirilmiş biçimde algılanışı daha seyrek ve daha az tipik hâle geldi. Ancak yine de değişen *eros* algısı saf cinsellikten başka bir şey değildi. Ortaya çıkan bu orta yol, yalnızca kadınları etkilemekle kalmadı, erkeklerin kadınlara yönelik ikili tutumunu da kademeli olarak dönüştürdü.

Anılan dönüşüm, büyük ölçüde, iktisatçıların yeniden dağıtım süreci diye adlandırdıkları duruma benzer. Erkek ve kadın arasındaki, biyolojik etkenlere yüklenebilecek cinsler arası uyuşmazlık, kadına, özellikle fahişe ve paryalara toplumsal bir yük bindiriyordu. Dişil olana biçilen rolü karşıt kutupta konumlandıran algının çöküşü ve orta yolun bulunmasıyla, eskiden az çok mesleki olarak bir azınlık tarafından sırtlanan yük git gide daha çok kadın tarafından paylaşılır oldu. Bu yeni paydaşlık türü, 'ruhaniliğin' tamamen kaybolmasa da iyice azalmasına yol açtı. Okuyucu burada sunulan gelişmelerin savunulduğunu düşünmemelidir. Bu değiniler, Biedermeier formundaki aşk anlayışının büyük ölçüde bastırılmış bir tür olarak,

[1] Cinsellikle ilgili rollerin dağılımındaki kültürel farklılıklar şurada aydınlatılmıştır; Margaret Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, Londra ve New York, 1935.

ticarileşmiş seksin kadın cinsel eşe hayvanca davranış olarak, anlaşmalı birlikteliğin orta yolun sesi olarak sınıflandırılması için bir bahane değildir. Seks hakkmdaki bu ara faslın amacı, yalnızca bireysel deneyimlerin değil aynı zamanda grup hâlinde gerçekleştirilen deneyimlerin de tamamlayıcı nitelikte olabileceği olgusuna ve yine yaşadığımız, doğrudan deneyimlediğimiz rollerin gerçekte belki de yalnızca bilinmeyen bireylerin bilinmeyen rollerinin tersine çevrilmesi olabileceği olgusuna dikkat çekmekti.

5. Doğru Konulmuş Bir Toplum Kavramına Doğru

Yukarıda sunulan örnekler, zihinsel işlemlerin sosyal bir boyutu olduğu ve dolayısıyla tin sosyolojisinin yalnızca zihinsel işlemlerin sosyal yönünü açıklama girişimine yönelik sistematik bir çaba olduğu yolundaki temel tezi aydınlatmış olmalıdır. Bu tez, karmaşık yapının birbirini izleyen üç düzeyi üzerinden gösterildi. İlk örnek düzeyinde (iktisadi insanın çifte niteliği) bağlam, ikinci örneğin düzeyine (kadının tasarrufunun, kocasının maddi konulardaki sorumsuzluğunu tamamlayıcı bir olgu olarak ortaya çıkması), ama özellikle algıların kolektif bir çerçevedeki dolaşımını açığa çıkartan üçüncü örnektekine (cinsel birlikteliğin farklı türleri) kıyasla daha doğrudan görünür bir nitelikteydi.

Yukarıdaki mütalaalardan zorunlu olarak şu iki sonuç çıkar. İlk olarak; kendilerinde alındığında dolayımsız algılar, kendilerini açıklayamayan birer tamamlanmamış ve kendi başlarına kaim olmayan olgudurlar. İkinci olarak; algıların göstergesel nitelikleri, büyük ölçüde onların işlevlerine ve sosyal ortamlarına bağlıdır. Algıların bu bağlamı yalnızca, verili algıların yanlış okunmasının sonucu olarak görmezden gelinebilir. Bu bağlamı kavrayan birisi artık, insanla ilişkili tüm görünümleri sosyal ve sosyal-ötesi olarak iki farklı alana ayıramayacaktır. Bu türden bir ikiciliği üstlenen kuramlar aşağıda sıralanacak şekilde savunulur.

Büyük sanat, felsefe veya edebiyat yaratıları, kendi kökensel durumlarını ve zamanı aştıkları iddiasıyla zaman ve sosyal-üstü olarak kabul edilirken, gündelik, sıradan, küçük olaylar, toplum içi bağlantıların ayrıntıları, belirli bir beğeni zihniyetini açığa çıkartan seçimler sosyolojinin meşru meseleleridir. Bu kuram, *Sittengeschichte* (gelenekler tarihi) olarak bilinen eski girişim ile yakından ilgilidir. Sosyologlar yaşamın gösterişsiz ayrıntılarına hiç dikkat etmedi, zaten dikkat etmemeleri gerekirdi gibi bir söylem içermemekle beraber, erken dönem *Sittengeschichte* girişimleri bize yeni bir şey öğretti; gündelik yaşamın dikkate değer ayrıntılarının toplamı, her bir öğe yapısal çerçevesine bakılarak seçilmediği sürece, *curiosa*dan[1] daha fazla bir anlam ifade etmez. Ancak bu yöntemin bütününde garip olan şey, gündelik hareketliliğin küçük ayrıntılarına sosyal bir nitelik yükleme eğilimine karşın, önemli olayları ve kültürün 'temsili' tezahürlerini yadsıma eğilimidir. İnsani meselelere bu artı-eksi kutuplaşması açısından bakmanın bir diğer türü de var olma mücadelesine yönelik çalışma günlerini düzenleyen zavallı allameliği ile tatillerde bizleri sevindiren yaldızlı klasikleri yan yana koyma tutumudur. Bu kavramsal karşıtlıklar kümesinin, sonlu-sonsuz, kişisel-grupla ilgili, bireysel-kitlesel gibi diğer elemanlarını kavramak için daha derine bakmalıyız.

Bu noktada, iş bölümü, işlevsel farklılaşma ve benzeri konulara tekrar tekrar yapılan göndermelerin şahitliği ile; yukarıdaki değinilerin birçoğunun, tarih ve düşünceyi ekonomik açıdan yorumlama uygulaması için alıştırma niteliğinde olduğuna yönelik bir itiraz gelmesini bekleyebiliriz. Yapılacak itiraz aslında yerindedir, zira biz, düşünsel meseleleri hiç çekinmeden, iktisattan devşirilmiş kategoriler içinde kavramaya giriştik. Toplumla ilgili temel kategorilerin birçoğunun ilk olarak iktisadi alanda açıldı-

[1] Değişik, alışılmadık, ilginç konularda yazılan, özellikle pornografik içerikli kitaplar -çn.

ğını kabul etmek için mutlaka, iktisadın her şeyi kapsadığını kabul etmeye ya da iktisadi belirlenimcilik ön yargısını paylaşmaya gerek yoktur. Şeylere seküler açıdan bakma girişimini geliştirip, toplumun yapısal karakterini önceden keşfederek, kendilerini teolojinin boyunduruğundan en önce kurtaran bilim dallarından biri iktisattır. Bizce iktisat bir altyapı değil; yalnızca sosyolojinin özel bir tecessümüdür. Örneğin biz, ilk defa ekonomik art alanda görülmesine karşın rekabetin sosyal bir süreç ve sosyolojik bir kategori olduğunu düşünüyoruz. Ekonomik rekabetin kendine özgü yapısı kabul edilip aynı zamanda rekabetin tüm türevlerinde ortak olan toplumsal görünümü vurgulanabilir. Bu kategorinin düşünceye sosyolojik açıdan uygulanışı hiçbir şekilde, iktisadi çerçevenin aşırı yayılımı anlamına gelmez. Eğer çerçeveler arası bir hiyerarşi söz konusuysa, sosyolojinin çerçevesi iktisadınkinden daha geniş kapsamlıdır. Sosyoloji bunu, özellikle birbiriyle temas hâlindeki fikirlere uygulanışında kanıtlar. Bu sav, ekonomik ilişkilerin kendi bütünselliğinde, diğer ilişkilerden daha yüksek bir süreklilik arz ettiklerine ve çeşitli karşılıklı etkileşim şemalarında biçimlenen insani ilişkiler için bir kalıp oluşturma yatkınlıklarına yönelik önceki gözlemle çelişik değildir. Yine de bu söyleneni onaylayan birisi, hâlâ ekonomik davranışın toplumsal eylemin bir görünümü olduğunda ısrar edebilir.

Yukarıda yer alan örnekler, nihai gerçekliğin veya ontolojik düzlemdeki varoluşun yalnızca bireysel olanla bağlantılı olduğunu ve toplumsal eylemin nihai birliğinin yalnızca bireysel olan tarafından oluşturulduğunu (gerçi, yine de toplumsal eylem, bir grupla bağlantılı art alanı olmaksızın anlaşılmasa da) kanıtlar. Nominalizm ve evrenselcilik arasındaki görünüşte çözülemez olan karşıtlığı eğer nominalizme, bireysel olanın gerçekliğin yuvası olduğunu, toplulukla ilgili gerçekliğin bunun türevi olduğunu kabul ederek uyar ama aynı zamanda bireye grup içinde yaklaşmanın, ona doğrudan yaklaşmaktan daha etkili oldu-

ğunda ısrar edersek, çözebiliriz. Bireyin, gerçekliğin odağı olduğunu kabul etmek, kendiliği yalıtık bir varlık olarak yorumlamakla aynı değildir, zira onun davranışlarını anlamak için eylediği kümeyi bilmek zorunludur.[1]

6. Tin Sosyolojine Yönelik Adımların Ön Taslağı

Burada aktarılacak düşüncelerin amacı, tin kavramını somutlaştırmak veya onu var kabul edilen bir toplum kavramından türetmekten ziyade, tinin sosyal boyutlarını göstermektir. Sosyolojik soyutlamalarla ilgilenmeyi sürdürmek zorunda olsak da skolastik bir alıştırma değil; eylem durumlarını, grup yapılarını, anlamlı söylemlere bir şekilde dâhil olan seçimleri keşfetme yöntemi öneriyoruz. Sosyal durumlar tüm zihinsel edimlerin gizli bileşeni olduğuna göre tin sosyolojisinin düşünce tarihine uygulanması genel geçer bir niteliktedir. Burada sosyolojinin veya başka bir bilim dalının, zihinsel edimleri tarassut altında tutarak ortaya attıkları bölümlemelerin bir önemi yoktur.

İlk adım: Kayda geçmiş düşünce, duygu ve beğeniler kendilerine içkin olan veya tasarlanmış anlamları açısından dikkatlice incelenir. Bunların içsel doğruluk ya da geçerliliğine yönelik her soruşturma üçüncü adıma bırakılır.[2]

İkinci adım: Bu söylemlerin kavrandığı ve gerçekleştirildiği tüm sosyal ilişkiler çizilir ve ortaya konur. Açık bir şekilde, belirli bir durumun katılımcılarının eylemleri aracılığıyla ifade olunan seçim ve tercih düzenine özel önem tanınır.

---

[1] Nominalizmin burada aktarılandan daha net bir açıklaması içi bkz. Bart Landheer, *a.g.e.*, ss. 22, 28, 30.

[2] Bu konunun daha ayrıntılı irdelenmesi için okur şuraya bakabilir; Karl Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge*, (ed.) Paul Kecskemeti, Routledge ve Kegan Paul, Londra: 1952, özellikle "On the Interpretation of "Weltanschauung" bölümü --İng. çev. notu.

Üçüncü adım: Söylemlerin içeriğiyle ilgili analiz, kökensel karşılıklı etkileşimin gözden geçirilmiş bağlamında sürdürülür ve söylemlerin bütüncül, durumla ilişkili anlamı yeniden yapılandırılır.

Analiz yönteminin özet bir tanımını sunmak kolaydır. Ama yöntemin etkili bir şekilde uygulanabilmesi yaratıcı bir gerçekçiliği ve ilk dönem düşünce tarihi yaklaşımlarınca görmezden gelinen, karmaşık ilişkilere duyarlılığı gerektirir. Daha da gerekli olan şey, şeylerin bütüncül bir kavramını yeniden yapılandırma yeteneği ve olgulara tam karşılık gelmediğinde sentetik görüşü bırakma istekliliğidir. Sabırlı bir biriktirme ve verilerin eleştirel yaklaşımla kullanılması sezgiden destek görecek ama aynı zamanda sezginin etkisini denetleyecektir. Sezgi yetisi kadar değerli olan bir başka şey de analizin ön koşulu olarak, ampirik durumu araştırma yöntemindeki ve bazı durumlarda, istatistiksel örnekleme usulündeki ustalıktır. Girişimin başlangıcından önce olgular mutlaka konulmalı ve doğrulanmalı, etkenler yalıtılmalıdır, böylece onlar, ortadaki hipotez kalıbına sığdırılabilir. Doğrudur, olgular deneysel bir kalıp onlar üzerinde uygulanmadıkça, kendilerinde bir şey söylemez ve bir yapı açığa çıkartmazlar; soruyu doğuran hipotezdir ve yanıtı sunan olguların sunulan hipoteze mutlak uygunluğudur. Birbirleriyle bağlantısız olguları işlemek ve birbiriyle eş-zamanlı olmayan ayrıntıları toplamak bize, onların karşılıklı ilişkiselliğine yönelik bir kavrayış sağlamayacaktır. Tuğla ve harç, duvarcı ve mimarın müdahalesi olmadan kendi kendilerine bir yapı inşa edemediği gibi, parçaları anlamlı bir bütünde birbirine bağlayacak bir tasarım olmadan, tarihsel bir yapı da kendi öğeleriyle yeniden yapılandırılamaz. Tarihyazıcılığının değerlendirme ölçütü, yazımın olgulara tam karşılık düşen bir kalıp sergileyip sergilemediği ve olgular arasındaki ilişkileri açıklayıp açıklayamadığıdır. Bir olay hakkında bilinen durumları sayıp dökmek, olayın neden, o olduğu şekliyle, o hâliyle meydana geldiği sorusunu yanıtlamaz.

7. Üç Sosyoloji Yaklaşımı ve Tin Sosyolojisiyle Bağlantılı Aşamalar; Yapı ve Nedensellik

Burada önceki soruya dönmemiz gerekiyor; sosyolojinin, onu tin sosyolojisininkinden ayıran özel konusu nedir? Yukarıda değindiğimiz gibi tin sosyolojisi, iletilmiş içeriklerin toplumsal boyutunu açıklamayı hedefler. Anılan sorunun yanıtı, daha önce dile getirdiğimiz, sosyolojinin kendi başına, bağımsız bir varlığı olmadığı tezinde örtük olarak mevcuttur. Şeylerin toplumsal boyutu genel geçerdir, sanat veya dinin olgularına kıyasla kendi başına, ayrı bir alan oluşturmaz.

Gruplar yalnızca birlikte iş yapma ilişkilerinden ve rekabet ilişkilerinden oluşmazlar. Ne de üyelerinin karşılıklı farkındalıkları aracılığıyla tamamen tanımlanabilirler. Bilinçdışı da en az bilinç kadar sosyal bir boyuttur. Hatta bir 'biz' durumu bilincine varmadan önce, şeyleri fark edeceğimiz veya onları es geçeceğimiz bazı ortak algı tarzlarına sahibizdir. Belirli nesnelere yönelik bizde ortak olan bilinçöncesi yaklaşım tarzları en az, aile içinde kararlaştırılmış kuralları ve anadili öğrenmek kadar sosyalleşme sürecinin bir aşamasıdır. İster bilinçle ister bilinçdışıyla ilgili olsun bazı anlam türleri tüm sosyal ilişkilerde içerilir, bu ikisi, yani anlam ve grup ilişkileri birbirlerine birleşik bir durumda ortaya çıkar.

Ama yine de gerçekte kaynaşmış olan şeyler ayrık olarak algılanabilir. Soyutlama soruşturmanın aracıdır. Biz de bu tür soyutlayıcı düşünme yöntemi uygulayabilir ya da temel grup yapısını ilgimizin nesnesi kılabiliriz. Soruşturmamızın sınırlanması için uygun bulduğumuz sınır çizgisinin bir soyutlama olduğunu unutup onu gerçek sanmadığımız sürece, dikkatimizi gayet makul olarak daraltabiliriz. Zira dikkatimizi nesnenin görünümlerinden bir başkasına değil de o seçtiğimiz görünüme çevirmek ile, dikkatimizi vermediğimiz diğer görünümlerin, birinin meşgul olması için uygunsuz olduğunu bildirmek farklı şeylerdir.

Bu iki farklı edimden ilki hayali bir durum yaratmaz, yalnızca daha sonra ayrıntılı şekilde ele alınacak olan konunun belirlenmesindeki temel seçim ilkesini gösterir. Özetle, soyutlama mutlaka gerçeği çarpıtmak zorunda değildir.

Verimli soyutlamalarla uğraşmış bulunuyoruz; rekabet bunlardan biriydi mesela. Rekabet edimleri, ekonomik, erotik veya siyasal olan kendi somut art alanlarına sahiptir. *In abstracto* bir rekabet yoktur, ancak yine rekabetçi edimlerin sergilendiği alanlarda bu edimlerin bazı genel, işlevsel ana özellikleri vardır. Bu soyutlama aşaması *genel sosyoloji*nin davranışları kavramlaştırdığı noktadır. Konusu, tarihsel rastlantılarından görece yalıtılmış olarak ele alınan topluluk edimleridir. Genel sosyoloji, konusunu tanımlamaktan çok açıklar ve tipolojik olarak yalın olandan karmaşık olana doğru ilerler. Temel edimler tüm ilişkilerde ya da büyük çoğunluğunda yer alan edimlerdir; karmaşık olanlar ise bu temel edimlerin bileşiminden meydana gelir. Simmel'in kendi 'formel' sosyoloji kuramını tasarladığı, diğerlerinin de toplumsal davranışın izini sürme girişimlerini başlattığı bu soyutlama aşaması temel (yani, tarih-altı) topluluk edimlerine kadar geri gider. Bu konuda, Almanya'da çok az bilinen, ama yapılmış çalışmalar içinde en verimlisi olan Burgess ve Park'ın çalışmalarına bakılabilir. Bu çalışmalarda sunulan düşüncelerin genel sosyoloji alanıyla ve en temel süreçlerle kısıtlı oluşuna hayıflanılabilir. Genel topluluk teorisi, tarihsel fenomenin mukayeseli incelemesiyle desteklenmelidir. Max Weber'in, *Wirtschaft und Gesellschaft*[1] kitabı bu bağlamda önemli bir örnek sunar. Zira bu kitapta Weber'in kendi genel sosyoloji sisteminin kategorilerine yönelik, bu kategorilerin tarihteki yayılımını açıklayan, *karşılaştırmalı* tarihsel incelemeler aracılığıyla giriş mahiyetinde değiniler sunulur. Kitabın

[1] Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*, (hg.) Johannes Winckelmann, Studienausgabe, Tübingen, 1980. [Türkçesi; *Ekonomi ve Toplum* (II Cilt), Yarın Yayıncılık, 2012 -çn.]

dikkate değer bir başka özelliği de kuramsal fiziğe benzeyen yöntemidir; burada karmaşık yapılar daha temel topluluk olma edimlerinden ardışık olarak türetilir. Dolayısıyla bu çalışmada biz yalnızca bir egemenlik, iktidar tartışması bulmakla kalmayıp, aynı zamanda egemenliğin asgari temel ilişkilerden çıkarılan tarihsel türlerini de içeren sistematik bir içerik buluruz.

Analizin, somutlaştırma sırasına göre bir sonraki aşaması *tarihsel* aşamadır. Bunun amacı, tekil tarihsel yapıların nasıl yapı kurduğunu kavramaktır. Max Weber yaklaşımın bu noktasında ilerlememiştir, zira özellikle düşüncesinin bireyselci ve nominalist çerçevesinden dolayı o, tekil tarihsel fenomene erişememiştir. Bunun yerine o, bu tekillikleri daha temel ilişkilerin özel bileşimleri olarak yorumlamıştır. Bu durum özellikle *Religionssoziologie*'nin (Din Sosyolojisi) üç cildinde ama özellikle *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*)[1] kitabında görülebilir.

Önerdiğimiz, münferit tarihsel olayları nedensel olarak analiz etmek değil, bunun yerine toplum içerisindeki karşılıklı etkileşimin çeşitli aşamalarını açıklayan, geniş çaplı yapısal değişiklikleri anlamaktır. Bu, Marx'ın -tabii kendi yordamınca- kapitalizmin tarihsel karakterini kavradığı yöntemdir. Yine bu yöntemle Sombart da konuyu bu şekilde işleyebilmiştir. Bu yaklaşımlar, benzersiz olayları yalnızca olaylar olarak değil, değişiklik sürecindeki tekil yapıların bileşenleri olarak ele almakla salt tarihsel olan yaklaşımlardan ayrılırlar.

---

[1] İngilizce çeviri: T. Parsons, Londra, 1930. [Weber'in Din Sosyolojisi üzerine yazıları, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* adıyla derlenmiştir. Derlemenin ilk cildi *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu) adını taşır. Bkz. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Band I*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1986. Türkçesi; Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, (çev.) Milay Köktürk, Bilgesu Yayıncılık, 2011 -çn]

Nedensel analiz ile yapısal analizi karşıt olarak konumlandırmak zorunlu değildir. Biz, her iki usulü de dışlamayan ara görüşü savunuyoruz. Nedensel ve yapısal analizin her ikisi, tekil bileşenlerden ve onların dolayımsız, nedensel ilişkilerinden yapısal karmaşıklığa doğru ilerleyen bir yaklaşımda kapsanabilir. Burada, bir usulün birbirini izleyen adımlarını tanımlamak yerine, benimsediğimiz metodolojik varsayımları sıralamamıza izin verin;

a) Genel sosyoloji gayet makul bir başvuru çerçevesi kurar. Genel kapsamları sayesinde, genel sosyolojinin kategorileri tarihsel tanımlamanın kategorilerinden üstündür. Bu aşamada tekil bir tarihsel fenomen, genel sosyoloji aşamasında gözlemlenmiş olarak, tarihsel-üstü eğilimlerin özel bir birleşimi olarak yorumlanır.

b) Tekil nedenler, kolektif süreçlere birleşmiştir ve onlarla bütünleşmiştir.

c) Nedensel itkilerin bu bileşimi; işleyişi, kendisini oluşturan eylemler aracılığıyla tamamen tanımlanamayacak bir yapı olarak anlaşılmak zorundadır. Nedensel ilişkiler bütüncül yapıların dinamiklerini oluştur ama bunu açıklamazlar.

d) Değişimin dinamikleri, zaman zaman antitez niteliğinde bir gidişat izleyebilir, verili yöne aykırı olabilirler. Bu, bazı tarihsel değişimlerin diyalektik olduğu yönündeki gözlemi doğrular. Ama yine de karşıtlıklar aracılığıyla değişim, hiçbir biçimde tarihin evrensel bir özelliği değildir, o yalnızca, tarihin olası rotalarından biridir. Tarih zorunlu ve sürekli olarak yapısal tersine dönmeler içinde ilerler, şeklindeki apodiktik genelleme, Marksist görüşteki dogmatik veçhenin bir parçasıdır. Kapitalizmin, feodalizmin diyalektik zıttı olduğunu iddia eden tez, buna karşılık gelen kapitalizmin yükselişi kendi anti tezine işaret eder şeklindeki kehanet kadar sorunludur. Toplumsal değişimi araştıran birinin Marx'tan öğreneceği şey onun siyasal ve propaganda niteliğindeki safsataları değil, onun değişime

ve tarihin dinamiklerine bakarken sergilediği yapısal yaklaşımdır.

Özet olarak, sosyoloji şu üç boyutuyla gelişebilir: Genel, karşılaştırmalı ve yapısal sosyoloji.[1] Tin sosyolojisi bu üç türün her birinde doğası gereği gizil halde bulunur. Çünkü anlam içerikleri ve simgesel eylemler bu üç katmanın her birinde incelenebilir. Meselâ *Gemeinschaft* (topluluk) konusuna bu üç yolun her biri aracılığıyla, duygudaş tutumlar alanı olarak yaklaşabiliriz. Topluluksal ilişki türlerini, onların edebi ve hukuki ifadelerine kadar takip edebiliriz; ilişkilerin, topluluk hallerinin bilinen tipleri olarak ortaya çıktıklarında, tarihsel ve antropolojik varyasyonlarının tipolojilerini ayrıntılandırabiliriz; ve nihayet, referans çerçevemizi, tekil *Gemeinschaft* (topluluk) yapılarının hukuki veya edebi somut tezahürlerine daraltabiliriz. Kısacası, sembolik edimlere yönelik sosyolojik araştırma (ya da çok daha iyi kurulmuş bir kavramla söylersek; kültürel sosyoloji), üç katmanlı söylem evrenini, benzer kaynaklardan; kökü insani ilişkiler olan bu üç türlü yaklaşımdan devşirerek kurabilir. Bu üç yol arasında her zaman serbestçe seçim yapılamayabilir; bazen bu üç yolun hangisinin verili örneğe uygulanabilir olduğunu fark edebilmek, kültürel sosyoloji alanındaki araştırma amacının doğru taslağını çizebilmek için çok önemlidir.

---

[1] Talcott Parsons da buna benzer ancak tamamen özdeş olmayan, üç analiz aşamasından söz ediyor; 1. Bireysel faillerin analizi, 2. Karşılıklı etkileşim sistemi, 3. Kültür kalıpları sistemi. "Bunlardan her biri bir diğerini içerir ve böylece içlerinden birinin değişebilme durumu, diğer ikisinin işleyebileceği koşulların asgarisine uyumlu olmak zorunda kalmakla sınırlandırılmıştır. Talcott Parsons, *The Social System*, Londra-Glencoe, 1951, s. 27.

III. Sahih Olan ve Olmayan Tin Kavramı

1. Hegelci Tin Kavramının Tekrar Gözden Geçirilmesi

Hegel'in tin kavramının burada girişilen çaba için hâlâ temel olduğunu söyleyerek başlayalım. Dolayısıyla bu bölümün konusu üzerine görüşümüzü geliştirirken, dogmatik görünümlü hiçbir yoruma girişmemek kaydıyla, tekrar Hegel'e gönderme yapmalıyız. Yeniden Hegel'den yola çıkmak şaşırtıcı gelebilir. Okuyucu bu çağ ile ilgili bir durumun hâlâ Hegel ile nasıl bir ilişkisi bulunduğunu merak edebilir; üstelik o, ortaya ideaların içkin olarak kavranması fikrini atmış, bireyselci bir ontolojiyi kabul etmiş, tin ve toplum kavramlarının ayrı ayrı varlıklara sahip olduklarını yadsımışken.

Hegel'in özgün bakışını hâlâ anılmaya değer yapan şey, kolektivist ve dolayısıyla örtük olarak sosyolojik idealar kavrayışıdır. Yapısal görüş için bir model oluşturan, yine tarihsel şeylerin bütüncül bağlamı anlayışıyla geç dönem Alman sosyologları ile hümanistlerini birleştirebilen kişi Hegel'di. Bazı Alman tarih felsefecileri tutarsız masabaşı Tanrı ve dünya tarihi spekülasyonlarına kapılarak bu olumlu itkiye kısa devre yaptırmış olsalar da özgün model, bu spekülasyonlardan fazlasını ifade etmektedir. İdeaların içkin gelişimi ile sosyal tarihleri arasındaki yapay ikilik, Hegel takipçilerinin safları arasındaki bölünmenin sonucuydu. Dolayısıyla bu ikilik Hegel düşüncesine tamamen yabancıdır.

Bu özgün çabada kurucu nitelikte olan, mikroskobik bakışın gizlediği bütün ilişkilerin ortaya koyulabileceği modeli oluşturmasıdır. Alman sosyolojisine kıyasla Amerikan sosyolojisi, çok daha katı bir ampirik temelde işler. Ama Amerikan sosyolojisi sentetik eğilime, bütüncül bakış açısına, kapsayıcı yapılarla uğraşan sınanmış bir modele sahip değildir. Alman sosyologlar ise temel gözlemleri işleyebilecek bir gelenek kuramamalarına rağmen, verimli yapısal hipotezler oluşturmak ve konuları daha geniş bir bakış açısıyla ele almak bıraktıkları mirasın bir parçasıdır. Eğer sosyoloji hem basit hem karmaşık meselelerde; keza hem izolasyon hem entegrasyon teknikleri konusunda ustalık kazanırsa, bu iki sosyoloji tarzı da zorunlu olarak kaynaşacaktır.

Ancak genellemeci yöntem ve konfigürasyonel (ya da tekilleştirici) yaklaşım gibi yalnızca birbirlerinin antitezleri olan kavramlarla düşünmeyi sürdürdüğümüz sürece, bu iki sosyolojik eğilim uzlaşmaz olarak kalacaktır. Romantik hareket ve Alman tarihselciliğinin doğuşu ile kurulmuş, bu şekilde iki kutuplu bir düşünme tarzı bugün hâlâ bir gelenek olarak varlığını sürdürmektedir. Ayrıca Marksist etki ile pekişen bu kutuplaşma, son dönem tarih yazıcılığında da etkisini sürdürmektedir. Bu sorgulanabilir alan kutuplaşması, belli bir yönteme bağlı kalan her türlü dogmatiğin ortak yanılgısı olan küstahlığın ifadesidir. Bu önyargılar, yararlı bir çalışma için hayra alamet değildir.

2. Tin Kavramının Kökeni

Şimdi Hegel düşüncesinin savunulabilir bölümlerini, tin kavramının kolektif özelliklerinden başlayarak adım adım yeniden ele almalıyız. Bu, tabancayla ateş eder gibi aniden olmaz. Kavramın çeşitlenen ve yön değiştiren anlamlarını aktarmak istiyorsak, sosyal tarihin müteakip dönemleri boyunca geçirdiği uzun soluklu evrimi kavramalıyız. Bugün özellikle Grimm kardeşlerin Almanca sözlüğündeki

'Geist' maddesini inceleyen Hildebrand'ın çalışmasının sonucu olarak tin kavramının geçirdiği evrimin birkaç aşamasını fark edebilecek durumdayız.[1]

Aslında 'Geist' kavramının kökeni, kelimenin bugün sahip olduğu nesnelleştirilmiş ve toplumsallaştırılmış anlam setine gönderme yapmaz. Bunun yerine kavram, kökeninde aşkın olanla ve esriklikle ilgili bir şeyler ifade eder. Hegel'in kullandığı şekliyle kavramda bu iki anlamı çağrıştıran bir yan vardır; 'kültür' kelimesinin ifade ettiği nesnelleştirilmiş ve toplumsal olarak ortak olan miras, ikinci olarak, kökleri en eski dine kadar geri gidebilecek kavrama ve esrime deneyimi. Almanların, eşanlamlısı olan 'kültür' yerine 'Geist' kelimesini tercih etmeleri, kültürü hem üst üste yığılan bir miras olarak hem de tinin tezahür durumu olarak ikircikli bir şekilde anlamlandırmalarının ifadesidir. Alman felsefesi kavramın her iki çağrışımını da aynı anda, hem bir yükümlülük hem de bir kazanç olarak elde tutmak istemektedir. *Kultur* teriminin üzerinde uzlaşılamamış kullanımı kuşkusuz bu bulanık düşünceye iyice çanak

---

[1] Bkz. R. Hildebrand, 'Geist', *Philosophie und Geisteswissenschaften*, (ed.) E. Rothacker, Halle, 1926. Bir sözlük maddesinin yazım tarzına uygun olarak Hildebrand burada, uygun alıntıları da yaparak 'Geist' teriminin çeşitli anlamlarını kronolojik olarak sıralar. Bu tarihsel değişimin esaslarını gösterebilmek için terimin anlamlarının sunulduğu özgün sırayı değiştirdik. Hildebrand'ın terimin anlamına dair sosyolojik bir analiz niyetinde olmadığı düşünülürse bu mazur görülebilir. Terim hakkmdaki verilerin eleştirel bir şekilde incelenmesi şu ilginç olguyu kanıtlıyor; gelişimin önceki aşamaları genellikle daha yakın döneme tarihlenen belgelerde açıklanır. Bu olgu yine, bir kelimenin yakın dönemdeki anlamının mutlaka önceki anlamları ortadan kaldırması gerekmediğine dair gözlemlerle desteklenir. Her iki anlam da birlikte yürürlükte olabilir ve böylece kelimenin tarihsel dönüşümündeki iki aşama da varlığını sürdürebilir. İşte bu anlamların dönemini belirleyip kelimelere dolaşımlarını sağlayan örtük, temel toplumsal bakış açılarının da yeri belirlendiğinde anlamlar sosyolojisinin alanına girmiş oluyoruz. [Hildebrand'ın yazısı ayrı olarak da basılmış; Rudolf Hildebrand, *Geist*, WBG, Darmstadt: 1966. Grimm Kardeşlerin sözlüğüne şu linkten ulaşılabilir; http://woerterbuchnetz.de/DWB/ -çn.]

tutar. Alman felsefesini tökezleten diğer engel, öznel 'Geist' yorumlarında örtük olarak görüldüğü üzere, onun geçmişten devralıp hâlâ dayandığı ilkel ontolojidir. Bu ontoloji gerçekten de insani meselelere yönelecek bağımsız ve yeni soluklu yaklaşımları engeller.

İçerisinde 'Geist' kavramının geçerliliğini koruduğu bu ilkel metafiziği daha yakından açıklamama müsaade edin. Burada nefs [tin/ruh anlamında -çn.] kavramının hâlâ 'nefes' ile birleşik olduğu en eski biçimine geri dönmemiz gerekiyor.[1] Nefesin bu materyal imgesi bir müddet sonra 'canlılığın meskûn olduğu mahal'[2] olarak ilkel, animistik kavrayışla birleşmiş ve gerçeklik bugünkü felsefi ontolojilerde hâlâ süren bir çifte yapı kazanmıştır. Böylece ortaya, duyu algıları dünyası ve kendi alanına sahip ikinci bir dünya; özler dünyası çıkmıştır. Ancak yine de bu iki alan aslında tamamen birbirinden ayrık ve birbirini dışlar nitelikte değildir, bunun yerine bu iki alan her bir fiziksel nesnenin iki farklı görünümü olarak kabul edilir. Örneğin nefes, hem havayı dışarı çıkartmak hem de yaşamın özü olarak görülür. Tinselcilik [*spiritualism*], uzun soluklu bir evrimin, içinde şeylerin ampirik dünyası ve özsel olanların aşkın alanı arasındaki mesafenin giderek açık seçik ifade edildiği bir evrimin sonucudur. Dini seçkinler topluluğu bu türden tinselciliğin doğuşunda genellikle önemli görevler üstlenmiştir, bu kişiler günlük yaşamın meselelerinden soyutlanmış çileciliklerini, ontolojik değersizleştirme yaklaşımlarına da aktarmaya meyillidir. Günlük işlerin çileci açıdan bu şekilde yadsınmasıyla tinsel alan gerçekliğin asıl yurdu hâline gelmiştir. Bu noktada tinsel şeyler gerçek olan anlamını kazanmış ve artık 'nefes' ile ilgili bir nitelik olma özelliklerini yitirmiştir.

Sürecin bu iki aşaması Luther'in düşüncesinde bile görülebilir; o, 'nefes' ve 'nefs (tin/ruh)' kelimelerine birbirleri-

---

[1] Hildebrand'ın yaptığı göndermelere bakınız (s. 2).

[2] Hildebrand, *a.g.e.*, s. 3.

nin yerine kullanılabilir kelimeler olarak gönderme yapmış ancak 'Geist' kelimesini yalnızca tinselliği ifade etmek için kullanmıştır. Mesela Luther'in şu kullanımında ilk söylediğimizi açıkça görebiliriz; "Gökler Rabbin kelamından yaratılmış ve onun bütün orduları da Rabbin ağzının soluğundan yaratılmıştır"[1] veya daha açık olarak; "onlar Rabbin nefesiyle ve gazabının soluğuyla helâk oluyorlar."[2] Diğer yandan aşağıdaki alıntıda da tinin maddi olmayan, ayrı bir varlık olarak kavramlaştırılmasıyla karşılaşırız; "Yine de ruh ve merhametten dolayı, ölüm yoktur."[3] Bu son örnekte 'tinsel' olan tanrısal, aşkına benzer şekilde, sonlunun karşıtıdır.

Burada kullanıldığı şekliyle bu kavramların hiçbirinin akıl ve kültür gibi kavramlarla en küçük bir ilişkisi yoktur. Tinle ilgili kavramlaştırmalarda bu tür çağrışımlar çok sonra görülecektir. Ama yine de tinde yer alma edimlerinin yalnızca tekil, bireysel bir deneyim olarak yorumlandığını iddia etmek hata olur. Entelijensiyamız arasında sübjektivist ve içe dönük bir din algısı kabul edileli beri bu tür yorumlara eğilimliyiz. Ortaya çıktığı en eski biçimlerinde tinsel tezahür, kolektif katılımın tekil bir eylemi olarak anlaşılıyor ve insanla ilişki hâlindeki tinde aynı eş zamanlı bir ortaklık olarak görülüyordu.[4] Tinsel tezahürün

---

[1] Luther'in Kutsal Kitap çevirisinde kullandığı ifadelerden söz ediliyor. Bu cümle "Zebur 33:6"nın çevirisidir. Tahmin edilebileceği gibi çeviriler çok çeşitli ve muhtelif olduğundan Luther'in çevirisini olduğu gibi aktarmakta yarar var; "Der Himmel ist durch das Wort des HERRN gemacht und all sein Heer durch den Geist seines Mundes (Psalm 33:6)" -çn.

[2] Yine aynı şekilde Luther'in çeviride kullandığı dile gönderme yapılıyor. Bu cümle de "Eyüp 4:9"un çevirisidir, özgün hali şöyle; "durch den Odem Gottes sind sie umgekommen und vom Geist seines Zorns vertilgt (Hiob 4:9)" -çn.

[3] Söz konusu yer "Romalılar 8:2" olmalı. Luther'in çevirisi şöyle; "Denn das Gesetz des Geistes, der da lebendig macht in Christo Jesu, hat mich frei gemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes. (Römer 8:2)" -çn.

[4] Hildebrand, *a.g.e.*, s. 30.

bu kolektif doğası tabii ki dil ve bilimde söz konusu olduğu gibi ortak kültürel kazanım olarak görülmüyor, daha çok toplu bir ele geçirme gibi görülüyordu. Bu ortak esrime, ister modern ister antik sahnede olsun, kadim grupların, sayesinde ortak karara varabileceği primitif oydaşlığın da zeminini hazırlar. Uygulamanın ritüel hâline getirilmiş biçimi bazı dini yapılarda hâlâ yaşamını sürdürmektedir. Meselâ papalık seçimleri *'per viam inspirationis Sancti Spiritus* [Kutsal Ruh'un ilhamıyla doğru yolu]' tutmalıdır; bu papayı seçen kardinallerin tinsel birliğidir, yani "Kutsal Ruh kuşkusuz bir toplulukta tek bir kişiye konuştuğundan çok daha açık konuşur."[1]

Bu şekilde kavramlaştırılan 'tinsel olan' kavramının özgün yapısı, içinde tinsel olanın göründüğü toplu duygudaşlıktır. İlkel kişi tinsel meselelerde ayrı bir birey olarak davranmaz veya diğerleriyle bu şekilde ilişki kurmaz. Bu açıdan ilkel kişi, modern durumda olandan çok daha yüksek bir topluluk olma durumuna aittir. Daha karmaşık kitle toplumu, kolektif esrimelere çok daha az imkân tanır. Ama diğer açıdan karmaşık toplum, kültürün kurumsal olarak aktarılması için daha geniş bir bağlam sunar. Böylece, bireylerin ulaşabileceği sağlamlaştırılmış ve nesnel bir miras olarak kültür kavramıyla karşılaşırız. Kültür aktarma yolları ilkel toplumda da bulunur, ama her şeyden öte tüm kültürlerde asıl olan, aktarılacak olanın seçime tabi tutularak kültürel sürekliliğin sağlanmasıdır. İşte bu aktarma sürecinin akılcı olarak düzenlenmesi daha çok, karmaşık ve geniş toplumlara özgüdür. Tin kavramını akıl kavramına yakın bir şey olarak anlamlandıran modern yeni yorumu, yalnızca bu sosyolojik bakış açısıyla anlayabiliriz. Bu eğilim Aydınlanma çağıyla ve onun tin yerine zihin (*mens*) kavramını ikamesiyle baskın hâle gelmiştir.[2]

---

[1] Hildebrand, *a.g.e.*

[2] *Philosophie und Geisteswissenschaften*, (ed.) E. Rothacker, Halle, 1926, s. 93.

Hildebrand, Adelung'un sözlüğünden önce hiçbir sözlükte ruh kavramına düşünen bir zihin olarak gönderme yapılmadığını vurgular.[1] Ancak bundan kısa bir süre sonra kavramı akıl yürütme yeteneğiyle sınırlandırmayan eski geleneğe bağlı olanlar tarafından, kavramı akılla ilişkili kılan ve nesnelleştiren yeni yoruma yönelik itirazlar yükselecektir.[2] Mesela Goethe'nin şu ifadeleri tin kavramının bu eski kullanımına bir örnektir; "müzikte bu özelliği sezebiliriz, çünkü müzikte ruhtan başka bir şey yoktur ve ruhsuz müzikte bir gelecek yoktur(hiçbir geçmiş olmadığı gibi)."

Herder'in 'Geist' kavramının kökeni Hegel'inki kadar karmaşıktır. Ama Hegel'in 'Geist'ı daha yüksek bir düşünce tarzıyken Herder'inki daha yüksek bir duygudaşlık ifadesidir; "[...] böylece bizim sanat eleştirilerimiz sahip olduğu tüm âlimliği kullanarak, bizi, diğerlerinin tinine baktığımız ve bunu seyrettiğimiz keyifli dakikalardan mahrum etmeye uğraşır."[3] Burada 'Geist' kavramının yalnızca bilişe gönderme yapmakla kalmadığını, ayrıca irade ve etkinlikle de ilgili olduğunu belirtmemiz gerek. Akılcı düşünce akımı kavramın esrime ile ilişkili geleneksel bileşenlerini yadsıyıp, kavramı çok daha fazla bilinçli akıl yürütme ile özdeşleştirirken, klasikler ve romantikler *Geist*'ın önceki bilinçsizlik ve akıl-ötesi çağrışımlarını yeniden diriltirler. Akıl çağının muhasebeci zihniyetine yöneltilen bu terimsel tepkide; tarihi devindiren, derin düşünüm, irade ve eylemi de içeren 'daha yüksek' bir akıl türü olarak *Geist* kavramı ile karşılaşırız. Kavramın tüm bu içerikleri Hegel'in iyi açıklanmış kavramlaştırmasında garip biçimde birleştirilmiştir. Bu, tam da klasik ve romantik görüşlerin

---

[1] Hildebrand, *a.g.e.*, s. 96. Adelung'un sözlüğünde ruh; düşünce ve irade yeteneğine sahip bedensel bir töz olarak tanımlanır. [Adelung'un sözlüğünde ruh (*die seele*) tam olarak şöyle tanımlanıyor; "Bize düşünme yeteneğini veren, idrak (*Verstand*) ve iradeyi (*Wille*) içeren ve *Geist*la (tin) bağlantılı organik bir yapıdır." 'Die Seele' 2. Madde, 3. Başlık. -çn.]

[2] *a.g.e.*, s. 98.

[3] *a.g.e.*, s. 99.

Hegel'de karakteristik olan sentezidir. Ayrıca bu sentez daha sonra Hildebrand'ın özetinin zemini oluşturacaktır; "Bizim 19. yüzyılda kullandığımız şekliyle 'Geist' kavramının yalnızca düşünceyi içermekle kalmadığını ayrıca bizde yaşayan, eyleyen bir şey olarak bizi harekete geçiren ve bize kılavuzluk eden anlamlarını da içerdiğini, yine tüm bu anlamların kavramın önceki kullanımındaki yaşam soluğu, soluğun kesilmesi, yüce anlam gibi önceki çağrışımlarında da kapsandığını vurgulamamamız gerekiyor." Burada kültürü dışsallaştırılmış ve ulaşılabilir bir miras olarak ele alan akılcı yorumu da örtülü olarak kapsayan, ama aynı zamanda kavramın önceden sahip olduğu, toplu ve devindirici edimler imgesini de taşıyan bir kültür tanımıyla karşı karşıyayız. Tam da Alman felsefesine özgü bir nitelik taşıyan bu geleneğin vaadini görememek hata olur.

3. Tinin Öznel ve Nesnel Tezahürleri: Anlamın Sosyal Kökeni

'Geist'ın Hegel düşüncesinde belirdiği şekliyle kadim ve nesnellikle ilgili çağrışımları üzerinde dururken, şimdi kavramın modern yönüne dönüyoruz. Alman felsefesinde sürekli tekrar edilen konulardan biri de bilginin, bilme ediminden ayrılığıdır. Aslında bu yaklaşımda deneyimin kendini, onu yaratan edimlerden ayırma ve böylece bu edimlerden bağımsız olarak ulaşılabilir hâle getirme eğilimini görüyoruz. Edimin bu nesnel veçhesi Hegel felsefesinde ayrıntılı olarak işlenmiştir; özellikle Hegel'in öznel tin ve karşısında konumlandırdığı nesnel ya da mutlak tin ayrımında. Aslında Kant ve Bolzano'nun kuramları, öznel veya zamana bağlı edimle, niyet edilmiş veya edimden ayrıştırılabilir içerik arasındaki ayrımı önceler, ancak bu ayrımın daha keskin biçimi Hegel sistemindedir. Hegel, anlamın kolektif ve sosyal niteliğini çok daha belirgin şekilde tasavvur eden kişidir.

Anlamlar ilk sosyal değerlerini özgün edimden ayrılmak suretiyle elde eder. Anlam, kendisini aydınlatan öznel algıdan doğar doğmaz, daha önce sahip olduğu tekilliği kaybeder ve ortak bir odak hâline gelir. Burada düşünmek ile düşünce veya bir şey yapmak ile fiil arasındaki ayrımın ayırdına varırız. Fiil ya da gerçekleştirilmiş eylem burada, bir kukla yapımcısının müşterek bir imgeye ifade vermesiyle aynı şekilde, kolektif bir kavramsallaştırmanın gerçekleştirilmesi olarak düşünülmelidir. (Tam bu noktada Durkheim'ın 'kolektif temsiliyet' kavramı ile yakın bir koşutluk buluruz. Bu arada, bu paralellik Hegelci düşüncenin bu dikkat çekici kategorinin dolaşım alanına nasıl girdiği biçiminde ilginç bir soruya da yol açar. Ne olursa olsun, kolektif anlam sorununa yönelik Durkheimcı yaklaşımın gücü kısmen, Durkheim'ın sorunun ana hatlarını çizdiği felsefi bakış açısına bağlanabilir.) Anlamın nesnelleşmesi sosyalleşmenin sonucudur. Yalnızca düşünceyi nesnelleştirmeyiz, aynı zamanda duyguları, ruh hallerini ve tekil deneyimlerin kapalı devresinden 'dışarıya' sızdırdığımız her şeyi de nesnelleştiririz. Anlamları nesnelleştirme güdüsü kuşkusuz fazlasıyla sosyaldir ve topluma ait olmayan bir bireyde bilinç gelişemez (tabii eğer bilinci, kendilerini müstakbel anlamlar olarak çözündüren doğrudan edimlerin toplamı olarak anlıyorsak). Dolayısıyla anlam sosyolojik bir terimdir ve topluluk olmanın bazı aşamalarından ayrılamaz. Sosyal bağ aynı nesnelere yönelik ortak ilgiden değil, nesnelere ortak olarak yüklediğimiz ortak anlamlardan oluşur; birbirimizle şeylerde değil şeylerin ifadelerinde karşılaşırız. Ama anlamları yalnızca iletişimsel edimlerde değil, tek başımıza olduğumuz momentte de kavradığımızı eklemek gerek. Zaten sosyalleşme edimini de yalıtık bir tefekkür hâlinde eylemeye başlarız. Dolayısıyla biliş ve iletişim ayrılamaz işlevlerdir. İletişim gerçekleştiremeyen organizmalar aynı zamanda nesnel kavramlara ulaşma yeteneğinden yoksundur. Biyolojik

güdüler üzerine kurulu insani bağlantılar, baştaki güdülerini aşmadıkları sürece, kendilerinde bir birlik kuramazlar.

Nesnel eğilim ve düşünümsellik hattı için hangi sosyal ihtiyaçları ve durumları takip etmeliyiz? Bu sorun kültür sosyolojisinin temel sorusudur. İki edimi birbirinden keskin bir şekilde ayırmak zorundayız. Başkaları tarafından idrak edilebilir tekil bir deneyimi yaşamakla, onun üzerine düşünmek, bunun hesabını vermek ve dolayısıyla 'bilineni' 'bilgi'ye dönüştürmek farklı şeylerdir. Bu iki güdü, bir deneyimi yeniden farklı farklı yollarla düşünmeyle ilişkili olan farklı toplumsal durumlardan kaynaklanır. Refleksiyon edimleri, bazen bir eksiklik kipi diye adlandırılan şeyle, yani iletişim edimindeki toplumsal boşlukla bağlandırılır. Bu terim deneyimin ardında yatan temel nesnel güdünün geriye dönük ve refleksif hâle gelmesinin sonucu olarak kolektif bir deneyimdeki toplulukla ilgili deneyimin anlamını yetersiz dolayısıyla iletilemez kılan boşlukları ima eder.

Bolzano'nun anlam kuramı, ifadelerin sosyal işlevini göz ardı eder, bu kuram yalıtılmış bireyle bilinçli kavramlar alanı arasında mutlak bir karşıtlık koyutlar. Bu tavır Bolzano'nun, anlamların soyut birer varlık olmayıp, aksine ortak deneyimin birer somut işlevi olduğu olgusunu görememesine neden olur. Yine de anlamla anlamın kaynağı olan (kolektif) deneyim arasındaki karşıtlığı ortaya atan tezi kabul edilmeden de Bolzano'nun öznel edimi nesnel anlamından ayırdığı itiraf edilebilir. İfadelerin bağımsız alanı safsatası yadsınır yadsınmaz anlam, sosyolojik soruşturmanın doğal bir konusu hâline gelir.

Tam olarak Max Weber ile ortaya çıkan bireysel deneyimlerden nesnel anlamlara ya da sosyolojik bakış açısına nasıl ilerleyeceğiz sorusu; şeylerin somut sosyal anlamlarından, Max Weber'in bireysel olarak kastedilen anlam kuramını ve bağımsız ifadelerin soyut sahası düşüncesini nasıl çıkartacağız şeklinde gerçek sorunun baş aşağı edilmiş hâlidir. Aslında bazı amaçlar için, eyleyenin (birey) ve

onun eyleminin toplumsal niteliğini nasıl atlıyoruz? diye sormalıyız. Bu noktada ilk sorunun, yani algıların temel algılama edimlerinden nasıl türediği sorusunun sosyal bağlamını yeniden kurmaya çalışalım.

Anlamın kökenin muhiti, büyük olasılıkla birlikte eyleme durumudur. Özdeş şeyleri benzer şekilde kullanma bazı ortak yaklaşım yolları geliştirir. Bir kütük, onu kullanacak kişinin gereksinimlerine bağlı olarak bir kano, mızrak, sal ve yakıt olabilir. Şeyin ortak veya değişken görünümlerini saptayan, verili veya olası bir durumdaki ortak eylemlerdir. Bir kez, o şeye dair ortak bir yaklaşım takınıldıktan sonra, nesnel ifadesine ulaşmak için artık yalnızca ortak bir simge gereklidir. O zaman cins isim bir soyutlama veya bireysel anlamdan türetilmiş bir şey değildir, her bir bireyin nesnenin içeriğine ulaştığı birincil biçimdir.

İlkel toplumlarda yürütülen dilbilim çalışmaları, belirli anlamların kolektif kökenine dair kanıt niteliğinde belgeler sunmaktadır. Kavramların tek bir kökenden türemesi aslında (Simmel'in hakkında önemli bir kitap yazdığı) bir ve aynı şeye uygulanabilir yaklaşımları çeşitlendirilen ve aynı konunun farklı bakış açılarınca nasıl göründüğünü sunan farklılaştırma işinin nihai sonucudur. Bu tür karmaşık bir süreç şeylere dair farklılaşmış görüşleri içerir. Ama yine de bu durum deneyimin ortak evreninin kaybolduğu anlamına gelmez. Şeylerin manaları, şeyler hâlâ ortak yaklaşımın nesnesi oldukları için, somut bir niteliktedir. Müşterek referans çerçevesi yalnızca, her biri şeylere yönelen kendi yaklaşım tarzlarına sahip ve bireyin onlar arasında seçim yapmak durumunda kaldığı, iki veya daha çok grup veya kültürün yan yana var olduğu durumlarda kaybolur. Taşra ve kent merkezi, zanaatkâr ve tüccarlar bu şekilde birbirinden farklı bakış açılarının kaynakları hâline gelebilir. Bireyin birinden diğerine geçişi ve aralarında seçim yapma özgürlüğü öncelikli bir durumu; içerisinde kişinin hepsi de aynı nesneye uygulanabilir birkaç farklı yaklaşımı bulduğu durumu tanımlar. Bu aynı zamanda rölativizm ile skep-

tisizmin durduğu yerdir; bu bakış açısı şeylerin genel ve tikel görünümlerini birbirlerinin antitezi olarak koyan anlayışı gösterir. Nesnelerin puslu görünümü, çeşitli farklı yapılanmış komünal grupların birbirine nüfuz edişine içkindir. Aynı puslu durum bireye, koyulmuş, kesin davranış kurallarından kaçabilme olanağı sunar. Burası kutsal topluluk içinden dünyevi toplumun doğuşuna tanıklık ettiğimiz noktadır. Carl Mennicke, ilkel toplumlarda ahlâki kaçamaklar için bir düzenleme olmadığını gözlemlemişti: Uyum göstermenin alternatifi baskıdır ki bu, birleşimlerin formasyonunun, kutsala dair tamamlayıcı bir fenomen olduğunu söylemenin bir başka yoludur. Çoğulcu ahlâk kurallarıyla karmaşık toplumlar, kurallara uymama durumu için yasa geliştirirler, ancak bu aynı zamanda nevrozların doğuşu için bir vesiledir. Psikolojinin keşfi, kaçış mekanizmalarına genel erişilirliğe tesadüf eder. Çünkü bir kişinin, yalnızca açık, belirgin seçenekler arasında kendiliğinden ve kendi akıl yürütmesi aracılığıyla seçim yapabildiği durumda özgür ve zorlanmamış olduğu söylenebilir.

Çağımız ergenleri de ebeveynlerinin yuvasından uzakta kendi yaşamını kurma girişiminin başında buna benzer bir uç durumla karşı karşıya kalırlar. İster bireyler ister sosyal kesimler bu yol ayrımıyla karşılaşmış olsunlar, durumun görünümleri aynıdır. İleride değineceğimiz üzere, Sokrates ile Sofistler hakkında, kendi mitolojik dünyalarıyla, feodal, tarıma dayalı yaşam tarzından, kıyı kesimlerde zanaatkâr ve tüccarların daha değişken, hareketli yaşam tarzına yeniden uyum sağlayabilmiş olmalarındakinden daha özgün bir husus olabilir mi? Kaçamaklarla dolu bu yeni dünyada şeylerin muğlak görünümleri ve önceki toplu bakış açısının yerine konulmuş öznel algı alanının keşfi söz konusudur. Bu sayılan noktalar, bağımsız ve yönlendirilmemiş düşünce olarak Yunan mantığının, yüzyıllar sonra psikolojinin de aynı şaşkınlıkla ortaya çıkacağı üzere, bir tedvin olabilmesini mümkün kılan başlıca noktalardır. Bu aynı zamanda, soyut ve biçimsel düşünme denilen şeyin de

kökenidir. Ortaya çıkan durum içerisinde kişinin hem ortak kabul görmüş yaklaşımlara yüz çevirme özgürlüğüne sahip olduğu ve hem de gerçekliğin kısa vadeli bireysel bakıştan görüldüğü şekliyle ortak, soyut paydası tarafından yeni bir toplu anlayış geliştirmeye zorlandığı değişebilir toplumsal rollerin bir ürünüdür. Burada somut evren algısı yok olurken, yalıtılmış birey ile genelleyici akılın (daha sonra soyut bilincin) kutuplaşması ortaya çıkar. Özetle, hem Yunan aydınlanma dönemi hem de modern akıl çağı ortak ilkelerini feodal düzenin çözülmesinden, bu çözülmeyi izleyen hareketlilik sayesinde, grup ile grupta ortak olan düşünce arasındaki ilişkinin artık doğrudan görülemediği kent toplumundan devşirirler. Geçmişi gelecek içinde görmeyi düşleyen tasarılarıyla yalnızca romantikler bu değişikliklerin değerini düşürmeye çalışmışlardır.

4. Anlamın Kişi-üstü Niteliği

Yukarıda gördüğümüz gibi Hegelci *Geist* kavramının gücü, anlamın sosyal boyutunu fark etmesinden kaynaklanır. Bu sayede, öznel edim ile onun nesnel emsali, yani o edimle sosyal olan anlam arasında yaptığı ayrım olanaklı olmuştur. Ama hepsi bu değil. İfadelerin nesnelliğinin ötesine bakmadıkça, hâlâ görünümlerin solipsist dünyasında dolaşıyoruz demektir. Çünkü bu aşamada yalnızca - her ne kadar bunlar iletilebilir de olsalar- bireysel anlamlarla uğraşıyoruz ve bunların ilişkilerinin bilincinde değiliz. Dolayısıyla tarihe bu bakış açısıyla baktığımızda, tarihsel süreklilikten yoksun, birbirinden ayrık ifadeler dizileriyle karşılaşırız. Yalnızca bireysel algıların gerçek olduğu bu nominalist bakış açıyla, İngiliz hukukundan Amerikan içtihat hukukunun nasıl geliştiği, Japonların 19. yüzyılda batı teknolojisini nasıl benimsedikleri, II. Frederick'ten Bismarck'a Prusya Devleti'nin nasıl büyüdüğü ve Ortaçağ kilisesine karşı yükselen Protestan kalkışma gibi örnekleri kavrayamayız. Sosyal değişiklikleri bireysel ifadeler moza-

iğiyle yeniden kuramayız. Yine ortamını tam adlandırmadan geçmişe veya şimdiye ait bir olayın açıklamasını yapamayız.

Yukarıda, bireyin, gerçekliğin öncelikli muhiti olduğu üzerinde ısrar etmemiz, insan ilişkilerinin karmaşık olsalar da gerçek oldukları olgusunu unutmamızı gerektirmez. (Açıklık getirmek için ekleyelim; grup bireyi tamamen içinde eritmez ve kişi de ait olduğu toplumu tamamen özümseyip onu bütünüyle yansıtmaz. Ama bireysel eylemlerin toplum ve tarihle doğrudan ilişkili hâle geldiği ve tersine grup yapısının tekil kişilerin eylemlerini belirleyen öncelikli etken hâline geldiği ortak alanlar vardır.) Gönderme yapılan nesnel anlam kavrayışının ötesinde, Hegelci *Geist* kavramının asıl ifade ettiği şey, tarihin sürekliliğini anlamak için öğrenmek zorunda olduğumuz kolektif çerçevesidir. Tekil bireylerin eylemlerinde karşılaştığı sorunlar ve çözümler bireylere belirli bir sosyal çerçeveden gelir. Kişinin rolünü yapılandıran, kişinin eylem ve ifadelerinin yeni bir anlam kazandığı yer bu sosyal çerçevedir. Birey bir deneyimi kavradığında veya onu aktardığında, bireyin 'kastı' bu anlamları aşar. Yapılandırılmış davranış veya düşünceden bahis açtığımızda artık nesnel ifadelerin ikinci aşamasına geçeriz: Bireysel eylem ve algıların bağlamlarını yeniden yapılandırma girişimi aracılığıyla anlamların anlamını kavramamın peşindeyiz.

5. Kavramsal Bir Model Olarak Entelekya'nın[1] Eleştirisi

Hegel düşüncesinin kurucu unsurlarını, barındırdığı spekülatif aşamadan arındırmak için ilgimizi doğrudan Hegel'in 'nesnel tin' kavramına ve bunun sosyal bileşenlerine yöneltmeliyiz. Tinsel fenomenlerin yapıları ve birey-

[1] Aristoteles'e göre, her varlığın erişmeye yöneldiği olgunluk durumu; potansiyeli, dinamiğe çevirmek; varlığın kendini gerçekleştirmesi -çn

üstü boyutları olduğunu zaten görmüştük. Yalnız bunu söyler söylemez, bizzat Hegel'in de işaret ettiği, olası bir çarpıtmayla karşı karşıya kalırız. Çarpıtma, yapılanmış anlamlara yayılan ve kendini gerçekleştiren entelekya olarak bakma eğiliminde içkindir. Bu görüşün yanlışlığını açıklamak kolay değildir. Çünkü sunulduğu yanlış bakış açısına ve kavramın açıklığını gölgeleyen bir karışıklığa yol açmasına rağmen görüşün bir parça gerçeklik taşıdığı doğrudur.

Hegel'in tartışılabilir usulünü açıklamak üzere, aslında tek bir sanatçının başlangıçtaki imkânı gerçekleştirmesine benzer şekilde yerleşik potansiyellere anlam veren bir süreç olarak baroğun gelişimi örnek gösterilebilir. Tarihe bu şekilde yaklaşmak açıklayıcı olmaktan çok tefsir edici bir niteliktedir. Yani böyle bir çaba yalnızca dağınık parçaları anlamlandırılmış, bütüncül tek bir kalıp içinde toplamaya uğraşır. Ancak baroğun gelişiminin rastlantısal olmadığı ve baroğun belli bir tutarlılıktan yoksun olmadığı haklı olarak iddia edilebilir. Yine de barok tarihinin gerçek seyrinin mantıksal olarak önceden belirlendiği iddiası anlamsızdır. Zira barok tarzının bölgelere göre değişen türevleri ve her bir sanatçıya göre farklılık arz eden yorumu, baroğun değiştirilemez ve önceden belirlenmiş gelişimi tezini olumsuzlar. Bu tüm-mantıkçı anlayışta yine de bir parça doğruluk olduğu teslim edilebilir, yani belirli fikirler ve tarzlar dizisinin öyle veya böyle kendi türevleri için sınırlı bir alan biçimlendirdiği kabul edilebilir. Hatta katılaşmış bir kalıbın kendisini izleyen türevlerinin bağlamlarını daralttığı da savunulabilir. Ama ortaya çıkan anlamların önceden belirlenmiş bir rotaya sahip olduğu iddiası şu iki meseleyi açıklamada başarısızlığa uğrar; İlk olarak istilalar gibi felaket niteliğindeki olayların etkisini ki bu durumlar geçerli olan düşünce yapılarını değiştiren yeni bir ortam yaratırlar; ikinci olarak bir sanatçının veya bir kurucunun içinde yeni yapılar yaratmakta özgür olduğu etkinlik alanı.

Burada somut bir örnek verelim. Roma'nın nihai çöküşü henüz Roma'daki köleci kapitalist düzenin doğuşunda görülüyordu. Çünkü bu tür bir toplumsal düzen hem kendi kısıtlarına hem de olanaklarına yeterince sahiptir ve dolayısıyla, Roma toplumunun fiili tarihi yeni ortaya çıkan toplum yapısında zaten kuvve hâlinde bulunur, diyebiliriz. Ama bu yine de olayların fiili gidişatı öngörülebilir, demek değildir. Erken dönem Roma topluluğunda görülen birbirine karşıt akımlar, köleci kapitalizmin böyle erken bir dönemde gelişmesini önlemişti. Roma'nın yayılımına yönelik dışarıdan gelen mukavemet, henüz imparatorluk üzerinde belirleyici bir güç hâline gelmeden asırlar önce zaten yeterince olgunlaşmıştı. Sosyoloji ile tanışık hiçbir tarihçi, Roma İmparatorluğu'nun yapısına dışsal olan belirli koşulları açıklamadan, Hannibal yenilgisini geçmişten bakıldığında tahmin edilebilir olarak göremez. Gelelim çağdaş tarihle ilgili örneğe; kapitalizm Fransa, Almanya, İngiltere ve Amerika'da farklı bir yapıda ortaya çıkmıştır. Doğal kaynaklar, jeopolitik çevre ve göç olgusu bu ülkelerde farklı bir kültür ve siyasal yapının oluşmasında önemli etkenlerdir. Bu ülkelerdeki ekonomik yapının ortak öğeleri, bunlarda görülen açık farklılığın nedeninden başka bir şeye işaret etmez. Değişimlere yapısal açıdan bakan görüşü, toptan bir determinizm ve değişmez yazgı öğretisine dönüştürerek çarptıran nokta, yanlış anlaşılmış, yani kendi kendini gerçekleştirmesi önlenemez bir şey olarak ele alınmış 'yapı' kavramıdır. Bu kendi kendine tezahürü savunan görüş, coğrafi, tarihsel ve toplumsal çevrenin etkisini bulandırır ve bireysel farklılıkların alanını karartır. Bir amaca bağlı olarak işleyen kendi kendini gerçekleştirme süreci 'yapı' kavramına dâhil değildir, bu kavramın kapsadığı şey ardışık, sınırlı seçeneklerin verili dizisidir. Ancak yine de seçenekler ancak sınırlarını daraltmakla var olabilirler. Önderlik olgusunun etkisini göz ardı etmek ve tek tek bireylerin çözünmeyi hızlandırıcı işlevlerini yadsımak, olayların toplulukla ilgili art alanlarına yönelen sos-

yolojik ilgiyi çarpıtmaktır. Sosyolojik yöntemi, faşizmi ve dünya çapındaki devrim hareketlerini incelerken kullanmakla Mussolini, Marx ve Lenin'in kişisel etkilerini devre dışı bırakmak tamamen farklı şeylerdir. Önderin eylem çapım daraltan sınırları iyice kavramış olabiliriz, ancak onun yüz yüze geldiği farklı seçenekleri ve üstlendiği ilk adım niteliğindeki girişimleri görmeden önderin başarılarını ve eksikliklerini hakkıyla değerlendiremeyiz.

6. Açıklayıcı ve Ortaya Çıkarıcı Usul: Olayların Yapısı

Şeylerin yapılarını, onların yayıldıkları kaynak olarak sunma şeklindeki yanlış uygulama, düşünce tarihine yönelik *açıklayıcı* yaklaşımın yerine konulmuş *ortaya çıkarıcı* bakış açısıdır aslında. Değişimi, sonunda mutlaka karşı konulamaz bir biçimde gerçekleşecek, önceden belirlenmiş varoluş çerçevesi sayesinde bir ereğe doğru yönelmiş ilerleme olarak kabul edince, dikkatimizi, her olayı önceden belirlenmiş bir dizinin parçası olarak ayrıntılı şekilde konumlandıran temel tasarımla sınırlarız. Bu durumda girişimimiz, çok parçalı resimden yapılmış bir yapboza dikkat kesilmiş kişinin durumuna benzer. Bu kişi yapbozun her bir parçası ile bunları uyduracağı ana şema arasındaki uyumu arar. İzlediği usul, bütün konuşmanın gerçekleştiği bağlam üzerinden, konuşmadaki her bir cümlenin anlamını yakalamaya çalışmak gibi, aslında ortaya çıkarıcı bir yöntemdir. Bu şekilde tarihin önceden belirlenmiş bir düzeni olduğunu öne sürmüş oluruz. Bu öne sürüm ortaya atıldığında, kendi kendine gelişen bu içkin tasarımın nasıl ortaya çıkarılacağı sorusu da doğmuş olur, ayrıca tekil olaylar arasındaki nedensel ilişkiye yönelen merak anlamsız hâle gelir.

Tarihi dini açıdan tefsir eden yaklaşım tarzı, Alman tarih yazımı ve Alman sosyolojisinin belirli evrelerinde izlenen bir gelenek olduğu gibi, Hegel'in tarih felsefesi için de bir çerçeve sunar. Tarihi tanrısal bir tasarım olmadan anlama

çabalarında bile bu geleneğin etkisi hâlâ görülmektedir. Tarihi, birbirini izleyen ödül ve cezalar süreci olarak sunmaktan vazgeçtiğimizde ortaya çıkarıcı yöntemi de bir kenara atmak zorunda kalırız. Veya atmalı mıyız? Aslında tamamen değil; çünkü tarihsel değişimin yapılandırılmış anlamı hâlâ elimizdedir. Pozitivist tarih araştırma yönteminin geniş kapsamlı teleolojik yorumlarla çelişmesi, olaylara yönelik bakışımızı parçalı ve mikroskobik bir bakışla zorunlu olarak sınırlamamız gerektiği anlamına gelmez. Değişimin yapısal özelliğini kavramak için tarihe mutlaka teleolojik hipotezleri uygulamaya gerek yok. Tarihin bir evresini somut seçenekler dizisi olarak tanımlar tanımlamaz, tarihi bir bütünlük, bir birleşim olarak tasarlayabiliriz. Bazı parçaları, geniş şemayla uygunluğu açısından ortaya çıkarma amacı olmadan böyle bir bakış açısını yakalayamayız.[1] Ama bu, tarihin dönemlerini evrensel tasarım

---

[1] Edward Sapir linguistik kalıplarının gelişimi açısından benzer bir sonuca ulaşıyor; "Diller yalnızca fiilen kullanıldıkları sürece varlıklarını sürdürebilirler(...) Dilde meydana gelen değişimler tekil değişkeler olarak var olmak ve böyle başlamak zorundadır. Bu gerçekten böyledir, ama yine de bundan 'dilin genel işleyişi yalnızca bu değişkelerin kapsamlıca betimlenmesiyle anlaşılabilir' gibi bir sonuç çıkmaz. Bu değişkeler tek başlarına ele alındıklarında rastlantısal olgulardır, tıpkı denizdeki dalgalar gibi amaçsızca bir o yana bir bu yana savrulurlar. Oysa linguistik işleyişin bir yönü vardır. Bir başka deyişle, yalnızca bu tekil değişkeler dilin ona göre ilerleyeceği yönü biçimlendirirler ya da dili ona yönlendirirler(...) Dilin seyri, belirli bir yönde yoğunlaşmış tekil değişkeleri konuşanlar tarafından bilinçsiz bir seçimle oluşturulur. Bu yön esasında dilin geçmişinden türetilmiş olabilir. Dilin seyrindeki yeni özellikler uzun vadede ortak, onaylanmış konuşmanın bir parçası olabilirler, ama yine de uzunca bir süre bu yenilikler yalnızca özel birkaç kişiye özgü yeni eğilimler olarak kalmak durumundadır(...) Kendimiz üzerinden düşündüğümüzde ve yaygın dil kullanımını dikkate aldığımızda bize, dilde hiç de bir "eğim" varmış gibi görünmez. Yine bize, önümüzdeki birkaç yüzyılda dilimizde meydana gelecek değişiklikler bir bakıma bugünkü bazı kapalı eğilimlerden tahmin edilebilirmiş gibi, bu değişiklikler meydana geldiklerinde ise zaten şu anda etkileri görülen değişimlerin devamıymış gibi görülür. Dilimizin fiilen sabit bir sistem olduğunu, onda meydana gelmesi zorunlu olan hafif değişikliklerin de şu veya

içerisinde ele alan Hegelci yaklaşımla aynı şey değildir. Çünkü biz olayların ereksel anlamlarını aramıyoruz, onların yapısal düzeninin peşindeyiz.

Bu noktada değişikliğe yönelik yapısal yorumun nedenin peşindeki bir soruşturmada yeri olup olmadığını sormamız gerekiyor. Soru cevabına zaten işaret eder; farklı seçenekler bağlayıcı değildir ve bu iki yöntem; nedensel ve yapısal soruşturma birbirlerini dışlamaz. Sosyal yapı, nedensel silsilelerin sosyal sistem içinde mütemadiyen işlediği bir düzendir.

Meselâ modern kapitalizm; üretim, dağıtım, fiyat düzeneği, kredi sistemi, rekabetle uyarılan talep, iş gücünün istihdamı ve bunun gibi birbirine sıkı sıkıya bağlı uygulamalar düzeni olarak anlaşılabilir. Paranın ne olduğunu bilmek için darphane müdürünün motivasyonunun ne olduğunu bilmek zorunda değiliz, yine enflasyonun ne olduğunu kavramak için harcamaya neden olan etkenleri araştırmak gerekmez. Sermayenin bir iş kolundan diğerine akışını yöneten ilkeleri, borsa simsarları ile müşterileri arasındaki ilişkiye dikkat etmeden de anlayabiliriz. Tüm bu uygulamalar, planlanmamış olsa da kurucusunu araştırmadan da yeniden oluşturabileceğimiz işlevselliğe sahip bir sistem kurar. Uyarlanabilir bir düzenin çok sayıda deneme yanılma tarzı nedensellik silsilesi aracılığıyla kendi usulünü bulduğunu kabul etmek zorundayız. Ama asıl önemli nokta, bu sistemin sanki kendi tasarımına sahipmiş gibi işlemesidir. Dahası, sistemin altında duran temel tasarı, yalnızca sistemde işlemek zorunda olan işlev ve rollerin ana hatlarını belirlemez, aynı zamanda bunların yerine getirilebilmesi için gerekli motivasyonu da sağlar. Böylece alım-satım alanına yatırım yapan bir yatırımcıya, fiyatların bölgeden bölgeye değişiklik göstermesi kâr için daha çok

---

bu yönde olabileceğini hissederiz. Ama bu his yanıltıcıdır. Tam da her an gelebilecek değişim hakkındaki belirsizliğimiz, bu değişikliklerin izleyeceği yöndeki yüksek tutarlılığı daha da etkileyici hale getirir." Edward Sapir, *Language*, New York, 1921, s. 165 vd.

olanak sunar. Ama aynı zamanda yatırımcı, birim fiyatı dengeleyen ekonomik bir işlev de üstlenir.[1]

Bu örneğe *nedensel* açıdan baktığımızda, girişimcinin kendine düşen rolü *neden* icra ettiğini buluruz. Ancak onun rolünü *nasıl* başarıyla icra ettiğini ve eylemlerinin kapsamının *ne* olduğunu bize gösteren ekonomik şemadır. Nedensel motivasyonların toplamı yapının tamamını açıklamaz, aslında teşvik edilen eylemlerin hepsi kapitalist düzenin işleyebilmesi için zorunlu değildir. Yalnızca çok sayıda iyi şey yapan herkesin bu yaptıkları sistemin işleyişi için alâkasız olmakla kalmaz; bunun yanında yalıtılmış topluluklar, göçebe çingeneler, feodal kabileler gibi, çağımız ekonomik düzeninin göz ardı ettiği toplum çevreleri de vardır. Bunların yaşam tarzları toplumsal düzen tasarımımızın bir parçası değildir. Yapıyla *ilişkili olan* ve *ilişkili olmayan* eylemler ve motivasyonlar unsurlar arasında ayrım yapmalıyız.

7. Dünyanın Bir Yapısı Olup Olmadığı Sorunu

Aşağıda sunulacak düşünceler az önce çizilen ayrımla ilişkilidir. Tarih, olaylardan oluşur ve bir olay, içerisinde meydana geldiği verili yapıyla ilişkili olabilir de olmayabilir de. Bu, belirli oluşların yapıyla özleri itibariyle ilişkisiz olduğu anlamına mı gelir? Freud bilinçdışı anlam sistemini göstermiş ve böylece, dil sürçmesi ve hafıza kaybı gibi o güne kadar önemsiz görülen şeylerin sistemle ilişkili olduğunu bulmuştu. Böylece bunların, önceden kabul edilmeyen yeni bağlamlarında, sistemle ilişkili olduğu kanıtlandı. Aslında bir oluşun herhangi bir sistemin parçası olup olmadığına yönelik kesin karara asla varamayız. Çünkü bu

[1] Toplumsal sistemde "kendi rolünün gerekleriyle uyum içinde eylemek için yeterince güdülenmiş, sistemin bileşenlerinden olan faillerden yeterli miktarda olması zorunludur." T. Parsons, *The Social System*, s. 27. Ayrıca bkz. T. Parsons, 'The Position of Sociological Theory', *Essays in Sociological Theory, Pure and Applied*, Glencoe, 1949, ss. 7, 11.

oluşun bilinen sistemlerle ilişkisiz olması, onun, henüz keşfedilmemiş bir yapıya içkin olabilme ihtimalini saf dışı bırakmaz. İlişkili terimi basitçe, bir olayın *bilinen* bir sistemin tasarımında önceden görülebileceği anlamına gelir. Açık yapısal tutarsızlıkların, bugünkü görüş alanımızı aşan bir başka sistemin daha geniş bağlamında tutarlılık olarak açıklanabileceği ihtimaline hazırlıklı olmalıyız. Hegel'in önem verdiği sorun tam da burada baş gösterir.

Hegel'in tüm-mantıkçı kuramı, evreni mantığın tecessümü olarak ya da bizim daha doğrudan adlandırmamızla söylersek, evreni akılcı kavrayışa açık, kendi bütünlüğünde 'tamamlanmış bir yapı' olarak anlamlandırma girişimi şeklinde alınabilir. Bu hevesli kuram, çekinmeden kabul edebileceğimiz, verimli hipotezler sunar. Bir anlığına, burada skolastik tarzda bir tartışma yürütmemize izin verin; eğer dünya özünde, birbirinden ayrık şeylerin karmaşasından ibaretse, bu durum tüm-mantıkçı hipotezi çürütür. Ancak her şeye rağmen, bu etraflı karmaşanın içinde hâlâ, bizdeki kavramsal düzeni yansıtabileceğimiz, sınırlanmış alan arayışını sürdürürüz. Ama düzenli evren hipotezinin karşı konulamaz tarzda çürütülmesi, bakışımızı, içlerinden birinin dünya için geçerli olması muhtemel, olanaklı tasarımlara yaklaştırır. Kısacası, olası açıklama araçlarını görülemeyen ve hiç denenmemiş denizlere fırlatmakla bir şey elde edemeyiz. Böyle bir şeyi beklemek yalnızca, Quesnay'in *Tableaux Économique*'inin tanıklık ettiği belirli alanlarda olur.

Şimdiki görüşümüze göre dünya tekil ve tamamlanmış bir yapı olarak görülmez, parçalı olarak yapılandırılmış faaliyet alanlarının toplamı olarak görülür. Yine bu olguyu da skolastik tarzda ele almamıza müsaade edin; dünya gerçekten de parçalı düzenlerin toplamı olabilir veya evrenin tamamlanmış, bütüncül bir yapısı olduğu ama bizim henüz bunun tam olarak farkında olmadığımızı söylemek de anlaşılabilirdir. Üçüncü olasılık ise her şeye rağmen içlerinde en çekici olanıdır; beşeri evren farklı şekillerde ve

tarihin müteakip evrelerinde farklı düzeylerde yapılanmıştır. Eğer durum hakikaten böyleyse yapıyı değerlendirdiğimiz ölçütü değiştirmeliyiz. Max Weber, *Protestan Ahlakı yahut Kapitalizmin Ruhu* kitabında böyle bir ölçüt değişikliğinin zorunlu olduğunu aklından geçirmişe benzer. Kitapta Weber, kapitalizmin tam olgunluk çağında iktisadi belirlemenin başat etken olduğuna dikkat çekerken, kapitalizmin erken dönemlerinde ise dini güdülerin önceliğine vurgu yapmıştı. Bu akıl yürütmenin uzantısı olarak, gelişen bir sisteme baktığımızda, sistemin gelişiminin erken evrelerinde ortaya çıkan olayların büyük ölçüde rastlantısal ve yapılandırılmamış bir durumda olduğunu, ama sistemin gelişimi yeni bir düzene ulaştığı zaman sistemin giderek toplumsal davranış alanlarına da nüfuz ettiğini öne sürebiliriz.

8. Nedensel Düşünce ve Açığa Çıkarıcı Açıklamanın Yeniden Gözden Geçirilmesi

Az evvelki tartışma, tarihe yönelik nedensel ve yorumlayıcı analiz karşıtlığı hakkındaki önceki incelememize yeni bir bakış açısı kazandırmaktadır. Bu iki yaklaşımın genellikle birbirlerine karşıt olduğu düşünülür. İki seçenek arasında seçim yapmanın zorunlu olduğunu yadsıyarak daha iyi bir karara varan birçok araştırmacıya rağmen sorun hâlâ karşımıza çıkıp bir çözüm bekler. Max Weber sosyolojiyi, sosyal davranışı açığa çıkaran (veya yorumlayan) bir açıklama olarak tanımlamıştı. Max Weber'in uyguladığı şekliyle bu sentez ihtiyaca tamamıyla karşılık veremese de iki yöntemin yani açıklayıcı ve açığa çıkarıcı yöntemlerin sentezi aslında ciddi anlamda verimlidir. Uygulaması yetersiz de olsa Weber, açığa çıkarıcı ve açıklayıcı usullerin bileştirilmesi gerektiğini apaçık görmüştü.

İşin başında, tarihsel bir fenomene yönelik açığa çıkarıcı yaklaşımın temel sorununa, fenomenin iştirakçilerinin niyetleri üzerine odaklanmama sorununa işaret edelim.

İnsanların eylemlerine dair motivasyon ve algılara sahip oldukları zaten çok açık bir şeymiş gibi görülebilir. Biz de zaten bu algıların kavranabilir olduğunu ve kavranması gerektiğini kabule hazırız. Meseleyi karmaşık hâle getiren, kendilerini tetikleyen güdüleri dikkate alınmadan bireysel eylemlerin, yapılanmış bütünün bir parçası olduğu ve bu şekilde yorumlanması gerektiği, olgusudur. Bu meseleyi hakkıyla aydınlatacak olan nedensel açıklama tarzı mı, yoksa yapısal yaklaşım mıdır? Altlarında yatan niyetlerden ayrı olarak eylemler, kendi yapılarına içkin, nesnel bir anlama sahiptirler. Bu içerik kendisini açığa çıkarıcı bir analizde gösterir ama bu içeriğe nedensel açıklamayla da ulaşılabilir. Çünkü her oluşun, ayrık, dolayısıyla birbiriyle bağlantısız iki boyutu vardır. Nedensel bakış açısıyla bir olayı, olayın, diğerlerinden yalıtmayı başarabildiğimiz bazı belirleyicileri aracılığıyla *anlamlandırmaya* çalışırız. Anlamlandırmanın son noktası büyük ölçüde, fiili bir olaya dönük tahmindir ve bu tahmin belirlenen amaca yeteri kadar yakın olduğunda, olayın *açıklandığını* söyleriz. Diğer açıdan, belirli olayların, meydana geldikleri sistemin bütüncül dengesindeki işlevini fark ettiğimizde onları *yorumlamış* oluruz. Bir sistemi içsel denge olarak ele almak yalnızca keşfi bir araçtır ve hem durağan hem de değişken yapılara aynı ölçüde uygulanabilir. Bir olayın işlevi, sistemin içinde ona düşen zorunlu roldür veya daha özel olarak söylenirse, bulgusal olarak içsel denge olduğu iddia edilen sistemin, bu olay tarafından koşullandırılmış, bu olayın belirlediği bağlamıdır.[1]

Bu iki görünüm, yani fenomenin nedensel ve işlevsel görünüşleri birbirleriyle ilişkilidir. Bir eylemin işlevsel tasarımı, nedensel etkenlerin sistemin yapısıyla ilişkili olduğu bağlamı resmeder. Örneğin bir yatırımcının açgözlülük

---

[1] Denge kavramına benzer bir yaklaşım için bkz. T. Parsons, E. A. Shils, *Towards a General Theory of Action*, Cambridge, 1951, ss. 107 vd., 120. 'İşlev' hakkındaki önemli bir çözümleme için bkz. Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, 1949, ss. 21–81.

eğilimi, o ana kadar üstlendiği fiyat dengeleyici işleviyle yapısal olarak ilişkilidir. Fiyat dengesi bu işleve bağlı olduğuna göre, mal alım satım piyasasına yatırım yapan kişinin serbest hareketleri aslında yapılandırılmıştır. Ama bu yatırımcının sahip olduğu aynı güdü, yapısal olarak bununla ilişkisiz, başka bir etkinlik alanında da bir eyleme yol açabilirdi (mesela; antika toplamak). Bu iki tür etkinlik de güdülenmiştir ve nedensel olarak açıklanabilir. Ancak yalnızca biri işlevsel (bu örnekte; iktisadi) terimlerle yorumlanabilir.

Bu değinilerden iki husus anlaşılabilir. İlk olarak; failin, eyleminin işlevsel anlamının farkında olması gerekmez ve aslında fail, nadiren bu işlevsel anlam tarafından güdülenir. Max Weber'in, ister kasıtlı ister bilinçsiz olsun eylemin amacını eylemin anlamı olarak tanımlayan basite indirgeyici yaklaşımı, onu davranışların nesnel ya da işlevsel anlamını keşfetmekten alıkoydu. Böyle bir 'anlam' tanımı, anlama, Hegelci tarzda olayların hedef yönelimli olmaları şeklinde yaklaşmadan da öne sürülebilir. İkinci olarak; davranışların yapısal yorumu, nedensel yorumu dışlamaz. Hatta tam tersine, sistemin dengesi her bir işlevinin deneme yanılma tarzında serbestçe işlemesine bağlıdır. Bu serbest işleyişin altında yatan güdüler, tüm pratik amaçlara rağmen rastlantısaldır, ama yine de bu güdülerin doğru oranda olması dengenin devamı için temel önemdedir. Hegel'in kusuru sadece nesnel anlamı ideolojik olarak yorumlaması değil, aynı zamanda bunu nedensel işleyişe dikkat etmeden yorumlamasıydı. İşte bu iki nedenden dolayı Hegel, yorumla ilişkili bir tarih perspektifinin üstesinden gelemedi.

9. Yapısal ve Gelişigüzel Nedensellik Kavramları: Çoklu Nedensellik Sorunu

Hâlâ, olayların nedensel olarak açıklanmasının onların işlevleriyle nasıl ilişkili olduğu sorusuyla karşı karşıyayız.

Elbette tarihsel veya toplumsal bir olguyu meydana getirenler yalnızca bu olgunun işlevi aracılığıyla kavranabilir. Kabile, ulus, toplumsal kastlar, lobiler gibi kavramları nedensel açıdan değil de bunların yapısal art alanları aracılığıyla tanımlarız. Bir ailenin kurulmasında birçok dürtü iş başındadır; hayat arkadaşını arama, güvenlik, cinsellik, ekonomik koşullar gibi. Ama aile için birincil olan çocuk yetiştirme işlevidir ki aile de bu işlevle tanımlanır. Ailenin kurulması bu farklı güdülerin çeşit çeşit karışımlarıyla ilişkili olabilir, ama aile kurumunun devam edebilmesi için işlevlerinden bazıları özellikle üstlenilmeli ve uygulanmalıdır. Bazı güdüler bir oluşumun olmazsa olmazıdır, bazıları ise sadece bununla uyumludur. Her kurum bir bakıma, meydana gelmesinin kendilerine bağlı olduğu güdüleri seçer.[1] Eş olma ve çoluk çocuk isteği, birlikte yaşamaya yatkın olma ve kendine hâkim olma özelliği gibi teşvik unsurları tek eşli bir birlikteliğin devam edebilmesi için zorunludur. Tek eşliliğin hüküm sürdüğü bir ailenin yürümesi için zorunlu olmayan güdüler, zorunlu olmamalarına rağmen bu aile yapısıyla uyumlu olabilirler.

Bu değerlendirmeler bize iki noktayı açıklıyor. İlk olarak; bazı yapılar özel, nedensel etkenlere bağlıdır ve bu etkenlerin bulunmaması bu yapıların çökmesine veya tamamen değişmesine yol açabilir. Ekonomik talebin azalması durumu mesela, yüksek düzeyde kapitalistleşme bağdaşmaz. İstihbarat teşkilatı içerisinde ya da menkul kıymetler borsasında, bir aziz, anomali olurdu. Pareto, seçkinler sınıfının kültürlendikçe toplumsal rollerini kaybedeceklerini, manastır yapılanmalarının ise aynı durumda, bu yapı için gerekli olmasa da rekabetçi bir özellik kazanmayı başarabileceğini iddia etmişti.

İkinci olarak, artık, belirli bir fenomenin birbiriyle kesişen birkaç nedensellik katmanı üzerinden açıklanabileceği

---

[1] Bkz. T. Parsons, 'The Motivation of Economic Activities', *Essays in Sociological Theory*, ss. 206 vd.

şeklinde benzer bir gözlemi anlayabiliriz. Öyleyse aşırı belirlenimden bahsedebiliriz. Mesela linç, topluluktaki suçluluk hissinin ters dönmüş ifadesi olarak, az bulunan şey üzerinde şiddetlenmiş rekabet olarak, tehdit altındaki toplumsal düzeni savunmaya yönelik bir tepki olarak ve nihayet sosyal ayrışmanın uç bir örneği olarak açıklanabilir. Peki bu örnekteki nedenlerin bolluğunu nasıl açıklayacağız? Olaylar, rastlantısal güdüler yığını aracılığıyla gerçekleştirilir, önermesini dikkate aldığımızda bu sorunun cevabı da ortaya çıkar. Güdülerden bazısı işlevsel açıdan gereklidir, bazısı değildir. Böylece bir olayı işlevsel açıdan yorumladığımızda, işlevsel olarak gerekli olan güdüleri dikkate alır ve bununla ilgisiz olanları, yani işlevsel açıdan zorunlu olmayıp, tesadüfi olanları göz ardı ederiz. Eylemin bu çok yanlı kaynaklarını es geçeriz, ama bunların, işlevsel açıdan gerekli olan asgariden fazla olduğunu görünce şaşırırız. Böylece fenomenin aşırı-açıklandığını düşünürüz. Ama bu izlenim yersizdir, çünkü bu durumda aslında, eylemi harekete geçiren aynı rastlantısal güdüler kümesinin yalnızca farklı biçimde seçilmiş bir yüzüyle karşılaşmışızdır. Bizi rahatsız eden, zorunlu nedensel etkenler dizisi ile rastlantısal güdülerin genel olarak sınıflandırılması arasındaki farkı keşfedememiş olmamız, böylece işlev ile ilişkisini dikkate almadan tüm güdüleri aynı sınıfa koymamızdır. Aynı oluşun, hadisenin farklı farklı nedenlerini, yani psikolojik, sosyolojik, iktisadi 'nedenlerini' bir araya topladığımızda da olan budur. Bir şeyin, işlevsel açıdan zorunlu olandan fazla nedene sahip olması kafamızı karıştırmıştır.

10. Histografi ve Yapısal Görüş

Belirli yapıların var olabilmeleri için belirli nedensel etkenlere muhtaç olduğu, yine yapısal değişikliklerin, zorunlu güdülerdeki buna karşılık düşen değişim olmadan gerçekleşemeyeceği noktaları kabul edildiğinde artık, top-

lumsal olaylara yönelik nedensel ve yorumlayıcı yaklaşımların eşit derecede önemli olduğu açıktır. Yorumlayıcı yöntem, oluşun nesnel ya da işlevsel anlamının görülmesine, yine bu oluşta nesnel anlamla ilişkili olarak veya ilişkili olmadan işleyen rastlantısal güdülerin özel bağlamının anlaşılmasına yardım eder. Ama sosyolog elbette öncelikli olarak, olayın gerçekleşmesi için gerekli olan, bağlamla ilişkili güdülerin asgarisine ulaşmakla ilgilidir.

Toplumsal bir değişikliği hem bir nedenin sonucu olarak meydana gelmiş olaylar dizisi olarak hem de yapılandırılmış bir süreç olarak görmeliyiz. Mesela, İngiliz tahıl ticareti kanununun yürürlükten kaldırılmasına neden olan koşulları belirlemeye çalışırken hem de bu olayın İngiliz sanayi devrimi bağlamında ne ifade ettiğini de açıklamaya çalışabiliriz. Uğraştığımız şey sadece aynı olgunun iki farklı veçhesi olsa da bu iki farklı usul bize farklı bakış açıları sağlayacaktır. Birincisi olayın neden-sonuç silsilesini gösterecek olan tarihsel; diğeri yapısal bakış açılarıdır. Doğru bir tarzda işleyen histografi, hadiseleri, bunları belirleyen etkenlerin somut bir şekilde sıralanması yoluyla yorumlama peşindeyken, yapısal yaklaşım değişimin nedensellik düzeneğini bir kenara bırakıp, değişimin işlevsel tasarımında toplanır. Bu iki yöntem aslında birbirini tamamlar niteliktedir, bir olayın sonuçları üzerine yapılan hiçbir araştırma, toplumsal olanın bu iki veçhesinden birini tamamen göz ardı edemez. Ama yine de bu iki yöntemin amaçlarının birbirinden farklı olduğu da bir gerçektir. Nedene odaklanan yöntem olayları, onların zaman içerisindeki geçici sıralanımları üzerinden yeniden yorumlarken, yapısal görüş bir işlevsel düzen içerisinde işleyen kalıplara odaklanır. Bu ikincisi, tarihsel olaylarla uğraştığında bile, sosyolojinin amacıdır. Sosyoloğu sosyolog yapan nokta, diğer beşeri bilimlerin yalnızca münferit fenomenler veya türdeşlikler gördüğü yerde, sosyoloğun somut yapıları saptamasıdır.

11. Eser ve Eyleme Matrisleri

Buraya kadar henüz yapı türlerini sınıflandırmadık. Ancak bu farklı yapı türlerine örnekleme yoluyla işaret ettik; kapitalizm, fiyat sistemi ve barok gibi. Bunların hepsi farklı şeylerin yapısı ile ilgilidir. Ancak aralarında ortak olan payda, bu farklı şeyleri belirli bir noktaya kadar aynı düzlemde incelememize olanak tanır. Şimdi dikkatimizi, içlerinde yapılarla karşılaşacağımız iki farklı alana yöneltelim.

Kapitalizm, içerisinde kişilerin *eylediği* özel bir bağlamdır ve kapitalizmin yapısı, bireyin bu bağlamla ilişkili eylemlerini yöneten bir model yaratır. Öte yandan barok bir eylem matrisi değildir, yalnızca ustaca *eserlerin* ortak kalıbıdır. Bunlar iyice görünür oldukları zaman, belirli bir amaca ve ortak bir yaratım tarzına sahip bir akım meydana getirirler. Farklılık açıktır; ilk örnekte yapıyı kuran eylemler; ikinci örnekte eserlerdir. Barok tarzı bir eylem matrisinden söz etmek, tıpkı feodalizmi bir ustaca eserler modeli olarak ele almak kadar saçmadır. Barok tarzı, bu tarzı ifade eden birçok yaratımdan ayrı olarak *kendinde* var olamazken, feodalizm ise yalnızca, birbirlerine kenetlenmiş birçok eylemin akışı içinde var olabilir.

İkinci farklılık, eylemi anlamak için gerekli olan güdülerin anlamlarıyla ilgilidir. Eylemi tetikleyen güdüleri bazen gözden kaçırabiliriz, ama bu güdüler tam da doğaları gereği eylemin yapısıyla yakından ilişkilidir. Kazanç elde etme güdüsünün girişimcilik olgusuna bitişik olması gibi, onur ve bağlılık da feodalizmden ayrılamaz. Öte yandan sanat ve bilim eserlerine meydana geldikleri akışın içerisinde ve yaratma eylemi açısından bakmayız, bunları yalnızca tamamlanmış olarak görürüz. Elbette her eylemde birtakım güdüler saptanabilir, ama bu güdüler bitmiş işin çatısıyla ilgili bir şey anlatmazlar. Bir bilimsel savın veya bir sanat eserinin nesnel anlamı ile bunları yaratan kişinin yaratım güdüleri arasındaki görünmez boşluk, bir eylemin güdüleri ile eylemin anlamı arasındaki boşluktan çok daha

köklüdür. Bu da eylemlerin tam aksine eserlerin yapılarının, onlardaki nedensel etkenler aracılığıyla açıklanmasının neredeyse olanaksız olduğunu söylemenin bir başka yoludur.

Eylem ve eser dünyası arasındaki üçüncü farklılık her birinin kendine özgü bağlamlarıyla ilişkilidir. Eylemlerin bütüncül bağlamı, bu bağlama hem isteyerek hem de gönülsüzce katılacak kişilerin sığabileceği genişlikte bir sistem yaratır. Ortak bir sanat tarzı veya düşünce akımı ise yalnızca bunları benimseyecek ve buna göre üretecek bireylerle şekillenebilir. O halde, Sombart tarafından kullanılan 'ekonomik tarz' gibi ifadeler yalnızca mecazdır. Sanatın yapısından söz ettiğimizde, bir biçimlendirmeyi; art arda gelen eserler aracılığıyla şekil alan bir biçimlendirme tarzını kastediyoruz. Bir düşünce yapısından ancak, bir dizi tamamlanmış formüllerle gelişen bir modele referansla söz edebiliriz. Öte yandan, eylemin yapısı bir karşılıklı ilişkisellik düzeni betimler. Bizzat eylemlerin farklı boyutları, bu farklı boyutların her birini içsel bir dengenin parçası olarak anlamlandırmamıza olanak tanır.

12. Eyleme ile Eserler Arasındaki Yapısal İlişkinin Keşfi

Doğal olarak burada asli ilgimiz toplumsal eyleme yöneliktir. Toplumsal eylem aynı zamanda sosyolojinin de ana konusudur. 'Toplumsal' niteliğinin, estetik veya hukukta olanın tersine, şeylerin bir görünümü ya da aşaması olmadığının, bir davranış çerçevesi olduğunun zaten altını çizmiştik. Bu çerçeve iki aşamada görünür; ilk olarak sosyalliğin bilimi olarak sosyolojinin bakış açısından, ikinci olarak da tin sosyolojinin bakış alanından. Bu iki katman tam da eylem ve eser yapıları arasında yaptığımız ayrıma uyar.

Eylemin yapısı, bir kişinin eylemesinin bir başkasının eylemesine bağlı olması açısından, eylemin toplulukla olan bağından türer. Burada rollerin bu şekilde karşılıklı bağım-

lı hâle geldiği düzeni yorumlayabilmek için, üyelerin kendilerine düşen rolleri yerine getirirken izledikleri ya da biçimlendirdikleri örnekleri dikkate almamız gerekmez. Ama bu örnekleri, rollerin referans çerçevemizle bağlantılı olduğu varsayılan bir bağlamda yorumlamaya kalkar kalkmaz, artık kültür sosyolojisinin alanına yönelmiş oluruz.[1]

Ama burada rollerle doğrudan meşgul olmuyoruz, onların tamamlanmış eserlerde somutlaşmış türevleriyle ilgileniyoruz. Çizilip tamamlanmış bir resmin, tasarlandığı durumun ana öğelerine dair bir şeyler söylediğini gördük. Dahası böyle yaratılar yalnızca, üretiminin en başındaki çevreyi yansıtmakla kalmaz, ortak iradeyi, bu çevreye ait kişilerin eyleme konsensüsünü da açığa çıkartır.

[1] Kültür sosyolojisi ile tin sosyolojisi birbiri yerine geçecek şekilde kullanılmıştır.

IV. Bir Tin Sosyolojisi Taslağı

Bu noktaya kadar yürüttüğümüz tartışmanın amacı, günümüz Alman sosyolojisini yönlendiren sorunlara dikkat çekmekti. Bu girişimde, Alman düşünce mirasının kurucu öğelerini, yanlışlığa ve laçkalığa bulanmış kısır noktalarından ayırmanın peşindeydik. Hegel ve Marx'ı da tarihin çarpıtılmasına rahatça katkıda bulunabilecek ama aynı zamanda dikkate değer çözüm önerileri de vadeden bu çift görünümlü düşünce geleneğinin simgeleri olarak ele aldık. Yine, Alman sosyolojisini hazırlayan koşulların ilginç bir biçimde tin sosyolojisinin gelişimi için verimli bir zemin sunduğunu göstermek istedik.

Çeşitli alanlarda Alman araştırmacıların gösterdiği çaba toplumsal ve zihinsel işleyişe yönelik birbiriyle bağıntılı araştırmaları aşama aşama, derece derece olgunlaştırınca, belirli düşünce söylemlerine sinmiş toplumsal arzuları bir bakışta tanımlayabilecek duruma gelebildik. Şimdi toplumsal eylem ve düşünsel işleyişin birbirine katışmasını sağlayan düzeneği araştırmalıyız. Ama sıkça yapıldığı gibi, bu çabanın düşünce alanını yalnızca sosyolojiye hasredeceğinden kaygılanmaya gerek yok. Aksine, önerilen yaklaşım skolastik öğretilerin insanın yaratıcı eserlerine sahip çıktığı cansız ve durağan bakış açısına, bir üçüncü boyut ekleyecektir. Diğerleri toplumsal davranışa yönelik düz çözümlemelerle ilerlerken, Alman araştırmacıların katkısıyla toplumsal işleyişin nesnel kültür yaratımları için ne denli önemli olduğu görülebilmiştir. Bir miras bazen,

zaten elde olan kazanımları da düzenlemeye çalışır. Dolayısıyla bu düşünsel mirastan yararlanmak isteyen kişi hem bu geleneğe dâhil olmalı hem de onda günümüzle ilgili olan ve olmayan noktaları görmek adına bu geleneğin dışında kalmalıdır. Bir geleneği, onun saygıdeğer yapısından dolayı değil, bu gelenek geçmişte var olan ama her an tekrar ortaya çıkabilecek koşullardan doğduğu için değerli görmek makuldür. Geçmişten gelip, geçmişte var olduğu durumdaki bazı noktaları eleyerek bugün tekrar ortaya çıkan öncü durumlara dikkat edilmelidir. İşte bu hedefi dikkate alarak, Hegel düşüncesindeki artık kurumuş dallarla hâlâ canlı hücreleri birbirinden ayıt etmeye girişmiştik.

Buraya kadar, işleyebilir tarih, toplum, tin ve yapı kavramları edinmeye çabaladık. Bu giriş mahiyetindeki bölümün geri kalanın da teklif edilen araştırma tarzının bir taslağını çizmekle ilgileneceğiz.

Burada girişilecek çaba, bir sosyolojik tin sistemi değildir. Sistemler sıklıkla, içine açıklanmamış verilerin ve yeni gözlemlerin gömüldüğü kullanışlı bir çekmece gibi kullanılırlar. Ama içerisinde kültürün nesnel tezahürlerinin meydana geldiği, yine farklı sosyolojik araştırma konularının açığa çıktığı alanların ilk eskizini çizme çabası başıboş bir safsata olmasa gerek. Burada çizilecek taslak geçici olsa da bu bölümdeki diğer başlıklar bu taslağa dayanır.

1. Aksiyom Aşamasında Tin Sosyolojisi: Toplumun Ontolojisi ve Bu Kavramın Düşüncenin Tarihsel Yönüyle İlişkisi

Bu 'Kuşak Sorunu' makalesinde ifade edilen bakış açısıdır. Ontoloji ile metafiziksel bir şey değil, yalnızca düşüncenin tarihsel işleyişinden gelen temel verilerin yan yana dizilmesi kastediliyor.

Düşüncenin tarihsel yönü yalnızca, fenomenolojik açıdan göründüğü gibi, onları doğurmuş olan bireysel bilinç ola-

rak değil; insanın tek başına var olan bir varlık olarak değil, bir topluluk üyesi olarak düşündüğü gerçeği ile açıklanır. Bireylerin düşüncesi, bireylerin zamanın içinde ait olmayı sürdürdüğü topluluk açısından tarihle ilişkilidir. Bir topluluk zihniyetinin kuşaktan kuşağa aktarımı bir seçme, eleme süreci olduğu gibi, yorumlayıcı bir nitelik de taşır. Her bir aktarım geçmiş deneyimin bazı öğelerini eler, içlerinden bazısını seçer ve yorumlar. Bu yorumlayıcı süreç onunla denk düşen, yeni kuşağın eskilerin birikimini kabul etme veya bu birikimi dönüştürmeye yönelik toplumsal seçimi dikkate alınmadan hakkıyla resmedilemez. Düşünce aktarımı da aslında kuşakların birbirini izlediği devirdeki bir safhadır. Kuşaklarm birbirini izlediği bu gidişatın çözümlenmesi bir düşüncenin süreklilik mi arz ettiğini yoksa kesintili bir yapıda mı olduğunu aydınlatır. Bu noktada ilk sorumuz doğuyor; *gelenekler* nasıl yaratılır?

a) İlk olarak, *biçimsiz ve süreksiz sosyallikleri* ortaya çıkaran zihinsel özelliklerle *süreklilik* arz edenlerde görülenler arasmda ayrım yapmalıyız. Burada kalıcı bir biçimlendirmenin ve küçük grupların geniş toplum içinde erimesinin, kuşakların art arda gelmesi olgusunda iyice belirginleşen, geleneğin doğasını nasıl belirlediği göstermek istenebilir. Hatta daha ileri gidilip, gelenek yaratamayan, kısa ömürlü küçük grupları biçimlendiren itici güçlerin toplumsal açıdan ne anlam ifade ettiğine ve bu sürekli değişen küçük grupların ait oldukları geniş toplumun zihniyetini nasıl taşıdıklarına ışık tutulabilir. Yine, bir toplumdaki ortak anlayışların yalnızca belirli grupların zaman ve uzamdaki devamlılığını temin etmesine bağlı olarak var olabilmesi olgusu da kavranabilir.

b) Bu süreç bize *zaman ve uzamda devamlılığın* sosyolojik yönünü gösterir. Tarihsel zamandaki (burada kastedilenin kronolojik zaman olmadığını aslında hatırlatmaya bile gerek yok) devamlılık, toplumlardaki iletişim olgusunun doğasına bağlıdır. Yalnızca bireyler değil toplumlar da toplumda baskın olan grubun yerini eski toplumsal düzeni

muhafaza eden bir başka grubun almasıyla eski zihniyetlerine dönebilirler. Tarihsel açıdan süreksizliğe sıklıkla, birbiri ardına gelen seçkinler arasındaki iletişimin kesilmesi neden olur. Diğer yandan, uzamdaki süreksizlik ise çağcıl gruplar arasındaki bağlantının kesilmesi ve ardından her grubun eylem ve karşı eylem işlevini kendine yeter bir tarzda uygulamasıyla olur. İşte bu temel noktalar olmadan tarihte görülen düşüncelerin gerek tekil gerekse çok bağlamlı seyrini anlayamayız. Bir grubun kapalılığı ve hareketliliği gibi etkenler fikirlerin zaman ve uzamdaki seyrini önemli ölçüde şekillendirir.

Tinin toplumsal ontolojisi için, yenilenme kategorisi de en az gelenek ve kopuş kadar temeldir. Yeni şeyler 'alışkanlık kalıbını' kırarak nasıl ortaya çıkabilir? Yeniliği deha olgusuna gönderme yaparak açıklayan birbirlerinin benzeri açıklamalar yeterli değildir. Tekrarlamak gerekirse, yeni kolektif beklentileri ve bireysel keşifleri tetikleyen durumlara ilişkin sosyolojik soruya yanıt verilirken ikincil olarak önde gelen bireylerin rollerini göz önüne almak üzere öncülerin psikolojileri görmezden gelinemez. Yanıt neredeyse sorunun içindedir; yenilikler ya toplulukla ilgili durumun yön değiştirmesinden ya da gruplar arası ilişkinin veya bireyler ile ait oldukları grup arası ilişkinin değişmesinden doğar. İşte bu tür köklü değişiklikler, yeni uyumların, yeni uyum çabalarının ve yeni yaratıların kaynağıdır.

Değişikliğin tam karşıt olgusu olan *tek tipleştirme süreci* de aynı şekilde temel öğelere dönük bir analizle ulaşılabilecek bambaşka kümelere işaret eder.

c) Devamlılık, süreksizlik, geriye dönme, tek tipleştirme süreci, yenilikler, kuşaklararası aktarımın çok ve tek katmanlı akışı gibi kategoriler zihinsel işleyişe yönelik temel, sosyolojik kategorilerdir. Bunlar karmaşık olgunun indirgenemez öğeleridir. Bunlara bir kategori daha ekleyebiliriz; *düşüncenin tarihsel dinamikleri* ki bu da bir toplumsal süreç olarak ele alınmalıdır. Dinamik ile çok sayıda olayın yarattığı ortak gerilimi kastediyoruz. Eğer ele alınan de-

vamlılık, süreksizlik, köklü yenilik ve tek tipleştirme gibi olgular aynı toplumsal sürecin birbirine bağlı parçalarıysa, gerçekleşen şey dönüşüm değil değişimdir.

Üzerinde konuştuğumuz ontolojik katmanda bu tetikleyicilere, somut, tarihsel süreçler olarak değil yalnızca sosyallik edimlerinin temel biçimlerinden türemiş şeyler olarak yaklaşabiliriz. Zihinsel işlemlerin neden dinamik olduğu, ortak bir işleyişleri olduğu, ayrıca birbiriyle bağlantısız biçimlerin içinde değil de yönlendirilmiş bir akışın içinde oluştuğu merak edilebilir. O zaman bir kez daha olguyu ait olduğu sosyal matrise döndürmemiz gerekiyor.

Güvenlik ve iş bölümü düzenlemelerine dayalı olarak görece kapalı olan gruplar, bireyin hareketliliğinin sınırsız olmasını engeller. Durumun gerçekten böyle olduğunu bazı uç durumlar kanıtlar; düşünce ve kanaat alanında devamlılığın bozulması genellikle, birincil eğilimlerini hâlâ elde tutan grupların çözülmesi olgusuyla kesişir; bunların azalan uyumları kendini, artan tercih serbestliği ve genel olarak zayıflayan norm-bilinci olarak gösterir. Düşünce tarihinin iç içe geçmiş kesitler biçiminde ortaya çıkması, toplumda iletişime daha açık grupların o ankinden başka güdülere kapalı olmasına bağlanabilir.[1]

Grupların göreli kapalılığı ve geçirgen olmayan yapıları, düşünce süreçlerinin zaman ve uzamda tek tipli olmadıklarını ve başka başka yapılarda biçimlendirildikleri gerçeğini açıklar. Gidişattaki evrilme ve devingenlik durumu da bunu destekleyen gruplar uyumlu olduğu sürece yoluna

---

[1] Max Weber, aynı olayın farklı yapılanmış toplumlarda nasıl karşıt sonuçlara yol açabileceğini, genel sosyoloji düzeyinde iyi bir örnekle şöyle açıklıyor; "(...) pamuklu malların toplu üretimi pamuk hasadının daha mekanik biçimde gerçekleştirilmesi sayesinde mümkün oldu. İşte bu durum Amerika ve Avrupa'da farklı sonuçlara yol açtı; pamuk Avrupa'da özgür [köle olmayan] işçilerin sendikalaşmasma yol açarken (ilk büyük sendika İngiltere'de Lancashire kentindeydi) Amerika'da ise kölelik kurumunun zemini oldu." Max Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, Münih-Leipzig, 1923, s. 84

devam eder. Böyle bir süreklilik içinde kesitler, içlerinden biri anlaşılmadan diğerinin de anlaşılamayacağı derecede birbirleriyle ilişkilidirler.

Önceki bölümde sunulan eskiz, tinin toplumsal ontolojisine yönelik bir parçaydı. Devamlılık, süreksizlik, dinamik unsurlar gibi temel olguları sosyalliğin temel biçimleri olarak ele almıştık. Tin sosyolojisinin akılcı bir araştırma alanı hâline gelmesi için veri çözümlemeleri yapılmadan önce bu temel ilişkilerin belirlenmesine yönelmek gerekir.

2. Karşılaştırmalı Tipoloji Aşamasında Tin Sosyolojisi

Kendilerinde tarihsel olmayan ancak tarihsel süreçler için yapı malzemesi olan sosyallik edimlerindeki ana etkenlerden yola çıktıktan sonra şimdi bu ana etkenlerin somut, ampirik varyasyonlarına doğru ilerlemeliyiz. Ancak temel gruplaşma edimlerinin tarih içindeki etkinlik alanını saptamanın peşinde olsak da henüz toplumsal süreçlerin soyut görünümlerini bir kenara bırakamayız. Başka bir deyişle, tikellerin ampirik bileşimlerini elimizde yeteri kadar bulunan, kullanılabilir değişkelerinden türetilecek akılcı bir tipolojiye indirmeye girişirken tikellerin genel görünümlerine odaklanmalıyız. Böyle bir tipoloji sonunda bize, değişkenliğin ölçütünü verir ve yalın bir olgudan karmaşık bir olgunun nasıl türediğini gösterir. Bu kural hem *sosyallik süreçleri* hem de *formasyon dürtüsü* ile aynı derecede ilgilidir.

Temel olgunun değişkenliği üzerine gittikçe artan vurgularımızla analizin üçüncü evresine varmış bulunuyoruz, yani tarihsel ortamdaki bireyleşme üzerine yapılan sosyolojik araştırmaya.[1] Önceki aşamada olduğu gibi, ister toplumdaki eylemi ister kültürün nesnelleşmiş belgelerini araştıralım buradaki yaklaşım yöntemi de aynıdır. Top-

[1] Krş. Karl Mannheim, *Die Gegenwartsaufgaben der Soziologie*, Tübingen, 1932.

lumsal grupların genel görünümlerinden somut ve tikel görünümlerine geçişin ani olmadığını, tersine bizi, tarihsel yapılara nüfuz etmek için zorunlu bir araç olan karmaşık bir olgular ortamına çıkaracağını her daim göz önünde bulundurmak, araştırmamız için temel önemdedir.

3. Tarihsel Bireyleşme Düzeyinde Tin Sosyolojisi

Tekrarlamak gerekirse, tarihsel bir değişimin sosyolojik açıdan kavranması uzun vadede, öncelikle, çeşitli düzeylerdeki karmaşık yapılarda oluşmuş temel gruplaşmaların ayrıntılı olarak açıklanmasına bağlıdır. Yalnızca buradan kalkıp somut yapılara doğru ilerleyen kademeli ilerleme sayesinde kendimizi tarihsel biçimlerle uğraşmak için donatmış oluruz. Es geçtiğimiz her ara tipoloji evresi için, sezginin esaslı işlev yükleneceği doğaçlamalar şeklindeki her *ad hoc* ilerlemeden vazgeçmenin cezasını ödemek zorundayızdır. Elbette birileri tarihsel olguları yalnızca göründükleri şekilde ele alabilir ve bunları duruma uygun sosyolojik araçlar olmadan sıralayabilir. Ama bu türden, yalnızca sıradan, ortak algılarla donanmış gelişi güzel yaklaşımlar verinin yapısal olarak kavranması söz konusu olduğunda kısa devre yapıp işlemez hâle gelirler. Tarihteki dinamiklere ulaşmak için kullanılan kestirme yolların çoğu ani, alelacele konulmuş tanılardaki aynı dertten mustariptir. Bu dertlerden biri ortaya güvenilmez yorumlar ve doğrulanıp-yanlışlanamaz yargılar sunma eğilimidir. Bir diğeri de olayların geçmişteki görünümünde içkin olan zorunluluğu, olayların gelişiminin herhangi bir evresinde gizil halde bulunan diğer olası çözümleri önceden araştırmadan *ex post facto* tözselleştirmektir. Bu bize tarihin gelişigüzel bir biçimde, önceden var olan fikirlerin gerçekleşmesi, yeni bir devir başlatacak meselelerin karara bağlanması ve karşı konulamaz kaderin uygulanması olarak nasıl yorumlanageldiğini gösteriyor. Comte, Hegel, Marx ve Spengler, bu

zamansız ve sakat saldırının tuzağına nasıl düşüldüğünü örnekliyor.

'Entelijansiya Sorunu' ve 'Tinin Demokratikleşmesi' adını taşıyan önümüzde diğer iki deneme genel sosyoloji ile tarihsel sosyolojinin tam ortasında durur. Bu denemeler tarihsel aşama üzerinden yürütülmez ve konuları herhangi bir döneme hasredilmez. Mesela ikinci deneme demokratikleşme sürecini antik dünyada, Fransız devrimi döneminde, geç ortaçağ şehirlerinde ve yazılı kültür öncesi toplumlarda, çok sayıda belirli durum üzerinde hüküm süren bir süreç olarak karşılaştırmalı bir şekilde ele alır. İlk deneme de benzer şekilde ara aşamaya odaklanır. Entelijansiyanın karmaşık yapısı ele alınır, ancak hâlâ değişken bir düzeyde. Düşüncenin dinamiklerini araştıran herkes, farklı entelijansiya kesimlerinin değişken rollerini kavramak zorundadır. Hakkında geniş bir literatür olmasına rağmen, henüz bu konu üzerinde yapılmış liyakatli bir sosyolojik araştırma yoktur. Şunu da belirtelim; bu denemede yazarın arzusu el değmemiş kaynaklara şöyle bir dokunmak değildir, birçok uzmanlaşma dalında birikmiş konu ile ilgili zengin veri yığınına örnek sunmaktır. Önümüzdeki iki deneme hâlâ genel ve karşılaştırmalı bir yapıda olsa da bunlarda kullanılacak tipoloji artık başlangıç aşamasında olan ve soyut bir tipoloji değildir, aksine zaman zaman tarihsel görüşe iyice yaklaşan bir karmaşıklık tipolojisidir. Özellikle bugünkü araştırma gerekleri araştırmacılardan karmaşıklığın ara aşamasının aydınlatılmasını beklerken, yazar bu denemelerde vaktinden önce gelişmiş sayılabilecek tarihsel bir senteze girişmeyecektir.

Şimdi bu ilk denememizi nihayete erdirecek önümüzdeki taslakta, yazarın şu an için kabul ettiği şekliyle özlü bir tin sosyolojisi eskizi çizilecek.

V. Özet: Bir Araştırma Alanı Olarak Tin Sosyolojisi

Tin sosyolojisinin ana hedefi zihinsel işlemlerin ve bunların toplumsal bağlamdaki anlamlarının araştırılmasıdır. Konu üç aşamada tasarlanır.

A. Aksiyomatik Bakış

Tinin toplumsal ontolojisine, kavramın tarihsel yapısı eşliğinde bakılması. Sosyalliğin temel değişmez öğelerinin, yani devamlılık durumu, gelenek, süreksizlik ve düşüncenin dinamikleri öğelerinin analizi.

Devamlılık sorunu şu üç yönden ele alınabilir:

(a) *Süreksizliğin temeli olarak biçimsiz ve kesintili sosyallikler ve ayrıca zihinsel işleyişin akışında geleneğin sapması.*

(b) *Tarihsel geleneklerin ve eşzamanlılığın ana öğeleri olarak zaman ve uzamda devam eden bağlantılar.* Devamlılık olgusu; kesinti, gerileme, tek ve çok doğrultulu gelenekler. Nesillerin art arda gelişi, tek tipleştirme ve yenilik.

(c) *Dinamiklerin tesadüfiliği.* Sıkıştırılmış, yoğun düşünce dönemlerinin görülme sıklığı ile kapalı grup olgusu arasındaki bağlantı. En baştaki asli durumun önemi.

B. Karşılaştırmalı Tipoloji

Toplumsal işleyişin somut temel öğelerini göstermek ve bunların düşünce alanlarındaki izdüşümlerini saptamak.

C. Bireyleşmenin Sosyolojisi

I. *Yapıların Kökeni*

(a) Toplumsal güdülerin düşünce yapılarıyla ilişkisi.

(b) Bakış açısının kökeninde toplumsal grupların önemi. Yapılandırılmış durumların biçimlendirilme kavramı ile ilintisi.

II. *Yapıların Dinamikleri.* Toplumsal değişim ve bunun düşüncenin somut tetikleyicileri için önemi.

II. Kısım
Entelijansiya Sorunu. Entelijansiyanın Geçmişteki ve Bugünkü Rolü Üzerine Bir Araştırma

1. Toplumsal Grupların Kendini Keşfi

Öz-farkındalığın gittikçe arttığı bir dönemde yaşıyoruz. Çağımızı diğer çağlardan kökensel olarak farklılaştıran şey temelden yepyeni bir imanın kuruluşu değildir, fark kendimize yönelik bilincin ve kendimizle meşgul olma eğiliminin artmasından kaynaklanır.

Bu çağcıl bilinç nasıl bir yapıdadır? İnsanlar eskiden, kendinden emin bir inanç ikliminde yaşıyorlardı. İnsanlar nasıl sorusunu çok önemsemeden, inanç, bilgi ve eylemi bugün bizim yaşamı kabul ettiğimiz gibi kabul ederek yaşadılar. Eski çağların insanları varoluşlarının halleri üzerine tefekküre gerek duymadan, zaman bilincinden yoksun olarak yaşadılar. Her şeyi kesin bir dille ifade etme bizim çağımızda, bizim için önemli hâle geldi. Biz bugün sadece bilinenin değil bilinmeyeni de adlandırmak istiyoruz. Düşünme arzusu elbette yeni bir olgu değildir, ancak eski dönem düşüncesinin amacı kendini savunmak ve kuşkularını ortadan kaldırmaktı; bu güvenlik arayışı ile insan kendisini ve inanışlarını kayıtsız şartsız kabul ediyordu.

Modern düşüncenin eğilimi ise bambaşka bir yönelimi işaret ediyor. Onun amacı iman tazelemek veya verili yaşam koşullarına uyum sağlamak değildir. Koşulları değişen kişi kendini değişmez, sabit kavramlarla kavramaz.[1]

---

[1] Zaman zaman yaşamda yerleşik bir konuma ulaşmış kişilerin, toplumsal hareketliliğe karşı topluca tepki gösterdiklerine tanık oluyoruz; ama bu tepkiler çağımızın, şu sanayi çağının karakteristiği olamayacak kadar istisnai bir durumdur.

Onun bakış açısı yekpare olamaz, çünkü modern insan bakışını, iyi kurulmuş bir dünya imgesinde billurlaşabilecek genel bir yapıya varmadan değişmez bir çerçeveye sığdıramaz. Modern insan için bugün kendi kendine yeterlik de artık yüce bir ideal değildir. Yine kendine hâkim olma da toprağa bağlı toplumlar için bir erdemdir, çağımızı temsil eden tip Proteus'un kişisel özelliklerini taşır; biteviye kendini aşmak ve yeniden kurmak. Bu tipin en önde gelen güdüsü de düzeltme ve yeniden biçimlendirmedir.

Ortaçağ kalıbına uyan birey tipi yalnızca, kendine önceden biçilmiş rolü icra etmenin peşindeydi. Ortaçağın sıkı yapısının çözülmesiyle ilk örnekleri ortaya çıkan yeni birey tipi ise sürekli yeni ufuklar arayışındadır. Bu yeni birey her hakikatin ötesine dikkatle bakmanın peşindedir, bu süreçte tikel durumların rastlantısal yapısına tekrar tekrar tanık olur. Durağanlık içindeki birey tipi her durumu varoluşun zaman üstü düzeninin bir parçası olarak kabul ederken, sürekli hareket hâlindeki yeni tip sahte 'mutlakları' tasfiye etmenin ve bilinçli olarak şeylerin sonlu, sınırlı ve duruma göre değişebilir alanı üzerinde durmanın derdindedir. Ama bu yeni birey tam da önceden kurulu dünya algısının ötelerine geçmeye cüret ettiği anda her fırsatta kendini gösteren kalıcı bir soruyla karşılaşır; kendi, koşullarla kayıtlanmış varoluş durumunun ayırdmda olan birisi nasıl koşullu olmayan yargılara varıp bunları uygulayabilir?

Değişik çağlarda farklı insanlar bu aynı soruyu kendileri için sormuş, doğru eylemek için kendinin bilgisine nasıl ulaşacağını bilmek istemiştir. Dünya ve kendilik kavramlarından bir şeyler, hatta belki aralarından dile getirilmemiş olanlar bile, yaptığımız her hareketin hemen yanı başındadır. 'Kimiz biz?' sorusu her vakit sorulmuştur, ama her zaman bu sorunun karşılaştığı farklı farklı araçlar üzerinden sorulmuştur. İnsan başka şeylerle, başka durumlarla karşılaşmadığı sürece nerdeyse kendine yönelik hiçbir ilgi duymaz. Birisi bana kim olduğumu, neci olduğumu

sorduğunda ne yanıt vereceğimi bilmez halde şaşar kalırım, ama bana falanca kişinin gözünde ne olduğum sorulduğunda durum böyle değildir. Kendimizi öncelikle başkalarının hakkımızdaki görüşleri aracılığıyla kavrarız. O zaman burada bu ilk sorudan türeyen yeni bir soru ortaya çıkar; kendimizi onun bakış açılarından gördüğümüz bu 'başkası' kimdir?

Birey için doğru olup da neredeyse aynı şekilde gruplar için de geçerli olan şey, Cooley'in etkileyici kavramı ile söylenirse her ikisinde de 'yansıtılmış bir kendilik' olmasıdır. Toplulukla ilişkili öz-yorumlama -gerçi bu denemenin konusu değildir- bir bakıma bilincin evrimidir ve bu gelişimin her bir aşaması, insanların onlar aracılığıyla kendilerinin nasıl göründüklerini imgeleyebildikleri şu ötekilerin doğası tarafından tanımlanır. Bu dönemlerin en uzunu, insanın, efendi-köle ilişkisinden baba-çocuk ilişkisine kadar birçok değişik ilişki biçimiyle kendini kişileştirilmiş bir Tanrı'nın karşısında olarak kavradığı yaklaşımdır. Bu ilişki türlerinden her biri, toplumda o anda var olan genel zihniyeti ve yürürlükteki kurallar dizisini açıklar ki son tahlilde bu kuralların hepsinin korunması kişileştirilmiş Tanrı'nın elindedir.

Ortaçağın bu tek biçimli dünya algısının zayıflaması, yeni normların yeni koruyucusunu bulma peşindeki uzunca arayışın da başlangıcına işaret eder. Aydınlanma yeni düzenin yeni koruyucusuna orta yolcu birçok çözüm önerisinden sonra ulaşmıştı; akıl. Aslında geriye baktığımızda, aklın zaman-üstü kurallarını orta sınıfların rekabet temelli düzeninin kuralları olarak nitelendirebiliriz. Ama bu düzenin ana hatları çok da daraltılarak çizilmemelidir, zira anılan düzen mutlak prensin hükümdarlığını ve henüz kurulmuş bürokrasi kurumunu da kapsar.

Bir sonraki mutlak, Fransız devriminin başarısızlığı ve bunu izleyen Restorasyon döneminin ardından ortaya çıkan 'tarih' kavramıdır. Tarihin böylesine kutsanması aracılığıyla bu orta sınıf devriminin karşıtları, devrimin

göklere çıkardığı mutlak aklın, aslında hepsi de tarihin yaratımı olan tüm olanaklı türevlerden yalnızca biri olduğunu kanıtlayabilmişti. Ama bu, akılcı felsefenin tarihin zamansal niteliğini vurgulayarak mutlaklığını yadsıma veya reddedilen eski akıl kavrammdan çok daha soyut ve biçimsel bir akıl kavramı geliştirme şeklindeki karşı saldırılarını sahneleyebilecekleri bir fırsat değildir. Ancak bu ikinci ve daha biçimsel akıl kavramı üzerine kurulu sonraki türevinde bile akılcılık, karşı taraftaki yeni ve sağlam varsayımlara karşı direnemez.

Bizzat akıl, tarihin bir işlevi gibi göründüğü için özyorumlamanın ilkesi tekrar yön değiştirir. Artık hiçbir bakış açısı kendi özgün rasyonelliği temelinde savunulamayacaktır. Çünkü artık siyasal bir iddiayı olumlayabilen veya geçersiz kılan yalnızca tarihtir. Bu dönemde *Weltgeist*ı yakalayabilmek ya da tarihin bir sonraki aşamasının yorumcusu olabilmek, zamansız hakikatlerin habercisi olmaktan daha çok tercih edilir olmuştur. Böylece tarihsel pragmatizm vahiy üzerine üstünlük kurar. Kimileri kendi bakış açılarını tarihin nihai yargısı ile özdeşleştirmeye kalkarken, kimileri kendi bakış açılarını tarihin bir sonraki sahnesinde gerçekleştirilecek yargılar olarak sunmayı tercih etmiştir. İşte bu bağlamdaki meşhur önermelerden bazıları; "Her çağ Tanrı'nın kıyısındadır", "Dünya tarihi Dünya mahkemesidir" veya çok daha keskince söylenmiş; "Tanrı en güçlü taburun tarafını tutar" gibi. Ranke'den Hegel ve Marx'a kadar birçok düşünürün ortaya attığı bu türden, tarihin kendi kendini haklı çıkarması iddiasını ifade eden önermelerin hepsi tarihsel pragmatizme dâhildir.

İnsanın kendini anlamaya ve ortaya koymaya çalıştığı zemin, tarihsel kavrayış yerini sosyolojik kavrayışa bıraktığında bir kez daha yön değiştirmiştir.

Sosyolojik yorum tarzı, ortaya attığı oldukça yalın bir soru sayesinde tarihsel yorumun yerini aldı: Yeni normlar yaratıp eskileri geçersiz kılan bu sürekli yön değiştirme

kimin eseridir ve bu kimin tarihidir? Aslında daha dikkatli bakıldığında 'değişim' kelimesinin yalnızca bir cümlede, değişen şeyleri gösteren bir fiil olarak anlam taşıdığı açıktır. Tarih, özne olarak kullanıldığında yaratıcı Tanrı'dan boşalan yeri alan, kavranamaz ve mitolojik bir hal alıverir. Tarihi üzerine düşünen bazı filozofların bizzat tarihselliğin doğasıyla uğraşma çabalarına rağmen, post-Hegelci karanlık laf kalabalığının mirası aşağıdaki yalın önermelerle özetlenebilecek bir düşünce tarzına yol açtı;

a) Değişikliğin gerçek faili insandır, tarih değil.

b) İdrakin yön değiştirmeleri insan zihninin biçimsel dönüşümleridir.

c) Değişen, yalıtılmış bir bireyin zihni değil, toplum içinde var olan kişilerin algılarıdır.

d) İnsan zihninin tarihi, grupların süregiden uyuşum ve gerginliklerini ifade eder.

Burada artık görülebilir insan eylemleri ve dönem dönem ortaya çıkan yoldan sapmalar ile uğraşacağız, yoksa bunların yerine ikame edilen sözel aktarımlarla değil. Böylece bu bağlamda, insanın kendi kendini yorumlama tarzı bir kez daha yön değiştirir. Artık insan kendini ne kişileştirilmiş bir Tanrı'mn ne tarihin ne de *Weltgeist*ın aynasında görür; insan artık kendine toplumsal uğraşı alanından bakar. Burada 'peki bu gerçekten sosyolojik bir bakış açısı mı yoksa yerini ondan daha iyi olan bir sonrakine bırakacak geçici bir bakış açısı mıdır?' sorusu doğabilir. Olabilir, ama buraya kadar başka herhangi bir yöntem sosyolojik yöntemin yerini almamıştır, başka hiçbir girişim de böylesi bir temel sunmamıştır. Art arda gelen yorumlayıcı girişimlerin her birinin bir öncekinden daha kapsayıcı ve temel nitelikte olduğunu, yine her bir yeni çözümün bir öncekini hem çözündürdüğünü hem de kapsadığını ekleyebiliriz. Bu durum sosyolojik ilgi çerçevesinde diğerlerinden daha çok geçerlidir. Hatta tartışma ne kadar açık ve özgür olursa sosyoloji hem köktenciler hem ılımlılar hem de muhafazakârlar için kendi kendilerini meşrulaştırmanın zorunlu

bir zemini hâline gelir. Bugün kendini sosyolojik ve tarihsel açıdan anlamlandıramayacak hiç kimse, insani meselelerin şimdiki durumuyla kendisi arasında bağlantı kuramaz. Buradan, bunların yanında iki yorum daha çıkartılabilir;

A) İnsanın her dönemde bazı 'kendini değerlendirme' kalıpları vardır. Bu kalıplar onları uygulayan kişinin koşullarına uygun olabilir de olmayabilir de. Genellikle öncü bireyler, bakış açılarını değişen duruma uyumlu hâle getiren ilk kişilerdir. Bununla, eylem ve düşünceleri arasındaki tutarlılığın ölçütünü değişen, yeni duruma uygun olarak yeniden düzenlemeyi amaçlarlar. İlk başta bu yeni bakış açısına karşı direnen diğerleri ise kademe kademe kendi konumlarını değişime uydururlar.

B) Aslında gönül rızasıyla sadık kalınan eski kişisel özelliklerin, öz-düşünüm, kendini düzenleme ve uyum sağlama güdülerinin baskısıyla yerinden edilmesinde bir rahatsızlık belirtisi aramaya gerek yok. Bu yeni yollar, şehirdeki yaşam tarzına kırsaldakinin, endüstriyel olana tarımsal olanın, bürokratik olana feodal olanın eklenmesiyle gittikçe daha da hareketli hâle gelen dünyada ortaya çıkmıştır. Bu yön değişimini olduğu gibi kabul ettikleri, değişen düzendeki yeni konumlarını hemen belirlemeye hazır oldukları için öncü bireyler bu yön değişiminin merkezinde yer almıştır. Bu olgunun incelenmesinde sosyoloji, kullandığı çok üstün bir aracın sağlamasını yapmış olur. Çünkü sosyolojinin işe yarayan hipotezleri bu meselede, diğerlerinin kaçırdığından çok daha az olguyu dışarıda bırakır ve ilgili koşullara diğerlerinden çok daha fazla otururlar. Dünyanın cezalandırıcı bir hükümdar tarafından yönetildiği hipotezi, yaşamın asli gereklerinin doğa tarafından belirlendiği duruma daha uygundur. Yaşamak için doğrudan yağmurun yağmasına ve rüzgâra bağımlı olunan durumlarda, bu olgular gayet anlaşılabilir biçimde, karşı konulamaz bir Tanrı'ya veya kadere dayanan bir *Weltanschauung* tarafından açıklanır. Tarım, tekniğin kader anlayışının

yerini almaya başladığı ilk alanlardan biridir. Kazmadan traktöre geçiş, öngörülemezliğin baskınlığının hızlıca azalan etkisine işaret eder. Yine değişim gerçekleşirken, yazgının, sırrına erilemezlik ve her şeyi kapsama iddiasının tersine, aslında sayısı gittikçe artan yeni durumları hiç de kapsayamadığı görülür. İnsani meselelere yönelik bu yeni kavrama tarzında artık, insanın evren kavrayışını bu kavrayışa yönelik kuşkularla uzlaştıracak bir kılavuza ihtiyaç duyulmaz. Bu noktada çiftçi, güven veren bir evren kavramı yerine ayrıntılı olarak tasarlanmış bir çalışma takvimine öncelik verir oldu.

Yine bu duruma benzer olarak kendini değerlendirmenin doğru ölçütü toplumsal örgütlenme alanında da değişir. Düşünce ve toplumsal davranışı birbiriyle uyumlu kılan genel, özlü bir rehber görece daha durağan ve yalın olarak yapılanmış toplumlarda yeterlidir. Düzenin temeli büyük ölçüde insanlar arası toplumsal ilişkilere dayandığında, bu düzende uyum, itaat ve karşılıklılık esası zorunlu yükümlülükleri güvence altma alır, önceden belirlenmiş bir düzen hipotezi de toplum için ideal bir ahlaki yönetmelik sunar. Ama uzmanlaşmış, yoğun bir nüfusa sahip, değişken toplumlar, en azından bazı açılardan, zorunlu yükümlülüklerin en küçük ayrıntılarını bile tanımlayan bir kılavuz olarak tasarlanmış çalışma çizelgesi olmadan yürüyemez. Bugün biz kendimize kim ve ne olduğumuzu sorduğumuzda aslında mevcut toplumsal düzendeki yerimizin ne olduğunu sormuş oluyoruz.

Çağımız yalnızca gittikçe artan bir öz-farkındalık üzerinden tanımlanmaz, bu öz-bilincin somut yapısını belirleme yeteneği de çağımızın ayırt edici özelliğidir. Yani biz bir toplumsal varoluş bilinci çağında yaşıyoruz. Kendini tanıma eğilimi aşağıdan başlar. Elbette kendi tarihinin erken döneminde orta sınıflar aynı türden sosyolojik bir çizelgeye sahipti, Rönesans dönemi şehir devletlerini yöneten aristokrat sınıfın siyasal düşüncelerinde de sosyolojik kavrayışların olduğu yadsınamaz. Yine eyalet devlerinde

idari işleri gören soylular ait için de aynı şeyi söyleyebiliriz, ayrıca bu bağlamda de Maistre gibi Restorasyon dönemi yazarlarının sosyoloji açısından önemini göz ardı etmemeliyiz. Ama son tahlilde yalnızca proletaryanın düşünce yapısında bu sosyolojik bakış açısı her şeyi kapsayan bir niteliğe bürünür. Proletarya, daima sosyolojik bağlamlı bir öz değerlendirmeye ulaşmaya girişen ve sistematik bir sınıf bilincine ilk ulaşan sınıftır.

Daha sonraları sınıf bilinci yalnızca proletaryaya özgü bir nitelik olarak kalmamıştır. Bu bilinci zamanla üst sınıflarda da buluruz ve bu bilinç günden güne yaş ve cinsiyet gibi ölçütlerle diğerlerinden ayrılan gruplarda da görülür olmuştur.

O zaman grup bilincinin kendine özgü kaynağı nedir? Bu bilinç, yeni ortaya çıkan durumla ilişkili olarak kendi konumlarını yeniden gözden geçirmeye girişen gruplarda başlamıştır. Kadınlar mesela, bu tür gruplar için görece yeni ortaya çıkan bir grup oluştururlar. Gençler, yaşlılar, orta yaşlarını sürenler, kadınlar gibi grupların doğaları ve konumları hakkındaki araştırmaların, eskisinden çok daha fazla bir sayıya ulaşması rastlantısal veya geçici bir moda olarak açıklanamaz. Bu grupların hepsi toplum içerisindeki yerlerini yeniden tanımlamanın peşindedir. Ama bu girişim yalnızca kendi yerini belirleme güdüsü tarafından harekete geçirilmez, aynı zamanda bu gruplar hakkında bugüne kadar yapılmış yorumlar yığınına eleştirel bir şekilde yaklaşmak da bu çabanın tetikleyicisidir. Kadınlar önceden, erkeklerce tanımlanmış rollerini kabul ederlerdi, daha da ötesi kadınlar kendilerini tıpkı erkeklerin onları gördükleri biçimde görürlerdi. İşte bu olgunun ayırdına varılması kadın grubu bilincinin doğuşunu imler. Kadınlık olgusunun eril tanımlanışı gibi, bir topluluğun diğer topluluğa biçtiği tanımlar yalnızca basit bir hipotez veya bir başkasıyla değiştirilebilir bir kuram değildir, bu aynı zamanda topluluk yapılarının ve toplu eylemin de kaynağıdır. Böyle bir grup, bir başka grup tarafından oluşturul-

muş tanımını yeniden ele alır, bu aynı zamanda o grubun tanımını oluşturan diğer grupla ilişkisini gözden geçirmeye başlaması da demektir. Burada bir örnek olarak, modern edebiyatta çatışan iki farklı 'kadın' tanımını ilk kez sunan Ibsen'in *Et dukkehjem* (*Bir Bebek Evi*)[1] oyununu anmalıyız. Bu oyundaki Nora karakterinin ulaştığı türden yeni ortaya çıkmış öz değerlendirme olgusuna, karakterin sahip olduğu gibi konuma ve hedefe sahip olan bireylerin kabulü olmadan çok nadiren ulaşılır.

Bu durum *mutatis mutantis* Alman Gençlik Hareketi için de geçerlidir. Hareket, tamamı önceki düşünürler kuşağındaki genç kavramına tepki olan bir dolu felsefi kuram üretti. Önceki kuşakta gençlik kavramı yalnızca olgunluğa hazırlık evresi olarak, tali bir konum olarak tanımlanıyordu. Genç olmanın, başka herhangi bir şeyle bağıntılı olmadan, kendinde değerini öne süren gençlik yaklaşımlarının saldırdığı nokta tam olarak bu gençlik tanımıdır. Bu özgürleşme hareketinin toplumsal dürtüsünü, belirli görüşleri ve çalışma alışkanlıkları nedeniyle yaşlı kuşaklar yerine, girişimcilik ruhu sayesinde gençlere eşi görülmemiş fırsatlar sunan Sanayi Devrimi doğurur. Çiftçi ve zanaatkârlardan oluşan durağan toplumda geleneğin koruyucuları olan olgun ve yaşlılar toplumsal düzeni kendi çıkarlarına göre kamu için yorumlayan kişilerdir. Öte yandan sanayi toplumlarında gençliğin değeri giderek artarken o güne kadar birikmiş bilgeliğin, yaşlıların tecrübesinin değeri azalır. (Yaşlılar grubunun yeni düzende yararlılıklarının azalması onların ideolojik rollerini de zayıflatıp zayıflatmadığı sorusunun yanıtlanması ilginç olurdu. Bu soruyu yanıtlamak için evvela yaşlı kuşağın toplumdaki etkinlik alanının hangi şartlarda genişlediğini ve tersine hangi durumun gençlerin lehine olduğunu belirlemek gerekir. Sa-

[1] Türkçesi; Henrik Ibsen, *Bir Bebek Evi(Nora)*, (çev.) Jale Karabekir ve Feride Eralp, Agora Kitaplığı, 2012 -çn.

nayi devrimini tetikleyen etkenler, anılan durumu belirleyen etkenlerden yalnızca bazılarıdır.)

Toplumsal bilinç her zaman grupların itibarına göre belirlenmez, zira toplumsal değişikliğe yönelik bilinçli tepki modern çağa özgüdür. Daha önce değindiğimiz gibi bu bilinçli tepki, proletaryaya özgü olmayıp tüm toplumsal sınıflar için geçerlidir; her ne kadar bilinçli grup tepkilerin ilki ve en keskini olan sınıf bilinci ilk olarak işçi sınıfında ortaya çıkmış olsa da. Bu türden emellerin yalnızca çağımızda gerçekleştirilebilir hâle gelmesi değişik koşullara bağlanabilir, ancak başka bir grup tarafından yönlendirilen bir diğer grup üzerinde bu yönlendirici grubun etkisi sürdüğü sürece, gidişata uygun olarak kendisine dayatılan rolü kabul edeceği ve bunu uygulayacağı açıktır.

Toplumla ilişkili olan öz-bilinci iki etken olanaklı kılar. İlk olarak, çağdaş toplum çok çeşitli denetim düzenekleri geliştirmiştir. Bu denetleme düzenekleri, boyun eğmenin ve hükmetmenin başlıca teminatı olarak 'zorlayıcı güç' işlevi yerine geçer. İkinci olarak, çağdaş toplum, eskiden öncelikli grupların ve ortak kuruluşların uyguladığı, şimdi ise eğitim ve terbiye ile gerçekleşen denetime çok geniş bir yer ayırmıştır.

Tekrar ilk etkene dönelim. Antik dönemde sınıf çatışmaları, sonraları da ustalar ile kalfalar arasındaki zıtlaşmalar neden bir sınıf bilinci doğuramadı sorusunu yanıtlamak için, geç sanayi toplumunun serbest çalışan ve sözleşmeli serbest ortaklık gibi olguları ortaya çıkarabildiği koşullara bakmalıyız.

Rekabetin olduğu serbest bir pazarda başarı, toplumsal değişikliğin her an farkında olunmasına bağlıdır. Değişimlere uyum sağlama zorunluluğu kalıplaşmış, mitolojik sanrılardan sıyrılmış bağımsız karar yeteneğini ve değişimlere anında, doğrudan tepki verebilmeyi gerektirir. Sürekli teyakkuz hâlinde yaşayan, önüne çıkan fırsatları da yakalayan birey, bu fırsatlar doğar doğmaz artık kendini önceden belirlenmiş bir yaşam tarzına bağlı olarak his-

sedemez. İnsani meselelerin bu yeni durumunun doğrudan sonucu akılcılığın yaygınlaşmasıdır. Akılcı tutum, ilk olarak ekonomi alanındaki davranış kalıplarında ve sonra bundan türeyen diğer alanlarda, nihayet kişinin kendi çıkarlarını kavramlaştırma tarzında yaygınlaşır. Yeni durumlar insana, kendini kendi bakış açısıyla tanımlamasını ve yabancı damgalar taşıyan geleneksel ideolojilere kulak asmamasını öğretir. İşte bu toplumsal öz-bilince yönelmiş ilk adımdır. Öz-bilinç başta bireyde ortaya çıkar, ama bu bireyle aynı durumdaki başka bireylerin, konumlarındaki ortak öğeleri keşfetmesi ve toplumsal rollerine yönelik ortak bir tanıma ulaşmalarıyla hemen toplulukla ilgili bir hal alır. Bir sonuç olarak varılan grup ideolojileri kan, bölgesel bağ, sınıf onuru gibi olgularla ilgili olan geleneksel duyarlılığın etkisi olmadan ortaya çıkarlar.

Grup bilincini destekleyen ikinci etken de kişinin toplumsal açıdan tarafsız bir eğitimden geçtiği ortamdır. Geleneksel eğitim yöntemleri böyle bir tarafsızlık niteliğini taşımadığından, grubun yöneleceği yeni ve bağımsız bir grup yörüngesinin ortaya çıkışını engellemiştir. Kalfaların, ustalarının aileleriyle birlikte yaşadığı düşünüldüğünde, ekonomik çöküş dönemlerinde bile kendi sınıf bilinçlerini elde edemeyişlerinin gayet doğal olduğu sıkça dile getirilmiştir. Usta ve kalfalarda veya çıraklarda ortak olan gruba ilişkin bu temel durum, çırak ve kalfaların loncaya bağlılıklarını ve bunların bir gün usta zanaatkârlar sınıfına dâhil olma umutlarını sürdüren etkendir. İşte tam da bu grup durumu, daha sonra proletaryayı işçi sınıfı merkezli bir toplum tasarımına ulaştıracak sınıfsal hıncın doğuşunu engeller. Kadın grup bilincinin gelişimi de oldukça benzer bir yol izlemiştir. Bu bilinç tam da kadınların meslek hayatına girmeleri ve iş piyasasında, kendi meslek yaşamları açısından rekabetçi bir konuma ulaşmalarıyla başladı. Bu nokta kadına biçilen toplumsal rolün geleneksel ve ataerkil yorumuyla çalışan kadınların kendi kendilerini tanımladıkları yeni görüş arasındaki çatışmanın başlangıcıdır.

Buraya kadar sürdürülen tartışmaları özetleyelim.

1. Bir ideoloji bir diğer ideolojiyle karşıtlık ilişkisi içinde varlığını sürdürür. Bu karşıtlığın en uç biçimi, baskın grupların alt sınıfların bağımsız öz-farkındalıklarını bastırmasına yarayan dile getirilmemiş kabuller ve dayatıcı düşünce yapılarıdır. Alt sınıflar kendi toplumsal dürtülerinin doyurulacağı uygun bir çıkış noktası bulamayınca güdülerini bastırmaya ve yüceltmeye yönelirler. Freudçu terminolojiyle söylenirse, bunlar denetim altında, bizzat kendilerinin koyacağı kendi kavramları altında eyleyebileceklerinden daha özgür hissederler. Erkekler ve kadınlar arasındaki meselede olan da tıpkı bu duruma benzer. Zira erkek egemen toplumlar, kadınları 'kadınlığa' uygun davranışı düzenleyen çok daha katı kurallarla kısıtlarken, erkeklere çok daha geniş bir ifade özgürlüğü tanır. 'Dişil' kavramı üzerindeki erkek egemenliğini düşünürken, 'belirli kısıtlama kuralları olmadan bir grubun içerisinde yaşam sürdürülemez' şeklindeki beylik önermeyi işe karıştırmamak gerek. Çünkü burada asıl soru, bir grubun kendi kısıtlayıcı kurallarını bizzat kendi mi yaratacağı yoksa bunları bir başka gruptan almak zorunda mı olduğu, sorusudur.

2. Modern toplumdaki en önemli eğilimlerden biri, her grubun kendi bakış açısını bizzat kendisinin geliştirme eğilimi ve mevcut düzenin kamusal yorumlarına kendini teslim etmeme eğilimidir. (İlerideki *Demokratikleşme* bölümünde bu konu daha geniş ele alınacak.)

3. Bu, aynı zamanda iyi incelenmiş ama açıklanmamış, 'demokratikleşme ilk aşamasında eşitlik ve evrensel bir eş zihniyet yaratmaz, tersine gruplar arasındaki farklılığın üstüne basar' olgusunun da nedenidir. Aslında bugün kozmopolitizmin değil ulusçuluğun gittikçe yaygınlaştığına tanıklık ediyoruz.[1] Kendi kendini belirleyebilmenin

[1] Demokratikleşme süreci, Orta Çağlar gibi erken bir dönemde bile benzer durumların ortaya çıkmasına neden oldu. Mesela Bavyera, Svabya,

genel hacmini yükselten demokratik süreç en başta insanları aynı durum içinde kaynaştırır ve evrensel boyuta yayılan bir grup bilincinden önce kişilerde ulusal çerçeveli bir bilincin uyanmasına yol açar. Bu bağlamda ulusçuluk feminist harekete ve Alman gençlik hareketine koşut ilerleyen bir olgudur.

2. Entelijansiyanın Sosyolojik Kuramının Ana Hatları

Entelijansiyanın doğuşu toplumsal bilincin gelişimindeki son evreyi imler. Entelijansiya, toplumsal iş bölümü bağlamındaki kendi konumu onu doğrudan herhangi bir toplumsal yaşama bağlamadığı ve toplumda işleyen parçalardan biri olarak belirlemediği için, sosyolojik yönlü bir bakış açısına en son varan gruptur. Yalıtılmış araştırma ortamı ve basılı veriye bağımlılıkla, toplumsal işleyişin birincil değil yalnızca türemiş bir görünümüne ulaşılabilir. Entelijansiyanın, bu toplumsal katmanın, bu kadar uzunca bir süre değişimin toplumsal yönünden bihaber kalmasın-

---

Frankonya gibi bölgelerde bölgesel sanat üsluplarının doğuşuna tanık oluyoruz. Dehio gayet doğru biçimde bu gelişmelerin köklerini (doğrudan benimsemeden tam da sosyolojik bir bakış açısıyla) şöyle ima eder; " 14. yüzyılda baskm olan uluslararası akımlardan sonra, 15. yüzyıl fazlasıyla Alman olan bir çağ olarak göze çarpıyor(...) Bunun nedeni sanatın daha önce hiç ulaşmadığı yeni kesimlere kök salmasıdır. Sanat böylece daha ulusal bir niteliğe bürünmüştür, çünkü çok daha popüler olmuştur ki bu da sanatın artan popülerliğinin çifte anlamıdır. 15. yüzyılın fazlasıyla Alman yüzyılı olduğuna yönelik ilk değinimiz, ikinci bir gözlemle güçlendirilebilir; çünkü bu çağ *üçüncü sınıfın*[burjuvazi] çağıydı. Burjuvalar, Orta Çağların evrensel ve aristokratik sanatına tam bir karşıtlık içindeki kendi teşvik unsurları ve kalıplarını buldular. G. Dehio, *Geschichte der deutschen Kunst*, 2. Baskı, Berlin—Leipzig, 1923, Vol. II, s. 132. Eyalet devletlerinde tekrardan canlanmış feodalizmin sona ermesi ve Fransız Devrimi'nin başlamasıyla görülen demokratikleşmenin ikinci sahnesinde, Aydınlanmanın yalnızca ideolojik olan kozmopolitizmine karşıt biçimde, birleştirici güç olarak ulusçuluğa rastlıyoruz. Bu yeni evrede ulusçuluk, hem kültürel hem de siyasal boyutta kapsamını bölgesel olandan ulusal olana doğru genişletmiştir.

da şaşılacak bir şey yok. Çağının toplumsal nabzına sonunda duyarlı hâle gelebilmiş kişiler, bu sefer de kendi toplumsal konumlarını sosyolojik açıdan açıklama yollarının proletarya tarafından kapatıldığını gördüler.

Bu rastgele oluşmuş bir durum değildir, ama belirli bir tasarımla da gerçekleşmiş değildir. Zira sahneye bu kadar geç çıkan entelijansiya görüldüğünde proletarya zaten kendi dünya görüşlerini tamamen geliştirmişti. Bu dünya görüşü, tıpkı toplumdaki baskın grupların alt sınıflara dayattığı erken dönem ideolojileri gibi uyuşturucu bir etkiye sahipti. Proletaryanın kendini, kendi yarattığı dünya görüşünde merkeze koyması gayet doğaldır. Toplum algısını oluşturmayı şöyle bir yoklayan her grup, en başta kendini yüceltecek bir toplum yorumu arar. Ama bu ön yargıyı yalnızca daha yüksek bir düşünüm düzeyinde, sadece bilgi sosyolojisi aracılığıyla ulaşabileceğimiz düşünce düzeyinde fark edebiliriz. O halde alt sınıflar, kendilerini kavramazdan önce proletaryanın yerleşik ideolojisini kavramak zorundaydılar. Bu süreç de tıpkı proletaryanın, önceki durumda onda sınıf bilincinin ortaya çıkmasını engelleyen ideolojilerden fırlayarak doğmasına çok benzer. Dağınık entelijansiya grupları kendi sosyolojik bağlantılarını bulmaya koyulduğunda kendilerini, proletaryanın kendi sınıfını ele aldığı çerçevede yorumladılar. Tam da bu tercih entelijansiyanın öz-değerinin kendi gözlerinde aniden düşmesinin nedenidir; eski mağrur entelijansiya tavrı yerini sırnaşık bir itaate bıraktı.

Entelektüelin eski mağrur tavrı kısmen şu olguyla açıklanabilir; eskiden entelektüel her ne kadar diğer toplum katmanlarına hizmet etmek için çalışsa da kendisine yüklenmiş dünyayı yorumlayıcı niteliğiyle kendi toplumsal rolünün muazzam bir önem taşıdığını öne sürebiliyordu. Buyurgan Ruhban sınıfı ve hasımlarından, peygamberler ve hümanist saray şairlerine, hayali bir tarihe bakan Aydınlanma düşçülerinden *Weltgeist*ın yüce yargılarının tellalları olan romantik filozoflara entelijansiyanın tarihi

'kendini önemli görmenin' tarihidir. Gerçi evet, zanaatkâr ve hizmetçi sınıfından sayılan heykeltıraş, mimar ve ressamları özellikle Ortaçağın sonları ve Rönesans döneminde, saygı duyulan sanatçılar konumuna yükselten uzun mücadeleleri de biliyoruz. Bunlar yine de istisnalardır. Tıpkı, yüksek mevkiden işverenleri için yaptıkları resimlerin bir köşesine kinayeli bir şekilde kendilerini de yerleştirmeyi ihmal etmeyen ressamlar gibi, filozoflar da kendi *Weltanschauung*larında kendilerine ön sıralardan koltuk ayırmayı ihmal etmemiştir. Ancak, kendine yüklediği görev çerçevesinde bir üstada güvenilmesi, sadece onun evrenin sırlarının anahtarına sahip olduğu ve diğer toplumsal kesimlerin düşünen organı olduğu sürece devam eder. Ukalalığı bir başka grubu yöneten farklı bir dünya görüşüyle karşılaştığında diner. Serbest çalışan bazı çağdaş entelektüellerin yaltakçılığı, bir kavram büyücüsü ve fikirler dünyasında sultan olan ona, kendini aşan toplumsal kimliği meydan okuduğunda çaresiz hissetmesinden kaynaklanır. Entelektüel hiçbir şeye sahip olmadığını fark eder ve keskince bu durumun bilincine varır.

Proletaryanın yeniden yorumladığı toplumsal evrendeki etkileyici tutarlılığı onaylamak zorundayız. Bir yandan da entelijansiyayı uygun olmayan ve ona yabancı bir özdeğerlendirmeye zorlayan yeni bakış açısının kapsamının nereye kadar uzadığını sormadan geçemeyiz. Burada Marx'ın aslında bir toplumsal sınıfın gerekleri için uyarladığı kavramsal aygıtı yeniden gözden geçirelim.

A. Proleter sosyolojinin ekseni nedir? Bu, bir sınıf sosyolojisidir ve yalnızca tek bir sosyolojik kategori ile uğraşır; sınıf. Ama bu dar çerçevede ele alınan olgu, bizzat sınıf olduğu gibi, sınıf olmayan bir başka nesne de olabilir. Konuyu böyle daraltarak önyargılı bir biçimde ele alan yöntem sık sık, bir muhalifi önce kendini savunamayacağı bir başka seçenekle yüzleştirerek özgüvenini kırmak için kullanılır. Bir benzetmeyle söylenirse; kendini bir fahişenin ya da ev kadınının yedeği olarak gören bir kadın, kendi için

asla başka bir rol düşünemez. Bu ancak çok sonraları, bu algıyı yıkacak özgürlük hareketleriyle mümkün olacaktır.

İşte bu yaklaşım, bir ideoloji yaratmanın en çok yüceltilmiş ve bir o kadar da sıkıntısız işleyecek yöntemidir. Yine de bu, hesap edilmiş bir uyanıklık değildir. Bu yöntemin muhaliflerin kafasını karıştırmasının tek nedeni, üzerinde fazlaca düşünülmemiş ve saldırgan bir özsunumu, kendini kabul ettirmeyi muhaliflerine dayatmasıdır. Zaten bizzat proletarya da kendi ideolojik denetim yöntemlerinin edilgin bir nesnesi hâline gelmiştir. Dolayısıyla sosyolojik açıyla düşünme konusunda deneyimsiz olan entelektüeller de tek bir seçenekle karşı karşıya kalmışlardır; bir şey ya sınıftır veya sınıf değildir. Böylece sınıf olmadıkları için toplumsal açıdan da var-olmayan hükmünde olduklarını düşünen entelektüeller kendi hiçliklerini, geçersizliklerini keşfetmek durumunda kalmıştır.

Entelijansiyanın bu ani kendinden eminlik kaybı iki tipik yönde ilerledi.

İlk yön, işçi sınıfının bir parçası olmayı seçen entelektüellerin yoludur. Ama bu eşitler arasında kurulmuş bir ittifak değildir. Çünkü bu tam da seleflerinin evvelki yönetici sınıflar uğruna yaptıkları üzere, yalnızca proletaryanın memuru olmak için kendi arzularıyla kendisini geri planda tutmaktır.

Entelektüelin seçtiği ikinci yönün bariz örneği Scheler'in tutumudur. O, hiç duraksamadan çağının sunduğu yeni değerlendirmeyi benimsedi ve sanki bir şeytan kanına girmiş gibi din ve tarihle ilgilenen felsefe alanından sosyolojinin yörüngesine geçti. Toplumsal güçlerin düşünce üzerindeki baskısını görünce de kendini entelektüel nihilizmden büyülenmiş bir durumda buldu; yaşamının sonuna doğru kafasında 'Aklın İktidarsızlığı' başlığını taşıyacak bir kitap vardı.

Sosyolojik düşünce aslında entelijansiyayı bir yenilmişlik hissine veya kendi kendiyle alay etmeye sürüklemez. Şeylerin değişen düzeninde yeni yerini bulmak için ona daya-

tılmış yorumlardan ayrı durmaya ve kendini kendi bakış açısıyla kurmaya hazır olan birisi -bugün neredeyse tüm grupların da yapmak zorunda olduğu gibi- siyasal bir ittifak kurabilir. Ama bu ittifakta o kişinin kendi konumunun bilincinde olması gerekir.

Şimdi entelijansiyanın hiçbir şekilde bir 'sınıf' olmadığı, bir parti[1] kuramadığı ve kararlaştırılmış ortak eyleme yeteneksiz olduğu daha da açık hâle gelmiş olmalıdır. Zaten girişilse bile bu türden girişimler başarısızlığa mahkûmdu. Çünkü siyasal eylem her şeyden önce ortak çıkarlara bağlıdır, yani entelijansiyanın diğer gruplara kıyasla çok daha az sahip olduğu şeye. Grup ya da toplumsal birlik ve eşfikirlilik; entelijansiyaya bundan daha uzak bir şey yoktur. Bir hükümet yetkilisi, siyasal bir kanaat önderi, en uçtan muhalif bir yazar, din adamları, bir mühendis; bunlar çok az sayıda, somut ortak çıkarları paylaşırlar. Proletarya ile proletarya yazarı arasında, anılan diğer entelektüeller arasında olandan çok daha yakın bir bağ vardır. Bir yandan da aslında aristokrasi veya burjuvazi sınıfından dönen entelektüellerin, toplumsal meselelere, toplumsal açıdan daha az hareketli olan sınıf üyelerinden çok farklı tepki verdikleri de kabul edilmiş bir olgudur. Sosyolog bu bağlamda, sınıf değiştirmekle değişen sınıf çıkarlarının yanında entelektüellerin, özel güdüleri ve kendilerine has tutumlarıyla eski mesleki konumlarını bu yeni duruma da taşıdıklarını yakalamak zorundadır.

O zaman entelijansiya sınıflar arasındaki boşluktur. Şayet proleter sosyoloji ona sınıf veya hizip kavramlarının ancak çevresinde yer alan bir olgu olarak yaklaşmasaydı bu sınıfsız yığına mevcut sınıfların veya partilerin uydusu olma rolünü yükleyemezdi. Bu türden bir kavramlaştırma entelektüelin kendine özgü motiflerini gizler, entelektüelin

[1] Fransa'da ortaya çıkan böyle bir girişim için Bkz. H. Platz, *Geistige Kämpfe im modernen Frankreich*, Münih, 1922, özellikle VII. Bölüm; E. R. Curtius, *Der Syndikalismus der geistigen Arbeiter in Fankreich*; V. Hüber, *Die Organisierung der Intelligenz*, Leipzig, (3. Baskı), 1910.

öz-değerlendirme sürecini felç eder. Bununla karşılaştırıldığında mesela bir siyasetçinin, siyasal açıdan anlamsız kaçacak bu türden kendine özgülüklerle işi yoktur. Çünkü siyasetçi insanları bölen veya birleştiren somut, belirgin şeylerle uğraşır. Onun gücü yalnızca siyasal terimlerle düşünmeye yeter, o, siyasal açıdan alakasız grupları görmezden gelir. Ama sosyolog toplumsal bir olguya tanı koyandır, onun işi ayrımları belirlemektir.

Entelijansiya bölüğünün ayırt edici özelliği, sınıflar arasında -ama üzerinde değil- bir küme olmak, şeklinde özetlenebilir. Entelijansiya üyesi olan herhangi bir bireyin sınıfsal bir yörüngesi olabilir, sıklıkla olur da; yine o, güncel tartışmalarda herhangi bir partinin tarafını tutabilir. Hatta seçimi, belirli bir sınıfsal konuma uygun ve bunun karakteristik özelliği de olabilir. Ama bu bağlılığın üzerinde ve ötesinde onun güdülenmesinde asıl belirleyici olan, alışkın olduğu düşünsel talimin onu karşılaştığı günlük sorunlara karşı birden çok bakış açısıyla donatmış olmasıdır. Müttefik olduğu birçok çağdaşındaki durumun aksine, günün sorunlarına tek bir bakış açısıyla bakamaz. Onun, çağının sorunlarına karşı birden fazla bakış açısıyla bakacak şekilde *donanmış* olduğunu dile getiren ifademiz, entelektüelin bazen duruma göre bir partizan gibi hareket etmesi veya kendini bir sınıfla özdeşleştirebilmesine rağmen geçerlidir. Sahip olduğu donanım yüzünden onun değişken olması, kararsız kalması diğer sınıf üyelerine veya müttefiklerine kıyasla çok daha olasıdır. Bakış açısını çok daha kolayca değiştirebilir ve o, davaya kendini çok daha gevşekçe adamıştır. Çünkü onda aynı şeyi, aynı anda birkaç karşıt yaklaşımla ele alabilme yeteneği vardır. Bu eğilim zaman zaman aynı kişideki sınıf çıkarlarıyla çatışabilir. Aynı meselenin farklı yüzlerini gösterebilme ve zaten elde olan durum değerlendirmelerinden farklı, başka değerlendirmelere de kolayca ulaşabilme yeteneği, kutuplaşmış bir toplumun daha geniş alanında ona evindeymiş hissi verebilir. Ama bu özellikler aynı zamanda onu, gerçekliğin

kendini sunduğu çok sayıda veçhenin içinden çok azını seçmiş diğerlerine nazaran çok daha az güvenilir bir müttefik yapar. Siyasal deneyimde doğru ata oynamak, davanın avukatı olmak söz konusu olduğunda, sürekli başlarına geldiği ve atalarının da önceden maruz kaldıkları üzere entelektüeller çok nadiren çekici sayılmışlardır.

Sınıf sosyolojisinin veya parti işlevinin kendi çıkarları doğrultusunda yaptığı indirgemeleri benimsersek, bu anılan olguları kavrayamayız. Zira görünüşte kavranması zor olan bu olgulara yönelik ortak kabul hâlâ, kalıplaşmış eğitimli-eğitimsiz ayrımına dayanır. Ortalama insan eğitimli-eğitimsiz ayrımını ve bu kategoriler arasındaki toplumsal mesafeyi, zengin-fakir veya işveren-çalışan arasındaki ayrım ve mesafe kadar büyük olarak anlamlandırır. İnsanların öz-bilinçlerine, eğitimsiz kaldıklarında servetlerini yitirdikleri durumdan çok daha fazla vardıkları olgusu da bu anlamlandırmayı daha iyi açıklar. Bu ince ayrıntılar, sınıf olgusunu merkeze yerleştirmiş bir sosyolojik ilgi çerçevesinde görülemez.

Yalnız burada, entelektüellerin diğer sınıfların üstünde, yüceltilmiş bir toplumsal sınıf oluşturmadıklarını ve onların kendi sınıf bağlılığını kurma işinde diğer sınıflardan hiçbir şekilde daha yetenekli olmadıklarını tekrar anımsatmak gerekiyor. Entelijansiyaya yönelik erken döneme ait bir incelememde, Alfred Weber'den devraldığım ama kesinlikle sınıf bağlarından tamamen arınmış bir grubu kastetmediğim şu kavramı kullanmıştım; 'görece serbest salınan entelijansiya (*relativ freischwebende Intelligenz*)'. Bu '*relativ* [görece]' sıfatı boşuna kullanılmamıştır. Anılan ifade köklü bir olguya gönderme yapar; entelektüeller bazı sorunlara işçi ve çalışanlarda olduğu kadar birlik beraberlik içinde tepki vermezler. Ama bu kadarı bile, entelektüellerin bazı meselelere verdikleri, durumdan duruma değişen tepkilerdeki farklılığın, orta sınıflar diye adlandırılanların tepkilerindeki farklılıklardan yine de çok daha fazla olduğunu ve olabilecek en küçük ölçekli tek tipliliğin ente-

lijansiyanın siyasal tavrı olduğunu gösteriyor. Bu olgunun doğası hem bu denemenin hem de daha öncelere ait bir çalışmamın ana konusudur.[1] Bu kadar uyarı ve hatırlatmadan sonra, entelijansiya hakkındaki tezimi, entelijansiya tüm sınıfların üstünde, yüce ve vahiy alan, mahrem bir sınıftır şeklinde kolayca reddedilebilecek bir önermeye indirgeyen, kolaycı bir eleştiri gelmez sanırım. Bu son bağlamda benim iddiam aslında basitçe şudur; belirli türden entelektüeller, ileri görüşlerinin toplumsal açıdan kullanışlı olup olmadığını sınama ve bunları kullanma, yine kendi tutarsızlıklarıyla yüzleşme şansına, bu büyük fırsata sahiptir. Bu konuya tekrar döneceğim.

3. Toplumsal Gruplar Nasıl Tanımlanır?

Entelijansiyanın toplumsal yerini belirlemek için öncelikle, yalnızca sınıf ve sınıf çıkarı/ kavramlarını kullanan sosyolojik yöntemleri yeniden incelememiz gerekiyor. Ama bundan da evvel *sınıf konumu*, *sınıf* ve *bilinçli sınıf* terimleri arasında ayrım yapmalıyız.[2] İlk terim bireylerin ve grupların toplumsal düzen içindeki yerini imler. 'Sosyal konum' kavramının 'siyasi konum' kavramından daha geniş kapsamlı olduğunu zaten belirtmiştik. Sosyal muhit terimi sürekli aynı etkilere, aynı teşvik edicilere ve aynı kısıtlamalara maruz kalan, aynı şanslara sahip olan bireylere gönderme yapar. Ortak sosyal ortam her zaman ortak çıkarlar doğurmaz. Örneğin; farklı etnik gruplarda ortak olan azınlık olma durumu, grup çıkarlarını karıştırmadan,

---

[1] Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Friedrich Cohen (Yay.), Bonn, 1929. [Türkçesi; *İdeoloji ve Ütopya*, (çev.) Mehmet Okyavuz, Epos Yayınları, Ankara: 2002 -çn.]

[2] Geiger'in yöntemsel değinileri buraya hayli uygundur; "Doğru sınıf kavramı sorunu aslında anlamsızdır. Sınıf kavramı yalnızca, belirli bir grubun ölçütleriyle elde edildiği halde başka bir gruba uygulandığında uyguladığında uygunsuz olur." Theodor Geiger, *Die Schichtung des deutschen Volkes*, Stuttgart: 1932, s. 1.

kendinde ele alınabilir.[1] Toplumla ilgili 'muhit' terimi kuşaklar ve yaş grupları gibi olguları da kapsayacak kadar genişletilebilir. Öte yandan *sınıf konumu*[2] terimi ise değişik boyutlara sahip toplumlarda belirli bir yakınlığa ve ortak çıkarlara işaret eder. Bu tür toplumlarda güç, herkese eşit olarak dağıtılmamış, çeşitli ayrıcalıklar ve ekonomik fırsatlar bazıları gözetilerek pay edilmiştir.

Konum veya muhit kavramından sınıf kavramına doğru ilerlemek için önce davranışın toplumsal konumla ilişkili yönünü tanımalıyız. İnsanı en başta davranışları ve bunların güdüleri aracılığıyla biliriz, bu olgular da kişinin belirli durumda sahip olduğu yönelime bağlıdır. Kişinin davranışı onun toplumsal yerini yansıttığında *konumsal davranış* teriminden söz etmeye başlayabiliriz. *Konumsal yönelim* kavramı mutlak belirleyicilik bağlamında, konumun davranışı belirlediği şeklinde yorumlanmamalıdır. Çünkü belirli bir konum bireyde tek bir tipte değil, farklı tiplerde eyleme olanak tanır. Bununla beraber bir davranış yalnızca, sosyal muhitte kuvve hâlinde bulunan güdüler tarafından harekete geçirildiğinde konumsal' olur. Bu, kendi konumlarını fark edemeyen veya bunu önemsemeyen çocuklar ve meczuplarda olan durumun tam tersidir. Muhitin öznel ve nesnel öğeleri vardır. Muhitin nesnel yapısı bu yeri işgal edenlerin davranışı göz önüne alınmadan da tanımlanabilir. Çünkü bir konum yalnızca var olur; nasıl karşılık bulacağı veya karşılık bulup bulamayacağı bu

---

[1] Sınıf-konumu ve bilinçli sınıf arasındaki fark M. Sherif (Muzaffer Şerif Başoğlu) ve H. Cantril tarafından açıkça belirtilmiştir; "Oldukça fazla üyesi olan gevşek yapılı bir sınıfı sıkı psikolojik bir sınıfa dönüştürebilmek için, önderlik ve örgütlenme gerekir. dolayısıyla öznel ve nesnel sınıf farklılaşmalarını göz önünde bulundurmak önemlidir." M. Sherif, H. Cantril *The Psychology of Ego Involvements*, New York, 1947, s. 145.

[2] Aynı konumlarla ilgili olabilecek çeşitli 'durum' tipleri ve durum-kavramları şurada örneklerle açıklanmıştır; E. C. Hughes, 'Dilemmas and Contradictions of Status', *American Journal of Sociology*, Mart 1945, ss. 353-359. Ayrıca Bkz. M. Sherif, H. Cantril, *The Psychology of Ego Involvements*, ss. 140 vd.

bağlamda önemli değildir. Bir konum yalnızca ona dâhil olanların davranışları aracılığıyla edimselleşebilir ve fark edilebilir olsa da konuma dâhil olanlar konumdan öngörülebilir ve ortak bir tarzda etkilenmeden de içinde var olabilirler.

Konumla ilişkili davranışların en önemli biçimi, bireyin yalnızca ekonomik çıkarlar tarafından yönlendirilen en başta bir piyasanın içinde var olan davranışlarıdır. İşte şimdi, yani üretim süreçleri içinde benzer konumlara ve benzer çıkarlara uygun olarak, tek biçimli bir davranış sergileyen bireyler söz konusu olduğu anda *sınıf* kavramından söz edebiliriz.

Öte yandan *bilinçli sınıf*, sınıf üyelerinin, toplumun diğer sınıfları karşısında kendi sınıflarına yönelik bilinçli değerlendirmelerine uygun olacak şekilde topluca eylemde bulunma eğilimiyle oluşur.

Sınıf konumu, sınıf ve bilinçli sınıf durumları ötekinden ayrışmanın üç aşamasıdır. Bunlarda işleyen öğelerin her zaman uyuşması gerekmez ki çoğunlukla uyuşmazlar da. Sınıfı temel alan partiler, dernekler ve baskı grupları genellikle bu üçüncü aşamanın, yani bilinçli sınıfın tezahürleridir.

Entelijansiya analizine tam anlamıyla dalmadan önce geriye dönük birkaç gözlem daha yapalım.

A. İnsan davranışlarının sadece ekonomik çıkarlarca yönlendirildiğini söylemedik, yalnızca nasıl güdülendiği açıkça belli olan eylemlerde görülecek yapının, Max Weber'in de doyurucu biçimde kanıtladığı gibi,[1] sosyolojik analiz için çok kullanışlı bir örnek olduğuna değindik. Rasyonel davranış tipinin tam tersi olsa da geleneksel davranış tipi aslında elindeki rasyonellik özünü korur. Gelenek büyüden doğduğu kadar, geçmiş çıkarlar da onun kaynağıdır.

---

[1] Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1980, I. Bölüm 2. Başlık "Begriff des sozialen Handelns" (*Toplumsal Davranış Kavramı*).

B. Ruhban olmayan birisi genellikle, akıldışı olarak güdülendiği eylemlerdeki rasyonel çıkarların ayırdına varamaz. Dünyaya dini çerçeveden bakan kişi de aslında akıldışı bir yapıda olmasına karşın sıklıkla rasyonel ereklere hizmet eder. Weber'in bu bağlamda çözümlediği koyu Protestan çileciliği buna iyi bir örnektir. Bu çileciliğin temel güdüsü kuşkusuz dini niteliktedir, yine de bu zihniyet ekonomik değer elde etmeye yönelik, yükselen ticari kapitalizmin talep ettiği akılcı tutuma da uygundur. Geniş açıdan bakıldığında insan toplumsal yerini tamamen göz ardı ederek ve varlığının toplumsal koşullarıyla tüm bağlantısını keserek eylemde bulunamaz. Dolayısıyla son tahlilde önemli olan insanın ne yaptığıdır, yaptığının şu ya da bu olduğunu düşünmesi değil. Eylemler mutlaka bir sonuç doğurur, her zaman bu ortaya çıkan sonuç tarafından yönlendirilmeseler de. Bilinçsiz bir yapıda bile olsalar, sonsuz küçük düzenlemeler dizisi sonunda, temelde işlev bozukluğu olan davranış tiplerini rasyonel davranış tiplerine yönlendirecektir.

C. Gerçekte herkes birbiriyle çelişebilen, değişken güdülere sahiptir, herkesin yalnızca bir değil çok daha fazla toplumsal yaşam alanı vardır. Sınıf konumu, bu fazla sayıdaki toplumsal yerlerden ve eylemi tetikleyen çok sayıda güdülerden yalnızca biridir. Entelektüel, sınıflar arası iletişim için çok önemli bir araç olduğundan, bu söylenen entelektüel için bir kat daha doğrudur. Onun siyasal seçimi sadece sınıfsal konumuna bağlı değildir, sınıfının dışında olan diğerlerini anlama biçimine de bağlıdır.

D. Marksist kuramın sunduğu türden dogmatik sınıf kavramına bağlı kalındığı sürece bu değiniler anlamsız kalır. Çünkü bu gibi bakış açılarıyla, entelijansiyayı toplumsal bir olgu olarak ele alamayız. İçindeki pozitivistik eğilime rağmen Marksist kuram, Ortaçağcı bir kavramsal gerçekçiliği izler. Bu gerçekçilikten doğacak ontoloji de bireyi görmezden gelen bir yapıdadır. Burası tam da Marksizmin Hegelci yönünü gösterir. Bu gelenek, sınıfı

makro-insan, bireyi de basitçe kolektif Leviathan'ın araçlarından biri olarak ele alır. Marks'ın sınıf kavramı, tıpkı Ortaçağ felsefesindeki tümeller gibi algılardan ve bireyin eylemlerinden bağımsız gibidir. Sınıf bir kez kavramsallaştırıldığında artık lâfzî bir evrak çekmecesi hâline gelebilir ve herkesin şu veya bu sınıfa mensup olduğu söylenebilir. Anılan öğreti elbette tam olarak bu şekilde kurulmamış olsa da yalnızca iki şıkla, yani sınıf-sınıf olmayan seçenekleriyle düşünen kişilerin bu türden çıkarımlara varacağı neredeyse kesindir. İşte bu bakış açısıyla entelijansiya gibi kavranması zor, değişken bir olgunun, birkaç ayırt edici, bariz özelliğini saymak dışında tam bir tanımı yapılamaz. Mesela entelijansiya artık kalıplaşmış biçimde, toplumla ilişkisiz bir bölük olarak, herhangi bir sınıfla doğrudan özdeşleştirilerek ve dahası bu diğer sınıfların sadece kuyruğu olarak tanımlanır.

Entelijansiyaya yönelik analiz, bu tür yaklaşımların yanlışlığını gösterme olanağına sahiptir. Sınıf konumundan farklı olarak sınıf olgusu bireylerin eylemlerinden ayrı olarak anlaşılamaz. Sınıf ancak, aynı iktisadi konumu yansıtan tek tipli, ortak eylemlerin gerçekleştiği grup olarak tanımlanabilir. Yalnızca sınıfıyla ilişkili bu güdüler bireyi sınıf mensubu hâline getirir. Bu nokta aydınlatıldıktan sonra siyasal tercihlerdeki farklı güdülerin anlamını yakalayabiliriz. Bazı bireyler yalnızca tek bir başat güdü tarafından itilirken, kimileri çatışan güdülerce yönlendirilebilir. Bu çatışabilir güdü meselesi yalnızca entelektüele özgü değildir. Aynı olasılık, dışarıdakilerin kolay kolay erişemeyeceği köklü bir mevki işgal eden herkes için de geçerlidir.

Belirsiz, değişken durumları ancak, Marksist sınıf kavramına bu katı zırhını veren ve Marksizmi hakiki bir psikolojiye karşı duyarsız kılan Hegelci gerçekçiliği yadsıyarak kavrayabiliriz. Mevcut olandan farklı, olası diğer durumları da anlayabilmek ve sınıfın somut bireyin tüm eylemlerini açıklayamayacağı, onu tamamıyla içinde erite-

meyeceği olgusunun hakkını vermek için sınıf kavramını bireysel tercihler ve eylemler üzerine oturtmalıyız. Tüm bu söylenenlere rağmen yine de gerçekliği yalnızca algılara ve bireyin eylemlerine yükleyen nominalist sosyoloji yöntemini de olduğu gibi benimseyemeyiz. Zira bu yöntem bireylerin yaşadığı ve eylediği topluluk durumlarını, grup yapılarının göreli bağımsızlığını, yapıları meydana getiren etkenleri yalnızca kuş bakışı gözden geçirir. Bireyin, gerçekliğin öncelikli yurdu oluşu bizim için kaçınılmaz, tartışılmaz bir önermedir. Ama bu, her evrede bireyin karşına çıkan nesnel durumları görmemize engel olmamalıdır. Birey ister ayırdında olsun ister olmasın, bu nesnel durumlar onun davranışını güdüler ve yönlendirir. Nominalist yaklaşımın en uç vargısı; bir yapıya sahip olmayan dünya kavramı ve en az dogmatik gerçekçilik kadar anlaşılmaz görünen, somut bireylerin eylemlerini gerçekleştirdiği alanın toplumsal boşluk olduğu iddiasıdır.

Bizim savunduğumuz yöntem ise şimdi sunulacak düşünceleri izler. Gerçekçi denilen yöntemi benimseyenlerle, bireyin davranışlarının onun toplumsal ilişkilerinden ayrı olarak anlaşılamayacağı iddiasında uyuşuyoruz. Ama gerçekçi yöntemin siyasal veya dini nedenlerle sınıf, ırk, mezhep, ulus gibi gruplaşma türlerinden birine verdiği önceliği reddediyor ve diğer tüm grupların bu ilk, asıl gruplaşmanın yalnızca birer türevi oldukları iddialarına karşı çıkıyoruz. Yine nominalistlerin, bireyin davranışları ve güdülerini kavramak gerektiği ilkesini kabul ediyor ama onların bireyi toplumdan ayrık ve toplumun tortusu gibi yorumlayan yaklaşımlarını yadsıyoruz. Biz bireyin yalnızca, bazılarının birbirleriyle uyuştuğu kimisinin çakıştığı hatta bazılarının tamamen birbirine zıt olduğu birçok gruplaşma türü içindeki yeri ve bunlara katılımı aracılığıyla anlaşılabileceğini düşünüyoruz. Tekil varlığı sosyolojik bakışa uygun kılan, onun toplumdan görece ayrı olan durumu değil, çoklu katılımıdır. Bireyleşme süreci tam ola-

rak, kişinin uyuşan ve çatışan grupların bilincinde olduğu yerde ortaya çıkar.

Bu bağlamda, entelijansiya örneğinde daha net görüldüğü üzere, kendimizin ayırdına grupsal bağlılıklar, katılımlar ve değişken güdüler aracılığıyla varırız.

4. Entelijansiya Türleri

Şimdi, hazırlık aşamasından, entelijansiyadan ayrı bir toplumsal tip olarak söz etmemize olanak tamyacak faktörlere geçelim. Bu kişilerin kararsız durumu nereden kaynaklanır? Bunlar kendi sınıf konumlarının üzerinde ve ötesindeki güdülerini nerden alırlar?

Entelektüellerin ortak özelliklerinden biri, kültür olgusunun bu kişilerde farklı şekilde tezahür etmesidir. Kültürün entelektüellerdeki bu farklı açığa çıkışı birçok noktayı aydınlatabilir. Zira entelektüeller hakkındaki birçok yanlış anlama 'kültürlü olma'[1] olgusunun yanlış yorumlanmasından doğar. Şimdi bu farklılıkları ve aşamalarını açıklayalım;

1. Farklılığın ilk aşaması *entelektüel* ve *fiziksel* işler arasındaki yapılan ayrımda sezilir. Yalnız bu kutuplaştırma tamamen anlamsız sayılmaz. Ayrım, herhangi bir toplumsal mertebeye gönderme yapmaksızın, bu farklı mesleki uğraşların araçları ile icra edildikleri ortam arasmdaki farka işaret eder. Eski dönemlerde bu türden ayrımlar her zaman, mesela mertebe farkı gibi toplumsal değerlendirmeyi

---

[1] Konuya dair tartışmaları herkes kendi kafasındaki farklı entelektüel grubu üzerinden yürüttüğü sürece bu tartışmalar kısır kalacaktır. Konuya dair *İdeoloji ve Ütopya*'da açıklamalarım, 'toplumsal açıdan bağımsız entelijansiya' diye adlandırdığım entelijansiya türünü diğerlerinden ayırmamanın eksikliğini taşır. Bu ihmal, entelijansiya kavramını daha ilgili ve özenli olarak açıklamamı zorunlu kıldı. [Mannheim'ın *İdeoloji ve Ütopya*'da sözünü ettiği yaklaşım için şuraya bakılabilir; I. Bölümün 2. Başlığı "Modern Bir Kategori Olarak Düşünme Fiili" ve 3. Bölüm "Bilim Olarak Siyaset Mümkün mü?" -çn.]

de çağrıştırırdı. Ama çağdaş toplumun demokratikleşmiş düzeninde bu ikiye ayrılmış iş türlerindeki eski değer biçme çağrışımları yitmiştir.[1] Mesleki uzmanlaşmanın yaygın olduğu toplumda, yapılan işin kendine özgü doğası giderek yalnızca mesleğin özelliği olarak görülmeye ve herhangi bir toplumsal sınıfa ait simge olarak yorumlanmamaya başlar. Bu modern algının daha iyi kavranması için *opera servilia* ile *artes liberales* arasındaki eski Roma ayrımına bakmak gerekir. İlk tanım askeri hizmetler, beden idmanları ve yarışmaları dışındaki, özgür insanlara kondurulmayan, fiziksel işleri imlerken *artes liberales* sonraki dönemlerle serbest meslekler olarak görülen mesleklerle benzerlik taşır.

2. Entelektüel uğraşlara değer biçilmesindeki ikinci sahne toplumsal konum kavramına derinden bağlıdır. Fiziksel ve zihinsel işler arasında koyulan eski karşıtlık yerini, *serbest meslekler* ve *ticaret* arasındaki yeni ayrıma bırakır. Bunlardan ilki sanatlar, bilimler, dini meslekler gibi kendi adına yürütülen ve maaşlı olmayan işleri tanımlar. Maddi kaygılardan azade olma, bu uğraşlara yüklenen itibarlı makamın en önemli özelliğidir. Uğraşın kendi adına yürütülmesi yalnızca bağımsız mal varlığına, servete sahip soylu beyler için olanaklıdır. Serbest meslekler bu bağlamda yalnızca fiziksel olmayan işler anlamını içermez. Bunlar aynı zamanda belirli bir itibarın ve kendine özgü bir mesleki etiğin de; yapılan işin meslek aşkıyla, özverili ve karşılık beklemeden yapmaya işaret eden bir etiğin de kaynağıdır. Bu kişilere yüklenen yüksek ahlaki değer genellikle, itibarın aslında böyle karşılık beklemeden yapılan uğraştan gelmediği tersine bu uğraşı olanaklı kılan eldeki toplumsal konumdan kaynaklandığı olgusunu gizler. Anılan olgu, Hipokratik gelenekle eğitilmiş hekimlerin takındığı

[1] Bu kitapta önümüzdeki "Demokratikleşme" bölümü ile, yine şununla E. Zilsel, *Die Entstehung des Geniebegriffes: Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Antike und des Frühkapitalismus*, Tübingen, Mohr, 1926, karşılaştırılabilir.

antik tutumda açıkça görülür. Bu hekimler kendilerini yalnızca muayene eden ve hastalığı teşhis eden kişiler olarak görüyorlar ve cerrahi müdahaleyi, tedaviyi, hastanın bakımını bu iş için tutulmuş hizmetlilere bırakmayı tercih ediyorlardı. Serbest uğraşlar ile ücretli işler arasındaki aynı ayrım, modern bürokrasi kurumunun doğuşundan daha önce, mesela İngiltere'de olduğu gibi kamusal meseleleri bu iş için ücret almayan toprak sahiplerine veya bağımsız aristokratlara veren uygulama için zemin hazırlamıştır.

3. Entelektüel uğraşların centilmence şeklinde değerlendirilmesi, üçüncü ayrımda; eğitimli (*Gebildeten*) -eğitimsiz ayrımında devam eder. Bu ayrım Güney Amerika ve Avrupa'nın birkaç ülkesindeki -özellikle Almanya'daki- küçük şehirlerde hâlâ anlamını yitirmemiştir. Ayrıma konu olan bu kavramlar yalnızca mesleklere, akademik eğitime ve artık var olmayan aristokrat sınıfına gönderme yapmaz.[1] Özel bağlamıyla 'eğitimli' terimi doktor, avukat, öğretmen, papaz, tüccar, fabrika veya atölye sahibi gibi halk tabakasından olup saygı duyulan kişileri, kısaca insanları çalışma masasının etrafında toplayabilen ve birbirlerine ev ziyaretleri yapabilen şahsiyetleri de kapsar. Burada birbirleriyle değiştirilebilir üç seçkinlik ölçütü devredir; *yetişme kültürü*, *mevkii* ve *gelir*. Önemli ölçüdeki gelir kendini geliştirmemeyi, bir açıdan kültür eksikliğini telafi edebilir, aynı şey tersi içinde geçerlidir. Gerçekleşmiş seçim, bu kişilerce elde edilen seçkinlik tek tipli bir yapının kesin ölçütünü taşır; büyük oranda benzer adabı muaşeret kuralları, benzer yaşam tarzı, ortak nezaket tutumu. Bu ortak yaşam tarzı homojen bir kültür, yani seçkinlerin seçim ölçütü olarak, toplumsal yalıtımın kalıplaşmış bir biçimini doğurur.

---

[1] Karş. Otto Heinz von der Gablentz, Carl Gablentz Mennicke, *Deutsche Berufskunde: Ein Querschnitt durch die Berufe und Arbeitskreise der Gegenwart*, Leipzig, 1930, özellikle s. 33.

4. Kalıplaşmış 'eğitimli' yaftası, mutlak devlet ve onun eğitilmiş bürokrasisinin doğuşundan beri geçerliliğini düzenli bir ivmeyle yitirmektedir. Bürokratik hiyerarşi, kamu hizmetleriyle ilgili mesleklerde, yeni *sertifikalar*[1] düzeniyle kendi ayrım ölçütünü yaratmıştır.[2] Bu yeni düzende 'eğitimli' sıfatı yalnızca belirli diplomalara sahip olmak ve mesleki tekel anlamını ifade eder hâle gelmiştir. Eski dönemde kullanılan saygınlık ölçütü, bugün akademik eği-

---

[1] Prusya sertifika sistemi I. F. Wilhem ile başlamış görünüyor. Önce askeri yargıçlar için sınav şartı getirildi. Daha sonra 1713 yönetmeliğiyle yargıç vekilleri de aynı şarta tabi kılındı. 1737'den itibaren üst düzey mahkemelerdeki ve daha alt seviyeli mahkemelerdeki tüm yargıçlara, muadili olan diğer makamları da kapsayacak şekilde, belirlenmiş yüksek eğitim koşullarını yerine getirme ve belirli sınavları geçme şartı getirildi. İdari okullar garip biçimde bu uygulamadan muaf tutuldu; bu konumlarda, uygulamadan edinilmiş bariz deneyimler hukukçu hilelerine yeğleniyordu. Sonra sıra bakanlara da geldi. Sınav sistemi akraba kayırıcılığı önlemek için tasarlanmıştı. Zira bu düzenlemede, bir çocuğun babasının resmi makamını devralamayacağı da yer alıyordu. Bu vesileyle, resmi dairelerde birlik ruhunun yükseltilmesinin genellikle oğulları babalarının mesleğine teşvik ile sağlandığı hatırlanabilir. Büyük Fredrich bu uygulamanın, yetenekli bir resmi memurlar ordusu yaratmanın ana etkeni olduğunu düşünüyordu. Karş. A. Lotz, *Geschichte des deutschen Beamtentums*, Berlin, 1914.
1788 yılı Alman sertifika sisteminin önemli dönüm noktalarından biridir. O yılda Kraliyet Prusyası yayınladığı bildiriyle liselere de olgunluk sınavı uygulaması getirdi. Öncekine benzeyen bu yönetmelikle, kendi yönetimindeki liselerden aynı kurumun üniversitesine geçiş sınava bağlanarak liseliler arasında da sertifikalı ve sertifikasız ayrımı getirildi. Dolayısıyla üniversiteye yalnızca sertifikası olan liseliler devam edebilecekti. Ama ilginçtir ki üniversitelere istisnai[sertifikası olmadığı halde] öğrenci kabulü de yine bu dönemde başladı, yakın zamanda bu uygulama Almanya'da tekrar yürürlüğe girdi. Krş. *Lexikon der Pädagogik der Gegenwart*, vol. 11, 1932, 'Berechtigungswesen' maddesi.

[2] Weinstock, resmi memurların seçiminde akılcılık odaklı seçim tarzının kullanılmasında yanlış bir durumun olmadığını söylerken haklıydı kuşkusuz. Mantıksız olan, seçim düzeneğinin, 1876'da Alman Savunma Hareketinin yarattığı koşullarda, ordudaki görevler için seçimin yalnızca 1 yıl geçerli olup, her yıl yenilenme biçiminde işletilmesiydi. Bu tutum eğitim alanındaki seçimi toplumsal bir seçim haline getirdi. Bkz. H. Weinstock, 'Das Berechtigungselend', *Die Erziehung*, 1929, vol. IV.

tim almış olanlar ve olmayanlar arasındaki yeni ayrıma yol vermiştir. Hatta liselerin 6, 7 ve 8. sınıflarından sonra alınan diplomalarla Almanya'da daha ileri düzeyde bir derecelendirme olanağı sağlanmıştır.

Öğrenimin bu şekilde belirli ölçütlere bağlanması, sanayi toplumlarında kaçınılmazdır. Soyluların devlet memuriyetini üstlendiği eski düzen çağdaş toplumların ihtiyaçlarını karşılayamazdı. Ayrıca diploma gibi belgelerle ölçülebilir olan eğitimi mesleki mevkiler için yeterlilik ölçütü hâline getiren bu yeni düzenin demokratik niteliği de tartışılmaz; çünkü yeni düzende okula gidebilmekte -en azından kuramsal olarak- herkes eşittir. Yeni düzen yeni bir ayrışma tarzı yaratsa da yeni sistemde ileri düzey eğitimin tek şartı maddi imkân değildir.

Böylece bürokratik yönetimin doğuşuyla Alman toplumunda entelektüellik için daha önce kalıplaşmış ölçüte, yani iyi yetiştirilmiş olma ölçütüne bir yenisi eklendi; *kullanılabilir bilgi*ye sahip olmak. Sistematik hâle gelmiş sınavlar böylece, adayın zaten belirli bağlama oturtulmuş bilginin ne kadarını özümsediğini ve adayın tanımlanmış, yerleşmiş yöntemleri ustalıkla kullanıp kullanamayacağını sınamada kullanılır oldu. Artık, alanların ayrıldığı bir toplumda, uygulama açısından tanımlanmış ve buna göre bölümlere ayrılmış konularda eğitilmiş eleman ihtiyacı ortaya çıkmıştı. Ancak bu bölümleme yine de seçilmiş meslek yaşamlarından ayrılmaz olan, o güne kadar birikmiş kültürün tezahürlerini gizlemez. Kültür zaten daha 16. yüzyıl gibi erken bir tarihte kalıplaşmış bir niteliğe bürünmüştü. Franz Blei Rokoko dönemi için, bu akımın şiirin yerine daha geniş anlamıyla yazını ikame ederek başarılı olduğunu söyler.[1] Bürokrasinin etkisi de bu akıma, özellikle yükseköğretimde yeni bir ivme kazandırdı. Bu konuya tekrar, bu bölümün sonunda döneceğiz.

---

[1] Franz Blei, *Der Geist des Rokoko*, George Müller Verlag, Münih, 1923, s. xi.

Böylece yetiştirme ve eğitimin dört ölçütünü tanımlamış olduk. Bu dört ölçütün dört toplumsal tipe karşılık düştüğü, bu tiplerin uğraştıkları mesleğin ayırt edici özellikleri, davranış kalıpları ve toplumsal yönelimleri düşünüldüğünde daha seçik görülür. Bu toplumsal tipler her ne kadar farklı tarihsel dönemde doğmuş olsalar da modern toplumda yan yana, birlikte var olmayı sürdürürler. Anılan türlerin entelijansiyanın gerçek özelliklerini yansıtmadığını düşünmek yersizdir; bu tipleri yalnızca rastlantısal türevler olarak görmek de aynı derecede hatalıdır.

Hangi sınıfa veya tabakaya ait olursa olsun, bu şekilde tanımlanan ve kendilerini de böyle tanımlayan kişilerin hepsinde, entelektüel meşguliyetlerini paylaşmayan sınıftaşlarının benimsediği davranış kalıplarından tipik sapmalar görünür. Müşterek meşguliyet, bireyin davranışlarında, sınıf konumunun önceden çizdiği yönden sapma dürtüsü için bir diğer kaynaktır. Bazı hizmetleri karşılığında ücret kabul etmeyen öğretmen, beyaz yakalı çalışan olarak sınıf konumunu reddetmiş olur. Yine devlet memurları, yalnızca paylaştıkları ortak meslek algısına yükledikleri itibardan dolayı, sendikalaşmaya yanaşmazlar.[1] Eğitimli kişideki değişkenlik ve onun kendi sınıf kalıbından sapması şu olguyla daha iyi açıklanabilir; farklı söylem dünyalarının her biri, özel bir *birlik ruhuna* bağlı yeni bir grup yaratır, yine bu kabul edilmiş, ortak düşünce dünyasının dilinden anlayanlar ile anlamayanlar arasındaki mesafeyi derinleştirir.

Burada değinilen, mesleki entelektüel tipolojisi üzerinde uzun uzadıya durmayı düşünmüyoruz. Çünkü bu yalnızca kalkış noktası olarak ele alınmıştır. Sonraki bölümlerde ele alınacak entelektüel tipinden oluşmuş entelijansiya türü, görece mesleki açıdan bir üstünlüğe sahip olmaması ve izini sürmeyi umduğumuz kendine özgü güdüleri üze-

[1] E. Lederer, I. Marschak, 'Der neue Mittelstand', *Grundriss der Sozialökonomik*, Vol. IX–1 içinde, s. 121, Tübingen, 1926.

rinden yukarıda kabaca değindiğimiz entelijansiya türünden farklıdır. Bu bağlamda yürütülecek tartışma, en azından belirli noktalarda, kültür felsefesine yönelmiş sosyolojik incelemelerdeki kısıtlamaların üstesinden gelebilir. Felsefeyi sosyolojik analizin yerine koymakla, onun bir yayılımı, genişletilmesi olarak sunmak hâlâ belirli ölçülerde farklı tutumlardır. Biz ikinci tutumu izlemek istiyoruz.

5. Çağımız Entelektüeli

Sahih bir entelektüel kavramını araştırdığımız incelememizde bu olgunun şimdilik ilk dereceden izlerini gösterebilecek temel durumlardan başlamalıyız. 'Eğitimli' ifadesi yukarıda çözümlenmiş anlamlarının ötesinde, bize ele aldığımız konunun ilk ipuçlarını da sağlar. 'Eğitimli olma' terimi de hepimizi ilgilendiren ama herkesi aynı ölçüde etkilemeyen bir ortak duruma dair bir şeyler çağrıştırır. Her kişinin bilişsel ufku, kişinin içinde eylemek zorunda olduğu ve kişiye kullanılabilir bilgiler bütünü sağlayan alanı kapsar. Kişinin insan âlemi kavrayışı, bu eylem çevreninin ötesine geçebilir de. Ama yine de toplumda bütün insanları dikkate alacak bir farkındalığı gerektiren hiçbir konum ve meslek yoktur. Ancak sadece kendi ahvaline değil bizim ahvalimize de eğilen kişi 'eğitimli'dir. Bu bağlamda eğitimlilerin içinde bulunduğu durum hepimizi ilgilendirir.

Her ne kadar yukarıda ana hatlarıyla gösterilen eğitimli tipleri bu şekilde tanımlanmamış olsa da anılan ortak ilginin, bu eğitimli tiplerinde görüldüğü şekliyle bilgiye toplumsal açıdan ulaşım sağlanmadan da oluşabileceği öne sürülemez. Bunun yanında, toplumsal konumları, tam da bu sahip oldukları konumlarından dolayı bilgiye erişime olanak tanıyan kişilerin bu bilgiye sahip olacaklarına kesin gözüyle bakmak elbette daha tehlikeli bir yaklaşımdır. Daha açık olmak gerekirse, bilgi iki tarzda gelişir;

A) İlk olarak; (her biri kendi meşrebince ele almış olsalar da Dilthey, Scheler, Heidegger gibi düşünürlerin oldukça önemsediği bir kategori olarak) bizzat kendi yaşamından doğan sorunlar gibi bireyin, ortaya çıkar çıkmaz kendisini çözüme zorlayan doğrudan sorunlarla karşılaşacağı alanda; *süregiden gündelik deneyimler dizisinde.* Birey, karşılaştığı bu sorunlarda, çözüme yardım eden, o yüzleşme anmda doğmuş, rastlantıyla ya da başkalarından görülerek mimetik bir yolla elde edilmiş olan, ama her durumda bilinçli bir yöntem izlenmeksizin kazanılmış bir bilgi yığını bulur. Bu şekilde yığılmış bilgi birikimi zanaatlarda, yaşam deneyimi ve *savoir faire* [nerde nasıl davranılacağını bilme yeteneği]'nde tecessüm eder.

2. Öğrenmenin bir diğer türü de *ezoterik* tarzda gerçekleşen aktarmadır. Bu türden aktarım özellikle toplumun belirli ölçüde karmaşık olduğu durumlarda 'eğitimin' aracı olur. Ezoterik dünya görüşü kendiliğinden kazanılabilen bir şey değil, buna adanmış çabanın ve işlenmiş bir geleneğin ürünüdür.[1]

Karmaşık olmayan kültürlerde bilgiyi elde etmenin bu iki tarzı sıkça birbiriyle kaynaşmış durumdadır. Bundan dolayı mesela, belirli sülaleler elinde tekelleşmiş, aslında her biri gündelik işleyişin bir parçası olan zanaatlar sıklıkla mahrem bir alan oluştururken, aslında özü ve kaynağı ezoterik olan büyücülük, kişinin özel etkinliklerinin gündelik işleyişinden bir parça olur. Buna karşın giderek karmaşıklaşan toplumlar bilginin gündelik alanı ile ezoterik bölgesini birbirinden ayırmaya yönelirler. Bu da aynı zamanda farklı bilgi alanlarını yöneten gruplar arasındaki mesafenin de giderek derinleşmesi demektir.

Bu iki alan arasındaki ayrımın iyice belirginleşmesi şamanlığın bir meslek olarak ortaya çıkmasıyla, bilhassa bir

---

[1] Bkz. Florian Znaniecki, *The Social Role of the Man of Knowledge*, 1940, ss. 93 vd.; J. D. Bernal, *The Social Function of Science*, Londra ve New York, 1939, s. 15 vd.

büyücüler loncasının ve nihayetinde büyücüler sınıfının doğmasıyla başlar.[1] Aynı şekilde tekelci kiliseler de rahipler arasında rütbe olarak veya kast olarak, kolay çözülmez ve sınırları iyi belirlenmiş dereceler kurma eğilimindedirler. Kilise dışından birisi, rahiplerin kamusal yorum yapma yetkisindeki tekelini kırdığı ve ele geçirdiği zaman eğitim ve öğretmede belirli bir eşik geçilmiş olur; bu bir dönüm noktasıdır. Bu dönüm noktasından önce kilise dışından olan kişiler, gündelik ve kişisel olanlar dışındaki kamusal meseleler üzerinde nadiren söz sahibi olabiliyordu. Avrupa tarihinde eğitimin özü, hümanizm döneminde ve bundan daha önce gizli şövalyelik kültüründe öğretme işinin laikleşmesiyle değişmiştir. Yeni ortaya çıkan bu sekülarizasyon sürecinin sosyolojik yönleri üzerinde hâlâ yeteri kadar durulmamıştır. Bu değişimin daha sonra görüleceği mahaller de onların görece daha yalın toplumsal değişikliklerdeki temelleri belirlenmeden kavranamaz. Öğrenme tarzındaki yeni dönemin esası şudur; *eğitimli kategorisi artık, iyice belirlenmiş sınırlarla kapalı bir kast oluşturmaz ya da toplumsal bir rütbeye işaret etmez*, tersine giderek daha fazla değişik konumlardan gelip eğitime ulaşabilecek herkese *açık bir yapıdır*. Artık tek tipli hiçbir dünya görüşü hüküm süremez. Yine *entelektüelce işler* diyebileceğimiz etkinliklere kapalı, skolastik sistemle düşünen hiçbir otoriter düşünce tarzı öncülük edemez. Yan yana var olan birden çok dünya görüşü arasındaki kutuplaşmaya dayanan bu süreç karmaşık yapılı uygarlıklardaki toplumsal gerilimi yansıtır. Skolastiğin ardılı olan modern entelektüel, çevresinde ona verili olan şeylerin düzeninde kuvve hâlinde var olan farklı görüşleri uzlaştırmaya veya yadsımaya yönelmez. O, yer aldığı toplumdaki kutuplaşmalardan doğan gerginliği araştırır ve toplumdaki kutuplardan birine katılır. Eğitilmişlerin değişen zihniyeti, çağımız en-

[1] Bir özet için Bkz. Gunnar Landtman, *The Origin of the Inequality of the Social Classes*, Londra-Şikago, 1938, ss. 111-226.

telektüelinin parçalı ve tamamlanmamış görünümü, bazı yazarların ısrarla öne sürdüğü kabul edilemez iddialarında söylendiği gibi; giderek yükselen kuşkuculuğun, eğitimlilerin kaynaştırıcı bir *Weltanschauung* yaratmadaki yeteneksizliklerinin veya bir inanç eksikliğinin sonucu değildir. Aksine, sekülerleşme ve dünya görüşlerinin çok kutuplu hâle gelmesi, eğitilmişlerin kast biçimindeki örgütlenmelerini ve çağın sorunlarına çözüm bulma otoritesi olma ayrıcalıklarını yitirmelerinden kaynaklanır.[1]

Batı tarihinin dönüm noktası kast benzeri yapılanmış, geçirimsiz katmanlarda meydana gelen aşamalı çözülmedir. Bu değişimden ilk etkilenenler, deneyimleri kavramsallaştırma tarzlarının kendi toplumsal tabakalarına işaret ettiği âlimlerdir. Kast güvenliğine sahip skolastik bilgin, tam da sağlamlaştırılmış konumuna uygun olarak durağan ve geçirimsiz bir kavramsal bina inşa eder. Sadece, zaten yanıtlarını bildiği soruları sorar, kuşkularını da sırf bunlardan kurtulmak için ortaya döker, inançlarına uymayacak olgulara hiç bulaşmaz. Çağımız entelektüelinde ise daha dinamik bir eğilim vardır, o, görüşünü değiştirmeye ve yeni başlangıçlar yapmaya her daim hazırdır. Çünkü o, kendinin biraz geride, her şeyin ondan önde olduğunu düşünür. Aynı deneyimin değişik yorumlarına ve farklı görüşlere yönelik duyarlılığı, yani yanlış biçimlenmiş açık fikirliliği ve başkalarının sadece söylemlerini kavramasıyla onların bakış açılarını da anlamış olduğunu düşündüren yanılsama, aynı zamanda ondaki eksikliğin de kaynağıdır. Ama yine de sıkça yapıldığı gibi, bu çağdaş entelektüel etkinlik, tam da eski, durağan toplumlarda kullanılan ölçüt uygulanarak değersizleştirilmemelidir. İstikrarlı bir toplum düzeni yaratacak güvenlik arzusu, bu toplumun varislerince elde edilmiş kazanımları gölgelememelidir. Yine tek tipli bakış açısının ortadan kalkması olgusu tüm ilgiyi

[1] Znaniecki, *a.g.e.*, s. 114.

kendisine çekerek, bu olgunun toplumsal temellerinin farkında olan birini büyülememelidir.

Empati de büyük ölçüde modern olan, bir başka entelektüel yetenektir. Empatinin temel özellikleri hakkında bugüne kadar sosyolojik açıdan -ki nihayetinde o, yalnızca psikolojik bir fenomen değildir- çok az şey söylenmiştir. Empati hemen kolayca ezberlendiği gibi, başka birinin durumunu kendi durumuymuş gibi ve şimdi-buradalıktan ayırarak görebilme yeteneği de değildir. Empati, modern entelektüeli her türden skolastik bilginden ve münzevi bilgeden ayıran özelliktir. Münzevi gerçekten bilgeliğe ulaşabilir, ama onun ayırt edici özelliği kendini, öznelliğini zaman zaman kenara itebilme kavrayışı değildir. Sempati ve anlayış da elbette evrensel özelliklerdir ama bunlar da kişiyi, durumdan duruma değişebilen, birbirine benzemeyen farklı görüşlere nüfuz etmeye yöneltmez. Görmüş geçirmiş ama 'eğitimsiz' kişinin bilgeliği, sadece kendi ortamını paylaşan kişilerle ilişkili olarak, onlar için bilgeliktir. Ama 'doğru eğitim' kişiye, onu kendi ortamından dışarı çıkarabilecek, diğerlerine geçişi sağlayacak bir 'anlayışlılık' sağlayabilir.

Burada yapılan haksız bir kıyaslama değildir; ayık yaşamdan ve geniş deneyimlerden elde edilmiş uzun soluklu kazanımları değersizleştirmek de gerekmez. Kendi kendini yetiştirmeyle gelen bilgeliğin tartışılmaz değeri hiç şaşmadan gerçek sorunlara odaklanmasıdır. Düşünce yapısını doğrudan yaşama çıraklık ederek kazanmış birinin entelektüel zevklerin labirentinde kaybolması pek kolay değildir. Düşüncesini günlük yaşama uygunlukla sınamasını sağlayan sahip olduğu faydacı doku o kişiyi, eğitimliyi göze hoş görünen ama doğrulanıp-yanlışlanamayan sulara çeken çağrıdan korur. Ancak bu türden bir gerçekçiliğin tehlikeleri de vardır; kolayca fark edilmeyecek değişimlerin onu es geçmesi ve olayların temellerini aşındırmasından çok sonra bile hâlâ zor kazanılan deneyim düsturlarında ısrar gibi. Söylemlerinin artık mevcut durumlardan

hiçbirine karşılık gelmeyen yanlış gelenekçiliğin kaynağı budur. Keskin değişimler bir çelişkiye; emin adımlarda ilerleyen ağır başlı gerçekçinin aslında gerçekliğe hiç dokunamaması çelişkisine, onu bir ütopyacıya, G. Solomon'un ifadesiyle 'geçmiş ütopyacısına' dönüştürecek çelişkiye neden olabilir.[1]

Tüm bu işaret edilenler yaşam merkezli bilgeliğin kısıtlarıdır. Bu türden bilgelik, bireyin yaşamsal-durumuna doğrudan dâhil olan şeylerle sınırlıdır, üstelik onun bu dar kapsamı, eğitim olmaksızın bu sınırların ötesine ulaşamaz. Eğitim yalnızca, bilgimizin menzilini genişletmekle kalmaz. Zira bildiklerimiz bakış açımızı değiştirmediği sürece şeylere, hangi zeminde nasıl duracağını ve zaten değişmez olan bir dünyanın sorunlarıyla karşılaştığında ne yapacağını kendi kendine öğreten bir gelenekçi gibi bakmayı sürdürürüz. Eğitim bize kendi meselelerimizi keşfetmeyi; ama aramızda mesafe olan insanlarla ilişkili olarak kendi meselelerimizi keşfetmeyi ve başka bakış açılarına sahip olmayı; ama kendi bakış açımızı yeniden tanımlayarak elde edilmiş başka bir bakış açısına sahip olmayı öğretir. Ancak, yukarıda bazılarına değindiğimiz üzere, bu türden bir eğilimin de kendine özgü tehlikeleri vardır. Her şeyi kapsayacak kadar genişlemiş empati, suya sabuna dokunmayan, uçarı ve yararsız bir entelektüalizme sebebiyet verebilir. Yine empatide ustalaşma bir müddet sonra şeylerin, konuların önem derecesini yargılayan kıyas yetisinin yitimine, empatinin karmaşık meselelere uygulanması da entelektüelin rolünü kendi oyun bahçesinde tek başına oynamasına yol açabilir. Bunlar olası tehlikelerdir, ama

---

[1] Gündelik deneyimden gelişen kırsal kesim gelenekçiliği, Amerika'da elde edilen önemli veriler üzerinden örneklerle açıklanmıştır. Bkz. J. M. Williams, *Our Rural Heritage,* New York, 1925; G. A. Lundquist, *What Farm Women are Thinking,* University of Minnesota, Agricultural Extension Div., *Special Bulletin,* No. 71, 1923; H. Bernard, 'A Rural Theory', *American Journal of Sociology,* XXII; J. W. Thomas, F. Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America,* (2. Baskı) New York, 1927, 2 Cilt.

tehlikesiz bir girişim de yoktur. Eğitimin, modern çağın olanaklı kıldığı bazı kazanımları yanlış anlaşılmaya müsaittir. Bu kazanımlar, 'kendilik' algısının, çok kutuplu kültürlerde paylaşılması aracılığıyla genişlemesinden elde edilir. Böylece birey kendi yaşamından daha fazlasını yaşayabilir, kendi düşüncesinden daha fazlasını düşünebilir. Yine bunun sayesinde birey bireyleri, meslekleri ve ulusları kapsayan yalnız varoluşların kaderciliğinden ve köktencilliğinden sıyrılabilir. Kendiliği bazen gönüllü olarak askıya alabilmek, kendiliğin sahip olduğu alanı tekrar düşünmek ve her bir mutlak üzerine sorn işareti koyabilmek; bunlar da yine eğitimin kazanımlarındandır. Eğitimli bir kafanın değeri, arayış hâlindeki kuşkucu edimlerde var olan olumlu yön görülmeden hakkıyla takdir edilemez. Kuşkuculuk burada yalnızca kalıplaşmış bir felsefi sistem olarak değil, birçok sonuca yol açabilecek verimli tereddüt durumu olarak anlaşılmalıdır.

17. yüzyılda Fransa'da başlayan bu kuşkucu akım Almanya'da neredeyse hiç yankı bulmadı. Montaigne'den Pascal'a ve La Rochefoucauld'ya, Chamfort'tan Stendhal'a farklı durumlarda ortaya çıkan Fransız kuşkuculuğundaki tahrik eden canlılığı fark eden, dikkate değer tek Alman belki de Nietzsche'dir. Önceki hiçbir çağ bizim dönemimizin inancına, yani *bildiğimiz hiçbir gerçek yok* iddiasına sahip olmamıştı. Çağımızdan önceki tüm dönemler kendi hakikatlerine sahipti; kuşkucular bile.[1]

Bu kuşkucu yaklaşımın verimliliği özellikle eğitim alanında görülebilir. Doğru düzgün eğitimden geçmemiş, akıl danışılan bir öğütçü, hayat yolunda karşılaştığı deneyimleri bize aktarabilir, zorluklar karşısında bize yardımcı olabilir ama bunların tamamen üstesinden nasıl gelineceğini

[1] F. Nietzsche, *Aus der Zeit der Morgenröte*, 1880-81; R. Saitschik, *Deutsche Skeptiker*: Lichtenberg, *Nietzche Zur Psychologie des neueren Individualismus*, Berlin, 1906. [Özellikle *Tan Kızıllığı*'nın; 33, 46, 89, 122, 155 numaralı başlıklarına bakılabilir. Mesela '46' numaralı notta Nietzsche, doğrudan Montaigne ve Pascal'ı anar -çn.]

bize öğretmez. Oysa bir duruma yalnızca *ötesine bakılarak* hâkim olunabilir, bir olgu yalnızca ondaki değişkenliğin somut yayılım alanı belirlenerek kavranabilir. Akıl soracağımız böyle bir danışma merciini, gerçek sosyolojik analizlerle kazanabiliriz. Çünkü sosyolojik analiz çıkmaz görünen durumları, bunların aslında olumsal olduğunu ve bu açmazdan başka ulaşabileceğimiz farklı seçeneklerin de olduğunu göstererek aydınlatır. Yeri gelmişken bu aynı zamanda verimli bir psikanaliz türünün de sunduğu yardım olgusunun tabiatıdır. Her durumdaki geçici, belirsiz yönü görebilme, kaderciliğin tüm söylemlerini yadsıma, elde edilemeyeceği belli olan tüm seçenekleri bir kenara bırakma, değişmez görünen tüm sabitlerin ardına ve ötesine bakma; bunlar modern çağın kıyas kabul etmez olumlu katkılarıdır.

Ama burada tekrar, meseleleri savuşturma ve kişinin kendi kanaatlerini sorgulaması şeklindeki modern yetenekte var olan tehlikeleri de dikkate almak için biraz duraklamamız gerekiyor. Uzunca bir süre devam eden, kendi kendine yönelmiş kuşkunun zayıflatıcı sonuçları vardır kuşkusuz; yani bu süreç kişinin neredeyse kendini kaybettiği düşünsel bir felçle sonuçlanabilir. Yine dışsal baskıdan kaçma yeteneğinin kolaylıkla, bağımsız bir eyleme hiç de uygun olmayan dayanıksız ve kahramanca olmayan bir tarza bürünebildiği olgusu da tartışılamaz.

Ama kahramanlık da giderek boş bir duygusallıkla yozlaşmayacak mıdır? Cesurluk ve yalnızlık azminin aslında yalnızca takıntı olduğu özel durumlar yok mudur?

Çağdaş düşüncede eksenin sürekli değişmesinin, ayrıcalıklarını yitirmiş ve kutuplaşmış entelijansiya tipinin; yani insani meselelerin kamusal yorumuna meselelerin birbirinden farklı toplumsal art alanlarında içkin olan birden çok bakış açısını yerleştiren entelijansiyanın doğuşunu nasıl da yansıttığı şimdi daha iyi anlaşılabilir. Entelijansiyanın eski *birlik ruhu* dağılıp yoğun örgütlenme yapısı da bozulunca, doğrudan onaylamak yerine soruşturmak ve

soru sormak artık onun değişmez özelliği hâline gelmiştir. Bu türden soru sorma işlemlerindeki çok kutupluluk, görünümlerin ardını ve ötesini araştırma, mutlaklara yaslanan sabit dayanak noktalarını yıkma gibi modern çağa özgü eğilimler yaratmıştır. Yine zamanın önünde olma, kişinin her bir durumun önünde ve arkasında yerini alması, henüz iyice belirginleşmeden diğer seçenekleri önceden tahmin etme gibi eğilimler de bu modern yeni tercihle yakından bağlantılıdır. Sonuç olarak kapalı sistemle, yani skolastik *ordo* (düzen) ile modernizmin kapalı bakış açılarına yönelik ihtiyatlı tutumu arasında karşıtlık vardır ki bu da skolastik yazınındaki birbirine bağlılık ve tek tiplilik ile modern entelijansiyanın kaybedilmiş birliği ve çok kutuplu bir nitelik kazanmış durumu arasındaki karşıtlığın bir başka ifadesidir.

Bu açıdan yukarıda sayılanlar bizzat zihnin değil, değişken ve geçişli toplumsal tabakaların zihniyetinin ayırt edici özelliklerdir. Bu tabakalar hakkında yapılacak sosyolojik analizler çağdaş düşünceyi kavramada anahtar olacaktır.

6. Entelijansiyanın Tarihsel Rolü

Modern zihniyetin toplumsal temellerini belirlemeye girişmiş bulunuyoruz. Entelektüel işlemler diye adlandırdığımız şeyin, yani çok kutuplu bakış açılarının izlerini entelektüellerin karşılıklı etkileşim içinde oldukları gevşek birliğe kadar geriye götürebiliriz. Ama bu olgu bize çağımız zihniyetinin sosyolojik veçhesini tastamam sunmaya yetmez, yalnızca bir entelijansiya tipolojisinin doğuşunu olanaklı kılan temel durumun taslağını çıkartır.

Genel anlamda bir uzmanlar grubu olarak ve Ortaçağ sonrasındaki özel bağlamıyla entelijansiya tin sosyolojisinin ana konusudur. Bu denemede entelijansiyanın, üzerimizde tarihsel konumu gereği ayrı bir anlamı olan Ortaçağ sonrası ortaya çıkmış özel bağlamına odaklanacağız. Marksist sosyoloji entelektüel tezahürleri yalnızca, büyük

ölçekli sınıf çatışmalarının geniş sahnesinde ele alır. Tinin sosyolojik incelemesinin başlıca ilgi odağı baskın toplumsal çatışmalar olduğuna göre, bu yalın bakış açısının bir parça hakikat taşıdığı yadsınamaz. Ancak bu üstünkörü usul, sınıfsal gerilim ile kavrayış arasındaki ilişkiyi, bu ikisi arasındaki bağlantıyı sağlayan noktalara dikkat etmeden öylece kabul eder. Doğru, ilişkinin dolaylı niteliği gözden kaçmış değildir, ancak henüz bunu ayrıntılı olarak sunacak bir girişim söz konusu değildir. Fikir ve ideoloji üreten entelektüeller, toplumsal devinimle düşünce üretme arasındaki ilişkinin en önemli bağlantı noktalarıdır. İdeolojileri yalnızca onları üreten kişiler bağlamında yorumlamanın ve bu kişilerin de hareket ettiği daha geniş sahneyi görmezden gelmenin doğru olmaması gibi, toplumsal gerilimin geniş çerçevesi de kendi başına, bir davanın sözcüsünün bu işe nasıl girdiğini ve nasıl özel bir grubun üyesi olduğunu açıklamaya yetmez. Bu olgulara mesafeli bir şekilde yaklaşılmalıdır. Şimdi entelijansiyaya yönelik sosyolojik soruşturmanın temel meselelerine birkaç aydınlatıcı örnek üzerinden işaret edecek ve bunları aşama aşama ele alacağız.[1]

Daha önce 'memur' kategorisinde benzer şekilde yaptığımız gibi konuyu uygun bir bakış açısına oturtarak tasarlamalıyız. Marksist sosyoloji bugüne kadar entelektüellerle ilgilendi evet; ama yalnızca birer uydu birer memur olarak entelektüellerin yeterlilikleri açısından. (Aslında oldukça geniş kapsamlı olan 'memur' teriminin devşirildiği sınırlı alana da değinmek gerekir. Terim sendika yetkilisi gibi bir şeyler çağrıştırır.[2]) Bu yalın sosyoloji tarzı yine de tama-

---

[1] Bu incelemenin amacı, şu anki veya tarihte var olmuş, somut entelektüel gruplarının incelenmesi için bir örnek kalıp sunmaktır. Konuya dair birkaç bilimsel incelemeyle zaten konuyu gündeme getirmiştim.

[2] Burada yazarın 'memur' ile devlet memurunu kastetmediği zaten açıktır. Terim ile herhangi bir kurum ve kuruşta bizzat görev alan 'görevli' kastediliyor. Asıl ilginç olan Türkçede 'memur' teriminin doğrudan devlet bünyesinde çalışan kişi, anlamını çağrıştırması. Ama aslında

men anlamsız değildir. Entelektüeller sık sık belirli sınıflara ait ideolojilerin şubeleri hâline gelebilir, geldiğini de görüyoruz. Ama bu durum, fikir üretiminin farklı işlevlerinden yalnızca birine işaret eder. Diğer işlevler de tamamıyla ele alınmadığı sürece, entelektüel olgusuna yönelen araştırma çok da verimli olmayacaktır.

Burası entelektüel olgusuna yönelik sosyolojik soruşturmamıza kılavuzluk edecek dört temel soruyu ortaya atmanın yeridir. Sorulardan ilk ikisi entelijansiyanın içkin yapısına, son ikisi de genel bağlamda entelijansiyanın toplumsal gidişatla ilişkisine yöneliktir;

1. Entelektüellerin toplumsal art alanı nedir?
2. Entelektüellerin özel birliği nedir?
3. Yukarıya ve aşağıya doğru hareketlilikleri nasıldır?
4. Geniş toplumlardaki işlevleri nelerdir?

a) Entelektüellerin toplumsal art alanı

Toplumsal art alanları, entelektüellerin sıklıkla sergilediği grupsal güdüleri göstermeye yardımcı olacağı için önemlidir. Bireyin içine doğduğu çevre tek başına, bireyin zihinsel gelişimine dair mutlak veriler sağlamaz. Bu çevre yalnızca bireyin belirli durumlarla karşılaşmasının ve onları deneyimleme tarzındaki eğilimin nedenlerinden bazısına gönderme yapar. Baskın fikir üretme kalıplarını, tarihsel olarak bilebildiğimiz belirli koşullar altında kavrayabilmek için bize yalnızca bireysel yaşam hikâyeleri yetmez. Bunun yanında, temsili entelektüellerin konum ve art alanları hakkında toplumsal (sınıfsal ya da mesleki) istatistikler de gereklidir. Ama geleneksel entelijansiya hâkim mevkiini, topluma sürekli yeni kişilerin girmesine rağmen elinde tutmayı sürdürebilir. Alt tabakaların da kamu için önemli hâle gelmesinden sonra bile soyluların refahın denetimini sağlamayı sürdürdükleri bazı örneklerde görüle-

---

kelime, ayrım yapılmaksızın, genel anlamda 'emir altında olan' demek - çn.

ceği üzere siyasette de olan budur. Göz önüne alınması gereken sorular şunlardır; kişi eğitimliler kategorisine dâhil olduktan sonra eski sınıfından aldığı özelliklerinin ne kadarını yeni konumuna taşır? Tabaka sıralaması, rollerinin değişmesinden sonra dahi geçerliliğini sürdürebilir mi? Birey entelijansiyaya dâhil olduktan sonra önceki konumunu tamamen terk edebilir mi edemez mi, terk edebilirse ne ölçüde terk edebilir?' Eğitimlilerin sosyal art alanlarına dair sayısal bir endeks konuya yönelik verilerden yalnızca biridir. Şu veya bu art alandan kişilere hangi konumun ağırlık kazandıracağını bilmek aynı derecede önemlidir. Son olarak, bazı durumlarda entelektüelin önceki kimliğini yeni bağlandığı topluluktaki kimliğiyle kaynaştırabildiği de gözden kaçırılmaması gereken bir olgudur.

b) Entelektüel ve Sanatçıların Mensubiyetleri

Sıkı kurulmuş, geçirimsiz, kast tarzı yapılanmış örgütlenmelerle açık, daha rahat girip çıkılanlar arasında bir de ikisinin ortası denilebilecek, entelektüellerin içerisinde yer aldığı birçok ara örgütlenme türü vardır. Entelektüeller arası bağlar genelde gevşektir. Ama daha küçük, samimi gruplar daha uzun süren, kalıcı bir yapı kurabilir.[1] Bu nitelikteki bir grup ortak tutum ve benimsenecek düşünce yapısını biçimlendirmede daha köklü, daha hızlı bir etkendir.

Erken Ortaçağ'daki sanatçı örgütlenmeleri sanatçıların işlerinin doğasına işaret eder. Bu örgütlenmeler zanaatlarda tipik olan duruma uygun olarak kurulmuşlardı; yapılacak iş ortak atölyelerde, takım çalışmasıyla yapılıyor ve her zaman iş bulunamaması sürekli bir yerden başka bir yere göçü zorunlu kılıyordu. İşin, birlikte işlemeyi gerekti-

[1] Dehio'nun ve Hausenstein'ın yukarıda anılan kitaplarında, bu konuyla ilgili yararlı değiniler bulunabilir. Yine sanatçı sosyolojisine giriş niteliğinde bir inceleme için şuraya bakılabilir; E. Kris ve O. Kurz, *Die Legende vom Künstler*, Viyana, 1939.

ren doğası, Ortaçağ sanatçılarının neden kardeşlik birlikleri şeklinde örgütlendiğini, erken dönem sanat biçimlerini ve bu şartlar altında birey olabilme sürecinin neden bir hayli geciktiğini açıklar. Almanya'da masonik tarzda yapılanmış 'Bauhütte' örgütü Ortaçağ sanatçı birlikleri arasında ilk kurulanlardandır. İlk olarak 12. yüzyıl Güney Fransa ve Almanya'sında adı duyulan Bauhütte aslında taş ustalarının, inşaatçıların ve oymacıların buluştuğu bir atölye ve hırdavatçıydı. Bauhütte çok sonraları, yapılan işlerin niteliğini denetleyecek ortak ölçütler koyan, üyeleri üzerinde yargılama yetkisine sahip olan ve bağlı oldukları zanaatın sırlarını koruyan bir kardeşlik örgütüne dönüştü. Gezici ressamlar ise aralarından, *'valet de chambre'* unvanı taşıyan van Eyck kardeşler gibi bazıları sarayda kalıcı işler bularak hükümdarların maiyetine girmişlerse de serbest çalışan sanatçı tipine oldukça yakın durur.

Şairler de farklı farklı bağlar oluşturdular. Erken dönem şiirinde kimsenin göremediğini gören, kâhin-şair tipiyle, 'scop'[1] denen eski Cermen şairiyle karşılaşıyoruz. Bu kişi herhangi bir beyin maiyetinde yer alır, silah taşır, diğerlerinden yalnızca söz yeteneği ile ayrılırdı. Ama bu şairin, fiziksel sakatlık veya kendine özgü başka bir durum nedeniyle görece ayrıksı olarak algılanması da az rastlanılan bir durum değildir.[2] Ona biçilen böylesi bir konum şairin düşünceye yatkın olmasına ve muhalif bir duruş sergilemesine de elverişlidir. Bu, erken dönem şairinin kişisel özelliği

---

[1] Anglo-Sakson ozanı (*scop*) beylerin salonlarında sanatını icra eden özgür kişidir. Genelde efendisi olan derebeyinin maiyetindedir. Ama gezgin bir yaşam sürdüğüne, yabancı şatolara da uğradığına ve bir yöneticinin nedimi olduğuna da sıkça rastlanabilir. Sanatı sıradan bir meslek değildir. Onu konuk eden ev sahipleri şarkılarının/şiirlerinin karşılığında ona altın yüzük verirler, o da sanatını anlayabilecek ve ona eli açık davranacak kişileri ziyaret etmeyi seçer. Bazılarının kendine ait, babadan kalma toprağı da olabilir. Kaynaklarda bu ozanların orduda da görev alıp almadıklarına dair kesin bilgiler bulunmuyor.

[2] Paula Kronheimer, 'Grenzglieder des Standes', *Kölner Vierteljahrshefte*, Vol. 6, No. 3, 1927.

gibi görünüyor; yani şair kendi toplumsal tabakasından kopmadan önce aralarına bir mesafe girmiştir.

Erken dönem şairinin yanında gezici halk ozanlarını ve antik mim sanatının işlevini ve geleneğini sürdüren göstericileri de görüyoruz. Bunlar hiçbir biçimde soyluların maiyetinde yer alamayacak, onurlu sayılan mesleklerin sahibi olamayacak, ancak aylak serseriler ve fahişelerle aynı sınıfa sokulan bütünüyle aykırı tiplerdir. Bu insanlar daha en başından farklı bir örgütlenme yapısına ve grupsal yalnızlığa sahiptiler. Oysa mesela, kendileri gibi şair olan soylu benzerlerinin rütbe ve konumunu paylaşabilen şairler bunlara kıyasla öz-bilinçlerini çok daha sonra elde edebilecektir.

Troubadour[1] ve *minnesinger*[2] denilen lirik şairlerin durumu da oldukça ilginçtir. Aralarında, güçsüzleşip fakir duruma düşerek sonradan uçlara sürüklenmiş şövalyelerin sayısı az olmasa da yine de bunlar feodal hiyerarşinin tamamen dışında değildir. Soyluluklarını nereden aldıkları önemlidir; kimileri bunu doğuştan kazanıyor kimileri de bunlara hizmet eden naiplerinin (*ministerial*) soyundan geliyordu. Daha çok bu konu üzerinde çalışan Schulte'ye göre, bu şairler genellikle toplumsal konumlarına göre gruplandırılıyorlardı. Mesela bu kişileri kayda geçirmiş Heidelberg el yazmasında önce imparator, sonra sırasıyla prensler, kontlar, baronlar, naipler ve yerel beyler sıralanır. Kayıttaki son grupta da şehir aristokrasisinden ve ruhban sınıfından olanlar, bilginler, gösteri sanatçıları ve kasabalı-

---

[1] 11-13. yüzyıllarda özellikle Güney Fransa'da ve Kuzey İtalya'da görülen, eski Oksitan dilinde, konusunu genellikle şövalye ve evli kadın arasındaki yasak aşktan alan metrik vezinli şiirler yazan ortaçağ şair ve bestecisi. Kelime bu işi yapan erkekler için kullanılır -çn.

[2] Ortaçağ Alman edebiyatında özellikle 12-14. yüzyıllar arası benzer şövalye tarzı aşk konularında şiirler ve şarkı sözler yazan lirik şair ve şarkıcı. Almancası olan 'minnesänger' Orta yüksek Almancada romantik aşk anlamına gelen 'minne' ve şarkı söyleyen anlamına gelen 'sänger' kelimelerinden birleşmiştir. Aynı şekilde kelime eril kalıptadır -çn.

lar yer alır. Kayıt sıralaması tam da 13. yüzyıl hiyerarşisine uygundur.[1] Burada mutlaka değinilmesi gereken bir başka nokta da şudur; şair daha çok toplumsal rütbesi ve sınıfı aracılığıyla değerlendirilse de incelik ve iyi yetişmiş olmak şairi prensler ve diğer soyluların yanına kadar ulaştırabilen eşitleyici birer özellik olmaya başlamıştı. Hatta o dönemde prensler ve diğer soylular *trouvères* arasında sayılmayı kendileri için gurur sayıyordu.[2] Daha mütevazı olanaklara sahip şövalyeler ise 'şair' sıfatını kazanmanın bazı toplumsal karşılıklarını gördüler. Çünkü iyi yetişmiş olma zaten toplumda ilerleme için önemli bir etken hâline gelmişti. Şiirsel biçimin şairin toplumsal durumuna bağlı olmasını Walther von der Vogelweide örneğinde daha iyi gözlemleyebiliriz. Şövalye iken gezgin çalgıcıların izinden giderek yollara düşen bu aykırı kişi, şövalye tarzı aşk şiirine kısa ve özlü, aforizmatik üslubu ilk defa sokan kişidir. Sanatın biçimi-toplumsal konum bağlantısı bu dönemde hâlâ doğrudan ve açıktır.[3] Biçimin toplumsal anlamının, sosyolojik çözümlemeleri dolaşmadan anlaşılmaz hâle gelmesi sonraki dönemlerdedir. Edebi üslup değişimini, erken dönemlerinden şövalye tarzı lirik aşk şiirinin zirveye ulaştığı döneme kadar izleyebilir ve böylece yaratıcıların toplumsal konumlarının zamanla nasıl farklılaştığını gözlemleyebiliriz. Schulte yine, erken dönem üslubunun toprağa bağlı yüksek soylular sınıfının ayırt edici özelliklerini yansıtırken sonraki zirve döneminin daha alt dereceli soylular ile naiplerinin soyundan gelenlerin dönemi olduğu-

---

[1] A. Schulte, 'Standesverhältnisse der Minnesinger', *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, vol. 39, ss. 185–251, 1895.

[2] F. C. Diez, *Die Poesie der Troubaduren*, Leipzig, 1883, Yine [aynı yazarın, bununla birlikte basılan diğer kitabı] *Leben und Werke der Troubaduren*, 1883.

[3] Karş. K. Y. Holzknecht, *Literary Patronage in the Middle Ages*, 1923; Y. C. Mendenhall, *Aureate Terms; A Study in the Literary Diction of the Fifteenth Century*,1919. Burada şu nokta da hatırlatılabilir; güzel sanatların özellikle plastik sanatların Antikitede aşağı sayılmaları bu sanatları icra edenlerin köle konumunda olmalarından dolayıydı.

nu, kısacası baskın olan nüfuzun durağan toplumsal tabakalardan bunlara kıyasla daha haraketli gruplara geçtiğini aktarır. Schulte erken dönem hakkında şunları söylüyor;

Soylular savaş dışında topraklarından ayrılmazlar. Baron, memleketinde yaşamını sürdürür, yanında onun hizmetini gören naibi hazırdır. Bu durum ilk dönem şairlerinin, zirve dönemi şairlerine kıyasla neden daha çok yerleşik kişiler olduklarını gösteriyor. Kayıtlar soylu şairler arasında yolculuk yapan tek bir kişinin adını veriyor; baron H.von Veldecke. Kleve Dükalığının şatosu ise gezgin, soylu bir şarkıcıyı barındırdığı bilinen ilk yerdir. Sonraları her şey nasıl da değişiyor! Reimar, Walther, Wolfram, Nithart, Zweter ve Tannhäuser gibi sanatçıların kendi doğdukları toprakların efendilerinin değil sonradan himayesine girdikleri yöneticilerin saraylarında yaşadıklarını ve eserlerini buralarda ürettiklerini biliyoruz. Toprağa bağlı kişileri kendi arazilerinden uzaklara sürükleyen bu coşkun, gezip görme güdüsü değil midir? Bir şövalyeden avare bir şair yaratan muradını alamaması değil midir?[1]

Bu noktada toplumsal hareketliliğin iki biçimde yürüdüğünü görüyoruz. Sorokin'in kategorilerini kullanırsak; dirilten, uyuşukluktan uyandıran dikey hareketlilik ve görülmüş, deneyimlenmiş dünyadaki yatay genişleme. Hâlâ kendi benzerlerinin yanında duran ama bir yandan da yeni deneyim tahriklerine karşı koyamayan şövalyeler; işte bunlar donuk feodal hiyerarşide yeni bakış yolları açan maceracılar ve gezginlerdir. Yolculuk yalnızca toplumsal konumu donuklaşmamış, bir kalıp hâline gelmemiş kişiler için yeni deneyim kaynağıdır. Kendini bulmanın zorunluluğundan dolayı değil de keyif için yolculuk yapan soylunun deneyimlediği yeni insanlar, yeni âdetler her zaman aslında aynı manzaranın başka açılardan görünümüdür. Yalnızca, kendi toplumsal ortamını yerine bir baş-

[1] Schulte, *a.g.e.*, s. 247.

kasını bulmak için tamamen terk eden yolcu farklı seçenekleri keşfedip yeni bir ufuk kazanabilir. Bu açıdan, görece bağımsız ve gezgin olan şövalyelerin, düşünümle geçen, çok boyutlu bir yaşam tarzını nasıl bizzat örnekledikleri anlaşılır. Ancak bu kişilerin tamamen ayrıksı olmamaları, tersine hâlâ feodal saygınlıklarını korumaları ve aynı konumu paylaştıkları soyluların dillerini kullanmaları, ortaçağ toplumunda etki edebilmelerini ve sözlerinin dinlenmesini temin etmiştir.[1]

*Minnesinger*ların farklı toplumsal konumlarına yukarıda işaret etmiştik. Bu türden şarkılar arasında bugün yapılan küçük-büyük ayrımı tam da bu toplumsal farka gönderme yapar. Soylular sınıfına ait şairler bu şiir türünde 'yüksek (*hohe minne*)' denilen örnekler üretirken, Walther ve onun gibi daha az soylu sınıflardan gelenler yalnızca yaygın şiir kalıplarını kullanmakla kalmamış, sıradan insanların genç kızlara duyduğu aşkı da şiirlere konu ederek temize çıkarmaya cesaret etmişlerdir. Bu durum, avamdan olan kızlarla sevişmenin Walther ile başladığını öne sürmediğimize göre, bir alışkanlığın değişmesine değil, tamamen yeni bir tutuma, algılama tarzına işaret eder. Böylece burada daha az soylu sayılan sınıf mensupları, toplumun daha yüksek soylular sınıfındaki basmakalıplaşmış aşk anlayışına göre daha doğal ama tinselleştirilmiş bir ilişki biçimiyle tanışır. Yine bu nokta, farklı değerlendirme ölçütlerine sahip iki farklı toplumsal tabakanın, her iki sınıftan da bir şekilde pay alan, her iki sınıfa özgü tutumları paylaşan daha hareketli grupların sahip olduğu kavramsal çerçeve sayesinde kaynaştırılmasına örnektir. İki tabakanın kendilerine özgü ilkeleri, bu ilkeleri uygulayan kişiler bizzat birbirlerine katışmadığı sürece bir çatışma yaratmaz. Çatışma yalnızca, yukarıdan aşağı çekilmiş veya aşağıdan yükselmiş, aradaki tarafsız bölge niteliğindeki hareketli grupların her iki tabakaya da bağlı kaldıklarında ve bunla-

[1] Schulte, *a.g.e.*, s. 249.

rın değer yargılarını benimsediklerinde ortaya çıkar. Önceden birbirinden ayrık duran iki dünyayı birleştiren ve dolayısıyla gerçek entelijansiyayı yaratan da işte bu uç durumlardır.

*Ruhban sınıfı*yla ilgili veriler, bu sınıfın ortaçağ okuryazar takımı arasındaki en baskın grup olduğunu, kolay geçişlere izin vermeyen, sıkı örgüt yapısını ve kendine özgü öğretme tarzını gösteriyor. Şimdi dikkatimizi doğrudan bu sınıfın içkin yapısına, özellikle üyelerinin geldiği farklı toplumsal çevreleri yansıtan özelliklerine yöneltiyoruz. Kapalı yapıdaki gruplar doğal olarak, ortak *birlik ruhunu* daha da geliştirmeye çalışırlar, ayrıca üyelerinin farklı toplumsal çevrelerden getirdikleri farklı yönelimlerin etkilerini de yok etmek isterler. Sonraları bürokrasi de aynı şeye çabalayacaktır. Her şeye rağmen bu kapalı grubun içinde yeni elde edilmiş *ikinci farklılaşmaya*, grup üyelerindeki asıl tabakalarındaki ilk farklılaşmalarından bir şeyler sinecektir. Yine de sıkı örülmüş yapıdaki entelijansiyanın toplumsal birleşimini iyice ele almak gerekir. Bu girişim için de en başta Schulte'nin değerli çalışmalarını ve Stutz, Kothe ve diğerlerinin eserlerini kullanabiliriz. Bu çalışmaların tamamı Werminghoff[1] tarafından faydalı şekilde özetlenmiştir. Önümüzdeki değinilerde Werminghoff'un kitabı başlıca kaynağımız olacak.

Kilise erken dönemlerinde İsa'nın, dini bağlamlı eşitlik öğretisine dayanıyor ve Hıristiyan dünyasına din dışı bir derecelendirme kıstası uygulamıyordu. Ayak direyen alt sınıflar temel öğretisinin uygulamalarında sonraları, Hıristiyanlık büyük ölçüde farklı yapılanmış başka toplumlarda, özellikle Cermen bölgesinde resmileşince birtakım değişikliklere gidildi. Bizzat kilise kendi içindeki din görevlileri sınıfında manastırda yaşayanlarla seküler olanlar[2]

---

[1] Albert Werminghoff, 'Ständische Probleme in der Geschichte der deutschen Kirche des Mittelalters', *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Reichsgeschichte*, Kanonische Abt., Vol. XXXII, Weimar, 1911.

[2] Manastırlarda yaşayan keşişlerden olmayan diyakoz ve papazlar -çn.

arasında derecelendirmeye gitti. Uygulanan derecelendirme, feodal yapının derecelendirme ölçütleriyle birleşince de iyice keskinleşti. Werminghoff'un değinileri kilise hiyerarşisinin toplumsal tarihini özetliyor:

"Ruhban sınıfı her zaman, ta en başından beri özgür yurttaşlara açıktı. Yine de yeni adaylar arasında en çok da soyluluğu yasal bir doğumla kazanmış kişilere yakındı. Sonraları görece daha aşağı kademeden olan soylular da kardeşlik tarikatlarına ve manastırlara girme imkânı buldu. Bunları takiben aynı imkâna orta sınıf kentliler de sahip oldu. Cermen bölgelerindeki ruhban sınıfında bu türden bir çeşitlilik 11. yüzyıldan beri görülebilir."[1]

14. yüzyıl Strasbourg'unda din görevlileri sınıfını incelediği çalışmasında, Kothe de benzer sonuçlara ulaşır.

Her toplum kendi örgütlenme şemasını, sadece kanunlar ve kurumlar aracılığıyla değil, aynı zamanda yönetici mevkilerini doğru şekilde dağıtarak da korumak ister. Eğer demokratik düzen için bu durum geçerliyse, hem din dışı hem de kilisedeki kilit mevkileri soylulara veren feodal düzen için daha çok geçerlidir. Hatta daha sonra bu durum, piskoposluk ve başpiskoposluk makamlarının yasal doğumla, doğuştan soylu olanlara özgü kılınmasıyla kurumsallaştırılmıştır. Feodal düzenin soyluluk anlayışınca yapılanmış manastırlar prenslerin, kontların oğul ve kızlarını kabul ederken, kapılarını bunların hizmetinde çalışan naiplerin soyundan olanlara, derebeylik yapan şövalyelere ve aristokrat çocuklarına kapattılar. Bu tutum daha Morevenj Hanedanlığının hüküm sürdüğü erken dönemlerde başlar. Dini idare makamlarını belirli kişilere tahsis etme uygulaması, bu makamlar üzerinde belirli ailelerin tekel kurmasının nedeni olabilir; ama ortaya çıkan tecerrüt [bekâr kalma zorunluluğu] kurumunun nedeni bu

[1] Werminghoff, *a.g.y.*

olmasa gerek. Kilise üzerinde feodal sınıfların hâkimiyeti 15. yüzyılda azalmaya başladı; kilise 1427 civarında kapalı kapı siyasetini terk etti ve 1516'da avamdan olanları kabul etmeye başladı.

Werminghoff'un tablosu bu söylenenlerin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır;

Piskoposluk Makamı Sahipleri[1]

Yüzyıllar	9	10	11	12	13	14	15	Toplam
Baronlar	44	51	68	107	126	128	77	601
Soylu olduğu tahmin edilenler	18	17	49	30	2	–	–	116
Soylu vekilleri	–	–	2	2	31	47	44	126
Astlar sınıfından olan bağıllar	2	–	3	–	–	–	–	5
Orta sınıf kentliler	–	–	–	–	2	17	3	22
Yabancılar	–	–	1	–	–	3	1	5
Bilinmiyor	42	39	31	22	8	7	3	152
Toplam	106	107	154	161	169	202	128	1027

Veriler iki önemli noktaya işaret ediyor; Kilise hiyerarşisindeki kademeli demokratikleşme eğilimi ve daha önemlisi, diğer Ortaçağ sınıflarına göre naiplerin sosyal konumlarının daha çok yükselmesi. Naipler aslında emir altında olan astlardır, ancak yöneticilere hizmet etme aracılığıyla güçlü ve etkili bir konuma erişmişlerdir. 11. yüzyılda ordu

[1] W. Pelster ve Simon'un yanı sıra Schulte'nin adı geçen kitabına da bakılabilir; ss. 67, 349. Veriler şu bölgelerle ilgilidir; Lüttich, Utrecht, Münster, Osnabrück ve Münden'i içeren Köln Kilise Eyaleti; Prag ve Olmütz dışında Mainz Eyaleti (Worms, Speyer, Strasbourg, Chur, Augsburg, Eichstädt, Würzburg, Bamberg, Halberstadt, Hildesheim, Paderborn, Verden). Değerlendirmeye alınan diğer kilise eyaletleri de yine Cermen bölgelerindedir; Trier, Hamburg-Bremen, Magdeburg ve Salzburg.

Kaynaklar; Aloys Schulte, *Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter*, Kirchenrechtliche Abhandlungen, Sayı: 63–64. Stuttgart, 1910. Albert Werminghoff, 'Ständische Probleme in der Geschichte der deutschen Kirche des Mittelalters', *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Reichsgeschichte* içinde, Kanonische Abt., Vol. XXXII, Weimar, 1911.

hizmeti, resmi memurluk, yöneticiye naiplik ve sarraflık gibi işlerle kendi mülklerinin sahibi olmaya başlamışlardı. Bağlı oldukları halde yine de yöneticilik gücünden pay almalarından doğan karışık konumları, yasal doğumla soyluluk elde etmiş kişilerin bu görevlilerin arasına katılmasıyla değişti. Dolayısıyla bunlar da kilise kapılarının kendilerine tam açılmasa bile aralandığını gördüler. Werminghoff yine şu dikkat çekici olguya değiniyor; Roma hiyerarşisi, daha sonra mutlak monarşinin de devralacağı bir uygulamayla, kilise içindeki soyluların önceden sahip oldukları bölgesel güçlerini, halktan kimseleri kiliseye katılarak dengelenme siyasetini izlemiştir. Kilise içindeki soyluların 11. yüzyılda düşüşe geçen gücü kilisenin artık tüm toplumsal sınıflara kapılarını açtığı 18. yüzyılda ancak tamamen sona erecektir.

Ruhban sınıfı, feodal tipteki ikinci bir farklılaşmadan tamamen azade olmadığı halde kilise birbiriyle çok iyi karışmış ve iyi düzenlenmiş bir entelijansiya oluşturmayı başardı. Kilise entelijansiyasının toplumsal düzen içindeki yeri açıkça tanımlanmıştı. Ayrıca tüm ruhban, geldiği toplumsal katmana bakılmaksızın belirli ayrıcalıklardan (*privilegia competentiae*[1], *immunitatis*[2], *canonis et fori*[3]) yararlanmalarıyla diğer sınıflardan ayırt ediliyorlardı. Tecerrüt kurumu görevlerin kalıtsal şekilde devredilmesini engel-

---

[1] *Beneficium competentiae*: Roma hukukunda borçlunun elindeki değerlerin tümünün değil yalnızca belirli miktarda, makul ölçüde alacaklılara devredilmesi ve böylece borçlunun geçimini sağlamayabilmesi hakkı -çn.

[2] Vergi gibi bazı yükümlüklerden, zorunlu hizmetlerden vs. muaf olma durumu -çn.

[3] Din görevlilerinin genel olarak dini açıdan günah işleyenlere ceza verebilme, cezayı uygulayabilme yetkisi ile din dışı konularda da yargılayabilme yetkisi. Özellikle bu ikinci ayrıcalık dönemden döneme, bölgeden bölgeye ciddi değişiklikler gösterir. Mesela belirli bir dönemde bu yetki yalnızca piskopos ve üzeri rütbedeki din görevlilerine tanınmışken, bazı yerlerde kriminal davalar bu ayrıcalık kapsamında değildir; yine bu istisnanın da 'adi suçlar' kapsamına alınarak istisnası olabilir -çn.

lediği gibi, aynı zamanda *clerus* (ruhban sınıfı) içinde tek tipli bir zihniyetin yaratılması ve kilise birliğini bozarak kilise içi hiyerarşiyi dağıtabilecek toplumsal konum belirsizliğinden korunma gibi sonuçlar da doğurmuştur.

Edebi entelijansiyanın biçimlenmesinde sonraki aşamaya iki grup damgasını vurur; *hümanistler* ve *mastersinger*lar.[1]

*Hümanist*lerin hâkim toplulukla ilişkileri iki türdür; ya yaşamlarını işverenlerinin himayesi altında sürdürürler ya da üniversitelerde iş bulabilir, yüksek rütbeli bir memuriyet elde edebilirler. Her iki seçenekte de seçtikleri yaşam tarzı, gözdeleri oldukları işverenlerinin keyiflerine bağlıdır. Bunlarla kıyaslandığında kilise ruhbanı böyle bir bağımlılıktan azadededir.[2] Hümanist, gerek ziyaretler gerek mektuplaşmalar aracılığıyla sürdürdüğü duygudaşlık ve dostluk ilişkisiyle, temelden yoksun olduğu güvenlik ihtiyacını karşılayabilir. Bu kişisel ilişki hümanist için, kilise-

---

[1] (Alm.) *Meistersinger*; geç ortaçağda Cermen bölgelerinde lirik şiir yazan, besteleyen ve bunları çalgı aleti olmadan icra edenlerden oluşan sanatçı grubu -çn.

[2] 1500'lerde üniversiteler iki farklı hümanist kuşağın çarpışmasına sahne oldu. Aralarında Semlinger, Pirckheimer, Erasmus ve Reuchlin'nin bulunduğu eski kuşak soylular sınıfındandı. Genç hümanistler, şu 'şairler' ise genellikle bekâr gezen derbederler ve ciddi paralı askerlerdi. Övgü ve yergileri patronaj ilişkililerine göre değişiyordu. Joachimsen'e göre bu genç hümanist tipi Alman bölgesinde baskındı. Ancak yine de lirik şiirleri toplumda saygın bir yer edinememiştir.
İdari işlerde iş bulma ise daha geniş bir bağımsızlık olanağı vaat ediyordu. Bu mevkiler genellikle eğitimli papazların elindeydi. 16. yüzyılda Roma hukukunun yaygınlaşması idari dairelerde hukukçuların gücünün ciddi biçimde artmasını sağladı. Sonra bu hukukçular, asıl işlevlerini karartarak kendilerini vazgeçilmez olarak göstermeye uğraşan, belirli bir yeteneğin seçkin sahiplerinde tipik olan kurumlu havalarıyla uzmanlarda aşina olduğumuz kişi özelliklerini geliştiler. Bizzat bürokrasi düzeneği de özel bir jargonun kullanımı ve uzman olmayanlarca anlaşılamayacak karmaşık usullerin benimsenmesiyle bu karartmaya destek oldu. Konu hakkında von Steinhausen'in önemli gözlemlerine bakınız; *Geschichte der deutschen Kultur* [Kitabın tam künyesi; Dr. von Georg Steinhausen, *Geschichte der deutschen Kultur*, Bibliographisches Institut (Vrg.), Leipzig ve Viyana, 1904 -çn.]

nin bünyesindeki âlimlere sunduğu uluslararası iletişim olanaklarının yerini tutar. Kişisel dostluk ilişkileri hümanistlere hem öğrendiklerinin değiş tokuş edildiği bir pazar hem de itibarlı mevkilerin elde edilmesi için aracı olarak yardım eder. Ancak Tönnies'in deyişiyle daha önceden akışkan olan kamusal kanaatleri derece derece katılaştıranlar da bu ilişkilerdir. Çünkü kanaatler, halkta bu şekilde veya okur-yazarlar topluluğu içinde değil; ancak somut birliklerin ağı içerisinde billurlaşır. Bu birlikler de loncalar, kent meclisleri ve feodal meclisler gibi birer resmi kanaat aktarım ortamı olan yolların güçlerini yitirmesiyle orantılı olarak yaygınlaşır.[1] Hümanistlerin özel çevresinde yazınsal ve mesleki birtakım gereklilikler vardır. Bu çevreler genellikle derin dostluk duygularının hüküm sürdüğü birliktelikler olarak değil de gizli, uzak amaçlar için kurulmuş, bazen asıl niyetlerini gizleyen, küçük örgütler görünümündedir.[2] Esnek ve gevşek yapılanmış gruplar, hümanistlerde var olduğu bilinen taşkınlık, kamuya açık sergiledikleri kendilerine acıma tutumu ve işverenlerine yaranmak için aşırıya kaçan yaltaklanmaları gibi kişisel özellikleri denetim altına almaz hatta destekler.

*Mastersinger*ın ürettiği bir parça (*mastersong*), sıradan bir kişi olarak yetiştirilmiş ama bu geldiği yerin özelliklerini sanatına yansıtmaktan çekinmeyen sanatçılar aracılığıyla görülen demokratik bir durumdur. *Mastersinger*lar belki

---

[1] Eski, küçük Alman kentlerinde kanaatlerin biçimlendirilmesi konusunda bir araştırma yaptırmıştım. Yapılan görüşmeler, 'halkın' örgütlü yapısının geleneksel topluluklarda hâlâ varlığını sürdürürken, mesela Berlin'de kaybolduğunu gösteriyor. Bir yazar kendini, sıkı bağlılığın olduğu bir topluluğun içinde konumlandırıyorsa bu topluluğun süregiden desteğine güvenebilir. Buna karşın halkın biçimlendirdiği tamamen açık ve akışkan bir ortamda, önceki kabullere aldırış edilmeden yeni yabancı düşüncelerin doğması devam eder. Oyuncu toplulukları ve siyasal tiyatro gibi örgütlenmiş topluluklar dengeleyici bir işlevi temsil ederler.

[2] Albert Salomon, *Der Freundschaftskult des Humanismus* (yayımlanmamış doktora tezi), Heidelberg, 1921.

bir seçkinler sınıfı oluştururlar; ama belirli sanat biçimindeki ustalıkları[1] aracılığıyla değil, bilerek seçtikleri kapalılıklarıyla.[2] Burada yine üslup bize ipucu veriyor. Bu türden sanat yapıtlarında gündelik dil bilerek korunmuş ve edebi ölçütler şöyle belirlenmiştir; "bu bağlamda prenslerin, yönetici soyluların resmi işlerde kullandığı ya da Martin Luther'in İncil çevirisinde kullandığı Yüksek Almanca 'da hiçbir şarkı yazılmamıştır."[3] Yanlış görüşleri, hurafeleri, Hıristiyan'ca olmayan ve yakışıksız ifadeleri reddetmek, Latince kelimeleri *contra grammaticae leges* (gramer kurallarına aykırı şekilde) kullanmak bu entelijansiyanın mütevazı kökenini ve hümanistleri nasıl ciddiye aldıklarını gösterir. Kurallara aşırı düşkünlükte, doğaçlama performanslardan çekinmede ve icra sırasında notalara tek tek basma tutumunda bir özgüven eksikliği; sanatçıların hata yapma kaygıları sezilebilir.[4]

Sıradan insanın kendi kendine dayattığı ciddiyette, değişikliğe meraklı entelijansiyanın uçarılığıyla bir karşıtlık buluruz. Entelijansiya her zaman, benimsenmiş dil kullanımındaki güvenceli yerin ötesinde bir yenilik ve *imprévu*[5] arayışındadır. Doğaçlamaya karşı dikilen *mastersinger*lar, tıpkı loncaların zanaatlarını serbest rekabetten koruması gibi, yapıtları ile halk arasına duvar ördüler. Halk arasında bu türde şarkı yazma yarışmaları yapılsa da bu türden şarkıların basım ve dağıtımına izin verilmiyordu.

---

[1] Mastersingerlar, 13. yüzyılda görülmeye başlayan aforizmatik şarkı tarzının seyyar ve burjuva sınıfından olan yaratıcılarıydılar. Müzik konusunda eğitim almamış diğerlerinden, eğitimleriyle ayrılırlar. Bkz. W. Stammler, *Reallexikon der deutschen Litera-turgeschichte*, 'Meistersang' maddesi.

[2] 1540'ta Nürnberg'de 250 tane mastersinger vardı; yine 1535-1644 arasında Augsburg'da 262 mastersinger'ın adım biliyoruz.

[3] C. May, *Der Meistersang*, Leipzig, 1901.

[4] Bir peder olan Hans Fols'un hararetli tartışmalar ardından yeni 'makamları' kabul ettirmesiyle 1500'den sonra bu durum değişmiştir.

[5] 'O güne kadar görülmemiş, şaşırtıcı, tuhaf' anlamlarındaki Fransızca kelime -çn.

Orta sınıf mensuplarından oluşmuş entelijansiya türü ile daha sonraki dönemin liberal burjuvazinin özgür entelektüelleri arasında birçok ara tür vardır. Yeni yeni grupların ortaya çıkacağı bu orta yol niteliğindeki kaynaşmalara daha sonra döneceğiz.

Kentli orta sınıfların düşüşünden sonra, prens ve benzerlerinin sarayları yeniden dirilen feodalizmin merkezi ve duruma göre, yükselen bürokrasi ile birlikte veya değil, soylular tarafından kurulan yeni entelijansiyanın mevkii hâline geldi. Hümanizm de bu sıralarda daha çok saraylara çekilmeye ve gelenekselleşmeye başlamıştı. Ücretli askerliğin yaygınlaşmasıyla askeri işlevlerini yitiren resmi ve dini görevliler, bilginler ve soylular artık prenslerin gözdeleri ve astları olarak yaşamlarını sürdürmeye başladılar. Toprak sahibi soylular dışındaki aristokrasi, tüm emellerini ve muhalefetlerini topladıkları yeni bir saray maiyeti 'okur-yazar topluluğu' oluşturdular. Toplum ile kentli seçkinler sınıfı arasındaki eski sınır çizgisi artık silinmişti; ama rütbe ve mevki olmadan iyi yetişmiş olmak da artık pek önemsenmiyordu.

Entelektüeller, aslında orta sınıf mensuplarınca gerçekleştirilen devrimlerinden bu yana aykırı tipler olarak görülür. Burjuvazinin doğuşundan önce sofistike olma, toplum dışında bir varlık alanı olarak görülmez tam tersine toplumsal konum ve iyi yetişmişliğin tamamlayıcı unsuru olarak kabul edilirdi. Çağının ideallerinin ete kemiğe bürünmüş hâli olarak kültürlü kişi bu bağlamda değerli olan her şeyi barındıran kişi olarak görülür. İdeal model, yalnızca şair, sanatçı ve bilgin değil, aynı zamanda resmi görevliler ve hatta siyasetçidir. Burada ifade edilen durumun neredeyse aynısı siyasetten, dolandırıcılığa kadar geniş iş aralığı olan gezgin atlı şövalyeler örneğinde ortaya çıkar. Bunlar dünyevi işlerde oldukça deneyimli, atılgan ama bir o kadar da noksansız kibarlığa sahip beyefendilerdi. Hem taşra kültürü hem de orta sınıfların parçalanmış kültürleri prenslik bölgelerinde yaratıcı kültürler olarak görülmedi

ve dolayısıyla ilgi uyandırmadı. Bu bölgelerin yeni toplumsal örgütlenme tarzının asıl merkezi olmalarına ve yeni siyasal düzenin prensler tarafından dengelenmesine şaşmamalı. Prensler, siyasal manevralarla alt edilmiş veya malı müsadere edilmiş soyluların savaş gereçlerini, bunlardan yoksun bırakılmış sıradan kişilere vererek, soyluların yerine bunları ikame ederek soylulara karşı denge unsuru sağladılar. Böylece güç sahibi olan prenslerin sözü geçer oldu; 14. Louis'nin meclisi Alman prenslerinin nasıl sözünün geçtiğine dair bir örnektir.

Farklı önem derecelerine sahip entelijansiya türleri Rönesans'tan sonra sayıları hızla artan gizli ve yarı resmi topluluklar olarak ortaya çıktı. Floransa'daki *Accademia della Crusca* İtalya, İsviçre, Hollanda ve Almanya'da benzeri birçok 'dil derneklerinin' izlediği bir kurum modeli sundu. Halk tabakasından eğitimli, bilgin kişilerin yanı sıra aristokratlar ve bu tür kurumları himaye eden soylular da buralarda yer aldı.[1] Şairler de buralarda saygı görüyorlardı tabi, ancak aralarından birçoğu kafiyeli dalkavuktan pek de ayrı bir şey sayılmıyordu.

Sıradan halk tabakasından olan kişiler bu tür dil derneklerinde hep ast kademelerinde görev alsa da bu topluluklarda feodal yapının erken ulusal bilince doğru aşındığı, geniş ve daha kapsamlı bir toplumsal yönelimin boy verdiğini görmemek de hata olur. Bu türden dil derneklerinin en meşhurunun, Köthen'deki 'verimli derneğin (*fruchtbringende Gesellschaft*)', hamisi Prens Louis bu kardeşlik cemaatini şövalyelerin herkese açık olmayan, gizli düzeni ile yapılandırma önerilerini, 'topluluğun yalnızca Alman dili ilgilendiği ve bunun şövalyelere yaraşan erdemlerden da-

[1] Ernest Manheim, *Die Träger der Öffentlichen Meinung: Studien zur Soziologie der Öffentlichkeit*, Leipzig, 1933, s. 81. Alman 'Fruchtbringende Gesellschaft (Faydalılar Topluluğu)' mesela 1662'de 1 kral, 3 elektör prens, 49 dük, 4 sınır bölgesi valisi, 10 yargıç-prens, 8 yargıç-kont, 19 prens, 60 kont, 35 baron, 600 asilzade ve 'unvansız ekabir' vardı.

ha iyi bir erdem olduğu'[1] gerekçesiyle geri çevirdi. Asıl çarpıcı olan, büyük oranda soylulardan oluşan bir toplulukta içtenlik, karşılıklı güven, eşitlik, yalınlık, 'doğal' davranma, ölçülülük, doğruluk, nesnel (adil) olabilme ve hoşgörü gibi orta sınıf erdemlerine yapılan vurgudur.[2] Birbirlerine hitap ederken üyeler genellikle unvanları yerine adlarını kullanıyorlardı. Dernek yayınları, dikkatleri tek bir kişiye veya kişinin rütbesine değil de doğrudan konuya çekmek için yazar adı olmadan topluluğun adıyla ya da yazarın kullandığı bir takma adla basılıyordu. Eski usul alegorik diyaloglar artık hantal, sıkıcı ve samimiyetsiz görüldüğünden, dernek üyeleri içerisinde eğitimsiz ama heyecanlı bir zihniyete rol verilen yazı kalıbını geliştirmeye başladılar. Harsdörffer'in *Kadınlar İçin Konuşma İncelikleri*[3] kitabı, taşra toplumunun kabalığına derinden bağlı insanlar için uygarca alışkanlıklar, konuşma üslupları yaratma çabasını yansıtır.[4] Bu derneklerin bastıkları risaleler ve Sokratik, gündelik dil seçimleri bugün bize yapmacık ve ukalaca gelebilir. Yine de bu tören havasındaki çabaların toplumsal işlevlerini küçümsememeliyiz. Bu çabalar dar görüşlü, keskince ayrışmış toplumlarda yavaş yavaş demokratik görgü kurallarını yerleştirdiler. Orta sınıfların kullandığı bölgesel dili geliştirdiler, herkesi ilgilendiren konularda kişilerin ve doğumla gelen niteliklerin önemsiz olduğunu öğrettiler. Ama en önemlisi sınıflar arası iletişim kanalları ve bu kanalları nasıl kullanacaklarını öğrenen bir seçkinler topluluğu meydana getirdiler.

Dil dernekleri, daha sonra her biri orta sınıfların tipik temsilcisi olacak çocukların yetişmesi için okullar kurdu-

---

[1] Der fruchtbringenden Gesellschaft Namen, Vorhaben, Gemählde und Wörter, Frankfurt am Main, 1646, aktaran; Ernest Manheim, *a.g.e.*, s. 82.

[2] Ernest Manheim, *a.g.e.*, s. 81-84.

[3] Georg Philipp Harsdörffer, *Frauenzimmer Gesprächspiele*, tıpkıbasım (yay. haz.) Irmgard Böttcher, Tübingen, Niemeyer, 1969 -çn.

[4] Karş. Joseph Nadler, *Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften*, vol. II, 1929, s. 180 vd.

lar. Ama kendinden emin ve özgürleşmiş orta sınıf entelijansiyası halk içinde seslerini yükseltmeye başlayınca, bu kurumlar alay ve eleştirilere maruz kaldılar. Yapaylığın ve şekilciliğin reddedilmesi aslında, hâlâ varlığını sürdüren ana-baba vesayetine yönelik yeni palazlanmaya başlamış ergen sesinin isyanıdır. Boileau'nün barok akımına karşı öncü salvoları, orta ve kuzey Avrupa'da, öz bilince sahip orta sınıfların emellerini -ama siyasal olmayan bir araçla- dillendirmek istedikleri her yerde yankılandı. Onun ifadeleri şu iki karşıt taraf için de ortak, yazınsal bir payda sunar:[1] "Aimez la raison"[2] ve "le faux est toujours fade, ennuyeux, languissant",[3] "Rien n'est beau que le vrai [...] c'est elle seule qu'on admire et qu' on aime."[4] Aşırı kültürlülüğe ve entelektüel kibri denen şeye yönelik, bugün de devam eden nefret kaynağını Boileau'nün açıkladığı aynı toplumsal eğilimlerden alır.

Ancak bu saraylı baroğa karşı çıkış yalnızca dışardan gelmez. Zira bizzat saray yeni kaynaşmış entelijansiyanın barındığı yerdir artık. Entelijansiyada tahta yönelmiş ilkeli bir muhalefet henüz görülmese de sarayın eğitimliler üzerindeki hâkim havası biraz gevşemişti. Sonraları, saray yaşamının yan ürünü olarak ortaya çıkacak *salonlar*, buralarda yapılan toplantılarla saraylı iyi yetiştirme tarzından, kentli orta sınıfın benimsediği yetiştirme tarzına geçişe neden olacaktır.

Bu türden salonlar modern çağın ürünü değildir. Feuillet de Conches gibi, *Aspasia*'nın etrafında toplandığı *Ly-*

---

[1] Bkz. W. Stammler, *Reallexikon der deutschen Literaturgescgichte*, Berlin, 1925–31, s. 123.

[2] "Bu yüzden aklı sev", Nicolas Boileau-Despréaux'nun Horatius'un aynı adlı Latince eserini örnek alarak yazdığı *L'Art poetique* (Şiir Sanatı) kitabında yer alan I numaralı Kantodan; aslı *Aimez donc la raison* -çn.

[3] "Yanlış her zaman kördür; sıkıcı; mecalsiz" yine Boileau'nun Edebi mektup şeklinde yazdığı 9. Mektuptan -çn.

[4] "Doğru kadar güzel bir şey yoktur. Yalnızca onu sever ve yalnızca ona hayran kalırız" yine Boileau'nun Edebi mektup şeklinde yazdığı 9. Mektuptan -çn.

ceum'dan bir açıdan antik salon olarak söz edilebilir. Yine Provence sarayında, Beatrice d'Este'nin, Mantova Markizi İsabella ve Muhteşem Lorenzo'nunkiler gibi İtalyan Rönesans konutlarında ve Vittoria Collonna, Marguerite de Navarre gibi kültürlü kadınların çevresinde gerçekleştirilen feodal toplantıların yanı sıra çeşitli İngiliz dilbilim derneklerinde yapılan toplantıları da ekleyelim.[1] Yine de klasik *salon* kültürü Fransız sarayı kaynaklıdır.

Saray törenselliği ve herkesin uyması gereken salon resmiyeti aynı zamanda 'gözlerden ırak, sahnenin arkalarında' samimi, özel toplantıların arzulanmasına da neden oldu. Bu özel toplantılar dedikodu, dolap çevirme, içe atılmış kin ve saray yaşamının bastırdığı birçok başka güdünün serbestçe açığa çıkabileceği bir mekân oldu. Rambouillet Markizi kabul salonunu küçük odalara ve bölmelere ayırıp, her bölmeyi on sekiz kişiye tahsis ederek bu sahne arkası geleneğinin öncüsü oldu. Geniş mimari yapı da bu küçük bölmelere estetik bir hava kattı. Bunlardan en meşhuru Artenice'in Mavi Odası[2] olarak tanınır.

Tinker'm salonların yazınsal işlevi üzerine yaptığı ilginç araştırma, buralar hakkında altı temel özelliği sıralar. İlkini zaten anmıştık; *özel mekân*. İkincisi içine doğduğu sınıfı dikkate almadan, yetenekli kişileri destekleyen ve toplantıların vasıflı olması için belirli ölçütleri uygulayan *ev sahibesinin uyarıcı ve teşvik edici etkisi*. Entelektüel yeteneklerin kişinin kabul görmesindeki etkisi, bir şarap tüccarının oğlu olup Rambouillet Markizi'nin çevresindeki yerini alan Voiture örneğinde açıkça görülebilir. Bu açıklık tutumu özellikle, sıklıkla örnek verildiği üzere 'valet de chambre'm kızı olan Madame de Geoffrins gibi üçüncü sınıftan

---

[1] İngiliz salonları için Bkz. Chauncey B.Tinker, *The Salon and English Literature; Chapters on the Interrelations of Literature and Society in the Age of Johnson*, New York, 1915, ss. 22–29. Yine; 'The Warwickshire Coterie', *Cambridge History of English Literature*, Vol. X, 1914, ss. 307 vd.; Valerian Thornius, *Salons*, New York, 1929.

[2] Tinker, *a.g.e.*, s. 24.

(burjuva) gelmiş kişilerin salon toplantılarında iyice belirgindir. Orta sınıfların salon toplantılarında varsıllığın ikincil önemde olduğu, yine konuklarına akşam yemeği verecek imkândan yoksun olan ama toplantı düzenleyebilen Madame du Deffandud örneğinde görülebilir. Tinker'ın bu türden salonların ayırt edici üçüncü özelliği olarak gösterdiği şey de; sonunda oyun, söylev, şiir ya da bir denemenin okunmasıyla noktalanan edebi, felsefi, eleştirel *sohbetler*dir. Salonlar bu açıdan kısa ve özlü, *bon mot* (nükteli ama çarpıcı), özlü söz şeklinde ve doğaçlama yapılan yeni eleştiri türünün de ilk kez görüldüğü ortamlardı.

Platonik aşk salonların dördüncü özelliğidir. Bu aşkın baş odağı elbette, sohbetleri belirlemede mutlak bir etkisi olan ev sahibesiydi. Ev sahibesinin toplumsal kimliğinin elbette, ataerkil ailelerdeki evin hanımı veya püriten kesimin az konuşan, süklüm püklüm ev kadını tipiyle hiç ilgisi yoktur. Erotizm yüklü hava yalnızca salonlarda görülen bir özellik değil, aynı zamanda bizzat o çağın sanat ve yazının da nişanesidir. Beşinci özellik, *kadınların* özellikle ev sahibelerinin *belirleyici üstünlüğü*dür.[1] Birkaç istisna dışında her zaman olgun bir kadın olan ev sahibesi, bilgili biri olmasa da salonun parlayan yıldızı olarak göze çarpar.

Bu tür salonların, Tinker'in işaret ettiği altıncı ve en önemli özelliği; o çağ için *yaşam ve yazın arasındaki aracı işlevleridir*. Anılan özellik, kültürel konularda prens, soylu himayesinin azaldığı ama henüz demokratik bir toplumun da kurulmadığı bu ara dönem için oldukça önemlidir. Salonlar bu açıdan boşlukları doldurur ve sarayların eski koruyucu, destekleyici işlevlerini devralmış olurlar. Salonlar yazar ve sanatçılara, karşılarında hazır olan bir kurul işlevi görür, onları harekete geçirir ve seçkin bir topluluğa ulaşma imkânı sunar. Böylece salon, yazınsal beklentilerin doğduğu yer, serbest çalışan yazarlar için bir piyasa gibi iş

[1] Valerian Thornius rokoko salonlarını 'kadın krallığı' olarak adlandırır; Thornius, *a.g.e.*, s. 122.

görür. Diğer yandan artık daimi bir himayeye güvenemez hâle gelen sanatçılar da yayımcılarla, yani sayıları hızla artan adsız yayınların en önemli oyuncularıyla doğrudan temasa geçme ve hedef kitlenin sürekli değişen yazınsal beklentilerini tanıma imkânına sahip olurlar. Bu değişen durum yazarı kendine yönelik yeni bir tanımlamaya ulaştırır; yazar artık yeni işvereniyle, yani halkla toplumsal eşiti olarak tanışmıştır ve böylece o, bundan böyle tek bir işverene bağımlı olmayı küçümseyecektir. Tıpkı d'Alembert'in ilan ettiği gibi; "les seuls grands seigneurs dont un homme de lettres doive désirer le commerce sont ceux qu'il peut traiter et regarder en toute sûreté, comme ses égaux, comme ses amis. [Yazı adamının arzu edebileceği en büyük soylu tacirdir; onun eşiti ve dostu olacağı gibi, himaye de görecektir]"[1] Ev sahibesinin delaleti parasal yardım, konaklama ve barınma yeri demektir. Ayrıca ev sahibesi bazen basım masraflarını -hem de yazarı başını öne eğmeye zorlamadan ve bağımsızlığına bir halel getirmeden- öder.

Bu istisnai salon çağı, feodal tipteki toplum yapısından demokratik tipteki yapıya doğru gelişimin dönüm noktasına işaret eder. Salonlar, nüfusun idare edilebilir bir miktarda olması koşuluyla yazınsal ve toplumsal işlevlerini sürdürebilirler. Seçim mahallinin küçük toplantılardan aşama aşama geniş halk kitlesine dönüşümü kitle demokrasisinde gerçekleşecektir. Salonlar ayrıca kendilerini üst tabakalardan ayrı gören ama alt kesimle de tamamen özdeşleştirmeyen, özgür ve bağımsız bir yaşam peşindeki şairlerin de doğal ortamı hâline geldi. Salonlar bir süreliği-

[1] d'Alembert, *Essais sur la société des gens de lettres*. Beljame, saraya bağlı olan şairlerin bozuk ortamlarını şöyle tasvir ediyor; "c'est un cercle vicieux: plus ils ont besoin de la cour, plus ils s'abaissent, et plus ils s'abaissent, moins la cour fait pour eux. [Bu bir kısırdöngüdür; saraya kabul edilmek için kendilerini daha da küçültürler ve daha küçüldükçe saray onları istemez]' (*Le public et les hommes de lettres an XVIII siècle*, 1881, s. 223.)

ne yaratıcı entelijansiyanın toplumdan yalıtımını engellese de ortaya çıkan yeni kitle toplumunun bu yazınsal çevreleri yavaş yavaş yutmasıyla entelektüeller köşelerine çekilmeye başladılar. Giderek toplumla eski bağlantılarını bile yitirdiler ve nihayet 18. yüzyıl civarı büyük ölçüde toplumdan yalıtılmış bir yaşam sürer hâle geldiler. İşte yeni kitle toplumundaki bu 'aykırı yaşam tarzı' yepyeni gruplaşma biçimleri doğurdu; bohem çevreler ve daha da önemlisi *kahvehaneler.*

Aslında yakın doğuda ortaya çıkan kahvehaneler İstanbul üzerinden batıya; Viyana'ya ve Hamburg, Marsilya gibi liman kentlerine doğru yayıldı.[1] Londra'da ilk kahvehane 1652'de, Paris'te ise ilk defa 1671 tarihinde borsa binasının yakınında açıldı. Kahvehanelerin İngiltere'de hızla yayılması, bunların o dönemle ilgili, yeni işlevleri hakkında ipuçları veriyor; kahvehaneler kısmen demokratikleşmiş topluluklarda fikir alışverişlerinin yapıldığı ilk merkezlerdir.[2] Bu tarihlerde gazeteler hâlâ emekleme çağındaydı. Süreli yayın niteliğine kavuşmuş gazeteler ancak 1662'den sonra, o da ciddi biçimde sansürlenmiş olarak dolaşıma girdi. Ayrıca o dönemde henüz okuma alışkanlığı kültürü yerleşmemişti. Bunun tersine kahvehaneler insanlara kitapçıkların okunduğu, söylevlerin çekildiği ifade özgürlüğü alanları sundular.[3] Kahve satılan dükkânların siyasal gücü Fransız Devrimi sırasında apaçık görüldü.[1]

---

[1] Mesela bkz. H. Westerfrölke, *Englische Kaffeehäuser im Zeitalter Boydens und Addisons.* Jenaer Germanistische Forschungen, No 5.

[2] Beljame, *a.g.e.*, s. 172 vd.

[3] Addison, *The Spectator*'da (Sayı 403) Londra kahvehanelerinde neler döndüğünü mizahi bir üslupla şöyle anlatır; "Evet biliyorum, genelde siyasetçinin yüzü mahkeme duvarı gibidir; renk vermez. Ama her kahvehanede oranın demirbaşı olmuş deneyimli bir siyasetçi vardır; mahallesinin laf ebesi. Güncel meselelerde neler olup bittiğini, bunlar hakkında ne düşündüğünü öğrenmek için, kahvehanede her zaman bu tiplerin yakınına oturmaya çalışırım (...) İlk başta St. James'e uğradım. Dışarı bakan bir odada siyaset vızıltıları kulağıma çalındı. Kimin girip çıktığına aldırmadan spekülasyonlar havada uçuşuyordu, odada ilerledikçe bilgi-

1675'te kapatılmalarına yönelik çıkartılan yönetmelik düşünüldüğünde yine kahvehanelerin siyasal düşünce üzerindeki etkisinin iyiden iyiye kabullenilmiş olduğu açıktır. Ama kahvehane kurumu öylesine yerleşmişti ki kapatma yönetmeliği mecburen geri çekildi. Bunu izleyen dönemde kahvehanelerin evrimi tipik bir İngiliz kültürü özelliğini yansıtır; kahvehaneler artık siyasal *derneklere* dönüşmüştü.[2] Kahvehanelerin gidişatının izini sürmek yerine bunları yeni gruplaşma merkezleri olarak incelemeye alalım.

Elbette bu buluşma yerleri toplum ve toplumun seçkinlerinin demokratikleşmesi için çok önemlidir. Salonlar kendi demokratikleştirme etkilerini, küçük gruplarla sınırlanmış yarı feodal topluluklar üzerinde uygularken, kahvehanelerin giriş çıkış açısından neredeyse hiçbir sınırı yoktu. Yine salon toplantılarına katılım birilerinin takdimine ve toplumsal uygunluğa bağlıyken, kahvehane cemaatleri kendi görüşlerini paylaşan herkese sonuna kadar açıktı. Bu yeni gruplaşmanın temeli ne ortak yaşam tarzı

---

niz artıyordu, şu teorisyenler güruhunun geliştirdiği fikirleri duyabilirdiniz(...) Mesela tüm İspanya monarşisinin ve Burbonların gelir kaynaklarının beş dakikada halledilebileceğini burada duydum. Aktaran; John Timbs, *Club Life of London*, vol. II, Londra, 1866, ss. 39 vd.

[1] Bkz. H. Cunow, *Politische Kaffeehäuser*, 1925; Harold Routh'un *Cambridge History of English Literature, vol. IX, New York and Cambridge, 1913" içindeki "Steele and Addison* adlı makalesi. Yine N. G. Aldis, "Cambridge History of English Literature, vol. XI, New York-Cambridge, 1914", *Book Production and Distribution, 1625–1800* (s. 368).

[2] "Bu dernekler büyük ölçüde kahvehaneden devraldıkları özellikleri korudular. En başta, bunlar da ortak fikirler etrafında kuruluyordu. Bir grup, Homeros'un çevrilmesini savunanların, bir başkası kansız devrimi savunanların, bir diğeri modernlere karşı klasikleri savunanların kurduğu birliklerdi. Herkes kendi meşrebince bir şeylerin peşindeydi. Aristokrat toplulukları kendi ilgi alanlarına göre; siyasal, edebi, felsefi, ekonomik bir hizip halini aldılar." Yine siyasal dernekler, "her rütbe ve meslekten kişilerin uğrak yeri haline gelmişti. Her grubun kendince bir amacı ve yapısı vardı." Robert Allen, *The Clubs of Augustan London*, Cambridge, 1933, s. 34 vd.

ne de ortak dostlardır; sadece ortak görüşlerdir. Bireyi, içine doğduğu, asli çevresinden ayrılmaya iten metropol, ada-sana bakmayan bu yeni birliktelik biçimini olanaklı kılar. Modern, açık katılımlı gruplaşma ile onun öncü biçimi, yani kişileri kan bağına bakmaksızın toplamayı başaran Greko-Romen gruplaşma tarzı arasındaki fark, bu iki biçimin arasında duran uzun tarihsel boşluğu aydınlatır.

İngiltere ve Fransa kahvehanelerinde olgunlaşan yeni, modern birleşme tarzı kişinin toplumsal tabakasını ve aile bağlarını önemsiz kılar; işte bu ortam, bireyin birey olarak seçik hâle gelebildiği ve görüşlerinin siyasal ittifakların temelini kurabildiği toplumun, liberalleşmiş kitle toplumunun ürünüdür. 18. yüzyılın sonunda ve 19. yüzyılın başlarında kahvehane cemaatleri batı tarihinin bir bakıma en özgür birliklerini kurdular. Hiçbir dönemde görüşler bu zamanda sahip oldukları hızlı dolaşım olanağına ve toplumsal açıdan bağımsızlığa sahip olamamıştı. Ama öte yandan çok daha katı kutuplaşmalara ve düşünce ittifaklarına sahne olması açısından kitle toplumu, bir gerilemeyi de meydana getirir. Zamanla bu gerileme iyice derinleşecektir.

Geriye dönüp bakıldığında görüşlerinin toplumsal köklerinin her zaman görülebildiğini dikkate alırsak birey, liberal toplumun altın çağmda bile tamamen özgür olmamıştır. Hiçbir toplum, üyelerinin tamamen özgür olmasına yanaşmaz. Yine hiçbir fikir de toplumsal yer çekiminin olmadığı bir boşlukta tasarlanmamıştır. Eski düzendeki, feodaliteye özgü toplumsal tabakalaşma türü, yeni düzendeki yeni sınıf ayrımı tarzının aslında hemen yanı başındadır.

Kahvehaneler hakkındaki bu ara fasıldan sonra asıl konumuza, salonların işlevlerine geri dönelim. Salonlar, toplumu 'yükseltme' işlevlerini sürdürebildikleri ve eğitim kurumları ile kanaat oluşturan kurumlar üzerindeki baskın, denetleyici konumlarını koruyabildikleri sürece seçim mercii olarak kaldılar. Loynes Kontesi'nin (Marie Anne-

Detourbay) salonu Paris Akademisi seçimlerinde etki edebilen son salondu; oğul Alexander Dumas'nın, Sardou, Flaubert, Gautier, Mistral ve Anatole France'ın seçilmesi bu salonda teminat altına alınmıştı.[1] Salonlar ayrıca siyasal ve yazınsal seçkinlerin sayılarının artmasını dizginledi, haddinden fazla entelektüelin ortaya çıkışını engelledi. Tümüyle demokratik olan bu seçim yöntemi, Almanya ve bazı Latin ülkeleri gibi yazarların, sanatçıların ve bilginlerin ayrıcalıklı konumlarının tadına çıkardıkları toplumlarda kaçınılmaz olarak büyük bir çekim yarattı. Seçim organı hâline gelmeleri salonların tek işlevi değildir; buralar aynı zamanda daha geniş kesimlere yayılmış, toplumsal egemenliği yücelttiler. Ayrıca salonların ortak yaşam ruhu toplumsal olarak dışlanmış tipleri de içine aldı ve buralarda önderlik konusunda umut vadeden kişiler yetiştirildi. Ev sahibelerini olduğu gibi okur-yazarları da bir topluluğa bağladıkları düşünülürse salonların toplum için iki yanlı kanal vazifesi gördüğü anlaşılır. Berlin Yahudi salonları varlıklarını yalnızca -Mary Hargrave'nin değindiği gibi-[2] Yahudilerin siyasal hak mahrumiyetlerini evlerindeki kültür ortamıyla ikame etme amacına borçlu değildir. Aynı zamanda bu salon toplantıları, Henriette Hertz ve Rachel Lewin gibi kadınların düzenlediği kadınlara özel salon partileriyle daha geniş ve değişik dünyalara açılma olanağı sunuyordu.

Salon sohbetleri, daha önceden kentli aristokrasinin ve kentteki hareketli kültür camiasının buluştuğu yerlerde olduğu gibi geçirgen yapısını yansıtır. Bunun tersine loncaların yalnızca eğlence amaçlı toplantıları yalnızca tek bir sınıfı ilgilendiriyordu. Şarkı festivalleri, müzik odasındaki şölenler sadece önceden belirli olan konuların üstün körü görüşüldüğü ama asıl amacı eğlence olan toplantılardı;

---

[1] A. Meyer, *Forty Years of Parisian Society*, 1912.

[2] Mary Hargrave, *Some German Women and their Salons*, Londra, 1912, s. 55.

zaten bunlar birbirlerine sıkı sıkıya bağlı, aynı yapı ve ortak görüşteki kentlilerin toplantılarıydı. Salonlar ise bunun tersine farklı toplumsal tabakalardan ve görüşlerden, farklı bağlılık duygularına sahip bireyleri kaynaştırıyordu. Aristokrasi hâlâ çekimin merkezinde dursa da entelektüel hava ve salon söyleşilerinin kendine özgü niteliği rekabetçi ve hareketli bir toplumunun maketini; içinde artık toplumsal konumun miras yoluyla geçmediği, bir konumda sabit olunmayıp konumlar arası geçişin istikrarsızca sürdüğü, yani konumun kazanıldığı yeni toplumun maketini inşa ediyordu. Salonlarda yakalanan karşılıklı konuşabilme olanağı başarı için bir fırsattı; ince ve parlak zekâya meslekte ilerlemenin kapılarını açabilen, muhatabını müsait olarak yakaladığı birkaç dakikalık etkilemeyle kişinin ikbalini sağlayacak bir fırsat. Ama bu anlık zaferlerden hiçbiri, hemen bir mevkiye atanma veya yayıncıdan alınan basma sözüyle taçlanmadığı sürece kalıcı olamıyordu.

Salonlar modern çağa özgü bir başka özelliği de sergilerler; birey üzerinde yalnızca kısıtlı hak iddiası. Otto von Gierke ortaçağ kurum ve loncalarının bireyler üzerindeki geniş kapsamlı haklarını belirtmişti. Bu yapıların bileşik işlevleri bireyi bütün olarak, hem de dini, hukuki, iktisadi, eğlenceye dair tüm ilgileriyle birlikte içinde eritir. Modern toplum ise aksine bireye teğet geçerek etki eder, yalnızca belirli ilgilerini kapsayıp onu görece özgür bırakır. Ayrıca bireyin konumunu da tanımlamaz. Aynı bireyler birbirlerinin önünü kesen birçok farklı gruplaşma içerisinde yer alabilirler. Bu birden fazla grupta yer alabilme olanağı, 18. yüzyıl başlarında 'farklılaşmış kişilikler' olgusunu yaratmıştır.[1] Bir gruptan diğerine geçebildiğine ve bu yüzden de çıkarları hiçbir grupla kısıtlanmadığına göre bireyin her zaman çıkış yolları vardır. Salonlar değişken ve hazırlıksız yakalanan durumlarda nasıl davranılacağını gösteren dav-

[1] G. Simmel, *Soziologie*, Leipzig, 1908, Bölüm X, özellikle şu sayfalar; 710 vd., 763 vd.

ranış kurallarının ilk kez kurulduğu yerdir. Çünkü buralarda hiçbir şey önceden belirlenmiş değildir, öncelik de kıvrak zekâya ve hazır cevaplılığa bağlıdır, buralarda konular birilerinin sinirlerini zıplatmadan rahatça konuşulacak olanlarla sınırlanmıştır.

19. yüzyılın başında Almanya'daki tutucu derneklerin, ortaçağ loncalarını ya da saray buluşmalarının aşırı resmiyetini andırması rastlantı değildir. Burada 'Christlich deutsche Tischgesellschaft (Hristiyan-Alman Akşam Yemeği Toplantıları)' ve 'Tunnel an der Spree (Şölen Galerisi)'[1] gibi dernekleri kastediyorum. Aynı şekilde İngiliz siyasal derneklerinde de teklifsiz tekellüfsüz samimi ortamlar bulamayız, buralardaki toplantılarda da oldukça sıkıcı bir hava hâkimdir, oturumlarda konuşmacılar önceden belirlenmiştir; toplantılarda anlatılan hikâyelerin kayıtları tutulmaktadır.[2] Bu İngiliz derneklerinde asilzadeleri, hükümet yetkililerini, hayalci liberalleri, tüm bu farklılıkları kaynaştırmak gibi salonları andıran bazı özellikler görülse de salonların bu İngiliz mukabillerinde akışkanlık ve teklifsizlik eksiktir; tutucu havanın solunduğu Alman mukabillerinde de rekabetçi bir toplumun toplumsal biçimleri henüz görülmez.

Özetle, özel entelektüel kaynaşma kalıpları, toplumun eğitimli kesimine düşen rolleri anlamak için temel önemdedir. Yine bunların anlaşılması, o dönemin, toplumsal öğelerini açıkça dile getiren makbul zihniyetine ve ifade tarzına ışık tutar.[3]

---

[1] Karl Mannheim, 'Conservative Thought', *Essays on Sociology and Social Psychology*, (ed.) Paul Kecskemeti, Londra ve New York, 1953.

[2] Bu toplantılara dair hikayelerden bazıları, mesela Heinrich von Kleist'ın dikkat çekici gözlemleri o dönemde *Berliner Abendblatt* gazetesinde basılmıştır. Ayrıca Bkz. R. Steig, *Kleist's Berliner Kämpfe*, 1901.

[3] Bu konuda Harold Routh'un, İngiliz yazarlar hakkında *Cambridge History of English Literature*'de yer alan çalışmasını öneriyoruz. Routh bu çalışmasında her zamanki gibi açık yazmadaki ustalığıyla, bağnazca bir tutum sergilemeden ve laf kalabalığı etmeden 18. yüzyılın başlarında kahvehanelerin etkisini gösteriyor. Bize göre kahvehaneler orta sınıfların

c) Entelijansiya ve Sınıflar

Yukarıda söylenenler entelijansiyayı sanki kendi kendini doğurmuş ve kendi başına kaim bir grup gibi sunduğumuz şeklinde birtakım önyargılara neden olabilir. Çünkü buraya kadar entelijansiyanın içinde var olduğu, asıl geniş topluma bağlılığına değinmedik. Burada işte bu ilişkiyi ele alacağız.

Entelektüeller bir nevi, içine doğdukları, ana babalarından gelen toplumsal kesimleri terk eden dönmelerdir. Bu olgu da bu mürtetlerin kopma koşullarını ve yeni bir çevreye dâhil olduktan sonra bu asıl, ilk sınıflarıyla ilişkilerinin nasıl olduğuna bakmamızı zorunlu kılıyor. Hâkim kesimlerin, toplumsal önderliğin yeni beliren işlevini yerine getiremeyecekleri kesinleşince entelijansiya önünde yeni fırsatlar bulur. Bu fırsatlar orta sınıflardan bazılarının seçilip yükselme fırsatı demektir. Yine eyaletlerde vekillik yapan görevlilerin iyice önem kazanmasını, orta sınıfa ait kimselerin bilimsel mesleklere[1] girmesini sağlayan aynı koşullardır.

(i) Yükselen Entelijansiya Türleri

Bireyin herkesin katılımına açık gruplar içinde yükselişi ile kapalı toplumsal katmanlardaki ilerleyişi arasında ay-

---

yetişme bahçeleridir. Önceki yazarlar, yalnızca kitabi bilgilerle tanışık olduklarından yazılarında kitabi bir üslup ve skolastik bir yöntem kullanıyorlardı. Kahvehaneler ise sohbetin, konuşmanın merkezidir. "Kafası fikir alışverişiyle eğitilmiş kişi, kitaptan öğrenene kıyasla daha değişebilir ve kıvrak bir zihniyete sahiptir." Kahvehaneler farkında olmadan, yeni hümanizmin kurucu mekânları olmuşladır. Zira bir yazar yalnızca böyle bir merkezde "çağının duygu ve düşünleriyle temas edebilir."

[1] Bilimsel mesleklerle ilgili olarak bkz. F. von Bezold, 'Kultur der Gegenwert' içinde *Staat und Gesellschaft des Reformationszeitalters*, (ed.) von Hinneberg, Cilt II, Bölüm 15/1. Bu eserde şöyle denir; "(...) bilim insanlarının ve sanatçıların ezici çoğunluğu orta sınıflardan ya da köylü ailelerden gelir; yeni kültür de temelde bir kent kültürüdür. Kent kültüründe yalnızca 16. yüzyılda bariz bir aristokratik hava vardır (...) yani şu halkın yaşam tarzına yabancılaşmış grubun. (s. 102)"

rım yapılması gerektiğini düşünüyorum. Her iki ilerleyişe de birbirinden farklı toplumsal tutumları pekiştiren özel deneyimler eşlik eder.

Herkesin erişimine açık toplumsal katmana tek başına yükselen birey kahramanlık ve başarı öyküleri geliştirmeye meyyaldir.[1] Değişiklik yanlısı ve iyimser bir tutum takınması da olasıdır. Gittikçe büyüyen kapitalizmin olanaklı kıldığı bir konuma yükselmiş liberal burjuva sınıfından olan bir birey mesela; yükselişi geniş kitle ölçeğinde yukarı doğru tırmanmanın göz alıcı örneği olarak görünür. Girişimci bireye zafer, İtalyan Rönesans'ında bankerlere, tüccarlara ve *condottieri*ye[2] geldiğine çok benzer yollardan gelir. Girişimci, gayret ve biraz da sezgiyle herkesin kendi ulaştığı konuma ulaşabileceğine dair iyimser bir kanı besler; herkes kendi kendine, belki de şansının yaver gitmesiyle başarıya ulaşmıştır, koşulların meydana getirdiği özel durumdan dolayı değil. Ama tekillikler üzerine yapılandırılmış toplumlarda kendi başarısını bir başkasınınkiyle karşılaştırmadan kim başarısının havasını atabilir ki? Böylece birey, gayet doğal olarak kendi yaşam öyküsünü evrensel varoluş koşullarının tecessümüymüş gibi düşünmeye yönelir. Varsıllığa ulaşması ona, arzularının peşinden gitmeyi bildiğini düşündürür. İçinden yükseldiği sınıfa karşı ılımlıdır ve genel olarak topluma hoşgörüyle bakan bir düşünce tarzını benimser.

Sıkı örülmüş, *birlik ruhuna* sahip kapalı gruplardaki yükselme hareketi ise bambaşka bir tutumu tetikler. Hızlıca ayrıcalıklı gruplar katma yükselen bireyler, bu grupların düzenine uyum sağlamak ve içerisinde yükselebildikleri toplumsal hiyerarşiyi onaylamak için kendilerinde yeni bir kimlik tanımlaması yapmaya eğilimlidirler.[3] Bürokratik

---

[1] Bkz. Robert Merton, 'Social Structure and Anomie', *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, Illinois, 1949, s. 131.

[2] Özellikle 14 ve 15. yüzyıllarda İtalya'da özel paralı askerler birliğinin komutanları -çn.

[3] E. Lederer, 'Die Klassenschichtung, ihr soziologischer Ort und ihre

devlette, resmi görevlerdeki artan açıktan dolayı akademik bilginlerin, özellikle hukukçuların yükselişinde olan da budur. Bilginlerin bu şekilde yükselmesi, kast şeklinde, katı derecelendirmelerle yapılandırılmış, önemli meslekleri çok az kişinin eline bırakmış, bir kalfanın en nihayetinde usta, işportacının en fazla bir tüccar olabileceği toplumlarda bir istisnadır. [1] Yeni yükselen bilginler böylece, kendi özel soyluluklarını yani *nobilitas generis* (doğuştan soylular) karşısında ve onun eşiti olan *nobilitas literaria* (yazın soyluları) iddialarını ortaya koyabildikleri toplumsal hiyerarşinin yetkin sözcüleri olduklarını gösterirler. Greifswald kentinin hukuk uzmanı olan M. Stephani'nin 1617'de yazdığı *Tractatus de Nobititate* (*Soylulaştırma Üzerine Deneme*) kitabında bu çaba özetlenir. Mahkemede ifadeleri çok daha fazla ağırlık taşıdığı için *doctores*, sıradan halk tabakasınca zaten soylular olarak görülüyorlardı. Mesela bir doktor ve sıradan halk tabakasından biri aynı cinayetin zanlılarıysa suç sıradan olana yıkılıyordu; örnekler çoğaltılabilir. Bilginlerin yeni, özel türden soyluluk algısı oturtma çabaları, bu konu hakkında, yani *yazınsal soyluluk* (*nobilitas literaria*) hakkında geniş bir literatür[2] meydana getirdi. Bu da aslında entelektüellerin sürekli yaptıkları üzere, kendilerini yeni bir biçime dönüştürmelerinin bir örneğidir.

Yukarı katmanlara bu türden yükselme hareketinin ikinci sonucu, içine doğduğu, ailenin tabakasından köklü bir kopuştur. Burada eyaletlerde vekillik yapan resmi görevliler yine en güzel örnektir. *Minnesong* kültürünün geç dönemlerindeki entelektüel üretkenlikleri, vekillerin saray kültürünü bilinçli olarak özümsemelerinin sonucudur. Mürtedlerin önceki durumlarından keskin kopuşunun ikinci göstergesi, bu kişilerin âdetlere, alışkanlıklara giderek daha fazla özen göstermeleridir. Bunun gibi bir eğilim

---

Wandlungen,' *Archiv für Sozialwissenschaft*, Vol. 65, 1931, s. 539 vd.

[1] Bkz. Truntz, 'Der deutsche Späthumanismus um 1600 als Standeskultur,' *Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts*, 1931.

[2] Ayrıntılı bilgi için; Truntz, *a.g.e.*, s. 48.

toplumsal doyuma işaret eder. Yükselen gruplar, bulundukları konumun zirvesine ulaştıklarında ve bu konumdan kaynaklanan fırsatları değerlendiremeyecek kadar bıkmış, doyuma ulaşmış olduklarında ellerindeki konumu ritüelleştirmeye yönelirler. Yükseliş dönemlerinde naipler, hizmetleri sayesinde, özellikle at sırtında yaptıkları hizmetleri sayesinde bir mevki elde etmişlerdi. Orta çağların çoğunda atlı hizmet, doğuştan soyluluktan daha üstün sayılıyordu. At üstünde kılıç taşımak, kesin bir farklılık göstergesiydi; krallarda bile.[1] Ama durağanlaşma döneminde vekillerin soyluluğu bu rütbeyi sıradanlaştırdı ve doğuştan soyluluk tekrar hizmetle kazanılandan üstün hâle geldi.

(ii) Yersiz Yurtsuz ve Dışlanmışlardan Oluşan Entelijansiya Türü

Burada tekrar toplumsal beklentileri karşılanmamış sınıflara, özellikle bu durumdaki entelektüellere dönüyoruz. E. Lederer bu kişiler hakkında hem yalıtım hem de özyüceltim eğilimlerinden söz eder. Birdenbire asıl toplumsal konumlarına geri düşmüş kesimler, artık yüksek sınıflara özenmezler, hatta tersine bunlara meydan okuyan bir tutum sergileyip, hem düşünce, zihniyet hem de davranış bağlamında karşıt modeller geliştirmeye girişirler. Koşullar da karşıt ideoloji geliştirmek, bunu açıkça dillendirmek gibi ikincil etkenlere sımsıkı bağlı hâle geldiği ölçüde, bu tür tutumları olanaklı kılar. Açıkça belirginleşen karşıtlığın, içinde billurlaşacağı koşulların var olmadığı yerde hınç örtülü hâle gelir ve bu hıncın ifade edilebilmesi bireylerle veya bireyin doğrudan dâhil olduğu grubuyla sınırlanır. Bu şekilde derinlere gizlenmiş kin, toplumsal olarak verimli olmaktan uzaktır. Bunun tersine, koşullar toplu hoşnutsuzluğun açığa çıkmasına olanak tanırsa hınç, yapı

[1] Karl Weinhold, *Die deutschen Frauen in Mittelalter*, Vol. 1, s. 232, (3. Baskı), 1897.

üretebilen bir uyarıcıya dönüşür ve uzun vadede hareketli toplumların ihtiyaç duyduğu toplumsal eleştiriye uygun ortamı yaratır.

Toplumsal öz-bilincin arttığı ve entelijansiyanın doğuşuna destek veren durum budur. Ama doğacak bu kesim, yeni oluşturulmuş toplumsal tabakanın ikinci kuşak mensuplarında sık sık görüldüğü gibi, doygunluğa ulaşmış bir konumdan da türemiş olabilir. R. Hamann erken Rönesans kültürünün temelinde ikinci kuşağın etkilerini bulur.[1] Mesela Cosimo de Medici; "doğru aracı banka işlerinde bulan, devlet meselelerine gayet duyarlı ve özenle yönelen, kendi çıkarlarıyla memleketinin çıkarlarının birbirine ayrılmaz biçimde bağlı olduğunu düşünen biriydi. Gayet sade ve mütevazı bir yaşam sürdü(...) [Oğlu] Muhteşem Lorenzo ise finans işlerini boşladı, onun döneminde bankaları iflasın eşiğine geldi. Lorenzo fiziksel ve tinsel hazzı kendine en temel ilke yapmıştı."[2] Ama atadan tevarüs edilen mal mülk, her zaman ve mutlaka kültürle uğraşmayı doğuracak diye bir durum yok. Hatta tersine bu miras çoğu zaman kişinin kendini geliştirme çabalarını engelleyen bir dürtü olarak etki eder. Lederer'in işaret ettiği ve *minnesinger* örneğinin gösterdiği gibi, yüksek sınıflar içinde bazı kesimlerin arkada bırakılma durumu oldukça tipiktir. Bu dışlanmış bireyler, aynı bölükteki emsallerinin ilgisiz, hallerinden hoşnut bakış açılarından uzaklaşıp toplumunu açıkça eleştiren bir duruma gelir.

Hoşnutsuz alt sınıflar da buna benzer bir yol tuttu. Kendilerinin de var olduğunu bilinçli olarak ortaya koyma, kanıtlama çabalarının ilk aşamasında alt sınıflar, üst sınıf geleneklerine tepki göstererek işe başladılar. Sürece, kendi âdetlerini ikame etme, ayrıca mevcut düzenin tam tersi bir

---

[1] R. Hamann, *Die Frührenaissance der italienischen Malerei.* Die Kunst in Bildern, Jena, 1909, s. 23 vd.; A.von Martin, *Die Soziologie der Renaissance,* Stuttgart: 1932 ve "Kultursoziologie der Renaissance" *Handwörterbuch der Soziologie,* (ed.) A.Vierkandt, 1931.

[2] Hamann, *a.g.e.*, s. 3.

düzen imgesini ve üst sınıf ideolojilerinin eleştirilmesini içeren bir ütopyanın yaratılması eşlik etti. Bu karşıtlık güdülerinin akılcı toplum eleştirisine ve akılcı muhalefete dönüşmesi, alt sınıfların bu ilk dikilmelerinden ancak çok sonraları gerçekleşebildi.[1] Bu ütopyalar ve karşı-imgeler, yalnızca bireylerin yaratımıdır; şikâyetçi olduğu halde derdini yüksek sesle söylemeyen kitlenin değil. Yaratıcı bireylerin bu kitlenin sözcüleri ve müttefikleri olması durumu değiştirmez. Bu bireylerce dile getirilen hoşnutsuzluk ve karşı-imgeler kitlenin uyuşumunun ve kitlesel eylemi belirginleştirir. Bir sınıftaki sınıf bilincini yaratan kişiler çok nadiren bu sınıf mensubudur. Bu vekâleten pay aldığı sınıfsal konum tam da entelektüele, toplumda yaslanabileceği ikinci zeminini sunar. Entelektüel kitlesel tepkilerin dile getirilme sürecini yalnızca, kendini onların konumuna sokarak ve böylece kendi sahip olduğu konumu aşarak hızlandırabilir. Yalıtılmış birey olan entelektüel bu süreçte, aslında ait olmadığı bir sınıfla kurduğu bağlantı aracılığıyla artık toplu bir yörüngeyi paylaşır olmuştur. Öncülük etmek istiyorsa bu yörüngeyi izlemek zorundadır.

Dışlanmış üst sınıf üyelerinin bambaşka bir macerası vardır. Bunların dışlanma durumu, genellikle alt sınıflardan gelen davetsiz misafirlerin bunların yerini almasıyla ilgilidir. Üst sınıflarda gerçekleşen kısmi yer değiştirmeler bazen de sınıf geleneğinde önceden belirlenmiş ekonomik sorumlulukları taşıyacak gücün olmamasından kaynaklanır. Pahalı adetlere güç yetirememe, bu sınıflarda alışkanlık hâline gelmiş, bilindik ilerleme yoluna taş koyar. Üst sınıf çocuklarının, ayrıcalıklı konuma ulaşmaları için gerekli uzun bekleme dönemini atlatmasını sağlayacak finansal olanaklardan yoksun olmaları sonucu yoldan çıkması oldukça tipik bir durumdur. İşte bu durumların hepsi

[1] Konuyla ilgili bir tartışma için benim *İdeoloji ve Ütopya* kitabımdaki "Ütopik Bilinç" bölümüne bakılabilir.

tamamen farklı bir entelijansiya türünün doğmasına yol açar. (Burada tıpkı genel sosyolojinin de yaptığı gibi, tipolojik olasılıkları ele aldığımızı, yoksa bireylerin önceden tanımlanmış, belirlenmiş yaşam öykülerini incelemediğimizi sanırım anımsatmak gerekmez.)

Şimdi, köklerden ayrılmayla ortaya çıkan entelijansiya türünün tipik seyrini ana hatlarıyla sunalım.

İlk aşama; yukarıda değindiğimiz gibi, yerleşik âdetleri sürdürecek maddi olanaktan yoksun olma, yoksun olandaki hayal kırıklığının tipik kaynağıdır. Sorunsuzca yürüdüğü ve karşılandığı sürece yerleşik alışkanlıklarımıza ve beklentilerimize, iktisadi ön koşulları hakkında pek fazla düşünmeden zaten elde edilmiş şeyler olarak bakarız. Bunların ayırtına ancak değişen finansal koşullar alışkanlıklarımız ve beklentilerimizi yeni durumla uyumlu hâle getirmeye ya da tamamen değiştirmeye zorladığında gerçekten varırız. Maddi güvence altında korunaklı bir yaşam süren kadınlar mesela, genellikle dikkat çekici bir duyarlılık ve özel bir duygudaşlık yeteneği geliştirirler. Ama aynı kadınlar, ekonomik çatının birdenbire çatırdamaya başlamasıyla çetin mücadelelere zorlandıklarında bu özelliklerini hemen bir kenara bırakırlar. Değişen ekonomik koşulların en belirgin tepkisi genellikle belli belirsiz bir huzursuzluk duygusudur. Ama çatışma, değişen durum ile artık eski önemini yitiren, sonradan kazanılmış eğilimler arasında olursa elde nelerin olduğu, nelerin yapılabileceği üzerine derin bir düşünce boy verir. Çatışmanın gidişatı söz konusu eğilimin kime ait olduğuna bağlıdır; sonuç köklerinden ayrılmış bireyde başka yükselişleri yarı yolda sekteye uğratılmış kişilerde bambaşka olacaktır.

Entelektüel hâline gelme süreci köklerinden kopma yolunu izlemiş bireylerdeki yansıtmacılık *ikinci aşamaya* işaret eder. Değişim deneyimine, değişimden önceki durumdan gelen ve hâlâ var olan öz-tanımlama da eşlik eder. İşte bu deneyim genelleştirildiğinde, eskiye övgüler düzen 'eski güzel günler' felsefesine, yani gelenekselcilik ideolojisine

varılır. Meramını açıkça ifade edebilme yeteneğinden yoksun olan bireyler geçmişi nostaljik düşlerinin odak noktası olarak bilmeden ideallleştirmeye yönelirler. Aynı durumdaki entelektüeller de çağlarının yaygın düşsel fantezilerini benimseyecek ve bir 'geçmiş çağlar' mitolojisini dillendirmeye girişeceklerdir. Ya da yapısal değişimlerin ağır ağır, doğal süreçlerle gerçekleştiğini düşündükleri Orta Çağlara övgüler düzen bir tarih felsefesini kabulleneceklerdir. Bunların tamamı Alman romantik entelijansiyasının, bir ölçüde, toprağa bağlı soylu sınıfının karşı karşıya olduğu devrimci hareketler tehlikesine tepki olarak benimsediği ideolojilerdir. Bu düşünceyi paylaşanlardaki kavramsal çerçeve dönemden döneme değişiklik gösterebilir, ancak değişimi geleneksel veya romantik açıdan yorumlama eğilimi, bağlı bulunduğu sınıfsal köklerden kopmuş entelijansiya tipinde hep aynıdır.

Üçüncü aşama; sürecin tamamlanması ve değişmiş duruma yönelik yadsıma tutumunun kesinleşmesidir. Bu durum da genellikle değişimin, kademe kademe uyum sağlanmaya izin vermeyen ve eski altın çağlara dönüş isteğini zorunlu olarak bastıran bir hızda ve keskinlikte meydana gelmesinin sonucudur. Böylece gelenekçi tutum kolektifleşir ve bizzat değişen düzene, onun savunucularına tepki gösterme tutumunu benimser. Her hareketin bir merkezi ve dışa doğru yayılan kenar bölgeleri vardır. Bu türden tepkisel hareketlerin merkezi de mevcut koşullarla bir türlü uyuşamayan kişilerdir. Tepkisel hareketlerin merkezinde duran kişiler üç farklı türde görülebilir;

1. Eski kuşak mensubu olup konumu yeni düzen için uygun olmayan kişiler
2. Çöküşe geçmiş mesleklerin erbabı
3. Eski düzende doğrudan emek karşılığı olmayan bir gelire sahip olup, bu durumun değişimi anlamamalarına neden olduğu kişiler

Yeni olguları kabul etmedeki *yetersizlik*, birçok toplumsal durumun yaptığı gibi kendi ideolojisini yaratır, bir süre

sonra buradan topluca kararlaştırılmış bir *gönülsüzlük* doğacaktır. Yetersizlik ve onu izleyen gönülsüzlük; bunlar tepkinin, deyiş yerindeyse merkezi birliklerini sağlayacak kaynaklardır. Bu değişimin ardında kalan, artık kesimlerin inatçılığı, kararlılığı zaman zaman kitleleri dalgalandırmayı başarabilir.

Dördüncü aşama; benzer toplumsal zeminlerden gelen ama eski kuşağa değil, ondan bir sonraki kuşağa mensup olup değişen güncel meselelere uyum sağlayabilen kişilerle ilgilidir. Bu türden toplu tepkiler genellikle bir kuşaktan daha çok yaşamaz, seçme özgürlüğünü yitirmemiş bireylerle birlikte tepki tavsamaya ve giderek dağılmaya başlar. Bu bireylerin kendi kesimlerinden ayrılmasına, kopuşun tipik belirtileri eşlik eder; üyesi olduğu grubun eski savunucularına dönük içten gelen kuşku ve eleştiri. Bu kişiler kuşkunun iki aşamasından geçerler. İlk evrede devrimci inanç ve vaatleri artık eskisi kadar önemsemezken sonunda önceki devrimci ideallerine inançlarını tamamen yitirirler. Bu, tepki odaklı ideolojinin kuşkucu evresidir ve kuşkuculuğun doğuşundaki toplumsal bağlama işaret eder.

Ara Fasıl: Kuşkuculuğun Toplumsal Kökenleri

Pareto ve takipçileri, az önce tanımlanan çift katmanlı hayal kırıklığıyla benzer öğeler taşıyan kuşkuculuğun modern örneğidir. Ceneviz soylularından gelen, mühendis, bir zamanların sanayi fabrikası yöneticisi sonradan profesör olan Pareto, genel olarak ideolojilere özelde demokrasi, liberalizm ve sosyalizme karşı, kendi sınıfından siyasete duyarlı olanlarda tipik olan ağırbaşlı, duygusal olmayan bir tavır geliştirdi. Ama Pareto kendini ait olduğu kesimin kanaatleriyle sınırlamış değildi. Tarihi, seçkin grupların art arda boy göstermeyi sürdürdüğü, kitlelerin de dönemden döneme farklı eylemleri güdüleyebilen ama belirli psikolojik kurallarla eyleme geçtiği, az çok değişmez bir süreç olarak görüyordu. O halde tarihin özü de seçkinlerin savaşı, oluyordu.

Kuşkuculuğun bunca farklı türünü toparlayacak tek bir tanım bulmak olanaksızdır. Elbette bu türlerin tamamının toplumsal bir kökeni olduğu söylenemez. Bazıları, bir grup oluşturamayan, yalnızca bireysel deneyimlerle ilgiliyken, kimisi sürekli değişen, dalgalanan eğilimlere bağlanabilir. Kökeni ne olursa olsun kuşkuculuk, tipik toplumsal seçkinler tarafından sürdürüldüğünde samimi ve tutarlı bir tepki olur. Toplumsal değişimin sınırları da her zaman bu seçkinlerce çizildiğinden, seçkinlerdeki kuşkuculuk türlerinin incelenmeleri oldukça önemlidir.

Genelleme yapılarak; *kuşkuculuk, grup merkezli dünya görüşünün çöküşünden doğar,* denilebilir. *Weltanschauung*un geçerliliğinin, savunucularının güvende olmasına bağlı olması gibi, bireyler de ait olduğu grubun kanaatlerinden, bu grupta kendilerini güvende hissetmediklerinde veya grupsal aidiyetin zayıfladığı dönemlerde kuşku duymaya başlar. Bu bağlamda çağdaş gözlemler tarihsel örneklerle uyum hâlindedir. Amerika'daki toplumsal hareketliliği araştıran Heberle şöyle der; "Durağan toplumlarda hukuki ihlallerin ve töreye uymayan davranışların görülmesi, bu eski kuralların geçerliliklerini yitirdiği anlamına gelmez. Çünkü gerçek kuşku ve eleştiri yalnızca hareketli toplumlarda ateşlenir."[1]

Çöküşteki toplumlarda ortaya çıkan basit kuşkuculuk türünü aydınlatmak için *minnesinger* örneğine dönelim. Burada anacağımız durum, çınlayan 'Zwivel'[2] tehlikesi, 12. ve 13. yüzyıl kuşkuculuğu, Wolfram von Eschenbach'ın mücadele ettiği kuşkudur. Ayakları ait olduğu yere sıkıca demirlenmiş Wolfram kuşkusunu bastırmanın, bunun üstesinden gelmenin peşindeyken, mesela kentli Gottfried

---

[1] R. Heberle, *Über die Mobilität der Bevölkerung in den Vereinigten Staaten*, Jena, 1929.

[2] *Zwîvel*: Modern Almancada 'kuşku, ikilem' gibi anlamlara gelen "zweifel" kelimesinin Orta Yüksek Almancadaki biçimi. Hemen görüleceği üzere kelimenin kökeninde 'iki' anlamına gelen 'zwei (Orta Yüksek Almancada *zwêne, zwô, zwâ, zwei*)' kelimesi var -çn.

von Strassburg dini meselelerle herkesin içinde alay edebiliyordu. İnancın zayıflamasına bağlı kafa karışıklığı, ister gelenekten kaçış tarafından güdülensin isterse kinik bir ironinin eşlik ettiği omuz silkmenin sonucu olsun, çöküş hâlindeki toplumlarda entelijansiyanın karşına çıkan değişmez sorundur. *Minnesong* kültürünün, üst sınıfların soylu topraklarına kabul edildiği ilk evresiyle, aykırı ve aylak bireylerin koruması altına itildiği geç dönemini karşılaştırdığımızda entelektüellerin başıboş, kendi hallerine terk edildikleri köksüzleşme sürecinde aynı aşamaları geçirdiklerini, bugün de aynı şekilde işlediğini görürüz.

Okur burada, dini kuşkuyla toplumsal düzene bağlılığın sarsılmasından doğan kuşku türlerini birbiriyle ilişkilendirmemizin gerçekten gerekli olup olmadığını merak edebilir. Düşünce aşamasındaki kuşku deneyimi ve bu kuşkunun somut nesnesi, âdetlerini toplumun inşa ettiği kavramsal yapıya bağlıdır. Kuşkuculuk, toplumsal bakımdan derin düşünümlü olmayan kültürlerde, sosyolojik eleştiri biçimine evrilemez. Köksüzleşmiş entelektüelin kuşkusu, sallantıdaki bir sistemde onun bu sistemi yorumlamasına göre biçimlenir; böylece dini şiir agnostik şiire, siyasal açıdan bilinçli yurtseverler birer kozmopolitiste döner ve nihayet metafizikçiler birer rölativist oluverirler. Özel sosyolojik bağlamda ise süreç; şu veya bu öğretiye duyulan kuşkuyla ilişkili yalın inançsızlık durumundan radikal kuşkuculuğa, ya da benim adlandırmayı tercih ettiğim şekilde *çifte kuşkuculuğa* doğru ilerler. Çifte kuşkuculuk, aynı kişide iki ayrı kavrayış tarzı çarpıştığında ve aynı şiddetteki karşıt kanaatler kişi üzerine eşit biçimde etkili olduğu zaman ortaya çıkar. Şeylere yönelik bu çift başlı bakış genellikle birbirini izleyen inançların aynı uzamda üst üste binmelerinin sonucudur. Bununla, daha yaşlı bir grubun eski öğretileri savunduğu ama aynı anda yeni yükselen grubun da yeni bir öğretiyi geliştirmekte olduğu durumu kastediyorum. Herhangi bir grupta güvenliğini yitirdiğini hisseden birey kendini karşıt iddiaların çapraz

ateşinin ortasında bulur. Sonra şaşkınlık yaratanın, kafa karışıklığına neden olanın, aslında bir ve aynı şeyin farklı görünümleri olduğunu keşfeder. İşte bu raddeye varmış kafa karışıklığı, hakkında zaten önceden yargıya varılmış görüşün savunulması ve ayrıntılandırılmasmdan ibaret olmayan *hakiki epistemolojiye* işaret eder. Çünkü epistemoloji, yalnızca belirli bir hakikate duyulan inancın değil, bizzat hakikate ve insanın bilme yeteneğine duyulan inancın sarsılmasının ifadesidir.

Hakiki epistemolojinin batı tarihinde iki kez; ilk olarak Sokrates ve Sofistlerle ikinci olarak da Descartes'la ortaya çıkması rastlantı değildir. Kentli entelektüellerden başka bir şey olmayan Sofistler üzerlerine birlikte etki eden iki yaşam tarzının baskısını deneyimlemişlerdi; bunlar eski, feodal-mitolojik yaşam tarzı ve kentli zanaatkârların yaşam tarzıdır. Sofistleri, şeylerin anlamlarını sorgular hâle getiren bu çifte etkiden başka ne olabilir ki? Bazı ahlâkçılar Sofistlerde gördükleri, değişik seçeneklerle oynama uçarılığının, kinik zırvalardan başka bir şey olmadığını düşünür. Her şey için kullanılan ancak yalnız bir anlamı olan kelime; işte bu keşif hayrete düşüren bir deneyimdi. Aslında bu, gerçeğin birden çok ölçütü olabileceğinin keşfidir. Bizzat Sokrates de kesin sonuçlar bulmaktan çok anlam belirsizlikleri ve çelişkilerle oynayan bir sofistti. Sofistler nasıl iki dünyanın zıtlığını kavramsallaştırmaya yöneldiyse, Descartes da kendi bilgi kuramını, çağının bilimiyle, -Descartes'ın aslında yöntemini tamamen terk edemediği- çöküşteki skolastiğin çarpışmasından devşirdi. Böylece Descartes'ın bir epistemolojiye dönüştürdüğü kuşkuculuk, modern soruşturmanın itici gücü hâline geldi.

Epistemolojinin, kuşkuculuğun alacakaranlığında doğması gibi psikoloji de ahlaki çoğulculuktan türemiştir. Psikoloji, dikkatlerin ahlaki davranış kurallarından şimdi-burada var olan bireye dönmesiyle ortaya çıkabilmiştir. Ancak birey bir süre daha evrenselcilerin elinde yalnızca soyut bir şey olarak kalmıştır ta ki birey, seçim yapmaya ve sunulan

seçeneklerden farklı bir şeye yönelmeye izin veren bir durum içinde ele alınıncaya kadar. İnsanların önündeki seçenekler yalnızca dalalet-hidayet şıklarını sunan kutuplaşmanın ötesine geçince, insan davranışı da evrenselcilerin terminolojisinde yer almayan, adını bile duymadıkları yeni bir tipolojinin konusu hâline geldi. İşte bu ahlaki açıdan yoldan sapma veya tam da Montaigne'in örneklediği bilinmezcilik, insani tepkilerin ampirik olarak kavranabilir çeşitliliğine yönelik, eşi görülmemiş merakı olanaklı kılmıştır. Montaigne'in hem sıradan hadiselerden hem de çok önemli tarihsel olaylardan söz ederken kullandığı aynı kıvrak, alaycı dili, insani meselelerde toplumsal tabaka farklılığını önemsemeyen bir put kırıcılığa ve geleceğin bilim insanında görülecek *omnia ubique* [*her yerde ve her şeye yönelmiş*] şiddetli meraka önceden delalet eder. Montaigne de sofistler gibi görünüşlerle oynamaktan büyük keyif aldı; tıpkı Rabelais'nin sataşkan kahkahalarından inanılmaz zevk alması gibi. Montaigne'i heyecanlandıran insanın ve koşullarının değişkenliğidir; "İyi ve kötü algısı, bunlar hakkında ne tür görüşler geliştirdiğimize bağlıdır. Ama görüşlerdeki farklılık da görüşlerin bizde koşullara bağlı oluştuğunu açıkça gösterir."[1] Montaigne'in vurgu yaptığı 'koşullara bağlılık' etkeni de insanın değişken ruh hallerinden başka bir şey değildir.

Kuşkuculuk, yoldan sapma evresinden, benim ikinci inanç diye adlandırmayı önerdiğim duruma ilerleyince *beşinci aşamasına* varmış olur. Elbette tepkisel yapıda gelişmiş bir entelijansiyadaki her birey bu aşamaya varmaz. Yalnızca, Montaigne'de olduğu gibi, kuşkuculuğu bir yaşam tarzı olarak sürdürmeyi olanaklı kılan ayrıcalıklı toplumsal koşullara sahip çok az kişi bu noktaya ulaşır. Ama yerinden yurdundan edilmiş, şaşkın entelektüellerin çoğu er ya da geç içine düştükleri belirsizlikten çıkış yolları

[1] *Montaigne's Gesammelte Schriften*, (ed.) Joachim Bode, Münih-Berlin, 1915, Vol. 2, s. 144.

aramaya başlar ve olumlama ile elde edilecek, kesin bir inanca tekrar sahip olmak ister. Ama bu şekilde kucaklanan yeni iman, yükselen sınıfların sergiledikleri inançlardaki sadelikten, el değmemişlikten yoksundur. İkinci iman köksüzleşmiş bireyin, yalıtılmışlığını daha fazla sürdüremediği ve sallantıda olmayan herhangi toplumsal tabakada artık yeniden kabul edilmeye zorlandığı toparlanma hâlini gösterir.

Lozan'daki radikal agnostik Pareto'nun müritlerinden biri de Mussolini'ydi; göçmen, kuşkucu entelektüel, tarihin işleyiş ilkelerini görmüş ve onda inanacak hiçbir şey bulamamış Mussolini. Bu tür entelektüeller, toplumun yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmış eski kesimlerinin kehanetvari umutlarına güvenmezler. Bu umutlar nafile, yararsız duygular olabilir, ama aslında müşterek bir umutsuzluğun doğal sonucu olarak doğmuşlardır. Entelektüellerin yeniden elde ettiği ikinci iman ise doğal değil, sonradan tasarlanmış bir mitoloji kokusu taşır. Bu da özellikle pozitivizmin ve eleştirel tarihyazımının geçerli olduğu bir dönemde, tarihsel mitlerin üretilmesiyle gerçekleşir. Ama bu tazelenmiş imanın, kararsız bireyin bilerek yaptığı bir sözleşmeden değil, var olan toplumsal düzenden ve sağlam bilince sahip gruplardan doğduğu hep unutulur.[1]

Kuşkuculuğun toplumsal kökenini bulmaya giriştiğimizde müspet inançların nerede yerleşik olduğunu sormamız gerekir. Burada şu durum anımsanmalıdır; koşulsuz inançlara yatkınlık bireysel bir mesele olsa da bu şekilde eğilimi olan bireyleri cezbeden şey sorgusuz sualsiz kabul edilecek inançlar yaratmaya yönelik her zaman var olan güdüler ve özel durumlardır.

(a) Sorgusuz sualsiz kabullenilecek fikirleri destekleyecek en temel konum, tek tipli grubun sözcüsü mahiyetindeki kişinin konumudur. Daha çok kendi adımıza değil

[1] Karş. Ernst Bertram, *Nietzsche, Versuch einer Mythologie*, 1918; E. H. Kantorowicz, *Friedrich der Zweite*, 1927.

belirli bir grubun üyesi olarak konuşuruz. İşin ilginci bunu genellikle apaçık bir emir üzerine, görev olarak yapmayız ve çoğu zaman kimin adına konuştuğumuzu bilmiyoruzdur. Ayrıca tüm grubu, bütün grup ortamını aynı ölçüde etkileyen çatışma, grubu bölen sorunlardan çok daha açık ve sağlam görüşler meydana getirir.

b) Müspet konumun *ikinci* bileşeni, bir toplumsal durumun çift başlılığıyla ilgilidir. Kendini yalnızca tek bir karşıt grubun karşısında tanımlayan gruplar, her iki yanında da karşıtlar bulan tam ortadaki gruplardan çok daha açık, kesin bir öz-tanıma sahip olurlar. Ortada yer alma durumu, birbirlerinin karşılarında yer alan iki grubun durumuna kıyasla çok daha belirsiz bir durumdur ve grubun kendini açıkça ifade edebilmesi bu oranda zordur. Mesela gelenekçiler ile radikal değişim yanlıları arasında kalan liberallerde tam da böyle bir orta grup ikilemine tanık oluyoruz.

Tartışmasız kabul edilen bakış açılarına uygun *üçüncü* konum, uzlaşmaz aykırı tiplerin ve eleştirel tutumlu muhaliflerin durumudur. Zira bunlar yürürlükteki ortak ilgilere katılmadıklarından uzlaşmaya veya kendilerini kısıtlamaya gerek duymazlar.

Köklerinden koparak oluşan entelijansiyanın ayırt edici özelliği, yükselişleri engellenmiş entelektüellerle karşılaştırıldığında daha iyi anlaşılır. Bu ikinciler, köşelerine çekilmiş toplumsal katmanların ürettiği romantik idealleri değil, yükselen sınıfların ileriye dönük ütopyalarını benimserler. Çıkmaza düştüklerinde ve kuşkucu bir merhaleye girdiklerinde, hayal kırıklıkları kemale ermiş köktenci bir niteliğe bürünmez, böylece bunlar *çifte kuşkuculuğa* düşmezler. Aslında bu tip entelektüeller, bu 'süreçte' en başta sahip oldukları inançtan tamamıyla vazgeçmiş değillerdir. Söz konusu süreci gerçekten imansız olarak deneyimleyebilenler genellikle, başarıyı cepte gören ve geçmişin kazanımlarına alışkın olan sınıflardan gelenlerdir. Son dönemin hareket hâlindeki entelektüelleri sosyolojik bir yörün-

geye yönelmiştir. Çünkü bir yere varabilmelerinin, karmaşık durumları tanımaya *giderek daha fazla* bağlı olduğunu kavramışlardır. Zira çağdaş toplumlarda -Sorokin'in ifadesiyle- '[toplumu] ileri taşıyanlar', 18. yüzyıl bürokratik devletlerinin veya ortaçağ kilisesinin resmi görevlilerini seçip eğittiği basit yollardan mahrumdur. Bunun tersine üst sınıfların okur-yazar topluluğu kendi konumlarından emindirler; çünkü bunlar meslekte tutunma, konum elde etme için ter dökme deneyimini hiç yaşamamışlar, başarının ortalama ölçütünü belirleyen düzenekle hiç tanışmamışlardır; bunlar, üzerinde pek fazla düşünülmemiş, kestirme kavramlarına güvenip yollarına devam ederler. Bu nokta, toplumsal gidişatın henüz çözümlenememiş evrelerini nasıl olup ta bazen cumhuriyetçilere veya kralcılara, inanca veya bilinmezciliğe, kahramanlara veya insani zayıflığa yükleyebildiğimizi gösterir. Bu türden bir yalıtma, içe kapanmalarda, özellikle içinde bulunduğu koşullara hükmedemeyeceğini gördüğü zaman kenara çekilen kişiler durumunda da görülür. Bu eğilim, şeylere dışsal denetimle değil 'içeriden' etki ettiği düşünülen büyü olgusunu hatırlatır.

Yöneticilik görevleri kendilerini, karmaşık toplumun işleriyle her an temas hâlinde tuttuğu için üst sınıf üyelerinin, toplumsal güçler hakkında makul değerlendirmelere ulaşmaları gayet doğaldır. Sanayi, siyaset veya askeri kuruluş yöneticileri, gelişmeleri, bizzat bu gelişmelerin içinde yer aldıkları çoklu ilişkiler ağında görebilme konusunda ustalaşmaya olanak veren bir konumdadırlar. Bu kişilerin yaklaşımı pragmatik eğilimlidir; olayların doğrudan nedenleriyle ilgili gibi görünseler de konumları, onları, olaylardaki ilişkiler ağına da duyarlı yapar.

Entelijansiyanın eylemlerinin ve düşünme tarzının, onu tepkisel ya da derdini açıkça dillendiren bir yapıya belirleyen koşullara bağlı olduğuna işaret etmiştik. İster yükselişte ister düşüşteki bir grup isterse yükselişi engellenmiş bir tabaka olsun her türden entelijansiyada ait olduğu toplu-

mun hâkim geleneği apaçık görülür. Ama entelijansiyanın doğası, toplumda başrolü üstlenmesini sağlayacak yolun hangisi olduğuna bağlı olarak, kültürden kültüre değişiklik gösterir; Yunan düşüncesindeki beden eğitimi ve söz üstatlarından, Hint, Yahudi, İslam okur-yazar topluluklarına ve batının şövalyelik ruhuyla birleşmiş seçkinlerinden bürokrasi ve teknik etrafında şekillenmiş seçkinler tabakasına kadar; bunların hepsi farklı entelijansiya türleridir. Entelijansiya yerini sağlamlaştırdığında önce toplumun hâkim seçkinler tabakasına ve bunun aracılığıyla da toplumun geri kalanına bir yetişme kalıbı dayatır. Bu bağlamda Lederer'in toparlayıcı ifadelerini kabul edebiliriz; "Bu kesim, toplumda yükselen bir sınıfın önderi konumundaysa âdetleri bu sınıfa iyice nüfuz eder. Bu kesim giderek toplum içinde hevesle benimsenecek yetişme ölçütlerini belirler. Ama hareketli süreç, yani sorgulayan arayış donduğunda bu kesimin yaratımları artık durağanlaşmış bir geleneğe dönüşür." Lederer şöyle devam eder; "Yetiştirme âdetleri, bir sınıfın her zaman uyacağı, kalıcı kurallar koyamaz. Önceki gelenek, kendisine yer vermeyen başka yaşam tarzlarına ve ilgilere sahip farklı bir kesimin doğuşuyla tarihe karışabilir."[1]

d) Entelektüellerin Sosyal Ortamı

Yukarıda aktarılan bazı değiniler şimdi burada ele alacağımız konuya zaten giriş yaptı; geniş toplumda eğitimlilerin yeri. Çağımız entelijansiyasının genelde, girilip çıkılabilen açık birlikler olmalarına karşın, bazen herhangi bir grupla özdeşmiş gibi hareket ettiğini ve sıklıkla da kendi içinde özel gruplaşmaların biçimlendiğini görüyoruz. Bu tür karışımlara yönelik birkaç örneği evvelce ele almıştık. Şimdi tekrar benim entelektüellerin sosyal ortamı diye

[1] E. Lederer, 'Die Klassenschichtung, ihr soziologischer Ort und ihre Wandlungen,' *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1931, Vol. 65, s. 579 vd.

adlandırmayı önerdiğim konuya dönelim. Burada üç türlü ortam ayrımına gidiyoruz; *yerel, kurumsal* (veya örgütsel) ve *bağımsız ortamlar.*

Yerel ortam küçük veya orta ölçekli topluluklarla ilgilidir. Böyle toplulukların kültürleri, süregiden ortak ilgilerin ve komşuluk anlayışının sağlam köklerine bağlı olduklarından dayanaklı ve üyelerini ikna edici niteliktedirler. Yine bu türden topluluklarda eski kuşaklar yerel geleneğin sürmesinde önemli roller üstlenirler. Varlığını sürdüren gruplarda genellikle, grupsal öz-yönetimin yerel yapılarına bağlılık ayrıca arkadaşlık, himaye ve eğlence ilişkilerini hep birlikte yürütme tutumu göze çarpar. Yerel seçkinler grubu zaman zaman, bu bölgesel kültürün büyük oranda merkezi olabilirler. Bu konuda okura Nadler'in çalışmasını öneririm.[1] Yerel davranış kalıplarından bilinçsizce çıkan üretimlerden, geç ortaçağ ve modern resimdeki gibi ve yine Flaman, Köln, Burgonya ekollerinde olduğu gibi temel bir kültür doğar. Şehirlerin veya bölgelerin entelektüel havası gayet doğal olarak yerel ve yabancı seçkinler arasındaki ilişkiye bağlıdır.[2] Mesela Nürnberg aristokrasisindeki yazın ve eğitim-öğretim kültürünün Augsburg'un lonca güdümlü soylular sınıfındakinden gözle görülür derecede farklı olduğu defaatle belirtilmiştir. Nürnberg

---

[1] J. Nadler'in adı geçen eseri. Yine yerel nitelikli entelijansiya hakkında önemli gözlemler için bakılabilir; J. Burkhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Schweighauser (Yay.) Basel: 1860.

[2] Holzknecht, Antik Yunanistan'daki yerel ve hareketli entelijansiya arasındaki ilişkiye şöyle işaret ediyor; "(...) Ibycus, Simonides ve Bakkhylides ile birlikte şairlerin yere bağlılığı, yalnızca bir devletin veya herhangi bir tanrının hizmetkarı olarak üretmeleri kesintiye uğradı. Bu şairler, kendilerini çağıran herkese hizmet ettiler. Yine Simonides(M.Ö. yaklaşık 5. yüzyıl) para karşılığında methiye yazma uygulamasını başlatan kişidir. Bu uygulama Antik Yunan estetik zevkini sarstı. Böylece şairler yöneticilerin nedimi ve resmi damşmanı olmaya başladılar. Simonides'in Antik Yunanistan'da işgal ettiği mevki, Petrarca'nın ortaçağ İtalya'sında prensler arasında işgal ettiği mevkiden hiç de daha önemsiz değildir(...)" K. J. Holzknecht, *Literary Patronage in the Middle Ages*, s. 7.

hümanizmi dışarıdan gelenlerin biçimlendirdiği bir göçmen kültürüydü ve aristokrasinin yaşlıları göçmenlere mesafeli durduğundan muhtemelen genç kuşak aristokratlarla ilgiliydi. Hans Sachs, Dürer ve Vischer ayarındaki çok önemli simalar göçmendi. Karşı tarafta, demokratik Ausburg'da loncalar 1368'den beri kent meclisindeydiler; belediye başkanı, hekimler, rahip ve keşişler hepsi hümanizme oldukça düşkün kişilerdi. Ausburg'da eğitimli hekimlerin engellenmiş şairlerin yerini aldığını ve *mastersinger*lardan hümanistlere geçişin de oldukça kolay olduğunu görmek ilginçtir. Ausburg kültürünün yerel çerçevesi, kentin toplumsal mutabakatı eşliğinde, yazınsal hayatın daha ince üslup ayrıntıları gibi birçok ilgiyi kapsayacak şekilde canlanmasına olanak tanımıştır.

Kurumsal edipler ise bambaşka görünümdedir. Ortaçağ Hıristiyan kültürü uluslararası olma niteliğini yalnızca ortaçağ toplum yapısından almadı; kilisenin her yerde hazır ve nazır olan örgütlenmesi ayrıca öğretisinin her yerde aynı oluşu da bunda etkilidir. Katedraller birbirlerine benzer. Ama bu tek tiplilik, sanayi kentlerinin varoşlarında birbirini andıran kiralık evlerdeki benzerlik türünden değildir. Fabrikaların yoğun olduğu yerlerde ihtiyaçlar ve koşullar benzerdir, dolayısıyla benzer çözümleri gerektirirler; hatta bu kentli kitleler yerel ve ulusal özelliklerinin büyük çoğunluğunu gözle görülür derecede yitirmişlerdir. Buna karşın katedraller, taş ustaları ve mimarların sürekli göç hâlinde olmaları, yine kilisenin en ücra köşelere kadar yayılan ağı sayesinde uluslararası bir yapı kazanabilmişti. İşte ruhban sınıfının toplumsal ortamını oluşturan da bu ağ ve her yerde aynı olan öğretidir, yoksa onların toplumsal ortamı bulundukları yer ve geldikleri toplumsal zemin tarafından biçimlendirilmez. Her ne kadar kilise örneğinde sonra gelen üyeler kendilerini gittikçe daha fazla öne çıkarmaya başlayıp, ruhban sınıfının birlik hâlindeki görünümünü bozsalar da entelektüelin düşünce

yapısı hakkında ipucu verecek olan entelektüelin sınıfı veya bulunduğu yerden çok onun toplumsal ortamıdır.

İstikrarlı ve köklü siyasal partiler de kendi entelijansiyasını yaratır. Ama bugün, siyasal bağlantısı olan yazarlar ve uzmanların hemen hemen tamamı parti örgütlenmesinin çekirdeğinde yer almaz. Aydın-siyasal parti ilişkilerinin öyküsü 18. yüzyıl Londra'sındaki siyasal derneklere kadar uzanır.[1] Bu yapılar içinde, siyasal kurum tarafından maaş ödenen ve bu kurumun emri altında çalışan, özel memur denilebilecek kişileri ayırmalıyız. Bu yapı kurumsal tarzda yapılanmış erken dönem entelijansiyasına benzer. Geçmiş dönem hümanistleri, yani şu feodal tabakaya yakından bağlanıp entelektüel etkinliklerini bu şekilde sürdürenler, bir yere bağlı okur-yazar topluluğuna başka bir örnektir. Bunlar, mesela kilisede olana kıyasla kendilerine ait sıkı yapılı bir örgütlenme vücuda getirememiş olsalar da durumları, toplumsal bağımlılıklarından dolayı kurumsal entelijansiya tipini andırır. Eğitimin belirli, kesin kurallara bağlanması, hümanistler arasında grupsal tek tipliliği olanaklı kılmıştır.

Üçüncü kategoriyi *bağlanmamış* entelektüeller oluştururlar. Çağımızda çok sayıda eğitimli insan yaşamı boyunca bir süreliğine de olsa kendini bu durumda hissetmiştir. Çoğu da bu şekilde bağlanmamış durumda kalmayı sürdürür. Bunların siyasal tercihleri olabilir, ama son tahlilde kendilerini hiçbir siyasal partiye ya da kesime adamazlar. Ancak bu bağlanmamışlık da mutlak değildir. Bunu anla-

---

[1] "Kraliçe Anne döneminde, kendisine ait bir variyeti olmayan yazarın, siyasal bir partiye girmesi neredeyse kaçınılmazdı. Particilik dışmda bir ekmek kapısı bulamazdı. Geçimi genellikle, Tory veya Whig parti önderlerinin ona bağışladığı mevkie bağlıydı. Ama bu himayeye laik görülmek için daha önce, edebi yeteneğini kanıtlayacak -genelde çok az para kazandığı- birkaç eser üretmesi gerekiyordu. Onayı alınca da maddi destek sağlamak için partisini kalemiyle savunması gerekiyordu ki buradan gelen gelirin sağlayacağı boş zamanla daha büyük sanat eserleri yarabilsin." Robert Allen, *a.g.e.*, s. 230.

mak için, basın dünyasının hem açık hem de örtük bağlarıyla bağlanmış olan birçok gazeteciyi düşünmek yeterlidir. Yine de bu kişilerin siyasal tercihleri ve toplumsal bağlantıları öyle kolayca tahmin edilemez, çünkü bunlar yalnızca kendi kesimine özgü olan dalgalı, kararsız bir yapıdadır. Yazarın işverene bağlılığı da onun toplumsal, siyasal, dini akımlardan etkilenmesini engelleyemez. Çünkü bu etkili akımlar dışarda; işverenin makam odasının dışında, yazarın ait olduğu toplulukta ve yaşadığı memlekette şekillenir. Gazeteci, yazar, radyo yorumcusu ve boş zamanı olan araştırmacılar görüşlerini yalnızca yüz yüze iletişimle elde etmezler. Mesleklerinden dolayı sahip oldukları iletişim araçları sayesinde uzamsal engeller onlar için nispeten önemsizdir.

Bu kesimin davranışlarına, yalnızca toplumsal konumlar, sınıf çıkarları ve yetişme ortamları tarafından biçimlendirmiş gibi bakılırsa, bu davranışlar hakkıyla anlaşılamaz. Bu kişilerin katıldığı toplumsal hareketler veya entelektüel akımları ele almak da bu iş için yeterli değildir. Hatta bu bireylerin uzman oldukları uğraşlar hakkındaki açık söylemleri bile tepkilerini somut olarak belirlemeye yetmeyecektir. Entelektüellerin daima, ulaşılabilir, farklı seçeneklerle yüz yüze olma durumları, yine kafalarını değişik yollara, farklı görüşlere uydurabilecek bir yapıda olmaları, tam da bu olgular entelektüel kesimin rolüne yönelik indirgenmiş, kolaycı görüşleri komik duruma düşürür. Mesela; Almanya'da, Fransız Devrimi'nden devşirilen fikirleri şakıyan dönemin entelijansiyası biraz sonra Romantizm ve Restorasyon eğilimlerinin sancaktarına dönüşmüştü. Yine, İtalya'da I. Paylaşım Savaşı sonrası siyasal olarak solda duran entelektüeller kısa bir süre sonra faşizmin şekillenmesine yardım ettiler.

Sınırları kesin olarak belli olan sınıflara yönelik incelemelerde olanın aksine, entelijansiyayı anlamak, entelektüelleri etkileyen, onları ilgilendiren etkenlerin geniş hacimli karmaşasını anlamaya bağlıdır. Anılan etkenlerin en önemli-

leri, bireyin geldiği toplumsal zemin; mesleki yaşamının ilk, orta ve nihai biçimini aldığı özel evre (bu evrelerde de ayrıca; bireyin yükselişte mi olduğu yerinde mi saydığı yoksa düşüşte mi olduğu; yükseliştеyse bu yükselişinin tek başına mı grup üyesi olarak mı gerçekleştiği; ilerleyişinin engellenip engellenmediği veya geldiği duruma geri itilip itilmediği, yine bireyin katıldığı toplumsal hareket evresi de aynı derecede önemlidir); yine kuşağının diğer kuşaklarla ilişkisi; toplumsal ortamı ve son olarak içinde faaliyet göstereceği, ait olduğu birleşmenin tarzıdır. Tam bir determinizmin sosyolojinin hiçbir alanına uygun olmadığı düşünülürse bu yaklaşımın, en başta gelen kişisel özellikleri terk edebilme yeteneği olan ve bunun sonucu olarak çok çeşitli toplumsal hareketlere deyiş yerindeyse vekâleten katılıp hemen bir diğerine geçebilme yeteneğine de sahip bireylerden oluşmuş grup için daha da uygunsuz olduğu açıktır. Tüm bunlara rağmen, entelektüelin davranışlarını kesin olarak ön göremesek de falan düşüncenin neden falan durumda ortaya çıktığını, bu düşüncenin şu anda görülebilen koşullar altında gelecekte varacağı noktanın nasıl olacağını, belirli toplumsal niteliklere sahip bireylerin belirli değişik seçenekler karşısında nasıl seçim yapabileceğini anlayacak durumdayız. Velhasıl; sınırları iyi belirlenmiş bir durum üzerinden ön görüye girişmek hepten de boş bir uğraş değildir.

7. Entelektüelin Doğal Tarihi

Yukarıdaki çözümlemelerde entelektüelin kişisel özelliklerine çok az değinildi. Çünkü özel olarak entelektüelin toplumun gündelik kaygılarından uzak kalma, kendini geri çekme eğilimi üzerine düşünüyoruz. Bu ruh hâli, iş bölümünde entelektüele düşen konuma yaptığı olumlu ve olumsuz etkileri üzerinden incelenmelidir.

Entelektüel sık sık yaşamdan uzak olmakla suçlanır. Bu, geniş bağlamda doğru olsa da karmaşık iş bölümünün,

nerdeyse kimsenin kaçamayacağı genel bir soyutlanma tutumu yarattığını da hatırlamak lazım. Yüksek oranda ayrışmış toplumlarda 'şeylerin bütüncül düzeni' birçok birey için giderek daha kapalı hâle gelir. Anılan durum, bir çiftçi veya memur için geçerli olduğu gibi eli matkap tutan bir işçi için de geçerlidir. Mesela yönetici veya diplomatın ufku toplumsal olanı kavrayacak daha fazla aygıta sahip olabilir, ama bu kişiler de geniş kitlelerle teması kaybedip, bütünü yalnızca parça parça görmek durumundadırlar. O halde doğru soru, hangi mesleklerin, hangi uğraşların gerçekliği bütüncül olarak görebilmeye güç yetirebileceği değil, yaşam içerisindeki şu veya bu durumun etki alanına hangi toplumsal kesimlerin dâhil olduğudur. Entelektüelin bu bağlamda önemli bir üstünlüğü vardır. Zira entelektüelin yalnızca genişlemeye uygun ufku değil, bizzat soyutlanma eğilimi de özel uğraş ve ilgilerin kısıtlayıcı bakış açısından kaçmasına yardım eder. Böylece o, dünyayı mesleği veya özel toplumsal bağlantıları üzerinden tasarlayan saha çalışanının durumuna düşme tehlikesinden de korunur. Entelektüel uğraşları onun, mevcut sorunları açık seçik ortaya koymaktansa gizlemeyi seçen basmakalıp yaklaşımlara karşı uyanık olmasını sağlar. Bu şekilde gözüne at gözlüğü takmak isteyen klişe yorumlardan kurtulmayı başarır.

Yine de entelektüeldeki bu kalıcı bağlanmamışlık durumunda hastalıklı bir şeyler vardır. Eylemlerinin doğrudan, gündelik, yaşamsal sonuçlarıyla karşılaşmak durumunda kalan kişi yalnızca faydacı davranış kalıplarına ulaşabilecektir. Kazandığı eleştirel bakış da mesleki uğraşının alanıyla orantılı, yani yarıçaplı bir eleştirel bakış olacaktır. Entelektüel bu sınırlamaların bazılarından azadedir; şeylere geniş açıdan baktığı ve doğrudan sonuçlarla yüzleştirmeyen soyutlama düzeyinde durduğu sürece kendisini denetleyecek, kısıtlayacak bir engelle karşılaşmaz. Karşılık bulamayan fikirler kendi kendilerine kolayca söner ve kişiyi yalnızlık sarhoşluğuna iterler. Düşünceleri olaylar

tarafından çürütülemeyen düşünür, düşünmenin asıl amacını unutmaya yönelir; eylemek için bilmek ve yine ileri görüşlülüğe eylem için sahip olmak. Özgürce koyulmuş, hiç denetlenmemiş fikirler zaman zaman görkemlilik yanılsamasına davetiye çıkarır. Çünkü çözüme çağıran, can sıkıcı sorunlar hakkında aslında yalnızca fikir sunabilmekten ibaret olan durumu, kişiyi bu sorunları yönetebilme yeteneğine de sahipmiş gibi yanlış bir çıkarıma saptırabilir. Aslında gözlerden ırak bireylerin kendilerine özel gizli ayinleri bir dalgalanma yaratmaz, ama buhran dönemlerinde entelektüel vecd; işte bundan bir şeyler yeşerebilir. Güvenliği arayan kitleler dönem dönem, sözleri her şeye güç yetirecekmiş gibi duran bir şamanın peşinden gidebilirler. İşte bu özel durumlar, güvende hissetmeyen kitlelerin beklentileri ile münzevi entelektüelin vecdi arasında bir bağ kurabilir.

Entelektüellerin gerçeklikle teması kaybetmeye yatkın olmaları, onların hep kendi uğraşlarıyla ilgilenme isteği ve yalnızca kendi gibi kişilerle tanışma eğilimlerinden bir şeyler taşır.[1] Okur-yazar kesimin büyük çoğunluğunun önceden sahip olduğu güvenlik ve ekonomik bağımsızlık da bu noktada göz ardı edilmemelidir. Ele gelir derecede maddi olanağa sahip sınıfların elde ettiği boş zaman, boş zamanın ayartıcılığı ile dengelenmiştir; boş zamana sahip tüm entelektüel sınıfları da bu ikilemi yaşamıştır. Kendine ayırabilecek boş zamanı olmak elbette kendini yetiştirebilmenin zorunlu zemini ve tamamen günlük isteklerin doyurulmasıyla ilgili olmayan meselelere verilecek dikkatin ön koşuludur. Ama boş zamana sahip sınıf yaşamı başlı başına gerçekliğe yabancılaşmanın da kaynağıdır. Çünkü bu imkân aynı zamanda yaşamsal temasların ve heyecanların üstünü örter, kişiye şeylere yönelik yüceltilmiş ve

[1] Benjamin Disraeli'nin babası, bu türden bağlanmamış yaşamın İngiltere türevi için iyi bir örnektir. Bkz. André Maurois, *Disraeli; a Picture of the Victorian Age*, Londra, 1937.

içselleştirilmiş bir algılama tarzı verir. Çağımız kültüründe bu ikilemin nasıl çözüleceği; yani entelijansiya gerekli olan boş zamanın, ama entelektüelin toplumdan uzaklaşmasını ve yanılsamalar dünyasına kaçmasını en aza indirecek bir biçimde nasıl sağlanacağı konusu hâlâ bir sorun olarak karşımızda durur.

Entelektüelin diğer bir kişisel özelliği, aldığı kitabi eğitimin sonucudur. Kitabi eğitim bizzat uzaklaşmanın ve yukarıda anılan yanılsamalara yönelmenin kaynağıdır. 'Fikirlerin içkin gelişimi' kuramı bağlamında, geliştirilen böyle bir yaklaşımın, araştırmacıların fikirleri gerçek sahnelerinde değil kütüphanelerde elde etmesine bağlı olduğunu daha önce aktarmıştık. Kitaplar öğrencilere, doğrudan deneyimleyemeyecekleri durumları açıklarken aynı anda yanlış bir ortaklık duygusu, yani insanların yaşamlarma yaşadıkları zorluk ve baskıları bilmeden de ortak olunabileceği gibi bir yanılsama da verirler.

Entelektüele yönelen üçüncü yoldan çıkma çağrısı, onun kendi özel dünyasına çekilme güdüsüdür. Elbette bu çağrıyı işiten tek kişi entelektüel değildir, ama bu eğilim onda başka herkese yaptığından daha çok tahribat yapar. Modern çağın karakteristiği olan bu eğilim, bazı kaygıların kamuya açıklanmasından kaçınma eğilimi olarak tanımlanabilir. Park ve Burgess bu olguyu, iletişimden bilerek kaçınma ve dışlanma açısından ele alıyorlar.[1] Bu bağlamda mesela köyler kişiye daha az özel alan tanır. Köylerin bugün bile gündelik, yakın ilişkilerin tam olarak kaybolmadığı ve halk içinde şiddetli kutuplaşmalara, kişiye ait özel alan ve ilgilere en azından kentlerde görüldüğü derecede izin vermeyen yerler olduğunu söyleyen Geiger[2] haklı görünüyor. Evlerin içinde olup bitenler hâlâ taşra halkının ilgisini çeker, bu durumda taşra dedikoduculuğu, birey

[1] R. E. Park, E. W. Burgess, *Introduction to the Science of Sociology*, Şikago, 1928, s. 228 vd.

[2] T. Geiger, 'Formen der Vereinsamung', *Kölner Vierteljahrshefte*, Vol. X, No. 3, 1919.

üzerinde söz sahibi olduğunu düşünen topluluğun bunu gerçekleştirme aracıdır. Halkın bireyler üzerinde her şeyi kapsayan bu hâkimiyetinin kentlerde yok olması üç etkene bağlanabilir. Kentlerdeki konut yapılanması, evlerin boyutuyla orantılı olarak bir yalıtım meydana getirir. Komşuluk kültürünün kaybolması da bu noktada yabana atılamaz. Üçüncü olarak da kentsel yaşam durumlarında, her bireyin gönüllü olarak katılacağı ortak ilgiler, ortak kaygılar oldukça azdır. Genişleyen kamusal hizmetleri de içine alan karmaşık iş bölümü kişiyi kentle ilgili görev ve işlevlerin birçoğundan muaf tutar. Oysa köyde yaşayan bireyler bu toplumsal işlevleri kendileri yürütmek durumundadır. Böylece kent sakinleri arasındaki karşılıklı bağımlılık asli yapısını, doğrudanlık niteliğini yitirir. Bu sayede kentliler apartman dairelerinin gizliliğine çekilmiş, özel meselelerini kamunun değerlendirmesinden korumuş olurlar. Kente özgü yalıtımın ayrıştırıcı etkisini, kırsal komşuluk kültürüyle insanların birbirlerini özümsediği toplumlarda, toplumsal bağların nasıl sürekli ve kesintiye uğramamış olduğunu kavradığımızda daha iyi anlarız.

Modern özel yaşam tarzı, kişinin diğer herkesten farklı olduğu ve farklı olmayı zaten istediği bir benlik kültürü yaratır. Aslında köken olarak yalnızca bazı seçkin tabakaya özel bir ayrıcalık olan bu özel yaşam kültürü ve bireyselleşme eğilimi, yalnızca kentli yaşam tarzının değil, ayrıca modern insanın hırs ve gururunun da ürünüdür. Özel ve kamusal alan arasındaki ayrımın keskinleştiği ilk nokta, ev yaşamı ile işyeri veya bürolar arasının ayrılmasıydı. Devlet memurlarının çalışma tarzı bu derinleşmiş ayrımın görüldüğü bir diğer sahnedir. Çalışma saatleri boyunca memurun davranışları tamamen kamunun önüne seriliyken, mesai bitiminde memur, kendi özel yaşantısına çekilme özgürlüğünü elde eder. Beri yandan entelektüel ise neredeyse yaptığı her şeyde özel yaşamının içinde olduğunu, her şeyin onun mahremi olduğunu düşünme eğili-

mindedir ve entelektüelde bireyleşmenin kentli modeli kemale erdiğinde bu eğilim zirveye ulaşmıştır.

İstenmeyen toplumsal bağlardan muaf olabilme durumu *içe dönüklük* eğilimi yaratır. Bu da toplumsal ve herkesin gözü önünde olan deneyimin karşıtı olarak ikinci ve yeni bir deneyim boyutu geliştirir. Entelektüel soyutlanmanın, uç boyutlara varma tehlikesi de taşıyan bu sonucu, boş zamanın nispeten modern olan, başka bir kullanım tarzını da üretir. Kentli entelektüellerin temsil ettikleri yeni modelle bağlantılı olarak boş zamanı değerlendirme, deneyimi 'derinleştirme' yönünde tipik hâle gelecek bir yön kazanır. Ama elbette herkes entelektüeller gibi değildir, çağımızın boş zamanları 'dışarıya' da açılabilir; nitekim kitle toplumu böyle serbest zamanları spor, yarışma, kamusal tartışmalar, gösteriler gibi etkinliklerle geçirmeyi seçebilir.

Entelektüelin içe dönüklüğü *dördüncü* kişisel özellik, yani *şizoidlik* için gayet uygun bir zemin bulur. Şizoidliğin ana özelliği kişinin içsel ve dışsal dünyaları arasındaki hassas gerilimde yatar. Söz konusu gerilim uç noktalara vardığında kişinin asgari toplumsal bağlantıları sürdürme yeteneğini bozabilir. Max Weber'in de işaret ettiği gibi okuryazar tayfasının olduğu her yerde, köylülerin, o topluluk hâlinde vardıkları şenlikli coşkunun tam tersi olarak entelektüel, kişisel vecd deneyimlerine eğilim vardır. Durum bugün de aynıdır; modern 'varoluşçuluk' felsefesi temelde gerçekliğin kamusal alanına yabancılaşma ve bu alandan kendi köşesine çekilme sürecinin ürünüdür. Kimileri bu içe kapanma anlayışını terk etmişken bazı entelektüeller bunda ısrarcıdır. Bazıları da hem bu yalıtımın çekiciliğine karşı koyamaz hem de yalıtılmışlığı sürdüremez. İşte bunlar siyasal etkinliklere tedirgince dalarlar; bu kişilerin durumu yalnızca çözülmemiş yalıtım ikiliğinde anlaşılabilir.

Böylece entelektüelin kişisel yaşam öyküsüne de dokunmuş bulunuyoruz. Entelektüelin kariyerinin kısmen, bu özel yaşam tarzının ona dayattığı toplumsal mesafe karşısında sürekli değişen tepki durumuna bağlı olduğu

açıktır. Entelektüelin düşünce ile ilgili kişisel özelliklerini aktardıktan sonra şimdi üç farklı yaşam öyküsü üzerinde duralım. İlki *mesleki* entelijansiyanın; yaşamları boyunca süren uğraşları aracılığıyla entelijansiyaya mensup olan kişilerin yaşam tarzıdır. Fransa ve Fransız Devrimi bu tarz kişiler olmadan düşünülemez. İkincisi *boş zamana* sahip entelektüelin yaşam tarzıdır. Bu kişinin, onu geçindiren ana uğraşı bu boş zamanda ilgilendiği uğraş değildir, her ne kadar bazen boş zamanda yürüttüğü uğraşı telafi edici bir yapıda olsa da. Bu entelijansiya türü özellikle kendi kendilerini geçindiren okur-yazarlar kesiminin de aralarında bulunduğu boş zamana sahip sınıfların çöküş dönemlerinde daha da önem kazanır. Çin ve Prusya tarzı bürokratik kültürler genellikle bu kendilerine ayıracak boş zamanları olan okur-yazar topluluklarınca biçimlendirilmiştir. İş verme, çalıştırma ilişkilerinin bürokratikleştirilmesi akımı da sayıları giderek artan çalışan kesimlere emekli aylığı ve iş güvenliği gibi imkânların sağlanmasıyla bu eğilime katkı sağlar. Boş zamanların asıl kazancı hem yaratıcı hem de yeniliğe açık uğraşlara giderek artan bir ilgi doğurmasıdır. (Fransız ve Alman kültürleri arasındaki temel farklardan biri; Fransa'da entelijansiyanın hâkim bir konumda olması Almanya'da ise daha çok devletle ilişkili olmasıdır.)

Entelektüel uğraşı sürdürmenin üçüncü tarzı, yaşamın *geçiş aşamasıyla* ilgilidir. İlk gençliğini sürenler ve olgunluk çağının başında olanlar, özellikle öğrenciler sıkça meslek yaşamlarıyla hiç ilgisi olmayan konularla uğraşırlar, ama bu fırtınalı, gergin dönemleri atlatıp mesleki bir yer edinir edinmez bu eğilimlerini bir kenara atarlar. Alman Gençlik Hareketi, bunun küçük bir örneği gibidir. Gençlik hareketleri -özellikle Almanya'da (*Sturm und Drang* ve *Junges Deutschland* [Genç Almanya] hareketleri gibi)- genellikle kültürel maya olarak iş görürler, ama evrensel bir nitelik taşımaktan çok uzaktırlar. Meslek yaşamlarına başlar başlamaz genç yetişkinlerin toplumsal bağlantılarını tıkayan

toplumlarda, gençlerdeki çağın büyük sorunlarına yönelik ilginin birdenbire azalması tipiktir. Ama bu ani iç tepki atlatılsın veya atlatılmasın, her durumda bu nitelikteki gençlikte entelektüel tahrike yönelik güçlü bir güdü vardır. Kuşku ve belirsizlik çağında, kişinin soruları önünde bulduğu yanıtların çok çok ötesine geçer.[1] Kişiye, eylemlerinin ve kendini doğrudan içinde bulduğu konumun çevrenini aşmayı güdüleyen bu itkiyi *aşma güdüsü* diye adlandırıyorum. Bu güdü her entelektüel sürecin temelidir.

Aşma güdüsü ilk kez, genç, toplumunun kültürel mirasını ve toplumundaki ideolojik kutuplaşmaları keşfettiği zaman ateşlenir. Bütün 'dünyanın', kendini doğrudan içinde bulduğu bu çevreden ibaret olmadığını, yalnızca tek bir yaşam tarzı olmadığını fark etmesi gençte, çevreyle araya ilk kez mesafe koyma deneyimini ve çevresinin sınırlarını aşma dürtüsünü doğurur. Bu ilksel grubuyla araya mesafe koyduğunda dünya artık ona eskisi gibi görünmez. Gencin ötelere uzanma dürtüsü engellenmediğinde, işte o zaman gerçek eğitim süreci başlar. Ama tersine dönen koşullar bu aşma dürtüsünü zayıflattığında genç, ilk çevresiyle arasına koyduğu mesafeyi kaldırır ve kendini geliştirecek yeni ufuklar arayışını bırakır. Lisbeth Franzen-Hellersberg'in çalışan genç kızların, yaşamlarının önceki dönemleri üzerine yaptığı araştırma, toplumdaki ayrıcalıksız kesimlerin olgunlaşma koşullarını gösterir. Anılan çalışma, boş zamana sahip olmama olgusunun gençliğin arınma, kendini geliştirme yollarını nasıl tıkadığını ve -kendi ifademizle söylersek- kendini içinde bulduğu ilksel durumun ötesine geçme dürtüsünü nasıl bastırdığını doyurucu bir şekilde gösteriyor.[2] Yetişkinlere eğitim veren

---

[1] Kurt Lewin'in konuyla ilgili zekice gözlemlerine bakılabilir; 'Field Theory and Experiment in Social Psychology: Concepts and Methods,' *American Journal of Sociology*, Mayıs 1939, ss. 874–884.

[2] Lisbeth Franzen-Hellersberg, *Die Jugendliche Arbeiterin*, Tübingen, 1932. Şurada da konuyla ilgili kıymetli veriler bulunabilir; A. Aichhorn, *Wayward Youth*, Londra, 1936.

kurumlarda (*Volkshochschulheim*) yatılı öğrencilerle ilgili yapılan gözlemler, yetişkinlerin daha hoşgörülü eğitimle sonraki dönemlerde tanışmalarının tüm kendine özgü buhran semptomlarıyla birlikte gecikmiş bir gençlik duygusuna neden olduğunu gösterir. Bu yetişkin kişiler birdenbire ergenliğini süren çocuk gibi davranır; zira kuşku ve yeni edinilen mesafe deneyimini atlatmışlardır ve aslında yalnızca hâli vakti yerinde sınıfların gençliğine özgü şamata ve heyecanı ancak şimdi sergileyebilirler.

Olgunlaşma belirtileri bizim için ayrıca önemlidir, çünkü olgunlaşma süreci entelektüel duyarlılığın en genel biçimde nasıl yaratıldığına işaret eder. Sürecin aşamalarını incelemek, yakalanması oldukça zor bir konu olan entelektüel duyarlılık hakkında tarihsel çözümlemeyle elde edilenden daha doğru bir kavrayış sunar. Kişinin önceki gerçekliğinden ayrılması ve kendini içinde bulduğu çevreden uzaklaştırmama isteği, değindiğimiz gibi asli dürtülerdir. Bu bir anlamda, gençlerin farklı yorum seçeneklerini ve yeni değerleri keşfettiği özgürleşme deneyimidir. Özgürleşme deneyimi kendi varlığını ortaya sürme ve bir tür meydan okuma tavırlarını da içerir. Sürecin ikinci aşaması karşıt yönde belirir; çünkü burada belirsizlik ve bir görüşten diğerine savrulma eğilimi vardır. Bu aşamada görülenler genellikle herkes için aynı olsa da karşılaşılan belirsizliğin çözümleri başka başkadır. Kimileri çok olasılıklı bir yaşam sürdürmeyi göze alamaz, kendilerine sağlam bir temel arar. Sağlam temel arayışının da modern entelektüellerdeki farklılıkta görülebileceği gibi, farklı tarzları vardır. Kimisi oldukça radikal bir yaklaşımı benimseyerek kendi kimliğini, büyük ölçüde siyasal bağlamlı kurmaya girişir. Yuvadan, yani kişinin kendini içinde bulduğu ilk çevreden uzaklaşma isteği, bu çok güçlü arzu, çoğu zaman karşıt yönlerde ilerler; katı biçimde geleneksel olan evlerde büyüyenler çok daha devrimci eğilimlere yönelebilirken, liberal çevrelerden gelenler daha muhafazakâr bir yön seçebilir. Geri dönme süreci çok daha karmaşık olabilir,

hatta kişi birbirinin tam karşıtı iki radikal konumda da bulunup sonunda ilk kalkış noktasına -ailesine ya da kiliseye mesela- dönebilir. İşte bunlar, kuşku ve aşma dürtüsünün devindirdiği, tipik entelektüel metamorfozlardır. Entelektüel fanatizm örtülü olarak, bilinçsizce devralınmış bir mirasın sonucu değildir. O yalnızca, debelenip durmaya ve dört gözle kesin bir inancı beklemenin yarattığı paralanmaya artık son verme isteğidir.

Ama başka çözümler de vardır; kimileri de bu debelenme durumunu sürdürmenin gayet de mümkün olduğunu düşünür, hatta bu her yöne açık ufkun, bir kesinliğe ulaşmayacak muallâk hâlin, biteviye kültürlere içkin olan farklı farklı seçeneklere maruz kalmanın tadını çıkartırlar. Bizzat bu belirsizce bekleme de bir seçenektir; kimilerinde bir gençlik hâli kimilerinde bir yaşam tarzı olarak.

Ayrıntılı bir çözümlemeye girişmeden önce, çoğu birer kuşkucu olan bu son türdeki entelektüellerin, genelde seçtikleri değişik yolları özet şeklinde belirtmeme müsaade edin. Bazı kişiler estetik bir yaşam görüşü geliştirir, empatinin, diğerlerinin düşünce ve halleriyle birlikte yaşayabilme yeteneğinin ustası olurlar. Bunlar ince zevklerde uzmanlaşmış estetler, hümanistlerdir. Kimileri de içlerindeki aşma ve yüceleri görmezden gelen sıradanlığa yöneltikleri kuşku dürtülerini kalıcı hâle getirir. Bunlar artık birer daimi alaycı ve ironi ustası, birer *espri*[1] cambazı, kendini beğenmişliğin ve kültür düşmanı dar kafalılığın kararlı eleştirmenleridir (Heine, Börne ve 1830'ların muhalif entelektüelleri mesela). Son olarak da bazıları, kuşkuculuklarındaki üretken özü saklayan kişilerdir. Bu kararlı hakikat arayıcılarında bir ikiyüzlülük ve kendi kendini kandırma da görülür. Anlaşılan mayalanırken ekmeğin içinde köklü bir hayal kırıklığı katılmıştır; hamurunu bunlar açmasalar da.

---

[1] 'Esprit' kelimesinin "espri, neşe" olduğu kadar; "can, ruh, tin" anlamına geldiği de unutulmamalıdır. İtalik vurgu orijinal metindendir -çn.

8. Entelijansiyanın Bugünkü Durumu

Bu çalışma, yalnızca psikolojisini anlamak için değil aynı zamanda toplumsal işlevlerini de anlamak için bu kararsız sınıfın toplumsal köklerinin izini sürmektedir. Bunun, tinin tarihine yönelik sosyolojik bir yaklaşım olduğu anlaşılmıştır. Burada geliştirilen usulü gösterecek somut örnekler sunulmuştur.

Son tahlilde, toplumumuzda entelektüellerin öngörülebilir işlevlerinin neler olabileceği ve bilebileceğimiz kadarıyla entelektüel uğraşları gelecekte nelerin beklediği soruları kaçınılmaz olarak önümüzde durur. Bu iki soru hemen hemen özdeştir. Görece özgür entelijansiyanm çöküşü mutlaka düşüncenin ve soruşturmanın sona erdiğinin ilanı olmasa da bu durumda çok kutuplu görüş ikliminin canlandırdığı karşılaştırmalı ve eleştirel yaklaşımlar sona erer. Dolayısıyla entelektüel uğraşın yalnızca kendi omuzlarına yıkıldığı gruplardaki hayati değişimleri incelemek zorundayız. Böyle durumlar muhtemelen kısa sürelidir ve tarihte birkaç kısa ara fasıl olarak ortaya çıkar. Bu türden düşüşün görüldüğü dönemlerden biri Yunan özgür şehir devletleri dönemidir, belki Roma tarihinde kısa bir dönemi de bu bapta ele alabiliriz ve son olarak Rönesans'ın ortaya çıkmasından sonraki bir dönemi (ama asla Rönesansın tamamını değil) de üçüncü örnek olarak alabiliriz.

Bu türden kendine özgü nitelikleri olan entelektüel uğraşların işleyişini o dönem zihniyetiyle özdeşleştirmek alışkanlık hâline gelmiştir. Ancak kurumsallaşmış düşünce tarzının hâkim olduğu farklı dönemleri ve geniş bölgeleri dikkate aldığımızda, Ortaçağ Avrupası örneğinde mesela, bu dönemki entelektüel işleyişin, geniş anlamıyla liberalizmin bir veçhesinden başka bir şey olmadığı sonucunu çıkarmamız neredeyse kaçınılmazdır. Liberalizmin ricatı eleştiri çağını neredeyse sona erdirdi. Bu düşünce yapısını savunanların etkisinin iyice azaldığını görmemek için kör olmak gerek. Burada sıkça düşülen, özgür düşünce ve öz-

gür soruşturmanın uzun ve çok etkili bir tarihi olduğu yanılsamasına düşmekten sakınalım. Yine liberal çağda entelektüel üretimin ezici çoğunluğunun liberal nitelikli olduğu yanılsamasından da kendimizi koruyalım. O dönemki entelektüel tarz, geniş anlamda tarihsel bir bozukluktan doğmuştu. Liberalizm ve özgür düşünce iki kurumsal kültür arasındaki ara fasıldan, bir geçiş aşamasından başka bir şey değildir. Eleştirel düşünce bir ölçüde, zirveden inmiş kiliseyle birlikte var olabilmişti. Sonraki dönemde ise mutlak devlet, kitle demokrasisi ve tabii ki Sovyet Devrimi gibi büyük yapılar yalnızca şu veya bu türden kolektivizme veya dogmalara yönelmekle kalmayıp aynı zamanda düşünce üzerinde kilisenin uyguladığından daha fazla denetim sağlayacak bir düzenek kurdular.

Bir dönemin muhtemelen son durağında yaşayan bizler, yolumuzu şaşırmak istemiyorsak bu olguları yadsımamalıyız.

Eğitim alanı da sorgulama ruhunun zayıfladığı bir başka büyük alandır. Eğitimin bürokratikleşmesi eğilimi tüm karşı koymalara rağmen kaçınılmazdır, buna direnmek ileriyi görememektir. Giderek artan uzmanlaşma uzman ordularına, büyük ölçekli bir yönetim düzeneğine, kişisel girişime, sendika ve partilere gerek duyar ki bu da eğitimin belirli ölçütlerle sabitlenmesini gerektirir. Prusya'daki diploma sistemine ve bu sistemin asıl amacının, yarı feodal bir yönetimdeki yüksek mevkii sahiplerinin yerini alacak resmi memurların uyması gereken kuralları biçimlendirmek olduğuna yukarıda değinmiştik. Tüm durumu şu yalın ilke özetliyor; yetenekli elemanları en iyi şekilde çalıştırmak için uygulanacak makul işe alım yöntemi, işe uygun eğitimden ve iyi seçimden geçer. Burada bilginin kişiyi istediği yöne çekme özelliği üzerine, yine diploma vermek için mezunlarını, belirlenmiş konuların belirlenmiş yorumlarla nasıl yönetileceğini bir şekilde öğreten kurumlardaki azim üzerine haddinden fazla vurgu yapmak zo-

runlu değildir. Bilginin hazır, tek tip paketlerle doğrudan kişiye sunulması, kişideki sorgulama ve sorma dürtülerini felç eder. Araştırma çabası olmadan elde edilmiş bilgi çabucak eskir, kullanışsız bir hâle gelir. Eleştirel dürtüleri uyuşturulmuş kişilerin yürüttüğü meslekler ve kamu hizmetleri de hızlıca hantal bir niteliğe bürünür ve bu makamlarda değişen koşullara ayak uydurma yeteneği giderek azalır. Bu şekilde eğitilen ve işe seçilen kişiler arasında, dairesinin koltuğuna yayıldıktan sonra girişimci ruhunu ve çözüm bulmadaki yaratıcılığını yitirmeyecek kişilerin olması elbette mümkündür. Sonuç olarak kendi entelijansiyasını kendi işi için eğitmeyen devlet daireleri uzun vadede kendi çöküşüne imza atar.[1]

Diplomanın gereklerini yerine getirmeye odaklı bu eğitim tarzının hemen, teknoloji enstitüleri, işletme ve öğretmen okullarını doğurduğunu görüyoruz. Bu okulların mezunları devlet, genişleyen meslekler ve hızlıca yayılan özel sektör bürokrasisi tarafından yutulur.[2] Sanayi, ticaret, sağlık ve kamu hizmetleri alanlarının hacimlerinin hızla büyümesinde bir fenalık yok. Zira bunların genişlemesiyle yiyecek, barınak, sağlık hizmetleri, ulaşım gibi temel ihtiyaçlar daha kolay ulaşılabilir hâle geldi. Yine eğitimin kitlesel ölçekte yayılmasında da hayıflanacak bir durum yok. Hatta tersine, bu yeni kesimlerin mesleklere akın etmesi ve bu duruma uygun olarak ortaya çıkacak yeni yönetim hiyerarşisi yepyeni dürtüler ve doğurgan eleştiriler üretebilir ki bu dürtü ve eleştiriler, kısa bir süre sonra kurum içinde artık hantallaşan alışkanlıkların ortaya çıkacağı geniş ölçekli kuruluşlar için yaşamsal önemdedir. Geleneksel yapıda kurulmuş sınıflar şeylere alışılmış kalıplarla yaklaşmaya yatkındırlar; işte bu noktada sonradan elde edeceği

---

[1] Karş. Karl Mannheim, *Die Gegenwartsaufgaben der Soziologie*, Tübingen, 1932.

[2] Bir dizi Amerikan üniversitesinde oldukça daraltılmış meslek odaklı algı tarzı hakkında dokunaklı yorumlar için bakılabilir; Abraham Flexner, *Universities*, New York, 1930, s. 208.

zemine taze bir bakış getirebilecek olan bireyler yükselişe geçer. Ama bu yer değiştirmenin sağlayacağı kazanımlar gizil haldedir ve kişiye kendi kendine ulaşmazlar. Köklü ve geniş kuruluşlar genellikle yeni gelenleri kendi içlerinde eritmeyi, onlara kendi öğretilerini benimsetmeyi, bunlardaki değişim ve muhalefet iradesini söndürmeyi başarırlar. Geniş hacimli örgütlenmeler bu bağlamda entelektüel çoraklığın etkenlerinden biridir.[1]

Bürokrasi de bir başka açıdan özgür sorgulama alanını daraltır. Siyasal partiler, sanayi kuruluşları ve sendikalar kamusal meseleleri kamuya açıklayacak, bu işi meslek olarak yapan elemanlar -ya da Amerika'da dendiği gibi halkla ilişkiler uzmanları- bulundurma tutumunu benimsemişlerdir. Bu uzmanlar birer kurum olan işverenleri adına lehte bir kamuoyu oluşturmak için savaşırlar; yine bu uzmanlar ideolojilerin kendilerine ısmarladıkları şeyleri sinema, televizyon, radyo, yazılı basın gibi kitle iletişim araçlarının aracılığıyla tedarik ederek ekmeklerini çıkarmaya uğraşırlar. Bu tellallar genellikle entelektüelce bir eğitim geçirmiş, özgür soruşturma için donatılmış kişilerdir; ama yeteneklerini, birer düşünce yönlendirme uzmanı, birçok değişik öncülden sabit sonuçlar çıkarma ustası olarak görevlerini ifa ederken kullanırlar. Tam da bu noktada, çok güçlü, yeni bir skolastisizm ile karşılaşıyoruz. Bundan bir süre önce emek hareketinin Marksist kanadı, dogmatik bir aşamaya varmıştı. Bu, kapalı sistem içinde düşünme geleneğinde yeni bir tarzın ilk kez kurulmasıydı. Farklı ideolojilerin birleşik bir öğreti kümesi meydana getiremeyeceği, aralarındaki rekabet ilişkisinin bunların kamuoyunda tutunmasını engellediği doğrudur. Ama bürokrasilerin yayılması ve giderek merkezileşmesi, özgür sorgulama kültürünün faaliyet bölgesini, teknik alanların dışında kalan küçük alana kadar daraltmıştır.

---

[1] Bkz. R.Merlon, 'Social Structure and Anomie,' *a.g.e.*, ss. 170 vd.

Yine de bağımsız sorgulama tutumunun bu şekilde kısıtlanmasına yalnızca yönlendirilmiş düşünce tarzının akınlarının neden olmadığını da eklemek gerekir. Özgür sorgulama, kendi kendine geçinecek işi sağlayan, görece bir yere bağlanmamış, eski tipteki entelijansiyayı oluşturan orta sınıfların -özellikle Almanya'da- çöküş döneminde toplumsal temelini zaten yitirmişti. Bundan sonra, varlığını bağımsızca sürdürdüğünü ve tarafsız eleştiri işlevini hâlâ yürüttüğünü iddia edebilecek herhangi bir başka kesim ortaya çıkmamış, bu duruma yönelik bir çözüm önerisi de ortaya atılmamıştır. Ortaçağın, özgür sorgulama ruhunu canlı tutan aykırı tipleri, gevşek katmanlar hâlinde yapılanmış, geçişli toplumun açık bıraktığı, kendilerine göz kırpan oyuklara, yarıklara sığınabilmişlerdi. Bizimki gibi geniş ölçüde kurumsallaşmış toplumlarda ise yaşam çok daha tekinsiz ve yorucudur.

Ama bunların çoğu kaçınılmazdır, hatta arzulanmaktadır. Eğer böyle bir eğilimi ele alacaksak, onun nedenini ortaya koymalıyız. Topluma determinist açıdan yaklaşan birisi, bir akımın tipik özelliklerini taşıyan entelektüellerin aynı zamanda bu akımı etkilemeye gücünün yetip yetmeyeceğini merak edebilir; ne de olsa entelektüel bir o yana bir bu yana savrulan bir dalganın tepesinde değil midir? Rüzgar gülünden rüzgarı yönlendirmesi beklenir mi? Kitlenin davranışlarında yalnızca sistemleştirilmiş çıkarları gören bir sosyolojik bakış açısına sahip radikal determinist, toplumsal değişimlerin en önemli aşamasının farklı seçenekler arasında yapılan seçimden kaynaklandığını kaçırır. Toplum, seçenekleri yalnızca kabaca çizer, onlar arasında seçim yapmak küçük bir azınlığın işidir. Entelektüellerin bu azınlıktan olup olmayacağı, kısmen entelektüellere bağlıdır. Doğrudur; belki bir grup olarak entelektüeller gücün ve kaynakların yönetimine sahip değillerdir, ayrıca hepsinin aynı siyasal tarafta olmadığı, hatta çatışan sınıflarda, karşıt lobilerde yer aldıkları da doğrudur. Ama kamusal meseleler hakkındaki kamusal yorumlarda ente-

lektüellerin damgası vardır ve eğer seçim yapılacaksa zaman zaman seçme işinde entelektüeller de bir rol oynar.

O halde entelektüel ne yapabilir? İlk başta entelektüelin sınırlarını ve olanaklarının dökümünü yapalım. Entelektüel tabakası partiler ve özel çıkarlar üstü değildir; ama hiçbir ekonomik vaat veya siyasal tasarı da onu bir eylem grubuna bağlamaz. Entelektüel kesimin tek derdi entelektüel uğraştır; durum değerlendirmesine, tanı koymaya ve ileriye dönük tahmin yapmaya, ortaya çıktığı zaman seçenekleri fark etmeye, reddetmek veya kendinde eriterek yok etmektense farklı farklı bakış açılarını anlamaya ve konumlandırmaya yönelik hiç bitmeyen bir çaba. Entelektüeller sıklıkla, onların olmayan bir kimliği arayan kişiler uğruna kendilerini yadsımak pahasına belirli ideolojilerin katı destekçileri olmuşlardır. Kendilerini işçi sınıfı hareketlerinin içine gömmeyi veya serbest girişimciliğin silahşoru olmayı denemişlerdir. Ama bunun sonunda, kazanmayı umduklarından çok daha fazla şeyi kaybettiklerini fark etmişlerdir. Belirli bir toplumsal kimliğin olmayışı entelektüele özgü, önemli bir fırsattır. Bırakalım partilere üye olsun; elverir ki burada kendine özgü bakış açısını bir kenara koymasın, bütün variyetini oluşturan şu bağımsızlığından ve zihinsel hareketliliğinden vazgeçmesin. Bu tür katılımlar, üyelikler entelektüelde kendinden vaz geçme kaynağı olmamalı, tersine eleştirel çözümlemeler için ona ek olanaklar olarak hizmet etmelidir. Bürokrasi düzenekleri ihtiyaç duydukları, tek tipli zihniyetin yaratılmasında ve kurallara uyumu sağlamada oldukça başarılıdır. Ama bu düzenekler uzun vadede ayakta kalmak için, yönlendirilmiş, denetim altındaki zihinlerin asla üretemeyeceği eleştirel değerlendirmelere de muhtaçtırlar. Demokrasiler bazen, kurallara dört dörtlük uyumun sağlanamamasıyla sendeleyebilirken, diktatörlükler ise bağımsız bir eleştirinin yokluğundan dolayı önünde sonunda düşerler. Özgür toplumlar bu iki ihmalin bedelini mutlaka öderler.

Bir toplumsal kesim, bilinçli olabilmek veya amaçlarına varabilmek için mutlaka parti kurmak veya lobi oluşturmak zorunda değildir. Kadınlar ve gençler mesela, kendilerini içinde buldukları durumları reddederek ulaştıkları toplumsal konumu, küçük bir grupta yani ev içlerinde kendi haklarını bireysel olarak savunmak suretiyle elde ettiler. Entelijansiya gibi bir grup yalnızca, kendi özel yordamınca eyleme yeteneğinden ve öz-bilincinden vazgeçtiği zaman gerçekten el çektirilmiş olur. Entelijansiya kendine has bir grup ideolojisi yaratamaz. Entelijansiya da özeleştiriyi sürdürmek zorundadır; diğer tüm grupların zorunda olduğu gibi. Son olarak, entelektüel süreç tüm evrelerinde somut durumların ürünüdür. Ama şunu da anımsatmadan geçmeyelim; anılan ürün onu doğuran durumdan çok daha fazlasıdır.

III. Kısım
Tinin Demokratikleşmesi[1]

[1] 'Demokratisierung des Geistes'. Denemeleri derleyip İngilizceye çevirenin de belirttiği gibi Mannheim 'tin' ile 'kültür' terimlerini birbirlerinin yerine kullanmaktadır. Ancak burada 'kültür'ün karşılığı olarak tinin daha çok 'nesnel tine' karşılık düştüğünü hatırlatmakta yarar var -çn.

I. Gelişimini Tamamlama Aşamasındaki Siyasal Demokrasinin Bazı Sorunları

1. Demokratikleşme süreci, hem de yalnızca siyasal değil aynı zamanda bir bütün olarak kültürel ve entelektüel yaşamda da demokratikleşme kaçınılmaz kaderimizdir. Hoşnut olalım veya olmayalım bu seyrin önüne geçilmez. Dolayısıyla siyaset üzerine düşünen her düşünürün başlıca görevi, demokratikleşme sürecinin barındırdığı olanakları ve olası etkilerini araştırmaktır. Ancak bu tutum sayesinde demokratikleşme sürecinin etkileri istenen yöne döndürülebilir.

Çağımızın hâkim düşünce ve davranış kalıplarındaki demokratik niteliğin giderek daha da olgunlaştığı iddiası, diktatörlüklerin demokrasiyi bastırmalarına sıklıkla tanık olduğumuz günümüzde biraz çelişkili görünüyor.[1] Yine bu diktatörlüklerin varlığı, günümüz siyasal gerçekliğinin özünde giderek daha az demokratikleştiğini kanıtlamaz. Çünkü diktatörlükler yalnızca demokrasilerden türeyebilir; onları olanaklı kılan bizzat demokrasinin siyasal yaşama soktuğu muazzam akışkanlık imkânıdır. Diktatörlük, demokrasinin anti tezi değildir; o, demokratik toplumların karşı karşıya kaldığı sorunları çözmeyi denediği yollardan biridir.

Plebisiteryan diktatörlük, siyasal demokrasinin kendi kendini sıfırlaması olarak tanımlanabilir. Siyasal demokra-

[1] Bu makale 1933'te yazılmıştı -İng. çev. notu.

si genişleyip, içine yeni grupları aldığında, yeni gelenlerin fevri faaliyetleri bir krize ve toplumdaki siyasal karar düzeneğini felç eden bir çıkmaza yol açabilir. Böylece siyasal aygıt kısa devre yapıp diktatörlük evresine geçebilir. Bu özellikle, gelişimini ani bir şekilde tamamlamış siyasal demokrasilere sahip olan toplumları ciddi biçimde tehdit eden bir tehlikedir.

Demokratikleşmenin erken dönemlerinde siyasal karar mercileri genellikle, şöyle veya böyle tek tipli diyebileceğimiz ekonomik veya entelektüel seçkinlerin denetimi altındaydı. Henüz halka oy kullanma hakkı genel olarak tanınmadığından, kitleler iktidarın siyasaları üzerinde etkili olamıyorlardı. Siyasal gücü uzun zamandır fiilen elinde bulunduranlar, idari sorunlarla tanışık olduklarından bunların nasıl üstesinden geleceklerini biliyorlar ve ütopik tasarılara girişmiyorlardı. Ama oy kullanma hakkının yaygınlaşmasıyla, siyasal gerçekliğe aşina olmayan gruplar kendilerini siyasal işlevler yüklenmiş buluverdiler. Bu durum çok özel bir karşıtlık doğurdu; siyasal düşünceleri gerçeklik odaklı gruplar ve toplumsal kesimler, siyasal alanla ilk kez karşılaşmış, düşünceleri hâlâ ütopyacı bir nitelik taşıyan diğerleriyle birlikte hareket etmek veya onlarla siyaseten mücadele etmek zorunda kaldılar. Burjuva elitleri de bu aşamayı yaşamıştır; ama bir önceki çağda. O zaman bugün demokratikleşme sürecinin tamamlanmasıyla, bakışları eş zamanlı olmayan, aynı çağa ait olmayan gruplar siyasal işleyişte birleşmiş oldu. Bu da elbette dengesizliklere yol açacaktır.

O halde demokratikleşme, yönetici seçkinlerdeki türdeşliğin yok olmasıdır. Modern demokrasinin sık sık sekteye uğraması doğaldır. Zira modern demokrasi, yürütmenin çok daha türdeş gruplarda olduğu erken demokratik -ya da pre-demokratik- toplumlardaki sorunlara göre açık ara çok daha karmaşık sorunlarla doludur. Günümüzde bu sorunları tüm kapsamıyla görebiliyoruz, çünkü demokrasi, çağımızda uygulanma hâlindedir. Bizim için o, bir ideal

değil, tüm olumlu ve olumsuz yönleriyle bir gerçekliktir. Artık demokrasiyi, bir zamanlar görüldüğü gibi, kusurlu gerçekliğin tam karşıtı olan, ideal temennilerin toplamı olarak göremeyiz. Doğru demokrasi kavrayışı artık onu 'mutlak mükemmellik' ile özdeşleştirme olamaz, zira bu, ancak uçuk bir muhayyilenin doğurabileceği bir hayaldir. Yapılması gereken, demokrasinin, kusurlarını da kapsayacak ciddi bir dökümünü çıkartmaktır. Çünkü kusurların düzeltilmesi için önce onların belirlenmesi şarttır.

2. Çağımıza özgü durumlardan biri de demokrasiye bir ideal olarak inananların onun bu fiili durumu karşısında hayal kırıklığı yaşamaları ve bunu aşağı görmeleridir. Siyasal demokrasilerde çoğunluğun, davranışlarında ve arzularında her zaman 'ilerici' olmadıklarını keşfetmeleri onları dehşete düşürür. Siyasal yaşamdaki demokratikleşme ilk olarak sol bir eğilim gösterse de sonradan siyasal güçlerin esneklik yeteneği sonucu bu eğilimde 'muhafazakâr' ya da 'gerici' akımlar el üstünde tutulabilir.

Fiili olarak uygulanmadan ve fiili olarak sınanmadan önce demokrasinin, aklın egemenliğinin muştucusu olacağını ve hiç olmazsa siyasal gücü 'akılcı' düşünen kişilere teslim edeceğini ummak yaygın bir alışkanlıktır. Ama bu dereyi görmeden yapılan kehanetler hiç de gerçekçi değildir. O dönemlerde toplumsal ve siyasal güçler, siyasal demokrasi karşıtlığının akıldışı eğilimler ve muhafazakârlıkla el ele yürümesine izin verecek biçimde dağıtılmışken demokrasi yanlısı tutumlar aklın egemenliğine duyulan inanç ile birleşiyordu. Bu rol dağıtımı birkaç kuşak boyunca sürdü. Sonunda, 'akıl demokrasisinin (*Vernunftdemokratie*)' yanında –Scheler'in tabiriyle- bir de 'dürtüler demokrasisinin (*Stimmungsdemokratie*)' olduğu ortaya çıktı. Gördüğümüz gibi demokrasi, her zaman akılcı düşünme eğilimlerini taşıyan bir toplumsal araç olmak durumunda değildir, hatta tersine anlık duygusal dürtülerin açıkça dile getirilmesine hizmet eden bir organ olarak ortaya çıkabilir.

Yine benzer şekilde demokrasi, bir zamanlar evrensel, uluslararası uyumu güvence altına alan belge gibi görülüyordu. Ama bugün demokraside içkin olarak, ulusların kendini dayatması ve saldırganlıklarının demokratik topraklarda serpilebilmesi gibi karşıt olasılıkları da görüyoruz. Benzer duygusal dalgalanma demokrasi ile bireycilik ilişkisinde de görülür. Demokrasi bir yandan, özgürlüğü ve bireylere özgü kişiselliğin gelişimini besleyip, her bireye ortak siyasal sorumluluk yüklemek suretiyle bireysel özerkliği canlandırır. Ama diğer yandan aynı demokrasi, bireyleri özerkliklerini bırakmaya ikna eden, güçlü, toplumsal düzenekler de geliştirir. Siyasal sorumluluklar için henüz yeterince olgunlaşmamış kesimler kendilerinin de aniden bu siyasal güçten pay aldıklarını hissedince, bireysel özgürlüğü geliştirmekten çok bu türden düzenekleri kullanmaya yönelirler. Demokrasi bireyleri teoride özgürleştirir; ama birey kendi düşüncesini izleyebilme hakkını bir kenara bırakıp, kitlelerin anonimliğine sığınmak ister.

3. Özet olarak; bir yürütme tarzı olarak demokrasi, demokratik olmayan düşmanlarınca bozulmaz; demokrasiler, bizzat demokratik düzende gelişmiş, işleyen birçok etkenin kendi kendilerini etkisizleştirmeleri sonucu çöker.[1] Bizzat demokrasinin bünyesindeki yapısal tehlikelerin yanında, merkezden daha dışardaki bazı etkenleri, belirli demokratik kurumların işlevsiz hâle gelmesi gibi durumları da analım. Böylece C. Schmitt, parlamentoların bazen ustalıkla yönetilmesi gereken acil durumlar hakkında bir karara varmayı başaramaması üzerinde durarak, parlamenter demokrasinin zayıflığına gayet yerinde bir gönderme yapar.

---

[1] Anti-demokratik güçlerin demokrasinin çöküşüne katkı sağlayabileceklerini yadsımıyoruz. Hatta demokrasilerde, grupların siyasal işleyişe katılımları, tamamen gruplardaki anti-demokratik eğilimlerin güdümüyle bile olabilir.

II. Kültürle İlgili Genel Bir Olgu Olarak Demokratikleşme Sorunu

A. Demokrasinin Üç Temel İlkesi

1. Siyasal yaşamdaki demokratikleşme sürecinde ortaya çıkan, can alıcı sorunlar hakkında buraya kadar söylediklerimiz bizi daha geniş kapsamlı bir soruşturmaya hazırlamış oldu. Buradaki incelemede konumuzu artık yalnızca dar anlamda siyasal demokrasi ile sınırlandırmayacak, bütün olarak batı kültürünün demokratikleşmesi gibi oldukça geniş kapsamlı bir soruşturma yürüteceğiz. Siyasal demokrasinin sorunlarını araştırdık, çünkü bu güçlü, kaçınılmaz eğilimlerin demokrasiyle nasıl iç içe geçebildiğinin sosyolojik terimlerle de açıklanabileceğini göstermek istedik. Peki, bu şekilde, siyasal alanın dışındaki diğer alanlarda aynı [demokratikleşme] bağlamı üzerinden sosyolojik bir çözümleme yapmak olanaksız değil midir? Kültürümüz siyasal olmayan alanlarda da köklü değişimler geçirmiştir. Bu süreci anlayabilmek için siyasal demokrasiye yönelik sosyolojik çözümlemelerden ipuçları almalı ve sorumuzu şöyle kurmalıyız; *kültürün biçimindeki, çehresindeki değişiklikler, toplumsal katmanlar gerek yaratıcı gerekse alımlayıcı olarak kültürel yaşama katıldıklarında, nasıl oluyor da daha geniş ve daha kapsamlı bir niteliğe bürünüyor?*

2. Bu soruyu yanıtlamaya girişmeden önce, gelebilecek olası bir itirazı dillendirelim; siyasal alanının dışındaki alanlarda bir demokratikleşme eğiliminden söz etmek doğru mudur? Alman örneğinde olduğu gibi, özünde idealist geleneğe sahip toplumlarda bu soru daha da ağırlık kazanır. Zira bu toplumlar kültürlerine, her biri tamamen su geçirmez, muhkem ve özerklikleri söz konusu bile olamayacak bölmelere ayrılmış bir yapı olarak bakmaya yatkındırlar. Siyasal demokrasi gibi dünyevi olguların, sanat veya felsefi düşünce gibi kutsal alanlarda da iş görebileceğini öne sürmek, bir Alman idealistine küfür gibi gelir.

Peki ya, siyasal demokrasinin, her şeye nüfuz etmiş bir kültürel ilkenin tezahüründen başka bir şey olmadığı gösterilirse? İşte burada savunacağımız tez budur.

Nietzsche demokratik ve aristokratik kültürlerdeki sanatsal ve entelektüel etkinlikler arasında özsel bir farklılığın olduğunu fark etmişti. Yorumları her ne kadar apaçık seçkinci önyargıları ve demokrasiye yönelik güçlü bir nefreti izhar etse de Nietzsche, tüm bu alanlara yönelik çok derin gözlemler sunar. Nietzsche'nin romantik müritleri, demokrasi her şeyi eşitler, sıradanlığın ve kitlenin egemenliğinin yolunu açar gibi önemsiz klişelerin ötesine geçemezler. Bu yargılarda kısmen haklılık payı vardır, ama bunlar yalnızca meselenin yüzeyinde dolanırlar. Yapılması gereken, demokrasi ile aristokrasi arasındaki temel, yapısal farklılıkları sonuna kadar çözümlemektir. Bu da karşılaştırmalı sosyolojinin konusudur.[1]

3. O halde şimdiki işimiz demokrasinin özünü yapısal, sosyolojik bir olgu olarak göstermektir. Bu bağlamda demokrasinin siyasal alanla sınırlanmış dar çerçevesi üzerine araştırma yapılabileceği gibi, geniş bağlamda bir bütüncül kültürel süreç olarak demokrasi de incelenebilir.

Siyasal demokrasi ile başlamak gerekirse; bunun temel, kurucu ilkesi besbelli ki insanlardan yayılan iktidar gücüdür. Her birey iktidar siyasalarının belirlenmesine katkı yapmayı ister. Bu istek de siyasal alanla sınırlı kalmayan, bu alanın ötesine, demokratik tarzda yapılanmış toplumlardaki tüm kültürel tezahürlere genişleyen bir tutumu ima eder. Aslında siyasal demokrasi iktidar gücünün herkesçe paylaşılmasını koyutlar, çünkü herkesin temelde eşit

---

[1] Bu kitaptaki ilk denemede yaptığımız genel sosyoloji-tarihsel sosyoloji ayrımını tekrar anımsatalım. Burada demokrasiyi biçimsel, yapısal bir fenomen olarak ele alıyoruz, tarihsel bir olgu olarak değil. Yani Antik Yunanistan *polis*inde veya geç Ortaçağ komünlerindeki gibi tarihte görülmüş belirli demokrasilerin ortaya çıkış koşulları araştırmıyor; demokratik olan toplumsal düzeni demokratik olmayan toplumsal düzenden ayıran temel özellikleri bulmaya çalışıyoruz.

olduğunu düşünür ve toplumda yüksek-alçak katmanlara yönelik her türden dikey bölümlendirmeyi reddeder. İşte bu inanç, yani *tüm insanların temelde eşit olduğu* inancı demokrasinin ilk temel ilkesidir.

'Tüm insanlar özünde eşittir' ilkesinin ve dolayısıyla toplumda bu ilkeyi yansıtan davranış kalıplarının, biri; ideolojik diğeri; sosyolojik olmak üzere iki kaynağı vardır. İdeolojik açıdan bu inanç, Tanrı'nın çocukları olarak tüm insanların kardeş olduğunu söyleyen Hıristiyan öğretisine dayanır. Böyle bir kavrayış olmadan toplumumuzda, her birimize eşit konumlar yükleyen bir siyasal düzen gelişemezdi. Ama öte yandan bu türden bir öğreti de Batı toplumlarının siyasal ve toplumsal yapılarında kendisine zemin hazırlayan köklü değişimler olmadan toplumsal gerçekliğe dokunamazdı. Geniş orta sınıfların ve alt sınıfların, toplum ve siyaset üzerinde giderek artan ölçüde söz sahibi olma isteklerinin yerine gelmesi, tüm insanların temelde eşit olduğunu vaaz eden bu Hıristiyan öğretisinin siyasal ve kurumsal bir biçim alabilmesine bağlıydı. Bu öğretiye benzer fikirler elbette geçmişte de vardı, ama bunlar yalnızca dini bir deneyim olarak görüldüğünden ve şeyler dünyasına uygulanamaz bulunduklarından, siyasetle ilişkileri yok denecek kadar azdı. Modern toplumun başta gelen özelliklerinden biri olarak tüm bireylerin eşit muamele görmesi, alt sınıfların ellerindeki gücün giderek artmasının sonucudur.

Tüm insanların temel eşitliğini savlayan demokrasi ilkesi, tez canlı demokrasi eleştirilerinin sıklıkla öne sürdüğünün aksine, duygudaşlıktan uzak, soğuk bir eşitleme değildir. İlke, tüm insanların özellik, erdem, doğuştan gelen yetenek bakımından eşit olduğunu öne sürmez, yalnızca insan olarak tecessüm etmiş herkesin *aynı ontolojik insan-olmaklık ilkesine* bağlı olduğunu söyler. Bu demokratik ilke, aynı ölçütler altında, adil bir rekabette kimilerinin diğerlerinden daha üstün olabileceğini yadsımaz. Burada önemli olan rekabetin adil olması, yani kimilerinin başlangıç nok-

tasında diğerlerinden daha önde olmamasıdır (yani kimsede tevarüs edilmiş ayrıcalıkların bulunmaması gibi mesela).

4. Bu da bize demokrasinin ikinci temel ilkesine götürüyor; *bireysel özerkliğin*, toplumun en küçük birimleri olarak her bireyin hak ettiği kendine özgü yaşamsallığm (*Eigenlebendigkeit*) tanınması. Pre-demokratik toplumların sosyal düzenleri, çoğu bireye kendine ait özerk yaşam olanağı sunmama üzerine kuruluydu. Toplumsal irade çoğunluğun da katıldığı, ortak güdülerce biçimlendirilmiyor, ister mutlak monark ister monarkın bürokratik kurmayları isterse de güçlü feodal kesim olsun her durumda çoğunluğun ötesindeki güçlerce belirleniyordu. Demokrasi ise yaşamın odağı olarak her bireyin sürece, birliğe katılmasını onayladı; hem de bunu yalnızca ideolojik veya soyut ilke olarak değil, yaşamın bir gerçeği olarak yaptı. Bu noktada demokrasinin yaratıcı, hayat veren yönüyle ama aynı zamanda onda içkin olan tehlikeyle de karşılaşıyoruz. Çünkü demokratik toplumlarda yaşam, demokrasinin her bireye verdiği yaşamsal gücün yarattığı özgür alandan dolayı hep olası karmaşaların kenarlarında gezer.

Birey odaklı yaşamsal gücün serbest bırakılma uygulamasının fikirler tarihinde ilginç bir benzeri vardır. Modern 'organizma' kavramı ancak, bireylerin hem parça olup hem de kendi bağımsızlıkları aracılığıyla öz-merkezli bir yaşama sahip olabilecekleri bir toplumsal düzene geçişle doğabilmiştir. Filozof Erich Kaufmann'ın da gösterdiği gibi 'organizma' kavramı ilk başta biyolojik bağlamlı değil, toplumsal ve siyasal bağlamlı kullanılmıştır.[1] Tıpkı diğerlerinde olduğu gibi bu konuda da daha sonra bir doğal fenomenin analizinde de kullanılacak olan kategorileri yine toplumsal deneyim sağlamıştır.

---

[1] Erich Kaufmann, *Über den Begriff des Organismus in der Staatslehre des 19. Jahrhunderts*, Heidelberg, 1918.

Kaufmann, özellikle modern anlamıyla alınan 'organizma' kavramını Kant'a dayandırır. Terim elbette daha önce bazı düşünürler tarafından, ama 'düzenek (*mechanismus*)' dediğimiz modern kavrama oldukça yakın bir anlamda kullanılmıştı. Bu terim ise bazı özel amaçlar için zanaatkârlar tarafından kurulmuş bir yapıya işaret eder; aynı zamanda hem gelişen hem de iç dengesini sürdürmeye çalışan canlı bir varlığa değil. O halde, mutlakçı toplumların 'düzenek' tipine uygun olduğunu, öz-yönetimin, 'organik' yaşamın sahneye çıktığı toplumlarm, ancak demokrasi çağında var olabildiğini öne sürebilir miyiz? (Buna, Tanrı'yı, evreni 'dışarıdan' yönlendiren bir zanaatkâr olarak gören 18. yüzyıl deizmini de ekleyebiliriz.)

Çağımızda toplumsal işleyiş gücünü durağan, devinimsiz parçalardan değil canlı hücrelerden alır. Bu durum, demokrasinin bir diktatör tarafından yozlaştırılması durumunda bile geçerlidir. Çağımızın post-demokratik diktatörlükleri, eski otoriteryen yönetim biçimlerinden farklıdır. Bu otoriteryen düzenlerde kitle itaatinin sağlanmasındaki zorluk bir sorun değildi, çünkü bunlar her zaman ortalama insanda var olan kolay boyun eğme eğilimine güveniyorlardı. Post-demokratik diktatörlükler ise gücü elde etmek için önce kitlesel gücü harekete geçirmek, ardından toplumun her yanına dağılmış, geniş yaşamsal güçten gelebilecek olası karşıt etkileri bastırabilmek adına sert, kararlı adımlar atmak zorundadırlar.[1]

---

[1] Aristokratik-otoriteryen düzenlerde 'boyun eğme' ve demokrasilerde 'kendi kendini etkisizleştirme' eğilimleri toplumsal olarak dayatılmış iki budalalık türüdür. İlki, geniş kitleye ait insanların öğrenmekten, yeni bilgiler edinmekten mahrum edilmesiyle olur. Aristokratik toplumlar bu insanların düşünce yollarını tıkamıştır, bunlar yeni bilgilere kavuşamazlar. Bu tıkama eski kuşakların öğrenimi reddettiği bir anlayışla işletilir. Lichtenberg'e göre, yaşlıların sabit fikirli oluşu, onların yeni şeyler öğrenmedeki biyolojik yetersizliklerinin sonucu değil, şu iddialarından dolayıdır; eğer öğrenmeye kalkarlarsa her şeyi bilmedikleri ortaya çıkacak ve dolayısıyla otorite zayıflayacaktır. Geleneksel otoriteyi ellerinde tutan aristokratik seçkinler de genellikle aynı nedenlerle kendilerini yeni

5. Bunların tamamı, demokratik olarak örgütlenmiş toplumlarda içkin olan gizli çatışmaya işaret eder. Demokrasi evet, her bireydeki yaşamsal güçleri harekete geçirmelidir; ama tam da bunu yaparken önünde, bu güçleri bastırma ve kısmen etkisizleştirme yollarını da bulur. Eğer her birey, kamusal kararlara katkıda bulunma hakkını sürekli ve sonuna kadar kullanırsa orada düzenli bir toplumsal yaşam olanaksız hâle gelir. Çünkü bu, toplumsal uyuşumun, birliğin sonu demektir. Dolayısıyla tüm demokratik toplumların, etkileri dengeleyecek belirli aletlere ihtiyacı vardır; bu aletler demokratik olmayan ve hatta demokrasi karşıtı niteliklerde olabilirler. Zaten bu aletler demokratik toplumlara dışarıdan dayatılmamıştır, bunlar özünde kitlenin, gücünün tamamını kullanmaktan *gönüllü* vaz geçişinden meydana gelir.

Bireyin özerk isteklerinden bu şekilde gönüllü vazgeçişi birkaç biçimde olabilir; mesela, gelişimini tamamlamış kitle demokrasilerinde gözlemlediğimiz, propagandanın yönlendirmesine açık olma hâli bunlardan biridir. Bu ve benzeri olgular demokrasinin yozlaşması olarak görülebilir. Önder kültünde olduğu gibi bu durumlar uç noktalara vardığında, toplumdaki demokrasi herkes için olma niteliğini kaybetmeye başlar. Zira bireylere siyasal kararları 'aşağıdan' biçimlendirme olanağı tanıyan kurumlar artık feshedilmiş olur. Ama sağlıklı işleyen demokrasilerde bile bu demokrasilerde yer alan bireyler namına bir özkısıtlama gereklidir. Böylece, *doğrudan* demokrasilerin

---

bilgilere kapatmışlardır.

Karşı tarafta demokrasilerde ise insanların kendi adlarına düşünmeyi bir düzeneğe veya örgütlenmeye bıraktıklarından dolayı, düşünme ve öğrenme meselelerinde bir eksiklik olduğuna sık sık tanık oluyoruz. Bu bağlamda mesela, Amerika'da sosyal bilimlerin, yalnızca uygun olguları bulma, anket yapma gibi yöntemlere güvenip gerçeklik üzerine 'düşünme' edimi olmadan yeni bilgiler üretme yönelimini anabiliriz. C. Becker bu durumu Amerika'da karakteristik olan 'örgütlenme' yeteneğiyle ilişkilendiriyor; Carl Becker, *The United States, Experiment in Democracy*, 1920, s. 180.

geniş toplumlarda var olamayacağı anlaşılır. Demokratik bir yapıya sahip, modern bölgesel devletlerdeki yönetim düzeni *temsili* demokrasidir. Bu da aslında, siyasetin fiili olarak biçimlendirilmesini *seçkinlerin* üstlendiği anlamına gelir, yine de bu, anılan toplumların demokratik olmadığını söylemek değildir. Çünkü demokrasinin olması için, çağlar boyunca yönetimde söz hakkı engellenmiş, şimdi ise en azından belirli aralıklarla bu heveslerini gerçekleştirme *olasılığını* hisseden yurttaş bireylerin olması yeterlidir.

Bu, siyasette olduğu kadar kültürde de geçerlidir. Demokrasi tanımında, demokraside seçkin kesimin olmadığı söylenmez. Bunun yerine seçkinler kesiminin özel biçimine gönderme yapılır. Siyasal gücü daima azınlığın (seçkinlerin) kullandığına vurgu yapan Pareto haklıdır. Yine Robert Michels'in, parti örgütlenmelerinde oligarşik bir eğilimin olduğunu öne süren savına da katılabiliriz. Ancak demokrasilerde bu seçkin kesim kalıcıdır, yerleri değişmez ve gücü keyfi olarak kullanabilme tasarrufuna sahiptir, gibi abartılı yargılara varmak hata olacaktır. Demokrasilerde yönetilenler her zaman, yönetenleri görevden alabilme ve onları, çoğunluğun çıkarına uyan kararlar almaya zorlayabilme özelliğine sahiptir.

Dolayısıyla demokrasinin de kendine has bir seçme ve seçkinleri denetleme yolu vardır. Burada hem dar bağlamıyla siyasal hem de geniş açıdan kültürel demokrasinin *üçüncü* temel ilkesini buluruz.

6. Bölümün ilerleyen kısımlarında, bir bütün olarak kültürel işleyişin biçimlendiği ve yukarıda belirlediğimiz üç temel demokratik ilkeden etkilendiği bağlam üzerinde duracağız. Bu üç temel demokratik ilke; 1. *Toplumun üyesi olan tüm bireylerde gizil haldeki ontolojik eşitlik*, 2. Toplum üyelerinin *kendilerine özgü yaşamsallığın* tanınması, 3. Demokratik toplumlarda da *seçkin kesimin varlığı* –elbette kendine özgü, *yeni seçme yöntemleriyle*-. Bu üç ilkeyi olması arzulanan idealler olarak değil, toplumun fiili gerçekliğin-

de beliren özellikler olarak görüyoruz. Bir başka deyişle, bütün demokrasilerde her bireyin fiili olarak eşit bir zemine bastığını veya bireylerin özerk yaşamsallıklarına her vakit riayet edildiğini kanıtlamaya girişmek niyetinde değiliz. Bunun yerine, bakış açımız şöyle ifade edilebilir; demokratik bir yapıya doğru evrilen toplumlardaki fiili toplumsal işleyiş, hiyerarşik eşitsizlik, 'dikey' yapılanma gibi özelliklerin yerine 'yatay' eşitliği koyma şeklindeki biçimlendirici, temel iddia olmadan anlaşılamaz. Bilimsel, sosyolojik sorun bu işleyişi bir bütün olarak, *Gestalt* olarak görmekten ve yine bu özet niteliğindeki bakış açısını, içinde yer alan sayısız küçük değişikliğe yönelik ayrıntılı çözümlemelerle doğrulama olgusundan kaynaklanır. Birer bütünlük olarak *Gestalt* benzeri geniş şeyleri kenara ayıran 'morfoloji' ve bunları en küçük bileşenlerine bölen 'analiz' birlikte işletilmelidir.

B. Tüm İnsanların Ontolojik Eşitliği İlkesi

1. Demokrasi öncesi toplumlarda tüm toplumsal otorite, onu elinde tutanların ontolojik üstünlüğü ilkesine sıkı sıkıya bağlıydı. Sıradan insan kalabalığına kıyasla çok 'daha kaliteli' bir hamurdan geldiği kabul edilmediği sürece hiçbir insan, aile veya kurum bu yetkeyi kullanamazdı. Krallık kurumunun kökeniyle büyücülük olgusu arasındaki ilişkiyi tam da bu bağlamda düşünebiliriz.[1]

---

[1] Thomas ve Znaniecki büyü ile otoriteryen denetim arasında kesin bir bağ olduğunu öne sürüyorlar; zira büyü temelde doğaya hükmetme bildirgesidir (*a.g.e., The Polish Peasant*, vol. 1). Ama bu benzetme sorunlu görünüyor; çünkü büyünün çok büyük olasılıkla otoriteryen bir kökeni yoktur. Büyücü genelde, sıra dışı etkenlerle bozulmuş koşulları her zamanki durumuna getirmeye uğraşır. Mesela bir kuraklık döneminden sonra, olağan bir şey olan yağmurun yağmasını sağlamaya çalışır. Bir başka deyişle büyücü, toplumun sıradan kurumlarının yeterli olmadığı durumlarda acilen sahneye çıkar. Büyücüler yalnızca ticaret, savaşmak gibi belirli grupların alanında olan bölgelerin dışındaki denetimsiz bölgelerde söz sahibi olmaya yetkilidir

Burada yöntemsel konumumuzun, deyiş yerindeyse çift uçlu olduğu görülecektir. Başka yerlerde olduğu gibi[1] burada da kültürel alanlara yönelik morfolojik, *Gestalt* temelli yaklaşımın geçerliliğinin toptan yadsınmasını kabul etmiyoruz. Ama öte yandan morfolojik yöntemin tek başına, bilimsel işlem için yeterli olmayacağını da söylemeye devam ediyoruz. Çok geniş ölçekli, 'morfolojik' kavrayışların tamamlayıcısı olarak 'mikroskobik', nedensel, işlevsel ve analitik bir yaklaşım da mutlaka gereklidir. Mekanistik kuramların doğa bilimlerine uygun olduğu ama bunların kültür bilimlerinde yeri olmadığını dillendiren kalıplaşmış ifade, meselenin özünü kaçırmaktadır. Mekanistik nedensel çözümleme yönteminin doğa bilimlerine katı biçimde uygulanarak başarıya ulaşmasının nedeni yalnızca inorganik doğayla bu yöntemin birbirlerine uygunluğu değildir. Bu başarının asıl nedeni, bu yöntemin, bu türden analizin tüm bilimsel çabalar için zaten temel olmasıdır. Ama çoğunlukla, kültürel bilimlerde mutlaka nedensel ve işlevsel çözümlemelerin ötesine geçilip, bunları morfolojik yaklaşımla birleştirilmesi gerekliliğini gözden kaçırırız.

Şimdi demokrasinin bu üç 'temel ilkesinin' kültürel alana nasıl katıştığını sırayla ele alalım. İlk olarak 'eşitlik' ilkesi ile başlıyoruz.

2. Siyasal demokratikleşme sürecinde otorite olgusu tamamen kaybolmadı. Sadece artık eskisi gibi, insanlığın alt sınıflarını es geçip doğrudan, daha yüksek bir öze sahip olarak kabul edilen seçkinlere sıçrayan bir nitel ayrımı taşıyamaz hâle geldi. Yönetenler ile yönetilenler arasındaki fark artık özsel olmayan, nicel bir farktır. Nitel, yani özsel ayrımdan nicel, yani özsel olmayan ayrıma geçiş aynı şekilde siyasal alanın dışındaki diğer alanlarda da görülebilir. İnsanlık kavramındaki bu değişim, şimdi üzerinde düşündüğümüz konunun, yani kültürün demokratikleşme

[1] Karş. Karl Mannheim 'On the Interpretation of Weltanschauung', *Essays on the Sociology of Knowledge*, Londra ve New York, 1952, ss. 33 vd.

olgusunun en özgün niteliklerinden biridir. Demokrasi öncesi kültürlerde mesela çok yetenekli kişiler ve dehalar sıradan insan kalabalığından ayrı tutulan, büyünün etkileyiciliği gibi bir etkileyiciliğe sahip, kayıtsız kalınamaz bir kaynak olarak görülüyorlardı. Demokrasi öncesi dönem eğitimi daha çok bu türden üstün, yetenekli insan kavramlarıyla işler. Buna göre deha gücünün son noktasında bir kişi olarak ve dolayısıyla dehası da sıradan insanların geliştiği ve olgunlaştığı yaşam koşullarından, olgulardan bağımsız, bir sınır noktası olarak kabul edilir. Demokrasi öncesi, otoriteryen zihniyet süreç ve oluşum fikrinden uzak durup bunun yerine durağan, hiyerarşik olarak düzenlenmiş bir üstünlük tasarımını tercih ediyorken, demokratik zihin yapısı ise insan türünün değiştirilebilirliğine, esnekliğine vurgu yapar.

"Bu sensin; kendinden kaçamazsın" sözüyle Goethe predemokrasi bir hissiyatı dillendirmişti. Demokrasiye özgü ruh hâli ise 'her şeyin daha farklı olabileceği' hissidir. Dolayısıyla demokratik zihniyet olguları özsellik altında değil olumsallık bakış açısıyla açıklamaya yatkındır. O zaman böyle bir düşünce tarzında, yani olumsallığın özselliğe tercih edildiği düşüncede, eşitliğe veya otoriteye yönelik demokratik eğilimlerin hiçbirine doğrudan, açık bir gönderme bulunmaz. Zaten kültür sosyolojisi üzerine çalışan biri için bu iki olgu birbirleriyle yakında ilişkilidir. Demokratik düşünürün mutlaka insanın 'büyüklüğünü' reddetmesi gerekmez, ama o, bu kavramda evrensel bir miras olan insani 'mükemmel olabilme' yeteneğinin tezahürlerinden birini görerek kavramı yeniden yorumlayacaktır. Büyük insanın büyüklüğü diğer insanlardan en başında tözsel olarak farklı olmasından dolayı değildir, yalnızca o, kendini geliştirmek için daha iyi, daha büyük fırsatlara sahip olmuştur.[1]

---

[1] Landsberg, demokratik eşitlik ilkesinin iki türü arasında önemli bir ayrıma işaret ediyor. İlk türden eşitlik, Rousseaucu eşitliktir; tüm insan-

3. Demokratik eğilimlerin, geleneksel olarak otoriteryen bakış açısının baskın olduğu alana, yani şu müzik eğitimi alanına nasıl nüfuz ettiğini görmek gerçekten ilginçtir. Doğuştan müziğe yetenekli ve yeteneksiz arasındaki özsel ayrım müzik eğitiminde temel bir ölçüt olarak kabul edilegeldi. Ama son dönemlerde, Jakobi gibi eğitim felsefesi yapan kişiler bu türden bir ayrımı reddetmiştir. Bu yeni görüşe göre her çocuk potansiyel olarak müzikle ilişkilidir, müzik yeteneği açısından açıkça görülebilen farklılıklar ise çocukların erken deneyimlerinin farklılığından kaynaklanır.[1]

Burada bu kuramların doğru olup olmadığıyla ilgilenmiyoruz; bunları yalnızca, eğitime yönelik demokratik yaklaşım örnekleri olarak aktardık. Bu görüşe göre müzikte ve diğer sanatlarda ustalaşabilme doğuştan yetenekli, istisnai kişilere özgü değildir; sanatsal yeterlilik en az konuşmayı öğrenme yeteneği kadar evrenseldir. Çocuklar müziğe yeteneksiz hâle gelir, çünkü müzik yapma hevesleri kırılmıştır. Böylece en baştaki müziksel seviyenin ötesine geçemezler. Yine benzer şekilde bir kişi ilkel, yeni kalem tutan bir bebek gibi resimler çiziyorsa bu, sanatsal yeteneğini geliştirmeye izin verilmediği içindir.

Bu görüşlerin başlıca amacı, insanlar arası özsel farklılık olduğunu söyleyen yaklaşımları, farklılığın çevresel etkenlere bağlı olduğunu açıklayarak çürütmektir. İnsanın değişebilirliği, esnekliği inancı (pedagojik iyimserlik) tipik demokratik özelliklerden biridir. Ama eğitim konusundaki

---

ların *doğuştan* eşit mükemmellikte olduğunu koyutlar. İkinci tür de Locke ve Helvetius'un kavramsallaştırdığı eşitliktir, bu da tam tersine, hiçbir insanın *doğuştan* hiçbir kendine özgülüğe sahip olmadığı varsayımına dayanır.

[1] Psikanaliz çevrelerinde de entelektüel yetenekler üzerinde benzer bir tartışma söz konusudur. Bir psikanalitik eğitim dergisi bu bağlamda, bir sayısını 'entelektüel açıdan ket vurulma' sorununa ayırmıştır. Karş. 'Intellektuelle Hemmungen', *Sonderheft der Zeitschrift für Psychoanalytische Pädagogik*, vol. 4, Nos. 11–12, 1930.

bu iyimserlik aslında demokrasi öncesinin aristokratik bakış açısıyla ilgilidir.[1]

4. Demokratik olan ve olmayan yaklaşım tarzları arasındaki farkı, hoca-talebe genel ilişkilerinde de gözlemleyebiliriz. Demokrasi öncesi okul düzenlerinde hoca talebeden çok çok yüksek bir konumda görülürdü. Talebe, öğretmene her açıdan saygı duymak, bu saygıyı sergilemek zorundaydı. Demokratik eğitim anlayışlarında ise öğretmenlerin üstünlüğü, öğrencilerini kendi seviyelerinde görebilme yeteneğinde görülür. Birbirlerini henüz tanımayan kişilerin böylece yolun ortasında buluşmaları modern eğitime özgü bir ilkedir. Bu ilke yanlış anlaşılabilir ve kapsamı, öğretilecek şeylere kadar yayılarak yanlış uygulanabilir. Böyle yapıldığında eğitimde sıradanlaşma, bayağılaşma ortaya çıkar; eğitimsiz bir kafanın kolayca özümseyemeyeceği her şey bir kenara bırakılır. O halde ilkenin doğru uygulanması, öğretilecek şeyleri ortalama bir zekânın kavrayabileceği seviyede aktaran bir modelin kurulmasıyla olur. Dahası modern eğitimci öğrencinin ruhuna ve geldiği toplumsal katmana her zaman dikkat edecektir. 'Okulda öğrenme' eskiden talebenin zihnini aşan şeylere yönelik itaatkâr bir kabullenişini de talep ederdi. Bundan sonra, eğer talebe artık tamamıyla eğitilmiş ve asıl bilgilerin aktarılmaya değer olduğu bir seviyeye çıkabilirlerse, öğretilmiş şeyleri gerçekten kavrayabileceklerine inanılırdı. Modern eğitim ise bu saygıyla karışık korkuyu içeren, temkinli

---

[1] Pedagojik iyimserliğin, predagojik kötümserlik karşısındaki üstünlüğünü değerlendirmeye iki farklı soruyu ortaya atarak başlayabiliriz. Bir yandan, bu yeni pedagojik soruların geçerli olup olmadığını, yani entelektüel veya sanatsal yeteneklilikteki farkların bazısının mı çoğunun mu yoksa tümünün mü çevresel etkenlere bağlı olduğunu sorabiliriz. Öte yandan, yine sezgisel ilkeler olarak koyulan bu koyutları şunu iddiayı ederek kullanabiliriz; birçok uğraş alanında kalıtımın kaçınılmaz sınırlarını onaylamaktansa, bu alanların geliştirici etkilere mümkün olabildiğince açık olduğunu düşünerek yaklaşmak daha iyi bir yaklaşımdır. Eğitimle ilgili sorunların çağrısını başından savmak için bahaneler arama işi pesimizmin işi değil midir?

yaklaşımdan uzak durur. Modern eğitim bunun yerine şöyle bir temel önermeyle işe başlar; eğitim sürecinde aktarılan her şey billur gibi apaçık bir yalınlığa indirgenebilir. Böylece artık geride anlaşılmaksızm hayranlık duyulası hiçbir 'yüce' kapalılık bırakılmaz. Buradan da anlaşıldığı üzere demokratik zihniyet şeffaflığa ve apaçıklığa *a priori* güvenirken aristokratik kültürlerde belirsizlik ve kapalılık alkışlanır; skolastik kılı kırk yarıcılık ve alanların tüm ayrıntılarına inen aşırı uzmanlaşma bunun bir örneğidir. Aristokratik zihniyete göre bir şeyin kültürel olarak değerli olması için, sıradan insan sürüsünün ulaşamayacağı bir yükseklikte olması gerekir.[1] Başka örneklerde olduğu gibi burada da insanların kültürel konulara yaklaşımlarının temel toplumsal ilişkilerdeki bakış açılarına bağlı olduğunu görüyoruz. Toplumsal ve siyasal düzenlerin, insanlar arasındaki 'yüksek' ve 'aşağı' ayrımına göre yapıldığı durumlarda, bunun izdüşümü olarak 'yüksek' ve 'aşağı' bilgi konuları veya 'yüksek' ve 'aşağı' estetik beğeni arasma da ayrım yapıldığını görüyoruz.

5. Kabul gören, baskın epistemoloji anlayışları dönemden döneme farklılık arz eder. Descartes'm doğru bilgi için zorunlu olanın 'açık ve seçik' idealar olduğunu öne sürmesi, Kant'ın bilimsel, doğru yargıların kendilerine özgü nitelikleri olarak 'zorunluluk' ve 'herkes için geçerlilik' arasında yaptığı ayrım; bunlar aslında demokratik ölçütün epistemolojiye uygulanmasıdır. Bu yaklaşımlar, bir şeyin tüm insan zihinleri tarafından kavranabilir olmadığı sürece

[1] Bu bağlamda modernlik denince akla gelen ilk isim olarak Descartes'ın şu değinilerini aktarmak gerekir; "Zihnimizin gücünü tamamen en küçük ve en kolay şeylere yoğunlaştırmalı, hakikati açık ve seçik olarak sezebilme melekesi kazanıncaya değin, uzun bir süre bunlarla uğraşmalıyız (...) Bir şeye zorluk derecesine göre çekicilik atfetmek ölümlülerin ortak kusurudur(...) Her şeyin ötesinde bir noktayı ısrarla vurgulamam gerekiyor; herkes bilimlerin daha yüce ve kapalı konulardan değil, kolayca ve rahatlıkla ulaşılabilir olanlardan türetilebileceğine iyice ikna olmalıdır; René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, Regula IX -çn.

doğru olarak kabul edilemeyeceği varsayımını ima eder. Karşı tarafta otoriteryen veya aristokratik anlayışta, yalnızca yüce zihinler ve üstün bireylerin hakikate ulaşabileceği veya bizzat Tanrı'nın seçilmiş kişilere gerçeği gösterebileceği kesin olarak kabul edilmiş bir ilkeydi. Bu yücelerden 'ilham edilmiş hakikat' anlayışı kesinlikle demokrasiye terstir. Demokratik zihniyet, yalnızca seçilmişlere açık özel yollarla, özel araçlarla elde edildiği iddia edilen tüm bilgileri yadsır. Demokratik zihniyette, herkesin sıradan deneyimle elde edebileceği veya her bireyin de aynısına sahip olacağı şekilde adım adım ikna ederek aktarılabilen şeyler hakikat olarak kabul edilir.

Bu hakikat tanımı, tüm insanların özünde eşit olduğunu söyleyen demokratik temel ilkeyle yakından ilgilidir. Buna ek olarak, modern bilgi kavramı da demokrasinin bir başka boyutunu yansıtır; demokrasi kısıtlanmadan herkese açıklanmayı gerektirir. Çağımızda baskın olan epistemolojik anlayışa göre, geçerli bilgi herkesin dünyasına gönderme yapan bir evrensellikte olmalıdır. Tüm bireylerin yönetim ve denetimde ortaklık iddia ettiği siyasal alanda olduğu gibi, bilgi alanında da her başlık her bireyin incelemesinin konusu olabilmelidir. Sonuç olarak demokratik kültürlerde, tarikat benzeri sırlı kesimlerce geliştirilmiş her türlü 'kapalı' bilgiye yönelik derin bir kuşku vardır.

6. Dolayısıyla bilginin herkesin ulaşımına açık olması ve kısıtlanmadan iletilebilmesi, demokratik bilgi idealinin en önemli özelliğidir. Ama demokratik kültürlerde bile, bilgiye ulaşımda ve bilginin iletilmesinde kısıtlamalar vardır. Birçok bilgi bu kültürde bile hâlâ yalnızca uzmanların ve konuyla doğrudan ilgili kişilerin ulaşımına açıktır, yalnızca onlar arasında dolaşımdadır. Üstelik bu durum, sanat alanındaki ilgili kişiler söz konusu olduğunda, bilim alanındaki 'uzmanlarda' ve bilim insanlarında olandan çok daha uç noktadadır. Sanat alanında bu şekilde ehil sayılabilmek için kişinin özel bir zevkle yetiştirilmiş olması ve tarihsel geleneğe gömülmüş olması gerekir. Demokratik

kültürdeki bu istisnai durum, pre-demokratik bilgi anlayışını andırır. Sanata adanmışlar büyük toplum içinde kapalı, küçük bir grup oluşturur ve dolayısıyla deneyimleri genele aktarılamaz bir yapıdadır.

Bilim uzmanları da yabancılara anlaşılmaz gelecek, kendilerine özgü bir dil kurarlar. Ama bu bilim odaklı topluluk dışarıdaki geniş toplumdan, sanat estetlerinden oluşan topluluk kadar köklü biçimde ayrılmamıştır. Bilimsel düşünce aslında büyük ölçüde biçimselleşmiş ve son derece nesnelleşmiş bir düşünce tarzıdır. Onda öznelliğe, yalnızca kişisel olan deneyime yer yoktur. İlkece, tüm bilimsel kuram ve bulgular kavranabilir ve ortalama her bireyin anlayışına indirgenebilir niteliktedir. Eğer uzman olmayan biri bilim insanını anlayamıyorsa bu durum, bilim insanının zihninde yer alanların uzman olmayanın kavrama yeteneğini aştığı için değildir. Bu durum yalnızca, meslekten olmayan kişinin, aslında özlerinde son derece yalın olan temel zihinsel işlemlerin birbiriyle birleştirilmeler ve art arda sıralanmalarından doğan karmaşada çarçabuk yolunu kaybetmesinden dolayıdır. Bunun aksine sanat eleştirmenleri ve sanat tarihçileri kendi kavrayışlarını, tüm insanlarda ortak olmayan deneyim tarzından devşirirler. Aynı şekilde bu alanda oluşturulan kuramlar da her bireyin kendi zihnine yerleştirebileceği şekilde nesnelleşmiş ve biçimselleşmiş olamazlar. Tarihçi ve sanat için vazgeçilmez olan sanat uzmanlığı, doğa bilimlerinin öğretildiği tarzda öğretilemez. Zira araştırmanın biçimsel yöntemlerini öğrenmek kişiyi sanat uzmanı yapmak için yeterli değildir. Sanat ehli olmak isteyen çaylak bizzat sanat eserleriyle bağ kurmalı; üstelik kişisel, duygusal, entelektüel ve ruhsal açılardan bunlarla tahrik olmalıdır. Bu türden deneyimler kolaylıkla ve tamamen aktarılamaz. Ayrıca bunların uzmanlığı yalnızca bir sanat dönemiyle ilgili olabilir; modern bir sanat uzmanı mesela, Rönesans dönemi sanatının değerine karşı duyarsız olabilir veya tam tersi bir Rönesans sanatı uzmanı...

7. Bu bağlamda, bazı bilgi türlerinin tam da yapısına uygun olarak demokratik olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü bu tarz bilgilere ulaşım sanat uzmanlarından oluşan seçkinlerin tekelindedir. Bu noktada, böyle bilgi türlerinin, demokratikleşmiş kültürlerde seyrini izlemek ilginç olacaktır. Onlara yönelik ilk tepki gözden düşmeleri, değer kaybetmeleridir. Sanat uzmanlarının yargıları bazı açılardan kuşkusuz ampirik yapıda olsa da onlar 'kesin' bilgi sunamazlar. Çünkü bir şeyin 'kesin' olabilmesi, o şeyin tamamıyla kanıtlanabilir ve iletilebilir olmasına bağlıdır. (Yeri gelmişken kimilerinin aklına gelebilecek bir noktaya da değineyim; evet, iletilebilir ve kanıtlanabilir olma şeklindeki tanım, kesinlik tanımlarından yalnızca biridir.)

Demokratik kültürlerde bu bilgi türlerine yönelecek ikinci tepki aslında bu bilgi türleriyle ilgili alanların kendi içinden gelir. Bu alanlar da daha 'nesnel' yöntemleri benimsemek suretiyle bulacakları baskın ve genel kabul görecek kesinlik ölçütleriyle kendi içlerinde bir tatmine ulaşmak isterler. Örneğin, sanat uzmanları sanat eserleri hakkındaki görüşlerini açıklama denemelerini giderek daha da *adım adım ifade etme* [*"articulation"*][1] şeklinde yapacaklardır. Bununla, evrensel, analitik olmayan bir sezgi yerine çok sayıda denetlenebilir, kanıtlanabilir gözlemi aktarmayı umarlar.

Sıklıkla karıştırılsalar da evrensel sezginin 'adım adım ifade edilmesi' ile 'analiz' birbirinden ayrılmalıdır. Karmaşık bir konuyu 'analiz ettiğimizde' bu konudaki bileşikliği oluşturan yalın, asli öğeleri bulmakla ilgileniriz. Analiz

---

[1] 'Articulation': kelimenin kökenindeki 'eklem/eklemleme' anlamları üzerinden bu şekilde karşılamayı tercih ettim. Ama kelimenin 'açık seçik anlatım' anlamına geldiği de unutulmamalıdır. Yazar bu yöntemi analiz ile karşılaştırdığı bağlamda kullanıldığı için, kelimenin bu iki çağrışımından 'adım adım' anlamı -en azından buraya- daha uygun görünüyor. Dolayısıyla kavram; 'bir şeyi adım adım, açık seçik ifade etmek' şeklinde anlaşılabilir. Eğer analiz ile kıyaslanmasaydı doğrudan 'izah' ile de karşılanabilirdi -çn.

sürecinde bir bütün olarak konu görülmez olur; o artık analizin aydınlattığı asli öğeler üzerinden tanınamaz. Öte yandan 'adım adım ifade etme' de karmaşık bir bütünün yalın bileşenlerini bulmanın peşindedir. Ama bu süreçte, bütünü meydana getiren parçaların birleşme yolu her zaman göz önünde tutulur. Karmaşık konu bu tarz açıklama sürecinde hep görüş alanında kalır. Mesela bir binanın dış cephesini bu tarzda adım adım açıklamayı denediğimde; pencerelerin, balkonların, kapıların çeşitli özelliklerine dikkat çekebilirim. İşte bu 'adım adım ifade etme'dir, çünkü parçalar hakkındaki ayrıntılı gözlemler, sadece bütünün daha iyi anlaşılabilmesine hizmet eder.

Doğa bilimleri, henüz bilimsel olmamış bilgi seviyesinden çekinmeyi sürdürerek bu 'adım adım açıklama' yönteminden kaçınıp yalnızca ince işlenmiş 'analiz' yöntemini kullanmayı tercih etse de henüz bilimsel olmamış deneyim bize her gün 'adım adım açıklama' yöntemini kullandırır. 'Adım adım açıklama' yöntemi de meşru bir yöntem olarak görülmelidir. Çünkü bütünün parçalardan nasıl meydana geldiğini öğrenmeden, üzerinde uygun araştırma yapamayacağımız kültürel meseleler de vardır.

Estetik ve benzeri konularla uğraşmak durumunda olan kültür bilimleri, kendi 'adım adım açıklama' yöntemlerini biraz daha inceltip geliştirerek, üretilen bilginin iletilebilir bir nitelik kazanmasını sağlayabilirler. Her ne kadar, elde edecekleri iletilebilirlik yine de kısıtlı olmak zorunda olsa da kültür bilimleri bu yolla kültürümüzdeki demokratikleşme eğilimine çok daha uygun hâle gelirler.

8. Yukarıda analiz ile adım adım ifade etme yöntemleri arasındaki ayrımı vurguladık. Ama sosyolojik bakış açısından, bunlar arasındaki benzerlik daha önemlidir. Her iki yöntemdeki başat dürtü, bilginin iletilebilirlik niteliğini artırmaktır, her ikisi de bunu, farklı farklı yollarla da olsa, soyutlamayı artırmakla başarırlar.

Bilginin iletilmesi sırasında kullanılan simgelerin giderek soyutlaşması ile kültürün demokratikleşmesi arasında asli

bir bağ vardır. Bilgilerinin genel olarak, herkesçe ulaşılabilir bir niteliğe kavuşması için herhangi bir zorlamaya maruz kalmayan seçkinler biçimselleştirme, analiz ve adım adım ifade etme yöntemlerine hiç bulaşmayacaklardır. Onlar kendi kendilerinden hoşnuttur, bu analitik olmayan sezgiyle veya seçkinlerin hakkı olan, grup üyeleri arasında elden ele dolaşan kutsal bilgiyle yetinirler.

Soyutlamaya ve analize yönelme, doğrudan bizzat şeyler tarafından dayatılmaz. Bu yöntemlerin kökeni aslında toplumsaldır. Bunlar, bilginin paylaşılmak zorunda olduğu grubun genişliği ve yapısıyla ilgilidir. Bilgi, çok farklı konumlarda ve farklı zeminlerde olan birçok kişiye aktarılmak zorunda olduğunda 'soyut' kavramlara bürünmek durumundadır. Çünkü 'somut' terimlerle kurulacak iletişim yalnızca çok benzer deneyimlere ve ortak noktalara sahip kişiler için anlaşılabilirdir.[1]

9. Bu noktada şöyle bir sonuç çıkarılabilir; demokratik toplumlarda aristokratik olanlara kıyasla, muhtemelen daha çok 'soyut' ilişki ortaya çıkar. Ama aynı zamanda demokratik toplumlar, niteliksel öğeleri daha çok kısıtlamaya ve niteliksel bilginin değerini asgari seviyeye çekmeye eğilimlidir.[2] Tekrar etmek gerekirse, gerçekten ileti-

---

[1] İletişim halindeki grubun genişliğinin ve bu grubun farklı cins bileşenlerden oluşmasının, iletişimdeki soyutlamanın derecesini açıklamak için yeterli olduğunu söylemek de abartı olur. Çünkü soyutlamanın artış sürecinde bir başka boyut daha vardır; farklı cinsten birçok öğeyle iletişim halinde olma zorunluluğu yalnızca onun grupsal kökeniyle ilgilidir. Düşünce ve iletişimde soyutluğun genel kaynağı olarak toplumsal hareketlilik hakkında bakılabilir; W. I. Thomas, *Source Book for Social Origins*, Boston, 1920, s. 169.

[2] Hâkim olan toplumsal durumla uyumlu olmayan eğilimlerin varlıklarını hâlâ yer altında da olsa nasıl sürdürebildiği meselesi, burada ele alamayacağımız karmaşık bir konudur. Yine de metinde işaret ettiğimiz birtakım estetik, niteliksel deneyimler gibi, hâkim olan kültür anlayışı tarafından kalemi kırılmış belirli deneyim kalıplarının, derin düşünümün nesnesi olmak suretiyle kendilerini koruduklarını da anmak gerekir. Çağımızda estetik yaratıcılık ve hızlı alımlama yeteneklerinin eski çağlara göre daha zayıf olmasına karşın, adım adım anlatmada tarihsel

lebilirliği odağa alan eğilimin gittikçe artması, insanların eşitliğini savunan demokratik ontolojik ilkenin sırası gelmiş tezahürlerinden biridir.

C. Toplumsal Birimlerin Özerkliği

1. Burada tekrar, demokrasinin ikinci kurucu ilkesinin yani yaşamsal özerkliğin ya da başka bir deyişle toplumsal birimler olarak bireylerin yaşamsal benliklerinin onaylanması ilkesinin nasıl olup da genellikle siyasal ve toplumsal alandan çok uzak görülen kültürel dünyada da açığa çıkabildiğini göstermeyi deneyelim. Konuya modern epistemolojiden başlıyoruz. Kültür alanındaki demokratikleşme eğilimi, ilk defa tamamen bilinçli olarak epistemolojik düşünümde gerçekleşmiş gibi görünüyor.

Temel demokratik ilke olarak 'ontolojik eşitliğin' kendini -gerçek bilgiyi tanımlamak için Kant'ın öne sürdüğü 'zorunluluk' ve 'evrensel geçerlilik' ölçütlerinde- nasıl yansıttığını görmüştük. Buna ilaveten, burada batı düşünce tarihinde ilk kez Kant ile görülen ve düşünce tarihini Kant öncesi-sonrası diye ikiye ayıran öğretiyi anmamız gerek; bu da epistemolojik idealizmin Kant'a özgü türevidir. Bu öğretinin özü, bilen öznede ve bilme ediminde kökensel olarak bir *kendiliğindenlik* ve *yaratıcılığın* bulunduğu iddiasıdır ki bu da demokrasinin ikinci temel ilkesinin felsefi tanımından başka bir şey değildir.

İster idealist ister realist olsunlar erken dönem filozoflarında bilen özne bilişin nesnesine özsel olarak bağlı gibi görülür. Özne nesneyi yansıtır; yaratmaz. Bu filozoflar toplumsal bağlılık deneyimleri ve hiyerarşiden, bilme edimini açıklamak ve bilme ediminin ana niteliklerini belirlemek için yararlanırlar. Her şeyin ötesinde epistemoloji

---

düşünce ve yeterliliğimiz daha üstündür. 'Gestalt', nitelik ve somutluk hakkında bunca uzun uzun konuşmaların görülmesi, bu şeylerin gerçekten, derinlemesine deneyimlendiği anlamına gelmez; zira bunlar birlikte düşünmenin değil, derin düşünümün nesneleridir.

temel kavramlarını zaten kuramsal öncesi, toplumsal deneyimden sağlar.[1] Pre-demokratik kültürlerde ortalama bireyin, kendi doğal zihinsel gücünü kullanarak bilgiye ulaşabileceği, geleneksel inançları eleştirebileceği fikrini kavrayabilmesi engellendi. Bu kültürlerde peygamber ve benzeri etkileyici önderler bile kendi adlarına yeni bir hakikati ortaya koyduklarını iddia etmediler. Bunlar, ya doğrudan Tanrı tarafından ilham edilmiş haberleri aktardılar ya da geçmiş dönemlerin saflığına, şu, kuşakların bozulmasıyla ihmal veya ihlâl edilmiş kutsal geleneğe dönme çağrısında bulundular.

Toplum değişip yeni gruplar da siyasal açıdan etkin duruma geldiklerinde, giderek çok daha fazla birey kendi bakış açılarından gerçekliği yorumlamaya yönelirler. Mesela Rönesans dönemi boyunca, geleneksel otoriteyi hiç ellerinde bulundurmamış kişiler, başarılı kapitalist girişimciler olarak veya meslekten askeri önderler (*condottieri*) olarak siyasal güç konumunu elde ettiler. Deneyimleri onlarda bağımsızlıklarını öne sürme, kabul ettirme duyguları uyandırdı; böylece 'kahraman' birey tipi doğmuş oldu. Bu da sonunda bağımsız, gelenekle bağlı olmayan düşünme tarzına giden yollarının açılmasını sağladı. Ama bu noktayla, her bireyin kendi özerk düşüncesine sahip olduğunun onaylanacağı ve insan bilincinin edilgen olarak değil de yaratıcı, tepkisel bir etkinlik olarak yeniden yorumlanacağı dönem arasında uzun, çetin bazen geriye saran bir yol vardır. Ama nihayetinde bu süreç, Kantla özdeşleşmiş yeni epistemolojik idealizme ulaştığında kendi doruğuna ulaşmıştır. Böylece insan en özsel etkinliğinde, bilme etkinliğinde yani, temelden farklı, yepyeni bir öz-imge geliştirecektir.

---

[1] Karl Mannheim, *Essays in Sociology and Social Psychology* (Londra ve New York, 1953), 'Structural Analysis of Epistemology (Epistemolojinin Yapısal Analizi)' başlıklı bölümle karşılaştırınız (ss. 15 vd.).

Şu noktayı vurgulamak istiyoruz, toplumsal gerçekliği yeniden yaratan bu yeni felsefe değildir. Aksine toplum, gittikçe daha fazla bireyin özerkliğe alışmasıyla değişti. Bilmenin kendiliğinden ve yaratıcı bir edim olarak yeniden tanımlanmasını olanaklı kılan işte bu süreçtir.

2. Kant'ın, bilincin yaratıcı boyutunu ifade eden idealist ilkeden türettiği 'doğa yasası' kavramı, demokratik 'toplum yasası' kavramıyla çarpıcı ölçüde benzerdir. Kant düşüncesinde doğal işleyişin her zaman 'yasaya uygun' olması, bu işleyişin temel yasalarının bizzat aklın kendi yasaları olmasıyla teminat altına alınmıştır. Bilen özne doğadaki düzenliliği keşfettiğinde kökleri kendi aklında yatan yasalarla yüz yüze gelmiştir. Tıpkı bunun gibi demokratik toplumun yurttaşları da birer yasa koyucu olarak bizzat kendi vaz' ettiklerinin dışında bir yasayla karşılaşmazlar. Her iki durumda da yasa, var ve bağlayıcı olarak kendini gösterir. Çünkü yasa, dışarıdan bir otoritenin dayatmasıyla değil, onunla zorunlu olarak uyuşan aynı bilinç tarafından biçimlendirilmiştir. Ama burada, Kant felsefesinde yasanın kaynağı olarak sunulan bilincin tek tek tüm bireylerin ampirik bilinci olmadığını da eklemek gerekir. Bu bilinç, her bireyde yaratıcı bilme yeteneği olarak bulunan oldukça soyut ve genel bağlamlı (*Bewusstsein überhaupt)* bir bilinçtir.

Bu 'genel bağlamlı bilincin' tüm insanların ontolojik eşitliği ilkesine gönderme yaptığı çok açık; genel bağlamlı bilinç kavramı insanı insan yapan, bizzat 'insan olmaklık' kavramının simgesidir. Tüm insanların ontolojik eşitliğini savlayan ilkenin Kant'taki idealist türevi, yani insanın ontolojik özünün simgesi olarak 'genel bağlamlı bilinç' kavramı ampirik, psikolojik veya antropolojik bağlamda düşünülmemelidir. Bu kavram, kesin bilginin yetkili mercii ve kişisel olmayan bir güç olarak geniş anlamdaki asıl Akıl olarak görülmelidir ki insan zihinleri yalnızca bunun edimselleşme araçlarıdır. Tüm bu noktalar, bu tarzdaki idealizmin spiritüalist art alanı ile ilişkilidir; burada ilgi-

lendiğimiz konunun aslında Kantçı düşüncenin kendine özgü demokratik yapısıyla ilgisi yoktur. Ama yine de spiritüalist gelenekteki 'genel bağlamlı bilinç' kavramı demokratikleşme sürecine gönderme yapar. Erken spiritüalist gelenekte Ruh özünde insan ve doğaüstü bir şey olarak kabul ediliyordu. Kant'ta kavramın tamamen insanileştiği söylenebilir. Dahası, otoritesini ve itibarını yalnızca kendinde içerdiği tecrübeye dayalı formlarından, kategoriler ve idealardan alan Kantçı 'genel bağlamlı bilinç' kavramının demokratik yapısı, 'evrensel olarak iletilebilir ve herkesin sahip olabileceği bilgi' kavramını yaratır. Kant felsefesi 'aşkınsal (*transcendental*)' üzerine odaklanır, 'aşkın (*transzendent*)' üzerine değil. Aşkınsal, Kant tarafından 'deneyimin olanaklı olabilmesinin kendisine bağlı olduğu zemin' olarak tanımlanırken; aşkın, deneyimin ötesinde olan, deneyimlenemeyendir.

3. Kantçı genel-bilinçlilik ile modern, demokratik toplumun karakteristiği olan görüş, yani özgür tartışma olanağının her derde deva bir erdem olduğuna dair inanç arasında yalnızca bir basamak vardır. Carl Schmitt, bu inancı modern parlamenter demokrasinin temeli olarak tanımlarken[1] yanılmamıştı. Schmitt yine, evrensel aklın her bireyin zihninde temsil edildiğine ve bireylerin zihinleri birbirlerine sürtündüğünde zorunlu olarak tamamen akla uygun çıkarımların doğacağına inandıkları için insanların tartışma kültüründen çok şey beklediklerini, söylerken de haklıydı.

Pre-demokratik çağlar tartışma hakkında neredeyse hiçbir şey bilmiyordu. Bu çağlarda yalnızca muhatabını aydınlatan veya muhatabını ikna eden konuşmalar hakikate giden yollar olarak kabul ediliyordu. Bu zihniyete göre; kendilerini doğru inanca kapatmış kişiler yitik kişilerdir;

[1] Bkz. Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Münih, 1923. [Türkçesi; *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, (çev.) A. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitapevi Yay., Ankara: 2014 -çn.]

onlarla tartışılmaz. Yine bunun gibi erken dönem mahkeme duruşmalarında, genel ilkelerden bir düzen dâhilinde çıkarsanmış, tümdengelimli 'kanıt' bilinmiyordu. Mahkeme kararları ya bir tür büyüyle, biçimsel ayinlerle veya sezgiyle, yani adalet duygusuna başvurularak 'birdenbire bulunurdu'.[1]

Hakikati keşfetme yolu olarak gerçek 'tartışma' ilk olarak kentli çevrelerde, Yunan sofistleri ile Sokrates arasındaki görülür. Bu tipteki tartışmayı hazırlayan ana aşamalar, septisizm ve sistematik kuşkudur. Hiçbir şeyin kesin olmadığı yerde hakikat, yalnızca kavramları çok dikkatli bir şekilde tanımlama ve tümdengelimin akılcı yöntemlerini kabul etmeyle aranır. Bu tür tartışmalarda katılımcılar rastgele seçilmelidir (sonucu herkesin kabul etmesi için gayet makul bir neden); böylece Sokrates çarşı pazarda karşısına çıkan herhangi biri ile o kişide bulunan doğal, kendiliğinden akıl yürütme yeteneğini işleterek konuşur. Sokratik konuşmalar, nasıl gerçekleştiğine dair elimizde bir kayıt bulunan ilk gerçek tartışmalardır ve bu tartışmaların temel çerçevesi bugün de değişmemiştir.

Hakiki tartışmanın temel özelliği, herhangi bir otoriteden gelen hiçbir delilin ve sadece sezgiye dayanan hiçbir dogmatik savın kabul edilmemesidir. Hakikat yalnızca, kuşkulanacak her şeyden kuşkulandıktan sonra geriye kalan, radikal kuşkudan doğar. Ulaşılan son çıkarım peşinen dogmatik bir ilke olarak ele kabul edilmemeli, eğer ortada hakiki bir kanıt yoksa onun da yanlış *olabileceği* onaylanmalıdır.

---

[1] Erken dönem mahkeme kararları için Justus Möser'in 1770 tarihli "Atalarımız Duruşmaları Nasıl Kısaltmış" makalesine bakılabilir (Justus Möser, *Sämtliche Werke*, (ed.) Bernhard Rudolf Abeken, Band 1, Berlin, 1842). Bu mahkeme etme tarzı Alman hukuk felsefesinde 'tarihsel ekol'ün öncülük etmesiyle kaldırıldı. C. von Savigny bu ekolün manifestosunu yazmıştır ('Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft' 1814). Bunun için ayrıca Bkz. E. Rothacker, 'Savigny, Grimm, Ranke', *Historische Zeitschrift*, Vol. 128 (1923), ss. 415–445.

4. Skolastiklerin eserlerinde bulduğumuz münazara yöntemi bizim kullandığımız anlamda, gerçek bir tartışma örneği değildir. Çünkü bunlarda hüküm peşinen verilmiştir ki bu da imanın neden olduğu bir tutumdur. İmanın kesinliğinden başka ve bunun üzerine bir de akılcı kanıt aranırsa bu, inanan kimsenin zihniyetiyle kökten farklı bir başka zihniyete ödün verildiğini gösterir. Ama antik dünyadaki, akılcı kanıt isteyen 'demokratik' tutum ortaçağda hâlâ varlığını sürdürdüğünden skolastik âlim iman edilen meselelerin kesinliğini, yani aslında kanıtlanamaz olan şeyi kanıtlama işini üstlendi. Ama bu şekilde, en başında zırhlar kuşanılarak başlatılan tartışma sahtedir. Demokratik zihniyete göre tüm kalkış noktaları, üzerinde düşünülme hakkma eşit derece sahiptir, hepsi aynı seviyededir. Skolastik tartışmada ise başlangıç aşamasında karşıt savların da doğru olabileceğinin kabul edilmesi, aslında gerçek bir kabul değil, yalnızca kabul etmiş gibi yapmadır.[1] Elbette gerçek özgürlüğün olduğu yerde sorular dogmalarca belirlenmez. Dolayısıyla kilisenin dogmatik yapısı tarafından apaçık belirlenen meselelerde münazara, kendi özgün hakikatini ortaya koymaz, yalnızca zaten elde olan, iman edilmiş konuları meşrulaştırmaya hizmet eder.

Skolastik tarzdaki tartışmada akılcı adımlar yalnızca, dogmatik olmakla dokunulmaz olan ve kendi başına geçerli olmaya zaten yeten durumun meşrulaştırılmasında kullanılır. Bu münazara kültürü, eski çağlardan beri varlığını sürdüren entelektüel kuşku mayasının ve meşakkatli hakikat arayışının baş eğdirilip, uyuma zorlandığı tarihsel dönemlerde görülür. Bu usulü, zararsız hâle getirilmiş tartışma tarzı olarak adlandırabiliriz.

Sofistler ise gerçekten hakiki bir kararsızlık durumunda ve köklü araştırma güdüsüyle yaşarlar.[2] Belirsizliğin üste-

---

[1] Ortaçağlarda 'Tanrı'nın varlığının *a priori* kanıtı' denilen akıl yürütmeler yazarın söylediğini belki de en iyi örneklendiren tartışmalardır -çn.

[2] Önceki bölümle karşılaştırınız; 'Entelijansiya Sorunu'.

sinden gelmeyi ve en son, değişmez hakikati bulmayı amaçlasa da Sokrates de aslında özünde bu türe aittir. Daha Platon'da sofistler döneminin akılcı mayasına karşı 'romantik' bir tepki buluyoruz. Diyaloglarında, serbestçe salman, sınırları olmayan tartışma tarzı bazen, en başından beri kesin olan savları kanıtlamak için kullanılır.

5. Gerçek tartışmanın, sahip olduğu biçimsel çerçeve aracılığıyla, zaten en başta belli olan çıkarımları haklılaştırma için kullanılmak suretiyle susturulmasının önemli örneklerinden biri de Hegelci diyalektiktir. İster mantıkta, ister siyasal alanda veya kişisel deneyimde olsun; her türlü karşıt konumlanış, bir yanda Devrim ve akılcılık çağı, öte yanda Restorasyon ve Romantizm çağı olmak üzere gelişmişti. İşte tüm bunlar Hegel tarafından diyalektik bir ilişkiyle tez ve antitezler olarak sıralanarak sunulur. Ama burada yürütülen tartışma zaten önceden belirlenmiş vargıya doğru yönlendirilmiştir. Aslında bu durum, Hegel'in çağındaki yeni bir dengeye, iki farklı dünyanın -feodal ve burjuva dünyalarının- karşılaşmasından doğmuş yeni bir senteze gönderme yapar. Yeni denge, kazanan burjuva sınıfının berkitilmiş konumuna dayanıyordu (Ama kısa bir süre sonra, yeni köktenci yapısıyla işçi sınıfı devrimci hareketlerinin bu dengeye meydan okuyacağını kim bilebilirdi ki?). Geçmişteki çatışmaların daha yüksek düzeyli bir uyumun içinde çözüldüğü dünya beklentisi Hegelci çıkarımların içeriğini oluşturur; böylece tartışma, diyalektikte kendi etkilerini törpülemiş olur.[1]

6. Hakiki tartışmada tüm katılımcılar, sonuca ulaşabilme, çıkarıma varmada eşit ve ortak olarak sorumlu kabul edilir. İşte *sorumluluğun* böylece eşit olarak paylaştırılması demokratik toplumun kendine özgü niteliklerinden biridir. Bu durum, sorumluluğun tek bir noktada toplandığı şeylerin pre-demokratik düzeni anlayışına tamamıyla zıt-

[1] Aynı şey Marksist diyalektik için de daha az geçerli değildir -İng. çev. notu.

tır. Mesela antik Çin monarşisinde imparator, yönetimi altında yaşayan insanların başına büyük zararlar doğuran bir felaketin gelmesi durumunda tahttan inmek zorundaydı. Çünkü bundan imparatorun sorumlu olduğu, felakete imparatorun 'yola (*tao*'ya)' uygun yaşamamasının neden olduğu düşünülüyordu. Eski toplumlarda sorumluluğu etkileyici kişilikler, peygamber ve azizler yüklenirdi. Sonraları, konumları geleneksel olarak belirlenmiş güç grupları toplumsal gidişatın 'doğru düzgünlüğünün' kefilleri olarak hareket edebilir hâle geldi. Geleneksel sistemlerde, uygulanan düzenin uzunca süredir varlığını sürdürmesi, onun geçerliliği ve doğruluğunun teminatı olarak görülür. Romantizm de yalnızca 'yaygınlaşma' olgusunu değer ve doğruluk ölçütü olarak alır. Toplumsal otoritenin kaynağının, toplumun birimlerinin özerk yaşamları değil, bunların dışında ve üzerinde başka bir şeyler olduğu düşüncesi tüm pre-demokratik toplumlardaki ortak kabuldür. Otoritenin bu bireysel yaşamların dışında ve üzerindeki kaynağı da ya doğrudan tanrısal ilhamdır, ya da tanrısallığa doğrudan ulaşılamayan zamanlarda gelenek, köklü tarih, yani kurumların sırrı çözülemez 'yaygınlaşmaları'dır.

Otoriteryen çağlarda herkesin ortak olacağı bir sorumluluk fikri kabul edilmez. Yine de ilkel demokrasilerde (yani türdeşlerden oluşan ilkel topluluklarda) ortak sorumluluğu andıran bir şeyler vardır. Bu ilkel, birey öncesi çağ demokrasisi elbette tüm bireylerin özerk temsilciler olarak sorumluluğu paylaştığı modern, olgunlaşmış demokrasiden farklıdır. İlkel demokrasilerde otoritenin hiyerarşik bir derecelendirmeye tabi olmadığı, herkesin aynı seviyede olduğu doğrudur. Ama buralarda birey tamamıyla topluluğun denetimi altındadır, topluluğun kabullerinden, emirlerinden başka türlü düşünemez ve hareket edemez.

Durkheim bu bağlamda, ilkel toplulukların ayırt edici özelliği olarak 'mekanik dayanışma' ifadesini kullanır.[1]

İlkel toplumlarda olanın aksine modern, olgun demokrasilerde dayanışma kendi kendine işler değildir, tüm çatışma ve baskı anlarında yenilenerek, tekrar kabul edilmelidir. Toplumun tüm birimleri kendi tam özerkliklerine sahip olduklarından her biri kendi yoluna gitmeyi seçebilir. Ama keskin, dar bir kitleselleştirme uygulanmadığı sürece, herkesin onaylayacağı bir orta yol her zaman bulunabilir. Aşağıdan gelen dürtüler, anı temsil eden iradenin açıklamalarına uygun olarak düzenlenebilir. Bu noktada, yalnızca herkesin onayladığı kurallar geçerli olacaktır, bu kurallar düzenli olarak incelenmiş, aşağılar tarafından tekrar gözden geçirilmiş ve yeniden onaylanmış olmalıdır. Bu yolla sorumluluk bireyselleştirilmiş olur, yani yalnızca bir yasa olarak üstü kapalı bir şekilde onaylanıp kalmaz ayrıca bilinçli biçimde deneyimlenmiş olur.

7. Bu noktada henüz, bireyselleşmiş sorumluluğun demokratikleşme gelişiminin son aşaması olup olmadığını söyleyemeyiz. Zira burada önümüzde bir başka dönüm noktası beliriyor. İktisadi ve entelektüel seçkinlerin hâlâ yönetim ve denetim konumlarını işgal ettiği tamamlanmamış demokrasiler birdenbire tamamlanmış demokrasilere dönüştüğünde, tüm toplumsal birimlerin mutlak özerkliği eğilimi sınır noktasına dayanır ve aynı zamanda bu kitleselleştirme demokrasinin kendi etkilerini törpülemesi ile sonuçlanır.

Tamamlanmamış demokrasilerde yönetici grupların aydınlanmış öz-çıkarları, vicdanın sesi olur. Bu, mükemmel bir toplumsal adalet doğurmaya yetmese de bireylerin genel olarak iyi tanımlanmış haklarını elde etmelerini sağ-

---

[1] Bkz. Emile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris: 1922, özellikle 1. Bölümün II. ve III. alt başlıkları; ayrıca P. Fauconnet, *La Responsabilité, Etude de Sociologie*, Paris: 1920; R. Hubert, *Manuel élémentaire de Sociologie*, Paris: 1925, ss. 301 vd. [Durkheim'm kitabının Türkçesi; *Toplumsal İşbölümü*, (çev.) Özer Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul: 2006 -çn.]

lar. Ahlâk- kişisel çıkar dengesi, propagandacı, diktatöryel hareketler öne çıktığında bozulur. Sonra birey, bir hiç olarak görülmeye başlanır. Geniş gruplar kendilerini tek tipleştirir ve karşıt gruplar merkezden gelecek emirler tarafından eşit ölçüde güdülerek, birbirleriyle çatışmaya başlar. İyice inceltilmiş vicdan, çıkarların akılcı bir ahlâkla dengelenmesi gibi ahlaki alandaki tüm kazanımlar böylece kaybedilir. Artık yalnızca en geniş açıdan toplulukla ilgili, istatistik ile belirlenmiş, çekişme hâlindeki önderler tayfasının heyecanlı saldırganlıklarıyla destekledikleri çıkarlar işitilir.

8. Demokrasinin kendi kendini etkisizleştirmesinin sonucu olarak hukukun yapılması, yürürlüğe konması ve uygulanması gibi olgularda özsel değişiklikler meydana gelir. Tamamlanmamış demokrasilerde ana eğilim olabildiğince inceltilmiş niyet ahlâkıdır (*Gesinnungsethik*). Buna göre bireyler eylemlerinin *sonucuna* göre değil, eylemlerinin altında yatan *niyetlere* göre yargılanır. Bu ahlâk anlayışı, yeterince çözümlenip anlaşıldıklarında nerdeyse her eylemin mazur görülebileceği; neredeyse hiçbir suçlunun cezalandırılmayacağı -değil mi ki sosyoloji ve psikoloji beraberce o suçlunun yaptığından başka türlü yapmasının elinde olmadığını kanıtlamıştır- bir durum yaratır. Buna karşın diktatöryel evrede bireysel niyetler neredeyse tamamen gereksiz, kimseyi ilgilendirmeyen bir nitelik olarak karşılanır. Eylemin yargılanmasında yalnızca nesnel sonuçlarına bakılır; tek soru vardır; eylem toplumsal bünyenin ideal işleyiş sınırını aşmış mıdır aşmamış mıdır?

Bu evrede yasanın ahlaki bir kategori olarak adaletle çok az ilgisi vardır. Öncelikli soru, yasa koyucunun, aslında bireylerin öngörülebilir tepkilerini dağıtma olanağını sağlayan emirlerinin, topluma aykırı davranış ihtimallerini nasıl en aza indirebildiğidir. Böylece propaganda ile birleştirilmiş hukuk, sosyal manipülasyon aracı olur. Öte yandan yargıç da ceza verebilmek için, kişinin sorumluluk derecesini belirlemek zorundadır. Ama bunu kişinin öznel

niyetleri üzerinden değil, kişinin eyleminin mevcut toplumsal düzenin bütünlüğü üzerindeki fiili etkisi aracılığıyla yapar. Bu yolla tekrar, bireyin yalnızca ait olduğu grubun tipik bir örneği olduğu, ilkel demokrasilerdeki 'mekanik dayanışma' aşamasına geri düşeriz.

9. Bunun, demokrasinin gelişim sürecinin tamamlanması olduğu söylenebilir mi? Sanırım kimse böyle bir şey söyleyemez. Zira az önce tanımladığımız olgu, yalnızca geçici bir evredir. Yine de bu geçici evre, kitleselleşme galip olduğu sürece sona ermeyeceği için oldukça uzun sürebilir. Burada yine de 'kitleselleşmenin', siyasal işleyişe doğrudan katılan birey sayısının azaltılmasıyla üstesinden gelinemeyeceği vurgulanmalıdır. Başka bir deyişle, tamamlanmamış demokrasilerdeki veya demokrasi öncesi toplumlardaki seçkin azınlık örneğine dönmek çözüm değildir. Kültürümüz yalnızca, insanları, özerkliklerinin boğdurulduğu devasa, tek tipli kitleler içine zorla itmekten vazgeçilmesiyle kitleselleşmenin üstesinden gelebilir.

Kitleselleşmenin üstesinden gelmek için atılacak ilk adım, her biri üyesi olan bireylere yükümlülük ve bireysel çıkarımlara varma olanağı tanıyan çok sayıda küçük topluluk yaratma adımıdır. Bu yolla, artık gelişmesini tamamlamış demokrasideki siyasal hayata katılabilen çok sayıda insan da dönüşümünü tamamlamış bireyler hâline gelir ki bu niteliği, tamamlanmamış demokrasi evresinde yalnızca sorumluluğu ellerinde bulunduran seçkin azınlık taşıyordu. Eğer bu özerk bireylerden oluşan küçük topluluklar aralarındaki dengeyi sağlayabilirlerse, demokrasinin kendi kendini etkisizleştirmesi de yavaşlar ve sonunda tamamen kaybolur. Bu noktada, tamamıyla demokratikleşmiş ama artık toplumun kitleleştirilmediği yüksek demokrasi tipinin doğuşunu gözleyebiliriz. Ama böyle bir sürecin acısız, ağrısızca gelişebileceği düşünülemez. Toplumların öğrenme sürecine, acılı kasılmalar eşlik eder, özellikle de toplumsal güçlerin tümüyle harekete geçtiği demokrasi söz konusuysa.

10. Bu bölümün en başında da belirttiğimiz gibi, olası bir düzensizliğin ve karmaşanın gölgesi her zaman demokratik toplumun üzerinde dolaşır. Çünkü teoride tüm toplum birimleri kendilerini ortaya koyma, varlıklarını onaylatma hakkına sahiptirler. Ayrıca birimler arası uyuşmazlık iyice şiddetlenmeden ve kronik hâle gelmeden önce, kendi farklı çıkar ve arzuları üzerinde bir uzlaşmaya varabilecekleri kesin değildir. Aynı şekilde demokratikleşmiş birey de kendi kişiliğinin derinlerinde gizlenmiş karmaşa tarafından sürekli uyarılır. Demokratik dünyada, henüz uygulamaya geçmeden, hiçbir örnek tasarımının, sonsuza kadar süreceğinden emin olunamaz; düzen ve uyuşum sürekli yeniden yaratılmalıdır. Bu da yaşam tarzı olarak demokrasi için hayati önemdedir. O halde başka ideal bir düzen uğruna demokrasiyi kınamak anlamsız olduğu kadar boş bir çabadır da. Düzenin durağanlığı-akışkanlığı, düzenin sıkılığı-gevşekliği bunlar birbirlerinin karşıtı olan insani ideallerdir. İlk kavram çifti otoriteryen; ikincisi demokratik olmak üzere farklı toplum sistemlerinde tecessüm ederler. Hiçbir toplum tipi, karşıtının temel ideallerine sıkıca bağlı olan bakış açısından hakkıyla değerlendirilemez. Böylece mesela otoriteryen düzeni savunan bir düşünür, demokratik sistemin işlediği düzenden ve bu düzenin gevşek örgüsünden, bunların sık sık kötüye kullanılmasından rahatsızlık duyacaktır. Ama anılan noktaları eleştiren bu kişi aynı zamanda, tam da demokrasinin bu niteliklerinin, yani biçimciliğin hâkim olmaması ve genişlik niteliklerinin barındırdığı olumlu yanları gözden kaçıracaktır.

İnsanlık, şayet haddinden fazla sistematik, katı bir düzen altına alınırsa, gizil halde bulunan tüm yeteneklerini gerçekleştirmeyi başaramaz. Eğer topluma tabular dayatılır ve bazı şeyler bastırılarak bilinçaltına sürülmeye zorlanırsa, zihinsel ve duygusal yaşam kaskatı bir kalıpta donup kalacaktır. Bu şekilde kurulacak bir düzen hakiki değil, yüzeyseldir. Çünkü kaotik güçler ve bilinçaltı dürtüleri, bilincin alanından kovulduklarında ve ortaya çıkmalarına izin

verilmediğinde kaybolup gitmez, var olmayı sürdürürler. Katı otorite, özellikle diktatörlük biçiminde ortaya çıktığında, bu dürtüleri yüzeyin altına itebilir, ama bu gizlenmiş dürtüler ileride etkin hâle gelecek ve ani bir patlamayla su yüzüne çıkacaklardır. Demokrasilerde olası krizler kendilerini zaten ilk aşamada ilan ederler; böylece toplum önceden uyarılmış olur ve birçok farklı toplumsal kesim maruz kaldıkları baskı unsurlarını değiştirmek için hemen harekete geçerler. Bu bağlamda demokrasinin en esnek (ve dolayısıyla en uyarlanabilir) toplum sistemi olduğunu söyleyebiliriz. 'Kaos' ve düzen bozukluğu genellikle yanıltıcı izlenimler doğurabilir; kaos olarak görülen şey gerçekte, bir dizi değişikliğin hızlıca, birdenbire doğurduğu düzenlemelerdir.

11. Toplumun bütün kesimleri kendini bütünüyle ifade edebilme özelliğine -bu özelliğin barındırdığı olanaklar, olumlu ve olumsuz, uyarlanabilir ve karmaşık yönleriyle birlikte- aynı anda ulaşamaz. Demokratikleşmenin ilk evrelerinde, güvenli bir konum ayrıcalığını elde etmiş grupların tamamıyla 'hareketli' ve düşüncelerinde özerk bir hâle geldiği, buna karşın nüfusun geri kalan çoğunluğunun geleneğe bağlı davranış ve tutumlarında ısrar ettiği gözlenmiştir. Özerklik derecelerindeki bu farklılık genellikle geçicidir, bunun her toplumsal düzenin zorunlu bir özelliği olduğunu öne sürmek veya Michels'in öne sürdüğü gibi, tüm grupların her zaman ve zorunlu olarak oligarşiler tarafından yönetildiğini iddia etmek hatalıdır. İlk bakışta evet, bu farklılıklar oldukça gerçek ve kalıcı gibi görünebilir, ama filmin sonu ilk sahnelerde görülenden çok farklı da olabilir.

Aydınlanma düşünürleri sıradan insanın kendi düşünme yolunda gidebilecek olgunluğa henüz ulaşmadığına inanıyorlardı. Onlara göre din, sıradan insanı hizada tutabilmek için gerekliydi. Aydınlanmadan çok sonra, demokrasi diktatörlükler içinde yozlaştığında da benzer bir fikir ortaya çıkmıştır. Tepedeki seçkinler yalnızca aklı izleyen, yanıl-

samalardan arınmış ve kendi resmi ideolojileri de dâhil tüm ideolojilere karşı kuşkucu bir tutum benimsemiş görünümündedirler. Ancak bu kişiler aynı zamanda kitlelerin resmi mitlere duydukları inancın bozulmadan aynen korunması gerektiğini düşünürler. Yöneticilerin düşünce yapısı tamamıyla gerçekçi ve akılcıdır; şu, güce yönelik şehvetli arzuları dışında. Kitlelerin uyuşturulması ve denetlenmesi gerektiği anlamına da gelen bu güç şehveti akıldışıdır.

12. Toplum, özerklik ve sorumluluğun düzensizce dağıtıldığı bir temel üzerinde uzun yıllar boyunca yönetilebilir. Böyle iktidarlar kitlelerini istedikleri yöne çekmek için istikrar olgusunun sırlarını da keşfedebilirler. Kitleler böylece, bir tutam refaha sahip oldukları sürece sessiz ve hoşnut kalacaklardır. Bu refah ve düzen için aslında ne tür bir bedel ödediklerini doğrudan, kendiliğinden fark edemezler. Ama önünde sonunda ödenen bedelin hesaplanma günü gelip çatacaktır. Bu dönem tamamen akıldışı ve karmaşık bir biçimde gelir, toplum bilinçsizce bir uçtan bir uca savrulur. Artık kitleler sorumluluklarını düzgün bir şekilde devredemez ve dolayısıyla yalnızca duygusal dürtülerle hareket eder. Yukarıda değindiğimiz gibi Scheler kör dürtülerin bu şekilde baskın olmasının demokratik gelişimin son sahnesi olduğunu öne sürer. Ama bu aşama aslında tamamen başka bir şey; meşakkatli öğrenme süreci evresi de olabilir. Zira gerçeklikle bağlantısını yitirmiş kitleler sonunda mutlaka bu evreyle karşılaşacaklardır. Kitleler, yürütülen siyaseti kendi çıkarları açısından değerlendirmeyi öğrenecektir. Elbette kitlelerin -tıpkı daha önce seçkinlerde olduğu gibi- yanılsamalardan sıyrılmaya, aydınlanmaya, gerçekçi düşünmeye kavuşmak için zahmetli, çok ciddi bedeller ödemeleri gerekebilir.

13. Zihin berraklığı ve aydınlanmanın daha âdil şekilde dağıtılması farklı yollarla da gerçekleşebilir. Yönetici gruplar, kör duygularla bir o yana bir buna savrulan geniş kitlelerde içkin olan tehlikeleri dikkate alarak, aydınlanma

sürecinin hızlandırılmasının aslında kendi çıkarlarına olduğunu fark edebilirler. Kitleleri gerçek odaklı düşünme yöntemiyle eğitmek bizzat zihnin demokratikleştirilmesidir, yine bu eğitim tam gelişmiş demokrasi evresindeki en yüce görevdir. Böyle bir eğitim tutumunun getirileri ilk olarak, toplumsal gerçekliğin kendi partizan görüşleri ile nasıl yorumlandığını öğretmek için partilerin açtığı okullarda ortaya çıkabilir. Bu tür okullarda öğretim başlangıçta tek yanlı olacaktır, ancak zamanla daha az partizan yaklaşımlar da kendilerini dayatacak ve kabullendireceklerdir. Bunun birçok nedeni vardır; karşıtı anlama ihtiyacı, karşıtlar ve bağımsız gruplar üzerinde zafer kazanma ihtiyacı, ötekilerle işbirlikleri kurma ihtiyacı, önemli rakipler arasında ortak bir zemin bulma ihtiyacı gibi. Zira demokrasilerde bu önemli rakipler her zaman iktidar için olası bir diğer seçenek olarak görülürler ve dolayısıyla yöneticilerin, bir kere gücü elde ettikten sonra toplumu istedikleri gibi şekillendirebilecekleri ve şekillendirmeleri de gerektiği türünde fikirlerden mecburen kaçınması gerekir. Son olarak başka bir yerde de[1] belirttiğim gibi, rakip düşünce okullarının aynı anda, yan yana mevcut olmaları, bunlardaki uç, tek yanlı ve akıldışı niteliklerin dökülmesini sağlar.

Bu daha az acılı, gerçekçi eğitim tarzı yalnızca işleyişinde henüz diktatörlüğün veya kendi kendini etkisizleştirme güçlerinin hâkim olmadığı demokrasilerde gerçekleşebilir.

D. Demokratik Seçkinler ve Seçilme Tarzları

1. Demokratik bir toplumda 'seçkinlerden' söz etmek çelişkili midir? Demokrasi 'seçkinler' ile 'kitle' arasındaki ayrımı tamamıyla ortadan kaldırır mı? Demokraside, seçkin tabakanın hükmünün kaldırılması üzerinden bir eşitleme eğilimi olduğundan kuşku duymak için bir neden

[1] Krş. Karl Mannheim, 'Competition as a Cultural Phenomenon', *Essays on the Sociology of Knowledge*, Londra ve New York, 1952, ss. 191 vd.

yok. Ama bir eğilimin var olduğunu söylemekle, eğilimin sonuna kadar gerçekleştirilmesi gerektiğini söylemek başka şeylerdir. Bilinen tüm demokrasilerde yönetilen ile yönetenler ayrıdır. Bu olgu, şimdiye kadar ortaya çıkan bütün demokrasiler kusurludur, anlamına mı gelir? Bu soruya hayır yanıtı vermeli ve 'seçkinler-kitle ilişkisinde seçkinleri de tamamıyla ortadan kaldırmayacak, demokratik bir orta yol, bir asgari müşterek vardır' mı demeliyiz? Asgari müşterek, azami müşterek olmak zorunda değildir; demokrasilerde seçkin karşıtı bir eğilim varsa da bunun yöneten-yönetici ayrımını tamamen ortadan kaldırmayı düşleyen ütopyacı eşitlik noktasına kadar götürülmesi gerekmez.

O halde demokrasinin ayırt edici özelliğinin, içinde seçkinler tabakasının tamamen yok olması değil, seçkinlerin seçilmelerinde yeni bir seçilme tarzının uygulanması ve seçkinlerin kendilerini yeni bir yorumla tanımlamaları olduğunu öne sürüyoruz. Hızlı değişimlerin gerçekleştiği dönemlerde, yeni kültürel imkânları araştıran ve diğerleri için de önemli olacak yeni deneylere girişen küçük gruplar zorunlu olarak ortaya çıkar. Küçük gruplar bu yolla, zamanla genel bir yapıya dönüşecek yeni deneyim kalıpları yaratırlar. Demokratikleşme sürecinde her şeyden çok seçkinler-aşağı tabaka arasındaki mesafe değişir. Demokrasideki seçkinlerin de geldikleri zemin kitledir. İşte bu durum demokrasi seçkinlerinin kitle için neden bir şeyler yapabileceğini gösteriyor. Ama bir süre sonra seçkinler tekrar üstlendikleri rolden el çektirilebilirler. Hareketli kitleler bu yeni deneyimlere girişmiş seçkinler makamını tekrar ele geçirebilir ve daha bolluk içindeki bir yaşama doğru ilerlemek yerine daha ilkel bir konuma geri dönebilirler. Ama eğer seçkinler yeni deneyimlerden elde ettikleri kavrayışları önce ara gruplara sonra bizzat geniş kitleye aktarmada başarılı olabilirse, bu öncü başarıyla kültürün demokratikleşme sürecinde, doğru bir eşitleme olgusu doğacaktır. Yani bu durumda eşitlik, üstte olanların geriye

düşmeleriyle aşağıda eşitlenme değil, geride olanların yukarı yükselmeleriyle yukarıda eşitlenme şeklinde gerçekleşecektir.

2. Demokratik toplumlarda seçkinlerin oluşumu ve üstlendikleri işlevler üzerine çok farklı açılardan incelemeler yapılabilir. Biz burada konunun beş önemli noktası üzerinde duracağız. Muhtemelen ileride bu konuyu daha derinden inceleyecek çalışmalar yapılacaktır. Ama şimdi burada, konunun ayrıntılı olarak tamamen incelenmesi yerine giriş niteliğinde bir taslak çizmekle yetineceğim. Ele alacağımız beş nokta şunlardır;

(a) Seçkinlerin kitle içinden çıktığı seçilmenin tarzı

(b) Farklı seçkin gruplarının, her birinin iç yapıları, karşılıklı ilişkileri ve bunların geniş toplumla ilişkileri

(c) Seçkinlerin kendi kendilerini nasıl yorumlanıp nasıl değerlendiği ve diğerlerinin seçkinleri nasıl tanımladığı

(d) Seçkin bilincinin asıl işlevi olarak anlaşılan, kitle-seçkinler arası toplumsal mesafe

(e) Farklı seçkin grupları tarafından üretilen kültürel idealler

Şimdi ilk üç noktayı kısa ve özlü, son ikisini ise tüm veçheleriyle ele alacağız.

a) Seçkinlerin Seçilmesi ve Demokrasi

1. Seçkinlerin seçilmeleri farklı toplumlarda birçok farklı yolla gerçekleşir. Bu bağlamda aralarında, serbest rekabetten, feodal yapılı veya kast biçimli seçkin grupları örneklerinde görüleceği üzere, katı tekelciliğe kadar çok sayıda nüans vardır.

Bazı toplumlarda koşullar, herkesin her konumu elde edebileceği kadar değişkendir. Seçimin ilkeleri erken toplumlarda, toplumsal gelişimlerinin henüz ilk evresinde ilan edilmişti. Kendi kendilerini yöneten çiftçi toplulukları, önderlerinin seçiminde çok az kısıtlayıcı koşul koymuşlar-

dı.[1] Amerikan kolonileri, Yeni Zelenda, Avustralya, Güney Afrika ve bazı açılardan Brezilya bunun örneğidir. Genişleyen bürokratik imparatorluklar çoğunlukla, kan bağıyla devredilen ayrıcalıklara sahip sınıf üyelerindense halktan olan kimselerin yeteneklerini kullanmayı seçtiler; Rusya, 7. yüzyılda Çin, Mısır ve Justinianus dönemi Roma gibi. İngiltere ve Rönesans dönemi İtalyan kentlerinde olduğu gibi ticaretle uğraşan aristokrasiler ise avamdan seçtikleri bazı kişileri kendi tabakalarına çekmeyi seçmişlerdir; tabii bir yandan da sınıfsal farkları koruyarak. Diğer toplumlarda iktisadi ve askeri baskı gibi koşullar, tüm dikey geçişleri yasaklayan, katı kast yapılanmalarının doğmasına yol açmıştır. Bunun örneği de erken dönemlerinde Endonezya ve Hindistan ayrıca Habeşistan ve Sudan imparatorluklarıdır.

2. Modern toplumlarda ise seçkinlerin seçimi üç ana biçimde olur; a) bürokraside yükselme, b) kuralları oturmamış rekabet, c) sınıf baskıları. Seçkin konumuna yükselen kişilerdeki farklılıklar, yükselişlerinde bu üç durumdan hangisinin etkili olduğuna bağlıdır.

Seçkinlerin bürokratik tipte seçilmeleri, karşılaştıkları her duruma önceden belirlenmiş yönergelerle muamele edebilecek, düzenli çalışanlara iş vermekle olur. Bu kişilerin bakış açıları kurallar ve düzenlemelerle sınırlıdır. Daha geniş ilgilere sahip ve içinden geldiği gibi davranmaya yatkın olan kişiler bu seçilip yükselme işinde es geçilirler.

Bürokraside yükselmenin önceden düzenlenmiş, sistematik yükselme kalıplarına bağlı olmasının tersine, 18. yüzyıl parlamentoları gibi siyasal alanlarda yönetim üzerine rekabette herhangi bir kural yoktur. Bu çevrelerde siyasal egemenliği isteyen kişide aranan ana özellik bazı konulardaki liyakat değil bambaşka özelliklerdi. Mesela; iyice yaygınlaşmış popüler çekicilik, çok yönlü hitabet yeteneği, metanet, ortak davalarla özdeşleşme, entelektüel

[1] James J. Leyburn, *Frontier Folkways*, New Haven, 1935.

zenginlik gibi özellikler ve hatta cinsel çekicilik gibi elde edilmesi zor ama önemli özellikler.

20. yüzyılda sınıf partilerinin doğuşuyla siyasal başarı artık, kişisel çekiciliğe daha az, partinin düzenine daha çok bağlı hâle geldi. Artık bireyin doğuştan sahip olduğu kişisel vergiler değil, bireyin temsil ettiği grubun gücü siyasal seçkinler konumuna yükselmenin temel koşuluydu.

3. Demokratik olan ve demokratik olmayan düzenlerdeki seçkinlerin seçilme tarzları arasındaki fark kadar dikkat edilmesi geren çok önemli bir diğer fark da seçimin yapıldığı *zeminin genişliği*dir. Bir düzen yalnızca, seçilip görev yüklenecek seçkinler sadece belirli, kapalı bir grubun üyeleriyle sınırlı olmadığı zaman demokratiktir. Seçkinlerin seçilip görev yüklenme işi bu şekilde demokratik olsa bile, yukarıda anılan yükselme *tarzlarına* bağlı olarak seçkin grupları yapı ve kendilerini tanımlama açısından farklı olabilirler.

Bu bağlamda mesela liberaller ile işçi sınıfı önderlerinin seçilip görev yüklenmesi arasında özlü bir fark vardır. Liberal, siyasal alanda yalnızca bir birey olarak yükselir, yani etkisinin ve siyasal gücünün derecesi herhangi bir toplumsal sınıfın yükselmesine bağlı değildir. İşçi sınıfı siyasetçilerinin siyasal alanda yükselmeleri ise yalnızca işçi sınıfının bir sınıf olarak, topluca yükselmesine bağlıdır ki sınıfın yükselişi sınıf siyasetçisinin yükselişinin bu şekilde koşulu olduğu gibi nedenidir de. Seçkin konumunun böyle iki farklı yolla elde edilmesi, bu iki farklı seçkin tabakasındaki karakteristik zihniyet farklarını da doğuran etkendir.

İşçi sınıfı partilerinin Avrupa siyaset sahnesine çıkmalarından önce, siyasilerin güce ve hâkimiyete ulaşmaları büyük ölçüde kişisel meseleydi. Meşhur olan ve nüfuz elde eden bir siyasetçi, bu başarısını herhangi bir sınıfa, ortak çıkar etrafında birleşmiş herhangi bir gruba aidiyete yormuyordu. Ait olduğu çıkar grubundan başka bir grubu seçmek zorunda kalsa da (serbest piyasayı savunmak yerine yerli sanayiyi desteklemek gibi) etkisini sürdürebiliyor-

du; çünkü onu güce kavuşturan öğeler üstün kişiliğinden, doğuştan gelen vergilerdi. Bu türden kişisel öyküler genellikle bir 'kahraman' algısı yaratır. Ayrıca yükselen kişinin yükselişinin, yazgının onu yerleştirdiği toplum sınıfıyla ilgili olmaktan çok o kişide doğuştan bulunan kişisel özellikler sayesinde olduğuna yönelik bir bakış açısı doğurur. Bu zihniyete göre 'yaşam' herkese benzer fırsatlar sunar; o halde her yerde kahraman olma, üstün başarılar elde etme imkânı vardır.

Bu anlayışa göre seçkinler sınıfına yükselmek (yalnızca siyasal değil iktisadi seçkinler arasına katılmak da) kişisel başarının eseri olarak görülür. Seçkinler sınıfına bu yolla yükselmiş kişiler de kendi istisnai kişiliklerinin insani meselelerde belirleyici bir rol oynaması gerektiğine inanırlar. Tiyatroda sağlam iradeli kahramanları, tarihte olağanüstü kişileri tercih ederler. Yine de bu tipten anlaşılacak şeyin, bireyselciliğin yalnızca bir ideoloji, bireyin yaşadığı gerçek yaşamla ilgisi olmayan bir ideoloji olduğunu söyleyemeyiz. Bireyselcilik, her ne kadar genel bir kuram olmaya tamamen uygunsuz olsa da belirli türdeki, özel bir yaşam deneyiminin süzülüp çıkartılması için yeterince uygundur. Naif bireyselcilerin yalnızca kişisel değer ve başarı gördüğü yerde sosyoloğun verili durumda toplumsal gruplaşmaların iş başında olduğunu görebilmesi oldukça kolay olacaktır.

Kahraman tipindeki bireyselcilik, muazzam bir tinsel yüceltme tutumuna yatkındır. Alman idealizminde liberal burjuvaların bireyselci bakış açıları büyük bir itibar ve ahlaki değer kazanmıştı. İdealizm ve ardılı varoluşçuluk, bireyi birlikte var olduğu çevreden yalıtıp ele almaya, yine bireyi iletişim ve ünsiyete muhtaç değilmiş gibi düşünmeye eğilimdir. Bu türden metafizikte bireyler karşılıklı iletişim içinde olmayan monadlar gibi tasavvur edilir. Bu kendi kendini kuran insan felsefesinde, bir kişinin başkası tarafından anlamlandırılması kabul edilmez.

Seçkin konumunu elde etmiş işçi sınıfı siyasetçilerinin bakış açısı ise oldukça farklıdır. Bu kişilerin yükselişiyle, temsil ettikleri sınıfın da birlikte yükseleceği doğru değildir elbette. Hatta tersine bu siyasetçiler sınıflarının nüfuz kazanmasıyla daha yüksek bir toplumsal mevki elde ederler. Bu siyasetçiler kendi yükselişlerinin grup çıkarlarıyla özdeşleşmeyle ilgili olduğunu, grubun toplumda görece daha etkili hâle gelmesine sıkı sıkıya bağlı olduğunu bir an bile unutmazlar. Bu kişiler grup yoldaşlarından uzaklaşıp yüksek tepelere tek başlarına vardıklarında bile genellikle bu başarıyı 'büyük insan' kuramıyla açıklamaya girişmezler. Bireysel başarıların arkasında grup güçlerinin ve toplulukla ilgili etkenlerin yattığı düşüncesinden vazgeçmezler. Böylece gördüğümüz gibi, seçkinlerin birbirinden farklı yollarla seçilme ve görev yüklenmesi, tam da onların birbirinden farklı 'yaşam' ve 'yazgı' kavrayışlarının nedenidir.

Benzer durum bu iki farklı seçkin tipinin, kültür ve uygarlığa karşı takındıkları farklı tutumlarda da görülür. Bireysel olarak yükselen, 'kahramanlık' öykülerine ve bireyselci bakış açısına sahip olan seçkinler grubu üyesi, en yüksek zirvelerin ve sanat şaheserlerinin kültürün asıl içeriği olduğunu düşünmeye yatkındır. Buna göre bir bütün olarak kültürün değerini belirleyen, büyük dâhilerin eserleridir. Kültür bu kişilere, hep beraber elde edilmiş kazanımlarm süregiden akışı olarak değil, yüce yaratım anlarının kesilen, birbiriyle bağlantısız dizileri olarak görünür. Böylece çoğunluğun sıradan, gündelik çabası değersizleştirilir. Bu nokta aynı zamanda tam karşıtına, yani toplu bir düzenek tarafından seçilip, görev yüklenmiş diğer seçkin tipinin kültürün işleyişinin özünde neyi gördüğüne de işaret eder. Bu şekilde seçilmiş seçkin tipinin özdeğerlendirmesi alçakgönüllülük üzerine kuruludur. Bu kişiler küçük kazanımlarını üst üste yığmaya, küçük küçük dereleri bir noktada kesiştirip güçlü bir nehre dönüştürmeye dalarlar. Değer verdikleri şey zamanda ve uzamda sürekliliktir. Diğer seçkin tipinin niteliksel, özsel farklı-

lıklara odaklandığı yerde derecesel farklar ve dolayısıyla geçiş olanağı üzerine vurgu yaparlar. Eğitimde yüksek başarıları değil istikrarlı bir ortalamayı önemserler; tarihte daha çok istisnai dehanın ürpertici mücadelelerine değil adsız namsız kitlelerin istikrarlı, azimli çabalarına bağlı olan, bir bütün olarak insanlığın veya grupların yazgılarıyla ilgilenirler. Zaten tahmin edileceği üzere, -bu bölümdeki ana konumuz olan- demokratikleşme eğilimine uygun görüş, bireysel olarak değil de toplulukla ilişkili olarak seçilip, görev üstlenen seçkin tipinin dünya görüşüdür.

b) Grup Yapısı ve Diğer Gruplarla İlişkiler

Seçkinler grubunun özel örgütlenme yapısı ve diğer gruplar karşısındaki konumu da dünyayı ve insanı yorumlama tarzlarında önemli ölçüde etkilidir. Mesela Ortaçağ üniversite hocaları birlikler şeklinde örgütlenmişti, bu sayede geniş toplumda resmi olarak tanınmış diğer meslek gruplarıyla aynı konumu elde ettiler. Bunun tersine 19. yüzyıl entelektüel dünyasında entelektüel grupların büyük kısmının toplumsal konumu bohemyan nitelikteydi; aralarında örgütsel bir bağ olmayan ve böylece toplumda bir karşılığı olmayan yapılar. Bu grup üyeleri, sözde ya da hakiki dehaların kendilerini aristokrat ya da burjuva ailelerinin yüz karaları, kendi sınıflarının kovulmuş serseriler, fahişeler, matine yıldızları ve düzenli toplumdan kaçan diğer ayrıklarla birlikte buluverdiği tuhaf ortamlarda yaşıyorlardı. Sonraları düzenli bürokratik veya mesleki yaşama girmekten gayet hoşnut olacak gençler bile, öğrenciliklerinin birkaç yılını anarşik ya da düzensiz yaşamla geçirmeyi âdet hâline getirmişlerdi. Anılan durumların tamamı bu kişilerin düşünce dünyası üzerinde hatırı sayılır ölçüde etki etti. Entelektüel seçkin gruplarının toplumun dışında varlıklarını sürdürdüğü durumlarda, bu entelektüeller tarafından üretilen düşüncelerden 'romantik' bir koku yayılır. Bu entelektüeller sıradan insanların duyarlılıklarından, dikkatlerinden çok uzak bir değerler kümesi geliş-

tirecektir. Bunlar arasında sanatçı olanlar *l'art pour l'art* (sanat için sanat) kültüne adanmış birer estet olacak; düşünür olanlar ezoterik ve kapalının peşine düşecektir. Böyle bir durum, kendi 'ciddi' işlerini yürütmeleri için entelektüellerin hizmetine ihtiyaç duymayan toplumlarda zaten kaçınılmazdır. Ama sahne her an değişebilir. Nitekim sert toplumsal çatışma dönemlerinde, hem sağ hem sol kanat siyasetçileri aniden sanatın propagandacı olanaklarının ayırdına varacaklardır. Sonra bu siyasetçiler tarafından sanatçılar ciddiye alınmaya başlanır ve onlara 'sorumluluk isteyen' işler verilir. Sanatçılar da buna siyasallaşarak ve 'toplumsal açıdan bir anlamı olan' sanatın iyi sanat olduğu düşüncesini benimseyerek karşılık verirler.

'Demokratikleşmenin' entelektüel seçkin grupları ile toplumun diğer iş kolları arasındaki mesafeyi azaltma gibi bir işlevi de olduğunu öne sürüyoruz. Demokratikleşme süreci ilerlerken entelektüel kesim ile toplumun geri kalan bölümü arasındaki bağlar sıkılaşır ve daha canlı bir hal alır. Ama bu, mutlaka sanatın kaba bir propaganda aracına dönüştüğü anlamına gelmez. Bu durum yalnızca, anılan süreçte sanatın yaşam hakkında *'l'art pour l'art'* anlayışının sahip olduğundan daha canlı bir işleve sahip olduğu anlamında alınmalıdır.

c) Aristokratik ve Demokratik Seçkinlerin Öz-Değerlendirmeleri

Entelektüel seçkin gruplarının kendilerini değerlendirme meselesi başka bir yerde ayrıntılı olarak açıklanmıştı.[1] Kültürün 'demokratikleşmesi' zaviyesinden bununla ilgili en önemli nokta, kültür daha demokratik bir yapıya bürünürken kültürel seçkin gruplarının kendini değerlendirme tarzlarında ne türden değişimler olduğunu görebilmektir.

Aristokratik çevrelerde varlığını sürdüren entelektüel grupları kendilerini, toplumsal âmirleri tarafından nasıl

[1] Bu kitaptaki "Entelijansiya Sorunu" bölümü.

görülüyorlarsa o şekilde görmeye yatkındır. Sanatçıların bu ortamda kendilerine verdikleri değer, ne kadar aristokrat işverene ulaştıklarına bağlıdır; mesela bu öğretmenler için ne kadar aristokrat öğrenciye sahip olduklarıyla ilişkilidir. Ama zamanla bu gruplar, toplumsal hâkimiyeti ellerinde bulunduran grupların onlar hakkındaki yargılarından bağımsız olarak, yavaş yavaş kendi ölçütlerini geliştirmişlerdir. Bir entelektüel için, kendi gibi entelektüel benzerinin onun hakkındaki yargısı artık dışarından birinin yargısından çok daha önemli olacaktır. Sonunda entelektüellerin kendilerini tanımlama ölçütleri çok daha genişleyecek ve seçkinci niteliğini büyük ölçüde kaybedecektir. Entelektüel seçkinleri toplumun cahil alt ve cahil üst kesiminden ayıran entelektüel yetenek artık en yüksek insani değer olarak görülmeyecektir. Entelektüeller bedenen çalışanları küçümsemeyi bırakacakları gibi aristokratları gözlerinde büyütmekten de vazgeçeceklerdir. Kendi özelliklerini diğer tüm yeteneklerle özünde eşit kabul edeceklerdir. Diğerlerinden olsa olsa, daha fazla bilgi ve eğitime sahip oldukları için yalnızca nicel bir üstünlükleri olabileceğini, ama bunun asla, daha yüksek bir insan tipine gönderme yapan özsel veya nitel bir üstünlük olmadığı düşüncesine varacaklardır.

d) Toplumsal Mesafe ve Kültürün Demokratikleşmesi

1. 'Mesafe' kelimesi genel kullanımda şeyler arasındaki uzamsal aralığa gönderme yapar.[1] Ama buradaki bağlam-

[1] Toplumsal mesafe hakkında Bkz. G. Simmel, *Soziologie*, Leipzig, 1908, ss. 321 vd.-687 vd.; R. E. Park, 'The Concept of Social Distance', *Journal of Applied Sociology*, vol. VIII, No. 6; E. S. Bogardus, 'Social Distance and Its Origin', *Journal of Applied Sociology*, 1925; W. C. Poole, 'Distance in Sociology', *American Journal of Sociology*, Vol. XXXIII, 1927; R. E. Park ve E. W. Burgess, *Introduction to the Science of Sociology*, Londra ve Şikago, 1924, s. 440; L. von Wiese, *System der allgemeinen Soziologie*, (2. Baskı), ss. 160 vd.; A. Walther, 'Soziale Distanz', *Kölner Vierteljahrshefte für Sociologie*, 1931, ss. 263 vd.

da kelimeyi (mecazen) uzamsal olarak değil toplumsal ilişkiler hakkında kullanacağız. Ayrıca burada, eylemlerle *yaratılan* (mesela bir cismin *diğerinden uzaklaşması* gibi) ve sabit bir nokta varsayan durağan mesafelerle çok da ilgilenmeyeceğiz. Toplumla ilgili bir olgu olarak mesafe, kendisiyle diğerleri arasındaki mesafeyi, özellikle uzamsal anlamda çok yakında yaşadıklarıyla ilişkili mesafeyi korumaya odaklanan faillerin *ürettiği* bir şeydir.

Bu bağlamda toplumla ilişkili olan 'mesafe koyma', 'yabancılaşma' ile yakın anlamdadır, ancak tamamen özdeş değildir. Çünkü bu ikincisi duygusal ilişkilerdeki soğuklukla ilgilidir. Birine 'yabancılaştığımızda' daha önce bizi birbirimize bağlayan birlik bağlarını çözmüş oluruz. Aynı şekilde daha önce kendi yurdumuz gibi hissettiğimiz bir yer veya gruba da 'yabancılaşmış' olabiliriz. Ama bunlar 'mesafe koymanın' özünü oluşturan noktalar değildir.

Mesafe 'yaratan' doğal bir eylemin esası, Bullough'nun kullandığı görsel örnekte çok iyi anlatılır.[1] Limana yaklaşan bir gemi düşünelim, kentin apaçık görüldüğü bir noktada olsun. Sonra sis çöker ve kent tekrar 'uzaklara çekilir'. İşte bu tam da 'mesafe koymadır' çünkü kent aslında uzamsal anlamda yakındır, uzaklığı yalnızca psikolojik açıdandır. Ama elbette burada mesafeyi toplumsal eylemin öznesi yaratmamıştır, burada özne yalnızca, görüşü sis tarafından bulandırıldığı için daha mesafenin daha fazla olduğu izlenimini edinendir.

Toplumsal alanda 'mesafe koyma', nerdeyse harfi harfine, bizi tehdit eden, tehlikeli birinden belirli bir mesafeye ulaşıncaya kadar uzaklaşmamız örneğinde olduğu gibi, herhangi birinden kaçıp uzaklaşma hareketinde çok iyi açıklanır. Bu türden, artık zararın ulaşamayacağı mesafeyi bulma davranışlarına hayvanlarda sıkça rastlanır.[2] May-

---

[1] E. Bullough, 'Psychical Distance as a Factor in Art and an Aesthetic Principle', *British Journal of Psychology*, vol. V, 1912–13, ss. 87 vd.

[2] Géza Révész, 'Sozialpsychologische Beobachtungen an Affen', *Zeitschrift für Psychologie*, vol. 118, 1930. Yazar burada, "hangi zekâ seviyesinde

munlar üzerinde gözlemler yapan G. Révész şunları kaydeder; hayvanlara yem verildiği ilk birkaç dakikada, her maymun tüm diğerleriyle kavga hâlindedir. Ama içlerinden biri kendi üstünlüğünü diğerlerine kabul ettirince, içlerinde en zayıf ve dolayısıyla ayrıcalıklı bir 'yavru' dışındaki tüm hayvanlar kendilerini bu üstünlüğünü kabul ettirmiş hayvandan belirli bir güvenlik mesafesinde tutarlar; özellikle beslenme saatlerinde. Üstünlük ve korku hem uzamsal hem toplumsal bir mesafe yaratmıştır.[1]

O halde burada toplumsal açıdan 'mesafe koyma' tutumunun ilk olarak kaçınma eylemlerinde, yani bunun yarattığı uzamsal mesafede görünür olduğunu öne sürüyoruz. Bu ilk belirişinden sonra toplumsal açıdan mesafe koyma daha çok 'yüceltilir' ve artık mutlaka *uzamsal* bir kaçınmayı, uzak durmayı gerektirmez. Yine de mesafe yaratan bazı davranış kalıpları hâlâ günlük dilde uzamsal mecazlarla ifade edilir; mesela bir kişi hakkında 'gözüm görmesin seni!' gibi şeyler söylediğimizde. Bu ve benzeri ifadelerde, arada olağandan veya 'gözün görme mesafesinden uzak durması' söylenen öznenin tahmin ettiğinden daha fazla bir mesafe yaratıldığına yönelik çağrışımlar vardır. Her toplumsal ortamda, karşılıklı etkileşim içinde olan bireylerin gözetmesi gereken olağan, 'kurallara uygun (*normal*)' bir mesafe vardır. Normalden veya umulandan sapan her tutum ya gereğinden fazla 'soğukluğa' ya da münasebetsiz bir 'cıvıklığa', fazla 'ileri gitmeye' yorulur. Uzamsal bir mesafeyi barındıran mecazi ifadeler toplumsal davranış kurallarını bu şekilde ihlal etme durumlarını tanımlamak için kullanılır. Kişiler arasındaki samimiyet derecesi değiştiğinde aralarındaki toplumsal ilişki ritüelle-

---

olursa olsun tüm hayvanlarda ortak olan, temel toplumsal güç ilişkileri" olduğunu belirtiyor (s. 148).

[1] Benzer gözlemler için bkz. S. Zuckerman, *The Social Life of Monkeys and Apes*, Londra ve New York, 1932; C. R. Carpenter, 'Field Study in Siam of the Behaviour and Social Relations of the Gibbon', *Comparative Psychology Monographs*, vol. 16, No. 5, Aralık, 1940.

ri de değişir. Belirli toplumsal kurallara uymayı gerektiren bir durumda bu kurallara uymayıp başka bir durumun gerektirdiği gibi davranan kişi hakkında 'çok yakın' veya 'çok uzak' diye düşünürüz. Günlük kullandığımız nesneler ve sanatsal eşyalar hakkında da yine onların yerleştirildiği, durmaları gereken 'olağan' mesafeden söz ederiz.

Toplumsal mesafenin bir diğer önemli örneği, hiyerarşik açıdan eşit olmayanlar arasındaki dikey mesafedir; yani gücün biçimlendirdiği mesafe. Bu mesafe de hiyerarşik katmanlara göre düzenlenmiş toplumlarca geliştirilen birçok davranış kalıbına yansımıştır. Sınıflar arası veya kasttan kasta değişen giyim kuşam farkları, hitap şekilleri, hürmet gösterme şekilleri ve meramını aktarırken kullandığı beden dili ve benzerleri gibi. Kültür sosyolojisinde, özellikle bizim şu an yürüttüğümüz türden bir araştırmada dikey mesafe ve dikey mesafe koyma en önemli konulardandır. Dikey olarak mesafe koyma yalnızca iki grup arası karşılıklı ilişkiler bağlamında değil aynı zamanda herhangi bir kişi veya grupla kültürel açıdan önem arz eden cansız nesneler arasındaki ilişki bağlamında da dikkate alınması gerekir. Başka deyişle, kültürel ürünler arasında da 'yüksek' ve 'aşağı' sınıflandırması vardır. Bu konuda tekrar karşımıza çıkan uzamsal mecaz, ibadette kullanılanlar gibi 'yüksek' değerde görülen nesnelerin görebilmek için herkesin yukarı bakmak zorunda kalacağı yerlere koyma tutumunda çok iyi görülür. Konuşmada da 'yüksek' ile 'aşağı' arasında ayrım vardır. Bazı 'yüksek' meselelerden söz edilirken ağırbaşlı, resmi bir dil ve ahenkli bir söylev tarzı gerekirken, 'aşağı' meselelerden daha serbest söz edilebilir. Cinsellik babında da 'yüksek' ve 'aşağı' farkı hemen göze çarpar; idealleştirme eğilimli 'aşk' anlayışı cinsellikle arasına 'mesafe koyar', bu türden aşkın yöneldiği sevgili çok yükseğe konulmuş, çok 'mükemmelleştirilmiştir'; tıpkı böyle bir aşk deneyiminin bizzat 'yüksek' bir nitelikte olduğu gibi.

Dikey mesafe koyma veya samimiyet derecesi belirleme biçimindeki toplumsal 'mesafe koymanın' ötesinde daha temel bir mesafe türü, yani iki insan arasındaki 'varoluşsal' mesafe diyebileceğimiz bir mesafe türü vardır. Bu da kalıplaşmış tüm toplumsal ilişkilerden ayrı, bir Ben ile yalnızca bir kişi olarak 'öteki' arasındaki mesafedir. Bir kişi olarak öteki, bazen bana duygudaşlık hisleri uyandıran, fazlasıyla canlı bir kişi olarak görünür. Öteki, bazen de varoluşsal bir mesafenin ardına çekilip, bende, sanki gerçek ve mevcut bir kişi değilmiş algısı uyandırır. Varoluşsal mesafenin özel bir türü de kişinin kendi kendine mesafe koymasıdır; öznenin kendine yabancı olduğu hissini veya kendisine daha uzak-daha yakın olduğu hislerini deneyimlemesi gibi. Tıpkı diğer mesafe koyma türleri gibi kendi kendine mesafe koyma da somut, toplumsal ve tarihsel bağlamından koparılarak incelenemez. Kendi kendine mesafe koymayı dayatan bazı toplumsal ve kültürel özel koşullar vardır. Kendi kendine mesafe koyma durumunun üstesinden gelebilmeyi ve kişinin kendini yeniden keşfetmesini 'ötekiler' mümkün kılar. Yaşamlarının bu dönemlerinde birçok birey varoluşsal bütünlüklerini yeniden düzenlemenin, varlıklarının gerçek özüne daha çok yaklaşmanın yollarını arar.

Sınıflandırdığımız farklı 'mesafe koyma' türleri tarih boyunca değişiklik gösterir. Mesafe koyma işlemindeki düzeni, kuralları araştırıp bulmak da kültür sosyolojisinin görevidir. Burada bizim ana hipotezimiz şöyledir; toplumsal bağlamlı mesafe koyma en temel, nedensel açıdan belirleyici mesafe koyma tipidir. Kültürel alandaki mesafe koyma kalıbının ne yöne değişeceği güç dengelerinde, yani dikey mesafe koyma konusunda neler olup bittiğine bağlıdır. Aslında bir kültürün aristokratik veya demokratik biçimli temel yapısı, en başta bu kültürlerdeki dikey mesafe koyma kalıplarınca belirlenir. Demokratikleşme özünde dikey mesafenin azaltılması, 'konulan mesafenin kaldırılması' demektir.

2. Mesela burada pre-demokratik (aristokratik veya monokratik) kültürü ele alalım. Bu kültürün ana özelliği yöneten ile yönetilen arasındaki 'dikey mesafe'dir. Bununla, yöneticinin iktidarı elinde tutmasını sağlayan temel düzeneğin sayısız fiziksel edimi ortaya koyan ve onaylayan dikey mesafe olduğunu söylemek istiyoruz. Elbette yöneticiler, ellerindeki gücü tutmak için birçok maddi aracı (silahlar, iletişim araçları gibi) işletebilir. Ama bu maddi araçların hiçbiri onlara yönetim gücünü doğrudan bahşetmez. İktidar gücü için asli olan, uyruklarının yöneticileri gözlerinde büyütme, saygı duyma ve onları 'yüksek' varlıklar olarak ele alma eğilimidir.

Geniş toplumdaki, ordu ve bürokrasi gibi hiyerarşik olarak örgütlenmiş gruplar da bu bağlamda mesafe koyma edimlerinin sonuçlarından biri olarak kabul edilebilir. Mesafe koyma ediminin düzenli, kurallar dâhilinde ve güvenilir biçimde gerçekleştirilmesi bu örgütlerin özünü oluşturan noktadır. Dikey mesafe, bu türden grupların tüm varlıklarını borçlu olduğu kurucu ilkedir.

Aristokratik toplumlarda yönetici kesim, kendileri ile aşağı kesimler arasındaki mesafeyi bu aşağı kesim üyeleriyle yüz yüze gelerek, yani onlarla karşılaştığında yüksek seviyelerini göstererek 'yaratırlar'. 'Yüksek' ve 'aşağı' arasındaki her temas, büyük oranda biçimselleştirilmiş ritüellerle gerçekleşir. Aşağı gruplar üzerindeki hâkimiyet yalnızca emirler verme veya onları itaate zorlama meselesi değildir. Hâkimiyet, olabildiğince yayılmış dikey mesafenin sürdürülebilmesi, yani dikey mesafe anlayışının hem yöneten hem yönetilenlerin düşünce yapılarında, zihniyetlerinde yapısal bir özellik olabilmesiyle ilgilidir. Fiziksel olarak mesafe koyma tutumu, hiyerarşik olarak yapılanmış aristokratik düzenle ilişkili olduğu kadar, fırsat ve tehlikelerin düzensizce, eşit olmayan dağıtımıyla da ilişkilidir.

Her durum için belirlemiş biçimsel davranış kuralları, nasıl hareket edileceğini düzenleyen katı ölçütler konulan

mesafenin koruması için güçlü araçlardır. Aristokratik kültürlerde anlık güdülerle içten geldiği gibi davranmak avamca kabul edilerek kmanır. Aristokrasi, Yunancadaki 'kalokagathia' veya Ortaçağ Almancasmda *mâze* (*ölçü*) gibi kavramlarla ifade edilen davranış ideallerini benimsemiştir. Yine bu örneklere, Provence soyluları tarafından düzenlenen ve zamanla genel bir geçerlilik kazanan şövalyece davranış kültürünü de eklemek gerekir. Örnekler, aristokratik kültürlerin yalnızca eşit olmayan 'yukarı' ve 'aşağı' gruplar arasındaki dikey mesafeyi olabilecek en üst sınırda tutmakla yetinmeyip, eşitler arasındaki mesafeyi de aynı şekilde en üst sınırda tutma eğiliminde olduklarını gösteriyor. O halde tipik aristokrat tutumu 'mesafe' ve biçime önem vermedir; kendi yakın çevresinde bile.

Hiyerarşik yapıyla örgütlenmiş toplumlarda mesafe koyma, yalnızca kişiler arası ilişkileri değil aynı anda kültürel nesnelere karşı tutumları da etkiler. Bazı toplumsal kurallara ve kurumlara mutlak bir otorite bahşedilmiştir, bunlar hakkında eleştirel düşünmek tabudur. Uymak zorunda oldukları resmi felsefeleri olan aristokratik toplumlarda soru sormanın hükmü yoktur.

Kendilerine ait 'seçkin kültürlerini' yaratmak için uğraşmak aristokratik seçkinlerin tipik özelliğidir. Bu kişiler, toplumsal samimiyet durumları, eğlence ve konuşma tarzı biçimleri gibi hatta bunun yanında çeşitli bilgi kuramları ve bilgiye ulaşım yöntemleri gibi kendi azınlık, grup kültürlerinin asli özelliği olarak gördükleri şeylerin 'çoğunluk'la, diğerleriyle paylaşılmaması gerektiğini düşünürler. (Ruhban sınıfı gibi, aristokratik tipte oluşmuş entelektüel seçkin grupları bu yüzden Sanskritçe veya Latince gibi kendi kutsal dillerini kullanmayı seçerler.)

Yazın veya ayinlerde yerel dilleri tercih etmek bu bağlamda, kültürün demokratikleşmesinde önemli bir araç olarak ele alınabilir. 'Aşağı düzeydeki' kaygıların (teknolojik veya sanayiyle ilgili) 'bilimin' kutsal bölgesine dahli de böyle düşünülebilir.

Aristokratik konuşma biçimsel, basmakalıp ve üsluba önem veren bir yapıdadır. Ufku da oldukça dardır, zira belirli 'aşağı' seviyeli meseleler buradan dışlanmıştır. Yemek, para ve genel olarak asli ihtiyaçları karşılamaya yarayan araçlar gibi, toplumsal kesimlerin varlıklarını sürdürmek için doğrudan muhtaç oldukları zorunlu öğeler burada ağza alınmamalıdır. Aristokratik alanda kişi bu türden asli ihtiyaçlara değinmekten sakınmak durumundadır. Bu aşırı incelik ve zarafet özellikle mesela bir aristokratik grupta yaşlıların kenara çekilip, grubun artık ayrıcalıklı konumlarını devralmış (kendileri yaratmamış) kişilerden oluşması durumuna geldiği zamanlarda uç noktalara varır. Bir yönetici grubunun, savaşta veya ekonomik alanda tehlikeli mücadeleleri bizzat yaşamış 'ilk kuşağı' henüz bu aşırı zarafete sahip değildir. Ardılları ise yaşamın gerçeklerine yüz çevirmeye yatkındırlar, artık gerçek şeylerin dünyasında değil, sanatsal simgelerden kurulu ikinci bir dünyada yaşarlar.[1] Bu korunaklı yüksek kesimlerin 'görgülü' konuşma tarzları onları sıradan insandan ayırır. Bu da çok katmanlı toplumlardaki sınıflar arasında var olan en önemli toplumsal duvarlardan biridir. 'Yüksek' ve 'aşağı' konuşma tarzlarının yan yana durduğu yerde karşılıklı gerçek iletişim artık olanaklı değildir. Sıradan insana zarif konuşma tarzı yapay ve ikiyüzlü; yüksek kesimlere de halkın konuşması kaba, vahşi ve küçültücü olarak görünür.

Mesafe koymanın göstergelerinden biri, toplumun alt sınıflarını tanımlarken küçümseyici çağrışımları olan ifadelerin kullanılmasıdır. Bunun en meşhur örneği İngilizcede 'villain' Fransızcada 'vilain' olarak kullanılan kelimelerdeki anlam değişikliğidir. Her iki kelime de aslında, köken itibarıyla 'köylü (*villager*)' anlamına gelirken, modern İngilizcede 'sahtekâr' modern Fransızcada 'çirkin' kelimeleriy-

[1] Kuşaklar arası bu bağlamdaki farklar için bkz. Richard Hamann, *Die Frührenaissance der italienischen Malerei*, Jena, 1909, ss. 2 vd.

le eşanlamlı olmuştur.[1] Kökeninde seçkin kesimle ilgili olan kelimelerin anlamlarında ise tam tersine olumlu yönde değişimler olmuştur (mesela; 'courteous'[2] kelimesine bakılabilir).

Aristokratik konuşma tarzındaki kurallara sıkıca uyma eğiliminde, bu konuşma üslubunun bir başka özelliğini görülür; aristokrat konuşmadan 'kaotik' olan ve kurallara uygun olmayan dışlanmıştır. Aristokrat toplumun ihtiyaçlarını karşılamak için Fransız Akademisi 17. yüzyılda Fransızcanın belirli kurallar altında tek tipleştirilmesi işini üstlendi. Fransız dilbilimci Brunot, Fransız Akademisi'nin hazırladığı *Sözlüğü* (ilk basımı 1694'te), daha sonraki dönemde hazırlanmış resmi olmayan ve 'demokratik' bir eserle, yani Fransız *Ansiklopedisi* ile karşılaştıran özenli bir çalışma ortaya koydu.[3] Yazar, *Ansiklopedinin* çok daha geniş bir kelime dağarcığı kullandığını belirtir. Zira *Ansiklopedi*, sistematik bir tarzda, *Sözlüğün* hiç dikkate almadığı teknolojik ve sanayi alanındaki verileri de işlemiştir. Brunot'ya göre bu iki eser arasındaki fark yalnızca ele aldıkları konulardan ibaret değildir, ikisinde kullanılan üslup da farklıdır. Zira 'yeni' üslup 'avamın' ilgi alanlarından esinlenmiş mecazlarla ve değişik deyimlerle doludur. Buna karşın eski üslup zarif, incelmiş mecaz ve deyimlerle kısıtlanmıştır.

3. Geçerli olan kelime dağarında görülen belirli değişikliklerin izini sürmek, kültürün demokratikleşmesi sürecini izlememize yardımcı olur. Aristokratik kültürün hiyerarşik ve durağan ruhuna karşıt olan bazı ana terimlerin, değişim dönemlerinde geçer akçe hâline gelmesi demokratik-

---

[1] 'Villain' kelimesindeki anlam değişikliği için bkz. Carl Brinkmann, *Wirtschafts-und Sozialgeschichte*, Berlin ve Münih, 1927, s. 40.

[2] 'Court-ese(eous)' aslında 'saray, mahkeme [salonu], buralara ait kişiler vb.' anlamlara gelen kelime bugün 'nazik, kibar' anlamlarını ifade eder - çn.

[3] Frédéric Brunot, *Histoire de la langue française des origines à 1900*, vol. VI, Paris, 1930.

leşme sürecinin belirtilerinden biridir. Bu bağlamda 'organizma' terimindeki anlam değişimine yukarıda gönderme yapmıştık. Brunot da yukarıda alıntıladığımız eserinde, tanımladığı bakış açısı değişikliğinin bir belirtisi olarak 'mayalanma' teriminin bir moda hâline gelmesini aktarır. 'Toplumsal' ve 'uygarlık' gibi -her ne kadar çok daha önce uydurulmuş olsalar da- 18. yüzyılda genel kullanıma ulaşan diğer kelimelerin gördükleri bu ilgi, yeni deneyim alanlarına doğru serilen, düşünmedeki genel, yeni yörüngeyi yansıtır. 'İlerleme' kelimesi mesela, Aydınlanma döneminin başlıca emellerini özetleyen bir terim niteliğindedir.[1] 'Evrilme' kelimesi de bu kelimeyle ilişkilidir. İşte bu iki kelime insani yaşamın ne olduğunu ve özünü tamamen farklı bir bakış açısıyla yeniden düşünen, yeni bir ontolojinin doğduğuna işaret eder. Burada, 'gerçek' varlığı değişmeyen ve kalıcı olanla özdeşleştiren durağan ontoloji, varlıkların 'gerçekliğini' tam da değişim geçirip geçirmediğiyle değerlendiren devingen bir ontolojiyle yer değiştirir.[2]

Bu yeni ontolojide kendine özgü niteliklerden biri olarak 'işlev' ve 'süreç' kavramları, 'Gestalt' teriminin yerini alır. Tutucu düşünce morfolojiktir, dünyayı çözümlenmemiş ve aslında çözümlenemez verili bütünlerle, bu bütünlerin yekpare *Gestalt*ları ile açıklar. Bunun tersine liberal ve iler-

---

[1] 'İlerleme' fikrinin tarihi hakkında Bkz. Jules Delvaille, 'Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin du XVIIe siècle' (Dok. Tezi), Paris, 1910; V. de P. M. Brunetière, 'La formation de l'idée de progrès au XVIIIe siècle', *Études critiques sur l'histoire de la litterature française, 5è série*, Paris, 1902–07, (6. Baskı), 1922; J. B. Bury, *The Idea of Progress*, Londra ve New York, 1932. [İlerleme için Türkçeye çevrilmiş şu kitaba da bakılabilir; Reinhart Koselleck, *İlerleme*, (çev.) Mustafa Özdemir, Dost Kitabevi Yay., Ankara: 2007 -çn.]

[2] Bu bağlamda 'ilerleme' ve 'evrilme' hakkında Bkz. F. Brunot, *a.g.e.*, ss. 107 vd; John Dewey, 'Progress', *International Journal of Ethics*, vol. 26, 1905; A. J. Todd, *Theories of Social Progress*, New York, 1918; W. R. Inge, 'The Idea of Progress', *Outspoken Essays*, Londra ve New York, 1922; W. H. Mallock, *Aristocracy and Evolution*, Londra ve New York, 1898; W. F. Willcox, 'A Statistician's Idea of Progress', *International Journal of Ethics*, vol. 23, 1902.

lemeci düşünce ise analitiktir, geleneksel dünya görüşünün yekpare gördüğü oluşumları işlevsel öğelere çözündürür. Bu ikiliğin sosyolojik açıdan tanımlanması ise gerçekten karmaşık ve zordur. Ama bizim şu 'mesafe koyma' kavramımızla en azından meselesinin bir yönü aydınlatılabilir. *Gestalt* aslında özel türde bir mesafe koymanın ürünüdür. Grup veya kurum gibi toplumsal bir oluşum, bu varlıktan yeterince uzakta olan kişiye, yani belirli bir mesafeden bakan kişiye durağan bir bütünlük; *gestalt* olarak görünecektir. Ama eğer kişi bizzat o grubun üyesiyse, bu mesafeden, yani içeriden, grubun iç bölümlerini ve grubu yürüten düzeneği görebilir. Aynı şekilde iktidarın yürütüldüğü merkezden yeterince uzak biri -diyelim ki taşradaki bir çiftçi- için 'hükümet' yekpare bir bütündür, mitolojik bir varlık veya mitolojik bir kişi gibi bir şeydir. Ama içeriden bakıldığında bu bütünün bambaşka bir resmiyle karşılaşırız; makam için çevrilen dolaplar, kurnazca kandırmacalar ve rekabet; buradan hükümet yekpare bir bütünden başka her şeye benzer. Özetle, dışarıdan bakan şeyleri morfolojik, içeriden bakan analitik olarak görecektir.

4. Burada vardığımız sonuçlar, seçkin kesimin farklı seçilme tarzlarına yönelik önceki bulgularımızla birlikte düşünülürse, demokratikleşme sürecinin morfolojik bakış açısından analitik bakış açısına dönüşü de içerdiği kolayca görülebilir. İçlerinde dikey hareketin gerçekleşmediği durağan, bağlı toplumlarda morfolojik bakış açısı neredeyse her şeyi kapsayan bir yaygınlıktadır. Kitleler bu açıdan dışardakiler konumundadır, papalık ve imparatorluk gibi merkezi otoritelerden çok uzak olarak düşünülürler. Bu güçlerin yekpare, *Gestalt* benzeri nüfuz edilemez katılıkta bir yapısı vardır. İnsanların bu yapılarla teması yalnızca, bunların ritüel ve şimgeleri aracılığıyla gerçekleşir. Gücün saraylarında, gerçekte olan biten, gizem örtüsüyle gizlenmiştir. Gizem batıda ilk defa Rönesans dönemindeki toplumsal değişiklerle, yeni seçkin tipinin zirveyi ele geçirme-

si ve kalıplaşmış simgeler yerine fiili işleyişi görebilecek konuma gelmesiyle delinmiştir. Toplumun yüksek kesiminde olan biten olayları, metafiziksel gizem havasından sıyrılmış biçimde, doğrudan dünyevi güçlerin işleyişiyle çözümlemeye girişen ilk yazarlardan biri olarak Machiavelli'yi anabiliriz. 'Yüksek siyasete' yönelik bu analitik, gerçekçi ve yanılsamalardan sıyrılmış yaklaşım 17. yüzyılda oldukça genelleşmiştir. Böylece, siyasetin özünün bir güç mücadelesi olduğu ve bu mücadelede her şeyin ölçülüp biçilebilir olduğu ama gizemli hiçbir şeyin olmadığı fikirleri iyice kanıksanmıştır.

Güç ilişkilerinde gerçeği gizemselleştirerek üzerini örtme tavrının kaba put kırma işlemleriyle hükümsüzleştirilmesi süreci daha yakın dönemlerde de tekrar ortaya çıktı. Böylece mutlakçılık çağında da yaşamın siyasal görüngülerine yönelik analitik ve yanılsamalardan sıyrılmış yaklaşım, otoriteryen kurallarla yan yana, onlara hiçbir şekilde zarar vermeden uygulanabilir hâle geldi. Çünkü zaten bu yaklaşımın uygulanması büyük oranda, bizzat gücü elinde bulunduranların tekelindeydi. Zaten otoriteleri mutlak, tartışmasız olduğundan bu kişiler dünyaya, onu güzel gösteren yanılsamalara düşmeden bakabilmeyi başardılar. İnsanlar siyasal işleyişe katılmayıp onun iç düzeneğinin ayırdında olmadığı için merkezi otoriteler tekrar yüksek bir yapı, bir *Gestalt* olarak algılandı. Ama demokratikleşme sürecinin başlamasıyla, bu yapıya dışardan bakanların oluşturduğu birçok grup iktidarın işleyişiyle ilgili ve yöneticilerin yetkesini sorgular hâle geldiler. Kamuoyu yetkenin nasıl kullandığına dair kendisine hesap verilmesini ister. Hem de verilecek hesap tamamen gerçekçi olmalı, bir şekilde güçle ilgili olan her konuyu açıklamalıdır. Bununla ilgili olmayan açıklamalar kamuoyunu tatmin etmez. O zaman işleyişi idealize etmek ve gücü elinde bulundurmanın ideolojik bir savunusunu geliştirmek zorunlu hâle gelir. İşte tam bu dönemlerde devleti, uygarlaştırma organı

olarak sunan siyaset kuramı geliştirildi.[1] Bu kuram da tam olarak, burjuva orta sınıflar ve bürokrasi mesleğinde doğan yeni bir ihtiyaca, yani yetkeyi çıplak bir güç olarak değil, evrensel iyi olarak ele alma ihtiyacına cevap verir. Ama önceden siyaseten söz söyleme ve yüksek eğitim hakkından mahrum edilmiş çok sayıda insanın resmi kültür ve iktidar çevrenine katılmasıyla, güç hakkında geliştirilmiş böyle ideolojiler de yönlendirici etkisini yitirirler. Bu yeni gelen insanlar, daha önce yalnızca simgesel yüzünü gördükleri sistemin içsel işleyişini de kavrayınca, sisteme duydukları saygı ve onu yüceltme duyguları yiter. Demokratikleşme aslmda, gerçeklerin görülmesi demektir. Bu açıdan parlamenter düzenlerin kendilerine saygı duyulmasını buyuramayacaklarma; zira halkın bu düzenin asli kurucuları olan siyasal partiler arasındaki doğurgan olmayan didişmelerin ayırdında olduğuna sık sık işaret edilmiştir. Biz de bu bağlamda bilgi sosyolojisinin put kırıcı yönüne dikkat çekebiliriz. Bilgi sosyolojisi tipik kültür eserlerini belirli 'bir mesafede' düşünmeyi reddederek onlara analitik yaklaşmayı seçer. Yine kültürel işleyişi güden sayısız dürtüler arasındaki küçük ilişkileri araştırır. Böylece kitle demokrasisinin ortaya çıkışıyla *Gestalt*ın yerine analiz koyulur; tıpkı bir zamanlar Machievelli kuşağının keşfettiği yeni analitik yöntemin de bu şekilde tercih edilmesi gibi. Ama bu iki dönem arasında fark vardır; yani Rönesans döneminde istisna sayılabilecek birkaç entelektüel analitik yöntemi uygulamışken, modern kitle demokrasisi çağında analitik yaklaşım ciddi bir genel geçerlik kazanmıştır. Siyasal analizin sırları artık yalnızca 'Hükümdarın El Kitabı' veya 'Siyasetin Kutsal Kitabı' gibi seçkinlere yönelik kitapların tekelinde değildir. Artık tüm nüfus siyaset üzerine düşünebilir.

---

[1] Bkz. Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Münih, 1925, s. 353.

Tüm bunlar olup biterken, gücü elinde bulunduranların şu şer siyasetlerinin gerçek yüzünü gören hınç yüklü bakışlar birikir. Böyle bir tepki anlaşılır bir tepkidir. Çünkü bu durumda insanlar, daha önce uzaktan tapmaya zorlandıkları kutsal simgelerin ötesindeki din dışı gerçekliğe ilk defa tanık olmaktadır. Ama put kırmadan alınan haz kısa sürer, zamanla gücün kullanımına, güç gerçeğine alışmak zorunda kalınır. Bir sonraki durumda hâkim duygu, bu Leviathan'dan duyulan kaygıdır, bu kaygıya güç canavarının nasıl evcilleştirilebileceği üzerine düşünme eşlik eder. Demokrasi öncesi çağlarda kitleler edilgin bir konumda bırakılmıştı ama kendi yazgılarını biçimlendirme sorumluluğu gibi yükleri yüklenmeme şansına da sahiptiler. Dünya sadeydi, geleneksel işleyiş çoğu ekonomik ve toplumsal sorunları hallediyor, karar verilmesi gereken durumlarda da karar öndeki seçkinlere bırakılıyordu. Tersine demokratikleşmede ise geleneğin kendi işlemesine güvenmek yerine analiz ve seçim yapma zorunluluğu gibi yeni sorumlulukları da içeren, giderek karmaşıklaşan toplumsal ve ekonomik bir işleyiş söz konusudur.

Bu söylenenlerle, modern analitik yöntemin yalnızca seçkin kesimin artık önceye nazaran daha geniş hâle gelmesiyle ilgili olduğunu söylemek istemiyoruz. Aslında, analitik düşüncede dikkate değer bir ilerleme kaydedilmeden de karar verme süreçlerine katılım genişleyebilir ve karar verme süreci daha demokratik bir niteliğe bürünebilir. Çünkü analitik düşüncede ilerleme, eleştirel kavrayışın belirli bir olgunluğa ulaşmasına ve 'mesafe koyma' aracılığıyla elde edilmiş simgelerin yönlendirici gücüne karşı koyabilme yeteneğine bağlıdır. Ama toplumsal düzlemdeki değişimin tek başına böyle bir yeteneği mutlaka doğuracağı söylenemez, çünkü böyle bir yeteneğin ortaya çıkması için, toplumsal değişimin yanında başka etkenler de gereklidir. Buna karşın, gücün merkezine ciddi biçimde yakın olmak onun iç düzeneğini keşfetmek için *zorunludur* (ama yeterli değil), diyebiliriz.

5. Hemen benzer bir karşıtlık 'sistematik' düşünme tarzı ile 'genetik' düşünce arasında da görülebilir. Modern, analitik zihniyet 'genetik' yaklaşımı kullanmayı seçerken, otoriteryen kültür bundan irkilir. Çünkü bu kültürler, tarihsel değişim ve iniş çıkışların etkileyemeyeceği zaman üstü bir sistem arayışındadır. Otoriteryen zihniyete göre 'doğruluk' yaratımdan bağımsızdır, sonradan oluşturulamaz.[1]

Bu karşıtlık da aynı şekilde 'mesafe' bağlamıyla incelenebilir. Varlığını kuşaklar boyunca sürdüren geleneksel otorite kökenini gitgide mitik bir mesafeye kadar dayandırır. Bu uzak köken şimdi-burada gözlemlenebilecek hiçbir şeyle kıyaslanamaz. Böylece geleneğin dayandığı otorite zaman üstü bir nitelik kazanır ve zorunlu olarak var olmuş algısı yaratır. Gelenek açısından onaylanmış otoritede, 'şeylerin şu an olduğundan başka türlü de olabileceği' iddiasına asla yer yoktur. Otoriteyi elinde tutan kişi de sanki bizzat yüceliğin zaman üstü bir tecessümüymüş gibi davranır. Geleneksel biçimde yönetilen toplumlarda yetişen yeni kuşaklar da otoriteyi elinde tutanların bu iddialarını onaylamaya yönelirler, zira içlerinden hiçbiri şeylerin şimdi olduğundan başka türlü olduğu bir dönemi hatırlamıyordur. Bu nitelikteki yeni kuşakların genetik ya da analitik düşünme tarzını benimsemelerine olanak yoktur. Kuşkucu, yapı yıkan, analitik düşünce güç alanındaki köklü değişiklere tanık olan kuşaklara mensup kişiler arasından çıkar.[2]

Bunun yanı sıra, burada yürütülen tartışmadan da anlaşılacağı üzere geleneksel düşünme tarzının tam karşıtı olan genetik yöntem kökenler sorununu tamamen inkâr etmez. Genetik düşünce sadece bu kökenleri ait oldukları yere, yani mitik mesafeye yerleştirir ki onlar bu mesafeden artık gerçekçi bir çözümlemenin konusu olamazlar. Gücün kö-

---

[1] Karş. Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*.

[2] Bkz. 'The Problem of Generations' bölümü, Karl Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge*, Londra ve New York, 1952, ss. 276 vd.

keni açığa çıkarılmaz, yalnızca kutsal bir mit ile örtünür. Muhafazakâr tarih felsefesinin sonraki bir türevi de gelir bu akıl üstü mitin yerine akılcı bir yorumu koyar. Böylece akılcı bir tasarımın gerçekleşmesi olarak alınan tarihe de anlamlılık yüklenir. Bu türden yorumlar hâkim otoriteryen düzenin meşrulaştırılmasına hizmet ederler. Gücün nasıl meydana geldiği sorusu bu durumda hâlâ açıklanmamış olarak kalır, bu, bilincin konusu olamaz. Karşı tarafta demokratik toplumlar ise gücün doğuşu sorununu göz ardı edemez. Çünkü böyle toplumların düzeneğinde bizzat gücün, demokratikleşme süreci işlerken yaratılması da içerilir.

Ancak bu nokta açıklamaya muhtaçtır. Demokratik toplumlarda da gücün kökeni ve yetke belirli bir mesafe koyma tutumuyla ilgilidir. Çünkü hatırlanacağı üzere, demokrasinin dikey toplumsal mesafeyi azalttığını ama tamamıyla ortadan kaldırmadığını öne sürmüştük. Mesafe koyma işlemi demokrasilerde tamamen kaybolmaz, yalnızca başka bir biçim alır. Dolayısıyla demokrasi, toplumsal yetkeyle ilgili her sorunu yaratım sorunu içinde eritip çözemez. Demokrasi, demokrasi öncesi dönemlerdeki yetkeyi çürütebilmek için genetik analizi kullanır. Ama bu arada demokrasinin kendi yetkesinin temeli de belirli bir biçimde 'uzağa konulmuştur'. Peki, bu demokratik mesafe koymayı geleneksel mesafe koyma tutumundan nasıl ayırt edeceğiz? İlk olarak, demokratik mesafe koymanın *kişi ile ilgili olmama* özelliği üzerinden denilebilir.

Geleneksel yetke, toplumun geri kalanından yükseğe yerleştirilmiş, kendisine doğrudan veya kalıtım yoluyla etkileyicilik bahşedilmiş kişiler veya ailede yoğunlaşır. Bu yetkenin kökeni genellikle mitlerle açıklanır; 'Göğün Oğlu' olarak anılan Japon Mikadosu(imparatoru) ve 'Kuzeyin Çocukları' olarak anlatılan Hindistan'ın yüksek kastları gibi. Demokratik yetke ise bu şekilde bir kişi ile sınırlanmamıştır, o, belirli bireylere geçici ve koşullara bağlı olarak verilir. Demokraside kişilerin yerleştirildiği, mitolojik kö-

keni de onaylanmış bir mesafe söz konusu değildir, zira demokraside belirli bir mesafeye yerleştirilenler temel kurumlardır. Bu kurumlar, yeni mitler olarak, simgesel saygınlığa yükseltilmiştir. Anayasa gibi temel metinler veya seçimler bu mitolojik rolü sergilemek durumundadır.

Belirli bazı koşulların gerçekleşmesi durumunda, demokratik toplumdaki bireyler de birer yıldız, idol ve kitlece tanınan kahraman olarak yüksek konumlar elde edebilir. Ama bu durum yalnızca, burada açıklamaya girişmeyeceğimiz bazı özel etkenler sonucu meydana gelir. Çünkü demokrasinin kendi bünyesine ait mitleri yalnızca, Rousseau'nun *'volonté générale* (genel irade)' kavramı gibi topluluğu ilgilendiren kavramlar etrafında serpilir. Biz bu kavrama mitik olmayan, gerçekçi bir kavram ve toplumsal birliğin sağlam düzeneklerinden biri olarak bakıyoruz; her ne kadar kavramın bizzat Rousseau'da aşkın bir anlamı olsa da.

6. 'Mesafe koymanın' demokratik tipine 'devlet, 'parti', 'sınıf' ve benzeri soyut topluluk adlarının (L. von Wiese'nin deyişiyle *'abstrakte Kollektiva'*) somut muamele görmesini örnek verebiliriz. Bazen de usuller birer töze dönüştürülür; 'sosyalizm', 'romantizm' mesela bu türden tözbenzeri oluşumlardır. Özel şirketlerin 'tüzel kişi' muamelesi görmesi de aynı eğilimi yansıtır. Muhafazakâr düşünürler 'devlet' ve 'hukuk' gibi akılcı oluşumların ve soyut yapıların 'mesafeleştirilmesine' şiddetle karşıdırlar. Bu düşünürlere göre toplulukla ilişkili bir oluşuma otorite bahşedilmesi *olasıdır* ama otorite kendini (kilisede olduğu gibi) ancak, gündelik gerçekliğin ötesine ve üstüne yerleştirdiği onlarca simgeyi kuşanmış bir kılıkta gösterebilir. Hiçbir otorite kendini, sosyal entegrasyonun yalnızca 'din dışı' araçlarını kullanarak kabul ettiremez.[1] Modern zihni-

[1] Muhafazakâr görüşle, modern 'mesafe koymanın' akılcı, toplumsal araçları arasındaki çarpışma, Hegel'in muhafazakâr von Haller ile girdiği tartışmada genişçe ele alınmıştır; Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 257-259 numaralı başlıklar. [Mannheim buradaki "Der Staat"

yet ise toplumsal gerçekliğin bazı bölümlerini diğerlerinden yalıtmak ve onlara daha yüksek, metafiziksel bir paye bahşetme eğilimindedir. (Bu noktayla, Marksizmin tarihe, tez-antitez niteliğindeki karşıt toplumsal güçler tarafından sahnelenen diyalektik bir dram olarak bakışı karşılaştırılabilir.)

Analitik yaklaşımla, mesafe koyan, mit üreten tutumun bu şekilde birleşmesi demokratik düşüncede bir anlam karmaşasına neden olur. Demokratikleşmiş gruplarda, bütünleyici olarak analitik ve nominalist bakış açıları, yalnızca bu gruplar muhalefet konumunda olduğu zaman görülür. Ama bu bile tüm gruplar için geçerli değildir. Liberaller ve anarşistler bütünleşik nominalizme yönelirken, Marksistler kendi 'gerçekçilik' tarzlarını, muhafazakâr yöntemin karşısına koyarlar (burada 'gerçekçi' deyimi elbette ortaçağdaki gerçekçilik-nominalizm ikiliğindeki bağlamıyla kullanıldı). Kısaca, analitik ve nominalist yaklaşım demokrasi hâkim olduğunda öne çıkar, çünkü soyut oluşumlar aracılığıyla gerçekleştirilen demokratik 'mesafe koyma' olgusu da önünde sonunda eleştiriye tabi tutulacaktır. Ama eleştirel analiz bile ne olursa olsun *tüm* mesafe koyma edimlerini tamamen ortadan kaldırmayı hedefleyemez.

Yukarıda, kişi veya belirli grupları ulaşılmaz bir yüksekliğe yerleştiren pre-demokratik mesafe koyma tutumuyla, soyut oluşumları kişileştiren, tözselleştiren demokratik mesafe koyma tarzı arasında bir ayrıma gitmiştik. Demokratik olan mesafe koyma biçimi demokratik olmayana göre açık ara bu çağın karakteristiğidir, denilebilir. Ancak yine de batı tarihinde pre-demokratikten demokratiğe doğru ilerleyişin çizgisel olmadığını görmek gerekir. 'Daha sonraki' mutlaka daha demokratik olacak diye bir kural yok.

---

bölümüne işaret ediyor; Türkçesi; Hegel, *Tüze Felsefesi*, (çev.) Aziz Yardımlı, İdea Yayınları: İstanbul, 2006, ss. 279-286. Von Haller'in Hegel'ce eleştirilen fikirleri şu kitabında işlenmiştir; K. Ludwig von Haller, *Restauration der Staatswissenschaften (oder...)*, Wintherthur: 1820 -çn.]

Böylece mesela Ortaçağı, kendinden bir önceki dönemi, yani Yunan kent devletlerinin tipik kentli ve akılcı geleneğini yer altına süren bir çağ olarak ele alabiliriz. Kendinden önceki geleneğe karşıt olarak Ortaçağda baskın olan kültürün de akıldışı, mistik ve 'ilkel' düşünce kalıplarını önemseyen bir yapıda olduğunu söyleyebiliriz; her ne kadar antikitenin akılcı geleneği eğitimli ruhban sınıfı çevrelerinde korunsa da. Kültürün gerçekten demokratikleşmesi ileride, ortaçağın sonlarında, kentli grupların Avrupa'da kültürel açıdan hâkim olmalarıyla başlar. Ama ilk uç verişinin ardından demokratikleşme eğilimi tekrar geri bastırıldı ve Avrupa toplumu 'yeniden feodalleşti'. Şimdi bu olguyu daha ayrıntılı inceleyelim.

7. İlk olarak, demokratikleşme eğiliminin Ortaçağın son dönemlerinde hangi biçimde göründüğü konusuna dönelim. Bu olgunun altında yatan toplumsal değişime, yani kentli grupların güçlenmesine sanat, yazın ve din alanlarında görülen köklü üslup, yordam dönüşümleri eşlik eder. Sanatla başlayalım; erken Ortaçağ resim ve heykeltıraşının yüksek ölçüde biçimci olmakla gerçekçi olmayan yapısına karşıt olarak, geç Ortaçağ sanatında yaklaşık 1370'de 'samimi gerçekçilik (*Nahrealismus*)' diye adlandırılabilecek bir üslup baskm olmaya başlar. Yeni üslubun başlıca özelliği, her şeyin insanların gündelik etkinliklerinde göründüğü gibi sunulmasıdır. Burada olağan, sıradan etkinliklerinin de saygın olabileceğini keşfeden insanın kökten yenilikçi, devrimci bir kendini ortaya koyma anlayışıyla karşılaşıyoruz. Bu olgu en iyi şekilde *mesafe koymanın çözülmesi* olarak tanımlanabilir. Olgu sosyolojik olarak, içerisinde bireyin siyasi, iktisadi ve kültürel yaşamda giderek genişleyen bir etki sahibi olduğu kent demokrasilerinin doğuşuyla yakından ilgilidir. Burada ortalama insanı merkezi otoriteden ayıran mesafe azalmıştır. Bu yeni olgu, ortalama bireyin gündelik bakış açısının sanat ve din için bir gerçeklik olarak cesurca benimsenmesi aracılığıyla kültürel alandaki karşılığını bulmuştur. Gün-

delik yaşam bakış açısı elbette bundan önce vardı, ama kültürel bağlamda tipik değildi. Bu bakış açısının özgün bir tarz olarak yerleşmesi ancak, gündelik yaşamda deneyimlenen şeyin 'gerçek' olduğunu onayan ontolojik algı dönüşümünün toplumsal zeminde yarattığı değişimle olanaklıdır.

Benzer bir eğilim de kilise mimarisinde görülebilir. Erken Ortaçağın kiliselerinde mimari yapı, inananlar ile rahip arasına olabilecek en uzun 'mesafeyi' yerleştiriyordu. Katolik ibadetinin gerçekleştiği merkezi sahne olarak altar, birbirlerine paralel uzanan neflerin sonuna yerleştirilmişti ki bu da insanla onun inandığı şey arasındaki 'sonsuz' mesafeyi simgeliyordu. Ortaçağın son dönemlerinde kiliseler daha samimi bir yapıya bürünerek müzikli ve daha şaşalı törensel dini ibadetlerin yanında artık kişisel ibadet için de hizmet eder hâle geldiler.[1] Bu dönemde rahipler sınıfından olmayan kişiler kilisede daha etkin ve belirgin bir rol kazanmıştır. Bu durum, kilise içi mimarisine de yansır; yanal nefler artık görülmez ve kiliselerin iç kısmı bölünmemiş, yekpare bir salon biçimindedir.[2] Dolayısıyla altar her yerden görülebilir, artık altarı doğrudan görebilecek özel, ayrıcalıklı bir konum yoktur. Yönü ayrıcalıklı ayrıcalıksız olarak belirleyen eksenin terk edilmesinde yeni bir anlayışın ifadesini görüyoruz. Bu yeni yapı karmaşa veya düzensizliğe işaret etmez, yalnızca yeni kentli orta sınıfların berraklık, açıklık arzularını yansıtır; mekânın bütünü her noktadan algılanabilmelidir. Çevreleyen mekânın artık bu şekilde şeffaf olmasının talep edilmesi inanç algısındaki değişimi yansıtır. Eski dönemlerin ürperti veren, künhüne vakıf olunamaz gizem algısı yerini güvenlik ve güven duygusuna bırakmıştır. Böylece ortalama insan ile inancın asli simgeleri ve eşyaları arasındaki

---

[1] Bkz. Georg Dehio, *Geschichte der deutschen Kunst*, Berlin-Leipzig, 1919, vol. II, s. 135.

[2] Bu değişiklik hakkında Bkz. Bechtel, *Wirtschaftsstil des späten Mittelalters*, Münih-Leipzig, 1930, ss. 59–66.

mesafe azalmıştır. Din de artık daha az ürperti veren bir şey olarak algılanır. Benzer bir değişikliği ortaçağ toplum ilişkilerinde de görebiliriz; feodal otorite mesafeli, gizemli, ürperti veren bir nitelikteyken kentlerdeki toplumsal hava çok daha akılcı ve güvenli olarak tanımlanabilir. Sonraki dönemde seçkinlerle halk arasmdaki toplumsal mesafe tekrar artmaya başlar. Barok dönemi kültürü geç Ortaçağın kent kültüründen çok daha aristokratiktir. Her şeye karşın geç Ortaçağ kiliselerindeki, bölünmemiş iç salon tercihinin yerleştirdiği mimari anlayış topluluktaki azami güvenlik duygusunu gösterir.

Kilise mimarisindeki bu değişim, toplumsal yapıdaki benzer dönüşümden önce mi gelmektedir yoksa böyle bir dönüşümü mü izlemektedir? Geç dönem Ortaçağ kilise mimarisini ele alırken çalışmalarını kaynak olarak kullandığımız tarihçi Bechtel, mimari üsluptaki değişimin, mukabili olan iktisadi değişimden önce geldiği sonucuna varmaktadır.[1] Bechtel'e göre sanatçı, toplumun genelinden önce kendi sanatsal alanında yeni bir biçim yaratır, ekonomik değişimler fikirler alanındaki değişimler tarafından belirlenir, tersi olmaz. Bu ifadeler tartışmaya açıktır. Elbette, yeni teknik ve kavramlara dayanan, gelişimini tamamlamış bir ekonomik sistem ancak koşutu olan sanatsal dönüşümün tamamlanmasından sonra ortaya çıkabilir. Ama bu, iktisadi yaşamdaki değişimin ana devindiricisi sanattan veya diğer saf entelektüel, tinsel güçlerden gelir, demek değildir. Bize göre ilk tetikleme toplumsal gerçeklikten, yani gruplar arası ilişkilerin değişmesinden (özellikle 'mesafenin' değişmesinden) gelir. Bu tetikleyici değişiklikler kendi etkilerini yaratır, yani küçük ayrıntıları dikkate alarak söylersek, sanat veya iktisadi yaşamdaki geniş ölçekli kültürel değişimler çok önceden görünmeye başlar. Sanatçılar sosyal değişimin akmcısı olabilir, ama onların bu işin 'öncüleri' olmaları için sosyal değişimlere diğer

[1] Bechtel, *a.g.e.*, s. 244.

herkesten daha hızlı tepki verebilmeleri ve bu değişimleri görülebilir biçimlere, ifadelere dönüştürmeleri gerekir.

14. yüzyılda dini yaşamda, ruhban sınıfı ile bu sınıftan olmayan kesim arasındaki ilişkilere doğrudan yansımış, muazzam dönüşümler yaşandı. Ortaçağın ilk dönemlerinde odak noktası, ayinlerde izlenen usullerdi. Bu yaklaşımda topluluk tamamen edilgen bir konumda, kilise yetkesinin 'koyduğu mesafede' duruyordu. Ortaçağın son dönemlerinde ise kiliselerde vaaz daha baskın bir hâle geldi. Artık kilise inananlara, onları düşünen bireyler olarak görüp sesleniyordu; -demokratikleşme süreciyle ilgili kullandığımız bir kavramı tekrar anarak söylersek- bireylerin 'yaşamsal benlikleri' cezbedilmeliydi. Vaazlar bir tür duygusal tahrike dönüştü.[1] Aynı zamanda itiraf da önem kazandı. Böylece rahip inananlarla, yalnızca ayindeki görevi üzerinden değil (ya da ilişkilerinde bu görev baskm bir rol oynamaksızın) samimi bir öğüt verici olarak da temasa geçmiş olur.

Bu dönemde görülen bir diğer önemli dini olgu da mistisizmin yükselişidir. Mistik Tanrıyla daha yakınlaşmış bir birliğin, buna ulaşmanın peşindedir, Böyle bir dini algı da yine 'koyulmuş mesafenin çözülmesi' tavrıdır. Ele aldığımız çağın bu bağlamda asıl ayırt edici özelliği ise mistik tefekkürün artık yalnızca keşişlere özgü olmamasıdır. Alman mistisizminde mistik tefekküre dalmak için odasına çekilen zanaatkârlar da (Jakob Böhme mesela) görülür. Din artık yalnızca toplulukla ilgili bir mesele değildir; kişiselleştirilmiş, tek başına yapılan bir tefekkür niteliği de kazanmıştır. Bireylerin yaşamlarını sürdürdükleri özel, kişisel mekânlar böylece dini deneyimlerin gerçekleştirileceği yerlere dönüşür; oturdukları dört duvar artık özsel olarak değişmiş yani tinsel bir mekâna dönüşmüştür.

Gündelik deneyimin gerçekleştirildiği mekâna eskisinden daha yüksek bir değer atfedilmesi tutumuna, geç Or-

[1] Karş. Karl Lamprecht, *Deutsche Geschichte*, vol. XII, s. 40.

taçağ sanatında ortaya çıkan 'yakm/samimi gerçekçilikten' söz ederken zaten değinmiştik. Bu noktada, söz konusu olguyla ilişkili kültürel izleri anabiliriz. İncelediğimiz dönemde resim sanatı mimariyle eskiden beri sürdürdüğü yakın ilişkiye son vermiş, (dini konulardaki) tuval resmi ise loncalar gibi resmi kurumlarda olduğu kadar artık özel mülklerde de görülür olmuştu.[1] Tuval resmi tam da 'demokratikleşmiş' topluma uygun olan 'mesafeyi' gerektirir. Resim sanatının eskiden uygulandığı ortam, yani bir yandan devasa duvar resimleri diğer yandan minyatür resmetme işi, ya çok çok uzak ya da çok çok yakın bir mesafeyi gerektiriyordu. Minyatürler kadar devasa duvar resimleri de ortalama bireylerin gündelik yaşam çevresinden uzaklaştırılmıştır. Duvar resimleri, katmanlaşmış, hiyerarşik olarak yapılanmış toplumlarda otoritenin yürütüldüğü resmi binaları süslüyordu. Minyatürler ise yalnızca bir kişi tarafından, yani aristokrat bir koleksiyoner tarafından görülebiliyordu. Buna karşm tuval resimleri ise evler ve özel şirketlerin büroları gibi insanların gündelik işlerini yürüttüğü mekânlarda asılı olabilir.

Geç dönem Ortaçağ sanatındaki 'koyulmuş mesafenin çözülmesi' eğiliminin yansıdığı son nokta, bu dönem sanatında görülen, doğru perspektifin keşfidir. Erken dönem ortaçağ resim sanatı iki boyutluydu. Bu resimlerde şekiller gündelik deneyim mekânından uzaklaştırılmış bir mekânda sunuluyordu. Şekiller, kendilerine özel mistik, metafizik bir mekânda duruyor ve görünüşleri kendi özelliklerini, yani tanrısal veya kutsal şahsiyet kimliğini vurguluyordu. Arka alan da genellikle refahı simgeleyen geniş bir düzlüktü. Daha sonra şekiller derinlik boyutunu da alarak üç boyutlu hâle geldiler. Göz yanılsamasına neden olan bu tarzda, resmin mekânı, resmi temaşa edenin kendi mekânının uzantısı olarak görünür. Böylece temaşa eden ile resimde sunulan nesne arasında doğrudan, aynı za-

[1] Dehio, *a.g.e.*, vol. IV, s. 296; Bechtel, *a.g.e.*, ss. 271, 274 vd.

manda gündelik deneyimi de kesintiye uğratmayacak bir bağlantı kurulmuş olur.

8. Yukarıda değindiğimiz gibi, Ortaçağın geç dönemlerindeki (ve erken Rönesans dönemindeki) demokratikleşme eğilimi sonradan 'yeniden feodalleşmeye' yönelik gerici eğilimler karşısında tutunamadı. Mutlakçılığın ortaya çıkışıyla seçkinler ile kitle arasındaki mesafe artık ölçülemez bir dereceye vardı. Yine de şuna değinmemiz gerekiyor; bu türden gerici hareketler ne demokratikleşmenin ilk belirişiyle ortadan kalkan eski hiyerarşik biçimleri yeniden canlandırabilir ne de önceki demokratikleşme sürecinden doğan kültürel sonuçları tamamıyla yok edebilir. 16. ve 17. yüzyıllarda Avrupa toplumunda görülen 'yeniden feodalleşme' olgusu hiçbir surette eski, ortaçağ feodalizminin düzeltilip, yeniden benimsenmesi değildir. Bu olgu daha çok, feodal öğelerin yeni denetim teknikleri ve toplumsal tabakalaşmanın yeni biçimleriyle birleşmesi demektir. Buraya kadar ele alınan kültürel evrim konusu, bilgi sosyolojisinin ana koyutuna işaret eder; kültürel işleyişte bir kere ortaya çıkan kolayca kaybolmaz, yalnızca değişmiş bir biçimde kültürün sonraki yapılanmalarının içine girer. Böylece mesela kilisenin otoriteryanizmi Karşı Reformasyon sürecinde tekrar kendini gösterir ve aynı dönem siyasal yaşamında mutlak monarşi tekrar baskın görüş olur. Ama bu iki aşırı otoriter denetim sisteminde de önceki dönemin akılcı kazanımları kullanılır. Bilim ve sanattaki Barok, Rönesans'ın devamıdır. Yeniçağın yaptığı şey, *Rati*onun önceki dönem zaferlerinin etkisini, bunlardaki uç noktaları yeni bir mutlak otoriteye yol açmasın diye budayarak nötralize etmektir. Mesela Rönesans'ın akılcı sistemine yeni 'akıl-üstü' öğeler sokulduğunda yapılan yine budur.

Barok dönemi din algısında kendinden geçme vardır. Hem de bu, yalnızca münzevi bir yaşam süren keşiş ve sanatçıların seçtiği mistik bir tefekkür biçiminde değil, coşkunluğu bir tür cinsel kızışma ve yüceltmeyle tüm öl-

çütlerin ötesine taşıyarak yoğunlaştırma biçiminde görülür. Öte yandan Barok sanatı ise kendinden önceki Rönesans döneminin yanılsamalı gerçekçiliğini tamamen bir kenara bırakmaz. Tam tersine bu gerçekçiliği uç bir natüralizme varacak şekilde büyütür; ama bu tavırdaki amacı aşkın, metafiziksel hakikati aktarmaktır.

Baroktaki akıl-üstü ilke kahraman ve insanüstü kültüne aittir. Burada asıl olan şey yöneten bireyin kıyaslanamaz gücüdür. Ama Barok sanatı ve genel olarak Barok kültürü aynı zamanda akılcı hesaplamaya ve geleneksel ölçüye de dikkat eder. Geleneksel adet ve kalıplar, imgelemi önceden hazırlanmış yollara yönlendirmek suretiyle imgelem üzerinde hâkimdir. Barok sanatı abartısız ve gelenekseldir ama bu, onun coşkun ve çığırtkan olmasına engel değildir. Barok sanatı, bu kültürün -ister akılcı ister akılcı üstü olsun- baskın hâle gelebilmesine uygun durumlara bağlıdır. Kendi yönetici gruplarını ölçüp biçebilen akılcılık, tamamıyla bu dünyalı, eleştirel bir zihniyet yaratabilmiştir ki bu zihniyetin doğurduğu bazı dürtüler Aydınlanmanın doğuşuna neden olacaktır.

Yine aristokrasi ve otoriteryen ruh Barok toplumuna asla tamamıyla nüfuz etmemiştir. O dönemde, aristokrasinin sahip olduğu sayısız ayrıcalık ve payelerle ezilmiş, sindirilmiş orta sınıfların, kendi yaşam tarzları, kendi kurumları vardı. Yine orta sınıflar kendi sanatsal ve entelektüel zevklerini geliştirmiştiler. Resmi ve kahramanlığı önceleyen sanatın yanında Flaman ressamların daha samimi sanat tarzı da vardı. Aynı şekilde bazı yazarlarda ironik, yanılsamalardan kurtulmuş toplum analizlerinde dikkat çekici bir kıvrak zekâ görülüyordu...[1]

9. Çağımız kültürünün ayırt edici özelliği hem toplumsal ilişkilerde hem de kültür alanında 'mesafeyi' kökten yad-

[1] El yazmalarında, bu paragraftan sonraki üç paragraf kayıptır. Bağlam üzerinden tahmin edersek bu üç paragrafta muhtemelen Aydınlanma dönemi ve 19. yüzyıl işleniyordu -İng. çev. notu.

sımasıdır. Kendisinde eskinin 'yüksek' ile 'aşağı', 'kutsal' ile 'dünyevi' arasında yaptığı derecelendirme farkı olmayan bugünkü deneyim alanımız, tüm deneyimlerin aynı türden olduğunu imler. Eski çağların tamamında bu türden ayrımlar her şeye uygulanıyordu. Ortaçağ üniversitelerinde öğrenim dalları 'yüksek' ve 'aşağı' olarak ayrılıyordu. Yine Zilsel'in gösterdiği gibi, Antik Yunanistan'da şiir, plastik sanatlardan açık ara daha saygın kabul ediliyordu. Bunun nedeni basittir; heykeltıraş ve ressamın toplumsal kökeni zanaatkârlar sınıfına dayanıyordu; hani şu çoğunlukla köle olan zanaatkâra.[1] Modernite öncesi çağlarda, bilginin konuları arasından 'yüksek' olanlar kesin sınırlarla 'aşağı' olanlardan ayrılmıştı. Örneğin teolojik ve metafiziksel bilgi yüksek olana, gündelik deneyimin konusu olabilenler de aşağı olana aitti. Aynı şekilde sanatta da ideal güzelliği yansıtanlar günlük eşyaların tasvirlerinden çok daha yukarıda sayılıyordu ki bu ayrım, akademi resminin biçimsel yapısına da yansımıştır. Akademi resimlerinin gerçek düzeni hiyerarşik, yapısal bir ilkede açığa çıkar. Yani söz konusu ilke uyarınca, resimlerde tasvir edilen şeyler, merkezi figürlerin baskın konumunu daha çok vurgulayan bir tasarıma göre düzenlenirler. Gerçek yaşamda da öyle deneyimlediğimiz, aslında gelişigüzel, rastgele sıralanmış olan şeyler de bu akademi resimlerinde bir düzene göre resmedilir. Buna karşıt olarak empresyonizm, şeylerin geçici dizilimlerindeki anlık, kuralsız tazeliği yeniden üreterek 'fotografik' bir etki uyandırmaya çabalar. Aslında fotoğraf modern 'koyulmuş mesafenin çözülmesi' ruhunu çok iyi ifade eder. O, mesafe söz konusu olmaksızın tüm şeylere muazzam yakınlığı işaret eder. Sansürlenmemiş ve hiç düzeltilmemiş 'an'a yönelik ilgisiyle enstantane fotoğraf, modern zihniyete en uygun resimsel tasvirdir. (Burada, kendi ilkesi uyarınca 'mesafe koymanın' her zaman tekrar ortaya çıktığını; dolayısıyla kural-

[1] H. Zilsel, *Die Entstehung des Geniebegriffes*, Tübingen, 1926, I. Bölüm.

lı tasarım ve dizilimin, akademi resmi sonrası, modern resimde tekrar yerini aldığını ekleyelim.)

Modern, derecelendirmeden kurtulmuş deneyim alanında her tekil şey incelemenin konusu olmaya uygundur, hiçbir nesne diğerinden daha yüksek bir değere sahip değildir. Mesela teolojik incelemeler kimya ve psikoloji alanındaki incelemelerle eşittir. Bu durum demokratikleşme sürecinde içkin olan, karakteristik bir çatışmaya yol açar. Eğer deneyim alanı değer açısından 'homojen' ise ve eğer hiçbir nesne bir diğerinden daha 'yukarıda' görülmüyorsa, toplumun birimlerinden biri olan birey, nasıl kendine özgü bir değer, itibar yüklenebilir? Bugün de hâlâ çözülmemiş bir sorun olan bu noktada, eşitlik ilkesi, yaşamsal özerklik ilkesi ile çatışır. Bu ilkelerden birine, diğerini hiçe saymadan vurgu yapamıyoruz. 'Özgürlük', yani yaşamsal benliğin özerkliği idealinin 'eşitlik' idealiyle, yani tüm toplumsal birimlere eşit değer yükleme idealiyle uzlaşması zordur. Burada çağımızın tam göbeğinde bulunan bir çatışkı, bir antinomiyle karşı karşıyayız.

Bu çatışma, insanla uğraşan bilimlerde, yani psikoloji ve sosyolojide daha da keskinleşir. Bir doğa bilimi olarak psikoloji, tamamen tek tipleştirilmiş deneyim alanında çalışır. Psikolojide yalnızca tüm bireyler eşit olarak, aynı zemine oturtularak ele alınmakla kalmaz; bunun yanında aslında deneyimleyen kişi için değer ve itibar açısından hiç de eşit olmayan ruhsal olguların tüm türleri de aynı şekilde, hiçbir derece ve fark yüklenmeden bilimsel psikolog için veri olma bağlamında eşittir. Mesela duyu verisi ve dini uğraşın her ikisi de psikoloji için doğrulanabilir-yanlışlanabilir yasalarla incelenebilecek deneysel olgulardır. Bu bağlamda, tıpkı bireyler ve nesnelerin kurtulduğu gibi deneyimin biçimleri de 'mesafe koyma' tutumundan kurtulmuştur. Bu özellik, bilimsel yaklaşımın özüne aittir. Ama aynı zamanda bilim tarafından çizilen insan imgesiyle, kişinin doğrudan deneyimle elde ettiği öz-imgesi arasında bir tutarsızlık yaratır.

Sosyolojide buna benzer bir sorun özgürlük meselesi üzerinden doğar. Sosyoloji, tek tipleştirilmiş bir alanda belirli davranış kalıplarını soruşturur. Şimdi eğer bu davranış kalıpları, bireysel seçimler ve mantıklı *gerekçeleri* dikkate alınmadan incelenirse tüm insani gruplar, hesaplanabilir düzeneklere uygun olarak görülecektir. Ama eğer bireyden ve onun yaşamsal benliğinden başlarsak, davranışın başka bir boyutu olduğunu ve insan eylemlerinin özerk bir girişim sayesinde gerçekleştirilen seçimlerin sonucu olarak dikkate alınabileceğini keşfederiz. Her birey kendi evreninin merkezidir ve bu bağlamda özgürdür. Ancak davranış biliminin, dikkatini çok büyük ölçüde davranış kalıplarına hasrettiği için, davranışların diğer boyutunun hakkını vererek değerlendirmesi zordur. Burada anılan sorunu çözme gibi bir iş bizden beklenmemeli, yapabileceğimiz tek şey yalnızca soruna dikkat çekmektir.

Deneyim alanının homojenleşmesi, asla yalnızca bilimin meselesi değildir. Zira bu olguyu gündelik deneyimlerimizde de gözlemleyebiliriz. Bilimin, farklı türlerdeki olgular ve nesneler arasındaki rütbe farkını yerle bir etmesi gibi, modern zaman algısı da 'çalışma' ve 'tatil' günleri arasındaki farkı yok etmeye yönelir. Zamanın tekrar eden dönemler, 'mesafe koymalar' ve 'kutsal tarihler' üzerinden ölçülmesi modern insan için eski kuşaklarda taşıdığı belirleyici anlamını yitirmiştir. 'Tatil günleri' yalnızca yarar açısından, işlevsel bir nitelik kazanır, önemli dini tarihlerle çakışsa bile tatil günleri artık yalnızca dinlenme ve hoşça vakit geçirme zamanlarıdır. (Sovyetler Rusya'sında bu çakışmanın önlenmesi için, tatil gününün, Pazar günü yerine hafta içi beş günden biriyle değiştirilme uygulamasına bile gidildi. Ancak uygulama yerleşmedi, o ayrı mesele.)

Yine benzer bir eğilim sanat ve felsefede de görülebilir. Modern sanatın ayırt edici özelliği, 'ne' sorusu, yani hangi konunun sunulduğu yerine 'nasıl' sorusu, yani sunumun tarzı üzerine yoğunlaşmasıdır. Sebzeyi işleyen bir natürmort Madonna resmi kadar 'yüksek' olabilir; bunu belirle-

yen yalnızca resmetme işinin iyi yapılıp yapılmadığıdır. Böylece sanatın konusu olarak sunulan nesnelerin dünyası da 'homojenleşmiştir' ki bu da 'sanat için sanat' anlayışının ilkelerinden biridir. Ama burada bir *ihtiyat kaydı* düşmemiz gerekir. Bizzat 'sanat, sanat içindir' denklemi, deneyim alanın sanatçı için asla tamamıyla homojen olamayacağını gösterir. Çünkü bu anlayışa sahip bir sanat bizzat kendine yüksek bir değer, bir itibar biçmiştir ki bu da 'mesafe koyucu' bir tutumdur. (Aynı şey, bir etkinlik olarak bilim için de geçerlidir.) Burada gözlemlediğimiz şey, tüm koyulmuş mesafelerin tamamıyla ortadan kaldırılması değil, mesafe koymanın genel bir etkinlik tipi olarak sınırlandırılmasıdır. Bunun anlamı, bu etkinlikle bizzat kendisi bir mesafenin ardına koyulmuş vaziyette uğraşan kişinin, uğraşının tüm nesnelerini aynı seviyede görmesi demektir.

Felsefede de düşünümün konuları hakkında bir eşitlemeye tanık oluyoruz. Felsefenin modern çizgisi teizmden deizme, panteizme ve natüralizme doğru ilerler. Modern felsefenin ana özelliklerinden biri 'Varlık'ın tekerrürü (*Seinsverdoppelung*)' anlayışının yadsınmasıdır. Modern dönem öncesi felsefe yalnızca fenomenal olan varlıkla, yani gözlemlenebilir ve somut şeylerle, numenal, hakiki varlık, yani metafiziksel öz arasında ayrım yapıyordu. Bu tutum da şeyler dünyasında bir derecelendirmeye neden olur; şeyler bu açıdan, 'hakiki' varlığa olan mesafelerine göre konumlandırılır. Yine de tüm metafiziğin, 'Varlık'ın tekerrürü' anlayışının aristokratik bir kökeni olduğunu söyleyemeyiz. Bu tıpkı, 'mesafe koymanın' yalnızca aristokratik kültürlerde var olduğu iddiası gibi yanlış olur. Burada, 'Varlık'm tekerrürü' öğretisinin, kültürün demokratikleşme eğilimi tarafından ciddi biçimde sindirildiğini söylemek yerindedir. Bu durum da demokratikleşmiş zihniyetin deneyim alanını türdeş kılma, eşitleme arzusundan kaynaklanır.

Metafiziksel düşünce tarihinde, 'kişileştirilmiş Tanrı', 'Baba olarak Tanrı' ideası, 'mesafe koymanın' en uç duru-

munu gösterir. (Bu da ataerkil kültürlerin dikine derecelendirilmiş, dikine 'mesafe konulmuş' yapısına tam tamına uyar.) Felsefi eğilim, modern dönemde bu tutumdan 'içkinlik' fikrine doğru değişmiştir. Böylece tanrısal kaynak da aşkın niteliğini yavaş yavaş yitirir, tanrısallığın aşkın kaynağını ve ona yüklenen kişi niteliklerini en aza indirgeyen deizm aşamasından geçerek, sonunda panteizme varılır. Panteizmde Tanrı tamamıyla Doğaya içkindir, varolan her şey de tanrısal özden pay alır. Kimilerine göre bu felsefi yaklaşım, demokratikleşme eğilimini geliştiren noktalardan biridir. Çünkü burada her bir öğenin 'yaşamsal benliği' en yüksek biçimde onaylanır.

Ama modern düşüncenin evrimi burada durmaz. 'Koyulmuş mesafenin tamamen çözülmesine' doğru dur durak bilmeden, sınır tanımadan ilerler. Panteizmin şeyler dünyasını gördüğü bakış açısındaki metafiziksel hava, modern natüralizm, pozitivizm ve pragmatizmde kaybolur. Bu köktenci bu-dünyalılık algısının sonuçlarından biri olarak, insan zihni 'gerçeklik'e tamı tamına denk düşen bir nitelik kazanır. Gerçeklik de zaten bu bağlamda, işlenebilir şeylerin toplamıdır. Bu noktada, hiçbir şeyin idealleştirilmesine ve bir mesafenin ardına koyulmasına izin vermeyen, nominalist ve analitik bir bakış açısıyla karşılaşıyoruz. Yukarıda andığımız, modern mesafe koyma tarzı, yani grupların toplanma düzeneklerine ve grup kuruluşlarına 'yüksek' ilkelerin somutlaşması olarak bakan anlayış bu köktenci nominalizm tarafından iyice aşındırılmıştır. Metafiziksel olarak konulmuş halk, tarih, devlet kavramları bu nominalist eleştiri karşısında direnememiştir. Bu sonuç uzun vadede, iki nedenden dolayı kaçınılmazdı zaten. Çünkü ilk olarak, bu kavramlar kısmen birer yafta hâline gelmiş ve böylece muhalif kanadın sert saldırılarına maruz kalmıştı. İkinci olarak, demokratikleşen seçkinler giderek daha analitik düşünmeye başladıklarından metafiziksel 'tözlere' inançlarını yitirdiler. Kurumların mitolojik imgesi yıkıldı, ampirik, gözlemlenebilir olgular kümesi içinde

eriyip gitti. Benzeri kavramlardan geriye kalanlar ise yalnızca birer 'ideoloji' olarak muamele gördü.

e) Aristokratik ve Demokratik Grupların Kültürel İdealleri

1. Önceki kısımda, seçkinlerin seçilmesinde işleyen farklı ilkelerin (demokratik ve aristokratik seçkinlerin seçilmesinde), anılan toplumların kültürlerinde farklı, asli özelliklerin doğuşuna nasıl yol açtığını göstermeyi denemiştik. Üstelik bu toplumsal farklılıkların sanat, felsefe, din gibi alanlardan, gündelik yaşamı yorumlama tarzlarına kadar nasıl uzandığını da görmüştük. Burada yürüyen, iş başındaki düzenek 'bilinçsiz' bir yapıdadır. Zira yorumlama ve yaratımla uğraşan özneler güdülerinin kökeninin (demokratik mi yoksa aristokratik mi olduğunun), sosyolojik art alanlarının mutlaka farkında olmak durumunda değildirler. Kültür işleyişindeki bir şekilde bilinçsiz olan bu düzeneğin ortaya çıkarılması da sorunu tamamen çözmez. Çünkü bu bilinçsiz düzeneğin yanına, birçok grubun geçerli gördüğü bilinç düzeyinde yapılandırılmış yetişme idealleri (*Bildungsideale*) de vardır. Şimdi demokratik ve aristokratik yapıdaki kültür ideallerini ele alacağız.

Toplumumuzda görece aristokratik ve daha demokratik olan kültürel idealler arasında şiddetli bir çatışma ve ciddi bir rekabet vardır. Aristokratik kültür ideali 'hümanist' bir idealdir, demokratik olan ise onun yerini almaya çalışır. Bu iki karşıt ideallerin birbirinden farklı olan ve farklı biçimlerde meydana gelmiş iki farklı seçkinler grubuna ait olduğunu göstermek konunun anlaşılması için yararlı olacaktır.

2. Hümanist kültür ve eğitim ideali hiçbir surette aristokratik düşüncenin uç boyutunu yansıtmaz. Bu ideal kapalı, küçük, ayrıcalıklı kastların ihtiyaçlarına göre şekillenmeyecek kadar evrensel bir niteliktedir. Ama son tahlilde yine de bu ideal, kendini işçi sınıfından ve daha küçük burjuva sınıfından ayırmayı hedefleyen şu 'yetiştirilmiş' burjuva

seçkinler grubunun idealidir. Bu açıdan, hümanist idealin aristokratik özellikler sergilediğini görmemiz gerekir.

Her şeyden önce hümanist ideal, geleneksel antikite değerleriyle doludur. Bu ideal antikitede bir yandan uyumlu, parçalanmamış ve çok yönlü kişiliklerin yetiştirilmesi için en uygun öğeleri bulur. Ama öte yandan insanın kutsal olmayan, çıkarcı gündelik yaşamın üzerine yükselmesine yardımcı olarak 'saf' idealar evrenini de yine antikiteden tedarik eder. Hümanist idealin bu iki boyutunda 'mesafe koyucu' aristokratik ilkenin iş başında olduğu görülebilir.

Evrensel bir kültürle yetiştirilmiş, uyumlu ve parçalanmamış kişiliklerin var olabilmesi için boş zaman gereklidir. Bu da tam olarak yönetici grupların idealidir. Yaşamak için çalışmak zorunda olan ortalama insan uyumlu ve çok yönlü yetiştirilmiş bir kişiliğe sahip olamaz; yalnızca bir alanda uzmanlaşmak onun yazgısıdır. Ortalama insanın, aristokratik kültürlerin ana özelliği olan toplumsal saygınlığı kazanmak için uğraşmaya ayıracak zamanı yoktur. (*Toplumsal Mesafe ve Kültürün Demokratikleşmesi* bölümüne bakınız.)

Hümanist idealde tek bir alanda uzmanlaşma kısıtlamasının olmaması, yani çok yönlülük ilk bakışta demokratik zihniyette tüm şeylere eşit ilgi gösteren ve onları eşit şekilde özümseyecek tarafsız bir açıklık olduğu izlemi uyandırabilir. Ama gerçekte hümanist çok yönlülük için durum bu değildir, çünkü tüm çok katmanlılığına rağmen hümanist ideal ilgileneceği nesnelerini kesin bir şekilde seçer. Yaşamın tüm görüngüleri ilgilenecek ve araştırılacak kadar değerli değildir, içlerinden sadece en yüceltilmiş görünenler ve özellikle bunların idealar dünyasındaki yansımaları buna değer görülür. Yalnızca klasik sanat veya şiirin kusursuz yaratılarının kokusunu taşıyan şeyler bilmeye değer görülür. Burada gerçek yaşamın güdüleriyle ilgili tehlikeli deneylere yer yoktur. Burası, ötesine yönelmenin yasaklandığı kapalı bir ufuktur.

Hümanizmin modern çeşitlemesi de iki katmanlı bir doğadadır. Aristokrat ve şövalyelerin 'zarif' ideallerine kıyasla modern hümanizm kesinlikle demokratiktir. Çünkü o, yalnızca zarif konuşmaya ve toplumsal itibara değer vermez. Bundan daha geniş olarak, kişinin ruhsal açıdan tamamıyla kendini 'yetiştirmesini' hedefler. Ama bu ideal de tamamen demokratik değildir. Çünkü bu idealde, tüm insanların kendisine ulaşması hedeflenmez, zaten herkesin bu ideale sahip olamayacağı düşünülür. Bu ideale adanmış sadık müritler, okuryazar kesiminden olduğu kadar orta sınıfların üst kesimlerine ait ebeveynin çocukları arasından da çıkar. Ama burada ilginç olan bu kültürel idealin öncülerinin (Shaftesbury, Humboldt) soylular sınıfına ait olmasıdır. İyi yetişmiş, entelektüel bir nitelik kazanmış aristokrat tipi, orta sınıfların üst kesimleri için örnek alınacak ilk tiptir.[1]

Bu hümanizm de gündelik yaşamla ve dolayısıyla kaçınılmaz olarak sıradan insan ve kitleyle araya -bilinçli olarak veya istemsizce- bir 'mesafe' koyar. Burada, dışarıya konulan mesafenin yanına, bir başka aristokratik kişisel özellik, yani kişinin 'kendiyle arasına mesafe koyması' özelliği de eklenir. Hümanist her şeyin ötesinde, öncelikle bizzat kendisi sayesinde bir 'kişilik' olmanın peşindedir. Geleneksel antikiteye, bu alanın uzmanı tarihçinin yaptığı gibi sırf ona ilgi duyduğu için yönelmez. Hümanist, antikitede öz kişiliğini geliştirecek zemini arar; bu zeminle kendini iyi yetiştirilmemiş insan tipinden ayırabilecektir. Kişinin, bir kişiliğe sahip olabilmesi için, çağdaşı olan dünyanın karşıtı olan bir başka zemin, bir örnek alanı olmalıdır; yani kişinin günlük hâlin yarattığı olumsal koşulların ardına yükselmiş gibi hissedebilmesi için başvurabileceği ikinci bir dünya gereklidir.

---

[1] Karş. W. Weil, 'Die Entstehung des deutschen Bildungsideals', *Schriften zur Philosophie und Soziologie*, vol. IV, Bonn, 1930.

Bu samimi, evrensel arzuya, tüm çağlarda ama değişik biçimlerde rastlarız. İkinci dünya arzusu çoğu dinlerde mitolojik ifadelerde ortaya çıkar. Öte dünya ve kurtuluş imgeleri aslında kişinin, yaşamındaki olumsallığın, belirsizliğin üstesinden gelme çabalarını yansıtır. Mistik, özellikle geç Ortaçağın kentli mistiği bu bağlamda tipik 'yetiştirilmiş seçkin'dir. Bunların esrik tefekkürleri gündelik yaşamın kısıtlamalarını atlamalarına yardım eder. Bu mistikler kuşkusuz Tanrı ile bir olmaya çabalarlar yoksa hedefleri bir 'kişilik' sahibi olabilmek değildir. Ama yine de bunların bir başlarına yaşadığı esrimeler, kırsal kesim 'halkının' yaşadığı toplu esrimelerden özsel olarak farklıdır. Kendi yordamlarınca bu mistikler, yalnız başına yapılan bir tür esrik tefekkürü de öğrenmiş son dönem okuryazarları kadar bireyseldirler. Tüm hümanistler için en yoğun tatmin, bu dünyadan soyutlanmış olarak akıl ve tinle ilgili şeylerle uğraşmaktır.

Sonraları tek başına soyutlanma, seküler yapıdaki hümanist için de yani artık Tanrı ile birleşmek gibi bir hedefi olmayan hümanist için de insan topluluğundan ayrılmanın olumsuz çağrışımları yerine olumlu bir şeyler ifade eder hâle gelir. Tek başınalığm özü 'kendinle bir olmak' ve bu birlik sayesinde kendini zenginleştirmektir. Bu kendi kendini yetiştirme sayesinde hümanist, olduğu şeyden, şu veya bu yeteneğinden, kendisini bulduğu somut durumdan çok daha fazlası olur.

Bu (bugün tamamen terk edilmemişse bile ciddi eleştirilerle iyice sindirilen) hümanist idealin kısıtlarını ele almadan önce olumlu veçhelerini işlemek zorundaydık. Hümanist idealin bugünkü kültürümüzde hemen hemen kaybolması yalnızca bu idealin başlıca amaçlarındaki yetersizlikten kaynaklanmaz. Aynı zamanda hümanist idealin geniş kitleler için yaşamı zenginleştirme seçeneği üretememesi de bu durumun nedenidir. Kitlenin varlığını sürdürdüğü koşullar nedeniyle, hümanist idealin bugünkü biçimi ortalama insan için bir anlam ifade edemez. Bize

göre her şeye rağmen hümanist ideal, mükemmel ve zengin bir yaşam için vazgeçilmez öğeler, yine kendilerinden değişik biçimde hâlâ yararlanılabilecek evrensel kültür idealleri barındırmaktadır.

Şimdi de hümanist idealin kısıtlarına dönüyoruz. Bunlar;

(a) Hümanist idealin kendi seçkinler alanını bizzat 'tüm dünya' zannetmesi. Hümanist, sanki ilgilendiği tüm konular 'evrensel'miş gibi davranır. Oysa bunlar yalnızca kendi eğitimli dünyasıyla ilgilidir. Hümanist kendi evreninde, ince anlam ayrıntılarına yönelik olağandışı keskinlikte bir duyarlılık geliştirmiştir. Dahası, hümanist çok temel, sıradan olguları basitçe kavrama yeteneğini yitirmiştir. Temelden farklı zeminlere dayanan insanlar, bu sözde 'evrensel' bakış açılarının tek yönlülüğünü başka bir şeyle telafi etmeye ihtiyaç duyarlar. Hümanist kendi başına, sınırlarını aşamaz.

(b) Hümanizmin, yaşamın yalın gerçekleriyle temasının eksik oluşu. Kendini iyi yetiştirme yalnızca yaşamın temel meseleleriyle, ölümle, güvenlik, hastalık, kazanma ve kaybetmeyle karşı karşıya gelmemiş insanların öncelikli meselesi olabilir. Her zaman bu gerçeklerle yüz yüze olan gruplara idealler çok naif gelir. Bunlar tefekkürün, kitaplardan öğrenmenin neden yaşamdaki en güzel şey olduğunu ve yaşam savaşının neden aşağı bir şey olarak görüldüğünü anlayamazlar. Yine bunlara göre, ara sıra tefekkür alıştırmaları yapmak ve saf idealarla arada bir oynaşmak fena olmayabilir. Ama bu kişilerin, yaşamın trajedileri hakkında yalnızca ahkâm kesmekle yetinecek derecede güvende hisseden şu insanlarla bir ilişkileri olamaz.

(c) Hümanist idealin şeylerle yalnızca, saf bir estetik ilişki kurması. Sanat, tüm insanlara gözdağı veren fanilik olgusunu törpülemede evrensel bir işlev yüklenir. Ama sanat, 'sanat için sanat' kültünü benimseyen topluluklarda olduğu gibi yaşamın her şeyi, tüm amacı olarak görüldüğünde fanilik olgusunu ehlileştirmek veya onunla baş etmek yerine onu tümden dışlamaya çalışır. Bu tutum da

yalnızca yaşamın kıran kırana mücadelesinden oldukça uzakta rantiye, soylu veya aristokrat yaşamının güvencesinde olan gruplar için olanaklıdır. Baştan ayağa toplumsal mücadele alanına dalmış gruplar için böyle bir tutum anlamsızdır. Bunlar 'safi' sanatı değil, uygulama alanıyla ilgili, gerçekçi değiniler taşıyan sanatı isterler. Bu türden bir sanat anlayışı da sanatın küçük düşürülmesi ve yalnızca propaganda aracına dönüşmesi tehlikesini taşır. Ama bu noktada karşı ucun, yani 'sanat için sanat' anlayışının da sanatın içindeki yaşam veren kanı kuruttuğunu unutmamak gerek. Gerçekten muhteşem Antik Yunan sanatı mesela, *polis* yaşamında organik bir işlev taşıyordu.

(d) Hümanist idealin, yazınsal veya sanatsal yaratımda kişisel, yaratanın yaşamıyla ilgili ve rastlantısal öğeleri görmezden gelmesi. Burada yaratılmış eser lehine yaratıcı sanatçının *kişiliği* tamamen görmezden gelinir. Böylece yaratılmış eserler yaşamın ürünleri veya tezahürleri olarak görülmez. Zaten bu bağlamda yaşam da yalnızca sanat üretimi için bir araç gibi görülür, buna göre başlı başına önem verilmesi gereken nokta sanatsal üretimdir [yaşam değil]. Sanat eserinin yaratıcısının kişiliğiyle ve yaşamıyla ilgili zemine ilgi göstermek kutsala küfretmek gibi, altında 'psikolojist merakın' yattığı bir ilgi olarak kınanır.

(e) Hümanist idealin, değişken ve beklenmedik olandan hoşlanmaması. 'Uyumlu', 'parçalanmamış' kişilikler yaratma çabasıyla hümanizme, gerçekleşmeleri önceden bütünüyle tahmin edilmeyecek insani yetenekler fikrine başvuru yolu açıldı. Hümanizmin geleneksel yasası, tüm kayda değer insani yetenekleri kapsama ve tüm durumlar için geçerli olacak bir kuram yaratma iddiasıdır. Burada hümanizmin yaşamı kökten yanlış anladığını görüyoruz. İnsanın üstün yeteneklerinden biri, yeni ve değişime zorlayan durumlarla karşılaştığında tamamen yeni imkânları harekete geçirebilme yeteneğidir. Dolayısıyla yaşam, önceden konulmuş herhangi bir yasanın kısıtlamaları, düzenlemeleri ile sınırlı değildir. Hümanizm, kendi dünyasının

düzenliliğini, kurallılığını savunurken, aslında yalnızca yerleşik ekonomik ayrıcalıklar sayesinde elde edilen, bütünüyle yapay olan güvenliğini elinde tutabilme emelini ağzından kaçırmaktadır.

3. Hümanist idealin karşıtı olan, demokratikleşmiş grupların idealleri hakkında fikir vermek o kadar kolay değildir. Çünkü demokratik ideal hâlâ doğum aşamasındadır ve hazır kalıp tanımlara indirgenemez. Tek yapabileceğimiz bu yeni kültürel arzunun bazı belirtilerini sıralamaktır. Bunu yaparken bu yeni bakış açısında içkin olan, henüz genel anlamda tanımlanmamış imkânlara daha dikkatli bakacağız.

Söylenenlerden anlaşılması gerektiği üzere, bu yeni kültür idealinin bazı öğeleri, hümanizmde baskın olan öğelerin tam karşıtıdır. Başka noktalarda olduğu gibi burada da yaşam antitezlerle işler; yeni gruplar sahneye çıkıp kendilerini ifade etmek istediklerinde, yerleşmiş olanların reddiyle işe başlarlar. Yeni olan, eskinin tamamlayıcısıdır. Bu da tarihsel işleyişin nasıl da bütünlüğün peşinde olduğunu gösteriyor.

Demokratik kültür hakkında aşağıda sıralanacak noktalar, özel olarak anılmayı hak ediyor;

(a) Hümanist idealin tersine demokratik ideal *mesleki uzmanlaşma*ya önem verir. Hümanizm, çalışma alanlarında uzmanlaşmayan ve çalışmayı (Antikite zihniyetinin yankılanması olarak) kendi itibarına yakıştırmayan insanların idealidir. İnsan yalnızca, 'çalışmayıp' sadece şeylerle 'uğraştığı' bir konumda olursa 'iyi yetişebilir'. Yeni, demokratik ideal ise çalışma temeli üzerine kuruludur. Bu idealde insan yalnızca, somut olarak bir hedefe yönlendirilmiş uygulama sayesinde ve yalnızca bu alanda 'iyi yetişmiş' olabilir. (Bugünkü siyasal gruplarda siyasal açıdan 'iyi yetişme' kuramsal öğretileri bilmekten çok bizzat etkin siyasal çalışmaya katılmakla ilişkilendirilir). Somut duruma yapılan vurgu, bireyin içinde kendini bulacağı işleyişe etkin olarak katılmasını gerektirir. Hümanistin deyiş ye-

rindeyse 'durumun' üstünde asılı olduğu yerden bakıp durmasına karşın, yeni demokratikleşmiş tip devindiren güçlerin farkındadır. Bu yeni tipin türdeş, eşit kılınmış deneyim algısına göre, her somut mesleki ödev eşit bir doyum sağlar.

Tek alanda, yalın bir uzmanlaşma geleneksel olarak 'iyi yetişmenin' antitezi olarak görülegelmiştir ki bu geleneksel görüşteki hakikat payını onaylamamız gerekiyor. Yalın bir uzmanlaşma, epeyce demokratikleşmiş toplumlarda bile kişiyi 'iyi yetişmiş' yapmaz. Zira burada söz ettiğimiz demokratik kültür idealine göre de böyle bir uzmanlaşma kişisel kültürün içeriğini tek başına kurmaya yetmez. Demokratik tip de ufkunu uzmanlığının ötesine genişletmeye çalışır, bu genişletme olmadan insanın 'iyi yetişmiş' olamayacağının tamamen ayırdındadır. Ama demokratik tip bu ufuk geliştirmeyi, hümanistin yürüdüğü yoldan başka bir yolda yapar. O, kendi somut durumundan yola çıkar ve bu somut durumu asla gözden kaybetmez. Oysa hümanist, 'iyi yetişmiş' olmak için kendi somut durumuyla tüm bağlantısını keser.

Söylenenler somut bir örnekle açıklanabilir. Hümanist 'iyi yetişme' yolculuğundaki zorunlu evrelerden biri 'büyük gezi'[1] ve eğitim için yapılan yolculuklardır. İyi yetişmesi için kişinin, İtalya'ya ve Yunanistan'a gitmesi ve ge-

[1] *Grand tour*: Özellikle 17 ve 18. yüzyıllarda varlıklı aileler arasında moda haline gelen, çocuklarını, eğitim öncesi veya bizzat eğitimlerinin bir parçası olarak Avrupa'nın önemli kentlerini, buralardaki kültürel ve toplumsal işleyişi görmeleri için çıkardıkları uzun soluklu gezi. Ama bu gezinin dönemden döneme, bölgeden bölgeye değişiklik gösterdiğini dikkate alırsak bu kitleye gençleri ve olgunları da katabiliriz. Yine bu türden gezinin zamanla değişen algısı için akla gelen ilk örneklerden biri olarak; Goethe'nin güney seyahatleriyle, mesela bir kuşak sonrasına dahil edebileceğimiz Schopenhauer'in daha çok mesleki eğitim amaçlı Ada gezisi, daha önceki yaşlarında yaptığı Fransa vs. gezileri karşılaştırılabilir. Yine şaşırtıcı (tersten) bir örnek de memleketinden en fazla "80 mil" kadar uzaklaşmasıyla meşhur Kant'ın, nasıl olup da konuklarıyla Paris hakkında "hem de sokak sokak" sohbet edebildiğidir -çn.

leneksel antikitenin anıtsal eserlerini görmesi gerekir. Kişinin mesleği veya uğraş alanı gezinin seyrinde hiç önemli değildir; gezinin düzeni, talimatları herkes için, öğrenci, işadamı ve avukat için aynıdır. Kendini geliştirmek isteyen değişik bireylerin mesleki durumlarını dikkate almayan, bu eşitlikçi tutum çok önemlidir. Zira aslında bilinçsizce belirlenen bu uygulama çok farklı amaçlara hizmet eder. Bir kere, kitleyle arasına zaten mesafe koymuş, iyi yetişmiş seçkinler arasında farklı alanlarla uğraşanların iletişim kurabileceği ortak bir evren yaratır. Büyük geziye çıkmış olmak, bu seçilmiş çevreye giriş biletiydi. Böylece, gündelik dünyanın dışında, bu gezilip görülen ikinci dünya üzerinden iletişim kurulabiliyordu.

Demokratik tip için de iyi yetişme uzmanlaşmadan daha fazlasıdır, ama bu tipte yetişme kişinin gündelik uğraşından başlar ve bununla bağlantısını da sonuna kadar yitirmez. Uzmanlık alanlarında daha çok bilgi sahibi olmak için ileri eğitim kursları alan veya toplumsal ortamında konumunun nereye düştüğü hakkında açık fikir sahibi olmak için iktisat ve işletme okuyan vasıflı çalışanlar bunun örneğidir. Bazı işçiler de sendika yetkilisi olabilmek için okur. Bu kişiler kendilerini serbest bir tarzda iyi yetiştirmeye bırakmazlar. Bunlar, kendi durumlarını daha iyi yönetmek, denetlemek ve gidişata yönelik bakış açılarını genişletmek için iyi yetişmek isterler. Bu kademe kademe ilerleyen organik süreçte bir sınır yoktur; sendikalardan belediye yöneticiliğine ve ulusal siyasete, hatta uluslararası işçi hareketlerine ulaşılabilecek yol açıktır. Kendini iyi yetiştirme süreci ne olursa olsun, *a priori* kavramların veya ani, öznel dürtülerin ya da sadece merakın tetiklediği bir süreç değil bilinçli olarak tasarlanmış ve bitmeyecek, süregiden bir süreçtir.

Kimseyi ilgilendirmeyen konular hakkında bilgi sahibi olma uğraşının terk edilmesi suretiyle, düşüncenin yaşamla uyumlu hâle gelmesi demokratik iyi yetiştirme tarzının yararlarından biridir. Bu yetişme yolunu izleyen kişi, hak-

kında konuştuğu şeyleri bizzat yaşamışken hümanist idealde yetişen kişi genellikle onun için hiçbir kişisel anlamı olmayan, ikinci elden alınmış bilgileri yineler durur.

(b) Pre-demokratik toplumlarda siyaset uzmanlık isteyen bir meslek değildi. Siyasal makamlar, siyasal alanda 'çalışmayan' yalnızca siyasetle 'uğraşan' amatörlerle doluydu.[1] Demokrasi öncesi çağın ilk dönemlerindeki parlamenter düzenlerde, popüler zümrelerle aristokratik hizip arasındaki epik çatışmayı görebiliriz. Dönemin siyasetçileri söylevlerinde geleneksel bilgeliği ve genel felsefi ilkeleri kullanıyorlardı. Kararsız bireyleri kendilerine bağlanmaları için ikna etmeye uğraşıyorlar, onları kendileri adına karar vermekten kurtarıyorlardı. Ama elbette bu siyasal çatışma henüz, büyük ekonomik çıkar çatışmalarını yansıtmaz. Ekonomik çıkarların siyaset üzerinde hâkim olmasıyla, yasama ve yürütme eylemlerin ekonomik sonuçları hakkında uzmanlık isteyen bilgi de zorunlu olur. Böylece amatör siyasetçi, yani şu, söylevini evrensel ilke ve genellemelerle kuran hatip yerini uzmanlaşmış kişiye bırakmak zorundadır. Gerçek siyasal kararlar, çıkar grupları arasındaki pazarlıklarla kapalı bir heyet tarafından alınır. Parlamentolarda herkesin katıldığı, konuşmasını sunduğu genel oturumlar, alt kademedekilerin izlemesi için sergilenen oyundan başka bir şey değildir.

Kurullar ve parti içi müzakere odaları rütbeleri yükselen parti görevlileri için mükemmel bir okuldur. Parti görevlileri siyasa üreten daha yüksek organlara yükselirken bakış açıları da genişler. Daha geniş sorumluluklar yüklendiklerinden, sınıf veya coğrafi terimlerin dar çerçevesiyle sınır-

---

[1] Krş. Max Weber, 'Politik als Beruf' (İngilizce çevirisi şurada;) H. H. Gerth ve C. Wright Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology*, Londra ve New York, 1946. Siyasetçi tiplerinin iyi bir tipolojisi için Bkz. Lennox, *Edmund Burke und sein politisches Arbeitsfeld in den Jahren* 1760–1709, Münih-Berlin, 1923. [Weber'in anılan seminerinin Türkçe çevirisi için; Max Weber, Meslek Olarak Siyaset, (çev.) Levent Özşar, Biblos Kitabevi Yay., 2017 -çn.]

lanmış, eski, temel yörüngelerinin tek yönlülüğünden kurtulurlar. Bu süreçte yeniçağın siyasetçileri tipik biçimde hain, dönek suçlamasına maruz kalırlar; içinden çıktıkları kesimler onların 'çıkar' için 'satıldıklarından' kuşkulanır. Ama bu kuşkular her zaman doğru olmayabilir. Politikacının yalnızca bir partiyle ilgili, dar çaplı bir görevliden saygı duyulan bir devlet yetkilisine dönüşmesi, gerçekten demokratik tarzda siyasal açıdan 'kendi kendini yetiştirmenin' bir örneği olabilir.

(c) Uzmanlaşmış kişinin izlediği 'iyi yetişme' tarzında kişi, kendi özel konumuna farklı açılardan bakmayı öğrenerek konumu hakkında daha derin ve daha geçerli bir kavrayışa varma çabasını sürdürür. Bu bağlamda, modern çağın uzmanlaşmış kişisi erken çağların uzmanlaşmış kişilerinden daha iyi durumdadır. Erken çağlarda uzman kişinin uzmanlık alanının sınırlarını aşması veya dünyası oldukça kısıtlı ilgi alanından ibaret politikacının daha kapsayıcı bir bakış açısına varabilmesi hayli zordu. Modern toplumda ise uzmanlaşma kendi alanının ötesine geçebilir, hatta geçmesi zorunludur. Çünkü uzmanlaşma alanlarının, özel ilgilerin birbirleriyle bağlantılı ve birbirlerine bağımlı oldukları artık çok daha açık hâle gelmiştir. İşte bu nokta, eski dönemlerde olanın aksine bugün uzmanlaşmanın 'iyi yetişme' için neden iyi bir başlangıç noktası olduğunu gösteriyor. Bugün bir kişi, yalnızca niceliksel bağlamda daha çok bilgiye sahip olmakla 'iyi yetişmiş' biri olmaz. Bunun için kişinin, kendisine doğrudan verili, kendisini içinde bulduğu somut durumun bilgisinden bu durumun ardındaki yapısal kalıbı anlayabilecek noktaya ilerleyebilmesini sağlayacak şekilde derinlik bağlamında daha bilgili olması gerekir.

Hümanist, gündelik gerçeklikten daha yüksek bir gerçekliğe, yani idealar dünyasının gerçekliğine ilerlemekle 'iyi yetişmiş olma' niteliğini kazanırken, modern insan aynı hedefe doğrudan deneyimden gerçekliğin yapısal

görünümüne ilerleyerek ulaşır. 'Yapılar' alanı[1], gerçek dünyanın ötesinde saf [metafiziksel] özlere ait 'ikinci bir dünya' değildir. Yapılar gerçeklikte içkindir. 'Yapısal' kavrayışın elde edilmesi de gerçekliğin ardına varma meselesi değil, kişinin gerçekliği deneyimlediği yoğunluk derecesiyle ilgilidir. Her uzmanlaşma alanında, alanla ilgili etkinliklere yalnızca sıradan, basmakalıp bir ilgi göstermekle yetinen insanlar olduğu gibi, bunların yanında, alanın altında yatan düzeneği kavramak için tutkulu bir ilgi gösteren kişiler de vardır. Mesela, finansı *anlamayı* deneyen birilerinin tersine bankacılar yalnızca finans uzmanlarıdır. Yine mesela kuram ve uygulama açısından eğitim alanına dönersek; bu alanda da yalnızca sınıfı nasıl zapturapt altında tutacağını ve gerekli miktarda bilgiyi sınıfa nasıl aktaracağını düşünen sıradan eğitim uygulayıcıları olduğu gibi, bunların aksine her çocuğun kendine özgü, farklı bir görev alanı olduğunu düşünen gerçek eğitimciler de vardır. Doğru eğitimciye göre öğrenciler, eğitimin hedefleriyle özdeş değildir, aksine onlar kendi toplumsal zeminleriyle, psikolojik ve biyolojik olarak belirlenmiş kendi ihtiyaç, talep ve olanaklarına sahip bireylerdir. İşte böyle bir eğitimci görevini, bir 'durum' olarak okulun altında yatan yapısal kalıbı kavrayarak yerine getirmenin peşindedir.

Hümanist eğitim idealini savunanlar, mesleki eğitime 'iyi yetişme' unsuru taşımadığı için itiraz ederler. Ama bu hümanistler, alanlarda bizzat çalışacak kişilerin nasıl düzgün yetiştirileceğini bilmezler. Her şeyin ötesinde, bizzat fiil hâlindeki uygulamalardan edinilmiş fikirlerin, yalnızca 'iyi yetişmişlerin' sohbetleri etrafında şekillenmiş fikirlerden daha hakiki olduğunu gözden kaçırırlar. Yalnızca sözlü aktarıma dayalı bilginin tersine, bu şekildeki bilme edimi, bilen ve bilinen arasında organik bir ilişki kurularak

[1] 'Yapı' kavramının Karl Mannheim düşüncesindeki yeri için bkz. "Introduction", *Essays in Sociology and Social Psychology*, Londra ve New York, 1953 -İng. çev. notu.

elde edilir. Eğer bu yolla edinilmiş bilgi, bilenin bakış açısının genişlemesiyle tek yönlülüğünü aşabilirse, hümanist 'iyi yetişmenin' yalnızca sözel olan evrenselliğinden çok daha evrensel olacak ve hakiki bir 'çok yönlülük' kazanacaktır. Yine bu türden bilgi gizli kalmış, elde edilememiş ben merkezli ve grup merkezli çıkarların açığa çıkacağı 'ideolojik' bir sahne olma tehlikesinden uzak kalabilme imkânına da sahiptir.

Ama bu söylenenler elbette yalnızca meslek odaklı bir eğitim tarzının veya sadece teknik uzmanlığın savunusu olarak görülmemelidir. Çocuklar yalnızca günlük yaşamlarında ihtiyaç duyacakları bilgileri öğrensinler, demek istemiyoruz. Zaten böyle bir yaklaşım, hem uzmanlaşmış bilginin gerçek doğasını hem de 'bilme' ile 'yapma' arasındaki organik bağın sağlayacağı eğitimle ilgili fırsatları kaçırır. Eğer bu tarz eğitim 'uygulamayla ilgili' birçok bilgi aktarıyor ve buna rağmen öğrencileri gündük yaşam alanlarında yönlendirmeyi başaramıyorsa, o zaman bu tarz eğitimin, yalnızca sözel nitelikteki hümanist eğitimden hiçbir üstünlüğü kalmaz. Uzmanlaşma odaklı mesleki eğitim bu bağlamda ilerlemenin değil yozlaşmanın belirtisi olur.

Dolayısıyla modern eğitim, yalnızca dar bir çerçeveyle sınırlanmış, uzmanlaşma bilgisinden daha fazlasını vererek 'iyi yetişme' idealine yaklaşabilir. Bu bilgiler, konuları açısından yaşamı ve toplumsal gerçekliği yönlendirebilecek nitelikteki genel bilgi dallarıyla desteklenmelidir. Modern dünyada sosyoloji özel olarak bu görevi yerine getirmeyi kendine ayırır, geleneksel yaklaşımda ise kişiyi yönlendirme, ona bir yörünge verme görevi felsefeye bırakılıyordu. Ama bunu söylerken, felsefi yaklaşımın artık değersiz olduğunu veya felsefenin müfredattan çıkarılması gerektiğini falan öne sürmüyoruz. Bir yandan da Batı felsefesinde hâkim geleneğin hâlâ idealizm olduğunu, yani şu 'çifte varlık' öğretisini savunan, gerçekliğin ötesinde ikinci bir dünya arayan anlayış olduğunu da belirtmemiz gerek.

İşte böyle bir felsefe modern insana, ihtiyaç durduğu yörüngeyi veremez. Zaten, son dönemlerde pragmatist ve pozitivist yaklaşımlara eğilimin güçlenmesinden de anlaşılacağı gibi, idealist gelenek modern felsefede gitgide daha çok yıpranmaktadır. Bugün, bu felsefelerle sosyolojik yaklaşım arasında, kuramsal bir çatışmanın olması neredeyse kaçınılmazdır.[1]

E. Kendinden Geçme Meselesi

'İyi yetişme' terimi, kişinin varoluşsal bakış açısının genişlemesi, anlamında alındığında demokratik kültür ideali hümanist kültür idealinden üstün görünür. Çünkü yukarıda gördüğümüz üzere, demokratik ideal, bakış açısının genişletilmesi işini çok daha organik bir yolla yapar. İyi işlenmiş varoluşun başka bir veçhesi daha vardır; bu da 'kendi kendine mesafe koyma' tutumudur. Bu da hümanist seçkinlerin kültür ideallerindeki organik yöndür. Buna karşın modern, demokratik iyi yetişme kavramının 'kendi kendine mesafe koyma' tutumuyla ve 'sermest' tefekkürle ilişkisi yok denecek kadar azdır. Peki bu durum modern iyi yetişme idealdeki bir eksiklik midir yoksa 'kendi kendine mesafe koyma' zaten eski seçkinler kesiminin mantıksız arzularından biri midir? Bir şeyin değerinin son tahlilde ne olduğunu soran bu tür soruları yanıtlamak zordur ve bir yanıt seçildiği takdirde, neden o yanıtın seçildiği ve diğerlerinin yadsındığına dair mantıklı gerekçeler sunmak da oldukça güçtür. Burada konuyu lehte veya aleyhte bir taraf olmadan incelemeliyiz. Kişinin, zaman zaman kendi konumu ve dünya ile arasına mesafe koyması, gerçekten insani varoluşun temel özelliklerindendir. Kendini doğrudan içinde bulduğu, dolayımsız konumunun ötesinde başka bir şey olmayan kişide insani bir şeyler eksiktir. Ama bu

[1] Tamamen pragmatist ve pozitivist bir yaklaşımın ötesine geçme ihtiyacı, bu çalışmanın bir sonraki sonuç bölümünün argümanıdır -İng. çev. notu.

bağlamda, yukarıda uzun uzun incelediğimiz 'demokratikleşmiş' iyi yetişme tarzı bile, yani bu dolayımsız konumla ilgili bakış açısının gittikçe genişletilmesini savunan görüş bile bu konuda yeterli değildir. Bakış açısını genişletme gereksiniminin yanında bizzat kendi genlerimizden devraldığımız bir başka ihtiyaç daha vardır; zaman zaman yaşamla ve varoluşumuzun olumsallıklarıyla *tüm* bağlantıyı kesme ihtiyacı. Bu ideali 'kendinden geçme' terimiyle adlandıracağız. Bu idealin geçerli olduğunu ve 'kendinden geçmenin' doğru bir iyi yetişmenin zorunlu öğelerinden biri olduğunu düşünürken, karşımızda bir soru belirir; demokratik kültür idealinin 'kendinden geçmeye' gerçekten tamamen karşı olduğu, buna küçücük de olsa bir pencere açmayacağı doğru mudur?

Buna yanıtımız şu şekildedir; eğer demokratik yaklaşımda içkin olan olanakları kavrayabilirsek, bu yaklaşımın doğru 'iyi yetişmenin' ve 'kendinden geçmenin' yeni bir türüne elverdiği görülecektir. Hatta daha ileri giderek, 'kendinden geçmenin' yalnızca demokratikleşmiş kültürlerde gerçekten genel, evrensel bağlamda ortak bir deneyim biçimi olabileceğini bile öne sürebiliriz. Ama kültürün demokratikleşmesi bu noktaya tek bir sıçrayışla, kolayca ulaşamaz. Kökten demokratikleşme en başta mesafe koyma tutumunun çözülmesi demektir; süreç esrimenin yeni biçimlerini düşünmeden önce bu meseleyi halletmelidir. Demokratikleşecek kültürler, içinde barındırdıkları tüm olanakları gerçekleştirmeden önce diyalektik sürecini tamamlamalıdır.

Demokratikleşme sürecindeki bu diyalektik işleyişi üç başlık altında inceleyeceğiz. Burada dikkatimizi a) 'Ben' ve nesne, b) 'Ben' ve 'sen', c) kendi kendine mesafe koyma anlamına gelen; 'Ben' ve 'kendim' arasındaki ilişkilere yönelik yeni, demokratik anlayışa yöneltiyoruz.

a) *Ben-nesne ilişkisi*: Yukarıda değindiğimiz gibi, tam demokratikleşme tüm nesnelerle, insan tekleriyle olduğu kadar insan olmayan nesnelerle de araya mesafe koyma

tutumunun çözülmesi başlar. Bu da aslında düz, sönük ve heyecansız bir dünya yaratır. Burada artık bir öte dünya yoktur; şu önümüzde varolan dünya sonsuzluğun simgesi değildir; dolayımsız gerçeklik kendi ötesinde hiçbir şeyin olmadığına işaret eder. Gelişimini tamamlamış demokrasilerde, gerçekliği bu düz, sönük açıdan algılayan insanların sayısı oldukça fazladır. İş dünyasında, bilim insanları ve eğitimciler, siyasetçiler arasında bu tip insanlarla karşılaşılabilir. Bu kişilerin düşünce yapıları, fikirleri tamamıyla yaptıklarıyla uyumludur, zira uygulama alanında yönlendirmelerle elde ettiklerinin ötesinde başka bir şey aramazlar. Bu anlamda kendilerini 'gerçekçi' olarak tanımlarlar; değil mi ki bunlar tüm mitleri, tamamıyla işlevsel olmayan tüm kavramları yıkmışlardır. Peki bu kişiler gerçekten gerçekçi midirler? Bizce değiller. Çünkü 'gerçekçilik', tarihsel olarak verili tüm mesafe koyma biçimlerinin yıkılmasından ve dünyayı da bu yıkımdan geri kalanlarla özdeşleştirmekten ibaret değildir. Ama gerçek bir varlık olarak dünya ve özellikle insan yalnızca 'yönlendirilmeye açık' diye tanımlanacak kadar basit varlıklar değildir. Şeyler ve diğer insanlar üzerinde denetimi ele almak isteyen bir insan için, tüm bunları bir süreliğine, etki-tepki ilişkileriyle dolu bir bohça olarak görmek son derece kullanışlı olabilir. Mükemmel denetim yöntemlerine yönelik, karşı konulmaz bir ihtiyaç tarafından güdülen modern kültürümüzün, şeyler ve insanları, kendilerini uyaranlara karşı tepki verme kalıplarına indirgeyerek ele almak durumunda kaldığını pekala anlıyoruz. Bu bağlamda davranışı ölçüt alan inceleme tarzının başarıları onaylanmak zorundadır. Ama hiç kimse bu kendine özgü bakış açısının tüm insani gerçekliği ortaya çıkarabileceğini söyleyemez. İnsan, uyarıcılara verdiği tepkiler toplamına indirgenemez. İnsani gerçekliğin bazı veçheleri sezgisel 'idrake (*Verstehen*)' ihtiyaç duyar; teknik ve yöntemsel nedenlerle bazen bu veçheleri görmezden gelmeye itilsek de.

Bizzat sahip olduğu özel bakış açısı, bu yanıltıcı özellik kendini modern ontolojiye mutlak hakikat olarak dayatır. Modern ontolojide içkin olan tehlike de işte bu dayatıya karşılık vermesidir. Oysa sahih bir ontoloji bu şekilde kısmi, tek bakış açısıyla sınırlanmış olamaz. 'Gerçekçi' ve 'pragmatistlere' aslında 'dünya' ile yüz yüze gelmediklerini, dünyanın yalnızca uygulama alanlarıyla ilgili manipülatif işlemlere denk gelen sınırlı bir dilimini gördüklerini göstermeliyiz. Bu kişiler, anılan dilimi dünyanın bütünüymüş gibi kabul ettiklerinde fikirleri 'gerçekçi' olmaz, tersine tam da gerçek dışıdır.

Böyle bir kendi kendini kandırma durumu yalnızca, kendi, özsel insan olmaklığını, kendi gerçeği kavrama tarzının altına bastırmış insan tipi için olanaklıdır. Bu ontolojik yanılgı, kişinin kendi manipülatif bakış açısının *kısmi, parçalı* yapısını görmesiyle düzeltilebilir. Bu düzeltme sağlandığında, tek yanlı uzmanın, kendini ciddi ciddi ontolojik hakikatin yargıcı olarak konumlandırdığı eski tavrı yavaş yavaş sönecektir. Zaten kısmi, parçalı bakış açılarını yenme güdüsü demokratikleşme sürecinde içkin olduğundan, bu ontolojik yanılgının önünde sonunda düzeltileceğini ve mesafe yaratma deneyiminin yeni biçimlerinin yolu açılacağını umabiliriz.

b) *Ben-Sen İlişkisi*: Demokratikleşme, tam tamına *toplumsal* olan 'yüksek' ve 'aşağı' arasındaki mesafenin eşitlenebileceğini imler. Bu eşitleme renksiz bir tekdüzeliğe neden olabilir. Tüm bireyler birbirlerinin yerini alabilirse, bireyin hayatında 'öteki birey' yalnızca araç gibi olacak, başka bir anlam ifade etmeyecektir. Toplumsal mesafe ortadan kaldırılıp yerine de başka bir mesafe koyma biçimi de gelmediğinde, insanlar arası ilişkilerde bir boşluk olacaktır; bu durumda hiç kimse bir diğeri için kişi olarak bir anlam taşımaz. Ama daha yakından bakarak, demokratikleşmenin mesafe söz konusu olduğunda yalnızca bu türden tehlikeleri değil, bundan çok daha önemli olan yüksek fırsatları da barındırdığını görmeliyiz. Aslında, yalnızca top-

lumsal olan bir mesafenin eşitlenmesi, buraya yalnızca 'varoluşsal' olan bir mesafenin girişine izin verebilir.[1] 'Ben' başkalarıyla, onların toplumsal açıdan üstün veya aşağı konumları üzerinden temasa geçmeye zorlanmazsam, bunlarla doğrudan birer insan olarak yalnızca varoluşsal olan bir ilişki kurabilirim. 'Ben' ve 'sen' arasındaki bu ilişki biçimi yalnızca demokratikleşme zemininde genel bir kalıp niteliği kazanabilir. Bu noktada, kültürün demokratikleşme sürecinde yeni mesafe biçimlerinin doğuşuna tanık oluyoruz. Tıpkı eski çağlarda yalnızca uzamsal olarak uzak durmanın, daha yüce görülen maddi mesafeye ve dikey toplumsal mesafeye dönüşmesi gibi. Ötekini, yüzündeki toplumsal maske üzerinden değil sadece bir 'şahıs' olarak 'sevmek' veya ondan 'nefret etmek' demokrasi sahnesinde olanaklı olmuştur.

İnsani ilişkiler için yalnızca varoluşsal olan bir zemin yaratmak demokrasinin vadettiği olası kazanımlardan en büyüğüdür. Önceki çağlarda insanlar arasında varoluşsal, toplumsal-üstü, kişi kişiye ilişki tarzı yoktu. Bir yasa olarak insanlar toplumsal, dikey ilişkiler ağıyla sarmalanmıştı. Bu bağlamda bir örneği anarsak; rahip günah çıkartan insanla, bir 'şahıs' olarak konuşuyor ve sözleri de bu inanan kişinin ruhunun en derinine işleyebiliyordu. Ama burada rahip aynı zamanda toplumsal bir yetkeyi de temsil ediyordu. İşte bu tür ilişkilerde aslında yalnızca 'kişisel' olan ancak dikey, toplumsal mesafenin ve yetkenin kişisel olmayan araçları üzerinden kendini açığa çıkartabilir.

Orta çağların şövalye kültüründe yüceltilmiş erotik 'aşkın' ortaya çıkışı, ben-sen ilişkileri tarihinin en önemli evrelerden biridir. Provence bölgesi *troubadour*ları, yalnızca 'varoluşsal' bir ilişkiyi yansıtan yeni bir sevgili imgesi yarattılar. Onların şiirlerinde aşk, özünü saflaştırmanın ve selametin yoluydu. Ama diğer durumlarda olduğu gibi bu

[1] Bu kitaptaki "Toplumsal Mesafe ve Kültürün Demokratikleşmesi" bölümüne bakınız.

örnekte de 'varoluşsal' ilişkilerde şairlerin kendi sesleri duyulmuyor, yalnızca toplumsal mesafenin dili konuşuluyordu. Mesela, tam da feodal düzenle uyum içinde kendilerini, sevdikleri hanımefendinin 'kölesi' olarak gösteriyorlardı. Bugünkü, yüceltilmiş erotik ilişkilerimizde hâlâ bu algının sesi yankılanır ve ritüelleri görülür. Biz de aslında feodal yapıyla ilgili olan 'kur yapma'[1] ifadesini kullanırız. (Diğer varoluşsal mesafelerle ilgili olarak da dikey, toplumsal mesafelerden kalma söz dağarcığını kullanmaya yatkınız. Mesela, bir başkasını aslında yalnızca ahlaki açıdan takdir ettiğimizde ona 'saygı duyduğumuzu' söyleriz, oysa bu yapılan işin, terimin asıl anlamıyla yani toplumsal otoriteye 'saygı duyma' ile hiçbir ilgisi yoktur.) Aslında, varoluşsal mesafe deneyimlerimizi, toplumsal olmayan terimlerle ifade edebilmek zordur. Son dönemlerde, ritüelin ve kullanılan dilin değişmeye başlamasıyla, modern erotik ilişkilerin iyice soğuklaştığına, romantik aşk anlayışının çöktüğüne dair serzenişler işitiyoruz. Toplumsal mesafe koymanın yıkılması sürecinde, sevilen kadın artık daha 'yüce' bir varlık olarak görülmez. Kendilerini 'ilerlemiş' olarak gören kişiler bu romantik 'yapaylığın' yıkılmasını alkışlarlar. Onlara göre aşk ilişkileri elbette doğal ve gerçekçi olmalıdır. Yine bunlar, demokratik bir dünyada, aralarındaki ilişki erotik bir ilişki olsa bile kadın ve erkeğin kendilerini, birbirlerinin 'yoldaşı', 'müttefiki' olarak görmeleri gerektiğini düşünürler. Ama bu bir yanlış anlamadır. Çünkü demokratikleşme sürecinde içkin olan fırsatlar kişilerarası ilişkilerimizdeki tavır ve duygularımızı açıklamada, *dikey* toplumsal ilişkilerin yerine *yatay* ilişki türünün getirilmesiyle gerçekleşmez. Demokratikleşmenin bize sunduğu asıl fırsat, *tüm* toplumsal kategorileri aşabilme ve

[1] 'Courteous' kelimesi örneğinde açıklandığı gibi, kur yapma anlamına gelen bu kelimenin (*court-ing*) kökeninde de 'saray, mahkeme [salonu], buralara ait kişiler vb.' anlamlara gelen 'court' (Latince 'cohors'tan) kelimesi yer alır -çn.

aşkı sadece kişisel ve varoluşsal bir mesele olarak yaşayabilme imkânıdır.

O halde burada, bizim savunduğumuz sosyolojik yörüngenin, hiçbir biçimde, insani deneyimlerin yalnızca sosyolojik kategorilerde açığa çıktığı, bunların kendini yalnızca sosyolojik kategorilerde ifade edebileceği şeklinde bir iddiayı ima etmediği açık hâle gelir. Tam tersine, konuyu, yani insani gerçeği radikal sosyolojik analizle açıklama girişimizin nedenlerinden biri, insana zararlı oldukları yerde etkisizleştirebilmek için toplumsal etkenlerin etkilerini bilme ihtiyacıdır. Bize göre, yapıcı denilebilecek modern düşünür tipi, düşüncesinde giderek sosyolojik bir yapıyı benimseyecektir; toplumu tanrılaştırıp tapmak için değil, toplumun en yüksek insani değerler üzerindeki olumsuz etkilerini törpüleyebilmek için.

c) *Ben-Kendim İlişkisi*: İnsanın başlıca işi dışındaki dünyayı ve etrafındaki kişileri kabullenebilmektir. Bir yandan da insan kademe kademe kendini bilme ve kendisi, emelleri hakkında bir fikir geliştirme ihtiyacını hissetmeye başlar. Bu bağlamda her kültürde, o kültüre özgü Ben-nesne ve ben-sen ilişkileri anlayışının yanında bir de yine o kültüre özgü 'insanın kendiyle ilişkisi' anlayışı vardır. Hiyerarşik biçimde yapılandırılmış toplumlarda insan kendini, toplumsal hiyerarşideki konumuna göre düşünür. Kendisini bir kişi olarak değil, bir toplumsal kategorinin örneği olarak deneyimlemeye zorlanır. 'Kişilik' ideali, yani kişinin kişi olarak kendine özgü değerini elde etme isteği modern çağa özgüdür. Bu özlem, yukarıda incelediğimiz varoluşsal ben-sen ilişkileriyle yakından ilgilidir. Çünkü bir insan, yalnızca başkaları için bir 'kişi' olabildiğinde ve başkaları onun için birer 'kişi' olabildiğinde *kendisi için* de bir 'kişi' olabilir. Aslında bize göre, bu varoluşsal, kişisel ben-sen ilişkisi kişinin kendine dair bir öz-imge geliştirmesi için esastır. Dolayısıyla, insanın önce kendinde 'kişi' olduğu, öz varlığını bireysel olarak ortaya koyduğu, diğerlerini de bunun ardından bir 'kişi' olarak görebildiği iddiasının

idealist bir yanılsama olduğunu düşünüyoruz. Tam tersine, bir insanın önce insani ve toplumsal çevresi biçimlenmelidir. Bu çevre de onun, diğerleri için bir 'kişi' olabileceği ve kendini bir kişi olarak görmeden önce onlarca durumla ilişkili olacağı bir ortamdır.

Bunun sonucu olarak, dikey toplumsal mesafeyi asgariye indirme niyetindeki demokratik toplum düzeni, tamamıyla içselleştirilmiş, özümsenmiş kişilik tipinin gelişimi için en uygun koşulları sunar. Bu nokta, kendilerini yalnızca varoluşsal açıdan tanımlayabildikleri için gurur duyan ama bunu şu peşinen reddettikleri toplumsal eğilime, yani toplumsal eşitleme tutumuna borçlu olduklarını unutan modern entelektüel seçkinler grubu üyeleri tarafından yanlış anlaşılır. Bu entelektüellerdeki yanlış anlamanın nedeni, insanın hiyerarşik, toplumsal olarak değerlendirilmesi tutumunun artık her şeyi kapsayıcı ve mutlak hâkim olmamasıdır. Böylece her insan zaman zaman kendini; toplumsal-üstü özüyle, kalıplardan ve toplumsal maskelerden sıyrılmış, olumsal, rastlantısal nitelikteki sosyal konumuyla kısıtlanmamış olarak kavrayabilir.

Demokratik sosyal gerçeklik bu yolla, dünyanın olumsallığından kaçma, kendinden geçmeye ulaşma şeklindeki kadim hedefe doğru yeni bir yolu açar. Bu hedef de esasında tüm *homines religiosi*nin[1] özlemidir. Dünyadan ve onun olumsal durumundan kaçışa ilk olarak sarhoşluk veren maddelerin yardımıyla, sonra çilecilikle ve nihayet yalnız başına tefekkürle ulaşılmaya çalışıldı. Bu denemelerin hepsinde olumsal dünyanın tiranlığından özgürleşme

---

[1] Kabaca 'dindar insan' diye aktarılabilecek deyim aslında yalnızca dinin dışsal ibadet ve muamelelerine uyan kişiye değil, dindar bir ruhu olan kişiye gönderme yapar. Tam olarak 'din duygusu, dini bir zihniyeti olan insan' diye karşılanabilir. (Aslında kavramın doğrudan 'dindar' diye karşılanamaması bu kelimenin Türkçede doğrudan 'dışsal bir özelliği' çağrıştırdığındandır). Nietzsche bu olgu ve kavramla çok uğraşır; *Jenseits von Gut und Böse* (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*), böl. 45; *Die fröhliche Wissenschaft* (*Şen Bilim*) aforizma 350 -çn.

başarılmıştı, ama ulaşılan durumda henüz kişinin kendisiyle yalnızca varoluşsal olan bir ilişkisi söz konusu değildi. Selamet deneyimi mitik ve dini simgelerle ifade edilir ki bu simgeler de genellikle sosyal otorite ilişkilerinin yansımalarıdır. Bu yolla olumsal, gündelik sosyal gerçeklikten kaçmanın peşinde olan insan, U dönüşü yapmaya zorlanarak kaçmak istediği yere geri sürülür. Olumsallıktan kökten azade olma yalnızca modern çağda olanaklıdır.

Modern kültür tipinin aleyhinde olsun veya olmasın kimse bu kültür tipinin gösterişsiz doğruculuk erdemini inkâr edemez. Diğer kültürler daha yüce ideallere, daha kışkırtıcı ütopyalara, daha renkli bir gerçeklik algısına, daha zengin inceliklere sahip olabilirler. Modern çağ tüm bunları süssüz, tahrif edilmemiş hakikate sahip olmak uğruna feda etmiştir. Bu kültür kendi, çarpıtılmamış gerçekliğiyle uyuşmak ister, bu da onun tüm mesafe koymaları feshetmesinin nedenidir. Bu kültüre ait birey de toplumsal konumunun takılarını takmadan, bizzat 'kendisi' olmak ister. Burada, modern bireyin ulaşabileceği muazzam bir şey vardır; kendiyle ilişkisinin yalnızca toplum tarafından belirlenmesiyle yetinmemek. Ama birey buraya varabilmek için her şeyden önce bir bedel ödemelidir; ona yalnızca açık açık tanımlanmış sosyal konumunun sunabileceği güvenlik duygusunu yitirme bedelini. Sosyal konum merkezli toplumlarda yön belirleme kolaydır, herkes konumunun neleri ummaya ve neleri arzu etmeye uygun olduğunu bilir. Bunun tersine modern dünyada artık kesin olarak belirlenmiş beklentilere yer yoktur, burada sınırsız bir tahrik vardır. Erken çağlarda, yalnızca yoksulların sınırsız düşleri vardı, zira yoksulların sonlu ödülleri umacak halleri yok.[1] Bu açıdan biz tamamen yoksullaştık. *Genel bir yazgı olarak güvende olmama duygusunun artık yalnızca aşağı-*

[1] Max Weber'e göre yalnızca ezilen kesimler misyonerce bir bilinç geliştirebilirler; *Gesammelte Aufsätze zur Religions-soziologie*, 1920–21, vol. I, s. 248.

ya sürülmüş kesimlerle sınırlı olmaması modern çağın kendine özgü niteliklerindendir. Eski seçkinler sınıfı muhtemelen buna çok üzülürdü. Güvende olmama duygusuna maruz kalmak acı bir deneyimdir. Ama bu deneyim aynı zamanda kültürel ve ahlaki gelişimin de önünü açar. Hiyerarşilerin ve derecelendirme kalıplarının çökmesini kültürel ve ahlaki yozlaşmanın belirtisi olarak okumak tamamen yanlıştır. Tam tersine burada, insan türünün eğitilmesi için bir fırsat görmeliyiz. Sabit hiyerarşisiyle toplum artık bize güvenli bir yörünge ve kendimizi tanıma zemini sağlayamıyorsa, tam da bu eksikliği, daha derin ve daha samimi insani gerçekliğe dayalı, yeni bir yörüngeyi geliştirmenin haklı nedenini olarak görmeliyiz.

Bu, demokratikleşmiş çağın gerçek görevidir ve bu görev henüz gerçekleştirilmemiştir. Eğer modern zihniyet, tamamıyla şey-odaklı ve işlevsel hâle gelmekle kendi potansiyellerini gerçekleştirebileceğini düşünürse, kendini yanlış değerlendirmiş olur. Daha derine inersek şunu görürüz; bu kültür, kişilerin kendilerini tanımlama tarzlarından 'sadece sosyal olan' tarzı yürürlükten kaldırıp, sosyal maskeleri soyulmuş, yalnızca varoluşsal ölçüte izin verecek bir duruma varmadığı sürece kendini koruyamaz.

Kültür Sosyolojisi

Karl Mannheim

Sosyolojik düşünce anlamında sosyolojinin kurucu kuşağından Marx ile Weber'in yanı sıra, derslerine katılarak öğrencisi olduğu Simmel ve Lukacs'tan, ayrıca Dilthey ile Freud'dan etkilendiği söylenen Karl Mannheim Türkiye'de yalnızca *İdeoloji ve Ütopya* başlıklı kitabı ile tanınıyor. Şimdi bu kitap ile Mannheim literatürüne önemli bir katkı sunulmuş oluyor.

Elinizdeki çalışma, Mannheim'ın *Kültür Sosyolojisi* alanındaki üç makalesinin bir araya getirilmiş halidir. Kitabı bir anlamda *İdeoloji ve Ütopya*'nın devamı olarak kabul eden yazarlar bulunur. Zira her üç makale de *İdeoloji ve Ütopya*'da olduğu gibi anlamın sosyal olarak inşası problemi ile ilgilenir. Öte yandan buradaki makalelerinde Mannheim, meseleye daha ayrıntılı ve tematik yaklaşır. Bu anlamda, daha rafine bir kavrayışla karşı karşıya olduğumuz ifade edilebilir.



ISBN : 978-605-9460-23-1



pinhanyayincilik.com
/pinhanyayincilik
/pinhankitap

32₺