GEORG STAUTH - BRYAN S. TURNER

NIETZSCHE'NİN DANSI

ÇEVİREN: MEHMET KÜÇÜK



BİLİM VE SANAT

NİETZSCHE'NİN DANSI

GEORG STAUTH
BRYAN S. TURNER

Georg Stauth (1942) Halen Almanya'da Bielefeld Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde doçent olarak akademik kariyerini sürdüren Stauth, aynı zamanda Johannes Gutenberg Üniversitesi'nde "kültür ve dil ilişkisi" üstüne bir araştırma yürütmektedir. *Zeitschrift für Soziologie* ve *Theory, Culture and Society* gibi saygın dergilerin yaym kurullarında çalışmasının yanısıra yurtdışında pek çok üniversitede konuk öğretim üyesi olarak bulunmuştur. Din sosyolojisi alanında uzmanlaşan Stauth'un başlıca eserleri şunlardır: *Islam und westlicher Rationalismus* (1993; İslam ve Batı Usçuluğu), *Modernität zwischen Differenzierung und Globalisierung* (1996; Ayrımlaşma ile Küreselleşme Arasında Modernlik), *Authentiztät und kulturelle Globalisierung* (1999; Sahicilik ve Kültürel Küreselleşme); *Islamische Kultur und Moderne Gesellschaft* (2000, İslam Kültürü ve Modern Toplum).

Bryan S. Turner (1945) Halen Singapur Ulusal Üniversitesi bünyesindeki Asya Araştırmaları Enstitüsü'nde öğretim üyesi olan Turner, bundan önce Cambridge Üniversitesi'nde (1998-2005) ve Avustralya'daki Deakin Üniversitesi'nde (1992-1998) sosyoloji profesörü olarak akademik çalışmalarını sürdürmüştür. Son dönemin en üretken sosyologlarından biri olan Turner, üç önemli derginin editörlüğünü birden yürütmektedir: *Citizenship Studies,* (Mike Featherstone'la birlikte) *Body & Society* ve (John O'Neill'le birlikte) *Journal of Classical Sociology*. Şu sıralar, bir yandan din sosyolojisi alanında üç ciltlik kapsamlı bir kitap yazarken, bir yandan da Cambridge Üniversitesi Yayınları'ndan çıkacak olan *Sosyoloji Sözlüğü*'nün editörlüğünü üstlenmiştir. En son çalışması, Craigh Calhoun ve Chris Rojek'le birlikte hazırladıkları *The Sage Handbook of Sociology* (2005; Sage Sosyoloji Elkitabı) başlıklı kitaptır. Diğer öne çıkan kitapları arasında şunlar sayılabilir: *Marx and the End of Orientalism* (1978), [*Marx ve Oryantalizmin Sonu*, çev. Ç. Keskinok, Kaynak: 1984]; N. Abercrombie ve S. Hill'le birlikte *The Dominant Ideology Thesis* (1980, Egemen İdeoloji Savı); *Religion and Social Theory* (1983, Din ve Toplum Kuramı); *The Body and Society* (1984, Beden ve Toplum); *Equality* (1986), [*Eşitlik*, çev. B. S. Şener, Dost: 1997]; *Citizenship and Capitalism* (1986, Yurttaşlık ve Kapitalizm), *Status* (1988) [*Statü*, çev. K. İnal, Ütopya: 2001]. Ayrıca N. Abercrombie ve S. Hill'le birlikte *The Penguin Dictionary of Sociology*'yi hazırlamıştır.

Nietzsche's Dance
Resentment, Reciprocity and Resistance in Social Life
Georg Stauth – Bryan S. Turner

çeviren: Mehmet Küçük
yayına hazırlayan: Elif Nihan Saraçoğlu
kapak tasarımı: Mustafa Okan
dizgi: Erkil Özkıyacı
baskı: Ertem Matbaası– 4180711

ISBN 975-7298-28-X

© Basil Blackwell, 1988
© Akcalı Ajans aracılığıyla Bilim ve Sanat
birinci basım: Bilim ve Sanat, Ankara, 1997
ikinci basım: Bilim ve Sanat, Ankara, 2005

Bilim ve Sanat Yayınları
Selanik Cad. Tankut İş Merkezi
No: 82/36 Kızılay 06650, Ankara
Tel: (0312) 4175901 Faks: (0312) 4193508
e-posta: bilgi@bilimvesanat.com

NIETZSCHE'NİN DANSI
Toplumsal Hayatta Hınç, Karşılıklılık ve Direniş



Georg Stauth – Bryan S. Turner

çeviren
Mehmet Küçük

bilim ve sanat

YAYINCININ NOTU: BU KİTABI VE DAHA PEK ÇOK NİTELİKLİ KİTABI DİLİMİZE KAZANDIRAN, 2002 YILINDA YİTİRDİĞİMİZ SEVGİLİ MEHMET KÜÇÜK'Ü SAYGIYLA ANIYORUZ.

Kaynakça bilgisi:
Georg Stauth - Bryan S. Turner, *Nietzsche'nin Dansı*,
çeviren: Mehmet Küçük, Bilim ve Sanat, Ankara,
2005, 358 sayfa.

İçindekiler

Teşekkür 8

Türkçe Basıma Önsöz 9

Kısaltmalar 23

Giriş: Nietzsche'nin Dansı 27
Nostalji 27
Nietzsche'nin Karşılıklılığı 30
İçindekiler Tablosu 42
Bir Taslak 47
Küçük Şeyler Öğretisi 58

I. Nostaljinin Ahlaki Toplumbilimi 61
Giriş: Toplumbilim Geleneği 61
Nostaljik Paradigma 64
Alman Nostalji Uyarlaması 68
Michel Foucault ve Modernizm 77
Dinsel-Ahlaki Sorun ve Post-modernist Bunalım 80
Nostaljinin Eleştirisi 86
İdeoloji, Ahlak ve Değerler 93
Bilimsel Olmayan Çıkmanın Sonuçlandırılması 99

II. Disiplinin Soykütüğü 105
Giriş: Maddecilik ve Doğa 105
Marx'ın Praksis ve Doğa Üzerine Görüşleri 108
Nietzsche'nin Bedeni 111
Hıncın Tarihi : Max Scheler 116
Gerçekliğin Toplumsal Kuruluşu 121
Görüngübilimcilere Karşı Nietzsche 128
Duyguların Uygarlaşması: Disiplin 133
Dünya Egemenliği Etiği 136
Direnişin Varlıkbilgisi 140
Bilim, Tahakküm ve Doğa: Sonuç 151

III. Rahip Bir Muhafız Alayı Askeridir – Weber'de Ussallaşma ve Kültürel Denetim 153
Giriş 153
Nietzsche Mirası 157
Aşırı Toplumsallaşmış İnsan Anlayışı 161
Bireysellik, Öznellik ve Modernlik 163
Hınç ve Modernlik 171
Aydınlar ve Anlamlı Evren 177
İktisadi Etik ve Sivil Tabakalar 179
Weber'in Nietzsche'den Ayrılması 183

IV. Freud'un Geri Dönüşü – Din, Cinsiyet ve Uygarlık 185
Giriş: Büyük Düşünceler 185
Freud'un Düşüncesi 187
Freud ve Toplum Bilimleri 192
Freud'un Amerikanlaştırılması 194
Freud ve Eleştirel Kuram 198
Tanrının Ölümü ve Toplum 201
Freud'un Kuramında Din 205
Nietzsche ve Freud'un Dine ve Sanata Yaklaşımları 210
Tragedya ve Güç Kötümserciliği 213
Sonuç 219

V. Tanrının Neşesi – Adorno'da Karşılıklılığa Karşı Kendini Olumlama 221
Sunuş 221
Adorno – Kültürel Eleştiri ve Toplum 223
Hınç ve Dolayım 230
Kurnazlık ve Karşılıklılık 234
Faşizm ve Hınç 238
Anlıkçılık ve Direniş 243

VI. Bedeni Hor Görenler Üzerine– Nietzsche ve Fransız Toplum Kuramı 259
Özet 259
Fransız Toplum Düşüncesinin Özellikleri 262
Foucault'nun Nietzsche'si 265
Nietzsche'nin Bedeni 275
Cisimleşme 283
Nietzsche'nin Toplumbilimi 286
Sonuç: Hegel'e Karşı 294

VII. Modernliğin Jesti 297
Nietzsche'nin Yokluğu ve Geri Dönüşü 297
Modernlik ve Çözümleri 306
Beden-Hazzı 310
Eylem, Cemaat, Doğa 315
Çöküş / Nihilizm 325

Kaynakça 329
Türkçesi Bulunan Kaynaklar 345
Dizin 349

Teşekkür

Elinizdeki kitap 1985'te Murray Nehri'nde kısmen tasarlandı ve kısmen yazıldı. Bize bir yüzen ev sağladığı için Liba Liba'ya ve mürettebata teşekkürlerimizi sunarız: Joy Parham ve Tony Parham, Adrian Vickery ve Bozina Vickery, Karen Lane ve Mona Abaza, Lena Sudano ve Renato Novelli. Friedrich Nietzsche üzerine bir kitabın Güney Avustralya'daki Murray Nehri'nin kıyılarında biçimlendirilmesinin çok uygun olduğu düşüncesindeyiz, çünkü bu kitap bilimsel toplumbilimde üstü kapatılan gündelik yaşam biçimleri olarak dans etmeye ve yeme-içmeye ilişkin bir kitap. Nietzsche sağlığı dağların tepesinde aramıştı, biz de toplumbilimin yeni bir yolunu bir nehrin kıyılarında aradık.

Bu kitabın çeşitli kısımları *Theory, Culture and Society* dergisinin düzenlediği Fransız Düşüncesi Konferansı'nda, Flinders Üniversitesi ve La Trobe Üniversitesi'ndeki seminer ve konferanslarda sunulmuştur. 6. Bölümün ilk müsvettelerinden birisi için yaptıkları yorumlardan dolayı, Mike Featherstone ve Roland Robertson'a müteşekkiriz. 3. Bölümün bir uyarlaması, ilk olarak *Zeitschrift für Soziologie*'de (cilt 15 [2], 1986) yayımlandı.

Ayrıca, metni bütünüyle dizen Sue Manser'a teşekkürü borç biliriz.

Türkçe Basıma Önsöz

Nietzsche'nin Dansı

Toplum Biliminin Kökenleri Üstüne

Nietzsche'nin Dansı'nda, insanın gündelik hayatta cisimleşmesini ve karşılıklılığım, tüm toplumsal ilişkilerin gerçek temeli olarak daha büyük ölçüde ve kesinlikte öne çıkaracak yeni bir toplumbilim yaklaşımının taslağını çizmeye çalıştık. Bu yeni yaklaşımın kökeni, modern toplumun kültürel bir eleştirisi olarak Friedrich Nietzsche'nin çalışmaları ve mirasının, felsefi olmaktan çok toplumbilimsel açıdan okunuşunda yatmaktadır. Gündelik hayattaki hınç ve karşılıklılığa yönelik bu toplumbilimsel yaklaşım, ortaya koydukları toplum kuramları itiraf etmeseler de Nietzsche'nin beden, içgüdüler ve kültür çözümlemesinden belirli bir mirası devraldığını savunduğumuz Max Weber ve Sigmund Freud'un çalışmaları üzerine sürdürdüğümüz eleştirel bir incelemeden yola çıktı. Nietzsche'nin felsefesi, aslında, klasik toplum kuramının harcını oluşturur.

Nietzsche'nin Dansı'nın yayımlanmasından sonra geçen yıllar içerisinde, Nietzsche'nin eserlerinin aynı zamanda günümüz kültürünün postmodern çözümlemesinin büyük bir kısmının da temellerini attığı gitgide açıklığa kavuştu. Bundan ötürü, bugün Nietzsche'nin felsefesi günümüz kültür ve toplumunun en ileri görüşlü eleştirilerinden biri olarak kabul edilmektedir. Kitabın İngilizce özgün basımında çözümlememizin büyük bir kısmını Michel Foucault'nun çağdaş kuram açısından barındırdığı içerimler üzerinde yoğunlaştırmıştık. Bu yeni önsözde, Nietzsche'nin postmodern toplum kuramları bağlamında günümüzdeki statüsü üzerine düşüncelerimi örneğin Michel Maffesoli'nin *Kabileler Çağı* (*The Time of the Tribes*, 1996) başlıklı çalışmasına ağırlık vererek sunacağım.

Doğum dönemindeki toplumbilim, marjinal yarar kuramında

özetlendiği haliyle ekonomik usçuluk ve değer anlayışının güçlü bir eleştirisi olarak görülebilir. Toplumbilime ilişkin değerlendirmemizde, toplum modelleri olarak yararcılığın ve ekonomik mübadelenin temel sorunlarını ortaya koymaya çalıştık ve insanın varoluşunun boyutlarını oluşturan din, dostluk ve sevgi gibi görüngüleri yararcı ussallığın ölçütleriyle karşıtlaştırdık. Gündelik hayatın temel görünümlerinin –örneğin sevgi ve nefret– yararcı bir paradigma içinde kalınarak tamamen ya da yeterince açıklanamayacağı sonucuna vardık. Her ne kadar Weber'in toplumbiliminin kendisi marjinal yarar kuramlarına verilmiş eleştirel bir yanıt idiyse de, Weber duygulanımsal eyleme ilişkin yeterli bir kavrayış sunamadı ve toplumsal aktörü cisimleşmiş bir toplumsal varlık olarak ele alan isabetli bir anlayış geliştiremedi. Benzer şekilde, Freud, apaçık bir biçimde bilinçdışını insan davranışının temel bir boyutu olarak gören bir anlayış geliştirmesine ve Nietzsche'yi izleyerek kültürel görüngülere yönelik güçlü bir yaklaşım sergileyen bir nevroz kuramı ortaya koymasına rağmen, bir içgüdüler ekonomisini varsayan başat bir usçu paradigmayı ne yazık ki korudu. Freudculuk insanın duygusal hayatının zengin karmaşıklığını anlayamadığı gibi, cinsellik konusunda indirgemeci ve kaba bir enerji modeli içerir. Freud'un beden, benlik ve toplum modelinin barındırdığı sorunların birçoğuna, Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin *Anti-Oidipus* (*Anti-Oedipus*, 1984) başlıklı çalışmalarında yer alan "arzulayan makine" kavramı bağlamında işaret edilmiştir.

Gündelik karşılıklılığın incelenmesi olarak toplumbilim, ekonomideki basit mübadele kuramına köktenci bir seçenek sunar. İki gövdeden, yani *socius* ve *logos*'dan oluşan "toplumbilim" terimi kendi başına ilgilenilmeyi hak ediyor. Toplumbilim harfiyen dostluğun ya da yoldaşlığın (yani, karşılıklılığın) bilimsel incelenmesidir. Ayrıca yoldaşlık kavramının Latince *panis* ya da rızktan türediğine de dikkat çekilebilir. Yoldaşlık bir öğünün paylaşılması sonucunda oluşur, yiyeceğin ritüelci bir topluluğa ortaklaşa katılmalarından/ötürü birbirlerine güvenen insanlar arasında değiş tokuş edildiği bir masa etrafında toplanmış yoldaşlar arasındaki karşılıklılığı içerir. Bu kurban yemeği nosyonu, toplumun temeli ola-

rak, din toplumbiliminin kökenlerinde önemli bir rol oynadı. William Robertson Smith gibi toplum felsefecileri, dinsel inançların ve simgelerin anlamlarını, bunların ilkel toplumların bir öğününde yatan toplumsal ve kültürel temellerinden çıkartmaya çalışmışlardı. İlkel toplumlarda profesyonel bir rahipler tabakasının gelişmesi söz konusu olmadığından sistemli bir tanrıbilim de yoktu; din daha ziyade inançların ve kuşatıcı ritüeller ile ayinlerin içine gömülü durumdaydı. Nitekim, insanbilimciler, en temel dinsel edimlerden birinin insanoğlu ile tanrıları arasındaki bir mal değiş tokuşunu, bir ayin öğünü biçimine bürünen bir değiş tokuşu içermesinden ötürü kurban etme ritüellerinin önemine dikkati çekmişlerdir. Bu totemci öğünde, kutsal totemin ortaklaşa tüketilmesi, birey ve tanrısal varlık arasında toplumsal bir bağ kurar.

Bu totemci öğünler, grup bağı yaratmaya hizmet eden dinsel ritüellerin ve toplumsal ilişkilerin yükümlülük içeren doğasını gösterir. Esasen, bizzat *religio* sözcüğü, ortak karşılıklılıklara ve paylaşılan değerlere yaslanan bir toplumsal grup halinde birbirine bağlanma işlevine işaret eder. Bu ilkel toplum çözümlemeleri toplumsal dayanışmanın oluşmasında armağan ilişkilerinin ve mübadelenin önemine dikkat çekmeye hizmet etseler de, bu mübadele örüntüleri yararcı bir usçu mantık izlemez. Bu mübadele örüntüleri kıtlık varsayımlarına değil, bir simgesel bolluk bağlamında coşkulu, hararetli ve duygusal ilişkiler varsayımlarına yaslanır (Turner, 1991).

Bundan dolayı toplumbilim, teknik olarak, toplumsal dayanışma ve oydaşma örüntülerinin oluşumunu ve korunmasını anlamaya ve açıklamaya girişen bir bilim olarak tanımlanabilir. Geniş hatlarıyla bakıldığında, bu toplumsal dayanışma nosyonu konusunda iki yaklaşım söz konusudur. Birincisi, dayanışmayı rekabetçi bir ortamda kendi gereksinimlerini gidermeye çalışan bireyler arasındaki sonsuz değiş tokuşların ya da karşılıklılıkların bir ürünü olarak kavramsallaştıran mübadele kuramıdır. Toplumsal dayanışmaya ikinci yaklaşımsa, bireylerin ortaklaşa hayata toplumsallaşarak dahil olmalarını sağlayan aile ve kilise gibi temel kurumları pekiştiren ortak değerlere ya da kültüre daha fazla ağırlık

verir. Armağan verme ilişkileri toplumsal dayanışmanın bu iki boyutunu her yönüyle gözler önüne serer, çünkü armağan değiş tokuşu toplumsal düzenin bir temeli olarak toplumda karşılıklılığın oynadığı rolü göstermekle kalmaz, aynı zamanda mübadele ve sözleşme nosyonlarına payandalık eden ortak değerlerin ve kültürün varlığını önceden varsayar.

Kuşkusuz toplumsal dayanışmanın temeli olarak bu karşılıklılık kavramının bir boyutu da, mübadele ilişkilerinin beklenir bir biçimde bir kıtlık bağlamında gerçekleşmesi, yani bireylerin, kendi gereksinimlerinin doğrudan, bütünüyle ya da eksiksiz giderilemediği bir mübadele ortamında dayanışmayı aramasıdır. Toplum bilimde kıtlık ve dayanışma, toplum kuramının gelişimini biçimlendirip belirleyen toplumsal tabakalaşmanın iki boyutu olarak ortaya çıkar. Bundan dolayı, toplumbilimin doğasına ilişkin söylediklerimize kıtlık ilkesini daha dikkatli bir şekilde dahil ederek, daha önce bir dayanışma bilimi olarak sunduğumuz toplumbilim tanımını karmaşıklaştırmamız gerekiyor. Bir başlangıç yorumu olarak, toplumbilimin kıtlık bağlamında dayanışma fikrine nasıl varıldığıyla (şayet varılabiliyorsa) ilgili olduğuna dikkat edebiliriz. Ama burada kıtlık, genelgeçer bir bakış açısından ekonomiyle ilişkili bir terimdir. Toplumbilim, geleneksel olarak, karşılıklılığın bir dışavurumu olarak dayanışmanın çözümlenmesiyle ilgiliyse, ekonomi de bir kıtlık bilimi olarak tanımlanabilir. Ekonomi, bireylerin kısıtlı kaynakların paylaşımı konusunda piyasalarda girdikleri rekabetçi mücadelenin doğurduğu bir kıtlık bağlamında davranışın tutumlu kılınmasıyla ilgilenir. Toplumdaki eşitsizlik, sıradüzen ve çatışmanın nihai kökeni, yani toplumsal bağ olarak karşılıklılığa yaslanan ortaklaşa, duygulanımsal ilişkiler olarak dayanışma ilkesinin karşısında duruyor görünen toplumsal yapının boyutlarının kökenleri, pazar yerindeki işte bu kıtlıkta yatar. Nietzsche'nin iktidar istenci felsefesi, toplumsal Darwinciliğin bu kıtlık kavrayışını, en uygun olanın hayatta kalmasının doğal seçkincilik anlayışını ifade ettiği bir doğal ortamda girişilen varoluş mücadelesinin bir çözümlemesi yoluyla ortaya attığı bir düşünsel bağlamda geliştirildi. Nietzsche, *Ecce Homo*'da kendi çalışmalarını Darwinci-

likle bağdaştıran "mürekkep yalamış sığırlar"dan yakınarak Darwinciliği reddetmişti. Nietzsche'ye göre, iktidar istenci, Darwinci biyolojinin maddeciliğine karşı yeni bir insan tipini ortaya koymak için girişilen ahlaki bir mücadeleyi ifade ediyordu.

Toplumbilimin tarihsel ardyöresine ilişkin bu kısa açıklamadan hareketle, toplumbilimin klasik ekonominin ve bilhassa ussal eylemin evrensel bir ölçütü olan uzlaşımsal yarar kavramının bir eleştirisi olarak ortaya çıktığını görebiliriz. Usçu ekonomik eylem anlayışları, yararı kıtlığa gönderme yaparak tanımladılar. Böylece ussallık basitçe, kıt kaynakların bireysel rekabetçi piyasa ortamında isteklerin doyurulabilmesi için amaçlara ulaşılmasında kullanılmasıdır. Bir malın değeri, bireylerin böyle bir mala duydukları gereksinimi doyurabilmek için bu malın elde edilmesine tahsis etmeye hazır oldukları harcama miktarınca belirlenir. Marjinal yarar, kıt araçlarla bir isteğin doyurulmasına ussal olarak tahsis edilen fazladan çaba birimidir.

Klasik toplumbilim, ussal eylemin evrensel bir ölçütü olarak sunulan marjinal yarar kuramının bu başat varsayımlarının bir eleştirisi olarak ortaya çıktı. Sözgelimi, Weber, esasen araçsal ussallık tarafından belirlenmeyen geleneksel ve duygulanımsal toplumsal eylemler arasında bir ayrım yapmanın önemini savunmuştu. Buna ilaveten, başat bir değer ya da manevi sistemle tutarlı değer ussallığı (*wertrational*) ile basitçe yararcı ilke olan araçsal ussallık ya da amaç ussallığı (*zweckrational*) arasında ayrım yapmıştı. Daha önce görmüş olduğumuz gibi, toplumsal insanbilimciler toplumu ve toplumsal eylemi anlamanın evrensel bir modeli olarak sunulan marjinal yarar kuramına itiraz ettiler. Sözgelimi, kimi insanbilimciler, ilkel toplumlar ile modern toplumların birbirinden oldukça farklı ekonomik ilkeler temelinde işlediğine inanırlar. Klasik ekonomi modern piyasa ekonomisinin yarar ilkesi uyarınca muhafaza etme fikrine yaslandığını varsayarken, eski ekonomi bildik bir biçimde feda etme ölçütü uyarınca işlemiştir. Diğer bir deyişle, ekonomik hesaplar dengesi ilkesine, yani harcamanın kazançla telafi edilmesi ilkesine ne kadar ters görünürse görünsün koşulsuz harcama ölçütü esas alınmıştır. Harcamaya dayanan mü-

badele sistemleri ancak sözcüğün çok dar anlamıyla ussal görülebilir. Tasarruftan ziyade vermeye yaslanan bu ilke, bilhassa tarihsel olarak dinsel kurban törenleriyle birlikte anılan kültlerde görülebilir.

Ekonominin ve toplumbilimin kökenlerine ilişkin yaptığım bu yorumdan hareketle, klasik ekonominin on sekizinci yüzyılda modern bir bilim sıfatıyla ortaya çıkışının, tüketim toplumunun gelişmesinin sonucunda olduğunu iddia edebiliriz. Gösterişçi tüketim, mesleklere özgü ürünlerin yaratılması, sahiplenici bireyciliğin ortaya çıkışı, narsis benlik ile temsili benliğin ruhbilimi ve nihayet lüks tüketim düşkünü aylak sınıfın gelişmesi, rekabetçi sanayi kapitalizmi içerisinde yeni bir toplumsal düzenin boy attığını gösteren toplumsal gelişmelerdi. On sekizinci yüzyılın tüketim toplumu bir açmazı, yani ekonomik bolluğun bir sonucu olarak kıtlığın artmasını doğurdu. Talebin sınırsız esnekliği, toplumsal kıtlığın ekonomik artığın ve yükselen bireysel beklentilerin bir koşulu haline geldiği anlamına gelmekteydi. Bir esnek arzu toplumunda ekonomik bolluk modernleşmeyle birlikte bir kıtlık dünyası doğurdu ve simgeler ile kültürel ürünlerin rekabeti, sonsuz statüler, mertebeler ve beğeni farklılıklarına sahip bir değer toplumunun ortaya çıkışıyla sonuçlandı.

Nietzsche'nin Dansı'nda Nietzsche'nin eleştirel felsefesini, Almanya'da ahlaki yükümlülüğün geleneksel örüntülerine bir piyasa disiplini dayatarak dolaysız doyumun ve toplumsal karşılıklılığın doğal gündelik dünyasını çökerten kapitalist ekonominin gelişmesine verilen bir yanıt olarak yorumladık. Gündelik beğeni ve arzu dünyası, toplumsal ilişkileri ticarileştirmesi ve bireyciliği açısından epeyce yıkıcı olan bir piyasa ekonomisinin örtüsü altında kalmıştı. Buna ilaveten, Nietzsche, Prusya devletinin gelişimini bürokratik denetim, gözetleme ve düzenlemeden oluşan yeni bir demir kafes aracılığıyla disiplin dayatan bir yönetim sistemi olarak gördü. Üçüncüsü, Nietzsche piyasanın ve devletin kaydettiği bu gelişmelerin, özdenetim ve özdüzenleme değerlerini vazeden Protestan bireyciliği ve çileciliğinin mirası tarafından desteklendiğini düşünüyordu. Her ne kadar Nietzsche Prusya milliyetçiliğinin ilk evre-

sini desteklemiş olsa da, 1880'li yıllarda Bismarckçı politikanın ve onun ince beğeniden nasibini almamış kültürünün keskin bir eleştiricisi haline geldi. Nietzsche ilk dönemindeki idealizmini terketti ve müzikte Wagner'i, politikada da Bismarck'ı reddetti. Milliyetçi Alman kültürünü aptalca ve bayağı olduğu gerekçesiyle yadsıdı –bizim, Prusyalı milliyetçi aydınların hantal düşünce tarzlarına bir seçenek olarak dans etme izleğini vurgulayışımız da buradan kaynaklanıyor.

Nietzsche toplumun üç bileşenini –piyasa, devlet ve din– Apollon ve Dionysos arasındaki ünlü ikilik bazında kavramsallaştırdı. Nietzsche *Tragedyanın Doğuşu*'nda (*The Birth of Tragedy*) Apollon'u, hayatın değerinin anlamlı bir varoluşta yattığını savunan o "harika yanılsama"yı bize sunan ve böylelikle doğal dünyada bireye bir güven duygusu kazandıran tanrı olarak sundu. Bunun tersine Dionysos, bireyselliğin kendinden geçmeyle parçalandığı esriklik tanrısıdır. Yunanlılar hayatın saçmalığını ve anlamsızlığını yaşantılamışlar, "güç kötümserliği" aracılığıyla sanatta huzuru ve kendi kaderleriyle barışık olmanın yolunu aramışlardı. Klasik tanrı Apollon'un disiplini, ussallığı ve düzenlemeyi temsil etmesine karşılık, Dionysosçu kültler şiddet, cinsellik ve erotik yıkıcılığı dışavuruyordu.

Yönetsel denetimi ve Protestan bireyselci değerleri yükselen kapitalist ekonomiyle birleştiren Prusya düzeninin yayılışını, Nietzsche, en geniş anlamıyla Dionysoscu arzular ve insan cinselliğinin gereksinimleri üzerinde hüküm süren Apolloncu disiplinin bir dışavurumu olarak görüyordu. Nietzsche'nin Dionysos ile Apollon'u karşılaştırdığı modelin Weber'in din toplumbilimindeki, bilhassa *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'ndaki (*The Protestan Ethic and the Spirit of Capitalism*) temel düşüncelerin birçoğunu tam anlamıyla ifade ettiğini görmek mümkün. Weber'e göre, Kalvincilik bireyselci bir kapitalist piyasanın boy atmasıyla dönüşmüştü, öyle ki, Kalvincilik bireysel dindarlık ve kişisel ahlaki töre aracılığıyla meşrulaştırılan zenginlik ve tahakküm uğruna girişilen bireysel rekabeti ifade eder hale gelmişti.

Protestanlık, kapitalizmin rekabetçi toplumunun ortaya çıkışında evlilikteki kişilerarası ilişkiler üzerinde önemli bir etkiye sa-

hipti. Avrupa toplumlarının geleneksel feodalizmden sanayi kapitalizmine doğru evrilmesinde insan cinselliği gitgide önem kazandı. Bu geçiş döneminde, Almanya'da felsefe ve tanrıbilim alanlarında beden sorunu belirleyici bir mesele haline geldi ve insan bedeninin cinselliği, *Nietzsche'nin Dansı*'nda gösterdiğimiz gibi, 1890 yılından itibaren toplum bilimlerinin belli başlı tartışmalarını, en azından üstü kapalı olarak, biçimlendirdi. Geleneksel toplumlarda beden ve ekonomik zenginlik arasındaki bağlantı, büyük evladın miras hakkındaki önceliği gibi miras yasalarında açığa vuruluyordu. Bu miras yordamları genç kadınlar açısından evlilik öncesinde bekâretin korunmasını gerektiriyordu ve eril iktidar hane reisi erkekler tarafından yeniden üretim ve miras yoluyla ifade ediliyordu. Toprak mülkiyetinin erkek çocukların ekonomik varisler olarak yeniden üretilmesi yoluyla güvence altına alınması için istikrarlı evliliklere ihtiyaç duyuluyordu. Gelgelelim, cinselliğin kötücül karakterine ilişkin birçok dinsel varsayımın boşanmayı yasaklaması yüzünden din ve feodal mülkiyet arasında bir çatışma da söz konusuydu. Evli kadınların kısır oldukları ortaya çıktığında, cinsellik konusundaki dinsel sayıltılar ile toprak mirası yoluyla hanenin sürekliliğini güvence altına almak için yeniden evlenme gereksinimi arasında bir çatışma beliriyordu. Bu sistem, haneiçi cinsellik ile yan yana duran manastırın bekârlık yeminini gerektiriyordu. Kilisenin cinselliğin kötücül doğası konusunda benimsediği görüş, manastır nizâmı ve bâkir rahipler düşüncesi aracılığıyla kurumsallaştırıldı. Böyle bir düzende sarayda yaşanan aşk esasen bir zina aşkıydı, çünkü desteksiz ve topraksız şövalyeler aile mülkiyeti mirası aracılığıyla karılarını güvence altına alamıyorlardı. Arthurcu romanslar* ortaçağ toplumlarındaki bu günahkâr tutku geleneğine klasik ifadesini kazandırmıştır.

Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nda cinselliğe ilişkin yürüttüğü tartışma çok açık bir biçimde bu çatışmaların

* Bu romanslar efsanevi Kral Arthur'un sarayını, kazandığı zaferleri, şövalyelerinin serüvenlerini, Arthur'un karısı Guinevere ile şövalye Sir Lancelot arasındaki yasak aşkı, bu aşkın ve Kutsal Kase'yi arama serüveninin Arthur'un şövalyeleri ile arasındaki birliği nasıl bozduğunu, Arthur'un ölümüne ve krallığın yıkılmasına nasıl yol açtığını birbirinden değişik biçimlerde işler. (y.h.n.)

farkındadır, çünkü Protestancı tinsellik manastırı aileye taşıyarak dinsel disiplini dönüştürmüştür. Cinsel açıdan çilecilik, manastırın bekâret yemininin Protestan hane yaşamını dönüştürmesini temsil etti. Weber'in kabul ettiği gibi, cinsel arzunun Protestan hanesinde bu şekilde kurumsallaşması dinsel çileciliğin haneye girişini temsil etti ve Nietzsche'nin terimleriyle bakıldığında, cinsellik ve eviçi mekânlar hakkındaki Protestan öğreti aracılığıyla Dionysos'u Apollon'a tabi kıldı. Bedenin düzenlenmesi aracılığıyla erotizm denetlenip bastırıldı. Böylece, burjuva ailesinin perhiz yordamları, toplumsal denetimin ve ekonomik iktidarın çıkarları doğrultusunda bedenin yönetilmesini doğurdu (Turner, 1996). Feodalizmdeki geleneksel manastır yapılarının yokluğunda Protestan mezhepler yeni bir çileci özdenetim ve özdüzenleme yoluyla libidinal arzuları gündelik hayata yeniden yönlendirdiler. Kapitalist ussallık, Freudcu ruhçözümlemenin teşhis ettiği gibi, nevrozla sonuçlanan çileci cinsel kısıtlamaları dayattı. Böylece kapitalist ilişkiler kadın histerisi ve kapitalist üretim ve denetim koşullarında üretken olmayan bir cinsel sapkınlık olarak görülen mastürbasyon çılgınlığı gibi yeni zihinsel hastalıklar doğurdu. Dinin dünyevileşmesi ve cinsellik üzerindeki dinsel denetimlerin dönüşmesi Nietzsche'nin felsefesinin ve kişisel hayatının temel izlekleriydi. Ahlaki ve kişisel değer, insanlığın kudretinin dışavurumları olarak sanat ve cinsellikte (yeniden) keşfedilecekti.

Bundan dolayı, *Nietzsche'nin Dansı* gündelik hayatın birbiriyle bağlantılı üç süreç yoluyla dönüşmesine ilişkin toplumbilimsel bir çözümlemedir: Birincisi, kapitalist üretim ilişkilerinin yayılması toplumsal ilişkileri ticarileştirerek ve mübadele ilişkileri ile bunların ürünlerini metalaştırarak gündelik hayattaki karşılıklılığın ve mübadelenin doğasını dönüştürdü. İkincisi, on dokuzuncu yüzyıl boyunca ulus devletin Foucault'nun "yönetimsellik" dediği bir dizi bağıntı içerisinde yeni bir güçlü toplumsal gözetim ve denetim aracı olarak oluşturulmasının peşinden sökün eden bürokratik ve yönetsel düzenlemelerin genişlemesi söz konusuydu. Üçüncü olarak, yeni eviçi çilecilik idealleri yoluyla cinselliğin düzenlenmesi söz konusuydu; böylelikle, Weber'in gözlemlediği gibi, manastır disiplinine ilişkin geleneksel varsayımlar Protestan hanesine akta-

rılmıştı. Nietzsche'nin felsefesi bu üç sürecin ortak bir kavrayışına yönelmişti ve yaptığı kültür çözümlemesi bu toplumsal-siyasal süreçlerin nasıl olup da olumsuz toplumsal düzenleme biçimlerinin (Apollon'un ussallığı aracılığıyla) gündelik dünya üzerinde egemenlik kurmasını (bu da Dionysosçu bir izleğin tabi kılınmasını içerir) içerdiğini göstermeye çalışmıştı. Geleneksel arzu biçimlerini modern düzenleme araçlarıyla baskı altına alan bu düzenlemeler, Freudcu kuramın bir dizi nevroz çerçevesinde çözümlediği yeni bir hastalık doğurdu. Bundan dolayı, Nietzsche'nin felsefesi, yalnızca bir kültür çözümlemesi ve kültür eleştirisi olmayıp, aynı zamanda sanatsal yenilenme ve toplumsal dönüşüm yoluyla sağlık ve ahlak konusunda yeni ölçütler oluşturma yönünde bir girişimdi.

Çağdaş toplumbilimde bu izleklerin birçoğu toplumbilimciler tarafından ele alındı. Bunun bir örneği Maffesoli'nin *Kabileler Çağı* başlıklı çalışmasıdır. Cinsel açıdan oyuncul bedene ilişkin postmodern bir kuram oluşturma girişimi olan çalışmasında Maffesoli, gündelik hayatın Dionysoscu boyutlarının kapitalist üretimin yeni çileci disiplinleri tarafından asla tamamen yok edilmediğini, bunların daha ziyade yeni usçu yapıların örtüsü altına itildiğini savunur. Maffesoli'ye göre, günümüzde gündelik hayatın bu duygulanımsal ve geleneksel bileşenlerinin, geleneksel kapitalist ilişkilerin bireyciliğiyle çelişen, yeni dayanışma ve bağlılık örüntüleri yaratan duygusal topluluklar aracılığıyla yeniden ifade edildikleri yeni bir kabilecilik çağına adım atmaktayız. Kapitalizmin ayrışmayı ve bireyleşmeyi gerektirmesine karşılık, duygulanımsal toplumsal bağlar ilkesini yeniden oluşturan yeni kabilecilik aracılığıyla duygulara dayalı bağlanışın önüne yeni fırsatlar çıkmıştır. Maffesoli postmodernizmde, yeni duygusal toplulukların ortaya çıkması sayesinde, gündelik hayatın bir kez daha zevk alma, haz duyma, dayanışma bölgesi haline geldiğini ve büyüsüne yeniden kavuştuğunu savunur.

Maffesoli, *Dionysos'un Gölgesi* (*The Shadow of Dionysus*, 1993) adlı yapıtında geleneksel üretkencilik örüntülerinin, toplumsal değerlerin temeli olarak çalışmayı ve ekonomik ilerlemeyi gören varsayımlara itiraz eden yeni toplumsal ve kültürel eleştiriler tarafından dönüştürülmekte olduğunu savunur. "Çalışma etiğinin göre-

lileştirilmesi, bedenin vurgulanması, sapkınlığın çeşitli biçimleri, ideolojik tarafsızlık, dönemsel tüketim gruplaşmaları, aşka dayalı yoldaşlık ağları, giyim-kuşam ve kozmetiğe verilen önem" gibi gündelik pratikler ve karşılıklılıklar yeni Dionysoscu güçlerin işaretlerini vermektedir (Maffesoli, 1993: 156). "Ağlar, yeni kabilecilik, grup tutumları, kitle iletişim araçlarının karşılıklı etkileşimi, kayıtdışı ekonomi, görüntülerin bayağılaştırılması ve teknolojikleştirilmesi gibi bir dizi yeni toplumsal görüngü", araçsal usun ve kapitalizmin geleneksel örüntüsünün usçu varsayımlarından birçoğunu sorgulanmaya açmaktadır (Maffesoli, 1996: vi). Bu değişimler Maffesoli'nin toplumsallık dediği görüngüyü oluşturur. Toplumsallık, geleneksel kapitalizmin yabancılâşmış ve silikleşmiş özelliklerine düşmanlık duyan, yeni bir büyü kazanmış toplumsal aidiyet örüntülerini varsaymaktadır.

Maffesoli'nin Nietzsche yorumu, çağdaş kapitalist modernleşmeyi eleştirmenin bir yöntemi olarak Dionysos ile Apollon arasındaki ayrım üzerinde yoğunlaşıyor. Ama Maffesoli'nin bu Nietzsche yorumu, Nietzsche'nin bakışında yer alan ve Maffesoli'nin çağdaş topluma uyarlamayı istediği yaklaşımla uzlaştırılamaz olan iki aşikâr sorunu gözden kaçırmaktadır. Bunlardan birincisi, büyük halk yığınlarının "sürü" olarak betimlendiği ve çağdaş kitle toplumunun dayattığı kısıtlamaları kendi kendilerini yetiştirerek alteden kahraman bireylerin önemini alkışlayan "Üst-insan" (*Übermensch*) kavramının selamlandığı Nietzsche'nin etik öğretisindeki seçkincilikle ilgilidir. Bundan ötürü, Nietzsche, Maffesoli'nin selamlamaya giriştiği yeni-kabileciliğe ve yine Maffesoli'nin betimlediği "bireyciliğin çöküşüne" eleştirel yaklaşırdı. Nietzsche'nin ahlak felsefesi, döneminin koşullarına karşı mücadele eden kahraman ve soylu Üst-insanın bireyselliğini zayıflattığına inandığı kitle toplumu karşısında kendine özgü eleştirel bir tutum benimsemişti. İkinci olarak, Nietzsche'nin iktidar istenci kavramı, temel bir ruhbilimsel durum olarak hıncın önemini kabul etmesinden ötürü, olumsuz bir yönelimi varsaymıştı. Bireyler arasında iktidar istenci dolayımıyla gerçekleşen çarpışma özünde yıkıcı süreçler ve sonuçlar doğurmuştu. İktidar istencine ilişkin bu olumsuz çözüm-

leme, Deleuze gibi yazarlar tarafından açık bir biçimde belirlenmiştir. Deleuze, *Nietzsche ve Felsefe* (*Nietzsche and Philosophy*, 1983) ile *Spinoza* (*Spinoza*, 1988) başlıklı çalışmalarında, Spinoza'yı Nietzsche'den hareketle yorumlamaya girişti. Bu yorum Nietzsche'nin beden ve iktidar istenci görüşlerini olumlayıcı bir iktidar mücadeleleri görüşüne dönüştürdü. Bir güçler dizisi olarak beden üzerine bir bakış açısı sağlayan Deleuze'ün Nietzsche yorumu, Nietzsche'nin iktidar istenci görüşünün bireyci varsayımlarını dengeleyen bir karşıağırlık olarak önemlidir.

Nietzsche'nin felsefesi bir gerçeklik yanılsaması barındıran bütün metafizik inançlara duyulan eleştirel ve derin bir güvensizliğin toplumsal ve kültürel sonuçlarını incelediğinden ötürü, Deleuze ve Guattari'nin ortak çalışmasında (1984) Nietzsche bir şizofreni kuramcısı olarak ele alınır. Deleuze ve Guattari'ye göre, Nietzsche'nin ebedi dönüş öğretisi şizofrenik düşüncenin bir tezahürüdür. Deleuze ve Guattari, evrensel bir Oidipus kompleksi tarihi geliştirme girişimlerinde Nietzsche'nin Oidipus çözümlemesinden yola çıkarlar. Nietzsche'nin yapıtında, Oidipus nihai olarak, Nietzsche'nin manevi sistemler soykütüğünde yeralan Hıristiyan'ın hıncını dışavurur elbette. Deleuze daha sonraları, Nietzsche'nin felsefesini Spinoza'nın çalışmalarında bulduğu (Deleuze, 1990) daha olumlayıcı bir iktidar kavrayışı aracılığıyla yorumladı.

Böylece Nietzsche, çağdaş toplum kuramına çok çeşitli felsefecilerin çalışmaları aracılığıyla girmiş oldu: Deleuze, Baudrillard, Foucault, Rorty ve Lyotard. Son yılların toplum felsefesinde Nietzsche'nin keşfedilmesi ya postmodernizm üzerine halihazırda yapılmakta olan tartışmayla bağlantılıdır (Maffesoli'nin çalışmasında gördüğümüz gibi) ya da Deleuze ve Foucault'nun çalışmaları aracılığıyla bir kişilik ve kültür eleştirisine dahil olmuştur. Esasen *Nietzsche'nin Dansı*'nda Weber, Adorno, Freud ve Foucault'nun çalışmaları aracılığıyla Nietzsche'nin toplum kuramı üzerindeki etkisinin izini sürmeyi amaçlamıştık. Bu bakımdan *Nietzsche'nin Dansı* felsefeye ya da kültür çözümlemesine bir katkıdan daha ziyade özellikle toplumbilime yapılmış bir katkı olarak okunmalı, çünkü bu kitapta amacımız toplumsal ilişkilerdeki hınç ve karşı-

lıklılığın bir çözümlemesi yoluyla gündelik hayatın çeşitli boyutlarını çözümlemektir. Bu açıdan Nietzsche hakkındaki yorumlarımız, Maffesoli'nin gündelik hayatın toplumbilimine bir katkı olan yaklaşımını yakından takip eder. Gelgelelim, bizim gündelik hayat konusundaki yaklaşımımız toplum kuramındaki bir beden çözümlemesi yoluyla ilerlemektedir ve biz bu çözümlemeyi de Nietzsche'nin arzu sorunu için geliştirdiği yaklaşımın temel bir özelliği olarak ele alıyoruz. Son olarak, Apollon ve Dionysos arasındaki diyalektik ilişki, bizim savunumuzda, süregiden toplumsal karşılıklılıkların gündelik dünyasındaki ilişkileri –sözgelimi din ve cinsellik arasındaki ilişkiyi– anlamak açısından hâlâ son derece geçerli olmayı sürdüren bir paradigmadır. Nietzsche'nin felsefeye bulunduğu katkının Deleuze'ün çalışmalarında tam anlamıyla belgelenmiş olmasına karşılık, siyasetbilime (Ansel-Pearson, 1994) ve toplumbilime yaptığı katkılar yazık ki ihmal edilmiştir. *Nietzsche'nin Dansı* Nietzsche'nin toplum felsefesindeki mirasının çözümlenmesine bir katkı olmanın yanı sıra, toplum kuramı ve toplumbilim açısından Nietzsche'nin önemini bir sorunsal olarak ortaya atan bir çalışmadır.

Bryan S. Turner
Deakin Üniversitesi
Victoria, Avustralya

Kaynaklar

Ansel-Pearson, K. (1994) *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker. The Perfect Nihilist*, Cambridge: Cambridge University Press.

Deleuze, G. (1983) *Nietzsche and Philosophy*, Londra: Athlone.

Deleuze, G. (1988) *Spinoza. Practical Philosophy*, San Francisco: City Lights.

Deleuze, G. (1990) *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, New York: Zone Books.

Deleuze, G. ve Guattari, F. (1984) *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, Londra: Athlone Press.

Maffesoli, M. (1993) *The Shadow of Dionysus. Contribution to the Sociology of Orgy,* New York: New York State University Press.
Maffesoli, M. (1996) *The Time of the Tribes. The Decline of Individualism in Mass Society,* Londra: Sage.
Turner, B. S. (1991) *Religion and Social Theory,* Londra: Sage (2. basım).
Turner, B. S. (1996) *The Body and Society,* Londra: Sage (2. basım).

Kısaltmalar

(ve metinde alıntı ya da gönderme yapılan başlıca yazarların eserleri)

T.W. Adorno'nun Çalışmaları

AE *Against Epistemology: A Meta-Critique*, Oxford, Oxford University Press, 1982.

AT *Aesthetic Theory*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1985.

DE *Dialectic of Enlightenment* (Max Horkheimer'la birlikte), New York, Herder and Herder, 1972.

INH "The Idea of Natural History", *Telos*, 60, 1984, s. 111-124.

JA *The Jargon of Authenticity*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1973.

MM *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, Londra, New Left Books, 1974.

ND *Negative Dialects*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1973.

P *Prisms: Cultural Criticism and Society*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 1981.

M. Foucault'nun Çalışmaları

AK *The Archaelogy of Knowledge*, (1966), Londra, Tavistock, 1974.

BC *The Birth of the Clinic*, (1963), Londra, Tavistock, 1973.

DP *Discipline and Punish, the birth of the prison*, (1975), Londra, Allen Lane, Penguin, 1977.

HB *Herculine Barbin, being the recently discovered memoirs of a nineteenth century French hermaphrodite*, (1978), Brighton, Harvester Press, 1980.

HS *The History of Sexuality, c. 1, an introduction*, (1976), Harmondsworth, Penguin, 1981.

IP *I, Pierre Riviere, having slaughtered my mother, my sister and my brother. A case of parricide in the nineteenth century*, (1973), Londra, Tavistock, 1978.

LCM *Language, Counter-Memory, Practice*, Oxford, Basil Blackwell, 1977.

MC *Madness and Civilization*, (1961), Londra, Tavistock, 1971.

NAP *This is not a Pipe*, (1982), Berkeley, University of California Press, 1983.

OT *The Order of Things, an archaeology of the human sciences*, (1966), Londra, Tavistock, 1974.

PK *Power/Knowledge, selected interviews and other writings 1972-1977*, der.: Colin Gordon, Brighton, Harvester Press, 1980.
"The Subject and Power", (1982). H. L. Dreyfus ve P. Rabinow, *Michel Foucault, beyond structuralism and hermeneutics*, Brighton, Harvester Press, s. 208-226.

S. FREUD'UN ÇALIŞMALARI

The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud, çev. ve haz.: James Strachey, Londra, Hogarth Press, 1953-1966, 24 cilt.
Totem and Taboo, (1913), c. 13, 1953, s. 1-161.
The Future of an Illusion, (1927), c. 21, 1961, s. 1-56.
Civilization and its Discontents, (1930), c. 21, s. 57-145.
Moses and Monotheism, (1939), c. 23.
Leonardo da Vinci, a memory of his childhood, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1957.

J. HABERMAS'IN ÇALIŞMALARI

KHI *Knowledge and Human Interests*, (1968), çev.: J. Shapiro, Londra, Heinemann, 1971.
The Theory of Communicative Action, (1984), çev.: T. McCarthy, Boston, Beacon Press, c. 1.
Der philosophische Diskurs der Moderne, (1985), Frankfurt, Zwölf Vorlesungen.

F. NİETZSCHE'NİN ÇALIŞMALARI

The Complete Works of Friedrich Nietzsche, haz.: Oscar Levy, New York, Macmillan, 1909-1911, 18 cilt.

AC *The Anti-Christ*, (1888), çev.: W. Kaufmann, *The Portable Nietzsche* içinde, (New York, Viking, 1954); çev.: R.J. Hollingdale, Harmondsworth, Penguin, 1968.

BGE *Beyond Good and Evil*, (1886), çev.: R. J. Hollingdale, Harmondsworth, Penguin, 1973.

BT *The Birth of Tragedy*, (1882), çev.: W. Kaufmann, New York, Vintage, 1966.

CW *The Case of Wagner*, (1888), çev.: W. Kaufmann, New York, Vintage, 1966.

EH *Ecce Homo*, (1888), çev.: W. Kaufmann (New York: Vintage, 1968) ; çev.: R. J. Hollingdale (Harmondsworth, Penguin, 1979).

GM *On the Genealogy of Morals*, (1887), çev.: W. Kaufmann ve R. J. Hollingdale, New York, Vintage, 1968.

HAH *Human, All Too Human*, (1878), çev.: H. Zimmern ve P. V. Cohn, *Complete Works*, c. VI.

NCW *Nietzsche contra Wagner*, (1888), çev.: W. Kaufmann, *The Portable Nietzsche* içinde, New York, Viking, 1954.

TI *Twilight of the Idols*, (1888), çev.: W. Kaufmann, *The Portable Nietzsche* içinde (New York, Viking, 1954); çev.: R. J. Hollingdale (Harmondsworth, Penguin, 1968).

TOS *Thoughts Out of Season*, (1873-1876), ayrıca *Untimely Meditations, four essays on the advantage and disadvantage of history for life* adıyla da bilinmektedir. çev.: P. Preuss, Indianapolis, Hackett, 1980.

WP *The Will to Power* (1883-1888), çev.: W. Kaufmann ve R. J. Hollingdale, New York, Vintage, 1968.

Z *Thus Spoke Zarathustra*, (1883-1885), çev.: R. J. Hollingdale, Harmondsworth, Penguin, 1973.

M. Weber'in Çalışmaları

ES *Economy and Society*, çev.: G. Roth ve C. Wittich, Berkeley, University of California Press, 1978, 2 cilt.

FW *From Weber, essays in sociology*, der. ve çev.: H. H. Gerth ve C. Wright Mills, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1961.

GEH *General Economic History*, New Brunswick, Collier, 1981, s. ix.

PE *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, çev.: Talcott Parsons, Londra, Unwin University Books, 1930.

SR *The Sociology of Religion*, çev.: Ephraim Fischoff, Londra, Methuen, 1966.



Giriş: Nietzsche'nin Dansı

NOSTALJİ

Günümüz toplum felsefesinde, modern kültürün derin sorunlarını yansıtan büyük bir bunalım söz konusu. Bu bunalım, bir ölçüde, usun kendi bunalımı. Usçu tasarının sonunun geldiğinden ve modernliğin çöktüğünden söz etmek artık olağanlaştı. Avrupalı bilincin bu dönüşümü, açıkça Nietzsche'nin felsefesi ve genel görüşüyle tanımlanır oldu. On dokuzuncu yüzyılda, Nietzsche, Tanrının öldüğünü ve geleneksel Hıristiyanlığın değer sisteminin çözülüp dağıldığını iddia etmişti. Tanrının geride bıraktığı gedikte, toplumbilim ve diğer yeni toplumsal düşünce biçimleri mutlakçılığa karşı bir seçenek oluşturdu. Weber'e göre, biz, giderek artan bir ussallaşma dünyasında yaşamaktayız; ama söz konusu ussallaşma, toplumsal hedeflere erişmenin tekniği ve araçlarıyla ilintilidir. Ne var ki usçuluğun kendisinin gerek duyduğu değerler bulanıktır.

Öndeyilenebilir, düzenli ve ussal bir dünyaya duyulan güvenin, yerini düzensizliğin ve ussal olmayanın selamlanmasına bırakmış olmasından ötürü, modernlik tasarısı günümüz dünyasında postmodernlik bunalımı haline gelmiştir. Tüm tasarıların sonunun geldiğini haklılaştırmak için bir kez daha Nietzsche'nin adına başvurulmaktadır. Usçuluk karşıtı ve süreksizliğin papazı Nietzsche, post-yapısalcı dünyaya öncülük etmektedir. Deleuze, Lyotard, Guattari ve özellikle Foucault'nun başını çektiği Fransız post-yapısalcı hareket içerisinde bu gelişmenin özel bir önemi bulunmaktadır.

Post-modernizm konusu, Amerikan toplumbilimi içerisinde kendisine henüz açık bir yer bulmuş değil. Yine de, usçuluk sorunu, günümüz Amerikan düşüncesini boydan boya kaplamış durumda. Sözgelimi, *Nihilizmin Ötesinde* (*Beyond Nihilism,* Schutte, 1984) ve *Aşırılığın Peygamberleri* (*Prophets of Extremity*, Megill, 1985) adlı kitapların yayımlanmasıyla birlikte, bütün bir Nietz-

sche, nihilizm ve ussallık sorununun Amerikan düşünsel ortamını silip süpürmek üzere olduğu besbelli. Modern döneme ilişkin en etkili çalışmalardan birinde Marshall Berman (1982: s. 15) şu gözlemde bulunur: "Modern olmak, kendimizi; bir yandan bize macera, iktidar, keyif, gelişme, kendi ruhlarımızı ve dünyayı dönüştürmeyi vaat ederken, bir yandan da sahip olduğumuz her şeyi, bildiğimiz her şeyi, büründüğümüz her kimliği yıkma tehdidinde bulunan bir çevrede bulmak demektir". Karl Marx'ın sözcükleriyle söyleyecek olursak, "katı olan her şeyin havada buharlaşıp gittiği" bir dünyada yaşıyoruz. Tönnies, Weber ve Simmel gibi yazarlar, bilginin ve usçuluğun bu bunalımına hayli aşinaydılar elbet, ama günümüz çevresinde bunlara eklenmiş olan çevresel felaket, iktisadi çöküş ve nükleer tahribat sorunlarımız var. İkilemlerimizin ölçeği giderek karmaşıklaşmakta ve denetimimizden kaçıp kurtulmaktadır. Böylesi bir bunalım ve kafa karışıklığı döneminde, günümüz düşünsel hareketinde Nietzsche'nin toplumsal ve felsefi düzlemde yeniden öne çıkması şaşırtıcı olmasa gerek.

Eğer bir modernist bunalım döneminde yaşıyorsak, günümüz toplum, doğa ve birey görüşünde belli bir nostaljik hareketin ortaya çıkmasını umabilir, hatta çıktığını algılayabiliriz. Cemaatin, ahlaki kesinliğin ve sahici kültür deneyiminin yitirilmesi, toplum felsefecilerinin geleneksel kültürlerde ve kurumlarda kimlik ve kişisel süreklilik için daha güvenilir temeller aramalarına yol açtı. Nostalji sorunu, Batı düşüncesi ve tıp biliminde uzun bir tarihe sahip. Tıbbi bir durum olarak nostaljinin "yuva özlemi acısı" olduğu gerçeği, ortaçağ biliminde gayet iyi biliniyordu, ama on yedinci yüzyılda nostalji terimini anayurtlarından uzakta savaşan İsviçreli paralı askerler için kullanan İsviçreli hekim Johannes Hofer oldu. Bu askerlerin açığa vurdukları belirtiler keder, melankoli, iştahsızlık ve sık bulunulan intihar girişimleriydi (Davis, 1974). Geleneksel İngilizcenin sıla özlemi [*Homesickness*] kavramı, Almanca *Heimweh* [yurtsama] duygusu ve Fransızca *maladie du pays* [memleket hasreti] için, bilimsel bir etiket olarak yaratılan bir hastalıktı bu. Günümüzde bu sözcük, sonsuz toplumsal değişim ve bozulmadan ibaret olan çağdaş kent çevresinde toplumsal istikrar ve huzurun yitirilmesine gösterilen bir kültürel tepki içerisinde

kendisine bir yer bulabilmek adına hastalıkbilimsel kökenlerinden sıyrılıp uzaklaştı (Davis, 1974). Tanrının ölümü tam da bu yuvasızlığın bir parçası elbet.

Belirsizlik sorununu bir dil kuramı içerisinde tanımlamış olmasından ötürü, Nietzsche'nin modern bunalımla kendine özgü bir biçimde bağlantılı olduğu savunulur. Bu bakış açısından bakıldığında, bizim dünya hakkındaki kesin düşüncelerimiz, bütün düşüncenin, düşünce hakkındaki düşünmemiz de dahil olmak üzere, sadece eğretileme olduğu bilgisi içerisinde buharlaşır gider. Dünyaya duyduğumuz güvenin eğretilemeler içerisinde sonsuz bir geri çekilmeyle yok olmasından ötürü, hem kültürde hem de bilinçte son derece yalnızızdır. Nietzsche'nin modern dünyaya ilişkin yorumunda böyle bir konumu haklılaştıracak pek çok şey olmasına rağmen, bu konum, temelinde değerlerin yeni baştan değerlendirilmesi sürecine bağıtlanmış olan Nietzsche'nin felsefesine dair yanıltıcı bir çözümlemedir. Bundan dolayı, sadece nihilizmin kucağında sefahate dalmak yeterli değildir; aslında, Nietzsche böyle bir yön yitiminin en derin eleştiricilerinden biriydi. Nietzsche'nin tasarısı yeni bir ahlak, bizim dünya üzerindeki fiziksel cisimleşmemize demir atmış yeni bir ahlak geliştirmekti. Bundan dolayı, bu çalışmada ilkin, nihilizme karşı yeni baştan değerlendirmenin ve Ütopyacı düşüncenin önemini vurguluyoruz. İkinci olarak, nihilizm ve geleneksel ahlakın çöküşü sorunlarına verdiği bütünlüklü felsefi ve sanatsal yanıtında, bedenin ve insan cisimleşmesinin Nietzsche açısından hayati önemde olduğunu savunuyoruz. Üçüncü olarak, Nietzsche'nin dolayımıyla, hayattan kopuk soyut usçuluğun eleştirilmesine bir temel sağlayan bu cisimleşmiş deneyim için gündelik dünyanın *habitus** olduğunu savunuyoruz. Bu tasarı, kurumsal

---

* ***habitus*** (Lat.): Kaynağını Aristoteles'in ***heksis***'inden (huy; iyelik) alan ve ortaçağ felsefesinde "sürekli yinelenen, alışkanlık haline getirilmiş davranış biçimi" için kullanılan terim: "edinilmiş düşünce, davranış ya da beğeni kalıbı." XX. yüzyıl toplumbiliminin önde gelen adlarından Pierre Bourdieu de ***habitus*** kavramını toplumsal yapılar ile toplumsal eylem ya da pratik arasındaki bağı oluşturan bir dizi edinilmiş düşünce, tutum ve beğeni kalıbını nitelemek için kullanmıştır. Daha ayrıntılı bilgi için bkz.: ***Felsefe Sözlüğü***, Bilim ve Sanat Yayınları, 2002. (y.h.n.)

iktidarın gündelik hayat üzerindeki, ussal bilginin beden üzerindeki ve devletin yapay dünyasının gündelik etkileşim ve karşılıklılık gerçekliği üzerindeki iktidarının Nietzscheci bir eleştirisi için gerek duyulan temeli sağlar. Kısacası bu çalışma, toplumbilimin gerisin geri kökenlerine götürülmesi, yani kurumların ve usçuluğun intikamına cephe alarak, karşılıklılığın çözümlenmesi yoluyla biraradalığın araştırılması girişimidir.

Nietzsche'nin Karşılıklılığı

Toplumbilim alanında kabul görmüş ders kitapları, doğal olarak toplumbilim disiplininin kurucu babaları olarak Marx'ı, Durkheim'ı ve Weber'i gösterir. Daha uzak temellerin arandığı yerde, kimi toplumbilim tarihçileri toplumbilimsel soruşturmanın kökenlerini Saint-Simon ve Comte'a götürür. Toplumbilimin bu kökenleri, hatırı sayılır tartışmaların konusunu oluşturur elbet; bu tartışmalar da bildik bir biçimde Marx/Weber ayrılığı etrafında sürdürülür. Zaman zaman, bu kurucular listesini genişletme girişimleri görülür. Örneğin, geçtiğimiz yıllarda Simmel, toplum kuramının gelişiminde ihmal edilmiş bir sima olarak tanımlanmıştır (Frisby, 1981; 1984). Elinizdeki çalışma, Nietzsche'nin günümüz toplum düşüncesinin ortada gözükmeyen devi olduğu ve Nietzsche'nin günümüz toplum çözümlemesine yaptığı katkının düzenli olarak yadsındığı ve bastırıldığı savunusuna dayanıyor. Özellikle de usçuluk üzerine geliştirilen söylem, Nietzsche'nin kültür eleştirisinin modern dünyayı kavrayışımızda oynadığı başat rolün üstünü bile isteye örtmüştür.

Bununla birlikte, Nietzsche ve Weber arasındaki ilişki üzerine pek de önem taşımayan bir yorum var (Fleischmann, 1964; Kent, 1983). Nietzsche'nin çatışma ve muhalefet anlayışının Weber'in iktidar siyaseti üzerine görüşlerinde etkili olduğu siyaset toplumbilimi alanında, bildik bir biçimde, Nietzsche'nin Weber üzerindeki etkisinin belirgin olduğu kabul edilir (Turner, 1982). Nietzsche'nin üst-insan görüşünün Weber'in karizma kavramının ardyöresinin bir kısmını sağladığını savunan görüşler vardır ve Weber'in önderlik çözümlemesinde Nietzsche'nin taşıdığı önem, son

yıllarda bazı tartışmaların konusunu oluşturmuştur (Eden, 1984). Özellikle de Weber'in din toplumbiliminde, Museviliğin toplumdaki yeriyle bağlantılı olarak, "toplumdan dışlanan insanlar" (parya) nosyonunun incelenmesinde hınç kavramı belirli bir rol oynamıştır (Sigrist, 1971; Turner, 1983; Zeitlin, 1984). Gelgelelim, bu yorumlar Nietzsche'nin Weber üzerindeki etkisine dair düzenli bir değerlendirme sunmaz. Biz, Weber'in, aslında toplumbilimsel bakış açısının bütününü tanımlayan Nietzscheci izleklerin üstünü örttüğünü savunuyoruz. Nietzsche'nin Tanrının ölümü, perspektivizm [bakışaçısıcılık] ve görecelik üzerine görüşleri Weber'in bilgikuramını ve toplum bilimi felsefesini temelden belirlemiştir. Weber'in toplumbilimindeki bütün bir ussallaşma izleği, Nietzsche'nin bilgi, kurumlar ve iktidar arasındaki ilişkileri ele alış biçiminden türemişti ve ondan besleniyordu. Hınç izleği Weber'in din toplumbiliminin kurucu öğesi olmuş; üstelik bu izlek, daha geniş bir manzara içerisinde, Weber'in ahlak ve modernlik karşısındaki tutumunu da belirlemiştir.

Ayrıca, Nietzsche'nin Weber üzerindeki etkisi, Nietzsche'nin mirasının ciddi bir öğrencisi olan Simmel'in dolayımıyla da gerçekleşmiştir. Sözgelimi, Simmel 1907 yılında, Nietzsche'yi Tönnies'in 1897'de yayımlanan *Nietzsche Tapısı* (*The Nietzsche Cult*) adlı yapıtındaki saldırısına karşı savunduğu *Schopenhauer ve Nietzsche* (*Schopenhauer and Nietzsche*) başlıklı bir kitap yayımlamıştır. Nietzsche, Simmel'in para felsefesindeki soyutlama ve ussallaşma sorununa yaklaşımını da etkilemiştir. Simmel'in anlıkçılığı (*intellectualism*/aydıncılık) ve mübadeleyi ele alma biçimi, açıkça Weber'in hukuk, din ve iktisadi ilişkiler bağlamında geliştirdiği soyutlama izlekleriyle aynı çizgide yer alır. Daha genel olarak, Nietzsche'nin birey sorununu yeniden düşünme girişimi, Simmel'in birey ile toplum yaklaşımında ve çözümlemesinde de etkili olmuştur. Simmel, toplumlaşma (*sociation*) kavramını geliştirerek toplumun herhangi bir şekilde şeyleştirilmesinden kaçınmaya çalışmıştı. Nietzsche, Simmel'in bir modernizm kuramı ortaya koyma girişiminin ardyöresinin bir parçasıydı; ama bu etki, Simmel üzerine geliştirilen yazınlıkta yeterince tartışılmış ve değerlendirilmiş değil-

dir. Dolayısıyla, hem Weber'in hem de Simmel'in modern toplumbilim disiplinini Nietzsche'nin felsefi etkisi altında geliştirmeye giriştiklerine kuşku olmamasına karşın, bu etkinin kapsamı ve niteliği şimdilik yeterince keşfedilmiş ve belgelenmiş değil.

Almanya bağlamında Tönnies, Weber ve Simmel, olumsuz ve yapay olduğunu düşündükleri toplumsal değişimlere yanıt veren yaşam-istenci felsefecileri olarak yorumlanmalıdır. Onların yaşam-istencine dayalı bakış açısı, öncelikle Schopenhauer ve Nietzsche tarafından biçimlendirilmiştir. Özellikle de Nietzsche'nin iktidar istenci kavramının izleri, devlet kapitalizminin doğurduğu toplumsal tahribata bir tepki ve Hegel'in sistem-inşasına düşünsel bir yanıt olarak bütün bir Alman toplum bilimi hareketinde bulunabilir. Bu tepki, özellikle Tönnies'in iki istenç biçimi olarak *Gemeinschaft* (cemaat) ile *Gesellschaft* (toplum) arasında yaptığı ayrımda belirgindir (Atoji, 1984).

Freud nadiren önde gelen bir toplum bilimi kurucusu olarak görülse de, Freudcu ruhçözümleme kuramının, eleştirel bir ruhbilim ve kişilik kuramı geliştirmek için Freud'da işe yarar bir hareket noktası bulan Frankfurt Okulu'nun çalışmalarını etkilediği ve ayrıca örneğin Parsons'ın toplumbiliminin gelişiminde ve kişiliği ele alış biçiminde önemli bir rol oynadığı açıktır. Parsons'ın 1951 yılında geliştirdiği toplumsal sistem kuramı açısından Freud önemliydi; Parsons, eylem kuramını aile, toplumsallaşma ve etkileşimle ilişkili olarak geliştirmeyi sürdürdükçe, bu etki giderek önem kazanmaya başladı. Buna ek olarak, Adorno'nun Aydınlanma'ya dair görüşünün gelişiminde, Marcuse'ün cinsellik kuramında ve 'yetkeci kişilik' kavrayışının eleştirel kuram içerisinde geliştirilmesinde Freud'un önemli bir yeri vardı. Marcuse, dünyanın us aracılığıyla ussallaştırılmasının yersiz iddialarını açığa çıkartanın Nietzsche olmasından ötürü, *Eros ve Uygarlık*'ta (*Eros and Civilization*) Nietzsche'yi Batı felsefe tarihindeki önemli bir dönüm noktası olarak gösterir. Marcuse'ün Nietzsche yorumunda, yanlış dünya ahlakları, ezilmişlerin varlığını haklılaştırma ve telafi etme işlevi görürken, derebeylerinin de sahiden varolduklarının görülmesini engeller. Bu yanlış felsefeler, yaşam güdülerinin adım adım

yozlaşmasını, yani bizatihi insanın çöküşünü doğurmuştur (Marcuse, 1969). Böylelikle, Marcuse'ün çalışmalarında, modern dünyanın tek-boyutluluğunun bir eleştirisini ortaya koymak için Freud ve Nietzsche biraraya getirilmiştir. Freud'un ruhçözümleme yöntemi, özgür enformasyon mübadelesi kavrayışının ve doğru bilgi biçimlerinin ortaya çıkması düşüncesinin geliştirilmesi esnasında Habermas tarafından da benimsenmiştir. Habermas'ın eleştirel kuramında Freudcu çözümleme, insanoğlunun durumuna dair enformasyonun özgürce el değiştirmesiyle yapılacak geçerli bir soruşturma modeli olarak tanımlanmıştır. Freud, daha derin bir düzeyde, Rief'in modern ahlaka getirdiği eleştirinin temel çerçevesinin bir parçasını oluşturmuştur (Fromm, 1980). Daha yakın tarihlerde, Freudcu çözümlemenin köktenci yönlerini yeniden keşfetmeye ve yerli yerine oturtmaya çalışan Althusser ve Lacan dahil olmak üzere çeşitli yazarlar tarafından Freudcu düşünce kullanılmıştır (Kurzweil, 1980); ama bu yeniden keşif, Nietzsche'nin doğrudan doğruya yeniden değerlendirilmesine yol açmamıştır.

Freud'un görüşlerinin modern toplum ve cinsellik üzerine varolan çeşitli bakış açıları açısından hem kuramsal hem de pratik bakımdan kapsamlı ve temel bir önem taşıdığı aşikârdır; ama Freud'un Nietzsche'ye bağımlılığı, çağdaş toplum kuramında henüz yeterince kabul edilmiş ve çözümlenmiş değildir. Freud'un Nietzscheci ardyöresinin bu şekilde ihmal edilişi belki de Freud'un Nietzsche'yi yadsımasının bir sonucu olabilir. Freud, kendi bilimsel ve "zahmetli" araştırmalarının önemini, Nietzsche'nin ruhçözümlemenin kayda değer bir gelişimine varmayan içgörü şimşekleriyle sürekli kıyaslayıp durmuştu (Anderson, 1980). Freud'un çektiği zahmet, Nietzsche'nin dansından çok farklıydı. Freud başka başka yerlerde, örneğin *Ruhçözümleme Hareketinin Tarihi*'nde (*History of the Psycho-Analytic Movement*), düşünsel gelişimini kösteklemek istememesinden ötürü, kendisini Nietzsche'nin eserlerini okuma zevkinden mahrum bıraktığını ileri sürmüştü. Freud, 1925 tarihli özyaşamöyküsel çalışmasında, Nietzsche'nin "önsezileri ve içgörüleri"nin genellikle kendisinin ruh-

çözümlemede gösterdiği başarılara koşut olduğunu dolaylı da olsa kabul etmeyi sürdürmüştü. Bundan dolayı, Freud kendi bilimini, çalışmalarını ve nesnelliğini Nietzsche'nin sanatına, oyununa ve öznelliğine karşıt bir konuma yerleştirmişti. Freud ayrıca, Nietzsche'nin muammasının edilgen ve sapkın cinselliğiyle bağlantılı olduğunu öne sürdüğünde, Nietzsche'nin sözde eşcinselliği üzerine güvenilir olmayan çeşitli yorumlara yaslanarak onun kişiliğini dolaylı yoldan zayıflatmış oluyordu. Özellikle de, Nietzsche'nin İtalya'daki bir erkek genelevinde frengiye yakalandığını ileri sürmesi ilginçtir.

Gerçekte Freud'un, Nietzsche'nin felsefesinden oldukça düzenli bir biçimde haberdar olduğu besbelli. Sözgelimi, Freud 1873 ile 1877 yılları arasında Viyana Üniversitesi'ndeyken Alman Öğrenciler Cemiyeti'nin bir üyesiydi ve burada özellikle Schopenhauer, Wagner ve Nietzsche'nin eserlerini incelemişti. Freud'un yakın bir arkadaşı olan Joseph Paneth de, Brentano'nun 1874 tarihinde verdiği derslerde Nietzsche'nin felsefesi üzerine çalışmıştı. Ayrıca Freud 1900 yılının Şubat ayında, Nietzsche'nin eserlerini satın aldığını Fliess'a itiraf etmiştir. Son olarak, Freud'un, kendisiyle çalışmak üzere 1912 yılında Viyana'ya gelen Lou Andreas-Salomé'la yakın arkadaşlık kurduğuna dikkat çekmeliyiz. Salomé 1882 yılının Mayıs ayında Nietzsche'yle tanışmış ve bundan kısa bir süre sonra Nietzsche, kendisine evlenme teklifinde bulunmuştu.

Bu yaşamöyküsel ayrıntılar ilginç olabilir, ama ille de yaşamsal olmaları gerekmez. Burada dikkat etmemiz gereken nokta, Freud'un ruhçözümleme kuramının temel varsayımlarının, Freud klinik deneyimlerini bir zihin, toplum ve uygarlık kuramı olarak dile getirmeden uzun süre önce Nietzsche tarafından açıkça geliştirilmiş olduğudur. Nietzsche'nin Apollon ve Dionysos arasındaki gerilimler, çatışmalar ve ayrışmalar üzerine geliştirdiği görüşler, Freud'un cinsellik ve uygarlık arasındaki çatışma üzerine geliştirdiği görüşleri öncelemiş ve bunlara bir temel sağlamıştır. Zayıfların gerçek öfke ve hınç duygularını yanlış bir ahlakın yaldızlarının arkasında gizlediklerini belirten Nietzsche'nin hınç duygusuna ilişkin çözümlemesi, Freud'un aktarma ve yüceltme üzerine görüşle-

rinin kimi temellerini hazırlamıştır. Zayıflar, barındırdıkları şiddeti kamusal düzlemde dışavuramadıklarından, sahici dışavurumun ikamesi olarak nevrozu ve hastalığı yaratırlar. Daha önemlisi, Nietzsche vicdan azabı (yani suçluluk) nosyonunu geliştirdi ve bu azabı, insanların içgüdüsel yaşamları ve toplumsal talepler arasındaki çatışmayı çözememeleri nedeniyle yakalandıkları hastalığın kaynağı olarak değerlendirdi. Nietzsche, kendilerini dışa doğru boşaltamayan içgüdülerin sonuçta nevrozu ve hastalığı yaratan bir içselleştirme süreci yoluyla içe yönlendirildiklerini savundu. Zevkin yadsınması, suçluluğun ve "uygarlık" dediğimiz şeyin temeli haline geldi. Uygarlığın yaratılmasında suçluluğun oynadığı role ilişkin bu tarihsel çözümlemeye Nietzsche'nin bulunduğu katkı, suçluluk kültürü üzerine yakın dönemde oluşturulan yazınlıkta tam anlamıyla değerlendirilememiştir (Carroll, 1985). Ayrıca, Nietzsche'nin dini içgüdünün yadsınması olarak ele alışı ile Freud'un uygar kısıtlanım, din ve hastalık arasındaki ilişki üzerine geliştirdiği görüşler arasında kayda değer bir örtüşme vardır. Kısacası, Nietzsche'nin insan kişiliğine ve topluma ilişkin çözümlemesi, Freudcu ruhçözümlemenin genel çerçevesini oluşturmuştur.

Nietzsche'nin bilgi, iktidar ve toplum üzerine görüşleri, Frankfurt Okulu'nun ve eleştirel kuramın gelişiminde etkili olmuştur – bu yazar grubuyla ilişkisi karmaşık olsa bile. Frankfurt Okulu'nun Nietzsche'ye dair görüşlerinin büyük bir kısmı, (Rickert'in savunduğu) Yeni Kantçılık ile görüngübilimci düşünce okulları (özellikle Scheler'in ortaya koyduğu düşünceler) arasındaki tartışmaların süzgecinden geçmiştir. Bu okulların (Klages, Lessing ve Lukacs gibi düşünürlerin) Nietzsche yorumlarından kaynaklanan düşünsel ürünün Adorno üzerinde güçlü bir etkisi olmuştur. Nietzsche'nin modernlik eleştirisinin Frankfurt Okulu'yla ilişkisi kabul edilmiş olsa da, bu ilişkinin değerlendirilmesi bir ölçüde yüzeysel kalmıştır. Ayrıca, bu eleştirel okulun temel metinlerinden biri olan ve Horkheimer ile Adorno'nun birlikte yazdıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde (*Dialectic of Enlightenment*) Nietzsche'nin geniş ölçüde alıntılandığına dikkat çekmeliyiz. Adorno Nietzsche'den açıkça ve doğrudan bir biçimde etkilenmiş olsa da, biz burada, eleştirel

kuramcıların Nietzsche'yi kullanma yordamlarının, aslında, Nietzsche'nin modern toplum çözümlemesi açısından taşıdığı önemi azalttığını ve çarpıttığını savunuyoruz. Yani, eleştirel kuramcılar, Nietzsche'nin ussal düşünceye karşı fizyolojinin ve soybilimin bakış açısından ya da daha doğrusu gündelik dünyadaki toplumsal cisimleşmeden hareketle yönelttiği güçlü eleştiriyi kabul edemediler.

Ne var ki, ahlaki toplumsal hayatı serimlerken başvuracağımız eleştiri türüne en çok yaklaşan kişi özellikle estetiğe ilişkin görüşüyle Adorno'dur. Kitapta, Adorno'nun yazılarına ayrıntılı olarak sürekli gönderme yapmıyorsak; bunun nedeni, eleştirel Adorno yorumlarından çok, genel toplumbilimsel sorularla ilgilenmemizdir. Adorno'nun estetik anlayışı bir ölçüde yapısalcı kalıyor ve toplumsallığın yaratıcılığından ayrılıyorsa da, biz bu yaratıcılığı kendi maddi ve pratik temeli çerçevesinde serimlemeye girişiyoruz. Bizim burada serimlemeyi arzuladığımız toplumsal tutumlar modernliğin tutumlarıdır. Nietzsche üzerine varolan modernist bakış açısı içerisinde toplumsal tutumlar beğeninin, moda hareketlerin ve sanatın tutumlarıdır. Adorno'nun estetik kurtuluşu son tahlilde –Nietzsche'nin eleştirisine karşıt olarak– bir yüksek kültür arayışı olarak kalmaya devam eder. Bundan dolayı bu estetik asla toplumsal hayatın duyarlılıklarında ve pratiğinde zemin bulamamıştır.

Weber'in, Freud'un ve Adorno'nun düşüncelerinin gelişiminde Nietzsche'nin derin bir önemi olduğunu öne sürmüştük. Ayrıca, bu etkinin, başka şeylerin yanı sıra kendi özgünlüklerini ve Nietzsche'den bağımsızlıklarını vurgulamaya çalışan düşünürler tarafından ya gizlendiğini ya da bastırıldığını iddia ettik. Gelgelelim, savaş sonrası dönemde Nietzsche'nin yeniden canlanışına tanık olduk. Bu yeniden canlanma Sartre'ın yazıları aracılığıyla varoluşçulukla birlikte boy atmış ve Heidegger'in felsefi çözümlemeleri yoluyla da görüngübilimin etkisi altında gerçekleşmiştir. Kaufmann'ın (1974) dikkatli ve duygudaş yorumları, Nietzsche'ye duyulan felsefi ilgiyi uzun bir süre boyunca canlı tuttu. İngilizcenin konuşulduğu bağlam içerisinde, Hollingdale'in (1973) ve Stern'in (1979) çalışmaları da Nietzsche yorumlarına yararlı bir şekilde rehberlik etmiştir.

Gelgelelim, Nietzsche'nin çağdaş toplumbilim üzerindeki etkisi, hem Fransız yapısalcılığının gelişimiyle hem de bu gelişime gösterilen tepkiyle yakından ilişkilidir. Nietzsche'nin felsefesi, Michel Foucault'nun yanı sıra Maurice Blanchot, Jacques Derrida, Pierre Klossowski, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy ve Bernard Pautrat'nın düşünsel gelişimlerinde önemli bir rol oynamıştır. Nietzsche'nin düşüncesinin çeşitli boyutları çağdaş Fransız felsefesinin gelişimi açısından önemliydi. Bu boyutlardan birincisi Nietzsche'nin dil ve düşünceyi eğretileme olarak çözümlemesidir. Nietzsche'nin gerçekliğin özümsenmesinde dile verdiği önem ve dilbilgisi çözümlemesi, dil ve söyleme ilişkin ayrı bir Fransız anlayışının gelişimine katkıda bulundu. Bunun başka bir boyutu, Nietzsche'nin gerçekliğin çözümlenmesi açısından bakış açısı üzerine yaptığı vurgunun bariz göreciliğidir. İkincisi, Nietzsche'nin, bizzat usavurmanın kendi eğretilemeli niteliğini serimlerken usçuluğun sözde iddialarına getirdiği derin eleştiridir. Nietzsche'nin eğretileme çözümlemesi, Fransız toplum düşüncesindeki geleneksel olguculuğun temeli olan Kartezyen [Descarteşçi] usçuluğun reddine temel sağladı. Fransız toplum kuramcıları, Nietzsche'nin düşüncesinin bu iki boyutu içerisinde, hem Marx'ın düşüncesinde hem de Marxçı yapısalcılıkta mevcut olan belirlenimciliğin önemli ve özenli bir eleştirisini geliştirebildiler. Fransız toplum kuramı belirlenimcilik ve olguculuğa karşı, sanayi toplumlarının araçsal-ussal temelinin eleştirisi olarak beden ve arzuya yöneldi. Fransa'da toplum kuramının belli başlı unsuru olarak Marxçılığın çökmesiyle birlikte, Nietzsche hem kapitalizmin hem de devlet sosyalizminin ardında yatan usçu varsayımların derin bir eleştiricisi olarak giderek daha öne çıktı. Nietzsche'nin etkisi çok sayıda Fransız düşünüründe ortaya çıksa da, bu etkileri özellikle Foucault, Derrida ve Deleuze'ün eserlerinde görebiliriz (Allison, 1977).

Foucault'nun çağdaş toplumbilime katkısı derin ve önemli olmuştur. Foucault bilim, felsefe ve sanat üzerine farklı tarihsel ve bilgikuramsal görüşlerin geliştirilmesinde de önemli rol oynamıştır. Böylelikle, kısmen Fransız felsefesinin çağdaş toplum kuramı üzerindeki etkisinden kaynaklanan Nietzsche'ye yönelik toplumbilimsel ilginin yeniden canlanışı, bir bakıma dolaylı bir canlanma

olmuştur. Sözgelimi, Foucault, Nietzsche'ye yaptığı göndermelerde genellikle bir ölçüde ihtiyatlı olmuşsa da, onun bakış açısının ve felsefesinin çeşitli boyutlarını benimsemiştir. Foucault'nun soybilim ve kazıbilim kavrayışlarını geliştirmesi, Nietzsche'nin tarih ve felsefeyi ele alış tarzıyla ilgilenmesinin doğrudan sonucudur (Rorty, 1986). Foucault tarihin tutarsız ve olumsal olduğunu savunup ereksel gelişimden yoksun olduğu ilkesini benimsemişti. Bundan dolayı, tarihi bize aşina kılmaya çalışan tarihçiler, ussal olmayan ve yabancı şeyler üzerine ussal bir düzen dayatarak, basitçe yapay bir söylenbilim inşa etmektedirler (Turner, 1985c). Foucault bu savların gücünü, usun bakış açısından usdışı hakkında yazma sorununu saptadığı delilik çözümlemesinde sergiledi. Gelgelelim, bu kitapta öncelikle Foucault'nun bedene dair çözümlemesiyle ve disiplin, cinsellik, toplumsal denetim ve biyo–siyaset çözümlemesini geliştirirken Nietzsche'den yararlanma yordamıyla ilgilenmekteyiz.

Bilgi ve iktidar arasındaki karşılıklı ilişkinin bir çözümlemesi olan Foucault'nun toplum kuramının çekirdeği ayrıksı bir biçimde Nietzschecidir. Hem bilgi hem de iktidar, nüfus ve birey olarak düşünülen beden üzerine yoğunlaşır. Aslında, Foucault'nun disiplin çözümlemesinde, beden özgül bir şekilde iktidar ve bilginin modern biçimlerinin sonucudur. İnsan bedeni tıbbi iktidar ve bilginin karmaşık tarihinin bir sonucudur, tıbbi söylemin ve kurumların bir eseridir. Daha sonra göreceğimiz üzere, Foucault'nun çözümlemesinin bir sorunu, bizim toplumsal düzenleme ve denetime karşı cisimleşmenin esnekliğine ve bedensel direnişine dair bir kurama gereksinimimiz varken, onun çalışmalarında bedenin basitçe toplumsal süreçlerin edilgen alıcısı ve bilgi/iktidarın ürünü olmasıdır (Lash, 1984). Oysa bizim etkin bir cisimleşme kuramına gereksinimimiz var. Bu çalışmada, deneyimin güçlü söylemler tarafından katı bir şekilde belirlenmesine öncelik tanıyan Foucault'nun bedene yaklaşımında kendisini gösteren yapısalcılık kalıntısını reddetmeyi arzuladığımızdan ötürü, yoğun karşılıklılık dünyası ile toplumsal deneyim arasında canlı beden aracılığıyla gerçekleşen ilişkilere özel bir ağırlık vermekteyiz.

Nietzsche'nin beden, bilgi ve iktidar felsefesi Derrida gibi yazarları da önemli ölçüde etkilemiştir. Derrida'nın Nietzsche yo-

rumu, usçuluğun cüretkâr çıkarımlarını ve edebiyat eleştirisinin varsayımlarını yapısöküme almaya çalışan daha büyük bir tasarının bir parçası olarak görülebilir. Derrida'nın yorumbilgisel yoruma karşı saldırısı, *Mahmuzlar, Nietzsche'nin Üslûpları* (*Spurs, Nietzsche's Styles*, 1979) başlıklı kitabında Nietzsche'den alıntılanan bir fragmana ilişkin yorumunda açıkça görülebilir. Derrida'nın oyuncul yorumunun gayesi, ilişkilendirme ve bağlamsalcılığa ilişkin tüm olağan uzlaşımları sorgulamaktı.

Deleuze ve Guattari'nin, önemli bir arzu kuramının taslağını çıkardıkları Oidipus karşıtı (1977) çalışmalarında Nietzsche'nin işgal ettiği önemli yere de dikkat çekmeliyiz. Merleau-Ponty'yi izleyen Deleuze, biyolojik gerçekliğin maddi yorumlarına karşı bedenin görüngübiliminin önemini vurgulamak amacıyla, organsız bir beden kuramı geliştirme girişiminde bulundu. Bedenlerimiz ve bedenlerimizi yaşantılamamız arzu sorunu etrafında döner; Deleuze işte bu düşünceden yola çıkarak, kurumlaşmış denetim karşısındaki direniş ve muhalefet hakkında belli düşünceler geliştirebildi. Foucault'nun üstü kapalı, edilgen beden görüşüne karşı; Deleuze (1983) arzunun barındırdığı güçlerin önemini vurguladı.

Marxçı kuram, bildik bir biçimde kapitalist üretimin toplumsal süreçlerinin ya doyurduğu ya da yadsıdığı gereksinimler sorunu üzerinde yoğunlaşırken, Fransız toplum kuramı bir kurumsallaşmış uyumluluk ve araçsal ussallık dünyasındaki eleştirel ilkeler olarak arzu ve haz üzerinde giderek daha çok durmuştur. Heidegger'in tutucu görüngübilimi, Foucault ve Derrida'nın eleştirel düşünceleri, kökenleri Nietzsche'nin devlet iktidarının hizmetindeki araçsal-ussal düşüncenin dar sayıltılarının reddi çerçevesinde modernliğe verdiği yanıtta bulunan bir tasarının geliştirilerek açılması olarak görülebilir. Nietzsche modern dünyanın, çeşitli şekillerde betimlemekle birlikte öncelikle nihilizm [yoksayıcılık] etiketi altında ifade ettiği bir bunalım içinde olduğunu saptamıştı. Bu bunalım, çağdaş Fransız toplum kuramının çıkış noktası oldu (Megill, 1985); düşünce ve toplumdaki bu bunalım, modern açmazların emsalsizliğini anlamak açısından oldukça önemlidir.

Nietzsche'nin toplum felsefesinin yeniden canlanması ve onun eğildiği sorunlara duyulan ilginin artması, hem toplum düşünce-

sindeki yeni bir yönelimin –toplumsal biyolojinin olgucu yorumlarına karşıt olarak bedenin sahici bir toplumsal yorumuna doğru bir yönelimin– bir parçası, hem de çağdaş toplumun örgütlenmesinde görülen biyo-siyaset sorununa yönelik yeni bir yönelimin bir uzantısı olabilir. Bu yeniden canlanma, aynı zamanda post-modernizmin daha geniş toplumsal koşullarının da bir sonucudur. Nietzsche'nin bu yeniden doğuşu, özellikle beden toplumbilimine giderek artan ilgi açısından önemli oldu: *Bedenin Siyasal Anatomisi* (*Political Anatomy of the Body,* Armstrong, 1983), *Uygar Beden* (*The Civilized Body*, Freund, 1982), *Bilgi Gövdeleri* (*Bodies of Knowledge*, Hudson, 1982), *Bedenin Varlığı Yeniden Hatırlaması* (*The Body's Recollection of Being*, Levin, 1985), *Beş Beden* (*Five Bodies*, O'Neill, 1985), *Beden ve Toplum* (*The Body and Society*, Turner, 1984) ve *Ürkek Yalnız Beden* (*The Tremulous Private Body*, Barker, 1984). Bedene duyulan ilginin bu yeniden canlanışı, kısmen tıp ve toplumsal biyolojideki olgucu beden çözümlemesinden duyulan belli bir kuramsal düşkırıklığının bir yansımasıdır, ama aynı zamanda geleneksel eylemlilik sorunu çerçevesinde eyleyenin doğasına ilişkin büyüyen bir tartışmayı da yansıtır. Bu ilginin kökenleri karmaşık ve bir o kadar da çeşitlidir; Fransız bağlamı içerisinde, Sartre'ın eserleri bu bakımdan önemli olmuş, gelgelelim onun eserleri de Heidegger'in felsefesinin etkisini yansıtmıştır (Warnock, 1965). Biyoloji ve toplumsal cisimleşme çözümlemesinin, doğa, insan doğası ve biyolojik alınyazısı nosyonlarına yönelik feminist eleştirinin bir sonucu olarak da önem kazandığı aşikârdır. Bu feminist eleştiri, felsefi insanbilimdeki belli konulara, yani anatomi, kültür ve toplumsal roller arasındaki ilişkiye yeni bir yönelim kazandırdı. Sonuçta bu tartışmanın, bir kişinin ne olduğu sorunuyla, yani bir kişi olmanın sürekli bir deneyim olan toplumsal cisimleşme deneyimini içerip içermediği sorunuyla önemli bir ilişkisi vardır.

Daha geniş bir toplumbilimsel çerçeveden bakıldığında beden sorunu, yeni hazcı tüketim etiğinin bedensel zevkler üzerinde yoğunlaştığı modern toplumlardaki tüketim ve üretimin niteliğindeki değişimlerin bir sonucudur. Buna ek olarak, toplumun nüfus yapı-

sındaki değişiklik; yaşlanma, yaşlılığın olumsuz şekilde damgalanması ve yaşlıların devlete bağımlılığı gibi önemli sorunları siyasal odağa taşıdı. Acı çekme, yaşlanma ve ölüm geleneksel tanrıbilimin belli başlı konuları olmuştur; bunlar ayrıca kişiliğe dair belli felsefi sorunlar bakımından da önemli başlıklardır. Gelgelelim, bunlar modern dünyevi toplumda yeni bir anlam kazandı. Dahası, cinsellik anlayışlarının değişmesi dikkatleri eşcinsellik, aile, çocuk haklarıyla ilgili meselelere, kürtaj ve ötenaziyle ilişkili sorunlara yöneltti. Tıp alanındaki bilimsel gelişmeler hayatın, sağlığın ve ölümün ne olduğuna dair yapılan çözümlemenin parametrelerini değiştirdi. Tıp alanında hayatı yapay olarak yeniden üretme konusundaki yeni teknik olanaklar beden, zihin ve toplum arasındaki siyasal, toplumsal ve felsefi ilişkileri yeniden düzenledi. Bu süreçler, Heidegger'in açıkça görmüş olduğu gibi, tam da varlığın doğasını sorunlu kılmalarından ötürü modernliğin bunalımının ve post-modernliğin filizlenişinin boyutları olarak görülebilir. Benliğin sonu hakkındaki kaygılarımız zorunlu olarak bedenin sonuyla bağlantılıdır.

Ne var ki elinizdeki çalışmanın gayesi, basitçe Nietzsche'nin Weberci toplumbilim üzerindeki etkisinin bir çözümlemesini sunmak ya da Freud'un eserlerinde Nietzsche'nin mevcudiyetinin izini ayrıntılı bir şekilde sürmek ya da en sonunda, Nietzsche'nin eleştirel kuramın ardyöresini nasıl oluşturduğunu göstermek değil. Bu çalışmanın ille de Fransız toplum düşüncesindeki ya da daha yakınlarda Alman toplum felsefesindeki Nietzsche canlanmasına doğrudan doğruya eğilmesi gerekmiyor. Böylesi metin alıştırmalarının toplum kuramı geliştirmenin ille de en etkili yöntemi olması gerekmez. Toplum kuramı, genellikle varolan tartışmaların çizgilerinin basit bir şekilde yeniden yorumlanmasına girişir ve bundan dolayı yineleyici ve asalak bir niteliğe bürünür.

Bu çalışmanın amacı, dil ve beden, toplum ve benlik, düşünme ve varlık arasındaki ilişki üzerine Nietzsche tarafından ortaya konulan bazı özgün bakış açılarıyla tutarlı bir toplum kuramının ana hatlarını sağlamaya girişerek, Nietzsche'nin etkisinin hakkını vermektir. Basit bir şekilde Nietzscheci felsefenin iyi bilinen belli iz-

leklerine kölece bağlanıp kalmaktan ziyade, toplum kuramındaki yeni gelişmelerin daha ileri götürülmesine katkıda bulunmayı amaçladığımızdan; bu çalışmanın Nietzsche'nin belli bakış açılarından uzaklaşması doğal karşılanmalı. Nietzsche'ye yanıt veren ve Nietzsche üzerine düşünen bir konum geliştirerek, modernlik çözümlemesinin ilerlemesini sağlamayı umuyoruz. Gelgelelim, Nietzsche hakkındaki çağdaş çalışmaların birçoğunun, onun yaklaşımının kendiliğindenliğini ve dinçliğini düşünselleştirdiği kanısında olduğumuzu açıkça belirtelim. Bu yaklaşımın bir örneği, Nietzsche'nin düşüncesine dair gelişkin bir felsefi eleştirel yorum sunan Richard Schacht'ın *Nietzsche* (*Nietzsche*, 1983) başlıklı çalışmasında mevcuttur. Ne var ki, bu yorumun sonucu, Nietzsche'yi, o kıvrak dansının meydan okuyuşunu etkisizleştirecek bir şekilde evcilleştirmekten ibarettir. Oysa, Nietzsche'nin düşünme yolunun ironisine sürekli dikkat etmeliyiz.

Nietzsche'nin düşüncesindeki tıbbi eğretilemelerin, toplumsal cisimleşmenin ve gündelik dünyanın önemine ağırlık vererek, özellikle Habermas'ın çalışmasında etkili olduğu görülen bilişsel normlar üzerindeki vurguya çeki düzen vermeyi umuyoruz. İnsanın gündelik dünyadaki pratiğinin ve insan uğraşlarının duyumsal gerçekliğini yadsıyan salt ussal düşüncenin ve bilişsel bakış açılarının geçerliliği ve değeri hakkında Nietzsche'nin sergilediği kuşkuculuk göz önüne alınırsa, sözde Nietzscheci canlanmanın çoğu uzantısının ısrarla bilginin göreceliği, perspektivizm ve ussal söylem izleklerindeki sorunlar üzerine odaklanması tuhaftır. Ayrıca, nihai olarak estetik çözümlemeden de ayrılmak istiyoruz, çünkü bizce bu estetikçilik Nietzsche'nin eserlerindeki duyumsal vurguyu kavramada başarısızlığa uğramaktadır (Megill, 1985). Resim yapmanın yanı sıra yemek yeme de yaşamı zenginleştiren duyuma dayalı pratik faaliyetlerdendir.

İçindekiler Tablosu

Birinci bölümde, cemaatin yitimi üzerine klasik düşünme biçiminden başlayıp, ahlak sistemlerinde erdemin yitimi üzerine yapılmış çağdaş yorumlara –özellikle de Alasdair MacIntyre'ın yapı-

tındaki yoruma– uzanarak toplumbilim kuramındaki nostalji eğretilemelerini inceliyoruz. Bu soruşturma, cemaat ve kutsal gibi kavramların toplumbilim imgeleminde oynadıkları role ilişkin eleştirel bir değerlendirme sunuyor.

İkinci bölümde, özellikle yüksek bir işbölümünün olduğu yerde topluma belli bağımlılık şekilleri dayattığını savunduğumuz insan cisimleşmesinin olgularıyla işe başlıyoruz. Yani, insan cisimleşmesi göz önüne alındığında, varolan toplumsal ilişkiler içerisindeki öbür toplumsal aktörlerle birtakım karşılaşmalar olmaksızın gereksinimlerimizi ya da arzularımızı doyuramayacağımız gerçeğinden hareket ediyoruz. Bağımlılığı yaratan toplumsal cisimleşme, aynı zamanda direnişin de bölgesidir. Kendi görüngüsel cisimleşmemiz üzerinde belli bir egemenliğe ve dolaysızlığa sahip olmaktan hoşlanırız. Bunun sonucunda, bağımlılığımız ve direnişimiz arasında ikircikli ya da diyalektik bir ilişki olduğu söylenebilir. Tartıştığımız ikinci düzey, hem simgesel hem de maddi olan sonsuz bir mübadeleler dizisince tanımlanan karşılıklılığın öznelerarası gündelik dünyasıdır. Yani, hayat-alanı, toplum ağını oluşturan maddi ve simgesel nesnelerin sonsuz elle tutulur mübadelelerinin bölgesidir.

Harfiyen alındığında, toplumbilim biraradalığın incelenmesi ya da bilgisidir; o nedenle hayat-alanı içerisindeki mübadelenin incelenmesi, toplumbilimsel tasarının bütünü açısından temel önemdedir. Bu karşılıklı gerçeklik, temel toplumsal tutumlar olarak biraradalık, duygudaşlık [sempati] ve özdeşleyimin [empati] temel önemine eğilmemize yol açar. Biz toplumun daha geniş kurumsal varlığını, bu yoğun mübadele dünyası üzerindeki asalak olarak ele alıyoruz. Gelgelelim, bu karşılıklılık dünyasında da bir muğlaklık söz konusu. Şöyle ki bu karşılıklılık dünyası da yadsınabilir, ihanete uğrayabilir, yeniden yönlendirilebilir ve hayal gücüyle yeniden inşa edilebilir. Bu muğlaklık içerisinde, karşılıklı ilişkiler toplumsallaşan benliğin esaretinin gizli karargâhıdır. Bu karşılıklılık dünyası, söylem içerisinde hem söylen hem de doğa olarak belirir. Modernleşme söyleminde karşılıklılığın gizemselleştirilmesine karşı, gündelik karşılıklılığın örgütlü modernlik karşısındaki başat ko-

numunu vurgulamayı arzuluyoruz. Endüstriyel modernlik basitçe, insan karşılıklılığının temel biçimlerinin bir kopyası ve bunlara bağımlı bir büyümedir. Benliğin yalnızca bilişsel olarak modernleştiğini savunan görüş modernliğin toplumsal karşılıklılığa olan bu bağımlılığını bastırmak ve gizlemek isteyebilirse de, onun karşılıklılığa olan esareti büyük kurumların ideolojik yeğlemelerinin maskelerinin düşürülmesi yoluyla açığa çıkar. Gelgelelim, modernlik bu bağımlılığın içine yerleşerek, aynı zamanda ussal-kültürel oluşum güçlerini de, yani kültürel böbürlenmelerin ve keskinliklerin yaratımını da gerektirir. Scheler'in yeniden yorumu dışta tutulursa, modernliğin çözümlenmesinde toplumsal tutumlara dair bir toplumbilimsel kategori olarak başvurulabilecek hınç kavramı tamamen bastırılmıştır. Sonradan, Nietzsche'nin önerdiği duyumsal-pratik çözümün ("en yakın şeylere", kişilere ve gündelik dünyaya yönelik "amaçlı amaçsızlık"ın), modernlik söylemi içerisinde büyük ölçüde fark edilmeden kaldığı ve yanıltıcı bir biçimde sanatsal bir meta-fizik olarak yorumlandığı açıkça görülmüştür. Kısacası, biz, Nietzsche'nin pratik karşılıklılık etiğinin estetikleştirilmesini reddediyoruz.

Toplumsal dünyanın son düzeyi, öznelerarası dünyayı ve toplumsal cisimleşme dünyasını örgütlemeye girişen düzenleyici kurumların oluşturduğu gerçekliktir. Biz bu kurumları, bir aydın tabaka (profesyonel öğrenim ve beğeni adamları) aracılığıyla ortaklaşa karşılıklılığın ve bireysel cisimleşmenin dünyasında meşruluk kazanmaya çalışan toplumsal gövdeler olarak ele alıyoruz. Bu "daha yüksek" toplumsal dünya, işleyişini kolaylaştırmak için aydınlara, meslek sahibi insanlara ve rahiplere gereksinim duyan kurumsallaşmış bir hınç biçimi olarak kavramsallaştırılabilir. Sözü edilen tabaka, dünyayı kabul edilebilir ya da verimli kılmak için varolur. Bu hınç kültürü insani duyum, pratik ve duygu dünyasının karşısında yer alır.

Üçüncü bölümde, din biçimindeki kültürel denetimin incelenmesi aracılığıyla çözümlediğimiz Max Weber'in toplumbilimiyle özellikle ilgileniyoruz. Bu bize, dini hınç olarak ayrıntılı bir şekilde ele alma fırsatı sağlıyor. Bu fırsattan yararlanarak, dinin oluş-

turulduğu çeşitli toplumsal biçimlere göz atıyoruz. Bu bölümde, bürokrasi ve karizma arasındaki çelişkili ilişkiye eğiliyor ve ussallaşma ile nihilizmin çeşitli boyutlarını çözümlüyoruz. Din, kimi açılardan, duygu ve cinselliğe ilişkin basit düzenleme biçimleri ve kültürel denetim anlamında, özellikle ilkel bir kurum olarak düşünülebilir. Nietzsche, Hıristiyanlığı "uzak çağlardan gelip zorla araya giren bir antikite parçası" olarak betimlemişti (*HAH*, pasaj 113). Din, tarihsel terimlerle ele alındığında, cinselliğin düzenlenmesinde, özellikle kadınlık arzularının iktidar ve mülkiyetin çıkarları doğrultusunda oluşturulmasında yaşamsal bir rol oynadı. Din sözcüğü ("religion"), kişileri toplumsal gövdeye bağlama etkisi olan yönetme ve düzenlemeye işaret eden "*religio*"dan türemiştir. Belli ezeli ve temel duyguları ifade edebilmesine rağmen; dini, gündelik dünyanın karşılıklılık yoluyla oluşan bağlayıcılığından uzaklaştırarak yeni bir kurumsal kültürel denetim düzeyine doğru yönlendiren tanrıbilimcilerin çalışmaları aracılığıyla din düşünsèlleştirilmiştir.

Dördüncü bölümde, Freud'un "zahmetli" insan ruhbilimi biliminin gözden geçirilmesi yoluyla Weber'e yönelik eleştirilerimizi genişletiyoruz. Freud'un toplum kuramı, ruhbilimi ve sağaltımının, özellikle ussal olmayanın bir çözümlemesi sıfatıyla hem köktenci hem de muhafazakâr imaları aynı anda barındırdığım savunuyoruz. Freud'un toplum biliminde algılanışı, bu muğlaklık açısından gözden geçiriliyor. Çalışmasının bu etkisini daha ayrıntılı irdeleyebilmek için, Freud'u dinin toplumsal işlevleri konusunda Nietzsche ile kıyaslayıp karşılaştırıyoruz. Dinsel kültürün Nietzscheci eleştirisinin köktenci ve oyuncul niteliğinden yana çıkan bir tartışma yürütüyor ve bu bölümü Nietzscheci ruhçözümlemenin bir dil kuramı olarak taslağını çıkartarak sona erdiriyoruz.

Beşinci bölümde, kurumsallaşmış bir düzenleme biçimi olarak ideoloji konusuna dönüyor ve eleştirel kuramcıların incelenmesi yoluyla, yönetilen toplumun kökenlerini ve niteliğini serimliyoruz. Özellikle Adorno'nun eserlerine gönderme yaparak, eleştirel us ve kapitalizmin yönetilen dünyası arasındaki karşıtlığa göz atıyoruz. Çağdaş toplum çeşitli konumlardan hareketle bürokrasinin,

disiplinin ve yönetimin tahakkümü altındaki bir dünya olarak betimlenmiştir. Bu bürokratik kapitalizm biçimleri, bireysel özerklik ve toplumsal karşılıklılık açısından derin imaları olan yeni bir düzenleme çağını temsil eder. Bu bölüm, intikam ve tersine çevrilebilirlik kavramlarını toplumbilimsel bakış açıları olarak daha da geliştirmemize olanak sağlıyor.

Altıncı bölümde, Foucault ve takipçilerinin eserlerinin incelenmesi yoluyla cisimleşme sorunu ele alınıyor. Nietzsche'nin felsefesinin belli boyutlarını Foucault'nun nasıl geliştirdiğini, ama aynı zamanda Nietzsche'nin gündelik yaşamın "küçük şeyleri"nin duyumsallığı üzerindeki vurgusundan nasıl ayrıldığını gösteriyoruz. Bizim toplumsal ilişkilerdeki duyumsal cisimleşmemize zorla müdahale eden çeşitli düzenlilik ve ussallaşma biçimlerini gözden geçirerek, bilgi ve iktidarın beden üzerinde yoğunlaştığı düşüncesini geliştirmeye çalışıyoruz. Dil, perspektivizm, yinelenme ve düzenlilik sorunları üzerinde yoğunlaşsak da, Nietzscheci toplumbilim içinde duyumsal-pratik deneyimin taşıdığı önemi vurgulamayı arzuluyoruz. Ayrıca bu bölüm, Weber'in "demir kafes" eğretilemesi, Adorno'nun yönetilen toplum kavramı ve Foucault'nun panoptisizm* üzerindeki vurgusu arasındaki koşut ilişkileri ele almakta. Bedenin modern ussallaşma ve düzenleme biçimlerinin hedefi olarak görülebilmesine karşın, yönetilen bir dünyaya dahil edilmeye karşı direniş düşüncesini de geliştirme girişiminde bulunuyoruz. Son olarak, Nietzsche'nin birey ve toplumun doğasına dair görüşünün, Durkheim'ın döneminden beri bireyin toplumsal

---

**panoptikon/panoptisizm*: 18. yüzyılın sonunda İngiliz yararcı düşünür Jeremy Bentham tarafından modern cezaevleri düşünülerek tasarlanan, görülmeden gözetim altında tutmaya olanak sağlayan mimari bir tasarım. 20. yüzyılın son çeyreğinde ise Fransız felsefeci Michel Foucault, modern iktidarın doğasını ortaya sermek için bu kavramın çağrıştırdığı düşünce yollarından yararlanmış; bu kavramı, disipline sokucu modern iktidar rejiminin anlaşılması için önemli olanaklar sunan son derece yararlı bir eğretileme olarak kullanmıştır. Daha ayrıntılı bilgi için bkz.: *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, 2002. (y.h.n.)

belirlenimini vurgulamış olan toplumbilimsel tasarıyla hiçbir biçimde bağdaşmamasının yarattığı sorunu ele alıyoruz. Post-modernist bakış açısından, öznellik daha çok vurgulanmaktadır (burada bir beğeni etiği, iyi eylemler etiğinin yerini alır); bundan dolayı, Nietzsche'nin "toplumbilimi" önceki tüm toplumbilimsel kuramlaştırma biçimleriyle tamamen uyuşmaz olabilir. Bu olası çelişki, son olarak, post-modernliğin ilk toplumbilimcisi olarak görülebilecek Simmel'in çalışmalarını kısaca ele almamızı gerektiriyor.

Yedinci bölümde, bu çalışmanın merkezi bölümlerinde geliştirilmiş olan kuramsal çerçeveyi yeniden gözden geçiriyor; hınç, intikam, karşılıklılık ve direniş arasındaki ilişkilerin sistemli bir biçimde incelenmesi aracılığıyla varılan sonuçların bazılarını şekillendirmeye girişiyoruz. Ayrıca, bu bakış açısının nasıl da modernliğin eleştirisinin önemli bir niteliği haline geldiğini göstermeye çalışıyoruz. Bütün bu söylemin gerisinde, ussal söylem ve pratiğin tahakkümü altındaki küresel bir düzende ahlaki olarak iyi bir hayat için gereken evrensel temelleri keşfetmenin olanaklı olup olmadığı ya da istenmeye değer olup olmadığı sorusu yatmaktadır. Bu son bölüm, aynı zamanda, modernliğin küreselleşmesinin ve onun geleneksel karşılıklılık ve mübadele biçimleriyle açmaza girmiş ilişkisinin incelenmesi için gereken temeli sağlamaktadır. Şimdi bu sonucun bazı boyutlarını öndeleyeceğiz.

Bir Taslak

Nietzsche'nin toplum kuramında algılanışı, genellikle onun mutlak değerlerin çöktüğü bir dünyada bilgi sorununu ele alma yordamı üzerindendir. Bu açıdan, Nietzsche modern toplumbilime, Weber'in modern dünyadaki değerlerin sözde çoktanrıcılığı üzerine yaptığı yorum aracılığıyla girdi. Bizim Nietzsche'ye yaklaşımımız sorunun öbür yakasından, yani beden, gündelik dünya, öznelerarasılık konuları ile toplumsal ve bireysel varoluştaki "sağlık" konusuyla işe başlıyor. Nietzsche'nin genel görüşünde fizyolojinin rolü, gündelik deneyimin merkeziliğine verdiği önem, sıradan gerçekliğin düşünselleştirilmesine getirdiği eleştiri ve bireysel-

liğin bir koşulu olarak ahlak ve kültürdeki "çoktanrıcılığı" selamlaması, bu çalışmanın izleklerinden birini oluşturuyor. Nietzsche'ye göre, uzlaşımsal bir Tanrı-merkezli ahlakın çöküşü bireysel sahiciliğe yeni olanaklar sunmuştu.

Nietzsche'nin cisimleşmeye duyduğu ilginin bir boyutunu, kişisel sağlık ve toplumsal refah arayışı oluşturmaktaydı. Nietzsche'nin kendi hayatı kişisel dinginlik ve sağlık arayışıyla geçmiş ve 1879 yılında, kısmen hastalığı nedeniyle, üniversitedeki profesörlük kürsüsünü bırakmak zorunda kalmıştı. Sağlık arayışı yalnızca hayatının değil, felsefesinin de merkezi motifiydi. Nietzsche, bizzat Almanya'yı hasta bir toplum olarak görmüş; görevi döneminin toplumsal virüsünü anlamak olan bir kültürel ruhbilimci rolünü atfetmişti kendisine. Toplumun ve bireyin çözümlendiği yazılarında sık sık hastalık ve sağlık eğretilemelerini kullanmıştı (Pasley, 1978). Nietzsche, modern toplumu değil, rekabetçi spor ve siyaset alanları içerisinde kişisel özerklik arayışında olan Yunan toplumu ve halkını sağlıklı bulmuştur. Bedensel eğretilemelere duyduğu ilginin başka bir boyutu, düşünceleri tüketen organ olarak zihin ile enerji yaratmak için yiyecekleri işlemden geçiren bir organ olarak sindirim sistemi arasında bir koşutluğa başvurmasıdır. Nietzsche, Marx'ın yabancılaşma görüşüne koşut bir biçimde; dini, zaten hasta olanlar için acıları hafifletici, ama sağlıklı bir topluma uygulandığında bütünüyle zararlı bir uyuşturucu olarak nitelendirmekteydi. Aynı zamanda, tıpkı tehlikeli düşüncelerin zihni ilerici bir biçimde yeni bir deneyim bölgesiyle hesaplaşmaya mecbur bırakması gibi, hastalığı da bedeni eyleme geçmeye sevkeden, gizil olarak olumlu bir mücadele alanı biçiminde görmekteydi. Bundan dolayı, Nietzsche'nin kendisini, işlevi toplumun hastalıklarını saptamak ve dönüştürmek olan bir ahlak fizyoloğu olarak görmesi de incelenmelidir. Neredeyse tümüyle Nietzsche'nin estetik perspektivizmi üzerinde yoğunlaşan yorumcuların, onun birey ve toplum üzerine felsefi görüşünde yer alan beden ve bedenin dertleri üzerine daha sistemli bir biçimde düşünmeleri gerekiyor.

Nietzsche'nin beden ve zihin, benlik ve toplum, doğa ve kültür ilişkilerini ele alış biçimi ihmal edilmiştir. Oysaki bu ilişkiler,

Nietzsche'nin Foucault'dan farklı olarak, miskin ve dahil edilmiş olmaktan ziyade etkin, tepkisel ve direniş dolu bir beden görüşü sunmasından ötürü, bir cisimleşme toplumbiliminin gelişimi için önemli bir malzeme sağlar. *Cinselliğin Tarihi*'nin (*History of Sexuality*) sonraki ciltlerinde, benlik teknolojilerinin soruşturulması yoluyla etkin direniş nosyonuna bir temel sağladığını kabul etsek de, Foucault'nun bu görüşünü akılda tutmak istiyoruz. Daha önce öne sürdüğümüz gibi, Nietzsche'nin görüşü, bedeni söylemin bir sonucu olarak çözümleyen yapısalcılığa karşı anlamlı bir muhalefeti temsil eder. Günümüz toplum kuramı cisimleşmeyi, alışılmış şekilde, tüketimcilik ve hazcılık içerisindeki köleleştirmenin toplumsal-biyolojik zemini olarak ele alır; ama Nietzsche'nin fizyolojik ve kültürel süreçler üzerine kaleme aldığı çok yönlü yazılarında gayet iyi açımladığı üzere, bedenin toplumdaki mevcudiyeti daima diyalektik ve çelişkilidir.

Nietzsche, çoğunlukla, siyasetteki gerici eğilimlerle ve toplum kuramındaki muhafazakâr süreçlerle ilişkilendirilmiştir. Nietzsche'nin yazılarının birçoğu, kendisini açıkça bu yoruma teslim eder elbet, ancak Nietzsche'nin amacının önemli ölçüde hatalı yorumlanması da söz konusudur. Nietzsche, Alman devletinin milliyetçiliğinin ve burjuva Alman tahakkümünün dayandırıldığı varsayımların önde gelen bir eleştiricisiydi. Ayrıca, Nietzsche'nin devlet ve siyaset üzerine görüşleri ille de faşizme bir destek oluşturmaz ve bu görüşler insanın hayatta kalmasına dair Darwinci bir görüşü desteklemez. Aslına bakılırsa, Nietzsche, döneminin en önde gelen Darwincilik karşıtıydı (Turner, 1982a). Nietzsche'nin ahlaki konumu, ikiyüzlülüğe son verilmesi çağrısında bulunuyordu ve değerlerin yeni baştan değerlendirilmesine davetiye çıkartmasından ötürü, düşünceleri kinik ya da nihilist değildi (Stern, 1978). Son yıllarda Nietzsche üzerine yapılan yorumlar, Nietzsche'nin felsefesi ve faşizm arasındaki büyük mesafeye dikkat çekti. Ayrıca, Nietzsche'nin felsefesinin kolayca bir feminizm karşıtlığı olarak yorumlanamayacağı da su götürmez (Thomas, 1983).

Nietzsche'nin duyumsal gerçekliğe ve cisimleşmeye duyduğu ilgiye ağırlık vererek, Marx ve Feuerbach'ın çalışmaları arasındaki

kuramsal yöndeşmeye dikkat çekiyoruz. Marxçılık içerisinde *praksis*'e* ve bizim doğayla duyumsal ilişkimize merkezi bir yer tanıyan bir gelenek vardır. Bu insancı (hümanist) gelenek birçok bakımdan, gerçeklik deneyiminin yüksek kültürün dili içerisinde soyut olarak kuramlaştırılması karşısında gündelik dünyanın gerçeklik deneyiminin önceliğini vurgulayan Nietzsche'yle yöndeşme içine girer. Nietzsche dilin yüzeyselliğini, sindirim sisteminin gerçekliğiyle mizahi bir şekilde karşılaştırır. Bu bakımdan, Nietzsche, hayat-alanındaki maddi cisimleşmeye ve deneyime önem verdiği, kültür ve kurumları yalnızca bu birincil edim üzerindeki yansımalar olarak gördüğü ölçüde temelde maddeci bir düşünürdür. Bizim dünyadaki varlığımız özünde cisimleşmedeki varlığımızdır.

Bu çalışmada, Nietzsche'nin düşüncesi ve bu düşüncenin toplumsal dünya çözümlemesi açısından taşıdığı içerimler üzerine yaptığımız yorumda sürekli yeniden ortaya çıkan bir konudur bireyin doğası. Bununla birlikte, özerk bireyin devletin karşısına çıkartıldığı bir liberalizm ya da anarşizm biçimini basitçe yeniden yazmakta olduğumuz sonucunun çıkartılmasından da kaçınmayı arzuluyoruz. Başka bir anlatımla, bizim birey sorununa ilişkin çözümlememiz ile J. S. Mill, Spencer gibi önceki düşünürler ve öbür on dokuzuncu yüzyıl bireyci düşünürlerinin çözümlemeleri arasındaki mesafeyi vurguluyoruz. Nietzsche'nin birey kavramı, usallaşma düşüncesine ve *praksis*ten kopartılmış kendiliklerin bilişsel inşasına yönelik daha geniş eleştirisinin bir parçasıydı. Nietzsche bireyi, hayat süreçlerinin öneminin bir tür yadsınması olarak

---

**praksis* (Yun.): İlkçağ Yunan felsefesinden başlayarak "eylem/etkinlik" ya da "yapıp etme/uygulama" anlamında kullanılan terim; amacını kendi içinde taşıyan etkinlik: "insan etkinliği". Marx'la birlikte, önceleri düşüncenin alanı içinde kalan kuramdan kopuk olduğu savlanan *praksis* yeni bir boyut kazanmış; dünyayı dönüştürmeye yönelik devrimci bir çaba bağlamında, "kuramla eylemin birliği" diye tanımlanmıştır. Marx için *praksis*, insanın tarihin diyalektik ilerleyişinde kendisine yer açmak adına kendi dünyasını yarattığı ya da gerektiğinde değiştirdiği özgür, yaratıcı etkinliği; yalnızca insana özgü bir yapıp etmeyi ifade eder. Daha ayrıntılı bilgi için bkz.: *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, 2002. (y.h.n.)

gördü. Nietzsche'ye ve bize göre, birey Batı toplumunun bir inşası olarak görüldüğünden; toplumsal süreçlere karşı bireyi savunmak, ancak oldukça sınırlı bir toplum-birey karması görüşünü yeniden üretmek ve endüstriyel toplumsal sistemlerde bürokrasinin rolüne ilişkin bir küçük-burjuva endişesini dışavurmak anlamına gelir. Bizim amacımız bu tartışmayı eylemlilik ve yapıya ilişkin daha genel bir savın içerisine yerleştirmektir. Bizim bakış açımızdan, toplumbilim, eyleyen nosyonunu yeterince kavramsallaştıramamıştır; ama bu sınırlamma dikkat çekerken, savımızın özerk, ayrı ve mahrem bireyden yana çıkan bir sav olduğunu öne sürmüyoruz. "Toplumun" mutlaklığının yerine "egemen bireylerin" mutlaklığını koymak istemiyoruz. Diğer bildik ideal bilişsel inşalar gibi bireyin de basitçe, Nietzsche'nin sunmaya çalıştığı daha temel sorunların, başka deyişle iktidar-istencinin, yani hayat-istencinin öneminin yadsınması olduğunu ileri süren bir sav geliştiriyoruz.

Sınırlı, hayatı yadsıyıcı olarak gördüğümüz birey ve bireysellik kavramları etrafında kategoriler geliştirmekten ziyade, öncelikle cisimleşme olgusuyla ve bu cisimleşmenin hayat içerisinde deneyimlenişiyle ilişkili toplumsal kategorilerde temel bulan bir toplumbilim geliştirmeye çalışıyoruz. Nietzsche'nin felsefesini izleyen bir toplumbilimin duyumlu, pratik, bu-dünyaya ait deneyimler, tutumlar ve eğilimlerle uğraşması gerekir. Bu deneyimlerin "birey" denilen soyut birşey halinde yalıtılması ve ayrılmasını doğuran bir kuramdan kaçınmak istiyoruz. Aslına bakılırsa, Nietzsche'nin bütün savı, soyutlamanın ussallaştırma, ussallaştırmanın şeyleştirme ve şeyleştirmenin de siyasal denetim olduğunu belirtir. Birey ile yapıyı karşı karşıya koyma düşüncesini kucaklarken, toplumbilim, sadece bu sınırlı devlet kavramlarını temsil etmekte ve yeniden üretmektedir.

Biz, Nietzsche'nin peşinden giderek "birey"in, toplumsal karşılıklılık ve duyumsal cisimleşmenin sahici deneyimleriyle karşılaştırmayı arzuladığımız yapay ve yüzeysel bir inşa olduğunu savunuyoruz. Biz, sürekli olarak liberal-burjuva "bireysel" deneyimin yapaylığı yerine sıradan, gündelik deneyimlerin sahiciliğini vurgulamaktayız. Amacımız, yönelim bakımından Agnes Heller'in

Gündelik Hayat'taki (*Everyday Life*, 1984) amacına benziyor: Gündelik gerçekliğin insan karşılıklılığının gerçekleştiği yer olarak incelenmesi aracılığıyla insan yapıntısı şeylerin, göreneksel alışkanlığın ve dilin dünyasının anlaşılması. Burada yine, modernlik nosyonu karmaşık ve muğlaktır. Modern, modernlik ve modernleşme, gündelik karşılıklılıkların sahici deneyimi karşısında yapaylığı ve yüzeyselliği geliştiren ve vurgulayan kültürler ya da toplumsal süreçler olarak görülebilir.

Bir toplumsal ilişkiler kuramı için gereken bir çerçeve sunmaya girişirken, bireyi savunma ile bir tür benlik kavrayışını savunma arasında ortaya çıkabilecek bir çelişkiden kaçınmaya çalışıyoruz. Bu iki nosyonu birbirinden ayırabilmenin çeşitli yolları var. Temelde, düşünen ve sahip olan bir benlik (bir "egemen birey") olarak bir burjuva bireyi kavrayışından kaçınmaya ve bunun tersine duyumsal, pratik etkinlik anlayışını vurgulamaya çalışıyoruz. Nietzsche, sahiplenici bireycilik düşüncesini açıkça eleştiriyordu; kişisel mülkiyetin değil, kişisel özerkliğin gelişimine yardımcı olmayı istemişti. Bizim benlik kavrayışımız kendini güçlü kılma, cisimleşme ve kendileşme tartışmamız içerisine yerleştirilmeli, yani bir toplumsal cisimleşme ve toplumsal benlik anlayışı çerçevesinde düşünülmelidir. Nietzsche, iktidar istencine ilişkin incelemesinde, Descartes'ın felsefe anlayışına, özellikle "düşünüyorum, öyleyse varım" düşüncesine düşmandı. Bunun tersine, Nietzsche, insan eyleminin ve toplumsal ilişkilerin ardındaki zaruri güç olarak iktidar istencine, yani hayat istencine önem veriyordu. Burada bizim pratiklik anlayışımızı dar emek anlayışından, özellikle bu anlayışın iktisadi pratikle ilişkilendiği noktadan ayırmaya çalışıyoruz. Kendi konumumuzu, pratiğin, sahiplenici benlik yoluyla doğanın sömürülmesi olarak anlaşıldığı iktisadi ve burjuva kavrayıştan ayırmak istiyoruz. Normatif bir sahiplenici bireycilik kuramı (Macpherson, 1962) sunmadığımız aşikârdır. Adorno gibi, biz de dünya üzerinde egemenlik kurma etiğini olumsuz bir köleleştirme gücü olarak görüyoruz. Biz, hem Descartes'ın bilişsel "ben"inin hem de Marx'ın çalışan "eyleyen"inin tam karşısında yer alan Nietzscheci bir toplumbilim geliştirmek istiyoruz. Bu nedenle bizim bakış açımızın,

emeğin proletarya ile ilişkilendirildiğinde kahramanvari bir niteliğe büründüğü işçi-sınıfı bakış açısından, emek siyasetinden ayrı tutulması gerekir. Bizim "pratik" kavramımızın siyasal ve iktisadi eylemlere değil, yine bir tür cisimleşme nosyonuna uzanmasından ötürü, emek açısından sosyalist bir konum sunmuyoruz. Bu arada, modern Marxçılığın aslında gerçek bir maddilik kuramından yoksun olmasının ironisine de dikkat çekmeliyiz.

Pratik, özünde cisimleşmiştir; ama burada savunduğumuz genç Marx'a kuramsal bir geri dönüşten ibaret değildir. Nietzsche'nin kendi bakış açısından büyüyüp serpilen bir pratiklik anlayışı geliştirmek istiyoruz. Nietzsche'nin pratiklik ve hayat başarısı düşüncesi zihin ve beden, kuram ve pratik, kültür ve doğa, benlik ve toplum ikiliklerini bertaraf eder. Kuramsal pratik ve öbür pratik biçimleri arasında seçim yapmak zorunda değiliz, çünkü cisimleşme düşüncesi bu ikisini kopmaz bir şekilde birbirine bağlamaktadır. Elbette, ikilikler bu ayrımları biçimselleştiren ve şeyselleştiren belli kurumlara yaslanır. Nietzsche üzerine düşünmelerimizin son amacı; bu ikilikleri, cisimleşmiş pratikler nosyonu aracılığıyla dönüştüren ve yerini değiştiren bir pratik anlayışı geliştirmek olacaktır. Kurumsallaşmış bir düşünce ve pratik ayrımını kabul etmek ya da denetim ve düzenleme kurumlarını körü körüne kabul etmek, kişinin bu çerçeve içerisinde birörnekleşmesi anlamına gelir. Gelgelelim, kurumlardan uzaklaşmak, kaçınmak ya da bir anlamda kaçmak, sadece bir sorunlar dizisinin ayna imgesini uyarlamaktır. Bu durumda, kişi sahici bir konumda varolamaz, çünkü o kişinin muhalefeti, reddetmeye çalıştığı kurumlar tarafından belirleniyordur. Kendi kendini onaylayan ve onaylayıcı etkinlik olarak pratiklik düşüncesi, hem kurum pragmatizminden hem de kurum-karşıtlığı romantizminden kaçınan bir orta yol sağlayacaktır. Nietzsche Tanrının öldüğünü söylüyordu elbet; ama bu sav asıl olarak Tanrının boş bıraktığı uzama bir şey yerleştirilmeye çalışılmaması gerektiğini anlatıyordu. Toplumbilimsel kuram genellikle "cemaat", toplumsal olarak belirleyici "kurumlar", "özerk insan", "emek" ya da bunlara benzer birtakım mutlak kavramlarda Tanrının yerine konulabilecek uygun bir ikame bulmuştur. Bu ya-

pılan, kurguları şeyleştirmektir. Bizim kuramımızın son amacı, Tanrının geride bıraktığı boşluğu birtakım yeni kurgularla doldurmak değil, pratikliğin deneme-yanılmaya dayanan doğasını vurgulamak ve onaylayan, toplumsallaşan bireyin karşılıklılığına ve pratikliğine yaslanan bir toplumbilimsel kuram geliştirebilmek için Nietzsche'nin "küçük şeyler" öğretisinin önceliğini ileri sürmektir.

Dahası, davranışın standartlaştırılmasına düzenleme, beğeni ve değerlendirmenin tekdüze inşası, bireyleşme (*individuation*) ve kuralların dayatılması yoluyla ulaşabileceğimizi savunabiliriz. Bu dayatma ulus-devletin siyasal çerçevesi içerisinde gerçekleşir ve bunun sonucu olarak da, yeknesak düzenlemenin ve kurallara bağımlı davranışın bir küreselleşmesi söz konusudur. Günümüz yönetiminin bu demir kafesi; yüksek ahlak düşüncesiyle, sahici bir estetik mutluluğun kendi kendini onaylayan davranışıyla ve kendini gerçekleştirme görüşüyle uyumsuzdur. Yönetim, bir ölçüde bir zorunluluktur, ama bu durum, kurum biçimlerinin soruşturma ve eleştiri karşısında şeffaf olmalarını engelleyen bir devlet ideolojisinin mevcudiyetiyle perdelenir.

Nietzsche, cisimleşmemiz göz önünde tutulduğunda genel bir sağlık standardı diye bir şeyin olmadığını, ancak benzersiz sağlık biçimleri olduğunu savunmuştu. Bu düşünceyi genişleterek, devlet eliyle refahın ya da sağlığın standartlaştırılması girişimini ve bireysel hayat tarzının ve *habitus*'un düzenlenmesi yönündeki herhangi bir girişimi eleştirebiliriz. Cisimleşme anlayışımız, burada bir kez daha kuralların, düzenlemenin ve devlet denetiminin eleştirilmesi açısından yararlı bir hareket noktası sağlar. Cisimleşme nosyonu ve pratikliği ele alma tarzımız, kendi kendini tikel ve kendine özgü bir biçimde olumlayan bireydeki belli bir benzersizliğe işaret eder.

Nietzsche'nin *Die Fröhliche Wissenschaft* (Şen Bilim) anlayışı izlenirse, standart toplumbilimi, yani "rol", "kurum" ya da "toplumsal sistem" gibi kavramlar yoluyla üzerinde düşünmeksizin yeni düzenleme ve tekdüzelik biçimlerini meşru kılmaya çalışan bir toplumbilimi eleştirmenin yolu neşeli toplumbilimden geçer. Hayat-alanı nosyonunu savunan toplumbilimciler bile, hayat-alanı içindeki karşılıklılık içerisinde belli yeknesak ve standart sü-

reçler olduğunu ileri sürerek bizim hayat-alanındaki "özgünlüğümüz"ü birtakım yeni düzenlilik biçimlerine tıkıştırırlar. O nedenle, bu çalışmada yalnızca devletin eleştirilmesi için değil, aynı zamanda, istemeyerek de olsa, bizim toplumsal ilişkilerimizin tikelliğini soyut ve bundan dolayı standartlaşmış genellemeler içerisinde kavranılabilir kılmasından ötürü hâlâ düzenleyici devletin hizmetinde olan toplumbilimin eleştirilmesi için de gereken açılımları yapmaya çalışıyoruz. Standart olanın, devlet-eyleminin dolaysız amacı haline geldiği unutulmamalı. İdeal tip anlayışı, hayatın, ussallaşmayı ve hayat-alanlarının teknolojiye ve araçsal ussallığa tabi kılınmasını bizzat cisimleştiren bir toplumbilim aracılığıyla düzenlenmesinin klasik bir örneğidir. Tanrının yokluğunda, hayat-alanı felsefeleri yalnızca, düzenli biçimde yönetilen toplumun kurumlarını eski bir dilde yeniden çözümler. Kuruma dokunulmaz, ama farklı bir alana aktarılır ve yeni biçimler altında meşrulaştırılır.

Bu çalışmada, Nietzsche'nin kendi sağlık ve hastalık anlayışını toplum kuramıyla ilişkili olarak sunmaya ve modern toplumun sorunları üzerine geliştirdiği bakış açısını özellikle bilim ve devlete gönderme yaparak işlemeye çalışıyoruz. Nietzsche'nin çalışmasındaki sağlık arayışı, yalnızca tıbbi bir etkinlik olmakla kalmayıp, toplumsal bireyin gereksinimleriyle bağlantılı ve uyumlu olacak biçimde iyi hayata ve *habitus*'a daha genel, eksiksiz bir yaklaşımı ve tutumu temsil etmekteydi. Burada yine, Nietzsche'nin kişisel sağlık ve kendini gerçekleştirme üzerindeki vurgusu, bizim genellikle gereksinime ve onun doyurulmasına yönelik oldukça sığ, standartlaştırıcı bir yaklaşım olduğunu düşündüğümüz tüketimciliğin bir eleştirisini geliştirmede önemlidir. Nietzsche'den yola çıkılarak varılan izlence, toplum için genel bir izlence olmayacak, toplumsal bireyin kendisini hayat boyu geliştirebilmesi için iyi yiyecek, hoş düşünceler, doyurucu müzik ve destekleyici toplumsal ilişkiler bulmasının öneminin vurgulanmasını içerecektir.

Bu çalışmada Nietzsche'nin yöntemi hakkında yapılacak bir tartışmaya girmek istemiyoruz; yönteminin aslında Marx'ınkine çok yakın olduğunu belirten bir konuma geçiyoruz. Nietzsche,

değerlerin ve kurumların diyalektik bir eleştirisini yapan yordamı benimser ve soykütüğü yöntemi aracılığıyla bu değerlerin ve kurumların tarihini izleyerek bunların oluşturulmalarının özgün amaç ve işlevini ve zaman içinde nasıl çürüdüklerini, tahrip edildiklerini ve parçalandıklarını gösterir. Nietzsche'nin yönteminden Foucault'nun epeyce yararlandığına dikkat çekiyor, ama aynı zamanda Foucault'yu çeşitli zeminlerde eleştirme fırsatını da değerlendiriyoruz. Nietzsche'nin perspektivizmi Foucault'nun ellerinde, varolan toplumsal ilişkilerin eleştirisine doğrudan aracılık etmeyen göreci bir konum haline gelir. Foucault'dan farklı olarak, Nietzsche'nin siyaseti bilgiden ayırmaya girişmediğini; geriçekilmeciliği amaçlamayıp, *hınç*'a (*ressentiment*) kapılmaksızın kişisel bağımsızlığı güvence altına almayı ve yeni bir siyaset geliştirmeyi amaçladığını söyleyen Gillian Rose'la (1984: 183) aynı görüşteyiz. Foucault'nun konumu bir ölçüde, statükonun bir eleştirisi olarak ütopyayı göz ardı eder. Oysa, biz ütopyanın toplumsal hayatta olumlu bir işlevi olabileceğini savunuyoruz. Toplumsal ilişkilerde önemli bir rol oynayan olgu, ütopyanın olanaklılığı değil, ütopya düşüncesinin kendisidir. Bir benzetme yoluyla, astrolojinin, toplumsal ilişkilerin ve insanların, üzerinde denetim kuramayacakları güçler tarafından belirlendiği düşüncesini içermesinden ötürü, astrolojilerin oluşturulmasının olumsuz bir işlevi olduğunu savunuyoruz. Nietzsche Tanrının öldüğünü ilan etmişti; ne var ki toplumsal çözümlemenin modern astrolojileri basitçe, eski Tanrı söyleminin yerine yeni bir belirlenimcilik biçimini ikame etmeye çalışırlar. Astroloji nosyonunu kullanarak, Weber'in toplumsal ilişkilerdeki yazgıcılığını, Freud'un bizim bilinçdışının güçleri tarafından belirlendiğimiz anlayışını ve Marx'ın gereksinimin ekonomi yoluyla belirlendiğine ilişkin daha kaba görüşlerini eleştirebiliriz. Bu belirlenimciliklere karşı, ütopyacı eleştiriye ve cisimleşmenin hazlarına ilişkin neşeli bir toplumbilim geliştirmenin yöntemlerini bulmaya çalışıyoruz. Nietzsche'nin dansının anlamı budur.

Bu astrolojik belirlenimcilik anlayışını, halihazırdaki toplumsal ilişkilerin bir eleştirisini geliştirebilmek için uzak bir yerde ütopyaların yaratılması anlamına gelebilecek astronomi düşüncesiyle

kıyaslayabiliriz. Astronomi, bu dünyadan kaçış yolları ve bu dünyadan farklı seçenekler sunacak alternatif evrenler önererek modernliğin açık uçlu, geleceğe yönelik bir eleştirisini sağlayacaktır. Ütopyaların ütopya olduğunu ve ikamet ettiğimiz dünyayı değiştirmeye yönelik toplumsal ve siyasal eylemi yaratanın sadece seçenekler düşüncesi olduğunu vurgulayacağız elbet.

Modern toplumların astronomisi ile astrolojisini karşılaştırarak ve kıyaslayarak, bizim basitçe modern koşulların kinik ya da nihilist eleştiricileri olduğumuz izlenimini yaratmaktan kaçınmaya çalışıyoruz. Harekete geçirebileceğimiz olumlu bir eleştirimiz var, çünkü tekbiçimlilik, standartlaşma ve düzenleme süreçlerine karşı toplumsal cisimleşmenin, karşılıklılığın, öznelerarasılığın ve kendini gerçekleştirmenin merkeziliğinin taşıdığı önemi savunuyoruz. Devleti, genel olarak hayat-alanım tahrip etmeye çalışan bir kurum olarak tanımlıyoruz. Buna ek olarak, toplumsal cisimleşme ve pratik yoluyla gelişecek ütopyacı kavramlardan olan cemaat ve kendini gerçekleştirme düşüncesine bağlıyız. Bağlılığımız, bu ütopyaların gerçekleşeceğini ummamızdan ötürü değil, sadece varolan toplumsal ilişkiler üzerine alternatif bir betimleme ya da bakış açısı sağlamasından ötürüdür.

Bu yaklaşım bizi gerisin geri, hepsi de istikrarsız da olsa bir toplumsal birlik oluşturan yanlış tüketimciliğin, Devletin ve varolan üretim ilişkilerinin bir eleştirisine götürür. Bundan dolayı, tüketimciliğin eleştirisi, astrolojiye karşı astronomiden, tekbiçimli belirlenimlere karşı pratik eylemden, yönetime karşı benzersizlikten yana çıkan bir savunudan kaynaklanır. Bu konumu geliştirmenin amacı, arkeolojiyi değerlerin geriye dönük bir eleştirisi olarak kullanan Foucault'nun, Marx'ın iktisadi belirlenim eğretilemesinin ve Adorno'nun yönetilen dünyayı araçsal usun demir kafesi olarak betimleyişinin bir eleştirisini sağlamaktır elbet. Astronomi nosyonu, belirlenimci eğretilemelerden, Weber, Adorno ve Foucault'nun yazgıcı metafiziğinden kaçınan, ileriye dönük tasarımları olan Ütopyacı bir eleştiridir. Geleneksel toplum kuramını pratik bir astroloji olarak adlandırmakla, klasik kuramcıların değerlerin yeni baştan değerlendirilmesini sağlayacak alternatif bir sahici top-

lumsal pratikler tasviri sağlamaktan ziyade, belirlenimci toplumsal ilişkileriyle demir kafesi betimlemekte olduklarını savunan bir konuma geçmiş oluyoruz.

KÜÇÜK ŞEYLER ÖĞRETİSİ

Bu çalışmadaki öncelikli amacımız, Nietzsche üzerine bir yorum üretmek değil; bu çalışmada yapılan, bir kitap üzerine bir kitap yazmak da değil. Burada ana hatlarıyla Nietzsche'nin modern devlete ve onun ideolojilerine ya da putlarına yönelik oyuncul, dansçıl eleştirisiyle tutarlı bir toplumbilim geliştirilebilmesi için hınç, direniş ve karşılıklılığa dair bir yaklaşımın taslağım oluşturmaya çalışıyoruz. Gelgelelim, bu oyunculluğu inceleyebilmek için, mantıksal olarak Nietzsche üzerine bir bakış açısı benimsemeye zorunluyuz. Bu metinde, Nietzsche'nin, Sokratesçi biçimleri altında biçimsel ussallığı, yaşama düşman olduğu gerekçesiyle eleştirdiğini savunuyoruz; devlet felsefecilerinin denetimi altındaki ussallaşma, kurumsallaşmış bir intikam sürecini oluşturan modern nihilizmin bir parçasıydı. Kısacası, Nietzsche'nin felsefesinin modernist nihilizme ve çöküşe verilen estetik bir yanıtı temsil ettiği düşüncesini tümüyle desteklemiyoruz. Nietzsche'nin çalışması hakkındaki şematik yorumumuzda, onun öncelikle gündelik hayat içerisindeki karşılıklı ilişkiler düzeyinde değerlerin yeniden değerlendirilmesine çalıştığını; özellikle de us ve bilişsel soyutlama karşısında duyu, duygulanım, dokunma ve duyumsamanın üstünlüğünü yeniden vurgulamaya girişti̇ğini savunuyoruz. Son zamanlarda Foucault üzerine yapılan bazı yorumları (Jay, 1986) izleyerek, Nietzsche'nin felsefesinin, kabul görmüş felsefece soruşturma biçimlerini sorgularken, görünün, bakışın yetkesinin ya da herhangi bir denetleyici optiğin oturtulabileceği ayrıcalıklı bir yer önermediğine dikkat çekilebilir. Bunun yerine, gündelik hayatın çocuksuluğundaki duyguları yeniden keşfetmemiz gerektiğini savunmaktaydı. Nietzsche'nin dans dersi üzerine yapılmış bu çalışmada, hayat üzerine geliştirdiği bu bakış açısını, onun "küçük şeyler" öğretisi olarak adlandırıyoruz. Devletin oluşumunun, çökmüş ahlakların ve "kuramsal insan"ın egemenliğinin bir eleştirisini

geliştirmek için *Ecce Homo*'daki özel bir pasaja (*EH*: 66-67) dayandığımızdan ötürü, bu pasajı çalışmamızın başlangıcında uzunca alıntılamamız gerekecek. *Ecce Homo*'yu Nietzsche'nin son vasiyeti ve yeni baştan değerlendirme tasarısının kesin ilanı olarak kabul ediyoruz. Dahası, bu öğreti, Nietzsche'nin kendi hayatının her ayrıntısının taşıdığı önemin altını çizdiği özyaşamöyküsel düşünümün (kendi hayat-çalışmasının büyük görevleri olarak gördüğü görevler açısından zaruri olan, kendi hayatındaki "küçük şeyler" üzerine düşünümün) ortalarında boy gösterir. Soyut erdemlere ("Tanrı", "ruh", "erdem", "günah", "Öte", "hakikat", "ebedi yaşam") karşıt olarak küçük şeyleri ("beslenme, yer, iklim, eğlence, bütün bencillik safsataları") övmesi, onun son savunması *amor fati*'nin bir parçasıydı. *Amor fati*, yani hayatın olduğuna ve daima olacağına ilişkin Dionysosçu onay (*WP*, pasaj 1041) Nietzsche'nin reçetesiydi. Hayatın küçük şeylerinin bu onaylanışı, onun Sokrates'ten Schopenhauer'a kadar tüm hayır-diyen felsefeleri reddetmesinin merkezi bir parçasıydı. Geçmişteki Nietzsche yorumları (Kaufmann, 1974; Schacht, 1983; Schutte, 1984) *amor fati* reçetesinin önemine dikkat çekmiş olsalar da, bizce onun neşeli biliminin başat bir görünümü olarak küçük şeyler üzerine yaptığı yorumlara yeterince ağırlık verilmemiştir. Bu reçete onun kötümserciliği, çileciliği, kuramcılığı ve yadsımayı reddetmesi açısından temel önemdeydi.

> Şeylerde zorunlu olanı güzel olarak kabul etmeyi giderek daha çok öğrenmek istiyorum; o zaman, şeyleri güzel kılanlardan biri olacağım. *Amor fati*: Bundan böyle benim aşkım bu olsun! (*GS*, pasaj 276).

Hayatın bu onaylanışı, 1882 tarihli *Şen Bilim* (*The Gay Science*), *Zerdüşt* (*Zarathustra*, 1883'den 1885'e) ve 1888 tarihli *Ecce Homo* arasında bir bağlantı sağlayan sürekli bir izlekti. Bu *amor fati* öğretisinin mihenk taşı şu pasajdadır:

> En zararlı adamların büyük adam kabul edilmelerinden ötürü –küçük şeylerin, yani hayatın temel olaylarının hor görülmesi öğretildiğinden ötürü– siyasete, toplumun dü-

zenlenmesine, eğitime ilişkin soruların tamamı taa temellerine dek yanlışlanmıştır...

Şimdi, kendimi şimdiye dek *mümtaz* adamlar olarak onurlandırılan adamlarla karşılaştırdığım zaman, aradaki ayrım aşikârdır. Bu sözde "mümtaz adamlar"ı insanlığa ait bile saymıyorum –bence bu adamlar insanlığın reddi, hastalığın vakitsiz dölleri ve intikam dolu içgüdülerdir: Hayattan intikam alan soysuzlardan, temelde şifa bulmaz ucubelerden başka bir şey değillerdir... Benim bir insandaki büyüklüğü ölçme formülüm *amor fati*'dir: Bu insan ne gelecekte, ne geçmişte, ne de tüm ebediyette, hiçbir şeyin olduğundan başka bir şey olmasını istemez (*EH*: 67-68).

Neşeli bir yeni baştan değerlendirme toplumbiliminin temellerini atmak için bu reçeteden yola çıkıyoruz.

I

Nostaljinin Ahlaki Toplumbilimi

Giriş: Toplumbilim Geleneği

Toplumbilim tarihinin belli başlı çizgilerini oluşturmak üzere çeşitli girişimlerde bulunulmuştur. Modern kapitalizmle bir görülen iktisadi mübadelenin genişlemesiyle birlikte yararcı bireyciliğin etkisi altında kalan gelenek ve cemaat sorunu, toplumbilim tarihini yeniden oluşturma yönündeki bu girişimlerin merkezi bir izleği olmuştur. Toplumbilimin kendisi, cemaat bağlarının yok olmasına verilen bir yanıt olarak görülebilir. Bu tartışmaya önemli bir katkı, Robert A. Nisbet'ten (1953; 1967) geldi. Nisbet, toplumbilimin çekirdeğinin birkaç "birim-düşünce"den oluştuğunu savundu; bunlar cemaat, yetke, statü, kutsal ve yabancılaşma kavramlarını içeriyordu. *Toplumbilim Geleneği*'nde (*The Sociological Tradition*), toplumbilimin, Avrupa toplum yapısının belli başlı iki dönüşümüne, yani Fransız Devrimi ile Endüstri Devrimi'ne verilen birer yanıt olan üç ideolojik ve felsefi gelenek (muhafazakârlık, liberalizm ve köktencilik) tarafından oluşturulduğunu öne sürdü. Nisbet'in bu savının ilgi çekici yanı, toplumbilimin merkezi izleklerinin düzen sorunu ve buna karşılık gelen cemaatın yitirilmesiyle ilgili olmasından ötürü toplumbilimin egemen eğretilemelerinin ve bakış açılarının muhafazakârlıktan türediğini söylemesiydi. Buna göre, düzen sorununa verilen toplumbilimsel yanıt, bir toplumsal istikrar biçimini güvenceye alan değerlerin, ortak varsayımların ve bir dizi kurumun taşıdığı öneme dair konulan muhafazakâr bir teşhis çerçevesinde ifade edilmişti. Toplumbilimin genellikle sosyalizmle bağdaştırılmasından ötürü, Nisbet'in savı kamusal bağlamda önemliydi. Nisbet, toplumbilimi muhafazakârlıkla bağdaştırarak, toplumbilimin günümüz toplumu üzerine bir bakış açısı olarak açımlanması konusunda önemli bir dizi sorun ortaya atmıştı. Nisbet'in savı, Avrupa toplumbiliminde köktenci Marxçı

bakış açıları ile toplumbilimsel yaklaşımlar arasındaki ilişkiye dair 1970'li yıllarda süregiden tartışmalar aracılığıyla bir ölçüde onaylandı. L. Althusser ve N. Poulantzas gibi yazarların etkisi altında, Avrupalı toplumbilimciler toplumbilimin, Marxçılığın bilimsel bakış açısından köktenci bir biçimde ayrı tutulması gerektiğini savunmaya başladı (Therborn, 1976; Shaw, 1985).

Nisbet'in savı toplumbilim açısından önemli bir çerçeve oluştursa da, bu sav çeşitli zeminlerde eleştirildi. Kapitalist endüstrileşme ve siyasal değişim Avrupa toplumlarında oldukça farklı biçimlere ve zamansal olarak farklı ardışıklıklara bürünmüştü. Nisbet, Endüstri Devrimi'nin sonuçlarına özel bir önem veriyordu; ama endüstriyel değişimin zamanlaması Fransa, Almanya ve İngiltere'de çok farklıydı. Nisbet'in savı ağırlıklı olarak Fransız deneyimine odaklanıyordu; ama endüstrileşme, Fransa örneğinde yavaş ve belirsiz bir biçimde gerçekleşmişti. Fransız Devrimi'nin sona ermesi ile Fransız endüstri toplumunun sonul gelişimi arasında kayda değer bir tarihsel gedik vardı. Bunun tersine, İngiltere örneğinde, on yedinci yüzyılın sonuyla birlikte feodalizmin belli başlı siyasal dönüşümleri sona ererken, endüstrileşmenin son aşamaları 1850'li yıllarda tamamlanmıştı. Almanya örneğindeki toplumsal yapının ve değişimin belirleyici özellikleri yine oldukça farklı ve alışılmışın dışındaydı. Almanya'da endüstriyel gelişme, devlet müdahalesinin sonucu olarak yukardan aşağıya gerçekleşmişti. Bu gelişme, geleneksel toprak sahibi sınıfın (*Junkerler*), siyasal iktidarı, bir endüstri burjuvazisinin ortaya çıkışından çok sonra bile elinde tuttuğu bir toplumda meydana gelmişti (Cipolla, 1973a ve 1973b). Tekbiçimli bir siyasal ve endüstriyel değişim deneyimi yaşanmadığından, tekbiçimli bir toplumbilim geleneği olmaması da şaşırtıcı değildir. Her biri ayrı ve ayırdedici endüstrileşme ve devlet-oluşumu patikalarının sonuçları olan Fransız, Alman ve İngiliz toplumbilimleri arasında önemli farklılıklar vardır. Ayrıca, Nisbet'in savı, bundan daha az önemli olan çeşitli zeminlerde, örneğin belirli toplumbilimcilerin yorumlanmasıyla ilgili olarak da eleştirilebilir. Sözgelimi, Durkheim'ın köktenci ideolojilerle, Nisbet'in savının önerdiğinden daha yakın bir ilişkisi olmasından ötürü, Nisbet'in

Durkheim'a ilişkin yorumunun desteklenebilmesi biraz kuşkuludur.

Nisbet'in savına meydan okumak olanaklıysa da, bu sav toplumbilim disiplininin üstkuramsal varsayımları ile eğretilemeli ardyöre varsayımlarının gözden geçirilmesi açısından önemli bir hareket noktası sağlar. Toplumbilimsel çözümlemenin en güçlü eğretilemelerinden biri, nostaljidir. Diğerlerinden ayrılan toplumbilimsel bakış açıları basitçe, bir yitik cemaat duygusunu odak noktalarına koyan bir nostalji izleğinin uyarlamaları olarak görülebilir. Bu yitirme duygusu, siyaset ve kent hayatı üzerine bir bakış açısını kucaklasa da, özellikle ahlaki, dinsel ve kültürel dünyayla ilintilidir. Farklı ulus-devletler içerisindeki çeşitli toplumbilim geleneklerinin kendi dilleri, kendi araştırma başlıkları ve yönelimleri olmasına rağmen; bu ayrı geleneklerin kısmen ortak bir eğretileme üzerine, yani yitirilen uzam ve zaman eğretilemesi üzerine düşünümler oldukları gösterilebilir.

Foucault'nun terimcesiyle söylenilecek olursa, toplumbilim, çeşitli toplumbilimsel yaklaşımların ayrı ve çarpışan söylemlerine önderlik eden örgeyi sağlayan ortak bir *epistemen*in* tahakkümü altındadır. Bu toplumbilimlerin fiilen kullandıkları terimceler oldukça ayrı olsa da, gerçekte çeşitli terimceler tekbiçimli bir sorunun, yani nostaljik bellek sorununun tahakkümü altındadır. Bu tartışmanın gayesi basitçe toplumbilimin nostaljik eğretilemelerini betimlemek değil, toplumbilimi farklı bir raya oturtabilmek için nostaljinin bir eleştirisini sağlamaktır. Bu nostaljik eğretileme, Hıristiyan tanrıbiliminin geleneksel izlek ve konularının büyük kıs-

---

**episteme* (Yun.): İlkçağ Yunan felsefesinde "kanı" ya da "sanı" anlamındaki *doksa*ya karşıt olarak kullanılan, "doğru ve bilimsel bilgi" anlamındaki terim: Bir bilim olarak dizgeleştirilmiş, düzenlenmiş bilgi bütünü; kuramsal bilgi. Foucaultcu çerçevede ise *episteme* denince, tarihin belirli bir dönemi boyunca geçerli görülen, kendisinden sonraki gelene dek varlığını sürdüren, içinde 'dilsel', 'deneyimsel', 'bakışsal', 'kavramsal' öğelerin birarada bulunduğu, kendi içinde bütünlüklü bir 'söylemdağarı' anlaşılmaktadır. Daha ayrıntılı bilgi için bakınız: *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, 2002. (y.h.n.)

mının dünyevi bir terimceye dönüştürülüp aktarıldıkları bir toplumsal tanrıbilim biçimidir; ama nostaljik toplumbilimin temelindeki metafizik, özünde kutsala yaslanır. O nedenle, bu nostalji biçimi, Nietzsche'nin Tanrının ölümü izleğiyle ve ahlakı yeni baştan değerlendirme tasarısıyla uyuşmaz.

Nostaljik Paradigma

Toplumbilimin nostaljiye dayalı söylemini anlayabilmek için, ilkin nostalji kavramının tıbbi tarihini ele almamız gerekir. Nostalji, kariyerine "sürekli kederli olma hali" (*tristitia*) ya da "isteksizlik/kayıtsızlık" (*akedia*) olarak betimlenen çeşitli melankoli biçimlerini yaşantılayan yalnız keşişlerin ahlaki sorunu olarak başladı (Jackson, 1981; McNeil, 1932). Keşişlerin ve aydınların bir derdi olarak nostalji, duygu eksikliğiyle ve etkinliklerden el etek çekmeyle bağdaştırıldı. Bu derdin çaresi ibadet ve adanmışlığın arttırılması, yani dinsel sadakatin yenilenmesiydi. Nostaljik eğilimin edebiyatta en sivrilen örneği Hamlet'ti. Shakespeare'in Hamlet karakterini, 1586 yılında *Melankoli Üzerine Bir Deneme*'yi (*A Treatise of Melancholie*) yayımlayan Timothy Bright'ın bir tıp yazısına dayandırdığına dair kanıtlar var (Wilson, 1935). *Hamlet*'in Oidipus kompleksi ve cinsellik bunalımı dahil olmak üzere modern kültürün birçok başat izleğini serimlemesinden ötürü, Hamlet karakteri daha sonraları modernlik sorunuyla yakından ilintilendirildi. Hamlet'e göre dil ve şeyler arasında bir gedik oluşmuş olmasından ötürü, onun bunalımı aynı zamanda bir dil bunalımıydı ve bu durum onun "sözcükler, sözcükler, sözcükler" diye yakınışında ifadesini bulmaktadır. Ayrıca, Hamlet'in bunalımı rol yapma sorunuyla da ilintiliydi; onu bir gerçeklik duygusundan uzaklaştıran çeşitli roller ve görevler yüklenmeye zorlanmıştı. Melankolinin kendini gizlemeyle, başka kimliklere bürünmeyle ilintili olduğu yönündeki düşünce, tam ifadesini 1621 yılında Robert Burton'ın *Melankolinin Anatomisi* (*The Anatomy of Melancholy*) adlı yapıtında buldu (Skultans, 1979). Özet olarak, nostaljiye yakalanmış melankolik hasta, gerçekliği dille ya da pratikle başedilemeyen bir yanılsama olarak yaşantılamasından dolayı, artık ken-

disini dünyada rahat hissedemez. Daha önce gördüğümüz gibi, bu terim tıbbi çözümlemede ilkin on yedinci yüzyılda Johannes Hofer tarafından kullanılmıştı. Modern insanların oynadıkları toplumsal rollerde kendilerini rahat hissetmemelerinden ötürü, bu insanların dünyada artık yuvalarında olmadıklarını söyleyebiliriz; acı veren yuvasızlık duygusu olarak nostaljinin daha çağdaş anlamının temeli budur.

Nostalji tıp tarihinin bir parçası olmasına karşın, bu kavramı işe yarar bir biçimde toplumbilime egemen olan bir nostaljik paradigma nosyonuna dönüştürebiliriz. Bu paradigmanın belli başlı dört bileşeni vardır. Birincisi, tarihin bir çöküş ve yitirme olarak görülmesidir; dünyanın insana yuva olduğu bir altın çağdan uzaklaşma düşüncesi söz konusudur. Toplumsal erekselliğin ters yönde çalıştığı düşünülür; modern kurumların daha önceki ilerleme ve gelişmeden saparak gerilemeleri söz konusudur. Nostaljinin bu kötümser öğesi geleceğin yalnızca çöküşün bir devamı değil, şiddetlenmesi olacağını öne sürmesinden ötürü, bireysel düzeyde bu tarih bir keder ve umutsuzluk tarihidir. Toplum kuramında bu keder duygusu, Weber'in yazgı toplumbiliminde öne çıkıyordu (Turner, 1981); çünkü Weber, geleceğin, buzlu karanlığın kutup gecesi olacağını söylemişti. E. Troeltsch, tanrıbilimcilerin 1896 yılında Eisenach'daki bir toplantısında "baylar, her şey sendeliyor" demekteydi (Hughes, 1959).

Nostaljik paradigmanın ikinci bileşeni, bütünlüğün ve ahlaki kesinliğin yitirildiği duygusudur. Tarih, bir zamanlar toplumsal ilişkilerin ve kişisel deneyimin birliğini sağlamış olan değerlerin çöküşü olarak görülür. Bu nostaljik izlek, kapitalist endüstrileşme, kırsal cemaatlerin çöküşü, bilimsel bilginin serpilmesi ya da toplumsal yapının giderek farklılaşması ve karmaşıklaşması gibi birtakım çok yıkıcı toplumsal süreçlerin her şeyi kaplayan dinsel ve kutsal değerler kubbesini zayıflattığına vurgu yapan güçlü bir dünyevileşme kuramı içerir. Birbiriyle rekabet eden ve çatışan değerlerden ibaret bir dünyada yaşıyor olmamızdan ötürü, bir kimsenin kendisini ahlaki bir hayat şemasına ya da toplumsal gerçekliğe dair genel bir felsefeye bağıtlaması çok zordur. Nisbet'in sa-

vunduğu gibi, bu bakış açısının klasik toplumbilimdeki başlıca yandaşı, *Toplumda İşbölümü*'nde (*The Division of Labour in Society*) toplumsal yapıların mesleki ayrımlaşma yoluyla dönüşmesinin kuramsal bir açıklaması olarak mekanik ve organik dayanışma arasındaki temel bölünmeyi sunan Durkheim'dı. Mekanik dayanışmanın ahlaki tutarlılığı, yerini ortaklaşa bilincin genel olarak zayıfladığı ve toplumsal uzam boyunca dağıldığı daha karmaşık ve belirsiz bir karşılıklılık dünyasına bırakmıştı. Durkheim, bu çalışmasında toplumsal birliğin olanaklılığı konusunda görece pek kaygılanmıyorduysa da, bu toplumbilimsel kesinlik 1912 yılında *Dinsel Hayatın Temel Biçimleri*'ni (*The Elementary Forms of Religous Life*) yayımladığında ve daha sonra, Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasıyla toplumsal birliğin temeli olarak milliyetçi simgecilik ve toplumsal ritüel sorununa eğildiğinde yok olmuştu. Ahlaki birliğin yitirilmesinin sonucu, ahlak öğretisindeki aşırı görecilik ve felsefedeki genel perspektivizm sorunu tarafından nitelenen bir dünyadır. Weber bu dünyayı, modern dünyayı felsefi çerçeveler arasındaki çözüme kavuşturulamaz bir sürekli çatışmanın dünyası olarak görmesinden ötürü, çoktanrılı bir dünya olarak betimlemişti.

Nostaljik paradigmanın üçüncü boyutu, bireysel özerkliğin yitirilmesi ve sahici toplumsal ilişkilerin çökmesidir. Ahlaki birliğin yitirilmesi göz önüne alındığında, birey yavaş yavaş kendisini zayıflatan ve bir bürokratik devlet tahakkümü dünyasında boğan makro-toplumsal süreçlere ve kurumlara terkedilir. Bireyin denetlenmesi ve özerkliğin yitirilmesine ilişkin bu izleğin birkaç düşünsel kökeni var. Sözgelimi, tüm toplumsal gelişmeyi bireysel özerklik ve ahlaki tutarlılığın yadsınması olarak gören J-J. Rousseau'dan başlayan belirgin bir gelenek vardır. Doğa durumundaki ("tek başına, tembel ve her zaman tehlikeyle karşı karşıya" olarak betimlediği) *özerk yabanı* moda, kamuoyu ve kötü niyetli söylentilerin tahakkümü altında olduğunu düşündüğü uygar toplumdaki *kentli bireyle* karşılaştıran Rousseau'ydu. Bireyin toplumsal bürokratik ilişkilere giderek daha fazla tabi kılındığını belirten bu anlayış, Weberci toplumbilimde şimdilerde iyice ünlenen demir kafes eğretilemesiyle kavramsallaştırıldı. Modern toplumu, parçalanmış bi-

reyin araçsal ussallığın sapkın mantığına tabi kılındığı yönetilen bir dünya olarak tasvir eden eleştirel kuramcılar bu geleneği devralmıştır. Adorno'nun "yönetilen toplum" nosyonu (Jay, 1984) ile Foucault'nun *carceral* (kapatma) nosyonu arasında önemli bir ilişki bulunmaktadır. Burjuva kapitalizminin işbölümünün disiplinin tahakkümü, bürokrasinin yaygınlaşması ve kişilerin Devlet tarafından denetlenmesinin bir sonucu olarak sahici bireyi zayıflatırken bir ideoloji olarak bireyciliği ürettiği, toplumbilim içerisinde savunulagelen bir savdır. Günümüz toplum düşüncesinde, mahremiyeti tehdit eden kapsamlı bir bürokratik yapının giderek daha fazla denetlediği ve tahakküm kurduğu bir dünyada yaşıyor olduğumuz anlayışına yaygın bir şekilde önem verildiğine kuşku yok.

Nostaljik paradigmanın son bileşeni, yalınlığın, kendiliğindenliğin ve sahiciliğin yitirilmesi duygusudur. Birey yalnızca yönetim bazında değil, aynı zamanda duygunun özerk dışavurumunu engelleyen davranışa yönelik belli mikro-ahlaklar bazında da denetlenir. Bir makro-çatışmalar ve şiddet dünyasında yaşıyor olsak bile, gündelik hayat güçlü, tutkulu duygulanımları yadsıyan ve engelleyen *habitus*'un mikro-ahlakları tarafından dolayımlanıp düzenlenir. Buna göre birey, tüketim kültürünün giderek egemen hale geldiği dünya tarafından güdümlenip yönetilen belli yapıp etme biçimlerince denetlenir. Norbert Elias'ın çalışmasında, uygarlaşma sürecinin, bir gündelik davranış adabı aracılığıyla yabanıl duyguları nasıl dönüştürdüğüne ilişkin bir açıklama vardır. Dünya kapsamlı bir ahlaki tutarlılıktan yoksun olsa da, güçlü libidinal duyguların dışavurumunu yadsıyan belli gündelik pratikler söz konusudur. S. Mennell *Her Türlü Yeme İçme Adabı*'nda (*All Manners of Food*, 1985) yemek konusundaki ilkel oburluk ve başıboşluğun yerini, iştahın uygarlaştırılması yoluyla iyi yemek yeme beğenisinin yeşertildiği inceltilmiş görgüye ve kişisel kısıtlanıma nasıl bıraktığını gösterir. Toplumsal düzen genel ortaklaşa pratiklere ve ahlaki şemalara değil, deneyimi bireysel özerklik sağlamaksızın bireyselleştiren gündelik davranış hakkındaki birtakım bölük pörçük varsayımlara dayanır. Freudcu terimlerle söylendiğinde, toplumsal ilişkilerin *id*'in düzenlenmesini ve libidinal güçlerin denet-

lenmesini gerektirmesinden ötürü, uygarlığın gelişimi bireysel duygu ve duygulanım pahasına gerçekleşir. Bu izlek, eleştirel kuramda, özellikle çağdaş kapitalizmi içgüdüsel davranışların gereğinden fazla bastırılmasına dayanan toplumsal bir sistem olarak gören Marcuse'ün çalışmasında (1955) görülür.

Özet olarak, nostalji eğretilemesi; ahlaki birlikten yoksun olan ve bireysel özerkliğin merkezi bir devletin yönetimsel kuralları tarafından boğulduğu bir dünyada yaşadığımızı öne sürer. Bu dünyada, sahte gereksinimleri sömüren bir tüketim kültürünün yaygınlaşması aracılığıyla arzu ve gereksinimin yapay ve yüzeysel kılınmasından ötürü, duygunun dolaysız dışavurumu olanaklı değildir. Modern dünya, Weberci bürokrasi ile Foucaultcu disiplinin bir kişisel denetimler sistemi içinde kaynaşmasını temsil eder (O'Neill, 1986). Sözünü ettiğimiz bu dört bileşke, klasik toplumbilimin ve günümüz toplumbiliminin başat eğretilemelerini ve meta-fiziğini sağlar. Bu nostaljik *episteme*, birbirlerinden çok uzak oldukları aşikâr olan ve uzlaşımsal olarak ayrı ve farklı oldukları kabul edilen çeşitli toplumbilimsel ve siyasal gelenekleri kucaklar.

Alman Nostalji Uyarlaması

Avrupa'da klasik toplumbilim, dinsel değerlerin aşındığını savunan bir anlayış tarafından şekillendirilmişti. Bu bunalım özellikle Almanya'da ve Alman toplum kuramında öne çıkıyordu. Hegel, Strauss ve Feuerbach'ın felsefeleri, Marxçılığın ve Marxçı din eleştirisinin gelişmesinin genel ardyöresini sağlamıştı. Gelgelelim, Alman toplumbiliminin yakın ardyöresi Nietzsche, Schopenhauer ve Tönnies'in eleştirel çalışmalarından oluşuyordu.

Nietzsche, nostaljik paradigmayla ilişkisi muğlak ve karmaşık olsa da, nostaljik dünya görüşünün tüm bu izleklerini dile getirmiş; modernlik sorununun ve post-modernlik bunalımının temellerine kesinlikle bir katkıda bulunmuştur (Megill, 1985). Nietzsche'nin 1883 tarihinde *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'te (*Thus Spoke Zarathustra*) ilan ettiği Tanrının ölümü, modern toplum çözümlemesinin merkezinde yer alır. Nietzsche'nin Tanrının ölümü nosyonunun kesin doğası çok tartışıldı; ama basitçe Hıristiyan kurumlarının

dünyevi bir endüstriyel toplumun gelişmesi tarafından zayıflatılmasından çok daha fazlasını kastettiği de besbelli. Nietzsche'nin konumunun çekirdeği, dinsel/ahlaki değerlerin aşınmasıyla birlikte Batı kültürünün temel varsayımlarının, ardında bundan böyle Tanrı kavramıyla doldurulamayacak bir gedik bırakarak çöktüğü düşüncesinden ibarettir. Bu ahlaki dünyanın yok olmasından ötürü, felsefenin ve dinin eski tasarısıyla sanki hiçbir şey olmamış gibi yola devam etmek, dürüstçe söylenecek olursa artık olanaksızdı. Nietzsche ahlaki açıdan desteklenebilir olmayan bir dilde ısrar etmelerinden ötürü, çağdaş felsefecilerin ve tanrıbilimcilerin riyakârlıklarını kısmen eleştirmeye çalışmıştı. Tanrıbilimsel söylemin ölümüyle birlikte hiçbir şeyin sorgulanmaksızın kabul edilmesi söz konusu olamayacağından, gerçek felsefe dinin, felsefenin ve kültürün belli başlı tüm varsayımlarını ve önkabullerini eleştirmek ve çözümlemek zorundaydı. Bunun sonucu köktenci bir perspektivizmdi: İddiaların doğruluğu, hangi bakış açısından bakıldığına bağlıydı. Nietzsche'nin eleştirisi nihilizme yönelikti ve felsefesinin geleneksel inanç üzerinde yıkıcı bir etkisi olmasına karşın, amacı özünde olumsuz değildi. Tam tersine, Nietzsche, Tanrının yokluğunda yaşayabilecek yeni bir kültür bina edilebilmesi için tüm değerlerin yeni baştan değerlendirilmesinin bir yolunu aradı. Nietzsche, geleneksel değerlerin eleştirilmesinin parçası olarak, sahici iktidar, kişisel özerklik ve kendini gerçekleştirmeye karşı temel bir hıncı perdeleyen uzlaşımsal ve içi boş değerlerin iddialarının maskelerini düşürecek bir soykütüksel yöntem önerdi.

Nietzsche'nin tarih görüşünün karmaşık olmasına rağmen, onun konumuna ilişkin çeşitli yorumlar kabul görmüştür. Sözgelimi, Nietzsche, tanrıbilimsel söylemin çökmesinin ardından Avrupa'nın bir bunalıma girdiğini belirtmesine karşın, bu durumun aynı zamanda vaatler ve gizli olanaklarla dolu olduğunu düşünmüştür. Nietzsche'nin bu durum karşısında önerdiği çözüm, Tanrının bıraktığı gediği doldurmak üzere yeni bir mutlak konumu ikame etmek değil, nihilizmin modern kültürdeki mevcudiyetiyle başetmenin bir yöntemi olarak değerlerin yeni baştan değerlendirilmesi yoluyla yeni bir felsefi özerklik biçimine erişmekti. Buna

rağmen, Nietzsche nostaljik bir düşünür olarak yorumlandı. Birkaç yorumcu Nietzsche'yi, dünyevileşme sürecine maruz kalan bir toplumda kendi inanç yitimiyle uzlaşmaya çalışan bir felsefeci olarak gördü (E. Heller, 1961). Nietzsche Tanrının ölümünün taşıdığı öneme inanmış olmasına karşın, on dokuzuncu yüzyıl biliminin, özellikle Darwincilik ve evrimci düşüncenin sahte iyimserciliğini açıkça reddetmişti.

Nietzsche, on dokuzuncu yüzyıl Alman kültür dünyasını daha önceki dönemlerle karşılaştırırken, bunun kesinlikle bir çöküş dünyası olduğunu düşünüyordu (Thomas, 1983). Nietzsche'nin eski Yunan kültürü ve toplumu hakkındaki değerlendirmesinin, kendi toplumsal bakış açısında önemli bir yeri vardı; Yunan kültürünü insanın gelişiminin ölçülmesinde bir ölçüt olarak kullanmak istemişti. Yunan kültüründe, sanat, din ve ahlak arasında insanların belli ölçüde bir bütünlük içinde yaşayabilecekleri bir birlik olduğunu varsaymıştı. Yunan siyaset ve sporunu nitelendiren rekabetçi mücadele, kişilerarası şiddet toplumsal oyunlarda dışavurulabildiğinden ötürü sağlıklı olarak nitelediği bireyleri yaratmıştı. Bunun tersine, Hıristiyanlık, şiddet arzularının ve duygularının yeterince dışavurulamayacağı bir toplumsal ve ahlaki çevre üretmişti; çünkü bu duygular, sahici tutkuyu yanlış bir sevgi öğretisine tabi kılan bir dizi ritüel ve inancın berisinde gizlenmek zorundaydı. Nietzsche'nin mesleki değerler karşısında aristokratik değerleri selamlıyor görüntüsü vermesinin nedeni, neşenin aristokratik olumlanmasının özünü "varlık"ın oluşturmasına karşın meslek merkezli burjuva kültürüne "işlev"in tahakküm ettiğini düşünmesidir (Mitzman, 1971).

Nietzsche'nin felsefesinin nostaljik paradigmayla muğlak bir ilişkisi olmasına rağmen, Birinci Dünya Savaşı'na kadar Alman toplum kuramının başat simaları, toplum ve tarihe dair görüşleri bakımından öncelikle nostaljikti. Bu sav özellikle Tönnies, Simmel ve Weber için geçerlidir. Tönnies, *Gesellschaft* (toplum) ve *Gemeinschaft* (cemaat) arasında kurduğu karşıtlıkla, bu toplumbilimsel nostaljinin bir ölçüde ilk temelini atmıştır. Tönnies'in öğeleri gayet iyi bilinen toplumbiliminin ayrıntılarına girmeye gerek yok

(Freund, 1979). Burada sadece Tönnies'in toplumbiliminin organik istenç ve düşünümsel istenç arasındaki karşıtlığa yaslandığını, onun tüm toplumsal varoluş biçimlerini istencin temsilleri olarak gördüğünü anımsatmak yeterli. *Gesellschaft* düşünümsel istençle ilintilendirilirken, *Gemeinschaft* bir organik istencin sonucudur. Tönnies, *Cemaat ve Toplum*'un (*Gemeinschaft und Gesellschaft*) birinci kitabında cemaatin daima gerçek, organik hayatın gereksinimlerine yanıt oluşturduğunu, toplumun ise düşünümsel istencin yapay ve mekanik tasarımlarına dayanan toplumsal ilişkilerin bir biçimi olduğunu belirtir. Tönnies'i alıntılayacak olursak,

> Tüm yakın, mahrem ve dışlayıcı birlikte yaşamanın, *Gemeinschaft*'ta hayat olarak anlaşıldığını keşfederiz. *Gesellschaft* kamu hayatıdır –bizzat dünyadır. *Gemeinschaft*'ta bir kimse doğumundan itibaren iyi ve kötü günde ailesiyle ve ailesine bağımlı olarak yaşar. Bir kimse *Gesellschaft*'a yabancı bir ülkeye girer gibi girer (Tönnies, 1955: 38).

Buna göre, bireyler arasındaki ilişkilerin doğal ve yerel ilişkilerden ziyade dışsal iktisadi çıkarların egemenliği altında olduğu mübadele ilişkilerinin gelişimi ve bir piyasa toplumunun ortaya çıkışı *Gemeinschaft*'ın doğal ve organik dünyasını adım adım aşındırır. Bireyler arasındaki ilişkiler doğal ve içten olmaktan çok, giderek yapay ve dışsal hale gelir. *Gesellschaft*'ın *Gemeinschaft* karşısındaki zaferi, kamuoyunun, değerler mübadelesinin, evrendeşçiliğin ve sınıf ilişkilerinin köyün organik dünyası karşısında kazandığı zaferdi.

Tönnies'in endüstri öncesi Almanya'nın organik ve kendiliğinden gelişen hayatını idealleştirmesini anlayabilmek için, Almanya'da kentleşmenin hem geç hem de hızlı gerçekleştiğini akılda tutmalıyız. Örneğin, 1871 yılında nüfusun yalnızca yüzde beşi 100.000'den fazla nüfuslu kent merkezlerinde yaşarken, 1925 yılında bu oran yüzde yirmi yediye yükselmişti. Bismarck'ın yaptığı reformların ardından, Alman toplumu giderek *Gesellschaft* ilişkilerinin özü olan devlet ve onun bürokrasisinin egemenliği altına girmişti. Toplumsal yapı ve fiziksel çevre, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında kapitalist gelişim tarafından dönüştürüldü. 1850 ile

1875 yılları arasında sekiz bin kilometre uzunluğunda demiryolu döşenmişti. Almanya'da başat olan kimya endüstrisinde, 1850 yılında otuz bin insan istihdam ediliyordu; bu rakam 1913 yılında iki yüz yetmiş bine yükseldi. Nihayetinde, nüfus 1850 ve 1913 yılları arasında iki buçuk kat artmıştı. Endüstrileşme Alman toplumunun toptan dönüşümü anlamına geliyordu ve bu dönüşüm, bu dönemin Alman toplum kuramında endüstri öncesi toplumun istikrarına duyulan temel bir nostaljide yansımasını buluyordu. Bu toplumsal değişimler bir ümitsizlik kültürü için ortamı hazırlamıştı (Ringer, 1969; Stern, 1961).

Simmel'in toplumbilimi Berlin'in evrendeş dünyasını yansıtmaktaydı ve geliştirdiği biçimsel toplumbilim, kent uygarlığının yeni toplumsal ilişkilerine ifadesini kazandırma yönünde bir girişimdi. Toplumbilimi kimi bakımlardan genellikle evrendeşçi kültürün bir selamlanışı olarak görülmesine karşın, toplumbilimsel bakış açısında güçlü nostaljik izlekler de vardı. Simmel'in çağdaş Alman toplumu karşısındaki tutumu, Nietzsche'nin felsefesinden ve Tönnies'in toplumbilimsel çözümlemesinden dikkate değer ölçüde etkilenmişti. Tönnies'in Simmel'i eleştirmiş olmasına karşın, Simmel'in tam da *Gesellschaft*'m toplumbilimcisi haline gelmesinden ötürü, yaklaşımları arasında bir koşutluk vardı. Simmel'in toplumbilimi kısmen kent hayatının ruhsal gerginliklerini ve toplumsal huzursuzluğunu yakalamaya yönelik olarak tasarlanmıştı. Kent dünyasının anonimliği, sürekli değişme duygusu ve para iktisadının aynılaştırıcı sonuçları kent sakininde, içerisinde yaşadığı dünyaya karşı bir bıkkınlık tutumu yaratmıştı. Bu bakımdan Simmel, Nietzsche'nin peşi sıra, herhangi bir nesnel güvenlik ve kesinliğin yokluğunu çeken modern hayatın özünde yer alan öznelliği farketmiş olmasından ötürü, modernliğin ilk toplumbilimcilerinden biri olarak görülebilir (Frisby, 1985). Simmel'e göre, paranın toplumsal sonuçları, bu yeni öznellik kültürünü anlamada hayati önem taşımaktaydı (Turner, 1986a).

Simmel'in büyüyen bir para iktisadının ürünü olarak nitelediği modern topluma ilişkin nostaljik ve kötümser bakış açısı, klasik metni *Para Felsefesi*'nde (*The Philosophy of Money*) yetkin bir bi-

çimde dile getirilmiştir. Simmel'in genel savı, içerik ve biçim arasında, yani toplumsal ilişkilere giren yaratıcı enerjiler ile bu istencin dışavurulduğu pıhtılaşmış ve şeyselleşmiş biçimler arasında trajik bir çelişki olduğu yönündedir. Simmel, paraya ilişkin çözümlemesinde, bu "kültür trajedisi"ni paranın şeyselleşmiş biçimleri ile toplumsal etkileşimin canlı içeriği arasındaki bir çelişki temelinde açımladı. "Kültür trajedisi", insanların inşa ettikleri tüm hayat biçimlerinin, toplumlaşma sürecinde onları yaratan insanoğlundan bağımsızlaşmak zorunda oldukları olgusuna işaret eder. Para, toplumsal eylemin şeyleştirilmiş biçimlerini dışavurur; çünkü para,

> iktisadi devinimleri sırasında dışavurulan haliyle şeyler arasındaki arı ilişkinin şeyleşmesidir... nasıl ki hükümet bir cemaatin üyelerinin karşılıklı özdenetimini temsil ediyorsa; nasıl ki palladyum ya da on emrin saklandığı sandık insanların kenetlenmesini temsil ediyorsa ya da askerî düzen kendi kendini savunmayı temsil ediyorsa, bireyler arasındaki mübadele etkinliği de para tarafından somut, bağımsız ve sanki pıhtılaşmış bir biçim altında temsil edilir... Sonra, bu görünüm kendine ait bir yapıya kavuşur ve soyutlama süreci, somut bir oluşumda billurlaştığı zaman bir sonuca ulaşır (Simmel, 1978: 176).

Gelgelelim, mübadelenin parada bu şekilde şeyleşmesi, modern toplumun para iktisadı ve paraya dayalı mübadelelerin büyüyen başatlığı altında şeyleştirildiği daha genel bir sürecin sadece bir görünümüydü.

Simmel'e göre, para toplumbiliminin üç önemli bileşeni vardı. İlkin, para toplumbilimi, *Gemeinschaft*'tan *Gesellschaft*'a geçişe tekabül eden bir takas düzeninden karmaşık parasal düzene tarihsel geçişe dair bir incelemeydi. İkincisi, paranın büyüyen egemenliği, simgesel ifadesini soyut parada bulan kişilerin dahil olmadığı toplumsal ilişkilerin öne çıkmasının bir yansımasıydı. Son olarak, para, mübadelenin genişlemesi yoluyla belli bir dereceye kadar kişisel özgürlük sağlamış, ama aynı zamanda bireyin bürokratik denetime maruz bırakılmasını ve tabi kılınmasını daha kolay ve daha derin bir hale getirmişti. Bundan dolayı, paranın gelişmesi bir an-

lamda masumiyetin yokoluşuna ve Weber'in terimleriyle söylersek, karizmanın gözden düşmesiyle ahlaki ve dinsel söylemdeki merhametin yitimine karşılık gelir.

Weber'deki yazgıcılık ve trajedi anlayışı, çeşitli yazarlar tarafından serimlenmiştir (Löwith, 1982). Weber'in toplumbiliminin merkezi çekirdeğinin ne olduğuna dair bir anlaşmaya varılmamışsa da, ussallaştırmanın onun toplumbilimsel girişiminin odak noktasını temsil ettiği yönünde genel bir görüş vardır (Brubaker, 1984; Schluchter, 1981). Ussallaşma izleği, gündelik hayatın bilime tabi kılınması yoluyla bizim büyü ve hurafeden kurtulmamızın, dünyayı giderek ahlaki ve dinsel bakımdan anlamsız kıldığını belirttiğinden ötürü, ussallaşma Simmel'in kültür trajedisi nosyonunun daha genel bir uyarlaması olarak görülebilir. Başka bir anlatımla, gündelik hayat bilimsel bilgi ve pratikle dolup taşar, ama bilimin bize ne yapmamız gerektiğini asla söylememesinden ötürü, dünya güvenli değerlerden yoksun bırakılarak anlamsız kılınır. Böylece ussallaşma, dünyanın çözüme kavuşturulmamış ve uzlaştırılamaz paradigmalar arasındaki bir mücadelenin nesnesi haline gelmesinden ötürü, Nietzsche'nin perspektivizm nosyonunu da ifade eder. Weber ussallaşma hakkında yazdığı zaman, çözümlemesinin ardyöresini oluşturan tasvirlerin ve eğretilemelerin Tevrat'tan, özellikle de Yaradılış öyküsünden alındığını akılda tutmak önemli. Biz Bilgi Ağacı'nın meyvesinden yedik ve bilimin kurumları tarafından örtülemeyecek olan çıplaklığımızın farkına vardık. Weber'in toplumbiliminde, daha fazla öğrendikçe daha az anladığımız ve bunun sonucu olarak da farklı değer konumlarının çözüme kavuşturulmamış mücadelesine maruz kaldığımız yönünde bir ima vardır. Weber'in ünlü "Bir Meslek Olarak Bilim" başlıklı yazısında belirttiği gibi,

> Bizim zamanımızın yazgısı ussallaşma ve düşünselleşmeyle, her şeyden önce de "dünyanın büyüsünün bozulmasıyla" nitelenmektedir. Tam da nihai ve en yüce değerler kamusal hayattan çekilerek ya gizemsel hayatın aşkınsal gerçeğine ya da dolaysız ve kişisel insan ilişkilerinin kardeşliğine hapsolunmuştur (FW: 155).

Karizmatik peygamberler dünyası, toplumsal dünyayı bürokratik yetkelerin nesnel düzenleyici gücünün egemenliğine terkederek çökmüştür. Böylesi bir toplumda, bir sonul amaçlar etiğine ulaşma olanağı kalmamıştı ve gerçekliğe düşünsel bir bağıtlanmanın en iyi yolu, ılımlı sorumluluk etiğinden geçmekteydi.

Nostaljik paradigma çağdaş düşüncedeki en etkili yandaşlarını eleştirel kuramcıların (özellikle Adorno'nun) çalışmalarında ve Heidegger'in varoluşsal ve görüngübilimsel düşüncesinde buldu. Nietzsche ve Weber'in eleştirel kuramcılar üzerindeki etkilerine yeterince dikkat çekilmedi (Held, 1980). Bu Nietzscheci mirası anlayabilmek için eleştirel kuramcıların tarihsel kötümserliği güçlü bir şekilde vurguladıklarını görmek gerekir. Eleştirel kuram, araçsal usçuluğun sonul dışavurumu, modern sömürü ve tahakkümün temeli olarak kapitalizme lanet okuyordu elbet. Kapitalizm, yalnızca sömürü ve şiddete dayanmasından ötürü değil, aynı zamanda kitle kültürü ve tüketimciliğin yüzeysel ve ıvır zıvır dünyasına bağımlı olmasından ötürü, özerk bireylerin amaçlarına ulaşmalarını ve gerçek gereksinimlerini doyurmalarını zorlaştırmıştı. Ne ki, eleştirel kuramcılar, sosyalizmin gelecekteki olanakları konusunda giderek umutsuzluğa düşmelerinden ötürü, çağdaş toplumun geriye dönük bir eleştirisine yönelmeye zorlanmışlardı. Marcuse gibi yazarların işçi sınıfının ve öbür muhalif grupların yürüttükleri siyasetten düşkırıklığına uğradığı iyi bilinir. Kapitalist yönetim yapılarının artan denetimiyle, özgürleşme ve toplumsal değişim potansiyeli yokolmuş göründü. Us ve eleştirel diyaloğa bir hareket noktası bulabilmek için, Adorno ve Horkheimer da eski Yunan kültürüne, kutsal kitap eleştirilerine ve Aydınlanma'nın daha olumlu görünümlerine gerisin geri gitmeye zorlanmışlardı. Freud'un eserlerinde, öğrenci hareketinde, kadın hareketinde ve beyaz üstünlüğüne karşı yükselen Siyah muhalefette toplumsal değişim açısından bazı potansiyeller olduğunu düşünmelerine rağmen; bunlar kapitalizmin yakın bir dönemde çökeceğine duyulan sarsılmaz bir bağıtlılık ve kanaate değil, belli belirsiz bir değişim umuduna zemin sağlamaktaydı. Eleştirel kuram açısından asıl sorun, Aydınlanma eleştirisi geleneğinin Yahudi karşıtlığı tarihinde ve Nazi si-

yasetinde uğursuz yüzünü bulmasından kaynaklanıyordu. İnsan özgürlüğünü en yükseğe ulaştırması gereken gelenek, en üst düzeydeki şiddet ve çürümeyle birleşmiş görünüyordu. Eleştirel kuramcılar, estetik bir konum ile çağdaş kapitalizmin nostaljik eleştirisi arasında seçim yapma sorunuyla yüz yüze geldi. Bu kötümserlik, boşunalık ve nostalji duygusu muhtemelen en çok Adorno'nun eserlerinde anlamlı bir biçimde ön plana çıkmıştır. "Auschwitz'den sonra şiir yazmak barbarlıktır. Ve bu durum, bugün şiir yazmanın niçin olanaksızlaştığına dair sunulacak bilgiyi bile çürütür" (Adorno, 1969: 34) diye yazarken, eleştirel kuramın ümitsizliğini ve bu kuramın nostaljiye yönelişini sergileyen Adorno'ydu.

Yüksek kültürün bakış açısından olsa da, Alman toplumunun köylü ve halk geleneğinin selamlanmasıyla ilintilendirilen Heidegger'in eserlerinde bu ümitsizlik duygusu ve kapitalizm düşmanlığı daha da bariz bir şekilde dile gelir. Heidegger, kapitalist toplumdan epey uzak felsefi sorunlarla ilgilendi; bununla birlikte, endüstriyel teknoloji dünyasına derin bir karşıtlık beslemekteydi. Heidegger'in varlık felsefesi bir sahicilik duygusunun yitirilmesi sorunuyla uğraşmaktaydı. Heidegger'in felsefesi, bizim dünyadaki varlığımızın incelenmesi yoluyla varlığın felsefi açıdan anlaşılması sorununu saptama yönünde bir girişimdi. Modern insanların yabancılaşması ve kaygısı, onların "yuvadan uzak düşmeleri" ve varoluşumuzun "yersizyurtsuz" karakteri tarafından dışavurulur. Modern varoluş, bu derin rahatsızlık duygusu tarafından nitelenir. Megill, çağdaş düşünceye ilişkin *Aşırılığın Peygamberleri* başlıklı parlak çalışmasında, Heidegger'in varlığın doğasına yönelik soruşturmasında sürekli ortaya çıkan geri dönüş, geriye gitme ve yuvamızı yeniden keşfetme izleklerine işaret ederek, Heidegger'in nostaljik felsefesi üzerine uzun uzadıya yorumlar yapmıştır. Heidegger açısından felsefi arayış, ahlaki etkinliğin önemli bir parçasıyken; felsefeye duyulan bu gereksinim aynı zamanda aykırı bir şekilde bizim dünyadaki yuvasızlığımızın bir işaretidir. "Varlık nedir?" gibi felsefi sorular sormak, varlığın ne olduğunu artık bilmediğimizi öne sürmek demektir.

Bu ironik felsefe anlayışı, eski Yunan toplumu ve kültürüne ilişkin nostaljik bir görüşle ilintiliydi. Heidegger'e göre, özgün (yani, Sokrates öncesi) kültür, sözcükler ve şeyler arasında gediğin olmadığı bir kültürdü; dil basitçe bir sözcük-göstergeler sistemi değildi. Platon hem felsefede ileriye doğru atılmış büyük bir adımı, ama hem de insanların dillerinde ve varlıklarında kendilerini yuvalarında hissettikleri bir cemaatten uzaklaşarak gerilemelerini temsil eder. Bu bütünlüklü ahlaki ve toplumsal cemaate geri dönüş zordur ve tehlikeler içermektedir; benzer şekilde, varlığa geri dönüş yönündeki felsefi görev de son derece çetin ve tehlikelidir. Nefret ettiği teknoloji ve endüstrileşmeyle kuşatılmış bulunan Heidegger, varlığın onarımı olasılığı konusunda kötümser bir görüşe vardı. Kötümserciliği o denli derindi ki çağdaş ruh halinin bir açıklaması olarak *Kulturpessimismus* kavramının hiçbir önem taşımadığını savundu;

> bu basit gözlemin *Kulturpessimismus*'la hiçbir alakası yok ve herhangi bir türden iyimsercilikle de alakası yok elbet; çünkü dünyanın kararması, Tanrıların göçü, yeryüzünün tahribi, insanların bir kitleye dönüşmesi, özgür ve yaratıcı olan her şeye duyulan nefret yeryüzü ölçeğinde o oranlara vardı ki kötümserlik ve iyimserlik gibi çocuksu kategoriler uzun süredir anlamsız hale gelmiş bulunuyor (Heidegger, 1959: 117-125).

Bu açıklama, Adorno'nun Auschwitz'den sonra şiir yazmanın düpedüz barbarlık olduğu yollu iddiasının Heidegger'in söylemindeki uyarlamasıdır.

Michel Foucault ve Modernizm

Fransız toplum kuramının bağlamı Almanya'daki ya da İngiltere'deki toplum kuramı bağlamlarından çok farklı olsa da, kimi düşünsel benzerlikler ve belli ortak hareket noktaları vardır (Lemert, 1981; Kurzweil, 1980). Yapısalcı ve post-yapısalcı düşünce üzerine burada yapacağımız yorumda, sadece Michel Foucault'nun eserleriyle ilgileneceğiz. Foucault'nun düşüncesinin gelişimine katkıda bulunan düşünsel etkilerin çok çeşitli olduğu apaçık. Gelge-

lelim, Foucault'nun Nietzsche'ye olan borcu özellikle bariz ve kapsamlıdır. Foucault, Nietzsche'nin tarihsel çözümleme görüşünden, nesnel gerçeklikle ilişkili olarak dil anlayışından ve son olarak usçuluk eleştirisinden büyük ölçüde yararlanmıştır (Sheridan, 1980; Norris, 1982; White, 1979). Foucault'nun Heidegger'e dayanışı daha az belirgindir; Dreyfus ve Rabinow'un (1982) Heidegger'in yorumbilgisiyle Foucault'nun ilişkisine dair kimi yararlı yorumlar getirmelerine karşın, bu ilişki üzerinde yeterince durulmamıştır. Foucault'nun Heidegger'in felsefesiyle hem eleştirel hem de duygudaş bir ilişkisi vardı ve bu duygudaşlık Binswanger'in ruhsağaltımı hakkındaki kitabına (Binswanger, 1955) Foucault'nun yazdığı girişte ortaya çıkar. Heidegger'in mevcudiyeti belki en açık haliyle Foucault'nun *Şeylerin Düzeni* (*The Order of Things*) başlıklı eserinde dil ve deneyimle ilgilendiği Dokuzuncu Bölüm'de ortaya çıkar. Foucault konuyu, bir kez dil varolmaya başladıktan sonra, kavramsallık öncesi bir deneyim durumuna dönemeyeceğimizden ötürü kökenlerle ilgili bir sorunun söz konusu olduğuna dikkat çekerek sunar. Dil, düşünce ve deneyim arasındaki belli bir mesafenin parçası haline gelir; yani dilin varlığı çocuksu varoluşu dizginler. Foucault'ya göre sözcükler, şeyler ve deneyimler arasında istikrarsız ve belirsiz bir ilişki vardır. Düşünce ve deneyimi eşitleyen usçu varsayım bundan böyle savunulamaz görünür.

Foucault'nun toplum düşüncesi kolay bir özete elverişli değildir, eserlerinin doğası ve değeri hakkında da önemli anlaşmazlıklar vardır. İlgisinin bir bölümünün, insanları yalnızca gözetim ve denetimin nesnesi kılan ve çağdaş toplumda egemenlik kuran düzenleme, disiplin ve denetim biçimlerine yönelik olduğu belirgindi. Foucault'nun bu boyutu, özellikle *Hapishanenin Doğuşu*'nda (*Discipline and Punish*) öne çıkıyordu. Modern toplumda insan yığınlarının ve bedenlerin gözetim altında tutulması, Foucault'nun Bentham'ı izleyerek "panoptisizm" dediği yeni bir örgütlenme ilkesini gerektirir. Bedenlerin düzenlenmesi, yararlı ve uysal bedenlerin genel olarak gözetim altında tutulmasını ve yönetilmesini doğuran yeni düşünce biçimlerini ve kurumları gerektirir. Bundan

dolayı Foucault, ussal bilgi biçimlerinin mikro-siyasetin uygulanmasının temellerini oluşturduğu her yerde iktidar ve bilgi arasındaki ilişkiyle ilgilenmekteydi. Modern toplum, çeşitli kurumların bir erdem sistemi yaratmak için mimarileri aracılığıyla işlev gördükleri bir *carceral* (hapishane) haline gelir (Evans, 1982). Bu yaklaşımın sonucu olarak, beden, cinsellik ve erdem gibi görüngüler, gerçekliği hem üstü kapalı hem de açık şekilde belli iktidar kurumlarının çıkarları doğrultusunda inşa eden söylemlerin sonuçları olarak görülürler. Tam da biyolojik olarak belirlenmiş cinsiyet bizzat bürokrasi, denetim ve bilginin sonucu olarak görülecektir, çünkü çağdaş bürokratik pratiğin bir yönü de, insan bedenlerinin muğlak bir cinselliği olmamasını, yani bir kimsenin ya erkek ya da dişi olmasını sağlama bağlamaktır (Foucault, 1980). Benzer bir şekilde, bedenin hastalıkları da, hastalıkları sınıflandıran [*nosologic*] söylemlerin ürünleridir (Armstrong, 1983).

Foucault, çağdaş toplumu eleştirmesine karşın, sayesinde içerisinde yaşadığımız dünyayı anlayabileceğimiz ya da değiştirebileceğimiz herhangi basit bir siyasal ya da ahlaki çare sunmaz. Bir çare önermek, düzenlemenin basitçe başka bir uyarlaması olan bir söylem önermek olacaktır. Foucault çağdaş topluma yol gösterecek kolay bir çözüm sunmadığı için, eserlerinde üstü örtük bir kesinlik ya da güvenlik noktası arayışı vardır. Bu üstü örtük aidiyet noktası arayışı, onun eserlerine belli bir nostaljik izlek kazandırır. Sözgelimi, deliliğe dair görüşünde, ruh hekimliğinin ortaya çıkmasından önceki dünyada usdışının usa yatkınlığına ilişkin, özünde romantik olan bir açıklama vardır. Bundan dolayı Foucault, ilişkilerinde ussal olmayan usun diyalektiğini budalalıkla ilişkili olarak sunan *Kral Lear ve Soytarı*'yı selamlar (Foucault, 1967). Benzer şekilde, suçluluğa ilişkin araştırmasında, katilin (Pierre Riviere) akrabalarıyla ilişkili olarak belli bir kahramanlık erdemine sahip olmasını sağlayacak şekilde, aşırı tutkulara ve aşırı olaylara ahlaki öncelik tanır (Foucault, 1975). Foucault'nun cinselliği ele alırken *de Sade*'ı sunma tarzı, yine ilkel, aşırı ya da şiddet içeren duyguların ve tutkuların dil, disiplin ve modern kültürü önceleyen bir kavramsallık öncesi durumu temsil ettiğini önermekte olduğu

duygusunu pekiştirir. İlkelin ve özellikle de şiddet içerenin, incelmiş duygu ve gelişkin beğeni karşısında kavramsal ve muhtemelen siyasal bir üstünlüğü vardır. Francis Bacon'ın ünlü papa resimlerinde olduğu gibi, modernliğin bunalımı şiddete ve saflığa pornografik bir bağıtlanmayla sonuçlanır; deneyimin bakış açısından çığlığın, ussal konuşma karşısında bir jest olarak ayrıcalıklı bir statüsü vardır.

Dinsel-Ahlaki Sorun ve Post-modernist Bunalım

Nostaljik paradigma, toplum ve din arasındaki ilişki üzerine ve daha önemlisi modern dünyadaki dinsel çürümenin niteliği üzerine belirli bir görüşe bağlıdır. Nietzsche'nin Tanrının ölümünü peygambervari bir şekilde ilan edişinin, modern dönemi müjdeleyen bir olay olarak ele alınabileceğini gördük. Basit terimlerle alındığında, dünyevileşmeye ilişkin iki kapsamlı konum ayırt edilebilir (Turner, 1983). Birincisi, dünyevileşmeyi sadece dinsel düşünme, ritüel ve kurumların toplumsal çürümesi olarak gören toplumbilimsel gelenektir. Bu kuram, dünyevileşmeyi sadece "dinin toplumsal öneminin azalması" (Wilson, 1982: 149) şeklinde betimleyerek, dinin düşüşünü bir tür yansız ve kayıtsız terimler içerisinde ele alabilir. Toplumbilimciler, kimileyin, dinsel müzik ve sanatın yitimini hüzünlü bir edayla insan kültüründeki bir kayıp olarak görür. Ya da bunun yerine, dinin dünyevileşmesinin modern toplumu ahlaki tutarlılık ve ahlaki anlam konusunda devasa sorunlarla karşı karşıya bıraktığını düşünürler. Dünyevileşme savının bu belirli türü, dinsel ve ahlaki bakış açılarında büyük ölçüde bir tutarlılığın söz konusu olduğu bir dinsel altın çağı önceden varsaymak zorundadır.

Bu görüşe alternatif olarak, David Martin (1969) gibi toplumbilimciler, yukarıdaki dünyevileşme savının nüfusun çoğunluğunun anlamlı bir biçimde dindar olduğunu iddia ederek, ortaçağ Hıristiyanlığının geçmişine yönelik belli bir görüşü varsaymak zorunda olduğunu savunur. Martin'in karşı savı, toplumbilimcilerin modern öncesi zamanlardaki dinselliğin derecesini bildik bir şekilde abarttıkları, "aşırı-dünyevileşmiş bir insan kavramı"nı var-

saydıkları ve son olarak dünyevileşmeyi Hıristiyanlıktan arındırmayla karıştırdıkları yönündedir. Kendisi ortaya koyduğu seçenekte, hiçbir insan grubunun toplumbilimsel olarak Hıristiyan tinselliğini tüm kapsamı ve derinliğiyle kucaklayamayacak olmasından ötürü, hiçbir toplumun gerçek anlamda Hıristiyan olamayacağını öne sürme eğilimi gösterir. İnsanoğlu tam da özü gereği dünyevi bir yaratıktır; ya da en azından yüzünü tanrının lütfuna dönmeye büyük ölçüde direnir.

Peter Berger ve Thomas Luckmann'a (1967) göre, tüm insan toplulukları, onları toplumsal ilişkilerin potansiyel kaosundan, özellikle de anomi* tehdidinden koruyacak bir kutsal değerler ve pratikler kubbesine gereksinim duyar. İnsanoğlu, yapısı gereği kaotik toplumsal ilişkilerle ve anlamsız kültürel teamüllerle başetme yetisine sahip değildir. Bundan çıkan sonuç, insanoğlunun toplumsal oluşumu gereği, dinsel bir yaratık olması gerektiğidir, çünkü nihilizm tehdidi onların kaldıramayacağı kadar büyüktür. Berger ve Luckmann'ın varlıkbilgisel konumu, insanların kendi toplumsal gerçekliklerini inşa etmede yaratıcı ve etkin olduklarını, ama bu toplumsal gerçekliğin insan etkinliğinden bağımsızlaştığını ve bir nesnelliğe büründüğünü belirtir ki bu konum, Simmel'deki trajedi kavramının çağrıştırdığına koşut bir konumdur. Toplumsal olarak inşa edilmiş dünyanın bu özerkliği, insanları anlamsızlık ihtimalinden koruyan kutsal kubbenin önemli bir boyutudur. Gelgelelim, Berger ve Luckmann'ın dine dair sundukları toplumbilimsel görüş, çağdaş toplumdaki çoğulculuk, çeşitlilik ve farklılaşma sorununa dikkat çeker.

Berger ve Luckmann, Alfred Schutz'un görüşlerini izleyerek, toplumun yapısal farklılaşmayla ayrı dünyalara ayrılmasının bir sonucu olarak ortaya çıkan bir çoğulcu hayat-biçimleri dünyasında yaşamakta olduğumuzu savunmuşlardır. Dinsel kültürün bu

---

**anomi*: Toplumun ve bireyin geleneksel, özellikle de ahlâki normlarının zayıfladığı ve bunun ardı sıra bireyin topluma bağlılık duygusunun da aşındığı genel bir karışıklık, çöküntü ve çatışma durumunu nitelemek için kullanılan terim. Daha ayrıntılı bilgi için bkz.: *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, 2002. (y.h.n.)

çoğulculaşması, insanları bir seçim yapma konumuna geçmeye zorlar ve dinsel dünyanın olgusallığını sorgulanmaya açık kılar. Dinsel durum, bitimsiz kültürel metaların sergilendikleri bir süpermarket durumuna yaklaşmaya başlar; bu seçimler sersemletici hale gelir ve dinsel nesneler, çeşitliliklerinin bir sonucu olarak sahiciliklerini yitirmeye başlar. Buna ek olarak, Protestanlığın bireycilik, vicdan ve seçime yaptığı vurgudan kaynaklanan dünyevileşme yönünde önceden amaçlanmamış dinsel bir çekim de vardır. Bu anlamda, Protestanlık kendi kendisinin mezar kazıcısıdır. Berger ve Luckmann, Gehlen'in biyolojik felsefesini izleyerek, çalışmak için kültürel ve simgesel güvenliğe gereksinim duymamız ölçüsünde, biz insanların yuvada olma duygusu doğrultusunda biyolojik bir itkimiz olduğunu öne sürerler. Çağdaş dünyeviliğin dünyasında ancak ara sıra "meleklerin havadisi" biçimine bürünen kutsalın geri dönüşüyle karşılaşılır (Berger, 1969a). Modern dünyada kişi(lik) [karakter] toplumsal rollerden ayrı düşmüştür ve modern birey, insan haysiyeti nosyonuyla ifade edilen bir yüzer gezer haklar demetidir. "Onur"un modası geçmiştir (Berger, 1974).

Ahlak ve roller arasındaki ilişkiye dair bu görüş, MacIntyre'ın ahlaki davranış ve ahlak kuramının tarihsel gelişimi üzerine yaptığı çalışmalara bir köprü oluşturur. MacIntyre'ın toplumbilimsel çabası, amacı ve niteliği açısından dikkate değer bir bütünlük sergiler. MacIntyre, *Kısa Bir Etik Tarihi*'nde (*A Short History of Ethics*, 1967) geleneksel felsefeyi, toplumbilimsel açıklamaları ciddiye almamasından ötürü eleştirdi. MacIntyre toplumsal bağlamı içindeki gelişimini toplumbilimsel bir incelemeye tabi tutmaksızın, "iyilik" gibi nosyonlara dair bir soruşturmaya girişmenin felsefi bakımdan olanaksız olduğunu savundu. MacIntyre'ın savunusu yalnızca görecilik ya da bağlamsalcılık hakkında bir savunu değildi; daha çok "iyilik"in belli cemaatlere özgü toplumsal rollerin icrasıyla ilintili olduğuna ilişkin bir savunuydu. "İyilik", yerleşik bulunduğu toplumdan kopartılamaz. Yürüttüğü tartışmanın öbür amacı, çağdaş felsefi tartışmaları (özellikle duyguculuğu) eleştirmekti; çünkü MacIntyre bizzat duyguculuğu belirli bir toplum türünün ürünü olarak görüyordu. Ahlakın çağdaş toplumdaki kendine has doğa-

sından ötürü, felsefi tartışmalar giderek sorunlu hale gelmişti. Ahlakı sorunlu hale getiren şey, toplumsal yapının farklılaşma ve endüstrileşme süreçleri tarafından dönüştürülmesiydi. Belli ahlak kültürü biçimlerinin yokoluşu, yalnızca ahlaki soruların yanıtlanmasını olanaksız kılmamış, aynı zamanda sorulmasını da zorlaştırmıştır. Marxçılık ve Hıristiyanlık üzerine yaptığı karşılaştırmalı yorumda şöyle yazıyordu MacIntyre:

> Aydınlanma'nın umduğu gibi, bir zamanlar dinin yanıtladığı Tanrı ve ölümsüzlük, özgürlük ve ahlak hakkındaki büyük soruların şimdi yeni bir dünyevi, estetik yanıtlar dizisine kavuşması söz konusu değildir. Söz konusu olan, bu soruların artık giderek sorulmaz olmasıdır; insanların varoluşa dair kapsamlı bir yorumdan mahrum kalmalarıdır. Modern toplumda insanlar herhangi bir etkin anlamda tanrıtanımazcı ya da insancı olmaktan uzaktır; sadece tanrıtanırcı değildirler (MacIntyre, 1969).

MacIntyre'ın Ricoeur ile beraber yayımladığı tanrıtanımazcılık üzerine yazılmış *Tanrıtanımazcılığın Dinsel Önemi* (*The Religous Significance of Atheism*, 1969) başlıklı denemesinde bu izlek perçinlenir. Burada MacIntyre, tanrıtanımazcılığın ancak tanrıtanırcı olmanın anlamlı olacağı bir toplumda canlı bir şık olduğunu, ama dinin makul olduğu bütün dünyanın çökmüş olmasından ötürü, tanrıtanımazcılığın ya da tanrıtanırcılığın özellikle yaşayabilir toplumsal konumları temsil etmediğini savunur.

MacIntyre'ın ahlak ve din arasındaki ilişkiye dair görüşü, ahlaki davranışın bir şekilde dinsel inanç üzerinde asalaklık ettiğini savunan uzlaşımsal görüşe karşı çıkar. Uzlaşımsal olarak dinsel çözülmenin sapkınlık ve ahlaksızlığa yol açacağı savunulurken, MacIntyre dinin, daha önceden varolan tutarlı bir ahlaki cemaatin bir etkisi olduğunu savunmak ister. *Dünyevileşme ve Ahlaki Değişim*'de (*Secularization and Moral Change*, 1967) bu konu işlenir. MacIntyre'a göre, modern öncesi dünya bütünlüklü bir ahlaki cemaate, yani *Gemeinschaft*'a dayanıyordu. Böyle bir toplumda ahlaki pratik, dinsel inanç ve Hıristiyan simgeciliği arasında doğal bir birlik vardı. İnsanlar din, ahlak ve hukuk arasında önemli bir kül-

türel farklılaşmanın olmadığı bir dünyada yaşamaktaydı. Böylelikle, bu ahlaki birliğin işbölümü ve sınıfsal yapı temelinde önemli bir farklılaşmanın olmadığı bir toplumsal yapıya dayandığı yerde bu ahlaki sorular daha geniş bir bağlam içerisine oturtulabilirdi; geleneksel toplumlar henüz çağdaş çoğulculaşma sorununun meydan okumasıyla karşılaşmamışlardı. Bunun sonucunda, toplumsal roller toplumsal değerleri dolaysız olarak ifade etmekteydi.

MacIntyre'a göre, endüstriyel kapitalizmin ortaya çıkmasının ardından sınıf ilişkilerinin gelişmesi, bu bütünlüklü dünyaya meydan okudu ve bu dünyayı aşındırdı. Dinsel çoğulculuğa yol açan ahlaki sistemdeki farklılaşmalar, toplumsal yapının gitgide karmaşıklaşmasının bir sonucudur. İngiltere bağlamında, ahlakın sınıf ahlakı haline gelmiş olmasından ötürü, her bir toplumsal sınıf ayrı bir dinsel gelenekle ilintilendirilmeye başlandı. Din bundan böyle birleşik bir kültürel dünyanın parçası değildi, onun yerine toplumsal yapıların eşitsizliklerini meşrulaştırmada ideolojik bir işlev üstlenmişti. İngiltere'de, Metodizm ve öbür muhalif mezhepler orta sınıfların çalışma ahlakının dinsel vasıtaları haline gelirken, Anglikanizm üst sınıfların toplumsal dünyasını ve etik görüşlerini birbirine eklemledi. Son olarak, işçi sınıfı, çalışmanın haysiyeti anlayışını benimseyen İşçi Kiliseleri'nin yaydıkları öğretilerin çekim alanına girdi.

Ahlaki olarak bölünmüş bir dünyada yaşıyor olmamızdan ötürü, ahlaki tartışmanın herhangi bir anlama ya da yetkeye sahip olacağı kapsamlı bir ahlaki çerçeveden yoksunuz. Bu çoğulcu dünya iki yanı keskin kılıca benzer. Farklılaşmanın doğurduğu dünyevileşme, modern toplumun geleneksel kültürünü zayıflatmıştır; ama toplumsal yapının bu bölük pörçüklüğü, aynı zamanda Marxçılık gibi genel dünya görüşlerinin toplumsal çağrı güçleri bakımından sınırlı olduğu anlamına gelir. Bu bölük pörçük dünyada, evrensel inanç sistemleri olarak ne Hıristiyanlık ne de Marxçılık geçerlidir. MacIntyre'ın konumu ahlaki olarak nostaljiktir ve Pascal gibi dinsel düşünürlerin ahlaki görüşlerini yitik bir dünyanın ifadesi olarak cazip bulması şaşırtıcı değildir (MacIntyre, 1971).

Tanrının ölümü sorununa yönelik bu çeşitli yaklaşımlar, MacIntyre'ın anlamlı bir şekilde *Erdemden Sonra* (*After Virtue*, 1981)

başlığını taşıyan en son katkısında özetlenir. MacIntyre modern dönemi, Aristotelesçi ahlak geleneğinin, kendimizi içerisinde bulduğumuz bunalımı yeterince betimlememizi olanaksız kılacak biçimde büyük ölçüde çöktüğü bir felaket olarak betimler. O nedenle, ahlaki dilimizin hastalığı, toplumun içine girdiği bunalımın doğrudan doğruya yansımasıdır. MacIntyre'ın belli başlı felsefi konumlardan hiçbirinin modernliğin bunalımıyla ("olan" ve "olması gereken" arasında özsel olarak varolan gediğin yarattığı bunalımla) uğraşmaya muktedir olmadığını düşünmesinden ötürü, bu kitabında belli başlı toplumsal kuram okulları eleştirel bir saldırıya uğrar. Yine MacIntyre, duyguculuğun bunalımımızın bir açıklaması olmaktan ziyade belirtisi olduğunu savunur; çünkü duyguculuk, tüm ahlaki hükümlerin yalnızca yeğleme ifadeleri olduğunu belirten anlayışı dile getirir. İçerisinde yaşadığımız dünyanın Weberci bir dünya olması, yani yönetsel yetkeyle, değerlerin ve bilimin ayrılmasıyla ve son olarak büyünün bozulmasıyla nitelenen bir dünya olması da rastlantı değildir. Felsefi ve toplumsal olarak, ya Aristoteles'le ya da Nietzsche'yle uzlaşmaya mecburuzdur; çünkü modern toplumun sözde iddialarının maskesini en yetkin biçimde indiren Nietzsche'dir. Modern bunalımın parçası olan perspektivizm sorununu kavrayan Nietzsche'dir. MacIntyre Nietzsche'yi bir kültür eleştiricisi olarak övmesine ve Nietzsche'nin miadı dolmuş ahlaki ve felsefi iddiaların maskelerini indirmesinden ötürü tasarısını selamlamasına rağmen, sonunda Nietzsche'nin tasarısının çağdaş siyasal ve ahlaki eylemin geçerli bir temeli olabileceğini reddetmek ister. MacIntyre'a göre, Nietzsche'nin ahlaki üst-insan görüşü ve kahramanca felsefeye dair açıklaması kendi içinde ele alındığında, zamanının Almanya'sında mahkûm etmeye çalıştığı bireyciliğin apaçık bir dışavurumudur. Buna göre, Nietzsche'nin önerdiği çözüm, çağdaş toplum için gereken bir ahlaki çerçeve olarak gereğinden fazla muğlak ve tutarsızdı; ayrıca, genişleyen bir biçimsel demokrasi döneminde değerli sayılamayacak denli aristokratikti. MacIntyre kendi umutlarını Aristoteles felsefesinin yenilenmesine ve yeniden tanımlanmasına, özellikle de Aristotelesçi erdemler anlayışına bağlar. Aristotelesçi etiğin temeli olan erekbilgisel ahlak anlayışını yeni baştan ifade etmek ister.

Aristotelesçi görüş, iyi bir hayatın genel gereklerinin neler olduğunu bize anlatacak yeni bir iyi toplum anlayışının temelini sağlayabilir. Aristotelesçi felsefe ahlaki pratiğin toplumsal ve tarihsel bağlamını hesaba katarken, duyguculuğun sorunlarından açıkça kaçınır. Böylece, MacIntyre şu sonuca varır:

> Bir yandan bakıldığında, ahlak felsefesinin üç yüz yıllık ahlak öğretilerine ve yüz yıllık bir toplumbilim geçmişine rağmen, hâlâ bir liberal bireyci bakış açısının herhangi bir tutarlı, ussal olarak savunulabilir dilegetirilişinden yoksunuz; öte yandansa, Aristotelesçi gelenek, bizim ahlaki ve toplumsal tutumlarımıza ve bağıtlanmalarımıza kavranabilirlik ve ussallık kazandırabilecek şekilde yeniden dillendirilebilir (MacIntyre, 1981: 241).

MacIntyre'a göre, Aristotelesçilik, Nietzsche'nin yanlış kahramancı seçkinciliği olmaksızın erdemlerin ve yapıp etmelerin uzlaştırılabileceği bir toplumsal birliğin yeniden yaratılmasına ilişkin bir bakış açısı sağlar.

MacIntyre'ın çağdaş bunalıma dair toplumbilimsel açıklamasının en güçlü ifade edildiği yer *Dünyevileşme ve Ahlaki Değişim* başlıklı eseriydi. Önerdiği nedensel açıklama belirgin olmaktan çok üstü örtük olmasına karşın; öyle görünüyor ki ahlaki cemaatin yitirilmesi, işbölümünü keskinleştirerek, ayrı ve bölünmüş ahlaki çerçevelere sahip toplumsal sınıflar yaratarak ahlak ve eylemin geleneksel çerçevesini parçalamış olan endüstriyel kapitalist gelişmenin bir sonucudur. MacIntyre'ın modern öncesi toplum çözümlemesi, çağdaş sınıf toplumunun yükselişe geçmesinden önceki bir toplumsal birliği varsaydığı için, özellikle nostaljik görünmektedir. Sorunlarımıza Aristoteles'in bir yeniden değerlendirilmesi yoluyla çözüm araması bakımından da görüşleri nostaljiktir.

Nostaljinin Eleştirisi

Nostaljik paradigmanın temel varsayımları (çöküş, bütünlüğün yitirilmesi, dışavurumsallığın yitirilmesi ve bireysel özerkliğin yitirilmesi olarak tarih) üst-kuramsal konumlardır ve bu halleriyle sınanabilir eleştiriyle sınanabilir değildirler. Üst-kuramsal varsa-

yımlar kuramsal incelemenin üzerindedir; bunun sonucu olarak, bir üst-kuramsal varsayımın karşısına ancak başka bir üst-kuramsal varsayımla dikilmek olanaklıdır. Gelgelelim, nostaljik paradigma, üst-kuramsal varsayımlara yaslanmasına rağmen, hem geçmişin hem de bugünün toplumlarının doğasına ilişkin sınanabilir iddialarda bulunmaktadır elbet. Nostaljik toplumbilimin ilk iki varsayımı kahramanlık etiğinin, ahlaki tutarlılığın ve etik kesinliğin geçerli olduğu bir altın çağın, erdem ve eylem, sözcükler ve şeyler ya da işlev ve varlık arasında gediğin bulunmadığı bir dönemin geçmişte varolduğunu varsaymak zorundadır. Her iki varsayım da deneysel olarak sorunludur ve bu konumun yarattığı sorunlar, MacIntyre'ın ahlak ve dünyevileşme konusunda yaptığı açıklamadan hareketle açıkça gösterilebilir. MacIntyre, bu konudaki açıklamasında feodalizmin toplumsal yapısında sınıfsal oluşuma ya da statü tabakalaşmasına dayalı önemli bir yarılmanın olmadığını varsaymak zorundadır. Oysa bugün, kapitalizm öncesi toplumda farklı sınıflar ve toplumsal tabakalar arasında aslında önemli bölünmeler olduğunu öne sürmemize elverecek kadar bol toplumsal ve tarihsel kanıt vardır. Modern öncesi toplumda, birbirinden ayrı ahlaki ve kültürel gelenekler varolmuştu ve bu ayrı kültürel gelenekler, sınıf çizgileri çevresinde ya da hiç değilse mevki çizgileri etrafında örgütlenmişti. İlkin dinsel ortodoksi ve bağlılık soruları ele alınacak olursa, son zamanlarda yapılan tarihsel çalışmaların çoğu, kırsal köylü kitlesinin okur-yazarların, kentlilerin ve ortodoks dinsel kurumların yörüngesinin büsbütün dışında yaşadığını gösteriyor. Komünyon*, günah çıkarma ve vaftiz gibi belli başlı dinsel pratikler bazında bakıldığında, Kilise'nin sıradan insanları âyinlere düzenli ve eksiksiz katılmanın üstünlüklerine ikna etme konusunda büyük güçlüklerle karşılaştığına ilişkin bariz kanıtlar var. Ortaçağ Avrupası, her biri kendine ait bütünsel ahlakı ve dini olan bir dizi bağdaşık ulus-devletten oluşmuyordu. Bunun yerine, ortaçağ medeniyetini geniş bir okur-yazarlık ön-

Komünyon: Hıristiyanlıkta İsa'nın yeryüzündeki son akşam yemeği anısına yapılan dinsel tören: Aşai Rabbanî âyini. (y.h.n.)

cesi, Hıristiyanlık öncesi ve muhalif kültürel hareketler alanıyla çevrelenmiş, bölgeler ve statü grupları temelinde oldukça çeşitlenen bir vahalar toplamı olarak tasavvur etmek zorundayız. A. J. Gurevich ortaçağ kültürüne dair muhteşem çalışmasında Ortaçağın şöyle bir dönem olduğunu hatırlatır:

> İnsanların yerleşim bölgeleri, genellikle ormanların içinde –birbirlerinden uzak, yalnız vahalar olarak– şuraya buraya dağılmış biçimde bulunurdu. Sınırlı sayıda çiftlik evlerinden oluşan köyler ya da tek başına çiftlikler egemendi. Daha geniş yerleşkelere, nadiren, güney Avrupa'nın kıyılarında ya da verimli bölgelerinde rastlanıyordu... Yerleşkeler arasındaki bağlantılar oldukça sınırlıydı ve büyük ölçüde düzensiz ve yüzeysel ilişkilerden oluşmaktaydı (Gurevich, 1985: 42).

O dönemde ideoloji aktarımına yarayan araçların zayıflığı göz önüne alındığında, yirminci yüzyılda kitle iletişim araçlarının gelişmesinden önce anlamlı bir ahlaki ve dinsel bağdaşıklığın olmadığını keşfetmek şaşırtıcı olmasa gerektir. Cinsel etik temelinde bakıldığında, toplumsal gruplar içinde büyük bir çeşitlilik vardı ve Kilise'nin resmi öğretisinin nüfusun çoğunluğunun pratiklerinde illa da yer alması söz konusu değildi. Egemen toprak sahibi sınıf için iki evlilik sistemi vardı. Birinci sistemde namus, bekaret ve ömür boyu evlilik gibi Katolik ilkelere uygun bir evlilik söz konusuydu. İkincisi ise sıradan bir evlilik sistemiydi ki bunda boşanma *de facto* [fiilen] zorunlu bir gereklilikti (Aries ve Béjin, 1985; Shorter, 1977). Özellikle on dördüncü yüzyılın ikinci yarısında fahişeliğin yaygın olduğu da buna eklenmeli. Bütün Avrupa'da,

> son söz ruhban sınıfı ve sadakayla geçinen gezgin rahiplerdeydi, ama 1450'lerde halk kültürü ile kilise kültürü arasında çatışma yoktu. Halkın gündelik hayatıyla temas halindeki papazlar ve gezgin rahipler büyük vaizlerin lanet okumalarından pek etkilenmezlerdi ve ayrıca kent sakinlerinin kültürü köylü kültüründen çok uzaktı (Aries ve Béjin, 1985: 89-90).

Genel bir gözlem olarak diyebiliriz ki, Fransız toplum tarihçilerinin (L. Febvre, M. Bloch, E. Le Roy Ladurie ve F. Braudel) yaptıkları araştırmalar, geleneksel Avrupa toplumunun bir resmi, bir de resmi olmayan kültürü olduğunu, bu toplumun kırsal ve kentsel bölgeleri arasında anlamlı bir kültürel ayrılık olduğunu ve son olarak farklı sınıflar ve statü gruplarıyla bağdaştırılan, çeşitlilik arzeden bir kültürel hayatı olduğunu göstermiştir (Abercrombie, Hill ve Turner, 1980).

Bu gözlem, modern öncesi toplumun kültürel dünyasının modern dünyamnkinden önemli ölçüde farklı olmadığını savunmak değil; ahlaki bir bütünlük olarak görülen modern öncesi toplumun önemli ölçüde bir kültürel türdeşliğe ya da ortak bir dinsel kültüre sahip olduğuna ilişkin nostaljik bir görüşü kabul edemeyeceğimizi öne sürmektir. Ortaçağ tanrıbilimcileri ve ahlakçıları ahlakın çeşitliliğinin, köylülüğün resmi kültüre kayıtsızlığının ve dinsel gelenekler arasındaki farklılığın pekâlâ farkındaydı. Örneğin, öteki dinlerin varlığının ve farklı hakikat iddiaları arasındaki rekabetin yarattığı sorunun uzun bir tarihi var. 1312 yılında Viyana Konsey Kilisesi, birkaç Avrupa üniversitesinde doğu kültürlerini ve dillerini incelemekle görevli kürsülerin oluşturulmasına karar vermişti. Öteki kültürler sorunu, dünya sisteminin gelişimiyle birlikte yoğunlaşmıştır, insanlık dünyasının özel ve çeşitli olduğu duygusunun giderek gelişmesinin izlerini sanat ve edebiyatta sürmek olanaklı hale gelmiştir. *Pensée sauvage* [yaban düşünce] sorunu Hollanda sömürgelerinin bir dizi keşfiyle en azından on altıncı yüzyılın sonlarına kadar geriye gider (Bucher, 1981).

Nostaljik paradigmanın öbür varsayımları –sahici duygu ve dışavurumun yitirilmesi ve giderek artan devlet denetimi sonucunda bireysel özerkliğin yitirilmesi– metafizik varsayımlar olmalarına rağmen, yine de tarih ve toplum hakkında sınanabilir iddialarda bulunurlar. Toplumsal tarihte, kitlesel pazarların ve ticarileşmenin ortaya çıkışından önce toplumsal etkileşimde sonradan yitirilen bir dışavurumsal dolaysızlık olduğunu belirten yaygın bir savunu vardır. Örneğin Bahtin'in çalışmasında (1968), taşranın geleneksel festival dünyası yerini aristokrasinin sarayına ve sonra burjuvazi-

nin kent dünyasına bıraktıkça, duygu ve dışavurumun denetlenmesi sonucunu doğuran beğeni ve kültür incelmesinin giderek arttığını öne süren bir Fransız toplumu çözümlemesi yer alır. Ussallaşma tarihi bedenin diyete dayalı yönetimi, bilimsel alıştırma, gastronomi ve tıbbi teknoloji açılarından ele alınabilir. Bu gelişmeler ilkel deneyim, basit kendiliğindenlik ve kısıtlanmamış haz olanaklarının önüne geçerek, bedeni devletin ve öbür kurumların ayrıntılı bir denetimine teslim eder (Turner, 1982b). Bu gelişmeler basitçe Weber'in manastır sistemine, ordu disiplinine ve Kalvinciliğin tinsel öğretisine yerleştirmiş olduğu çileci denetim ruhunun son uzantısı olarak görülür. Buna koşut bir gelişme de mahremiyetin yitirilmesi, bireyin giderek daha çok denetlenmesi ve yurttaşların gerçek etik özerkliği yitirmesidir. De Tocqueville'in Amerikan demokrasisine ilişkin çözümlemesinden tutun da J. S. Mill'in liberalizmin sorunlarına ilişkin çözümlemesine varıncaya dek, birey ve mahremiyetin; devlet denetiminin genişlemesinin, modern demokrasilerin tekbiçimliliğinin, merkezileşmiş gözetleme vasıtalarının (örneğin okullar, fabrikalar, hastaneler ve polis), bürokratik araçlarla fişlenmenin artmasının ve nezaret kurumlarının uzmanlaşmasının tehdidi altında olduğu iddia edildi. Buna göre, özerk birey, kamusal tahakküm sistemi hane hayatının özel alanı üzerindeki gücünü arttırdıkça, demir kafesin ussallaştırma süreci tarafından giderek daha çok denetlenir hale geldi. Modern toplum, bireyi doğumundan mezarına kadar denetim altında tutan bir disiplinler ağı olarak görülmeye başlandı (Donzelot, 1979).

Kapitalist toplumda bireye yaklaşılırken, çok çeşitli ve sıklıkla çelişkili ahlaki ve kuramsal yollara başvurulur elbet. Birçok kuramcı, bireyi kapitalist toplumun ürünü ve liberal piyasa değerlerinin ideolojik sonucu olarak görür. Eleştirel kuramcılar da mahremiyet ve özerk birey kavramlarını, bireysel sahip olma hakları kuramı yoluyla özel mülkiyeti meşrulaştıran burjuva ideolojisinin parçası olarak görür. Bu bakış açısından, mahremiyet büyük ölçüde kapitalist toplumun temel yapılarıyla aynı çizgide yer alan muhafazakâr bir inanç olarak görülür. Gelgelelim, "sivil mahremiyetçilik"in, kent hayatının devlet tarafından sağlanan bir toplumsal

altyapıya bağımlı olduğu karmaşık bürokratik toplumların gelişmesi tarafından bir ölçüde zayıflatıldığını da savunabiliriz. Tüketim kültürü kapitalist toplumun zorunlu bir yönü olarak görüldüğü zaman, bildik bir biçimde tüketimciliğin sahici bireysel seçimi zayıflattığı, bir sahte gereksinimler ve yapay istekler kültürünü beslediği savunulur. Bu bakış açısı içerisinde bireyin, tüketim kültürünün çürütücü niteliğiyle boğulduğu söylenir. Böylece, özerk birey öğretisi, kapitalist ideoloji sistemlerinin ürünü olmaktan ziyade yapay gereksinimlere dayanan bir ortak kültürün zayıflatıcı etkisine muhalif bir direniş noktası haline gelir.

Nostaljik paradigmada bu bakış açısının bir dizi sorunu var. Hem Marxçılık hem de anadamar toplumbilim geleneği, kapitalizmin bireyi burjuva liberalizminin başat bir ideolojisi olarak ürettiğini kabul eder; ama aynı zamanda kapitalist üretim yöntemlerinin ve tüketim kültürünün bireyi güçsüzleştirdiği söylenir. Kısacası, kapitalizmin bireyi hem ürettiğini hem de güçsüzleştirdiğini belirten kapitalizm çözümlemesinde bir gerilim söz konusudur. Bu kuramın bir sorunu, farklı bireycilik biçimlerini birbirinden ayırmayı beceremememesinden kaynaklanmaktadır. Batı kültüründe, Hıristiyanlığın bireysel kurtuluşu vurgulamasının bir sonucu olarak, birçok yüzyıl boyunca bireye ağırlık verildiğine dikkat etmek gerekir (Abercrombie, Hill ve Turner, 1986). Hıristiyanlığın bireyselci olduğunu savunmak yanlış olursa da, öznel kişinin hem öğretide hem de ayin pratiğinde öne çıkartıldığı doğrudur. Protestanlığa geçiş Hıristiyan Avrupa'nın bu özel yanını güçlendirdi ve ayrıntılandırdı (Parsons, 1963). Bireyin bilinçli bir dinsel eyleyen olarak vurgulanması, herhangi önemli bir yoldan endüstriyel kapitalizmin gelişmesiyle bağlantılandırılmadı. Ayrıca, on yedinci yüzyılda gelişen, Locke ve Mill'in yazılarında tam anlamıyla gürbüzleşen bireycilik öğretisi kapitalizme uygun olmasına karşın, yine kapitalizmle özel bir ilişkisi olmayan bir burjuva liberal gelişmeydi. Başka bir deyişle, siyasal ve dinsel bireycilik öğretileri ve kapitalizmin toplumsal yapısı on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda birbirleriyle çakışır ve çatışır. Bireycilik kapitalizmi özel bir doğrultuya (örneğin, dışlayıcı bir hak olarak özel

mülkiyete doğru) iterken, kapitalizm de bireyciliği özgül bir doğrultuya (örneğin, sahiplenici bireyciliğin artan önemine) itmiştir. Bireycilik feodalizm bakımından muhalif bir öğretiydi, ama piyasa toplumuyla ve kapitalist toplumsal ve hukuki ilişkilerle giderek daha uyumlu hale gelmiştir. Bir adım daha atıp, bireyciliği Schopenhauer'un romantik ve eleştirel bir öğretisi olan bireysellikten ayırmak yararlı olacaktır. Bu bireysellik öğretisi, bireylerin biricikliğini vurgulamış ve seçkinci bir kişilik görüşü oluşturmuştu.

Birey ve bireycilik nosyonunun sözü edilen çeşitli anlamları, bireyleşme sürecinden, yani toplumsal denetim, düzenleme ve devlet refahının bölüştürülmesi için yurttaşlara özgül bir kimlik veren bürokratik süreçlerden keskin bir şekilde ayrılmalıdır (Turner, 1986b). Weber ve Adorno, kapitalizmi bireyin özerkliğini tehdit eden bir sistem olarak kavramlaştırdıklarında, aslında bireyleşme sürecine, yani yönetilen toplumun yaygınlaşmasına gönderme yapıyorlardı. Bireyleşme, kentsel gözetleme düzeneklerinin gelişimiyle el ele gelişmesinden ve fabrika disipliniyle, emek gücünün ölçülmesiyle bağdaştırılmasından ötürü çağdaş kapitalizmin zorunlu bir boyutudur. Belli bireyleşme biçimleri, kapitalizmin gelişmesinden çok uzun süre önce de varolmuştu elbet: Örneğin, "doğuya özgü baskı yönetimi" (oryantal-despotik) olarak adlandırılabilecek toplumlarda, bürokratik denetimin ve kölelerin yönetiminin önemli ölçüde gelişmesi söz konusuydu. Bundan dolayı bireyleşme, özgül olarak ve doğrudan modern endüstriyel kapitalizmle değil, daha çok insan nüfusunun bürokratik araçlar yoluyla geniş ölçekli olarak düzenlenmesinin gelişmesiyle bağlantılı gibi görünmektedir.

Kısacası, birey kavramının yükselişi ve düşüşünün, bir öğreti olarak bireyciliğin gelişmesinin, bireyleşme yöntemlerinin evriminin ve bireysellik nosyonundaki seçkinci kişilik anlayışının kapitalist toplumla yakın ya da belirleyici bir ilişkisi yoktur. Para ekonomisinin, fabrikanın, disiplinin ve kapitalist emek ilişkilerinin gelişmesiyle birlikte bireysel özerkliğin yitirildiğini belirten nostaljik varsayım, birey ve bireyciliğe ilişkin çağdaş tarihsel çalışmalardan kolay kolay bir destek bulamaz. Öznel ve duyarlı birey nosyonu-

nun gelişmesinin izleri, Saraylı Aşk şiirinin geliştiği, geleneksel günah çıkartmanın dönüştüğü, üniversite kültürünün yaygınlaştığı ve kentin ticari kültürünün öneminin arttığı on dördüncü yüzyılda bulunabilir (Hepworth ve Turner, 1982). Benzer biçimde, feodalizmden kapitalizme geçişte kadınların statüsünde açık seçik bir evrim ya da gerileme yoktur. Sözgelimi, Rönesans döneminde saraydaki kadınlar önemli ölçüde bir özerkliğe sahiptiler; beğeni ve kültür konularında önderlik ettikleri kabul ediliyordu (A. Heller, 1978). Bunun tersine, on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde, dinsel ve tıbbi kanaat; kadınları, daha geniş toplum içerisinde anlamlı bir kültürel rol oynamalarına izin vermeyen hane alanıyla sınırlı bir rol yüklenmeye zorladı ve böylece, kadınların bireysellikleri Viktoryacı cinsel ahlakın gelişmesiyle bir şekilde örselenmiş oldu. Nostaljik paradigmanın deneysel temelleri, dayanaksız görünmekte ve modern döneme ilişkin değerlendirmesinde dünyevileşme sürecinin ve kapitalist toplumsal ilişkilerin başatlığının dinsel ve ahlaki değerleri önemli ölçüde dönüştürdüğünü varsaymak zorunda olan MacIntyre gibi yazarların benimsedikleri ahlaki bakış açısını temellendirmemektedir.

İdeoloji, Ahlak ve Değerler

Nostaljik paradigmanın arkasında, feodalizmden kapitalizme geçişin yeniden inşa edilmiş tarihi yatar. Hem Marxçılıkta hem de toplumbilimde bu geçiş, uzlaşımsal biçimde dünya tarihinin canalıcı bir olayı olarak görülür. Aslında bu geçişin, yine bununla ilişkili olan bir endüstriyel kent toplumunun ortaya çıkışından daha derin ve daha hayati olduğu üstü örtük bir şekilde kabul edilir. Feodalizmin çöküşü kırsal cemaatin yitimi, kişisel dışavurumsallığın yitimi ve düzene sokulmamış toplumun yitimiyle ilintilendirilir. Klasik toplumbilim, toplumun bu tarihsel yeniden inşasına ilişkin çözümlemenin bıraktığı miras tarafından şekillendirilmiştir. Feodal tahayyülle ilgili sorun yalnızca bu geçişin kendi sorgulanabilir doğasından kaynaklanmaz (Holton, 1984).

Marxçılığın ve nostaljik toplumbilimin süregiden sorunu, "işçi sınıfı" ya da "cemaat" gibi belli kendiliklere atfedilen varlıkbilgisel

önem ve ahlaki üstünlükten ileri gelir. Nietzsche'nin felsefesinin ve bilgikuramının modernizm, post-modernizm ve nostalji üzerine yapılan tartışma açısından taşıdığı önemi işte bu noktada algılayabiliriz. Nietzsche'nin Tanrının ölümüne dair yaptığı açıklamanın, ahlak ve cemaatin yitimi üzerine geliştirilen nostaljik bir düşünüm olmadığını savunmuştuk. Tersine, Nietzsche, kendi açısından, etik ve siyasal düzenlemeler konusunda yeni ve ilerici bir gelişmenin yolunu açtı. Amaç, ahlaki güvenlik için geriye doğru bakmak değil, değerlerin yeni baştan değerlendirilmesi için ileriye doğru bakmaktı. Aslında, Nietzsche'nin esas meydan okuması, tam da sayesinde dünyayı kavramsallaştırdığımız temelleri hedefliyordu.

Nietzsche'ye göre Tanrının öldüğü bir dünyadaki ahlak tartışmasında, önkabuller ve sorgulanmaksızın kabul edilen başvuru kaynakları olamazdı. Nietzsche'nin meydan okuması, Tanrıya duyulan gereksinimden ve Tanrının geride bıraktığı gediği doldurma gereksiniminden kurtulmayı sağlamaya yönelikti. Bu bakımdan, Nietzsche'nin ardından gelen toplumbilim ve felsefenin büyük bir kısmını bu meydan okumadan bir sapma olarak görebiliriz, çünkü yirminci yüzyılda toplumbilim, Marxçılık ve felsefe bildik bir şekilde ilksel Özne olarak Tanrının ölümünün açığa çıkardığı gediği dolduracak bir Özne arayışında olagelmiştir. Durkheim'ın önerdiği çözüm, İbrahimci inançların geleneksel Tanrısının yerine ahlaki bir toplumsal düzenin ikame edilmesiydi; Lukacs gibi Marxçıların eserlerindeki çözüm ise geleneksel Öznenin yerine dünyevi bir vekil sağlayacak olan proletarya tasarısının açımlanmasıydı. Başka birçok felsefi/toplumbilimsel yaklaşımlar demeti cemaat ya da kutsal düzen ya da ussallık kavrayışını modern toplumsal çevrenin modern Yazarı/Yaratıcısı (*Author*) olacak olan Özne diye önerdi. Nostaljik anılara verilecek sonul yanıt, bir özü varsayan ya da bir öz arayışında olan her türden tasarının reddedilmesidir. Nietzsche'nin konumu, modern dönemde değerler, "insan tini" ya da ussallık için herhangi bir öz ya da temel oluşturan dayanak keşfetmenin olanaklılığını yadsıyan çağdaş temelcilik karşıtlığının habercisi olarak ortaya çıkmaktadır.

Toplumbilimdeki nostaljik paradigmanın zorunlu olarak muhafazakâr olması gerekmez. Bu paradigma birkaç boyut içerisinde çağdaş toplumun eleştirel bir reddini içerir. Burada özellikle önemli sayılması gereken şey, temel mükemmellik ölçütü piyasanın serbest işleyişi olan rekabetçi toplumun ortaya çıkmasıyla birlikte cemaatin ve cemaat ilişkilerinin parçalanmasına yapılan vurgudur. Nisbet, toplumbilimin birim düşüncelerinin rolünü, feodalizmin çökmesi ve endüstriyel toplumun doğması sonrasında Avrupa'da ortaya çıkmakta olan kapitalizme verilen eleştirel yanıtlar olarak değerlendirirken yanılmamaktadır. Kısacası, nostalji, örgütlü toplumsal ilişkilerin yapaylığını modern öncesi toplumun organik niteliğiyle karşılaştırması sayesinde çağdaş ideolojilerin bir eleştirisi olarak işlev görebilir. Bu eleştirel karşılaştırma, örneğin Tönnies'in ussal ve doğal istenci cemaat ve cemiyet arasındaki karşıtlık aracılığıyla karşılaştırmasında hayatiydi. Bundan dolayı, nostaljik bir dünya görüşünün doğası gereği muhafazakâr olması gerekmez, çünkü bir altın çağ kuramının sağladığı üstünlüklü noktadan hareketle modernliğin ideolojik bir eleştirisini sağlayabilir. Bu çalışmada, Nietzsche'nin, modern toplumların devletin gözetimi altında dünyevileşmesi ve kentleşmesi sonucunda ahlaki yetkenin yitirilmesine yanıt olarak nostaljik bir paradigmaya sarılmadığını savunduk. Nietzsche'nin Tanrının ölümünü ilan edişi bir köktencilik çağrısı değil, tam tersine, insanları yeni bir ahlak bunalımı anlayışına davet eden, gözlerini ileriye dikmiş ütopyacı bir jestti. Onun eleştirisi sadece değerlerin yapısökümüne değil, bu değerlerin mutlak bir ölçütle temellendirilemeyecek biçimde yeniden dikilmesine yapılmış bir çağrıydı.

Mark Warren, "Nietzsche'nin İdeoloji Kavramı" (1984) başlıklı makalesinde, Nietzsche'nin felsefesinde ideoloji kavramının işgal ettiği yere ve modern toplumların bir eleştirisi açısından Nietzsche'nin ilkelerinin nasıl kullanılabileceğine dair mükemmel bir giriş sağlar. Warren, Nietzsche'nin "ideoloji" terimini bilinçli ve açıkça kullanmamasına karşın, çağdaş topluma gösterdiği tepkinin putlara, yanılgılara, yanılsamalara ve hakikat metafiziklerine yapılan göndermeler içerdiğine işaret eder. Nietzsche tüm insan

bilinci biçimlerinin belirli çıkarlara, gereksinimlere ve gerekliliklere hizmet ettiğini düşündüğü içindir ki, onun hakikat sorununa yaklaşımı temelden eleştirel ve köktenciydi. Buna göre hakikat, iktidar ilişkilerini gizleyen bir tür maskedir. Nietzsche, "Ahlakdışı Anlamda Hakikat ve Yalan Üzerine" başlıklı yazısında, hakikati "seyyar bir eğretilemeler ordusu" olarak betimlemişti. Ne var ki toplumun bir eleştirisini sunmak için, varolan tüm inançları sadece eğretileme olmaları sıfatıyla reddetmek yeterli değildir; bu görecilik aşırı görecelik tuzağına düşeceğinden ötürü sonuçta bir muhafazakârlığa varacaktır. Bundan dolayı, Nietzsche, varolan hakikatleri eleştirebilmek için bir hakikat nosyonuna gereksinim duydu ve bu hakikilik ilkesini de pratik eylem ve kullanım anlayışına dayandırdı (Schacht, 1983). Hakikat önemlidir ve sürekliliği olan bir ilkeye yaslanmasından ötürü değil, hayatın pratik gereksinimleri açısından kullanışlı ve alakalı olmasından ötürü varlığını sürdürür. Nietzsche'ye göre hayat kavramı iktidar istenciyle bağlantılı olduğundan ötürü, hakikate ilişkin tartışması basitçe hayat istencine ve iktidar istencine duyduğu genel ilginin bir uzantısıdır.

Nietzsche'nin inanç, hakikat ve varlık ile bilgi arasındaki ilişkiye dair görüşünün, Apollon'un ve Dionysos'un ilkeleri arasındaki daha kapsamlı bir ilişkinin parçası olarak değerlendirilmesi gerekir. Nietzsche'ye göre hakiki olan, hayatı onaylayandır, özellikle eyleyenin cisimleşmesi bakımından içgüdüsel doyum ve gereksinime ifade kazandırandır. Hayatın olumsuz görünümleri, bireylerin ya da grupların iktidar istencini kendilerine karşı çevirdikleri bir durumdan kaynaklanır ki Nietzsche'nin bakış açısında bu, hastalığın temelini oluşturur. Nevrotik tepke iktidar istencinin yadsınmasıdır; Nietzsche bunun, kendi durumlarının yarattığı sınırlamaları aşmaya muktedir olmayanların sahici iktidardan yoksunluklarını yansıttığını düşündü. Kendi kendini aşmanın Dionysosçu onaylanışı, Nietzsche'nin pratik uygulama sınavını başarıyla veren doğru inançların sahici niteliğine dair görüşünün temelini oluşturur. Hakikat sorununu bu şekilde sunarken, Nietzsche'nin bu tartışmayı hayatın pratik etkinlikleri, bireyler arasındaki karşılıklılık, bedenin insan deneyimi ve bilişindeki merkeziliği üzerin-

den yürütmek istediğini bir kez daha görebiliriz. Hakikat hayattan ayrı olmayıp, daha ziyade hayatın dışavurumudur ve bundan dolayı, hakikilik sorununun düşünselleştirilmesi modern toplumların işlediği hatanın bir parçasıdır.

Görüşlerinin sıklıkla eğretilemeli ve bir ölçüde ironik olarak ifade edilmesinden ötürü, Nietzsche'nin ilkelerinin uygulanmasının pratikte zor olduğu besbelli. Gelgelelim, Nietzsche'nin yöntemi, belli ahlaki buyrukların temelden hatalı olduklarını serimlemek, yani ahlaki bir bakış açısının altını bilimsel olarak çizen hınç düzeylerini açığa çıkarmak için soykütük ilkesinin kullanılmasından oluşuyordu. Soykütük yöntemi, ahlakın işleyim ilkesinin bildik bir şekilde tabi olanın, güçsüzün ve ikiyüzlünün dışavurumu olduğunu açığa çıkartır. Bu anlamda, ideolojiler inanç yanlışlıkları ya da hataları değil, daha çok sahici duygu ve eylemin düzenli bir biçimde hatalı temsilleridir. İdeolojiler istemenin gerçek koşullarını yanlış ahlak tabakası altında maskeler.

Nietzsche'deki bu sahici duygu nosyonları, karşılıklılık ve deneyimin deneysel dünyasıyla ilişkili olarak bireye dair özel bir görüyü önceden varsayar. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*'de (*On the Genealogy of Morals*) "egemen birey"e ussal eyleyen olarak gönderme yapar ve bu türden bireyleri kendisinin üst-insan (*Übermensch*) kavrayışından ayırır. Nietzsche egemen bireye gönderme yaparken, Mill'in doğal dünyanın dışına çıkan, tam bir özerklik ve siyasal egemenliğe sahip eyleyen olarak liberal düşüncedeki birey kavrayışım tartışıyor ya da yeniden üretiyor değildir. Nietzsche'ye göre, bir kimsenin özgürlüğünün özünü kavraması demek, o kimsenin kendisini, basitçe kendi istencinin, gücünün ya da imgeleminin yansıması ya da üretimi olmayan temel bir deneysel gerçekliğin parçası olarak görmesi demektir. Nietzsche gündelik hayatın özerkliğini ve olgusallığını ileri sürdü; bu olgusallığın tanınmasını istencin gerçekleştirilmesi için zorunlu bir koşul olarak gördü. Gerçekliği basitçe istencin ürünü olarak görmek, kendi içinde hastalıklı bir nihilizm biçimi olurdu.

Kierkegaard gibi Nietzsche de, bir anlamda, mantığın alışılmış kategorilerinin, ister neşeli isterse acılı olsun, hayat deneyimini

hakikaten dışavuramayacağım ya da kucaklayamayacağını savunmaktadır. Ofelia Schutte, *Nihilizmin Ötesi*'nde (*Beyond Nihilism*) Nietzsche'nin tasarısını uygun bir şekilde kavramsallaştırmıştır: Nietzsche'nin amacı tüm temel değer biçimlerini hayatın kendi içine yeniden yerleştirmek ve bu cisimleşmeye dayalı kavramsallaştırmaya olumlu bir değer yüklemekti. Geleneksel olarak anlaşıldığı biçimiyle, felsefenin konumundan gerçeklik hakkında sorular sormak, nihilizmin bir dışavurumudur; çünkü "böylesi bir varoluş, haklılaştırmayı gerektirmez ve haklılaştırma sorununu ortaya atmak zaten hayatın bir yadsınışını gösterir" (Schutte, 1984: 6). Bir eyleyen olarak egemen bireyin ussal niteliği meselesine dönülecek olursa, bu ussallık kendi kendisini sahici kılan kimliğin pratik üretiminde ortaya çıkacaktır. Bu anlayış, Marx'ın hakikatin sonul ölçütü olarak *praksis*'e verdiği öneme koşuttur elbet. Nietzsche, Tanrının yokolmasıyla ve yararcı bireyin ortaya çıkmasıyla cemaatin yitirilmesi konusunda nostaljik bir tutum benimseyemez; çünkü gelişen ve evrilen bir ilke olarak hakikatin pratikte sınanması düşüncesine bağlıdır.

Warren, Nietzsche'nin ideoloji ve onun koşullarına ilişkin güçlü bir anlayış sunduğunu kabul etse de, Nietzsche'yi soyut bir düzeyde kalması ve toplumsal yapıyı şeyselleşme olarak kavrayan yeterli bir anlayış geliştirmede başarısızlığa uğraması nedeniyle eleştirmek istedi. Bu eleştiriye göre, Nietzsche, modern bunalımı özünde kültürel bir bunalım olarak gördüğünden, kültürel düzeyde saplanıp kalmıştır. Warren'ı alıntılayacak olursak,

> Nietzsche'nin geçmişle bağlarını koparmamış, hiyerarşik, yeni-aristokratik bir topluma duyduğu özlem, onun ancak katı bir iktisadi ve kültürel işbölümünün bunalımla başedecek kadar güçlü bir kültür üretebileceği (Eski Yunan toplumunda olduğu gibi) yönündeki varsayımını bütüne yaymasının bir sonucu olarak açıklanabilir. Nietzsche, böyle bir kültürü üretecek az sayıda yüksek varlıktan oluşan bir siyasal egemenlik tasarlamıştı (Warren, 1984: 561).

Schutte, buna ek olarak, Nietzsche'yi, gündelik hayatın ve deneyimin yoğunluğu ve olgusallığı temelinde Dionysosçu bir haki-

kat eleştirisi tasarısının sonunu getirmede başarısız olmasından ötürü eleştirir. Nietzsche'nin toplumsal yapı hakkındaki seçkinci varsayımları ve yetkeci ahlaki mükemmellik görüşü kendi eleştirel yeteneğini sakatlar. Bu eleştiricilerin gündeme getirdikleri konuların sorunlu ve karmaşık olduğu besbelli. Gelgelelim, biz bu çalışmada, Nietzsche'nin toplumsal yapıyı makro-toplumsal ve siyasal ilişkiler bakımından ele alan düzenli bir açıklama sunmadığını ve özellikle devletin düzenleyici bir kurum olarak anlamlı olacağı bir toplumsal düzen kavramı geliştirmediğini, ama bunun tam da Nietzsche'nin bu türden şeyleştirilmiş kavramların kendilerini, iktidar istencinden belli bir yabancılaşmanın tezahürü olarak görmesinden kaynaklandığını savunmak istiyoruz. Nietzsche'ye göre soyut toplum ve devlet kavramları, hayat istencini doğrudan doğruya yansıtmamalarından ötürü, kullanışlı olamayacak denli muğlaktırlar. Bu kavramlar şeyleştirmelerdir, kullanışlı bakış açıları değil. Nietzsche, böylesi soyut kavramlaştırmalara karşıt olarak, resmi dünyanın şeyleştirilmiş kategorilerini yansıtmayan bir toplum kuramının temelleri olarak beden, gündelik hayat, dolaysız karşılıklılığa dayalı mübadeleler ile nefret ve sevgi deneyimleri hakkında düşünceler geliştirmeye girişti.

Bilimsel Olmayan Çıkmanın Sonuçlandırılması

Modernizm ve post-modernizm üzerine yapılan tartışma, son yıllarda günümüz toplumunda bilgi, us ve toplumsal değişimin niteliği hakkındaki düşünsel tartışma üzerinde egemen oldu. Bizce, modernliğe ilişkin herhangi bir tartışmanın, modern ahlak bunalımına verilen hayati yanıtlar olarak nostalji ve ütopya nosyonlarının bir çözümlemesini mutlaka içermesi gerekir. Bu bölümde, Nietzsche'nin özellikle Tanrının ölümü konusunda ortaya attığı belli sorulara toplum kuramının verdiği yanıtı inceleyerek, bu konunun belli görünümlerini serimledik. Nostaljiye ilişkin bu değerlendirme, çağdaş toplum bilimindeki belli başlı düşünürlerin gözden geçirilmesi biçimine büründü. Nietzsche'nin Sokrates öncesi kurumları, duyguları ve inançları selamlaması temelinde belli bir nostalji türünü benimsediği savunulabilirse de; biz, Nietzsche'nin *amor fati* öğretisinin zorunlu bileşenleri olan değerlerin yeni baş-

tan değerlendirilmesi, olumluluğun onaylanması ve gündelik hayatın kucaklanması yönündeki ahlaki önerisini öne çıkardık.

Nostalji ve melankoli sorunu, özellikle "dört salgı"* tıp öğretisi, skolastik tıp ve mizaç kuramı aracılığıyla Batı kültüründe her zaman görülegelmiştir. Melankolinin birbiriyle çelişkili iki görünümü vardı. Olumlu biçimi içerisinde melankoli, yüksek bir özfarkındalık ve bir takım ahlaki erdemlerle bağdaştırılmıştı. Kara, zayıflatıcı ve keskin melankoli giderek sadece duyarlılığı yükseltici ve duygudaş melankoli türünün yozlaşmış bir biçimi olarak görülmeye başlandı; olumlu melankolinin erdemli kişiler için ahlaki bir uyaran olduğu düşünülmekteydi. On yedinci yüzyıldaki kimi sanatsal melankoli tartışmalarında, yüksek duyarlılığa yardımcı olan nostaljinin ahlaki değerine özel bir önem veren bir geleneğin söz konusu olduğunu görürüz. Melankolide "yumuşak notalar, hoş kokular, düşler ve manzaralar karanlık, yalnızlık ve hatta ıstırapla birbirine karışmıştır; bu acı-tatlı çelişkisi, özfarkındalığı yükseltmeye hizmet eder" (Klibansky, Panofsky ve Saxl, 1964: 230). Edebi bir gelenekte bu melankoli biçimi, bireysel ıstıraba yanıt olarak müziğin doğurduğu arınmayla da (*katharsis***) bağdaştırılmıştı. Aynı kişisel farkındalık ve tinsel gelişme notası John Keats'in melankoli ve bir Yunan vazosu üzerine kasidelerinde*** de kendisini hissettirir.

Melankoliyi, nostaljiyi ve özfarkındalığı karmaşık bir neşe ve keder duygusuyla birleştiren tıp ve edebiyat kaynaklı bu eski gele-

---

* Ortaçağ tıbbında insan vücudunda belirli oranlarda bulunduklarına ve insanın kişiliğinin belirlenmesinde etkili olduklarına inanılan dört öz sıvı: kan, balgam, safra ve sevda salgısı. (y.h.n.)

** *katharsis* (Yun.): Sözcük anlamıyla "arınma" ya da "temizlenme"ye karşılık gelen *katharsis* terimi, ilkçağ Yunan felsefesinden başlayarak ruhun tutkulardan, özellikle de yıkıcı tutkulardan arınması anlamında kullanılmıştır. Daha ayrıntılı bilgi için bkz.: *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, 2002. (y.h.n.)

*** Burada İngiliz romantik şairi John Keats'in *Melankoli Üzerine Kaside* (*Ode on Melancholy*) ile *Bir Yunan Vazosu Üzerine Kaside* (*Ode on a Grecian Urn*) adlı yapıtlarından söz edilmektedir. (y.h.n.)

nek, Kant'ın 1764 yılında yayımlanan *Güzel ve Yüce Duygusu Üzerine Gözlemler*'inde (*Observations on the Sense of the Beautiful and the Sublime*) yeniden üretildi. Kant bu metinde, Rousseau geleneğine yanıt vermekteydi ve bu lirik, duygudaş çalışma onun sonraki daha sistemli ve uzmanlaşmış felsefesinden tamamen farklıydı (Cassirer, 1981). Kant, geleneksel mizaçlar kuramına dair sunduğu estetik bir yorumda melankolik kişiliğin ahlaki bir özgürlükle, yüksek bir farkındalıkla ve hayatın ikilemleri karşısında ince bir duyarlılıkla donatılmış olduğunu ileri sürerek melankolik insan tipini yüceyle birleştirdi. Kant, melankolik kişinin sadık bir dost, bilginin peşinde giden dürüst bir soruşturmacı ve ahlaki kanaatlarına güvenilebilecek bir kişi olduğunu iddia etti. Böyle bir kişi, tam da bizim sonlu varoluşumuzun acısına açık olmasından ötürü melankolikti.

Günümüz toplumunun bunalımı açısından Nietzsche'nin taşıdığı önemi değerlendirmeye çalıştığımız bu tasarıda, modernlik öncesine tek boyutlu bir biçimde olumlu bir değer atfeden toplum kuramında yer alan düşünümsel olmayan bir nostalji karşısında eleştirel bir konum benimsedik. Bunun tersine, Nietzsche'nin Tanrısız felsefesinin ahlaki meydan okumasını kabul etmenin ve bir peri masalında, asla varolmamış kırsal cemaatte bir teselli aramaktan ziyade bu dünyadaki yerimiz bakımından kişisel sorumluluğumuzu yüklenmemizin önemli olduğunu savunduk. Gelgelelim bunun yanısıra, nostaljik tutumun muğlaklıklarını ve bu geleneksel melankoli görüşünün belli unsurlarının, biri özgürleştirici diğeri yozlaştırıcı olmak üzere daima iki gizilgücü olduğunu kabul ettiğimizi de vurguladık. Amacımız melankoliyi ussallaştırmak ve basitçe modern öncesine ait bir tıbbi durum olarak bir kenara atmak değil. Bu bakımdan, bizim savunumuz ile Arnold Gehlen'in (1965) toplum kuramı arasında belli bir yöndeşme var. Gehlen, üç temel eylem tarzı betimlemişti: ussal-pratik eylem, ritüel-sunumsal eylem ve ruhsal bir dürtü yöneliminin tersine çevrilmesi olan eylem. Gehlen'e göre, bu üç eylem biçimi arkaik kültürde birbirleriyle yakından bağlantılıydı ve büyük ölçüde bütünleşmişlerdi; bu kültür türlerinin cazip niteliğini temsil eden şeyin tam da bu bütünleşme olduğunu savunuyordu. Bundan dolayı, düşünselleştirilmiş

kent kültürlerinin bu arkaik bütünleşme tarzlarına yaptığı nostaljik göndermeye özel bir ilgi gösterilmesi gerekir.

Gehlen, bu üç farklı sistemi üç eylem biçimiyle ilişkilendirmeye girişti. Ussal-deneysel eylem biçimi, en yüksek ifadesini maddeciliğin dünya görüşünde bulur. Duygudaş ilişkilere dair tüm metafizik, gerisin geri ritüel-sunumsal eylem biçimine gönderme yapar. Bu metafizik sistemler çağdaş ifadelerini büyünün modern sanata dönüştürülmesinde bulur. Benzer biçimde, bir dürtünün yönünün tersine çevrilmesi, dünyadaki dinsel bir meslekle bağdaştırılır. Gehlen'e göre, bu üç dünya görüsü insanlara dolaylı bir özbilinç ve özfarkındalık gizilgücü kazandırır. Bir kimsenin kendisini "Ben-olmayan"la, insanlıktan farklı bir şeyle özdeşleştirmesi ve bir kimsenin kendi benliğini tam da bu özdeşleşme süreci içerisinde ayrımsaması; özbilinçli eyleyenlerin toplumsal dünyayla yeniden bütünleşmesinin iki önemli koşuludur ve bunlar, bir kimsenin benliğinin eylem yoluyla yeniden onaylanmasının temelini oluşturur.

Gehlen, insanlık durumunun, özünde kasvet verici ve melankolik olduğunu teslim etmiştir; bu kasvetlilikle, ancak melankolinin insanbilimsel olarak koşullanmış etkenlerini dengeleme yönünde edimde bulunan ve insan eylemine yeni bir kararlılık ve düzen kazandıran kurumsal rehberlik sistemleri aracılığıyla başa çıkılabilir. Gehlen'in kendisi, nostalji ve melankolinin kendi içlerinde yalnızca kültürel üretime dair tutumlar olmayıp, aynı zamanda kurumsal düzene güçlü bir bağlılık duyulmasına ve bireysel eylem özgürlüğünün yitirilmesine yol açabileceğinin bir örneği olarak alınabilir. Nostalji ve melankoli basitçe ruhsal geri çekilmeler olmayıp (Merton, 1964), daha çok muhalif sistemler ve ütopyaların kurulmasında anlamlı olabilen tutumlar olarak görülmeli. Birey açısından görece bir istikrar ve işleyimler dengesi üretenin tam da kurumlar içerisindeki ritüel işleyim olduğu aşikârdır; ama bu arada birey ve biçimselleştirilmiş ritüelcilik arasındaki bu ilişki üzerine kafa yormak, toplumsal düzende istikrarsızlık ve birey açısından bir bilinç bunalımı doğurur. Deneyimsizlik, düşünümselliğin yokluğu ve zora dayalı düzenlere ve düzenlemelere boyun eğme arasında zorunlu bir bütünleşmenin söz konusu olduğunu gören Gehlen de bu sorunun altını çizer.

Nietzsche'ye yaslanan yeni bir toplumbilimin taslağını çıkarma girişiminde, astrolojik biçimi içerisindeki ütopyacılık ile insanbilimsel melankolinin olumlu bir görünümü olarak istikrarsızlaştırıcı nostalji arasında yakın bir bağlantı kuracağız. Nietzsche'nin terimleriyle söyleyecek olursak, nostaljinin bazı boyutları, bizi güçsüzleştirici ve geçmişe dönük bir duygusallığa sürükleyen kötümsercilik ve yazgıcılığı barındırır. Bunun tersine, güç kötümserciliği dünyanın yitirildiğini kabul eder; ama sağlıklı nostaljiyi toplumsal ilişkilerin yeniden kurulması için gerekli bir ütopyacılık biçimi olarak kullanır. Nostaljinin bu köktenci görünümlerini bundan sonraki bölümlerde serimlemek istiyoruz.

II
Disiplinin Soykütüğü

Giriş: Maddecilik ve Doğa

Bu bölümde, gündelik gerçekliğin *habitus*'u içerisindeki insanın cisimleşmesi ve toplumsal karşılıklılık ile denetim ve kısıtlanımın kurumsal üstyapısı arasındaki karmaşık ilişkiyi ele alacağız. Toplumsal düzenlemeler sistemini kurumsallaşmış bir *hınç* biçimi olarak kavramsallaştırıyoruz. Bu tartışmanın amacı, görüngüsel bedenin gerçekliğine yaslanan gündelik deneyimin alttabakasını hesaba katan genel bir toplum kuramı yaratmaktır. Buradaki varsayımımız, Nietzsche'nin felsefesiyle tutarlı ve bu felsefeden etkilenmiş ve özellikle "küçük şeyler" öğretisine gönderme yapan toplumbilimsel bir bakış açısı geliştirmenin karşılıklılık, hınç ve direniş olarak sıralayabileceğimiz üç boyut yoluyla olanaklı olduğu yönündedir. Bu bağlam içerisinde, toplumsal biçimleri değerlendirmenin ölçütleri olarak Nietzsche'nin sağlık ve hastalık eğretilemelerinden yararlanmayı umuyoruz. Beden toplumbilimine yönelik bir yaklaşım olarak, toplum kuramındaki "doğa" sorununun tarihsel bir açıdan incelenmesi aracılığıyla dolaylı tartışma yöntemini kullanıyoruz. Alman felsefesi içerisinde Karl Marx'tan Alfred Schutz'a kadar uzanan çözümleyici bir gelişmenin izini sürmek istiyoruz ve bunun da insan *praksis*inin kültür ve doğayla ilişkili olarak incelenmesi anlamında felsefi insanbilimle uğraşmayı gerekli kıldığını düşünüyoruz. On dokuzuncu yüzyılın toplum felsefesindeki bu gelişmeler, genellikle, toplum kuramının insan davranışı ve toplumsal ilişkiler üzerine yeni bakış açıları geliştirebilmek için benimsediği ve eleştirdiği biyoloji kuramlarındaki değişimlere verilen dolaysız yanıtlardı. Yirminci yüzyılda, hayatın temel dokusuna ilişkin biyoloji kuramlarındaki benzer gelişmeler de, çeşitli kuramsal gelişmeler yoluyla hayat ve hayatın oluşumu sorunuyla yüzleşmeye girişen toplum kuramının bir

tepki göstermesini gerektirdi. Bu gelişmeleri Talcott Parsons'tan Peter Berger'e kadar çeşitli toplum felsefecilerinin çalışmalarında görebiliriz. Bu düşünsel meselelerin yeni bir olguculuk biçimi içerisinde (adını koyalım: toplumsal biyoloji) yaygınlaştırılmasına karşın; burada geliştirilen sav, bir beden görüngübiliminin tüm toplumbilimsel soruşturmanın zorunlu bir parçası olduğunu ve cisimleşme kavramının, toplum kuramının kimi değişkelerindeki biyolojileştirme eğiliminin temsil ettiği kuramsal açmaza bir seçenek sağladığını savunmakta. Nietzscheci bir bakış açısı içerisinde cisimleşmenin görüngübilimi, geleneksel Kartezyen zihin ve beden sorununa bir çözüm önerir ve uzlaşımsal eylemlilik-yapı sorunu içerisinde eyleyenin niteliği üzerine yeni bir bakış açısı ortaya koyar. Buna ek olarak, cisimleşmenin görüngübilimi, bütünlüklü bir direniş kuramı için kuramsal zemin hazırlar. Modern toplumbilimin "insanın yeri"nin varlıkbilgisini yeniden ele almak için, Nietzsche'yi Heidegger'e bağlayan geleneğe geri dönmesi gerektiğini öne sürüyoruz (Harries, 1978). Bundan ötürü bu bölüm, modern toplumbilimsel kuramı yeniden düzenlemenin bir temeli olarak iktidar istenci kavramının değerini yeniden keşfetme yönünde bir girişim olacak.

Toplum kuramının on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllardaki gelişimi, çok büyük ölçüde tıp biliminin gelişimine bağımlıydı elbet. Toplumbilimin kökenlerinin bariz bir şekilde toplumsal tıbbın gelişiminde yattığını savunmak olanaklı; ahlaklı kişilik hakkındaki tıbbi kurgu, insanı hem bir doğa yaratığı hem de tinsel dünya içerisindeki bir varlık olarak gören anlayışı önemli ölçüde etkiledi. Fransa bağlamında, Cabanis'in *İnsanın Ahlaki ve Fiziksel Görünümleri Arasındaki İlişkiler Üzerine* (*On the Relations Between the Physical and Moral Aspects of Man*, 1981) adlı yapıtı, tıbbi düşüncelere dayanan bir duygu kuramının gelişiminde önemli bir rol oynadı. Daha sonraki bir dönemde, Claud Bernard'ın fizyolojisi, Durkheim'ın doğa bilimlerinin dilini büyük ölçüde benimsemesinden ötürü, onun toplumsal örgütlenme hakkındaki görüşlerinin gelişimini etkilemişti (Hirst, 1975). Alman toplum düşüncesinde, doğa biliminin etkisi ve özellikle Darwin'in evrimci

kuramları tarihe ve insanın gelişimine ilişkin felsefi görüşü belirgin bir biçimde şekillendirdi. Engels'in *Doğanın Diyalektiği* (*Dialectics of Nature*, 1954) başlıklı yapıtı, bunun başlıca örneğidir.

Bu noktada, insan toplumu üzerine görüşlerinin gelişiminde doğa biliminin önemli bir yeri olmasına karşın, Marx'ın biyolojiyi ve ilgili bilimleri sadece burjuva çıkarlarının ideolojik sis perdesi olarak görüp bir ölçüde kenara attığını savunuyoruz. Malthus ve Darwin'le girişilen hesaplaşma, biyolojinin ve insanın varoluşunun biyolojik niteliğinin bir kenara fırlatılıp iktisadi maddeciliğin tercih edilmesiyle sonuçlandı. Maddecilik, duyumsal olandan iktisadi olana doğru yön değiştirdi. Marxçılık, Epikuros'un ve Feuerbach'ın maddeci geleneğinden etkilenmesine karşın, biyoloji kaynaklı soruları ideoloji kategorisine havale etmesinden ötürü daha geniş anlamdaki maddecilik sorunuyla yüzleşemedi. Marx ve Engels açısından, Darwinci biyolojinin evrimci modelindeki türler arasındaki mücadele, endüstriyel kapitalizmdeki çıkar çatışmalarının ve toplumsal sınıflar arasındaki mücadelenin bir kopyasıydı (Sahlins, 1977). Benzer şekilde, Marx, *Artı Değer Kuramları*'nda (*Theories of Surplus Value*, 1968) Malthus'u toprak sahibi sınıfların savunucusu olarak mahkûm etti ve Malthusçu felsefenin sadece rantlara, arpalıklara ve öbür üretken olmayan zenginlik biçimlerine bağımlı olanların çıkarlarını perdelemeye yaradığını savundu (Meek, 1971).

Sonuçta, biyolojik olan ya ideolojik pratiklerin bir sonucu haline geldi ya da iktisadi üretimin daha temel süreçlerine tabi kılındı. Bundan dolayı, Marxçı maddeciliğin insanoğlunun doğal dünya içerisindeki yeri hakkındaki tartışmaya asla tam anlamıyla müdahil olmaması ilginçtir ve çağdaş Marxçılıkta, yalnızca Sebastiano Timpanaro *Maddecilik Üzerine* (*On Materialism*, 1975) başlıklı yapıtında bu konuları kuramsal ve tarihsel bir bakış açısından ciddi olarak ele almıştır. Yirminci yüzyıl Marxçılığında, doğal süreçlere ve insan türünün doğal çevresine uyanabilecek herhangi bir ilgi, özellikle Kant'ın temsil ettiği klasik Alman geleneğine duyulan felsefi ilgi tarafından daha da dışlandı; Avusturyalı Marxçı filozofların (Bottomore ve Goode, 1978) ve Karl Korsch'un (1972)

kaba Marxçılıktaki mekanik tarihsel açıklamaları reddetmeleri, anadamar Marxçılığı cisimleşme, biyoloji, doğa bilimi ve duyumsal pratik olarak maddecilik anlayışına ilişkin girilecek herhangi bir tartışmadan daha da uzaklaştırdı.

Marx'ın Praksis ve Doğa Üzerine Görüşleri

Marxçılıkta doğa ve insan doğasına ilişkin yürütülecek bir tartışma, sonunda Marx'ın varlıkbilgisine yönelik bir tartışmaya varır. Marx'ın, insanoğlunun doğadaki yerine dair farklı bir görüşe sahip olduğu aşikârdır. Bu görüş onun erken dönem çalışmalarında, özellikle de 1844 tarihli iktisadi ve felsefi elyazmalarında ayrıntılarıyla açıklanmıştır. Bundan dolayı, Marx'ın insan doğasına ve doğal dünya ortamında insanın yerine dair bir görüşü olmadığını savunmuyoruz; daha çok, Marxçı tarihsel değişim çözümlemesi içerisindeki bir bileşke olarak iktisadi bir maddeciliğin gelişmesinin sonuçta Marx'ın varlıkbilgisinin üzerini örttüğünü savunuyoruz. Marx'ın insan cisimleşmesine ilişkin anlayışının değerlendirilmesi yönündeki bir girişim, insancı Marxçılığa duyulan ilginin yenilenmesiyle, genç Marx'ın bir yeniden değerlendirilmesiyle ve Marx'm Feuerbach'la ilişkisinin yeniden ele alınmasıyla bağlantılıdır. Marx'ın felsefi insanbilimine duyulan bu ilgi, sonradan yapısalcı Marxçılığın ve özellikle Fransa'da Louis Althusser tarafından temsil edilen felsefe geleneğinin meydan okumasıyla karşılaştı. İnsan eylemliliğinin ve toplumsal *praksis*in "bilimsel Marxçılık" denilen Marxçılık türü tarafından üstünün tamamen örtüldüğü bir üst-belirlenimciliği doğuran işte bu yapısal Marxçılıktı. Yapısal Marxçılıkta eyleyen insan yalnızca ideolojik ve iktisadi yapıların bir sonucu haline gelmişti.

Marx'ın insan doğası, duyumculuk ve *praksis* görüşünün yeniden değerlendirilmesi George Lukacs (1971), Alfred Schmidt (1971) ve George Markus'un (1978) çalışmalarına çok şey borçludur. Marx'ın felsefi insanbilimi maddeciliğin basit bir öncülüyle başlar; adını koyalım: İnsanoğlu doğanın parçasıdır ve emek ya da çalışma, bilinçli varlıklar olan insanoğlunun türüne özgü gereksinimlerinin doyurulmasına yöneliktir. Bunun yanısıra, insan top-

lumlarının tarihsel gelişimiyle birlikte, insanlar doğayı çalışma yoluyla sahiplenir ve dönüştürür; doğanın bu dönüştürülmesi ve sahiplenilmesi sırasında kendilerini de sürekli dönüştürürler. Doğal dünyanın alet kullanımı ve kültürün gelişmesi aracılığıyla dönüştürülmesi, insan istencinin nesnelleşmesi haline gelir. Böylece Marx'ın varlıkbilgisinin temel bileşenleri, toplumsal varlıklar olarak insanların doğal çevreyi toplumsal çalışma süreçleri yoluyla nasıl değiştirdikleri, dönüştürdükleri ve sahiplendikleri konusunda sunulan bir açıklamada içerilir. Bu çerçeveden bakıldığında, doğal çevre, insanoğlu açısından eşzamanlı olarak varoluşun hem amacı hem de koşuludur; bu doğal dünyanın dönüşümü *praksis*in ya da daha genel olarak insan gruplarının gereksinimlerini gidermek için girdikleri bilinçli, pratik toplumsal etkinliklerin sonucunda ortaya çıkar. Böylece Marx'ın varlıkbilgisinde, insan biyolojisinin bizzat etkinlik tarafından sürekli dönüştürülmesi ve şekillendirilmesinden ötürü, insanın ayırt edici özellikleri sabit ya da durağan değildir. Üstelik, Marx, insanoğlunu yalıtılmış bir eyleyen olarak ele almayıp, felsefi insanbilimini toplumsal ilişkiler ve toplumsal etkinlikler öncüllerine dayandırmıştır. Bu toplumsal ilişkiler tarihsel olarak değişkendirler ve toplumsal ilişkilere egemen olan döneme özgü üretim tarzının doğası tarafından açıklanırlar. Bundan dolayı, insan-toplum-doğa ilişkisi, temelde tarihsel ve toplumsal bir ilişkidir.

İnsan toplumunun tarihsel gelişimi insanın gizilgücünün genişlemesini içerir, öyle ki doğal sınır, bu insani yeteneklerin toplumsal gelişimi tarafından sürekli geriye itilir. Marx, bu süreç yoluyla doğanın, insanın "yapay bedeni" haline geldiğini savunmuştur. Marx, insanoğlu, toplumsal örgütlenme ve doğa arasındaki bu diyalektik ilişkiyi "insanın doğallaşması" ve "doğanın insanlaşması" kavrayışında ifade etmişti. Sonuçta doğa kendinde şey olarak değil, insan emeğinin toplumsal bir uzanımı olarak kavramsallaştırılır; ne var ki özel mülkiyet, piyasa ilişkileri ve iktisadi artığa el konulması koşullarında, toplumsal gerçeklik sürekli olarak şeyleşmiş bir niteliğe bürünür ve fetişizmin başat olduğu bir dünyada insanın eylemliliğine ilişkin bilinç yitirilir.

Bundan ötürü, Marx'ın varlıkbilgisinin çekirdeğini *insan praksisi* kavramı oluşturur. Marx'ın toplumbiliminde bu düşüncenin taşıdığı önemi Henri Lefebvre berrak bir şekilde özetlemiştir; bu değerlendirmenin bir kısmını alıntılamak istiyoruz:

> *Praksis* kavramı, duyular dünyasının itibarının iadesini, pratik-duyumsal dünyanın onarımını öngerektirir... Feuerbach'ın görmüş olduğu gibi, duyumsal olan, Varlığın temelini oluşturmasından ötürü, tüm bilginin temelidir. Duyumsal olan yalnızca anlam bakımından zengin değildir; aynı zamanda bir insan yaratımıdır. İnsan dünyası, bize daha başlangıçta kendi çabalarımız-aletlerimiz, dilimiz, kavramlarımız, göstergelerimiz tarafından zaten dönüşüme uğramış olarak verilen bir doğadan başlayarak, erkekler ve kadınlar tarafından yaratılagelmiştir. Aynı anda kavranabilir ve tüketilemez bir zenginlik olan pratik-duyumsal, bize *praksis*in ne olduğunu gösterir... duyumsal ve düşünselin, doğanın ve kültürün birliği her yerde karşımıza çıkar (Lefebvre, 1968: 38-39).

Marx'ın *praksis* kavramını kullanması, bize aynı zamanda onun Yunan felsefesi mirasına, özellikle de Aristoteles'e bağlılığını gösterir; çünkü *praksis* kavramını tüm hayvanların etkinliklerini betimlemek için kullanan, ama kesin anlamıyla yalnızca insanoğluna uygulanması konusunda ısrar eden Aristoteles'ti. Aristoteles'in felsefesinde *praksis*, insanoğlunun belli başlı üç faaliyetinden biriydi. Birincisi *theoria*'dır, yani kuramsal bilgi; ikincisi *poiesis*, yani kültürel üretimdir. Marx'ın bu mirasa yaklaşımında *praksis*, "özgür bilinçli etkinlik" içindeki insanoğlunun temel tanımını sağladı. Ayrıca *praksis*, Feuerbach üzerine savlar içerisinde hayati olan, bilincin varoluşu belirlemediği, toplumsal varlığın bilinci belirlediği savının temelini oluşturur. Bunun yanı sıra, *praksis* kavramı Marx'a, insanın tarihteki yabancılaşması sorununa temel yaklaşımını sağlamıştır. Özgür eyleyenin eylemini içeren *praksis* ya da özbilinçli pratik etkinlik üretici ve yaratıcı olduğu halde, toplumsal dünya toplumsal sınıfların oluşumu yoluyla insan eylemliliğinden bağımsızlaşmış ve bunun bir sonucu olarak da insan emeğinin ürünleri eyleyenden yabancılaşmıştır. Marx işte bu nedenle (bir

şekilde tutarsız olarak), emek kavramını sık sık *praksis* kavramıyla karşıtlaştırmıştır; çünkü kapitalist koşullarda emek, yabancılaşmış etkinlik biçimleri olan ve insanoğlunu, gereksinimlerini bütünüyle doyurmaksızın egemenliği altında tutan metalar üretmektedir.

Marxçılıktaki *praksis* kavramı sık sık eleştirildi (Rotenstreich, 1965). Eleştirilerden biri simgesel mübadeleler ya da daha basitçe iletişim sorunu üzerinde yoğunlaşır. Marx'ın duyumlu pratiğe ilişkin çözümlemesinde göstergelerin, simgelerin ve kültürün nereye yerleştirileceği belirsizdir. Jürgen Habermas (1984), iletişimsel eylem kuramında Marx'ın toplumsal *praksis* düşüncesini daha genel bir etkileşim kuramı içerisinde geliştirme girişiminde bulundu. Baudrillard (1975), simgesel nesnelerin üretiminin, Marx'ın kullanım ve mübadele değerleri çözümlemesinin iktisadi çerçevesi içerisinde anlaşılamayacağını öne sürdü. Bu aşamada, Marx'ın Feuerbachcı duyumculuk mirasına yönelik eleştirilerine karşın, basitçe Marx'ın Feuerbach'ın çalışmasına süregiden bağlılığında yaratıcı etkinlik anlayışının ve duyumculuğun önemini göstermeye çalışmadığımızdan ötürü, doğrudan doğruya Marx'a yönelik eleştirilerle ilgilenmiyoruz. Bu düşünsel alıştırmanın gayesi, Nietzsche ve Marx arasında bir duyumsal etkinlik kuramı bakımından önemli sürekliliklerin bulunduğunu ileri sürmektir.

Nietzsche'nin Bedeni

Marxçılıktaki ve daha genel olarak toplum bilimindeki ikilem şudur: Doğayı basitçe insan etkinliğinin bir sonucu olarak gördüğümüzde idealizme eğilim gösteririz ve bunun tersine insan etkinliğini doğanın bir sonucu olarak aldığımızdaysa, olgucu biyolojiye eğilim gösteririz. Bu sorun hiç kuşkusuz klasik felsefenin eski ikilemlerinin, yani nedenler ile sonuçlar arasındaki, biyolojik dürtüler ile insanın toplumsal eylemi arasındaki, ahlaki olan ile doğal olan arasındaki çözümlenmemiş ilişkinin bir devamıdır. Parsons'ın *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nda (*The Structure of Social Action*, 1937) önerdiği çözüm, biyolojinin eylemin bir koşulu olarak alınmasıydı, ama bu, biyolojik olanı basitçe eylemin bir koşulu olarak ele alamayacağımızdan ötürü, bütünüyle doyurucu bir çö-

züm değildi. Yukarıda cisimleşme kavrayışının, özellikle Fransız görüngübilim geleneğinde, bu geleneksel ikileme çarpıcı bir çözüm önerdiğini savunmuştuk. Üstelik, bu cisimleşme ("canlı beden") anlayışının, Marx'ın *praksis* üzerine erken dönem çalışmalarının belli boyutlarıyla da tutarlı olduğunu dile getirdiğimiz Nietzsche'nin çalışmalarında bulunabileceğini iddia ettik.

Nietzsche, *İktidar İstenci*'nde (*The Will to Power*), Yahudi-Hıristiyan kültürünün bıraktığı mirası takiben bedeni (eti) tinselliğin ve usun yadsınması olarak gören bir ahlak sistemleri sıradüzeni üretmiş olan modern düşüncenin idealizmine ve anlıkçılığına karşı çeşitli saldırılarda bulundu. Nietzsche, bedeni insan kültüründeki uygun yerine yeniden yerleştirmeyi ve böylece bir anlamda, rekabetçi spor çerçevesinde erkek bedenini mükemmelleşmenin ölçütü olarak selamlayan Yunan kültüründeki bedenselliğe verilen öneme geri dönmeyi istiyordu. Gelgelelim bu, bilimsel söylemin ürünü olarak herhangi bir mekanik beden anlayışına geri dönüşü içermiyordu. David Levin'in (1985) işaret ettiği gibi, Nietzsche, "canlı beden" kavramı içerisinde bütünlüklü bir duyumsallık ve bilgi anlayışını yeniden keşfedip ele geçirebilmek için geçmişe, Sokrates öncesi Yunana yönelmişti. Özellikle de cisimleşme yoluyla gerçekleşen bedensel deneyim karşısında usun öncelik taşıdığını yadsıyarak anlıkçılığın bir eleştirisini geliştirmeye çalışmıştı. Nietzsche'ye göre, herhangi bir direniş anlayışı için bedenin taşıdığı önemin anlaşılması temel oluşturmaktaydı. Bundan dolayı, Nietzsche'de bedenin tartışılması bütün bir iktidar istenci konusuyla yakından ilintiliydi. İktidar istenci tüm organik bedenler açısından çok önemliydi. İktidar istenci tüm öbür organizmalar üzerinde tahakküm kurma, onları denetim altına alma, onlarla başetme ve böylece Nietzsche'nin bedenin "iktidar miktarı" dediği şeyi arttırma doğrultusunda evrensel bir itkiyi içeriyordu:

> "İktidar İstenci"ni – demek ki, gücü açığa vurmaya duyulan doyurulamaz bir arzu olarak; ya da iktidarın yaratıcı bir içgüdü olarak uygulanması ve kullanılması olarak tanımlıyorum. Çaresi yok, tüm hareketler, tüm "görünüşler", tüm "yasalar" bir *içsel* görüngünün *belirtileri* olarak anlaşılmalı ve insan örneksemesi bu amaçla kullanılmalı.

> Bir hayvanın tüm içgüdülerinin kökenini iktidar istencinde bulmak olanaklı; organik hayatın tüm işlevlerinin kökenini bu bir kaynakta bulmak da öyle (*WP*, pasaj 619).

Bu genişletilmiş bedensel yeniden üretim, aslında bir duyu organları bütünü olarak bedene hayat verilmesidir.

Nietzsche, cisimleşmeye verdiği bu birincil önemden ötürü, genellikle kültürün kendisini bedensel içgüdülerden ayrılma olarak gördü; öyle ki kültürlü bir insan hasta bir insandı. Modern tıp pratiği bedenimizin kendine özgü olduğuna ilişkin duygumuzun ortadan kaldırılmasına katkıda bulunur (Johnson, 1983). Varlıktan bu ayrılma, içgüdüsel gerçekliğin yerine eğretilemeleri koyan dilin kendisinde içerilir. Bunun yerine, bu cisimleşme ve bilinç sorunu, daha yüksek ve aşağı organlar arasındaki bir siyasal mücadele üzerinden ifade edildi.

Bu içgüdüler engellenip yeniden yönlendirildikçe, arzuların içselleştirilmesi Nietzsche'nin ruh adını verdiği bir hastalığı üretti. Nietzsche, Freud'un "birincil bastırma" kavramını öndeleyerek, modern toplumların giderek büyüyen içe dönüklüğünün güçlü içgüdülerin boşaltılmasını önlediğini ve böylece zalimlik, intikam ve hınç duygularının bastırıldığını ve içe çevrildiğini savundu. Bu "duyumsuzlaşma", Batı felsefesinin Hıristiyancı bastırmanın ve çileciliğin mirası olarak idealleştirilmesi yoluyla ifadesini bulmuştur. Bu çerçeve içerisinde, Hıristiyanlık hayata karşı hıncın başlangıç noktası olarak ortaya çıkar:

> Bildiğimiz *dindar* insanın bir 'çöküş' görüngüsü olup olmadığını değerlendirmemiz gerekir (büyük yenilikçiler hep aynıdır; daima hastalıklı ve saralıdır); ama *pagan* dindar adam tipini de buna dahil etmeyi unutmayın. Pagan kültü hayata karşı şükran duyma ve hayatın onaylanması değil midir? Onun en temsil edici türünün hayatın bir savunusu ve tanrılaştırılması olması gerekmez mi? İyi oluşturulmuş ve esrime halinde sınırların ötesine taşan bir tin türü! (*WP*, pasaj 1052).

Bu tür öncelikle Yunanlıların Dionysos'u tarafından temsil ediliyordu. Bundan ötürü, hınç, hayat içgüdüsünün sonunda nihilizm

ve nevroza varacak şekilde yadsınmasıdır, kültürel çöküşün tahakkümü altında sahici iktidar istencinin bastırılmasıdır.

Nietzsche'nin beden kuramı, onun dilin kurmacalarına duyduğu ilgiden ayrı tutulamaz. Nietzsche'ye göre, bizim birlik, süreklilik ve benlik duygularımız, dilin dilbilgisel yapısının ya da onun terimleriyle söylersek, dilbilgisel alışkanlığın ürünleridir. Cisimleşmenin temelinde yatan hayat güçlerinin çoğulluğu, aslında organik işlevler üzerindeki bir asalak olan benlik nosyonunun altında eğretilemeli olarak birleştirilir. Nietzsche'ye göre, bizler "kendisini bir birlik olarak tasavvur eden bir çoğulluğuz"dur (*WP*, pasaj 333). Nietzsche'nin dil ve beden görüşleri arasındaki bu ilişki Michel Haar tarafından gayet iyi özetlenir:

> İktidar İstenci'nin esas "işleyişi" en açık şekliyle, özünde bütünlükten yoksun olan ama kendisine bütünlük atfeden bir çokluk olarak anlaşılan bedenin irdelenmesinde görülür. Bedenin "daimi ipucu" olarak ele alınıp felsefe yapılması "benlik"in bir araç, bir dışavurum, bedenin bir yorumlayıcısı olarak açığa çıkartılmasına varır. Bu, ayrıca, bedenin (yalnızca yüzeydeki "nedenler"in kendilerini gösterdikleri bizim önemsiz usyürütme yetimizin karşıtı sıfatıyla) "büyük us" olarak –yani değişken ve çelişkili çeşitliliği içinde derinlere gömülmüş nedenlerin toplamı olarak– açığa çıkartılmasına varır. Felsefe bedeni hor görmekten asla vazgeçmedi. Felsefe, düşünceyi "ruh"a fısıldayanın beden olduğunu ve bilincin yalnızca yüzeysel ve en son gelen görüngü olduğunu kabul etmeye yanaşmadı. Ruhbilim, varlığın derinliklerindeki tedirgin edici çoklukla yüzleşmekten duyduğu korkudan ötürü, daima yüzeysel birliği putlaştırdı (Haar, 1977: 18).

Bu çokluk kavrayışı, Nietzsche'nin Herakleitosçu varlık ve oluş açmazından, yani oluş halinde olmalarından ötürü bir tarihe sahip olan görüngülerin bilinemeyeceği ya da kavranılamayacağı açmazından hoşlanmasıyla da ilişkilendirilebilir. Bizim bilgimiz yalnızca, yararlı olmalarından ötürü biraraya konulan görünüşlere dair bir bilgidir. Perspektivizm kaçınılmazdır. Bu düşünce Nietzsche'nin felsefesinin temelinde yer alır; "–Oluşu Varlık niteliğiyle

damgalamak– bu en yüksek *iktidar istencidir*" (*WP*, pasaj 617). Nietzsche bizim bilme işini görecek bir organdan yoksun olduğumuzu ve bildiğimiz şeyin de türün çıkarları açısından yararlı olan şey olduğunu savundu. Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*'nda (*Twilight of the Idols*), varoluşun basitçe boş bir kurmaca olduğunu ve "hakiki" dünyanın sadece oluş ve değişim dünyasına yapılmış hatalı bir ilave olduğunu savundu. Dahası, Nietzsche, birçok felsefecinin mükemmel varlık olarak Tanrı düşüncesinden vazgeçmeye hazır olmalarına karşın, profesyonel felsefenin hâlâ değişen görünüşler dünyasının gerisinde istikrarlı değerlerden oluşan daha yüksek ya da daha mükemmel bir dünyanın, görünüşlerin kıyaslanabilecekleri bir gerçekliğin varolduğu anlayışına bağlı kaldığına inanıyordu. Meta-fizikçiler hâlâ kendinde şey arayışındaydı. Nietzsche, bu oluş düşüncesinin oluşturduğu ardyöre karşısında, bütün felsefecilerin, gerçekliğin tamamını tarihselliğinden arındırarak mumyalaştırmalarından ötürü, zorunlu olarak Mısırlı olduklarından şikayetçiydi. Felsefeciler taşlaşmış biçimlerden oluşan hatalı bir dünya, bir Ölüler Diyarı kurabilmek için değişimin ve oluşun gerçek dünyasını yadsır. Nitekim, *Putların Alacakaranlığı*'nda Nietzsche felsefecilerin dünyayı, özellikle de duyular dünyasını öldürdüğünden yakınır.

> Bir felsefeci ol, bir mumya ol, bir mezar kazıcısı taklidiyle tek-düze-tanrıcılığı temsil et! –Ve her şeyden önce bedenden, duyuların şu acınası *idée fixe*'sinden [saplantısından] uzak dur! Varolan her türden mantık hatasıyla zehirlenmiş, çürütülmüş, ötesi zaten olanaksız... yine de gerçekten varmış gibi davranacak denli yüzsüzce! (*TI*:35)

Çoğulluk ve değişmeyle nitelenen bir gerçekliğin sakinleri olduğumuzu kanıtlayan duyular dünyası lehine süreklilik ve birliğe ilişkin felsefi savları reddeden Herakleitos'a Nietzsche'nin duyduğu hayranlık böylece açıklanabilir.

Nietzsche, burnun hiçbir felsefecinin hakkında "saygı ve minnetle" konuşmadığı mükemmel bir gözlem aracı olduğu yorumunu yaparak usun karşısında duyulara övgüler düzdü. Kant'ın felsefe sistemindeki ve daha genel olarak Hıristiyanlığın dinsel gele-

neğindeki kutsal ve dünyevi ayrımını, Nietzsche çökmekte olan bir dünyanın, yani çöküş ve nihilizm dünyasının bir arazı olarak reddetti. Nietzsche kendine özgü üslubuyla, Kant'ın bu felsefi dünyasının karşısına, Dionysosçu bir coşkuyla hayatı onaylayan bir iyimser sıfatıyla trajik sanatçıyı koydu. "Duyumsallığın aşk olarak tinselleştirilmesi"ne karşı duyuların, tutkuların ve duyguların yaratıcı bir biçimde yeniden yönlendirilmelerini savundu.

Nietzsche, mükemmel dünya kavramının meta-fizikçiler açısından ruhbilimsel bir işleve sahip olduğuna inanıyordu. Bir çelişki, çoğulluk, değişim ve sahtelik dünyasıyla karşılaşan felsefeciler, tıpkı Hıristiyanlar gibi acı ve ölümün bir telafisi olarak ıstırabın ötesinde olan bir dünya aradılar ya da Marxçı terimlerle söylenecek olursa, değişen dünyanın sonluluğuna bir çare olarak afyon arayışına girdiler. Felsefeciler ve tanrıbilimciler oluş dünyasının vahşiliğine karşı bir varlık dünyası ortaya attılar. Varlık dünyası, cisimleşmemizin sonucu olan acı ve ıstıraba karşı duyduğumuz nefreti ifade eder. Nitekim, Nietzsche şunu savunur: "Başka, daha değerli bir dünya tahayyül etmek, ıstırap veren bir dünyaya duyulan nefretin bir dışavurumudur: Meta-fizikçilerin gerçekliğe karşı *hınç*ları bu noktada yaratıcıdır" (*WP*, pasaj 579). Düşünselleştirme ve ussallaştırma, felsefecilerin oluştan aldıkları intikamdır.

Hıncın Tarihi: Max Scheler

Fransızca *ressentiment* sözcüğünü hem Nietzsche hem de Scheler kullanmıştı. Bu terimin İngilizcede tam bir karşılığı yoksa da, Almancada yaygın bir şekilde kullanılır. Fransızca *sentire* (hissetmek; duyumsamak) sözcüğünden türetilen ve bir kimse ya da durum karşısındaki kızgınlığı ya da kötü duyguları ifade eden İngilizcedeki hınç (*resentment*) kavramı, etkisi ya da genelliği açısından Fransızca *ressentiment*'in karşılığı değildir. Nietzsche'deki *ressentiment* kavramının, kültür ve tarihin çok genel bir eleştirisi olarak önemli olduğunu ve ruhbilimsel kızgınlık kavrayışına indirgenemeyeceğini öne sürmüştük (Deeken, 1974). *Ressentiment* kavramının Nietzsche'nin felsefesinde önemli işlevleri vardı. İlkin, bu kavram, insan değerlerinin alternatif, olumlu bir değişkesi olarak

mutlak Tanrıyı öneren Hıristiyanlığın tanrıbilimsel gelişiminin genel bir eleştirisini ifade ediyordu. İkincisi, bu kavram, Nietzsche'nin oluş dünyasına karşıt olarak bir varlık dünyasının yaratılmasının bir hınç edimi, zayıf insanların bir savunma mekanizması olduğunu savunduğu *İktidar İstenci*'nde meta-fizikçilerin eleştirilmesinde kullanılmıştı. Üçüncüsü, Nietzsche, köle ahlakı dediği tüm ahlak biçimlerini, örneğin *İnsanca, Pek İnsanca*'da (*Human, All Too Human*), *ressentiment*'den doğan ahlak sistemleri olarak ele almıştı. Ayrıca Nietzsche, *İktidar İstenci*'ndeki "mertebe düzeni" çözümlemesinde eşitlikçilik öğretisini hınç ve çürümeyle bir tutmuştu. Nietzsche böylesi hınçlı ahlakları, bizzat varoluşa ölüm cezası veren bir kültürel kötümsercilik biçimi olarak gördü ve hayat içgüdülerine karşı olmalarından ötürü doğa karşıtı ahlaklar olarak betimledi. Bu, *Putların Alacakaranlığı*'nda geliştirdiği bir savdı. Kısacası, hınç, bedeni hor gören bir kültürün parçasıdır ve bundan dolayı, modern toplumlarda oldukça yaygın bir hastalıktır; kötü bir inanca yaslanır.

Hınç kuramındaki en etkili gelişmelerden biri, Scheler'in görüngübiliminde içerilmekteydi. Scheler'in *Etikte Biçimcilik ve Maddi Değer-Etiği*'nde (*Der Formalismus in der Ethik und die material Wertethik*) olduğu gibi, erken dönem çalışmalarında da tanrıbilimsel ve ahlaki sorular başat konumu işgal etseler de, sonraki çalışmalarında daha çok duygulanımsallık, insan varoluşu, beden, duygudaşlık ve hınç sorunlarına yönelmişti. Bu açıdan *İnsanın Doğadaki Yeri* (*Man's Place in Nature*) başlıklı denemesi özellikle ilginçtir. Öncelikle Scheler'in istenç ve varlık kuramını geliştirmesiyle ilgilenmemizden ötürü, Alfred Schutz (1966) tarafından kapsamlı bir şekilde incelenen Scheler'in bilgi toplumbiliminin ya da etik üzerine yazılarının izini ayrıntılı bir şekilde sürmeyeceğiz.

Scheler, Kant'ın duyguları usçu bir ahlak kuramının geliştirilmesinin önündeki en büyük engel olarak gören ahlaki biçimciliğinin eleştirisi olarak bir duygulanım, duygu ve yönelimsellik görüngübilimi geliştirmekle ilgileniyordu. Kant'a göre ahlaki bir eylem, ahlaki yasaya uyan ve duygulanım, usdışı duygular ya da ödüllerin yararcı bir biçimde hesaplanması tarafından lekelenme-

miş bir eylemdi. Scheler, usdışının alanını görüngübilimsel soruşturmaya dahil edebilmek için, yalnızca ussal amaçların değil, aynı zamanda duygusal bağlanmaların da odağı olarak kendi "kişi" kavrayışını geliştirdi. Dahası, Scheler, kişiyi ancak başka kişilerle ilişkili olarak ve onlarla etkileşim halinde anlayabileceğimizi (öyle ki, benim kendime dair bilincim zorunlu olarak toplumsal bilinçtir) savunarak usçu felsefeye özgü yöntembilgisel bireycilikten ayrıldı. Bu, Scheler'in toplumsal duyguları, yani aşk, duygudaşlık ve utancı çözümlemesine yol açtı. Bundan ötürü Scheler'in yönelim görüngübilimi, temelde felsefi bir insanbilime ve bir bilgi toplumbilimine yaslanıyordu (Pivcevic, 1970).

Scheler, *İnsanın Doğadaki Yeri*'nde, insan varoluşunun doğal dünyadaki yerine ilişkin felsefi sorunu serimleyebilmek için Uexküll ve Dresch'in kuramsal biyolojisinden yararlandı (Schutz, 1966: 135). Scheler bir yandan insan türünü organik hayatın tüm karmaşıklığında kökleştirmek isterken, öte yandan insanoğluna özgü özel bir dünya tanımlamayı da istedi. İnsan türünün doğal, organik konumunu her yönüyle kabul etmesine karşın, aynı zamanda hayvan ve insan dünyaları arasındaki temel ayrım olarak Tinin (*Geist*) önemini vurgulamayı amaçladı. Bu savı sunabilmek için, yaşamı çeşitli tabakalar ya da düzeyler olarak kavramsallaştırdı. Yaşamın en düşük düzeyi, çevrenin organik ya da bitkisel varoluşudur. Bu bitkisel varoluş, bilinç içermese de, herhangi bir gerçeklik deneyiminin temelini sağlayan basit direniş bölgesidir. Yaşamın ikinci düzeyi, hayvan dünyasının kendine has özellikleri olan içgüdüsel etkinlikler tarafından temsil edilir. Bu düzey, Scheler'e göre hayat-sürecinin bir tür uzmanlaşmasını temsil eder. İçgüdüler sıklıkla amaçlı gibi görünseler de, aslında çevreye gösterilen sabit tepkilerdir ve genç hayvanlar tarafından zaten biçimlenmiş şekilde edinilirler. Koşullu tepkelerin çağrışımsal belleği yaşamın üçüncü tabakasını işgal eder. Pavlov'un sayesinde üne kavuşan ilkeler uyarınca sonsuz sayıda davranış "deneylerinde" gelişmiş bulunan çeşitli davranış biçimleri bu tepkelere karşılık gelir. Scheler dördüncü yaşam düzeyini, farklı eylem çizgileri arasında seçim yapma yetisini içeren "pratik zekâ" bazında tanımlar. Bu etkinliklerin bilinç içermesine karşın, pratik zekâ aynı zamanda hayvanlar dünya-

sının bir parçasıdır. Koşullu tepkeler ve pratik zekâ arasındaki temel farklılık, çevredeki değişikliklere tepki göstermede pratik zekânın daha esnek olmasıdır. Bilimsel usyürütmenin insan ve zeki hayvanlar arasındaki hayati farklılığı oluşturmadığını savunmak istediği için, Scheler açısından bu sav genel olarak önemliydi. Scheler, pratik zekâyı bilimle ilişkilendirerek, zeki bir hayvan ile zeki bir bilim insanı arasındaki farkın, bir tür farkından çok derece farkı olduğu düşüncesini vurgulamayı istemişti. İnsanlar, hayvanların dünyasından hayatın beşinci düzeyinde, yani hayvanlardan oldukça ayrı kişiler olarak insanlardan söz etmemize olanak tanıyan Tin düzeyinde ayrılır. Çevreden kaynaklanan tehditler karşısında insanoğlu basitçe koşullu tepkelere, biyolojik gereksinimlere ya da pratik zekâya tabi değildir. Yalnızca insanların, kendi biyolojik koşulları üzerinde açıkça düşünmelerini ve zorunlu hallerde, kültürel ve tinsel olabilen başka amaçların lehine içgüdülerin doyumunu yadsımalarını olanaklı kılan özbilince sahip olduklarını savunabiliriz.

Scheler, Nietzsche'ninkinden oldukça farklı bir savda, insanların çilecilik kapasitesinin, yani dolaysız içgüdüsel doyumu reddetme ve kendilerini bundan mahrum etme yetisinin insanoğlunun tanımlayıcı niteliğini oluşturduğunu öne sürdü. Bu çilecilik, Scheler'in Tin, kişi ve eylem anlayışlarıyla yakından ilintiliydi. İnsanoğlu yalnızca biyolojik dürtüleri ve içgüdüsel gereksinimleri üzerine derinlemesine düşünebilme yetisine değil, aynı zamanda bunlara direnme yetisine de sahiptir. Scheler'in etik görüşünün insanbilimsel sacayakları şu özetle açıklanabilir:

> İnsan, uzamsal-zamansal dünyadan kendi içine "geri çekilebilen" bir varlıktır ve tam da bu "geri çekilme" edimi esnasında, dünyayı bir nesne olarak yeniden keşfeder. İnsan, yansız ve kişiselliğinden sıyrılmış zihinle "bir adım geride durup" dünya ve kendisi üzerine derin düşünceye dalabilir ve yalnızca bunu yapabilmesinden ötürü, varoluşçuların dünyadaki varlığımız dediği şeyin özünde neyin içerildiğini görebilme yetisine sahiptir. İnsan uzamsal-zamansal varoluş dünyasını aşabilir, "hayır" diyebilir ve özgürlüğünün temeli de budur (Pivcevic, 1970: 101).

Hayat-istencinin, yani Nietzsche'nin terimleriyle söylersek iktidar-istencinin bir ölçüde bastırılmasını içeren bu hayır-deme davranışı, tüm etik hayatın köküdür.

Scheler'in bir yandan Nietzsche'nin değerler ve insan karakteri kuramına duygudaşlık beslerken, bir yandan da eleştirmesi, hınç kuramına verdiği yanıtta görülebilir. Scheler, *Hınç* (*Ressentiment*, 1961) başlıklı çalışmasında, Nietzsche'nin savının birçok boyutunu kabul ederken, aynı zamanda çeşitli hınç biçimlerini farklı toplumsal rollerle ilişkili düşünüp Nietzsche'nin açıklamalarına bir hınç görüngübilimi ekledi. Örneğin, Scheler romantik zihni intikam ve hınç dürtüsü çerçevesinde eleştirdi. Bunun eksiksiz bir örneğinin, basitçe modern dünya karşısındaki bir hınç biçimi olduğunu savunduğu Friedrich Schlegel'in Ortaçağ dünyasına beslediği nostaljide ortaya çıktığına işaret etti. Gelgelelim, Nietzsche'ye karşı Scheler, Hıristiyan sevgi kavramım güçsüzlükten çok güçlülüğün bir dışavurumu olarak, çöküşten ziyade yaşama gücünün bir etkisi olarak savundu. Nietzsche'nin sahici sevgiyi Schopenhauer'un Hıristiyan kültürü yorumuyla karıştırdığını savladı. Nietzsche'ye karşıt olarak Scheler, burjuva toplumunun kültürünü olumsuz hıncın en esaslı tezahürü olarak gördü. Özellikle yararcı felsefenin burjuva uyarlamasını, hakiki değerlerin saptırılması, sahici duygu ve Hıristiyan sevgisinin yıkımı olarak mahkûm etti. Scheler'e göre yararlılık öğretisi modern kapitalizmdeki ahlaki çöküşün en belirgin işaretiydi.

Nietzsche'nin vardığı birçok sonuç ve başvurduğu birçok varsayımla keskin bir anlaşmazlık içinde olmasına rağmen, Scheler'in görüngübilimi insanın evrendeki yerini anlamada biyolojik olana ve bedene yine de merkezi bir önem atfetti. Schutz'un (1962) belirttiği gibi, Scheler'in beden üzerine görüşleri onun toplumsallığın serpilmesinde *alter ego*'ya (ikinci kişilik) dair genel anlayışının gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Gelgelelim, Scheler kendisinden önceki felsefi gelenekleri insanlığın biyolojik (özellikle cinsel) yaşamını ihmal etmekle eleştirirken, cinsel edim düşüncesinin "hakiki meta-fizik önemini" yeniden teslim etmenin hayati olduğunu da savunmuştur (Scheler, 1954: 110). Doyurucu bir cinsellik çö-

zümlemesine erişme sorunu, erken dönem Museviliğinde ortaya çıkan ve onun ardından Hıristiyanlık tarafından pekiştirilen bir ikilem içerisine oturtulmuştu. Scheler geleneksel dinsel ikilemin, cinsel eylemin özünün onun amacında yattığı ve bu amacın da ya insan doğurma ya da duyumsal haz olması gerektiği anlayışını içerdiğini savundu. Gelgelelim, Scheler, cinselliğin içgüdüsel kökleri ile sevginin ahlaki niteliği arasında açık bir ayrıma gitmek istedi; çünkü cinsellik sadece çoğalmayı sağlarken, sevgi yaratmaktır.

Scheler'in büsbütün tutarlı ya da bütünlüklü bir hayat-alanı görüngübilimi sağlamamış olmasına karşın, duyguyu çözümleme yolundaki girişimi doyurucu bir karşılıklılık, direniş ve hınç kuramı için gerekli zeminin bir kısmını hazırlamıştır. Scheler'in görüngübiliminin kimi boyutları, Husserl ve Merleau-Ponty'nin, canlı beden ve öznelerarasılığın yapısı kavrayışını geliştirmelerinde önemli bir rol oynamıştır (Rabil, 1967). Bu bölümde, öncelikle Fransız varoluşçuluğu ve görüngübiliminin gelişimiyle ilgilenmemekteyiz. Bunun yerine, bu geleneğin etkili bir gelişimine, yani bir gündelik hayat çözümlemesi geliştirirken Arnold Gehlen'in felsefi geleneğini yakından izleyen Peter Berger ve Thomas Luckmann'ın (Berger ve Kellner, 1965) çalışmalarına dönüyoruz.

Gerçekliğin Toplumsal Kuruluşu

Berger ve Luckmann yenilikçi bir kurumlar ve bilgi kuramı geliştirmeye giriştiler. Bu girişim Arnold Gehlen, A. Bolk, J. von Uexkull, A. Portmann, F. Buytendijk ve Helmuth Plessner'in kuramsal biyolojisine ve felsefi insanbilimine yaslanıyordu. Bu biyoloji ve felsefe geleneğini Feuerbach, Marx, Nietzsche ve Scheler'den türetilen hayat-alanları çözümlemesiyle birleştirmeye çalıştılar. Scheler gibi, Berger ve Luckmann da hayvan ve insan dünyası arasındaki hayati farklılıkları tanımlamayla ilgileniyorlardı. Erken dönem çalışmalarında, biyoloji bilimindeki gelişmelere yaslanarak, insan organizmasının doğumda tamamlanmamış bir karaktere sahip olduğunu ve "yetkinleşmemiş bir içgüdüsel yapı"yla tanımlandığını savundular (Berger ve Kellner, 1965: 111). İnsanoğlu bir anlamda uzaklaştırılmış olduğu bir dünyaya fırlatılmasından ötü-

rü, içgüdüsel oluşumlarının özelleşmemiş ve tamamlanmamış nitelikte olması yüzünden yoksun olduğu kararlılık ve tutunumu kendisine sağlayacak olan bir çevreyi toplumsal olarak kurmak zorundadır. Toplumsal kurumların evrimi, süregiden toplumsal ve simgesel yeniden üretim yoluyla gerçekleşen bu kültürel tutunumun gelişmesinin çekirdeğini temsil eder. İnsan dünyasının bu kurumsallaşmasının birincil boyutu, kuşaklar boyu süren bir bilgi birikimi için bir düzenek ve dünyayı sonsuzcasına esnek bir tarzda yapılandırma yeteneği sağlayan dildir. İletişimi ve paylaşılan varsayımları önceden varsayması ve bunları gerektirmesinden ötürü dil, tanımı gereği daima toplumsaldır.

Gehlen'in çalışması önemliydi çünkü insan toplumlarının tarihsel gelişimine dair açık bir görüşe sahipti ve böylece, on dokuzuncu yüzyıl felsefi insanbiliminin kendine has bir yönü olan insanın özüyle ilgili durağan varsayımların kimilerinden kaçınmıştı. Gehlen, toplumsal kurumların gelişimine dair kuramında, modern öncesi kültürlerin, çağdaş endüstriyel toplumlarda olduğundan daha kucaklayıcı, kapsamlı, bütünlüklü olduklarını ve sorgulanmaksızın kabul gördüklerini savundu. Modern kültürler, geleneksel düzenlerin normatif olgusallığını parçalama eğiliminde olan araçsal ussallığın ve toplumsal farklılaşmanın sorgusuna maruz kalarak, insanoğlunu özdüşünümsel kaygıyla karşı karşıya bırakır. Çağdaş toplumun önde gelen niteliği, bireysel düzeydeki "öznelcilik"tir. Bu öznelcilik yoluyla insanlar normatif ilkeleri kendi kişisel hayatlarının iç bölgesinde bulmaya özendirilir.

Berger ve Luckmann, Gehlen'in biyolojik ve kültürel olan arasındaki ilişkiye dair görüşlerinin çağdaş Alman toplumbilimindeki birçok konuyu nasıl şekillendirmiş olduğunu gösterdiler. Bu etki, özellikle din toplumbiliminde ve bilgi toplumbiliminde önemliydi. Helmut Schelsky'ye (1957) göre, Hıristiyanlığın ebedi hakikatleri, meşruluğu geleneklerin sürekliliğine ve toplumsal yapıların istikrarına bağlı olan hayat biçimlerine yaslanıyordu. Modern toplumlar geleneksel kurumların düzenlemelerinden giderek bağımsız hale gelmişlerdi; modern dünyanın kendine özgü boyutlarına uyum sağlayabilmek için, Hıristiyanlık inancının kökten bir dönü-

şüme gereksinimi vardı. Schelsky, dinsel hakikatlerin istikrarını giderek bozan ve eskil kılan sürekli kendi kendini sorgulama pratiğinin modern bilincin asli görünümü olduğunu savundu. Çok tutulan usçuluk, dünyevilik ve öznelcilik üzerinde duran modern bilinç, bundan böyle Hıristiyan dininin geleneksel kurumları içerisinde zaptedilemezdi.

Bu izlekleri Luckmann *Görünmez Din*'de (*Invisible Religion*, 1967) ve Berger *Dinin Toplumsal Gerçekliği*'nde (*The Social Reality of Religion*, 1966) uzun uzadıya işlediler. Din toplumbilimi alanındaki bu çalışmaların ortak bir izleği vardır: İnsan biyolojisinin tamamlanmamış niteliği gözönüne alındığında, toplumsal gruplar zaman içerisinde nesnel bir niteliğe bürünen kültürel bir anlam evreni yaratırlar. Kültürel normların yetkesi, sonuçta sürekliliği ve kararlılığı öngerektiren, sorgulanmaksızın kabul edilen varsayımlara yaslanır. Yeni doğan çocuk bir kültürel ya da toplumsal boşluğa adım atmaz elbet, daha ziyade, temel bir olgusallığa sahip görünen varolan anlam-sistemlerini miras edinir;

> bu, insan varlıkların kendi biyolojik doğalarını anlam evrenleri inşa ederek değil, tarihsel olarak verili bir anlam evrenini içselleştirerek aştıkları anlamına gelir. Dahası bu, bir insan varlığın başka insan varlıklarla değil, Benlikler'le karşılaştığını ima eder (Luckmann, 1967: 51).

Kültürel olguların dışsal, nesnel dünyası, aşina olduğumuz toplumsallaşma ve içselleştirme süreçleri yoluyla, bağlanma ve dahil olmanın içsel bir öznel gerçekliği haline gelir. Bu anlam sistemlerinin insan toplumlarında çok genel bir nitelikte olmasına karşılık, bu kültürel sistemlerin en anlamlı kurumsallaşması dinin ritüel düzenekleri yoluyla gerçekleşmiştir. Anlam sistemleri, sonul olarak Durkheim'ın tartıştığı kutsal ve dünyevi arasındaki evrensel ayrılmayı doğuran kültürün ve toplumsal yapının öbür görünümlerinden farklılaşmış din biçiminde kurumsal olarak uzmanlaşmış hale gelir. Dinsel sistemin farklılaşması ve uzmanlaşması, işi dinsel dogmayı ve kutsal metinlerin yetkesini savunmak olan profesyonel bir dinsel aydınlar tabakasını doğurur (Luhmann, 1984). Hem Luckmann hem de Berger bu dinselliğin köklerinin insanoğlunun

temel insanbilimsel ve biyolojik olgularında, yani "biyolojik doğanın insan varlıklar tarafından aşılmasında" yattığını düşünür (Luckmann, 1967: 69).

Berger ve Luckmann modern toplumların kutsal çatısının, geleneksel dinsel kurumların ve inanç sistemlerinin aşınması yoluyla kültürün dünyevileşmesini doğuran hayat-alanlarının çoğullaşmasının tehdidi altında olduğunu savunurlar. Gehlen'i izleyerek, kutsal dünyanın bu daralmasının, çağdaş dinselliğin ana odağı ve taşıyıcısı haline gelen bireye giderek artan bir özerklik kazandırdığını savunurlar. Modern kültürel sistemlerin farklılaşması bireyi seçim yapma mücadelesiyle karşı karşıya bırakır, böylece inançların mutlaklığı ve sahiciliği bundan böyle sorgulanmaksızın kabul edilemez. İnancın ussallaşması, toplumsal yapının farklılaşması ve bağıtlanmanın çoğulculaşması, gerçekliğe dair uzlaşımsal dinsel açıklamaları büyük bir kuşku, belirsizlik ve kayıtsızlıkla karşı karşıya bırakan süreçlerdir. Berger ve Luckmann, Weber'in modern toplumdaki din üzerine görüşlerini andıran bir açıklamada, modern kültürlerde dinsel duygu, deneyim ve inancın son kalesi olarak özel alana ve öznelliğe doğru bir geri çekilmenin söz konusu olduğunu öne sürmüşlerdi.

Modern toplumdaki inanç sorununa bu yaklaşımlar, *Gerçekliğin Toplumsal Kuruluşu*'nda (*The Social Construction of Reality*, Berger ve Luckmann, 1967) gündelik dünyaya dair genel bir bilgi toplumbilimine doğru genişletilmiştir. Bilgi toplumbilimi üzerine bu bakış açısının kuramsal ve felsefi kaynakları son derece çeşitli ve seçmecidir. Sözgelimi, Durkheim'ın toplumbiliminden ahlaki düzenin, nesnellikleri ve insan özneye dışsallıklarıyla nitelenen bir toplumsal olgular dünyası olarak yaşantılandığı savını çekip alırlar. Toplumsal aktörün bakış açısından, toplumsal eylemin öznel anlamına ağırlık verilmesi gerektiği düşüncesini Weber'den ödünç alırlar. Toplumsal gerçekliğin bilgili varlıkların yinelenen etkinlikleri tarafından sürekli kurulmakta olduğunu savunabilmek için *praksis*i vurgulamalarını Marx'a borçludurlar. Meşruluk kuramla-

rıyla, yani toplumsal *teodise*yle* bağlantılı olarak geliştirdikleri hınç kavramını da Nietzsche'den ödünç alırlar. Toplumsal eylem ve ahlaki olgular arasındaki diyalektik ilişkinin bu toplumbilimsel yorumları, insanın çevresinin "dünyaya-açıklığı"nı vurgulayan Gehlen'in kuramlarından hareketle geliştirdikleri insanın biyolojik ve doğal çevresi üzerine görüşlerinde en son biçimiyle köklenir. İnsanların varolabilmek için normatif bir sisteme gereksinim duyduğunu ve bu değer sisteminin onlara anlam ve amaç sağlayarak çevrelerini yapılandırdığını belirten düşünce, Berger ve Luckmann'ın savlarının çekirdeğini oluşturur. Bu normatif düzen, özünde sorgulanmaksızın kabul edilen bir gerçeklik olan gündelik dünyanın istikrarında temel bulur ve buna bağlıdır.

Toplumsal ilişkilerin üç "uğrak" temelinde, yani dışsallaştırma, nesnelleştirme ve içselleştirme temelinde yapılan bir çözümlemesi, bu seçmeci kuramsal aygıta bir bütünlük kazandırır. Dışsallaştırma, ortak toplumsal pratikler yoluyla kendi kültürel ve fiziksel çevrelerini sürekli ve zorunlu olarak yaratan etkin ve bilgili insan eyleyenlerin *praksis*ini içerir. Nesnelleştirme, insan yaratımı bu ürünlerin, insan eyleyenlerin karşısına dışsal bir olgusallık dünyası olarak çıktığı ve nesnel gerçeklik görünümü edindiği süreçlere göndermede bulunur. Son olarak, içselleştirme, insanoğlunun bu dışsal nesnel gerçekliği, öznel bilinç içerisindeki bir dizi yapı haline dönüştürerek yeniden özümsedikleri toplumsal süreçtir. Dışsallaştırma kavramı altında, toplumun sonul olarak bir insan ürünü olduğunu farkederiz; ne var ki toplumun insan eylemlerinden bağımsız bir gerçekliğe bürünmesi nesnelleştirme süreci yoluyla gerçekleşir. Ve son olarak, içselleştirme yoluyla insanoğlu toplu-

---

**teodise*: Tanrı'nın yeryüzünde kötülüğün varolmasına niçin izin verdiğini, başka bir deyişle tanrıbilimin o ünlü "kötülük sorunu"nu Tanrı'yı olurlayarak çözümleme girişimlerine verilen ortak ad; Tanrı'nın adaletini, iyiliğini ve yüceliğini budünyadaki kötülüğün ve acının yarattığı kuşkulara karşı savunmaya adanmış öğretiler bütünü: "tanrısavunubilgisi". Daha ayrıntılı bilgi için bakınız: *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002. (y.h.n.)

mun sorumluluğunu bir kez daha kendi emeklerinin bir ürünü olarak üstlenir.

Bu üç süreç Berger ve Luckmann'ın anomi, yabancılaşma ve şeyleştirme kavramlarını bileştirmelerini olanaklı kılar. Yabancılaşma yoluyla, insanoğlu toplumsal dünyayı anomi ve toplumsal kaos tehdidine karşı koruyucu bir çatı sağlayan doğal ya da olgusal bir dünya olarak yaşantılar. Şeyleştirme, *nomos*'a* yönelik sürekli tehditlere karşı bir savunma mekanizması olarak, insanbilimsel açıdan yararlıdır. İnsanlar kültürel ve ahlaki kaos tehdidiyle biyolojik olarak başedemeyeceklerinden ötürü ve gündelik dünyayı sonul çöküşten koruyabilmek için basit seyleştirme ve içselleştirme süreçlerine gerek duyarlar.

Berger ve Luckmann'ın biyoloji, kültür ve toplumsal düzen arasındaki ilişki için önerdikleri kuram birkaç yönden eleştirildi (Abercrombie, 1980). Berger ve Luckmann iki ayrı sorunu, yani düzen ve anlam sorununu bir ölçüde birbiriyle karıştırmaktadır. Bunların yakından ilişkili olduklarını düşünebilirsek de, bunlar kuramsal ve deneysel düzeyde bir şekilde birbirinden ayrı sorunlardır. Düzensizliğin hem bireyde hem de toplumsal gruplarda aşırı kaygı, belirsizlik ve düşkırıklığı yarattığını ileri sürebilmek için bolca toplumbilimsel ve ruhbilimsel kanıt bulunmakta elbet; insanoğlu bu durumlara, genelde çevresini ritüel ya da alışkanlık pratikleri yoluyla yapılandırarak yanıt verir. Büyü ve ritüel üzerine yapılan insanbilimsel araştırmalar, belirsizlik karşısında bu yanıtın ortak bir insan etkinliği olduğunu gösteren kesin kanıtlar sunmaktadır.

Gelgelelim, insanoğlunun dayanabileceği düzensizlik düzeyi, kuramsal bir sorundan ziyade deneysel bir araştırma meselesidir. Berger ve Luckmann'ın savı, insanoğlunun, hayat-alanının her ayrıntısını yapılandıran bütüncül bir *nomos*'a gerek duyduğunu be-

---

**nomos* (Yun.): İlkçağ Yunan felsefesinde yazılı ya da yazılı olmayan "yasa", "yerleşik kural", "gelenek görenek" ya da "töre" anlamında kullanılan terim. Daha ayrıntılı bilgi için bakınız: *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002. (y.h.n.)

lirtmektedir. Bu durum, onların kaos hakkındaki uslamlamalarından kaynaklanır; ideal bir bütüncül düzen anlayışıyla ideal bir kaos kavrayışını yan yana koyarlar. Ortaya koydukları kuram, kaosun toplumbilimsel olarak yaşayabilir bir kavram olmadığını ima eder. Çoğulculuk, dünyevilik ve hızlı toplumsal değişmenin çağdaş dünyanın *nomos*'una meydan okuduğunu kabul ederler. Gelgelelim, insanoğlu anlam sistemleri olmaksızın varlığını sürdüremeyeceğinden ötürü düzensizliğe katlanamaz düşüncesine daha derinden bir kuramsal bağlılık duyarlar. Kısacası, Berger ve Luckmann, kutsal bir çatının tüm insan ilişkilerinin zorunlu bir çehresi olduğuna inanarak, bizi kaos olasılığıyla yıldırırlar. Bu sorun, kısmen, birbirinden ayrı iki konuyu, anlam ve düzen konularını birbirlerine karıştırmalarından kaynaklanır. Sözgelimi, insanoğlu anlamsız olmasına karşın düzenli bir toplumsal evrene ya da bunun yerine düzeni görece bozulmuş olmasına karşın anlamlı olan bir evrene sahip olabilir. Bu birleşimlerin, insanın içgüdüsel hayatının açıkuçluluğuyla ilgili temel bir önermeden yapılacak basit bir çıkarımdan çok, deneysel araştırma meseleleri olmaları gerekir.

Bu sorun başka bir kuramsal soruna yol açar: Berger ve Luckmann dini öylesine geniş tanımlıyorlar ki bu tanıma kalırsa hiçbir insan pratiği ya da inanç dizisi, din alanının dışında kalamaz. Buna göre din, gündelik dünyayı olgusal, sorgulanmaksızın kabul edilen bir evren kılacak biçimde yapılandıran tüm insan pratiklerini içerir. İnsanoğlu alışkanlığa dayalı ve kuttörensel sayısız etkinlikle iç içe olduğu için, dünyası özü itibariyle dinsel bir dünyadır. Bu ise, bu gündelik dünyayı ancak dinin meşrulaştırabileceğini ima eder. Gündelik dünyayı "aşan" her şey kutsal bir niteliğe bürünür. Son olarak, hayvan dünyası ve insan dünyası arasında yaptıkları ayrımın, kuramın sunduğu terimlerle pratikte desteklenmesi zordur. Hayvan ve insan dünyaları arasındaki tarihsel olarak geniş etkileşimden ötürü, hangi anlamda insan kültürü ve toplumundan ayrı bir köpekler-dünyası ya da kediler-dünyası olduğu bütünüyle açık olmaktan uzaktır. İnsan örgütlenmesinin doğa üzerindeki etkisi gözönüne alındığında; örneğin, günümüz New York'unda barınan kedilerin, içgüdüsel yapılarının muğlaklığa yer vermeksizin varlık-

larını sürdürebilmelerini sağlayacak donanımı sunduğu bir kedi-dünyasında yaşadıkları apaçık olmaktan uzaktır. Modern dünyada kediler ve köpekler de ruh-çözümleyici araştırmaya ve sağaltıma gereksinim duyabilir.

Berger ve Luckmann'ın hayat-alanına dair getirdikleri açıklamanın, birçok bakımdan Nietzsche'nin sunduğu açıklamanın karşıtı olduğunu belirtmeliyiz. Nietzsche'nin çağdaş toplumların kapsamlı bir kültürel eleştirisi olarak soykütüğü ve hınç kavramlarını geliştirmesine karşılık, günümüz toplumbilimindeki gündelik hayat görüngübilimi, genellikle toplumsal düzenlemeler üzerine muhafazakâr bir bakış açısı benimser. Görüngübilim, insanoğlunun dinsel anlam ve düzene biyolojik bir gereksinim duyduğunu ima eder. Bunun tersine, Nietzsche, Tanrının ölümünü insanoğlunu çilecilik ve kötü inancın denetimlerinden kurtaran tarihsel bir olay olarak gördü. Nietzsche'ye göre, kurumsallaştırılmış din, iktidar istencinin bir yadsınışıydı.

Görüngübilimcilere Karşı Nietzsche

Nietzsche dini yalnızca ortaklaşa bir yanılsama olarak değil, aynı zamanda ortaklaşa bir hastalık olarak eleştirmeye çalıştı. Gelgelelim, Nietzsche kötü inancın ruhsal yararını tamamen kabul ediyor, ama ahlaki açıdan dürüst insanların modern dünyanın perspektivizmiyle kendi kendilerini kandırmaksızın yüzleşeceklerini savunuyordu. Berger ve Luckmann, dinin ruhsal bir zorunluluk ve anomik toplumsal güçlere karşı bir panzehir olduğunu savunarak, Alman toplum kuramının eleştirel yönünü törpülemişlerdi. Nietzsche'ye göre, kültürün tamamı (bilim, sanat ve din), sonul olarak, sonluluğun farkına varmamızı önleyen bir yanılsamaydı. Bununla birlikte, Nietzsche, nihilizme yönelik son çözüm olarak değerlerin yeni baştan değerlendirilmesini önererek bu türden zorunlulukları savunmaya çalışmamıştı. Modern usçuluğun ve dolayısıyla da modern kültürel sistemlerin trajedisi, ussal soruşturmanın en sonunda kendi kısıtlılığını ve ufkunu keşfetmesidir. Sonuç kültürel kötümserciliktir.

Berger ve Luckmann, gündelik dünyayı kaosun tehdidinden koruyan kutsal çatı olarak yanılsamaların olumlu erdemlerini savundukları için, Nietzsche'nin çağdaş kültüre yönelttiği eleştirinin muhafazakâr bir yorumunu sunmakla eleştirilebilirler. İnsan eyleyenlerin, içerisinde ikamet ettikleri dünyayı yarattıklarını göstererek modern bilincin eleştirel bir çözümlemesini yapacakları vaadinde bulunmalarına karşın; taşıdığı gizilgüç anlamında köktenci olan bu içgörüleri, en az onun kadar güçlü olan ve insanoğlunun şeyleşmiş bir kültürel çevrenin koruyuculuğuna gereksinim duyduğunu belirten sav tarafından zayıflatılır. İnsan eyleyenlerin biyolojik açık uçluluklarının ve teselliye duydukları ruhsal gereksinimin bir sonucu olarak toplumsal düzen, istikrar ve kesinliğe ihtiyaç duydukları için, yabancılaşmanın ve kurumsallaşmanın giderilmesine ve hakiki bilince çok küçük bir kuramsal yer ayrılmıştır. Kurulmuş bir çevre olarak dünyanın toplumsal niteliğine önem vermelerine karşılık, toplumsal gerçekliğe dair sonul açıklamaları bir şekilde durağan, tarihdışı bir "insan oluşumu" anlayışını içermektedir (Berger ve Luckmann, 1967: 117-22; Berger ve Pullberg, 1966). Bu özcü, tarihdışı insan oluşumu anlayışı, en az onun kadar tarihdışı olan kaos tehdidi anlayışının aynadaki imgesidir. *Nomos*'un toplumsal kuruluşuna benzer şekilde, kaosun toplumsal olarak nasıl kurulduğuna dair toplumbilimsel bir kuram sağlamazlar. Bunun sonucu, toplumsal hayattaki direniş olgularına yer vermeyen oldukça idealist bir kaos kavramıdır (Turner, 1977).

Gündelik hayat görüngübiliminde, bu direniş sorununu iki düzeyde ele alabiliriz. İlkin, Berger ve Luckmann'ın din ve bilgi kuramında teodise kavramı aracılığıyla ortaya çıkan ideolojik meşrulaştırma konusu var. Berger (1966: 59), dinsel teodiselerin toplumsal gruplarda yerine getirdiği belli başlı işlevlerden birinin, iktidar ve ayrıcalık bazında varolan eşitsizlik örüntülerini açıklamak ve haklılaştırmak olduğunu savunur. Mutsuzluk ve yoksulluk teodisesi, sefaleti meşrulaştıran ve iktidarı haklılaştıran bir uyuşturucu olarak işlev görür. Bunun tersine, zenginlik teodisesi, zenginlerin yoksullar karşısındaki mutluluğunu ve zaferini açıklayarak zenginlik ve ayrıcalığı haklılaştırır. Yoksulluk teodisesinin bu tanınışı

direniş, muhalefet ve değişme olanağını ima etmesine karşılık, Berger aslında öncelikle başat ideolojilerin bağlılık oluşturucu işlevleri üzerinde yoğunlaşır. Sözgelimi, *karma-samsara* öğretisinin, Hinduizmin dinsel sisteminde üst kastların kendilerine tabi kastlar üzerindeki tahakkümünü meşrulaştıran bir teodisenin en anlamlı örneğini sağladığını savunur. Muhalif yoksunluk ve tabilik tanrıbilimlerine anlamlı bir işlev tanımaz. Mesihçi ve binyılcı* hareketlerin teodiseleri, bu dünya karşısındaki tevekkülü perçinleyerek adaletsizlik sorununa öbür-dünyaya ait bir çözüm önerir. Bu çözümleme, pratikte tüm teodiselerin hem birey hem de toplumsal sistem açısından muhafazakâr, bağlılık oluşturucu, bütünleştirici bir sonuçlar dizisine sahip olduğunu ima eder. Nietzsche'nin dinle ilgili savlarında o denli öne çıkan intikam ve hınç izlekleri, Berger ve Luckmann'ın gündelik dünya görüngübiliminde büyük ölçüde ortadan kaybolmuştur.

Nietzsche'nin bu tutucu yeniden yazılışının ikinci boyutu ise, bu yazılışta direnişin biyolojik zemininin olmaması gerçeğidir. Scheler ve Gehlen'i izleyerek, Berger ve Luckmann insanoğlunun istikrara, düzene ve anlama duyduğu gereksinimin biyolojik-içgüdüsel bir kökeni olduğunu keşfeder. Bireyleri toplumsal ve kültürel kaos tehdidinden korumak üzere istikrarlı ve muhafazakâr bir toplumsal düzen doğuran doğal süreçler ruhbilimsel bir zorunluluk olarak bulunmaktadır. İnsanoğlu, toplumsal istikrarın korunması için tasarlanmış bir toplumsal düzen arama anlamında doğal olarak muhafazakârlığa eğilimlidir. Bunun tersine, Nietzsche'nin bir beden kuramı olarak iktidar istencinin biyolojik temelleri anlayışı, iktidar ilişkilerinin temel bir boyutu olan direniş kavrayışına gerek duyar. Nietzsche, iktidar istenci kavramına ilişkin bir yorumunda, hayat-gücünü, yerleşik bulundukları çevreye egemen olmaya ve onu düzenlemeye çalışan direniş güçlerinin bir enerjisi olarak kavramıştı. Eylem ve bilgiyi biyolojide temellendirme anlayışı, toplumsal ve kültürel düzenlemenin saldırılarına karşı temel

*Binyılcılık (*millenarianism*): Kıyametten önce barış ve huzurun hüküm süreceği varsayılan bin yıllık dönemin geleceğine duyulan inanç. (y.h.n.)

bir muhalefet, direniş ve özerklik kavrayışını içerimler. Nietzsche'nin Darwin'e karşı çıkmasına rağmen, Nietzsche'de içerilme, tabi kılınma ve kısıtlanmaya karşı biyolojik bir muhalefeti barındıran Darwinci bir varolma mücadelesinin söz konusu olduğunu, Berger ve Luckmann'a karşı savunabiliriz. Berger ve Luckmann'ın ortaya koydukları biyoloji yorumuna karşıt olarak, çevreye karşı temel bir özerklik, gelişme ve direniş arayışının söz konusu olduğunu, yani temel, biyolojik köklere sahip, muhalif bir bireyciliğin bulunduğunu ileri sürebiliriz.

Nasıl ki Berger, Luckmann, Gehlen ve Scheler çoğulculuğa karşı temel bir Hıristiyan tepki ortaya koydularsa, biz de onların başat kutsal çatıya ve gündelik dünyanın sorgulanmaksızın kabul edilen olgusallığına karşı herhangi bir muhalif inanç olanağını bastırdıklarını savunabiliriz. Bu yazarların çalışmalarında, içerisinde nostaljik eleştirinin ya da ütopyacı umudun, kutsal çatının bunaltıcı denetimine karşı işlev görebileceği bir uzam bulmak zor. Karl Mannheim, ideoloji ve ütopya arasında modern toplumların ortaya çıkmalarını önceleyen, aşağı yukarı çözümsüz bir çatışma olduğunu düşünmüştü. Berger ve Luckmann'ın istikrar ve dayanışmaya temel bağıtlılıkları gözönüne alındığında, *nomos*'un her şeyi silip süpüren etkisine ütopyacı bir direniş için kuramsal bir temellendirme ya da görüngübilimsel bir haklılaştırma düşünemeyecekleri açıktır. Berger ve Luckmann'ın kuramsal çerçevesinde, varolan "bilgi"ye kısa vadede bir meydan okuma söz konusu olabilirse de, uzun vadede normatif düzen daima onarılır. Aslında savlarının ideolojik özü, biyolojik bakımdan kafeslerin daima ütopyalara yeğlenebilir olduğunu önererek, bizi demir kafes içerisinde teselli etmeye yöneliktir. Bunun sonucunda insan hayatının, toplumsal yapının ve kültürün belirlenimci bir yorumu ortaya çıkar.

Hayat-alanı görüngübiliminin son sorunu da, hayat-alanının üretildiği ve yeniden üretildiği koşulların taslağını çıkartırken tarihsel özgüllükten yoksun olmasıdır. Hayat-alanı görüngübilimi, kurumların ve hayat-alanının somut tarihsel dönüşümlerine duyarsız olan insanbilimsel bir insan karakteri özü üretir. Bunun bir sonucu olarak, hayat-alanı görüngübilimi Marx'ın Feuerbach'da eleştirdiği sorunlardan malûldur, yani insan özü kavramının bir

bilinç biçimi olarak idealize edilmesini içerir. Berger ve Luckmann'a göre, tek tek aktörler toplumsal bir unutkanlık durumu içinde olduğundan, yabancılaşma ve şeyleşmenin niteliği her şeyden önce gerçekliğin öznel-pratik temelinin yanlış tanınmasında yatar. Gelgelelim, bilince verilen bu ağırlık, onların bir bilgi dünyası olarak genel gündelik dünya kuramında daha önemlidir.

Biyolojik süreçlerin ve koşulların vurgulanmasına karşın, Berger ve Luckmann bir duygu ve deneyim kuramı değil, gündelik dünyaya ilişkin bir bilgi kuramı sağlamışlardır. Gündelik dünyanın görüngübilimsel bir çözümlemesi olduğunu ileri süren bir perspektifin gündelik olayları, nesneleri ve pratikleri büyük ölçüde ihmal etme durumuna düşmesi ilginçtir. Öbür din toplumbilimcileri gibi Berger ve Luckmann da oyun, cinsellik ve ölüm gibi en temel insani-toplumsal pratiklere yeterince ilgi göstermemekle eleştirilebilir (Turner, 1983). Gündelik hayat, deneyimi yapılandıran varsayımlarla, "bilgi"yle ve Schutz'un deyimiyle tipleştirmelerle doludur, ama günümüz toplumbiliminde gündelik dünya görüngübilimi duyguları, heyecanları, tutkuları ve duygulanımsal davranışı çözümlemeyi ihmal eder. Örneğin, gündelik hayatın önemli bir kısmı, bedenin bakımına yönelik etkinliklerle, yani bedeni toplumsal sunum için yıkama, temizleme ve hazırlama etkinlikleriyle geçer. Gündelik dünya aynı zamanda toplumbilimin alışılagelmiş bir şekilde ihmal ettiği yemek yeme ve uyuma gibi temel etkinlikler etrafında düzenlenir. Bu kuralın istisnalarından biri, *Gündelik Hayat* (*Everyday Life*, 1984) adlı yapıtında gündelik hayattaki eylemleri yönlendiren sevgi ve nefret gibi "yönlendirici duygular"ın önemini çözümleyen Agnes Heller'dir. Böylesi görüngüler toplumbilim açısından görece açık seçik olduğu halde; duyguların, deneyimin ve hissetmenin niteliği, sergilenişi ve yoğunluğu deneysel bir soruşturma meselesi olmalıdır bizce. Böylesi bir soruşturma doğrudan deneyimlerden daha fazla ilgi görecektir. Açıktır ki, insanın duygulanımsal davranışı, toplu olarak uygarlaşma olarak adlandırabileceğimiz uzun vadeli tarihsel süreçler tarafından düzenlenerek ve incelikle işlenerek biçimlendirilmiştir. Bu tarihsel süreçlerin çözümlenmesi, modern disiplin biçimlerini anlamak için zorunludur.

Duyguların Uygarlaşması: Disiplin

Weber'i izleyerek, disiplinin köklerinin tarihsel olarak askeri örgütlenmede ve manastır pratiklerinin Protestan Reform Hareketi yoluyla bütün nüfusa toplumsal olarak aktarılmasında ve yaygınlaştırılmasında yattığım savunacağız. Katolik manastır sistemi güçlü bir disiplin biçimi sağlarken, aynı zamanda biri sıradan kişinin gündelik hayatı için, öbürü ise din alanında uzmanlaşmış kişiler için olmak üzere ikici bir etik sistemi yarattı. Nitekim, Weber şunu savunuyordu:

> Reform Hareketi bu sistemden belirleyici bir kopuşu sağladı. Lutherci Reform Hareketi'nin *concilia evangelica*'yı (İncilin Müjdesi) alaşağı etmesi, ikici etiğin ortadan kalkması, evrensel bağlayıcılığı olan bir ahlak ile özellikle uzmanlara üstünlük sağlayan gizli bir düzen arasındaki ayrımın yok olması demekti. Öbürdünya çileciliği sona erdi. Daha önceleri manastırlara giden katı dindar kişiler, şimdi dinlerini dünyevi hayatta uygulamak zorundaydı (*GEH*: 365-6).

Bu savın bir genelleştirilmesi olarak, *Hapishanenin Doğuşu*'nda Michel Foucault panoptisizmin okulları, hapishaneleri ve düşkünlerevini düzenlemenin modeli olarak gelişimiyle en yüksek noktasına ulaşan yeni toplumsal düzenleme sisteminin temelinde kısmen manastır pratiklerinin yattığını iddia etti. Foucault'ya göre, bu gözetim sistemleri, yalıtılmış yurttaşın özel gündelik dünyasını kuşatarak, toplumun neredeyse bütünüyle yönetilmesi sonucuna yol açmıştır. Modern denetim, disiplinlerin ve alışkanlığın sorgulanmaksızın kabul edilen dünyası içerisinde gerçekleşen özdenetime dayanır.

Hem Weber hem de Foucault, çağdaş disiplinin diğer büyük kaynağının, çok sayıda insanın ayrıntılı bir şekilde gözetimini ve denetimini gerektiren askeri örgütlenme biçimleri olarak piyadelerin ortaya çıkması olduğunu savunmuştur. Weber örgütlü bir piyade birliğinin kitlesel disiplininin ilk çıkış yeri olan eski Yunanda demokrasinin ve askeri yönetimin gelişimini anlamaya çalışıyordu. Bu izlek son zamanlarda, toplumsal iktidarı tarihsel açıdan çö-

zümleyen Michael Mann (1986) tarafından ele alındı. Toplumsal iktidarın kurumsallaşması üzerine yaptığı çalışmada Mann, uygar kurumların yaratımında şiddet, askeri güç ve askeri teknolojinin oynadığı role özel bir önem verir. Yunan uygarlığının kökenlerine dair toplumbilimsel açıklamasında, askeri yapı ve öbür toplumsal yapılar arasındaki etkileşim özellikle önemlidir. Mann, Yunan demokrasisinin, temel savaş taktiği olarak zırhlı piyadeler (ahşaptan yapılma ağır bir kalkan taşıyan, ağır silahlarla donatılmış köylü piyadeler) halinde örgütlenmiş muhafız askerlerinin çarpışmalardaki etkililiğine bağımlı hale geldiğini ileri sürer. Piyadelerin kullandıkları ağır yuvarlak kalkan, her savaşçının bedeninin yan tarafının korunması konusunda tamamen yanıbaşında çarpışan savaşçının kahramanlığına ve sadakatine bağımlı olması anlamına geliyordu. Bunun bir sonucu olarak, zırhlı piyadelerin askeri bakımdan etkiliği, sonuçta çıkarları devletin sürekliliğine bağlı olan siyasal olarak özerk bir yurttaşlığın gelişmesini önceden varsayan eşitlikçi ve demokratik katılımcı bir siyasal kültürü gerekli kılıyordu. Askeri gelişme, demokrasinin siyasal örgütlenmesi ve kenetlenme ile siyasal sisteme bağlılığı vurgulayan yeni bir kültürün ortaya çıkışı arasında önemli bir toplumbilimsel ilişki vardı. Uzun vadede, *polis*in [kentdevlet] büyümesiyle ve siyasal sistemi, Yunan kültürünün siyasal kenetlenişi için gereken ideolojik bağlılığı paylaşmayan paralı piyadelere gittikçe daha da bağımlı kılan Yunan sömürgeciliğinin genişlemesiyle bu iktidar sistemi çöktü.

Askeri disiplin ve görgü uygarlığı arasındaki ilişkiye ya da daha kesin olarak söylenirse, uygar bireysel tutum normlarının gelişmesi ile önce aristokrasinin, daha sonra tüm nüfusun askerlikten arındırılması arasındaki ilişkiye dair tarihsel bir inceleme, Mann'ın çözümlemesinde eksik olan noktadır. Kültürel gelişmenin bu boyutu tam anlamıyla, Norbert Elias'ın *Uygarlaşma Süreci*'nde (*The Civilizing Process*, 1978, 1982) çözümlenmiştir. Genel tarihsel terimlerle söylenirse, Elias'ın ilgisi, toprak sahibi askeri yöneticilerin merkezi bir monarşinin denetimi altında birer saray seçkinine dönüşmelerini ve böylece, profesyonel, tüccar ve burjuva statü gruplarının uzun vadede Avrupa toplumlarının devlet aygıtı içerisine

sızmalarıyla bu seçkinlerin hayat-tarzlarının aşınmasını anlamaya yönelikti. Bundan dolayı, Elias'ın uygarlık çözümlemesi, feodal sınıfların zamanla yerlerinden edilmeleri, merkezileştirme güçleri ile merkezsizleştirme güçleri arasındaki çatışmalardan doğan siyasal mutlakiyetçiliğin gelişimi ve son olarak kralın hanesi içerisinde patrimonyal* iktidarların toplumsal evrimi hakkındaki bir çözümlemedir. Elias hem genel uygarlaşma süreci üstüne çalışmasında hem de *Saray Toplumu* (*The Court Society*, 1983) başlıklı çalışmasında bu çözümlemeyi kullandı. Genel terimlerle belirtecek olursak, Elias'ın külliyatı bir bütün olarak, at sırtında savaşan, yemek yiyen ve uyuyan insanları, öncelikle bireyselleşmiş masa adabıyla ve hane içerisindeki beğeninin inceltilmesiyle ilgilenen sarayın kültürlü üyelerine dönüştüren uygarlık süreci üzerinedir. Bu, insan yapımı şeyler bazında söylenecek olursa, masanın nasıl olup da eyerin yerini aldığına ve kişisel adabın simgesi olarak çatalın ortaya çıkışına dair bir çalışmadır. Daha da ince terimlerle söylenirse, uygarlaşma süreci kaba ve şiddetli duyguların, aristokrasinin ve daha sonra burjuvazinin daha incelikli, daha yapmacıklı ve daha bireyselleşmiş davranışına dönüşmesidir. Uygarlaşma süreci bir yanıyla da yabanıl zevklerin, aristokrasinin kısıtlanmamış cinsel hazlarının, düşmanlara ve yabancılara beslenen şiddet dolu kinin dönüşümüdür. Bu dönüşüm esnasında, şiddet kültürü yerini modern insanın daha kesin, ayrıntılı ve disiplinli düzenlenmesine bırakır. Tıpkı insanların doğayı insanın amaçlarına tabi kılarak işlemesi gibi, uygarlık da toplumsal görgü kuralları ve düzenlemeler dayatılarak insan bedeninin eğitilmesidir. Bedeni uygarlaştırmak duyguyu ussallaştırmaktır ve bundan dolayı, Elias'ın tanımladığı uygarlık süreci Weber'in modern toplumların ana eğilimi olarak betimlediği ussallaşma sürecinin özel bir uyarlanışı olarak görülebilir. Hem ussallaşma hem de uygarlaşma, dışsal kısıtlanımın özkısıtlanım lehine çökmesini içeren görgü kurallarının biçimselleşmesinin genel süreci olarak görülebilir (Wouters, 1986).

---

* *patrimonyal*: Babadan oğula miras yoluyla geçen. (y.h.n.)

Dünya Egemenliği Etiği

Uygarlaşma ve ussallaşma sürecini, Batı kültürünün dünya egemenliği etiğinin kurumlaşması olarak, yani iktidar istencinin dışsallaşması olarak görecek şekilde daha da genelleştirebiliriz. İktidar istencinin kültürün kurumsallaşmasına, uygarlık ve usa bu şekilde genişletilmesi dünyanın sömürgeleştirilmesi olarak da görülebilir. "Dünyanın sömürgeleştirilmesi" ifadesiyle, yalnızca dışsal bir uzamın coğrafi sömürgeleştirilmesini değil, aynı zamanda bedenin kültür tarafından sömürgeleştirilmesini ve zihnin ya da bilincin us ve bilim tarafından sömürgeleştirilmesini kastediyoruz. Bundan dolayı, bu toplumsal gerçekliği ilkin insanoğlunun yerleşik bulunduğu uzam ya da çevre (doğa) olarak, ikinci olarak içselleştirilmiş bir uzam olan toplumsal gerçekliğin bir boyutu sıfatıyla bilinç uzamı (zihin) olarak ve sonuncu olarak ise benliğin cisimleştiği iç çevre (beden) olarak kavramsallaştırmalıyız. Weber'in ussallaşma süreci ile Elias'ın uygarlaşma süreci kavramları aracılığıyla düşünürsek, Batı kültürü, bilinç, insan bedeni ve doğa olmak üzere üç alanda iktidar istencinin kurumsallaşmasıdır. Biz bunu kültürel ve fiziksel bir sömürgeleştirme süreci olarak kavramsallaştırmıştık.

Weber çileciliğin, ussallaşmanın ve dünya egemenliği etiğinin gelişimini, Kalvinci tanrıbilimdeki tinsel yaşam ve budünyanın direngen olguları arasındaki gerilimin ya da çelişkinin bir sonucu olarak değerlendirdi. Hıristiyan kültüründe, tanrıbilimin bir bileşeni olarak "dünya" hazlar, usdışı tutkular, bencillik, kendi kendini yüceltme ve kişisel ziynet lüksü dahil olmak üzere insanı ilgilendiren bir dizi konuyu kucaklıyordu. Bu "dünya" kavramındaki temel mesele, insanın cisimleşmesi sorunu aracılığıyla görülebilir. Yani, dünya sorunu, Weber'in uygarlıklar toplumbilimi bağlamında, temel bir beden toplumbilimini, Weber'in toplumbiliminin bütününde üstü örtük kalan bir sorunu içerimler. Bedenin bu sorunsal niteliği yalnızca Weber'in toplumbilimine özgü bir mesele değil elbet, çünkü cisimleşmemizin sorunsal yönleri Avrupa geleneğindeki toplum kuramının birçok boyutunun temelini oluşturur.

İnsanın cisimleşmesinin Hıristiyan çileciliğindeki sorunsal niteliği, "et" teriminin kullanılışında çok belirgindir. Bununla birlikte,

Batı kültürünün ve muhtemelen bir bütün olarak insan kültürünün, etin sorunsal yönleriyle üç kurumsallaşmış düzen aracılığıyla, yani dinsel kültür, estetik kültür ve bilim aracılığıyla başa çıktığını öne sürebiliriz. Bu üç geniş kurumsal düzenek insan cisimleşmesinin doğasını dolayımlar, sunar ve düzenler. Din (*religio*), çeşitli ritüel pratikler aracılığıyla, tinsel varoluşun çıkarı ve toplumsal düzenin bütünlüğü doğrultusunda bedeni düzenler ve kısıtlar. Din, ahlaki bir düzen (*nomos*) olarak insanlardan oluşan kutsal bir gövde (*corpus*) yaratabilmek için bedenleri birarada tutan ve düzenleyendir. Sanatsal temsil dünyası, cisimleşmenin sanatsal görüngüler biçiminde temsil edilmesiyle bedenin daha ileri bir düzeyde kurumsallaşmasıdır. Sanat, bedenin kültürel temsile ve yeniden üretime tahsis edilmesidir. Son olarak, bilim, ama özellikle de tıp, bedeni toplumsal düzenle ilişkili bir sorun olarak düzenlemenin, kısıtlamanın ve temsil etmenin oldukça güçlü ve kültürel bakımdan farklı bir biçimidir. Çağdaş yapısalcılığın diliyle söylenecek olursa, sanat, din ve tıp, bedenin ve insan topluluklarının ussal ve disiplinli bir biçimde yönetilmesine yarayan üç büyük söylemsel oluşumdur. Nietzsche'nin penceresinden bakarsak, bu; sanat, bilim ve dindeki iktidar istencinin çözümlenmesinde genel bir çerçevedir.

Dünya egemenliği etiği, "dünya" kavramının olabilecek en geniş anlamıyla anlaşılmasını önerir. Dünya egemenliği etiğinin tarihsel boyutlarını izlerken, Protestan çileciliğinin kökenlerinin, sömürgelerin ve emperyalizmin gelişmesiyle ilişkili olarak burjuva kapitalist toplumun daha geniş hareketi içerisine oturtulması önem taşır. Bundan dolayı, dünya egemenliği anlayışının, aynı zamanda, Avrupa kapitalizminin küresel çevreyi keşfetmesi düşüncesini de kucaklaması gerekir. Tarihsel beden toplumbilimi, toplumların on altıncı ve on yedinci yüzyıllardan itibaren sömürgeleştirilmelerinin incelenmesini içerecektir. Bedenin bu dünya çapında egemenlik altına alınması, sömürgesel bağımlılıkların yaratılmasını gerektiren küresel etiğin bir boyutudur. Kısacası, din ve sanatın, iktidar istenci tarafından sömürgeleştirilen ve toplumsal düzenlemeler biçiminde kurumsallaştırılan alanlar olarak beden ve zihnin keşfe-

dilmeleri olduklarını savunabiliriz. Birbiriyle birleştirilen bilim ve askeri iktidar bedenlerin, insan topluluklarının ve kıtaların keşfedilmesinin araçlarıydı. Bu anlamda, beden toplumbilimi, Doğunun (coğrafi bir Öteki olarak) iktidar/bilginin çıkarları doğrultusunda denetim altına alınması, temsil edilmesi ve yönetilmesiyle ilgilenen bir söylem olarak oryantalizmin [şarkiyatçılık] çözümlenmesini içeren bir tasarının parçasıdır. Doğu, batılı usun bakışında miskin, kadınsı bir bedendir.

Weber bu-dünyasal etik anlayışını çözümlediğinde, dünya kavramını tanrıbilimsel bir bağlam içerisinde Tanrıdan yabancılaşma anlamında kullanıyordu. Yedi ölümcül günah öğretisi, bu etiğin canalıcı çekirdeğini oluşturuyordu. Bu günahların sonul kökleri, insanın cisimlenişinin etselliğinde yatıyordu. Protestanlık basitçe dünyayı reddetmeye değil, disiplinin dayatılması, düzenliliklerin ve gözetimin yaratılması yoluyla dünya üzerinde egemenlik kurmaya çalışmıştı. Bu disiplinler bilincin eğitilmesi aracılığıyla tutkuların tabi kılınmasını, gündelik yaşamın düzenlenmesini ve sömürgeleştirilmesini hedeflemekteydi. Ayrıca Protestanlık, daha önce görmüş olduğumuz gibi, ortaçağ manastır pratiklerinden devralınan bedenin dinsel-tıbbi yönetimini de üstlenmiştir. Sonuç olarak, Weber'in çileciliğin ve askeri disiplinin kökenlerine dair çözümlemesi, Foucault'nun disiplin pratiklerine ilişkin kültürel çözümlemesi ve Elias'ın uygarlığın gelişmesi konusundaki açıklaması arasında önemli bir yöndeşme bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Bu temele yaslanarak, uygarlaşma, ussallaşma ve sömürgeleştirmenin, üç alan (zihin, beden ve doğa) üzerinde egemenlik kurma ve tabi kılma süreçleri içerisindeki üç uğrak olarak kavramsallaştırılması gerektiğini savunduk.

Sömürgeci araştırmanın gelişiminin ve yeni kıtaların keşfinin, Protestan bir dünya egemenliği etiğinin çileciliğin bir görünümü olarak ortaya çıkışıyla yakından ilintili olduğunu savunmuştuk. Bedenlerin kullanıma açılması anlayışını kıtaların kullanıma açılması anlayışıyla ilişkilendiren çeşitli önemli eğretilemeler var. Daha doğrudan bir şekilde, bir kıtanın kullanıma açılması kavramıyla patolojik bedenlerin yapısını inceleyen bilimin gelişmesi arasında

eğretilemeli bir ilişki olduğunu öne sürebiliriz. Ortaçağdan beri, beden büyükevrenin (makrokozmos) küçükevreni (mikrokozmos) olarak görülmüştü. Batı kültüründe beden, zihnin içsel yaşamını, bedenin içsel çevresini ve dışsal evreni birbirine bağlayan bir ilişkiler dizisinin merkezi olarak görülmüştür. Salgısal hastalık kuramında, bedenin nasıl da doğrudan doğruya yıldızların dünyasıyla bağlantılandırıldığını açıkça görebiliriz. Hastalıklı zihnin melankolik huysuzluğu yıldızlarla bağlantılandırılır, bu da bilgi, duygu ve çevre arasında dolaysız bir ilişki olduğunu belirtir.

Dünya egemenliği etiği ilkin, kökleri bedensel işlevlerde yatan duyular ve deneyim hayatının karşısında zihnin araştırılmasına ve yüceltilmesine çalıştı. Bundan dolayı bu etik, disiplin ve kısıtlama aracılığıyla duyguyu usa tabi kılmaya baktı. Duygusal yaşamın usun egemenliği altına girmesi karşısındaki temel meydan okuma deliliğin ta kendisiydi. Modern *epistemen*in ortaya çıkışı, ussal düşüncenin sürekli güvende olmasını sağlayabilmek için delilik olanağını dışlamaya zorlandı. İkinci olarak, bu etik, tıbbın, özellikle perhizin yardımını gören dinsel disiplinler aracılığıyla bedeni (eti) tabi kılmaya çalıştı (Turner, 1982c). Bedenin din tarafından düzenlenmesi yaygın bir pratikler silsilesini, yani panoptisizmi içerecek şekilde genişletildi. Bu düzenleyici pratikler sistemine karşı temel meydan okuma da cinselliğin usdışılığıdır. Üçüncüsü, bu etik, uzamın, yani zihnin ve duygunun iç dünyasının karşıtı olarak dış dünyanın araştırılmasını içerdi. Bu dış uzam, sömürgeciliğin oluşum halindeki kültürü tarafından sahiplenildi ve düzenlendi. Bu sisteme temel meydan okuma, ussal bir sömürge güçleri sistemi içerisindeki usdışı patlamalar olarak görülen yerel halkın ayaklanmalarından ve isyanlarından geldi.

Bu beden, zihin ve akıl izlekleri, cinsellik ve usdışılıkla ilişkili olarak, sömürgeciliğin şafağındaki batı Avrupa kültüründe, örneğin Shakespeare'in *Fırtına* (*The Tempest*) adlı oyununda Miranda figürünün temsil ettiği doğa/et ve beslenme/tinsellik arasındaki derin çatışmaya karşı koyan Caliban figüründe biraraya getirildi. Ussallığı temsil eden Prospero'nun yetkeci yönetiminin eğretilemeli karşıtı Caliban'dır. Böylece Caliban'ın ötekiliği ve cinselliği,

düzenlemeye, bilime ve denetime yönelik sürekli bir tehdit kaynağıdır. Uygarlığın beden, duygu ve doğa üzerindeki kısıtlamalarının arkasındaki libidinal güç olan Caliban, salt enerjinin sömürgeleştirilmemiş, modern öncesi vücut buluşudur. Prospero'nun ussallığı; adayı düzene koyması, genç erkeklerin ve kadınların cinselliğini düzenlemesi ve bu yeni sömürgedeki çeşitli ruhların emek gücünü kullanması bakımından araçsal niteliklidir. Fırtına simgesi ve Prospero'nun doğa ve insan üzerinde uyguladığı güç, usçuluğun ve sömürgeciliğin iç içe geçmesine işaret eder. Prospero bilgi/iktidarın simgesidir.

Direnişin Varlıkbilgisi

Beden ve uygarlığa ilişkin tarihsel açıklamalar genellikle belirlenimci bir niteliğe bürünür ve ayrıca erekbilgiseldir. Erekbilgisel ve evrimci savlardan özellikle kaçınmaya çalışmış olan Weber'de bile, ussallaşma sürecine ilişkin açıklamasında belli bir kaçınılmazlık dozu vardır. Elias da savının evrimci olduğu iddiasını reddetmesine karşın, bugün bizim uygarlıktan arındırma diyebileceğimiz şeyin sorunlarını ele almamıştır. Benzer sorunlar, disiplinin çözümlenmesinde Foucault'nun benimsediği konumun da karşısına çıkar. Foucault kuramsal olarak ilerlemeci tarih kavramlarının olanaklılığına muhalifti; ayrıca bilimin ve Batı kültürünün tarihsel mantığını yapısöküme alma girişiminde bulunmuştu elbet. Gelgelelim, Foucault'nun çalışması yine de disiplinlerin panoptik denetim sistemi aracılığıyla kaçınılmaz olarak gelişeceğini öne sürer; buysa kazıbilimsel çözümlemesinin özüyle tam bir karşıtlık içindedir. Bu sorun, yani toplumsal değişim konusunda tekboyutlu ve erekbilgisel açıklamalardan kaçınma sorunu toplum bilimi içerisinde sık karşılaşılan bir sorundur. Sözgelimi, işlevselcilik farklılaşmanın ortadan kaldırılmasının koşullarını belirlemede devasa zorluklarla karşılaşmıştı.

Bu sorunla, insan davranışı ve toplumsal örgütlenme üstüne geliştirilen birçok toplumbilimsel yaklaşımda bir direniş ve muhalefet açıklamasının bulunmaması bakımından da karşılaşılır. Bu, kökenine inildiğinde, çağdaş toplumbilimde "aşırı toplumsallaşmış

insan kavrayışı" denilen sorundur (Wrong, 1961). Wrong'a göre, çağdaş toplumbilim, özellikle düzen sorununa getirilen Parsonsçı çözümle birlikte anılan toplumbilim geleneği, toplumsallaşmanın ve normların içselleştirilmesinin başarısını ya da etkililiğini vurgulaması yüzünden, toplumsal düzenlemenin karşısına dikilen insan direnişi düşüncesini bastırmıştır. Yetersiz toplumsallaşma hakkında bir şekilde döngüsel olan savlar hariç tutulacak olursa, böyle bir konum, sapkınlığın ve sapkın davranışın kalıcılığını açıklamada büyük zorluklarla karşılaşır. Wrong'un görüşünce, toplumsal normlara muhalefet düşüncesinin yeniden canlandırılmasının yolu, id'in temel önemdeki güçleriyle karşıtlık içinde olan süperego'ya ilişkin Freudcu anlayışın temel ruh-çözümlemeci yorumlarını yeniden keşfetmekten geçer. Wrong, Freud'u izleyerek, insanoğlunun toplumsal varlıklar olarak görülmesi gerektiğini, ama halihazırdaki normlar ve değerler sistemi içerisinde tamamen toplumsallaşmış olmadıklarını savunmuştur. Wrong, bu savın daha sonraki bir uyarlamasında (1977), toplumbilimsel bakış açısının üç kusurunu düzeltmesi gerektiğini savundu. Bu üç kusur, "yaşamöyküsünün, insan kalbinin güdüsel derinlikleri ile karmaşıklıklarının ve duygusal hayatlarımızın bedensel, hayvani köklerinin ihmal edilmesi" olarak sıralanabilir (1977: 54). Wrong'un iddiasını desteklemekle birlikte, bir adım daha atıp, hayatın cinsel kökleri ve istikrarlı toplumsal düzenin uygar gerekleri arasındaki çatışmanın Freudcu uyarlamasının Nietzsche'den türetilmiş olmasından ötürü, toplumbilimsel kuramın kusurlarının çaresinin Nietzsche'nin felsefi geleneğinde, yani iktidar-istenci kavramında aranması gerektiğini savunacağız.

Buna ek olarak, aşırı toplumsallaşmış insan doğası anlayışının yarattığı sorunun, aslında toplumbilim kuramında süregiden bir sorun oluşturan daha genel eylemlilik ve yapı sorununun özgül bir örneği olduğunu öne sürebiliriz. Son yıllarda bu sorun hakkındaki tartışma, Giddens'ın yapılaş(tır)ma nosyonunun egemenliği altına girdi (1984). Eylemlilik/yapı tartışmasının bir sorunu, eylemlilikteki eyleyenin kim ya da ne olduğunu sorma zahmetine pek az toplumbilimcinin girmiş olmasıdır. Eyleyenin insan bireyi olduğu

yönünde bir varsayım vardır; ama bedenin görüngübilimi ve insanın cisimleşmesinin doğası sorusuna eğilme konusundaki başarısızlığından ötürü, doyuruculuktan uzak bir varsayımdır (Smith ve Turner, 1986). Toplumbilimsel eylemlilik kuramlarında direniş kavramı genellikle beyinsel ya da bilişsel olmasının yanı sıra oldukça bireycidir. Direniş aktörün, örneğin başat kültürün kapsamlı ideolojik etkisine karşıt olarak hakiki gereksinimlerini ya da çıkarlarını algılamasına dayandırılır. Direniş, bu kuramlarda, ussal bir toplumsal eylem modeli çerçevesindeki bir farkındalığa dayandırılır. Bu konum, Talcott Parsons'ın toplumsal eylemin yapısı kavramının alternatif araçlar ve amaçlar arasından seçim yapan bir eyleyeni içermesinden ötürü, oldukça yaygındır. Benzer biçimde, Habermas eylemi iletişimsel bir eylem olarak kavrar. Buradaki iletişim bilgiyi, düşüncelerin mübadelesini, açık ve demokratik bir süreçte tartışmayı ve seçim yapmayı içerir. İktisadi yararcılık geleneğinden kaynaklanan bu ussal seçim anlayışları, insanın direnişinin doğasının yanı sıra duygu, duygulanım ve duyarlılığın insanın seçimindeki rolüne dair doyurucu bir açıklama sunmaz. Belirgin biçimde amaçlar arasında seçim yapanın yalıtılmış birey olmasından ötürü, bu ussal modeller büyük ölçüde bireycidir. Talcott Parsons gibi yazarlar bütün bir edimi karşılıklılığa dayanan bir toplumsal dünyanın içine yerleştirmeye çalıştı elbet. Gelgelelim, burada yine de esas olarak amaçların ussal seçimi ya da en azından amaçların genel değerler göz önüne alınarak seçimi vurgulanır. Bu eylem kuramları, klasik Kartezyen felsefenin ikici ve bireyci varsayımlarının bazılarını bertaraf eden cisimleşme nosyonuna yeterince önem vermez. Bunun tersine, biz Nietzsche'yi izleyerek, gündelik dünyanın, kurumların toplumsal dünyasından öncelikli olduğunu belirten öncülle işe başlıyoruz.

Bu gündelik dünya cisimleşmiş ve simgeler, duygular ve nesnelerin oluş halindeki karşılıklılık dünyasına dahil olmuş bulunan toplumsallaşmış bireyler tarafından kurulur. Bu, Nietzsche'nin "küçük şeyler"inin, yani beğeni, duygu, mübadele, deneyim ve oluşun gündelik dünyasıdır. Deneyim dünyası karşısında bilişsel inşaların ikincil olduğunu ya da en azından bilişsel dünyanın de-

neyimler, mübadeleler, duygular ve ruh halleri üzerine bir düşünüm olduğunu düşünüyoruz. Harfiyen söylenirse, düşünme, bu yoğun gündelik uğraş ve cisimleşme dünyasının bir ussallaştırılmasıdır. Düşünme, oluşun varlık tarafından düzenlenmesidir. Bundan dolayı, Marx'ı izleyerek, bir kültür, ruh hali ve örgütlenme dünyasının mirasçısı olarak toplumsallaşmış bir insanoğlu varsayımıyla işe girişiyoruz. "Toplum" kavramı, toplumsallaşmış varlıkların aralıksız işleyen sonsuz karşılıklılık dünyasının soyut bir dilegetirilişini ifade eder. Ayrıca, cisimleşmiş kişinin bu gündelik dünyasını, düzenleme ve denetime karşı bir direniş dünyası olarak görüyoruz.

"Cisimleşme" terimiyle, pratikte deneyimleri kavramlardan, duyguları usyürütmelerden, zihni bedenden ayırmanın olanaksız olduğu bir duruma gönderme yapıyoruz. Bir kişi olmak temelde beden içerisinde sınırlanmaktır, ama beden bilinçli dünya deneyimleri düşüncesinden ayrı tutulamaz. Kişi ve beden arasındaki ilişkinin felsefi açıdan oldukça karmaşık olduğu besbelli. Kişi, kimlik, toplumsal rol ve beden arasındaki ilişkiler oldukça muğlaktır. Bu çalışmada cisimleşme düşüncesini, "bir bedeni olmak", "bir beden olmak" ve "vücut bulmak" arasında kurduğumuz karşıtlık aracılığıyla ifade etmeye çalıştık. Kartezyen felsefedeki ana imge, kişinin bir uzantısı olarak bir bedene sahip olma imgesidir. Ama bu, görüngübilimsel bir bakış açısından yetersiz bir imgedir. Nietzsche'nin belirttiği gibi, bir beden olduğum duygusunun varlığı ile kişi ve beden arasında bölünmemesi gereken bir birliğin varlığı söz konusudur. Bedenimi hasta olduğum sürece yabancı bir kendilik olarak yaşantılayabilirsem de, insanoğlunun bedeni üzerinde dolaysız bir egemenliği vardır; böylece, normal olarak kollarımızı ve bacaklarımızı çevremizle ilişkili şekilde hareket ettirmeyi düşünmek zorunda kalmayız. Uzanıp yatmanın görüngübilimi nesne olarak bedenin ve özne olarak bedenin karmaşıklığını gösterir.

> Güçlü bir nesne olma izlenimi verebilen hareketsiz yatma bile, anlamını bu konumda gerçekleştirdiği amaçta bulur. Akşamleyin kendimi çarşafların arasına bir nesne olarak bırakmam kesinlikle, kendimi gecenin hareketsiz yatma

> fizyonomisince ayartılmaya bırakırım... kendimi bu fizyonominin dışına çıkarır çıkarmaz ve uzanıp yatmamı bir nesnenin yatırılıp bırakılması kılar kılmaz –yani kendimi, battaniyelerin altında bitki gibi uzanan nesne "beden"le meşgul eder etmez– gevşeme duygum sona erer (van den Berg, 1966: 103-4).

Bu deneyimler yalıtılmış bireylerden yola çıkılarak değerlendirilmemeli. Benim bir kişi olarak kendime ilişkin deneyimim, bedenimin etkileşim içindeki mevcudiyetiyle ve insanların benim toplumsal mübadelelerdeki cisimleşmeme gösterdiği tepki biçimiyle yakından ilişkilidir.

Bundan dolayı, bu Nietzsche çalışmasında, gerçekliğin üç düzeyi arasında bir ayrım gözeteceğiz; bunlar bireysel cisimleşme, toplumsal *habitus*'un gündelik dünyası ve düzenleyici kurumların büyük toplumsal dünyasıdır. Düzenlemenin kurumsal dünyasının, Nietzsche'nin bakış açısından hıncın ve büyük disiplinler biçimine aktarılmış çileci denetimlerin bir kurumsallaşması olduğunu savunmak istiyoruz. *Habitus*'un gündelik dünyası, karşılıklılıkların ve mübadelelerin kalıcı ve sonsuz dünyasıdır. Cisimleşme dünyası, düzenleme ve denetime karşı insani direnişin alanıdır ve kurumsallaşmış uygarlık ve sömürgeleştirme biçimleriyle sürekli bir gerilim içerisinde varolur. Kısacası, "toplum"un kurumsallaşmış gerçekliği, gündelik karşılıklılıklardan ve insan varoluşunun temel ya da basit boyutlarından ortaya çıkan bir üstyapıdır. *Habitus*'un altyapısını üç boyutlu (kendileşme, cisimleşme ve güçlü kılma) bir bölge olarak kavramsallaştıracağız.

Kendileşme terimiyle insan eyleyenlerin bilgili, bilinçli ve özbilinçli aktörler oldukları gerçeğine gönderme yapıyoruz. İnsan eyleyenlerin kendilerini düzenleme etkinliği, enformasyonu anı ve özyaşamöyküsü biçiminde depolama kapasitesini ve bilinci öngerektirir. Bu bilinç kapasitesi, kuşkusuz insanların özgül eyleyenler olarak kendi tikellikleri ve bireysellikleriyle de sınırlıdır. Farklı kültürlerin birey ve bireyciliğe farklı ölçülerde ağırlık vermelerine (Marsella, Devos ve Hsu, 1985) karşılık, insan eyleyenlerin bilinç, özbilinç ve farklılığın bilgisini taşıyabilme yetenekleri ve kapasiteleri hakkında birtakım önvarsayımlar olmaksızın tikel bir birey

anlayışını kavramsallaştırmak olanaksız. Bir kişi olmak belirli bir düzeyde bir bellek ve bilince sahip olmak olsa da, aynı zamanda farklılık bilincine sahip olmaktır. Bir kişi olmak, tikel bir kişi olmaktır. Bu sav, grup kültürüne uyum sağlanmasına değer vererek bireysel farklılık düşüncesine pek az ağırlık veren kültürlerin tarihsel varoluşu tarafından yanlışlanmış olmaz; çünkü mekanik dayanışmaya yaslanan toplumlarda bile, farkındalık ve özfarkındalık konusunda hiç değilse basit bir kapasite mevcut olacaktır. Bundan ötürü, insan eyleyenlerin kendilerinin eyleyen olduklarına ilişkin bilinç aracılığıyla davranışlarını ve eylemlerini gözleme kapasitesi bir ölçüde gelişmeksizin toplumların varolmaları olanaksızdır. Weber'in eylem toplumbiliminde ve toplumsal eylem tanımında vurguladığı gibi, insan etkinliklerinin ayırt edici yönü bu etkinliklerde anlamlılığın, bilginin, özfarkındalığın ve kendi kendini gözlemenin mevcut olmasıdır. Schutz gibi yazarların görüngübilimsel geleneğinin açığa çıkardığı gibi, gündelik dünya sorgulanmaksızın kabul edilen bir dünyadır; alışılagelmiş şekilde üzerinde düşünülmeyen, düşünümsel olmayan, kalıplaşmış ve alışkanlığa dayalı deneyimler dünyasıdır. Gündelik dünya bir pratik icraat dünyasıdır. Gelgelelim, bu sav, en az onun kadar önemli olan ve ilke olarak tüm insan davranışının pratik ve bilinebilir olduğunu belirten savı etkisiz hale getirmez ya da onu zayıflatmaz. Ayrıca, kendileşme hakkındaki bu savın pekâlâ bireyci bir görüngübilim gibi görünebileceğini de (Alexander, 1980) belirtmeliyiz, ama buna karşılık bilgi ve etkileşimin toplumsal niteliğini temel bir önvarsayım olarak almaktayız. Dahası, birey düşüncesi, "biz"le etkileşim içinde ve "biz"in karşısında varolan bir "Ben"i ima eder.

Bilinebilirlik hakkındaki savın önemi, bireysel eylemin alttoplumsal dünyasının muazzam bir direniş kapasitesine sahip olduğunu ileri sürmesinden kaynaklanıyor. Birçok köktenci ideoloji ve çağırma kuramı (Therborn, 1980) genellikle, toplumsal bireylerin tam da insan varoluşunun öznelliğinin bir sonucu olarak ideolojik yapılar tarafından geliştirildikleri, düzene sokuldukları ve gözlendikleri zemin olarak özbilincin rolüne sıklıkla dikkat çekmişlerdir. Birey, toplumsal roller içerisinde basitçe bilgi ve iktidarın sonucu

olarak kavramsallaştırılır. Bizse insan öznelliğinin aynı zamanda muhalefet ve direnişin de bir temeli olduğunu savunuyoruz, çünkü bir emri anlamak ve yerine getirmek için gerekli olan zihinsel işlevler aynı zamanda yanlış anlama, itaatsizlik ve hatalı davranış için de gereken araçlardır. Kısacası, eşzamanlı olarak hem emirleri yerine getirmenin hem de itaatsizliğin temeli olan bilgi, daima eğilip bükülebilir ve muğlak bir niteliktedir. Bir kurala uymak, kurallara uymama kapasitesini öngerektirir ve aslında tam da bir kuralın ya da emrin doğası, bilgili bir aktörün ona uymamasını olanaklı kılacak niteliktedir. Buna koşut bir sava göre, ideolojik bir talebe boyun eğmek için gerekli olan bilinç aynı zamanda bu türden kültürel tahakküm biçimlerinden kaçınma ve onları yadsıma kapasitesini ya da yeteneğini üretir. Böylece toplumsal sistemler içerisindeki çağırma kapasitesi, direnişin bir temeli olarak çağırmadan kurtulmanın da söz konusu olduğunu ima eder. Bu sav, Durkheim'ın kültürel denetim kuramındaki normatif düzenle ilgili savma benzer; normatif bir düzenin varlığı tam karşıtını da, yani sapkınlık ve muhalefeti de içerimler.

Biz burada, bilinçli kendileşmenin; bir eyleyen olarak insanoğlu anlayışının temel bir öğesi, ideolojik denetime karşı direnişin temel bir boyutu ve ideolojik sınırlamalar karşısındaki tüm ütopyacı muhalefet içerisindeki bir öğe olduğunu savunuyoruz. Aşırı toplumsallaşmış insan kavramına getirilen bir seçeneğe, Nietzsche'nin iktidar istencine ilişkin açıklamasından kaynaklanan bir seçeneğe zemin hazırlamak için bilinebilirliğe ve kendileşmeye önem veriyoruz.

Daha önce savunmuş olduğumuz gibi, insan eylemliliğinin ikinci boyutu, insan cisimleşmesinin önemidir. Zihin ve bedenin ayrı boyutlar ya da kendilikler olarak ele alındığı, bedenin sadece bir uzantı olarak görüldüğü Kartezyen modelin sorunlarına ilişkin tartışmaları burada yinelemeye gerek yok. Deneyim konusu olan görüngüleri daha fazla öne çıkarmak ve özellikle de duygu ile duygulanıma ağırlık vermek için Nietzsche'nin düşünme ve ussallaşma üzerine görüşlerini izleyerek cisimleşmenin önemini vurgulamıştık. Bunu yaparken, dünyanın sorgulanmaksızın kabul edilen ger-

çekliği karşısında, alışkanlık karşısında ve deneyim ile duygunun karşısında bilişsel karar almanın gereğinden fazla öne çıkartılması anlamında, toplumbilimsel eyleyen ve eylemlilik tanımının önemli ölçüde düşünselleştirildiğini öne sürdük. Bu bilişsel boyutun başka bir görünümü de, geleneksel toplumbilimin bedeni bir kölelik biçimi olarak ele alan birkaç kültürel varsayımı devralmasıdır. Tüketimciliği, örneğin gereksinimlerin sahte doyumu modern bir toplumsal kölelik biçimidir önermesine dayanarak eleştirmek, toplumbilimcilerin sıklıkla yaptıkları şeylerden biridir. Buradaki düşünce, gereksinimin bizi kurumsal düzenlemeye bağımlı kıldığı ve dolayısıyla denetime maruz bıraktığıdır. Gelgelelim, biz Marx ve Nietzsche'yi izleyerek, *praksis*in geleneksel önemi açısından bu duyumsal cisimleşmenin bireyselliğinin temel nitelikte olduğunu ve bizce bir cisimleşme kuramına dayanan duyumsal *praksis*e birtakım göndermeler yapılmaksızın yeterli bir eyleyen ve eylemlilik kuramı geliştirmenin olanaksız olacağını savunduk. Çağdaş toplumbilimde insan eyleyenin sunulma ve betimlenme tarzı genellikle bir cisimleşmeden arınma biçimini önerir, çünkü biz toplumbilimciler aktör hakkında konuşurken genellikle tümüyle bilişsel ve ussal bir boyutta değerlendirilen normlara ve değerlere gönderme yapan bir katıksız seçimler çerçevesinden konuşuruz. Bu, ussal aktör olarak iktisadi insanın toplumbilimsel uyarlamasıdır.

Son olarak, *praksis* ya da pratik-bilinçli etkinlikler kavramı, aynı zamanda insanın güçlü kılınması nosyonunu, yani bir şey yapma, eyleme geçme, seçim yapma ve istenilen durumu gerçekleştirme kapasitesini de öngerektirir. Bu güçlü kılma anlayışı, Marx'ın *praksis* düşüncesi, Feuerbach'ın duyumsal eylem nosyonu, Parsons'ın eylem kuramındaki istenççilik kavramı ve son olarak Giddens'ın yapılaşma görüşü dahil olmak üzere toplumbilimdeki pek çok gelenek açısından temel niteliktedir. Giddens'ın vurguladığı gibi, "eylem" düşüncesi basitçe bir kerelik bir olayı değil, tam tersine cisimleşmiş kişilerin gündelik dünyada gerçekleştirdikleri etkinliklerin, müdahalelerin ve davranışların sürekli bir akışını içerir. Buradaki müdahaleler akışı olarak pratik etkinlik anlayışı, bir beden toplumbilimi çerçevesinde geliştirilmesi önem taşı-

yan bir konumdur, çünkü toplumbilimdeki baskıcı, belirleyici ve kısıtlayıcı toplumsal kurumlara çok büyük bir yer veren kuramsal geleneklere karşı önemli bir seçenek sunmaktadır. Nietzsche'nin şu gözlemine yer vermenin tam zamanıdır: "İktidar istenci kendisini ancak *engellere* karşı ortaya koyabilir; bundan dolayı kendisine direneni arar" (*WP*, 656). *Praksis* nosyonu, hem Marxçılıkta hem de toplumbilimde toplumsal yapılara yönelik pratik, duyumsal direnişi dışlayan yapısal belirlenimciliğe karşı bir seçenek sunar. Gelgelelim, bilinçli cisimleşmiş eyleyenler tarafından gerçekleştirilen pratik etkinlik anlayışı, aynı zamanda toplumsal aktörlerin arzu edilen hedeflere ulaşmasını olanaklı kılan kaynaklar olarak anılabilecek iktidar kavramı açısından da temel niteliktedir.

Güçlü kılma kavramı yalıtılmış bireysel aktörlere olduğu kadar toplumsal gruplara ve ortaklaşalıklara uygulanabileceğinden ötürü, bu kavram doğası gereği yöntembilgisel olarak bireyci değildir. Bununla birlikte, biz, *habitus* ya da kurumsal iktidar biçimleriyle ilgili daha gelişkin kavrayışlara bir temel sağlayabilmek için iktidarın varlıkbilgisinden başlıyoruz. Dahası, güçlü kılma nosyonu, tüm eylemlerin amaçlı olduğunu ya da bilinçli müdahalelerin ürünü olduğunu belirten bir görüşü içermez ya da gerektirmez. Tam tersine, güçlü kılma ve pratik eylem düşüncesi, amaçlanmamış sonuçlar anlayışıyla ve eylemlerin amaçlanmamış sonuçlarının pekâlâ kısıtlayıcı olabileceği ve insan eylemliliğiyle olumsuz bir ilişki içerisinde olabileceği düşüncesiyle bütünüyle uyuşabilir (Turner, 1981). Bizim görüşümüzce, güçlü kılma düşüncesi Nietzsche'nin iktidar istenci düşüncesinde direniş güçlerinin değişmez bir ölçeği olarak gömülüdür. Bundan dolayı güçlü kılma ve muktedir olma kavramları tam da hayat ve özellikle toplumsal hayat kavramı açısından temel nitelikte gibi görünüyor.

*Praksis*in bu şekilde bilgi, beden ve iktidarın oluşturduğu üç boyut temelinde ele alınması, en azından başat ideolojilerin eleştirilerinde ima edilen ideolojik içine katma ve tabi kılma düşüncesine (Abercrombie, Hill ve Turner, 1980) karşı olan belli kuramsal savlar için varlıkbilgisel bir temel sağlama girişimidir. Marx'ı izleyerek, toplumsal varlığın bilinci belirlediğini, bilincin toplumsal

varlığı belirlemediğini savunabileceğimizden ötürü "toplumsal varlık" kavrayışının bir yorumuyla birlikte toplumsal biçimlerin bir çözümlemesine girişmeye gereksinimimiz var. "Toplumsal varlık" kavramının sonul olarak ya da özellikle emek düşüncesinde temellendiği ve dahası emek düşüncesinin ancak üretim tarzından kaynaklanan toplumsal ilişkiler bazında anlaşılabileceği yönündeki yorum çok sığ bir yorumdur. "Toplumsal varlık"ı öncelikle iktisadi bir kategori kılmak, Aristoteles'in pratik eylemlilik düşüncesinden geçerek Feuerbach'a gelen ve oradan Marx'a ulaşan *praksis* anlayışının en alttaki köklerini yanlış anlamaktır. Bilincin iktisadi ilişkilerin ve üretimin pratik sorunları tarafından (iktisadi güçlerin duyarsız zorlaması tarafından) belirlendiği apaçık; ama toplumsal varlık aynı zamanda cisimleşme nosyonu bakımından da temel önemdedir ve esas olarak gündelik *habitus*'un süregiden niteliğine dayanan bilincin içeriğini ve biçimini belirleyen, duyarlı eyleyenlerin pratik-bilinçli etkinliklerinin bütünüdür. Bundan dolayı, direnişin kökleri basitçe üretim ilişkileri üzerine ya da daha genel olarak iktisadi biçimler üzerine verilen mücadelelerde yatmayıp, biyolojik gerçeklik üzerine verdikleri mücadele dahil olmak üzere insan çabalarının ve eylemlerinin çokboyutluluğunu içerir.

Toplumsal ilişkilerin ve toplumsal etkinliklerin üç düzeyde kavramsallaştırılabileceğini savunmuştuk. İlkin, hayatlarını sürdürebilmek için zorunlu olarak bitip tükenmeyen etkinliklerin akışına kapılmış olan güçlü kılınmış, cisimleşmiş bilinçli varlıklar dünyası söz konusudur. İkincisi, böylesi toplumsal varlıklar arasındaki yoğun karşılıklılıklardan oluşan *habitus* söz konusudur. Bu gündelik dünya toplumsal kurumların yaslandığı temeldir ve bu *habitus*'un istikrarı son çözümlemede bütüncül toplumsal sistemlerin istikrarıdır. Son olarak, sonuçta gündelik dünya iktisadi, siyasal ve kültürel olmak üzere üç asal kurumsal ilişki tarafından yapılandırılır ve bunların etrafında örgütlenir. Toplumsal ilişkiler görüşümüz içerisinde, bu üç yapının toplumsal varlıkların *praksis*lerinin üç boyutuna karşılık geldiğini savunduk. İnsanoğlunun iktisadi dünyada doyurulan gereksinimleri, ilgileri ve hedefleri vardır; cisimleşmeye iktisadi alanda üretim ve tüketim dünyası

karşılık gelir. İnsan eyleyenlerin güçlü kılınmaları siyasal ilişkiler yapısına ya da büyük-toplumsal iktidara karşılık gelir ve son olarak kişilerin bilinçli kendileşmeleri kültürel ya da ideolojik sisteme karşılık gelir. Biz, hem *habitus* ile toplumsal kurumlar arasında karşılıklı mübadele olduğunu hem de cisimleşen eyleyenlerin gündelik dünyası ile şeyleşmiş, tarihsel sürekliliğe sahip, kapsamlı toplumsal disiplinler ve düzenlemeler arasında çatışma, gerilim ve muğlaklık olduğunu savunuyoruz. Devletin büyük toplumsal dünyası, cisimleşmiş kişilerin gündelik hayatındaki karşılıklılıklar dünyasının saptırılmış ayna-imgesidir. Karşılıklılığın yinelenen boyutları, toplum düzeyinde yinelenen kurumlar ve kurumsallaşma bazında yeniden üretilir.

Eylemlilik/yapı sorununun bu uyarlaması, yapılaşma kuramı üzerine bir düşünüm olarak görülebilir (Giddens, 1984). Bununla birlikte, biz toplumsal ilişkilerin üç düzeyine ilişkin kuramın esas olarak Nietzsche'nin iktidar istenci açıklamasından kaynaklandığını öne süreceğiz. Toplumsal biçimler, toplumsal içerik ve eylemlilik hakkındaki geleneksel sorunların bu şekilde ele alınmasının şu özgül nitelikleri vardır: İlkin, bu ele alma tarzı, iktidar istencinin cisimleşmiş halleri olarak insan eyleyenlerin ayırt edici özelliklerinden hareketle, tüm insan hayatında ve toplumsal etkileşimde direnişin özsel ve kaçımlamaz mevcudiyeti anlayışına yaslanır. Bu bakış açısında direniş ikincil sırada yer almayıp ya da ilineksel olmayıp, toplumsal hayatın zorunlu bir görünümüdür. İkinci olarak, eyleyenlerin "küçük şeyler"in gündelik dünyasındaki karşılıklılığına özel bir önem veriyor ve böylece önceliği eylemin varsayımsal ya da gelecekteki hedefleri arasında seçim yapan bilişsel eyleyen nosyonundan ziyade *habitus* içerisindeki deneyime konu olan mübadelelere veriyoruz. Üçüncüsü, Nietzsche'den kaynaklanan bu bakış açısı, toplumun ve toplumsal biçimlerin gündelik dünyanın istikrarı ve dayanışması üzerindeki asalak olduğunu düşünür; toplum esas olarak mübadele örüntülerinin düzenlenmesi ve denetlenmesine yönelik kurmaca bir söylemdir. Dördüncü olarak, cisimleşmiş kişileri ve toplumsal karşılıklılıkları düzenleyen disiplinlerin gelişiminin uzun bir ussallaşma sürecinin tarihsel sonucu

olduğunu vurgulamıştık. Nietzsche'nin toplum felsefesinin merkezinde yatan çatışkı, iktidar istencinin tam da bu istencin gerçekleştirilmesine hasım olan toplumsal yapıları yaratan gerçekliğin sömürgeleştirilmesi olmasıdır. Simmel'in taslağını sunduğu, Scheler'in çalışmasında geliştirilen ve Berger ile Luckmann tarafından gündelik dünyanın toplumsal kuruluşu çözümlemesinde ayrıntılandırılan kültürün trajedisi işte buydu. Disiplinin tahakkümü, bilim olarak kurumsallaşmış biçimi içerisinde iktidar istencinin bir tezahürü olarak araçsal usun bir sonucudur.

Bilim, Tahakküm ve Doğa: Sonuç

Nietzsche'nin bilimsel bilgiyle ilintili sorunu, Weber'in usçuluk ve demir kafesle ilgili kötümserciliğinin temelini hazırladı. Nietzsche usun doğa üzerinde kurduğu tahakkümü, iktidar istencinin bir etkisi ve bundan dolayı gerçekliğin düşünce ve eylem tarafından düzenlenmesinin bir sonucu olarak gördü. Bu bölümde, bir sömürgeleştirme tasarısı olarak dünya üzerinde egemenlik kurma etiğinden, yani varlığın, zihnin ve doğanın bir işgalinden söz ettik. Nietzsche'nin, insanın ve doğanın insanlığın amaçlarına yabancılaşmış güçlerin tahakkümü altına sokulması olarak adlandırdığı bilime yönelttiği eleştiri bir yandan Heidegger, öbür yandan Frankfurt Okulu'nun eleştirel kuramcıları tarafından benimsendi. *Varlık ve Zaman*'da (*Being and Time*) Nietzsche'nin adıyla yalnızca üç vesileyle karşılaşılmasına rağmen, Heidegger'in tasarısı Nietzsche'de ve Nietzsche'nin mirasında içerilen sorunların egemenliği altındaydı (Krell, 1975). Bilim biçimine bürünmüş tahakkümün bu eleştirisi, aynı zamanda Herbert Marcuse tarafından *Yadsımalar*'da (*Negations*, 1968) ve *Tek Boyutlu İnsan*'da (*One Dimensional Man*, 1964) geliştirildi. Bundan dolayı, doğanın tahakküm altına alınmasına ilişkin bu çeşitli yorumların (Leiss, 1972), Nietzsche'nin bilim eleştirisinde ortak bir kökü vardır: Nietzsche tıpkı insana karşı çalışan hıncın bedenin bir nevrozu oluşu gibi, bilimi de hayatın bir yadsınışı olarak insana karşı çalışan insan isteminin şeyleşmiş bir biçimi olmakla eleştirmişti. Nietzsche'nin karmaşık konumu; bilinçli varlıkların gerçekliği düzen-

lemeleri ve istemeleri esnasında teselli bulmalarını sağlayan din ve sanatın yanı sıra yarar üreten bilgi, tahakküm olarak bilgi/iktidar ve bir yanılsama olarak bilim anlayışlarını içeriyordu. Nietzsche'nin konumunun özü şu satırlarda ifadesini bulur:

> Bilgi, iktidarın aleti olarak iş görür... belli bir türün varlığını sürdürebilmesi ve iktidarını arttırabilmesi için türün gerçeklik anlayışı, hesaplanabilir ve değişmez olandan yeterince barındırmalıdır ki bunun üstüne bir davranış sistemi oturtabilsin. Muhafaza etmenin yararı... bilgi organlarının gelişiminin berisindeki güdü olarak durur –bilgi organları, onların gözlemi bizim korunmamıza yetecek biçimde gelişir. Başka bir anlatımla: Bilgiye duyulan arzunun ölçüsü, iktidar istencinin bir tür içindeki gelişiminin ölçüsüne bağımlıdır: Bir tür, belli bir gerçeklik miktarını, gerçekliğin efendisi olabilmek için, gerçekliği kendi hizmetine girmeye zorlayabilmek için kavrar (*WP*, pasaj 480).

İktidar, muktedir olma ve kısıtlama olarak ussal bilginin niteliğine ilişkin bu taslak, çağdaş eleştirel kuramın ve bu kuramın kurumsallaşmış usçuluk olarak, yani insana karşı bir intikam sıfatıyla dünya üzerinde egemenlik kurma etiğinin örgütlenmesi olarak kapitalizme verdiği yanıtın zeminini hazırlamıştır. Frankfurt Okulu'nun Marx'tan daha çok Nietzsche'ye borcu vardır.

III
Rahip Bir Muhafız Alayı Askeridir – Weber'de Ussallaşma ve Kültürel Denetim

Giriş

Weber'in toplumbiliminin temel soruları konusunda yaygın bir görüş birliği olmamasına rağmen (Hennis, 1983; Tenbruck, 1980), Weber'in toplumbilimsel bakış açısını biçimlendiren ve bu bakış açısında başat konumda olan genel düşünsel ve toplumsal güçler konusunda bir görüş birliği söz konusudur. Bu genel durum mutlak bir ahlaki oydaşımın olmadığı bir dünyada değerlerin göreliliği sorununu ve etik sorumluluk sorusunu içerir. Bu değer göreliliği sorunu, özellikle Weber'in birer meslek olarak siyaset ve bilim üzerine kaleme aldığı yazılarında öne çıkıyordu, ama aynı zamanda toplumbilimdeki değerden bağımsızlık sorununa genel yaklaşımını da etkilemişti. Bu ahlaki bağdaşmazlık sorunu kendisinin kişisel ahlaki ikilemlerinde de önemli olmuş ve bu ahlaki perspektivizm sorunları onun dünya görüşünü biçimlendirmişti. Bu noktalar Marianne Weber'in kocası üzerine yazdığı yaşamöyküsünde kolayca görülebilir (M. Weber, 1975; Kent, 1985).

Weber'in toplumbilimi üzerindeki ikinci genel etki buradan, yani toplumbilimsel soruşturmanın amacına ve odağına yeterli bir meşruluk sağlama sorunundan kaynaklanır. Bu sorun şöyle de ifade edilebilir: Eğer ahlaken tutarsız bir dünyada yaşıyorsak, bizzat toplumbilim tasarısı hakkında bir görüş birliği söz konusu olabilir mi? Eğer değerlerin çökmesinin modernizm tasarısını olanaksız kıldığı bir dünyada yaşıyorsak, toplumbilimin "büyük anlatıları" da olanaksızlaşır. Bu durumda, toplumbilim sadece söylemsel bir olayın parçasıdır. Weber mesleki açıdan toplumbilimdeki değer yansızlığına açıkça bağlı olmasına karşın, aynı zamanda araştırmaların değerlerle ilişkili olduğu düşüncesine de bağlıydı. Gelgelelim, Weber olgu ve değerler arasındaki bu biçimsel ayrıl-

mayı deneysel araştırmaları sırasında sürekli olarak ortadan kaldırmıştır; toplumbiliminin bu özelliği, özellikle Almanya'daki iktisadi siyaset ve devletin rolü hakkındaki savlarında çok açıktı (Mommsen, 1985; Tribe, 1983). Alman iktisadi çıkarlarının korunması bağlamında dış siyaset hakkında yazarken, basitçe toplumbilimin güçlü bir devlet oluşturmanın çıkarları doğrultusunda gelişeceğini varsayıyordu. Benzer şekilde, Alman işgücünün etnik niteliği hakkındaki yorumları, Weber'in kır toplumbiliminde siyasal değer bağlılıklarının merkeziliğini ortaya çıkarmıştır; buna karşın Weberci toplumbilim bu konumlar için ussal bir haklılaştırma ya da en azından kendi öncülleriyle uyumlu bir haklılaştırma sağlamada zorluk çeker.

Bunların sonucu olarak, Weber'in toplumbiliminin üçüncü bileşeni, geç on dokuzuncu yüzyıl Almanya'sının siyasal bağlamına oturtuluyordu. Weber'in devlet bürokrasisi ve siyasal önderlik karşısındaki tutumunu hakkıyla anlamamız, Weber'in Alman toplumunu uluslararası bir rekabet ortamında yönlendirecek gerçek bir siyasal önderliğin olmadığını düşündüğü Alman toplumsal ve siyasal gelişimi çerçevesi içerisinde olanaklıdır ancak (Giddens, 1972; Mommsen, 1974; Ringer, 1969). Bu unsurlar biraraya getirilerek Weber'in toplumbiliminin ahlak ve siyasal güç, ahlak ve yararcı iktisat arasındaki bir dizi gerilim üzerinde temellendiği savunulabilir. Weberci toplumbilimin önde gelen bir izleğini temsil etmesi nedeniyle siyasal tahakküm sorunu Weber üzerine yapılan incelemelerde sık sık ele alınmış olsa da (Parkin, 1982; Eden, 1984), Weber'in toplumbilimindeki etik ve iktisat sorunu üzerinde yeterince durulmamıştır. Özellikle Durkheim ve Tönnies gibi yazarların eserlerinde öne çıkan yararcı iktisadi özçıkar ve toplumun ahlaki çerçevesi arasındaki çelişkilerin, genel olarak on dokuzuncu yüzyıl toplumbiliminin merkezi bir izleği olduğunu vurgulamamız gerekir. Bir tek Talcott Parsons (1937) bu meselenin önemini teslim etmiştir, ama konunun genel dallanıp budaklanmaları toplumbilimsel literatürde tam anlamıyla serimlenmemiştir (Holton ve Turner, 1986).

Weber'in toplumbiliminin birkaç gerilim ya da çelişkiye yoğunlaşmış olduğu yolundaki bu anlayış, onun eserlerine ilişkin son

zamanlardaki yorumların önemli bir yönü olageldi. Bu çatışkılar iyi biliniyor: Bürokrasiye karşı karizma; sonuca karşı amaç; iktisada karşı din; yapıya karşı eylem. Bu kuramsal karşıtlıklar, insanlığın amacının modern toplumun demir kafesi tarafından yadsındığı görüşünü içeren Weber'in toplumbiliminin yazgıcılık anlayışı aracılığıyla özetlenebilir (Turner, 1981). Kimi toplumbilimciler, Weber'in eserlerini özellikle etik sorumluluk düşüncesi bağlamında bir izlek etrafında birleştirerek, Weberci toplumbilimdeki bu bariz çelişkileri ve gerilimleri en aza indirmeye çalışmıştır (Roth ve Schluchter, 1979; Scaff, 1984; Thomas, 1984). Bu liberal Weber yorumları, Weber'in dünyasının ahlaki belirsizliklerini etkisizleştiren deneysel bir çerçeve içerisinde Weberci toplumbilimin sorunlarını ehlileştirme girişimleri olarak görülebilir. Weber'in tarih görüşünün merkezi açmazı, erdemli olan her şeyin (us, imgelem ve ahlaki özgecilik), araçsal ussallığın yönetilen bir toplumun ve demir kafesin temellerini oluşturmasından ötürü, insan yaratıcılığıyla karşıt bir konumda duran bir dünyayla sonuçlanmasıdır. Weber'in toplumbiliminin verdiği temel ders, ussal kapitalizmin oluşumuna ne gibi etkenler dahil olmuş olursa olsun, düşünsel ussallaşma ve kapitalist girişimin bu bileşiminin yazgı belirleyici bir mantığının söz konusu olduğudur. Araçsal ussallık bir kez kapitalist üretim ve düzenleme yöntemleriyle birleştikten sonra, modern gelişmeler geri dönülemez bir yola girmiştir. Nitekim, Weber'in tarih görüşü Reform Hareketi'nin, bilimin ortaya çıkışının ve iktisadi bireyciliğin gelişiminin uzun vadeli sonuçlarına ilişkin ironilerle doludur.

Weber'in bu bağlamdaki kötümserciliği, özellikle kültürün trajedisi ve modern dünyanın ussallaşmasında paranın etkisi konularındaki görüşü kuşkusuz Simmel gibi yazarlar tarafında da paylaşılmaktaydı (Simmel, 1978; Turner, 1986a). Aslında, us ve iktisadi değişim arasındaki bu trajik buluşma izleği, genel olarak Alman toplum düşüncesinin ortak noktasıydı. Bu izlek, bireysel inisiyatifin tam da nesnel kurumların serpilmesi tarafından yadsınmasını içeren, cemaatlerin ussal kurumlara dönüşmesi gibi genel bir sorunun taslağını çıkartan Tönnies'in eserlerinde, özellikle de *Cemaat ve Toplum*'da belirgindir (Freund, 1979).

Weber'in düşüncesindeki bu çatışkılar Nietzsche'nin mirasıyla uzlaşma girişimi olarak anlaşılabilir. Weber bir ahlaki soysuzlaşma ve toplumsal çöküş dünyasında eylem sorunu hakkındaki tartışmayı Nietzsche'den miras olarak devraldı, ama bu mirasın varlığı Weber tarafından yeterince kabul edilmedi ve daha sonra Weber toplumbilimine dair yorumlarda, Nietzscheci miras sorunu tam anlamıyla serimlenmedi. Nietzsche ve Weber arasındaki ilişkiler üzerine birkaç yorum var elbet (Aron, 1971; Fleischmann, 1964; Kent, 1983; MacRae, 1974; Robertson, 1978; Turner, 1981; Turner, 1982a). Nietzsche ve Weber arasındaki ilişki üzerine geliştirilen bu farklı yorumlar, söz konusu bağlantılar silsilesini bütünüyle kavrama ve Weber'in Nietzsche'yi toplumbilim içerisinde bastırması, dışlaması ve dönüştürmesini yorumlama konusunda başarısızlığa uğramalarından ötürü birkaç açıdan yetersiz kalırlar. Bu durumun başlıca istisnası, Nietzscheci mirasa dair kapsamlı bir tartışmanın yer aldığı Wilhelm Hennis'in *Max Weber'in Sorudağarı* (*Max Weber's Fragestellung*, 1987) adlı yapıtıdır. Nietzsche'ye ilişkin son zamanlardaki yeniden değerlendirmelere rağmen, Weber'in toplumbilimine ahlak sorununu ussallıkla ilişkili merkezi bir izlek olarak kazandıran şeyin Nietzsche'nin tanınmamış mevcudiyeti olduğunu savunuyoruz.

Weber bir keresinde, "çağdaş bir bilginin ve her şeyden önce çağdaş bir felsefecinin dürüstlüğü Nietzsche ve Marx karşısındaki duruşuna bakılarak ölçülebilir" demişti elbet (Mitzman, 1971: 182). Weber'in Nietzsche hakkındaki bilgisinin gelişimini Hennis (1986; 1987) neredeyse örübilimsel [filolojik] bir kesinlikle özetler. Weber'in Nietzsche karşısındaki kendi duruşu, din toplumbilimindeki hınç tartışmasında ve aynı zamanda bir değer göreciliği dünyasında siyasal eylemlerle ilişkili olarak ahlaki değerlerin tartışılmasında açıktı. Weber'in toplumbilimi ile Nietzsche'nin felsefesi arasında karizmatik önderlik ve devlet iktidarı sorunu bağlamında, bazı yüzeysel ilişkiler saptamamız da olanaklı. Gelgelelim, biz buradaki tartışmada, bu yüzeysel ilişkilerin, Nietzsche'nin felsefesini açık bir hesaplaşmayla inceden inceye işlemekten ziyade birçok bakımdan Nietzsche'yi inkâr eden ve baskılayan Weberci

toplumbilimin daha genel önkabullerine kıyasla önemsiz kaldığını öne sürmek istiyoruz. Modern jargonla söylemek gerekirse, Nietzsche'nin Weberci toplumbilimin ortada görünmeyen merkezi olduğunu ileri sürüyoruz. Bu sav, bir bütün olarak modern toplum bilimi kapsayacak şekilde genişletilebilir. Daha önce öne sürdüğümüz gibi, modern toplum biliminde, Nietzsche'nin dil, ahlak ve us izlekleri, modernizmin ve post-modernizmin niteliğine ilişkin modern çözümlemenin çerçevesini oluşturur.

Nietzsche Mirası

Martin Heidegger bir keresinde Nietzsche'yle hesaplaşmanın henüz başlamadığı gibi, böyle bir hesaplaşmanın önkoşullarının da oluşturulmadığını belirtmişti. Uzun bir dönem boyunca, Nietzsche ya göklere çıkartılmış ya da yerden yere vurulmuştur ve Heidegger'e göre, Nietzsche'nin Batı kültürüne katkısı doyurucu bir çözümlemeye kavuşturulamayacak denli tehditkâr ve sorunludur. Biz burada Nietzsche'yi istismar etme ya da övme sorunuyla ilgilenmiyoruz; daha çok günümüz toplum düşüncesinin yeniden dökümünü yapmanın bir temeli olarak, Nietzsche ve Weber'in toplum düşüncesini inşa edişi arasındaki ilişkinin bazı görünümlerini saptamak istiyoruz. Dahası, Weber'in Nietzsche'yi gizliden gizliye temellük etmesiyle değil, Weber'in ilk olarak Nietzsche'nin ortaya atmış olduğu bazı temel ahlaki soruları ele alma biçimiyle ilgileniyoruz. Bundan dolayı bu bölüm, yalnızca Weber'in eylem kuramıyla ilişkili bazı soruların izini sürme ve bu etik ikilemlere getirilen modern çözümleri inceleme konusunda bir alıştırmadan ibaret olacak.

Weber'in karşılaştığı Nietzsche kaynaklı temel sorun, ortak değerlerin olanaklılığını artık yitirdiği bir dünyada siyasal ve kişisel eylem sorusuydu. Weber, geleneksel ahlakın çöküşü göz önüne alındığında bir sonul amaçlar etiğinin bundan böyle olanaklılığını yitirdiğini, Alman kapitalizmindeki ve daha genel olarak biçimsel ya da araçsal ussallığın egemenliği altındaki bir dünyada toplumsal ilişkilerin bunalımına gerçekçi bir yanıt olarak bir sorumluluk etiğinin oluşturulmak zorunda olduğunu düşünüyordu. Weber'in top-

lumbilimini (ve daha sonraki toplumbilimin büyük kısmını) Nietzsche'nin Tanrı öldü keşfiyle, yani açık seçik ahlak yasalarının olmadığı bir dünyada nasıl yaşamalı sorusuyla bir uzlaşma girişimi olarak görebiliriz.

Tanrının ölümüyle birlikte, ahlakın kendisi sorun haline gelir. Ahlak sorunu, Tanrının yokluğunda intikam ve uzlaşma kurumunun eksik olduğunun keşfedilmesiyle belirir. Bizim ahlakı dindışı bir bilim nesnesine dönüştürmemizi ve böylece bir ahlak bilimi olarak toplumbilim tasarısının olanaklı hale gelmesini, yani ahlaki amacın nicelleştirilebilir toplumsal ilişkilere indirgenmesini sağlayan neden Tanrının ölümünün keşfedilmesidir. Bundan dolayı, Nietzsche toplumbilimin ortaya çıkışını geleneksel ahlaki sahicilik biçimlerinin çöküşüyle bağlantılandırdı ve toplumbilimin kendisini dindışı ve dünyevi bir dünyanın gelişmesinin parçası olarak gördü. Weber'in eylem için bir anlam toplumbilimi kurma ve böylesi eylemlerin gerisinde yatan amaçları anlama yönündeki girişimi, ahlakın eşzamanlı olarak bir sorun ve bir soruşturma nesnesi haline geldiği kültürün bu dünyevileşmesinin bir parçası olarak görülebilir.

Gelgelelim, Tanrının ölümü ve değerlerin çöküşü bakımından Nietzsche ve Weber'in çok farklı konumlar benimsediklerini belirtmeliyiz. Nietzsche, Tanrının ölümü ve değerlerin çöküşü olayını nihilizmin ortaya çıkışı ile birlikte, ahlaki hayatta, burjuva Alman kültürünü nitelendiren ikiyüzlülük ve sığlığın barınamayacağı yeni bir sahiciliğin geliştirilmesi yönünde bir meydan okuma olarak ele aldı. Bununla birlikte, Nietzsche ahlaktaki kutsal yetkenin geçerliliğini yitirmesinden yakınmayıp, kültürün bu dönüşümünü ahlaka yeni bir temel oluşturma fırsatının belirmesi olarak gördü. Nietzsche ahlaki meselelerde tekelci bir yetke olasılığına, özellikle bu tekelin geleneksel Kilise gibi baskıcı bir aygıtta kurumsallaştığı durumlara karşı çıktı. Nietzsche ahlaki çeşitliliği olumlu bir ışık altında (bir meydan okuma olarak) gördü ve yeri geldiğinde, çoktanrıcılığı özgürleştirici bir kültürel durum olarak hoşnutlukla karşıladı. Örneğin şunu savundu:

> Kurmaca yoldaşlar ve alt-insanlar, cüceler, periler, insan başlı atlar, satirler, şeytanlar, ifritler ve iblislerle birlikte

> Tanrıların, kahramanların ve her türden üst-insanların icadı, bireyin bencilliğinin ve sınırsız yetkisinin haklılaştırılması yolunda paha biçilmez bir hazırlık alıştırmasıydı: Bir kimsenin Tanrıya öbür Tanrılarla ilişkili olarak atfettiği özgürlük, sonunda o kimseye yasalar, görenekler ve komşularla ilişkili olarak bir özgürlük bahşediyordu. Öte yandan, basmakalıp bir insan varlığı öğretisinin şu katı sonucu olan tektanrıcılık –bundan dolayı, öbür Tanrıların yalan ve hileden ibaret olduğunu savlayan sıradan bir Tanrıya olan inanç– insanlığın bugüne kadar karşılaştığı belki de en büyük tehlike olmuştur: İnsanlık, görebildiğimiz kadarıyla öbür hayvan türlerinin uzun süre önce varmış olduğu şu zamansız gevşekliğin tehdidi altına girdi (GS, pasaj 143).

Nietzsche çoktanrıcılığı bireysel farklılıkların, özgürlüğün ve özerkliğin gelişimine önceden işaret eden tanrıbilimsel bir usyürütme biçimi olarak gördü. "Çokruhluluk" dediği şeyi özerk, ahlaki olarak sahici bireylerin haklarıyla ilintilendirilmiş olan bir norm çeşitliliğinin karşılığı olarak gördü. Bunun tersine, Weber modern toplumun çoktanrıcılığını, tutarlı ahlaki eylemleri giderek olanaksızlaştıran bir değer göreceliği bazında değerlendirdi. Weber, bilim ve siyaset mesleklerinden söz ederken, modern değerler ve olgular sorununu bir bakış açıları çatışması üzerinden tanımlamak amacıyla, Nietzsche'nin modernlik eleştirisine başvurdu (Kronman, 1983). Değerler arasındaki bu mücadele, sahici ahlaki bağlanmayı giderek zorlaştırmış ve Weber'in terimleriyle söylenecek olursa, kişiliğin özerkliğinin gelişmesini olanaklı kılmaktan çok engellemiştir. Perspektivizm hayatın tutarlı bir biçimde planlanması olasılığını ortadan kaldırmıştı.

Weber'in eylem, kurumlar ve iktidar hakkındaki toplumbilimsel çalışmalarındaki bütün bir meşruluk ve meşru eylem sorununun arkasında bu dünyevileşme ve ahlaki görecilik meselesinin yattığını görebiliriz. Weber'in sık sık önde gelen bir meşru yetke toplumbilimcisi olarak görülmesine karşın, kendisinin siyaset toplumbilimi gerçekte zorlama, tahakküm ve gücün deneysel bir çözümlemesine yaslanmaktaydı. Weber, Nietzsche'nin konumuna benzer biçimde, doğal hukukun çöküşüyle birlikte, devletin ba-

sitçe verili bir toprak parçasında şiddet tekeli uygulayan bir kurum olarak ortaya çıkacağına inanıyordu. Weber'in devleti saf bir iktidar olarak tanımlayan görüşü, hukuku devlet kaynaklı fiziksel ve simgesel şiddet tehditleriyle desteklenen emirler silsilesi olarak gören bakış açısıyla ilintiliydi. Weber, tıpkı devleti saf fiziksel güç kaynağı olarak görmesine benzer şekilde, Kiliseyi de tinsel iktidar tekelini elinde bulunduran bir kurum olarak görüyordu. Bu durumda, kapitalist toplum, sağlam ve süreklilik gösteren adalet talebinde bulunan işçi sınıfı ile kendi çıkarlarına hizmet eden biçimsel meşruluğun payandası olarak hukukun üstünlüğüne başvuran kapitalist sınıf arasındaki bir çatışma sahası olarak kavramsallaştırılmıştı. Weber, kapitalizmi meşru ussal yetkeye dayanan bir örgütlü kurumlar dizisi olarak görmekten çok, çeşitli siyasal ve toplumsal stratejiler aracılığıyla kendi amaçlarını gerçekleştirmeye girişen çıkar grupları arasındaki çıplak iktidar çatışmasının bir mekânı olarak kavramsallaştırdı. Bu toplum biçimi ve bu devlet iktidarı türü, nihilizme kaymış olan bir ahlak sistemiyle yakından bağlantılıydı. Meşruluk bundan böyle Tanrının yaptırım gücü aracılığıyla, Tanrının doğal hukuk sistemindeki aracılığıyla, erdem hazinesi Kilise biçiminde kurumsallaşmış olan Tanrının iktidarı yoluyla ya da Tanrının elçileri sıfatıyla kahraman insanlar aracılığıyla kurulamazdı.

Yine de Weber, dünyevi ve bürokratik bir siyasal yönetim biçimi doğrultusundaki çok genel eğilime rağmen, siyasal meselelerde yol gösterici bir güç olarak karizma olanağına toplumbilimsel olarak bağlı kalmayı sürdürdü. Weber, Almanya'nın Bismarck (1815-1898) tarafından yaratılan önderlik sisteminin yokoluşunu kabullenememiş olmasından şikayetçiydi. Toprak için girişilen yayılmacı mücadelenin oldukça gündemde olduğu bir ortamda, Almanya'nın Britanya ve Amerika'nın üstün iktisadi gücüyle karşı karşıya kaldığını düşünüyordu. Alman bürokrasisinin ayırt edici bir yönelimden yoksun olduğunu kabul ediyor ve Birinci Dünya Savaşı sırasında Alman ordusunun zayıf ve etkisiz bir önderliğin ihanetine uğradığını savunuyordu. Siyaset dünyasında yönetim kurumlarının artan iktidarına tanık olurken, aynı zamanda yetkeci

değilse de sözünü dinleten bir siyasal önderliğin gelecekte yaratılmasını istiyordu; Weber'in demokratik ve bürokratik siyasal örgütlenmelere karşı düşmanlığı iyi bilinir ve toplumbilim yazınında epeyce tartışılmıştır. Nietzsche'nin üst-insan üzerine görüşleri ile Weber'in karizma siyaseti arasında açık seçik bir ilişki olmasına karşın, Nietzsche'nin ulusçuluk ve Alman halk felsefesine yönelik eleştirisinin ve tahakküm altına alan devlete itirazlarının Weber'in siyasal ilgilerine ve bakış açısına uzak düştüğünü belirtmemiz gerekir (Thomas, 1983; Mommsen, 1985).

Daha genel terimlerle, Nietzsche'nin dert edindiği çağdaş dünyada ahlaki açıdan nasıl sahici olunabileceği sorununun, Weberci toplumbilimde ortak bir ahlakın ya da doğal hukukun toplumsal desteği olmaksızın kurumların meşruluk kazandıran iktidara yaslandırılmasının nasıl olanaklı olacağı hakkında toplumbilimsel bir soruna dönüştürüldüğünü savunabiliriz. Bu, daha genel bir bağlam içerisinde, nihilizm tehdidine karşı uygar düzenin nasıl korunacağı ve ortak ya da temel nitelikteki sahici değerlerin olmadığı bir ortamda ahlaki bir duruşun nasıl korunabileceği sorunuydu. Bu, aynı zamanda, sınıf ve statü siyaseti tarafından bölünmüş bir toplumda kamu siyasetine bir değerler dizisi bulma sorunuydu. Weber'in bu sorunlara sunduğu çözüm asla tam anlamıyla tamamlanmış değildi, ama bir sorumluluk etiğine başvuruyu, siyasal ve düşünsel önderlik bakımından dünyevi bir çağrı nosyonu etrafında düzenlenmiş ahlaki bir stratejiyi içeriyordu. Bu tutarsız bir yanıttı, çünkü Weber profesyonellik ve yetkeci önderlik etiğini takdir ederken, bir yandan da usa dayanmayan profesyonelliğe ve yönetilen bir bürokratik toplum içerisinde sadece iktisadi çağrıyla hareket eden insanlara karşı nefretini dile getirmekteydi.

Aşırı Toplumsallaşmış İnsan Anlayışı

Batılı toplum felsefesi, toplumsallaşabilirliği genellikle olumsuz bir biçimde anlamıştır. İnsanlığın olumsuz toplumsallaşabilirliği, bir kendi kendini yadsıma eylemidir ve modern toplum düşüncesinde bu bakış açısı çoğunlukla felsefi insanbilimde ifade edilir. Bu tür bir bakış açısı, Helmunt Plessner ve Arnold Gehlen gibi yazar-

ların eserlerinde özellikle öne çıkar. Plessner ve Gehlen'in son zamanlardaki ardılları (Berger ve Luckmann, 1967) ise iktidar istencinin bu yadsınışını bir kurumsal ussallık kuramına dönüştürmüşlerdir. Çıkarın ve biyolojik zorunluluğun tabi kılınması, dayanıklı toplumsal ilişkilerin yaratılmasıyla telafi edilir, ama bu ilişkilerin de zorunluluk gereği anominin panzehiri olarak insan yabancılaşmasını üretmesi gerekir. Berger ve Luckmann toplumsalı üç uğrak bazında kavramlaştırır. Bu üç uğrakta, insanoğlu sırasıyla içinde ikamet etmek zorunda olduğu dünyayı kültürel olarak yaratır, kendi özyaratımını bir yabancılaşma edimi yoluyla unutur ve son olarak dünyayı kendi unutkanlığının sonucunda şeyleşmiş bir gerçeklik olarak yaşantılar. Bu şeyleştirilmiş dünya kaos ve yıkım güçlerine karşı zorunlu bir korumadır (kutsal bir çatı); şeyleştirme durumu tüm insan toplumunun zaruri bir özelliğidir. İnsanın kendini yadsıyışı, tüm toplumsal ilişkilere sözde nüfuz etmiş olan anomik koşulların oluşturduğu tehditle meşrulaştırılmalıdır –anomik olduğu söylenen bu koşullar, gerçekte bu özgün yadsımayı meşrulaştırmak için toplumsal olarak kurulmuş olsa da. Bu öğreti, Berger'in çalışmasında, insanoğlunu biyolojik açıdan tamamlanmamış; kültürün ve kurumların sınırlamalarına gereksinim içinde gören bir kurama dönüştürülür. Bu sınırlamalar toplumsal ve bireysel hoşnutluk sağlamakla beraber, yine de yabancılaşma biçimleri olarak görülür. İnsan doğasını ve kurumları karşıtlaştıran bu yazarlara göre, dünya daima zorunlu bir yadsıma biçimi olarak görünmelidir; ondandır ki bizler bir nebze hoşnutluk uğruna kendi "gerçek" doğalarımızı feda ederiz. Berger ve Luckmann, düzenin erdemlerini lirik bir tarzda vurgulamalarının ve kuramsal olarak insan doğasının değişmezleri üzerine odaklanmalarının bir sonucu olarak, oldukça muhafazakâr bir toplum kuramı üretirler (Abercrombie, 1980: 163).

Nietzsche'ye göre içgüdüler, varoluş istenci ve toplumsal kurumlar uzlaştırılamaz. İktidar istencinde şart koşulan yineleyici güçler sonul düzenin güçleridir; anlamanın verdiği ders de budur; kendini yadsıma düzenekleri tutarlı bir sistem olarak birarada durmaz (ve aslında Tanrının öldürülmesinde kendi yıkımlarına yol

açarlar). Böylece (geleneksel bilgeliğe göre) boyun eğmek zorunda kalırız ve insanlık ile uygarlık ancak, ahlakın esaslı bir yeni baştan değerlendirilmesi süreci aracılığıyla uzlaştırılabilir (bu süreç son kertede insanların kendilerini değersiz varlıklar olarak görmelerini içerdiği zaman bile böyledir bu). Nietzsche'ye göre ahlakın bu yeni baştan değerlendirilmesi, ancak "ahlak ötesi" bir ahlak aracılığıyla ve amaçların amaçlı olmayan sergilenmesiyle olanaklıdır.

Yeni baştan değerlendirme ve ebedi dönüş meseleleri karşısında Nietzsche, Weber'in kendi sorumluluk etiği, çileciliğin tarihi ve toplum bilimi felsefesiyle uzlaştıramadığı çeşitli sonul sorunları ortaya koymuştur. Weber'e göre, nihilizmin yükselişi bireysel eylem özgürlüğüne sınırlamalar getiren bir kurumsal bütünün açımlanmasıyla çakışır. Weber, insanbilimci felsefecilerden farklı olarak, toplumsal varlık ile kurumlar arasında birbirini tamamlayan bir ilişkinin olduğunu düşünür. Demir kafes, dünyanın çileci bir tarzda biçimlendirilmesinin ve toplumsal yaşamın ussallaştırma ve düşünselleştirme güçleri tarafından düzenlenmesinin tarihsel bir sonucudur.

İçgüdüler ve kurumlar, duygu ve us, yapı ve eylem arasındaki bu çelişkili ilişkiler, aynı zamanda Weber'in tarihte karizmanın önemine dair görüşünde ifade edilir. Weber iktidar istenci sorununa, ahlak ötesi düzenekler yoluyla kurumların yeniden yönlendirilmesinin bir aracı olarak karizma kavramıyla yanıt verdi. Önderlikte ve felsefede karizmanın tesis edilmesi bir toplumsal sağaltım biçimi ya da kurumların sağlıklı niteliğinin korunması için bir ilaç ve düşünceyle siyasal iradenin serbest rekabeti için gereken zeminin hazırlanması olarak görülecekti. Karizmanın yaşamsal deneyimler düzeyinde oynadığı rol, siyaset ve bilimi, tarihsel ussallaşma sürecinin bir sonucu olarak ayrıldıkları toplumsal eylemin yörüngesine gerisin geri oturtmaktı.

Bireysellik, Öznellik ve Modernlik

Hem Nietzsche hem de Weber, giderek devlet bürokrasisinin tahakkümüne giren modern hayatın toplumsal koşulları altında bireysellik ve bireycilik sorunuyla ilgilenmekteydi. Nietzsche'ye

göre, "inanç insanı" sözcüğün tam anlamıyla bağımlı adam olarak, kendisini bir amaç olarak ortaya koyamayan, yani ahlaki bir varlık olarak göremeyen bir insan olarak görülmeliydi. Nietzsche'ye göre her inanç biçimi kendi içinde, kendini yadsımanın ve kendine yabancılaşmanın bir dışavurumuydu. Üstelik, Nietzsche birçok insan açısından düzenleyici ya da yabancılaştırıcı bir gücün (zorlamanın bir aracı olarak) hayatta kalmak için zorunlu olduğunu savunuyordu. İşte burada, bir inanç mahkûmu; pek çok şeyi görmeyen, her konuda önyargılı, bütün değerlerde katı ve zorunlu merceklere sahip bir hakikat düşmanı olarak modern insan doğar. Nietzsche kayıtsızlığın bireyciliği ile soylu yaşamın bireyciliği arasında ayrım gözetir. Bu ayrım, bir ölçüde, Alexis de Tocqueville'in Amerikan toplumundaki eski ve yeni bireycilik arasında yaptığı ayrıma benzer (Eden, 1983). Nietzsche'nin Tocqueville'in arzulu bir okuyucusu olduğunu ve onun Amerikan demokrasisi ve halk kültürünün eşitleştirici güçleri bağlamında yürüttüğü bireycilik tartışmasından açık seçik etkilendiğini anımsamakta fayda var. Birey ve bireyleşme sorunu Nietzsche'nin düşüncesinin sürekli bir izleğiydi. Nietzsche *İyinin ve Kötünün Ötesinde* (*Beyond Good and Evil*), "insanın hayvansallaştırılması" diye tanımladığı, bireylerin tek bir biçim altında toplumsal olarak eşitlenmelerinden söz ediyordu. Bu durum, soylu insanı ne olduğu belirsiz bir sürünün değerlerine zorla itaat ettirecekti. Aynı eleştiri, bütünlüğün yitirilmesiyle birlikte bireyleşmenin Apolloncu kültürün bir boyutu olduğu *Tragedyanın Doğuşu*'nda (*The Birth of Tragedy*) da ortaya çıkar. Bu konu, aynı zamanda ahlak ve din üzerine daha sonraki eserlerinde Kant'ı reddedişinin bir parçasıydı.

Weber'in sorumluluk eksenli bireycilik ideali, endüstriyel kapitalizmde yeni düzenlenmiş olan bireycilikten kaynaklanan olumsuz öğeleri etkisizleştirmek için yaratılmıştı. Weber'in sorumluluk idealine bu denli inatla ve güçlü bir şekilde başvurmuş olması gerçeği, onun kurumların korunmasına duyduğu ilginin altını çizerken; hem Nietzsche hem de Tocqueville bu bireyciliğin tamamen modern kurumların durumuyla ve bu toplumsal demokrasi tarafından bireylere sağlanan rahatlıkla bağlantılı olduğunu

düşünüyordu. Weber'in modernlik tasarısının kendi nihilizmini yadsıması ve nihilizm tehdidine karşı modern kurumların anlamlılığı üzerinde durması; bireyciliği ancak mesleki görevlerin çileci icrasıyla erişilebilecek sonul bir refah durumu olarak yeniden inşa etti. İşte tam da bu noktada, Weber'in sonul uzlaşımı hedefleyen hayat istenci, eşzamanlı olarak hem Nietzsche'yle birlikte hem de Nietzsche'ye karşı yazılan bir toplum kuramının inşasıydı. Bu, en bariz şekilde Weber'in *İktisat ve Toplum*'unda (*Economy and Society*) görülen, Nietzsche'nin felsefesinin tersine çevrilmesi doğrultusundaki üstü kapalı stratejinin bir parçasıydı. Hem faşizmden hem de sosyalizmden sonra uzun süre ayakta kalacak olan demir kafesin inşası, kayıtsızlık bireyciliği yoluyla sorumluluk bireyciliğinin köklerinde temellendirilen bir toplumsallığın inşası olarak görülmek zorundaydı. Weber, Nietzsche'ye muhalefet etmek üzere Kant'la ittifak kurmuştu.

Weber'in toplumbilimindeki gerilimler ve çelişkiler dört toplumsal eylem türünü ayırdığı *İktisat ve Toplum*'da açıktır. Bunlar araçsal-ussal eylem, değersel-ussal eylem, duygulanımsal eylem ve geleneksel eylem türleriydi. Weber'in savunduğu gibi, duygulanımsal ve geleneksel eylem, anlamlı bir şekilde yönlendirilmiş eylem ile basit davranış arasındaki sınır çizgisinde yer alır. Bu ayrımdan hareketle, Weber'in eylem kavramını görece özbilinçli olan, özgül amaçlara yönelmiş, insan öznelliğini ve anlam atfetmeyi içeren etkinlikler için kullanmaya çalıştığını görebiliriz. Eylem, özünde, bilgi ve niyeti içeren amaçlı eylemdir. Weber'e göre geleneksel eylem "kökleşmiş alışkanlığı" içeren eylemdir (*ES*, c.1: 25). Benzer şekilde, duygu yüklü etkinliği içeren duygulanımsal davranış da gerçek amaçlı eylemin sınırındadır, yani üzerine düşünülmeyen davranış ve özbilinçli amaçlılık arasındaki sınır çizgisinde yer alır. Weber'in bizzat belirttiği gibi, bu konumun tuhaflığı, gündelik dünyadaki eylemlerin genel olarak alışkanlığa dayalı, rutin, düzenlemelere bağlı ve üzerine düşünülmüyor olmasından kaynaklanır. Weber'in yorumlayıcı eylem toplumbilimindeki davranış, eylem, etkileşim ve anlam arasındaki ilişki birçok felsefi tartışma ve eleştirinin hedefi olmuştur (Habermas, 1984; Schutz,

1971). Bizse, Weber'in ussal eylem tanımının gündelik dünyanın çözümlenmesini engellediğini savunuyoruz.

Weber'in kendi tanımları uyarınca gündelik dünya, bir ölçüde bir eylem toplumbiliminin ilgilerinin dışında yer aldığından ötürü, gündelik hayat yorumcu toplumbilimin pek az anlamlı olacağı bir alandır. Weber'in ussallıkla donanmış ahlaki bir eyleyenin etkinliği olarak eylemin anlamı ve eylem için anlam üzerine katı görüşü, böylece gündelik dünyayı davranışçılığın yaklaşımına daha uygun bir görüngü olarak bir kenara bırakır. Sıradan insanların gündelik dünyası büyük ölçüde alışkanlık, gelenek ve duygunun egemenliği altındaki bir uzamdır; oysa Weber'in eylem ve yorumcu toplumbilim anlayışı oldukça sınırlı bir insan eyleyenler silsilesi için, yani kendilerini gündelik alışkanlığın düşünme yoksunu batağından çekip çıkarmayı beceren eyleyenler için geçerli olacaktır. Böylece, gündelik duygulanım ve alışkanlık dünyası, duyumsama ve duyguyla yüklü sıradan davranışın ortak dünyası, ussallık ve eylemliliğin sınırlarının dışında kalır.

Bunun tersine, Nietzsche "küçük şeyler" öğretisinden hareketle, yani *habitus*'un gündelik dünyasının pratik duyumsallığına yaslanan bakış açısından hareketle yazmaya girişmişti. Bu konum onun, bilgiye bağıtlanmışlığı açısından İskenderci olarak gördüğü bir çağın profesyonel insanının ayırt edici özelliği olan 'düşünce ussallığı' karşısındaki güvensizliğini yansıtıyordu. Üstelik Nietzsche, kısmen Kant'ın felsefesinin örtülü bir Hıristiyanlık biçimi olduğu gerekçesiyle, bireysel seçimin ahlaki çerçevesine dair Kantçı varsayımlar karşısında eleştirildi. Daha genel terimlerle söylenirse, Nietzsche ussallık, amaçlılık ve bireysel seçim nosyonlarının rafine gelişimini düşünsel yabancılaşmanın bir sonucu ve sahte bir bireyciliğin bir görünümü olarak değerlendiriyordu. Bundan dolayı, Nietzsche Hıristiyanlığa ne gözle bakıyorduysa Kantçı ahlak felsefesine de o gözle bakıyordu, yani sahici ahlaki özerkliğin yadsınması ve ters yüz edilmiş hıncın bir dışavurumu olarak görüyordu. Daha önce gördüğümüz gibi, Nietzsche özellikle Hıristiyanlığın temel kavramlarının yanılsatıcı ya da gölge görüngüler olduğunu düşünüyordu. Hıristiyanlığın ve ahlak felsefesinin uzla-

şımsal kavramları hayali bir düzlemde varolmaktaydı. Nietzsche, açık bir şekilde, gerçek ahlaki seçimlerin gündelik dünyasında Hıristiyanlığın gerçek bir zemininin bulunmadığını savunmuştu:

> Başka bir şey değil, yalnızca hayali *nedenler* ("Tanrı", "ruh", "ego", "tin", "özgür istenç" ya da "özgür olmayan istenç"): Yalnızca ve yalnızca hayali *sonuçlar* ("günah", "kefaret", "inayet", "ceza", "günahların bağışlanması"). *Hayali varlıklar* ("Tanrı", "tinler", "ruhlar") arasındaki hengameli bir gidiş geliş: Hayali bir *doğa* bilimi (insanmerkezci; doğal nedenler kavramından büsbütün yoksun); hayali bir *ruhbilim* (sadece kendini yanlış anlama, hoşnutluk verici ya da rahatsızlık verici genel duyguların yorumu, örneğin *nervus sympathicus* durumlarının, dinsel-ahlaksal sapkınlıkların işaret diliyle yorumlanması –"pişmanlık", "vicdanın sızlaması", "şeytanın ayartması", "Tanrı'nın yakınlığı"); hayali bir *ereksellik* ("Tanrının krallığı", "Kıyamet", "ebedi yaşam") (*AC*, pasaj 15).

Weber endüstriyel toplumdaki değerlerin göreliliğine rağmen, geleneksel anlamda ahlaki bir hayat tasarısının hâlâ arzu edilebilir olduğunu düşünürken, hem geleneksel ahlakı hem de felsefeyi hayatın bir ussallaştırılması ve yadsınması olarak gören Nietzsche, ahlaki iddialar karşısında kuşkucu bir tutum benimsiyordu. Profesyonel aydınların egemenliği, araçsalcılığın içgüdülerin bütünlüğünün yadsınması olduğu modern toplumun hastalığının bir parçasıydı. Felsefe en iyi ihtimalle hayat-süreci, yani yaşamın akışı üzerindeki bir asalaktı.

Toplumbilimciler açısından, modern toplumu anlamak için gereken temel ilkeler ve kavramlar dizisini Weber sağlamıştı. Bize modern toplumsal evrimin mantığının, iç patikasının ve temel örüntüsünün ussallaşma olduğu öğretildi (Brubaker, 1984; Löwith, 1982). Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nda (*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*), bu batılı ussallaşma ve anlıkçılık süreçlerini, öncelikle gündelik hayatın temellerinin düzenlenmesine ve yeniden üretilmesine yönelik belli bir çilecilik türüyle (yani, iç-dünyasal çilecilikle) bağlantılandırdı. İç-dünyasal çilecilik, bu gündelik düzenin pratik zorunluluklarını

dinsel kurtuluşun gereksinimleriyle ilişkilendirir. Özdenetim, insan denetiminin temel mantığı olarak görülür. Weber, bu farklı çilecilik biçimlerini gündelik dünyanın gereksinimleri ve kurtuluşa ulaşma gereksinimiyle ilişkili olarak karşılaştırırken, iktisadi ahlak öğretisi anlayışını geliştirmiş ve dünya dinlerine dair yaptığı birkaç karşılaştırmalı çalışma yoluyla, özgül iktisadi ahlak öğretisi türlerinin nasıl da farklı ussallaşma biçimleri ve patikalarıyla ilişkili olduğunu gösterme girişiminde bulunmuştur. Bu bölümde, Nietzsche ya da Weber'in yapıtlarında bulunan klasik uygarlıklarda din, iktisat ve toplumsal değişim arasındaki ilişki hakkında bir tartışmaya girmiyoruz (Müller, 1986). İktisadi ahlak öğretisine ve gündelik yaşamın ussallaşmasına dair Weber'deki bu tartışmalar, Nietzsche'nin ahlak alanındaki yararcılık eleştirisinin ve hınç ahlakını keşfetmesinin toplumbilimsel ürünleriydi.

Nietzsche *Ahlakın Soykütüğü*'nde (*The Genealogy of Morals*) ritüelleştirilmiş gündelik ahlakın tarih aracılığıyla sağlanan sürekliliğinin toplumsal varoluşun zorunlu bir parçası olduğunu belirtmişti. Hayat-alanının ritüelleştirilmesi yararcı düşüncenin bütün bir doğasıyla bağlantılıdır; insanın varlığını sürdürebilmesinin olmazsa olmazlarının karşılanabilmesi için hayat-alanının eylemlerinde yinelemeye, hatta döngüsel yinelemeye gereksinim vardır. Oldukça pratik ve hatta biyolojik anlamda yinelemenin Nietzsche'nin bilgi kuramındaki göze çarpan konumu *İktidar İstenci*'nde en açık biçimiyle ortaya çıkar (*WP*, pasaj 480). Bencil olmayan eylem, temel varlığını sürdürebilmenin bu zorunluluklarıyla bağlantılandırılır. Gelgelelim, bencil olmama, ahlakın karşı konulmaz bir kalıbına ya da odağına dönüştürüldüğünde, insanın varlığını sürdürebilmesi açısından tehlikeli hale gelir (Nietzsche'nin İsa karşıtı eleştirisindeki Hıristiyanlık örneğinde olduğu gibi). Nietzsche'ye göre, Kant'ın *koşulsuz buyruğu* Hıristiyanlığın Königsbergli* bir yorumundan başka bir şey değildi. Gündelik ahlak ve onun bencil olmayan görünümleri daima halk ahlakı olarak iş gör-

*Königsberg: Kant'ın 22 Nisan 1724'te doğup 12 Şubat 1804'te gözlerini yumduğu Doğu Prusya liman kenti. (y.h.n.)

müştü; ama bunlar şimdi modernleşmeyle birlikte niçin egemen ahlaka dönüştürülsün ki? Nietzsche'nin, en aşağı düzeyden içgüdülerin ahlakı dediği şeyin modern toplumun mantığına dönüştürülmesidir bu. Modern toplumda, en yüksek değerlerin sürü tarafından değersizleştirildiği kültür karşıtı savı buluruz (Avrupa uygarlığının nihilizmi). Nietzsche'nin eleştirel ve ironik bir anlamda ahlaktaki köle ayaklanmasının varacağı son nokta olarak tüm değerlerin yeni baştan değerlendirilmesi dediği şey, tam da zorunluluğun ortak içgüdülerinden kişisel olmayan görev ahlakına doğru olan bu gelişmedir. Köleliğin ahlaki ayaklanmasının başarısı, Nietzsche'nin hınç ahlakı dediği şey olmaksızın kavranılamaz.

Nietzsche'ye göre, hınç gerçekte en geniş biçimiyle Hıristiyanlıkta ortaya çıkan kendi kendini sınırlandırma aracılığıyla yaratılan bir duygudur. Nitekim Hıristiyanlıkta güzellik, zenginlik, eğlence ve cömertlik gibi temel nitelikler kötülüğün sıfatlarına dönüştürülmüştür. Ahlaktaki ilk kölelik ayaklanmasında, bu hınç kendisini yönetici bir sınıfa dönüştüren ruhban sınıfının bir ahlaki dışavurumu haline gelir. Hınç işte bu süreç içerisinde, en kötü ve en zayıf ideallerin kültürel oluşumun aletlerine dönüştürülmesi konusunda tarihte yaratıcı bir kültürel güç haline gelir. Nietzsche'nin yakındığı; hıncın, bencil olmayışın, bayağılığın ve kayıtsızlığın içgüdülerinin her kültürün mantığı haline gelişini içeren "tarihin skandalı" budur. Ahlakın ve zulmün birbirinin yerine geçebilir ve birbirinden ayırdedilemez hale geldiği düzey, Yahudilikte yaratılan ve Hıristiyanlıkta geliştirilerek bir yönetim sistemi haline gelen hınç içgüdülerinin bu dönüşümler ve biçim değiştirmeler mekanizmasının işlediği düzeydir.

Bu çerçeve içerisinde, yararcılığı iç-dünyasal bir çilecilik biçimi olarak görmek mümkün. Nietzsche gibi Weber de din toplumbiliminde modern dünyanın temellerini Yahudilik ve Hıristiyanlığa oturttu. Bu değerlendirmenin farklı bir uzantısı olarak, Nietzsche'nin Sokrates öncesi kültürün tarihe yaptığı katkıya duyduğu büyük ilgiyi akılda tutmamız gerek (Silk ve Stern, 1981). Nietzsche gibi Weber de ahlak ve iktisat arasındaki bu ilişkinin farklı örneklerine bir kaynak sağlayabilmek için, Buddhacılık ve İslama

gönderme yapmıştı. Oryantalizm tasarısı buydu (Turner, 1978). Nietzsche ahlakın yararcı boyutunun sonul olarak çağdaş Hıristiyanlıkta vücut bulduğunu savunuyordu, ama Weber ahlaki nihilizm kavramını basitçe çağdaş toplumun modern temellerini anlamanın bir aracına dönüştürmüştü. Weber Nietzsche'nin kültüreltarihsel eleştirisini, tabi kılınmış tabakaların üst tabakalara karşı beslediği Yahudi ve Hıristiyan hıncına dair sığ bir toplumsal ruhbilime dönüştürdü. Weber Nietzsche'nin Yahudi-Hıristiyan kültüre yönelttiği eleştiriyi yeniden yorumladı ve bu yeni yorum zemininde tarihi yeniden çözümledi. Weber'in sorusu basitçe şuydu: İktisadi yararcılığı ne tür bir dinsel etik beslemişti? Weber iç-dünyasal çilecilik kategorisini geliştirdi ve (yararcı ussallığa ve son olarak iktisadi eylemlere yönelik) etik ve dinsel etkinliğin bu kategorisini Yahudilikle değil de yalnızca Hıristiyanlıkla özdeşleştirdi. Weber, eski perhiz kurallarına ve kişisel düzenlemelere bağlı ayrıntıcı bir din olduğu gerekçesiyle, Yahudiliğin modern ussallığın önemli bir temeli olabileceği düşüncesini bir kenara bıraktı. Nietzsche'nin yararcılığa her yönüyle eleştirel olan yaklaşımı Weber'in iktisadi toplumbiliminde gözden kaybolur. Modern iktisadi davranışta yararcılığın gelişmesi sonucunda ahlakın gözden kayboluşu Weber'in iktisadi toplumbiliminde kolayca ve sorgulanmaksızın kabul edilir. Nietzsche'ye göre, ahlaktaki yararcılık ahlakın sonunu getiriyordu. Bunun tersine, modernliğin kökenleri olarak yararcı disiplin ve ussallığın bir toplumbilimini geliştiren Weber'di. Weber ahlakın yeni baştan değerlendirilmesi sürecini işte bu dönüştürmede (ahlaktaki yararcılığın bir eleştirisinden iktisadi ahlak öğretisinin ahlakın evrensel temelini oluşturan kategorilerden biri olarak kurulması aşamasında) tamamladı. Bu nedenledir ki, Nietzsche'nin modernlik eleştirisinde böylesine merkezi bir yer tutan hınç kavramı, Weberci toplumbilimde uç bir kuramsal konuma havale edilmiştir. Bunun tersine, iktisadi ahlak öğretisinin ve eylemlerinin yararcı boyutu, olumlu bir iç-dünyasal çilecilik anlayışına dönüştürüldü ve bu anlayış, Weber'in bütün toplumbiliminin temeli haline geldi.

Nietzsche'ye göre, Hıristiyanlıkta hınç ahlakı en yüksek düzeyine varmıştı. Yahudilik güçlü derebeylerinden güçsüz ve yoksul rahipler yoluyla intikam alma gereksinimi aracılığıyla kökensel olarak yeni baştan değerlendirme sürecini geçiren bir din olarak kabul edilmesine karşın, Nietzsche, Hıristiyanlığı bu Yahudi mirasın uygun taşıyıcısı olarak gördü. Yahudilik, aşağı olanı iyi olarak yeniden değerlendirmesine karşın, hâlâ dolaysız intikamı vaaz ediyordu; Hıristiyanlık tinsel aşk öğretisinde daha ince, daha gelişmiş, daha dolaylı ve kültürel açıdan daha üretken bir intikam biçimi geliştirdi. Hıristiyanlıkta aşk'ın en düşük düzeydeki çıkarın aleti olmaktan çıkıp en yüksek değere dönüşmesi söz konusuydu. Gelgelelim, Weber Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü*'nde tam anlamıyla geliştirdiği bu ikinci yeniden değerlendirme aşamasının inceliğini yadsıdı ve Yahudiliği (intikam dini) Hıristiyanlıktan (çilecilik dini) ayırdı.

Weber, ilk olarak Nietzsche'nin taslağını çıkarttığı hınç etkeninin, tüm büyü ve kast sistemi dinlerinde hiçbir biçimde bulunmamasına karşın, etik kurtuluşun Yahudi biçiminde ikili bir öneme sahip olduğunu söylemişti (*ES*, c.1: 492). Weber olgucu bir indirgemecilik yoluyla Nietzsche'nin hınç kavramını dönüştürdü, kavramı ruhbilimsel ve insanbilimsel köklerinden ayırdı. Hınç kavramı sadece, çeşitli dünya dinleri bakımından bir ayrıcalık gütmeme ahlakı anlayışının refakatçisi haline geldi. Ayrıcalıklardan yoksun toplumsal tabakaların teodisesi nosyonuna dönüştürülmesi yüzünden, hınç kavramı etkin felsefi ve insanbilimsel içeriğini yitirdi. Bu teodiseler basitçe intikamın bir telafisi haline geldi. Üstelik, Weber bu hınç ahlakını ilkin Roma işgaline ve daha sonra Yahudi olmayanların tahakkümüne karşı mücadelesinden ötürü, neredeyse sadece Yahudilikle özdeşleştirdi; yani kavram sadece özgül bir kültürel bağlamdaki kinci bir Tanrı anlayışıyla eş tutulur hale geldi. Bundan dolayı Weber, en yüksek dinsel etiğin ahlaktaki hıncın sonucu olduğunu belirten Nietzscheci uslamlamaya karşı Hıristiyanlığı ve onun kurtuluş itkisini üstü kapalı bir şekilde korudu. Weber ayrıca, hıncı kolayca ayrıcalıksız bir sınıfla özdeşleş-

tirerek Hıristiyanlığı başka türlü de korumuştur. Weber'in Hıristiyanlıktaki kurtuluş itkisine ilişkin düşüncesi, bir kişisel kurtuluş duygusuna olan gereksinimin güçlü kaynağı olarak anlıkçılıkla ilintili hale geldi. "Ayrıcalık sahibi olmayanların toplumsal koşullarının yanı sıra başka bir kaynak" olarak anlıkçılık, daha özelde "etik ve dinsel sorular üzerine düşünmeye yönlendirilmiş; ama maddi gereksinim tarafından değil, dünyayı anlamlı bir evren olarak anlama ve onun karşısında bir konum belirleme doğrultusundaki içsel bir zorlamayla yönlendirilmiş insan zihninin meta-fizik gereksinimleriyle" ilintilidir (*ES*, c.1: 499). Hem ortaçağ Hıristiyanlığı hem de çağdaş Hıristiyanlık, kurtuluş arayışının modern biçimlerinin kökenleri olarak bu anlıkçılığın güçlü örnekleri diye kabul edilir. Weber'in sorunu bu düşünsel gereksinimleri gündelik hayatın gereksinimlerine ve zorunluluğun dünyasına karşı korumaktı. Rahiplik, profesyonellik ve anlıkçılık saf intikam itkisiyle bağlantılı herhangi bir nosyondan ayrı tutulur. Hıristiyanlık dünyaya karşıtlığın, yani duygu, duyumsama, duyarlılık ve pratiğin gündelik hayatına karşıtlığın en tinsel ve en düşünsel biçimi haline gelmiş olmasından ötürü, Weber çok genel bir şekilde Hıristiyanlığa dünya dinleri sıradüzeni içerisinde ayrıcalıklı bir konum tanımıştı. Böylelikle, bu ayrıcalıklı konum doğal dünyaya, yani gerçek dünyaya karşı duran bir yadsıma dinine tanınmıştı.

Weber düşünsel bir anlam arayışının merkezine modern kurtuluş itkisini yerleştirirken, Nietzsche anlıkçılığın gelişiminde gündelik dünyanın ve maddi gereksinimlerin önemli bir rol oynadığından emindi. Weber'in idealizm yanlısı varsayımlarının karşısına, Nietzsche'nin gündelik dünyanın pratik ve maddi boyutlarına ve bu dünyanın rutin görevler inşa edişine duyduğu ilgiyi koyabiliriz. Örneğin, Nietzsche şunu yazıyordu:

> bu küçük şeyler –beslenme, yer, iklim, dinlenme, bencilliğin tüm safsatacı kuralları– şimdiye kadar önemli sayılan her şeyden kat be kat önemlidir. İşte tam burada başlamak zorundayız *yeniden öğrenmeye*. İnsanlığın bugüne kadar üzerinde ciddiyetle düşünüp durduğu şeyler gerçek bile değildir, kuruntudur yalnızca; daha sert deyimiyle hasta, en derin anlamda zararlı doğaların kötü içgüdülerinden

> kaynaklanan yalanlardır –tüm "Tanrı", "ruh", "erdem", "günah", "Öte dünya", "hakikat", "dışsal yaşam" kavramları (*EH*: 66).

Gündelik dünyanın bu onaylanışı, metinde akademik meslek hayatını sahici gerçekliğin bir yadsınışı olarak suçlamasının hemen ardından gelir. Nietzsche anlıkçılığı, küçük şeylerin gerçekliğinin yadsınabilmesi için gündelik hayat üzerinde ve gündelik hayata karşı bir kuruntu dünyasının inşası olarak gördü.

Nietzsche'nin gündelik dünyadaki ilgilerin maddi temeliyle ilgilenmesine karşılık, onun hınç kavramının tamamen maddi gereksinimlerden yoksunluğa gönderme yapılarak açıklanmadığına dikkat etmeliyiz. Nietzsche'deki hınç nosyonu, toplumsal ilişkilerin çeşitli boyutlarının tamamında arzu ve duygulanımın yadsınmasını ifade ediyordu. Hastalık esas olarak, bedenin çektiği ıstıraplar yoluyla benliğe yöneltilmiş hınçtır. Daha geniş bir anlamda, kıskanılana yönelik genel ya da soyut bir sevgi türüne dönüşen kendi kendini sınırlandırma kıskançlığıdır. Aslında Weber hınç kavramının bu anlamını aleni bir şekilde kökünden söküp atmaya ya da en azından ruhbilimin yalnızca bir boyutu olarak bir kenara bırakmaya çalışmıştır. Weber'in, Nietzsche'nin hınç kavramını Buddhacılığa uygulamasına getirdiği eleştiride bu hamlenin bariz bir örneği bulunur:

> *Hınç* etkeninin sınırlı önemi ve "bastırma" konusundaki kavramsal şemanın neredeyse evrensel olarak uygulanmasının kuşkulu konumu, Nietzsche kendi şemasını büsbütün uygunsuz bir örnek olan Buddhacılığa hatalı bir şekilde uyguladığında en bariz haliyle ortaya çıkar. *Hınç* ahlakının her türünün en köktenci karşı savını oluşturan Buddhacılık, açıkça, köken olarak neredeyse tamamen ayrıcalıklı kastlardan, özellikle de gururlu ve soylu bir tarzda buradaki ve bundan sonraki hayatın yanılsamalarını reddeden savaşçı kasttan gelen bir düşünsel tabakanın kurtuluş öğretisi olarak doğmuştur (ES, c.1: 499).

Weber sahici bir kurtuluş dininde anlıkçılığın taşıdığı önemi vurgularken yine bu gözlemi izlemekteydi. Bu kez bu din, gündelik

dünyanın ve hıncın temellerinin bu düşünsel ve tinsel yadsınışını en fazla geliştirmiş olan Protestan Hıristiyanlıktı.

Weber'in Nietzsche'nin hınç kavramını Buddhacılık açısından yorumlaması bu bağlamda alışılmadık bir yorumdur. Weber'in Buddhacılık açısından hınç kavramını tartışırken gönderme yaptığı *Ahlakın Söykütüğü*'nün ilgili özdeyişlerinde, Nietzsche basitçe "çileci ideallerin hastalıklı histerisine", "ruhban sınıfının metafiziği"ne, "rahiplerin dervişlerin yaptığı tarzda kendi kendilerini uyutmaları"na ve "yadsıma yoluyla (ya da Tanrı aracılığıyla –Tanrıyla gizemli bir birlik kurma (*unio mystica*) isteği, Buddhacıların yadsıma için istedikleri budur, Nirvana –daha fazlası değil) kökten ortadan kaldırmak zorunda kaldıkları doygunlukları"na saldırmıştı. Burada Weber açısından ayrıcalıklı tabakanın, özellikle de hem ortaçağ Hıristiyanlığındaki, hem de modern Hıristiyanlıktaki ayrıcalıklı rahipliğin niçin bir hınç ahlakı geliştiremediğini sorgulamamız gerekiyor. Weber'in modernliğe geçişin mantığını araştırırken kullandığı başlık hınç değil, "iç-dünyasal çilecilik"ti. Özellikle Kalvinci çileciliğin katkısı, tutkunun ve canlı dürtülerin üzerindeki özdenetim ve bunların ussal ve yöntemsel bir plana tabi kılınması anlayışı etrafında disiplinli ve düzenli bir hayat tarzının geliştirilmesi yönünde olmuştu. Bu tür bir çağrının katıksız örneğini Kalvincilik sağladığı halde, Weber aynı zamanda Kuveykırlar, Baptistler ve Metodistler'in katkılarıyla da ilgilenmekteydi. Metodizmin çileci etiği, kendi içinde barındırdığı duyguculuk tarafından sulandırıldıysa da, Metodist cemiyetlerin adı bile, yani bu adın onların metodik (yöntemli, düzenli) bir hayat tarzına bağlılıklarına işaret etmesi, Weber'in ilgilerine yakın düşer.

Hıristiyanlıktaki bu kurtuluş hareketleri modernliğin zorunlu bir önkoşulu olarak görülmese de, bu hareketlerin modernlikle seçici bir yakınlık biçimi içerisinde dolaysız bağlantıları olduğu açıktır. Burada Weber yine Protestan mezheplerdeki bu düşünsel ussal denetim biçimini Yahudiliğin ayırt edici niteliği olan disiplinden ayırmıştır. Weber, "öbür kurtuluş dinleriyle karşılaştırıldığında, Yahudilikte dinsel hınç öğretisinin kendine özgü bir niteliği olduğu ve başka herhangi bir dinin ayrıcalıksız sınıflarında bulun-

mayan emsalsiz bir rol oynadığı görülür" diye yazar (*ES*, c.1: 496). Weber, din toplumbiliminde hıncı Yahudi dinsel cemaatiyle ilişkilendirmiş, ama aynı zamanda *İktisat ve Toplum*'un kimi pasajlarında toplumsal devrimci ahlak öğretisiyle ve yönetilen işçi sınıflarının proleter içgüdüleriyle de bağlantılandırmıştır. Gelgelelim, böylesi ahlakların ve içgüdülerin etkisinin Hıristiyanlıkta tümüyle anlamlı olabileceğini düşünmemişti. Weber kurtuluş dinlerinin, bunun yerine, temelde ayrı ve kendine özgü bir meslek olarak rahipliğin anlıkçılığından etkilendiğini düşünüyordu. Weber'in kendi terimleriyle söyleyecek olursak, Buddhacılığın ayrıcalıklı bir tabakanın düşünselleştirilmiş dini sayılmasına ve böylece sıradan dünyanın zorunluluklarını reddeden aristokratik bir ahlakın ayırt edici özelliklerine sahip olduğunun düşünülmesine karşın, Weber ortaçağ Hıristiyanlığının ve modern Hıristiyanlığın düşünselleştirilmiş kurtuluş düşüncesinin, gündelik dünyanın sıradan gerçeklerinden çok uzak olduğu için temel bir hınçtan da uzak kalan aydın bir ruhban sınıfının ürünü olduğunu belirten bir uslamlama geliştirmişti. Bu aydın ruhban sınıfı hayatın yanılsamalarını reddetme eylemini hayata geçirirken, çeşitli çileci hayat biçimleri geliştirmişlerdir.

Weber, Yahudi ahlak öğretisini hıncın sonucu olarak betimlemekle yetiniyor izlenimi verse de, genel olarak yüksek dinleri salt "çıkar durumları"ndan ayrı tutmak ve kendisini, zaman zaman dini basitçe "halkın afyonu" olarak gören Marx'tan ve ahlakı basitçe zayıfın iktidar istencinin sonucu olarak gören Nietzsche'den ayırmak istemiştir. Weber'in Nietzsche karşısındaki konumunun muğlaklığı *İktisat ve Toplum*'da, Protestan Ahlakı tezine yazdığı girişte ve dünya dinlerinin çalışma ahlakı üzerine kaleme aldığı denemelerinde açıkça görülebilir. Weber, Nietzsche'nin hınç kuramını kolayca bir sınıfsal belirlenim savı olarak görme eğilimindeydi. Weber dinsel etiğin sınıfsal belirlenimi görüşünün "Friedrich Nietzsche'nin parlak denemesinden beri bilinen ve o zamandan beri ruhbilimciler tarafından ruhsal açıdan sınanmış bulunan hınç kuramından çıkarsanabileceği"ni (*FW*: 270) öne sürmüştü. Weber'e göre, hınç kuramı hem sınıf çözümlemesiyle hem de ruh-

bilimsel belirlenimle ilişkiliydi, ama bu her iki boyutun da Weber'in toplumsal ahlak kavrayışında pek sınırlı bir yeri vardı. Weber bürokratların görev yükümlülüğü olmaksızın yaşayan soylu tabakaya karşı bir hınç duygusuyla harekete geçirilebileceğini kabul ederken, bizatihi hayat etkinliğinin ussallaşmasının ve ahlaki ölçünlerin gelişmesinin "hınçla en küçük bir alakası olmadığı"nı savunmuştu (*FW*: 271).

Gelgelelim, Weber'in Nietzsche'yi bu tarzda kullanması, Nietzsche'nin özgeciliği bir kendi kendine yabancılaşma, kendi kendini küçültme ve yadsıma biçimi olarak sert bir biçimde eleştirmesinin keskin ağzını gizlemiştir. Bu kullanım biçimi, aynı zamanda Nietzsche'nin Hıristiyanlığı ayrıcalıklı bir katmanın düşünselleştirilmiş bir tanrıbilimi ve teodisesi olarak ele alıp Hıristiyanlıkta aşağı içgüdülerin kutsanmasını çözümleme girişimini de gözlerden uzak tutar. Hınç sorununu sınıf ve ruhbilimle sınırlandırarak, Weber en azından üstü kapalı olarak Hıristiyanlık ve anlıkçılığı Nietzsche'nin eleştirisinden korumaya çalışmıştır. Hıncın hayat etkinliğinin farklı ahlaki ussallaştırma biçimleriyle bir ilişkisi olabileceğinin bu yadsınışı, Weber'in ıstırabı dinsel kurtuluş gereksiniminin bir koşulu olarak işlediği, dinsel etikteki ıstırap izleğinin bir çözümlemesiyle sonuçlandı. Weber ıstırabın teodise açısından önemine ilişkin çalışmasında, bu teodiselerin "hınçla boyanabileceği"ni, ıstırap ve hıncın "toplumsal olarak ayrıcalıksız katmanların dinsel olarak belirlenmiş usçuluğunu etkilemede öbür etkenler arasında önemli bir etken" olduğunu itiraf etmiştir (*FW*: 276).

Weber, daha sonra şaşırtıcı bir şekilde "tasarlanmış ve tasarlanmamış propagandalar yoluyla peygamberlerin ve rahiplerin kitlelerin hıncını kendi hizmetlerine soktuklarından kuşku duyulamayacağı"nı kabul etmiştir (*FW*: 277). Genel olarak, Weber karizmatik önderler olarak peygamberlerin halk kitlesinden ayrı olduğunu ve izleyicilerinin de büyük ölçüde küçük bir adanmış müritler grubuyla sınırlı olduğunu savunmak ister (Zeitlin, 1984). Weber Eski Ahit peygamberini, dinsel bir iletinin yararına halkın alkışlarını reddeden bir kişi olarak algılamaktaydı. Gelgelelim, Weber müritleri ve toplum üzerinde nüfuzu olan başarılı bir pey-

gamberin toplumun halk katmanlarıyla uyumlu ve ilişkili olmak zorunda olduğunu da kabul ediyordu. Sonuç olarak, Weber peygamberi dinsel bir çağrı ile yaygın nüfuz gereksinimi arasında kalan bir kimse olarak görüyordu. Belki de, Weber bu katıksız karizma kuramını toplumsal önderlik kuramıyla uzlaştırmaya çalışırken, peygamberlerin ilettikleri ileti içerisinde kitlelerin hıncına yanıt vermesi ve bu hıncı iletilerine yerleştirmesi gerektiğini kabul etmek zorunda kaldı. Buna ek olarak, Weber genel olarak Yahudiliğin ve özelde de Yahudi peygamberlerinin büyük ölçüde hınç tarafından harekete geçirildiğini düşünüyordu elbet. Istırap, hınç ve düşünsel önderlik konusundaki bu çözümleme, bir sevgi öğretisi olarak din ve bir şiddet kurumu olarak devlet arasındaki ilişkinin karşılaştırmalı bir toplumbilimi içerisinde yer alıyordu; Weber dinin devlet şiddetinin zorunluluklarıyla bağdaştırılmasının çeşitli biçimlerini çözümlemeye çalışmıştı (Turner, 1985b).

Aydınlar ve Anlamlı Evren

Weber açısından anlıkçılığın gelişimi dünyanın ussallaşmasının can alıcı bir görünümüydü ve daha önce görmüş olduğumuz üzere, bu anlıkçılığın kimi boyutlarını dünyada Kalvinci bir çağrının* ortaya çıkışıyla özdeşleştirmişti. Weber bu anlıkçılığı gündelik sıradan ilgilerin bir yadsınması olarak görmek zorundaydı. Weber *Din Toplumbilimi*'nde (*The Sociology of Religion*) "dinsel ya da büyüsel etkenlerin harekete geçirdiği en basit davranış biçimlerinin bu dünyaya yönelik" olduğuna dikkat çeker (*SR*: 1). Weber ayrı bir ruhban tabakasının gelişimini, "dinsel" içgüdülerin gündelik hayatın sıradan gereksinimlerinden uzaklaşarak düşünselleşmesinin temel bir gereği olarak gördü. Bunun ardından ruhbanlık, müşterilere bir kayıtsızlık etiğiyle düşünsel ve toplumsal hizmetler

*Çağrı (*calling*) kavramı özellikle Weber'de, dinsel bir çağrı ile belirlenmiş, kişiye atfedilmiş meslek ya da görev anlamındadır. Protestan ahlâkındaki, kişinin mesleğine tanrı tarafından çağrılmış olduğu inancı, Weber'e göre modern usçuluğun ve bunu takiben kapitalizmin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. (y.h.n.)

sunan öbür meslek gruplarının gelişimi için model oluşturdu. Ayrı ve mesleki eğitim almış bir hukukçular grubunun gelişmesi, hukuksal usçuluğun gelişimi açısından hayati önemdeydi ve daha genel olarak bürokrasinin büyümesi, sıradan dünyanın gerçekliklerinden ve zorunluluklarından kopuk çağrı insanlarının ortaya çıkmasına bağlıydı. Anlıkçılığın ussallaşması gündelik dünyadan olduğu gibi, bürokratik aygıtın denetiminden de yabancılaşmayı gerektiriyordu. Bu çağrı insanlarının tanımlayıcı özelliklerinden biri, bu insanların bürokratik aygıtın, hukuksal düzeneğin ya da bilimsel araştırma laboratuvarının mülkiyetine sahip olmamasıydı. Weber'in meslekler toplumbilimi, bir kez daha onun bütün toplumbiliminin belirleyici özelliği olan gerilimlerin bir örneğini sunuyordu. Bu örnekte, gerilim düşünsel önderlik ile kişisel karizma idealine karşı aydınların içerisinde çalışmaya zorlandıkları bürokratik ortamın duyarsızlaştırıcı sonuçları arasında ortaya çıktı. Weber bir yandan anlıkçılığı tutkunun ve içgüdünün usdışı güçlerinin denetlenmesi olarak hoşnutlukla karşılarken, beri yandan da bunu genel bir gerçekliğin büyüsünün bozulması sürecinin parçası olarak görüyordu. Gerçekliğin anlıkçılığın tahakkümü altında olması basitçe demir kafesin büyümesinin başka bir görünümüydü. Bunun sonucu olarak da, bir meslek olarak bilim ile bürokratik işler ve uzmanlaşmalar bağlamı içerisinde bilginin sadece mekanik uygulanışı olarak bilim arasında bir çelişki doğuyordu. Akademisyenler, bürokrasinin kasvetli rutinine tabi tutulmalarından ötürü, sahici düşünürler olarak işlev göremezlerdi; birer uzman ve bilirkişi haline gelmişlerdi; akademisyenler ruhsuz birer görevliden başka bir şey değillerdi.

Ayrıca, Weber'in meslek olarak bilim üzerine verdiği derste, bilimin gerçekte dünyayı anlamsız kıldığını ve böylece profesyonelleri, aydınları ve öbür ayrıcalıklı tabakaları ahlaki ölçütlerden yoksun bıraktığını işaret etmesinden bu yana, anlıkçılığın bir açmaz yarattığını da biliyoruz. Bilimin gelişmesi dünyayı anlamlı kılma yeteneğini köreltirken, aynı zamanda dünya üzerinde daha büyük bir denetim kurulması olanağını sağlıyordu. Bilim, kişisel aydınlanma ve gelişme üretmekten ziyade dünya üzerinde ege-

menlik kurma etiğinin başlıca bileşeni haline gelmişti. Neticede, Weber'in anlam uğrunda verilen bu evrensel mücadeleyi bir sonuca bağlayacak merkezi bir değer sisteminden yoksun Tanrılar topluluğu arasındaki çatışma temelinde tasavvur ettiği rekabet halindeki değerler ve ahlak sistemleri karşısında dünya daha da korumasız kalıyordu. Weber'in aydınlara dair görüşünün kimi boyutları, Nietzsche'nin felsefe tarihini meslek adamlarının ortaya çıkışı bakımından değerlendirme tarzına dayanıyordu. Nietzsche, mesleğe dayalı anlıkçılığı modern toplumun çürümesine çare olarak sunulan bir hastalık olduğu gerekçesiyle reddediyordu elbet. Nietzsche'nin profesyonel akademik hayatı reddettiği *Zamansız Düşünceler*'de (*The Untimely Meditations*) açığa vurduğu üzere, Schopenhauer'la pek çok ortak noktası vardı (McGill, 1931). Aydınlar ya da daha özgül olarak felsefeciler, kendilerini ancak devletin putlarına tapınmaktan kurtarmaları kaydıyla modern toplumda yeni değerlerin geliştirilmesinde eleştirel ve kökten bir rol oynayabilirlerdi.

İktisadi Etik ve Sivil Tabakalar

Protestan Hıristiyanlığın modernleşmeye ya da daha özgül olarak modernliğe katkısı, disiplinli bir hayat-tarzının sağlanması, ussallığın aydınlara özgü kılınması, ahlakın suça dayandırılması ve doğaya bilimsel yaklaşımın gelişmesi çerçevesindeydi. Nietzsche üzerinden ve Nietzsche'ye karşı durarak yürütülen bu modernlik soruşturması sırasında, Weber yararcı ahlakı modernizmin üçüncü bir kökü olarak tanımlamaya başladı. Weber hınç ve anlıkçılık konularında olduğu gibi, yararcılığı da belli bir sınıfın, yani "zanaatçıların, tacirlerin, evlerde yapılan üretimle ilgilenen girişimcilerin ve bunların yalnızca modern batıda ortaya çıkan türevleri"nin (*FW*: 284) doğuşuyla ilintilendirdi. Weber'in "yurttaş tabakaları" dediği, ussal ve bireysel kurtuluşun peşinde koşan aracı küçük burjuva sınıfı, yaygın olarak batılı toplumların kentsel çevrelerinde konuşlanmıştı. Weber bu aracı kent grubunu Hıristiyan ussallığının ve disiplininin birincil taşıyıcısı olarak görüyordu; hayat-tarzları ve usçuluk arasında seçici bir yakınlık belirlemişti:

> Davranışlardaki klasik uşçuluk eğilimi tüm yurttaş tabakalarının ortak noktasıdır; bu eğilim onların iktisadi olarak doğaya bağımlı olmaktan büyük ölçüde kurtulan hayat tarzlarının doğası tarafından koşullandırılır. Bu yurttaş tabakalarının bütün bir varoluşu, ellerindeki araçlar ne denli ilkel olursa olsun, teknolojik ve iktisadi hesaplara, doğa ve insanlar üzerinde egemenlik kurmaya dayanır (*FW*: 284).

Weber savaşçıyı İslamın özgün sırtlayıcısı ve dilenci keşişi de Buddhacılığın taşıyıcısı olarak görürken, Hıristiyanlığın başlıca mevzisi ve sonul olarak Protestan Reformculuğunun başlıca izleyicisi olarak da bu kentli, ussal, zanaatçı sınıfı görüyordu. Anlıkçılık, "bilimin dışsal nesnelerin yanı sıra insanın etkinliğini de hesaplaması sayesinde hayattaki denetim teknolojisine katkıda bulunduğu" (*EW*: 150) gündelik davranışı ussallaştırmanın bir yolu haline yine bu gruplar arasında geldi. Weber'in İngiltere'deki Metodist mezhebin aşırı duygusallığını, Kuveykırlar ve Baptistler gibi daha eski ihtilafçı grupların ayırdedici özelliği olan bu burjuva uşçuluğundan bir sapma olarak gördüğüne dikkat çekmeliyiz.

Weber bu Protestan çağrıya yanıt veren insanları, usdışı tutkuların bastırılmasını içeren dünya üzerinde egemenlik kurma etiğinin taşıyıcıları olarak görüyordu. Hayatları bu türden sapkın duyguları bastırmaya yönelik bir denetim ahlakına adanmıştı. Weber bu dinsel simaların yanı sıra profesyonelleri ve bilim adamlarını da çağrı insanları olarak görüyordu. Bu profesyonellerin ve bilim adamlarının hayatları, kişisel statü kazanmalarını gözeten ve aynı zamanda bir kişilik oluşturma yöntemi olan ussal bir plan ile düzenlenmiştir (sınanabilir hedeflere yönelik bütünlüklü bir hayat tasarısı anlamında). Bu insanların dinsel çağrıya dayalı meslekleri, onları gündelik gereksinimlerin, isteklerin ve gerekliliklerin doyurulması için zorunlu olanın ötesine sürüklüyordu; yararcı ussallığın usdışılığı buydu. Gelgelelim, özellikle bilimde uç veren bu egemenlik kurma çabası, bilimin dünyayı giderek anlamsız kılması ölçüsünde yeni bir düşkırıklığı biçimi ve ahlaki bir endişe doğurmuştu. Bundan dolayı, Weber şunu sormak zorunda kaldı:

> Astronomi, biyoloji, fizik ya da kimyanın bize dünyanın anlamı hakkında birşeyler öğreteceğine, aslında doğa bi-

> limlerinde bulunan koca çocukların dışında hâlâ kim inanıyor? (*FW*: 142).

Weber çağımızın yazgısının, gündelik dünyanın artan ussallaşması ve düşünselleşmesi tarafından belirlendiğini; bunun da sonul olarak büyünün bozulmasına yol açtığını savunuyordu. Bu ussallaşma ve büyünün bozulması süreçleri genellikle usdışı içgüdülerin ve tutkuların kaynağı olan bedenin denetlenmesi sorunu üzerinde odaklanmıştır, çünkü yönetim, bilim ve uzmanlaşmış disiplinler tarafından esas yön verilmesi gereken, canlı hayattır (Turner, 1984). Weber'in bakış açısından, Batı'nın tarihi, manastırın ve ordunun beden-disiplinlerinin fabrika ve okul yoluyla bütün topluma yayılmasının tarihi olarak görülebilir. Öyleyse sorun bu yazgıdan nasıl kaçınılacağı ve büyünün bozulmasına yol açan bu araçlarla nasıl başedileceğidir.

Weber'in modern toplumun temel sorunlarına bir çözüm olarak sunduğu sorumluluk ahlakının önemine ilişkin birçok tartışma yapıldıysa da, biz Weber'in aslında günümüzün yazgısı konusunda anlamlı bir çözüm önermediğini, sadece "Bir Meslek Olarak Bilim" yazısında modern dünyaya yönelik bir şekilde farklılaşmış yaklaşımlar konusunda kimi betimlemeler sağladığını savunmak istiyoruz. Birinci yaklaşım şu terimlerle betimleniyordu:

> İlginç olan tek şey şimdi izlenen yöntemdir: usdışının alanları, anlıkçılığın henüz dokunmadığı tek alan, şimdi bilinç düzeyine çıkartılıyor ve onun merceği altına konuluyor. Çünkü romantik usdışıcılığın modern anlıkçı biçiminin pratikte vardığı nokta budur. Anlıkçılıktan kurtulmanın bu yöntemi, onu benimseyenlerin onun amacı olarak kavradıkları şeyin tam karşıtını doğurabilir pekâlâ (*FW*: 143).

Weber romantik ve usdışı içerisindeki bu deneyim arayışını, Nietzsche'nin "mutluluğu uyduran son insanların" arayışı olarak gönderme yaptığı şeyin bir örneği olarak görüyordu. Weber modern dünyaya yönelik bu yaklaşımı yalnızca çocuksu bir arayış olduğu gerekçesiyle küçümsedi. İkinci çözüm şu satırlarda görülebilir:

> Sonul ve en yüce değerler kamusal hayattan geri çekilerek ya gizemli hayatın aşkın dünyasına ya da dolaysız ve kişi-

> sel insan ilişkilerinin kardeşliğine gömüldü. En büyük sanatımızın anıtsal değil, mahrem olması tesadüf değildir (*FW*: 155).

Weber usçuluk sorununa yönelik bu yaklaşımın, dolaysız deneyimin mümkün olduğu mahrem kişisel insanlık durumuna bir geri dönüşü içerdiğini savundu. Weber bunu bir müzik kavramı olan *pianissimo** aracılığıyla betimlenebilecek bir hayat tarzı olarak gördü, ama anlam bunalımına yönelik bu yaklaşımı bir yenilgi olarak değerlendirdi. Bu yaklaşım özünde taahhütte bulunma ve bağıtlanmadan bir geri adım, çağrı insanlarının çileciliğinden bir geri çekilmeydi.

Son olarak, Weber modern dünyadaki dini, koşulsuz bir dinsel adanış lehine yapılan "düşünsel bir fedakârlık" olarak gördü (*FW*: 155). Weber geleneksel Kilisenin, amansız bir dünyevileşme dünyasında bile bir seçenek olarak varlığını sürdürdüğünü kabul ediyordu, ama bu yönelim Weber'in çağın bunalımının gerektirdiğini hissettiği ciddiyet ve bağlılıktan yoksundu. Weber bu seçenekleri, meşgaleler** olarak yetersiz olmalarından ötürü reddetti ve bundan dolayı ahlaki görecilik ve anlıkçılık bunalımının ikilemlerine kısmi bir çözüm olarak siyasetteki düşünsel bütünlük düşüncesine döndü. Özet olarak, Weber çağımızın büyük bunalımım çözme doğrultusundaki modern hareketleri ya romantik usdışıcılık, ya mahrem ilişkilerin kişisel olarak çözüme ulaştırılması ya da son olarak zihnin dinsel inanç karşısındaki fedakârlığı olarak gördü. Kendisinin getirdiği çözüm en iyi haliyle, bir kimsenin durumunun bilim ya da siyaset aracılığıyla gerçekçi bir değerlendirmeden geçirilmesini içeriyordu. Ama bu hangi amaçları izlememiz gerektiğini söylemediği gibi, acil duruma sadece kısa vadeli düzenlemeler sağlamasından ötürü, Weber'in kendi terimleri açısından bile bir çözüm değildi.

**pianissimo*: çok yumuşak, hafif sesle çalınan müzik parçası. (y.h.n.)

** Meşgale (*vocation*) kavramı basitçe iş, uğraş, meslek anlamına gelebileceği gibi, daha çok, özellikle de burada, insanın kendisini o ya da bu şekilde adamış olduğu hayat uğraşı anlamındadır. Bu adanmışlığın nedeni büyük ölçüde, mesleğin tanrı çağrısı olduğu inancıdır. (y.h.n.)

Gördük ki, Weber Nietzsche'nin modern topluma getirdiği ahlaki eleştiriden önemli sonuçlar çıkarmıştır ve ikisi birkaç kavramı, hatta modern dünyanın biçimlenmesinde değer mücadelesinin ve çatışmasının merkeziliği konusundaki bir bakış açısını bir ölçüde paylaşmışlardır. Yaşamöyküsel ve metin kaynaklı kanıtlardan, Nietzsche'nin Weber üzerindeki etkisinin uzun vadeli ve derin bir etki olduğunu biliyoruz (Hennis, 1987). Bu bölümde sadece bu kanıtların yeniden sunulmasıyla uğraşmadık; amacımız daha ziyade Nietzsche'yle girişilecek bir hesaplaşma yoluyla toplumbilimin yönünü değiştirmekti. Gördüğümüz üzere, Weber Nietzsche'yi modern dönemin belli başlı düşünürlerinden biri olarak kabul ediyordu. Din açısından hınç meselesine ortak bir ilgi duyuyorlardı, ama Weber Nietzsche'nin hınç görüşünü ruhbilimsel bir kuram biçimine dönüştürerek daraltmış ve sınırlandırmıştı. Bunun tersine, Nietzsche, hıncı ayrıcalıksızların intikam alma yolundan çok daha fazla bir şey olarak görüp, hınç kavramını geniş kapsamlı bir kültürel eleştiri için kullanmıştı. Daha da önemlisi, Nietzsche hıncın bizzat düşüncenin canalıcı bir dinamiği olduğunu hissetmişti. Benzer bir tarzda, yüzeysel olarak bakarsak hem Nietzsche'nin hem de Weber'in bireyciliğe ya da daha kesin bir dille bireyselliğe bağlı olduklarını söyleyebiliriz, ama Nietzsche aynı zamanda burjuva kültürünün katıksız toplumsal inşaları olarak birey ve bireycilik kavramları konusunda oldukça eleştirel bir konumda duruyordu. Daha önce gördüğümüz üzere, Nietzsche düşünenin "O" olduğunu ve "Ben" kavramının sadece bir varsayım olduğunu savunurdu büyük ihtimalle. Nietzsche arzu ve gereksinim sorununu, deneyime düşünsel bir yaklaşımdan çok, deneyimin temel kökleri olarak gördü. Bu bakımdan, Nietzsche'nin felsefesi hem Hegel'in hem de Kant'ın Alman geleneğinden temel bir ayrılmayı temsil ediyordu. Nietzsche, Weber ve Weber'in Marx'taki düşünce sistemleştirmesini reddiyle paylaştığı noktalarla kıyaslandığında, Kierkegaard ve onun Hegel eleştirisiyle daha çok şey paylaşıyordu (Thulstrup, 1980). Kierkegaard gibi Nietzsche de anlıkçılığı ve uçsuluğu deneyimin sahte bir yeniden inşası olarak gördü. Nietzsche ussal düşünmenin özünde eğretilemeli olduğunu, ama kendisini

gerçekliğin dolaysız temsili olarak görmesinden ötürü eğretileme niteliğini yadsıdığını savunarak, düşüncenin kibrini ve haddini bilmezliğini eleştirdi. Dünyanın anlıksal ussallaştırılmasına yönelik bu eleştiri, aynı zamanda Nietzsche'nin Almanya'da akademisyenlerin sadece devletin hizmetkârı haline gelmelerinden ötürü, akademik hayattaki profesyonelliğe ve profesyonel düşünmeye yönelik eleştirisiyle de bağlantılıydı. Nietzsche kendi akademik kariyerinden kısmen hastalığından ötürü vazgeçmiş olsa da, bizzat rutinleşmiş düşünce fikrine güçlü ahlaki ve düşünsel itirazları vardı. Aydınlara ve anlıkçılığa ilişkin bir şakasında, dans etmenin düşünmekten daha uygun bir tarz olabileceğini öne sürmüştü. Bu eleştirel itirazlar ve Weber ile Nietzsche arasındaki mesafe, Nietzsche'nin kendisinin "küçük şeyler"in merkeziliğine duyduğu bağlılığa kadar uzanır. Bu küçük şeyleri adlandıracak olursak, içerisinde cisimleştiğimiz ve ilişkili olduğumuz gündelik dünyanın *habitus*'u diyebiliriz.

IV
Freud'un Geri Dönüşü – Din, Cinsiyet ve Uygarlık



Giriş: Büyük Düşünceler

Göreci bir bakış açısıyla, büyük düşünceyi daima, sadece izlerkitle ve piyasanın basılmış eserler için hazır bulunmasıyla doğan bir toplumsal inşa olarak görebiliriz, ama bu, insan kültürüne yapılmış önemli katkılar için doyurucu bir tanımlama değildir. Daha köktenci terimlerle, büyük düşüncenin içerisinde oluştuğu dönemin çelişkilerini cisimleştirdiğini, bu koşullara göre muazzam bir özdüşünümsellik sergilediğini, varolan düşünce kalıplarının sınırlılıklarının bir ölçüde aşılmasını sağladığını ve son olarak çelişkilerin dönüşümünün ve çözülmesinin bir öngörüsünü sunduğunu savunabiliriz. Bu anlamda, büyük düşünce nostaljik bir paradigmanın içerisine sıkışıp kalmaz. Yani, önemli düşüncenin halihazırdaki çözümleme tarzlarını tamamen aştığını ve bunlardan tümüyle ayrıldığını savunmayı değil, daha ziyade büyük düşüncenin bir yandan bu sınırlılıkları sergileyip açığa vururken, bir yandan da gelecekteki uzlaşmalara işaret ettiğini savunmak istiyoruz. Düşüncedeki büyüklüğü bu tarzda ifade etmek, bir ölçüde *Aufhebung* kavramına karşılık gelir. Bu kavram, diyalektik bir çerçeve içerisinde son verme, üstesinden gelme ve muhafaza etme nosyonlarını birlikte kucaklar. Büyük düşünce bölgesini bilir, ama aynı zamanda ufkunu saptayarak bizzat yeni bir düşünce karakterinin oluşumuna yönelik ileriye doğru bir hamlede bulunur (Heidegger, 1966). Nietzsche'nin terimleriyle söylenecek olursa, ussal düşüncenin kendi sınırını bilmesinin bir sonucu olarak trajik olması gerekir. Bir düşünürün büyüklüğü, içerisinde yaşadığı zamanın somut ve özgül sorunlarında kök salmış olmasından kaynaklanabilir pekâlâ. Bir düşünürün bu sorunlarla ilgilenmesi düşüncesinin sınırlılığını göstermez, aksine tam da söz konusu düşünürün içeri-

sinde yaşadığı zamanın ayırt edici özelliklerini dışavurma ve sergileme yeteneğini gösteriyordur.

İlintililik ve aşkınlık meselesi, düşüncenin tutarlılığı ve kuramsal sistemlerin doğalarındaki çelişkiler bakımından önemli bir sorun olabilir. Büyük düşünür diye adlandırılan insanların çoğunun bir gençlik evresi ve bir de gençlik hatalarının yaşlılığın soğukkanlılığında giderildiği olgunluk evresi olduğu yönünde bildik bir varsayım vardır. Nitekim, düşüncesinde bilgikuramsal bir kopuşun söz konusu olduğuna dikkat çekerek, genç Marx ve olgun Marx'tan söz ederiz (Althusser, 1969). Benzer bir tarzda, Talcott Parsons'ın eserlerinde, erken döneminde iradi eyleme verdiği önem ile sonraki döneminde toplumsal yapının bütün bir sisteme yayılma özelliğine duyduğu ilgi arasında bir kopuşun gerçekleştiği savunulmuştur (Hamilton, 1983). Gelgelelim, buradaki tutarlılık ve devamlılık meselesi derinden sorunludur, çünkü yazar-merkezli bir yorum içerisinde, yazarın çalışmalarının başlangıcından itibaren bir tasarısı olduğu varsayılır; oysa öncelikle metinlerin niteliğiyle ilgilenecek olursak, o vakit tutarlılık sorunu tümüyle yapıntı bir soruna dönüşebilir. Ama yine de bundan daha derin bir sorun var: Tutarlılık nelerden oluşur? Bu soru ise sonuçta bir yazarın kendi eserlerinden sorumlu olup olmadığı sorununa dikkat çeker.

Nietzsche'ye ilişkin bu çalışmada, öncelikle tefsir sorunuyla ilgilenmedik, çünkü biz yorumun genel olarak ikincil bir etkinlik olduğunu savunuyoruz. Burada, bir toplumbilim tasarısına temel hazırlamak için, Nietzsche'nin eserlerindeki belli izlekleri saptamakla –cisimleşme, karşılıklılık ve direnişle– ilgileniyoruz. Bununla birlikte, Nietzsche örneğinde bu tutarlılık ve devamlılık meselesi hayati bir öneme sahiptir, çünkü Nietzsche tüm sistemlerin biricik ve karşılaştırılamaz olanı tektipleştirdiği gerekçesiyle sistem karşıtı bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir sistem, yaratıcı deneyime bir kuralın dayatılmasını ima eder. Düşüncesinin açıklığı ve özerkliği bakımından Nietzsche'nin büyüklüğüne dikkat çekmek J. P. Stern'e özgü bir hünerdir (Stern, 1978; 1979).

Eserlerinin niteliği açısından, Nietzsche'nin kişiliği zorunlu olarak önem taşıyordu ve iş Nietzsche'yi yorumlamaya geldiğinde

kendisinin kişisel yetkesini ve metinlerinin yetkeci doğasını birbirinden ayırmak olanaksızdı. Nietzsche'nin eserleri özgürlük ve bireysel sahicilik arayışını, benzeri az bulunur bir tarzda sergilemektedir. Nietzsche'nin çalışmalarının bu boyutu hakkında yazarken, Stern şu gözlemlerde bulunur:

> Nietzsche toplumun (ailenin, sınıfın, ulusun, mesleğin) dayattığı yükümlülüklerden bir insanın olabileceği kadar bağımsız olmayı seçer – aynı zamanda dostluğa, bir halka ve müritlere de derin bir özlem duyan bir insandır bu. Koşulları zorlar – sağlığı, mizacı, mesleki umutların boşa çıkması dahil olmak üzere her konuda kendine seçimde bulunmayı dayatmak için koşullarını zorlar. Bu onun *amor fati*'sidir, felsefesinin üzerinde düşünmek için seçtiği hayat deneyimidir. Ve bu deneyim ona herhangi bir –siyasi, toplumsal ya da ulusal– kurumsallaşma biçimine dair öylesine az bir içgörü sağlar ki; düşüncelerinin içerdiği savlar sistemli olmaktan, uzmanlıktan, kısıtlanmışlıktan uzak emsalsiz bir özgür cüret olmayıp da ne olacaktı? (1978: 21).

Bu, Nietzsche'nin düşüncesinin dansı andıran niteliklerini içerir. Bu özerklik arayışı, Nietzsche'nin eserlerinin biçemsel niteliklerini, özellikle oyunculluklarını ve inatçılıklarını kısmen açıklar. Buna ek olarak Nietzsche, dünyanın bölük pörçük hale gelmesinden ötürü, edebi tarzın da bölük pörçük ve özdeyişlerle dolu bir niteliğe bürüneceğini hissetmişti. Eserlerinin muğlaklığı, tam da bu eserlerin modernliğinin temel bir niteliğidir.

Freud'un Düşüncesi

Bu bölümde Freud ve Nietzsche'nin özellikle din, ahlak ve uygarlık hakkındaki görüşlerine gönderme yaparak aralarındaki ilişkiyi inceliyoruz. Freud'u kısmen günümüzde taşıdığı önemden dolayı ve aynı zamanda Nietzsche'nin ahlak felsefesinin büyük bölümünü benimsemiş ve ruh-çözümlemenin sorunlarına uyarlamış olmasından ötürü seçtik (daha önce belirttiğimiz gibi, Freud bu etkiyi düzenli bir biçimde yadsımış olsa bile). Eserlerinde ilintililik ve aşkınlık sorunlarını can alıcı bir bileşimde bulmamızdan ötürü, hem Freud hem de Nietzsche yukarıda yaptığımız tanım

çerçevesinde büyük düşünürler olarak görülebilir. Freud yüzeysel ve dar anlamda, yaygın olarak kabul gördüğü için değil; daha önemli bir anlamda, kendi döneminin çelişkilerini dile getirmesi ve bunların ötesine işaret etmesi bakımından büyük bir düşünürdü. Gelgelelim, son tahlilde Freud'un ruh-çözümlemenin köktenci hareket noktasını nihai içerimine ulaştırma konusunda başarısızlığa uğradığını savunuyoruz. Freud'un köktenci yolculuğu bu anlamda tamamlanmadan kalmıştı (Breger, 1981).

Ruh-çözümleme kuramlarının hatalı bir yola saparak kadınların, özellikle de ataerkil burjuva ailelerindeki kadınların tabi kılınmalarını ifade ettiği gerekçesiyle, Freud genellikle gözden çıkarılır. Bu tür bir Freud yorumu yüzeyseldir (Mitchell, 1974) ve dişil özerklik, sanat ve pornografi açısından kadınların ruh-çözümlemesi, güçlü bir kuramsal bakış açısından baştan aşağı çözülmeyi bekleyen bir dizi sorun doğurur (Carter, 1979; Faust, 1982; Sontag, 1969). Freud'un bu şekilde gözden çıkarılması sorunsallaştırılmış olsa da, düşüncesi ayırt edici bir biçimde bunalımdaki Avrupa kapitalizminin çelişkilerinin, özellikle de yüzyıl dönümündeki Viyana toplumunun ve onun Yahudi cemaatinin bunalımlarının bir ifadesi olarak görülür. Freudculuğu ödev ve arzu, uygarlık ve içgüdü arasındaki bir çelişkiler dizisi aracılığıyla inceleyebiliriz; Freudcu ruh-çözümlemedeki bu kutupsallıklar ölüm döşeğindeki ataerkil ailenin bunalımını dile getirirler.

Freudcu kuram genellikle ego ile id, hayat ile ölüm içgüdüleri ve eril ile dişil ilkeler arasındaki kısmen katı ikilikler çerçevesinde algılanmıştır; bu sabit karşıtlıklar, insani olanakların kısmen dar bir kavramsallaştırmasını temsil eder (bu dargörüşlülük bunalımdaki biçimsel bir ahlak sisteminin kalıntılarını ifade eder). Genellikle, hatalı olarak, id ve süperego arasındaki karşıtlığın Nietzsche'nin Dionysos ve Apollon arasında kurduğu karşıtlığa karşılık geldiği varsayılır. Bu varsayım, aslında Apolloncu kültürden ziyade Sokratesçi usçuluğun bir eleştiricisi olan Nietzsche'yi hatalı bir şekilde sunmaktadır kanımızca. Freud'un kuramının ikiciliği on dokuzuncu yüzyıla özgüydü; *homo duplex* (ikiye bölünmüş insan) kavrayışı bizzat toplumbilim açısından temel önemdeydi.

Sözgelimi, Durkheim'ın intihar kuramı bir *homo duplex* görüsüne, yani toplumsal güçler ile içgüdüsel itkilerin baskısı arasında sıkışmış bireyler anlayışına dayanıyordu. Durkheimcı toplumbilim, toplumsal güçlerin toplumu oluşturan bireyler üzerinde dışsal bir kısıtlama uyguladığını ve bizzat bu bireylerin toplumsal güçlerin etkisi tarafından sıradüzenli bir biçimde yapılandırıldığını belirten iki ilkeyi kucaklıyordu (Gane, 1983). Durkheim'ın intihar konusundaki görüşüne benzer şekilde, Freud'un toplum kuramı da genellikle, kadınların kültürel güçlerden ziyade içgüdüsel güçler tarafından yönlendirildiğini, buna karşılık eril davranışın ise büyük ölçüde ussal bir kamusal alan kültüründe toplumsallaşmanın sonucu olduğunu varsayıyordu. Freud'un toplum kuramı cinsellik bağlamında on dokuzuncu yüzyılın geleneksel varsayımlarını sergilemesine rağmen, eserlerinin kimi yönleri mekanik evrimciliğe ilişkin Darwinci varsayımlar tarafından da yapılandırılmıştı. Freud'un kuramı birçok bakımdan devrimci olmasına rağmen, aynı zamanda, kasıtlı ya da değil, oldukça tutucu ilkeleri dile getiriyordu. Sözgelimi, Freudculuk insan doğasının ayırt edici niteliklerinin sabit olduğu ve tarihsel değişimin nefret ve intikam gibi temel güçler açısından önem taşımadığı yollu bir varsayım barındırır; bundan dolayı, Freudculuk için insan doğasını bir toplumsal yeniden yapılandırma süreci yoluyla yeniden düzenleme girişimleri ya safçadır ya da yersizdir (Brown, 1961).

Freud'un düşüncesindeki çelişkileri değerlendirmeye özellikle dönülecek olursa, ilkin Freudculuktaki muhafazakâr ve köktenci öğeler arasındaki genel ilişkiyi ele alabiliriz. Freud, insan davranışının, özellikle de çocuklardaki davranışların cinsel temelleri üzerinde yoğunlaşarak, insan varoluşunun bu boyutu için söz konusu olan bazı temel Viktoryacı sessizlik ilkelerinden bir kopma gerçekleştirmişti. Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nde (*The History of Sexuality*) cinsellik konusundaki sessizliğin ironik bir biçimde cinsel bir sapkınlık söylemi ürettiğini savunur (1979). Freud'un cinsiyeti tanımlama biçimi hem varolan varsayımlardan ve pratiklerden önemli bir ayrılığı temsil ediyor hem de cinsiyet söylemini yeniden üretiyordu. Freud cinsiyeti daha bir öne çıkartıp her şeyi kap-

sar hale getirerek köktencileştirdi. Freudculuk, kuramsal kurgusunun merkezine cinsiyetin fizyolojisinden ziyade cinselliğin dilini yerleştirmesi bakımından da devrimciydi. Freud'un bu köktenci boyutu, histerik davranışın kökenlerinin cinselliğin kusurlu işleyişinde ve özgül olarak da fizyolojide yattığını bildiren uzlaşımsal hikmeti reddettiği histeri değerlendirmesinde özellikle belirgindi (*SE*, c. 2). Freud histeriklerin anılardan ıstırap duyduğunu savunarak, histeri sadece kadınlara özgü bir sorundur yollu geleneksel anlayışı reddedebilmişti. Bu reddiye o zamanlar saçma bulunmuştu. Freudculukta histeri eğretilemeleri rahmin türü yeniden üretme sorunlarıyla değil, dildeki sorunlarla ilişkilidir.

Freud'un cinsellik kuramı bu köktenci görünümlerine rağmen, temelde muğlak kalmayı sürdürdü. Kuram, çocukların cinsel baştan çıkarma öykülerinin gerçek ve aynı zamanda cinsel bir arzunun dışavurumu oldukları anlayışını içeriyordu; bu muğlaklık genellikle Freudculuktaki yetke figürlerine, yani hanehalkının reisi olarak erkeklere üstü örtük bir şekilde bağlı kalınarak çözüme kavuşturuldu. Freud cinsel içgüdüyü, toplumsal ilişkileri çürütücü ve yıkıcı bir görünüm olarak görmek ile kültürdeki enerji ve dirimselliğin kaynağı olarak değerlendirmek arasında kararsız kaldı. Kurbanın nevrotik ıstırapları bir yandan toplumun gücünün dışavurumu olarak görülüyor, öte yandan da bizzat cinsel dürtülerin hatası olarak değerlendiriliyordu (Breger, 1981: 79). İşte bu çizgiler doğrultusunda Fromm, Freudculuğun burjuva ekonomi politiğinin mükemmel ruhbilimi olduğunu öne sürerek, Freud'un cinsel insan (*homo sexualis*) anlayışını yalnızca klasik iktisadi insan (*homo economicus*) anlayışının yeni bir uyarlaması olmakla eleştirmişti (Fromm, 1973: 47). Fromm'a göre, Freudculuk burjuva toplumundaki gücün, yetkenin ve denetimin bir savunusu olarak görülmeliydi, çünkü basitçe ebeveynin kapitalist hanehalkı üzerindeki yetkesinin meşrulaştırılmasından başka bir şey değildi.

Freud'un düşüncesindeki bu çelişkiler, temelde bilim görüşünün ve bunun sonucu olarak da sağaltıma ilişkin bakış açısının barındırdığı muğlaklıkla ilişkiliydi. Bu çelişki gayet iyi biliniyor. Freud'un tasarısı, dil ve imgeleme belli bir özerklik tanıyan felsefi

bir toplumsal ruhbilime işaret ederken; aynı zamanda nevrozların mekanik terimlerle açıklanabileceği, beynin biyo-kimyasal bir sistem içerisinde işlediği varsayılan olgucu bilime derin bir bağlılığı korumaktaydı (Levin, 1978). Freud bilinçdışını bir tür yer olarak betimlemesi bakımından, zihni içinde düşüncelerin birbirleriyle paslaşan kendilikler olarak yer aldığı ayrı bir dünya biçiminde betimleyen Kartezyen haritaya yapışıp kalmıştı. Yani, Freud'un kuramı bir dil olarak bilinçdışının yorumbilgisel bir yorumuna işaret etmesine rağmen, bilimin olgucu bir uyarlamasına olan bağlılığı, Freud'u bilinçdışım nihai olarak yalnızca gözlemlenebilir olan şeylerin bilimde meşru bir yeri olduğu varsayımına dayanan mekaniğin terimcesiyle betimlemeye zorlamıştı (MacIntyre, 1958). Freud'un ruh-çözümlemesi, hastaların hayatlarını sınırlandıran toplumsal kısıtlamalara dair bir içgörü edinmelerini sağlayacak özgürleştirici, bağımsızlaştırıcı ve düşünümsel bir pratik öneriyor, ama olgucu bir rüya çözümlemesi ve sağaltım modeline olan bağlılığı bu özgürleşimci dinamiğin gerçekleştirilmesinin önünü kesiyordu (Bernstein, 1976). Bunun tersine, uygarlığın şiddete dayalı köklerini serimlemiş bulunan Nietzsche, doğrudan doğruya bilimi yalnızca teselli edici bir yanılsama olmasından dolayı reddetmişti.

Freud'un konumundaki bu muğlaklık gözönüne alındığında, çağdaş Freudculuk yorumlarının Freudcu kuram ve pratikte dilin rolüne niçin çoğunlukla özel bir anlam atfettiğini anlayabiliriz. Bilinçdışı sorununu bir dil sorunu olarak görerek, Freud'un olgucu bilim görüşünün on dokuzuncu yüzyıldan gelme içerimlerinden kaçınmak olanaklıdır. Hastanın anlamsal ikilemlerinin yapıcı bir biçimde açımlanmasına izin veren Freud'un itiraf divanının özel anlamını, ancak hastanın sorunu bir dil sorunu olarak görüldüğünde bütünüyle kavrayabiliriz. Freud'un itiraf divanında, hastanın sorununu yorumlamak bir metni yorumlamakla benzer hale gelir: Yani, hastalığın şifresi çözülmelidir (Lacan, 1977). Geleneksel tıp pratiği bir hastalığın öyküsünü açığa çıkartan göstergelerin ve belirtilerin yorumlanmasını içerir. Hastalık bir söylemdir ve ruh-çözümlemecinin rolü de belirtilerin söylemsel niteliği içerisinde gizlenen iletiyi kavramaktır. Örneğin, iştahsızlık yalnızca

yiyeceğin değil, sözcüklerin reddedilmesi olarak da yorumlanabilir. Lacan'ın bir takipçisi olan Maud Mannoni belirti ve sözcük hakkında şöyle yazar:

> "hastalık"ın gerçekliği ruh-çözümlemede asla hafife alınmaz, bu gerçek durumun çocuk ve ailesince nasıl yaşandığını kesin olarak belirleme doğrultusunda bir girişimde bulunulur. Öznenin duruma atfettiği simgesel değer, verili bir aile tarihini yeniden yansılayarak, bir anlam kazanır. Çocuk açısından önemli olan çevresindekilerin "hastalığı" için kullandığı sözcüklerdir. Bu sözcüklerin varlığı ya da yokluğu, çocukta canlı deneyim boyutunu yaratır. O nedenle, Freud'un köktenci boyutunu yeniden kazanma doğrultusundaki bu girişim, göstergebilim kuramına geri dönmeyi; dahası şeylerin doğasının söylemin yapısına bağımlı olmasından ötürü, dilin temelde eğretilemeli bir etkinlik olduğunu belirten düşünceye geri dönmeyi içerir (1973: 61).

Bu bölümün iddiası, Freudculuğun köktenci görünümlerinde dili yeniden bulup çıkarmanın, ruh-çözümlemenin arkasında yatan Nietzsche sorunsalının bir boyutunun yeniden keşfedilmesini içerdiğidir. Bu yeniden bulup çıkarma, tedavinin (zihinsel sağlık ve zihinsel sağlıkbilgisinin) ruh-çözümlemenin amacı olduğunu reddeden Lacan'ın pratiğinin temelini oluşturuyordu; tedavi olmak ölmektir. Lacancı pratiğin amacı bilinçdışının dillendirilmesiydi (Schneiderman, 1983). Freudculuğun resmi niteliği altta yatan Nietzsche tehdidini maskelemişti. Burada, özellikle ruh-çözümlemenin, Apollon, Dionysos ve Sokrates figürleri tarafından yapılandırılan dramanın dilinin bir çözümlemesi olduğunu savunuyoruz.

Freud ve Toplum Bilimleri

Nietzsche'nin toplumsal evrimde dramatik söylenin oynadığı role ilişkin çözümlemesinde *Tragedyanın Doğuşu*'nun taşıdığı önemin incelenmesine geçmeden önce, Nietzsche'nin Dionysosçu ilkeyle hesaplaşmasını ussal olmayanın toplumbilimsel çözümlemesi bağlamına yerleştirmek istiyoruz. Bu arasöz, Freudculuğu dramanın uşçu bir biçimde ele alınması olarak görebileceğimiz sahneyi yaratmaktadır. Toplumbilimin on dokuzuncu yüzyılın

ikinci yarısındaki yükselişini ussal eylem ve ussal düşünce sorunlarına verilen bir yanıt olarak yorumlamak olanaklı. Toplumbilimin üzerinde durduğu sorun değerlerin, simgelerin ve kültürel olguların iktisadi davranış ve siyasal süreçlerle bağlantılı şekilde kuramsal olarak nasıl konumlandırılacağıydı. Daha özelde, toplumbilim iktisadi yarar konusunda ahlaki dünya üzerinde yoğunlaştı. Toplumbilim başat iktisadi usyürütme modellerinin (özellikle de yararcı talep ve arz modellerinin) bir eleştirisini içerdi, ama aynı zamanda ruhbilim, cezabilim [penoloji] ve suçbilimin davranışçı varsayımlarına da yanıt verdi. Toplumbilimin insan toplumundaki ussal olmayan ve usdışı güçlerin oynadığı role kuramsal bir uzam sağlamaya giriştiği 1890 ile 1930 yılları arasındaki dönemde, "Avrupa toplum düşüncesine yeni bir yön verilmesi"nden söz edilebilir (Hughes, 1959). Alman toplumbiliminde bu sorun, hayat istenci ile toplumsal eylemin kültürel biçimleri arasındaki çelişki üzerinden ifade edildi.

Avrupa kaynaklı bu yeniden yönlendirmedeki belli başlı simaların hepsinin alışılmamış bir şekilde kısa bir zaman dilimi içinde doğup öldükleri gerçeğine dikkat çekmek ilginç olur: Durkheim (1858-1917), Weber (1864-1920), Simmel (1858-1918), Mead (1863-1931), Pareto (1848-1923) ve Freud (1856-1938). Nietzsche'ye bu listede nadiren yer verilse de, Nietzsche'nin tanrıbilimsonrası bir çağda ussal düşünce sorununu (toplumsal hayattaki hınç ve iktidar güçlerine özel göndermelerle) inceleme doğrultusundaki girişiminin, daha kapsamlı bir hareket olan ussal olmayana ilişkin toplumsal çözümlemenin bir parçası olduğu besbelli. Hem Nietzsche hem de Freud ussal olmayanın ve usdışı olanın bireysel ve toplumsal yaşamdaki önemini yeniden gündeme getiren kuramcılar olarak görülebilir; dahası, her ikisi de bu kuramsal soruna din ve söylenin toplumsal hayattaki yeriyle ilgili bir tartışma çerçevesinde eğilmişlerdi. Gelgelelim, Nietzsche'nin din toplumbiliminin gelişimine yaptığı katkı, anadamar toplumbilimde bilmezden gelinmiştir.

Nietzsche'nin oluşturduğu paradigmanın, özellikle tragedyadaki söylen ve ritüele duyduğu ilgi bakımından Durkheim'ın dü-

şüncesinin kimi boyutlarıyla yakın koşutlukları vardı. Ayrıca, Durkheim'ın ussal olmayanın, simgeselin ve şiirselin rolüyle uzlaşma girişiminin, insanbilimsel bir din incelemesi ve toplumsal dramadaki kamusal ritüelin bir çözümlemesi üzerinden yürütüldüğü gerçeğine de dikkat etmeliyiz. Yine burada Durkheim, Freud, Weber ve Nietzsche arasındaki yöndeşme çarpıcıdır (Anderson, 1980; Parsons, 1937; Scharf, 1970). Freud'un insan davranışını biyolojik ve ruhbilimsel bir açıdan ele almasına karşılık, Durkheim tutku ve ödev arasındaki ilişki için toplumbilimsel bir açıklama önermiştir (Lukes, 1975: 188). Durkheim bu kuramı toplumsal ilişkilerin bir dili olarak totemcilik sorununa özel bir gönderme yaparak geliştirdi. Kutsal ve kutsal olmayan gerçeklik arasındaki karşıtlık, aslında ortak kültürün çatısı olarak dilin yapısının bir sonucuydu. Ussal olmayanın toplumdaki rolünün toplumbilimsel çözümlemesiyle hem Nietzsche hem de Freud ilgilendiği halde; büyü, ritüel ve din hakkındaki ana tartışma büyük ölçüde Malinowski, Durkheim ve Mauss'un çalışmalarının egemenliği altında yürütülmüştür (Wilson, 1970). Bundan dolayı Freud ve Nietzsche'nin 1880-1914 yılları arasında gelişen klasik toplumbilim üzerinde resmi açıdan oldukça örtük bir etkisi oldu. Weber'in, Freud'un eserlerinin farkında olmasına rağmen, Freudculuğu zihinsel sağlıkbilgisinin bir biçimi olarak reddetmesi acımasızca sertti. Pareto, ussal olmayan hakkında bir kuram geliştirirken Freud'un eserlerine gönderme yapmamıştı. Freud'un din ve nevroz çözümlemelerinden Durkheim'ın haberdar olduğuna dair görünüşte bir kanıt yoktur (Lukes, 1975: 433). Sonuç olarak, 1890'lı yıllardaki klasik kurucu toplumbilimciler kuşağının usdışı sorunuyla toplumbilimsel hesaplaşmasına Freud ve Nietzsche doğrudan pek az dahil olmuştur.

Freud'un Amerikanlaştırılması

Freud'un toplum kuramının çelişkili görünümleri bu kuramın toplum biliminde algılanış biçiminde yansımasını bulur; yani ruhçözümlemenin köktenci ve muhafazakâr içerimlerinin her ikisi de farklı koşullar altında farklı toplumbilim türleri tarafından benim-

senmiştir. Örneğin, Amerika bağlamında, Freud çağdaş toplum kuramına Talcott Parsons'ın toplumsal sistemler kuramı (Parsons, 1951), "hasta rolü"nün çözümlenmesi ve etkileşim süreci nosyonu (Parsons, Bales ve Shils, 1953) aracılığıyla ifade ettiği toplumsallaşma görüşlerinin açtığı kanalla girebilmiştir. Parsons Freud'u büyük ölçüde kişilik ve toplumsal sistem kavramları arasındaki bağıntıyı sağlayan bir toplumsallaşma kuramının temeli olarak kullandı. Freud Amerikan toplum kuramına, bireysel doyumlar ile toplumsal talepler arasındaki zorunlu ilişkinin muhafazakâr kuramcısı olarak tanıtıldı. Hem Nietzsche'nin hem de Freud'un toplumsal talepler ile bireysel özerklik arasındaki ilişkiyi çatışmalı ve çelişkili bir ilişki olarak görmelerine karşılık, Parsons'ın toplumsallaşma kuramının büyük kısmı bu özsel gerilimi azalttı ya da bir safra gibi kenara attı. Parsons'ın ilk dönem toplumsal sistem çözümlemesinde, bireyin gereksinimleri ile toplumsal sistemin gereklilikleri, toplumsal hoşnutluğun bireyin topluma dahil edilmesinin temeli haline geldiği bir toplumsallaşma sistemi yoluyla eşzamanlı olarak doyuruluyordu (Menzies, 1976). Toplumsal sistemlerin istikrar sorunu (klasik düzen sorunu) şöyle bir anlayışla çözülüyordu: Bireylerin gereksinim-eğilimleri ile toplumsal sistemin talepleri, bu eğilimlerin kültürel sistemden kaynaklanan değer kalıplarıyla birleşmesi yoluyla mükemmelen tutarlı hale geliyordu. Parsons, çocukluktaki toplumsallaşmanın zaman içinde sistemin taleplerini karşılayarak doyuma ulaşan istikrarlı bir kişilik ürettiğini öne sürerek, Freudcu kuramı benimsemiştir (Parsons ve Shils, 1951). Bu içselleştirme kuramında Freud'un id ve ego arasında yaptığı ayrım, sadece duygulanım ile disiplin arasındaki bir farklılığa indirgeniyordu. İşte bu zeminden hareketle, Parsons ve işlevselcilik genellikle çağdaş toplumbilimsel kuramda "aşırı toplumsallaşmış bir insan anlayışı" geliştirmekle suçlanmıştı. Bu anlayış, bireysel gereksinimler ile sistemin talepleri arasındaki uyuşmazlıktan kaynaklanan herhangi bir değişim ve çatışma nosyonunu gözardı eder (Wrong, 1961; Wrong, 1963). Parsonsçı toplumbilimde, Freud'un uygarlık ile davranışın içgüdüsel temelleri arasındaki uyuşmazlık üzerine görüşünün eleştirel keskin yanı yitip gitti

ya da sistem talepleri kuramında arka plana itildi. Bununla birlikte, Parsons'a hakkını vermek adına, son eserlerindeki Freudculuk, biyoloji ve güdümbilim çözümlemesinin Freud'la ilk yüzleşmesinin inceltilerek geliştirilmiş hali olduğuna dikkat çekmeliyiz. Yine de, işlevselciliğin özgün kurgulanışının, toplumsal sistemlerdeki çatışma ve gerilimlerin geçerli bir çözümlemesinden yoksun olduğu bir gerçektir (Alexander, 1985).

Erken dönem toplumsal insanbilimde, Freud'un kuramı id ve süperego arasındaki ebedi mücadele bakımından insan kişiliğine sabit bir karakter atfettiğinden ötürü, (genellikle dolaylı olarak gerçekleşse bile) Freud'la girişilen önemli bir tartışma vardı. Toplumsal insanbilimin bulguları Freudcu ruh-çözümleme kuramının sözde evrenselliğini sorgulamaktaydı. İnsanbilimciler, alan araştırmalarının sağladığı kanıtlara dayanarak, insan kişiliğinin ve böylelikle de insan cinselliğinin kültürler arasında büyük değişiklikler gösterdiğini öne sürüyorlardı. İnsan kişiliğinin ve davranışının çeşitliliği özellikle cinsellik konusunda yapılan karşılaştırmalı incelemelerde önem kazanmaktaydı. Sözgelimi, Malinowski yaptığı alan araştırmalarına dayanarak Trobyan toplumunu, kuşaklararası çatışmanın görece pek az olduğu, cinsel sapmaya ve cinsiyetler arasında cinsel keşfe yaygın bir hoşgörüyle yaklaşıldığı bir cinsel ütopya olarak betimlemişti (Malinowski, 1927). Buna benzer bir tarzda, Margaret Mead, Clyde Kluckhon ve Ralph Linton cinsel rollerin ve cinsel kişiliğin büyük çeşitliliğine işaret ediyorlardı; öyle ki kimi toplumlarda biyolojik açıdan eril olanlar geleneksel dişi rollerini yerine getirirken, biyolojik açıdan dişi olanlar da genellikle önderliği, kamusal yetkeyi ve güç uygulamayı gerektiren rolleri (yani, geleneksel eril rolleri) yükleniyorlardı. Kısacası, biyolojik cinsiyet, cinsiyete özgü roller, toplumsal cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kişiliği arasında ayrım gözetmek önemli hale gelmişti. Freud'un Avrupamerkezci cinsellik görüşünün kültürel sınırlılıklarına işaret etmesinden ötürü, Mead'in araştırması feminist kuramın gelişiminde can alıcı bir etken olmuştu.

Bu toplumsal insanbilim disiplin ve duygulanım arasındaki çatışmanın çeşitli kurumsal yollardan çözüme kavuşturulabileceğini

öne sürerken, kültürel insanbilim de belli bir muhafazakâr içerime sahipti. İnsanbilimin kültürel göreciliği, ussal olmayan kavramının insan davranışının büyük bir kısmı için uygun düştüğünü düşünmesine karşılık; insan davranışının, kurumların ve değerlerin usdışı olabileceği düşüncesinden vazgeçilmesini öneriyordu. Buna göre, yüzeysel olarak alındığında tuhaf görünen tüm davranışların, uygun bağlamına yerleştirildiğinde işlevsel olarak geçerli olduğu gösterilebilirdi. Böylece insanbilim "işlevsel olarak geçerli" olanı "ussal"ın eşdeğerlisi olarak yorumlamaya başladı. Hiçbir davranış tuhaf, yararcı olmayan ya da usdışı olarak görülemeyeceğinden ötürü, insanbilim herhangi bir toplumu eleştirme yeteneğinden yoksundu. Görünüşteki tuhaf davranışların hepsi en azından işlevsel olarak anlamlı olduğundan, insanbilim yalnızca kültürel olgunun gözlemcisi olarak muhafazakâr ve betimleyici bir role soyundu. Wittgenstein'ı izleyerek toplum biliminin rolünün yalnızca toplumsal eylemi yorumlamaktan ve böylece bunun dışındaki her şeyi olduğu haliyle bırakmaktan ibaret olduğunu savunan Peter Winch'in felsefesiyle girilen klasik tartışmanın temeli buydu (Winch, 1958). Arzunun hayvani boyutu, tüm davranışların yararlı sonuçlara sahip olduğu işlevsel bir çerçeve tarafından evcilleştirilmişti.

Malinowski'nin kültürel insanbiliminin nüvesinde, tüm insanların yapıları gereği ussal, duyarlı ve tutarlı oldukları anlayışı yer alıyordu (Leach, 1957). Yerli toplumları sömürgeci bir kültürel eleştiriden koruduğu için, bu, ahlaki açıdan ikna edici bir konumdur; ama bunun ardı sıra toplum biliminin toplumu ya da toplumsal ilişkiler içerisindeki bireyleri asla eleştiremeyeceği düşüncesi geldiğinden ötürü, bu kuramın içerimleri sonuçta muhafazakârdı. Eleştiri kapasitesi, usdışı ve duygulanımsal davranış biçimlerini karşılaştırabileceğimiz tutarlı bir ussal davranış anlayışını gerektirir. Ya da bu eleştiri kapasitesi, belirli bir tarihsel toplumun sınırlamalarının sorgulanıp değerlendirilebileceği bir evrensel değere bağıtlanmayı gerektirir. İşte günümüz eleştirel kuramının ve Frankfurt Okulu'nun temelini oluşturan da, evrenselci bir eleştirinin bu rolü oynayabileceğine duyulan sarsılmaz inançtı.

Freud ve Eleştirel Kuram

Eleştirel kuramcıların Marx'tan ve Marxçılıktan miras aldıkları eleştirel geleneği genişletmenin ve güçlendirmenin bir yolu olarak Freud'un ruh-çözümleme kuramından kapsamlı bir şekilde yararlandıkları gayet iyi bilinir. Bununla birlikte, Freud aynı zamanda bu geleneğin bıraktığı belli gedikleri doldurmak için de kullanılmıştır. Özellikle Marx'ın kişiliğin dinamiklerini ihmal etmesinin, mekanik davranış modellerinin egemenliğine giren geleneksel Marxçılıkta yumuşak bir karın oluşturduğu hissedilmişti. Köktenci yorumunda, kişiliği çelişkili güçler arasında süregiden bir mücadele olarak sunan dinamik bir kişilik anlayışına sahip olmasından ötürü, Freud'un kuramı cazipti. Çok büyük yeniden tanımlama ve geliştirme çabaları olmaksızın, Freudculuğu Marxçılığa aşılamak olanaklıydı. Freud'un bireyi belli kişilik güçlerinin çelişkili kararlılığı olarak resmeden birey anlayışı, Marx'ın asla sona ermeyen bir çatışma ve çelişki sistemi olarak gördüğü kapitalizmdeki uygar toplum kavrayışına karşılık geliyordu. Bu bakımdan, Freud'un kişiliği ele alma tarzı Marxçılığa; biyolojik görüngüler, kişi ve toplumsal ilişkiler arasındaki bağlantılar konusunda bir çözüm öneriyordu. Bununla birlikte, biyoloji, toplum ve tarih arasındaki ilişkilere dair tutarlı bir açıklamayı ne Marxçılığın ne de eleştirel kuramın sunabildiğine dikkat çekmeliyiz (Timpanaro, 1975).

Freudculuk eleştirel kurama özellikle Adorno ve Horkheimer'ın disiplin ve arzunun çelişkili mantığını anlamak için hem Freud'u hem de Nietzsche'yi kullandıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde kapitalizmin feragat olarak çözümlenmesiyle girdi. Daha özgül olarak, Marcuse'ün kapitalizmi Eros'un yadsınması ve yüzeysel denetimin zaferi olarak eleştirmesi açısından Freud önemli bir temel sağlamıştı (Marcuse, 1955). Freud'un kuramları ve ruh-çözümleme yöntemi, aynı zamanda, modern kapitalizmin siyasal gelişiminde yer alan Yahudi karşıtlığının ve faşizmin reddedilmesinin bir parçasıydı. Freud'un ussal olmayana ve bilinçdışına dair açıklaması, simgesel ve ritüel etkinliğin kavranışı yoluyla Nazi Almanyası'nın çözümlenmesine bir temel sağlıyordu. Freud'un etkisi altındaki faşizm eleştirisi, ifadesini yetkeci kişilik ku-

ramında ve kitle toplumunun eleştirisinde bulmuştu (Reich, 1975). Gelgelelim Nietzsche, bizzat Frankfurt Okulu'nun temelini oluşturan ussal eleştirinin birçok varsayımını sorguladığı içindir ki, eleştirel kuramcıların Freud ve Nietzsche karşısındaki tutumları oldukça muğlak kalmıştı.

Toplumsal ilişkilerde koruyucu bir zırh sıfatıyla kutsal bir çatının zorunluluğunu savunarak din kuramını yeniden dile getirmek için Freud'un süperego nosyonunu kullanan Philip Reiff'ın eserlerine başvurursak, toplum bilimindeki Freudcu mirasın muğlak yönleri daha iyi gösterilebilir. Reiff (1966) tüm geleneksel kültürlerin ahlaki talep ve gönüllü feragat arasındaki karmaşık bir dengeye yaslanmış olduğunu ve bunun da, toplumsal istikrar ve bireysel bağlılık koşullarını mümkün kıldığını savunuyordu. Reiff tüm ahlaki kültürlerin iki işlev bazında, yani ahlaki taleplerin örgütlenmesi ve gönüllü feragatların örgütlenmesi bazında düzenlendiklerini savunuyordu. Geleneksel kültürler, emirlerin yetkeci bir kökene sahip olduğu, yani doğaüstü bir varsayımdan kaynaklandığı bağlılık kültürleriydi. Reiff çağdaş kültürlerin, bireyler üzerindeki içsel kısıtlamaların bir dışavurumsal devrim lehine azaltıldığı sağaltım kültürleri olduğunu öne sürüyordu. Bağlılıkların bundan böyle bağlayıcılığı yoktu ve bireylerin toplum içerisinde varlıklarını sürdürmeleri için hâlâ zorunlu olan talepleri meşrulaştırmak zordu.

Bu bağlamda, ruh-çözümlemenin ortaya çıkışı inanç dilinin yerine telafi ve iyileşme dilinin konulmasında önemli bir rol oynamıştı. Ruh-çözümleme toplumsal değişimlerin bir sonucuydu ve yetkeci düzenlemelerin olmadığı bir dünyada feragatçı öğelerin bu bolluğunda yeniden uyumlu bireylerin yaratılmasını sağlayan da oydu. Reiff kesin olarak feragatçı bir yönelime girmiş bulunan ve eski iktisadi kıtlık yasasının bundan böyle zorunlu olarak geçerli olmadığı kültürlerde, Weber'in ussallaşma ve büyünün bozulması kavramlarının artık özel bir anlamı olmadığını düşünüyordu. İşyerinde hazzın yadsınması ile tüketimdeki hazcılık arasındaki karşıtlık, kapitalizmin çelişkilerinin merkezi bir görünümü haline gelmişti (Bell, 1976). Eski simgeler anlamlarını ve etkililiklerini yitir-

miş; bu simgesel gerçekliğe ifadesini kazandırmış olan geleneksel kültürel seçkinler yok olmuş ve onların yerini bir tür sağaltım ve refah seçkinleri almıştır; ancak bu yeni seçkinler geçerli cemaat söylenlerine ifadesini kazandıramamıştır. Reiff'ın "sevecen" cemaatler olarak adlandırdığı cemaatlerin ortadan kaybolarak yerlerini yeni sağaltım sistemleri yoluyla ahlaki uyumu sağlayan eyleyenlere bırakmaları buna tekabül etmektedir. Bundan dolayı, Reiff'a göre Freudcu din çözümlemesi, disiplinin lehine arzunun sınırlandırılmasında dinsel denetimlerin önemini göstermiştir; ama dinsel emirlere yönelik dünyevi bir eleştiri getirmesinden ötürü, Freudculuk bağlılığı giderek olanaksız kılmıştır. Freud çözümleme öneriyordu, inanç değil. Reiff'ın Jung'u daha canayakın bulmasının nedeni buydu, çünkü Jungcu ruh-çözümleme bir dünyevilik çağında Hıristiyan Tanrısına söylende bir alternatif bulmaya çalışıyordu. Reiff'ın Nietzsche'yi nadiren alıntılaması; Freud'a karşı saldırılarının Tanrının ölümü sorununun asıl kuramcısından ziyade Jung'a çok şey borçlu olması ilginçtir. Reiff çağdaş toplumun insancı bir çözümlemesini geliştirmeye girişmiş, yetkeci ve sahici bir cemaat anlayışında Tanrıya seçenek oluşturacak işlevler keşfetmeye çalışmıştı.

Günümüz toplumbiliminde, Freud'un toplum kuramına yaptığı katkıya kaydadeğer bir ilgi duyulmaktadır (Badcock, 1980; Bocock, 1983; Wollheim, 1971). Gelgelelim göstermeye çalıştığımız gibi, Freud'un toplumbilimde algılanış biçimi genellikle her nasılsa yüzeysel olmuştur; dahası bu algılanış biçimi Freudculuğun hem muhafazakâr bir cinsellik eleştirisi olarak hem de cinselliğin insan toplumunu ve tarihini yapılandırmada oynadığı rolün köktenci bir şekilde tanınması olarak taşıdığı muğlaklıkları gözler önüne sermiştir. Ayrıca Freud'un arkasında Nietzsche'nin durduğunu ve hem Fransa'da hem de Almanya'da Nietzsche'ye artan bir ilgi gösterilmesine (Stephens, 1986) rağmen, Nietzsche'nin ruh-çözümlemeye ve toplumbilime yaptığı katkının yeterince araştırılmadığını savunmuştuk. Nietzsche yalnızca bir din toplumbilimi önermemiş; söylen, ritüel ve dramanın soykütüğü bazında ikilemimizin köklerine dair yaptığı çözümleme yoluyla modern kültürle-

rin bir eleştirisini sağlamıştı. Bu konuyu daha ayrıntılı olarak izleyebilmek için, şimdi uygarlık tarihinde dinin oynadığı rol konusundaki görüşleri açısından Nietzsche ve Freud'un karşılaştırılmasına dönüyoruz.

Tanrının Ölümü ve Toplum

Nietzsche'nin dinle ve özellikle de Hıristiyanlıkla ilişkisi karmaşık ve sorunludur. Bakış açısının karmaşıklığı gözönünde bulundurulduğunda, Nietzsche'nin vardığı felsefi konumun, on dokuzuncu yüzyıldaki burjuva kültürünün ikiyüzlülüğüne karşı sahici bir tinsellik arayışı olarak Hıristiyanlığın ahlaki dürtüsüyle birçok bakımdan uyumlu olduğu düşünülmüştür genellikle. Buna göre Nietzsche, İsa'yı pek de reddetmemiş, yalnızca arzuyla uğraşmaktansa basitçe arzuyu yadsıyan Hıristiyanlığın çileci etiğinin bir eleştirisini sunmuştur (Kaufmann, 1974). Kierkegaard gibi Nietzsche de bizatihi Hıristiyanlığın özünden ziyade sadece Hıristiyan sisteminin bir eleştiricisi olarak görünmektedir. Bundan dolayı, Nietzsche'nin gerçek eleştirisi resmi Kilise'nin ikiyüzlülüğünü ve samimiyetsizliğini hedefler. Sonuçta Nietzsche'nin eleştirisi nihilizmin dinsel bir yorumu olan belli Protestanlık biçimlerine bir itiraz olarak görülür genellikle. Protestanlık bireyciliği, ussallığı ve çileciliği selamlamıştı; düşünceye vurulamayan kendiliğindenliğin karşısavıydı. Nietzsche'nin amacı, tutkulu olmasına karşın, duyguyu denetleyip yönlendirebilecek gücü bulunan herhangi birine uygun ahlaki bir kod üretmekti. Bu bağlamda, Nietzsche'nin hınç üzerine yazdıkları açıklık kazanır; çünkü Nietzsche iktidar ve tutkunun gerçek doğasını, yavan ahlaki düzenlemelerden oluşan bir inanışın arkasına gizleyen bir ahlak sistemine karşıdır. Nietzsche estetik Sokratesçiliğe karşıydı. Peygamberin "pençeleri olmadığı için kendilerini iyi zanneden acizlere gülmesi"nin nedeni buydu (*Z*, bölüm II, pasaj 13). Benzer bir tarzda Nietzsche, zayıf erdemler olmaları gerekçesiyle "komşuluk sevgisi" ve "acıma" gibi erdemleri küçük gördü; bunun yerine güçlüler arasındaki dostluğun temel niteliğine büyük saygı duydu.

Özet olarak, bu perspektif içerisinde Nietzsche'nin eleştirileri, zorunlu olarak yalana yaslanan bir kurum diye gördüğü örgütlü Hıristiyanlığın reddine varır, ama felsefesi aynı zamanda tüm Hıristiyanların ilki ve sonuncusu olarak görülebilecek İsa'nın bir savunusu olarak da değerlendirilegelmiştir.

Nietzsche'nin İsa hakkındaki görüşü özellikle tutarsız ve çözümsüzdür. Yaşamın bir onaylanışı olarak Dionysos *Tragedyanın Doğuşu*'nda hem İsa'ya karşıt bir konuma yerleştirilir hem de İsa'yla bir tutulur. Buna ek olarak, Hıristiyanlık Sokrates'in uşçuluğuna karşıt Dionysosçu dürtünün parçası olarak görülür (Silk ve Stern, 1981: 121). Nietzsche'yi Hıristiyanlık-sonrası bir çağ sorunuyla başa çıkmaya girişen, ama yine de İsa'nın iletisinin büyük kısmını koruyan bir felsefeci olarak algılayan Stern de (1978) buna benzer bir Nietzsche yorumunu benimser. Örneğin, Stern, Nietzsche'nin felsefesinin dinsel bir bakış olarak Hıristiyanlıkla uzlaşmaz olması şöyle dursun, Hıristiyanlığın bir boyutunun ahlaki bir konum olarak doğruluğun önemini vurgulamasından ötürü, bu felsefenin aslında Hıristiyan düşüncesinin bir ürünü olduğunu öne sürer. Benzer bir tarzda, Hollingdale (1973), Nietzsche'nin din eleştirisinin Hıristiyan iletinin resmi Kilise'nin baskıcı ahlaki aygıtında hatalı bir biçimde kurumsallaşmasını hedef aldığını; gelgelelim Nietzsche'nin, İsa'nın öğretisinin hayatı olumlayan bir öğreti olarak görülebileceği "Hıristiyanlık"a büyük bir duygudaşlık beslediğini savunmuştur. Burada yine Hollingdale, Nietzsche'nin felsefesinin nüvesinin tutkunun ve onun bireysel ve biyolojik köklerinin olumlanması adına hayatı yadsımaya yönelik tüm geleneklerin reddedilmesinden oluştuğunu savunan görüşten yana çıkar. Son olarak, Nietzsche'yi modern toplumda Hıristiyanlığa inancını yitirdikten sonra, nihilizme panzehir üretmek için, bazı bakımlardan Hıristiyan ahlaki konumun bir yeniden yazımı sayılabilecek makul bir konum arayışındaki bir felsefeci olarak gören Eric Heller'in (1961) yorumuna dikkat çekebiliriz. Nietzsche'nin din karşıtı eleştirisinin bu yeniden yorumlanışlarında, Kierkegaard'la birlikte Nietzsche'nin, inanç yitimine, Tanrının ölümüne ve modernliğin kültürel bunalımına varoluşsal bir yanıt sundukları

yönünde bir ima vardır. Nietzsche, Kierkegaard ve Schopenhauer Devlet'in ve Kilise'nin sahteliğinin Hegelcilik karşıtı eleştiricileridir. Bunların Nietzsche'yle duygudaşlık içerisinde ve zekice yorumlar olmasına karşın, Nietzsche'nin düşüncesini evcilleştirme ve bu düşünceyi insancı, rahatlatıcı bir dünya görüşüyle uyumlu kılma etkileri vardır. Nietzsche'nin muhtemelen onaylayacağı bir eğretilemeyle söylenecek olursa, bu yorumlar tehlikeli düşünceleri insan tüketiminin hazmedebileceği hale getirir.

Nietzsche'nin düşüncesini yorumlarken onun din, toplum ve birey arasındaki ilişki üzerine sert ve tehlikeli düşüncelerine ayrıca önem vermemiz gerekir. Kendimize Nietzsche'nin Hıristiyanlığı reddedişinin kapsamını hatırlatarak başlayalım: "Hıristiyanlığın *tek* büyük lanet, *tek* büyük hakiki felaket, kendisiyle kıyaslanınca hiçbir planın yeterince zehirli, gizli, yeraltına ait, *rezil* olmadığı *tek* büyük intikam içgüdüsü olduğunu söylüyorum – insanlığın *tek* ölümsüz utanç lekesi" (*AC*, pasaj 62). Üstü kapalı bir oryantalizmi benimsemiş olan birçok on dokuzuncu yüzyıl düşünüründen farklı olarak Nietzsche, İslamı bir duygu ve güç varlığı olarak insanla uyumlu temel tutkuların taşıyıcısı diye gördü. Nietzsche Hıristiyanlığı klasik dünyanın hasadını ve haçlı seferleri yoluyla İslami erdemleri imha etmekle suçluyordu. Şöyle yazıyordu:

> En dipte *bizimle* Yunan'dan ve Roma'dan daha ilişkili olan, duyularımıza ve zevkimize daha dolaysız hitap eden İspanya'nın harika Mağribi kültürel dünyası *ayaklar altına* alındı... niçin? Çünkü soyluydu, çünkü kökenlerini erkekçe içgüdülere borçluydu, çünkü Mağribi yaşamın ender ve zarif hazineleri içerisinde bile hayata Evet demişti (*AC*, pasaj 60).

Nietzsche'nin İslama duyduğu yakınlık, olumlamaya olan bağlılığını ifade etmenin bir vasıtasıdır, ama bunu Nietzsche'nin geleneksel inancın yerine koymak için önerdiği bir şey olarak yorumlamamalıyız. Nietzsche İslamı ve Buddhacılığı, hayatın nevrozu olarak dine kötek çekmek için bir sopa olarak kullandı.

Nietzsche'ye göre Tanrının ölümü, geçmişteki kurumlar dizisinin sahte yetkesine bir son verirken, ahlaki eyleyenleri yeni ve

tehlikeli bir macera için özgürleştiren düşünsel ve ahlaki bir meydan okumaydı. Bu gediğin varoluşu çelikten sinirlere sahip insanlar açısından ümit vadeden bir mücadeleydi ve Nietzsche Tanrının yerine koyabileceği herhangi bir yeni mutlaklık arayışında değildi. Günümüzün dünyevi tanrıbilimcilerinden farklı olarak Nietzsche sevgiyi, cemaati ya da durum etiğini bir çözüm olarak önermemişti. Yeni bir ritüeller dizisinin zayıflarda Aristotelesçi anlamda bir *katharsis** üreteceğini ummuyordu. Tanrının ölümü Nietzsche'de geçmişe özlem duygusu uyandırmayıp, tersine değerlerin toptan yeni baştan değerlendirilmesi gereksinimini duyuruyordu. Bundan ötürü, Nietzsche sıklıkla bir varoluşçuluk kuramcısı olarak görülse de, kendisinin "Ben" nosyonuyla barışık olma konusunda büyük güçlükler yaşadığını anımsamalıyız. Nietzsche'nin felsefesinde "Ben" dilin ürünüdür ve "Ben"in gerçeklikteki tutarlı bir kendiliğe gönderme yaptığı varsayımı derinden sorunludur. Nietzsche'yi tanrıtanımaz Hıristiyanlık ya da varoluşsal bireycilik ya da ahlaki insancılık içerisine çekmeyi arzulayan felsefecilerin, Nietzsche'nin felsefi sorunlara ilişkin çözümlemelerinde dilin taşıdığı önemi anımsamaları gerekir. Nietzsche'ye göre ahlaki sistemler söylemi, seyyar bir eğretilemeler ordusuna dayanır. Dünyada ne türden bir teselliye sahip olursak olalım, bu teselli felsefi ya da dinsel hikmetin ürünü olmayacaktır. Teselli derinlikli düşünceden kaynaklanamaz.

Nietzsche'ye göre evrenin yapısı dilbilgisinin yapısına bağımlıydı. Bizler özne ve yüklem bazında düşünürüz, o nedenle dilbilgisinde "Ben yapıyorum, Ben hissediyorum" vb. demenin bir anlamı vardır. Nietzsche'ye göre "Tanrı-dünya" anlayışı basitçe "öz-

---

**katharsis* (Yun.) Sözcük anlamıyla "arınma" ya da "temizlenme"ye karşılık gelen *katharsis* terimi, ilkçağ Yunan felsefesinde ruhun tutkulardan, özellikle de yıkıcı tutkulardan arınması anlamında kullanılmıştır. Aristoteles'in *Poetika*'sının ana kavramlarından biri olan *katharsis*, trajik şiirin; tragedya'nın amacı diye sunulur: "Tragedyanın ödevi, acıma ve korku duyguları uyandırıp ruhu tutkulardan temizlemektir" (*Poetika*, 6. Bölüm, 1449b-1450a). Daha ayrıntılı bilgi için bakınız: *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, 2002. (y.h.n.)

ne-yüklem"in başka bir uyarlamasıydı. Dünya bir kez göreceleştirildikten ya da hiç değilse dilin ürünü olarak görüldükten sonra; Nietzsche deneyim ve değerin bir kaynağı olarak gündelik dünyaya, fizyolojik gereksinime, cisimleşmeye, hissetmeye ve karşılıklılığa yönelmişti. Nietzsche *Zerdüşt*'te kısmen bu nedenle "bedeni hor görenler"den yakınmış, kişinin aslında adamakıllı cisimleştiğini ve böylece benliğin basitçe bedendeki birşeyin adı olduğunu belirten çocuksu tutumu hoşnutlukla karşılamıştı. Bu çerçeveden hareketle, Nietzsche'nin niçin Hıristiyanlıkta etin (bedenin) yadsınmasının sahiciliğin bakış açısından onun en zayıf noktası olduğunu ve niçin bedenin tinsel yadsınmasının hem birey hem de toplum açısından yıkıcı değilse de tehlikeli sonuçlar doğuran bir tutku yüceltilmesi ürettiğini düşündüğünü görebiliriz. Nietzsche, arzuyu yadsımayacak, ama tutkuları özellikle sanat ve kültürel yaratıcılık dünyasında yararlı sonuçlara yöneltecek bir ruhbilim geliştirme girişiminde bulundu. Nihilizmden kurtulmanın yolu, kökenlerini temel bir olgu olan cisimleşmemizde bulan gereksinimlerin kararlılığı aracılığıyla ahlak ve sanatı uzlaştıracak hayatı olumlayıcı bir felsefeden geçiyordu. Bu çerçeveden bakıldığında, Nietzsche ve Freud arasında din konusundaki önemli örtüşme aşikâr ve anlamlı hale gelir.

Freud'un Kuramında Din

Freud din konusunda epey çok şey yazmıştı. Din konusundaki belli başlı eserleri 1913 tarihli *Totem ve Tabu*'yu (*Totem and Taboo*, *SE*, c. 13, 1955), 1927 tarihli *Bir Yanılsamanın Geleceği*'ni (*The Future of an Illusion*, *SE*, c. 21, 1961), 1930 tarihli *Uygarlık ve Rahatsızlıkları*'nı (*Civilization and its Discontents*, *SE*, c. 21, 1961) ve 1939 tarihli *Musa ve Tektanrıcılık*'ı (*Moses and Monotheism*, *SE*, c. 23, 1964) içerir. Freud'un din çözümlemesi bireylerin dinsel hayatını, dinin tarihini ve din ile toplum arasındaki ilişkilere dair çeşitli konuları ele alıyordu. Bireysel düzeyde, Freud dinin hem soyoluşsal (*phylogenetic*) hem de bireyoluşsal (*ontogenetic*) gelişimiyle ilgiliydi; ama biz burada öncelikle Freud'un bireyin

hayatı ve toplumsal örgütlenme bazında dinin özgül işlevlerine dair görüşüyle ilgilenmekteyiz (Pruyser, 1973).

Freud *Totem ve Tabu*'da yakın akrabalar arasındaki cinsel ilişki tabusunun, disiplinin içgüdüsel dürtülere ilk dayatılması olduğunu ve sınırlandırılmamış cinsel etkinlik tabusunun, doğa üzerindeki bir normlar dizisi olarak uygarlığın gelişmesinin ilk işareti olduğunu savundu. Nitekim doğal içgüdülerin düzenlenmesi toplumun ilk edimiydi. Durkheim gibi Freud da ensest yasakları, dış evlilik, soy sistemleri, yiyeceğin totemik sınıflandırılışı ve ritüel kurallarının çiğnenmesi üzerindeki sınırlandırmalar arasındaki bağlantılara ilişkin kanıtlarını bir araya getirmek için, Avustralya yerlilerini ele alan insanbilimsel çalışmalara eğildi. Totem söyleninin rolü, bu çeşitli toplumsal kurumlar arasında simgesel bağlantıları sağlamaktı (Fox, 1966). Freud bu çalışmada, dinsel tabular ile bazı nevrotiklerin belli nesneler ya da eylemler için geliştirdikleri saplantılı kısıtlanımlar arasındaki benzerliğe dikkat çekerek nevrotik davranış hakkındaki öbür çalışmalarını biraraya topladı. Genel olarak, dindeki ritüel etkinlik ile saplantılı nevrotiklerin ritüelci etkinliği arasında yakın bir ilişki vardı. Freud ayrıca, Nietzsche'yi izleyerek doğa ve norm arasındaki temel çatışmanın örneği olarak Yunan söylenbilgisine ve dinine de eğildi. Freud'un *Kral Oidipus** (*Oedipus Rex*) tragedyasına ilişkin çözümlemesi, aile içi cinsel ilişkiler kuramının gelişimindeki belli başlı adımdı.

Freud'un savı, totem hayvanının yenilmesine ve aynı totem klanından kadınlarla cinsel ilişkiye girilmesine getirilen yasağın, aslında babalar ve oğullar arasındaki ilişkileri kuşatan duygu karmaşasını ifade eden yasakla aynı olduğu yönündeydi. Totem söyleni, ilk aşiret içerisinde babanın öldürülmesinin gerçek tarihinin yerini almıştır. Ataerkil bir toplum ortamında, erkek kardeşler gruptaki kadınlara erişebilmek için babayı öldürmek üzere birleşir. Bu söylensel/tarihsel olay, totemik klan içerisinde kurban yemeğinin kökenine bir temel sağlar ve Freud'a göre toplumsal örgüt-

---

* Eski Yunan'ın en büyük tragedya yazarlarından Sophokles'in Yunanca özgün adı *Oidipus Tyrannos* olan yapıtı. (y.h.n.)

lenmelerin, ahlaki düşüncelerin ve dinin kendisinin yaratılmasının temelindeki olaydır. Din, gizli eylemlerden doğan suçluluk duygusuyla yakından bağlantılıdır, saplantılı türden ritüellik içerir ve tüm üyelerin ortak bir söylensel tarihi paylaşmaları ve ortak bir totem yemeğine katılmaları ölçüsünde grubu birarada tutma gibi bir toplumsal sonucu bulunmaktadır. Günümüzün dinsel ritüeller pratiği özgün eylemin anısını canlı tutma etkisine sahiptir ve hem suçluluk duygusunu yaratıp hem de bununla başa çıkması ritüelin açmazıdır. Freud'un Katoliklikteki günah çıkarmanın ruhbilimi ile ruh-çözümleme arasında bir koşutluk görmesi bu düzeyde gerçekleşmiştir (Hepworth ve Turner, 1982).

Freud *Bir Yanılsamanın Geleceği* adlı yapıtında uygarlığın iki işlevi arasında bir ayrıma gitti. Bunlardan ilki, insanın gereksinimlerini doyurmak için doğanın denetlenmesi ve kullanılması iken; ikincisi, toplumsal ilişkileri toplumsal düzenin çıkarları doğrultusunda yönetmek için gerekli olan düzenleme ve disiplin işlevidir. Weber'in Protestan Ahlakı savını oldukça anımsatan bir pasajda, Freud'un insanoğlunun işle iş aşkına kendiliğinden ilgilenmediğini, bu yüzden de gereksinimlerin doyurulabilmesi amacıyla insanları emek harcamaya itecek can sıkıcı bir zorlamanın gerekli olduğunu savunması ilginçtir. Freud, eğitimli bir varoluşun belli bir ölçüde yadsımayı zorunlu kılmasından ötürü, uygarlık ve gereksinim arasında çelişkili bir ilişki bulunduğunu belirler. Bu yadsımaların ve düzenlemelerin zorunlu olmasına ve kısıtlanım olarak yaşantılanmasına rağmen, toplumsal bağlanmanın ve ilişkinin dışsal şiddetten, düşmanlardan ve yoksunluktan belli ölçülerde korunma gibi kişisel ödünlemeler sağlaması söz konusudur. Freud, bireylerin toplumsal düzenin çıkarları yararına cinsel tutkudan ve arzudan feragat edecek biçimde eğitilmelerinde canalıcı önem taşıyan kurumun din olduğunu savunmuştur. *Kral Oidipus* söyleninde bize iletilen, işte bu ikilemdi. Din toplumbiliminde olduğu gibi dini ussal olarak incelemek olanaklıysa da, dinin kendisi duygulanıma, deneyime ve geleneğe dayanır, usa değil. Dinsel düşünceler temelde yanılsamalardan ibarettir, ama bu yanılsamalar toplumsal süreklilik açısından gereklidir. Freud dünyevi bir usçuluk döne-

minde din yanılsamasının uzun süre ayakta kalamayacağını ve toplumu ussal savlar temelinde örgütlemenin olanaklı olduğunu düşünmüştü. Usçuluk aracılığıyla, dinin inanç ve deneyim bazında savunduğu yasaklamalara seçenekler bulup çıkarmak olanaklıydı.

Freud'un hem *Totem ve Tabu*'da hem de *Bir Yanılsamanın Geleceği*'nde Nietzsche'nin aşina olduğu bir yöntemi –varolan inançlara ve kurumlara eleştirel yaklaşan bir kültür soykütüğünü– benimsediğini görüyoruz. Geçmişin ortaya çıkarılması sayesinde, günümüz kurumlarının yaslandıkları gerçek temelleri göstermek olanaklıydı. Uygarlığın temelleri ürkütücü ve dehşet vericiydi: Uygarlığın kökleri cinayet, cinsel şehvet, ihanet ve çatışmada yatar. Gelgelelim, uygarlık bireysel ve ortaklaşa suçluluk duygusuyla başa çıkan çeşitli kültürel araçlarla ahlakın bu köklerini gizleyerek işler (Carroll, 1985). Freud'un çözümlemesinde, ayrıca uygarlığın bedelinin epey yüksek olduğunu ve suçluluk duygularıyla ilişkilendirilen çeşitli hastalık biçimlerini doğurmak gibi bir sonucu olduğunu da görürüz.

Uygarlık ve Rahatsızlıkları'nın izleği işte bu uygarlığın bedeli sorunuydu. Freud bu çalışmada erken dönem eserlerinin izleklerini ele alır, yani uygarlığın gelişiminde düşkırıklığının ve yüceltmenin oynadığı rolü değerlendirir; ama bu kez bu soruna dışa dönük tezahürü saldırganlık olan ölüm içgüdüsü boyutunu eklemiştir. Freud'a göre, uygarlığın gelişimi artık Eros ile Ölüm arasındaki, yani hayat içgüdüleri ile yoketme içgüdüleri arasındaki mücadeleye dayanmaktaydı (*SE*, c. 21: 122). Uygarlığın sorunu şimdi özgül olarak saldırganlıkla başa çıkılması sorunu haline gelmiştir. Freud, bu sorunu çözmek üzere cemaat duygusunun güçlendirilmesi, saldırganlığın yabancılara yöneltilmesi, içselleştirme ve son olarak ussal eleştiri gibi çeşitli kurumların ortaya çıktığını düşünür. Saldırganlık sorununa getirilen bu toplumsal çözümler daima kısmidir ve kardeşçe sevgi (komşunu, kendini sevdiğin gibi sev) etiği her zaman için, Freud'a göre, içgüdüsel tutkuların ustan daima güçlü oldukları gerçeğinin tehdidi altındadır. Bu yüzdendir ki Freud bu bağlamda, uygar hayata yönelik en büyük tehdidin Eros'un bir tezahürü olan cinsel cazibeden değil de, ölüm ilkesinin

dışavurumu olan saldırganlıktan geldiğini düşünmüştür. Bunun bir sonucu olarak, Freud toplumu bu iki ilke arasındaki mücadele olarak, yani hayatın kendisi için verilen bir mücadele olarak görmeye başladı. Burada, Nietzsche'nin iktidar istenci nosyonu ile ölüm ve yaratma ilkeleri arasındaki çatışma arasında güçlü bir koşutluk vardır –yayınlanmış eserlerinde Freud bu koşutluklara pek ender gönderme yapsa da.

Freud'un son yapıtları Avrupa'da giderek yükselen Yahudi karşıtlığı bağlamında yazılmıştı ve din ruhbilimine yaptığı son katkılardan biri *Musa ve Tektanrıcılık*'dı. Freud bu çalışmada iki ebeveyn katli örneğinin tarihini ele aldı. Birincisinde, Yahudilerin aslında Mısırlı bir Musa'yı öldürdüklerini ama Yahudiliğin içerisinden bir hareket olarak Hıristiyanlığı yaratarak bu olayın anısını bastırdıklarını savundu. Bu yeni dinsel harekette, Mısır'da işlenen bir suçun anısını telafi etmek üzere kutsal bir Babaya bir Oğul sunuldu. Bu çalışma ayrıca, Yahudiliğin insanlık tarihinde uzun bir dönem boyunca gösterdiği süreklilik konusuyla da ilgilidir. Bununla birlikte, kitabı muhtemelen daha ilginç kılan unsur, düşünselliğin ileriye dönük her adımının bir içgüdünün bastırılmasını gerektirdiğini savunmasıdır. Freud genelde arzunun bastırılmasının daima acı verici olduğunu ve disiplinin bir bedel karşılığında korunduğunu savunmak istediyse de, *Musa ve Tektanrıcılık*'ta bastırmanın ödüllerinin de önemli olduğunu savundu. "Düşüncelerin herşeye gücü yeterliği" tarafından nitelenmiş Yahudilikte düşünselliğin özellikle öne çıktığına dikkat çekti (*SE*, c. 23: 113). Yahudilikte bu giderek büyüyen anlıkçılığa, kitaba yönelmiş oldukça iyi eğitim görmüş bir dindarlık ve Tanrının bir imge tarafından temsil edilmemesi gerektiği yolundaki emir eşlik etti. Kültürel düşünce yapısının (*ethos*) bu dönüşümüne, anaerkillikten ataerkilliğe doğru kayan bir toplumsal düzen eşlik etti. Ataerkillikle birleşen bu düşünsellik, Yahudiliğin ayrı bir toplumsal grup olarak uzun süre ayakta kalabilmesinin sırrının bir parçasıydı:

> Düşünsellikteki tüm buna benzer ileriye doğru atılmış adımlar, bireyin öz-saygısını arttırır, birey kendisiyle gurur duyar – öyle ki kendisini, duyumsallığın efsunundan kur-

> tulamayan öbür insanlardan üstün hisseder. Bildiğimiz üzere, Musa Yahudilere seçilmiş bir halk olmanın sevincini taşımıştır. Tanrının maddilikten arındırılması bu gizli hazineye taze ve değerli bir katkıda bulundu. Yahudiler düşünsel ilgilere olan eğilimlerini korudular. Uluslarının siyasal talihsizliği onlara; kendilerine kalan, sahip oldukları tek gerçek değere –edebiyatlarına– değer vermeyi öğretti (*SE*, c. 23: 115).

Yahudilik hakkındaki bu görüş, Nietzsche'nin benimsediği konumdan keskin bir ayrılığı temsil eder elbet. Nietzsche'ye göre Yahudiliğin istikrarı ve sürekliliği endişe ve suçluluktan ziyade hıncı kurumsallaştırmasına dayanıyordu. Ayrıca unutmamalıyız ki, Weber'in Yahudiliğe ilişkin açıklaması peygamberlerin rolüne, kendisiyle sözleşme yapılmış yüksek bir tanrı kavrayışına, anlıkçılığı teşvik eden bir kitap dininin gelişmesine ve bir grup üyeliği biçimi olarak perhiz pratiklerinin benimsenmesine özellikle önem vermiştir. Freud'un açıklamasına göre, Yahudilerin özgünlüğü, halkı ayrı bir grup olarak birbirine bağlayan ahlaki bir kod geliştirerek, içgüdülerden başarılı bir şekilde feragat etmelerinden ileri geliyordu. Bu özgünlük ritüel simgesini, gerçek bir hadım etme ediminin yerine geçen sünnet uygulamasında bulur. Bu simgesel ikame, halkın Baba'larının istencine itaat etme edimine işaret ediyordu. Böylece, feragatın getirdiği büyük yük ortaklaşa ve ritüel olarak taşınır hale geldi.

Nietzsche ve Freud'un Dine ve Sanata Yaklaşımları

Freud'un konumu şöyle özetlenebilir: Freudcu ruh-çözümleme dini içgüdüsel arzuları ve hazları yüceltmenin bir biçimi olarak kavramsallaştırdı, ama bu yüceltme ancak kısmen başarılıydı. Freud dini eleştirmeyi sürdürdü; örneğin, ruh sayrılıkları bilimini (psiko-patolojiyi) çeşitli dinsel mesleklerle ilişkilendirdi. Klinik ve tarihsel incelemeleri, dindar kişilerdeki histerik taşkınlıkları, büyücülük ve şeytani ruh tarafından ele geçirilmeye dair yaygın kanıtları ve genç kadınlar arasındaki sanrıların geniş ölçekli kanıtlarını ortaya koydu. Uygarlığın, ahlakın ve anlığın gelişimine din ta-

rihsel olarak katkıda bulunmuşsa da, bu gelişmenin bedeli hatırı sayılır büyüklükteydi ve yüceltmenin ancak kısmi olmasından ötürü nevrotik davranış dinsel kültürlerde belirginleşiyordu. Toplumsal varoluşun ikilemine nihai yanıt, ruh-çözümlemenin önde gelen bir örneğini oluşturduğu bilimsel tutumun kendisinde yatıyordu. Bilimsel tutumda, birey kendisini "ölüme ve doğanın öbür zorunluluklarına uysallıkla" teslim eder (*SE*, c. 13: 88). Freud'un bu yönelimi Weber'in sorumluluk ahlakında benimsediği yönelime hatırı sayılır derecede benzemektedir. Eski söylenler sahip oldukları gücü yitirdikleri için, ciddi insanlar kendi yazgılarını kabul edecek ve kendilerini dünyaya gerçekçi ve sorumlu bir tarzda yaklaşan bilimsel bir eğilime adayacaklardır. Dinsel çağrının sonunun gelmesiyle birlikte, bilimsel meslek ciddi niyetlere sahip bir kişiye açık kalan tek makul bakış açısı haline gelmiştir. Freud ve Weber'in usçuluğu gerçekçiydi, ama iyimserci değil; "hayatın gerçekleri"ne uyum sağlamayı ya da onlarla uzlaşmayı temsil ediyordu. Freud sanatın bir içgüdü yüceltimi olduğunu kabul ediyordu elbet, ama sanat Freud'un biliminsanının düşünsel etkinliğiyle bağdaştırdığı amacın ciddiliğinden yoksundu. Leonardo da Vinci çözümlemesinde, Leonardo'nun sanatsal yaratımlarının tutkunun bir bilgi susuzluğuna dönüştürülmesinin sonucu olduğunu tanıtlamaya girişmişti (*SE*, c. 11). Bununla birlikte, Leonardo'nun çalışmalarının nedeni ortaya konamamış şiddeti, duygulanımın gündelik dünyada belli bir şekilde yerinden edilmesinde açığa çıkıyordu. Freud, Leonardo'nun ayrıntıları ve gündelik etkinliklerin önemsiz boyutlarını listeleme takıntısının, bilinçdışı etkinliğin hem bastırılmasından hem de yerine başka şeylerin koyulmasından başka bir şey olmadığını göstermeye çalıştı.

Görmüş olduğumuz üzere, dinin doğası konusunda Nietzsche ve Freud arasında anlamlı mutabakat noktaları var. Nietzsche dini genel olarak tutkulardan feragat etme ve yaşamın kendisinin yadsınması olarak gördü. Bu yadsıma hınç ve suçlulukla ilişkiliydi ve bundan dolayı, Nietzsche gerçekliğe dinsel yönelimi reddetti; çünkü bu yönelim kaçınılmaz olarak olumsuz bir hayat felsefesini içermekteydi. Gelgelelim, Nietzsche'nin dil kuramı, bilimin iddi-

alarını derin bir şekilde sorgulanabilir kıldığı içindir ki, bilimsel bir mesleği dine seçenek oluşturacak bir çağrı olarak kabul edemezdi. Freudcu ruh-çözümlemeden kaynaklanan zihin modelinin kendisi yalnızca bir eğretilemeydi, dilbilgisinin bir sonucuydu. Nietzsche'nin meydan okuyuşu, bu türden tüm inşaların yapısöküme alınmayı gerektirdiğini ve bilimin iddialarının basitçe, sorgulanmaksızın kabul edilemeyeceğini savunuyordu. Hem Weber'in hem de Freud'un benimsemiş oldukları, gerçekliğe bilimsel yaklaşım, Nietzsche'nin felsefesinde bir yanılsamadan ibaretti. Nietzsche'nin düşünümselliği bilimin dünyaya yönelik ciddi bir yaklaşım olduğu anlayışına meydan okuyordu, çünkü Nietzsche'ye göre dinin yanı sıra bilim de kültürün farklı bir yüceltiminden başka bir şey değildi. Bunun tersine, Nietzsche'nin sanat konusundaki değerlendirmesi başka bir patikaya yöneldi.

Nietzsche on dokuzuncu yüzyıl bilimini, din yanılsamasının yerini alacak başka bir yanılsama olarak gördü. Tanrının ölümünün ardından, dinin yetkesinin yerine bilimin yetkesini koymak Nietzsche'nin amaçlamadığı bir şeydi. Nietzsche Freud'un bilimin ussallığına duyduğu nihai bağlılığı ne kadar kabul edilemez buluyorduysa, Weber'in bir çağrı olarak bilim ve siyaset görüşünü de o kadar kabul edilemez buluyordu. Nietzsche, sanatın temel yaratıcılığı temsil etmesinden ötürü, sanatı ve sanatçıyı savunuyordu. Sanatçının gücü ve mutluluğu gerçekliği dönüştürür ve bireylerin hayatı olumlayan etkinliklerine ifade kazandırır. Sanatçı temsil eğretilemeleri aracılığıyla söyleni yeniden yaratır ve deneyimi dönüştürür. Sanat gerçekliğin yadsınması ya da bastırılması olmayıp, içerisinde insanoğlunun sahici yaratıcılığını ve hayatla bütünlüğünü yeniden deneyimlediği gerçekliğin onaylanmasıdır. Sanat insanları yeniden eylemin içine çeker; düşünme hakkında düşünme olarak us ise, nevrotik bir erteleyiştir. Nietzsche'nin son çalışmalarında Dionysosçu tarz, Sokratesçi usçuluğun dolayımına karşı durarak, deneyim dünyasına katılma yönündeki dolaysız bir dürtüyü temsil eder. Sokratesçi ya da bilimsel bakış açısı bir dolayımdır ya da Nietzsche'nin terimleriyle söylenilecek olursa, gerçeklikten tefekküre doğru geri atılmış bir adımdır (Megill, 1985). Bir davranış

bilimi olarak Freudcu ruh-çözümleme ile Nietzsche'nin kültürel eleştirisi arasındaki ilişkiyi anlayabilmek için, son olarak Nietzsche'nin tragedya çözümlemesine eğilmemiz gerekiyor.

Tragedya ve Güç Kötümserciliği

Nietzsche'nin *Zamansız Düşünceler* ve *Wagner Olayı*'nda onayladığı üzere, kendisinin kişisel ve felsefi gelişimi, özellikle kariyerinin erken döneminde, Schopenhauer'un *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'sına (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, 1859), Almanya'nın kültürel reformunun temelini atan Schopenhauer'un müzik kuramına ve Wagner'in müziğine dayanıyordu. Schopenhauer'un insanın açmazını kötümser bir biçimde ele alışında, dışsal gerçeklik yalnızca bir yanılsamadır; evren kör bir varolma-istenciyle doludur. Bu anlamsız yanılsama perdesinden kaçıp kurtulmanın yolu, bir nirvana öğretisi aracılığıyla dünyanın Buddhacı yadsınışından ya da dönüştürücü bir deneyim olan sanattan, özellikle de müzik ve dramadan geçmektedir. Schopenhauer'un estetiğinde dramanın değeri, ilkin insan hayatının amaçsız niteliğini çarpıcı bir tarzda sunmasından (ve böylece feragatimizi daha eksiksiz kılmasından) ve ikinci olarak da bir *katharsis* olanağı sağlamasından kaynaklanır. Schopenhauer çeşitli sanat biçimleri arasında, metafizik hakikatin özüne en eksiksiz nüfuz edenin müzik olduğunu savundu. Kendi sanatsal biçimler sıradüzeninde mimariyi (ve öbür pratik sanatları) en aşağı düzeye yerleştirdi; kurduğu sistemin tepesini müzik işgal etmekteydi. Plastik sanatlar gündelik dünyayı yalnızca sıradan söylemin varsayımları bazında betimleyip değerlendirirken, müzik varlığın zeminine dair bir içgörü (temsili olmayan bir deneyim) sağlar. Bundan dolayı, müzik evrensel bir dildir ve aşkınlık kapasitesine sahip saf yaratıcılığı temsil eder. Nietzsche ezeli enerjiyi temsil etmesinden ötürü, müziği Dionysosçu sanat olarak nitelendirmiştir. Nietzsche zamanla hem Schopenhauer'un hem de Wagner'in önemine ilişkin görüşlerini yeniden gözden geçirme noktasına gelmişse de, sanatın kişisel ve kültürel önemi üzerine değerlendirmeleri dünya görüşünün kalıcı, süreklilik gösteren bir özelliği olmuştur.

Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu* başlıklı kitabı; tragedyanın Yunan kültüründeki kökenlerine dair çözümlemesinin düzenli bir biçimde aktarımını, müziğin dönüştürücü doğasına ilişkin anlayışını ve modern bunalıma ilişkin değerlendirmesini sunar. Biz burada, Nietzsche'nin Yunan söylenine ilişkin görüşünün incelenmesi yoluyla Freud ve Nietzsche arasındaki ilişkiye dair daha doyurucu bir değerlendirmeye ulaşılabileceğini savunuyoruz. Daha da önemlisi, Nietzsche'nin tragedya incelemesi, onun değerlerin göreceliğine verdiği yanıtı daha iyi anlamamızı sağlar. Hem Nietzsche hem de Freud Helencilik hakkında çok bilgiliydiler. Freud'un uygarlık kuramının gelişiminde *Kral Oidipus* söyleninin merkezi bir yer işgal etmesine ve Nietzsche'nin Yunan kültürünün uzlaşımsal olarak usun dingin, berrak ve iyimser bir dışavurumu diye yorumlanmasını reddetmesine özellikle dikkat etmemiz gerek. Nietzsche'ye göre, Yunan kültürünün kökenleri şiddete dayalı, arkaik, yıkıcı ve kötümserdi (Silk ve Stern, 1981).

Tragedyanın Doğuşu sanat ve kültür üzerindeki Apolloncu ve Dionysosçu etkiler arasındaki ilişkiye dair bir tartışmayla başlar. Tıpla ilişkisi yüzünden bir uygarlık tanrısı olan Apollon biçim ve yapıyla birleştirilir. Apolloncu ilke saf sanatsal dışavurumunu heykel sanatında bulur. Bunun tersine, Dionysosçu ilke enerji, cinsellik, bereket ve doğayla birleştirilir. Saf Dionysosçu sanat müzikti. Apolloncu deneyim rüyada ortaya çıkarken, Dionysosçu deneyim ayırt edici bir biçimde esrime deneyimidir. Rüyanın bir biçimi (imgesi) vardır; oysa esrime tanımı gereği biçimsizdir. Bu iki ilke genellikle birbirlerine karşıtlık içinde olsalar da, sanatsal yaratımın en yüksek kertelerinde bir araya gelirler. Nietzsche'ye göre, bu iki ilkenin klasik bireşimini Yunan tragedyası temsil etmekteydi.

Nietzsche, Olymposçu dinin görünüşteki iyimserciliğinin ve dinginliğinin alt yüzeyinde "hayatlarımız ölüme acı dolu bir boyun eğişten ibarettir" yollu Dionysosçu bir hakikati gizlediğini savundu. Apolloncu kültürün Olymposçu dinleri, ıstırabın sanata dönüştürülmesi yoluyla acıyı katlanılabilir kıldı. İnsanoğlunun rekabetçi bireyler halinde bireyleşmesi ve birbirlerinden ayrılmasıyla

acı ve ıstırap sorunu daha da kötü bir hal aldı. Bu "bireyleşme belası"na karşı, Dionysosçu kültler bu bireyleri esrime aleminin gücü aracılığıyla gerisin geri temel bir birliğin içine çekiyordu. Bundan dolayı, Yunan tragedyasının özgün biçimi, yaşadıkları dönüştürücü deneyimlerde kendilerini tanrı Dionysos'un "hazsever yaratıkları" (*satyrs*) olarak doğaya dönmüş gören Dionysosçu müritlerin kendilerinden geçişlerinde ortaya çıkar. Esrime, bireyleşmenin panzehiriydi. Dünyadaki varoluşumuzu katlanılabilir kılan tek şey sanattır, çünkü Schopenhauer'u izleyerek söylenilecek olursa, dünyayı haklılaştırmanın [yaşanılır kılmanın] tek yolu estetik bir haklılaştırmadan geçer.

Dionysos'un ıstırapları yüzünde maske taşıyan bir aktör tarafından temsil edildiği zaman, tragedyadan Yunan draması doğdu. Sahne, müritler ile izleyicileri birbirinden ayırmak üzere kuruldu. Homeroscu epiğin diyaloğu artık, biçim ve düzenlilik üzerindeki Apolloncu vurgu yoluyla ifade ediliyordu. Bu Apolloncu diyalòglar hayatı felsefi terimler içerisinde sunarak onu kabul edilebilir kılar. Gelgelelim, bu Apolloncu biçimler Dionysosçu kültlerin altında yatan kötümserliği ve şiddeti yine de gizlemektedir. Örneğin, *Kral Oidipus*'ta Sfenks'in ortaya attığı muammaya getirilen kavramsal çözüm, soylu bir insanın eninde sonunda ıstırap ve günahla başa çıkabileceğini gösterir. Sophokles'in iletisinin iyimserciliği, Oidipus'un babasını öldürerek annesiyle evlenmek zorunda olduğu bir söylen içerisine yerleştirilir. Klasik Yunan geleneğinin oyunları, bireyleşme yoluyla birliğin yitirilmesine ve sanatın varoluşsal ıstırabımıza bir çözüm sunma vaadine dair trajik bir açıklama sunar.

Nietzsche'nin klasik Yunan kültürünü ele alışında, tragedya ve epik dramanın çöküş nedeni, doğal süreçlerin daha sınırlı ve makul temsilleri lehine, Dionysosçu etkilerin ortadan kaldırılmasıdır. Bu ortadan kaldırma dramada Euripides, felsefede ise Sokrates tarafından gerçekleştirilir. Sokrates tragedyayı reddetmiş ve dünyanın muammalarının zamanla mantık yardımıyla us tarafından çözülebileceğini öneren iyimserci bir iletinin taşıyıcılığını yapmıştır. Sokrates batı kültürüne yeni bir kahraman sunmuştur – bilgisi duygu-

lar üzerinde devasa bir egemenlik kurmaya dayanan kuramsal insan. Modern kültürel sistemlerin sorunu, kahraman usçuluğun zamanla ussallığının sınırlarını keşfetmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim usçu arayış, kendi ufkunu keşfetmesiyle birlikte sendelemek zorunda kalmasından ötürü, kaçınılmaz olarak trajiktir. Bu trajik görü, *Wissenschaft*'ın toplum bilimlerine yönelik iddiaları karşısında Weber'in muğlak tutumunun temel bir görünümüydü. Us bize neyin değerli olduğunu söyleyemez; ama kaçışçılık kabul edilemez olduğu içindir ki, etkin bir geri çekilme konumunu benimsememiz gerekir. Bunun tersine Freud usun (örneğin, ruh-çözümlemenin) nihayetinde nafile bir çaba olduğu yolundaki anlayışı desteklemekte oldukça zorlanmıştır. Freud'un bu trajediye verdiği yanıt kuramsal insanın yanıtıydı.

Tragedyanın soykütüğünden çıkardığı bir sonuç olarak, Nietzsche hayatı katlanılabilir kılan üç büyük ve zorunlu yanılsama saptadı. En eklemlenmiş ve yüksek düzeylerinde, insan kültürü üç öğe tarafından yapılandırılır: Bilgi ve usa Sokratesçi bağıtlanma; sanatın güzelliğine duyulan Apolloncu takdir; hayatın nihai olarak yıkılamayacağına ilişkin Dionysosçu bir inanç. Bu üç kültürel yanılsama insan varoluşuna bir anlam önererek onu katlanılabilir kılar. İnsanlık tarihinde bu üç ilkeye ya da yanılsamaya tekabül eden üç farklı kültür sistemi buluruz: İskenderci (Sokratesçi sistemler), Helenci (sanatsal sistemler) ve Buddhacı (trajik sistemler). Modern dünya, kuramsal insanı, insan çabasının mükemmellik modeli olarak en üst noktaya koymasından ötürü İskendercidir. Kuramsal insan yalıtılmış, rekabetçi ve tefekküre eğilimlidir. Kuramsal kahramanın kültürel üretimi soylu bir ailede doğmaktan ziyade eğitime bağlıdır. Bu kültür dünyevi ve iyimsercidir, ama aynı zamanda bunalımdadır. İlkin, böyle bir sistemin ayakta kalması bir köle sınıfını gerektirir, ama sistemin iyimserci ideolojisi böyle bir sınıfa gerek yokmuş gibi yapar. İkinci olarak, bu kültürün önde gelen simaları (Kant ve Schopenhauer) usun sınırlarını göstermek için usu kullanmışlardır. Bunun bir sonucu olarak, Sokratesçi iyimsercilik buharlaşmaya başlamaktadır ve modern toplumun hastalığı yüzeysel, seçmeci, bilgince ve asalak olan sanatında açığa

çıkmaktadır. Nietzsche'nin *Tragedyanın Doğuşu*'nda modernliğin bunalımına önerdiği çözüm estetik bir çözümdü – trajik müzik yoluyla gerçekten Helenci olan değerlerin yeniden canlandırılması.

Nietzsche'nin eski Yunan'a dair açıklaması kısmen Helenciliğin on dokuzuncu yüzyıl Almanya'sındaki öneminin bir yansıması olsa da, Dionysosçu kültürün tarihsel ve kültürel önemine yaptığı vurgu sonraki dönemin bilgi birikimince geçersiz kılınamamıştır (Dodds, 1951; O'Flaherty, Sellner ve Helm, 1976; Lloyd-Jones, 1971). Bununla birlikte, *Tragedyanın Doğuşu*'nun tarihsel doğruluğu bizi doğrudan ilgilendirmemektedir; çünkü biz bu çalışmayı klasik kültürlerin değil, modern kültürün sorununun bir belgesi olarak kabul ediyoruz. Nietzsche okuyucusu açısından onun tragedya çözümlemesi, nihilizm tehdidine verdiği yanıtı anlamak için önemli bir rehberdir. Nietzsche'nin konumunun anlaşılabilmesi için, Dionysosçu ve Apolloncu izleklerin çelişmedikleri gerçeğini vurgulamamız gerekir. Bu izlekler nihai anlamda, büyük sanatta birbirleriyle kaynaşırlar. Bundan dolayı, Dionysos (cinsellik, arzu, doğa) ve Apollon (disiplin, kısıtlama, kültür) arasında kavramsal bir karşıtlık kurmak gereğinden fazla basite kaçmak olur. İnsan toplumunun sorunu son kertede cinsellik ve tabu arasındaki (doyum ve denetim arasındaki) çelişki değildir. Nietzsche bu iki ilke aracılığıyla şu düşünceyi ifade ediyordu: Yaşama verilecek sahici bir ahlaki yanıtın yolu, sınırlamanın gerçekçi bir şekilde kabul edilmesinden ve kendi sınırlılıklarımızla esrimeyle başa çıkıp bunların aşılmasından geçer. Apollon (sınırlanma) ve Dionysos (kendinden geçme) diyalektiği "güç kötümserciliği"nin tanımlayıcı niteliğidir.

Bu kavramın önemi 1886 tarihli *Özeleştiri*'de (*Self-Criticism*) daha da öne çıktı. Kendisinin tragedya ve kötümserlikle ilişkisine dair yaptığı bu yeniden değerlendirmede Nietzsche, Helenci bir güç kötümserciliğinden yana çıkarak Schopenhauercu çözümü (istencin Buddhacı bir yadsınışım) bir kez daha reddetti. Nietzsche, hayatın muammasının bilişsel bir çözümü olabileceğini belirten Sokratesçi varsayımı kabul edemeyeceği için, kötümserciliği kabul

eder. Gelgelelim, bu konum edilgen bir kötümsercilik konumu değildir; çünkü Nietzsche, Dionysosçu neşenin yıkılmazlığına dayalı hayatın etkin bir olumlanışını savunur. Bu neşe, zamanla ebedi dönüş konusundaki görüşlerinde ifadesini bulur. Nietzsche bu tutumu *amor fati*, yani Apolloncu dinginlik ile Dionysosçu ıstırap arasındaki diyalektik bir ilişki bazında tanımladı. Böyle bir tutum, ahlaklı bir kişinin ölüm ve acı gibi en korkunç hakikatleri bile metanetle karşılamasını sağlar.

Weber'in "meslek" (gerçeklikle uzlaşımsal dinin sahte desteği olmaksızın yüzleşmeye kararlı bir bağıtlılık) anlayışının bir kaynağının da Nietzsche'nin güç kötümserciliği olduğu bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Gelgelelim, Nietzscheci bir bakış açısından bakıldığında, Weber'in önerdiği çözüm gereğinden fazla Sokratesçi, yani tragedyaya yönelik usçu bir yaklaşım olacaktır. Nietzsche, Weber ve Freud'un usçuluğuna karşı usun kendi kendini yıkan ve bozguna uğratan bir nitelikte olması gerektiği izleğini yineler (*Tragedyanın Doğuşu*'nun 15. pasajında). Bir bireyin düşünce aracılığıyla gerçekliği bilebileceğini ve hatta değiştirebileceğini savunan usçu öncül sadece rahatlatıcı bir yanılsamadır. Güvenilir bilgi arayışının bilginin sınırlarını keşfetmesi gerekir. Bu noktada, us trajik ve kötümser bir hale bürünür; *Tragedyanın Doğuşu*'nda buna getirilen çözüm, güç kötümserciliğinin bizim varlığımıza ve gerçekliğe verilen sanatsal ama etkin bir yanıtı içerdiği şeklindedir. Weber, bilimin bize hayatın ya da bilginin zahmete değer olup olmadığını asla anlatamayacağını belirtmiş olmasından ötürü, usun sınırlarını keşfetmişti elbet. Weber birer meslek olarak bilim ve siyasetten yana çıkarak Nietzsche'nin Helenci izlencesini reddeder. Freud da buna benzer bir biçimde usun libidinal kökü olarak bilinçdışım keşfetmiş, ama usçu tasarıya bağlılığını sürdürmüştü. Bizleri mutlu edememesine ve dünyayı değerli kılma vaadinde bulunmamasına karşılık, ruh-çözümleme, dünyayı kavranılabilir kılma iddiasında bulunur. Freud'un "düşünsel ilgilere yönelik bir eğilimi" barındırmasından ötürü Yahudiliği övmesine karşılık, Nietzsche evet-diyen bir felsefenin temeli olarak Yunan tragedyasına dikmişti gözlerini. Yunanlıların "bütünlük ve eksiksizlik içinde

metanetle yaşamaları"na izin veren şey, ıstırap karşısındaki bu tutumlarıydı (*BT*: 18).

Sonuç

Freudcu ruh-çözümleme içerisinde, genel kültürün büyük söylenleri nevrotik hastanın küçük tragedyalarında işlenir. Nietzsche'nin Dionysos'un hayat-enerjisi ile uygarlığın gereklilikleri (kısıtlamaların biçimlendirilmesi) arasında kurduğu karşıtlığı, Freud üstü kapalı bir biçimde benimsedi. Ruh-sağaltımı, hastaya hem ikilemlerine dair bir içgörü sunmasından hem de konuşma yoluyla duygulanımın *katharsis*ini sağlamasından ötürü, bu gerilimlerin bir sonuca bağlanmasıdır. Bilinçdışı isteğin dillendirilmesi yoluyla hastalar kendi küçük tragedyalarını icra ederler. Freudculuk ile Nietzsche'nin estetiği arasındaki koşutluklar görece belirgindir. Gelgelelim, Nietzsche modern kültürün sorununun Dionysos (arzu) ve Apollon (disiplin) arasındaki çatışmadan kaynaklanmadığını, daha yüksek tragedyadaki Dionysos ve Apollon bireşimi ile iyimserci usçuluktaki Euripides ve Sokrates bireşimi arasındaki çatışmadan doğduğunu savunmuştu. İşte tam bu nedenle Freud, Nietzsche'nin (yani sanatçının) bilimsel emek olmaksızın ruha ilişkin doğrudan ve daha üstün bir içgörü edinebileceği düşüncesini reddetmişti. Buna ek olarak, Freud din ve söylenin ilkel işlevlerinin yerine bilimin (özellikle de ruh-çözümlemenin) işlevlerinin konulabileceğini savunuyordu. Bunun tersine, Nietzsche, usun modern kültürlerdeki bunalımına sunulabilecek başlıca çözümün, büyük sanat yoluyla tragedyanın yeniden doğuşu olduğunu varsayıyordu. Müzik hayattaki ıstırabı olumlamamıza ve en karanlık hakikatle yüzleşmemize olanak veren bir *katharsis* üretir.

V
Tanrının Neşesi – Adorno'da Karşılıklılığa Karşı Kendini Olumlama

Sunuş

Örgütlü Marxçılığın geç yirminci yüzyıldaki kuramsal ve siyasal bunalımıyla birlikte, köktenci düşünürler modern toplumlardaki alternatif eleştiri ve pratik kaynaklarına yöneldiler. Bu bakımdan, bizzat Marx'ın kendi çalışmalarından yararlanırken günümüz toplum biliminin anadamarına yeni eleştirel düşünce öğeleri sunan Frankfurt Okulu'nun eleştirel kuramcıları, geleneksel Marxçılığa seçenek oluşturacak bir çerçeve sağlama konusunda özellikle önemli olagelmiştir. Örneğin, modern endüstriyel kapitalizmin yetkeci yapılarıyla ilişkili olarak geliştirilen eleştirel kişilik kuramı gayet iyi bilinir. Frankfurt Okulu'nun felsefe ile toplum bilimini birleştirerek ruh-çözümleme içerisinde bir dizi konuyu geliştiren yeni bir paradigma yaratmaya giriştiğini Rolf Wiggershaus'u (1987: 10) izleyerek savunabiliriz. Eleştirel kuramcılar yeni bir eleştirel konum geliştirirken, aynı zamanda usçuluğun ve metafiziğin iddialarına kuşkuyla yaklaşan "hayat-felsefecileri"nin (Schopenhauer, Nietzsche ve Klages) kimi düşüncelerini benimsediler. Nietzsche'nin erken dönem eleştirel kuramcılar üzerindeki, özellikle de Horkheimer ve Adorno üzerindeki etkisi ancak son zamanlarda kabul edilir oldu (Dews, 1986; Held, 1980; Jay, 1973). Nietzsche'nin eleştirel kuramcılar üzerindeki etkisi her nasılsa örtük kalmış olsa da, geriye dönük bir incelemede görüleceği üzere Horkheimer ve Adorno'nun Nietzsche'nin felsefesiyle yöndeşme içinde oldukları oldukça açıktır. 1930'lu yıllarda Horkheimer gibi yazarlar, Nietzsche'nin olguculuğun bilgikuramsal varsayımlarına getirdiği eleştiriyi tereddütsüz takdir ettiler. Nietzsche'nin olgucu bilgi ile yeni birleşik Alman İmparatorluğu'nda [yeni Reich dö-

neminde] boy atmaya başlayan devlet iktidarı arasındaki ilişkiyi kavramış olduğuna Horkheimer doğrudan dikkat çeker. Buna ek olarak, Nietzsche'nin ussallaştırmanın tarihini doğanın ve insanın tahakküm altına alınması diye algılayışı eleştirel kuramcıların Aydınlanma karşısındaki temel tutumlarıyla gözle görülür bir biçimde uyumluydu. Nietzsche'nin Hıristiyanlık eleştirisi ve daha özgül olarak da çilecilik üzerine gözlemleri, ruhsal baskı ve kapitalizmin taleplerine ilişkin daha sonra geliştirilen eleştirel kuramsal düşüncenin temellerini hazırladı. Kısacası, Nietzsche'nin çağdaş kültürlerdeki nihilizm sorununa yaklaşımı, özellikle kültürel eleştiri alanında modern endüstriyel toplumlara eleştirel bir kuramsal çerçeveden yaklaşılmasına elverecek bir bakış açısı sundu (Goudsblom, 1980). Son olarak, diğer Nietzsche eleştirmenlerinden farklı olarak, Horkheimer hiç değilse, Nietzsche'nin, Alman toplumunun kültürel seçkinleri arasında gelişmiş olan endüstriyel kapitalizmin romantik reddinden ayrı bir yol tuttuğunu kabul etmiştir. Nietzsche'nin katkıları bir ölçüde kabul edilse de, daha önce belirttiğimiz gibi eleştirel kuramın Nietzscheci destekleri ancak son zamanlarda, kısmen Nietzsche'ye duyulan ilginin Fransa'da yeniden canlanması yoluyla ve kısmen de günümüz kültürlerinin post-modern bunalımının bir sonucu olarak görünür hale geldi.

Bu bölümde, Nietzsche, Horkheimer ve Adorno arasındaki yöndeşmenin belli boyutlarının belirlenmesiyle ilgilenmekteyiz. Bu yöndeşme noktaları bilgikuramı, ideoloji eleştirisi ve eleştirel kuramcılar arasında ussallaştırmanın algılanışı üzerinden araştırılıyor. Bu noktaların gözden geçirilmesi, Habermas'ın tartışmaya son yıllarda yaptığı müdahale üzerine kimi düşünceler üretmenin temelini de sağlamaktadır. Bu bölüm Nietzsche'nin, eleştirel kuramın kendine özgü ilgilerinin çok ötesine geçen bakış açılarına sahip bir kuramcı olarak savunulması gerektiği sonucuna varıyor. Eleştirel kuramın geleneksel usçu çerçeveden bütün bütüne kopamadığını ve Nietzsche'nin bedene, duyulara, gündelik hayata duyduğu ilginin, "gerçeklik"i olumlayışının, nihilist bir kültür içerisinde değerlerin yeni baştan değerlendirilmesi için alternatif bir zemin sağladığını savunuyoruz.

Weber'in yirminci yüzyıla bireysel yazgı ile mesleki işlev arasındaki, yararcı çıkar ile bilginin özgürlüğü arasındaki, bireycilik ile bürokratik tahakküm arasındaki gediği kapatma girişiminde bulunan bir "sorumluluk ahlakı" adamı olarak yaklaşmasına karşılık, eleştirel okulun felsefecileri bireyin çıkarını kurumsal iktidarla uzlaştırma kaygısı güden bütün girişimlerle aralarındaki eleştirel mesafeyi korumuş gibi görünmektedirler. Bu bakımdan, Adorno'nun *Olumsuzlayıcı Diyalektik*'te (*Negative Dialectics*) öznelliğin toplumsal olarak belirlendiğini erkenden keşfetmesi, canalıcı bir mesele olmayı sürdürmektedir. Örneğin, Adorno'nun öznelliğin oluşturucu gücünü gerisin geri nesne dünyası içerisinde yeniden yorumlarken başvurduğu özdüşünümsel gerilim, toplumsal dünyanın "doğası" ile (*Olumsuzlayıcı Diyalektik*'in önsözündeki bir ifadeyi kullanarak söylersek) "öznenin, kurucu öznellik yanılgısını aşabilme gücü" (*ND*, s.xx) arasındaki tarihsel açıdan kapatılamaz olan mesafeye işaret eder. Weber'in ahlaka duyduğu ilgi modern toplumun belli temel kurumlarına ve bunları yaratıp koruyan değerlere beslenen bir inanca bağlı kalırken, Adorno yine özne kavramına dayanan bir toplum ile bireysel farklılığı ortadan kaldırma sözü veren toplumsal mekanizma arasındaki apaçık çelişkiyi sorunsallaştırıyordu. Bu çelişkili durumun ortasında, Adorno nasıl olup da "kendi zihinsel dürtülerine güvenebileceği" (*ND*, a.g.y.) sorunuyla ilgilenmeyi sürdürdü. Başka bir anlatımla, Weber'in Nietzsche'nin batı uygarlığı eleştirisi karşısında benimsediği kendi kendini olumlama tutumuna karşı, Adorno Nietzsche'nin eleştirel duruşunu yeniden canlandırır. Nitekim, Maurer'in (1981/2: 34) belirttiği gibi, Frankfurt Okulu'nun eleştirel kuramı "en azından iki eleştirel kuramdan yalnızca biri"dir. Nietzsche'nin eleştirisi ile eleştirel okul arasındaki ortak temel toplumbilimsel meselelerin izini sürerken, belki de, katıksız Durkheimcı bir anlamda, bir eleştirinin (neşeli bir toplum kuramının) ana meselelerinin dayandırılabileceği bazı yoğunlaşma alanlarını keşfedebiliriz.

Eleştirel kuramın modern toplum kuramında, yalnızca Almanya'da değil, İngiltere ve Amerika'da da (çok daha büyük öl-

çekli olmak üzere) zaten öne çıkmış bir konumda olmasına rağmen, Frankfurtçuların yazıları gittikçe daha da etkili hale gelmiştir (Jay, 1973; Rose, 1978; McCarthey, 1978; Jay, 1985; Roderick, 1986). Bundan dolayı, Frankfurt Okulu'nun kökenine ve Alman düşüncesinin faşizm öncesi döneminin ruh halinde yatan köklerine gönderme yapılıp dikkat sarfedilmesi şaşırtıcı değildir (Jay, 1973; Slater, 1977).

Nietzsche'nin eleştirel kuramcılar arasında gördüğü bu karışık hayranlık tam anlamıyla incelenmemiş olarak kaldı. Örneğin Jay, Horkheimer'ın "geleneksel batı ahlakının mazoşist niteliğine Nietzsche'nin getirdiği eleştiriden etkilendiğini" belirtmektedir. Horkheimer'ın onaylayarak yorumladığı üzere (1934: 36), Nietzsche çilecilikte olduğu gibi sefaletin nasıl bir toplumsal norma dönüşebileceğine ve bu normun, Hıristiyan etiğinin "köle ahlakı" yoluyla batı kültürüne nasıl nüfuz ettiğine dikkat çeken ilk kişiydi (Jay, 1973: 50). Gelgelelim, eleştirel kuramın gelişimi üzerine yapılan yorumlarda, Nietzsche'nin Adorno üzerindeki karşı konulamaz etkisi her nasılsa ihmal edilmiş olarak kaldı. Adorno'nun 1933 yılında Kierkegaard üzerine kaleme aldığı yazı, kendi eserlerini etkileyen başat tinsel simanın Kierkegaard olduğu izlenimini yaratıyordu daha çok (Wiggershaus, 1987: 109).

Nietzsche'nin felsefesinin Adorno ve Horkheimer üzerine düşen uzun gölgesi bu düşünürlerin yazılarının birçoğunda uzun bir süre gizli kaldı. Nietzsche'ye dair günümüzde yapılan yeniden değerlendirmelerde, eleştirel okulun erken dönem çalışmaları (özellikle Adorno) ile Nietzsche'nin modern nihilizme yönelik kültürel eleştirisi arasındaki bu bağlantı başlıca tartışma konusu haline geldi (Dews, 1986). Gelgelelim, iki yazarın en önemli kitabı değilse de en önemli kitaplarından biri olan *Aydınlanmanın Diyalektiği* burada bir istisna olarak anılabilir. Adorno ve Horkheimer'ın birlikte yazdıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği* iki yazarın 1920'li ve 1930'lu yıllarda geliştirdikleri temel düşünceleri yeniden bütünleştirmesi ve ayrıca yazarların daha sonra 1950'li ve 1960'lı yıllarda meşgul oldukları tartışmaların kuramsal temellerini atması bakımından eleştirel okulun temel metnidir; dahası bu metin Nietz-

sche'nin geniş bir şekilde anıldığı tek metindir. Nietzsche'nin *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde tartışılma biçimi muğlak ve karmaşık görülebilirse de, Nietzsche'nin etkisi bu kitapta Adorno ve Horkheimer'ın diğer metinlerinin birçoğunda olduğundan daha az bastırılmıştır (Pütz, 1973).

Nietzsche'nin eleştirel kuramcıların eserlerindeki bu bastırılmış konumu, son yıllara kadar eleştirel kuram içerisinde Nietzsche'nin modernlik eleştirisinin önemine niçin bu denli az gönderme yapıldığını da açıklayabilir. Bunun önemli bir istisnası Gillian Rose'un Adorno ve Nietzsche üzerine yaptığı çözümlemedir (1978). Nietzsche ve Frankfurt Okulu arasındaki ilişki üzerine şimdiye kadar yazılmış olanlar bir şekilde önemsiz kalmıştır (Pütz, 1974; Maurer, 1981; ayrıca uç yorumlar için bkz. Baier, 1981/2; Holzkamp, 1968; Miller, 1979; Odnev, 1977; Held, 1980; Kilminster, 1979). Gelgelelim, Alman toplum kuramındaki (Nietzsche, George, Rilke ve Klages'in eserlerindeki) edebiyat ile toplumbilim arasındaki genel ilişki Wolf Lepenies (1985) tarafından adamakıllı araştırılmıştır.

Wagner üzerine kaleme alman bir notta olduğu gibi, hem Adorno hem de Horkheimer genel olarak Nietzsche'ye batı kültürünün bir tanığı, "insanlığın rezilleştiği bir dünyada insani olanı dışavuran" bir düşünür olarak gönderme yapmış ve Nietzsche'nin hayatını "batı kültürünün baskıcı karakterinin emsalsiz bir tanıtlanışı" olarak yorumlamışlardır (Jay, 1973: 311). Gelgelelim, Nietzsche'ye yapılan bu göndermeler daha çok, onun toplum kuramının bu yeni okulunun gelişimindeki gerçek yerini gizlemiştir. Modernliğin kilit sözcüğü olarak eleştiri üzerinde ısrar edenler arasında yer alan bir modernlik eleştiricisi olarak Nietzsche'nin kilit konumu hâlâ keşfedilmeyi ve eksiksiz bir biçimde değerlendirilmeyi bekliyor.

Lukacs'ın bir keresinde "hayatını sürdürmek üzere Büyük Uçurum Oteli'ne çekilmek" olarak işaret ettiği konumda belli çatışkılar mevcuttur. Bu meselelerin izi, örneğin *Roman Kuramı*'nın (*The Theory of Novel*) ikinci basımına yazılan önsözde sürülebilir. Lukacs'ın bu çatışkıları kavrayış biçimi, herhangi bir pratik siyasal yönelimden yoksun aydın solculuğuna dayalı bir komünizm kar-

şıtlığıyla ilişkilendirilmiş çelişkileri yansıtıyordu. Bu bakımdan, Hans Jugen Krahl'ın Adorno'nun "Nesnel Çelişki" başlıklı yazısına "sosyalist öğrencileri felsefe hocalarının siyasal düşmanı haline getirdi" (Krahl, 1984: 308) diyerek getirdiği eleştiri tarihsel öneme sahip bir belge olmaya devam etmektedir. Gelgelelim, Frankfurtçu düşüncede daha çarpıcı olan nokta, bu düşüncenin tüketimcilik karşısında takındığı tutumun gözle görülür muğlaklığıdır. Bu noktada, batı uygarlığının modernlik tasarısı olarak savunulması, sonuçta kitle kültürünün bir meta fetişizmi kültürü olarak eleştirilmesine dönüşür. Frankfurtçular ve daha özelde Adorno açısından, uçurumun kıyısında yaşamak, modern uygarlığın beraberinde getirdiği toplumsal çelişkilerin canlı deneyiminin gerilimine dahil olmak anlamına geliyordu.

Weber gibi Frankfurtçular da ilkin ahlak tasarısına ve modern toplumda ahlaki bir duruş belirleme sorununa eğildi. Weber gibi Frankfurtçular da bu duruşun, Nietzsche'nin Tanrının ölümünü keşfiyle birlikte kökten bir tehditle karşı karşıya kaldığının farkındaydılar. Gelgelelim, Frankfurtçular nihilizm ve modern kültür sorununa farklı bir çözüm getirdiler: Siyasal gericiliğe ve kapitalist tüketimciliğin yabancılaştırma etkisine muhalefet etmenin tek temeli olarak Aydınlanma tasarısını sürdürmek. Faşizmin, Stalinciliğin ve –modernlikte kültürün duyarlı bir savunucusu açısından daha az tehdit edici olmayan– kitle kültürü ve kültür endüstrisinin ardyöresini oluşturan deneyim göz önüne alındığında; Nietzsche'nin duyumsal aygıtı bir yorum kaynağı diye görme düşüncesinin, çalışmalarının birçoğunda *Toplumbilimin Görünümleri*'nde (*Aspects of Sociology*, 1973: VII) taslağı çıkartılan "tıpkı toplumbilimle meşgul olanların istediği gibi bizatihi toplumbilim biliminin de talep ettiği bilgisel öğe ile eleştirel öz-farkındalık (*Selbstbesinnung*) arasındaki ilişkiyi temellendirme" ilkesini izleyen eleştirel kuramcılara belli başlı bir eleştiri aracı olarak görünmesi gerekiyordu. Eleştirel kuramcıların getirdikleri çözüm ideoloji eleştirisinin kaynağı olarak pratik benlik deneyimi üzerinde ısrar etmekti, ama aynı zamanda insanlığın davasını ve kültürün başarısını hem araçsal hem de öznelci deneyciliğin nihilizmine karşı yeniden can-

landırdığını düşündükleri tarihsel kategorileri korumaya ve bu kategorileri yeniden yaratmaya çalıştılar. Eleştirel düşünce burada yine idealizm ve hayat felsefecilerinin varlıkbilgisel düşüncesi arasında oldukça muğlak bir konuma yerleşir. Eleştirel kuramcılar kimliğin hem araçsal hem de perspektivist ideolojiler tarafından yıkılışını öndeyileyip çözümlemelerine rağmen, oldukça idealist bir "nosyon" kavramı üzerinde ısrar ettiler. Eleştirel kuramcılara göre, kimliğinin yeniden yaratılabilmesi için "şey"in üzerine "nosyon"un fırlatılması gerekiyordu. Bunun sonucunda, bu bakış açısından Frankfurtçuların, Weberci ve Yeni Kantçı yaklaşımların anlıkçılığı araçsal usun ve kozmosun mantığının değerden bağımsız düşüncesi üzerine kurmaya dönük çabalarının bir eleştirisi olarak, Aydınlanmanın anlıkçılığını söylen ve dinin tarihsel anlıkçılık biçimlerine dayandırma girişiminde bulundukları sonucunu çıkartırız.

Birinci Dünya Savaşı'ndan önceki dönemde Nietzsche'nin hınç ahlakı kavramının aydınlara yönelik gerçek tehdidini anlamak istiyorsak, yalnızca yüzyılın ilk yıllarındaki Weber'in kişisel bunalımına istisnai ve olağandışı bir örnek olarak işaret etmek yetersiz olacaktır (Lepenies, 1985: 299). Bunun yerine, burada Nietzsche'nin etkisinin tam bir açıklamasını sunan Lukacs'ı alıntılamalıyız:

> eğer konuşma kötü bir noktaya vardıysa, Nietzsche'ye dönmek zorundayım. Örneğin, Nietzsche proletaryanın bütün sınıf bilincinin kölelerin hıncından ibaret olduğunu keşfetti. Ve bu ideoloji –gençliğimden biliyorum ki– birçok yetenekli aydının işçi sınıfının saflarına katılmasını engelledi. Çünkü bu aydınların bilinci uyarınca, soylu ve ahlaklı bir kişi hınçlara hoşgörüyle yaklaşamaz ve hınçlara destek veremezdi (Lukacs, 1967: 72).

Gelgelelim, Horkheimer ve özellikle de Adorno aydın olmaya adım attıkları gençliklerini bir savaş sonrası kuşağıyla paylaşmışlardı. Aslında, Frankfurt Okulu'nun iç çevrelerinde yer alan hiç kimsenin Nietzsche'nin soykütüğünün tehdidi altında kalmadığı aktarılır. Frankfurtçular, Weber'den ve Simmel'den farklı biçimde, Nietzsche'den kişisel olarak ya da doğrudan etkilenmediklerinden

ötürü, onlar açısından Nietzsche kendi kuşaklarından insanların birçoğuna ne ifade ediyorsa öyle kalmıştır: Yazılarında kendi kültürel eleştirilerinin temel boyutlarını yeniden yaşantıladıkları simgesel bir sima.

Horkheimer ve Adorno üzerinde asıl etkide bulunanların genelde Kant, Hegel ve Marx olduğu düşünülse de, Nietzsche'nin yaşamöyküsü ve sanat ile kültür karşısındaki tutumu Benjamin ve Adorno ile onların Birinci Dünya Savaşı sonrası genç aydın kuşağı üzerinde daha etkili olmuş gibi görünmektedir (Pütz, 1973: 175 vd.). Nietzsche'nin *Bildungsphilister* (kültürel zevksizlik) eleştirisi onlar için özellikle anlamlı olmayı sürdürdü. 1871 yılında yaratıldığında yeni Reich, kültürünün ve ulus-devlet olarak yeni yüksek itibarının selamlanması için para, konum ve statü dağıttı. Bu ortamda, 1848 Alman "Devrimi"nin amacını bulduğu devrimci romantizm gerici bir devlet ideolojisine dönüştürüldü. Nietzsche'nin saldırısına uğrayan işte bütün bu yeni *Staatsbürger* ve *Bildungsbürger* sınıfıdır – kentsoylu aydın tabaka. Antikitenin yalnız düşperesti Nietzsche, birdenbire resmi kültürün sözcüleri olarak devlet görevlerinde belirliveren bu aydın sınıfının temiz pak zevkinden ve sahte Hıristiyan ahlakından nefret etti. Weber'in savaş sonrası verdiği derslerde, Nietzsche'nin kültürel saldırıları tarafından kötü bir biçimde hırpalandığını düşündüğü bu sınıfın gelişimini açıkça savunduğunu unutmamalıyız. Nietzsche'nin *Bildungsphilister*'e derin itirazları (ki bu itirazlara dayanarak, yeni Reich'ın tanrıbilimcisi David Friedrich Strauss'a ve yeni Reich'ın yükselmekte olan müzisyeni Richard Wagner'e de saldırmıştı), savaş sonrasının genç aydın kuşağının eski rejimin önceki başat sınıfının kalıntılarına yönelttikleri eleştirilerinde kullanmaları için kaynak sağlamayı sürdürdü. Hayatta kalabilen gençlik açısından, bu sınıfın tükenmişliği Verdun ve Somme'nin* küllenmiş manzarasının nihilizminde simgeleşti (ya da daha ziyade somutlaştı). Savaş sonrasının bu koşullarında, Adorno'nun *Prizmalar*'da (*Prisms*) Karl Mannheim'a verdiği yanıtta belirttiği gibi, kültür eleştirisinin işlevi ve amacı açıkça değişikliğe uğramıştı. Adorno, Frankfurt Enstitüsü'nde

*Almanların I. Dünya Savaşı'nda yenilgiye uğradıkları iki çarpışma. (y.h.n.)

1920'li yıllarda cereyan eden eski mücadelelerin ayrıntılarına eğilirken, Mannheim'a, "uzun süre önce ilerlemenin yandaşı olmayı bırakmış, kültürel zevkten yoksun biri; Nietzsche'nin David Friedrich Strauss'la özdeşleştirdiği bir sima" olarak saldırdı. "Mannheim ilerleme yerine derinliği ve kötümserliği öğrendi. Derinlik ve kötümserlik adına, kendisinin şu anki çıkarlarıyla uyuşmaz hale gelmiş bulunan insanlığı yadsıdı ve kendisinin yıkma doğrultusundaki muhterem dürtüsü, çöküşünden duygusal olarak yakındığı kültür ürünlerine yöneldi" (*P*: 39).

Horkheimer, buna benzeyen muğlak bir konumu, 1920'li yıllarda kapitalizmin yeni bütünleştirici rolüne karşılık geldiğini düşündüğü *Lebensphilosophie*'ye (hayat felsefesi) karşı çoktan geliştirmişti. Kapitalizmdeki bu yeni gelişmeyle hayat felsefesi "burjuva ideolojisinin vaatleri ile burjuva toplumundaki gündelik hayatın gerçekliği arasındaki boşluğa suçlayıcı bir parmak hareketiyle işaret etmişti" (Jay, 1973: 48). Ama Horkheimer hayat felsefesini aynı zamanda usdışıcılıkla suçlamıştı – bu suçlama "bizatihi bilimsel düşüncenin geçerliliğine yapılan bir saldırı"yı içeriyordu (Jay, 1973: 49). Horkheimer'ın "Bilimin felsefi açıdan bir kenara fırlatılması özel yaşamda bir teselli, toplumda ise bir yalandır" (Horkheimer, 1937: 9) diyen konumu daha sonra Habermas'ın bilgiye ikici yaklaşımında yeniden ortaya çıktı. Dahası, Lukacs ve Korsch'un ilan ettikleri arındırılmış ve düşünselleştirilmiş uyarlaması içerisinde Marxçılık, refah ve toplumsal eşitsizlik konusundaki Yeni Kantçı tartışmaların yerini aldı. Bu dönemler toplumsal kapanma ve kültürel hegemonyayı savunma dönemleri değildi. Frankfurt Okulu'nun kurucularının Hıristiyan olmayan ardyöresi ve bu dönemdeki tinsel kökleri, hınç ahlakını ihmal etmelerini Yahudi kültürünün etkisinden daha fazla açıklayabilir. Weber'in çalışmalarının tersine, Frankfurtçularda Nietzsche'nin hınç ahlakına temelden bağlı olan Hıristiyanlık eleştirisine ilişkin herhangi bir sistemli tartışma ya da bu eleştiriye duyarlı bir düşünce bulmayız. Gelgelelim, Weber gibi Frankfurtçular da Tanrının ortada gözükmediği bir dönemde anlıkçılığın toplumsal rolünü vurguladılar. Weber gibi onlar da aydınların bu rolünün tarihsel kökeninin biçimlerini tarihsel gelişimin daha önceki dönemlerinde aradılar. Bu-

nunla birlikte, Frankfurtçular Weber'e karşı olarak, hınçtan anlıkçılığa bir tehdit doğabileceğini kabul etmediler ve Weber'in bu tehditten o denli ıstırap çekmesine ve kuramında bu tehdidin çevresinden bu denli parlak bir biçimde dolanmasına karşın, Frankfurtçular açısından "özgür anlıkçılık" zaten sorgulanmaksızın kabul edilen bir kategoriydi. Nitekim, ilerici aydınlanma geleneğinden Frankfurtçular için anlıkçılık ve us kendi başına ahlaki bir duruştu ve anlıkçı hınç etiğinden kaynaklanacak herhangi bir korku bu duruşu etkileyemezdi. Hınç ahlakının tehdidini yaşayan Weber, bu tehdide ahlak ve ussallık alanlarını (ussallığı hesaplanmış bir amaçlı hedefler mekanizmasına ve ahlakı da özel bir inançlar dizisine indirgeme yoluyla) birbirinden ayırarak yanıt verdi. Bunun tersine, Frankfurt Okulu'na göre, ahlak ve us düşünsel girişimin birbirinden ayrılmaz alanlarıydı. Bu bakımdan, Frankfurtçular Nietzscheci hınç etiği kavramını ihmal etmediler, bastırmadılar ya da bu kavramdan kaçınmadılar; daha ziyade bu kavramı, onu kavrayış biçimleri doğrultusunda, bir bütün olarak toplumsallığın zorunlu bir mekanizması diye görerek yeniden tanımladılar.

Hınç ve Dolayım

Özgür aydın ya da para kazanma gibi rezil bir zorunluluktan ötürü tiksine tiksine akademik bir iş seçse de, özgür iradesiyle karar verip hareket edebilen kişi, zihnin ayrı bölmelere ayrılmasına karşı çıkar. Bilgisini satarak para kazanmak zorunda olanların araçsal usu, sağlamca temellendirilmiş kuşkularını özgür aydınların bütüncü dünya görüşlerine karşı kullanırken, derinlerinde yer etmiş olan hınçlarına ihanet edebilir. Bunların küçümsedikleri "bağımsızlık", tahakkümün safları içerisinde kurulmuş olabilir pekâlâ (*MM*, 1: 21). Adorno, özgür aydının bu açmazının Weber'den ve ondan önce de Nietzsche'den daha fazla farkındaydı elbette. Tahakküm ve usun birbirlerini karşılıklı dolayımlaması Adorno'nun belli başlı izleklerinden biridir. Aslında, Weber bu dolayımlanmışlığı yadsıyordu; bilimin değerden bağımsız dünyası üzerindeki olgucu ısrarı, anlığı iktidarın yıkıcılığından ve araçsal kullanımın çıkarından kurtarma sözü veriyordu. Bundan dolayı, Weber'in yöntembilgisel ve bilgikuramsal yazılarının aydının çağdaş kapita-

lizmdeki rolüne dair kavramsallaştırması açısından ne kadar önemli olduğunu görebiliriz. Bu yadsımayla, Weber anlıkçılığı hıncın tehdidinden kurtarmaya girişiyordu. Bu bakımdan, Nietzsche'yle birlikte Weber de hıncın dolayımlayıcı güçlerinin farkındaydı: Kurucu us, usun tahakkümde dolayımlanmışlığı, hınçtır.

Weber'le karşıtlık içerisinde, Horkheimer ve Adorno usun dolayımlanmışlığında ısrar ettiler. Gelgelelim, böyle bir dolayımlanmışlığın hınca yol açtığını reddettiler. Horkheimer ve Adorno modernliğin köklerinin herhangi bir şekilde anlaşılabilmesi için Nietzsche'nin hınç ahlakı kavramının önemli olduğunu kabul ettiler. Onlara göre hınç, yönetici sınıfların "doğanın onlara nakşettiği zayıf karakterliliğe ihanet etmelerini sağlayan gizli amentüsüdür" ve bu da Nietzsche'nin modern çağı kınamasının nedeni olan "hınç psikolojisi"dir (*DE*: 100). Bununla birlikte, Horkheimer ve Adorno dolayım ile hınç arasındaki yakınlığı reddetti. Onlara göre, dolayım zaten söylende, fedakârlıkta ve karşılıklılıkta temellenmiş olan toplumsallığın nesnel bir mekanizması haline gelir. Ama, bu mekanizmalara tarihsel bir karşıtlık içinde dolayım, "doğa"nın "onlara nakşedilecek" hiçbir şey bırakmadığı gruplar için temel toplumsallaştırıcı öğe haline gelir.

Horkheimer ve Adorno'nun *Toplumbilimin Görünümleri*'nde (1973) toplanan denemelerinde açıkça belirttikleri üzere, Nietzsche açısından olduğu gibi eleştirel kuramcılar açısından da toplum bütüncül bir süreçten ibaretti. Gelgelelim, Nietzsche için hınç, şeylerin bireysel yeni baştan değerlendirilmesinin bir aleti olarak kaldı. Hınç, "yazıda verilen bir boşluk"a (Jacob Burckhardt uygar batılının çevresi karşısındaki tutumunu betimlerken bu terime başvurmuştur) benzer şekilde bir nesneye yaklaşırken cazibeyi bir kenara ayırır. Nietzsche'ye göre, hınç Hıristiyanlıkta tamamen yeni bir tahakküm biçimi haline gelir: Karşılıklılığın gizli bir mekanizmasıyken, böyle bir özyadsımada [Hıristiyanlıkta] kullanıldığında, bireysel istenç ve iktidarın yadsınması bireyi yeni ve gizli bir tahakküm biçimine bağlar.

Aydınlanmanın Diyalektiği, "yönetici sınıfın gizli amentüsü"ne indirgenmiş ve Nietzsche'nin "eylemin korkunç güzelliği" dediği şeyle bağlantılandırılmış olan hıncın uygarlaşma süreci içe-

risinde oynadığı temel rolün anlaşılmasına epey katkıda bulunmuştur. Bununla birlikte, Adorno ve Horkheimer'a göre hınç, merhametli tahakkümcülerin başına gelen bir hastalık olmaktan ziyade, yükselen burjuvazinin ellerinde etkin biçimde kullanılan bir alet olarak kalmıştır. Onlara göre hınç, dolayım (*mediation*) ve taklide (*simulation*) eşittir; tüm toplumsallığın temel bir mekanizmasına dönüşmüştür. Hınç, taşıdığı ruhla söyleni hem örgütleyen hem de söylenle çelişen Homeros'un *Odysseia*'sında zaten mevcuttur (*DE*: 43). Horkheimer ve Adorno'ya göre, Avrupa aydınlanmasının tarihi hem söylenin kuruluşuyla hem de söylene ihanet edilmesiyle başlar. Ve söylensel uzlaşma ile soyutlamaya ihanet arasındaki bu diyalektik içerisinde, tüm Avrupa uygarlığının kaynağını, yani Nietzsche'nin terimcesiyle söylenilecek olursa, bireyleşmenin ayrılmaz bir parçası olan sanat sürecini buluruz. Ama Horkheimer ve Adorno'ya göre, cemaatin ve doğanın sınırlarından insanlığa özgü bu sanatsal ayrılma süreci, epik ve söylen kaynaklı olsa bile, "tahakküm ve sömürü" anlamına da geliyordu (*DE*: 45). Bireyleşme bizzat tahakküm ve sömürüyle bağlantılıdır; aydınlanmanın diyalektiğinin hareket noktası budur. Nietzsche'ye göre tüm toplumsallığı bir ayrılma sürecinde yeniden temellendiren hınç ahlakı iken, Frankfurtçulara göre araçsal us, evrimin yeni mekanizması olarak kalmaktadır.

İnsanın zihni ve şeylerin doğası arasındaki ataerkil ilişki içerisinde, yükselmekte olan burjuvazinin araçsal usu gelişti (DE: 4). Bilim kesinlikle, batı kapitalizminin kökeninde insan ve doğanın eşanlı olarak burjuva araçsal usun tahakkümüne girmesinin yattığını dile getirir. Söylenin orana/usa (*ratio*) dönüştüğü yerde, doğanın tamamı nesnellikten ibaret hale gelir. Frankfurtçu hınç yorumu Hegelci bir özne-nesne ikiliği bakış açısına bağlı kaldı. Bu ikiliğin modern insanlık açısından şaşırtıcılığını koruyan yanı ise, hınç ahlakı tarafından kendisine dayatılan "yanlış" ruhbilimsel doğasından çok doğadaki uzlaştırılamaz konumudur.

Frankfurtçu düşünceyi harekete geçiren şey burjuva mirasının yanlışlığı değil, bu mirasın tahakküm ve sömürü gücünün gelişimidir. Nietzsche'ye göre, doğa ile nesnelliğin birbirinden ayrıl-

ması süreci fiziksel bir kopma ve tinsel bir kayıtsızlık tutumuna dönüşür. Nietzsche'nin belli başlı ilgisi (böyle yıkıcı bir nihilizmden nasıl sıyrılmalı sorusu), Adorno'nun modern toplumsal hayatın ussal, insancıl ve rahat bir varoluş biçimi olarak nasıl yaratılabileceği sorununda görülebilir. Bu sorun, ussallığın kendini yuvada hissetmeyle uzlaştırılması sorunuydu. Gelgelelim, Nietzsche anlığın fiziksel, duyarlı, birleşik öğesi olarak bireye daha fazla önem atfetti. Adorno'nun yapıların nesnel iktidarına beslediği inançsa "bireyin tasfiyesi"ni içeren bir kuram önermesine yol açtı (Grenz, 1974: 32 vd.). Rose, Adorno'nun, Nietzsche'den farklı olarak, bu süreçleri sahici bir toplumsal bakış açısı içerisinde anlamaya çalışmış olduğunu işte bu temelde savundu (1978). Bunun tersine, biz, bir hayat-süreci bakış açısının toplumsal bir karşılıklılık anlayışına dayandırılabileceğini ve aslında dayandırılması gerektiğini savunuyoruz.

Nietzsche'nin bakış açısından, nihilizmin yapısı bireye yeni bir canlılık ve duyarlılık, yepyeni değerler ve yorumlar atfedilmesine yol açar. Bu durum özgür anlık açısından pekâlâ yeni bir tersine çevrilebilirlik (yapısal tahakküm) aşamasını ve düzene dair verili yorumların neşeli bir bilinçle reddedilmesini oluşturabilirdi. Tanrının ölümüyle birlikte, hayat-alanı her şeye açık hale gelir. Nietzsche'ye göre, insan ilişkilerinin şeyleşmesi ve neden olduğu yanlış yorumlarıyla doğa ile nesnelliğin birbirinden ayrılması süreci özgür birey açısından tersine çevrilebilir olmayı sürdürmektedir. Aksine, Horkheimer ve Adorno'ya göre, bu durum toplumsal olarak yaratılmış olduğundan ve verili toplumsallık biçimlerine bağlı olduğundan ötürü, ona çözüm getirilemez. Buna rağmen, Horkheimer ve Adorno, Nietzsche'nin eşliğinde, özne ve nesne arasındaki yeni çelişkinin metafizik bir ebediyet ya da hatta "sınıf" ya da "ırk" ilişkisinin tamamen yeni bir yansıması olmaktan ziyade, aydınlanmanın kendi diyalektiği içerisinde yaratılan bir insanlık tutumu olduğunu görmüşlerdir. Bu noktada Horkheimer ve Adorno iki varsayım temelinde bu diyalektiğin mantığı içerisinde kaldı: (1) dolayımın ve araçsal usun modernlikte yol açtığı özne-nesne ikiliğinin biçiminin özsel ve özgül niteliğine duydukları inanç; (2) bu-

nun tersine çevrilebilirliğini onun tarihsel olgusallığında bulmaları. Horkheimer ve Adorno'ya göre, özne-nesne ikiliğini ve hınçtaki toplumsal dolayımı vurgularken "Nietzsche, Hegel'den sonra aydınlanmanın diyalektiğini kavrayan pek az kişiden biri"ydi (*DE*: 44). Nietzsche'nin bu diyalektiğin tersine çevrilebilir olduğuna inanmasına karşılık, Horkheimer ve özellikle de Adorno (tıpkı Weber gibi) modern uygarlığın demir kafesinin içinde sıkışıp kaldı ve o nedenle hınç sendromunu, toplumsal olarak yaratılmış olmasına rağmen, genelde toplumsallığın bir mekanizması olarak yeniden tanımladı. Frankfurtçular'a göre, hınç toplumsal dolayımın bir aracı olarak kalmayı sürdürür.

Kurnazlık ve Karşılıklılık

Aydınlanmanın diyalektiğinin toplumsal ve tarihsel belirleyiciliğinin iç dünyasından bakıldığında, Nietzsche'nin gördüğü gibi, ayrılan ve kendi kendisini yalıtan bireye karşı intikamını alan şey, hınç değildir. Ne Horkheimer ne de Adorno, Weber'in bilişsel bireyleşme durumunu nitelendirdiği özgür aydının kozmolojik gereksinimlerine onay verecektir. Aydınlanmanın diyalektiğine göre, hile, göçebe benliğin kendisini alıkoyabilmek ve yeniden keşfedebilmek için kendisini yitirdiği araçtır. Medeni tüccarın yerlilere fildişi karşılığında renkli cam bilyalardan yapılma kolye vermesi gibi, gemici Odysseus da doğanın ilahlarını aldatır (*DE*: 49). Aslında bir taklit olsa da, kurban sunma ayinleri inancına amaçlı olarak katılma, hem ittifak kuran hem de yabancılaşan öznenin güçlü bir aracı haline gelir. Horkheimer ve Adorno'ya göre, erken dönem antikitede kurban sunan bireylerin pratiği "topluluk ve bireyin bir karşısavı"nın toplumsal kuruluşu olarak görülmelidir. Cemaat içerisinde kurban sunma ayininin kurumsallaşması, bireyin hayatta kalımını topluluğun aldatılmasına dönüştürür. "Kurban sunma ayini kurumunun kendisi tarihsel bir felaketin vesilesi, insanların ve doğanın başına benzer şekilde gelen bir güç edimiyken... kurnazlık, kurban ayininin kefaretini ödediği nesnel yalanın tek öznel gelişimidir" (*DE*: 51).

Daha sonra, bir dipnotta en aydınlatıcı önermeyi buluruz: "Büyünün süregiden yargı yetkisi altında ussallık –kurban sunanın davranışı olarak– kurnazlık haline gelir" (*DE*: 50). Burada, en uç konumda en önemli ve aydınlatıcı önermeyi bulmaktayız. Horkheimer ve Adorno bu satırlarda "bireyin topluluk lehine kendi benliğinden büyülü feragatı"nı ve benliğin korunmasının yalnızca bu büyünün bir aracı haline gelmesini fedakârlığın (kurban sunmanın) ikili ayırt edici özelliği olarak irdelemektedirler. Benlikten fedakârlık yoluyla cemaatleşme ile hilekârlık aracılığıyla benliği koruma arasındaki bu çelişkili ikilik, Horkheimer ve Adorno'ya göre "kurban sunma ayinindeki ussal öğe"nin gelişimini ima eder. Horkheimer ve Adorno'nun "kurban sunanın davranışı olarak ussallık" ifadesiyle söylediklerini tersine çevirirsek; fedakârlık ussal davranışın bir biçimi haline gelir ve burada açıkça Nietzsche'nin hınç ahlakının önemli bir uzantısını yakalarız.

Gelgelelim, bu noktada Horkheimer ve Adorno, Nietzsche'ye gönderme yapmak yerine, Adorno'nun seminerlerinde *Der Geist als Widersacher der Seele* (*Ruhun Düşmanı Olarak Tin*, 1932) başlıklı eserinin anılması bile yasaklanmış olan Ludwig Klages'e yöneldiler. Horkheimer ve Adorno, Klages'in çalışmasını fedakârlık ve mübadelede içerimlenen toplumsalın tarih-ötesi bütünlüğüne bir tanıklık olarak sunarlar. Bir bakıma fedakârlık ve mübadelenin cemaat ortamındaki gücünü kabul ederken, aynı zamanda bu gücü bir toplum modelinde idealleştiren Klages'i suçlamışlardır. Klages'i "doğayla kurulan sahici iletişimi yalanlardan ayırma zorunluluğunu" hisseden ve böylece "yanılsamanın aslında söylenin doğasını oluşturmasından ötürü, büyüsel düşüncenin kendisinden, doğanın büyüsel tahakküm altına alınması yanılsamasına bir karşı ilke türetmeyi" (*DE*: 50) olanaklı bulmayan gerici bir romantik olarak eleştirdiler. Horkheimer ve Adorno'ya göre kurnazlık, uygarlaşan öznenin hem doğayla uzlaşmasının hem de aynı zamanda doğadan yalıtılmasının zorunlu bir aletidir:

> Fedakârlığın kendini korumanın ussallığı tarafından bir kenara bırakılması, fedakârlığın kendisinden hiç de daha az değerli olmayan bir mübadele şeklidir. Fedakârlık ilgasında

> ortaya çıkan kendi kendisiyle özdeş, kalıcı benlik doğrudan doğruya, kendi bilincini doğal bağlamla karşıtlaştırarak, kendisini kutsadığı direngen, katılaşmış bir kurban sunma ayini haline gelir (*DE*: 54).

Böylece, Horkheimer ve Adorno'ya göre, fedakârlığın dengeli ve karşılıklı bir ilişki ("doğayla sahici bir iletişim") bazında arı biçimde uzlaştırıcı olarak anlaşılmasına yol açan tüm varsayımlar, her şeyin "bir zamanlar hakikat olmuş olabileceğini" önermeleri bakımından ideolojiye kayar: "En son ideolojiler yalnızca en eskinin uyarlamalarıdır ve ancak sınıflı toplumun gelişmesinin önceden onaylanmış ideolojileri yalanlaması ölçüsünde daha önceden bilinen ideolojilerin ötesine geçerek üstünde yeniden düşünürler" (*DE*: 53).

Horkheimer ve Adorno, gezgin ve gemici Odysseus'un oldukça orantısız bakış açısını izlerken söylenin bağlayıcı ve simgeleyici işlevlerini küçümsemişlerdir. Bireyselleşen öznenin benliğini korumasının ve keşfetmesinin aletleri olarak ihanetin ve kurnazlığın sürekliliğini vurgularken, bu sürekliliğin çeşitli biçimler içerisinde varolmuş olabileceği anlayışını geliştiremediler. Horkheimer ve Adorno "kurnazlığın ayrımın sömürülmesini içerdiğini" (*DE*: 60) ısrarla öne sürerken, sadece sömürgecilerin yerlilere ihanet etmekte başvurdukları salt kültürel ayrımlara gönderme yapıyorlardı. Gelgelelim, bu ihanet biçimi, örneğin sürekliliğe dayanan bir köylü-toprak sahibi ilişkisinin gerektirdiği ayrım örüntülerinin sömürülme olasılıklarından belirgin bir şekilde farklıdır. Bu ilişkide, her iki taraftan da kaynaklanan sadakat ve dayanışma taklidi, verili toplumsal ayrım biçimlerinin kabul edilmesi ve yeniden onaylanması yoluyla uzlaşma arzusunu dışavurur. Burada söylene ve karşılıklı mübadeleye ihanet etmede başvurulan aletler, verili bir ayrım biçimini yenilemek için kullanılır ve hem köylünün hem de toprak sahibinin başvurduğu hilekârlık, aralarındaki oldukça yerleşik bir ayrım tarzı olarak ortaya çıkar.

Pierre Bourdieu (1977), bir simgesel sermaye birikimi sürecinde cereyan eden karşılıklı ilişkilerdeki çeşitli meydan okuma ve tepki gösterme kapasitelerinin önemini vurgulamıştı. Bu olgu, bize toplumsal süreç içerisindeki tüm karşılıklı edimlerin temel doğa-

sını hatırlatır. Kurnazlığın karşılıklı oyunlarda kullanılacak aletlerden yalnızca biri olduğu besbelli. Bununla birlikte Nietzsche, kurnazlığa karşıt olarak, tarihte Yahudilik ve Hıristiyanlıkta doğan tamamen yeni bir biçim olarak hınç ahlakını keşfetti; bu ahlak sömürgecilerin ve yabancıların ihaneti karşısında yerlilerin tepkisi olarak anlaşılabilirdi. Hınçla birlikte kendini feda etme taklidi, benliğini koruyan bireyin sürekli, yapılandırılmamış ve dengesiz bir kendi kendini yalıtma girişiminin bir aleti haline gelir. Böylece hınç, yöneten ve yönetilen arasındaki çürük bir karşılıklı ilişkinin etkileriyle başa çıkmanın kültürel aleti olarak ortaya çıkar. Nietzsche'nin antikitedeki sınıf ilişkilerini yönetilen ile yöneten arasındaki ayrımı yeniden olumlayan ve ona duyulan güveni tazeleyen bir mekanizma olarak açıklarken başvurduğu "merhamet ufku"na karşıt olarak hınç, kendisi sadece benliği koruyucu amaçlara dayanan bir davranış tarzı haline gelen ayrımı aslında gizlemesine rağmen, karşılıklılığın yeniden olumlanmasını taklit etmeyen ahlaki bir mekanizma geliştirir. Bu karşılıklı mekanizmanın şiddetini sonlandırmaya yönelik bir meydan okumanın sonucudur hınç. Aslında Horkheimer ve Adorno bu merhamet ufku ve hınç arasındaki farklılığı anlayamadılar (ve bu farklılığı ortadan kaldırmaya çalıştılar). Horkheimer ve Adorno soylu bir adamın kendi kendini olumlayıcı ve uzlaştırıcı, karşılıklı ayrım davranışını, sömürgeci bir gemicinin ihanetleriyle karıştırdılar:

> Her şeyin olması gerektiği gibi gittiği, sözleşmenin yerine getirildiği, ama yine de karşı tarafın kandırıldığı bir mübadele tarzı olarak aldatma; gerisin geri, söylensel tarih öncesinde ortaya çıkmasa da en azından erken dönem antikitede ortaya çıkan bir iktisat türüne gönderme yapar: Özel haneler arasındaki köhnemiş "fırsat düştüğünde yapılan mübadele" (*DE*: 61).

İnsanbilimcilerden sık sık işittiğimiz üzere, karşılıklılık meydan okuma; armağan zehirdir. Hınç, ihanete uğrayanın intikam almak üzere, aslında herhangi bir ahlaki rahatsızlık duymaksızın daha iyi ve daha fazla ihanet etmek üzere kurduğu bir yapıdır. Soyguncu "dilencinin acıklı imgesinde ortaya çıktığı" zaman, "feodal bey

doğulu tacirin özelliklerini taşır" (*DE*: 61). Karşılıklılık mekanizmasının gerektirdiği meydan okuma ve tepki verme kalıplarıyla ilişkili davranış biçiminin ölçütleri hâlâ yerli yerinde durmaktadır. Ama hınç, ihanete uğrayanın kültürel aleti olarak kalır.

Horkheimer ve Adorno, anladıkları biçimiyle modernliğe uzanan patikadaki "Yahudi öğeyi" vurgulamışlar ve tüm doğulu görünümleriyle Odysseus'u bir açıdan modernliğin ilk temsilcisi olarak göstermişlerdir. Frankfurt Okulu'nun kurucu babaları, cemaatin sahici niteliğine karşı olarak toplumsallığın kuruluşunu vurgularken, modernliğin macerasını gösteren dünya-gezgini ve denizci "önemsiz insanlar"ın hilekârlığı üzerinde odaklanmışlardır. Bununla birlikte, bu odaklanmada hilekârlık coğrafi sınırlara sahip bir toplumun yaradılıştan gelen bir mantığı haline geldiğinde, hilekârlığın dinginliğe dönüşmesini gizlemişler ve ihmal etmişlerdir. Hınçla birlikte hilekârlık bizzat toplumsallığın dingin mantığına dönüşür; bununla birlikte, bu mantığın çeşitli katmanları, "eşitler"in, onları kendilerini kör güçlerle "eşitsizler"e dönüştürmekle suçlayanlara yönelttikleri gemlenmemiş, ama aynı zamanda toplumsal olarak örgütlenmiş nefrette en iyi biçimde incelenebilir.

Faşizm ve Hınç

Horkheimer ve Adorno faşizm, kitle kültürü endüstrisi ve hınç arasındaki ilişkinin oldukça farkındaydılar. Faşizmi kavrayışları açıkça Marxçı kategorilerden yararlansa da, aslında Nietzsche'nin hınç etiğine dayanıyordu. Efendi ahlakını yeniden kurma doğrultusundaki faşist girişimler, Alman "barbarlar"ın ve "köleler"in ahlakını yeni baştan değerlendiren hınç üzerinden betimlendi. Nietzsche, işte bu bağlamda faşizmle oldukça yakın bir ilişki içerisine yerleştirildi:

> Gelgelelim, Alman Nietzsche, güzelliği büyüklüğe bağımlı kılar; putların bütün alacakaranlığına rağmen, küçük bir hırsızın asılmasını kabul edecek ve emperyalist yağmaları dünya-tarihsel görevler düzeyine yükseltecek idealist uzlaşımdan vazgeçemez. Güç kültünü dünya-tarihsel bir öğreti mertebesine yükselterek, Alman Faşizmi de gücü an-

> lamsız bir aşırılığa vardırdı. Uygarlığa karşı bir itiraz olarak, efendi ahlakı bunun tersine ezilenleri temsil eder. Dumura uğramış içgüdülere duyulan nefret, aslında görev-efendilerinin ancak kurbanlarında gün ışığına çıkan hakiki doğasını suçlar. Ama bir Büyük İktidar ya da devlet dini olarak efendi ahlakı, uygarlaşan iktidarları, kesif çoğunluğu, hıncı, biçimsel olarak karşı çıktığı her şeyi bütünüyle onaylar. Nietzsche'nin iddialarının gerçeğe dönüşmesi hem bu iddiaları çürütür hem de aynı zamanda –hayatı tüm olumlayışına karşın– gerçekliğin ruhuna hasım olan bu iddiaların hakikatini açığa çıkarır (*DE*: 100-1).

Weber'in çözümlemesinde ve hınç ahlakı üzerine Horkheimer ve Adorno'nun birçok ifadesinde, bu ahlak yalnızca ayrıcalıklardan yoksun grupların ya da sınıfların intikam aleti olarak görülmesine karşın, yukarıda alıntılanan pasajda Nietzsche'nin hakiki Hıristiyan dininin ve geç on dokuzuncu yüzyıl Alman ulus-devlet kültürünün özünde kültürel hınç aletinin bir ürünü olduğu yönündeki özgün savı tam anlamıyla kullanılır ve faşizme karşı yeniden temellendirilir. Gelgelelim, Nietzsche'ye göre hınç modern insanın kaçınılmaz yazgısıyken, Horkheimer ve Adorno'ya göre, faşizmin ve kapitalist kitle kültürünün yalın bir ifadesi olarak kalmıştır.

Adorno *Minima Moralia*'da, modern toplumda hıncın nihilist kültürel üretkenliğine dair derin bir içgörü geliştirdi. Gelgelelim, Adorno'nun efendi ahlakı, hınç ve hazcılık arasında gidip gelmesinin yarattığı muğlaklık, hınç kavramının herhangi verimli bir kuramsal uygulanışının önünde dikilen bir engel olarak kaldı:

> Bolluğun doğrudan gerçekleşmesi olanağının belirmesi karşısında, kısıtlamayı gereksiz bulması gereken kesim, sadece toplumsal uygitsinci olmayanlar ya da dar görüşlü burjuvazi değildir. Yaşamak isteyen kişinin kendi kendisine yeterli olması gerektiğini ima eden efendi ahlakı, bu arada on dokuzuncu yüzyılda bir vaizler sınıfının erdemiyken olduğundan daha sefil bir biçime büründü. Almanya'da sıradan yurttaş sarışın bir hayvan olduğunu kendisine kanıtladıysa eğer, bunun kökeninde birtakım ulusal özellikler değil, sarışın canavarlığın kendisinin, toplumsal yağmacılığın, gözle

> görülür bolluğa rağmen o kaba adamın, o aldatılmış zevksizin başlıca tutumu haline gelmiş olması yatıyordur; üstelik efendi ahlakı da bu "mağdurluk" tavrıyla mücadele etsin diye icad edilmiştir. Cesare Borgia bugün yeniden canlandırılsaydı, David Friedrich Strauss'a benzerdi ve adı da Adolf Hitler olurdu. Ahlak-dışılık davası, Niezsche'nin hakir gördüğü ve artık gereksinim duyulmamasına karşın, varkalmak için barbarca mücadele edilmesinin zorunlu olduğunu ateşli bir biçimde düsturları olarak ilan eden aynı Darwinciler tarafından desteklenmiştir. Gerçek üstünlük belirtisi, bir kimsenin kendisi için en iyi olanı almasından ibaret olmaktan çıkalı epey oldu ve bunun yerine, Nietzsche'de yalnızca zihinde ortaya çıkan almadan kaynaklanan doygunluk, gerçeklikte vermenin erdem olduğu pratikler haline geldi. (*MM*: 60/s. 96-7).

Bu alıntıda, Adorno *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde yapmış olduğu gibi, yalnızca oldukça maddeci bir hınç anlayışını alıkoymuş görünmektedir (*DE*: 49, dipnot 6). Adorno'ya göre, hınç bir efendi ahlakına dönüşmüştü; bununla birlikte efendi ahlakı yalnızca bu ahlakı kendilerine uygulayanlarla sınırlı olarak ortaya çıkmaktaydı. Hınç basitçe, maddi ve toplumsal konumların dalavere aracılığıyla yeniden tanımlanmasının bir mekanizması olarak kaldı; böylece uygunsuz bir toplumsal mertebelendirme aleti haline geldi. Adorno'ya göre, hıncı "bir mutlak düşüncesi barındırmayan" (*MM*: 61/s.98) yaşam koşullarında tüm değerlerin yeni baştan değerlendirilmesi mekanizmasından ayırırken, hınç ahlakı yalnızca bir toplumsal hilekârlık düzeneği haline geldi –"Nietzsche'nin kuramı, zayıfların kurnazlık aracılığıyla doğa yasasının etrafından dolaşmalarından ötürü suçlu olduklarını söyler" (*DE*: 95). Adorno hıncın –Avrupa uygarlığının merkezi bir görünümü olarak– olanaklılığını kabul ettiyse de, tahakkümün bu gizli biçimine yönelik olduğu düşünülen faşist ayaklanmaya doğrudan saldırır. "Nietzsche'nin aydınlanmada hem egemen tinin evrensel hareketini (ki gerçek taşıyıcısının kendisi olduğunu düşünmüştür) hem de 'nihilist' bir yaşam gücünü görmesine rağmen, onun faşizm öncesi izleyicileri yalnızca ikinci görünümü alıkoymuşlar ve bunu bir ide-

olojiye dönüştürmüşlerdir" (*DE*: 44). Kendisinden sonra Passolini'nin yaptığı gibi, Adorno da faşizmin hazcı, cinsiyetçi ve "beden-iktidar" boyutunu vurguladı. Adorno'nun eleştirisinde, kölelerin bedensel güçleri (yeni bir efendi ahlakı kültü diye kutsanan ve zamanla bir devlet ideolojisi biçimine bürünen güçler) yine kültürel aletler olarak kullanılır. Nitekim, Frankfurt Okulu faşizmin egemenlik kurmasıyla birlikte modernlikteki hınç ahlakını eleştirmeye dönük herhangi verimli bir kuramsal girişimde bulunulabileceği düşüncesini bir yana bıraktı. Franfurt Okulu faşizmle birlikte hınç, uygarlık ve Avrupa kültürü eleştirisi üzerine olan sayfayı kapattı; daha sonra "kâr iktisadının çılgınlığı" üzerinde odaklanan yeni bir eleştiri sayfasını açtı (*MM*: 60/s.97).

Nietzsche'ye göre hınç ahlakındaki yıkıcı güç, "sevginin açlık denli zalim" (*DE*:113) olduğunu gösteren ruhbilimsel ya da içgüdüsel olguda değil, daha ziyade sevginin kökenini borçlu olduğu bireyin içgüdülerine karşı kurumsal bir hilekârlık aracı haline gelmesinde yatıyordu. Bu bakımdan, (dindeki ve ideolojideki) en yüksek değer hem intikamın hem de toplumsal mertebelendirmenin bir aleti kılınır. Nietzsche'de ideoloji ve onun uygarlaştırıcı güçlerinin, yargının içgüdüsel zeminlerini tahrip etmeleri bakımından, tüm uygarlaştırma süreçlerinin doğasındaki yapıyı tamamen hatalı yönde tersine çevirdiği düşünülür. Bütün insan değerleri gibi sevginin de bütün toplumsallık biçimlerinde toplumsal hilekârlığa ve toplumsal mertebelendirmeye tabi olması, ruhbilimsel ve içgüdüsel bir olgu değildir; Nietzsche'nin eleştirisi öncelikle, birey bazında yargı beğenisini yok etmede bu değerleri kullanan ideoloji ve dinle ilişkili yerleşik mekanizmaları ve kurumsal inşaları hedeflemiştir. Nitekim, Wagnercilikten daha çok faşizm Nietzsche'nin eleştirel hükmü altında kalacaktır. Horkheimer ve Adorno yanlış ideolojiyi nadiren eleştirirken, hıncı ideolojiyle bağlantılandırmamışlar ve böylece hıncı üreten ve yeniden üreten toplumsal sınıfları eleştirme konusunda başarısızlığa uğramışlardır. Bu yaklaşım uyarınca, faşizm doğanın uygarlığa karşı modern bir intikamına indirgenmiş olur. Düzenekçi ve araçsalcı tepkilere uygun biçimde doğalcı hazcılığın kültürel açıdan özgül büyüsü-

nün bozulmasıyla bağlantılı olarak, "Almanlar" ve onların doğa karşısındaki gerici romantizmleri, Nietzsche'nin Hıristiyanlık, Protestanlık, tarihselcilik ve Avrupa ulus-devletlerinin yaratılmasıyla ilişkili ideolojilere yönelik eleştirisini güçlü bir şekilde yadsıyan bir faşizm kavramına hizmet eder:

> Sanki uygarlığın nihai sonucu doğanın dehşetine bir geri dönüştü. Sade'ın aydınlattığı ölümcül sevgi ve Nietzsche'nin ıstırabı küçük düşmekten kurtarmak için aşırıya vardıracağı yüzsüz ama mahcup yüce gönüllülüğü: Büyüklük taslama olarak zalimlik, oyun ya da düşlemde olduğu üzere, insanla Alman faşizminin gerçeklikte yaptığı gibi insafsızca uğraşır (*DE*: 113).

Frankfurt Okulu'na göre, baskıcı yüceltmenin ortadan kaldırılma çağı olarak modernlik, faşizmle birlikte gözle görülür sonucuna varır. Modern hayatta hazcılık, nihayet kültürel bir alet olarak hıncın sonunun geldiğini göstermiştir. Modern hazcılık ve baskıcı yüceltmenin ortadan kaldırılması içerisinde, kültürel nihilizmin bir aleti olarak hıncın yalnızca yeni ve belki de en güçlü biçimine bürünmüş olabileceği yine de araştırılmayı beklemektedir.

Nietzsche açısından hıncın her şeyden önce tüm değerlerin yeni baştan değerlendirilmesinde başvurulacak –en modern– bir alet olarak kalmasına rağmen, *Aydınlanmanın Diyalektiği* bu kavramı basitçe doğa, söylen ve din karşısındaki ayrımın bir aracı olarak kullanmıştır. Hınç kavramı *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde bir toplumsallaşma aleti olarak, genelde dolayım olarak geliştirilir. Bu yapıtta –Nietzsche'nin ellerinde modernliğe yönelik eleştirisinin özünü işaretleyen– hınç kavramının olgucu bir biçimde uygulandığı ve batı uygarlığına yönelik tüm eleştirel gücünü yitirdiği bes-bellidir.

Horkheimer ve Adorno hıncın bir eleştirisini geliştirdikleri yerde, bu kavramı yalnızca öznelerarası ilişkiler bazında, intikam eylemini tahrik eden ruhbilimsel bir mekanizma olarak kullandılar. Nitekim, Weber gibi Horkheimer ve Adorno da hıncın anlıkçılık ve modern profesyonelcilik kaynaşmasının bir sonucu ve modern toplumda kurum oluşumu ve devlet işlevleriyle bağlantılı kalmaya devam eden kültürel üretimin bir aleti olabileceğini yadsı-

dılar. Üstelik, Horkheimer ve Adorno'nun hınç, modern kurumlar ve devlet ideolojisi arasındaki ilişkileri değerlendirdikleri yerlerde, bu değerlendirme modern kitle ruhbilimindeki, daha bariz olarak da faşizmdeki öznelerarası intikam duyguları üzerine gerçekleştirilmiş bir düşünme biçimine bürünür.

Nietzsche'nin hınç ahlakını keşfetmesindeki gaye, en modern uyarlaması *Bildungphilister* (kültürel zevksiz) simasında beliren kendisini feda eden papaz imgesini yıkmaktı. Weber'e göre hınç, olumsuz anlamda ayrıcalıklı insanlar, sınıflar ve bunların önderlerine (Yahudiler, toplum dışına itilmişler ve işçi sınıfı) özgü bir toplumsal-ruhsal tutumlar kalıbı olarak kalmayı sürdürmüştü; Horkheimer ve Adorno ise hıncı modern kitle toplumunun orta sınıfı ve burjuva sınıfı bazında kavradı. Bu bakımdan, Nietzsche'nin "kuramsal insan"a yönelik eleştirisi kendi kendini baltalayan bir eleştiri olarak görülecek ve aslında oldukça yabancı bir alana, bilgikuramına aktarılacaktı.

Anlıkçılık ve Direniş

Son kertede eleştirinin uygun kaynağı olarak profesyonel anlıkçılığa güvenin tesis edilmesi için, hıncın olgucu bir ihmalinden ve onun modern hazcılığa, devlet ideolojilerine uygulanmasından daha fazlası gerekmişti. Hayat felsefesi (ve onunla birlikte, Nietzsche'nin eleştirisi) anlıkçılığın konumunu klasik aydın mirası alanında tehdit etmişti: Bilgi kuramı. Bu alanda, Nietzsche ve onunla birlikte hareket eden Bergson, Klages ve Heidegger gibi asli baştan çıkarıcılar, düşüncenin ve ilerlemeci aydınlanmanın savaş alanında yeni bir cephe açtılar. Frankfurtçulara göre, Adorno'nun ifade ettiği üzere, bilginin hayatla ve hayattaki giderek artan güçlerle karıştırılması zorunlu olarak ideolojiye yol açıyordu. Adorno Hegel'i "hem burjuva toplumunu hem de onun temel kategorisi olan bireyi tözsel anlamda kabul ederken, ikisi arasındaki diyalektiği gereğince çalıştırmamış" (*MM*: 17) olması zemininde eleştirirken, aynı zamanda Nietzsche'yi ve onunla birlikte "kültürün aslında varolmayan, insana yaraşır bir toplum yanılsaması yarattığı"na (*MM*: 22/s.43) inanan tüm kültür eleştiricilerini de eleştirmiştir. Böyle bir kültür kavramı "ideolojiye dönüşme eğilimi gösteren ya-

lanlar hakkındaki tüm dostane uyarılar gibi" (a.g.y.) ideolojiye yol açar. Nitekim, Adorno'ya göre, burjuva toplumu kendisini bireyin toplumu olarak konumlandırırken, ideoloji derin bir şekilde özne üzerine olan temel düşünüşlere yaslanmıştır. Böyle bir bireyci toplumda, "genel olan kendisini yalnızca tek tek kişilerin oyununda gerçekleştirmekle kalmaz, özünde toplum bireyin tözüdür" (*MM*: 17).

Toplumsalın bütünlüğü gözönüne alındığında, "indirgenemez bir bilgi birikimi" olarak bireyden hareket edilmesi ideolojik bir girişim haline gelir:

> Başlangıç noktası olarak özneyi alan düşünceler, hayatın görünüş haline gelmesi ölçüsünde, yanlış olarak kalır. Bunun nedeni tarihsel devinimin karşı konulmaz nesnelliğinin halihazırdaki evresinin şimdiye kadar yeni bir özne doğurmaksızın öznenin çözülmesinden ibaret olması ve böylece bireysel deneyimin kendisini zorunlu olarak hâlâ kendisi için olmakla birlikte artık kendinde olmayan eski özneye dayandırmasıdır. Özne hâlâ kendi özerkliğinden emindir, ama toplama kamplarının öznelere açıkça tanıtladığı hiçleşme şimdi öznellik biçiminin kendisini de etkisi altına almaya başlamıştır. (*MM*: 15-16).

Burada Nietzsche ve hayat felsefesi, eleştirinin temeli olarak özneyi aldıkları için değil, zaten toplumsallık düzeyinde öne çıkan durumlarla uğraşamayacak bir bilgi kuramı bağlamında eleştiriliyordu:

> Kendisine karşı eleştirel olarak uyanık olması sağlanmış olsa bile, öznel düşünüşün duygusal ve çağaşımsal bir yönü var: dünyanın gidişatından yakınmayı andıran bir şey; iyi niyetinden ötürü değil, yakınan öznenin kendi koşullarına hapsolup kalmasından ve böylece dünyanın gidişatının yasasını yerine getirmesinden ötürü reddedilmesi gereken bir yakınma. Bir kimsenin kendi bilinç ve deneyim durumu olarak sadakat, bireyi aşan ve onun adına tözünü çağıran içgörünün yadsınması yüzünden sonsuza kadar sadakatsizliğe kayma ayartısı içerisindedir (*MM*: 16).

Bundan dolayı, Adorno, kendi üzerine düşünümde bulunan özneden hareketle bir bilgi kuramının temellendirilmesinin, birey-

ci bir toplumun zaruri bir kaynağı olarak zaten inşa edilmiş ve yeniden inşa edilmiş öznenin kendisini tamamen yeniden yansıtma bazında, toplumsalın kendi ideolojisinin tuzağına düşmek olduğunu anlatmaya çalışıyordu. Dahası, bilgi kuramındaki öznel görüş "bilgikuramsal temelini şeyin görünüşleri karşısındaki sabitliğinden" türetecektir (*AE*: 19). Bu pasajda, Adorno kendi kalıcılığında "şey" tözünü yadsıdı ve "şey" dayanağının çözülüp dağılmasını gördü, ama aynı zamanda "şey"in daha gerçek olduğunu da düşünmesi oldukça ilgi çekicidir; özne ve nesnenin böylesi bir çözülüp dağılmasında meta-fizik yalanın bir gölgesi vardı. Adorno'ya göre, "kavramsal düzen şemasının mutlaklaştırılması en azından 'düşüncenin kendi üzerine düşünümde bulunması' denli kuşkulu hale gelir" (a.g.y.). Adorno'nun diyalektiği birey ve toplum, hayat ve bilgi arasındaki ilişkiler üzerine gerçekleştirdiği düşünümde muğlaklıklara yeterince yer bırakılsa da, Rickert'in (1920) hayat-felsefecilerine karşı zaten savunmuş olduğu hayat ve bilgi arasında katı bir ayrım yapılması gerektiği konusundaki Yeni Kantçı yönelime bağlı kalan ve bunda ısrarlı olan Habermas'tır. Özne kavramı boyun eğdirilenin metanetiyle sıkı sıkıya bağlantılıdır. "Arı varlık"a karşı "kavramın nesnelliği"ne dayandırılan anlıkçılık ve bilgi kuramı, Frankfurtçuların olgucu eleştiricileriyle büyük ölçüde paylaştıkları inançlardır.

Frankfurt Okulu'nun eleştirel kuramcıları kendi kuramsal konumlarını, bir yandan olguculara, öte yandan hayat-felsefecilerine olmak üzere öbür düşünce yönelimlerine karşıt şekilde geliştirdiler. Adorno'nun yazılarında asla tam anlamıyla ya da sistemli olarak geliştirilmese de, her iki yönelim çoğunlukla aynı madalyonun iki yüzü olarak görüldü: Aydınlara karşı yürütülen düşünce karşıtı kan davası; yani "olguculuk, düşüncenin yansızlığını, gerçekliğin artık katlanamadığı bir gerçekliğe indirger". Dayandığı olgusal zeminin geçici kısaltmasından başka bir şey olmamaya yönlendirilen düşünce, yalnızca gerçeklik karşısındaki özerkliğini değil, onunla birlikte bu gerçekliğe nüfuz etme gücünü de yitirir. Ancak bu durumun ortadan kaldırılmasıyla zihinsel yaşam varolabilir ve deneysel olanla sahiden uğraşabilir (*MM*: 82/s.126). Bu eleştiriciler

nadiren isim verilerek zikredilir, Frankfurtçu yazılarda bu eleştiricilerin düşünceleri nadiren ayrıntılı olarak sunulur ve özellikle Adorno bu okullara karşı giriştiği saldırılarda oldukça muğlak ve kaygan bir eğretilemeli dil kullanır.

Daha önce gördüğümüz gibi, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde Nietzsche'nin o zamanlar kendisinin "faşizm öncesi izleyicileri" denilen kimselerle yakın bir ilişki içerisinde gösterildiği çeşitli pasajlar vardır. Gelgelelim, *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde Nietzsche'ye aynı zamanda özerk bir statü tanınmış ve özellikle ortaya koyduğu soykütüğü bazında hem faşizmin hem de modern kitle kültürünün eleştirisine yarayan düşünsel bir kaynak olarak kullanılmıştır. Bununla birlikte, "özne", "kavramın nesnelliği"nin yaratılmasıyla bağlantılandırıldığında saldırılarla karşılaşır; hayat-felsefesinde, özne toplumdaki yitik bir konuma oturtulmuş ve bireyci bir kültür eleştirisinin bakış açısıyla ilişkilendirilmişti. Nitekim Adorno *Minima Moralia*'da şöyle yazar: "Dolaysızlığı –kendi içinde dolayımlanmış olarak kavramak yerine– dolayımlı bir biçimde olumlamak, düşünceyi karşısavının, dolaysız yalanın bir savunusuna sürüklemektir" (*MM*: 46/s.73). Bu bakış açısı içerisinde, "sahici ile doğrunun eşitlenmesi" (*MM*: 99/s.153) yönündeki tüm girişimler savunulamaz hale gelir. Adorno'ya göre, "öznenin sahiciliği"ne yaslanan kuramın savunulamaz nitelikte olmasının temel nedeni, modern toplum içerisinde eylemin sonsuz dolayımlanmışlığında yatar: "Bireyci etiğin son bir siperi olarak sahiciliğin keşfi, endüstriyel kitlesel üretimin bir yansımasıdır" (*MM*: 99/s.155).

İdealist gelenekte Horkheimer ve Adorno özne-nesne ilişkisinin özgül yorumuna dayanır. Buradan da eleştirel kuramın tasarısı Nietzscheci değil, Marxçı olan bir patikaya girer: İnsanlığın doğayla yeniden uzlaştırılması sorunu.

> Habermas'ın işaret ettiği gibi, özünde bu, hem idealist hem de eleştirel Marxçı gelenekler açısından büyük önem taşıyan, mevcut dünyada öznelerin nesnelerle nasıl ilişkiye geçtiği ve gelecekteki olanaklı bir dünyada nasıl ilişkiye geçecekleri biçimindeki tümleşik sorunla ilgili bir bilinç felsefesiydi (Jay, 1984: 58).

Nietzsche, George ve Klages'in modern uygarlığın adsız aptallığını keşfetmiş oldukları teslim edilirken, bu düşünürler aynı zamanda yanlış sonuçlara varmakla eleştiriliyorlardı: "Gerçekte varolduğu halde adaletsizliği kınamadılar, biçim değişikliğine uğratıp gizlediler" (*DE*: 209). Modern kitle kültürü, yalnızca hayatın mekanikleştirilmesinden kaçarak doğaya geri çekilme arzusunu yeniden yaratır ve ruh-beden özdeşliğinin yitik dünyası süslü bir reklam afişine dönüşerek yozlaşır. Kaçış yoktur; Frankfurtçu bakış açısında, uygarlığın bunaltıcılığından geri çekilmenin yolu yoktur. Horkheimer ve Adorno'ya göre geriye kalan tek şey eleştiri görevidir: "Günümüzde insanlığın doğaya bağımlılığının toplumsal protestodan ayrı tutulmaması gerekir" (*DE*: 4). Bir yanda otokratik özne ile öbür yanda doğal dünyanın kör nesnesi arasındaki ikiliği yaratan aydınlanmanın kendi kendisinin altım oyan sonuçlarına karşı (*DE*:5), Horkheimer ve Adorno değişimin gerçekleştirilmesi görevinin yerine getirilmeyi beklediğini savundu. Nitekim, aydınlanmanın olgucu bir kendi kendini yıkışı olarak doğanın tahakküm altına alınması tasarısına karşı, aydınlanma ve aydınlanmış bir gelenek içerisinde eleştiri düşüncesini korudular. Burada onların *petitio principii*'lerini [kuşku uyandırıcı savlarını] buluruz: "Toplumlardaki özgürlük, aydınlatıcı düşünceden ayrı tutulamaz" (*DE*: 3). Ama toplumdaki özgürlük –Odysseus örneğinde gördüğümüz üzere– aynı zamanda hatadan, yalandan ve taklitten de ayrılamazdır. Nietzsche toplumsal varoluşa dair bir hakikati dillendirmişti –"Hakikat, belli bir biçimde yaşayan bir varlığın onsuz varolamayacağı hata türüdür. Hayatın değeri son kertede karar verir" (*WP*, pasaj 493); bu ölçütün gölgesi tüm Frankfurtçu tadilatların üzerine, özellikle de verili olanın kavramsal dolayımlanışına dayanan bir bilgi kavramını geliştiren tadilatın üzerine düşmüştür. Adorno, toplumsalın sahteliğine karşı usun ve eleştirinin kavramsal bir inşa olarak kullanılabileceği yönündeki inancını destekleyen üretken savlar geliştirmede başarısızlığa uğradı: Kavramsal bilgi, en az özdüşünüm denli toplumsal olarak dolayımlanmıştır. Adorno'nun özgürleştirici us tasarısına dayanan direnişi, aynı zamanda Nietzsche'nin "bizi birliği, özdeşliği, sürekliliği, tözü, nedeni, şey-

liği, varlığı ileri sürmeye zorlayan usun önyargısı" dediği şeyle de bağlantılıydı: "Kendimizi hata içerisinde kıstırılmış, hataya zorlanmış buluruz. İnce eleyip sık dokuduğumuzdan o denli eminizdir ki hatanın tam da yattığı yerdir burası" (*TI*, 71/s.482). Adorno'nun "dolayım", *Vermittlung* kavramı kendisinin Nietzsche'nin "bilgi kuramı" karşısındaki muğlak konumunu anlayabilmemiz açısından anahtar kavramdır. Nietzsche "aydınlanmış bir eleştirici" olarak kabul edilirken (*AE*: 19) (ve böylece "faşizm öncesi izleyicileri"ne karşı bir tanık olarak gösterilirken), aynı zamanda yöneliminin dolayımlılığını anlamamasından ötürü eleştirilir.

Adorno'nun Nietzsche eleştirisinin büyük bir bölümü, Nietzsche üzerine kaleme aldığı denemesi onun bilgi kuramını reddederken modernlik eleştirisinin kabul edilmesi yönünde etkili bir bakış açısı ortaya koyan bir yazara kadar geriye uzanır. Daha 1925 yılında öznenin ikili bir varoluşa sahip olabileceğini ve böylece dünyayla, pratik-mantıklı hayat ve bilinçli olarak kurulmuş dünya arasındaki bir gerilim içerisinde yüzleşebileceğini savunan Theodor Lessing'di (Lessing, 1985: 85). Lessing, "zaman" kavramının bilimsel olarak tahrip edilmesinin modern insanların zaman karşısındaki duyumsal davranışını değiştirmeye ne denli az katkıda bulunduğunu gösterirken, hayatlarımızın toplumsal kuruluşunda bilgi ve hayatın nasıl birbirinden ayrı olarak öbeklendiğinin farkına varmamızı sağlar. Lessing eski bir Frankfurtçu düşünceyi geliştirmişti: Nietzsche bilgi ve hayatın uyuşmazlığını (*Undeckbarkeit*), hatta kıyaslanamazlığını anlayamadı. Lessing'e göre, bizzat Nietzsche somut olarak verili olanı pıhtılaştırdığını hissetmişti.

Lessing ve onunla birlikte Frankfurtçular, Nietzsche'ye karşı çıktıklarını varsayaraktan, hayat ve hakikat arasındaki gerilim sayesinde yaşayan bir insanlık düşüncesini ortaya atmışlar ve hayat düşüncesinin, bilincin gerçekliği olarak hayat alanı içerisinde yeni bir şekilde gerçekleştirilmesi gerektiğini koyutlamışlardı: "Birlik ölüm olurdu" (Lessing, 1985: 92). Dahası, Lessing, erişilemez kendisi-için-varlık halindeki "gerçek" dünyayı imha edemesek de, bu dünyaya atfedilen insani-ahlaki anlamın imhasıyla birlikte bizim insani hayat-dünyamızdan geri kalana katılmaya dö-

nük herhangi bir olasılığı imha edebileceğimizi öne sürer. Ama Nietzsche bilgi ve oluş arasındaki uyuşmazlığın pekâlâ farkındaydı (*WP*, pasaj 517). Örneğin, "herhangi bir kendinde oluşun varlık yanılsaması yaratması gerektiğini" savunmuştu (*WP*, pasaj 517). Ayrıca, *İktidar İstenci*'nin 518. özdeyişinde, hem Lessing'in hem de Adorno'nun kabul edeceği bir ifadeyle karşılaşırız: Her şeyin oluştan ibaret olduğu teslim edildiğinde, bilgi ancak varlığa duyulan inanca dayandırıldığında olanaklıdır.

Gelgelelim, Nietzsche'nin felsefesine aldanarak ya da ondan büsbütün ayrılarak "idealizm, eleştiri ve görüngübilim"in (Lessing) ve "idealizm ve olguculuk"un (Adorno) kendi konumları olarak benimsedikleri "birlik"in bakış açısı sorunu olduğu gibi durmaktadır. Birliği bize kim anlatacak? Adorno us ve eleştiriyi zorunlu narin bir ilişkiyi alıkoymanın araçları olarak görürken, kavram ve şey arasındaki ayrılıklardan yakındığı kadar bu ikisinin birliğinde de ısrar eder. Kavramın toplumsal-tarihsel belirlenimi şeyin bütünlüğünü aşındırırken, Adorno şu noktada ısrar eder:

> Ama tin verili olandan ne kadar az ayrılabiliyorsa, verili olan da tinden o kadar az ayrılabilir. Hiçbiri ilk değildir. Her ikisi de özsel olarak birbirinin dolayımından geçtiğinden ötürü, özgün ilkeler olmaya aynı ölçüde uygun değillerdir. Birinden biri böyle bir dolayımlılıkta (*Vermitteltsein*) özgün ilkenin kendisini keşfetmek isteyeydi, o vakit ilişkisel kavramı tözsel kavramla karıştırır ve *flatus vocis*'i* köken olarak yeniden talep ederdi.
>
> Dolayımlılık varlık hakkındaki olumlu bir sav değil, kendisini böyle bir olumlulukla teselli etmemesi için bilişe ulaştırılan bir emirdir. (*AE*: 24)

**flatus vocis* (Lat.): Ortaçağ felsefesinin "tümeller tartışması"nda tümel kavramların gerçekliğini, onların kendi başlarına var olduklarını yadsıyan Roscelinus'un başlatmış olduğu adcı anlayışın "kavram gerçekçiliği"ni çürütmek için kullandığı deyiş. Bu söz tümellerin ya da genel kavramların yalnızca "ağızdan çıkan birer ses", "havada kalan sözcükler" olduğunu ima eder. *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, 2002, s. 565. (y.h.n.)

Tin, verili olan ve dolayımlılık –Nietzsche'nin yanlış kategorileştirdiği özne-nesne diyalektiği içerisindeki gerilimleri alıkoymak amacıyla Adorno'nun başvurduğu kutsal üçleme budur. Adorno Hegel'in bakış açısını korurken, Nietzsche'nin "sahiciliğin olanaksızlığı" ve "usun önyargısı" nosyonlarını da tamamen kabul ediyordu. Nitekim, Adorno'ya göre "günümüzdeki varlık sorunu", "varlık sorusunun kendisine içkin olan kendi öznel dolayımlılığı hakkındaki mutlak yanılsama" olarak "daha ziyade kendisinin mutlak kendinde varlık" sorunudur (*AE*: 22). Adorno'ya göre, "kökenlerin bilgisine varmayı hedefleyen düşünce hareketi, varlığı dogmatik ve boş bir şekilde önermesiyle kendi iflasını ilan eder. Bilgi pahasına kökeni selamlar" (a.g.y.). Bununla birlikte, Adorno dolayımlılığın tarihsel bütünlüğü konusunda ısrar ederken, verili olanı dolayımın soyut ve bütüncül güçlerine teslim ederken başvurduğu göreçelikle ilintili düşüncenin yeni bir iflasından başka bir şey yaratmamıştır.

Nietzsche, "hayatın hizmetinde olan bilgi" ile kendi kendisini gerçekleştiren bireyin bir aracı olarak bilginin doğa üzerinde egemenlik kurma ve varoluşu koruma amacıyla bir nesnel yanılsama dünyasının kuruluşuna katkıda bulunmasının yarattığı çelişkiye "Tarih ve Tarihselcilik" üzerine denemesinde (Zamansız Düşünceler'in ikincisinde) işaret etmişti. Bu sorunun yanı sıra, modernlikte doğa ve kültür bilimleri arasında bir gedik açılması olasılığının yarattığı tehlikeyi görerek, öznelerarası ilişkilerin ve karşılıklı anlamanın korunması için zorunlu bir konu olarak anlam yapılarının açıklığa kavuşturulmasına elverecek iletişim araçlarını geliştirmenin yeni konumu olarak kültür bilimlerini ortaya atan kişi Habermas'tı (*KHI*: 286). Doğa bilimlerinin ve kültür bilimlerinin çalışma ve etkileşim yapılarını (başka bir anlatımla, hayatın yapılarını) yansıtmalarından ötürü, Habermas bu iki aşkın bakış açısını bilgi oluşturucu çıkarların [ilgilerin] bilişsel dışavurumu olarak kavradı.

Nietzsche'nin hakikat ve çıkarın birliğine dayalı özdüşünüm bakış açısı modern toplumda bilgi ve çıkar arasında en baştan beri bulunan bağlantıyı açığa çıkarabilecek gibi görünse de, Freud ve

Frankfurt Okulu'nun daha yaşlı kuşağıyla birlikte Habermas, Nietzscheci "kendi kendini yadsıyıcı" özdüşünüme karşı dolayımlılık konumunu üstlendi. Dolayım kuramı "gerçeklik"in toplumsal-tarihsel olarak üretildiğini ve bizim zihinsel aygıtımızın verili örgütlenmesinin kendi başına zaten dışsal dünyayı keşfetmeye yönelik olarak yapılandırılmış olduğunu hesaba katar. Ama Habermas, Nietzsche'nin "bizatihi bilginin eleştirel ötesi çözülüşü"ne (*KHI*:289) katkıda bulunduğundan korkarak onu bilgi ve çıkar arasındaki bağlantıyı ruhbilimselleştirdiği gerekçesiyle eleştirirken; Weber, Horkheimer ve Adorno'nun yaptığı gibi, bize Nietzsche'nin eleştirisinin özünde kurumların temeli ve genel olarak kurum-oluşumu için geliştirilmiş olan bilgi türlerine yönelik bir saldırı olduğunu unutturmak ister. Yalnızca kurumsal amaçlar doğrultusunda oluşturulmuş ve örgütlenmiş bir zihinsel aygıt aracılığıyla yiyen, içen ve hazmeden yeni profesyonel devlet ve kilise görevlileri sınıfına karşı Nietzsche şu soruyu ortaya attı: Kurum oluşumu süreçlerine katılmayı reddeden bireye, yani batı uygarlığı tarafından geliştirilen kurum oluşturma türlerini ve kültürel kuşatmaları köktenci bir biçimde yadsıyan ve eleştiren bireye ne tür bilgi kalmıştır? Habermas "bilimlerin olanaklı kıldığı aydınlanma süreci"nin "dogmaların eleştirel çözülmesi"nin önünü açarken "özgürlük değil, kayıtsızlık üretecek" bir biçimde eleştirilmemesi gerektiği konusunda ısrar etmiştir (*KHI*: 292). Habermas ayrıca Nietzsche'nin kendisini, bilimin çözdüğü kuram ve pratik arasındaki bağıntının dışında bir konuma yerleştirdiğinden korktu. Aslında, Nietzsche bilimin "egemen bir cehalete" inanılmasını emrettiğine inandı ve böylece cisimleşme, küçük şeyler ve yorumsal perspektivizm kuramını geliştirdi. Habermas Nietzsche'nin bilimselleşme süreci içerisindeki kurumsal bilgi oluşumuna yönelik saldırısını nihilist bir tutum olmakla suçlamış, ayrıca iktidar ve us arasındaki yakınlığın nihilist niteliğini de yadsımıştır.

Habermas *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ne dair son yıllarda yaptığı bir yeniden yorumlamada (1985), Horkheimer ve Adorno'nun nasıl da Nietzsche'nin kültürel eleştiri bağlamında benimsediği bakış açısının tuzağına düştüklerini göstermeye girişti. Ha-

bermas yine, "Toplum Bilimlerinin Mantığı" üzerine yazdığı son bölümde olduğu gibi, eylem ve insan varoluşunun bedensel, organik temelleri üzerinde yoğunlaşmaktan ziyade insanın biliş ve bilgi kapasitesi üzerinde odaklanarak felsefi insanbilime bağlı kalmayı sürdürdü. Habermas'a göre Nietzsche'nin eleştirisi yanlıştır, çünkü bilginin modernlikte taşıdığı nitelik ve oynadığı rol hakkında yanlış varsayımlara dayanmaktadır. Habermas burada yine modernliğin "çatışkılı yapısı" üzerinde ısrar eder ve hakikat karşısında hiç bir sorumluluk üstlenmeyen estetik bir parçanın retorik savları olduğu düşüncesiyle, Nietzsche'nin iktidar kuramına saldırır (1985: 145). Habermas'a göre, iktidar istencini kısıtlayan tam da bilgi ve çıkarın, us ve iktidarın modern toplumdaki kaynaşmasıdır. Habermas açısından bilim, bir aydınlanma sürecini olanaklı kılan ve böylece yalnızca sanatsal üretimi hareket noktası olarak kabul eden bir iktidar istencini göklere çıkaran toplumun bütünselleştirici bir eleştirisini kısıtlayan us ve iktidarın tamamlanmış eklemlenmesidir.

Habermas *Modernliğin Felsefi Söylemi*'nde (*Der philosophische Diskurs der Moderne*), bir olasılık olarak estetik çözümü ele alarak konumunu yeniden gözden geçirmesine rağmen, bilim ve teknolojinin doğa üzerinde egemenlik kurmak üzere örgütlendiğine inanır. Bilim ve teknoloji, daha ziyade insanbilimsel bir açıdan, insanlığın varkalma ve giderek daha iyi koşullarda yaşama çıkarına dayandırılır. Habermas, Nietzsche'nin konumunun eleştirel potansiyelini tersine çevirirken, bilgi ve pratik çıkar arasında, özünde içkin olan yakın bir ilişki geliştirir. Gelgelelim, Habermas'a göre ideoloji eleştirisinin doğruluğunun eleştiriden muaf tutulması gerekir. Habermas, "Nietzsche'nin bilgi kuramına girişi kapatabilmek için Hegel'in Kant'a karşı kullandığı sava başvurduğu"nu belirtir (*KHI*: 291). Bu, bilimlerin özdüşünümünü olanaklı kılar. Habermas burada, aydınlanma süreci içerisinde Kant, Sade ve özgül olarak Nietzsche tarafından geliştirilen yeni yön değişikliğini eleştiren Horkheimer ve Adorno'nun *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde yer alan eski bir düşünceyi geliştirir: Yani, aydınlanmış düşünme yeni bir köktencileştirme edinir ve öznel göreciliğini ve

perspektivizmini aydınlanmış öznenin kendisine karşı olmak üzere tersine çevirir. Nietzsche'ye göre, modernliğin hakikatin metafizik olarak belirlenebileceğine duyulan herhangi bir inançla bağını çoktan kopartmış olmasına rağmen, aydınlanmış bir birey bilime duyduğu hayranlıkta hâlâ metafizik bir inancı korumaktadır (*GM*, III: 24). Nietzsche hakikatin temelini dünyevi bakımdan köktencileştirmiş ve bunu ideoloji eleştirisinin tüm meta-fizik önkoşullarına karşı kullanmıştı (insani gerçekliğe karşı hakikat); Nietzsche yaşama-istencinin tikelliğini ve usdışılığını saptamıştı. Nitekim, Habermas bilgiyi ister istemez kurumsal temelin araçsal bir düzeyine dayandırır. Habermas'ın sorunu, bilginin nasıl olup da kurumsal bir oluşum süreci içerisinde yansız bir iktidar olarak yeniden tesis edilebileceğidir. Nietzscheci soru onu ilgilendirmez: İnsan duyumlarına ve pratik deneyime dayanan bilgi, hakikate dair herhangi bir metafizik ya da varlıkbilgisel kavrayıştan yoksun bırakılmış bir birey açısından nasıl olup da olanaklı kalacaktır?

Nietzsche'nin hakikat kavramlarının, maddi bilimlerin teknolojik açıdan yararlı yasalarını kurmacalar olarak, "doğa üzerinde egemenlik kurma amacıyla üretilmiş bir nesnel yanılsama dünyası" (*KHI*: 295) olarak mecburen yadsıması gerekir. Gelgelelim, aydınlanma sürecinin insanlığın usu ile doğa arasında belli bir uyumsuzluğu çoktan doğurmuş olduğunun farkında olmasına rağmen, Habermas bu kurmacaların, sonuçta aşkın bir olanaklı teknolojik eğilimler çerçevesinde nesnelleştirilen gerçekliğe dayanan "birşeyler"e gönderme yaptığını öne sürer.

Ne var ki, Nietzsche (ve ayrıca Horkheimer ile Adorno) yöntembilgisel ve araçsal kurmacaların "birşeyler"e gönderme yaptığını asla yadsımamışlardı; daha ziyade bu uyumsuzluğun bir bütünlüğünü öne sürmüş ve doğanın bu türden bilimsel-teknolojik-iktisadi egemenlik altına alınmasının "nesnel gerçeklik"inin bu dünya egemenliğinin öznesi olması gereken –ve yanlış bir şekilde öyle olduğunu hayal eden– bireye darbe indirmesinden ötürü, bu türden kurmacaların *yanlış* birşeylere gönderme yaptığına inanmışlardı (Alford, 1987). Habermas arı biliş ile doğaya yönelik bir çıkara ve doğa üzerinde egemenlik kurmaya yaslanan araçsal us

arasındaki gediği iletişimsel eylem aracılığıyla kapatabilecek söylemsel bir toplum ütopyasına inanır. Bununla birlikte, eleştirel kuramın kapısını kapatır ve Weber gibi, bir kültürel kendi kendini olumlama konumuna varır.

Nietzsche'nin konumu, "gizli güdülenimleri olmayan hiçbir bilgikuramsal kuşkuculuğun ya da dogmacılığın doğmadığını ve birileri bu öğretileri bu konuma gerçekten neyin zorladığını ele alır almaz bunların değerinin düştüğünü" belirtir. Nietzsche'nin ulaştığı "bilim egemen cehalete inanılmasını getirir" biçimdeki sonuç, Habermas tarafından nihai olarak modernliğin ve onun olumlanmasının çatışkılı yapısının bölmelere ayırıcı bakış açısını doğuracak şekilde tersine çevrilir. Weber Nietzsche'nin "bilgi ve çıkar arasındaki bağlantıya dair deneyci yanlış yorumunu" (*KHI*: 298) reddederken, Nietzsche'nin eleştirisini "*kozmosun logosu*"nun pratik ve yararcı düşüncelerden bağımsız bir şekilde keşfedilmesi olarak bilimin olgucu ve değerden bağımsız temeline dönüştürmüş olmasına karşın; Habermas bilimin "hakiki dünya"nın geleneksel yorumlarına karşı başvurduğu eleştirinin bizzat bilime karşı çevrilebileceği herhangi bir durumun ortaya çıkmasını olanaksız hale getirmek ister. Böyle bir şey, Habermas'a göre, bir düşünümün kendi kendisini yadsımasının ironik çelişkisine yol açacaktır. Bu yadsıma "o denli serkeştir ki savlarla bir çözüme ulaştırılamaz, yalnızca niyazlarla yatıştırılabilir" (*KHI*: 299).

Habermas iki gözleme yaslanarak Nietzsche'nin olguculuğundan yakınır: (a) bilgikuramsal dogmaların ahlaki kökenleri olduğuna inanması ve (b) tüm metafizik bilgiyi değersizleştiren bir bilgi tekeli olarak modern bilimlerin olgucu özkavrayışlarını kabul etmesi. Habermas'ın Nietzsche'nin iki parçalı olguculuğuna yönelik bu eleştirisi, özellikle de çıkar ve iktidar kaynaşmasının modernlikte, bu ikisinin verili üst-tarihsel yakınlıklarına dair bir farkındalıkla ve –daha pratik terimlerle ele alınacak olursa– çıkarın gizlenmesi yerine açıkça ifade edilmesi yoluyla "çözülüp dağıtılabileceği" yönündeki savı, bizzat bilimselleşme ve profesyonelleşmenin "çıkar"ın sürekli ve giderek daha çok tayin edici belirleyenleri olduğu olgusunu gizleyen mesnetsiz ve saldırıya açık bir hare-

ket olarak kalır. Horkheimer ve daha özgül olarak da Adorno bilimin ve bilimselleşme sürecinin herhangi bir özdüşünümü engellediği gerçeğini açıkça görmüşlerdi. Ayrıca, bilimin nasıl da "çıkar"ı yadsımaya mahkûm olduğunu ve böylece usu "amaçsız bir yönelmişliğe" ve "bedenleri tehlikeye atan bir başarıya" yöneltmeye zorunlu (*DE*: 93) olduğunu görmüşlerdi. Bu eleştiriye karşılık, Habermas'ın ütopyası özgür, doğayı egemenlik altına alan ve söylemsel bir toplumun yerleşik mekanizmalarının savunulmasına yarayan bir bakış açısına yol açar (Maurer, 1981: 41).

Nietzsche'nin modern kurumlarda us ve iktidarın tarihin rotasını çizen alaşımına saldırısı papaza ve bilgine, daha özgül olarak da bunların modern nesillerine; *Bildungphilister*'e (kültürel zevksize), yeni devlet memurları sınıfına, Protestan ahlakçılarına, *Katheder* (kürsücü)-sosyalistlere (Dühring ve öbürleri gibi) ve *Putların Alacakaranlığı*'nda dediği gibi "Reich-işçileri"ne yönelik bir saldırıydı. Bu saldırıya karşı, Weber bir sorumluluk *ethos*'uyla donatılmış ve yalnızca *kozmosun logosu*'nun birliğe kavuşturulmasıyla ilgilenen değerden bağımsız aydın tasvirine başvurdu. Horkheimer ve Adorno, Odysseus imgesine dayanarak, ihanet ve kurnazlığın nasıl da "çıkar gözeten" ve makul bireyin söylen ve doğayla olan bağlantısını koparırken başvurabileceği tek alet olmayı sürdürdüğünü gösterdiler. Horkheimer ve Adorno'ya göre, fedakârlığın yalnızca bir mübadele biçimine dönüştüğü yerde toplumsal hilekârlık tüm toplumun içkin bir mekanizmasıdır. Horkheimer ve Adorno açısından, aydın, umutsuzluktan kurtulmanın olanaklı olduğuna ilişkin vahim ve çatışkılı arzulara başvurarak umutsuz bir durum içerisinde bulur kendisini (Maurer, 1981: 41). Kendisinin "bilgi oluşturucu çıkar" kavrayışı doğrudan doğruya Nietzsche'nin bilgikuramından doğan Habermas, *Modernliğin Felsefi Söylemi*'nde keşfe yönelik bilimsel araştırmayı ve onun "dolayımlayıcı us" aracılığıyla meşrulaştırılmasını bilinçli bir şekilde ayrı bölmelere ayırarak profesyonel bilimi toptan bir eleştiriden kurtarmaya çalışır.

Eğer Nietzsche'nin modernlik eleştirisini –bir bilgikuramı sunduğu yerde bile– temelde yalnızca Marxçı olan bir sorunsalın, in-

sanlık ve doğa arasındaki uzlaşım sorununun ışığında yeniden inşa ediyorsak; Nietzsche'nin modernlik eleştirisini anlamamışız demektir. Aslında, Horkheimer ve Adorno Nietzsche'yi öncelikle bu bakış açısından yeniden yorumlamaya girişmişti. Nietzsche'nin felsefesi, aydınlanmanın us ve tarih arasındaki özdeşlik iddialarını ciddiye alması bakımından aydınlanma sürecini tamamlamıştı. Gelgelelim, Horkheimer ve Adorno Nietzsche'nin sorununun özünde bilgikuramı ve bilgi oluşturucu çeşitli insanlık durumları hakkındaki bir sorun olmadığını pekâlâ anlamışlardı. Nietzsche'nin hakiki sorunu, hem papazın hem de alimin konumunda ahlak ve çıkar arasındaki, bilgi ve iktidar arasındaki ve bunların egemenlik kurduğu toplumsal kurumların oluşumundaki bariz çelişkiyle başa çıkılabilmesi için doğması gereken hayat tarzı ve insanlık tipi konusunda ortaya çıkan sorundu. Bu tabakalar temelde kendi kendini meşrulaştırma yoluyla ve kendi kendini yadsımanın ideolojik iddiaları yoluyla gerçekleşen toplumsal hilekârlığa yaslanmaları sayesinde kültürel olarak üretken hale gelmiştir. Horkheimer ve Adorno Nietzsche'nin sorununun özünü anlamış, ama bu sorunu etkisizleştirmeye kalkışmışlardı. Horkheimer ve Adorno'ya göre, gemici Odysseus çelişkilerin farkında olan, ama aynı zamanda kendi yaşam bakış açısını sömürgeleştirme ve bu bakış açısına egemen olma tehdidinde bulunan ya da hatta onu öldürmeye kalkan değişmekte olan bir ritüelleştirilmiş söylenler dizisiyle başa çıkmaya muktedir olan modern bir kişinin tüm öğelerini kendisinde birleştirmektedir. Gelgelelim, böylesi söylenlere karşı gerçekleşen özgürleşme yine oyuncul özfedakârlıklarda, taklide dayalı oyunlarda ve simgesel mübadelelerde varolur. Ancak, burada vurgulamak zorundayız ki, Odysseus dünyalar arasındaki bir gezgindir ve taklide dayalı oyunları belli bir yere bağlanıp kalanlara ve toplumsal bütünleşmeleri bu türden söylenler tarafından sağlananlara karşı oynanır. Horkheimer ve Adorno'ya, özellikle de Adorno'ya göre, Nietzsche'nin sorunlaştırdığı modernlikteki us ve hayat çelişkisi, kuramı başlangıç noktasında (özdüşünüm ve hayat dersi alanından) yeniden ayağa dikme yönünde uzun soluklu girişimlere rehberlik etmiştir. Gelgelelim, Nietzsche'nin Sokratesçi düşünme tarzına (erdem olarak us ve mutluluk olarak erdem

anlayışına) çökmüş ve özünde yaşama karşı olumsuz olması gerekçesiyle *Putların Alacakaranlığı*'nda saldırmasına ve "eski Yunanlılar"ın içgüdülerini övmesine karşın, Adorno kendisini "Sokratesçilik sonrası" bir düşünür olarak adlandırmış ve böylece Heidegger'in felsefesindeki "Sokratesçilik öncesi"ne olan göndermeyi suçlamıştır (Mörchen, 1981).

Bununla birlikte, Habermas Nietzsche'nin "içgüdünün yadsınması" (yani, çöküş) ve "hayatın çoğalması" (mutluluk) arasında kurduğu çelişkiyi yalnızca insanlık-doğa ilişkisi üzerine ruhbilimci bir düşünme olduğu gerekçesiyle suçladı. Habermas, Theodor Lessing'in Nietzsche eleştirisinde önceden bulunan düşüncelerin yanı sıra, farklı bilgi dünyalarına dair ikici bir bakış açısı geliştirir. "Habermas bu bölünmeyi, işlevsel çizgiler boyunca örgütlenen ve para, iktidar ve teknik uzmanlığa dayanan toplumsal geçimin, iletişime dayanan bir toplumsallaşma sürecine davetsiz girmesine izin verilmemesine duyduğu ilgide dışavurur" (Alfred, 1985: 123). Bu çözümle birlikte, Habermas "doğanın büyüsünün bozulmasını modernliğin bedeli, ödemeye değer bir bedel olarak kabul eder" (a.g.y.). Bu ikici bakış açısıyla, Habermas yalnızca modernliğin kendi ürünü olan ayrı bölmelere ayırmayı yeniden olumlamış olur. Adorno *Minima Moralia*'ya yazdığı ithafta, "hayat" denilenin felsefeci açısından önce özel olanın alanı haline geldiğini ve sonra da özerkliğe ve töze sahip olmayan maddi üretim sürecinin bir uzantısı olan tüketim alanı haline geldiğini savundu. "Hayat"ın ironisi hakkında pek az içgüdüye sahip olan Habermas *Bilgi ve İnsan Çıkarları*'nın son paragrafında Nietzsche'yi alıntılar. Nietzsche burada ironik bir biçimde "geleceğin ruhbilimcileri"nin kendi "çöküş" konumları üzerine kendi kendilerini çözümleme ve kendi üzerlerine düşünme yetenekleri olmadığını belirtmişti. Bir *Virtuose einer sich selbst verleugnenden Reflexion* (kendi kendini yadsımak zorunda olan bir düşünce virtüözü) olarak Habermas, bilgiyi "araçsallaştırmak"tan ziyade "bilginin bir aracı" olarak kalan bir "hüzünlü bilim" peygamberi konumuna ulaşır.

Habermas'ın Nietzsche'yi bilgikuramsal açıdan yeniden yorumlayışı, toplumsal kurumların bilimselleştirilmesi sürecinin ulaştığı gerçek aşamanın gerisinde kalır. Oluşumun bu aşaması bilgi ve

çıkarı, us ile iktidarı çoktan birbirinden koparılamayacak şekilde birleştirmiştir. Revaçtaki bu bileşimin Nietzsche'nin eleştirisine karşı savunulması, verili yapıların meşrulaştırılmasından başka bir yere varmaz. Oysa, Nietzsche'nin eleştirisinin götürebileceği yerler vardır. Nietzsche'nin eleştirisi, bireyin modernlikteki yapısal tahakkümün "demir kafes"inde kısılma yazgısından kaçabilmek için hem verili hem de tamamen yeni sezgisel bilgi biçimlerindeki bu yapıların *gerisinde* nasıl da ayağa dikilmek zorunda kalacağını göstermeye girişir.

VI
Bedeni Hor Görenler Üzerine – Nietzsche ve Fransız Toplum Kuramı

Özet

Nietzsche'nin felsefesinin günümüz Avrupa düşüncesinde kayda değer bir yeniden canlanma yaşadığı ve Nietzsche'nin estetik, edebiyat ve genel felsefe üzerinde özgül bir etkisi olduğu açıktır. Nietzsche "aşırılığın peygamberi" diye betimlendiği (Megill, 1985) post-modern tartışmada anahtar bir sima olarak görülür. Nietzsche'nin felsefesi usçuluğa, Hegelciliğe ve devlet yönetimi mantığına yönelik kapsamlı bir eleştirinin parçası haline gelmiştir. Felsefesinin modernist eleştiri içerisinde öne çıkmasına karşın, toplum kuramına yapmış olduğu katkı henüz yeterince belirlenmemiş, tartışılmamış ve geliştirilmemiştir. Bu bölümde, felsefesinin birçok bakımdan toplumbilim karşıtı görünmesinden ya da konumunun toplumbilimi modern-öncesi bir disiplin haline getirmiş olmasından ötürü, Nietzsche'nin toplumbilimindeki konumunun epeyce sorunlu olduğunu savunacağız.

Nietzsche'nin toplum kuramında bariz bir şekilde ortada gözükmemesine rağmen, bu çalışma boyunca Nietzsche'nin toplum düşüncesinin farkedilmeyen efendisi (ortada gözükmeyen merkezi) olduğunu ve özellikle Weber, Freud, Adorno ve Foucault'nun toplum kuramlarının gelişimine yaptığı katkının göz ardı edildiğini savunduk. Örneğin, Nietzsche ile Weber arasındaki ilişkiye çeşitli yorumlar getirilmesine karşın, bu ilişkinin sistemli bir biçimde çözümlenmediğini savunan bir konuma yerleştik. Weber ile Nietzsche arasındaki belli yüzeysel karşılaştırmaların özellikle karizma kuramı, iktidar istenci ile iktidar siyaseti arasındaki ilişki ve son olarak Weber'in bilgikuramının göreciliği bakımından yapıldığına dikkat çektik. Daha önemlisi, Nietzsche'nin Tanrının ölümü izleğinin Weber'in çoktanrıcı değerlere ve ahlaki kararverme-

ciliğe ağırlık vermesinde temel bir rol oynadığını gösterdik (Stauth ve Turner, 1986). Bu çalışmanın daha önceki bölümlerinde, hınç izleğinin Weber'in yalnızca din toplumbiliminde değil, daha genel olarak onun ahlaka, toplumsal gruplara ve modern usçuluğun gelişimine dair yaptığı çözümlemede taşıdığı öneme özellikle dikkat çektik. Üstelik, Weber'in ussallaşma izleğini ve teknik ussallık üzerindeki vurgusunu Sokratesçi ussallık kültürünün başatlığının bir örneği olarak görebiliriz; ayrıca Weber'in toplumbilimini Protestan ahlakı değerlerine, dünya üzerinde egemenlik kurma etiğine ve Sokratesçi bilgeliğe önem verilmesi yoluyla Dionysosçu ilkelerin reddi olarak da görebiliriz. Nietzsche'nin terimleriyle söyleyecek olursak, Protestan ahlakının tarihi ve Protestan değerlerin Weber'in toplumbilimi içerisindeki merkeziliği hayır-diyen felsefelerin toplumbilimsel bir ifadesini temsil eder. Bu Nietzscheci izleklerin varlığına rağmen, Weber'in toplumbilimsel bakış açısı üzerinde Nietzsche'nin etkili olduğunu açıkça reddettiğini gösterdik. Bir birey olarak Weber, kişiliğinde somutlaşan toplumbilimsel araştırmanın meslek ahlakıyla, Anglo-Amerikan emperyalizmine karşı güçlü bir Alman ulusal devletine verdiği önemle, katı sorumluluk etiğiyle özdeşleşti ve tüm "hayat-felsefeleri"ni (özellikle Freudculuğu) modern koşullara romantik tepkiler oldukları gerekçesiyle reddetti. Hem hayatı hem de toplumbilimi düşünümsüz kendiliğindenliğe, duygunun dolaysızlığına ve hayat-alanına karşı baskıcı usçuluğun selamlanışından ibaretti.

Nietzsche modern toplum kuramına Weber'in toplumbiliminin himayesinde gizlice girdi, ama Nietzsche ayrıca Freudculuğun post-modern tartışma üzerindeki etkisinin bir sonucu olarak da günümüz düşüncesinde belirgin biçimde mevcuttur. Görmüş olduğumuz gibi, Nietzsche ahlakın soykütüğü çözümlemesi yoluyla tüm içgüdüsel yadsıma, standartlaşma ve katı yüceltme biçimlerine varıncaya dek olumsuz ahlakın kökeninin izini sürmeye çalışmıştı. Buna göre, endüstri uygarlığının biçimleri aracılığıyla kurumsallaştırılmış olan teknik ussallık hayat-alanının, hazzın ve arzunun dolaysızlığına karşı örgütlü bir intikam sistemiydi. Daha özgül terimlerle söylenirse, toplumsal hayatı olanaklı kılan, suçluluk duy-

gusunun, yani vicdan azabının mevcudiyetiydi (Carroll, 1985). Nietzsche kişisel hastalık, dil ve toplumsal ilişkiler arasındaki canalıcı koşutlukları göstermek yoluyla daha iyi olmanın daha iyi düşüncelere sahip olmayla ilişkili olduğunu duyumsatarak Freud'u öndelemişti. Benzer bir tarzda, Freud da isteriyi hastalıklı bir belleğin sorunu olarak betimleyecekti. Daha önce gördüğümüz gibi, Freud ile Nietzsche'yi karşılaştırırken ortaya çıkan sorun, Nietzsche'nin dil felsefesinin özneyi modern düşüncenin varsayımı olarak tanımlamasından ötürü, "Ben"in Nietzsche'nin düşüncesinde sorunlu bir yere sahip olmasıyla ilişkilidir elbet. Nietzsche'ye göre birey, öznenin yüklemle bağıntılı olarak etkin öğe olduğu Avrupa dillerinin dilbilgisel yapısıyla özellikle ilişkili olan bir inşadır.

Son olarak, Nietzsche'nin günümüz toplum düşüncesindeki mevcudiyetinin temelde Horkheimer, Adorno ve son zamanlarda Habermas'ın eleştirel kuramlarının dolayımından geçtiğini tanıtlamıştık. *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde ve *Estetik Kuram*'da açıkça Nietzsche'nin felsefesinden alınmış önemli izlekler vardır. Eleştirel kuramcılar modern toplumlardaki teknik ussallığın olumsuz niteliklerini eleştirmenin yoluna baksalar da, kapitalist usdışılığın modern biçimlerine saldırmanın zorunlu temeli olarak ussallık kavramının kendisini alıkoymayı da istemişlerdi. Daha genel terimlerle söylenecek olursa, Apollon/Dionysos izleği, özellikle de Marcuse'ün eserlerinde olmak üzere, eleştirel toplum düşüncesinin büyük kısmında egemendi. Bununla birlikte, Nietzsche'nin günümüz Alman düşüncesinde yeniden hayat bulmasının bir bütün olarak Nietzsche'den çok, Nietzsche'nin kimi kısımlarının yeniden hayat bulması anlamına geldiğini savunmak büyük bir olasılıkla daha doğru olacaktır (Stephens, 1986).

Sonuç olarak, Nietzsche'nin modern toplum düşüncesindeki mevcudiyetinin şu dört geniş çizgi aracılığıyla dolayımlandığı söylenebilir: Weberci toplumbilim, Freudcu ruh-çözümleme, Foucault'nun giriştiği tarihsel yapısökümler ve eleştirel kuramcıların eserleri. Buna ek olarak, çağdaş düşüncede Nietzsche'nin felsefesinin kilit meselelerinin modern bilinci rahatsız etmek üzere yüzeye çıktığı oldukça özgül kimi noktalar olmuştu. Çağdaş varoluşçu

felsefe bunun bir örneğidir. Kierkegaard gibi yazarlardan açıkça güçlü bir şekilde etkilenmesine rağmen, Heidegger'in varlık ve us çözümlemesi birçok temel bakımdan Nietzsche'nin batılı mantığın iddialarına getirdiği eleştirinin bir uyarlamasıydı (Demske, 1970). Heidegger usu sahici düşünce biçimleri karşısındaki bir tiranlık olarak görmesinden ötürü, bu tasarıyı bir mantık-karşıtı izlek halinde geliştirdi (Heidegger, 1977). Nietzsche'nin varlık felsefesi Fransa'daki çağdaş toplum felsefesine Heidegger'in varoluşçuluğu ve özellikle Camus ve Sartre gibi yazarların eserleri yoluyla girdi. Özellikle de Sartre'ın dilin gerçekliği temsil etme yetisinin bulunmadığını belirten olumsuz çözümlemesi ve kötü inanç konusundaki çözümlemesi açıkça Nietzsche geleneği içerisinde yer alıyordu. Heidegger ve Sartre'ın varoluşçuluğu, topyekün savaş sonrasındaki çağdaş toplumun özgül sorunları bağlamında Nietzsche'nin anlamlı bir gelişimine işaret etmekteydi.

Fransız Toplum Düşüncesinin Özellikleri

Nietzsche'nin son zamanlarda yeniden canlanmasındaki belli başlı açmaz onun Fransız düşünsel kültüründeki yerleminde yatar. 1970'li yılların başlarından itibaren, Fransa'da Nietzsche'nin felsefesinin doğasına ilişkin önemli ve sürekli bir tartışma söz konusu olmaya başladı. Burada özellikle *Mahmuzlar, Nietzsche'nin Üslupları* başlıklı eserinde Nietzsche'nin felsefesinde kadın sorununa gönderme yaparak Nietzsche'nin eserlerindeki eğretilemelerin özgün bir çözümlemesini sunan Jacques Derrida'nın katkılarını anabiliriz (Derrida, 1979). Ayrıca, Nietzsche'nin eserlerinde bedenin taşıdığı öneme dikkat çeken ve Nietzsche'nin felsefesinin çözümlenmesine özel bir oylum katan Gilles Deleuze'ün eseri vardır (Deleuze, 1983). Freud'un Jacques Lacan tarafından yeniden yorumlanmasının ardından, Deleuze ayrıca geleneksel Freudcu Oidipus söyleni sorununa dair özgün bir bakış açısı sunmuştur (Deleuze ve Guattari, 1977). Daha geniş bir çerçevede ise, Nietzsche'nin eserlerinin felsefi öneminin kabul edilmesinde Pierre Klossowski'nin katkıları önemli olmuştur (Klossowski, 1969). Nietzsche'nin nihilizmi değerlendirme tarzı ile çağdaş toplum arasın-

daki ilişki ayrıca J-F. Lyotard (1979, 1980) gibi yazarların katkılarına bir ardyöre sağlamıştır. Bu Nietzsche canlanması kimi ikinci el yorumların, çözümlemelerin ve çevirilerin konusunu oluşturmuştur (Allison, 1977; Burchell, 1984; Forrester, 1984; Lash; 1984; Lash, 1985). Bu bölümde, öncelikle Nietzsche'nin çağdaş toplum düşüncesini Michel Foucault'nun eserleri aracılığıyla etkilemesi üzerinde duracağız; ama Foucault'nun çözümlemesine geçmeden önce Nietzsche canlanmasının Fransız bağlamının özelliklerini ele alarak işe başlamak istiyoruz.

Post-yapısalcı düşüncede Nietzsche'nin öneminin giderek artmasının, 1968'in örseleyici olaylarının ardından 1970'li yıllarda merkezi düşünsel güç olarak Marxçılığın çöküşüyle ilişkilendirilmesi zorunludur (Lemert, 1981). Nietzsche'nin yeniden canlanması, batı siyasetinin çekici gücü olarak örgütlü işçi sınıfının gerilemesi ve cinsellik, haklar ve doğa gibi daha geniş sorunlara yönelen yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıkmasıyla ilişkilendirilir. Usun baskıya aracılık etmekle eleştirilmesi, sekteye uğrayan örgütlenme deneyimleri olarak betimleyebileceğimiz yeni toplumsal hareketlerin özel niteliğini yansıtır. Avrupa bağlamında, Marxçılık yeni toplumsal hareketlerin çözümlenmesi ve yönlendirilmesi açısından giderek anlamını yitirmiştir. Bir çözümleme biçimi olarak Marxçılık on dokuzuncu yüzyıl kapitalizminin sınırlı ve özgül sorunları içerisinde boğulup gitmekten kendini kurtarmayı başaramadı ve 1970'lerde Avrupa'da başat hale gelen sorunları katı Marxçı formülleştirmelerle ele almak olanaksızlaştı. Louis Althusser gibi yazarların 1970'lerin başında İngiliz toplum kuramında belli bir üne kavuşmasına rağmen, bu on yılın sonunda yapısal Marxçılığın etkisinin hızlı ve etkili bir biçimde azalması söz konusu oldu. Son yıllarda moderne, Marxçılık lehine yeniden sahip çıkma yönünde birçok girişim olduysa da, post-modernizm çağında Nietzsche çeşitli nedenlerle Marx'tan daha anlamlı görünmektedir (Berman, 1983; Callinicos, 1985). Yapısalcılığın çökmesi ve post-modernist tartışmanın giderek önem kazanması bir bunalım peygamberi olarak Nietzsche'yi daha anlamlı ve cazip kıldı. Nietzsche'nin dil, eğretileme ve bakış açısı üzerindeki vurgusu modern dönemin kay-

gılarıyla özgül bir yakın ilişki içindedir. Bu çalışmada, Nietzsche'nin toplum felsefesinin eylemlilik, karşılıklılık ve duyumculuğa yer açtığını; dilsel belirlenimciliğe ve toplumsal yapısalcılığa, çocuksu işlevselciliğe ve iktisadi Marxçılığa karşı koyan "olumlayıcı felsefe"ye daha fazla yer verdiğini savunduk.

Durkheim'ın, toplumbilimin ortaya çıkmasının ideal kültürel bağlamı Fransa'dır çünkü Fransız Devrimi düşünceyi dünyevileştirerek olgucu bir çözümleme biçiminin ortaya çıkışını olanaklı kılmıştır yollu bir düşünceyi savunmuş olması ironiktir. Descartesçılık ussal soruşturma biçimlerinin yükselmesini olanaklı kılmıştı. Fransız toplum kültürünün Kartezyen (Descartesçı) ve dünyevi olmasından ötürü, bu kültürde toplumsal ilişkilerin olgucu bir açıklaması olarak toplumbilimin gelişmesi daha bir olanaklıydı. Saint-Simon ve Comte bu olgucu ütopyayı toplumsal değişmenin hedefi olarak dile getirmişlerdi; yeni çağın önde gelen yönlendiricisi olarak mühendis, papazın yerini alacaktı. Kartezyen usçuluk Fransız felsefesinde ve toplum düşüncesinde özel bir biçimde öne çıkmış, ama bu başatlık savaş sonrası dönemde meydan okumalarla karşılaşmıştı. Nietzsche, Sokratesçi ussallığa genel düşmanlığının bir sonucu olarak Kartezyen usçuluk, olguculuk, araçsal bilim ve başta Darwinci bilim olmak üzere evrimci düşünce biçimleri karşısında katı bir eleştirel tutum içindeydi elbet. Nietzsche'nin bilimsel olguculuk, nicelleştirme ve ilerleme hakkındaki evrimci savlardan kuşkulanması felsefesinin genel çekiciliğini sağlayan temel öğelerden biridir; çünkü özellikle yirminci yüzyılda iki dünya savaşıyla harap olmuş Fransa gibi bir ülkede hem Sol hem de Sağ bilimsel tasarı konusunda çok daha az iyimserdir ve bu tasarıya çok az güven duymaktadır. Usdışıcılığın ve saçmanın varoluşçulukta selamlanmasının kökleri bu trajik savaşın ve tahribatın tarihinde yatar. Nietzsche'nin arzu ve cinselliğe ağırlık vermesi ve biçimsel ussallık yanılsamasına getirdiği eleştiri, post-modern kuramın usçuluk karşıtlığıyla ve perspektivizmiyle oldukça uyumlu görünmektedir. Nietzsche'nin usçuluğu eleştirel bir tarzda ele almasının baştan çıkarıcı cazibesi, aynı zamanda hem Fransa'daki hem de Amerika'daki kurumsallaşmış ruh hekimliğinin egemenli-

ğine meydan okuyan Lacan'ın eserlerinde Freudculuğun köktenci bir şekilde yeniden canlandırılmasıyla da bağlantılandırılabilir (Lemaire, 1977; Schneidermann, 1983). Kısacası, Nietzsche toplumsal bir sorun olarak post-modernizmin düşünsel, tarihsel ve duygulanımsal temelini sağlamıştır.

Gelgelelim, Nietzsche'nin felsefesinin Fransız bağlamındaki özgül cazibesi, dilin ve eğretilemenin Nietzsche'nin eserlerinde taşıdığı öneme pek çok şey borçludur. Nietzsche'nin üslûbunun oyunculluğunun Fransız aydınlarının edebi ve sanatsal ilgilerine oldukça uygun olduğu ortaya çıktı. Nietzsche'ye göre dil, düzanlamlı olmaktan ziyade eğretilemelidir; anlam, eğretilemeler arasındaki farklılıkların oyununa dayanır. Gerçekliğin kendisinin eğretilemeli bir söylem olmasından ötürü, dil gerçekliği temsil etmez. Sokrates'ten başlayarak Batı'nın ussal felsefesinin kendisini usun tiranlığı altında koruyabilmesinin nedeni eğretilemelerde yatan kökenlerini bastırmasıydı (Norris, 1982: 57). Sokratesçi us, deneyim üzerine olan düşüncemizin eğretilemeli oluşunu belleğimizden silerek hayatın Dionysosçu yönünü bastırdı. Nietzsche'nin dil konusundaki görüşünün sonuçları, sorgulanmaksızın kabul edilen tüm anlamların köktenci bir yapısökümüne yol açacak şekilde başlangıçta oldukça göreci ve tehditkârdı. Açıkça olumsuz olan bu yaklaşım, sonuçta belli bir oyunculluğa ve modern felsefi gelenekteki sistem kuramları biçimi içerisinde yaşayan Kartezyen düşüncenin tahakkümüne karşı eleştirel bir tepki gösterilmesine yol açar. Edebiyat ve siyasetteki bu perspektivizm baskıcı kurumlara, dile, siyasal düzenlemeye ve toplumsal hareketlere kuşkulu bağıtlanmalarımızdan kendimizi uzaklaştırmamıza izin verir. Nietzsche'nin felsefesi Fransa'da, hayatı yadsıyan bir araçsal ussallığa yaslanan kapitalist kültüre ve modern toplumsal kurumlara bağıtlanmanın kuşkucu bir biçimde sorgulanmasının temelini sağlamıştır.

Foucault'nun Nietzsche'si

Nietzsche'ye duyulan ilginin artması bir ölçüde Foucault'nun dil, bilgi ve iktidar çözümlemelerinin popülaritesine bağlanabilir.

Burada bir kez daha, Nietzsche'nin çağdaş bir toplum kuramcısının eserlerinin dolayımından geçtiğini görüyoruz. Foucault Nietzsche'ye ancak ara sıra dolaysızca gönderme yaparak bir Nietzsche tartışması açsa da (*Dil, Karşı-Bellek, Pratik*'te [*Language, Counter-memory, Practice*] olduğu gibi), Nietzsche'nin Foucault üzerindeki etkisinin epey kapsamlı olduğu açıktır.

Foucault çeşitli zamanlarda geleneksel tarihsel çözümleme biçimlerine bir seçenek olarak Nietzsche'nin soykütüğünün cazibesine kapıldı; bununla birlikte, Foucault bu konu hakkındaki kendi özgül görüşünü *Bilginin Arkeolojisi*'nde (*The Archaeology of Knowledge*) geliştirmeye başladı. Foucault'nun Nietzsche'den yararlanması indirgemeci ve belirlenimci kuramların (tarihsel maddecilik gibi) yanısıra erekbilgisel idealizmin (Hegelcilik gibi) reddedilmesiyle bağlantılıydı. Foucault Marx'ı ve Marxçılığı on dokuzuncu yüzyıl toplum düşüncesindeki bir dönüm noktası olarak gördü ve ekonomizme getirdiği eleştiri bilgi ve iktidar arasındaki zorunlu bağıntıyı vurgulamasını gerektirdi. Ayrıca, Foucault geleneksel Marxçı iktidar ve devlet kuramlarını da önemli ölçüde eleştirdi. Foucault'nun tarihsel çözümlemesinin amacı karanlıkta kalanı aşina kılmak değil, bunun tersine tuhaflık, saçmalık, umulmadıklık ve beklenmediklik duygusunu tarihsel deneyimin temel görünümü olarak alıkoymaktı. Foucault, tarihin aşinalığını bozmak yoluyla us ve ilerleme hakkındaki uzlaşımsal ve teselli edici varsayımlarımıza meydan okumaya çalıştı. Soykütüğünün amacı daima toplumsal uzlaşımın birarada tuttuğu öğeleri düzensizleştirmek, parçalamak ve yapısöküme uğratmaktır. Nietzsche'nin soykütüğü, insanlığın us ve ussallık yoluyla geliştiğini saptamaya ve açıklamaya girişen tüm tarihsel çözümleme biçimlerinin panzehiridir. Nietzsche ve Foucault'nun eserlerinde tarih daima çeşitlilik ve rastlantı, biriciklik ve açımlanma tarafından belirlenen sonsuz bir mücadeledir. Tarih asla basitçe ussallığın ve evrenselciliğin zaferi değildir; insanın gelişimi uyum ve iyi istenç yanılsaması eşliğinde bir tahakkümden daha koyu başka bir tahakküme giden bir kurallar sisteminde şiddetin kurumsallaştırılmasını içermiştir (*LCP*: 151). Foucault'nun tarihinde, teselli ve güven sunan hiçbir şey

yoktur, çünkü insanlık tarihinde süreklilikler yoktur; aslında, insanoğlunun bedeni bile istikrarlı bir gönderme noktası değildir. Tarihsel gerçeklik basitçe bilgi ve iktidarın bir kurumsallaşma süreci içerisinde gerçekleştirdiği işten ibarettir. Oryantalizm söylemi Doğu'yu dünya tarihinde Batı'nın ussallığının tam karşısına yerleştirerek bir durgunluk, duyumsallık, zalimlik ve despotluk dünyası olarak, işte tam bu tarzda inşa etti (Said, 1978).

Bu bakımdan, Foucault'nun tarih hakkındaki nosyonları Nietzsche'nin batı kültürünü *Tragedyanın Doğuşu*'nda ele alma tarzıyla koşuttur. Yeni-klasikçilik etkisi altındaki on sekizinci yüzyıl boyunca Avrupa kültürü klasik dünyayı sanat ve edebiyatta mükemmelliğin başlıca ölçütü olarak gördü. Yunan ve Roma kültürü karşısındaki yeni tutumu Johann Winckelmann şu ibarede özetler: *eine edle Einfalt und eine stille Grösse* (soylu yalınlık ve asude ihtişam) (Honour, 1981: 61). Nietzsche Yunan uygarlığının Dionysos ve Apollon'un kaynaşmasındaki köklerine dair soykütüksel bir çözümlemeyle bu manzarayı baş aşağı çevirdi. Klasik kültürün dinginliğinin berisinde, tanrı Dionysos'un sefih mezheplerinin şiddet içeren esrimeleri yatar. Benzer bir şekilde, Nietzsche ölümünden sonra yayımlanan "Homeros'un Yarışı" başlıklı parçasında, Homeros'un *İlyada*'sında zulüm, şiddet ve şehvetin öne çıkması üzerinde odaklanmıştır. Nietzsche'nin amacı Sokratesçi usçuluğun sığ bilgeliğini mahkûm edebilmek için Dionysos ve Apollon ilkeleri arasındaki dinamik etkileşimi açığa çıkartmaktı. Yeni-klasikçiliğe karşı, batı kültürünün kökenlerinin özünde şiddete dayalı ve kötücül olduğunu ileri sürdü.

Foucault'nun ruh hekimliği ve toplum bilimleri konusundaki araştırmaları da bu alanların resmi tarihine karşı yazılmıştı; Foucault bilimsel söylemin savlarını eleştirirken, kendi adlandırmasıyla bir karşı-bellek sunmaya girişmişti. Alternatif bir tarihin ortaya konulması, Foucault'nun deliliği uygunsuz bir kültürel bağlamdan çekip çıkaran ruh hekimliğinin özgürleştirici, ilerici bir güç olmadığını göstermeye çalıştığı *Deliliğin Tarihi*'nde özellikle önemliydi. Bu çalışmada ruh hekimliğinin, ilerici us kisvesi altında muhalefetin üstü kapalı bir şekilde denetlenmesi olduğunu gös-

terdi. Ruh hekimliği delilik kisvesi altında bireyselliğin tabi kılınmasını içeriyordu. Genel terimlerle söylenirse, Foucault'nun çalışmalarını bedenin ve nüfusun kentsel bir mekan içerisinde yönetilmesine yarayan çeşitli disiplin biçimlerinin doğuşuna dair birer çözümleme olarak görebiliriz (Turner, 1984). Toplum bilimleri ve akıl hastanesi, fabrika ve okul gibi özgül kurumlar, sayesinde bedenlerin denetim altında tutuldukları genel bir panoptisizmin görünümleriydi. Resmi bilgi daha fazla anlamaya ve dolayısıyla daha fazla denetlemeye ulaşabilmek için deneyimlerimizi parçalara ayırıp böler: Modern toplumun kurumsal aygıtı kentli nüfusların gelişkin ve ayrıntılı bir şekilde yönetilmesini temsil eder. Foucault, Nietzsche'yi izleyerek modern düzenleme sistemlerinin ilgi odağı olarak bilgi ve iktidar bileşimine, yani Sokratesçi us kurumlarının Dionysos üzerinde tahakküm kurmasına özel bir ağırlık verdi.

Nietzsche'nin Foucault üzerindeki etkisi Foucault'nun iktidar/bilgi çözümlemelerinde beden sorununun öne çıkmasıyla yakından ilintiliydi. Bu izleği Foucault'nun gelişiminin çeşitli noktalarında saptayabiliriz. Foucault'nun tarihsel soruşturmasının hedefi, halk yığınlarının toplumsal mekanlar içerisinde örgütlendikleri, düzenlendikleri ve denetlendikleri söylemsel ve söylem dışı pratiklerin uzun vadede ortaya çıkış serüvenleriydi. Foucault'nun eserlerinin merkezi izleği modern toplumun nüfus açısından geçirdiği değişim ve ussallaşmanın zorunluluğuydu. Örneğin, Foucault şunu iddia etmişti:

> On sekizinci yüzyılda batı Avrupa'daki büyük nüfus artışı, bu artışı üretim aygıtıyla eşgüdümlü hale getirip bütünleştirmenin zorunluluğu ve bu artışın daha ince, daha doyurucu iktidar mekanizmalarıyla denetlenmesinin aciliyet kazanması sayısal mekan değişkenleri ve zamandiziniyle, hayat süresi ve sağlığıyla "nüfus"un yalnızca bir sorun olarak değil, aynı zamanda bir gözetleme, çözümleme, müdahale, tadilat vb. nesnesi olarak ortaya çıkmasına yol açtı (*PK*: 171).

Foucault'nun tarihsel soruşturmasının merkezi konusunu sağlayan şey, işte bu "insanların yığılması"ydı, çünkü nihai olarak denetim

rejimleri ve sistemlerinin dallanıp budaklanmalarında anahtar bir etken haline gelen bu nüfusbilimsel sorundu (Turner, 1985c). Tarifelere, sınıflandırma bilgisine, incelemelere, araştırmalara ve öbür düzenleme biçimlerine duyulan gereksinime katkıda bulunan işte bu nüfus basınçlarıydı. Foucault *Hapishanenin Doğuşu*'nda (*Discipline and Punish*) hapishanelerin, akıl hastanelerinin, kliniklerin ve hastanelerin gelişimini inceleyerek bu yeni tarz disiplinin ortaya çıkışının izlerini sürdü. Weber gibi Foucault da bir piyade birliğinin düzenlenmesi sorununu disiplinin modern kökeni olarak gördü. Weber "askeri disiplinin tüm öbür disiplinleri doğurduğu"nu savunmuştu (*ES*, c.2: 1155). Gelgelelim, Foucault'nun panoptik şema altında gerçekleştirilen ayrıntılı bir düzenlemeyle ilgilenmesine neden olan, sayıları giderek artan bedenlerin kısıtlı bir kent mekanı içerisinde yarattığı sorundu. Başta suçbilim, cezabilim ve nüfusbilim olmak üzere yeni bir toplum bilimi disiplinleri silsilesinin yanı sıra toplum hekimliğinin ve bizzat toplumbilimin ortaya çıkmasının berisinde bu sorunlar yatar.

Foucault *Kliniğin Doğuşu*'nda (*The Birth of the Clinic*) devrim sonrası Fransa'sında tıbbın ve tıp pratiğinin geçirdiği dönüşümün bir tarihini sundu. Beden bir kez daha bu çözümlemenin canalıcı bir öğesi ve konusu haline geldi. Foucault'nun klinik tıbbın çözümlenmesi yoluyla iktidarın bir dönüşümünün izini sürmeye giriştiği bu tarihsel çalışma özellikle beden, bilgi ve klinik arasındaki ilişkiyle ilgiliydi. Foucault burada, hastalık ve rahatsızlığın tekil beden içerisine yerleştirilmesinin modern tıbbi sınıflandırmanın bir sonucu olduğunu savunur. Şöyle yazar:

> Bize göre, insan bedeni doğal hak uyarınca hastalığın kökeninin ve dağılımının mekanını tanımlar: Öyle bir mekan ki çizgileri, oylumları, yüzeyleri ve gidişatı artık aşina olduğumuz bir geometri uyarınca, anatomik atlas tarafından verilir. Bu katı, görünür beden düzeni, hastalığın mekansallaştırılabileceği yollardan yalnızca biridir –her halükarda ne ilk yoldur ne de en temel. Hastalığın öbür dağılımları olmuştur ve olacaktır da (*BC*: 3).

Sonuç olarak, hastalığın özgül bileşimlerini ve bunların bedenle ilişkilerini ancak tıbbi söylem aracılığıyla saptayabileceğimiz, yer-

leştirebileceğimiz ve anlayabileceğimiz için, hastalığın ve rahatsızlığın doğası dil ve beden arasındaki ilişkinin bir işlevidir. Foucault'ya göre beden, bedenleri güç kümeleri olarak oluşturan söylemler tarafından inşa edilir. Tıp tarihine bu türden bir yaklaşım, modern tıp toplumbiliminde (Armstrong, 1983), deliliğin tarihinde (Donnelly, 1983) ve mimarlık tarihinde (Evans, 1982) çok üretken olduğunu kanıtladı.

Beden ayrıca, Foucault'nun Hıristiyan günah çıkarma pratiklerinden ve Kilisenin kırsal kollarından ortaya çıkan cinsellik söylemleriyle özellikle ilgilendiği cinsellik çözümlemesinde de merkezi bir yer tutuyordu (Hepworth ve Turner, 1982). Buradaki mesele, cinsel bedenin daha önce olduğu gibi doğanın bir gerçeği olmayıp, daha ziyade bedeni iktidar pratiklerinin bir sonucu olarak üreten özgül söylemlerin ürünü olmasıdır. Örneğin, Foucault cinsellik söylemi (*Ars Erotica*) ile cinsiyeti bilimsel bir konu olarak üreten yeni söylem (*Scientia Sexualis*) arasındaki karşıtlıkla ilgileniyordu. Viktorya döneminin cinselliği bastırmak bir yana, tam tersine cinselliği bilimlerin, dinsel tartışmanın ve popüler edebiyatın bitimsiz konusu olarak ürettiğini savunmaya girişmişti. Bunun sonucunda bizler itiraf eden bir toplum, yani bedenin cinselliğini sürekli olarak sonsuz bir söylem dairesinde üreten bir toplum haline geldik.

Foucault cinselliğin tarihinin sonraki ciltlerinde (*Hazların Kullanımı* [L'Usage des Plaisirs], *Benlik Kaygısı* [Le Soucie de Soi] ve *Bedenin İtirafları* [Les Aveux de la Chair]) Hıristiyanlıktaki ve antikitedeki cinsellik sorununu, ahlaki benliği oluşturma gibi bir sonucu olan cinsel davranış kodlarının gelişiminin incelenmesine dönüştürdü. Din adamlarının evlenmeme yemininden tutun da sıradan insanların iffetini korumaya yönelik mücadeleye varıncaya kadar pek çok pratik yoluyla Hıristiyanlıkta eşcinselliği, doğal olmayan cinsel edimleri, zinayı ve tehlikeli hazları yasaklayan yeni bir ahlak sistemi ortaya çıktı. Bunun sonucu, din görevlilerinin dışındaki tüm sıradan halkın ideal durumu olarak tek-eşliliğin ve ömür boyu evliliğin ortaya çıkışıydı (Ariés ve Béjin, 1985). Gelgelelim, Foucault'nun çözümlemesinin ana izleği cinsel davranışını

kodlar, disiplinler ve pratikler aracılığıyla düzenleyen öznel bir ahlaklı eyleyenin gelişimiydi. Bu düzenlemeyi gerçekleştirebilmek için, batı kültürleri üç teknik geliştirdi –beslenmebilimi [özellikle de perhiz], iktisat ve erotika [aşkbilim]. Bu sanatlar ya da teknikler özgür ahlaki varlıklar açısından "hazların kullanımı"nı tanımladı. Cinsel davranışta sofuluğun yaratılması yeni bir benlik kültürüyle, bireyciliğin yükselişiyle ve batı tarihinin uzun yüzyılları boyunca benliğin keşfedilmesiyle birleştirilebilir (Abercrombie, Hill ve Turner, 1986). Benlik üzerindeki iktidar cinsellik üzerindeki iktidar bağlamında kavranıldı. Bunun sonucu olarak, bir kimsenin kendi benliğini bilmesi Hıristiyan kültürünün çileci pratiklerinin temel bir boyutuydu.

Modern toplumlar bedenin düzenlenmesine büyük bir ilgi duymaktadır ve bu durum Foucault'nun ilkin insan bedeninin anatomi-siyasetine ve ikinci olarak da nüfusun biyo-siyaseti adını verdiği düzenleyici bir denetim sistemine gönderme yaparak açıkladığı bir dizi disiplini doğurur. Bütün bir çağdaş siyaset, modern bilgi ve iktidarın hayati bir etkeni olarak bizzat hayat meselesi etrafında çabalayıp durur. Bundan dolayı, asıl vurgu bedenin düzenlenmesi ve bedenin yönetsel yordamlar yoluyla üretilmesi üzerindedir. Foucault'nun çözümlemesinin betimlediği dünyanın merkezi açmazı, bireysel haklar söyleminin modern gelişiminin, zorunlu olarak soyut bir eşitlik anlayışının çıkarına olmak üzere kişilerin daha fazla gözetim altına alınmasını gerektirmesidir (Turner, 1986c).

Bu alanda, Foucault erdişiliğe ilişkin çözümlemesiyle, benlik ve cinselliğe dair kavrayışımıza önemli bir katkıda bulundu. Foucault bu çözümlemede, cinsel kimliğin bir kimsenin verili herhangi bir anda yalnızca tek bir cinsel kimliğe sahip olabilecek şekilde eril ve dişil olarak kutupsallaştırılmasının yönetsel yordamların bir sonucu olduğunu savunuyordu. Şöyle yazmıştı:

> Biyolojik cinsellik kuramları, hukuki birey anlayışları, modern uluslardaki yönetsel denetim biçimleri iki cinsiyetin tek bir bedende karışmış olduğu düşüncesinin yavaş yavaş reddedilmesine ve bunun sonucunda belirlenmemiş birey-

> lerin özgür seçimlerinin sınırlandırılmasına yol açtı. Bundan böyle, herkes bir ve yalnızca tek bir cinsiyete sahip olabilirdi (*HB*: viii).

Modern devletin düzenleyici pratikleri, nüfusun belirli bir cinsel sınıflandırmaya tabi tutulmasını gerektiren bir bireyleşme sistemi yarattı.

Foucault'nun aynı zamanda bedenin temsili sorunuyla ilgilenmesinden ötürü, Magritte'in yapıtı ve çağdaş sanatta bedenin gerçeküstücü ele alınış tarzı özellikle ilgisini çekmişti. Ferdinand de Saussure'ün çalışmalarının peşi sıra hem Magritte hem de Foucault bilim, edebiyat ve sanat dünyası içerisinde gösterenler ve gösterilenler arasındaki keyfi ilişkiyi serimlemekle ilgilendiler. Buna göre dil, gösterilen ve gösteren arasında farklılık normları tesis ederek işler, öyle ki şeylerin düzeni ile sözcüklerin düzeni arasındaki ilişki zorunlu olarak keyfidir. Foucault'nun *Şeylerin Düzeni*'nde (*The Order of Things*) savunduğu gibi dil ve gerçeklik arasındaki düzenliliğin kendisi söylemin ürünüdür. Bu, dilin tamamının eğretilemeden ibaret olduğunu söylemenin başka bir yoludur. Kavrayışımızın bu eğretilemeli niteliği Magritte'in sanatında, özellikle Foucault'nun kaleme aldığı kısa ama önemli monografinin de konusunu oluşturan ünlü *Bu Bir Pipo Değildir* (This is not a Pipe) adlı tablosunda canalıcı bir noktadır. Magritte'in tabloları birer yapı-sökümdür ve *Tehlikeli İlişkiler* (Les Liaisons Dangereuses) adlı tablosunda dişi bedenini ele alma tarzı gösterge ve gösteren arasındaki keyfi ilişkinin ilgi çekici bir örneğidir. Sözcük ve gerçeklik bir dizi keyfi uzlaşım tarafından birarada tutulur.

Bundan dolayı, beden ve nüfus sorunu Foucault'nun toplum kuramında sürekliliği olan merkezi bir izlek olarak görülebilir. Aslında, Foucault şunu söylediğinde bedenin maddeci kuram açısından hayati bir tartışma konusu olduğunu iddia etmiş oluyordu: "İdeoloji sorununu ortaya atmadan önce, ilkin bedeni ve iktidarın beden üzerindeki etkileri sorununu incelemenin maddeciliğe daha bir yaraşır olup olmadığını merak ediyorum" (*PK*: 58). Foucault temelde bedenin uzun vadeli ussallaşması ve yönetimiyle, bedenin nasıl olup da çağdaş siyasetin ana hedefi olarak ortaya çıktığıyla il-

gilenmekteydi. Foucault'nun tıp tarihlerinin, cinsellik çözümlemesinin ve disiplinler sorununa duyduğu genel ilginin gerisinde beden sorunu yatar. Foucault'nun kuramında bedenin bir toplumsal mücadele alanı olmasından ötürü, bedenle ilgilenmesi muhalefet ve direnişe duyduğu ilgiyle bağlantılıydı. Foucault'nun disiplin çözümlemesi, Weber'in ussallaşma izleği ve demir kafes eğretilemesiyle uyumlu bir beden toplumbilimini içermekteydi. Görmüş olduğumuz üzere, yaptığı tüm çalışmalarda, Foucault bedeni söylemlerin etkisi ve kurumsal-yönetsel pratiklerin sonucu olarak ele aldı. Tıpkı Weber'in dinsel çileciliği, bürokrasiyi ve askeriyeyi bedenin bir düzenlenişi olarak ele alması gibi, Foucault da disiplini bedenin bir yönetilişi olarak ele aldı. Aslında, Foucault'nun disiplini ele alma biçiminin basitçe Weber'in ussallık çözümlemesinin çağdaş bir uyarlaması olduğu savunulabilir; bu, ussallığın bürokrasi ve yönetimde kurumsallaştığı durumlar için özellikle böyledir. Bedenin yönetilmesi, sonuç olarak, toplumun yönetilmesinin temelidir (Turner, 1982a; 1982b; 1982c; 1984; 1985a).

Foucault'nun bedeni söylemin bir sonucu olarak ele alışında iki sorun saptamak mümkün. Birincisi, direniş ve muhalefet hakkında yazmaya girişmesine rağmen, eğer beden yalnızca söylemsel pratiklerin ürünüyse, bedenin nasıl olup da bir direniş kaynağı oluşturabileceğini anlamak zorlaşır. Foucault, modern görüngübilim geleneğinin canlı beden anlayışını yeterince değerlendirmiş olmaktan uzak gibi görünmektedir; örneğin,

> Merleau-Ponty'nin sunduğu çözümü Foucault'nun benimsemediği barizdir. Foucault açısından, arzunun bedeni görüngüsel yaşayan beden değildir. O elle tutulur, vücut bulmuş öznellik değildir... Foucault'nun bakış açısından arzu ne bedende dışavurulur, ne de beden arzunun yaşayan biçimidir (Lemert ve Gillian, 1982).

Kısacası, Foucault açık seçik bir cisimleşme kuramı geliştirmedi. Foucault'nun bedeni söylemin bir sonucu olarak ele alışında ikinci sorun, cisimleşme yoluyla gerçekleşen direnişe ilişkin bir kuramının olmamasından ötürü, demir kafesten nasıl bir çıkış yolu gösterdiğini anlamanın zor olmasıdır. Foucault'nun panoptisizm, söy-

lem, iktidar ve bilgi çözümlemesinin içerimi yazgıcıydı; hayatının sonuna doğru düzen altına alınmaya nasıl direnilebileceğine dair bir açıklama sunma yönünde birçok girişimde bulunmasına rağmen, kötümserciliğe ve nihilizme bir seçenek sunamamıştır. Biyolojizmden, belirlenimcilikten ve ruhbilimcilikten kuramsal olarak kaçınma zorunluluğu, sonuçta beden görüngübiliminin önünü kesen bir doğalcılık karşıtlığıyla sonuçlandı.

Klasik toplumbilimi kuşatan belli bir nostalji vardır, ama Foucault'nun kavram öncesi deneyime yaptığı vurguda ve delilik ile suçluluğa duyduğu ilgide de nostaljik bir izlek bulunmaktadır. *Deliliğin Tarihi*'nde Foucault ussal olmayana, deliliğe ve çılgınlığa kahramanca değerler atfetti. Bu nostaljiden ötürü, Foucault bize panoptisizmden bir çıkış yolu gösteremedi ve direniş ile karşı-belleğe yaptığı göndermeler aslında etkisiz karşı çıkış betimlemeleri olarak kaldı. Daha kesin terimlerle söylenecek olursa, Foucault'nun felsefesi ile siyaseti arasında güçlü bir bağ olup olmadığı belirgin değildir; aslına bakılırsa, felsefi konumu toplumsal kurumları dönüştürmek üzere girişilecek geniş ölçekli siyasal etkinliği dışlıyor gibi görünmektedir. Foucault'nun söylem kuramında gerçek siyasete nasıl geçebileceğimiz belli değildir, çünkü mikro-siyasetin muhalif karakterine sürekli göndermede bulunulmasına karşın, herhangi bir sistemli alternatif stratejiler ya da hedefler dizisi önermeyi reddetmiştir. Foucault'nun kendi perspektivizmi devrimci ya da reformcu bir söyleme ve bunlara eklemlenen siyasal pratiklere ayrıcalıklı bir yer ayrılmasını olanaksızlaştırmaktadır. Foucault saldırgan muhalefetten çok, olsa olsa bireyselleşmiş bir yıkıcılık biçimi önerebilirdi (Patton, 1984/5). Robert Merton'ın anomi (kuralsızlık) kuramı çerçevesinde söylenirse, Foucault bir geriçekilmecilik stratejisini tahakküm siyasetine verilebilecek ana yanıt olarak betimledi. Foucault, yapısalcılık etiketini reddetme girişimlerinde bulunduysa da, yapısalcılığı çevreleyen sorunlardan asla tamamen kaçınamadı; öyle ki çözümlemelerinde eyleyen ya da özne genellikle sadece söylemin kuklası ya da dilin papağanı olarak yer alabiliyordu. Foucault'nun beden sorununa dair yaptığı çözümleme örtük bir yapısalcılığı içeriyordu. Buna

göre, beden bir direniş alanı değil, sadece anatomi ya da hukuk haritasının inşasıydı. Foucault'nun sözünü ettiği beden soyut bir kendiliktir, tarihsel söylemlerin inşa edilmiş sonucudur.

Nietzsche'nin Bedeni

Foucault'ya dair önerdiğimiz bu yorum çeşitli vesilelerle birtakım eleştiricilerin meydan okumasıyla karşılaştı elbet. Özellikle Barry Smart (1985) "iktidarın olduğu yerde direniş de vardır" diyen sloganı inceleyerek Foucault'nun iktidar çözümlemesini ikna edici bir şekilde savundu. İktidarın yalnızca özgür özneler üzerinde uygulanmasından ötürü, iktidar çözümlemesinin aynı zamanda özgürlük sorununu (iktidarın sınırlarını) gündeme getirmesi gerekir. İktidarın varoluşu zorunlu olarak istencin direnişini içerir; bundan dolayı, siyaset tahakküm güçleri ile öznenin istenci arasında bitimsiz bir mücadele haline gelir. Foucault, eleştiricilerine bir yanıt olarak kaleme aldığı "Özne ve İktidar" (1982) başlıklı yazısında, yetkecilik karşıtı mücadelelerin doğasına ilişkin bir açıklama sundu. Bu siyasi mücadelelerin şu ayırt edici özellikleri vardır: Tek bir ülke ya da siyasal sistemle sınırlı değildirler. Bu mücadeleler iktidarın uygulanış biçiminden ziyade "iktidarın etkileri" üzerinde odaklanır. Uzak gelecekteki bir devrimi hedeflemekten daha çok, hemen olacak bir değişim peşinde olmaları anlamında dolaysızdırlar. Bireyin statüsüyle ilgilidirler ve bireyi cemaatten kopartan ve bireyleştiren pratiklere saldırırlar. Modern yetkecilik karşıtı mücadeleler uzmanlık bilgisinin ve bununla birleştirilen yönetim kurumlarının ayrıcalıklarını hedef alırlar. Son olarak, bu mücadeleler ("biz kimiz?" sorusunu sormaları bakımından) bireyselliği silen ya da tehdit eden tüm soyut bilgi biçimlerine karşıdırlar.

Direnişin karakterine ilişkin bu açıklamada bizim itiraz edebileceğimiz bir yan yok; ama yine de Foucault'nun delilik, disiplin ve tıp konusundaki belli başlı çalışmalarında bir direniş kuramının ve mücadele tarihinin bulunmadığını savunmak istiyoruz. Bütüncül yönetim konusundaki asıl çalışmaları özgürlük ve iktidar arasındaki mücadeleye pek yer bırakmamaktadır. Mücadelenin doğa-

sına ilişkin biçimsel açıklamasının tarihsel çalışmalarında bir karşılığı bulunmamaktadır. O nedenle, Foucault'nun eleştiricilerini tatmin edebilmek için bu türden açıklamalar ortaya atmaya zorlandığı, ama vurgudaki bu değişikliğin Foucault'yu bütüncül iktidar sistemleri olarak klinik, hastane ve cezaevi konusundaki erken dönem çalışmalarını yeniden çözümlemeye yöneltmediği sonucuna varıyoruz.

Bunlardan daha önemli olan bir konu da, Foucault'nun getirdiği yorumun temelde Nietzsche'nin iktidar istenci kavramının bir yeniden dilegetirilişinden ve yeniden önerilmesinden ibaret olmasıdır. İstenç kavramı Nietzsche'nin bütün felsefi bakış açısının temel bir bileşkesiydi:

> Düşüncem o ki her özgül beden mekanın tamamına egemen olmaya ve gücünü (iktidar istencini) genişletmeye, sonra da uzanımına direnen her şeyi ite kaka uzaklaştırmaya çaba gösterir. Ancak, bu çaba sürekli olarak öbür bedenlerin benzer çabalarıyla karşı karşıya gelir ve bunların içinden kendisiyle yeterince ilişkili olanlarla bir düzenleme ("birlik") içerisine girer: Böylece, iktidar için elbirliği yaparlar. Ve süreç böylece sürer gider (*WP*, pasaj 636).

Schopenhauer'un peşi sıra Nietzsche de arzulamayı ve çabalamayı hayat görüşünün merkezi bileşeni kıldı, ama bu hayat görüşünde, insanlar kendi istemleri yoluyla yazgıcı bir sistemde kapana kısılıp kalmaktan ziyade, istençlerini gerçekleştirip edimselleştirdiklerinde neşelenirler. Buna göre, bütün değerlerin yeni baştan değerlendirilmesi açısından istencin cisimleşmesi esastı ve sonuçta bu değerlendirmeler sağlığın ve sağlıklı bedenlerin görünümleriydi. Bundan dolayı, ortaya çıkan sonuçta mücadele çözümlemesi bizi gerisin geri bir beden kuramına götürür.

Şimdi, Foucault'nun Nietzsche'yle ilişkisi sorununa geri dönebilecek bir noktaya vardık. Nietzsche'nin, perspektivizminden ötürü, çok sık bir biçimde, anlamlı bir seçenek sunmaktan ziyade aydının seçkinci mahremiyetine ve istencin usdışılığına kaçıp sığınarak sadece olumsuz ve kötümser bir dünyevi toplum eleştirisi ortaya koyan bir düşünür diye ele alındığını savunmak olanaklı.

Nietzsche'nin Alman kültürüyle, nihilizmle ve Tanrının ölümü izleğiyle ilişkisi bu basit iddianın öne sürdüğünden daha karmaşıktı elbet. Nietzsche'nin felsefesinde nihilizm bir meydan okuma; özellikle değerlerin yeni baştan değerlendirilmesi ve sağlıklı bir varoluş biçiminin geliştirilmesi doğrultusunda bir meydan okumaydı. Dahası, Tanrının ölümü nostaljik bir olay değil, özgürleşmenin önemli bir görünümü ve ahlaki özerklik doğrultusunda atılmış zorunlu bir adımdı. Tanrının ölümü bir trajedi değil, yeni bir ahlaki varoluş kipi için verilen sözdü. Nietzsche'nin ahlak izlencesinin bir parçası olan yeniden inşanın bu boyutunu Foucault paylaşmadı. Foucault'nun felsefesinde, birer olumlu öğreti olan ve nihilizmin, geriçekilmeciliğin ve umutsuzlukta boğulmanın panzehirini oluşturan değerlerin yeni baştan değerlendirilmesine, ebedi dönüşe, gündelik hayatın küçük şeylerinin selamlanmasına, *amor fati*'nin ilanına ve iktidar istencine benzeyen hiçbir şey yoktur. Biz burada, nihayetinde Nietzsche'yi umudun ve özgeciliğin modern bir Hıristiyan filozofu olarak gören Walter Kaufmann'ın (1974) yaptığı gibi, Nietzsche'yi evcilleştirmeye çalışmıyoruz elbet. Yaptığımız yalnızca olumsuz kültürün tehditlerine ve kişisel umutsuzluğa karşı, Nietzsche'nin hayatın yeniden inşasına bağıtlı felsefi bir izlenceye sahip olduğunu öne sürmek. Nietzsche'nin amacı, bir felsefecinin erişebileceği "en yüksek durum" olarak gördüğü varoluşla Dionysosçu bir ilişkiye geçmeyi başarmaktı. Bunun tersine, Foucault söylemin yapısökümüne bir alternatif önermedi ya da böyle bir seçeneğe işaret etmedi.

Nietzsche ile Foucault arasındaki bu farklılığın beden sorunuyla ilintili olduğunu savunmuştuk. Foucault'nun bedeni tıbbi-cinsel söylemlerin bir sonucu olarak görmesine karşılık, Nietzsche'nin beden konusunda çeşitli düzeylerde işleyen daha karmaşık bir görüşü vardı. Sözgelimi, Nietzsche bedeni siyasal, toplumsal ve sanatsal tartışmaların bir eğretilemesi olarak görüyordu, ama bedeni gerçek bir kendilik olarak fizyolojik terimlerle kavramlaştırdığı da bir gerçekti. Nietzsche'nin tıp ve fizyolojiye gösterdiği ilgi kendi fiziksel hastalığıyla yakından ilintili olduğu gibi, geçerli bir ahlakın temelini oluşturacak geçerli bir sağlık bi-

çimi arayışıyla da bağlantılıydı. Nietzsche'nin hastalığı hayatının ve felsefesinin geçici bir görünümü olmayıp, bütün bakış açısının merkezi ve başat bir sorunuydu. Mektupları sağlığına, felsefeye, tıbba ve kültürün bunalımına ilişkin birbirleriyle ilişkili tartışmalarla doluydu (Fuss ve Shapiro, 1971). Nietzsche'nin felsefesi sağlık sorunuyla derinden ilgilenir. Alman kültürünün önemli ölçüde hasta olduğunu düşünüyor ve kendisine zamanının toplumsal virüsünü anlamakla görevli toplum hekiminin kültür ruhbilimcisi rolünü atfediyordu. Yazılarının çoğunluğu kendi bedeninin hastalığı ile toplumsal bedenin hastalığı eğretilemesi üzerineydi. Tarihsel yazılarında, sağlık eğretilemesini modern öncesi toplumları betimlemek üzere kullandı; örneğin, sağlık hakkındaki tartışma Yunan toplumuna dair çözümlemesinin önemli bir boyutunu oluşturuyordu. Ayrıca, düşünceleri tüketen bir organ olarak zihin ile fizyolojik süreçler yoluyla enerji üreten sindirim sistemi arasında bir koşutluk ve benzeşim kurdu. Beyindeki kötü düşünceler sindirim sistemindeki çürük yiyecekler gibidir. Sağlık ve hastalığa yapılan bu göndermelerde, sağlık eğretilemesi ve bedenin fizyolojisi sürekli ve zorunlu olarak birbirine karışır. Dini bir uyuşturucu olarak niteleyen Marx'ın çalışmasına benzeyen belli pasajlarda, Nietzsche dini ağrı kesici olarak gördü. Nietzsche'ye göre zaten papazlar da hayatlarını daima insanların hastalıklarını uyuşturarak kazanırlar. Dinin, vahim bir şekilde hasta olanlar üzerinde yatıştırıcı bir etkisi olabilir, ama yanlış bir şekilde uygulandığında da sağlıklı bedenleri tahrip eder. Buna ek olarak, Nietzsche hastalığı sağlığa kavuşturacak bir itki biçimi olarak gördü. Hastalık genellikle sağlıklı bir bedene karşı arzu edilen bir meydan okuma olarak görülür. Bu meydan okuma sağlıklı bedeni yeni eylem ve gelişim biçimlerine yüreklendirir. Hamileliğin daima yeni bir durumun başlangıcı olmasından ötürü, Nietzsche bu anlamda hastalığı sıklıkla hamilelikle bir tutmuştur. Sonuç olarak, Nietzsche genellikle ahlakın ve düşüncelerin fizyologu olmak konusunda yazmıştır. Zihnin ve bedenin aynı türden hastalıklara ve tedavilere yanıt vermeye eğilimli olduğunu ortaya atmıştır. Nitekim, Nietzsche'nin gerçekten hastalanmasına neden olan Wagner'in

müziğiydi ve Nietzsche çareyi Mozart'ın *Reqiuem*'ine dönmekte buluyordu.

Nietzsche'nin çözümlemesinde ve düşüncelerini sunma üslûbunda sindirim sistemi eğretilemeleri önemliydi. Nietzsche, kendinden beklenecek bir tarzda, bağırsaklardan kaynaklanan üstünlükler hakkında yazmış; ana yemekten önce çorba içmek, fazla haşlanmış et, yağlı sebze yemekleri yemek ve ağır tatlılar tıkınmak gibi alışkanlıklarının sonucunda Almanların bağırsaklarının iç kısımlarının hantallaştığından söz açmıştı. Zayıf fiziksel sindirim nihayetinde zihinsel hazımsızlığa yol açıyordu. Feuerbach gibi Nietzsche de yemek yemenin, doğanın insan etkinliği tarafından sahiplenilmesinin temel bir yolu olduğunu düşünüyordu. Yemek yeme, varolma ve düşünme arasındaki başlıca bağlantıydı.

Nietzsche'nin "beden" terimini kullanma biçimi oldukça karmaşık, aynı zamanda aldatıcı ve mizahiydi. Richard Schacht (1985: 270) bizi Nietzsche'yi gereğinden fazla harfiyen yorumlamamamız konusunda uyarır. Nietzsche "beden ve fizyoloji"yi felsefesinin "başlangıç noktası" olarak aldığını öne sürse de, herhangi basit bir anlamda maddeci olmadığı da biliniyor. Bedene yaptığı göndermeleri sıklıkla bir şok etme taktiği olarak kullanmıştı. Sözgelimi, "belki de tinin tüm bir evrimi beden sorunundan ibarettir" diyebiliyordu (*WP*, pasaj 676). Gelgelelim, tutarlı amaçlarından biri de geleneksel felsefedeki zihin/beden ve tin/madde gibi katı ikileştirmelerden kaçınmaktı. Nietzsche'nin amacı konusunda Schacht yararlı bir özet sunmaktadır. Spinoza'nın tekçiliğine karşı, Nietzsche,

> hareket noktası olarak, statümüzü başka hayat biçimleri arasındaki belli bir hayat biçiminin kerteleri olarak kabul eden doğalcı bir insan gerçekliği anlayışı geliştirmeye çalışır; deneyimimizin ve etkinliğimizin tüm boyutlarıyla uğraşırken bu bakış açısını elinde tutar ve böyle yaparken *hem* "ruh-varsayımı"ndan *hem de* "şey-varsayımı"ndan kaçınır (Schacht, 1985: 271).

Bu açıklamaya üç koşul eklemeliyiz. Birincisi, beden Nietzsche'nin cisimleşmiş direniş olarak iktidar istenci görüşünün temel

bir görünümüydü. İkincisi, benim bedenim toplumsal karşılıklılığın gündelik dünyası içerisinde yer alır. Üçüncüsü, bizim cisimleştiğimiz olgusu Nietzsche'nin toplumsal gelişimin ahlaki bir ölçütü olarak sağlık nosyonu görüşünün önemli bir parçası haline gelmişti. Beden nosyonu Nietzsche açısından yalnızca kullanışlı bir eğretileme değildi.

Gelgelelim, Nietzsche bedeni, bedenin sağlığını ve hastalığını epeyce bireyselleştirilmiş terimler içerisinde gördü. Öyle ki, ben bir bedene değil, daha ziyade bedenime sahibimdir ya da daha şık terimlerle söylenilecek olursa, sorun benim eşsiz bir biçimde cisimleşmemdir. Nietzsche, düşünümsüz bir dolaysızlık olmaya dair bir açıklama sunmakla ilgilenmesinden ötürü, Foucault'dan farklı olarak, bedeni yönetsel pratiklerin tekbiçimli ürünü olarak görmedi. Nietzsche'nin tekbiçimli bedeni reddetmesi, hatalı bir biçimde önceden nesneler arasında tekbiçimlilik olduğunu varsayan nicelleştirmeye beslediği daha genel düşmanlığın bir parçasıydı. Nietzsche'ye göre, beden tekbiçimli değildir ve daha önemlisi benim beden deneyimim zorunlu olarak benzersiz ve özeldir. Nietzsche şöyle yazmıştı:

> Kendi başına sağlık diye bir şey yoktur ve bir şeyi bu biçimde tanımlama yönündeki tüm girişimler acınası başarısızlıklarla sonuçlanmışlardır. Bedeniniz açısından neyin sağlıklı olduğunun belirlenmesi bile sizin amacınıza, ufkunuza, enerjinize, itkilerinize, hatalarınıza ve her şeyden önce de ruhunuzun ideallerine ve hayallerine bağlıdır. Nitekim, bedenin sayısız sağlıkları vardır; benzersiz ve kıyaslanamaz olanın başını yeniden kaldırmasına daha fazla izin verdikçe, "insanların eşitliği" dogmasından vazgeçtikçe, tıp adamlarının da normal diyet ve bir hastalığın normal seyri gibi kavramların yanı sıra normal sağlık kavramını da terketmeleri gerekir (*GS*, pasaj 120).

Cisimleşmenin benzersiz bir bireysellik olduğunu belirten bu anlayış Foucault'nun bedeni anatomi haritalarının, siyasal pratiklerin ve hukuki yordamların bir sonucu olarak açıklamasına epey yabancı kalacaktır. Kısacası, Nietzsche'nin bedeni bir çözümleme konusu olarak ele almasının yapısal çözümlemeden ziyade Epiku-

roşçu maddecilikle, genç Marx'ın yazılarıyla ve Feuerbach'ın duyumculuğuyla daha yakın bir ilişkisi vardır. Bundan dolayı, Nietzsche bedenin disiplin tarafından ussallaştırılmasının tarihini yazmaktan ziyade, ahlak tartışmasının odağını oluşturan yaşayan bedene dair bir açıklama sunmaya çalıştı. Nietzsche'ye göre, dinç bireylerin ve değerli toplumların amacıdır sağlık. Felsefesi hastalığın karşıtı sağlıklı varoluşun ahlaki değerlerine yaslanıyordu ve bir değer olarak cisimleşmeye duyduğu bağlılık Dionysosçu biçimsiz enerji ilkesinin önemi konusundaki düşüncesinden kaynaklanıyordu.

Beden kuramcıları olarak Nietzsche'nin ve Foucault'nun bu çözümlemeleri tartışmalıdır. Örneğin, Alan Megill (1985) Nietzsche ve Foucault'nun bedeni bir inşa olarak kavrayan ortak bir estetik görüşü paylaştıklarını savundu. İkisi de doğayı insan öznelliğinin ürünü diye görmek bakımından doğalcılık karşıtıydılar. Marcuse ve eleştirel kuramcılardan farklı olarak, Foucault içgüdüsel hazların neşesini selamlamamıştı, çünkü herhangi bir doğal düzen nosyonunu reddediyordu. Bu yoruma, Foucault'nun beden üzerine doğalcılık karşıtı bakış açısının kimi boyutlarının Antonin Artaud'nun usdışıcılığından kaynaklandığı varsayımını ekleyebiliriz. Artaud, bedeni hayatın gerçekleştirilebileceği duyguların mevkisi olarak görmesine rağmen, sonuçta birliği organları tarafından tahrip edilen bedenden nefret etmişti (Esslin, 1976: 105). Artaud, insanın özgürlük ve özerkliğe, ancak insana "organsız bir beden" verildiği takdirde erişebileceğini ileri sürmüştü. Devrimci zalimlik estetiği, yalnızca başka bir ussal tahakküm biçimi olarak değerlendirdiği Marxçılığa yönelttiği eleştirisinin bir parçasıydı. Nietzsche, Artaud ve Foucault'daki beden görüşünün tehlikeli yanı, bizi şok ederek normallik ve doğallık kavramlarından duyduğumuz hoşnutluğu bozma girişimidir. Bu yazarların estetik öğretisi, ister Sokrates söz konusu olsun ister Hegel, Dionysosçu bir sistem eleştirisinin parçasıydı. Benzerlikler söz konusu olsa da, Nietzsche'nin eğretilemeli bir beden görüşüne ek olarak, içgüdüsel yaşama ve cisimleşme olarak varoluşa dair açık bir değerlendirmeye sahip olduğunu savunacağız. Tamamen doğalcılık karşıtı olan bir çerçeveden iktidar istencini anlamak zordur.

Foucault estetik bir eleştiri aracılığıyla ulaşılan bir düzenleme olması bakımından ussallığa karşı çıkan bir Fransız geleneğine bağlıyken, Nietzsche'nin beden üzerine görüşü derinden derine Alman hayat-felsefesinin Hegel'e yönelik itirazları tarafından biçimlendirilmişti. Daha önce görmüş olduğumuz üzere, Nietzsche'nin istenç, tragedya ve değerler çözümlemesi Schopenhauer'un felsefesiyle yakından ilintiliydi. Nietzsche, daima bir oluş ve bitiş halinde olan bir bitimsiz devinim olarak istenç düşüncesini Schopenhauer'dan türetmişti. Schopenhauer, *Kalıntılar ve Kırıntılar*'da (*Parerga and Paralipomena*) hayatı neredeyse Darwinci denilebilecek terimlerle betimlemişti:

> Varoluşumuzun kendisini destekleyecek daima fani ve yitip giden şimdiden başka hiçbir temeli yoktur; dolayısıyla da özleyip durduğumuz durgunluk için hiçbir olasılık barındırmayan sürekli *devinim* varoluşumuzun asli biçimidir. Bizler durmaya çalıştığı takdirde kaçınılmaz olarak düşecek olan ve bacaklarını ancak koşmayı sürdürerek kullanabilen, bayır aşağı koşan bir insana benziyoruz... Nitekim, dur durak bilmemek varoluşun özgün biçimidir (Schopenhauer, 1974, c.2: 284).

Bu bitimsiz devinim can sıkıntısının da yardım ettiği iki eğilim (açlık ve cinsel itki) tarafından sürdürülür. İstencin dışa dönük tezahürüdür beden; ama ahlaki ve düşünsel hayatımızın, organlarımızın bir sonucu olduğu da bir gerçektir. Eğer sinirliysek ya da canımız sıkkınsa, bu "safranın bir aşırılığı"dır; eğer üzgün ya da kaygılıysak, bu "olasılıkla bağırsaklar"dan kaynaklanıyordur (Schopenhauer, 1974, c.2: 176). Bizler bu türden uygunsuz olguları düşünselleştirme yoluyla perdeleriz. Bu bakış açısı aşağıdaki düşüncelerin savunulduğu *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'da (*The World as Will and Representation*) daha bir barizdi:

> bedenin bölgelerinin, istencin kendisini dışavurduğu ana isteklere ve arzulara tamamen karşılık gelmesi gerekir... Dişler, gırtlak ve bağırsak kanalları nesnelleşmiş açlıktır; üreme organları nesnelleşmiş cinsel itkidir; kavrayıcı eller ve çevik ayaklar temsil ettikleri istencin daha dolaylı çabalarına karşılık gelir (Schopenhauer, 1969, c. 1: 108).

Nietzsche bu istenç felsefesini alıp bizim dünyada olmaklığımızın neşeli bir kabulüne dönüştürdü. Schopenhauer'un olumsuz istenç felsefesinin (dünyanın Buddhacı kabulü ve nirvanaya ulaşma özlemi) yerine, nihilizmin başlıca alternatifi olarak güç kötümserciliği konuldu.

Son olarak, Nietzsche ve Foucault arasında öznelerarasılığa ve karşılıklılığa verilen önem açısından temel bir farklılık vardı. Aslında, gündelik karşılıklılığın doğası bütün olarak Foucault'nun çalışmalarında göremediğimiz bir boyuttur. Bu çalışma boyunca, Nietzsche'nin gündelik hayatın "küçük şeyler"inin önceliğine özel bir ağırlık verdiğini savunduk, çünkü Nietzsche düşünselleştirilmiş usyürütmenin bu daha önemli deneyim dünyası ve toplumsal karşılıklılıktan türediğini ve bu dünya üzerinde bir asalak olduğunu düşünüyordu. Weber'den farklı olarak, Nietzsche'nin araçsal ussallık karşısında alışkanlığın ve duygulanımsal eylemin değerine önemli ölçüde bağıtlanması söz konusuydu. Nietzsche'nin ahlaklı/sağlıklı hayat anlayışı özünde aristokratik olsa da, kurumların düzenleyici üstyapıları karşısında gündelik etkileşimin "küçük şeyler"ine öncelik tanıyordu. Foucault'dan farklı olarak da, gündelik hayatın görüngülerinin sıradan dünyasındaki cisimleşmenin deneyime dayalı niteliğine ağırlık veriyordu. Aslında, Foucault toplumsal karşılıklılığın temeli ve insan deneyiminin özsel akışkanlığının çerçevesi olarak pek az bir gündelik gerçeklik anlayışına sahipti. Bu çalışmada, Foucault'nun bir sonuç olarak soyut beden kavrayışına karşıt bir şekilde, gündelik *habitus* içerisindeki yaşayan insan deneyiminin üç boyutu olarak cisimleşmenin, güçlü kılmanın ve kendileşmenin doğası üzerinde odaklandık. Hınç, karşılıklılık ve direniş anlayışını geliştirme girişiminde izlediğimiz temel yol bu oldu.

Cisimleşme

Bizim görüşümüzce, bir cisimleşme toplumbilimi görüngübilimin temel sorularına eğilme gereksinimi duyacaktır. Toplumsal cisimleşmenin doğasını en iyi, bir dizi açmaz aracılığıyla ifade edebiliriz ve bu açmazlar Foucault'nun bedeni ele alma tarzının kısıtlı

doğasını gözler önüne serer. Toplumsal bireyler olarak, bedenlerimizi hareketlerimizi ve arzularımızı daraltan ve kısıtlayan doğal bir sınır ve sabit bir çevre olarak yaşantılarız. Gelgelelim, bu fiziksel çevre, aynı zamanda, benim üzerinde hatırı sayılır bir egemenliğe ve kendiliğinden denetime sahip olduğum bana ait bir çevredir. Belli birtakım kategorilerde yer alan kişiler bedenlerine sahip değillerse de (örneğin, köleler), bizlerin bedenlerimize ilişkin kendiliğinden, dolaysız ve egemen bir kavrayışımız olduğunu belirten görüngübilimsel bir sav söz konusudur. Bu açmaz şu anlatım yoluyla ifade edilebilir: hem bir beden sahibiyim hem de bir bedenim. Bedenim basitçe yabancı, harici ve tuhaf bir nesnel çevre olmaktan ziyade canlı, dolaysız bir varlıktır. Pratik kavramlarla söylenecek olursa, bedenimin ölümü aynı zamanda kişisel ölümümdür ve varlığımın son bulması tikel bedenimin tarihiyle bitişiktir (sınırdaştır). Bu açmaz ayrıca şu anlatımla da ifade edilebilir: Bir bedene sahip olmama karşılık, beden teknikleri yoluyla ben aynı zamanda bir beden oluştururum. Erving Goffman gibi yazarların görmüş olduğu üzere, bizlerin cisimleşmesi sürekli ve düzenli beden çalışması pratiklerini gerektirir. İtibarımın canalıcı bir şekilde toplumsal karşılaşmalardaki cisimleşmiş mevcudiyetime yaslanabildiği bir toplumsal bağlam içerisinde, bu pratikler yoluyla fiziksel mevcudiyetimi sürekli olarak korur, yönlendirir ve sunarım. Yani, utanç duymanın ve kabahatli hissetmenin yıkıcı sonuçlarından kaçınabilmek için, yüz yüze etkileşime girmem ve bedenimi uyarlamam gerekir. Toplumsal itibarım açısından yüzümün temel bir önemi vardır ve kendimi değerli bir kendilik olarak sunabilmem açısından rezil olmaktan kaçınmam canalıcı önemdedir.

Cisimleşmemizin bu görünümleri, hastalık deneyimimizin bir sonucu olarak ön plana taşınır. Hastalık, bedenlerimiz üzerindeki denetimimizi kısmen yitirdiğimiz, organlarımızı şeyler gibi yaşantıladığımız zaman ortaya çıkan bir yabancılaşma biçimidir. Oliver Sacks özgül illetler (Parkinson hastalığı, migren ve Anton sendromu) üzerine kaleme aldığı ciltlerde, kaza ve hastalık görüngübilimini parlak bir şekilde kavrar. Sacks, bir dağ tırmanışı sırasında geçirdiği kazanın ardından, *Üzerinde Durulacak Bir Bacak*'ta (*A Leg to Stand On*, 1986) yararsız bacağını nasıl da bir

nesne ve bir yokluk olarak yaşantıladığını betimler. Bu bunalım daha ziyade, en sonunda gerçeklik ve varlık duygusuna meydan okur hale gelen bir "içsel kesilme"den ıstırap çekmek gibi bir şeydir. Bir organı kesilip alınmış kişinin cinneti, hortlak bir uzvun gerçeklik karmaşasına yol açtığı "*somatophrenia phantastica*" olarak tanımlanmıştır. Varlığın bu bunalımları bir "nevro-varoluşsal patoloji"yle sonuçlanabilecek kişisel kimlik hakkında sorular doğurur. Bundan dolayı, son çözümlemede bizim kesinlik duygumuz bir beden-deneyimidir.

Foucault'nun kalıntı yapısalcılığı direnişin mevkisi olarak –varlığın iktidar istencinin yerlemi olarak– toplumsal bir cisimleşme görüngübiliminin gelişmesini önlemiştir. Bunun tersine, Nietzsche, istenç felsefesinin zorunlu bir görünümü olarak cisimleşmenin bir çözümlemesini öndelemişti. Ayrıca, Nietzsche, Schopenhauer'un kötümserci devinim çözümlemesini Dionysosçu bir şölene dönüştürmüştü. Bir tepeden aşağı koşmaya zorlansak da, koşmak da coşturucu bir deneyim olabilir –bir bacağı yitirmekten iyidir koşmak, ama tepelerden aşağı doğru dans etmek daha da iyidir.

Cisimleşmenin bu açmazları üzerine yaptığımız yorumun peşi sıra, toplumbilimin üç önemli görevi olduğunu savunduk. Bunlardan birincisi, güçlü kılma ve kendileştirme kavramlarıyla birleştirilmesi gerektiğini savunduğumuz insan cisimleşmesinin çözümlemesidir. Bizim kişisel cisimleşmemiz öznel ve güçlüdür. Toplumsal dünyanın bu görünümü çağdaş toplumbilim tarafından ihmal edilmiştir ve bu çalışmada biz, eylem toplumbilimi içerisinde eyleyeni anlayabilmek için kişilerin cisimleşmesine dair bir kurama gereksinimimiz olduğunu savunan bir konuma geçtik. Bir cisimleşme kuramı, bir direniş kavramının zorunlu bir bileşenidir; nihilist belirlenimciliğin panzehiridir. İkinci olarak, toplumbilim, eylem alışkanlığı olarak ifade edilebilecek gündelik hayat-alanındaki mübadele ve karşılıklılık sorunuyla ilgilenir. Bu toplumsal *habitus* dolaysız, pratik, deneysel, süregelen, yoğun ve her zaman mevcuttur. Karşılıklılığı simgesel ve simgesel olmayan malların süregelen mübadelelerinin toplam silsilesi olarak görebiliriz. Karşılıklılık, bizim cisimleşmiş varoluşumuzun temelde ve zorunlu olarak ancak toplumsal ilişkiler yoluyla desteklendiğini anlatır. Benim cisimleşmem gereksinimlerimi doyurabilmem ve arzularımı

bir ölçüde tatmin edebilmem için beni karşılıklılığa yöneltir, ama karşılıklılık aynı zamanda beni toplumsal ilişkiye sürükleyen gereksinimlerime yaslanır. Nitekim, biraradalık (*socius*) kişiselleştirilmiş gereksinimler dünyasından doğan bu sürekli ve dolaysız mübadeleye yaslanır. Karşılıklılık, bir birey olarak benim taleplerimin toplumsal işbölümü aracılığıyla ifadesini bulduğu cisimleşmenin yeri ve aracıdır. Cisimleşmem oldukça bireyselleşmiştir, ama bununla eşanlı ve kaçınılmaz olarak da toplumsaldır. Mücadele ve muhalefetin temel bir bileşeni olan güçlü adalet duygusu, karşılıklılığın gündelik dünyasından doğar. Toplumbilimin üçüncü görevi, makro-toplumsal düzenin başat kurumlarının çözümlenmesidir. Benim cisimleşmeme karşılık gelen bir iktisadi üretim ve yeniden üretim dünyası vardır. Benim güçlü kılınmama karşılık gelen hem baskıcı hem de güçlendirici olan siyaset alanı vardır. Benim kendileşmemle ilişkili olarak, düşünceyi ve iletişimi bir sirenler sistemi yoluyla kurumsallaştıran kültür, bilinç ve ideoloji dünyası vardır. Toplumbilim, kurumsal düzenlemenin makro dünyası ile karşılıklılığın gündelik dünyası arasında varolan karmaşık ve zor ilişkileri kavramaya çalışır. Benim cisimleşmem gerçeği bu dünyalar arasındaki önemli bir bağıntıdır. Sonuç olarak, beden toplumbilimin basitçe yeni bir çözümleme alanı değil, tüm toplumsal araştırmanın zorunlu bir parçasıdır; çünkü bir disiplin olarak toplumbilim, cemaatin yoğun gündelik dünyası içerisinde gereksinimlerini ve arzularını doyurmaya çalışan cisimleşmiş eyleyenler arasındaki süregelen mübadelelerden doğan biraradalığı anlamaya çalışır; bireyin *habitus*'u budur. Sonuçta, toplumbilimin öncelikle eyleyenlerin zorunlu olarak pratik nitelikte olan etkinlikleriyle ilgilenmesi gerekir, çünkü bir toplumsal eylemler toplumbilimi geliştirmek için, pratik gerçekliğin duyumsal dünyası içerisinde yaşanılan deneyime ilişkin bir kurama gereksinimimiz vardır.

Nietzsche'nin Toplumbilimi

Toplumbilimin görevlerinin bu şekilde sıralanması Nietzscheci bir toplumbilimin mükemmelen olanaklı olduğunu öne sürmektedir. Deneyime verilen ağırlık ve Nietzsche'nin biçimsel ussallığa

eleştirel yaklaşımı gözönüne alındığında, Nietzsche'nin toplumbiliminin oldukça öznel, düşünümsel ve kişisel bir niteliğe bürüneceğini savunabiliriz. Nietzsche'nin kendi felsefesi gibi bu toplumbilimi de, toplumsal görüngüler konusundaki cisimleşmiş varoluşumuz yoluyla gerçekleşen ve temelde kişisel olan deneyimimiz üzerine bir düşünüş niteliğinde olacaktır. Bizce beden sorunu Nietzsche'yi anlamada hayati bir önem taşıdığından ötürü, Nietzsche'nin toplumbiliminin varolma, iyi olma ve toplumsal olma arasında bir uzlaşımın gerçekleştirilmesini amaçlayacağını öne sürmek istiyoruz. Yani, sağlık sorunlarını varlık, toplumsallık ve ahlak sorunlarından şu ya da bu şekilde ayıran doğa bilimi paradigmasını reddetmemiz ya da sorgulamamız gerekir. Nietzsche'nin toplumbilimi, bireysel özerklik ve değerlerin yeni baştan değerlendirilmesi yoluyla gerçekleşecek olan kişisel sahicilik hakkında ahlaki bir savı içerir. Bu karşılıklılık ve cisimleşme toplumbilimi ideolojiyi ve devlet siyasetini eleştirmeye elverişlidir. Karşılıklılığın dünyası Devletin düzenleyici gücünün ve devlet ideolojisinin gizemselleştirici etkisinin özsel bir eleştirisini sağlar.

Bu çalışma boyunca Nietzscheci bir toplumbilimin olanaklılığı konusunda belli varsayımlar ortaya atmış olmamıza rağmen, aynı zamanda geleneksel olarak anlaşılan şekliyle toplumbilim ile Nietzsche'nin tasarısı arasında uzlaştırılması olanaksız belli çatışmalar olduğu görüşünü de kabul ettik. Tüm toplumbilim, hayatın düşünselleştirilmesi yoluyla toplumsal ilişkilerin bir ölçüde kavramsal olarak standartlaştırılmasını içerir. Tüm toplumbilim, hayatı herhangi türden bir sistem bazında görür –bu sistemin taslağı ne denli zayıf ve sistemli olmayan bir tarzda çizilmiş olursa olsun. On dokuzuncu yüzyılda Avrupa toplumlarındaki toplumsal denetim ve istikrar sorunlarına bir yanıt olarak ortaya çıkmış olmasından ötürü, toplumbilim bilgi ve iktidar ağının parçasıdır. Toplumbilim, toplumsal denetimin temeli haline gelen toplumsal bilginin özsel öğelerini sağlamasından ötürü, kimi açılardan Devletin gördüğü işi tamamlar. Bu anlayışa karşı, daha önce gördüğümüz üzere, Nietzsche normal, düzenli ve standart kavramlarına güçlü bir şekilde muhalefet etmişti. Kierkegaard gibi, Nietzsche de sı-

radışı olanı anlamakla ilgiliydi. Bizatihi bu hesaplama sürecinin genellikle bir yanlış anlamaya yaslandığını ya da en azından bu nicelleştirici süreçlerin sorgulanmaksızın kabul edilen belli bir tekdüzeliği önceden varsaydığını düşünüyordu. Bu konum Nietzsche'nin felsefesinin "rol" ve "statü" gibi kavramları gerektiren bir disiplinle uzlaştırılamayacağını ima eder. Bu kavramlar yalnızca henüz özgür olmayan insanlara uygulanabilir; bu kavramlar ahlaki eyleyenler olmadıklarından dolayı, henüz direnmeyi öğrenmemiş insanlar için geçerlidir.

Nietzsche üzerine yorumlar geliştiren kimi yazarlar Nietzsche'nin düşüncesinin bireyin ahlaki yaşamına saplanıp kalmış olmasından ötürü, "toplumsal" kavramına sahip olmadığını öne sürmüşlerdi. Şöyle bir iddiada bulunulmuştu:

> Tüm bu "bütünlük" lafazanlığına rağmen, Nietzsche bütünlüklü bir *toplum* tasavvur etmekle ciddi anlamda ilgilenmiyordu. Bütünlüklü *insanı* düşlüyor, ama bu insanın bütünlüğünü kolaylaştıracak ve destekleyecek toplumsal kalıplara yeterince ilgi göstermiyordu. Eski Yunan sanatına getirdiği yorumun aşırı bireyciliğinin karşılığı, toplumun öbür bireylerinin ya da işlevlerinin pahasına yaratıcı bireye ve onun yaratıcı bireyselliğinin toplumsal gereksinimlerine gösterdiği ilginin doğasında görülebilir (Silk ve Stern, 1981: 284).

Varoluşun korkunçluğuyla yüzleşen bizlerin üç kaçış yolu (din, sanat ve bilim) var, ama bu uyum sağlama patikaları da oldukça bireyseldir. Kimi başka eleştiriciler de Nietzsche'nin modern toplumun sorunlarına dair hiçbir değerli yorum getirmeyen sanatsal bireyselliğe verdiği önemin ve dinsel çileciliğe yönelttiği eleştirinin bütün bütüne çağaşımsal olduğundan yakınmışlardır (Stephens, 1986). Yine başka bir eleştirici grubu da, özgürleştirici Dionysos öğretisinin Nietzsche'nin yetkeci bir mertebe ahlakı anlayışınca kısıtlandığını savunmuştur (Schutte, 1984).

Nietzsche'nin profesyonel bir toplumbilim geliştirme tasarısının olmadığı açıktır. Yine, toplumsal ilişkilere felsefi bir sistem sağlama gibi bir niyeti olmadığı da en az o denli belirgindir. *Putla-*

rın Alacakaranlığı'nın açılış bölümü 'özdeyişler ve oklar'da, "bir sistem isteminin bir karakter sağlamlığı [bütünlük] yoksunluğu olduğu" gözleminde bulunur. Gelgelelim, Nietzsche'nin felsefesi bireyci olsa da, bu bireyciliğin yararcı bireycilikle alakası yoktur. Nietzsche'nin "bireycilik"i kişinin duygulanımsal hayatında –cisimleşmede– temellenir. Nietzsche'ye göre, toplumsal kurumlar duygulanımlara ve içgüdülere tepki olarak gelişir. Özellikle de Eski Yunan kurumları bireyleri kendi "iç patlamaları"ndan korumak üzere evrilen "koruyucu önlemler"den doğmuşlardır (*TI*, pasaj 10: 3). Eski Yunan'ın Sokratesçi filozofları "arzulu içgüdü"nün yaratıcı gücüne karşıt bir kültürel eğilim oluşturdular. Nietzsche, bireyselliği boğan bir güç olarak cinselliğin önemine sürekli dikkat çekmişti. Gelgelelim, toplum ancak, kişi belli bir düzenlemeye tabi kılındığında; özgür insan standartlaştırıldıktan sonra olanaklıdır. Aslında, topluma "geçebilmek" için, içgüdüsel itkilerin derin bir dönüşüme uğraması (ya da uygarlaştırılması) gerekir; bu anlamda toplumsal insan, toplumsallaşma yoluyla gerçekleşen bir çürüme biçimidir. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üzerine*'de, insan hayvanların toplumsal hayata geçmeleriyle beliren bir durumdan yakınmıştır:

> (insan hayvanlar) düşünmeye, çıkarsama ve hesap yapmaya, neden ve sonucu eşgüdümlemeye indirgendiler; bu talihsiz yaratıklar, "bilinç"lerine, en zayıf ve en çok yanılabilir organlarına (!) indirgendiler (*GM*, II: 16).

Toplumsal ilişkilerin varoluşu içgüdüsel enerjilerin içselleştirilmesini gerektirir ve bu hem olumlu hem de olumsuz sonuçları olan bir yasaklamadır. Olumsuz sonuç dini, çileciliği ve nevrozu içeriyordu; olumlu sonuç ise sanat ve müziği. Bundan, düşünme ve yaratmanın temelde toplumsal etkinlikler olduğu ortaya çıkmaktadır. Düşünme ve yaratma, Dionysosçu öğelerin Apolloncu biçimler tarafından toplumsal ilişkiler içerisinde işe koşulma yolunu temsil eder. Toplum, türün biyolojik yapısının dönüşümünün bir sonucu olarak varolur. Gelgelelim, ahlaklı bir kişinin ahlaki özerkliği yaşantılayabilmesi için sürekli olarak bu standartlaşmanın üstüne çıkması gerekir. Bu yorumun gayesi, Nietzsche'nin toplum-

sal kurumlar hakkında yazarken bizim içgüdüsel altyapımızın olgularından işe başladığına dikkat çekmekti.

Nietzsche'nin sorunları dile getirme tarzının genellikle bireysel kaynaklı görünmesine rağmen, ahlaki sistemlere, tarihsel değişmeye ve iktidara ilişkin çözümlemesi bu görüngülerin toplumsal olması gerektiğini varsayar. Örneğin, *İnsanca, Pek İnsanca*'da (*Human, All Too Human*) erdemin ortaya çıkışına dair tarihsel bir açıklama sunmuştur ki bu açıklama siyaset toplumbiliminin bir biçimidir. Ahlak, sonuçta sadece uzlaşımsal hale gelen zorlamadan doğar. Uzlaşımsal oldukları düşünülen toplumsal ilişkiler, doğal bir niteliğe bürünerek sona ererler. Toplumsal ilişkiler doğallaştırıldıkları andan itibaren, bir doyumlar nosyonuyla bağlantılı hale gelirler. Bu zorlama kalıpları uzun bir dönem boyunca birer erdem olarak görülür. Bunun sonucunda ahlaklı olmak yerleşik geleneklere boyun eğmek anlamına gelir ki bu da çelişkili bir biçimde bireylerin ahlaki özerkliğini zayıflatır. Bu ahlaki sistemler bir cemaatin korunması için gereklidirler ve ahlaki davranış toplumun bir eseridir. Bundan dolayı, vicdan Tanrının insanoğlundaki sesi değil, bir kuralı çiğnediğimizde suçluluk duymamıza neden olan toplumsallaşmanın sonucudur. Bu ahlak kuralları insanların kestirilebilir olmalarını sağlar. Ahlak kuralları, basit hayvansallığı önceden tasarlanmış toplumsal ilişkilere dönüştürür. Gelgelelim, Nietzsche içgüdüsel donanımımızın dönüştürülebilmesine rağmen, yok edilemeyeceğinin altını ısrarla çizer. Bunun bir sonucu olarak, toplumsal hayat içgüdüsel arzu, ahlak öğretileri, grup çatışmaları ve düzen altına alınma arasındaki sürekli bir gerilimden oluşur. Burada görüldüğü gibi, Nietzsche, toplumsal varoluşu ihmal etmek şöyle dursun, toplumsal görüngüyü tarih, kültür ve siyaset anlayışının önemli bir boyutu kılmıştır. Nietzsche öncelikle toplumbilim karşıtı bir düşünür değildi; bir sistem eleştiricisiydi.

Geleneksel toplumbilim, sistem karşısında eylemi vurgularken bile yapı, belirlenim ve kısıtlanım düşüncesine bağıtlıydı. Eylem üzerindeki yapısal sınırlanımlara birtakım göndermeler yapılmaksızın toplumbilimi kavramak zordur. Bunun tersine, Nietzsche'nin felsefesinin ahlaki çekirdeği, varlık üzerindeki sınırlammlarla ve varoluşun bu belirlenimleriyle başedebilen üst-insan üze-

rinde konumlanmıştı. Nietzsche belirlenim düşüncesini barındırmayan bir ahlak kuramcısıydı. Felsefesi tüm bireyler yapısal belirlenime tabidirler kuralıyla bağdaşmamasına rağmen, Nietzsche'nin özne konusundaki görüşünün bir eylem toplumbilimiyle ne ölçüde bağdaşabileceği de belirsizdir. Eylem toplumbiliminin kökeni belki de ussal, öznel "Ben"i vurgulayan Kantçı felsefeye dek uzanıyor olabilir. Bununla birlikte, Nietzsche'ye göre eylem varsayımı bilişsel "Ben"in söylensel özerkliğinde temellenmektedir. Bundan dolayı Nietzscheci bir tarzda "eylem düşünür" diyebiliriz. Nietzsche, Kant'ın ahlak sisteminin bariz evrenselciliğini yalnızca Kant'ın kendi yaşamına özgü boyutlarının bir ifadesi olduğu gerekçesiyle reddetti. Her iki halde de Nietzsche'nin tasarısı yapı toplumbilimiyle bağdaşmayabilir.

Post-modernist tartışmanın çerçevesi içerisinde, bizzat toplumbilimin modernist dönemle, yani sözgelişi 1850 ile 1968 arasındaki dönemle sınırlı olup olmadığı sorulabilir elbet. Comte'u kısıtlanımların bilimi sıfatıyla toplumun biliminin yazarı olarak görürsek eğer, toplumbilimin, Nietzsche'nin hem yapıyı hem de özneyi sorgulamış olmasından ötürü, Nietzsche'nin temel varsayımlarıyla bağdaşmıyor olması gerekir. Post-modernizm öznelliğin yapı karşısında, perspektivizmin sabit değerler karşısında, olumsallığın belirlenim karşısında, huzursuzluğun kendinden hoşnutluk karşısında zafer kazanması anlayışıyla bağıntılandırılır. Bu sorunu Durkheim'ın ve klasik toplumbilimin terimleriyle ortaya koyarsak, Nietzsche'nin Tanrının ölümü nosyonu ile toplumbilimde nedenselliğin taşıdığı önem arasındaki ilişkiyi ele alabiliriz. Nietzsche'nin Tanrının ölümünü kişisel potansiyelin keşfi olarak, yani herhangi bir mutlak varlığa tabi kılınmamış kapasitelerin keşfi olarak olumlu bir biçimde kavradığını görmüştük. Tanrının ölümü, uzlaşımsal ahlaki kısıtlanımdan bağımsız olarak öznelciliğin özgürleşmesi ve bireysel keşiftir. Nietzsche'nin "olduğun kişi ol" diyen ahlaki özdeyişinin benimsenmesi insanlık açısından büyük bir tarihsel işaretti. Dinsel bir çağın ahlaki kısıtlanımları Nietzsche'nin felsefesinde olumsuz ve sağlıksız olarak değerlendirilmiş ve öyle kavramsallaştırılmıştı.

Durkheim'ın *Dinsel Hayatın Temel Biçimleri*'nde (*The Elementary Forms of Religious Life*) tanrıtanırcı önvarsayımlar olmaksızın toplumsal varoluşun doğasının nasıl bir şey olabileceğini çözümlemeye girişmesinden ötürü, onun toplumbiliminde Tanrının ölmüş olduğu açıktır. Durkheim açısından toplumsal bütünleşme sorunu, değerler dünyasının görecilik sorunundan kaçabileceği mutlak bir standardın yokluğuyla bağlantılıydı. Gelgelelim, Durkheim'ın toplumbiliminde Tanrının toplumla bir olduğu yolunda üstü örtük bir izlek vardır. Durkheim, Tanrının ölümünü ve mekanik dayanışmaya yaslanan toplumun ortadan kayboluşunu çözümledikten sonra, dünyevi toplumun yeni bütünleşmesini açıklayabilmek ve bu bütünleşmeyi sağlama almak için "Tanrı"nın yerine "toplum"u koydu. Bu bakımdan, toplumbilim muhafazakâr evresinde öznel bireyi kısıtlanımdan özgürleştirmemiş, geleneksel tanrıbilimsel kısıtlanımları toplumun sözcük dağarcığına başvurarak yeniden yazmıştı. Bu durumda, "Tanrı"nm "toplum"la eş tutulması ölçüsünde, on dokuzuncu yüzyılda toplumbilimin aslında daima toplumsal bir tanrıbilim olarak kaldığını savunabiliriz. Bunun tersine Nietzsche, mutlak bir Tanrının yerini alan herhangi bir şeye yaslanmak zorunda kalacak her türden istikrar oluşturucu öğeye başvurulmasını reddetmişti. Bu bakımdan, Nietzsche'nin tasarısı klasik toplumbilimle uyumsuzdu. Gelgelelim, Nietzsche klasik toplumbilimin alternatif sonucu olarak post-modernliğe dair bir toplum kuramı sağlayabilir. Toplumbilimin Nietzsche'nin felsefesiyle uyuşup uyuşmadığı sorusunu yanıtlayabilmek için, ayrıca Simmel'e göz atmak zorundayız, çünkü birçok açıdan, Simmel'in toplumbiliminin kimi görünümlerini Nietzsche'nin modern varoluş sorunu hakkında ortaya attığı sorunların çözümü olarak görebiliriz.

Simmel ve Nietzsche arasında, kimilerinden bu çalışmanın daha önceki bölümlerinde dolaylı olarak söz ettiğimiz bazı açık koşutluklar var. En bariz koşutluk Nietzsche'nin perspektivizmi ile Simmel'in genellikle öğrencilik yıllarındaki Berlin'in özel karakteriyle birleştirilen göreciliği arasında kurulabilir. Ayrıca, Simmel'de estetik değerlere ağırlık verilmesi söz konusudur ki kimileri

bunun Nietzsche açısından da canalıcı olduğunu söylemektedir (Megill, 1985). Daha önemlisi, Simmel bürokrasi, kurum ve toplum gibi daha geniş yapısal kavramlara karşıt olarak deneyimin sürekli değişen gündelik dünyasına ağırlık verir. Simmel'in toplumlaşmayı (*sociation*) vurgulamak yoluyla "toplum" gibi kavramların şeyleştirilmesinden kaçınmaya çalıştığı gayet iyi bilinir. Özellikle şu noktanın vurgulanması gerekir:

> "Toplumsal yapı", "toplumsal sistemler" ve hatta "toplumsal kurum" gibi kavramların Simmel'in toplumbiliminde oldukça ikincil bir rolü vardır. Simmel (1890) erken dönem çalışmalarından itibaren, "toplum"un şeyleştirilmesinden ya da temel kabul edilmesinden kaçınmak için uğraşmış ve "toplumun insan tekinden daha fazla tümüyle kendi içine kapalı bir kendilik, mutlak bir kimlik olmadığı" konusunda ısrar etmiştir. "Geçmişin gerçek etkileşimleriyle karşılaştırıldığında toplum yalnızca ikincildir, yalnızca sonuçtur... bundan dolayı, toplumbilim şeyleştirilmiş bir toplum nosyonuyla uğraşmayı bırakıp toplumsal etkileşime ve toplumlaşma biçimlerine eğilmelidir (Frisby, 1985: 53).

Simmel'in savının izlediği yol, özellikle paraya dayalı kurumsal mübadele dünyasının, karşılıklılık ve karşılıklı bağımlılığın hayat sürecinden doğduğunu belirttiği *Para Felsefesi*'nde çok belirgindir. Tıpkı Nietzsche'nin felsefesinde hayat-gücü ve devlet kurumları arasında gerilim ve çatışkı olması gibi, Simmel'in toplumbiliminde de eylemin içeriği ile toplumsal ilişki biçimleri arasındaki çatışkının oluşturduğu daha genel bir trajedi söz konusudur. Bundan dolayı, Simmel'in toplumbilimini Nietzsche'nin modernlik eleştirisinin, Devlet ve ideoloji gibi şeyleştirilmiş kavramlara olan karşıtlığının bir gelişimi olarak görmek olanaklı. Çünkü hem Nietzsche hem de Simmel'e göre toplumbilim, hayvanlıktan "insanlık" kategorisinin ortaya çıkışı hakkında daha geniş bir çözümleme içerisindeki bir tasarı olacaktı.

Bundan dolayı, burada bir belirlenimler sistemi olarak toplum kavramının, belirlenimci çözümleme biçimlerinin anlamlı ve olanaklı olduğu özgül bir dönemle sınırlı olduğunu savunuyoruz. Bu

bakış açısından, hem Marxçılık hem de toplumbilim, (endüstri kapitalizminin yükselişinde olduğu gibi) tek tek olayların denk düşmesi açısından anlamlı olabilen özgül bir dönemin dünya görüşleri olacaktır. Gelgelelim, Simmel'in konumunu izleyecek olursak, belki de yalnızca sahici duygu ve deneyimin alanı olarak toplumlaşma kalıplarına ve karşılıklılık dünyasına eğilecek bir toplumbilim biçimi ayakta kalabilir. Nietzsche'nin tasarısını Simmel'in uygulamaya geçirdiği bir gerçekse de, Simmel'in toplumbiliminin gerçek anlamda cisimleşme sorusuyla ve cisimleşme, karşılıklılık, hınç ve kurumlar arasında varolan ilişkilerle örtüşmediğini savunuyoruz. Nietzsche'nin günümüz Fransız ve Alman toplum kuramlarında yeniden canlanmasının önemi, bu canlanmanın gündelik hayattaki karşılıklılığın çözümlenmesi çerçevesinde bir cisimleşme toplumbiliminin geliştirilmesini bir kez daha olanaklı kılmasında yatar.

Sonuç: Hegel'e Karşı

Modern düşüncenin birçok boyutunu Hegel'in felsefe sistemine karşı oluşan bir tepki olarak görebiliriz. On dokuzuncu yüzyılda, Hegelciliğin üç alternatifi vardı. Birincisi, Feuerbach, Hegel'in idealizmini reddetmiş ve insan eyleminin ahlaki bir ölçütü olarak kendi duyumculuk uyarlamasını geliştirmişti. İkinci olarak, Kierkegaard Hegel'in din çözümlemesinin *Eski Ahit*'te geliştirildiği haliyle imanın doğasıyla gerçekten bağdaşmadığını savunmuştu (Hohlenberg, 1954). Örneğin, Kierkegaard *Korku ve Titreme*'de (*Fear and Trembling*) İbrahim'in dininin evrenselci usa değil, imanın saçmalığına dayandırıldığını göstermişti. Üçüncü olarak, Schopenhauer bilgi karşısında istence öncelik vererek Hegel'i baş aşağı çevirmişti. Ayrıca, tüm istenci kötülük olarak görüp, Hegelci ereksel iyimsercilikle bütün bütüne bağdaşmaz olan kötümserci bir kişisel boyun eğme kuramı geliştirmişti. Hegelci sisteme gösterilen bu tepkilerin birkaç ortak noktası vardı. Bu tepkiler Prusya devletini evrensel usçuluğun en yüksek başarısı olarak gören Hegel'in siyaset kuramını reddediyordu. Soyut bilgi karşısında istence ve kendiliğinden oluşan deneyime ağırlık veriyor-

lardı; bireyi de sistemin karşıtı olarak kabul ediyorlardı. Saçmanın insan yaşamındaki önemini kavramalarından ötürü bu tepkiler bazı bakımlardan da usdışıcıydı.

Hegel'e verilen bu eleştirel yanıtlar, Nietzsche'nin Hegelci felsefenin mirasına yönelik kendi eleştirisinin bağlamını sağlamıştır. Nietzsche, Hegelci usçuluğu kısmen hakikatlerin yalnızca yorumlardan ibaret olduğunu belirten perspektivizm zemininde reddetmişti. Schopenhauer'u izleyerek, bilgi karşısında istenci merkeze koymuştu; usyürütme aslında ussallaştırmaydı. Nietzsche, sisteme bağıtlılığından ötürü Hegel'i bütünlükten yoksun bir filozof olarak değerlendirmişti. Hegelci idealizm "görünüş, değişme, acı, ölüm, bedensel olan, duygular, kader ile esaret ve amaçsızlık karşısında önyargılı olan" meslekten felsefecilerin ayırt edici özelliğiydi (*WP*, pasaj 407). Nietzsche asıl ağırlığı bilgiye değil, varoluşa veriyordu.

Nietzsche'nin Kierkegaard'ı okumamış olmasına karşılık, her ikisinin felsefe konusundaki görüşleri birbirine çok benziyordu. Karl Jaspers (1955), her ikisinin de usyürütmenin savlarına düşman olduklarını ve bundan dolayı, meslekten felsefeciler karşısında kuşkucu bir tavır takındıklarını savunmuştu. Her ikisi de "sistem"in köktenci muhalifleriydi. Varoluşun sonsuz bir yoruma açık olduğunu düşünmüş ve yeni bir varoluşsal hakikati iletebilmek için dolaysız olanlardan çok dolaylı yöntemleri yeğlemişlerdi. Düşünceleri temel sorunun varlık olduğu konusunda yöndeşme içindeydi ve böylece Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ının (*Sein und Zeit*) temelini hazırlamışlardı.

"Varoluşçuluk"un bakış açısından Hegel'e yönelik bu eleştiri modern toplumbilime, daha önce gördüğümüz gibi, modern kapitalizmde *Gemeinschaft* ilişkilerinin egemenlik kurmasına yönelik eleştirel bir yanıt olarak Tönnies, Simmel ve Weber aracılığıyla girdi. Hegelciliğe verilen olumsuz yanıt Foucault'nun ve izleyicilerinin eserlerinde, günümüz Fransız toplum düşüncesinin belli başlı bir niteliği olmuştur. Foucault'nun sistemlere ve disiplinlere karşıtlığı, bilgi karşısında varoluşu selamlaması ve saçmadan büyülenmesi, Nietzsche'nin günümüz deyişleriyle aktarılmasını temsil eder.

Foucault· Nietzsche'ye, öncelikle, kendiliğindenliğin iktidar/bilgi sistemleri tarafından düzenlenmesinin ve bireyin panoptik bir devlet tarafından tabi kılınmasının sıkı bir eleştirisini sunması bakımından başvurmuştu.

VII
Modernliğin Jesti

NIETZSCHE'NİN YOKLUĞU VE GERİ DÖNÜŞÜ

Nietzsche'ye dair yaptığımız bu çalışmada özellikle Weber, Freud, Adorno ve Foucault'nun çalışmalarını değerlendirerek Nietzsche'nin günümüz toplum kuramının kökenlerindeki ve gelişimindeki mevcudiyetini yeniden canlandırmaya giriştik. Nietzsche'nin bu şekilde yeniden kazanılması, Nietzsche'deki belli izlekleri modern değerlerin bunalımının oluşumu olarak açımladığımız modernlik, post-modernlik ve nostalji etrafında dönen bir tartışma içerisinde yürütüldü. Beden ve arzunun çözümlemesi yoluyla bu sorunun belli görünümlerine bir çözüm aradık. Son olarak, Nietzsche'nin neşeli bir bilim kavramının peşine düşerek cisimleşme, karşılıklılık ve direnişin bir serimlenişi yoluyla neşeli bir toplumbilim geliştirdik. Bu sonuç bölümünde, sözünü ettiğimiz yeniden kazanımın kısa bir taslağını sunuyor ve süregiden modernizm ve post-modernizm tartışması üzerine etik ve estetik sorunuyla ilişkili olarak kafa yoruyoruz.

Son yıllarda, Nietzsche'nin ortaya attığı konuların modern düşünce ve özgül olarak da günümüz toplum kuramı açısından taşıdığı anlamın ve önemin sürdüğüne dikkat çeken çalışmaların bolluğundan geçilmiyor (Dews, 1986; Deleuze, 1983; Gross, 1986; Kroker, 1985; Pütz, 1981). Nietzsche'nin olumlu bir hayat-felsefecisi olduğunu vurgulayarak, Nietzsche'yi, kültür eleştirisi büyük ölçüde sisteme ve sistemlere yönelik Hegelcilik karşıtı bir sav tarafından güdümlenen bir istenç felsefecisi olarak, Schopenhauer'un yer aldığı çizgiye oturttuk. Nietzsche'nin felsefesi ve özellikle bilgikuramı, Tanrının bir ikamesi olduğu gerekçesiyle sisteme herhangi bir başvuruda bulunulmasını dışlıyordu. Çünkü gerçekliğin kaotik bir oluş olduğunu savunan görüşün zorunluluğunu kabul eden Nietzsche, varlık çözümlemesini bir eğretilemeden

başka bir şey olarak göremezdi. Bu bakımdan, Nietzsche'nin felsefesi, ister dinde olsun isterse bilim ya da milliyetçilikte, yanlış bir teselli sunan ideolojilerin bir eleştirisi olarak görülebilir. Bu Nietzscheci bilgikuramının gayet iyi bilinmesine ve hakkında kapsamlı yorumlar bulunmasına karşılık, burada Nietzsche'nin küçük şeyler öğretisine özellikle dikkat çektik. Nietzsche eylemlerin duyumsal pratikliğini düzenleyen ve kısıtlayan daha geniş kurumsal oluşum yapılarına karşı gündelik dünyanın *habitus*'una ve karşılıklılıklar dünyasına dair bir felsefe sunar. Nietzsche tüm bireyselliği paramparça ederek, hayatı aşırı ölçülerde düzenleyen baskıcı devlet aygıtına karşı çıkan bir felsefeciydi. Bunun sonucu olarak da devletin hizmetlisi konumundaki felsefecilerin hasmıydı. Nietzsche'nin devlet ve devlet-ideolojileri eleştirisinin başlangıç olarak Alman toplumu bağlamında değerlendirilmesi zorunluysa da, bu bakış açısının daha kapsamlı bir anlamı olduğu açıktır. Nietzsche'nin bakış açısı hem tarihsel ussallaşma sürecinin hem de bürokratik kapitalizmin demir kafesinin temellerinden biri olarak araçsal usun derin bir eleştirisini sunar. Nietzsche'nin konumu, bilgi ve iktidar arasında ussal kurumlar biçiminde ya da en azından araçsal usçuluk biçiminde varolan ilişkiye dair eleştirel bir açıklama ortaya koyar. Çalışmamız öncelikle karşılıklılık, hınç ve arzu konusundaki bu konumu aydınlatmaya yönelik bir girişime odaklanmış olsa da, bu konumu geliştirme sürecinde Nietzsche'nin yirminci yüzyıl toplum düşüncesi bakış açısında bastırılışını yorumlamak zorunda kaldık.

Nietzsche'nin Weberci toplumbilimdeki mevcudiyeti, Weber'in eserlerinde karizma ve us, birey ve toplum, bilim ve anlam arasında bir dizi ünlü çelişkiye neden olan iktidar, iktisat ve ahlak etrafındaki bir dizi gerilimle birleştirilir. Nietzsche'nin ilan ettiği Tanrının ölümü gözönüne alındığında, Weber açısından belli başlı sorun, standartları saptayan kuralların olmadığı bir dünyada eylemin ya da bilimin, katı yönlendirmelerin olmadığı bir dünyada bir toplumsal varoluşun ya da herhangi bir mutlak duygusu olmaksızın kişisel bir yönelimin nasıl olanaklılık kazanacağıydı. Kesin ahlaki talimatların olmadığı bir dünyada amacın yokluğu Weberci

anlamda kişiliğin olanaklılığını zayıflatmıştı. Weber'in dünyevi bir kültür dünyasında anlamlı bir eylem toplumbilimi inşa etme yönündeki kahramanca girişimi, bilimin bir etkisi ya da koşulu olarak anlamsızlık sorununa verdiği bir yanıttı. Nietzsche'nin tanrıbilimsel mutlakçılığın sona erişini selamlamasına karşılık, Weber Tanrının geride bıraktığı boşlukla çoktanrılı ama dünyevi bir kültürdeki değer özgürlüğünün bunalımı olarak hesaplaştı. Weber'in devlet ve Kilise'ye özel bir gönderme yaparak yetke ve iktidar üzerine yürüttüğü bütün bir tartışmanın arkasında bu meşruluk sorunu yatar. Daha kişisel bir düzeyde, Nietzsche'den kaynaklanan meydan okuma, devletin, özellikle de Bismarck yönetiminin geride bıraktığı devletin bir çalışanı sıfatıyla, nasıl olup da dürüst bir insan olarak kalınacağıydı. Kısacası, Nietzsche'nin Weberci toplumbilim içerisindeki etkisi, ister siyasette olsun isterse bilimde, kişisel ve ahlaki sahicilik konusundaki çözümlenmemiş sorunlar etrafında görülebilir. Weber'in Nietzsche'ye verdiği yanıt, bilim ve siyasette bir çağrı ya da meslek (*Beruf*) kuramının geliştirilmesinde yatıyordu.

Nietzsche'ye göre bilgi, hem çıkara hizmet etmesinden hem de çıkarı belirlemesinden ötürü, temelde insan çıkarıyla ilişkiliydi elbet. *Tragedyanın Doğuşu*'nun merkezi önemi Sokratesçi felsefenin çocuksu ussal iyimserciliğini reddetmesinden kaynaklanıyordu. Nietzsche'nin bilimi, dini ve daha genel olarak sanatsal kültürü son kertede birer yanılsama olarak görmesine rağmen, bunlar zorunlu yanılsamalardı. Bundan dolayı, insanoğlunun basitçe kişisel bir güvenlik duygusu için değil, *İktidar İstenci*'nde belirttiği gibi "koru(n)manın yararlılığı" temelinde ayakta kalabilmek için bile gerçekliği şekillendirmek, yönlendirmek ve oluşturmak zorunda olduğunu savundu. Soyut kuramlaştırmayı gerçek korunmanın bakış açısından yararsız olması ölçüsünde reddetti. Darwinciliğin ve olguculuğun sahte iyimserciliğine karşı, şeylerin gerçekliğinin dolaysız bir algılanışı olarak Dionysos'ta bulduğu seçeneği ortaya koydu. Nietzsche'nin bilginin işlenmesini çıkarların çatışması bağlamında değerlendirmesine karşılık, Weber Nietzsche'nin kültür eleştirisini, tabi tabakaların taşıdığı hıncın bir ruhbilimine dönüş-

türdü. Yani, Weber Nietzsche'nin küresel eleştirisini iktisadi yararcılığın dinsel kökenlerine ilişkin sınırlı bir soruya dönüştürdü. Nietzsche hıncı basitçe dinsel kültürün temeli olarak değil, zihnin bir çileciliği, çileci ideal olarak ussallığın ortaya çıkışında temel bir etken diye görmüştü.

Hıristiyanlığın, dünya sorununu bir kurtuluş itkisi yoluyla çözmüş olmasına karşılık, Weber bu arayışı dünyevi bir ahlak düşüncesi çerçevesinde siyasal ya da bilimsel bir çağrıya dönüştürdü. Bunun tersine, Nietzsche böyle bir anlıkçılığı yalnızca bir yanılsama, oluş dünyasının kaotik akışına karşı bir korunma olarak görmüştü; anlıkçılık bu sorunu varlığın kavramsal aygıtına çevirmişti. Batıdaki bu oldukça usçu anlıkçılık modernliğin temellerinden birini, yani modernliğin anlamsızlığını hazırlarken, Weber bu ikilemden mesleki bir sorumluluk ahlakıyla kurtulmaya çalışmış ve böylece Nietzsche'nin Sokrates'e karşı Dionysosçu hayatı-olumlama ilkesi ile Apolloncu biçim ilkesinin bir karara vardırılması yoluyla değerlerin yeni baştan değerlendirilmesi –İsa'ya karşı Dionysos'un son çözümü– yönündeki talebinin önünü kesmiştir.

Gelgelelim, Nietzsche'nin peygamberlik ve karizmatik ahlaki önderlikten büyülenişini Weber de bir ölçüde paylaşmıştı. Weber'in Eski Ahit peygamberine dair görüşünde peygamberlik, dünyadan feragat edilmesinde yeni bir kişilik biçimi bulan aydınlanmış bir havariler topluluğu lehine sürüyü reddetmiştir. Sahici peygamberlik çölün yalnızlığı lehine sürünün takdirini reddetmiştir. Nietzsche'nin karizmatik önderlik hareketiyle ilişkisi her nasılsa muğlak kalmıştır (Schutte, 1984). Bir yandan, Dionysos hayatı-olumlayan cemaat, karşılıklılık ve cinsellik ilkesi yoluyla nihilizme bir alternatif sağlamıştı. Öte yandan, Nietzsche'nin sürüyü reddedişi ve Üst-insan öğretisi küçük şeyler öğretisiyle uzlaştırılması zor olduğu ortaya çıkan bir seçkincilik ahlakı yaratmıştı. Buna benzer bir gerilim, Weber'in tahakküm ve karizma yoluyla uygulanan yetke anlayışında mevcuttur. Demir kafes eğretilemesi yoluyla Weber neredeyse kendi dünyevi ahlak öğretisine ters düşecek şekilde, bürokrasi yoluyla gerçekleşen usçuluğun güçten düşürücü sonuçlarına bir alternatif sağlayacağını düşün-

düğü Almanya'da karizmatik bir yeniden canlanmanın oluşmasını umdu. Gelgelelim, hayat sürü açısından beden, gündelik hayat ve sıradan hazlar üzerinde yeni bir disiplin rejiminin kurulmasına yol açacak ussallaşmaya ve büyünün bozulmasına giderek daha fazla maruz kalacaktı.

Toplumbilimdeki herhangi bir etik tartışmasının eylem ve sorumlulukla ilişkili olarak bir kişi ve birey çözümlemesine yol açması gerekir. Weber'in toplumbiliminin bariz bir şekilde yöntembilgisel bireyciliğe yaslanmasına rağmen, Nietzsche "birey"in deneyim ve eylemi örgütleyen bir ilke olduğu sayıltısına epey kuşkuyla yaklaşıyordu. Nietzsche'ye göre, kişinin çoğulluğu bölünmez birey kavramında ortaya konamazdı. Ayrıca, Weber ussal seçim ve araçsal ussallık kavramlarına ayrıcalıklı bir konum tanıyan oldukça usçu bir eylem anlayışına bağlıydı. Nitekim, Nietzsche'nin görüş açısı ile Weber'inki arasındaki başka bir çatışma ya da gerilim deneyim, arzu ve anlıkçılık arasındaki ilişkiye yaslanır. Deneyimin anlıkçılık tarafından ussallaştırılması, Nietzsche'ye göre başka bir hınç biçimi ve hayır-diyen felsefedir. Devlet-felsefecisinin usçuluğu yalnızca hıncın, nihilizmin ve çileci idealin bir etkisiydi. Nietzsche konusundaki bu incelemede, Nietzsche'nin felsefesinin bir aydının devletin hizmetinde olmasına eleştirel yaklaşan Kierkegaard'ın varoluşçu felsefesiyle birçok ortak noktası olduğunu savunduk. Nietzsche'nin düşünsel konulardaki profesyonellik hakkındaki görüşü ile Weber'in bilimin çağrısındaki mesleki bir etiğe ve insani konulardaki sorumluluk ahlakına olan bağıtlılığı arasında önemli çatışmalar vardı. Nietzsche devlet hizmetindeki aydın kavramının, terimin kendisiyle açık bir biçimde çelişki oluşturduğunu düşündü.

Bu usçuluk biçimlerine karşı, Nietzsche duygu, duygulanım ve beğeni dünyasını yeniden keşfetmeye çalıştı. Ayrıca Hıristiyanlıktaki ve Kantçı felsefedeki uzlaşımsal ahlak kategorilerinin arkasında uzanan güçlü tutkuları gözler önüne sermeye çalıştı. Bundan dolayı, Freudculuk ile Nietzsche'nin felsefesi arasında yüzeysel koşutluklar vardır; örneğin, Freud'un id ve süperego arasındaki mücadele bazında açıkladığı kişilik kuramı ile Nietzsche'nin Di-

onysos ve Apollon arasındaki karşıtlıktan hareketle yaptığı arzu, us ve sanat çözümlemesi arasında yüzeysel bir ilişki vardır. Daha genel terimlerle söylenilecek olursa, Freud'un libidinal güçlerle ilişkili olarak sunduğu bilimsel din eleştirisi ile Nietzsche'nin hazlardan sezgisel olarak hoşlanılmasını dahi yadsıyan çileci bir ahlak olarak Hıristiyanlık eleştirisi arasında açık bir koşutluk vardır. Daha önemlisi, Nietzsche'nin, hastalığın kendi kendisine yönelen iktidar istencinin bir sonucu olduğunu belirten anlayışı, Freudcu ruhbilimdeki bilinçdışı düşüncesinde ve yüceltme kuramında ifadesini bulmuştur. Hınç, sağlığı hastalığa dönüştüren bulaşıcı bir hastalıktır; bu durum papazın ve ruhbilimcinin adımlayacağı yolu hazırlar (Deleuze, 1983: 132). Bu hastalık kuramı bizi gerisin geri Nietzsche'nin hastalığı felsefi açıdan ele alışında dilin taşıdığı merkezi öneme götürür. Yani, toplumsal ve kişisel etkileşimdeki daha temel sorunların bir eğretilemesidir hastalık. Lacan'ın (1977) Freud üzerine son zamanlarda yaptığı yorumlar dilin Freudculukta taşıdığı merkezi öneme dikkat çeker. Buna göre, Freudcu ruh-çözümsel tedavi, hasta ve rahatsız kimsenin dilindeki eğretilemelerin ve dil sürçmelerinin çözümlenmesini içerir. Nietzsche'yi izleyen Freud kişisel ve toplumsal ilişkilerde bilinçdışının ve bilinçaltının oynadığı rolü ya da en azından toplumsal ilişkilerde cinselliğin oynadığı rolün perdelenmesini yeniden keşfetmiştir.

Bu çalışmada, Nietzsche'nin felsefi kuşkularını profesyonel bilim adamları olarak Freud ve Weber'in çalışmalarıyla kıyasladık. Nietzsche zahmetli usyürütme karşısında dans ve kahkahayı selamlamıştı. Freud ve Weber, Nietzsche'ye olan düşünsel bağımlılıkları konusunda muğlak olmalarının yanı sıra şiddet, arzu ve duygunun tarihsel yönetiminde din ve uygarlığın oynadıkları rol konusunda da oldukça muğlaktılar. Bir düzeyde, hem Weber hem de Freud insanların kendilerini dinin kubbesi altında disiplin ve düzenin toplumsal taleplerine tabi kılmaları ölçüsünde, tamamen mutlu olamayacaklarını ya da kendilerini yuvalarında hissedemeyeceklerini savunmuştu. Gelgelelim, dinin toplumu olanaklı kıldığı da bir gerçektir (bu, Durkheim'ın uzun uzadıya geliştirdiği bir düşüncedir). Hem Weber hem de Freud Tanrı sonrası bir dünya-

nın gerçekliklerine belli bir boyun eğmeyi içeren bir bilimsel sorumluluk tutumu geliştirme yoluyla, din ve toplumsal düzen ikilemine bir çözüm bulmaya çalıştı. Dinsel mesleğin çöküşüyle birlikte, siyasal/bilimsel çağrı ciddi niyetleri olan insanlar açısından makul bir çıkış yolu haline geldi. Bu boyun eğme, Nietzsche açısından hâlâ bir hınç biçimiydi ve iyimserci bir modernizme yol açmaktan ziyade, demir kafes eğretilemesiyle ifade edilen görüşü ve sürekli olarak usdışıcılığın tehditi altında olması açısından daha kötümserciydi.

Bu çeşitli seçenekleri modern dünyadaki belli ahlaki sorunlarla uzlaşma yönündeki bilimsel girişimler olarak Durkheim, Freud ve Weber'de görebiliriz. Belli açılardan, Schopenhauer ve Nietzsche'nin felsefesi yoluyla gelişen birer bakış açısı olarak bu seçenekler, Alman felsefesinin istenç ve dünya sorunu çözümlemesinin mirasının parçalarıydı. Bir anlamda, Weber'in dünya karşısındaki dinsel yönelimler (yani, gizemcilik ve çilecilik) çözümlemesi, kendi bilimi içerisindeki kaçış ve denetimin oluşturduğu kutupsal konumları temsil eder. Nietzsche, Weber ve Freud dünyanın anlamsızlığına karşı doyurucu bir çözüm olarak Schopenhauer'un gizemci yöneliminin gerektirdiği istenç kötümserciliğini reddetmişlerdi; ayrıca Weber ve Freud, değerler karmaşasına rağmen, bilimsel gerçekçiliğin ve boyun eğişin modernizmin bunalımı karşısında tek olanaklı yaklaşım olacağını düşündüler. Bu yönelimler Nietzsche'nin kendine özgü istenç iyimserciliğiyle, gündelik deneyim dünyasını selamlamasıyla, bilimi ve usçuluğu reddedişiyle, Ebedi Dönüş öğretisinin ve değerlerin yeni baştan değerlendirilmesi yolundaki çağrısının iyimserciliğiyle bütünüyle karşıtlık içindedir.

Nietzsche (bir bakıma Marx gibi), insan bilgisinin insanoğlunun çıkarlarına hizmet ettiğini düşünmesinden ötürü, tragedyanın soykütüğünde hayatı katlanılabilir kılan belli başlı ve zorunlu üç yanılsama saptadı. Nietzsche'ye göre, tüm uygarlık bilgi, sanat ve imanın daha yüksek düzeylerinde eklemlenir. Daha özgül biçimde söylenilecek olursa, bunlar bilgiye ve usa Sokratesçi bir bağıtlanmayı, sanatın Apolloncu biçimlendirilmesini ve varoluşun yoke-

dilemezliği doğrultusundaki Dionysosçu inancı içerir. Bu büyük kültürel yanılsamalar, insanın dünyadaki varoluşunu, anlam aracılığıyla biçimlendirmenin sonuçları olarak katlanılabilir kılar. İnsanlık tarihinde bu üç ilkeye karşılık gelen farklı kültürel sistemler karşımıza çıkar: Yani, Sokratesçi bilgi sistemleri, Helenci sanat sistemleri ve Buddhacı trajik kültür sistemleri. Nietzsche'ye göre, çağdaş dünya "kuramsal insan"ın tüm başat insan değerlerini bilişsel hale getirmesiyle bu Sokratesçi itki tarafından şekillendirilir. Bu kuramsal insan yüksek kültürün yalıtılmış, rekabetçi, düşüncelere boğulmuş kahramanıdır. Bu Sokratesçi kültür başat durumda olmasına rağmen, usun daima kendi sınırlarını keşfetmek ve böylece yalnızca bir sınırlanım ve hatta bir yanılsama olarak kendi içine çekilmek zorunda olmasından ötürü, aynı zamanda sürekli olarak bir bunalım halindedir.

Eleştirel kuram Almanya'da, birçok bakımdan yalnızca kapitalist sömürü sisteminde değil, aynı zamanda Nazi döneminin gaz odalarında yozlaşan araçsal usun olumsuz etkisine karşı verilmiş bir yanıttı. Aydınlanma tasarısı, araçsal bilginin yalnızca gerçek eleştiriyi değil, bireyin özerkliğini de engelleyen yönetilen toplum biçiminde ussal olarak dayatılması yoluyla geri tepmişti. Eleştirel kuramcıların Marx'tan açıkça yararlanmalarına rağmen, bütün tasarıları üstü kapalı olarak Nietzsche'nin mirasıyla girdikleri bir tartışmadan oluşuyordu. Felsefi terimlerle söylenilecek olursa, bilginin asla basitçe dışsal bir nesnel gerçekliğin yeniden üretilmesi olmadığını göstererek, bir özdeşlik kuramı olasılığını zayıflatanın Nietzsche olmasından ötürü, eleştirel kuramcılar dolaylı bir şekilde Nietzsche'nin bilgi kuramına bağımlıydılar. Buna göre, bilgi daima insan çıkarlarının hizmetindedir ve derinden derine gündelik gereklilikler dünyası tarafından şekillendirilir. Nietzsche hem devletin hem de usun birer yanılsama olduğunu düşündüğü için, felsefesi on dokuzuncu yüzyılın kendinden emin usçuluğuna, özellikle de on dokuzuncu yüzyıl olguculuğuna muhalifti. Bilgi ve varlığın birbirlerini dışlamalarından ötürü, gerçeklik ile bilen özne arasında asla basit bir özdeşlik olamazdı. Nietzsche düşüncedeki kurmacanın derin bir şekilde bilincinde olduğu için, felsefi eleşti-

risi doğal olarak eleştirel bir ideoloji kuramına uzanıyordu. Gelgelelim, olguculuk eleştirisinin gücüne rağmen, Nietzsche'nin bilgi-kuramı aynı zamanda ciddi felsefi sorunlar da doğurur (Rorty, 1986).

Nietzsche daha genç eleştirel kuramcılar kuşağından her nasılsa uzak kaldıysa da, kültürel zevksizliği reddedişi özellikle etkiliydi. Nietzsche, sonul nihilizmini kuzey Fransa'nın savaş alanlarında bulan araçsal ussallığa muhalefetin derin bir kaynağı olarak kaldı. Eleştirel kuramcılar aydınlanma geleneğinde, modern kapitalizmin teknik alanında başat hale gelmiş bulunan araçsal ussallığa bir seçenek aramışlardı elbet. Eleştirel kuramcılara göre, ilerici aydınlanma tasarısı modern toplumun bayağı tüketimciliğine ve kapitalist demokrasinin siyaset içermeyen doğasına karşı ahlaki bir duruş olarak hâlâ uygulanabilir bir tasarıydı. Bundan dolayı, daha çok Weber'in yaptığı gibi, ahlaki aydınlanmanın sadece siyasal açıdan zayıf aydınların hıncı olabileceği olasılığını gözönüne almadılar. Dolayısıyla, Nietzsche Adorno gibi yazarların ussal tasarısına anlamlı bir tehdit oluşturuyordu. Kapitalizmin dünyasına usa dayanarak direnmek, Nietzsche'ye göre bir oluş dünyasında birliği, özdeşliği, sürekliliği, nedenselliği, tözü ve varlığı varsayan usun önyargılarına yaslanır. Kısacası, Adorno ve öbür eleştirel kuramcılar Nietzsche'nin bilgi kuramını reddederken, modernlik eleştirisini üstü örtük olarak kabul edebiliyorlardı. Eleştirel kuramcıların Nietzsche'ye verdikleri yanıtın bir sorunu, Nietzsche'nin sadece bir bilgi ruhbilimi önermekle kalmayıp, daha ziyade bilgi/iktidarın devlete ve devletin uzman memur tabakasının çıkarlarına hizmet eden belli bileşimlerini eleştirdiğini kavrayamamalarından kaynaklanır.

Eleştirel kuramcılar, Nietzsche'nin hınç kuramını bir ruhbilim biçimine dönüştürmeleri yüzünden, Nietzsche'nin felsefesindeki temel meselenin bilgi, ahlak ve iktidar arasındaki gerilimler ve çelişkilerle başedilebilmesi için yaratılması gereken hayat tarzı ve insanlık biçimi olduğunu yeterince değerlendiremediler. Özellikle de bu konular karşısında papazlar ve bilginler açısından ortaya çıkan anlıkçılık sorununu kavramada başarısız oldular. Nietzsc-

he'nin eleştirel kuramı ile Adorno'nun "olumsuz diyalektik"i arasındaki koşutlukların (hem üslûp hem de yöntem bakımından) kabul edilmesine (Held, 1980) rağmen, genellikle Adorno'nun toplumsal ve iktisadi görüngülerin daha derin bir eleştirisini geliştirmek üzere Nietzsche geleneğinden koptuğu düşünülür. Buradaki varsayım, Nietzsche'nin eleştirel yönteminin bireysel sahicilik düzeyinde kaldığını ve düşünme ile varlığın anlaşılabilmesine hizmet edecek bir toplumsal çerçeve sağlamadığını belirtir. Bununla birlikte, Nietzsche'nin beden, duygu, dokunma, karşılıklılık ve hınç konusundaki görüşleri, aslında deneyimin toplumsal boyutlarını yadsımıyordu. Dahası, eleştirel kuramcıların modern kapitalizm üzerine kötümser bir bakış açısına sıkça takılıp kalmalarına karşılık, Nietzsche Alman felsefi geleneğiyle birleştirilen kötümserciliğin ötesine geçecek değerlerin yeni baştan değerlendirilmesi tasarısıyla uğraşmıştır. Değerlerin bu yeni baştan değerlendirilmesi, devlet memurlarının düşüncelerinin hınca yaslanan temelinin reddedilmesinden geçiyordu. Nietzsche modernizmin bunalımına özgün bir yanıtı temsil eder.

Modernlik ve Çözümleri

Niezsche'nin felsefesi modern bunalımın bir dizinini sunar ve aydınlanmanın ussal tasarısında açıkça görüldüğü gibi, modern bilinci tedirgin eden kilit sorunlar konusunda bir çerçeve önerir. Bu boyutlar öncelikle Tanrının ölümü sorunu içerisine, yani değerlerin buharlaşması ve modern ahlakın bunalımı çerçevesine yerleştirilir ama bunlar aynı zamanda benliğin birliği hakkında sorunları da ortaya atarlar. Çok genel hatlarıyla konuşulacak olursa, Nietzsche modern nihilizm sorunuyla vicdan azabı, hınç ve çileci idealde ortaya çıktığı biçimiyle yüzleşmiştir. Bu bunalımın Alman bağlamındaki kurumsal çerçevesi, Devletin yalnızca siyasal hayat üzerinde değil, kültürel biçimler üzerinde de giderek artan tahakkümünden oluşuyordu. Devlet oluşumunun bu büyümesi Nietzsche'nin özellikle eleştirel yaklaştığı yeni bir profesyonel bürokrat sınıfının ortaya çıkmasıyla da ilintiliydi. Nietzsche özellikle bürokratik bir görevli olarak devlet-felsefecisinin kültürde giderek

öne çıkmasına itiraz etmişti. Bundan dolayı, Nietzsche'nin eleştirisini birer devlet-ideolojisi olan faşizmin ve milliyetçiliğin gelişmesine karşı girişilen bir mücadele olarak ve daha genel bir çerçevede, hayat-alamnın sömürgeleştirilmesinin temel süreci olarak ussallaşmanın eleştirisi diye görebiliriz.

Bu nihilizm bunalımı karşısında belli başlı dört çözüm saptayabiliriz. Modernist bunalıma verilen bir yanıt, sanatsal yaratı yoluyla estetik edilgenlik çözümü olarak tanımlanabilir. Nietzsche sıklıkla sanatsal etkinliği yaratıcı evet-diyen pratiklerin paradigması olarak kabul etti, çünkü en arı biçiminde sanat (özellikle müzik), nihilizm ve hıncın kısıtlamalarından bağımsızdı. Kendi gizilgüçlerimizi en fazla gerçekleştirdiğimiz ve kendi koşullarımızın sınırlanmalarından koparak olduğumuz kişi haline geldiğimiz etkinliktir sanat. Bu ileti özellikle *İyinin ve Kötünün Ötesinde* ile *Tragedyanın Doğuşu*'nda öne çıkıyordu. Bu ileti Nietzsche'nin batı kültüründe "Wagnercilik"le girdiği tartışma ve "sanat sanat içindir" öğretisini reddedişi açısından hayati önemdeydi. Bu bağlamda Dionysos, Sokratesçi usun kısıtlamaları olmaksızın tam anlamıyla sanatsal yaratıcılığı temsil eder. Bu Nietzsche yorumu Nietzsche'nin felsefesine bazı çağdaş yaklaşımlarda, özellikle Allan Megill (1985) ve Alexander Nehamas'ın (1985) çalışmalarında ağırlık kazanmıştır. Gelgelelim, Nietzsche'nin iktidar istencinin uyarıcısı olarak sanat çözümlemesi Kant, Hegel ve Schopenhauer'un estetikçiliğinden epey uzaktı. Nietzsche'ye göre, sanat tepkisel bir eleştiri yoluyla hayatı yadsımıyor, eylem için yeni olanakların önünü açıyordu. Sanat kayıtsız değildi. Ahlakın estetikleştirilmesinin post-modernist ahlaki çıkmazlara bir çözüm sağlayabileceği düşüncesi son zamanlardaki tartışmalarda yaygınlaştı, çünkü sanatın özel alan içerisinde bireysel deneyimi zenginleştirebileceğine inanılıyor. Bu bakış açısının ek bir felsefi konumu –benliğin birliği– gerektirmesi olasıdır.

Weber ve Freud'un çalışmalarını yorumlarken, modernliğin bunalımına, Weber'in sorumluluk ahlakına dönüştürdüğü çileci idealin bir uyarlaması olan ikinci bir çözüm saptamıştık. Değerlerin çoktanrıcılığı gözönüne alındığında, Weber siyasetçi ve bilim

adamı rollerinde kurumsallaşan sorumluluk ahlakı aracılığıyla modernliğe gerçekçi bir yönelimin yollarını aramıştı. Weber *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde anlatılan söyleni izleyerek, gündelik hazların ve kişisel sapmaların boşluklarından ve çekiciliklerinden kaçınabilmek için kendisini eğretilemeli olarak hayatın direğine kayışla bağlamıştı. Ahlakın bunalımına karşı, Weber hoşgörüsüz yüzünü takınmış; devletin bilim ve siyasal önderlik kurumları bağlamı içerisinde çileci yadsıma hayatını kucaklamıştı. Biz, buna benzer bir yönelimin, hayat ilkesini reddederek, cinselliğin hazlarına karşı kendisini kültürün zorunluluklarıyla özdeşleştiren Freud'un çalışmalarında da bulunduğuna inanıyoruz. Kapitalizmin temeli olarak yadsıma izleği Marcuse'ün eserleri yoluyla hazcılığın özgürleştirici potansiyelini kabul eden eleştirel kuramcıların eserlerinde de mevcuttu. Bir meslek olarak bilim idealinin bizim dönemimizde geçerli olmaması olasıdır, çünkü bilimin yansızlık iddialarına halk düzeyinde derin bir kuşku beslenmektedir. Daha önemlisi, bir yönelim olarak araçsal ussallık hakkında da önemli kuşkular bulunmaktadır.

Modernizm sorununa üçüncü bir çözüm kentleşme, endüstrileşme ve ussal kültürün harap edici etkilerinden önce oluşmuş hayali bir toplum lehine şimdinin nostaljik bir yadsınışında bulunabilir. Modern oluşum, hayat-alanının endüstriyel kapitalist sömürü sistemleri tarafından yokedilmesinden önce varolduğu varsayılan cemaatlerin geriye yönsemeli yeniden inşası aracılığıyla reddedilir. Nostaljik eğretileme, bir dizi ikilikler aracılığıyla geçmişteki kırsalın basitliğini ve tutarlılığını yücelten klasik toplumbilime egemen olmuştu. Bu eğretilemeli ikilikler kırsal ve kentsel, büyüsel ve ussal, geleneksel ve modern arasındaki belli başlı karşıtlıkları bileştiren *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft* arasındaki temel ayrım üzerinde yöndeşiyorlardı. Bu ikilik özünde iki istenç biçimi arasında yapılan bir ayrımdı. Klasik toplumbilimdeki nostaljik dönemler eğretilemesi genellikle çağdaş kentin anonim dünyası karşısında statünün, kutsalın ve cemaatin lehine şimdinin muhafazakâr bir değerlendirilişinin ifadesiydi.

Nietzsche'nin Eski Yunan kültürünün durgun, düzenli ve güvenli olduğunu savunan çağdaş görüş karşısında oldukça eleştirel bir tavır takınmış olmasına rağmen, Helenciliğin mirasıyla birleştirilen Nietzsche'de belli nostaljik izlekler bulmak olanaklı. Nietzsche, Sokrates öncesi Klasik Yunanın içerdiği şiddet ve çelişkilere özel bir ağırlık verdi. Spor alanlarındaki ve kentdevletteki çatışmalar, Nietzsche'ye göre, Yunan toplumunun sağlıklı kalmasını sağlayan kurumsallaşmış şiddet biçimleriydi. Sonuçta, şiddetin bu dışavurumu hastalık ve nevroz üreterek içeriye yöneltilmekten ziyade iktidar istencinin sağlıklı bir biçimi olarak dışarıya yöneltiliyordu. Spor, çöküş olasılığına karşı bir kurumdu. Sokrates öncesi kültür konusundaki bu olumlu görüşte, sağlıklı erkeklerden oluşan bir topluma duyulan nostaljiyi görebiliriz. Bununla birlikte, Nietzsche'nin Tanrı sonrası bir dünyada değerlerin yeni baştan değerlendirilmesine, hayatın olumlanmasına ve ahlaki gelişimin yüceltilmesine çok daha fazla önem verdiği gerekçesiyle, biz böyle bir Nietzsche yorumuna karşı çıktık. Sonuçta, Nietzsche'nin çağdaş nihilizm konusundaki görüşü, modern öncesi toplumlara geriye yönsemeli bir bağıtlanmanın oluşmasına yol açmıyordu.

Buna ek olarak, nostaljik belleğin modernliğin bunalımına bir çözüm için temel sunduğunu savlayan Nietzsche'nin nostaljik bir yorumunu reddetmek için, Nietzsche'nin tarih konusundaki görüşünden çıkarsanabilecek kuramsal nedenler de var. Bu kuramsal nedenler, Nietzsche'nin tarihsel varlıklar olan tüm bilinçli yaratıklar açısından bir tarih duygusunun kaçınılmazlığı üzerinde düşünümde bulunduğu ve ilk olarak 1874 yılında yayımlanan *Tarihin Hayat İçin Yararları ve Zararları Üzerine* (*On the Advantage and Disadvantage of History for Life*) başlıklı eserinden çıkarsanabilir. Hayvanlar açısından bakıldığında, bilinçli tarih duygusuna sahip olmamalarından ötürü, hayvanlar nostaljiyi yaşantılayamaz. Nietzsche üç tarih biçimi ya da türü saptamıştı: anıtsal, antikacı ve eleştirel. Anıtsal tarihi geçmişi inşa eden imgelere yaslanılarak çağdaş koşullara getirilen olumsuz bir eleştiri olarak gördü. Anıtsal tarih şimdiyi yadsıyan bir gizleme biçimidir. Bunun tersine, antikacı tarih şimdinin yine gizemli bir geçmişe gömüldüğü olumsuz

bir nostalji biçimini temsil eder. Nietzsche buna çürümenin kokusu der. Oysa eleştirel tarih, insanın varoluşunu olumlayan kültürün içeriği ve biçimleri üzerine olumlu bir düşünüş olarak hayatın hizmetinde olacaktır. Bu savunudaki temel mesele bilginin daima hayatın hizmetinde, iktidar istencinin hizmetinde olması gerektiğidir. Bundan dolayı, Nietzsche'nin hayatın ve kültürün korunması adına tarih duygusunun toplumsal işlevlerine getirdiği yorum olumsuz bir nostaljiyi dışlar. Bu Nietzsche yorumu gözönüne alındığında, Marx'ın geçmişin durağanlığı karşısında modernin taşıdığı potansiyel konusundaki görüşü ile Nietzsche arasında belli bir süreklilik olduğunu algılamak olanaklı. Bu, yakın zamanda Marshall Berman'ın *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*'da (*All That is Solid Melts into Air*, 1983) savunduğu bir görüştür. Bundan dolayı, son zamanlarda Nietzsche ve Marx'ın modernlikle ilişkisi üzerine yorumda bulunan yazarların, bu iki düşünürün modern deneyimin temelde yanılgıya düşürücü soyut bir birlik etrafında örgütlenmesinin yanlışlığına getirdikleri ortak eleştiride bir yöndeşme bulmaları şaşırtıcı değildir (Kroker, 1985). Nietzsche'nin modernist bunalıma verdiği yanıt birlik, ilerleme ve özdeşlik konusundaki geleneksel eğretilemelerin yarattığı yanılsamaların yadsınmasıyla anlaşılabileceği gibi; bu yadsımaya deneyim ve düşüncenin bedensel temelinin olumlu bir değerlendirilişiyle birlikte nihilist kültürün düzenleyici kurumlarına karşı karşılıklılığın gündelik dünyasının "küçük şeyler"inin olumlu bir onaylanışının eşlik etmesi bazında da kavranılabilir. Nietzsche genellikle yeni bir düşünce çağrısında değil, yeni bir duyumsama yolu çağrısında bulunmuştur. Nietzsche kısmen estetik bir nitelikte olduğunu söyleyebileceğimiz dördüncü bir çözüme daha işaret etmiştir. Bu dördüncü çözüm güç kötümserciliğinden hareketle hayat-zenginleştirici deneyimin olumlanmasına varıyordu –arzunun genişlemesi yoluyla bir güç, hakikat, özerklik ve anlam istenci olan iktidar istenci.

Beden-Hazzı

Nietzsche'nin kültür eleştirisinin amacının günümüzde bedenin değerlendirilmesi yoluyla canlandırılması, Deleuze'ün ilk ola-

rak 1962 yılında Fransa'da yayımlanan *Nietzsche ve Felsefe*'sine (*Nietzsche and Philosophy*) dayanmaktadır büyük ölçüde. Deleuze, bu çalışmada Nietzsche'nin felsefesinde iktidar istenci kavramının merkezi bir yer tuttuğunu vurgular ve Nietzsche'nin felsefi bakışında Hegelci mirasa diyalektik karşıtı bir saldırı bulunduğunu görür. Hegel kokan her şeye ilişkin bu eleştiri, tutarlı bir geçmişin peşine düşmüş nostaljik bir arayış değildi. Trajik olan, yitirilmiş bir birlik arayışını içermemesinden ötürü, nostaljik değildir. Nietzsche açısından Dionysos'u yeniden keşfetmenin gayesi, yitirilmiş bir uyumu yeniden inşa etmek değil, dans etmeyi olumlama olarak yeniden keşfetmekti.

Deleuze, bedenin Nietzsche'nin felsefesinde taşıdığı önemi Spinoza'ya uzanan felsefi geleneğin bir boyutu olarak gördü. Bu gelenekte, beden, karşılıklı gerilim ilişkileri içerisinde bulunan güçler miktarı olarak görülür. Et olarak bedenin batı kültürü içerisindeki sorunu, onu büyük ölçüde olumsuz ve eleştirel terimlerle görerek tepkisel karakterini abartan bilimsel söylemlerce sahiplenilmiş olmasıdır. Beden bu kültürde, bedensel süreçleri tepki bazında betimleyen mekanik eğretilemelerin egemenliğine girmiştir. Daha genel bir düzeyde, bilimin bu gelişmesi, özünde farklılığı içeren hayatın kültürel bir yadsınmasından ibaretti. Usyürütme standartlaştırmadan geçer olmuştu. Deleuze'e göre, Nietzscheci bir bakış açısından bakıldığında, bedenin sağlığı iktidar istencinin etkin kısmı çerçevesinde ölçülür. Nitekim, din tarafından beden üzerinde uygulanan çileci disiplin, duyum ve duygunun disipline edilmesi yoluyla hayat-gücünü sınırlandıran düzenleme ve denetimin bir boyutudur sadece. Bedenin bilim ve din aracılığıyla düzenlenmesi, insanlığa nihilist hastalığı bulaştıran hekim/papaz ikilisinde en yüksek noktasına ulaşır. Sorumluluk ve suçluluk ahlaki enfeksiyon biçimleridir ve bundan dolayı, Kant'ın yansız ahlaki evrenselciliği ya da Weber'in sorumluluk ahlakı yoluyla modernliğe verdiği yanıt ile Nietzsche'nin neşeli olumlama ve yenilenme yoluyla verdiği yanıt arasında hatırı sayılır bir fark vardır. Duygunun Hıristiyan pratik aracılığıyla bu olumsuz düzenlenişi, modern ifadesini usu ve yansızlığı öne çıkartan Alman felsefesinde bulmuştu.

Fransız toplum kuramındaki bu gelişmeler yalnızca yeni bir Nietzsche değerlendirmesi geliştirmek açısından değil, modern kurumlar ve pratikler üzerine yeni bir bakış açısı oluşturma bakımından da olağanüstü yararlı. Gelgelelim, bu Nietzsche çalışmasında Nietzsche ve beden konusundaki bu yorumlardan, bizce genellikle yapısalcı bir çıkmazdan kurtulmakta başarısız olmaları yüzünden, önemli ölçüde ayrıldık. Daha özgül terimlerle söylenilecek olursa, Fransız toplum kuramı bedeni ya söylemin bir etkisi, kültürün bir inşası ya da sadece etkin güçlerin bir bölgesi olarak görmesinden ötürü, bir direniş kuramı geliştirmede başarısızlığa uğrar. Görüngübilimdeki "canlı beden" kavramı kendisine Derrida, Deleuze ve Foucault'nun eserlerinde anlamlı bir yer bulamamıştır. Bundan dolayı, biz Nietzsche'nin iktidar istenci konusundaki genel görüşlerine hınç, karşılıklılık ve direniş arasındaki ilişkiyle ilgili daha genel nosyonları –genel modernlik sorununa duygu, dokunma, hareket ve duyular yoluyla bir yaklaşımın çerçevesi olarak– geliştirmek ve genişletmek üzere başvuruyoruz.

Toplumsal cisimleşme nosyonunu, daha geniş kurumların düzenlemelerine direniş hakkındaki bir savın odağı olarak ve kurumlar ile devlet oluşumlarının tahakküm altına alıcı düzenliliğine muhalefetin ve bireysel farklılığın yeri olarak kullandık. Direnişi ve direnişin bedendeki yerini vurgulamamız sayesinde, toplumsalı bütünleşmiş bir birlik olarak kavramsallaştıracak herhangi bir çözümleyici nostaljiden kaçındık. Tersine, toplumsalı kurumsal hayatın gevşek çerçevesi içerisindeki sonsuz bir çatışmalar ve gerilimler dizisi olarak gördük. Gelgelelim, bu kurumsal hayat nihai olarak gündelik etkileşimlerin *habitus*'una yaslanır. En klasik toplum kuramlarında (Hobbes, Weber, Durkheim ve Freud) beden topluma, cinselliğin kurumsallaştırılmış düzenlenişi biçiminde hazzın yadsınması ve olumsuzlanması yoluyla girer. Bu eğilim sonuçta olumlu bir fedakârlık kuramına yol açar.

Bir toplum kuramı konusundaki bu toplumsal düşünüşler hayat karşısında belli olumlu tutumlar üzerinde yoğunlaşır. Gelgelelim, bu düşünüşler ebedi değerlere ya da meta-fizik niteliklere dair bir felsefe ya da insanlığın özüne dair herhangi bir anlayış

sağlamaya girişmez. Bu bakımdan, elinizdeki çalışmada oluşturduğumuz kurama geleneksel anlamda bir varlıkbilgisi olarak yaklaşmak yanıltıcıdır. Modern dünyanın inşası hayat karşısındaki böylesi tutumların değişmesini destekler. Modernlik kuramı belli kurumsal-işlevsel zorunluluklar ile ahlaki ilgiler arasında önemli bir gedik olduğunu belirten varsayımdan hareketle oluşturulur. Bu ayırma, kutsal mutlağın yerine geçecek şeyler bulma ve kurtuluş arayışında Tanrının ölümünün kalıcı mirasının çerçevesinde kalan bir toplum kuramı biçimine aittir. Daha özgül olarak söylendiğinde, modern toplum kuramı çelişkili bir bakış açıları dizisine dayalıdır. Örneğin, bireylerin ancak kurumsal gereklilikleri yerine getirerek "özgürleşebilecekleri" söylenir. Kendine özgü bir biçimde araçsal ve tözsel usçuluk kavramları aracılığıyla açıklanan insanbilimsel sav, modernlik konusundaki tüm yorumları benliğin düzenlenmesi ile kurumsal denetimin zorunluluğu arasındaki basit ikiliğe bağıtlı kılan bir toplumsallık anlayışı yarattı. Kurumsallaşma basitçe bireyleşmeyi düzenleme meselesi olarak görünmektedir. Bu çerçevede, modernlik söylemi aslında, nihayetinde resmi düzenlerin çıkarına hizmet edecek şekilde, kurumlar yoluyla gerçekleştirilen geleneksel düzenleme biçimlerini mazur gösteren bir savunu sağlayarak muhafazakâr bir ideolojiye dönüşür. Öyleyse sorun, birey ve toplum arasındaki uzlaşımsal ayrımdan nasıl kaçınılacağı, yani toplumsallaşmış benliği özne-nesne ilişkisinin bir boyutu olarak değerlendirmenin getirdiği bilgikuramsal sorundan nasıl kaçınılacağıdır. Hayat karşısındaki tüm toplumsal tutumların hayat, gerçeklik ve bunların değerlendirilmesi ve yeni baştan değerlendirilmesi arasında gerçekleşen bir diyalektikte toplumsal olarak inşa edildiği açıktır.

Neşeli bir toplumbilimden söz etmeye girişiyorsak eğer, bu, çeşitli ayırt edici değer biçme ve değerlendirme mekanizmalarının oluşturduğu kalıplar içerisinde gelişen bir benlik kuramını düşünmekteyiz anlamına gelir. Kant'ın felsefesinden beri, modernlik konusundaki felsefi tartışma ahlaki tutumlara değer biçmenin ve onları değerlendirmenin böylesi mekanizmalarının sıradüzeni, evrenselliği ve meta-fizik temelleri sorunuyla ilişkilendirildi. Gelgelelim,

bu neşeli toplumbilim bizi teselli edecek ve toplumsal gerçeklikle uzlaştıracak tutumların sıradüzeni ya da evrenselliği için bilgi-kuramsal zeminler yaratmaya çalışmaz. Hayat, varoluşu için açıklamaya ya da haklılaştırılmaya gereksinim duymasa da, mutluluk sadece gereksinimlerin doyurulmasına bağlı değildir. Gereksinimlerin anlaşılmasının bir temeli olarak yararcı ilke, insan varoluşunun zorunlu görünümleri olarak fedakârlık ve huzursuzluk (haz ve acı ilkesi) türünden temel tutumlara yaslanır. Bu usçu yaklaşımlar, neşeli bir varoluş sanatının geliştirilmesinin temeli olarak hayat-yeteneği ya da kapasitesi konusundaki insan tekniklerini geliştirmede pek az şey yaptılar. Kendisini modern bir aydına dönüştüren meslek sahibi insan, hınç ahlakını kişisel üstünlük ve kültürel ayrımın zorunlu bir aleti haline getirdi. Kültürsüz, ayrıcalıksız, marjinal ve ırk ayrımına tabi tutulmuş kimseler, meslek sahibi insanların iktisadi verimliliğin meşrulaştırıcı sloganları aracılığıyla kendi bencil çıkarları uyarınca denetledikleri, kullandıkları kurumlar tarafından damgalanır ve düzenlenirler. Hınç, kamu kurumlarındaki meslek sahibi insanın *par excellence* [kusursuz] *ethos**'udur. Bunun tersine, direnişin *ethos*'u en çok işçi sınıfının ve öbür tabi grupların ahlakıyla ilintilidir. İşçi sınıfına özgü tutumlar, kapitalist sömürü ve siyasal düzenlemeye karşı ayakta kalmanın dili açısından temel oluşturan modern direniş ahlakı olarak yaratıldı ve yeniden yaratıldı. Modern girişime ve modern devlete dayalı kurumsal sömürü ve iktisadi düzenleme tehditi karşısında ayakta kalma tutumu budur. Direnişin *ethos*'u işçi sınıfı tarafından bir savunma mekanizması olarak, geleneksel karşılıklılık ve mübadele kavramlarına dayanan toplumsal hayatlarının korunması olarak kullanıldı. Tarihsel olarak, direnişin *ethos*'unun ruhbilimsel hınçla hiçbir alakası olmayıp, daha ziyade dolaysız hayatta kalmanın dilidir. Direnişin *ethos*'u bedensel acıya, yokolma tehlikesine

---

**ethos* (Yun.): İlkçağ Yunan felsefesinde "ahlak" (töre), "karakter" (kişilik) ve "âdet" (alışkanlık) anlamlarında kullanılan terim, günümüz toplum bilimlerinde daha çok bir kültürün, topluluğun ya da toplumun kendine özgü ruhu; bir kişinin kültürel düşünce yapısı ya da ahlak anlayışı anlamında kullanılmaktadır. (y.h.n.)

ve bedenden ayrılma tehlikesine karşı bedenin dilidir. Ruhbilimsel düzeyde, direnişin *ethos*'u, bir bedensel gösterimin *ethos*'u, bölgeselliğin ve mevzililiğin işareti olarak, genelde bir savunma dili diye görülmek zorunda.

Eylem, Cemaat, Doğa

Nietzsche'nin felsefi söylemini izleyerek insan etkinliğinin iki temel biçimi arasında, yani estetik ve ahlaki eylem arasında bir ayrım yapabiliriz. Estetik eylemden ahlaki eyleme ya da ahlaki eylemden estetik eyleme geçişte içerilen ikilemler ve muğlaklıklar, tüm toplumsal tasnif ve toplumsal ayrım biçimlerinin temelini oluşturan yüzer gezer bir örüntüyle sonuçlanır. Estetik eylem temelde duygulanımsal, anında oluşan ve dolaysız eylemdir. Eğer birşeyi arzularsam, istencimi dolaysızca aktarmaya çalışabilirim ve daha sonra bu aktarımın hiç değilse varolan statüko içerisindeki durumlarını değiştirmesi için başkalarıyla iktidar oyununa girmek zorunda kalırım. Burada, Nietzsche'nin özellikle estetik eylemin, basitçe duygulanımsal istencin aktarılmasından ibaret olmadığının farkında olduğuna dikkat çekmeliyiz. Nietzsche, Dionysos ve Apollon arasındaki diyalektik ilişkide, hem cemaatle hem de doğayla yeniden uzlaşma ve bunlardan ayrılma gereksinimi arasındaki yüzer gezer, karşılıklı değişen ve sürekli dönüşen ilişkilerin derin ve anlamlı bir boyutunu gözlemlemişti. Gelgelelim, sanatsal davranışın ve edilgen değerlendirmenin yansızlık niteliğini vurgulayan Kant geleneğine karşı, sanat dünyasının yine de duygulanımsal eylem biçiminin üstünlüğü yoluyla tanımlanmasına devam edildi.

Bu eylem türünden, dolaysız duygulanımsal eylem biçiminden hareketle, bir kimsenin kendi istencini eyleme dönüştürmesinin ikinci tarzını saptamak ve ayırmak zorundayız. Bu ikinci türde, istenç eylemden ayrılır ve aslına bakılırsa istenç eylem içerisinde yadsınır. Böyle bir eyleyen ancak istencin yadsınmasıyla kendisini eylemde bulunmaya yetecek denli güçlü hisseder. Masumiyet duygusunun hissedilmesinin ancak istencin ve kişisel çıkarların yadsınmasıyla olanaklı olduğu bir gerçektir. Buna ek olarak, amaç-

lanmış bir eylem olarak eylemin başarısı da yadsınmak ya da açığa vurulmamak zorundadır. Başarı, istençsiz bir tarihsel gelişimin bir sonucu olarak tanıtlanmak zorundadır. Daha dolaysız olarak söylenirse, istencin eylemde bu yadsınma biçimi, insan amacının maskelenmesi ya da gizlenmesi bazında istencin ahlaki bir suret değişimine uğraması biçimine bürünür. Bu aslında, bireysel istencin yadsınması ölçüsünde istencin eylemde dillendirilmesinin özgül bir biçimidir. Ama öte yandan, istenç mevcudiyetini genel olarak sürdürür. Bu eylem türleri kişisel çıkarlara gönderme yapmayıp, tam tersine genel nüfusun ve evrensel cemaatin çıkarlarını göstermesi nedeniyle ahlaki eylem basitçe istencin yadsınması değildir. İstencin bu gizlenişi Nietzsche'nin *Deccal*'de *(Hıristiyanlığa Lanet/The Anti-Christ)* "kutsal yalan" dediği şeydir. Bu ahlak kavramları ve amacın bu maskelenişi aracılığıyla, özgül bireysel çıkarlar şekil ve yer değişikliğine uğratılır ve sadece bir genel istenç içerisindeki öğeler olarak görünür. Bundan dolayı, Nietzsche'nin felsefesi içerisinde ahlak bir taklit ya da öykünme biçimi olarak görülebilir. Toplumsal davranış olarak ahlaki davranış, eyleme anlam atfedilmesinden türeyen bir taklit mekanizmasını ima eder. Bu taklit mekanizmasına "örgütlenme" diyebiliriz.

Birlikte yaşamaya ve akrabalığa yaslanan cemaatlerde, hayatalanının toplumsal ekolojisi cemaat içerisindeki toplumsal uyumun temelleriyle ilişkili ve bağlantılı olan ortak eylemin temel ilkelerini yaratır. Bunlar toplumsal dayanışma, cemaat, uzlaşma ve karşılıklılık ilkeleridir. Bu temel ilkeler, eylemin toplumsal mertebelendirme ve kişiler arasındaki itibar farklılıklarını hedeflediği durumlarda bile, tüm eylemin nihai olarak ölçülüp değerlendirildiği işler haldeki ölçütleri sağlar. Hem büyüsel hem de söylensel simgecilik dayanışma, uzlaşma ve karşılıklılığın bu tür düzenlenmelerini tanımlar. Bu söylensel imgelemler çeşitli yasakların içsel ve dışsal, kutsal ve dünyevi, insanoğlu ve doğal dünya arasında bir ayrılmaya neden olduğu kuralların belirlediği davranışa aktarılır. Bu ayrımlar ve yasaklar ikici bir dünya görüsünün sonucudur. Bu ikili gerçeklik ve simgecilik modelleri, ilkel toplumda toplumsal mertebelendirme bakımından bir kısıtlanım oluşturur. Genelde,

bu toplumlarda göstergelerin ve anlamların, sabit ve süreklilik gösteren bir karakteri vardır, bunlar çeşitli gelenek ve uzlaşımsal karşılıklılık biçimleri tarafından meşrulaştırılırlar. Cemaat normlarının, üzerinde pek düşünülmeden uygulanmalarından ötürü, sonsuz yeniden yorumlamalar aracılığıyla yeniden tanımlanma potansiyelleri pek azdır. Toplumsal mesafe, mertebelendirme ve iktisadi işbölümünün gelişmesi ancak dayanışmaya ve karşılıklılığa yaslanan mevcut çerçeve içerisinde yeniden tanımlanmaları kaydıyla olanaklıdır. Toplumsal tabakalaşma, mesafe, ayrım ve itibarın ortaya çıkışı simgeler dünyasıyla, cemaat içerisindeki karşılıklılık ilkeleriyle ve toplumsal dengeyi vurgulayan söylenin çizdiği daha geniş çerçeveyle yakından bağlantılıdır. Toplumsal mertebelendirme, gerçekleştiği yerde, bu söylensel gerçekliklerin yönetilmesi ve yorumlanması işlevleriyle bağlantılıdır. Bu işlevsel ayırmanın sonucunda bir taklit mekanizması ortaya çıkar: Toplumsal mesafeye dayalı hayat tarzı dayanışma, uzlaşma ve karşılıklılığa dayalı bir hayat tarzını harekete geçirmek zorundadır. Nitekim toplumsal mesafenin dünyası karşılıklılıklar dünyası üzerinde bir asalaktır. Gelgelelim, karşılıklılığın bölüştürücü kalıpları içerisinde toplumsal mesafenin olanaklılığını gerektiren birtakım mekanizmalar vardır. Karşılık gelen ve karşılık gelmeyen arasında simgesel mübadele sürecinden ortaya çıkan, toplumsal dengesizlik yaratan belli güçler vardır. Çeşitli insanbilim çalışmaları bu noktayı alabildiğine dikkatimize sunmuştur.

Modern toplumda, sıradüzene dayalı toplumsal mertebelendirme ve toplumsal mesafe, ancak kendi özel çıkarlarını genel çıkara tabi kıldıklarını göstererek cemaate verdikleri bir hizmet aracılığıyla kendilerini diğer kişilerden ayırdıkları havası yaratan toplum üyeleri için olanaklıdır. Ehliyetler yoluyla ortaya konulan profesyonelliğe yönelik iddialar sorunu budur. Bu hizmet iddiaları tikel bağıtlanmaların evrensel bağıtlanmalara tabi kılınmasını içerir. Bunu bir taklit biçimi olarak gördüğümüz bir ahlaki kandırmaca oyunu diye tanımlayabiliriz. Modern dünyada ahlaki açıdan doğru insan, kendi kişisel çıkarını bütünün çoğunluğu ve refahı adına "feda eden" insandır. Ahlaklı insanın bütün sistemden düşkırık-

lığına uğramasının yakından ve açıkça gözlemlenebileceği bir yer olarak modern toplumdaki tüketim öğesini ele alırsak, bu çok daha büyük bir önem kazanır.

Taklit kişilere, şeylere ve varlıklara anlam atfeden kültürel olarak özgül söylemler yoluyla belirlenir. Taklitin gelişeceği özgül kalıbı belirleyen kökensel olarak dindi, ama yeni teknoloji boyutunda, modern koşullarda bu süreçlerin yer alabileceği yeni kanallar var. Taklit mekanizması teknolojiyi kültürel bir üstyapıya dönüştürdü. Din, ideoloji ve teknoloji şimdi en önemli taklit mekanizmalarıdır. Bir örgütlenmenin önerdiği taklit olanakları arttıkça, toplumların geliştirebilecekleri özelliklerin ve bölüşümlerin çeşitliliği de artar ve anlam daha az işin içine girdikçe, örgütlenme daha fazla güç kazanır. Sonuç, iktidardaki anlamın azalmasıdır. Din, ideoloji ve teknoloji verili tüm görünüşleri erteleyip çözündürür; kişiler ve şeyler için tamamen yeni anlamlar yaratıp atfeder. Nitekim, güçlü olan zayıf, çirkin olan güzel ve dürüst olan namussuz hale getirilebilir. Tersine çevrilmenin çarpıcılığı arttıkça, egemen bir dolaysızlığın zorunluluğu da o ölçüde artar.

Gelgelelim, içgüdüsel ve duygulanımsal çıkarların ve etkinliklerin ifade edilmesi için birtakım çıkış yolları sağlayan dinler, ideolojiler ve teknolojiler de var. Ama bu örgütlenme biçimleri, toplumsal sıfatlandırma ve bölüşümün yeniden tanımlanması ve yeniden yerleştirilmesi için pek az fırsat bırakır. Bu durumda, simgesel birikim, mesafe ve yüceltme öznelerarası söylemlere bağlı kalır. Dolaysız çıkarların ana alanlarına dışsal olan ve meşruluğunu ancak bu alanların dışında kazanan tahakküm ilkelerine yapılan gönderme, gerçek iktidarın savunusu için doğrudan zor kullanmaktan ziyade düzenleme ve örgütlenmeye daha fazla başvuruyor görünmektedir. Gelgelelim, örgütlenmelerde anlamın ve duyunun ortadan kaldırılması aynı zamanda tüm öznel istenç biçimlerinin tahrip edilmesine yol açar. Son olarak, etkin birey istenci eyleme dökebilmek için taklit söylemlerine gönderme yapmak zorundadır. Bu taklit söylemleri örgütsel söylemleri düzenler ve ayrıca toplumsal düzenleme biçimleri yaratır. Modern toplumdaki birey ve kurum arasındaki ilişkinin temel ilkeleri bu taklit söylemlerinde temsil edilir.

Çağdaş toplumsal sistemlerde toplum düzeyinde güçlü örgütlenmelerde gömülü temel bir anlam sistemi olmamasından ötürü, edimde bulunan birey bir dizi sorunla yüz yüze gelir. Bunun bir çözümü hem bu örgütlenmelerin içerisinde hem de bu örgütlenmeler hakkında yeni bir taklit söylemi yaratmaktır. Burada, buna arkaik ahlakın sağaltılması ve "yeniden tahta çıkarılması" diyeceğiz. Taklit söylemlerini yönetme zorunluluğundan ya da bireyin bu taklit söylemleriyle bütünleşmesi zorunluluğundan türeyen meslekler, işlevler ya da hizmetler Jean Baudrillard'ın eserlerinde kapsamlı bir şekilde betimlenip çözümlenmiştir (1975; 1981). Baudrillard taklitin nasıl da modern toplumun bütününün temel bir boyutu haline geldiğini göstermiştir; bu ise iş ve emeğin çeşitli taklit kategorilerine dönüşmesi yoluyla siyasal iktisadın çöküşünü içerir. Göstergenin üretimi, modern sistemlerdeki üretimin temeli haline gelir. Mesleklerdeki, işlevlerdeki ya da hizmetlerdeki tüm kararlar ya da icralar bundan böyle "iktisadi" nesnelliğin zorunlulukları olarak görülemez. Bu gelişmelerin bir sonucu olarak, örgütlenmelerdeki düzenli işlevlerin yeni bir biçimde ahlaki kılındığı gözlemlenebilir. Kamusal hizmetler, işler ve etkinlikler şimdi ortak yarar uğruna yapılmış bireysel fedakârlık olarak meşrulaştırılır. Kamusal alanda yapılan hiçbir şey, bundan böyle basitçe bencilce çıkarın bir sonucu olarak görülemez. Kamusal işlevler çeşitli ölçütlerle meşrulaştırılır: Bir arkadaş uğruna bulunulan fedakârlık olarak, yeni bir ortak yükümlülük duygusu olarak ya da hatta herhangi bir güzel nesnenin tüketimi için yeni bir kişilerarası duyarlılık düşüncesi olarak. Kamusal işler için gereken bu zor taklit hizmetlerini, ancak yeni bir öznelerarasılık yanılsaması yoluyla yerine getirmeyi becerebiliriz. Sistemli eylem bireysel istencin "genel çıkar" içerisinde yadsınmasını ve tersine çevrilmesini içeren ahlaki eylemdir. Kendi kendini yadsıma ve fedakârlık işte bu temel üzerinde modernliğin örgütlenme ilkesi haline gelir.

Usun bu örgütsel sistemlerde ayrıntılı bir biçimde tanımlanması (kurumların yalnızca işler durumdaki moleküllere indirgenmesi), sistemli bir etkinlik içindeki insanoğlunun yalnızca bir taklit görevlisine indirgenmesine yol açar. Nitekim us yalnızca hayatın bir savunusuna indirgenir ve böylece de usun yok edilmesinin

ahlak alanında aslında yeni bir ahlaka yol açıp açmayacağı sorusu ortaya çıkar.

Dinin tarihteki gelişimiyle birlikte, genelde toplumsal eylem giderek yalnızca taklitçi eyleme dönüştürüldü. Toplum bir hedefler ve amaçlar düzeni olarak anlaşılamaz, çünkü toplum anlamlı eylem için başvurulabilecek bir gönderme sistemi değildir. Dahası, toplum, çeşitli ahlakların temel ilkelerinin bir mecraya akıtıldığı ve akıtılacağı yüzer gezer bir göndermeler, simgeler, niyetler, taklitler ve öndeleme düzeni olarak algılanmak ve anlaşılmak zorunda.

Bu ilkelerin düzenleyici bölüşüm mekanizması, arı doğanın önermek zorunda olduğu en temel bağlantı ve bölüşüm çizgilerine gönderme yapılarak kesintisiz bir süreçte taklit edilir. Genetik [kalıtımbilim] ve sibernetik [güdümbilim] düzenleme sistemlerinin hızlı gelişimi bu daha genel toplumsal gelişimin çarpıcı bir örneğidir. Özgöndergesel bir düzenleme sürecinde üretilen mekanizmalar ne kadar basitse, bireyin eylemi ve varoluşu tanımladığı ahlaki gönderme çerçevesinin gelişim düzeyi de o ölçüde karmaşık olacaktır. Bu bakımdan, en yüksek değerler eylemin en basit biçimlerini ya da koşullarını icra etmek üzere seferber edilir. Bilimsel Marxçılığın kahramanca tarihsel izlencesinin (yani, insanlığın gelişimi yoluyla insansı maymunun varoluşunu anlama) yerine, modernliğin arkaik özellikleri yoluyla anlaşılması konulacaktır: Çağdaş davranışın en temel biçimleri birçok açıdan insansı maymunların davranışına çok benzerdir. Tek geçerli ahlak ilkesi olarak arı hayat; gerçek tahribat olarak, sisteme karşı hayatın tahribatı olarak ölüm. Bize kalan seçenekler bunlar mıdır?

Bu çerçeveyi geliştirdiğimize göre, şimdi Weber'de anlamlı toplumsal eylem nosyonu ve Adorno'da us ve eleştiri düşünceleri gibi toplumbilimsel kategorilere dönüştürülen Nietzsche'nin ahlakı ele alma tarzına eğilebiliriz. Nietzsche dört ahlak türü tanımlamıştır. Bizim buradaki temel savımız bu ayrımın daha sonra oluşturulan toplum kuramı tarafından tam anlamıyla kavranılmadığı ya da geliştirilmediği yönündedir. Nietzsche'den sonraki toplum kuramının bu ahlak türlerinden herhangi birisi üzerinde yoğunlaşmasından ötürü, toplum kuramının modern toplumun çö-

zümlenmesine ve anlaşılmasına yönelik yaklaşımı temelde indirgemeci bir niteliğe bürünmüştür. Nietzsche'nin sisteminde birinci ahlaki düzen, ahenk ve ritüelin en soyut anlamıdır. Bu tikel ahlaki etkinlik biçimi iktidar istenci bakımından doğal düzene en yakın düşenidir. İkinci olarak, bizatihi sistemle bağlantılı olan ve bir sistem olarak özgül tarihsel ve somut biçimleriyle sistemden fışkıran ahlaki ilkeler vardır. Örgütsel yapının ahlakını burada bir kurum olarak adlandıracağız. Nietzscheci terimlerle söylenirse bu, mesafe *pathos*'unun* ahlakıdır; bizim terimcemizde ya da söylemimizde bu, sistemin kendi ahlakıdır. Üçüncü olarak, yine Nietzsche'nin peşini bırakmaksızın en aşağı düzeydeki birliğin ahlakı olarak gündelik ahlakı, gündelik hayatın temel zorunluluklarının savunulması ahlakını, yani temel yararcılığın ahlakını gösterebiliriz. Son olarak, bu bağlamda ütopya ahlakı olarak adlandıracağımız ahlak gelir (bu ahlak türüne Nietzsche'nin eserlerinde çok ender vesilelerle gönderme yapılır). Nietzsche'nin bazı yazılarına anıştırma yaparak, bu ahlak biçimini ahlak-dışı ahlak olarak da adlandırabiliriz. Bu ahlak bencil olan ve bencil olmayan bireyin ahlakıdır, hesaplayan ve mesafe koyan bireyin ahlak sistemidir, tutkulu ve anlamlı olanın ahlak sistemidir; son olarak, sanatın ve estetik davranışın ahlak biçimidir. Bu ahlak sistemini açıklamak için, şu an için Nietzsche'nin kendi eserleri üzerinde, özellikle *İyinin ve Kötünün Ötesinde* ile *Ahlakın Soykütüğü* üzerinde yoğunlaşmalıyız.

Nietzsche, çeşitli bağlamlarda, açıkça yansız olan bir ahlaka göndermede bulunmuş, bu ahlakın ilişkilerini özgöndergeli, biçimselleşmiş ya da biçimselleştirici bir mekanizma olarak düzenleyişinde biçime kavuştuğunu belirtmiştir; yani ahlakı bireysel istencin gerçekleştirilmesinden ayrı tutulması gereken bir gönderme sistemi olarak betimlemiştir. En genel bakış açısından ele alındığında, ahlak kendisini iktidar istencinin içinde şekil değişikliğine

---

**pathos* (Yun.): İlkçağ Yunan felsefesinde "duygulanım", "etkilenim" ya da "tutku" anlamında kullanılan terim, günümüzde bu anlamlarının yanısıra "güçlü acıma ve keder duygusu uyandırma", "dokunaklı olma", "ıstırap" ve "acı" karşılığında da kullanılmaktadır. (y.h.n.)

uğratır ve sonra organik dünyadaki gerçek sonuçlarla özdeşleştirilir. Simgesel olaylar bunu maddi ve organik olanla kaynaştırır. Baudrillard'nın eserlerini izleyerek geliştirmiş olduğumuz taklit kavrayışında, yeni bir boyut haline gelen şey işte bu önemli düşüncedir. Nietzsche, başka bir bağlamda, ahlaktan simgesel olayların maddi ve organik olaylardan farklılaştırıldığı duygulanım göstergelerinin dili olarak söz etmişti. Bu göstergeler dili ve bu dilin biçimselleştirilmesi içerisinde, doğaya karşı bir tiranlık söz konusudur. Bu tiranlık anlam ve kanı yaratmanın bir aracı olarak da görülebilir. Açıktır ki biçimselleşmenin insan hayatına nüfuz etmesi Nietzsche'nin biçimsel bilinç dediği biçimselleştirmeye yol açar. Bu biçimselleştirme, gündelik hayatı örgütlemek için zorunlu olan en basit, yinelemeli ve uysal düşüncelere gönderme yapar. Nietzsche'nin biçimselleştirme kavramıyla ne anlatmak istediğine dair muğlak olmayan ve ayırtedici bir anlayışı olduğu gerçeğini vurgulamalıyız. Nietzsche biçimselleştirme kavramıyla hem doğada hem de insan davranışında varolan uyumun, yinelemenin ve düzenlemenin keyfi karakterini anlatmak istiyordu.

Bu biçimselleştirmenin zorlayıcı zorunluluğundan Nietzsche'nin bir mesafe *pathos*'u bazında gönderme yaptığı iki farklı ahlak türü doğdu. Bu iki tür arasındaki ayrım, bir göstergeler dilinin biçimsel öğesi ile insan içgüdüleri ve duygusal etkiler arasındaki karşılaşmadan doğdu. Savaşçı-aristokratın duygu ve iktidara dayalı gündelik hayatın aşağı ahlakından ortaya çıkmasına rağmen, gündelik hayatın biçimselliğini ve hayatta kalmak için gerekli en basit zorunlulukları yöneten papaz tabakasıdır. Burada, insanlık tarihindeki yararcılığın ve köleliğin hıncını keşfederiz. Bu *pathos* aracılığıyla kendileriyle başkaları arasına mesafe koyan, bu papaz tabakası ve savaşçı gruptur. Bunların kendilerini öbür insanlardan ayırırken yaslandıkları ahlaki zemin oldukça farklıydı. Bu bağlam içerisinde, Nietzsche'nin olumlayıcı neşe temelinde gelişen "soylu ahlakı" kavrayışına gönderme yapabiliriz. Bu, kendisini mutlu hissetmeyi içerimleyen soylu bir değerlendirme tarzıdır. Bu ahlak türünü sistemin ahlakı olarak tanımlayabiliriz, çünkü bu ahlak türü,

bireyler tarafından mekana ve denetime bağlı olmayan kurumlar kurulmasıyla yakından bağlantılıdır.

Nietzsche ritüelleşmiş gündelik ahlakın tarih boyunca varlığını sürdürmesi üzerinde durdu. Bu bağlamda, ritüelleştirme bütün bir yararcı düşünce biçiminin gelişimiyle bağlantılıydı. Bencil olmayan davranışta yararcı bir boyut bulunur ve burada içerilen yararcı boyutun bir sürekliliği bulunur; bu süreklilik gündelik hayatı örgütleme zorunluluğuyla bağlantılıdır. Nietzsche'nin özellikle eleştirdiği şey, işte tam da bu aşağı içgüdüler ahlakının egemen bir ahlaka, sistemlerin ve kurumların ahlakına dönüştürülmesiydi. Ahlaktaki bir ayaklanma sürecinde tüm değerlerin yeni baştan değerlendirilmesinin zorunlu olduğunu savunurken, işte tam da bu gelişmeden söz ediyordu. Bu ayaklanmanın başarısı hınç olmaksızın düşünülemezdir. Köleliğin bu ayaklanmasında hıncın kendisi yaratıcı hale gelir; en kötücül ve zayıf idealler kültürün aletlerine dönüştürülür. Nietzsche'nin bencil olmayanın, vasatın, kayıtsızın hınç içgüdülerinin her kültürün hikmeti haline gelmesinden yakınmasına da neden olan tarihteki başlıca skandal budur. Nietzsche'ye göre, tarihte Avrupa kültüründeki çöküşe ve nihilizme yol açan temel etken, sahte ahlakın kurumlarda temsil edilmesidir. Taklit düzeninin geliştirildiği ve yeniden üretildiği düzey tam da hınç içgüdülerinin sistemli kurallara dönüştürülme mekanizmasıdır. Sürekli özgürleşme nihayet güdüp yönetmenin sürekliliğine dönüştürüldü; bunlar sistemin kendisine dönüşmüş sistem karşıtı düsturlardır.

Nietzsche çeşitli pasajlarda, bir kuruma, toplumsal düzen sistemine dönüştürülmeyecek sistem karşıtı bir ahlak ütopyası dile getirme girişiminde bulundu. Örneğin, *Ahlakın Soykütüğü*'nde, insanlığın bir kendine dönme yoluyla ahlak dışı bir ahlak dönemi; ahlaktanımazların bile kendi amaçsızlığında yatan gerçek ya da hakiki bir eylemi umabilecekleri yeni bir çağ yaratması için değerlerin bir dönüşümünün, yeni bir tersine çevrilmesinin zorunlu olduğunu göstermeye girişir. Amaçlı ahlak daima katıksız bir önyargı, tarihteki bir önhazırlık olmuştu sadece ve Nietzsche tarihin gizilgücünü ahlakın yıkılmasında ve ahlak sistemlerinin kendi ken-

dilerini altetmelerinde görmüştü. Nietzsche *Deccal*'daki bir pasajda, yalnızca kurumsal çerçevelerin inşa edilmesiyle ilgilenen Hıristiyanlığın katı bencilliğinden yakınmıştı; burada, katılaşmış kurumsal çerçevelerin müdahalesinin olmadığı bir ortamda, bir insan evladının öbür insan yoldaşlarıyla arasında oluşacak sahici cömertlik ve sevgiye duyduğu arzuyu ifade ediyordu. Ayrıca *Şen Bilim*'de kurumsal ve kamusal işlevlerin eleştirisi için bir temel sağlayabilecek öznelerarasılığa dayalı bilim, felsefe ve ahlakın sanatsal bir esinle icra edilmesinin doğuracağı ruh hallerini anlatan bir pasaj vardır. Bu bakımdan, Nietzsche'nin ahlaki sistem ütopyası sistemin araçsal us tarafından tekdüzeleştirilmesine karşı çıkan olumlayıcı bir estetikçilik biçimidir.

Nietzsche'ye göre, tarihin başlıca skandalı, bu en aşağı ahlak türünün kendisini çağdaş tarihsel gelişmede toplumun egemen ya da başat ahlakı olarak tesis edebilmesinin yollarını ve araçlarını bulmuş olması gerçeğidir. Weber, Nietzsche'yi kinik bir tarzda okuyarak, yararcılığı modern toplumun temel ilkesi olarak kurdu. Normların içsel bir öznelliğe atfedilerek mahremleştirilmesi, Weber'in konumunun toplumsal kurumların sistemli gelişimi içerisindeki nesnelleşmenin bütünlüğüyle hesaplaşmadaki beceriksizliğini gösteriyordu. Adorno ve Horkheimer'ın modern sistemlere getirdikleri eleştiri de en az bunun kadar sınırlıydı. Usun ve bireyselliğin kimliğinin tayin edilmesinin sistemdeki taklit örüntüsünün parçası olabileceği, Adorno ve Horkheimer tarafından tam olarak anlaşılamamıştı. Nietzsche'nin amaçsız eylem düşüncesi, modernliğin çok daha derin bir eleştirisine ve araçsal usun gündelik karşılıklılık üzerindeki etkisinin ütopyacı bir eleştirisi için başvurulabilecek çok daha güvenli bir içgörüye işaret ediyor görünmektedir. Nietzsche'nin ahlak tipolojisinden söz ederken, bu tipolojinin modern toplumsal sistemler çözümlemesi ve toplum kuramının eleştirisi için çok geniş bir tayf sağladığını savunmuştuk. Bu tipoloji, özellikle yineleme ve biçimselleştirme gereksinimine, mesafe koymanın taleplerine, hınç ve soyutlamaya, gündelik hayatta yararcılığın zorunlu olduğuna ve nihayet amaçsız varlığa duyulan gereksinime dikkat çeker. Bunlar tarihte iktidar istencinin dinamik öğelerini sağlar.

Kimi yazarların Nietzsche'nin çağdaş düşünce ve kültür üzerindeki etkisini olumsuz ve büyük ölçüde yıkıcı bir müdahale olarak görmelerine (Rorty, 1986) karşılık, biz bu çalışmada Nietzsche'nin gündelik anlam dünyasını bir etkinlik ve kuram nesnesi olarak yeniden ele geçirme girişiminin daha olumlu olduğunu düşündüğümüz evet-diyen boyutları üzerinde odaklanmaya çalıştık. Bilgi kuramı çerçevesinde bakıldığında, Nietzsche'nin bilgikuramına katkısı bir yapısöküm izleği bazında çözümlenir; bunun tersine, bizim burada karşılıklılık, *habitus* ve duygu üzerine geliştirdiğimiz bakış açısı, ussallaştırılmış soyutlama karşısında duyumsal deneyimi ve canlı bedeni yeniden ortaya koymak üzere bu felsefi yönelimden ayrıldı. Dahası, başka yorumcuların da (Jay, 1986), batı düşüncesinin tarihinde araçsal ussallık içerisinde görünün, soyutlamanın ve erkek cinselliğinin öne çıktığına dikkat çektiklerini belirtmek gerekir. Burada yine Nietzsche'nin "küçük şeyler" öğretisinin dokunma, duyum, duygu ve duygulanıma yeni bir vurgu getirdiğini öne sürmüştük. Bu, göz karşısında sesin ve ellerin hakkının verilmesidir. Bu gözlemlerin ana dürtüsü, Nietzsche'nin modernizm sorununa olumsuz bir yanıt vermekten ziyade on dokuzuncu yüzyıl romantizminin karakteristiği olan istenç kötümserciliğinin karşıtı olarak olumlu bir teşhis önermiş olduğudur. Kısacası, Nietzsche, bütün bir nihilizm sorununun genel bir betimlenişi olarak görebileceğimiz çöküşe bir panzehir sağlamaktadır.

Bu çöküş sorunu Nietzsche'nin modernlik çözümlemesine yaptığı son katkıların kimilerinde, özellikle de *Wagner Olayı*'nda ve *Nietzsche Wagner'e Karşı*'da öne çıkmıştı. Bu metinlerin çağdaş düşünce üzerinde, özellikle müzik eleştirisi ve edebiyat çözümlemesi alanlarında uzun ve kalıcı bir etkisi oldu (Foster, 1981; Mann, 1985). Nietzsche, Wagner'e ilişkin gözlemde bulunup Baudelaire üzerine yorum yaparken, çöküş ve çürümenin kokusunu almada hassas bir burun geliştirdiğini ilan etmişti. Çürümenin kokusu özellikle hayatın yoksullaşmasını, sağlığın yadsınmasını ve genel bir bezginliği ifade eden Wagner'in müziği etrafında ağırlaşıyordu. Nietzsche'ye göre, Wagner neredeyse modernliğin sorunlarını ö-

zetlemekteydi, ama Wagner'in nihilizm kültürüyle özellikle karmaşık bir ilişkisi vardı, çünkü bir kimsenin modernizmi anlaması için Wagnerci olması gerekiyordu. Nietzsche Wagner'in romantizmini, geriye yönsemeli ortaçağ kültürüne bağlılığını ve belli başlı operalarında, özellikle *Parsifal*'de lime lime olmuş bir Hıristiyan simgeciliğini kullanmasını mahkûm etmişti. Nietzsche *Wagner Olayı*'nda, Wagnerciliği bir çağdaş hastalık biçimi, özellikle nörolojik bir hastalık olarak değerlendirdi. Şöyle yazıyordu:

> Tam da hiçbir şey bu toptan hastalıktan, bu geç kalmışlıktan ve sinir mekanizmasının aşırı galeyanından daha modern olmadığı için, Wagner *par excellence* modern sanatçıdır, modernliğin Cagliostro'sudur. Wagner'in sanatında, modern dünyanın acilen gerektirdiği her şey en baştan çıkartıcı tarzda karma halde bulunur: Tükenmiş olan birisinin üç büyük uyarıcısı –vahşi, yapay ve masum (ahmaklık) (*CW*: 166).

Nietzsche'ye göre, eğer Schopenhauer düşüncedeki çöküşü temsil ediyorsa, Wagner de bu çöküşü müzikte temsil ediyordu. Nietzsche bir kez daha hastalık üzerine beden düzeyinde yaptığı gözlemleri Wagner'in müziğinin siyasal rolüne ilişkin eleştirilerle, Almanya'da Devletin kendine özgü gelişimini göz önüne alarak Alman kültürü sorunu üzerine yaptığı toplumsal gözlemlerle sürekli olarak birleştiriyordu. Örneğin, Wagner'in müziğini bir histeri biçimi olarak mahkûm ediyordu; Wagner'in üslûbu Nietzsche'nin jest kuruntuları dediği şeyi içeriyordu.

Çöküş estetiği en düşük değerlere, vahşi milliyetçiliğin değerlerine ve devletin egemen olduğu kültürün sürü ahlakına sesleniyordu. Wagner'in bütünsel sanat eseri (*Gesamtkunstwerk*) kavrayışı müziğin bayağı bir değerin çıkarına siyasallaştırılmasını çok iyi ifade etmekteydi. Thomas Mann'a göre, bu bayağı değer bir burjuva etiğiydi.

Nietzsche'nin, sanatı ilke olarak hayatı-olumlayıcı bir süreç olarak, kimi bakımlardan olumlu bir iktidar istencinin mükemmel dışavurumu olarak gördüğü gayet açıktır. *Tragedyanın Doğuşu*'nda estetik ilkeyi hayatın haklılaştırılması, aslında hayatın tek haklılaştırılma biçimi olarak görmüştü. Son zamanlarda, Nietzsche

üzerine çalışan çeşitli yazarların modernizmin bunalımı karşısında önerilen bu estetik çözümü vurguladıklarına dikkat çekmiştik (Nehamas, 1985). Gelgelelim, Nietzsche *Ecce Homo*'da, Wagner ve Baudelaire'in eserlerinde sanatın dünyanın şeklini değiştirici ve olumlayıcı niteliğinin bozulmaya uğrayarak yeni bir çöküş biçimine büründüğünü ve böylece Dionysos'un flütlerini sessizliğe gömdüğünü savundu. Bu kısmen kendine özgü bir Hıristiyanlık, pagancılık ve "demokratik" bileşkeler karması sunan Wagnerciliğin temelinde yatan milliyetçiliğinin ve Yahudi karşıtlığının sonucuydu.

Bundan dolayı, Nietzsche'nin Wagner'e karşı geliştirdiği savlar, Nietzsche'nin felsefesinin temel görünümlerinden birinin milliyetçilik karşıtı niteliği ve Yahudi düşmanlığına muhalefet edişi olduğunu belirten görüşü destekleyen ek kanıtlar sunar. Nietzsche'nin estetik konusundaki görüşlerinin herhangi doğrudan bir tarzda anarşik usçuluk karşıtlığının örnekleri olmadığı da apaçık olarak kabul edilebilir. Nietzsche, Baudelaire'e karşı çıkarken, sanat sanat içindir ilkesine karşı çıkıyordu. Nietzsche, bazı bakımlardan Baudelaire'i (duygusal istikrarsızlığı, kekemeliği ve nevrozlarıyla) üslûpçu çöküşün fiziksel ve kültürel cisimleşmesi olarak gördü. Nietzsche'nin geride bıraktığı miras, özellikle genel olarak bir Marxçı gelenekten gelen yazarlar tarafından gereğinden fazla bir acelecilik ve kolaycılıkla romantizmle, seçkinci kültürle ve estetik çöküşle birleştirilir (Lukacs, 1964; 1974). Nietzsche sanatı kendi özgül hedeflerine ve içsel söylemine kilitlenmiş, içe dönük ya da kendi kendisini meşrulaştıran bir etkinlik olarak görmedi. Sanat bir burjuva tesellisi olmaktan ziyade, Nietzsche'nin *İktidar İstenci*'nde ortaya koymaya çalıştığı gibi, hayatın geliştirilmesi ve zenginleştirilmesiyle daha fazla ilgilidir. Nietzsche'ye göre, tüm büyük sanatlar hem Dionysosçu hem de Apolloncu ilkelerin olumlu yönlerinin birleştirilmesini içermiştir.

Nietzsche'nin felsefesinde sanat konusundaki tartışmanın öncelikli bir yer tuttuğu, Nietzsche'nin felsefesi üzerine çalışan modern yazarlar tarafından açıkça kabul edilmiştir (Schacht, 1983; Stern, 1979). Nietzsche'nin felsefesindeki bu estetik boyutun öne-

mini yadsımıyoruz. Bununla birlikte, biz burada bu estetik boyutu Nietzsche'nin gündelik karşılıklılık, etkileşim ve mübadele dünyasının "küçük şeyler"inin ciddiye alınması gerektiğini belirten iddiasına ağırlık vererek dengelemeye giriştik. Sanatın hayat-zenginleştirici özelliği, sanatın öncelikle ussallaşmanın soyut ve soyutlayıcı bir görünümü olmamasından ötürü, hayata karşıt olmadığı gerçeğinde yatar. Çökmüş sanat çökmüş toplumla ilintilidir ve her ikisi de hastalık biçimleri olarak alınmalıdır. Bundan dolayı, modernist nihilizme verilen estetik yanıt, "kuramsal insan"ın temsil ettiği usun intikamına karşı "küçük şeyler"e yönelik olumlayıcı daha geniş bir yaklaşımın bir boyutudur sadece. Nietzsche bedeni hor görenleri hor görüyordu: din adamlarını, tanrıbilimcileri, felsefecileri, devlet memurlarını, kültürel zevksizleri ve her şeyden önce "Almanlar"ı. Bundan dolayı, Nietzsche'nin iletisi son çözümlemede kesin, olumlayıcı ve açık seçikti:

> Benim bir insandaki büyüklüğü ölçme formülüm *amor fati*'dir: Bu insan ne gelecekte, ne geçmişte, ne de tüm ebediyette, hiçbir şeyin olduğundan daha başka bir şey olmasını istemez. Yalnızca zorunluluktan doğanı daimi kılmak için değil, onu ayrıştırmak için hiç değil –tüm idealizm zorunluluk karşısındaki sahtekarlıktır– ama onu *sevmek* için. (*EH*: 68)

Kaynakça

(*T. W. Adorno, M. Foucault, S. Freud, J. Habermas, F. Nietzsche ve M. Weber'in çalışmaları için kısaltmalara bakınız.*)

Abercrombie, N. (1980), *Class Structure and Knowledge*, Oxford, Basil Blackwell.

Abercrombie, N., Hill, S. ve Turner, B. S. (1980), *The Dominant Ideology Thesis*, Londra, George Allen and Unwin.

Abercrombie, N., Hill, S. ve Turner, B. S. (1986), *Sovereing Individuals of Capitalism*, Londra, George Allen and Unwin.

Alexander, J. C. (der.). (1985), *Neofunctionalism*, Beverly Hills, Sage Publications.

Alexander, J. C. (1985), 'The individualist dilemma in phenomenology and interactionism', S. N. Eisenstadt ve H. J. Helle (der.), *Macrosociological Theory, perspectives in sociological theory*, c. 1, Beverly Hills, Sage Publications, s. 25-57.

Alford, C. (1987), 'Habermas, post-Freudian psychoanalysis and the end of the individual', *Theory, Culture, Society*, 4(1), s. 3-29.

Allison, D. B. (der.) (1977), *The New Nietzsche. Contemporary styles of interpretation*, New York, Delta Boolks.

Althusser, L. (1969), *For Marx*, Harmondsworth, Penguin.

Althusser, L. (1971), *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Londra, New Left Books.

Althusser, L. ve Balibar, E. (1970), *Reading Capital*, Londra, New Left Books.

Anderson, L. (1980), 'Freud, Nietzsche', *Salmagundi*, 47-8, s. 3-29.

Ariés, P. ve Bèjin, A. (der.) (1985), *Western Sexuality. Practice and precept in past and present times*, Oxford, Basil Blackwell.

Amstrong, D. (1983), *Political Anatomy of the Body, medical knowledge in Britain in the 20th century*, Cambridge, Cambridge University Press.

Aron, R. (1971), 'Max Weber and power politics'. O. Stammer (der.), *Max Weber and Sociology Today*, Oxford, Basil Blackwell, s. 83-100.

Atoji, Y. (1984), *Sociology at the Turn of the Century*, Tokyo, Dobunkan.

Avineri, S. (1970), *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge, Cambridge University Press.

Badcock, C. R. (1980), *The Psychoanalysis of Culture*, Oxford, Basil Blackwell.

Baier, H. (1982), 'Die Gesellschaft-ein langer Schatten des toten Gottes. Friedrich Nietzsche und die Entstehung der Soziologie aus dem Geist der decadence', *Nietzsche -Studien*, 10-11, s. 6-22.

Bakhtin, M. (1968), *Rabelais and his World*, Cambridge, The MIT Press.

Barker, F. (1984), *The Tremulous Private Body. Essays on subjection*, New York ve Londra, Methuen.

Bataille, G. (1982), *The Story of the Eye*, Harmondsworth, Penguin.

Baudrillard, J. (1975), *The Mirror of Production*, St. Louis, Telos.

Baudrillard, J. (1981), *Critique of Political Economy of the Sign*, St. Louis, Telos.

Bell, D. (1976), *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Londra, Heinemann.

Berger, P. L. (1969a), *A Rumor of Angels*, New York, Doubleday.

Berger, P. L. (1969b), *The Social Reality of Religion*, Londra, Faber and Faber.

Berger, P. L. (1974), 'On the Obsolescence of the Concept of Honour', P. L. Berger, B. Berger ve H. Kellner (der.), *The Homeless Mind*, Harmondsworth, Penguin, s. 79-89.

Berger, P. L. ve Kellner, H. (1965), 'Arnold Gehlen and the theory of institutions', *Social Research*, 32, s. 110-115.

Berger, P. L. ve Luckmann, T. (1967), *The Social Construction of Reality. Everything that passes for knowledge in society*, Londra, Allen Lane.

Berger, P. L. ve Pullberg, S. (1966), 'Reification and the Sociological Critique of Consciousness', *New Left Review*, 35, s. 56-71.

Berman, M. (1982), *All that is Solid Melts into Air. The experience of modernity*, Londra, Verso.

Bernstein, R. J. (1979), *The Restructuring of Social and Political Thought*, Londra, Methuen.

Binswanger, L. (1955), *Le réve et existence*, Paris, Desclee de Brouwer.

Bocock, R. (1983), *Freud*, Londra, Tavistock.

Bottomore, T. ve Goode, P. (1978), *Austro-Marixsm*, Oxford, Clarendon Press.

Bourdieu, P. (1977), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press.

Breger, L. (1981), *Freud's Unfinished Journey, conventional and critical perspectives in psychoanalytic theory*, Londra, Routledge and Kegan Paul.

Brown, J. A. C. (1961), *Freud and the Post-Freudians*, Harmondsworth, Penguin.

Brubaker, R. (1984), *The Limits of Rationality. An essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, Londra, George Allen and Unwin.

Bucher, B. (1981), *Icon and Conquest, a structural analysis of the illustrations of de Bry's Great Voyages*, Şikago ve Londra, University of Chicago Press.

Burchell, G. (1984), 'Introduction to Deleuze', *Economy and Society*, 13, s. 43-51.

Cabanis, G. P-J. (1981), *On the Relations Between the Physical and Moral Aspects of Man*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2 cilt.

Callinicos, A. (1985), 'Post-Modernism, Post-Structuralism and Post-Marxism?', *Theory, Culture and Society*, 2, s. 85-102.

Caroll, J. (1985), *Guilt- The Grey Eminence Behind Character, History and Culture*, Londra, Routledge and Kegan Paul.

Carter, A. (1979), *The Sadeian Woman*, Londra, Virago.

Cassirer, E. (1981), *Kant's Life and Thought*, New Haven ve Londra, Yale University Press.

Cipolla, C. M. (der.) (1973a), *The Industrial Revolution*, Londra, Collins/Fontana.

Cipolla, C. M. (der.) (1973b), *The Emergence of Industrial Socities*, Londra, Collins/Fontana.

Dallmyer, F. R. (1981), *Twilight of Subjectivity, contributions to a post-indivi-dualist theory*, Amherst, Mass., University of Massachusetts Press.

Danto, A. C. (1965), *Nietzsche as Philosopher*, New York, Macmillan.

Davis, F. (1974), *Yearning for Yesterday. A sociology of nostalgia*, New York, Free Press.

Deeken, A. (1974), *Process and permanence in Ethics, Max Scheler's moral philosophy*, New York, Paulist Press.

Deleuze, G. (1983), *Nietzsche and Philosophy*, Londra, Athlone Press.

Deleuze, G. ve Guattari, F. (1977), *Anti-Oedipus, Capitalism and Schizophrenia*, New York, Viking Press.

Demske, J. M. (1970), *Being, Man and Death. A key to Heidegger*, Kentucky, University Press of Kentucky.

Derrida, J. (1979), *Spurs, Nietzsche's Styles*, Şikago, University of Chicago Press.

Dews, P. (1986), 'Adorno, Post-structuralism and the critique of identity', *New Left Review*, 157, s. 28-44.

Dodds, E. R. (1951), *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California Press.

Donnelly, M. (1983), *Managing the Mind. A study of medical psychology in early 19th century Britain*, Londra ve New York, Tavistock.

Donzelot, J. (1979), *The Policing of Families*, New York, Pantheon Books.

Dreyfus, J. L. ve Rabinow, P. (1982), Michel Foucault, *beyond structuralism and hermeneutics*, Brighton, Harvester Press.

Dreyfus, J. L. ve Rabinow, P. (1986), 'What is maturity? Habermas and Foucault on "What is enlightenment", David Couzens Hoy (der.) *Foucault, a reader*, Oxford, Polity Press, s. 109-47.

Durkheim, E. (1912), *The Elementary Forms of the Religious Life*, Londra, Allen and Unwin.

Durkheim, E. (1960), *The Division of Labour in Society*, Glencoe, Free Press.

Eden, R. (1984), *Political Leadership and Nihilism. A study of Weber and Nietzsche*, Tampa, University Presses of Florida.

Elias, N. (1978), *The Civilizing Process, the history of manners*, Oxford, Basil Blackwell.

Elias, N. (1982), *The Civilizing Process, state formation and civilization*, Oxford, Basil Blackwell.

Elias, N. (1983), *The Court Society*, Oxford, Basil Blackwell.

Engels, F. (1954), *Dialectics of Nature*, Moskova, Progress Publishers.

Esslin, M. (1976), *Artaud*, Londra, Fontana.

Evans, R. (1982), *The Fabrication of Virtue, English prison architecture 1750-1840*, Cambridge, Cambridge University Press.

Faust, B. (1982), *Women, Sex and Pornography*, Harmondsworth, Penguin.

Firth, R. (der.) (1957), *Man and Culture, an evaluation of the work of Bronislaw Malinowski*, Londra, Routledge and Kegan Paul.

Fleischmann, E. (1964), 'De Weber á Niétzsche', *Archives Europènnes de Sociologie*, 5, s. 190-238.

Forrester, J. (1984), 'Who is in analysis with whom? Freud, Lacan, Derrida', *Economy and Society*, 13, s. 153-77.

Foster, J. B. (1981), *Heirs to Dionysus, a Nietzschean current in literary modernism*, Princeton, Princeton University Press.

Fox, R. (1966), 'Totem and Taboo Reconsidered', E. Leach (der.) *The Structural Study of Myth and Totemism*, Londra, Tavistock, s. 161-78.

Frankfurt Institute for Social Research (1973), *Aspects of Sociology*, Londra, Heinemann.

Freund, J. (1968), *The Sociology of Max Weber*, Londra, Allen Lane.

Freund, J. (1979), 'German sociology in the time of Max Weber'. T. Bottomore and R. Nisbet (der.) *A History of Sociological Analysis*, Londra, Heinemann, s. 149-86.

Freund, P. E. S. (1982), *The Civilized Body, social domination, control and health*, Philadelphia, Philadelphia Press.

Frisby, D. (1981), *Sociological Impressionism. A re-assessment of Georg Simmel's social theory*, Londra, Heinemann.

Frisby, D. (1984), *Georg Simmel*, Chichester ve Londra, Ellis Horwood and Tavistock.

Frisby, D. (1985), 'Georg Simmel, sociologist of modernity', *Theory, Culture and Society*, 2, s. 49-58.

Fromm, E. (1980), *Greatness and Limitations of Freud's Thought*, Londra, Jonathan Cape.

Fuss, P. ve Shapiro, H. (der.) (1971), *Nietzsche- A Self-Portrait from his Letters*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Gane, M. (1983a), 'Durkheim: woman as outsider', *Economy and Society*, 12, s. 227-70.

Gane, M. (1983b), 'Human nature and perspective of sociology', *Social Research*, 30, s. 300-18.

Gehlen, A. (1965), *Theorie der Willensfreiheit und frühe philosophische Schriften*, Berlin, Neuwide.

Giddens, A. (1972), *Politics and Sociology in the Thought of Max Weber*, Londra, Macmillan.

Giddens, A. (1984), *The Constitution of Society, outline of the theory of structuration*, Oxford, Polity Press.

Goldmann, L. (1964), *The Hidden God*, Londra, Routledge and Kegan Paul.

Goudsblom, J. (1980), *Nihilism and Culture*, Oxford, Basil Blackwell.

Grenz, F. (1974), *Adornos Philosophie in Grundbegriffen: Auflösung einiger Deutungsprobleme*, Frankfurt, Suhrkamp.

Gross, L. (1986), 'Derrida and the limits of philosophy', *Thesis Eleven*, 14, s. 26-43.

Gurevich, A. J. (1985), *Categories of Medieval Culture*, Londra, Routledge and Kegan Paul, s. 42-3.

Haar, M. (1977), 'Nietzsche and metaphysical language'. D. B. Allison (der.), *The New Nietzsche. Contemporary styles of interpretation*, New York, Delta Books, s. 5-36.

Habermas, J. (1984), *The Theory of Communiative Action, c. 1, Reason and the Rationalization of Society*, Boston, Beacon Press.

Hamilton, P. (1983), *Talcott Parsons*, Chichester ve Londra, Ellis Horwood and Tavistock.
Harries, K. (1978), 'Ontology and the search for man's place', M. Murray (der.), *Heidegger and Modern Philosophy, Critical Essays*, New Haven ve Londra, Yale University Press, s. 65-79.
Heidegger, M. (1959), *An Introduction to Metaphysics*, New Haven, Yale University Pres, s. 37-8.
Heidegger, M. (1962), *Being and Time*, New York, Harper and Row.
Heidegger, M. (1966), *Discourse on Thinking*, New York, Harper and Row.
Heidegger, M. (1977), *The Question Concerning Technology and Other Essays*, New York, Harper and Row.
Held, D. (1980), *Introduction to Critical Theory, Horkheimer to Habermas*, Londra, Hutchinson.
Heller, A. (1978), *Renaissance Man*, Londra, Routledge and Kegan Paul.
Heller, A. (1984), *Everyday Life*, Londra, Routledge and Kegan Paul.
Heller, E. (1961), *The Disinherited Mind*, Harmondsworth, Penguin.
Heler, P. (1966), *Dialectics and Nihilism: essays on Lessing, Nietzsche, Mann and Kafka*, Amherst, Mass.
Hennis, W. (1963), 'Max Weber's central questions', *Economy and Society*, 12, s. 135-80.
Hennis, W. (1986), 'Die Spuren Nietzsches im Werk Max Webers', *Nietsche-Studien*, 16, s. 382-40.
Hennis, W. (1987), *Max Webers Fragestellung*, Tübingen, J. C. Mohr.
Hennis, W. ve Turner, B. S. (1982), *Confession, studies in deviance and religion*, Londra, Routledge and Kegan Paul.
Hirst, P. Q. (1975), *Durkheim, Bernard and Epistemology*, Londra, Routledge and Kegan Paul.
Hohlenberg, J. (1954), *Soren Kierkegaard*, Londra, Routledge and Kegan Paul.
Hollingdale, R. J. (1973), *Nietzsche*, Londra, Routledge and Kegan Paul.
Holton, R. J. (1984), *The Transition from Feudalism to Capitalism*, Londra, Macmillan.
Holton, R. J. ve Turner, B. S. (1986), *Talcott Parsons on Economy and Society*, Londra, Routledge and Kegan Paul.
Honour, H. (1981), *Neo-Classicism*, Harmandsworth, Penguin.
Horkheimer, M. (1934) (1968), *Kritische Theorie, eine Dokumentation*, Frankfurt, S. Fischer Verlag, c. 1, s. 118-74.
Horkheimer, M. (1937) (1968), *Kritische Theorie, eine Dokumentation*, Frankfurt, S. Fischer Verlag, c. 2, s. 2-136.

Hudson, L. (1982), *Bodies of Knowledge. The psychological significance of the nude in art*, Londra, Weidenfeld and Nicholson.

Hughes, H. S. (1959), *Consciousness and Society, The reorientation of European social thought 1890-1930*, Londra, MacGibbon and Kee.

Jackson, S. W. (1981), 'Acedia, the sin and its relationship to sorrow and melancholy in medieval times', *The Bulletin of the History of Medicine*, 55, s. 172-85.

Jaspers, K. (1955), *Reason and Existence*, New York, The Moonday Press.

Jay, M. (1973), *The Dialectical Imagination, a history of the Frankfurt School of the Institute of Social Research 1923-1950*, Londra, Heinemann.

Jay, M. (1986), 'The Empire of the gaze: Foucault and the denigration of vision in twentieth-century French thought'. David Couzens Hoy (der.) *Foucault, a critical reader*, Oxford, Basil Blackwell, s. 174-204.

Johnson, D. (1983), *Body*, Boston, Beacon Press.

Kaufmann, W. (1974), *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Anti-Christ*, Princeton, Princeton University Press.

Kent, S. A. (1983), 'Weber, Goethe and the Nietzschean allusion: capturing the source of the iron cage metaphor', *Sociological Analysis*, 44, s. 297-320.

Kent, S. A. (1985), 'Research note: Weber, Goethe, and William Penn: themes of marital love', *Sociological Analysis*, 46, s. 315-20.

Kierkegaard, S. (1985), *Fear and Trembling*, Harmondsworth, Penguin.

Kilminster, R (1979), *Praxis and Method, a sociological dialogue with Lukács, Gramsci and the Frankfurt School*, Londra, Routledge and Kegan Paul.

Klages, L. (1929-32), *Der Geist als Widersacher der Seele*, Bonn, Bouvier.

Klibansky, R., Panofsky, E. ve Saxl, F. (1964), *Saturn and Melancholy. Studies in the history of natural philosophy, religion and art*, New Yok, Basic Books.

Klossowski, P. (1969), *Nietzsche et le Cercle Vicieux*, Paris, Mercure.

Korsch, K. (1970), *Marxism and Philosophy*, Londra, New Left Books.

Krell, D. F. (1975), 'Nietzsche in Heidegger's Lehre', *The Southern Journal of Philosophy*, 13, s. 197-204.

Kroker, A. (1985), 'Baudrillard's Marx', *Theory, Culture and Society*, 2 (3), s. 69-84.

Kronman, A. T. (1983), *Max Weber*, Londra, Edward Arnold.

Kurzweil, E. (1980), *The Age of Structuralism, Lèvi-Strauss to Foucault*, New York, Columbia University Press.

Lacan, J. (1977), *Écrits, A Selection*, Londra, Tavistock.

Lash, S. (1984), 'Genealogy and the body. Foucault-Deleuze-Nietzsche', *Theory, Culture and Society*, 2, s. 1-18.

Lash, S. (1985), 'Post-modernity and desire', *Theory, Culture and Society*, 14, s. 1-33.

Lefebvre, H. (1968), *The Sociology of Marx*, Londra, Allen Lane.

Leiss, W. (1972), *The Domination of Nature*, New York, George Braziller.

Lemaire, A. (1977), *Jacques Lacan*, Londra, Routledge and Kegan Paul.

Lemert, C. C. (der.), (1981), *French Sociology, rupture and renewal since 1968*, New York, Columbia University Press.

Lemert, G. C. ve Gillan, G. (1982), *Michel Foucault, social theory as transgression*, New York, Columbia University Press.

Lepenies, W. (1985), *Die Drei Kulturen, Soziologie Zwischen Literatur und Wissenschaft*, Münih, Carl Hanser Verlag.

Lessing, T. H. (1985), *Nietzsche*, Münih, Matthes and Seitz.

Levin, D. M. (1985), *The Body's Recollection of Being. Phenomenological psychology and the deconstruction of nihilism*, Londra, Routledge and Kegan Paul.

Levin, K. (1978), *Freud's Early Psychology of the Neuroses, A historical perspective*, Brighton, Harvester Press.

Lloyd-Jones, H. (1971), *The Justice of Zeus*, Berkeley, University of California Press.

Löwith, K. (1967), *From Hegel to Nietzsche*, New York, Holt, Rinehart and Winston.

Löwith, K. (1982), *Max Weber and Karl Marx*, Londra, George Allen and Unwin.

Luckmann, T. (1967), *The Invisible Religion. The problem of religion in modern society*, New York, Macmillan.

Luhmann, N. (1984), *Religious Dogmatics and the Evolution of Societies*, New York, The Edwin Mellen Press.

Lukács, G. (1964), *Realism in Our Time*, New York ve Evanston, Harper and Row.

Lukács, G. (1967), *Gespräche mit Lukács*, der.: T. Pinkus, Hamburg, Rowohet.

Lukács, G. (1971), *History and Class Consciousness*, Londra, Merlin Press.

Lukács, G. (1974), *Soul and Form*, Londra, Merlin Press.

Lukes, S. (1975), *Emile Durkheim, His life and work*, Harmondsworth, Penguin.

Lyotard, J. F. (1979), *La Condition Post-moderne*, Paris, Editions de Minuit.

Lyotard, J. F. (1980), *Des Dispositifs Pulsionnels*, Paris, Editions de Minuit.

MacIntyre, A. (1958), *The Unconscious, A conceptual study*, Londra, Routledge and Kegan Paul.

MacIntyre, A. (1967), *A Short History of Ethics*, Londra, Oxford University Press.

MacIntyre, A. (1969), *Marxism ad Christianity*, Londra, Duckworth.

MacIntyre, A. (1971), *Against the Self-Images of the Age, essays on ideology and philosophy*, Londra, Duckworth.

MacIntyre, A. (1981), *After Virtue, a study in moral theory*, Londra, Duckworth.

MacIntyre, A ve Ricoeur, P. (1969), *The Religious Significance of Atheism*, New York ve Londra, Columbia University Press.

MacRae, D. (1974), Weber, Londra, Fontana.

Macpherson, C. B. (1962), *The Political Theory of Possessive Individualism*, Hobbes to Locke, Oxford, Clarendon Press.

Malinowski, B. (1927), *Sex and Repression in a Savage Society*, Londra, Routledge and Kegan Paul.

Mann, M. (1986), *The Sources of Social Power*, Cambridge, Cambridge University Press.

Mann, T. (1948), *Nietzsche's Philosophie im lichte Unserer Erfahrung*, Berlin, Suhrkamp.

Mann, T. (1985), *Pro and Contra Wagner*, Londra, Faber and Faber.

Mannoni, M. (1973), *The Child, His Illness and the Others*, Harmondsworth, Penguin.

Marcuse, H. (1955), *Eros and Civilization*, Boston, Beacon Press.

Marcuse, H. (1964), *One Dimensional Man*, Londra, Routledge ve Kegan Paul.

Marcuse, H. (1968), *Negations*, Londra, Allen Lane, Penguin.

Marcuse, H. (1969), *Eros and Civilization*, New York, Sphere Books.

Markus, G. (1978), *Marxism and Anthropology*, Assen, van Gorcum Press.

Marsella, A. J., Devos G., Hsu, F. L. K. (der.) (1985), *Culture and Self Asian and western perspectives*, New York ve Londra, Tavistock.

Martin, D. (1969), *The Religious and the Secular*, Londra, Routledge and Kegan Paul.

Marx, K. (1968), *Theories of Surplus Value*, Moskova, Moscow Foreign Publishing House, 3 cilt.

Maurer, R. K. (1981-2), 'Nietzsche und die kritische Theorie", *Nietzsche-Studien*, 10-11, s. 34-58.
McCarthy, T. (1978), *The Critical Theory of Jurgen Habermas*, Londra, Hutchinson.
McGill, V. J. (1931), *Schopenhauer, Pessimist and Pagan*, New York, Brentano.
McNeil, J. T. (1932), 'Medicine for sin as prescribed in the penitentilas', *Church History*, 1, s. 14-26.
Meek, R. L. (der.) (1971), *Marx and Engels on the Population Bomb*, Berkeley, Ramparts Press.
Megill, A. (1985), *Prophets of Extremity, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Berkeley, University of California Press.
Mennell, S. (1985), *All Manners of Food, Eating and Taste in England and France from the Middle Ages to the Preset*, Oxford, Basil Blackwell.
Menzies, K. (1976), *Talcott Parsons and the Social Image of Man*, Londra, Routledge and Kegan Paul.
Merton, R. K. (1964), *Social Theory and Social Structure*, New York, Free Press.
Miller, J. (1975), *Psychoanalysis and Feminism*, Harmondsworth, Penguin.
Mitzman, A. (1971), *The Iron Cage, a historical Interpretation of Max Weber*, New York, The University Library.
Mommsen, W. J. (1974), *The Age of Bureaucracy, perspectives on the political sociology of Max Weber*, New York, Harper and Row.
Mommsen, W. J. (1985), *Max Weber and German Politics 1890-1920*, Şikago, University of Chicago Press.
Mörchen, H. (1981), *Adorno und Heidegger, Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stutgart, Kleft-Cotta.
Muller, G. J. (1986), 'Weber and Mommsen: non-Marxist materialism', *The British Journal of Sociology*, 37 (1), s. 1-20.
Nehamas, A. (1985), *Nietzsche, life as literature*, Cambridge, Harvard University Press.
Nisbet, R. A. (1953), *The Quest for Community, a study in the ethics of order and freedom*, New York, Oxford University Press.
Nisbet, R. A. (1967), *The Sociological Tradition*, Londra, Heinemann.
Norris, C. (1982), *Deconstruction, Theory and Practice*, Londra, Methuen.
O'Flaherty, J. C., Sellner, J. C. ve Helm, R. M. (1976), *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*, Chapel Hill, North Carolina, North Carolina University Press.

O'Neill, J. (1985), *Five Bodies. The human shape of modern society*. Ithaca ve Londra, Cornell University Press.

O'Neill, J. (1986), 'The disciplinary society', *The British Journal of Sociology*, 37 (1), s. 420-60.

Parkin, F. (1982), *Max Weber*, Chichester ve Londra, Ellis Horwood and Tavistock.

Parsons, T. (1937), *The Structure of Social Action*, New York, McGraw-Hill.

Parsons, T. (1949), *Essays in Sociological Theory*, New York, Glencoe.

Parsons, T. (1951), *The Social System*, New York, Free Press.

Parsons, T. (1962), 'Christianity and modern industrial society'. E. A. Tiryakian (der.) *Sociological Theory Values and Sociocultural Change*, New York, Free Press, s. 33-70.

Parsons, T. ve Shils, E. A. (der.) (1951), *Toward a General Theory of Action*, New York, Harper Torch Books.

Parsons, T., Bales, R. F. ve Shils, E. A. (1953), *Working Papers in the Theory of Action*, New York, Free Press.

Pasley, M. (1978), 'Nietzsche's use of medical terms', M. Pasley (der.) *Nietzsche: Imagery and the Thought. A collection of essays*, Londra, Methuen, s. 123-58.

Patton, P. (1984-5), 'Michel Foucault, the ethics of an intellectual', *Thesis Eleven*, 10/11, s. 71-80.

Pivcevic, E. (1970), *Husserl and Phenomenology*, Londra, Hutchinson.

Pruyser, P. W. (1973), 'Sigmund Freud and his legacy: psychoanalytic pyschology of religion'. C. Y. Glock and P. E. Hammond (der.) *Beyond the Classics? Essays in the scientific study of religion*, New York, Harper and Row and Harper Torch Books, s. 243-90.

Pütz, P. (1981-2), 'Nietzsche and critical theory', *Telos*, 50, s. 103-114.

Rabil, A. (1967), *Merleau-Ponty, existentialist of the social world*, New York ve Londra, Columbia University Press.

Reich, W. (1975), *The Mass Psychology of Facism*, Harmondsworth, Penguin.

Reiff, P. (1966), *The Triumph of Therapeutic. Uses of faith after Freud*, Londra, Chatto and Windus.

H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens: Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen (Mohr), 1920.

Ringer, F. K. (1969), *The Decline of the German Mandarins, the German academic community 1890-1933*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Robertson, R. (1978), *Meaning and Change, explorations in the cultural sociology of modern societies*, Oxford, Basil Blackwell.

Roderick, R. (1986), *Habermas and the Foundations of Critical Theory*, Basingstoke, Macmillan.

Rorty, R. (1986), 'Foucault and epistemology'. David Couzens Hoy (der.) *Foucault, a critical reader*, Oxford, Basil Blackwell, s. 41-49.

Rose, G. (1978), *The Melancholy Science, an introduction to the thought of Theodor W. Adorno*, Londra, Macmillan.

Rose, G. (1984), *Dialectic of Nihilism, post-structuralism and law*, Oxford, Basil Blackwell.

Rotenstreich, N. (1965), *Basic Problems of Marxist Philosophy*, Indianapolis, The Bobbs-Merrill Company.

Roth, G. ve Schluchter, W. (1979), *Max Weber's Vision of History, Ethics and Methods*, Berkeley, University of California Press.

Sacks, O. (1986), *A Leg to Stand On*, Londra, Pan Books.

Sahlins, M. (1977), *The Use and Abuse of Biology. An Anthropologial Critique of Socio-Biology*, Londra, Tavistock.

Said, E. W. (1978), *Orientalism*, Londra, Routledge and Kegan Paul.

Scaff, L. A. (1984), 'Weber before Weberian sociology', *The British Journal of Sciology*, 35, s. 190-215.

Schacht, R. (1983), *Nietzsche*, Londra, Routledge and Kegan Paul.

Scharf, B. R. (1970), 'Durkheimian and Freudian theories of religion: the case for Judaism', *The British Journal of Sociology*, 21, s. 151-63.

Scheler, M. (1961), *Ressentiment*, New York, Free Press.

Scheler, M. (1962), *Man's Place in Nature*, New York, The Noonday Press.

Scheler, M. (1970), *The Nature of Sympathy*, Connecticut, Archon Books.

Schelsky, H. (1957), 'Ist die Dauerreflektion institutionalisierbar?', *Zeitschirft für evangelische Ethik*, 1, s. 153-74.

Schlucher, W. (1981), *The Rise of Western Rationalism: Max Weber's development history*, Berkeley, University of California Press.

Schmidt, A. (1971), *The Concept of Nature in Marx*, Londra, New Left Books.

Schneiderman, S. (1983), *Jacques Lacan, the death of an intellectual hero*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Schopenhauer, A. (1969), *The World as Will and Representation*, 2 cilt, New York, Dover Publications.

Schopenhauer, A. (1974), *Pararga and Paralipomena*, 2 cilt, Oxford, Clarendon Press.

Schutte, O. (1984), *Beyond Nihilism. Nietzsche without masks*, Şikago ve Londra, University of Chicago Press.

Schutz, A. (1971), *Collected Papers*, 3 cilt, Hague, Martinus Nijhoff.

Shaw, M. (der.) (1985), *Marxist Sociology Revisted, critical assessments*, Londra, Macmillan.

Sheridan, A. (1980), *Michel Foucault, The Will to Truth*, Londra, Tavistock.

Shorter, E. (1977), *The Making of the Modern Family*, Londra, Collins/Fontana.

Sigrist, C. (1971), 'The problems of pariahs'. O. Stammer (der.) *Max Weber and Sociology Today*, Basil Blackwell, s. 240-50

Silk, M. S. ve Stern, J. P. (1981), *Nietzsche on Tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press.

Simmel, G. (1907), *Schopenhauer und Nietzsche*, Leipzig, Duncker and Humbolt.

Simmel, G. (1978), *The Philosophy of Money*, Boston, Routledge and Kegan Paul.

Skultans, V. (1979), *English Madness, ideas on insanity 1580-1890*, Londra, Routledge and Kegan Paul.

Slater, P. (1977), *Origin and Significance of the Frankfurt School: a Marxist perspective*, Londra, Routledge and Kegan Paul.

Smart, B. (1985), *Michel Foucault*, Chichester ve Londra, Ellis Horwood and Tavistock.

Smith, J. W. ve Turner, B. S. (1986), 'Constructing social theory and constituting society', *Theory, Culture and Society*, 3, s. 125-134.

Sontag, S. (1969), *Illness as Metaphor*, New York, Farrar, Staus and Giroux.

Stauth, G. ve Turner, B. S. (1986), 'Nietzsche in Weber oder die Geburt des modernen Genius im professionellen Menschen', *Zeitschrift für Soziologie*, 15(2), s. 81-94.

Stephens, A. (1986), 'Nietzsche: the resurrection of parts', *Thesis Eleven*, 13, s. 94-109.

Stern, F. (1961), *The Politics of Cultural Despair*, Berkeley ve Los Angeles, University of California Press.

Stern, J. P. (1978), *Nietzsche*, Londra, Fontana.

Stern, J. P. (1979), *A Study of Nietzsche*, Cambridge, Cambridge University Press.

Tenbruck, F. H. (1980), 'The problem of thematic unity in the work of Max Weber', *The British Journal of Sociology*, 31, s. 316-51.

Therborn, G. (1976), *Science, Class and Society, On the formation of sociology and historical matrialism*, Londra, New Left Books.

Therborn, G. (1980), *The Ideology of Power and the Power of Ideology*, Londra, Verso.

Thomas, J. R. (1984), 'Weber and direct democracy', *The British Journal of Sociology*, 35, s. 215-40.

Thomas, R. H. (1983), *Nietzsche in German Politics and Society, 1890-1918*, Manchester, Manchester University Press.

Thulstrup, N. (1980), *Kierkegaard's Relation to Hegel*, Princeton, Princeton University Press.

Timpanaro, S. (1975), *On Materialism*, Londra, New Left Books.

Tönnies, F. (1955), *Community and Association*, Londra, Routledge and Kegan Paul.

Tribe, K. (1983), 'Prussian agriculture - German politics: Max Weber 1892-1897', *Economy and Society*, 12, s. 181-226.

Turner, B. S. (1977), 'Class solidarity and system integration', *Sociological Analysis*, 38, s. 345-58.

Turner, B. S. (1978), *Marx and the End of Orientalism*, Londra, George Allen and Unwin.

Turner, B. S. (1981), *For Weber, essays on the sociology of fate*, Boston, Routledge and Kegan Paul.

Turner, B. S. (1982a), 'Nietzsche, Weber and the devaluation of politics: the problem of state legitimacy', *The Sociological Review*, 30, s. 367-91.

Turner, B. S. (1982b), 'The government of the body. Medical regimens and the rationalization of diet', *The British Journal of Sociology*, 33, s. 254-69.

Turner, B. S. (1982c), 'The discourse of diet', *Theory, Culture and Society*, 1 (1), s. 23-32.

Turner, B. S. (1983), *Religion and Social Theory. A materialist perspective*, Londra, Heinemann.

Turner, B. S. (1984), *The Body and Society, explorations perspective*, Londra, Basil Blackwell.

Turner, B. S. (1985a), 'More on "the government of the body"', *The British Journal of Sociology*, 36, s. 151-4.

Turner, B. S. (1985b), 'State, religion and minority status', *Comparative Studies in Society and History*, 27, s. 304-11.

Turner, B. S. (1985c), 'The practices of rationality: Michel Foucault, medical history and sociological theory'. Richard Fardon (der.) *Power and Knowledge: anthropological and sociological approaches*, Edin-

burgh, Scottish Academic Press, s. 193-213.
Turner, B. S. (1986a), 'Simmel, rationalisation and the sociology of money', *The Sociological Review*, 34 (1), s. 93-114.
Turner, B. S. (1986b), *Gitizenship and Capitalism, the debate over reformism*, Londra, George Allen and Unwin.
Turner, B. S. (1986c), *Equality*, Chichester and Londra, Ellis Horwood and Tavistock.
van der Berg, J. H. (1966), *The Psychology of the Sickbed*, Pittsburgh, Dunquesne University Press.
Warnock, M. (1965), *The Philosophy of Sartre*, Londra, Hutchinson.
Warren, M. (1984), 'Nietzsche's concept of ideology', *Theory and Society*, 13, s. 541-65.
Weber, M. (1926), *Max Weber-ein lebensbild*, Tübingen, Mohr.
Wellmer, A. (1984-5), 'Adorno's aesthetic redemption of modernity', *Telos*, 62, (Kış), s. 89-116.
White, H. (1979), 'Michel Foucault'. J. Sturrock (der.) *Structuralism and Since, from Levi-Strauss to Derrida*, Oxford, Oxford University Press.
Wiggershaus, R. (1987), *Die Frankfurter Schule, Geshichte, theoretische Entwicklung Politische Bedeutung*. Münih, Carl Hauser Verlag.
Wilson, B. (1982), *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, Oxford University Press.
Wilson, B. R. (der.) (1970), *Rationality*, Oxford, Basil Blackwell.
Wilson, J. D. (1935), *What Happens in Hamlet*, Cambridge, Cambridge University Press.
Winch, P. (1958), *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, Londra, Routledge and Kegan Paul.
Wollheim, R. (1971), *Freud*, Londra, Fontana.
Wouters, C. (1986), 'Formalization and informalization: changing tension balances in civilization processes', *Theory, Culture and Society*, 3, s. 1-18.
Wrong, D. H. (1961), 'The oversocialized conception of man in modern sociology', *American Sociological Review*, 26, s. 183-93.
Wrong, E. H. (1963), 'Human nature and perspective of sociology', *Social Research*, 30, s. 300-18.
Wrong, D. H. (1977), *Skeptical Sociology*, Londra, Heinemann.
Zeitlin, I. M. (1984), *Ancient Judaism*, Oxford, Polity Press.

Türkçesi Bulunan Kaynaklar

Adorno, T. W. (1998) *Minima Moralia*, çev. O. Koçak-A. Doğukan, İstanbul: Metis.

Althusser, L. (1989), *Lenin ve Felsefe*, çev. B. Aksoy, E. Tulpar, M. Belge, İstanbul: İletişim.

Althusser, L. (1995) *Kapital'i Okumak*, çev. Celal A. Kanat, İstanbul: Belge.

Althusser, L. (2002) *Marx İçin*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İthaki.

Ansell-Pearson, K. (1998), *Kusursuz Nihilist – Politik Bir Düşünür Olarak Nietzsche'ye Giriş*, çev. Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı.

Bahtin, M. (2005), *Rabelais ve Dünyası*, çev. Çiçek Öztek, İstanbul: Ayrıntı.

Bataille, G. (1995), *Gözün Öyküsü*, çev. Reşit İmrahor, İstanbul: Mitos.

Baudrillard, J. (1997) *Tüketim Toplumu*, çev. H. Deliceçaylı-F. Keskin, İstanbul: Ayrıntı.

Baudrillard, J. (1998) *Üretimin Aynası*, çev. Oğuz Adanır, İzmir: Dokuz Eylül Yayınları.

Berger, P. L., (1993), *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Çoşkun, İstanbul: İnsan.

Berger, P. L., B. Berger ve H. Kellner (1985), *Modernleşme ve Bilinç*, çev. Cevdet Cerit, İstanbul: Pınar.

Berman, M. (1994), *Katı Olan Herşey Buharlaşıyor*, çev. Ü. Altuğ-B. Peker, İstanbul: İletişim.

Cassirer, E. (1997), *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev. Doğan Özlem, İstanbul: İnkilap.

Deleuze, G. (2005), *Spinoza-Pratik Felsefe*, çev. Ulus Baker, İstanbul: Norgunk.

Derrida, J. (2002), *Mahmuzlar – Nietzsche'nin Üslûpları*, çev. Mehmet Baştürk, Erzurum: Babil.

Elias, N. (2000), *Uygarlık Süreci*, Cilt I, çev. Ender Ateşman, İstanbul: İletişim.

Elias, N. (2002), *Uygarlık Süreci*, Cilt II, çev. Erol Özbek, İstanbul: İletişim.

Engels, F. (1991), *Doğanın Diyalektiği*, çev. Arif Gelen, Ankara: Sol.

Foucault, M. (1991), *Annemi, Kız Kardeşimi ve Erkek Kardeşimi Katleden Ben, Pierre Riviere. 19. Yüzyılda Bir Aile Cinayeti*, çev. Erdoğan Yıldırım, İstanbul: Ara.

Foucault, M. (1992), *Hapishanenin Doğuşu*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge.
Foucault, M. (1992), *Ben'in Yapımı*, çev. Levent Kavas, İstanbul: Ara.
Foucault, M. (1992), *Dostluğa Dair*, çev. Cemal Ener, İstanbul: Telos.
Foucault, M. (1994), *Kelimeler ve Şeyler*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge.
Foucault, M. (1994), *Bu Bir Pipo Değildir*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
Foucault, M. (1996), *Deliliğin Tarihi*, çev. M. A. Kılıçbay, Ankara: İmge.
Foucault, M. (1999), *Bilginin Arkeolojisi*, çev. Veli Urhan, İstanbul: Birey.
Foucault, M. (2000), *Özne ve İktidar*, çev. I. Ergüden-O. Akınhay, İstanbul: Ayrıntı.
Foucault, M. (2002), *Kliniğin Doğuşu*, çev. İnci Malak Uysal, Ankara: Epos.
Foucault, M. (2003), *Cinselliğin Tarihi*, çev. H. U. Tanrıöver, İstanbul: Ayrıntı.
Freud, S. (1984), *Totem ve Tabu*, çev. K. Tahir Sel, İstanbul: Sosyal.
Freud, S. (1999), *Uygarlığın Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis.
Freund, J. (1990), "Max Weber Zamanında Alman Sosyolojisi", (çev. Kubilay Tuncer), T. Bottomore ve R. Nisbet, derl., *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Ankara: Verso.
Giddens, A. (1992), *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji*, çev. Ahmet Çiğdem, Ankara: Vadi.
Giddens, A. (1999), *Toplumun Kuruluşu – Yapılaşma Kuramının Ana Hatları*, çev. Hüseyin Özel, Ankara : Bilim ve Sanat.
Habermas, J. (1997), *Bilgi ve İnsansal İlgiler*, çev. C. A. Kanat, İstanbul: Küyerel.
Habermas, J. (2000), *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Kabalcı.
Heidegger, M. (1998), *Teknik ve Dönüş*, çev. Necati Açа, Ankara : Bilim ve Sanat.
Heidegger, M. (2004), *Varlık ve Zaman*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul : İdea.
Horkheimer, M. ve Adorno T. W. (1995/1996), *Aydınlanmanın Diyalektiği*, 2 cilt, çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Kabalcı.
Hughes, Stuart H. (1985), *Toplum ve Bilinç: Avrupa'da Toplumsal Düşüncenin Şekillenişi*, çev. Güzin Özkan, İstanbul: Metis.

Jay, M. (1989), *Diyalektik İmgelem. Frankfurt Okulu ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü Tarihi 1923-1950*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul: Ara.

Kierkegaard, S. (1990), *Korku ve Titreme*, çev. N. Ekrem Düzen, İstanbul: Ara.

Klossowski, P. (1999), *Nietzsche ve Kısırdöngü*, çev. Mukadder Yakupoğlu, İstanbul: Kabalcı.

Korsch, K. (1991), *Marksizm ve Felsefe*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge.

Lefebvre, H. (1976), *Marx'ın Sosyolojisi*, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Öncü.

Lukács, G. (1998), *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner, İstanbul: Belge.

Lyotard, J-F. (1990), *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem, İstanbul: Ara.

MacIntyre, A. (2001), *Kısa Bir Etik Tarihi*, çev. Hakkı Hünler-S. Z. Hünler, İstanbul: Paradigma.

MacIntyre, A. (2001), *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı.

MacRae, D. (1985), *Weber*, çev. Nur Vergin, İstanbul: Afa.

Malinowski, B. (1989), *İlkel Toplumlarda Cinsellik ve Baskı*, çev. Hüseyin Portakal, İstanbul: Kabalcı.

Marcuse, H. (1985), *Eros ve Uygarlık*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea.

Marcuse, H. (1986), *Tek Boyutlu İnsan*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea.

Marx, K. (1999), *Artı Değer Teorileri*, 2 cilt, çev. Yurdakul Fincancı, Ankara: Sol.

Megill, A. (1998), *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. Tuncay Birkan, Ankara: Bilim ve Sanat.

Nehamas, A. (1999), *Edebiyat Olarak Hayat (Nietzsche Açısından)*, çev. Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı.

Nietzsche, F. (1983), *Ecce Homo (Kişi Nasıl Kendisi Olur)*, çev. Can Alkor, İstanbul: Say.

Nietzsche, F. (1986), *Tarih Üzerine*, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul: Say.

Nietzsche, F. (1986), *Deccal, Hıristiyanlığa Lanet*, çev. Oruç Aruoba, İstanbul: Hil.

Nietzsche, F. (1989), *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Ahmet İnam, İstanbul: Ara.

Nietzsche, F. (1990), *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev: Ahmet İnam, İstanbul: Ara.

Nietzsche, F. (1991), *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. A. Turan Oflazoğlu, İstanbul: Cem.
Nietzsche, F. (1991), *Putların Alacakaranlığı*, çev. Hüseyin Kaytan, İstanbul: Akyüz.
Nietzsche, F. (1991), *Nietzsche Wagner'e Karşı / Wagner Olayı*, çev. M. Osman Toklu, İstanbul: Ara.
Nietzsche, F. (1994), *Tragedyanın Doğuşu*, çev. İ. Zeki Eyuboğlu, İstanbul: Say.
Nietzsche, F. (2002), *Güç İstenci*, çev. Sedat Umran, İstanbul: Birey.
Nietzsche, F. (2003), *İnsanca, Pek İnsanca*, I. cilt, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İthaki.
Nietzsche, F. (2004), *İnsanca, Pek İnsanca*, II. cilt, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: İthaki.
Reich, W. (1979), *Faşizmin Kitle Psikolojisi*, çev. Bertan Onaran, İstanbul: Payel.
Said, E. (1999), *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner, İstanbul: Metis.
Scheler, M. (1998), *İnsanın Kozmostaki Yeri*, çev. Harun Tepe, Ankara: Ayraç.
Scheler, M. (2004), *Hınç-Ressentiment*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Kanat.
Slater, P. (1989), *Frankfurt Okulu, Kökeni ve Önemi. Marxist Bir Yaklaşım*, çev. Ahmet Özden, İstanbul: BFS.
Sontag, S. (1988), *Bir Metafor Olarak Hastalık*, çev. İsmail Murat, İstanbul: BFS.
Therborn, G. (1989), *İktidarın İdeolojisi ve İdeolojinin İktidarı*, çev. İrfan Cüre, İstanbul: İletişim.
Turner, B. S. (1984), *Marx ve Oryantalizmin Sonu*, çev. H. Ç. Keskinok, İstanbul: Kaynak.
Turner, B. S. (1997), *Eşitlik*, çev. B. S. Şener, Ankara: Dost.
Turner, B. S. (2001), *Statü*, çev. Kemal İnal, Ankara: Ütopya.
Weber, M. (1987), *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
Weber, M. (1997), *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Gürata, Ankara: Ayraç.
Winch, P. (1996), *Sosyal Bilim Düşüncesi ve Felsefe*, çev. Ömer Demir, Ankara: Vadi.

Dizin

Adorno, Theodor W., 32, 35, 36, 45, 46, 52, 57, 67, 75, 76, 77, 92, 198, 233-255, 261, 297, 305, 320, 324
Ahlakın Soykütüğü Üstüne (Nietzsche), 97, 168, 171, 321, 323
aktarma (Freud), 34
Althusser, Louis, 33, 62, 108, 186, 263
amaçlılık, 165, 166
amor fati, 59, 60, 99, 218, 328
Andreas-Salomé, Lou, 34
anlam, 41, 100, 106, 113, 137, 269-270, 273, 275, 280, 299, 304, 310, 318, 321, 325
anlıkçılık, 31, 112, 167, 172, 173, 175-179, 180, 181, 182, 184, 209, 210, 229, 230, 242, 243, 245, 300, 301, 305
Apollon, 34, 96, 164, 188, 192, 214-219, 261, 267, 289, 302, 302, 315, 327
araçsal ussallık, 39, 55, 67, 122, 155, 305, 325
Aristoteles, 29, 83, 86, 110, 149, 204
Artaud, Antonin, 281
Artı Değer Kuramları (Marx), 106
arzu, 39, 43, 68, 70, 112, 113, 188-190, 197-198, 201, 205, 209, 210, 260, 264, 273, 276, 289, 290, 297, 299, 302
Aşırılığın Peygamberleri (Megill), 27, 76
Aydınlanma, 75
Aydınlanmanın Diyalektiği (Horkheimer ve Adorno), 35, 198, 224, 225, 231, 240, 242, 246, 251, 252, 261

Bacon, Francis, 80
Bahtin, Mihail, 89
Baudelaire, Charles-Pierre, 325, 327
Baudrillard, Jean, 111, 319, 322
beden, 30, 37, 39-41, 46-49, 53, 78, 79, 90, 96, 99, 105, 106, 111, 117, 120, 121, 130, 135-143, 147, 151, 173, 181, 205, 222, 241, 247, 268, 270-285, 297, 301, 310-312, 314, 315
Beden ve Toplum (Turner), 40
Bedenin Siyasal Anatomisi (Armstrong), 40
Bedenin Varlığı Yeniden Hatırlaması (Levin), 40
belirlenimcilik, 37, 56, 57, 108, 140, 148, 176, 266, 274, 285, 293
Benjamin, Walter, 228
Bentham, Jeremy, 78
Berger, Peter, 81-82, 106, 121-133, 162
Bergson, Henri, 243
Berman, Marshall, 28, 310
Bernard, Claud, 106
Beş Beden (O'Neill), 40
bilgi, 28, 33, 35, 38, 46, 47, 56, 74, 76, 79, 96, 101, 110, 112, 121, 122, 124, 125, 129-132, 138, 139, 142, 145, 146, 148, 151, 152, 168, 178, 218, 221-223, 229, 231, 243-245, 248-258, 265-269, 271, 274, 275, 287,

295-299, 301, 303-305, 313, 314, 325
Bilgi Gövdeleri (Hudson), 40
Bilgi ve İnsan Çıkarları (Habermas), 257
Bilginin Arkeolojisi (Foucault), 266
bilim, 74, 85, 90, 107, 112, 119, 136-138, 140, 151, 152, 155, 159, 178-182, 191, 192, 210-213, 218-219, 229, 230, 232, 251, 252, 254-255, 264, 298, 299, 301-303, 308, 311, 324
bilinçdışı, 191, 192, 198, 211, 302
Binswanger, L., 78
Bir Yanılsamanın Geleceği (Freud), 205-208
birey, 28, 31, 46, 48, 50-52, 67, 73, 90-92, 97, 102, 130, 183, 195, 198, 203, 209, 234, 235, 243-246, 250-251, 260-261, 271, 275, 286, 294, 296, 298, 301, 313, 318-319
bireycilik, 52, 61, 67, 85, 91-95, 131, 142, 145, 155, 163-165, 204, 234, 235, 244-246, 271, 288-289, 298, 301
bireyleşme, 215, 232, 234, 272, 275
Bismarck, Otto von, 71,160, 299
Blanchot, Maurice, 37
Bloch, M., 89
Bolk, A., 121
Borgia, Cesare, 240
Böyle Buyurdu Zerdüşt (Nietzsche), 59, 68, 205
Braudel, F., 89
Brentano, Franz, 34
Bright, Timothy, 64
Buddhacılık, 169, 173, 174, 180, 203, 213, 216, 217, 283, 304
Burckhardt, Jacob, 231
Burton, Robert, 64
Buytendijk, F., 121
bürokrasi, 45, 51, 67-68, 71, 79, 155, 160, 163, 178, 273, 293, 300
büyük düşünce, 185-186

Cabanis, G. P. -J, 106
Camus, Albert, 262
Cemaat ve Toplum (Tönnies), 71, 155
Cinselliğin Tarihi (Foucault), 189
cinsellik, 32, 33, 41, 79, 120, 121, 132, 139, 189-190, 196, 200, 214, 217, 270, 271, 273, 300
cisimleşme, 29, 38, 40, 42, 43, 44, 46, 48, 49-54, 56, 57, 96, 98, 105, 106, 108, 112, 113, 114, 116, 136, 137, 142-144, 146, 147, 149, 205, 273, 276, 280, 281, 283-286, 289, 294, 297, 312, 327
Comte, Auguste, 30, 264, 291

çilecilik, 119, 128, 167-171, 174, 204, 303
çöküş, 323-328

Darwin, Charles, 106, 107, 131
Darwincilik, 49, 70, 107, 131, 189, 240, 264, 282
değerler, 27, 47, 56, 68, 69, 71, 72, 74, 81, 84, 85, 93, 95, 115, 116, 120, 141, 142, 147, 153, 156-161, 164, 167, 169, 179, 193, 197, 214, 223, 241, 259, 281, 282, 292, 297, 304, 306,

307, 312, 320, 323, 326
değerlerin yeni baştan değerlendirilmesi, 29, 49, 57, 58, 69, 94, 99, 128, 204, 222, 240, 242, 276, 277, 287, 300, 303, 309, 323
Deleuze, Gilles, 27, 37, 39, 262, 297, 302, 310-312
Deliliğin Tarihi (Foucault), 267, 274
delilik, 38, 139, 268, 274, 275
Der Geist als Widersacher Der Seele (Klages), 235
Derrida, Jacques, 37, 39, 262, 312
Descartes, René, 37, 52, 264
devlet, 30, 39, 54, 55, 57, 58, 62, 63, 67, 68, 69, 90, 92, 95, 99, 134, 150, 154, 156, 160, 161, 177, 203, 222, 228, 242, 243, 259, 266, 272, 287, 304, 306, 307, 312, 314
dil, 29, 37, 41, 50, 53, 55, 64, 69, 77, 78, 79, 114,122, 157, 190-191, 194, 204-205, 211, 261-263, 265, 270, 272, 302, 315, 322
din, 31, 35, 45, 70, 80, 84, 122, 123, 124, 127-129, 137, 139, 152, 155, 156, 171, 177, 193-194, 200, 202, 203, 205, 207-214, 242, 303, 310, 311, 318
Din Toplumbilimi (Weber), 177
Dinin Toplumsal Gerçekliği (Berger), 123
Dinsel Hayatın Temel Biçimleri (Durkheim), 66, 202
Dionysos, 34, 96, 98, 113, 116, 188, 192, 203, 214-219, 260, 261, 265, 267, 268, 277, 281, 285, 289, 299, 300, 304, 307, 311, 315, 327
direniş, 38, 43, 49, 81, 91, 105, 106, 112, 118, 121, 129-131, 142-144, 146-150, 247, 275, 279, 285, 312, 314, 315
disiplin, 38, 67, 78, 79, 90, 133-137, 139, 144, 150, 151, 195, 196, 200, 206, 209, 268, 269, 273, 275, 281, 301, 302, 311
Doğanın Diyalektiği (Engels), 107
Doğu, 138
dolayım, 230, 231, 232, 246-247, 248-251
drama, 192, 194, 200, 213, 215
Dreyfus, J. L., 78
Durkheim, Émile, 30, 46, 62, 66, 94, 106, 123-124, 146, 154, 189, 193-194, 206, 223, 264, 291-292, 302-303
duyguculuk, 82, 85, 86, 174
duygular, 34,45, 58, 67, 70, 114, 116, 117, 281, 295
dünya egemenliği, 136-139, 150-152, 178, 180, 253, 260
Dünyevileşme ve Ahlaki Değişim (MacIntyre), 83, 86
düşünselleştirme, 42, 45, 47, 74, 97, 101, 116, 147, 163, 175, 176, 229, 282, 287
düzen, 61, 122-124, 127-131, 141, 145-147, 161, 162

Ecce Homo (Nietzsche), 59, 327
ego, 167, 188, 195
Elias, Norbert, 67, 134-140
emek, 52, 53, 92, 108, 110, 149, 219
endüstrileşme, 62, 65, 72, 77, 83

endüstriyel devrim, 61, 62
Engels, F., 107
Epikuros, 107
erdem, 79, 85, 86, 87, 100, 290; ayrıca bkz. değerler
Erdemden Sonra (MacIntyre), 84
Eros ile Ölüm, 208
estetik, 36, 42, 44, 58, 76, 82, 101, 137, 211, 215, 252, 281, 297, 307, 310, 315, 321, 327
estetikçilik, 42, 307, 324
Estetik Kuram (Adorno), 261
Etikte Biçimcilik ve Maddi Değer-Etiği (Scheler), 117
Euripides, 215, 219

faşizm, 49, 238-246
Febvre, L., 89
Feuerbach, Ludwig Andreas, 49, 68, 107, 108, 110, 111, 121, 131, 147, 149, 279, 281, 294
Fırtına (Shakespeare), 139
Foucault, Michel, 37-39, 46, 49, 56-58, 67, 68, 77-79, 133, 138, 140, 189, 256, 261, 263, 265-285, 295, 297, 312
Frankfurt Okulu, 32, 35, 151, 152, 197, 199, 221, 223-225, 238, 241, 245, 251
Fransız Devrimi, 61, 62, 264
Freud, Sigmund, 32-37, 45, 56, 67, 75, 113, 141, 187-219, 250, 259, 261, 263, 264, 301-303, 307, 308, 312
Fromm, Erich, 190

Gehlen, Arnold, 82, 101-102, 121-122, 124, 125, 161, 162
George, Stefan, 247
Gerçekliğin Toplumsal Kuruluşu (Berger ile Luckmann), 124
gereksinimler, 39, 43, 55, 56, 68, 71, 75, 91, 147, 172, 173, 180, 183, 314
Giddens, A., 141, 147
Goffman, Erving, 284
görecilik, 82, 96, 159, 182, 292
Görünmez Din (Luckmann), 123
Guattari, F., 27, 39
Gurevich, A. J., 88
güçlü kılma, 52, 144, 147-150, 283, 285, 286
gündelik dünya, 36, 42-47, 50, 51, 67, 124-127, 129-133, 142, 144, 145, 147, 149-151, 165-168, 172, 173, 175, 178, 181, 184, 205, 286, 298
Gündelik Hayat (Heller), 52, 132

Haar, Michel, 114
Habermas, Jürgen, 33, 42, 111, 142, 222, 229, 245, 250-255, 261
habitus, 29, 54, 55, 67, 105, 144, 148-150, 166, 184, 283, 285, 286, 298, 312, 325
hakikat, 95-98, 247, 253, 310
Hamlet, 64
Hapishanenin Doğuşu (Foucault), 78, 133, 269
hayat, 245-250, 260, 265, 271-272, 276, 287, 301, 309-313, 322-327
hayat-alanı, 43, 50, 55, 124, 126, 128, 131, 169, 233, 260, 285, 308
hayat-felsefesi, 221, 245, 246, 260, 282, 297
hayat istenci 32, 52, 96, 99, 120, 165, 193

Hegel, G. W. F., 32, 68, 183, 228, 243, 250, 252, 259, 281, 294-295
Heidegger, Martin, 36, 39-41, 75-78, 106, 151, 157, 185, 243, 257, 262, 295
Heller, Agnes, 51, 93, 132
Heller, Erich, 202
Hennis, Wilhelm, 153, 156
Her Türlü Yeme İçme Adabı (Mennell), 67
Herakleitos, 115
Hınç (Scheler), 120
hınç, 31, 44, 47, 56, 58, 105, 113, 116, 120, 121, 128, 130, 156, 168-177, 179, 183, 193, 201, 211, 227, 229-235, 237, 238-243, 260, 283, 294, 298, 301, 305, 306, 312, 314, 321
Hıristiyanlığa Lanet (Nietzsche), 316, 324
Hıristiyanlık, 27, 45, 63, 68, 70, 80, 81, 84, 91, 112, 113, 115-117, 120, 122, 123, 130, 136, 166-169, 171-177, 179, 180, 200-202, 224, 228, 237, 239, 270, 271, 300-301, 326, 327
histeri, 190
Hitler, Adolf, 240
Hobbes, Thomas, 312
Hofer, Johannes, 28, 65
Hollingdale, R. J., 36, 202
Homer, 232, 267
Horkheimer, Max, 35, 75, 198, 221-225, 228, 229, 231, 235-240, 243, 244, 251-256, 261, 324

İbrahim (Hz.), 294
içselleştirme, 123-125, 195
id, 141, 188, 195, 196, 301
iktidar, 30, 38-39, 51. 52, 79, 96, 99, 112, 128, 130, 133-135, 141, 145, 148, 150-152, 160, 175, 201, 209, 233, 252, 256, 257, 266, 268, 271, 272, 274, 275-277, 298, 310-311, 312, 318, 326
İktidar İstenci (Nietzsche), 112, 115, 117, 168, 249, 299, 327
iktidar istenci 32, 51, 52, 96, 99, 106, 112, 114, 120, 128, 130, 136, 137, 141, 146, 148, 151, 162, 163, 175, 209, 252, 259, 276, 277, 279, 281, 285, 302, 307, 309, 310-317, 321, 324, 326
İktisat ve Toplum (Weber), 168, 175
İnsanca, Pek İnsanca (Nietzsche), 117, 290
İnsanın Ahlaki ve Fiziksel Görünümleri Arasındaki İlişkiler Üzerine (Cabanis), 106
intihar, 189
intikam, 58, 60, 113, 118, 120, 130, 152, 158, 171-172, 189, 203
İslam, 169, 180, 203
istenç, 32, 71, 73, 95, 97, 109, 117, 147, 210, 231, 266, 275, 282, 283, 285, 294, 295, 303, 308, 315, 316, 318, 319
İstenç ve Tasarım Olarak Dünya (Schopenhauer), 213
İyinin ve Kötünün Ötesinde (Nietzsche), 164, 307, 321

Jaspers, Karl, 295
Jay, Martin, 224
Jung, C. G., 200

kadınlar, 93, 140, 188, 189, 190, 206

Kalıntılar ve Kırıntılar (Schopenhauer), 282
Kant, Immanuel, 101, 107, 115-117, 164, 166, 168, 183, 252, 291, 307, 311, 313, 315
kaos, 127-130, 162
kapitalizm, 32, 37, 45, 67, 68, 75-76, 84, 91-93, 95, 107, 137, 152, 155, 160, 164, 188, 198, 221-222, 229-232, 263, 305-306,
karizma, 30, 49, 75, 155, 156, 161-163, 176, 177, 259, 300, 301
karşılıklılık, 30, 43, 44, 46, 47, 51, 52, 57, 58, 66, 96, 105, 142, 149, 150, 231, 237, 238, 283-287, 293, 294, 298, 306, 310, 312, 314, 316, 317
Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor (Berman), 310
Kaufmann, Walter, 36, 277
Keats, John, 100
kendileşme, 52, 144, 145, 146, 150, 283, 285, 286
kendiliğindenlik, 67, 71, 90
kendini gerçekleştirme, 54-57, 69
Kısa Bir Etik Tarihi (MacIntyre), 82
Kierkegaard, Søren, 92, 183, 201, 202, 203, 224, 262, 287, 294, 295, 301
kimlik, 28, 143, 285, 293
kişilik, 32, 38, 40, 42, 82, 194-195, 198
Klages, Ludwig, 35, 221, 225, 235, 243
Kliniğin Doğuşu (Foucault), 269
Klossowski, Pierre, 37, 262
Kluckhon, Clyde, 196
Korku ve Titreme (Kierkegaard), 294
Korsch, Karl, 107, 229
Krahl, Hans Jugen, 226
Kral Lear, 79
kutsal, 43, 61, 64, 65, 82, 116, 158, 194, 316
küçük şeyler, 46, 54, 56, 64, 105, 142, 150, 166, 172, 173, 184, 253, 277, 283, 310, 325, 328

Lacan, Jacques, 33, 191, 192, 262, 265, 302
Lacoue-Labarthe, Philippe, 37
Ladurie, E. Le Roy, 89
Lefebvre, Henri, 110
Leonardo da Vinci, 211
Lepenies, Wolf, 225
Lessing, Theodor, 35, 248, 249, 257
Levin, David, 112
Linton, Ralph, 196
Luckmann, Thomas, 81-82, 121-133, 162
Lukacs, Georg, 35, 94, 108, 225, 227, 229, 327
Lyotard, J.-F., 27, 263

MacIntyre, Alasdair, 42, 82-87, 93
maddecilik, 107-108
Maddecilik Üzerine (Timpanaro), 107
Magritte, René, 272
Mahmuzlar, Nietzsche'nin Üslupları (Derrida), 39, 262
mahremiyet, 90
Malinowski, B., 194, 196-197
Malthus, T. R., 107
Mann, Michael, 134
Mann, Thomas, 326

Mannheim, Karl, 131, 228-229
Mannoni, Maud, 192
Marcuse, Herbert, 33, 38, 68, 75, 151, 198, 261, 281, 308
Markus, George, 108
Martin, David, 80
Marx, Karl, 28, 37, 48, 49, 56, 57, 98, 105, 107, 112, 116, 124, 131, 147, 186, 198, 228
Marxçılık, 37, 39, 50, 53, 61, 68, 84, 91, 93-94, 107, 108, 110, 148, 221, 229, 238, 246, 255, 263-264, 294, 320
Maurer, R. K., 223
Mauss, Marcel, 194
Max Weber'in Sorudağarı (Hennis), 156
Mead, Margaret, 193, 196
Megill, Allan, 76, 281, 307
melankoli, 28, 64, 100-103
Melankoli Üzerine Bir Deneme (Bright), 64
Melankolinin Anatomisi (Burton), 64
Mennell, S., 67
Merleau-Ponty, Maurice, 39, 121
Merton, Robert, 274
Mill, J. S., 50, 90, 91, 97
Minima Moralia (Adorno), 239, 246, 257
modernizm, 31, 94, 99, 153, 157, 179, 297, 303, 308, 325, 326, 327
Modernliğin Felsefi Söylemi (Habermas), 252
modernlik, 27, 35, 44, 52, 64, 165, 174, 226, 233, 241, 242, 250, 254-256, 258, 293, 297, 305, 310, 312-313, 325
Mozart, Wolfgang, 279
Musa ve Tektanrıcılık (Freud), 205, 209
mülkiyet, 45
müzik, 213, 214, 217, 219, 307

Nancy, Jean-Luc, 37
Nehamas, Alexander, 307
nesnelleştirme, 125
nevroz, 35, 114, 151, 194, 203, 289, 327
Nietzsche (Schacht), 42
Nietzsche Tapısı (Tönnies), 31
Nietzsche ve Felsefe (Deleuze), 311
Nietzsche Wagner'e Karşı (Nietzsche), 231
nihilizm, 28, 29, 39, 69, 81, 97, 98, 116, 128, 158, 161, 163, 165, 170, 201, 202, 205, 222, 224, 226, 233, 242, 274, 283, 305, 307, 309
Nihilizmin Ötesinde (Schutte), 27, 98
Nisbet, Robert A., 61-63, 95
nostalji, 28, 63-68, 70, 72, 75-77, 79, 80, 86-87, 91, 92, 95, 99, 102, 103, 274, 277, 297, 308-312

Odysseus, 234, 236, 247, 255, 256
Oidipus, 206, 207, 214, 215
olguculuk, 37, 40, 221, 242, 243, 245, 249, 254, 264
Olumsuzlayıcı Diyalektik (Adorno), 223
Ortaçağ, 87-89, 120

özbilinç, 104, 119, 144, 145, 165,
özdeşlik, 256, 304, 310

Özeleştiri (Nietzsche), 217
özgürlük, 187

Paneth, Joseph, 34
para, 72-73, 155
Para Felsefesi (Simmel), 31, 72, 293
Pareto, Vilfredo, 193, 194
Parsons, Talcott, 32, 106, 111, 141, 142, 147, 154, 186, 195, 196
Pascal, Blaise, 84
Passolini, P., 241
Pautrat, Bernard, 37
perspektivizm, 31, 42, 46, 56, 66, 69, 74, 85, 114, 128, 153, 159, 251, 253, 264-265, 275, 276, 291, 292, 295
Platon, 77
Plessner, Helmuth, 121, 161, 162
Portman, A., 121
post-modernizm, 27, 40, 94, 99, 263, 264, 265, 291
post-modernlik, 68, 297
post-yapısalcılık, 27, 77, 263
Poulantzas, N., 62
praksis, 50, 98, 105, 108-112, 124, 125, 147-149
pratiklik, 53-54
Prizmalar (Adorno), 228
Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu (Weber), 167
Putların Alacakaranlığında (Nietzsche), 115, 117, 255, 257, 289

Rabinow, P., 78
Reform, 133, 180
ressentiment, 56, 116, 117
Rickert, H., 35, 245
Ricoeur, Paul, 83
Rieff, Philip, 33, 199
Roman Kuramı (Lukács), 225
Rose, Gillian, 56, 225, 233
Rousseau, J.-J., 66, 101
Ruhçözümleme Hareketinin Tarihi (Freud), 33
ruh-çözümleme, 32, 35, 188, 189, 191-192, 194, 197, 199, 200, 210, 211, 212-213, 219
ruhsağaltım, 78

Sacks, Oliver, 284
Sade, Marquis de, 79, 242, 252
Saint-Simon, Claude Henri de, 30, 264
Saray Toplumu (Elias), 135
Sartre, Jean-Paul, 36, 40, 262
Saussure, Ferdinand de, 272
Schacht, Richard, 42, 279
Scheler, M., 35, 44, 117-121, 131, 151
Schelsky, Helmut., 122, 123
Schmidt, Alfred, 108
Schopenhauer, Arthur, 31, 32, 59, 68, 92, 120, 179, 203, 213, 215-217, 276, 282-283, 294, 295, 297, 303, 307, 326
Schutte, Ofelia, 98
Schutz, Alfred, 81, 105, 117, 120,132, 145
sevgi, 120, 204, 208
Shakespeare, William, 64, 139
Simmel, Georg, 28, 30-32, 47, 70, 72-74, 81, 151, 155, 193, 227, 293-295
Smart, Barry, 275
Sokrates, 58, 59, 188, 204, 212, 215, 265, 281

sömürgecilik, 136, 139, 140, 144, 151
söylen, 192, 193, 200, 206, 207, 211, 227, 232, 235, 236, 256, 316
Spencer, Herbert, 50
Spinoza, Benedictus de, 279, 311
Stalincilik, 226
Stern, J. P., 36, 186, 187, 202
Strauss, David Friedrich, 68, 228, 229, 240
suçluluk, 35, 207, 208, 210, 211
süperego, 188, 196, 198, 301

Şen Bilim (Nietzsche), 59, 324
Şeylerin Düzeni (Foucault), 78, 272
şeyleştirme, 126

tabu, 206, 217
taklit, 316-323
Tanrıtanımazcılığın Dinsel Önemi (MacIntyre ile Ricoeur), 83
tarih, 38, 309-310
Tarihin Hayat İçin Yararları ve Zararları Üzerine (Nietzsche), 309
Tek Boyutlu İnsan (Marcuse), 151
tıp, 41, 100, 106, 113, 137, 269-270, 273, 275, 280
Timpanaro, Sebastiano, 107
tin, 119, 139
Tocqueville, Alexis de, 90, 164
Toplumbilim Geleneği (Nisbet), 61
Toplumbilimin Görünümleri (Horkheimer ve Adorno), 226, 231
toplumsal mesafe, 317
Totem ve Tabu (Freud), 205, 206, 208
Tönnies, Ferdinand, 28, 31, 32, 68, 70-72, 95, 154, 155, 295
tragedya, 213-219, 282, 303
Tragedyanın Doğuşu (Nietzsche), 164, 192, 214, 217, 218, 267, 299, 307, 326
Troeltsch, E., 65
tüketimcilik, 40, 49, 55, 57, 67, 75, 91, 147, 199, 226

Uexküll, J. von, 121
usçuluk, 27, 35, 36, 42, 44, 54, 123, 129, 152, 179, 207, 208, 219, 264, 298, 301, 313, 327
usdışı, 180, 183, 193, 194, 197, 229, 261, 264
ussallaştırma, 27, 31, 50, 51, 55, 58, 74, 90, 116, 124, 135, 138, 143, 150, 163, 167, 176, 180, 181, 222, 272, 273, 298, 307, 325
Uygar Beden (Freund), 40
Uygarlaşma Süreci (Elias), 134
Uygarlık ve Rahatsızlıkları (Freud), 205, 208
uygarlık, 35, 66-68, 72, 134-136, 138, 140, 144, 163, 168, 191, 198, 201, 206-207, 210, 214, 219, 226, 234-235, 240-242, 247, 251, 260, 302, 303

Ürkek Yalnız Beden (Barker), 40
üst-insan, 30, 85, 161, 290, 300
ütopya, 56, 57, 95, 99, 102, 103, 131, 146, 196, 264, 321, 324
Üzerinde Durulacak Bir Bacak (Sacks), 284

Varlık ve Zaman (Heidegger), 151
varoluşçuluk, 36, 119, 121

Wagner Olayı (Nietzsche), 213, 325
Wagner, Richard, 34, 213, 225, 228, 241, 278, 325, 326-327
Warren, Mark, 95, 98
Weber, Marianne, 153
Weber, Max, 27, 28, 30-32, 47, 56, 57, 65, 66, 68, 70, 74, 75, 85, 90, 92, 124, 133, 135, 136, 138, 140, 145, 151, 153-161, 163-184, 194, 199, 207, 210-212, 216, 218, 223, 228, 229-231, 239, 243, 251, 254, 259-261, 295, 299-301, 303, 305, 307, 308, 311, 320, 324
Winch, Peter, 197
Winckelmann, Johann, 267
Wittgenstein, Ludwig, 197
Wollheim, R., 200
Wrong, D. H., 141

yabancılaşma, 48, 76, 99, 110, 126, 129, 162, 164, 176, 284
Yadsımalar (Marcuse), 151
Yahudilik, 169, 170, 171, 209-210, 236
yapısalcılık, 36, 37, 38, 49, 77, 108, 137, 263, 264
yararcılık, 168-170, 179, 180, 300, 314, 321, 322, 323, 324
Yunan kültürü, 70, 75, 112, 134, 214, 215, 267, 309
Yüce ve Güzel Duygusu Üzerine Gözlemler (Kant), 101
yüceltme (Freud), 34, 208, 210, 211, 242, 255

Zamansız Düşünceler (Nietzsche), 179, 213
zihin, 34, 106, 136, 138, 139, 146, 194, 279

BİLİM VE SANAT YAYINLARI

SOSYOLOJİ DİZİSİ

SOSYOLOJİK DÜŞÜNCENİN KISA TARİHİ,
ALAN SWINGEWOOD, çeviren: Osman Akınhay

TOPLUMUN KURULUŞU, ANTHONY GIDDENS,
çeviren: Hüyesin Özel

KÜRESELLEŞME, ROLAND ROBERTSON,
çeviren: Ümit Hüsrev Yolsal

KÜLTÜR, KÜRESELLEŞME VE DÜNYA SİSTEMİ,
der. ANTHONY D. KING,
çeviren: Ümit Hüsrev Yolsal - Gülcan Seçkin.

PROMOSYON KÜLTÜRÜ, ANDREW WERNICK,
çeviren: Osman Akınhay

MAX WEBER VE KÜLTÜR SOSYOLOJİSİ,
RALPH SCHROEDER, çeviren: Mehmet Küçük

KİTLE KÜLTÜRÜ EFSANESİ, ALAN SWINGEWOOD,
çeviren: Aykut Kansu

KENT, SINIF, İKTİDAR, MANUEL CASTELLS,
çeviren: Asuman Erendil

AŞK, LÜKS, KAPİTALİZM, WERNER SOMBART,
çeviren: Neçati Aça

NIETZSCHE'NİN DANSI, GEORG STAUTH - BRYAN S. TURNER
çeviren: Mehmet Küçük

BİLİM VE SANAT YAYINLARI

FELSEFE DİZİSİ

FELSEFECE DÜŞÜNMENİN YOLLARI, J. M. BOCHENSKI,
çeviren: Kurtuluş Dinçer

İNSAN BİLGİSİNİN İLKELERİ ÜZERİNE, GEORGE BERKELEY,
çeviren: Halil Turan

FENOMENOLOJİ ÜZERİNE BEŞ DERS, EDMUND HUSSERL,
çeviri ve giriş: Harun Tepe

ESTETİK, RUHBİLİM, DİNSEL İNANÇ ÜSTÜNE DERSLER İLE SÖYLEŞİLER, LUDWIG WITTGENSTEIN,
derleyen: Cyril Barrett, çeviren: Abdülbaki Güçlü.

METAFİZİĞE GİRİŞ, HENRI BERGSON, çeviren: Barış Karacasu

ÖZDEŞLİK VE AYRIM, MARTIN HEIDEGGER, çeviren: Necati Açа

TEKNİK VE DÖNÜŞ, MARTIN HEIDEGGER, çeviren: Necati Açа

SAĞDUYU FİLOZOFU: POPPER, derleyen: Cemal Güzel

BİR BİLGİ ANARŞİSTİ: FEYERABEND, derleyen: Cemal Güzel

ÇOĞULCULUĞUN KURAMCISI: LAKATOS, derleyen: Cemal Güzel

BİLGİ NEDİR ?, DAVID PEARS, çeviren: Abdülbaki Güçlü

POİETİKA (ŞİİR SANATI ÜZERİNE), ARİSTOTELES
Yunanca aslından çeviren: Nazile Kalaycı

GEORG STAUTH – BRYAN S. TURNER

NIETZSCHE'NİN DANSI

ÇEVİREN: MEHMET KÜÇÜK

NIETZSCHE'NİN SANAT, EDEBİYAT VE FELSEFE ÜZERİNE YAPTIĞI KALICI ETKİLER ÖTEDEN BERİ BİLİNEN BİR OLGU. GÜNÜMÜZDE İSE ÖZELLİKLE POSTMODERN DÜŞÜNÜRLERİN, TARTIŞMALARIN VE BAŞKALDIRILARIN HEMEN HEP KAYNAĞI OLARAK GÖSTERİLEN NIETZSCHE'NİN, HENÜZ TOPLUM KURAMINA YAPTIĞI VE YAPABİLECEĞİ KATKININ MODERNİST TOPLUMLAR, DEVLETLER VE İDEOLOJİLERİN GÖLGESİ NEDENİYLE YETERİNCE SORUŞTURULMADIĞINI GÖRMEKTEYİZ. GEORG STAUTH VE BRYAN S. TURNER ELİNİZDEKİ YAPITLARINDA ÖZELLİKLE BU EKSİKLİĞE ODAKLANARAK, NIETZSCHE'NİN GEÇMİŞTE WEBER, FREUD, ADORNO, FOUCAULT GİBİ DÜŞÜNÜRLERE SAĞLADIĞI VE GÜNÜMÜZDE PEK ÇOK TOPLUM KURAMCISINA SAĞLAYABİLECEĞİ GENİŞ OLANAKLARI GÜN IŞIĞINA ÇIKARMAYA ÇABALIYORLAR.

KİTAP

BİLİM VE SANAT