

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

GEORG SIMMEL

BİREYSELLİK VE KÜLTÜR



metis

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

GEORG SIMMEL
BİREYSELLİK VE KÜLTÜR

Georg Simmel (1858-1918). Alman düşünür, sosyolog. Bilimsel bir disiplin olarak sosyolojinin kuruluşunda oynadığı rol uzun yıllar ihmal edilse de, özellikle 1980'li yıllarda modernlik hakkındaki tartışmaların gelişmesiyle birlikte yeniden keşfedilmiştir. Modern toplumsal hayatın para ekonomisi, şehir hayatı, yoksulluk gibi kapsamlı veçhelerini de, moda, fuhuş, macera, yemek, seyahat, aşk gibi o zamana dek sadece ayrıntı gözüyle bakılan veçhelerini de son derece özgün bir biçimde incelemiştir.

Simmel kendi döneminde de bugün de daha çok "felsefi deneme" türüne sokulabilecek 300'ü aşkın makalesiyle tanınmış ve etki uyandırmış olmasına rağmen yirmi beş kitap da yayımlanmıştır. Bunlardan bazıları: *Toplumsal Farklılaşma Üzerine* (1890), *Ahlak Bilimine Giriş* (1892-3), *Paranın Felsefesi* (1900), *Schopenhauer ve Nietzsche* (1907), *Sosyoloji* (1908), *Felsefi Kültür* (1911), *Goethe* (1913), *Rembrandt: Sanat Üzerine Felsefi Bir Deneme* (1917), *Hayat Üzerine Görüşler* (1918) ve *Modern Kültürde Çatışma* (1918).



Metis Yayınları
İpek Sokak 5, 34433 Beyoğlu, İstanbul
Tel: 212 2454696 Faks: 212 2454519
e-posta: info@metiskitap.com
www.metiskitap.com

BİREYSELLİK VE KÜLTÜR

Georg Simmel

Türkçe Yayın Hakları © Metis Yayınları, 2009

© Türkçe Çeviri: Tuncay Birkan, 2009

İlk Basım: Kasım 2009

Yayıma Hazırlayan: Müge Gürsoy Sökmen

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Metis Yayıncılık Ltd.

Baskı ve Cilt: Yaylacık Matbaacılık Ltd.

Fatih Sanayi Sitesi No. 12/197-203

Topkapı, İstanbul Tel: 212 5678003

ISBN-13: 978-975-342-731-9

GEORG SIMMEL

ÇEVİREN: TUNCAY BİRKAN

BİREYSELİK VE KÜLTÜR



metis

İçindekiler

Makaleler için Kaynakça	9
Sunuş, <i>Tuncay Birkan</i>	11

SOSYAL BİLİMLERİN FELSEFESİ

1 Tarih Nasıl Mümkün Olur?	31
2 Toplum Nasıl Mümkün Olur?	33
3 Sosyoloji Sorunu	47
4 İnsan Deneyimi Kategorileri	58

TOPLUMSAL ETKİLEŞİM BİÇİMLERİ

5 Mübadele	65
6 Çatışma	87
7 Tahakküm	109
8 Fahışçılık	129
9 Sosyallik	134

TOPLUMSAL TİPLER

10 Yabancı	149
11 Yoksul	155
12 Cimri ve Savurgan	179
13 Maceracı	186
14 Soylu	196

BİREYSELLİK VE TOPLUMSAL YAPI

15	Özgürlük ve Birey.....	211
16	Duyuların Sosyolojisi.....	219
17	Grubun Genişlemesi ve Bireyselliğin Gelişimi.....	232
18	Platon'daki Eros ve Modern Eros	267
19	Hayatın Aşkınılığı.....	279

KÜLTÜR ÜZERİNE

20	Din Sosyolojisi Üzerine.....	301
21	Metropol ve Zihinsel Hayat	317
22	Kültürün Özüne Dair	330
23	Kültür Kavramı ve Kültürün Trajedisi	330
	Dizin.....	361

Makaleler için Kaynakça

- "Tarih Nasıl Mümkün Olur?": *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, 3. basım, Leipzig: Duncker & Humblot, 1907, s. vii-ix; "How is History Possible?", *On Individuality and Social Forms*, Donald N. Levine (haz.), Chicago, 1971, s. 3-5.
- "Toplum Nasıl Mümkün Olur?": "Exkurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft möglich?", *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Münih ve Leipzig: Duncker & Humblot, 1908; "How is Society Possible?", *On Individuality and Social Forms*, s. 6-22.
- "Sosyoloji Sorunu": "Das Problem der Soziologie", *Soziologie*; "The Problem of Sociology", *On Individuality and Social Forms*, s. 23-35.
- "İnsan Deneyimi Kategorileri": *Soziologie*, s. 771-5; "The Categories of Human Experience", *On Individuality and Social Forms*, s. 36-40.
- "Mübadele": *Philosophie des Geldes*, 2. basım, Leipzig: Duncker & Humblot, 1907, s. 33-61; "Exchange", *On Individuality and Social Forms*, s. 43-69.
- "Çatışma": "Der Streit", *Soziologie*; "Conflict", *On Individuality and Social Forms*, s. 70-95.
- "Tahakküm": "Über- und Unterordnung", *Soziologie*; "Domination", *On Individuality and Social Forms*, s. 96-120.
- "Fahişelik": *Philosophie des Geldes*, 2. basım, s. 413-8; "Prostitution", *On Individuality and Social Forms*, s. 121-6.
- "Sosyallik": "Soziologie der Geselligkeit", *Verhandlungen des I. Deutschen Soziologentages* (1910) (1911); "Sociability", *On Individuality and Social Forms*, s. 127-40.
- "Yabancı": "Der Fremde", *Soziologie*, s. 685-91; "The Stranger", *On Individuality and Social Forms*, s. 143-9.
- "Yoksul": "Der Arme", *Soziologie*; "The Poor", *On Individuality and Social Forms*, s. 150-78.
- "Cimri ve Savurgan": *Philosophie des Geldes*, 2. basım, s. 351-4, 254-7; "The Miser and the Spendthrift", *On Individuality and Social Forms*, s. 179-86.

"Maceracı": "Das Abenteuer", *Philosophische Kultur: Gesammelte Essays*, Leipzig: W. Klinkhardt, 1911; "The Adventurer", *On Individuality and Social Forms*, s. 187-98.

"Soylu": *Soziologie*, s. 732-46; "The Nobility", *On Individuality and Social Forms*, s. 199-213.

"Özgürlük ve Birey": *Brücke und Tür*, Michael Landmann ve Margerete Susman (haz.), Stuttgart: Koehler, 1957, s. 260-9; "Freedom and the Individual", *On Individuality and Social Forms*, s. 217-26.

"Duyuların Sosyolojisi": *Soziologie: "Sociology of the Senses"*, David Frisby ve Mike Featherstone (haz.), *Simmel on Culture, Selected Writings*, Sage, 1997, s. 109-19.

"Grubun Genişlemesi ve Bireyselliğin Gelişimi": "Die Erweiterung der Gruppe und die Ausbildung der Individualität", *Soziologie*, s. 527-45, 552-65, 568-70; "Group Expansion and the Development of Individuality", *On Individuality and Social Forms*, s. 251-93.

"Platon'daki Eros ve Modern Eros": "Der platonische und der moderne Eros", *Fragmente und Aufsätze*, Münih: Drei Masken Verlag, 1923, s. 125-45. İlk kez, ölümünden sonra yayımlanan "Über die Liebe", *Logos* 10 (1921-22)'nin bir bölümü olarak yayımlandı; "Eros, Platonic and Modern" (1921), *On Individuality and Social Forms*, s. 235-48.

"Hayatın Aşkınlığı": *Lebensanschauung: Vier Metaphysische Kapitel*, Münih ve Leipzig: Duncker & Humblot, 1918, 1. Böl.; "The Transcendent Character of Life", *On Individuality and Social Forms*, s. 353-74.

"Din Sosyolojisi Üzerine": *Die Religion*, Frankfurt: Rütten & Loening, 1906; "On the Sociology of Religion", *Simmel on Culture, Selected Writings*, s. 275-87.

"Metropol ve Zihinsel Hayat": "Die Grosstadt und das Geistesleben", *Die Grosstadt. Jahrbuch der Gehe-Stiftung* 9, 1903; "The Metropolis and Mental Life", *On Individuality and Social Forms*, s. 324-39.

"Kültürün Özüne Dair": "Wom Wesen der Kultur", *Brücke und Tür*, Michael Landmann ve Margerete Susman (haz.), Stuttgart: Koehler, 1957, s. 86-94; "On the Essence of Culture", *Simmel on Culture, Selected Writings*, s. 40-5.

"Kültür Kavramı ve Kültürün Trajedisi": "Der Begriff und die Tragödie der Kultur", *Philosophie der Kultur: Gesammelte Essays*, Leipzig: Werner Klinkhardt, 1911, s. 245-77; "The Concept and Tragedy of Culture" (1911), *Simmel on Culture, Selected Writings*, s. 55-74.

Sunuş

TUNCAY BİRKAN

SİRF ENTELEKTÜEL VERİMLİLİĞİYLE bile insanı ürkütüp saygı dolu bir tevazuya davet eden bir düşünce adamını, çok ama çok az bilindiği bir kültür ortamına tanıtmaya çalışan mütevazı bir derleme bu elinizdeki. Üç yüz kırk küsur sayfa o kadar da mütevazı bir rakam sayılmaz denebilirdi belki şu bariz olgu ortada olmasaydı: Simmel, sırf yazdığı makalelerin sayısı bile üç yüzü aşan, bütün eserleri 25 cilt halinde yayımlanan bir isim. Üstelik bu 25 cildin üçü muazzam hacimli: *Einleitung in die Morawissenschaft* (Ahlak Bilimine Giriş) 893 sayfa, *Philosophie des Geldes* (Paranın Felsefesi) 554 sayfa, *Soziologie* (Sosyoloji) 782 sayfa.

Türkçede ulaşılabilen Simmel literatürü ise bu devasa okyanusta damla kabilinden. (Bkz. "Türkçede Georg Simmel ve İlgili Metinler", s. 26.) Ama ciddi bir ilgi yokluğuna işaret eden bu çeviri manzarasını hep alıştığımız gibi Türkiye'nin "gecikmiş modernliği"yle açıklamak pek mümkün değil, çünkü Simmel'in etrafındaki bu unutulmuşluk ya da ilgisizlik çemberini 1980'li yılların ortalarına kadar Almanya da dahil olmak üzere her yerde görüyoruz. Mesela Habermas da Simmel'in *Felsefi Kültür*'ünün 1983'te yapılan üçüncü baskısına yazdığı sunuşta tam da, kitabın ilk baskısını 1911'de, 3. ve son baskısını ise 1923'te yapmış olduğuna işaret etmiş, "bu denemeler derlemesine altmış yıldan fazla bir süre geçtikten sonra ancak bugün tekrar ulaşılabilmesi, bir kültür eleştirmeni olarak Simmel'in tuhaf bir biçimde bize hem yakın hem de uzak olduğunu gösteriyor," demiştir (Habermas 1996). İngilizcede de Simmel, hem çağdaşları Weber, Durkheim gibi isimlere hem de Frankfurt Okulu içindeki ve etrafındaki Lukács, Bloch, Benjamin, Kracauer ve Adorno gibi çok etkilemiş olduğu düşünürlere kıyasla çok daha az ilgi görmüştür. Türkçedeki azlıkla yine de kıyaslanamasa bile Simmel'den epey az metin çevrilmiştir İngilizceye. (Çoğunlukla yazılarından oluşan üç-dört derleme çıkmış, sözgelimi yukarıda adı geçen o hacimli me-

tinlerinden sadece *Paranın Felsefesi*, o da 1990'larda, —belki de bütün dünyada yaşanan Simmel rönesansının öncüsü denmesi gereken— David Frisby'nin gayretleriyle çevrilmiştir). Üstelik de İngilizceye çok erken çevrilmeye başlamış bir düşünürdür Simmel: Amerikan sosyolojisinin kurucu isimlerinden Albion Small ve Robert E. Park, Simmel'in Berlin Üniversitesi'nde verdiği derslere katılıp fikirlerinden çok etkilennmiş ve yazdığı birçok yazının hemen hemen eşzamanlı olarak İngilizceye çevrilmesini sağlamışlardır. Kaldı ki Simmel, akademik dünyayla arasındaki ilişki hep ikircikli kalsa da yaşadığı dönemde kendi ülkesinde ciddi bir ilgi de görmüştür. Bu ilginin birazdan değineceğim başka birçok karinesi de var ama burada sadece tek bir örnek vermekle yetineyim: Yukarıda Habermas'ın yeni baskı için yıllarca beklediğini belirttiği *Felsefi Kültür* kitabının ilk basımı 10.000 kopya yapılmış ve altı haftada tükenmiş.

Simmel hakkında yazan hemen herkes çok uzun süren bu ilgisizliğin nedenleri hakkında da görüş beyan etmiştir. Bunlara değinmeye çalışacağım, ayrıca biyografisi verilirken genellikle atlanan veya küçük bir arıza gibi gösterilen bir olayın da çok etkili olmuş olabileceği spekülasyonunda bulunacağım ben de. Ama Simmel'in önceki etkisi ve sonraki etkisizliği hakkında hüküm vermeden önce sunuş yazmanın da gereğini yerine getirerek biraz biyografik-ansiklopedik bilgi vermek gerekiyor. Bu biyografik bilgilerin hemen hepsini Jung'un yukarıda bahsettiğim kitabından (1995), Habermas'ın bahsettiğim yazısından (1996) ve Frisby'nin kitabından (1984) alarak yeniden kurguladım.

Simmel 1858'de Yahudilikten Hristiyanlığa (çikolata fabrikatörü olan baba Katolik, anne Protestan) geçmiş bir ailenin, Protestan olarak vaftiz edilmiş yedinci çocuğu olarak Berlin'de doğdu. Berlin'in kozmopolit metropol kimliğinin Simmel'in kişiliğinin ve düşünsel eğilimlerinin oluşumunda çok önemli bir rol oynadığı sık sık vurgulanır. 1914'te kadrolu profesörlüğe tayin edildiği Strashbourg Üniversitesi'ne gidene kadar hep Berlin'de yaşamış, akademik kariyerinin önceki bütün basamaklarını (son basamakta çok uzun bir süre bekletildiği) Berlin Üniversitesi'nde geçirmiştir. Burada önce tarih ve halklar psikolojisi, daha sonra da felsefe bölümlerine kaydolmuştur.

Doktora çalışmasına başladığı 1881 yılı akademiyle arasındaki dertli ilişkinin de başladığı yıl sayılmalı. Simmel doktorasını müziğin kökeni hakkında psikolojik-antropolojik bir çalışma yürüterek yapmak istiyordu, ama bu çalışma jüri tarafından hem konusu hem de yöntemi bakımından garip karşılanarak reddedildi ve kendisine Kant felsefesiyle ilgili teknik bir konuda tez yazması tavsiye edildi. Bu tezi yazarak doktor olabilen Simmel, doçent olurken de tez konusunda benzer güçlükler

yaşadı ve yine Kant'la ilgili bir tez vererek ve ancak uzun tartışmalar sonunda doçentliğe kabul edildi. 1885 yılının Ocak ayında Berlin Üniversitesi'nde *Privatdozent* olarak ders vermeye başladı (ama kadrosuz olduğu için doktora öğrencisi kabul edemiyordu) ve 1901'e kadar bu mevkide kaldı. O yıl *Extraordinarius* unvanını aldı, ama bu unvan fiilen kadrosuz olma durumunu değiştirmiyordu. 1908'de Heidelberg Üniversitesi felsefe kürsüsüne yaptığı profesörlük başvurusu. Dilthey ve Max Weber (Weber, Simmel'in *Ordinarius* olmayı bundan on beş sene önce bile çoktan hak ettiği görüşündeydi) gibi isimlerin desteğine ve en başta bahsettiğimiz o dev kitapların sonuncusu olan *Sosyoloji*'nin tam da o yıl yayımlanmasına rağmen reddedilince konumu değişmeden kaldı. 1910'da Prusya'daki küçük üniversitelerden biri olan Greifswald Üniversitesi'ndeki bir felsefe kürsüsüne tavsiye edildi ancak yine reddedildi. Simmel ancak 1914'te, yani 56 yaşındayken, o da ancak güneybatı Almanya'daki bir taşra üniversitesi olan Strasbourg Üniversitesi'nde bir kürsü sahibi olabildi. Berlin'den ayrılmayı hiç istememesine rağmen gönülsüzce de olsa bu görevi kabul ederek ölümüne kadar burada kaldı. O yıllarda yazdığı mektuplar oraya taşınmış olmaktan duyduğu rahatsızlığı ifade eden satırlarla doluydu, hatta 1918'de yazdığı bir mektupta savaşın etkisi ve Strasbourg'da geçirdiği yılların onu "normalden iki-üç kat daha fazla yaşlandırdı"ğını yazıyordu. Aynı yılın Eylül ayında karaciğer kanserinden öldü.

Anlatı sadece buradan kurulunca, döneminde çok etkili olmuş bir insan görmek şöyle dursun, neredeyse hazin bir akademik başarısızlık tablosu görmek, hayata küsüp köşesine çekilerek sessizce değeri sonradan anlaşılabilecek makale ve kitaplarını yazmış bir düşünür hayal etmek mümkün. Halbuki Simmel, bu derlemedeki "Sosyallik" yazısında bahsettiği türden "sosyal" ilişkileriyle dönemin bütün Berlin ahalisi tarafından tanınan, düzenlediği "salon" toplantılarına aralarında ünlü şair Stefan George, Rilke gibi kalburüstü birçok sanatçı ve düşünürün katıldığı, sık sık Berlin gazetelerinde hakkında bir haber yayımlanan biriydi de. *Fin-de-siecle* Berlini'nin en popüler, hatta kimi zaman "pop" entelektüellerinden biriydi. Her şeyden önce olağanüstü yetenekli ve karizmatik bir hocaydı. Verdiği dersleri dinleyebilmek için insanlar adeta kuyruğa giriyorlardı. Mesela 1894-95 sömestrında "Kötümserlik Üzerine" adıyla verdiği herkese açık derse 269 öğrenci kayıt olmuştu; zaten derslerini Berlin Üniversitesi'nin en büyük amfisinde veriyordu. Sosyal psikolojiden modern toplum ve kültür kuramlarına, evrim kuramından mantık, etik, estetik, tarih felsefesi gibi felsefenin temel meselelerine inanılmaz genişlikte bir konular yelpazesini tam anlamıyla disiplinlerarası bir bakışla, araya bol bol espriler de sokarak ele aldığı bu derslerin kayıtları

rı bazen gazetelerde bile yayımlanıyordu. Ayrıca derslerine "konuk öğrenci" sıfatıyla kadınları da kabul eden ilk üniversite hocalarından biriydi (Prusya üniversitelerine kadınlar ancak 1908'den sonra gerçek anlamıyla öğrenci olarak kabul edilmiş). Bu derslere Asya ülkelerinden ve başta Rusya ve Polonya olmak üzere Doğu Avrupa ülkelerinden çok sayıda öğrenci de katılıyordu ki Macaristan'dan gelen György Lukács da bunlardan biriydi. (Bu seminerlere katılan diğer ünlü öğrenciler arasında Walter Benjamin, Karl Mannheim, Ernst Bloch gibi isimler vardı.)

Beklenebileceği üzere, bu tür öğrencileri tehlikeli gören diğer milliyetçi muhafazakâr öğretim üyelerinde bütün bunlar (ve elbette Simmel'in yazar olarak gösterdiği olağanüstü üretkenlik) haset uyandırıyor-du. Ayrıca dönemin yaygın anti-Semitik iklimi de, zaten sosyalist çevrelerle de şaibeli ilişkileri olduğu düşünülen (ki özellikle 1890'ların başlarına kadar bu saptama doğrudu da) bu "Yahudi" düşünürü duyulan hasedi düpedüz düşmanlığa çevirebiliyordu. Akademik çevrelerde hakkında yazılan raporların büyük bir kısmı —Dilthey, Weber gibi son derece olumlu raporlar verenler de olmasına rağmen— bu haset ve düşmanlığın izleriyle doludur. Mesela Schafer diye biri Baden eyaletinin eğitim bakanına yazdığı raporda Simmel'i "dış görünüşü, hali tavrı ve düşünce tarzı bakımından tam manasıyla bir İsraili" diye tanımlıyor, Simmel'in sosyoloji alanında başarılı sayılamayacağını belirterek meramını şöyle özetliyordu: "İnsanların birlikte sürdürdükleri hayatın muteber organı olarak devletle kilisenin yerine 'toplum'u koymak tehlikeli bir hatadır!... Sonuç olarak ben, biz Almanlara özgü klasik Hristiyan usulü eğitimden yeterince açık bir biçimde sapan... Simmel'in temsil ettiği yaşam ve dünya görüşlerinin Heidelberg'i ihyâ edeceğine inanamıyorum."

Ama Simmel'de tehlikeli olan şeyi anlatmak için "temsil ettiği yaşam ve dünya görüşleri" ibaresi yetersiz aslında; sadece hakikatleri bazen *ad infinitum* çoğaltmaya yönelen malum göreciliğini adlandırmaya yarayan bir terim olarak iş görebilir, zira Simmel böyle bir içerikten, oturmuş, sabit bir dünya görüşünden çok bir *biçimi*, bir tavır ve üslubu temsil ediyordu bana kalırsa. Çağdaşlarına irkiltici gelen, bugün de epey bir filozofu rahatsız etmeyi sürdüren (ve yukarıda bahsedilen unutul-

1. Schafer'in Simmel'i anlamadığı buradan da belli oluyor. Zira Bauman'ın da zekice belirttiği gibi, "tomurcuklanmakta olan Alman *Sozialwissenschaften*'inin Weber, Sombart ve onlar kadar önemli olmayan daha pek çok simasının yazılarıyla kıyaslandığında, Simmel'in toplumsal gerçekliğe kutsal düzen mührünü vuran devlet, kilise ve diğer 'belli başlı' güçleri çok nadiren dikkate aldığı bilinir. Hatta 'toplum' kategorisi bile Simmel'in sosyolojisinde ancak ikincil bir rol oynar, sonsuz bir *toplumlaşma*' süreci sonunda tortulaşan gelip geçici, kırılğan ve sürekli değişen bir formdur" (Bauman 1991, s. 168; kaynaklar için bkz. s. 27).

muşluğu açıklamak için de sık sık başvurulan) şey de sıklıkla "anti-sistematiçlik" diye adlandırılan bu tavidir: Ayrıntılara gösterdiği ve bir bilimsanından ya da filozoftan çok bir estete yakıştırılan "aşırı" dikkat. Hemen hep parçadan bütüne hareket edişi; gündelik, bayağı, hatta süfli fenomenlerin bulunduğı düzeyden kalkıp özgürlük, kültür, ahlak gibi en soyut ve en yüceltilmiş felsefi kavramların bulunduğı düzeye çıkması. Ama işte bütün bu ayrıntılar bolluğunu soyutlayarak derleyip toplayacak, yani nihai bir kavramın hizmetine sokacak dörtbaşı mamur bir "teori" oluşturmaya pervasızca reddedip tekrar o somut fenomen bolluğına geri dönmeyi tercih edişi.² Meramını hep, hem bir tespit yapan hem de aynı anda o tespiti şerhler düşen, nedensellik ilişkilerini çizgisel hatlar halinde değil, dört bir yana dallanıp budaklanan ağısı yapılarla kuran, upuzun, çetrefil cümlelerle anlatan üslubu — Simmel'in başka dillerde görece az tanınmasında çevirmenlerin, onun bu tür cümlelerle dolu metinlerinden duyduğu korkunun, hatta dehşetin de bir payı olduğunu düşünüyorum, kendi çeviri ve editörlük tecrübeme de yaslanarak! Ve sonuçta bu dikkati, bu tercihi, bu "bütünleştirme" reddini, bu üslubu bünyesinde cisimleştiren ve düşüncenin "tikele hakkını verme" (kimin lafiydi bu? Hegel? Adorno? Koçak?) ödevinin ana mecrası olan "modern" felsefi deneme formuna olan bağılılığı. Hatta Wehlte (2000, s. 131) ve Frisby (1984) gibi Simmel yorumcularını izleyerek belki de şöyle demek daha doğru olacak: "Bu formu yaratmış olması". Bütün bunlara "anti-sistematiçlik" deyip geçildiğinde Simmel'deki o sahici "yenilik" ve/veya "modernlik" —yarattığı tedirginliğin asıl kaynağının da bu olduğunu düşünüyorum— es geçilmiş olur. Anti-sistematiçliğin sofistlerden bu yana felsefenin aşına olduğu bir tavır olduğu söylenebilir. 19. yüzyılda da anti-sistematiç düşüncüyü, daha doğrusu sistem-karşıtı (en başta da Hegel'in düşüncesinin temsil ettiği "sistem"e karşı) düşüncüyü saygın bir felsefe tarzı haline getiren kişiler de esasen Kierkegaard, sonra da Nietzsche idi Simmel'den önce.

Nietzsche'den epey etkilenmesine rağmen (ona bakılırsa, hayatın tam ortasına olumsuzluğu sokan evrim kuramının getirdiğı devrimden daha da çok etkilenmiş olduğu söylenebilir) Simmel'de yine de "yeni" bir şey vardır kesinlikle. Bu "yeni" şeyin izini de, indirgeyici bir anti-

2. Jameson (1999), Benjamin'in de doğrudan Simmel'den tevarüs ettiğini düşündüğü bu tavra "teorik tereddüt" adını veriyor. Onun eleştirel bir niyetle geliştirdiğı bu kavram bence çok yerinde, ama ben buna Jameson'a göre çok daha olumlu bakıyorum. Aklımda Simmel'in daha ilk kitaplarından biri olan ve ahlak kavramını "yapıbozuma" uğrattığı *Ahlak Bilimine Giriş* kitabından Jung'un aktardığı şu sözü yankılanıp duruyor zira: "İngiliz fabrika yasalarının tarihi, bize egoizm ve altruizm arasındaki ilişkiler konusunda, bu kavramların keskin bir analizinden çok daha yararlı şeyler öğretir."

sistemliklik kavramı yerine onun yarattığı söylenen bu felsefi "deneme" biçiminde aramak gerek.³ Bunu da Simmel'in kendi yazılarından değil Lukács ve Adorno'nun, 20. yüzyılda deneme konusunda yazılmış en iyi iki deneme olduğu söylenebilecek metinlerinden hareketle yapmak istiyorum. Bu hiç de gayri meşru bir şey sayılmaz. Zira her ikisi de Simmel'i fena halde, neredeyse hakir görme ölçüsünde eleştirmelerine rağmen, ondan birçok bakımdan çok büyük ölçüde etkilenmişlerdir. Her ikisinin yazılarının başlıklarına çıkararak özellikle vurguladıkları "biçim" kavramını tasavvur ediş tarzları bile Simmel'den ve onun bu derlemedeki birçok yazıda karşılaştığımız "biçim/form" kavrayışından güçlü esintiler taşır.

Lukács'in, Simmel'in derslerine katıldığı onyıllın en sonunda (1910'da) kaleme aldığı denemede bu esinti çok daha şiddetlidir. Biraz uzunca ve atlaya atlaya aktaracağım, çünkü Simmel'in meramını ve yapmaya çalıştıklarını belki de ondan daha açık seçik anlatıyor bu satırlar (daha açık seçik diyorum, zira Simmel bu alıntılarda deneme konusunda söylenen pek çok şeyin esin kaynağı olsa bile denemeciye özgü kısmi olana ısrar etme tavrında o kadar tutarlıdır, kuram ve kavram karşısındaki tereddüdü o denli derindir ki, deneme hakkında Lukács ve Adorno'nun yaptığı gibi programatik, bütünselleştirici, genelleyici satırlar yazacağı, Bütün'ü bütünsel ve sistematik olarak reddedeceği düşünülemez. Lukács'in ve Adorno'nun bir noktadan sonra onu horgörmeye başlamasının, ama sözgelimi bir Kracauer'le Benjamin'in eleştirilerini daha yumuşak bir biçimde dile getirip ona olan borçlarını daha kolay telaffuz edebilmelerinin bir nedeni de budur):

"Şiirin silüetini çizen, ona biçim veren kaderdir; şiirde biçim ancak kaderin bir görünüşü olabilir. Denemede ise biçimin kendisi kadere dönüşmüştür; burada biçim kaderi yaratan ilkedir... Bu yüzden denemelerin konusu biçimdir. Eleştirmen biçimlerdeki kaderi gözücuyla fark

3. Belki de en iyisi Adorno'nun şu satırlarda yaptığı gibi anti-sistemlikliğe deneme biçiminin karmaşık doğasını anlatırken bir altbaşlık olarak yaklaşmak: "Bilimsel işlem ve bunun yöntem olarak felsefi temellendirilişi karşısında, deneme, ardında yatan fikre uygun bir şekilde, sisteme yönelik eleştiriyi sonuna kadar götürür... Yöntemin mutlak ayrıcalığı konusunda düşünce alanında şüphe uyandırmayı ise sadece deneme başarmıştır. Özdeşlik-dışının bilincinin belirmesine izin verir deneme. Onu doğrudan ifade etmese bile, Radikal olmama konusunda radikaldir. Şeyleri bir ilkeye indirgemeye yanaşmayışıyla, kısmi olanı bütünsel olana karşı vurgulayışıyla, parçasal niteliğiyle radikal... Örgütlenmiş bilim ve kuramın oyun kurallarına boyun eğmez deneme. Kavramların boşluk bırakmayan düzeni var olan şeylerin düzeniyle aynı olmadığı için, tümdengilimci ya da tümevarımcı bir kapalı yapı kurmaya kalkışmaz" (Adorno 2004, s. 21).

edendir: onun en derin yaşantısı. biçimlerin dolaysızca ve bilinçsizce gizlediği manevi içeriğe ulaşmaktır... eleştirmenin kaderle yüzleştiği an. şeylerin biçimlere dönüştüğü, biçimin yakınındaki ve uzağındaki tüm duygu ve yaşantıların biçim kazandığı, eriyip biçim içinde yoğunlaştığı andır. Bu, ruh ile biçimin, dışsal olanla içsel olanın birleştiği mistik andır... Edebiyat ve sanatın, eleştirinin doğal ve tipik konuları olmasının esas ve en önemli nedeni budur" (Lukács 1987, s. 112).

"'Deneme' kelimesindeki yalın tevazu bir kibri gizler aslında. Deneme yazarı, onu zaman zaman nihai hakikate yaklaştıran kibirli umutları bir kenara bırakır; çünkü sonuç olarak, başkalarının şiirlerini ve de en fazla kendi fikirlerini açıklamaktan başka yapabileceği bir şey yoktur. İroni yoluyla kendini bu güçsüzlüğe, en derin zihinsel ürünün bile hayat karşısında taşıdığı bu daimi güçsüzlüğe alıştıtır; hatta bu güçsüzlüğü ironik bir tevazuyla öne çıkartır... Kassner üzerine yazımda, denemenin daha önce biçim verilmiş bir şeyi konu aldığını söylemişim. Bu yüzden deneme doğası gereği, yokluktan yeni şeyler yaratmak yerine bir zamanlar yaşanmış olanı düzenler. Biçimsizlikten yeni bir biçim yaratmayıp yaşanmış olana yeni bir düzen verdiği için de, kendinden önceki yaşantılara tabidir" (a.g.y., s. 114, 115).

Simmel'in, geliştirdiği biçim-hayat ikiliğine dayalı metafiziğin, doğasına dair hiçbir şey yazmamış olsa da en çok başvurduğu form olan deneme ile bağlantılandırılarak yapılan programatik bir tarifi sayılabilir Lukács'ın bu satırları. (İşin ilginç yanı şu ki, bu metafiziğin nüveleri Simmel'de hep olsa da, en billurlaşmış hallerine bu derlemede de yer verdiğimiz "Kültür Kavramı ve Kültürün Trajedisi", "Hayatın Aşkınılığı" gibi 1910 sonrası yazılarda ulaşmıştır. Simmel Lukács'ın bu yazısını okumuş muydu acaba?) Ayrıca Simmel'in yazı ve kitaplarında sık sık edebiyatçı ve sanatçıları söz konusu etmesinin, o zamanlar çok sık zannedildiği gibi, "estet"liğini teşhir etme gayretkeşliğinin ürünü olmadığına gösterir.

Adorno ise Simmel'in adını sadece bir kere, o da görece tali bir konuya referansla andığı denemesinde, denemenin "bilimsel" bilgi karşısındaki konumunu tartıştığı için, akademi çevrelerinden Simmel'e yöneltilmiş eleştirilerin, onun yazma ve düşünme biçiminden, "yöntem" inden duyulan rahatsızlıkların çoğunun anabaşlıklarını ele alıp bunlarla tek tek hesaplaşmış gibidir adeta. Elbette denemeci derken aklında sadece Simmel, deneme derken de onun yazdıkları vardı demek istemiyorum, ama Adorno'nun şu satırları bana hep Simmel'in durumunu hatırlattı, bu bahaneyle uzun alıntılar yapacağım:

Mesela: "Denemenin Almanya'da adının melez diye kötüye çıktığı, biçim olarak zorlu bir geleneğe sahip olmadığı... bütün bunlar yeterince

saptandı ve kınandı... Ama ne bu durumun kendisinden duyulan huzursuzluk, ne de ona tepki göstererek sanatı akıldışılığın koruma alanı sayıp etrafına çit çeken, bilgiyi örgütlü bilimle bir tutan ve bu ikisi arasındaki karşıtlığa sığmayan her şeyi de katışıklı sayıp dışlayan zihniyetin verdiği rahatsızlık bu ülkedeki önyargıda herhangi bir değişiklik yapabildi. Bugün hâlâ, birinin *écrivain* (yazar) diye övülmesi, akademik ortamdaki dışlanmasına yetiyor" (Adorno 2004, s. 13). (Denemenin adının kötüye çıkmasında "Yahudi" Simmel'in oynadığı rol büyükmüş gibi geliyor bana. Son cümle de tastamam Simmel'i anlatıyor.)

Ya da: "Denemenin parçalı ve olumsal olduğu yolundaki yaygın eleştirinin kendisi de bütünlüğü ve dolayısıyla özneye nesnenin özdeşliğini varsaymakta ve sanki bütüne hâkim olunabilmiş gibi yapmaktadır. Oysa denemenin yapmak istediği, geçicideki ebediyi bulmak ve damıtıp çıkarmak değil, geçiciyi ebedi kılmaktır" (a.g.y., s. 23). (Simmel'in yazılarının en çok muhatap olduğu eleştiriye cevaplar adeta Adorno. İkinci cümle ise Simmel'in "Sosyolojik Estetik" yazısının, belki de "yöntemini" sarıh bir biçimde anlattığı nadir yerlerden biri olduğu için en sık alıntılanan şu pasajını yankılar gibidir: "Bizim için estetik bakışın ve yorumun özü, tipik olanın biricik olanda, yasanın tesadüfte, şeylerin özü ve anlamının yüzeysel ve geçici olanda bulunmasıdır... Yeterli eğitimi almış göz için, bir bütün olarak dünyanın bütüncül anlamı tek tek her bir noktadan ışımlanmaktadır." Bu yazının İngilizce çevirisi genellikle sorunlu bulunduğu için derlemeye katamadık.)

"Ezeli verileri reddeden deneme, kendi kavramlarının tanımlanmasına da razı olmaz... Daha kesin çizgilerini ancak birbiriyle ilişki içindeyken kazanır bu kavramlar. Ama bu arada kavramların kendisinden de destek alır deneme. Çünkü kavramların kendi başlarına belirlenmemiş olduğu ve ancak tanımlanmak koşuluyla belirginlik kazanacakları görüşü, hammaddeyi işleyerek çalışan bilimin batıl inancıdır... deneme de genel kavramlar olmaksızın yapamaz, ama onları keyfi bir biçimde de kullanmaz. Dolayısıyla, yöntem ve nesneyi ayıran ve nesneleştirme içerdikleri içeriklerin sunuluşu konusuna aldırış etmeyen çalışma tarzlarına kıyasla, sunuş meselesini çok daha ciddiye alır" (a.g.y., s. 24). "Düşünceleri gidimli mantığa göre geliştirmeyen deneme. Ne bir ilkeden çıkarsa-malar yapar ne de tutarlı tekil gözlemlere dayanır. Öğelerini birbirine tabi sınıflar halinde düzenlemek yerine birbiriyle ilişkilendirir; mantıksal ölçütlerle bağdaşabilen de içeriğinin sadece özüdür. biçimi değil. Tamamlanmış bir içeriğin kayıtsızca aktarıldığı biçimlere kıyasla, deneme sunulan ile sunuş arasındaki gerilim sayesinde daha dinamik" (a.g.y., s. 39). (Simmel, der eleştirmenleri, başı sonu belli, bir noktadan yola çıkıp bir yere varan şeyler yazmaz. insanı bir labirentin ortasına

yerleştirir; aşırı biçimci ve üslupçudur. "sunuş meselesini çok daha ciddiye alır". adeta bilimadamından çok bir yazara, sanatçıya benzer: yazılarında çok az referans, çok az dipnot vardır, verdiği örnekleri nereden aldığını belirtme gereği duymaz; nihai ve net hüküm verme-değerlendirme-açıklama uğrağına rastlanmaz onda, böyle bir uğrak varsa da sisler içindedir⁴; kavramlarını net bir şekilde tanımlamayı reddeder. Jameson'ın deyişiyle "her şeyi aynı anda söylemeye çalışırken, bazen bütün bir metni insana aralarında çok zayıf bir tematik bağ olan ama dikkatle sıralanmış bir dizi konudan-sapmadan ibaretmiş gibi gelir".)

Sonradan felsefi deneme türünün de anahatlarını çizdiği, bu konuda düşünmüş en önemli iki isme şu ya da bu şekilde ilham vermiş olduğu anlaşılan bu üslup özelliklerinin yanı sıra, Simmel'in kendine özgü bazı dilsel alışkanlıkları (Kracauer'e göre analogjilerle, Goodstein'a (2002) göre kapsamlamalarla —*synechdoche*— dolu bir dildir bu) okurlarının işini fazladan zorlaştırmıştır. "Analoji, ancak bir işlev gördükleri, bir tipi cisimleştirdikleri, bir biçime büründükleri ölçüde, kısacası genel bir şeyin özel bir örneği oldukları ölçüde ele alır nesneleri... Sürekli analogji kullanan kişi asla dünyaya dair bir açıklama sunmaz. Çünkü önceden tasarlanmış bir fikri izlemez: olayın yasalarını saptamakla ve olayın kendisinin sahip olduğu çok sayıda cepheyi gözlemleyip aynı biçime sahip olan şeyleri bir araya getirip çiftler oluşturmakla yetinir" der Kracauer (1995, s. 236, 238). Ama bunun stilistik bir süslemeden ibaret olmadığını, Simmel'in mebzul miktarda kullandığı analogjilerin "barok bir keyfiliğin" ürünü değil, yapılan araştırmanın amacından sapmak değil, başlı başına birer amaç olduğunun altını çizerek bitirir yazısını.⁵ O yüzden de yeri gelmişken Simmel'le yeni tanışacak okurları uyarmakta fay-

4. Simmel'e sempatiyle bakan Kracauer şu nefis pasajda bunu doğrular, ana ne işlev gördüğünü de anlatır: "[Simmel'in ördüğü bu] gevşek ve halif [ağ] enine ve boyuna çok uzaklara yayılır ve tuhaf titreşim bir ışık yayan bir dünya izlenimi verir, nesnelerin katı dış hatlarının çözüldüğü ve artık sadece tek tek şeyleri örten tek bir titreşim ışık salmımından ibaret olan güneşli bir manzara misali. Bu titreşim ısıtıcı yaratan şey, Simmel'in hangi davranışı incelemekteyse ona uygun (envai çeşit alandan alınmış) analogjiler sunabilmek için düşünce silsilesini habire kesintiye uğratmasıdır. Bizim bu tür bir izcilik faaliyeti sonucunda elimize geçen meyve ise bütünün oluşturan unsurların iç içe geçmişliği karşısındaki hassasiyetimizin artmasıdır. Hissederiz ki her fenomen diğer bütün fenomenleri yansıtmakta, başka birçok yerde de çalan temel bir melodiye çeşitlemeler yapmaktadır... En alelade olay bile bizi ruhun çarklarına götürür, her olaydan çıkarılacak önemli bir anlam vardır. Nitekim Simmel'in eserlerinde içeriden gelen bir ışık, fenomenlerin Rembrandt'ın bazı resimlerindeki kumaş ve mücevherler gibi parıldamasını sağlar" (Kracauer 1995, s. 252, 253).

5. Simmel okuyan birinin en çok karşılaşacağı tabirler "adeta", "deyim yerindeyse", "sanki" ve "belki" olsa gerek; en azından ben çevirirken böyle olduğunu düşünmüşüm ki bu da Kracauer'in analogji tespitini doğruluyor.

da var: Kendisine açıklamalar, kapsayıcı ve toparlayıcı fikirler bulma umuduyla başvuran okurunu hüsrana uğratması çok muhtemel bir yazardır Simmel. Okur sıklıkla hiç aşına olmadığı yerlerde yolunu kaybetmiş gibi, bir yere varamamış gibi bir duyguya kapılacaktır, o yüzden de bu alışkanlıklarını askıya alıp kaybolmanın tadını çıkarması tavsiye edilir. Benjamin de "insan bir şehri en iyi sokaklarında kaybolarak tanır" dememiş miydi bir yerlerde? Emin olun, tanımaya fazlasıyla değer bir şehir Simmel'in düzyazısı. En güçlü haline de, bir edebiyatçıyı hatırlatırcasına, iki kişi arasındaki sevgi, iktidar, çatışma, tahakküm, bakma, dinleme ilişkilerini betimlerken ulaşıyor ki sıklıkla başvurduğu analogilerin bir yanında hemen hep bu tür ilişkiler var. O yüzden Simmel okumak son derece haz verici bir deneyim de aynı zamanda.

"Tamam." diyebilir artık okur tükenmek bilmez bir alıntı yağmurunun ardından gelen bu tavsiyeler karşısında homurdanarak, "anladık. Kaybolmaya sunuştan başlamayalım ama, toparlayalım artık biraz. Şimdi Simmel sahiden de ilk modern felsefi denemeci olsun, bu yazma ve düşünme üslubu da o dönem ve daha uzun bir süre hüküm süren yaygın çizgisel pozitivist bilgi üretimi normlarına uymamış, uyanların asabını bozmuş. Simmel bu zevatı ayrıca da Yahudi, sosyalist (hiç değilse sempatizan) ve kadınlarla edebiyatçılar tarafından sevilen biri olmasıyla da iyice sinir etmiş olsun. Uzun süre unutulmasında bunların da önemli birer payı olabilir elbette. Ama ondan bu denli etkilendiklerini söylediğiniz bu insanlar, yani Adorno, Lukács, Benjamin, Kracauer de sıkı denemeciler, kendi labirentlerini inşa edip okurun başını döndüren zor ve çetrefil metinler yazmışlar, hemen hepsi Yahudi, ayrıca hepsi de 'ana akım' sosyal bilimin dışında kalan, ona muhalif insanlar. Neden onların adını çok duyduk da Simmel'inkini pek duymadık, yakın tarihlere kadar? Ayrıca bu denli etkilendikleri bir adama duydukları bu öfke neden? Yine Adorno değil mi şunu diyen: 'Simmel felsefenin somut nesnelere dönmesini sağlayan ilk kişiydi, epistemolojinin veya düşünce tarihinin gevezeliklerinden rahatsız olan herkes için kanun hükmüne geçen bir değişimdi bu.' Bir zamanlar sosyalistken sonradan sosyalizmden ve Marksizmden uzaklaşmış olması, *Paranın Felsefesi*'nde Marx'ın değer kuramlarını eleştirip üretim yerine mübadeleyi öne çıkartması mı ona hiç değilse Batı Marksizmi şemsiyesi altına sokularak yüzyıl boyunca adını duyurma şansını kaybettiren ve de Frankfurtçuların canını sıkın? Ayrıca içime kurt düştü şimdi, durdu durdu da niye 80'lerin ortasında duyulmaya başladı ki acep adı? Marksizm düşmanı postmodernistler bu yüzden mi başımıza sarmaya çalışıyorlar yoksa?"

Haklı sorular olacaktır bunlar. İşaret ettikleri problemlerin tümünü

böyle bir sunuşta ele almak mümkün olmasa da, kısaca da olsa bazı spekülâtif cevaplar vermeye çalışacağım.

Bir kere Marksizmle arasındaki mesafe gerçekten de önemli bir etken olabilir, Simmel gibi akademik koruma şemsiyesinden de yoksun olan bir sima için (sözelimi onunla hemen hemen aynı dönemlerde Fransa' da çok ilginç sosyolojik mikroanalizler yayımlayan Gabriel Tarde için de benzer şeyler söylenebilir gibime geliyor). Yine de Lukács, Bloch, Benjamin gibi Frankfurt Okulu'nun doğrudan Simmel'den ders de almış ve okulun sonraki mensuplarına göre ondan çok daha fazla etkilenmiş olan ön-kurucuları, onun Marksizmle arasına koyduğu mesafeyi eleştirerek de olsa ona yeterince sahip çıkmış olsalardı o kadar uzun yıl gölgede kalmazdı gibime geliyor Simmel. Bunu engelleyen şeylerden biri, Jameson'ın bahsettiği o teorik tereddütte, Simmel'in Frankfurtçulara göre bile fazla ısrar etmesi olabileceği gibi, Elizabeth Goodstein'in işaret ettiği üzere, onun artık başlıca konusu olduğu teslim edilen modernliğin tezahürlerine yönelik yaklaşımının, ardıllarının sonradan geliştireceği düşüncelere yönelik örtük bir eleştiri barındırması da olabilir.⁶

Ancak yine de Lukács, Bloch gibi öğrencilerinin Simmel'le aralarını, adını hep bir küçümsemeyle anma ölçüsünde açan şey, bu tür entelektüel ihtilaflardan çok, yazının başlarında Simmel'in biyografisi verilirken hep atlandığını ya da geçiştirildiğini söylediğim olaymış gibi geliyor bana (bunun için herhangi bir kanıtım yok, bir sezgi sadece). Bu olayı Frisby, kitabında pek de yorum getirmeye çalışmadan şöyle anlatıyor: "Simmel'in 1914'teki ilk yaz sömestrinin sonunda savaş ilan edildi ve Simmel birçok kişide şaşkınlık, aralarında Bloch ve Lukács gibi sabık öğrencilerinin bulunduğu bazı insanlarda da tiksinti hisleri uyandıran bir şey yaparak, savaşı canı gönülden desteklediğini beyan etti" (Frisby 1984, s. 33).

6. Şöyle der Goodstein: "Simmel moda veya saatle ölçülen zaman gibi gündelik fenomenleri yabancılaşmanın şifreleri olarak değil modern öznelere belli epistemik ve etik ikilemleri tarihsel olarak yaşadıkları yaşam biçimleri olarak yorumlar. Nitekim Simmel'in kültür fenomenolojisi modernleşmenin öznel sonuçlarını hem tarihsel hem de felsefi olarak, Adorno ile Horkheimer'in çağdaş kültürün analizi konusundaki girişimlerini zedelemiş bir 'bütünüyle denetim altındaki toplum' tezinin kaderciliğine teslim olmaksızın yorumlar... Simmel'in düşünce stratejisi modern yaşam biçimlerini ayırt eden şeyin, özdeşlik ile farklılık, kalıcılık ile değişim, kısıtlama ve özgürlük arasındaki gerilimlerin gündelik varoluş içinde müzakere edilmesine izin vermeleri olduğunun altını çizen dinamik bir yöntemin yolunu açar" (Goodstein 2002, s. 230). Kültür İncelemeleri ekolünün sonradan Frankfurt Okulu'nun kültür konusundaki tezlerine getirdiği eleştirinin de başlıkları aşağı yukarı bu şekilde olduğu için Simmel bu yaklaşımın da öncüsü sayılabilir demek ki. 80'lerde tekrar görmeye başladığı ilgede bunun da payı olsa gerek.

Frisby de bahsettiği şaşkınlıktan nasibini almış olsa gerek ki sadece "savaş ilerledikçe duyduğu şevk de söndü" demekle yetinerek herhangi bir yorumlama çabasında bulunmuyor, sadece Berlin'den bir taşra üniversitesine gitmiş olmasının onda her bakımdan yarattığı moral çöküşün etkisi olabileceğini ima ediyor. Simmel çapında, üstelik akademik hayatı boyunca Alman milliyetçiliğinin sillesini defalarca yemiş birinin, daha önce olsun o sıralarda olsun yazdığı herhangi bir metinde savunduğu herhangi bir görüşten çıkarsanabilecek gibi görünmeyen, hatta bütün hepsiyle çelişen böyle akıl almaz bir tavır sergilemesi ne kadar rasyonel bir biçimde açıklanabilir bilmiyorum; bunu ancak ayrıntılı bir biyografisini, ama dürüstçe yazacak araştırmacılar çözebilir. Ama sonuç itibarıyla bunun çağdaşlarına ve öğrencilerine ne kadar şok edici gelmiş olabileceği açık, adını epey bir süre anmak istememelerini anlamak da zor değil.

Muhayyel okurumuzun, postmodern kuramcıların Simmel'i yeniden keşfinden işkillenen ikinci sorusu da, esasen Simmel'in üslubuna ve biçimsel yönlerine odaklandığı için iplerin her an elden kaçabileceği bu yazıda, hem Simmel'in ele aldığı konu ve içeriklere de biraz olsun girebilmeyi sağlayacağı için hem de Simmel'in günümüzde nasıl alınılanmakta olduğunu birkaç düşünür üzerinden anlatarak yazıyı sona erdirmek için işlevsel olacak. (Ayrıca postmodernizm denen kavramı duyar duymaz düşünceden çok refleks kabilinden bir jestle, adeta bir "düş-man!" alarmı duymuş gibi, ciddi göçükler yaşamış olduğu halde hâlâ sapasağlam yerinde durduğu sanılan siperlerine koşma tavrının memleketimizde ne kadar yaygın olduğunu bir kez daha hatırlamaya da vesile oluyor bu soru. Bu tavrın sol tahayyülde yol açtığı zararlar ve olası nedenleri konusu üzerinde başka bir yerde. Jameson'ın *Modernizm İdeolojisi* için yazdığım sunuşta yeterince durduğum için, burada sadece postmodernizm denen şemsiye kavramın birbirine taban tabana zıt birçok eğilimi içinde barındırdığını ve Žižek, Badiou, Laclau, Rancière, Jameson ve Karatani gibi düşünce adamlarının dünya solunun içinde bulunduğu krizi anlamlandırıp aşma hamlesinde bu eğilimlerden bazılarından çok yararlandığını hatırlatmakla yetineceğim.)

Goodstein, "kültürel gerçeklik hakkındaki yeni bir düşünme yolunun başlatıcısı olarak, sosyolog olarak değil de modernist bir filozof olarak Simmel'e dönmemiz gerektiğini" söyleyerek ve bunu "Simmel'in bize üst-anlatıları olmayan bir çağa uygun bir metodolojik yönelim sağlayabileceği"ni iddia ederek gerekçelendirirken, gerçekten de Simmel'e duyulan ilgide görülen canlanmanın postmodernizmle ilgili olabileceğini açıkça göstermektedir. Onun sosyallik, seyahat, fahişelik, moda ve özellikle de kent hayatı gibi kültürel "ayrıntılar"dan, kapsamlayıcı bir

hareket yaparak içlerine gömülü oldukları manevi ve tarihsel makrokozmoslara sığmasını sağlayan ve bu ayrıntıları tarihsel nesneleşme sürecinin yarattığı deneyim tarzlarına bağlayan bir perspektif geliştirilmesinin önemi üzerinde durur (a.g.y., s. 211).

Postmodern dönemin Simmel'den (özellikle bu derlemede yer vermeye çalıştığımız değerler analizinden) en çok etkilenmiş sosyoloğu olduğu söylenebilecek. dilimize de eserleri çok çevrilmiş olan Zygmunt Bauman daha nettir. Simmel'in fragmanter, parçalı sosyolojik üslubu ve metodolojisinin, toplumsal gerçekliğin kendisinin de parçalı ve ancak şiddet uygulayarak bütünselleştirilebilir olduğu tespiti sosyolojik sağduyunun olağan bir parçası haline geldiği günümüz deneyimine ne kadar denk düştüğünü anlatır, "eskiden kusuru olarak görülen yanlarının artık erdemi sayıldığını" da belirterek: "Simmel'in yazılarından, çok sayıda hayat parçacığı ve bilgi kırıntısından oluşan bir gerçeklik tablosu çıkıyordu; başka sosyologların sunduğu... tamamlanmış, her şeyi kuşatan ve sistematik 'toplumsal düzen' ya da 'toplumsal yapı' modellerinden çok uzak bir tabloydu bu. Deyim yerindeyse Simmel'in elinde gerçeklik darmadağın oluyordu; dağılıyor ve kilise, devlet veya *Volkgeist*'in birleştirici etkisiyle tekrar bir araya getirilmeyi reddediyordu... Denebilir ki Simmel muhayyel bütünlüğün blöfünü görmüştür, hem de çağdaşlarının çoğu bu bütünlüğe övgüler düzerken" (Bauman 1991, s. 186).

Jameson ise Simmel'in mirasına, heklenebileceği üzere, daha "diyaletik" bakar, önemini koruyan ve artık miyadını doldurmuş olduğunu düşündüğü boyutlarını dikkatle ayrıştırır: Onun "modası geçmiş" olan yanlarını, daha çok Simmel'in içinde yaşadığı dönemde çok etkili olan canlılık (*vitalism*), *Lebensphilosophie* ve o sıralarda yeni gelişmekte olan deneysel psikolojinin etkilerine bağlar. Simmel'in özellikle ünlü "Metropol" yazısında sürekli başvurduğu, sürekli "uyarımlar"dan, "sinnir"lerden, "çekim ve itim"den dem vuran söz dağarcığına da yansıması bir etkidir bu. Bu arada o yazıda, der Jameson, Simmel şehir hayatını o denli incelik, bütün karmaşıklığıyla ve muhafazakârların yapacağı gibi sadece yol açtığı şeyleşme ile değil, açtığı özgürlük imkânıyla da birlikte değerlendirirken ne kadar özgünse, taşrayı bir özdeşlikler mekânı olarak görürken o kadar klişe bir tavır alır (Jameson 1999, s. 275). Ayrıca Jameson'a göre, Simmel'in ilk kuşaktan bütün "toplum" teorisyenleriyle paylaştığı, ama mesela bir Hegel'in ve günümüz sosyolojisinin düşmediği en önemli kategori hatası, "büyük toplumsal biçimleri küçük olanlarından çıkarsama ve kolektif olana dair kavram ve modelleri bireysel eylemlerden ve dolaysız yüz yüze ilişkilerden çıkarak inşa etmesidir... Halbuki bireysel olan ile kolektif olan arasında temel bir kıyaslanamazlık olduğunu... herhangi bir Kartezyen işleme başvurarak birey-

sel deneyimin mantığını kolektif ve toplumsal olanın çok farklı mantığına bağlayacak bir köprünün kurulamayacağını... bütünün her zaman parçalarından fazla (ya da az) olduğunu diyalektik çoktandır biliyordu. günümüz düşüncesi de yeniden keşfetmiştir." Yani Goodstein'in "kapsamlama" adını verdiği ve Simmel'in çok sık başvurduğunu söylediği işleme itirazı vardır Jameson'ın. Bu nokta daha fazla tartışılmaya muhtaç ama Jameson bütün bunların hemen ardından şunu söylemeyi ihmal etmeyecek kadar da iyi bir diyalektikçidir: "Bu kategori hatası Simmel'in [kolektif olanla bireysel olan arasındaki] somut ve geçici ilişkilere dair içgörülerinin çarpıcı gücünü genellikle azaltmaz; hatta belki de bu içgörü ve keşifleri mümkün kılan da odur" (a.g.y., s. 271).

Ayrıca birçok insana günlük hayat hakkında teori geliştirmeyi öğretmiş olan Fransız fenomenolojik varoluşçuluğundan çok önce bunu Simmel'in yapmış olduğunu da şöyle anlatır Jameson: "*Paranın Felsefesi* daha o kışkırtıcı başlığında bile, şeyler zaten kendi içlerinde ve kendi başlarına felsefidirler diyen koca bir program içeriyordu. Şeyler, kendi içlerinde zaten düşünsel ve felsefi bir anlamlılığa sahip olduklarından, onlara dışsal bir felsefe ve yorumlama mekanizmasının uygulanmasına ihtiyaçları yoktur" (s. 270). (O yüzdendir ki bu kitabın adını, Türkçede genelde yapıldığını gördüğüm gibi, *Para Felsefesi* diye değil *Paranın Felsefesi* diye çevirmek gerekir.)

Paranın Felsefesi demişken, bu kitap üzerine bir zar atarak bitirebiliriz artık bu sunuşu: Günümüzde Simmel daha çok kent sosyolojisi ve modernlik tartışmaları üzerine çalışan araştırmacıların, kısmen de Frankfurt Okulu'nun öncüleri ve deneme formunun tarihsel gelişimi ile uğraşanların ilgi alanında. Ama yakın bir gelecekte esasen, para ekonomisinin modern hayatın manevi boyutları üzerindeki etkilerini konu alan, kendisinin de "tarihsel materyalizme bir alt kat çıkma çabası" olarak tanımladığı *Paranın Felsefesi*'nin gittikçe daha çok gündeme geleceğini söyleyebiliriz. Karatani gibi isimlerin esasen mübadele tarzlarına dayalı bir dünya tarihi anlatısı oluşturmaya çalıştıkları bu dönemde, ekonomiyi "genel mübadele biçiminin özel bir hali" olarak tanımladığı bu kitabın, gittikçe daha çok öne çıkması kaçınılmaz gibi geliyor bana.

Seçki ve Çeviri Üzerine

"Türkçede Georg Simmel" başlıklı notta görüleceği gibi Simmel'in muazzam sayıdaki kitap ve makalesinin çok azı başka dillere ve Türkçeye çevrilmiş durumda. O yüzden Simmel yayımlamayı düşündüğümüzde, izlenecek en mantıklı ve haddini bilir yolun ondan bir seçki oluşturmak olduğunu düşündük. Simmel'in bütün yapıtlarına hâkim olmadığımız ve

olan birini de tanımadığımız için. İngilizcede önemli Simmel uzmanları Donald N. Levine ve David Frisby-Mike Featherstone tarafından yapılmış iki seçkiden —sırasıyla *On Individuality and Social Forms* (Chicago, 1971) ve *Simmel on Culture, Selected Writings* (Sage, 1997)— yararlanarak bir seçki yapmaya karar verdik. Levine'in edisyonundaki daha teknik içerikli bulduğumuz iki yazıyı ve okurun İletişim Yayınları'nın yenilerde yayımladığı küçük seçkiden zaten ulaşabileceğini düşündüğümüz "Moda" ve "Modern Kültürde Çatışma" yazılarını (aslında "Metropol" yazısı da vardı o seçkide gayet iyi bir çeviriyle, ama bu yazıyı çıkarmaya gönlümüz razı olmayınca ben tekrar çevirdim) kendi seçkimizden çıkararak, yerlerine Frisby-Featherston seçkisinden üç yazı daha ekledik uzun uzun düşünerek: "Kültür Kavramı ve Kültürün Trajedisi", "Duyuların Sosyolojisi" ve "Din Sosyolojisi". Ama doğrusu, "Kadın Kültürü", "Kültürün Krizi", "Yemeğin Sosyolojisi", "Mekânın Sosyolojisi", "Süs", "Üslup Sorunu", "Alplere Yolculuk" gibi metinlerinde de (ve her ikisinde de olmayan "Koketliğin Psikolojisi", "Sosyolojik Estetik" gibi yazılarında da) aklımız kaldı. Ama hem seçkiyi mantıklı boyutlarda tutmak gerektiğini düşünerek, hem de oluşturduğumuz yeni bölümlemeye bu yazıların uymadığı fikriyle elimizdekilerle yetinmek durumunda kaldık ve *Bireysellik ve Kültür* adını verdiğimiz elinizdeki derleme ortaya çıktı.

Seçkimizde yer alan yazıların önemli bir kısmının alternatif İngilizce çevirilerini de bulup çevirileri birbiriyle denetlemeye çalıştık. Zaten bazıları her iki seçkide de yer alıyordu, bunun dışında özellikle *Philosophie des Geldes*'den Levine'in seçkisinde yer alan bölümlerin çevirilerini, daha sonra David Frisby'ye ait *The Philosophy of Money* çevirisiyle, "Kültürün Trajedisi" yazısını ise hem Frisby-Featherstone seçkisindeki hem de Peter Etzkorn'un *The Conflict in Modern Culture and Other Essays*'deki (Teachers College, 1968) çevirilerinden yararlanarak çevirdik. Bütün bunlara rağmen İngilizce çevirinin ya da çevirilerin bizi yanıltıyor olabileceğini sezebildiğimiz bölümlerde, arkadaşımız Haluk Barışcan'a başvurduk. Kendisi iğneyle kuyu kazıp metinlerin Almancasından ilgili cümle veya bölümleri bularak çok değerli önerilerde bulundu, sağolsun. Müge Gürsoy Sökmen'e kitabın Türkçeleşmesinde veya anlamın doğru aktarılmasında karşılaştığım birçok soruna çok güzel çözümler önerdiği için çok teşekkür ederim. Yine de çeviride kalabilecek olan bütün kusurlar bana aittir.

TÜRKÇEDE GEORG SIMMEL VE İLGİLİ METİNLER

Takip edebildiğimiz kadarıyla Simmel'in sadece şu eserleri var Türkçede: 1999 yılında Ahmet Aydoğın çevirisiyle İz. Yayıncılık tarafından yayımlanan *Çatışma Fikri ve Modern Kültürde Çatışma*; 2000 yılında Dost Kitabevi tarafından Ali Can Taşpınar çevirisiyle yayımlanan, kısacık (zaten altbaşlığı da "Felsefi Minyatürler") ama çok güzel denemelerini bir araya getiren *Öncesizliğin ve Sonrasızlığın Işığında An Resimleri*; İletişim Yayınları'nın 2003'te yayımladığı *Modern Kültürde Çatışma* içinde bir araya getirilen üç makalesi (yıllar önce *Defter* dergisinde ve yine Ahmet Aydoğın'ın bir başka derlemesinde başka çevirileri de yayımlanmış olan "Metropol ve Tinsel Yaşam", "Moda Felsefesi" ve kitaba adını veren ünlü yazı) ve geçen yıl Gürsel Aytaç'ın çevirisiyle Doğu-Batı Yayınları tarafından yayımlanan *Tarih Felsefesinin Problemleri*. Ayrıca internete, Simmel'in bu kitapta da yer verdiğimiz "How is History Possible?" adlı yazısının İngilizceden Cemal Yalçın tarafından yapılmış bir çevirisine ulaşmak mümkün: http://fenedebiyat.cumhuriyet.edu.tr/dergi_sayi/sos_tartisma/1_1/05%20c.yalcin.pdf (biz Donald Levine'in edisyonundaki biraz kısaltılmış versiyonu çevirdik).

Simmel hakkındaki literatürün durumu, bekleneceği üzere, daha da kötü. Kitap olarak sadece Doğan Özlem'in Werner Jung'dan çevirdiği, gayet derli toplu ve fikir verici bir kitap olan *Georg Simmel, Yaşamı, Sosyolojisi ve Felsefesi* var neyse ki. Çeviri yazılar ise David Frisby'nin İletişim cildinde yer alan önsözü; Zygmunt Bauman'ın İsmail Türkmen tarafından çevrilmiş *Modernlik ve Müphemlik* (Ayrıntı, 2004) kitabındaki kısa ama çok iyi Simmel bölümü; Alan Swingewood'un *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi* kitabındaki bölüm (çev. Osman Akınhay, Bilim ve Sanat, 1998) ve bir de internet üzerinde George Ritzer'in Ümit Tatlıcan tarafından çevrilmiş "Georg Simmel" başlıklı yazısından ibaret Türkçede ulaşılacak metinler: [http://www.umittatlican.com/files/George%20Simmel%20%20\(George%20Ritzer-1991\).pdf](http://www.umittatlican.com/files/George%20Simmel%20%20(George%20Ritzer-1991).pdf). Telif yazı olarak Ahmet Aydoğın'ın çevirdiği kitaba yazdığı önsöz var. Metin Gültekin'in *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*'ne yazdığı "Georg Simmel'in Düşüncesinde Modern Toplum ve Tüketim Kültürü" başlıklı bilgilendirici yazı var (<http://www.e-sosder.com/dergi/20229-245.pdf>). Ekşi Sözlük ve Private Sözlük'teki birkaçı çok iyi kısa notlar var; ama Simmel'in dünyasını gerçek bir sempatiyle, içeriden yansıtan ve "sürdüren" tek Türkçe yazı, yokluğunu hep hissettiğimiz Ulus Baker'in şu "yazı"sı (bir e-mailden alınmış olduğu için o tırnak işaretleri): <http://www.korotonomedy.net/kor/index.php?id=21,221,0,0,1,0>. Ayrıca Tarde sosyolojisi ile ilgili yazısında Simmel'i epeyce ele alır Baker.

Tabii bunlar dışında çeşitli türden telif ve çeviri Sosyolojiye Giriş kitaplarında veya modernizm-postmodernizm tartışmalarını veya Frankfurt Okulu'nu ele alan kitap ve antolojilerde birkaç sayfa geçmeyen, hatta bazen bir-iki satırda kalan değinmeler bulunabilir. (Aslında modernlik tartışmalarıyla ilgili kitaplarda Simmel'in izlerine rastlamak çok daha olasıdır da ilk türden kitapların çoğunda Simmel'in esamisi okunmaz, zira sosyoloji kendine bir kurucu aradığı zamanlarda hemen her zaman klasik üçlüsü "Marx-Durkheim-Weber"de karar kılar.)

KAYNAKÇA

- Adorno, Theodor W. (2004). "Biçim Olarak Deneme", *Edebiyat Yazıları* içinde, çev. Sabir Yücesoy-Orhan Koçak, İstanbul: Metis.
- Bauman, Zygmunt (1991), *Modernity and Ambivalence*, Polity.
- Frishy, David (1984), *Georg Simmel*, Londra-New York: Routledge.
- Goodstein, Elizabeth (2002), "Style as Substance. Georg Simmel's Phenomenology of Culture", *Cultural Critique*, no. 52, Güz.
- Habermas, Jürgen (1996), "Georg Simmel on Philosophy and Culture", *Critical Inquiry*, no. 22, Bahar.
- Jameson, Fredric (1999), "The Theoretical Hesitation: Benjamin's Sociological Predecessor", *Critical Inquiry*, no. 25, Kış.
- Jung, Werner (1995), *Georg Simmel, Yaşamı, Sosyolojisi Felsefesi*, çev. Doğan Özlem, Ankara: Ark.
- Kracauer, Siegfried (1995), "Georg Simmel". *The Mass Ornament: Weimar Essays* içinde, İng. çev. Thomas Y. Levin, Cambridge: Harvard University Press.
- Lukács, György (1987), "Denemenin Doğası ve Biçimi Üzerine", çev. Nurdan Gürbilek, *Defter*, no. 1, Ekim-Kasım.
- Wehite, Christian (2000), "Sonsöz", *Georg Simmel, Öncesizliğin ve Sonrasızlığın Işığında An Resimleri* içinde, çev. Ali Can Taşpınar, Ankara: Dost.



Sosyal Bilimlerin Felsefesi

Tarih Nasıl Mümkün Olur?

1905

DOLAYSIZ DENEYİMİN oluşturduğu hammadde, tarih dediğimiz teorik yapı haline nasıl gelir? Söz konusu dönüşüm genellikle zannedildiğinden çok daha radikaldir. Bunu gözler önüne sermek demek, tarihsel gerçekçiliğe —tarih biliminin geçmişi "gerçekte nasılsa öyle" yansıtan bir ayna imgesi sunması gerektiği görüşüne— dair bir eleştiri geliştirmek demektir. Bu görüş de, tıpkı gerçekliğin kopyasını çıkartıyormuş gibi davranırken bu "kopyalama" ediminin gerçekliğin içeriğini aslında ne kadar kapsamlı bir biçimde stilize ettiğinin farkına varmayan sanat-taki gerçekçilik kadar ciddi bir hata yapmaktadır.

İnsan zihninin doğanın kavranışında gösterdiği biçimleyici etki dikkate alınır genellikle. Tarih söz konusu olduğunda ise bu etki bu kadar kolay algılanmaz, zira tarihin malzemesi zihnin ta kendisidir. İnsan zihni tarihi yaratırken, kullandığı kategorilerin bağımsız karakteri ve bunların malzemelerini şekillendirme tarzı doğa biliminde olduğu kadar bariz değildir. Ayrıntılı olarak olmasa da ilkesel olarak belirlememiz gereken şey, tarihsel bilginin *a priori* boyutudur. Tarihyazımının sadece olayları yeniden ürettiğini, bunu yaparken de olsa olsa niteliksel bir yoğunlaştırma işlemine başvurduğunu düşünen tarihsel gerçekçiliğe karşı, Kant'ı izleyerek, "Tarih nasıl mümkün olur?" diye sormanın neden makul bir soru olduğunu göstermemiz gerekir.

Kant'ın *kendi* sorusuna —doğa nasıl mümkün olur?— verdiği cevap, bir yaşam felsefesi için değerlidir. Değeri de, benin, Kant sayesinde, doğaya karşı kazandığı özgürlükten gelir. Ben doğayı kendi tasarımı olarak ürettiği ve doğayı meydana getiren genel yasalar kendi zihniminin biçimlerinden başka bir şey olmadığı ölçüde, doğal varoluş egemen bene tabi kılınmıştır. Benin keyfiliğine ve geçirdiği kendine özgü de-ği-

şimlere değil kuşkusuz, onun *varlığına* ve bu varlığın buyruklarına — bene dışsal olan normlardan kaynaklanmayan, tam da onun hayatını oluşturan buyruklara— tabi kılınmıştır.

Kant'ın cevabı modern insanı tehdit eden iki baskı kaynağı olan doğa ve tarihten birinden kurtulmayı sağlar. Bunların ikisi de özgür, kendi kendinin hâkimi kişiliği boğuyor gibi görünür. Doğa, mekanikliğiyle ruhu taşın düşmesi ve yaprağın filizlenmesiyle aynı kör güçlere tabi kıldığı için; tarih de, ruhu, tarihin dokusunu oluşturan toplumsal ipliklerin keşime noktasından ibaret bir hale getirdiği ve ruhun bütün yaratıcılığını ırkından aldığı mirası idare etmeye indirgediği için. Ampirik varoluşumuzun doğa tarafından tutsak edilmesi, Kant'tan beri, zihnin özerkliğiyle dengelenmiştir: Bilincimizdeki doğa resmi, doğanın güçlerinin ve ruh karşısında bürünebileceği kılıkların kavranması, bizatihi ruhun başarısıdır.

Gelgelelim doğanın ben üzerindeki, zihin tarafından bağlanan kelepçeleri artık bizatihi zihin tarafından zincire vurulmaya dönmüştür. Tarihin bireysel kişilik üzerindeki zorunluluğu ve üstün kudreti, bu tarih insan zihninin ürünü olduğu için, özgürlük kılığına bürünebilse de, aslında tarih de —verili bir şey olarak, bir gerçeklik, kişi-üstü bir güç olarak— yine benin dışsal bir fail tarafından ezilmesini temsil eder. Aslında yabancı bir güce esaretten ibaret olan şeye özgürlük diye bakma ayartısı burada daha incelikli bir biçimde işbaşındadır, çünkü bu durumda bizi bağlayan şey kendimizle aynı özdedir.

Kant'ın doğalcılıktan kurtulmamızı sağladığı gibi, artık tarihsellikten de kurtulmamız gerekmektedir. Belki aynı bilgi eleştirisi burada da zihnin, adına tarih dediğimiz zihinsel varoluş tasavvurunu sadece bilen özünde bulunan kategoriler yoluyla bağımsız olarak oluşturmada başarılı olabilir. Bilinen bir şey olarak insan, doğa ve tarih tarafından oluşturulur; ama bilen olarak insan doğayı ve tarihi oluşturur.

Her türlü ruhsal gerçekliğin bilince geldiği, her benin tarihi olarak zuhur eden form, bizatihi, yaratıcı benin bir ürünüdür. Zihin kendi kendinin farkına, oluşun akışı içinde varır, ama zihin söz konusu akışın kıyılarını ve içindeki akıntıları çoktan belirlemiş ve böylece onu "tarih" haline getirmiştir. Bu kitapta* yer alan incelemeler, tıpkı Kant'ın doğalcılık karşısında yaptığı gibi, tarihselcilik karşısında insan tininin özgürlüğünü —yani biçim verici yaratıcılığını— korumak gibi genel bir hedefe hizmet ediyorlar.

* Bu yazı, Simmel'in *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* adlı kitabının giriş bölümünden alınmıştır. Bu kitabın Türkçede bir çevirisi mevcut: *Tarih Felsefesinin Problemleri*, çev. Gürsel Aytaç, Ankara: Doğu Batı, 2008. —ç.n.

Toplum Nasıl Mümkün Olur?

1908

KANT FELSEFESİNİN temel sorusu olarak şunu sormuş ve cevaplamıştı: "Doğa nasıl mümkün olur?" Bunu da ancak onun gözünde doğa, doğanın temsilinden başka bir şey olmadığı için yapabilmişti. Doğa, sadece "dünyanın, benim temsil ettiğim şey" olması, bu yüzden doğadan da sadece bir bilinç içeriği olarak bahsedebiliyor olmamız anlamında değil, doğa dediğimiz şeyin zihnin duyu algılarını bir araya getirme, düzenleme ve biçimlemesinin özel yolu olması anlamında da bir temsildi. Bu verili renk, tat, tını, ısı, direnç ve koku algıları bilincimizden öznel deneyimimizin arızı silsilesi içinde geçerler. Henüz kendi içlerinde doğa değildirler. Daha ziyade doğa haline gelirler ve bunu da onları nesneler ve nesne dizileri, tözler ve öznitelikler (*attributes*) ve nedensel bağlantılar halinde birleştiren zihnin faaliyeti sayesinde yaparlar. Dünyayı oluşturan unsurlar, diyordu Kant, dolaysız verilmişlikleri içinde, onları doğa yasalarının bütünlüğü olarak anlaşılır hale getiren tek şey olan birbirine bağımlılığa sahip değildirler. Kendi içlerinde tutarsız ve yapılaşmamış olan dünya parçalarını doğa haline bu birbirine bağımlılık getirir...

Toplumu mümkün kılan *a priori* koşullar sorununu da benzer şekilde ele almak zihin açıcı olacaktır. Burada da bireysel unsurlar buluyoruz. Bir anlamda bunlar da, tıpkı duyu algıları gibi, sonsuza kadar birbirinden yalıtılmış halde kalırlar. Keza onlar da ancak tek bir unsurun bireysel varoluşu ile bir başkasının arasında bağıntı kuran ve bunu belli biçimlerde ve belli kurallara göre yapan bilinçli bir süreç sayesinde sentezlenip toplumun bütünlüğünü oluştururlar. Gelgelelim, bir toplumun bütünlüğü ile doğanın bütünlüğü arasında tayin edici bir fark vardır ki o da şudur: Kantçı görüşe göre (biz de burada bu görüşü takip ediyoruz) doğanın bütünlüğü münhasıran gözlemde bulunan öznde or-

taya çıkar; bu bütünlük münhasıran söz konusu özne tarafından, kendi içlerinde heterojen olan duyu malzemeleri içinde ve duyu malzemeleri temeli üzerinde üretilir. Oysa toplumun bütünlüğünün gözlemciye ihtiyacı yoktur. Doğrudan doğruya kendisini oluşturan unsurlar tarafından gerçekleştirilir, çünkü bu unsurların kendileri bilinçli ve sentezleyici birimlerdir.

Kant'ın "bağlantı salt öznenin ürünü olduğu için şeylerin kendilerinin de bulunamaz" şeklindeki aksiyomu burada geçersizdir. Zira toplumsal bağlantı "şeyler", yani "bireyler" arasında hemen ortaya çıkar. Bir sentez olarak bu bağlantı da salt psikolojik bir şey olarak kalır kuşkusuz. Mekânsal şeylerle ve onların aralarındaki etkileşimle arasında hiçbir paralellik yoktur. Toplumsal bütünlüşme, kendisini oluşturan unsurlar, bireyler dışında bir etkene ihtiyaç duymaz. Bu unsurların her biri, gözlemcinin ruhsal enerjisinin dış doğa karşısında yerine getirdiği işlevi görür: Bu bütünlük de aslında, başkalarıyla birlikte bir bütünlük oluşturma bilincinden ibarettir. Bu tabii ki, toplumun her üyesinin böylesi soyut bir bütünlük anlayışının bilincinde olduğu anlamına gelmez. Her üyenin sayısız, özgül ilişki içinde ve başkalarını belirliyor ve onlar tarafından belirleniyor olma hissi ve bilgisi içinde soğrulduğu anlamına gelir. Öte yandan, dışarıdan bir gözlemcinin toplumu oluşturan kişileri ilave bir sentez içine sokmasının gayet mümkün olduğunu da belirtmek gerekir. Sentez bu kişiler mekânsal unsurlarmış gibi ilerleyecektir, ama sadece gözlemcinin kendisine dayalıdır. *Dışarıdan* gözlemlenebilenlerin hangi veçhesinin bir bütünlük olarak kavranacağını belirlemek, sadece gözlemlenebilen şeylerin dolaysız ve kesinlikle nesnel içeriğine değil, ayrıca öznel zihnin kategorilerine ve bilişsel taleplerine de bağlıdır. Gelgelelim toplum, tam tersine, dış gözlemciye ihtiyaç duymayan nesnel birimdir...

Bu koşullar yüzünden, toplumun nasıl mümkün olduğu sorusu, doğanın nasıl mümkün olduğu sorusununkinden tamamen farklı bir metodoloji gerektirir. İkinci soru öznenin verili unsurları sentezleyerek doğa haline getirmesini sağlayan idrak/bilme (*cognition*) biçimleri ile cevaplanır. Oysa birincisi, *a priori* olarak unsurların kendisinde bulunan ve aslında bu unsurların onlar sayesinde bir araya gelip toplum denen sentezi oluşturdıkları koşullarla cevaplanır. Bir anlamda bu kitabın* bahsedilen ilkeye dayanarak geliştirilen bütün içeriği, söz konusu soruyu cevaplamaya bir başlangıç mahiyetindedir. Çünkü kitap, bireylerin toplum olarak varoluşlarını koşullayan süreçleri —son tahlilde bireylerin kendileri arasında cereyan eden süreçleri— araştırmaktadır. Bu süreçle-

* Bu yazı, Simmel'in 1908'de yayımlanan *Soziologie* kitabından alınmıştır. —ç.n.

ri de bu sonucun önceden var olan nedenleri olarak değil, kapsayıcı "toplum" adını verdiğimiz sentezin birer parçası olarak araştırmaktadır.

Ama toplumun nasıl mümkün olduğu sorusu, daha da temel bir anlamda kavranmalıdır. Doğada, sentetik bütünlüğe ulaşmanın gözlemleyen zihnin bir işlevi olduğunu, oysa toplumda bu işlevin toplumun kendisinin bir veçhesi olduğunu söylemiştim. Bireyde toplumu oluşturmakta olduğu şeklindeki soyut ilkenin bilinci yoktur elbette. Yine de, her birey ötekini kendisine bağlı olduğunu bilir — her ne kadar ötekini toplumdaşımız olduğuna dair bu bilgi, bütün kompleksi toplum olarak gören bu kavrayış çoğunlukla ancak tikel, somut içeriklere dayanarak gerçekleşiyor olsa bile. Ama bu "idrakin bütünlüğü"nden farklı bir şey değildir belki de. Bilinçli süreçlerimiz söz konusu olduğunda, bir somut içeriği öbürünün yanına koyarak ilerleriz ve bütünlüğün kendisinin bilincine doğrudan doğruya ancak nadiren, daha sonraları yapılan soyutlamalarda varırız. Şu halde sorulacak sorular şunlar: Bireysel bilinçlerdeki tikel, somut süreçlerin aslında toplumlaşma süreçleri olmasının temeli ya da önkabulü, genelde ve *a priori* olarak nedir? Soyut bir dille söylersek, bu süreçler sonunda bireylerden toplumsal bir birimin üretilmesini bu süreçlerdeki hangi unsurlar açıklar?

Tahayyül edilen sosyolojik *a priori*'lerin doğayı mümkün kılanlarla aynı ikili anlama sahip olması muhtemel. Bir yandan, fiili toplumlaşma (*sociation/Vergesellschaftung*) süreçlerini neredeyse bütünüyle psikolojik süreçlerin işlevleri ya da enerjileri olarak belirlerler. Öte yandan, kusursuz topluma yönelik fikrî (*ideational*), mantıksal önkabullerdir (ama bu toplum belki de hiçbir zaman bu kusursuzlukta gerçekleşmez). Bunun bir paralelini nedensellik yasasında buluruz. Bu yasa, bir yandan, fiili bilme/idrak süreçlerinin bünyesinde yer alır ve etkilidir. Öte yandan, hakikati kusursuz idrakin ideal sistemi olarak kurar. Ve bunu söz konusu hakikatin, nedenselliğin fiilen işlediği geçici ve nispeten arızı psikolojik dinamikler içinde geçerli olup olmadığından bağımsız olarak —yani, fiili, bilinçli olarak savunulan hakikatin ideal biçimde geçerli hakikate ne derece yaklaştığından bağımsız olarak— yapar...

(1) Bir insanın kafasında başka bir insana dair, onunla arasındaki kişisel temas yoluyla kurduğu tablo belli çarpıtmalara dayalıdır. Bunlar tecrübe eksikliğinden, bakış açısı kusurundan ya da sempatiye veya antipatiye dayalı önyargılardan kaynaklanan basit hatalar değildir. Algılanan fiili nesnenin niteliğindeki temel değişikliklerdir ve iki tipleri vardır. Başka birini bir ölçüde genelleştirerek görürüz. Bunun nedeni belki de kendimizinkinden farklı bir bireyselliği kendi kendimize tam manasıyla temsil edemememizdir. Bir kişinin her türlü yeniden-yaratımı sizin ona olan benzerliğiniz tarafından belirlenir. Elbette benzerlik psiko-

lojik vukufun tek koşulu değildir hiçbir surette, çünkü mesafe ve nesnellik kazanmak için benzemezlik de gerekiyormuş gibi görünmektedir. Ayrıca, benzerlik ya da benzemezlik meselesinin yanı sıra, düşünsel bir yeteneğe de gerek vardır. Yine de *kusursuz* idrak kusursuz özdeşliği öngerektirir. Gelgelelim öyle görünüyor ki her bireyin içinde, çekirdeği kendisinininkinden nitel olarak farklı başka hiç kimse tarafından yeniden yaratılamayacak bir bireysellik çekirdeği var. Yeniden yaratmanın gerektirdiği meydan okuma da, başka birini temsil etmenin diğer temelleri olan psikolojik mesafe ve nesnel yargıyla mantıksal olarak bağdaşmaz. Bir başkasının bireyselliğini tamamıyla bilemeyiz.

İnsanlar arasındaki bütün ilişkiler bu tamamlanmamışlığın farklı dereceleriyle belirlenir. Tamamlanmamışlığın nedeni ne olursa olsun, sonucu bir başkasına dair kafamızda geliştirdiğimiz psikolojik tablonun genelleştirilmesidir; bu genelleştirme de dış hatların bulanıklaşmasına yol açar ve tablonun biricikliğine diğer tablolarla kurulan ilişkiyi katar. Her insanı, kendi bireyselliğinin ima ettiği insan tipine dahil olarak kavrarız — ona karşı takındığımız pratik tavır üzerinde özgül etkisi olan bir olgudur bu. Onun hakkında sadece tekilliğine ilişkin terimlerle değil, aynı zamanda genel bir kategorinin terimleriyle de düşünürüz. Bu kategori onu bütünüyle kapsamaz elbette, o da bu kategoriyi bütünüyle kapsamaz. Bir insan kategorisi ile bir insan tekilliği arasındaki ilişkiyi, genel bir kavram ile kavramın kapsadığı tikel örnek arasında genellikle var olan ilişkiden ayıran şey, bu kendine özgü tamamlanmamış örtüşmedir. Bir insanı tanıyabilmek için, onu saft bireyselliği açısından değil, onu içinde sınıfladığımız genel tipe taşınmış, yükseltilmiş ya da indirilmiş halde görürüz. Tekilden tipik olana bu dönüşüm hemen fark edemeyeceğimiz kadar belli belirsiz olduğunda bile: "ahlaklı" ya da "ahlaksız", "özgür" ya da "tutsak", "efendivari" ya da "kölevari" vb. bütün sıradan karakterolojik kavramlar açıkça yetersiz göründüklerinde bile, bir insanı söze dökülmemiş bir tipe, onun saf, bireysel varlığıyla örtüşmeyen bir tipe göre etiketlemeyi sürdürürüz içten içe.

Bu da bizi bir sonraki adıma götürür. Tam da verili her kişiliğin mutlak biricikliği yüzünden, onun gerçekliğiyle özdeş olmayan, ama aynı zamanda genel bir tipe de örtüşmeyen bir tablo oluştururuz. Oluşturduğumuz tablo, tabiri caizse, kişi gerçekten kendi olaydı, kendi ideal olabilirliğini, her bireyde bulunan olabilirliği, iyi ya da kötü yönde, iyi de olsa kötü de olsa gerçekleştireydi göstereceği tablodur. Hepimiz sadece genel insanın değil, kendi kendimizin de parçalarıyızdır. Sadece "insan", "iyi", "kötü" vs. tiplerin değil, kendi bireyselliğimizin ve biricikliğimizin de taslaklarıyızdır. Bu bireysellik, ilkesel olarak, herhangi bir adla tespit edilemese bile, sanki ideal çizgilerle çizilmişçesine algılan-

bilir gerçekliğimizin etrafını kuşatır. Buna ötekinin bizim hakkımızdaki görüşü eklenince sonuçta ortaya hiçbir zaman saf bir biçimde ve bütünüyle olmadığımız bir şey çıkar. Bu görüşün yan yana getirilmiş parçalardan başka bir şey görmesi imkânsızdır, gerçekte bu parçalardan başka bir şey de yoktur zaten. Gelgelelim, görüş alanımızdaki bir kör noktayı nasıl artık farkına varmayacağımız bir şekilde telafi ediyorsak, parçalı bir yapı da bir başkasının görüşü tarafından aynı şekilde bir bireyselliğin tamamlanmışlığına dönüştürülür. Hayat pratiği bizi bir insanın resmini sadece ampirik olarak onun hakkında bildiğimiz parçalardan oluşturmaya iter, ama söz konusu hayat pratiği tam da bu dönüşüm ve tamamlamalara, verili parçaların bir tipin genelliğine ve ideal kişiliğin tamamlanmışlığına dönüştürülmesine dayalıdır.

Bu temel süreç pratikte ancak nadiren tamamlanma noktasına taşınır. Yine de, mevcut bir toplumun içinde bireyler arasında ortaya çıkan ilave etkileşimlerin *a priori* koşulu olarak işler. Ortak bir meşgale ya da çıkarla bir araya gelen bir grubun her üyesi diğer bütün üyeleri sadece ampirik olarak değil, grubun bütün katılımcılarına dayattığı *a priori* ilkeye dayalı olarak görür. Subaylar, kilise mensupları, bir işyerinde çalışanlar, âlimler ya da bir aile üyeleri arasında her üye ötekine, onun "benim grubumun" üyesi olduğu şeklindeki sorgulanmayan varsayım ile bakar. Bu varsayımlar bir ortak hayat temelinden kaynaklanır. Bu sayede, insanlar birbirlerine adeta bir peçenin ardından bakarlar. Bu peçe sadece kişinin kendine özgü olduğunu gizlemez: ona yeni bir biçim verir. Kişinin salt bireysel, gerçek doğası ile grup doğası kaynaşır, yeni, özerk bir fenomen haline gelirler. Ötekiyi sadece bir birey olarak değil, meslektaş, yoldaş ya da partidaş olarak —kısacası, benimkiyle aynı özgül dünyanın sakini olarak— görürüz. Bu kaçınılmaz, gayet otomatik varsayım, kişinin kişiliği ve gerçekliğinin, bir başkasının hayal gücü içinde, sosyalleşmenin gerektirdiği nitelik ve biçime bürünmesini sağlayan araçlardan biridir.

Bunun farklı gruplara ait üyelerin ilişkileri için de geçerli olduğu açıktır. Bir subayla karşılaşan bir sivil, kendini bu bireyin bir subay olduğu bilgisinden kurtaramaz. Söz konusu kişinin subaylığı bu tikel bireyselliğin bir parçası olabilse de, sivilin önyargılı imgesindeki kadar basmakalıp değildir kesinlikle. Aynı şey, Katolik karşısında Protestan, bürokrat karşısında işadamlı, papaz karşısında cemaat mensubu vb. için de geçerlidir. Bütün bu örneklerde, gerçeklik toplumsal genellemeyle perdelenir ki söz konusu genelleme son derece farklılaşmış bir toplumda, gerçekliğin keşfini bütün bütüne imkânsızlaştırır. İnsan bir başkasının resmini çarpıtır. Hem eksiltir hem çoğaltır, zira genelleme her zaman bireysellikten hem daha fazla hem de daha azdır. Çarpıtmalar bü-

tün bunlardan (bireyin insan olarak dahil olduğu tipten, onun kusursuzluğu fikrinden ve ait olduğu genel toplumdaki) *a priori* işlemsel kategoriler çıkartırlar. Bütün bunların ötesinde, bulguları bir bilgi ilkesi olarak, söz konusu kişinin gerçek, kayıtsız şartsız bir bireysel doğası olduğu fikri bulunur. Bu kişiyle kurulacak bütünle doğru bir ilişkinin temelini ancak bu doğanın kavranması atacaktır adeta. Ama söz konusu kişiye dair bu ideal bilgiyi önleyen değişiklikler ve yeni oluşumlar, tam da, toplumsal dediğimiz türden ilişkileri mümkün kılan koşullardır. Bu fenomenler akla Kant'ın kategoriler anlayışını getirmektedir: Dolaysız verileri yeni nesneler haline getirirler, ama verili dünyayı bilinebilir bir dünyaya sadece onlar çevirirler.

(2) Bireyin kendine ve başkalarına baktığı ve hepsini ampirik topluma dönüştüren bir kategori daha vardır. Bu kategori şu önermeyle ifade edilebilir belki: Bir grubun her unsuru toplumsal bir parça olmanın yanı sıra başka bir şeydir de. Her ne kadar sade suya tirit gibi görünse de bu olgu toplumsal bir *a priori* işlevi görür. Çünkü bireyin, deyim yerindeyse topluma dönük olmayan ve onun tarafından söğürülmemiş parçası, toplumla alakalı parçasının yanı sıra başında, onunla hiçbir ilişki kurmadan öylece bulunuyor değildir. Basitçe toplumun dışında bulunan, toplumun ister istemez tabi olduğu bir şey değildir. Daha doğrusu, bireyin bazı bakımlardan toplumun bir unsuru olmaması, başka bakımlardan olması olasılığının pozitif koşulunu oluşturur: Sosyalleşme biçimi, sosyalleşmeme biçimi tarafından ya da onunla birlikte belirlenir. Bu kitabın çeşitli bölümlerinde, başka birçok şeyin yanı sıra, temel sosyolojik önemleri tam da bir şekilde toplumdaki dışlanmış olmalarından (yine de varlıkların toplum için önemlidir) gelen bazı tipler ele alınacak. Bu tipler arasında yabancılar, düşmanlar, suçlular, hatta yoksullar bile var. Ama toplumla kurulan bu kendine has ilişki sadece bunlar gibi genelleştirilmiş tipler için değil, sayısız değişikliği beraberinde getirerek de olsa, her türlü birey için geçerlidir. Her an, bu ânın içeriğini dolaylı ya da dolaysız olarak belirleyen ilişkilerle yüz yüze gelmemiz bu önermeyi geçersizleştirmez: Zira toplumsal ortam bireyin tamamını kuşatmaz. Bürokratin sadece bürokrat olmadığını, işadamlarının sadece işadamı olmadığını, subayın sadece subay olmadığını biliriz. Bu toplum-harici doğa —bir insanın mizacı, kaderi, ilgileri, bir kişi olarak sahip olduğu değer— onunla karşılaşan herkes tarafından oluşturulan resme belli bir nüans kazandırır. Toplumsal resmine toplumsal-olmayan ölçülmezler katar — bunların bir bürokrat, işadamı ya da subay olarak yürüttüğü faaliyetleri ne kadar az ya da çok değiştirdiği önemli değildir.

İnsan başkalarına ancak dahil olduğu toplum kategorisi içindeki haliyle, sadece kendisine geçici olarak atfedilen bir toplumsal rolün sürdü-

rücüsü olarak görünseydi, girdiği etkileşimler çok farklı olurdu. Aslında, bireyler, tıpkı meslekler ve toplumsal durumlar gibi, toplumsal içriklerinin yanı sıra toplumsal-olmayan unsura ne kadar sahip olduklarına ya da ne kadar izin verdiklerine göre farklılaşırlar. Buradan yola çıkarak bir süreklilik içinde belli yerlere oturtulabilirler. Sürekliliğin bir kutbunda âşık ya da dostluk ilişkisi içindeki birey vardır. Bu bireyin, dostuna ya da sevgilisine adadığı bütün faaliyetlerden, onunla birlikte yaşadığı bütün gelişmelerden sonra kendine ayırdığı şey neredeyse bir hiçten ibarettir. Onun durumunda, deyim yerindeyse iki taraftan (içeriden, öznenin *terminus a quo*'sundan [başlangıç noktasından] —ve sevgili yönünde— ve yine bu hayatı bütünüyle kaplayan *terminus ad quem*'den* [varış noktasından]) bakılabilen ya da yaşanabilen tek bir hayat vardır sadece. Bundan çok farklı bir eğilimi, biçimsel olarak özdeş sayılabilecek Katolik papazı fenomeni örnekler; papazın gördüğü dinî işlev bireysel varoluşunu bütünüyle aşar ve masseder. Bu iki uç alt-tipin birincisinde, toplumsal olana ilaveten var olan toplumsal-olmayan unsur ortadan kalkar, çünkü bireyin başka bir kişiye yönelmesiyle bu unsurun içeriği bütünüyle buharlaşmıştır. İkinci durumda ise, bizatihi içeriğe tekabül eden tip bütünüyle ortadan kalktığı için ortadan kalkmıştır.

Sürekliliğin zıt kutbunda, para ekonomisine dayalı modern kültüre özgü bazı fenomenler vardır. Burada birey, ürettiği, satın aldığı, sattığı ve genelde herhangi bir şey yaptığı müddetçe, mutlak nesnellik ideali-ne yaklaşır. En yüksek liderlik konumundakiler hariç, bireysel hayat ve bütünsel kişiliğin tınısı toplumsal eylemden çıkarılmıştır. Bireyler sadece, nesnel normlara göre gerçekleşen bir icraat (*performance*) ve karşı-icraat mübadelesine girerler — ve bu katıksız nesnellığe ait olmayan her şey gerçekten de kaybolup gitmiştir. Kişiliğin kendisi, kendine özgü rengi, akıldışılığı ve iç hayatıyla, toplumsal-olmayan unsuru bütünüyle massetmiş ve net bir ayrımla, toplumsal faaliyetlere yalnızca özellikle onlara uygun olan enerjileri bırakmıştır.

Aslında, toplumsal bireyler bu iki uç arasında hareket ederler. Bunu da o şekilde yaparlar ki tekrar bireye geri yönlendirilen enerji ve özellikler, bir başkasına yönlendirilen eylem ve tavırlarla aynı anda önem kazanır. Uç bir durum da söz konusudur, bu toplumsal faaliyet ya da halletiruhiyenin kişiliğin geri kalanından ayrı bir şey olduğu, kişiliğin toplumsal-olmayan varoluşunun ve anlamının toplumsal ilişkilere girmediği fikri yani. Gelgelelim bu fikrin bile, onu savunan öznenin başkaları karşısında benimsediği tavır ve başkalarının ona karşı benimsedikle-

* Simmel'in çok sık kullandığı bu iki terimi bundan böyle sadece Türkçe çevirilemeyeceğiz. —ç.n.

ri tavrı etkilediği açıktır. Ampirik toplumsal hayatın *a priori*'si hayatın bütünüyle toplumsal olmamasıdır. Kişiliklerimizin bir parçasının etkileşime girmesini önleyecek şekilde bir kenara ayrılması, girdiğimiz etkileşimlerle üzerinde ikili bir etki gösterir. İlkın, genel psikolojik süreçler yoluyla bireyin toplumsal yapısını etkiler. İkincisi, biçimsel olgunun kendisi, bireyin dışında var olan kısım da bu yapıyı etkiler.

Dolayısıyla, bir toplum, onun aynı anda hem içinde hem de dışında duran varlıklardan oluşan bir yapıdır. Bu olgu en önemli sosyolojik fenomenlerden birinin, yani bir toplum ile onu oluşturan bireyler arasında adeta iki parti arasındakini andıran bir ilişki olabilmesinin temelini meydana getirir. Aslında, daha açık ya da daha örtük biçimlere bürünebilse de, bu ilişki her zaman mevcuttur belki de. Toplum genel hayatın temel bir biçimini geliştirmenin muhtemelen en bilinçli ve kesinlikle en genel yolunu sergiler. Bu da, bireyin asla aynı zamanda dışında durmadığı bir birim içinde kalamaması, hiçbir düzene aynı zamanda onun karşısında da durmaksızın dahil olamamasıdır. En münferit ve rastlantısal bağlamlarda olduğu gibi en aşkın ve genel bağlamlarda da bu biçim görülür. Dindar insan kendini kutsal olana bütünüyle kapılmış görür, kutsal olanın hayatının nabız atışından ibarettir adeta. Kendi tözü kayıtsız şartsız mutlağın tözüne havale edilmiş, hatta onunla mistik, ayırım içermeyen bir kaynaşmaya girmiştir. Ama buna rağmen, bu kaynaşmaya herhangi bir anlam verebilmek için, bir tür öz-varoluşu, bir tür kişisel mukavemeti, bu kutsal tüm-varlık içinde özümsemeyi hiç bitmeyen görevi olarak gören ayrımlaşmış bir benî korumak zorundadır. Bireyin varoluşundan yola çıkmadığı takdirde metafizik olarak mümkün olmayacağı gibi dinî bakımdan da hissedilemeyecek bir süreçtir bu: Tanrı'yla bir olmanın anlamlı bir şey olmasının koşulu, tam da Tanrı'dan başka bir şey olmaktır.

Bu aşkın deneyime saplanıp kalmamız gerekmiyor. Aynı yaşam biçimi, insanın doğayla ilişkisinin doğanın bütünlüğünün bir parçası olduğu fikrinde de ifade bulur, insan zihninin tarihi boyunca teyit edegeldiği bir fikirdir bu. Kendimizi doğaya dahil olarak, onun ürünlerinden biri, tüm diğer doğal ürünlerin eşiti olarak, doğaya ait şeylerin ve güçlerin akan su ve çiçek açan bir bitki arasında devridaim ederken ulaştıkları ve sonra ayrıldıkları bir nokta olarak görürüz. Yine de bütün bu iç içe geçmişliklerden ve ilişkilerden bağımsız ve ayrı olduğumuz gibi bir hisse, mantıksal açıdan muğlak bir kavram olan "özgürlük" kavramıyla adlandırdığımız bir hisse de sahibizdir. Unsurları arasında yer aldığımız bu sürecin bir karşıtını temsil ettiğimiz gibi bir hisse sahibizdir. Bu hissin en radikal formülasyonu, doğanın insanın hayal gücünden ibaret olduğu önermesidir. Bu formülasyonda doğa, bütün o yadsınmaz özerkliği ve katı gerçekliğiyle bireyin benliğinin parçası haline getirilir, ama

bu benlik, bütün o özgürlüğüne, ayrı varoluşuna ve "salt" doğayla arasındaki karşıtlığa rağmen, yine de onun içindeki bir bağlantıdır. Doğa ile insan arasındaki ilişkinin özü, en genel biçimiyle, insanın bağımsız ve çoğunlukla da ona düşman olmasına rağmen doğayı kapsıyor olmasıdır; insanın en derinlerindeki yaşamsal hisse bakılacak olursa dışında olan şey, onun mecrası ve onu oluşturan element olmak zorundadır.

Bu formül bireyler ile toplumsal olarak bağlı oldukları gruplar arasındaki ilişki için, yok bu gruplar genel bir toplumlaşma kavramı ya da hissi başlığı altına yerleştiriliyorsa da, genelde bireyler arasındaki ilişki için aynı derecede geçerlidir. Kendimizi bir yandan toplumun ürünleri olarak görürüz. Hayatlarımızın kalıbını ve içeriğini, atalarımızın izledikleri fizyolojik silsile, kendilerini ortama uyarlamak için geçirdikleri değişimler ve kendilerine has özellikleri, çalışma, bilgi ve inanç gelenekleri —nesnel biçimler içinde billurlaştığı haliyle geçmişin bütün ruhu— belirler. Bireyin kendisinden önce var olan bütün unsurların değişik ölçeklerle içinde karıştırıldığı bir kaptan öte bir şey olup olmadığı sorusu bile sorulmuştur. Zira bu unsurlar son kertede bireyin kendisi tarafından üretiliyor olsa bile, onun katkısı asgari seviyededir; sentezlendiklerinde dikkati çekecek derecede bir bireysellik yaratan faktörler, ancak bireylerin tür ve toplum içinde birbirlerine yakınlaşmaları sayesinde ortaya çıkarlar. Öte yandan, kendimizi toplumun üyeleri olarak görürüz. Bu sıfatla ona bağımlıyızdır. Bir yandan da toplumun bir üyesi olarak hayat sürecimizle ve bu hayatın anlamı ve amacıyla toplumun biraradalığına, tıpkı az önce bahsettiğimiz ardıllığına olduğu gibi, kendi irademize bağlı olmaksızın dahilizdir.

Doğal nesneler olma sıfatıyla öz-varoluşumuz yoktur. Doğal güçlerin devridaimi bütünüyle benlikten yoksun yapıların içinden nasıl geçerse bizim içimizden de öyle geçer ve doğa yasaları karşısındaki eşitliğimiz varoluşumuzu bütünüyle bu yasaların zorunluluğunun basit bir örneğine indirger. Benzer biçimde, toplumsal varlıklar olarak da herhangi özerk bir çekirdek etrafında yaşıyor değilizdir. Daha çok, verili her anda, başkalarıyla girdiğimiz etkileşimlerden ibaretizdir. Dolayısıyla sayısız duyu izleniminden ibaret olan ve kendine ait bir varoluşu olmayan fiziksel bir bedenle karşılaştırılabiliriz. Yine de bu toplumsal yayılımın kişiliklerimizi bütünüyle kapsamadığını hissederiz. Sadece daha önce bahsettiğimiz çekinceler yüzünden, yani anlamları ve gelişimleri münhasıran bireyin bünyesinde yatan ve toplumsal alanda kendilerine hiçbir yer bulamayan tikel içerikler yüzünden ya da (tıpkı sanatsal biçimin, tual üzerindeki renk noktalarından oluşmuş olsa da, renklerin kimyasal doğasından çıkarsanamaması gibi) sadece toplumsal içeriklerin oluşumundaki birleştirici merkezin, birey fenomeninin kendisi, top-

lumsal olmadığı için hissetmeyiz bunu: hayatın bütün içeriğini tamamen toplumsal öncellerle ve etkileşimlerle açıklamak mümkün olsa bile, bu içeriğin bireysel hayat kategorisi altında, bireyin deneyimi olarak, münhasıran bireye yönelik bir şey olarak da ele alınması gerektiği için hissederiz aynı zamanda. Bu ikisi —toplumsal olan ve bireysel olan— sadece aynı içeriği barındıran iki farklı kategoridir, tıpkı aynı bitkinin biyolojik gelişimi açısından, pratik faydaları açısından ya da estetik önemi açısından ele alınabilecek olması gibi. Aynı şekilde, bireyin hayatının tasavvur edilip bir yapıya kavuşturulduğu bakış açısı da bireyin dışından olduğu gibi içinden de alınabilir. Bir hayatın tamamını, bütün toplumdan türetilebilecek içerikleriyle birlikte, taşıyıcısının merkezci yönelimli yazgısı olarak yorumlamak, —bireye ayrılan bütün unsurlarla birlikte— toplumsal hayatın ürünü ve bileşeni olarak tasavvur etmek kadar meşrudur.

Böylece toplumsallaşma olgusunun bireyi nasıl en başta ele aldığımız ikili konuma yerleştirdiğini görüyoruz: Birey toplumsallaşma içinde kapsanır ve aynı zamanda kendini onun karşısında bulur. Hem toplumsallaşma organizması içindeki bir bağıdır hem de özerk bir organik bütündür: hem toplum için hem de kendisi için var olur. Bu fenomene dayalı özgül sosyolojik *a priori*'nin özü ve en derin anlamı şudur: Birey ile toplum arasındaki "içerisi" ve "dışarısı" birbiriyle ilgisiz iki tanım değildir, ikisi bir arada toplumsal bir hayvan olarak insanın bütünüyle homojen konumunu tanımlarlar. İçeriğini analiz ettiğimizde görürüz ki, insanın varoluşu kısmen toplumsal kısmen de bireysel olmakla kalmaz, aynı zamanda mantıksal açıdan çelişkili iki insan tanımının sentezi ya da kendiliğindenliği dışında başka bir ad veremeyeceğimiz temel, tayin edici ve indirgenemez bir birlik kategorisine de aittir: Bunlar da insanın toplumun bir üyesi, bir ürünü ve içeriği olarak gördüğü işleve dayalı tanım ile buna karşıt, insanın özerk bir varlık olarak gördüğü işlevlere dayalı ve onun hayatına kendi merkezinden ve kendisi için bakan tanımdır. Toplum, daha önce de gördüğümüz gibi, sadece kısmen toplumsallaşmamış varlıklardan değil, aynı zamanda kendilerini bir yandan tam manasıyla toplumsal kendilikler (*entities*), öte yandan da —bu arada içeriklerini de hiç değiştirmeksizin— tam manasıyla bireysel kendilikler olarak gören varlıklardan da oluşur. Ve burada, mesela bir nesneye ağırlığı ya da rengi açısından bakarken olduğu gibi, birbiriyle ilişkisiz iki alternatif bakış açısıyla uğraşmıyoruzdur; bir araya gelerek toplumsal varlık dediğimiz birimi oluşturan iki unsurla, yani sentetik bir kategoriyle uğraşıyoruzdur. Bu fenomen nedensellik kavramına paraleldir. Bu kavram da içerikleri heterojen iki unsuru, nedeni ve sonucu içermesine rağmen *a priori* bir birimdir. "Toplumsal varlık" denen sentezi icra ediyoruzdur. Toplum

metlumunu, her biri kendini kendi geçirdiği gelişimlerin, yaşadığı yazgıların ve sahip olduğu niteliklerin başlangıç noktası ve varış noktası olarak görebilen varlıklar fikrinden hareketle inşa edebilecek durumda-yızdır. Ve potansiyel olarak özerk birey kavramından oluşturulan bu toplum kavramını tam da bireyin hayatının ve yazgısının başlangıç noktası ve varış noktası olarak inşa ederiz. Bu imkân ampirik toplumun bir *a priori*'sidir. Bildiğimiz şekliyle toplum biçimini mümkün kılar.

(3) Toplum eşitsiz unsurlardan oluşan bir yapıdır. Demokratik ya da sosyalist çabaların yöneldikleri —ve kısmen de elde ettikleri— "eşitlik", aslında insanlar, işlevler veya konumlar arasındaki bir eşdeğerliktir. Doğalarının, hayat içeriklerinin ve yazgılarının farklılığı yüzünden insanlarda eşitlik imkânsızdır. Öte yandan, büyük şark despotizmlerinde gördüğümüz türden köleleştirilmiş bir kitle içinde herkesin diğer herkesle eşitliği, yalnızca varoluşun belli veçheleri için, örneğin siyasi ya da ekonomik veçheleri için geçerlidir, kişiliğin tamamı için değil. Zira hem bireyin öz-değerlendirmesindeki hem de başkalarıyla girdiği etkileşimlerdeki biriciklik ve ikame-edilemezlik bir yanıyla da doğuştan gelen niteliklere, kişisel ilişkilere ve tayin edici deneyimlere bağlıdır.

Toplum uzay, zaman, kavramlar ve değerlerle birbirine bağlanan içerik ve eylemlerden oluşan tamamen nesnel bir sistem olarak tasavvur edilebilir. Böyle bir şemada, kişilik, benin ortaya konusu (gerçi toplumun dinamiklerinin yeri de burasıdır) ihmal edilebilir. Gelgelelim, bu sistemin unsurları heterojendir. Bu sistemdeki her eylem ve nitelik bireyseldir ve dönüşsüz bir biçimde belli bir yere yerleşmiş durumdadır. Toplum karmaşık doğası ve doğrultusu sınırsız olan ama içindeki her noktanın sabitlenebildiği ve yalnızca belli bir biçimde gelişebileceği (aksi takdirde bütünün yapısı değişirdi çünkü) bir kozmos gibi görünür. Genelde dünyanın yapısı için söylenen şey —tek bir kum tanesi bile, önce bütünde bir değişiklik yaratarak değişime zemin hazırlamaksızın ve bütünün kendisi içinde bu tür bir değişimi beraberinde getirmeksizin mevcut şeklinden farklı bir şekle bürünemez ya da mevcut mevkisinden farklı bir mevkide olamaz— toplumun yapısı için, yani nitel olarak farklılaşmış fenomenlerin oluşturduğu bir ağ olarak ele alınan toplum için de geçerlidir.

Bu genel toplum imgesi (sonsuz biçimde basitleştirilmiş ve stilize edilmiş) küçük ölçekli bir benzerini bürokraside bulur. Bir bürokrasi belli bir mevkiler düzeninden, önceden belirlenmiş bir işlevler sisteminin ibarettir. Bu mevkileri işgal eden tikel kişilerden bağımsız olarak, ideal bir yapı olarak var olur. Ona yeni giren herkes onda, adeta kendisini bekleyen ve bireysel yeteneklerinin uygun olması gereken açık seçik tanımlanmış bir yer bulur. Burada bilinçli, sistematik bir işlev belir-

lenimi mahiyeti arz eden şey, toplumun genelinde, bu işlevlerin oynadığı, bir düğüm oluşturacak şekilde iç içe geçmiş bir oyun ve karşı-oyundur. Toplum içindeki mevkiler yapıcı bir irade tarafından planlanmaz, ancak toplumu oluşturan bireylerin yaratıcılık ve deneyimlerinin analizi yoluyla kavranabilirler. Dolayısıyla, ampirik, tarihsel toplum, barındırdığı akıldışı ve kusurlu unsurlar yüzünden, bir bürokrasiden çok farklıdır. Bu unsurlardan bazıları belli değerler açısından mahkûm edilebilir. Yine de, toplumun fenomenolojik yapısı, barındırdığı unsurların nesnel varoluş ve eylemlerinin ve bu varoluş ve eylemler arasındaki karşılıklı ilişkilerin toplamıdır. Her biri bireysel bir yer işgal eden unsurlardan oluşan bir sistem, her zaman değerli olmasalar da nesnel ve toplumsal önemi olan işlevler ve işlev-merkezleri arasındaki bir eşgüdumdür. Benin salt kişisel ve yaratıcı veçhelerine, itki ve reflekslerine bu sistemde yer yoktur. Başka türlü söylersek: Toplumun hayatı (psikolojik olarak değil fenomenolojik olarak, yani münhasıran toplumsal içeriklerine bakılarak ele alındığında), adeta barındırdığı unsurların her biri onun içindeki tikel yerlerine önceden yazgılıymış gibi sürer. Onunla ideal standartlar arasındaki bütün bağdaşmazlıklara rağmen, toplumsal hayat öyle bir şekilde var olur ki barındırdığı bütün unsurlar tam da bireysellikleri yüzünden, her birinin diğer hepsine, diğer hepsinin de ona bağımlı olacağı bir şekilde birbirleriyle ilişkili olduklarını görürler adeta.

Böylece artık ele almamız gereken *a priori*'yi görecek konuma geldik. Bu *a priori* bireye bir topluma mensup olma "imkân"ını, böyle bir mensubiyetin temelini sunar. Bir birey tam da sahip olduğu nitelik tarafından toplumsal ortamı içinde belli bir yere yönlendirilir. İdeal olarak ona ait olan bir yer gerçekten de vardır. Burada bireyin toplumsal hayatının önkoşuluyla karşı karşıyayız. Buna bireyselliğin genel değeri de denebilir. Bu değer, hem gelişip açık seçik, bilinçli olarak oluşturulmuş bir tasavvura dönüşmesinden hem de ampirik yaşam-süreci içinde gerçekleşmesinden bağımsızdır. Aynı şekilde, kavrayışın belirleyici bir önkoşulu olarak nedenselliğin *a priori*liği de, ne özgül kavramlarla yapılan bilinçli formülasyonuna ne de psikolojik olarak kavradığımız şekliyle gerçekliğin ona uyacak ya da uymayacak şekilde davranmasına bağlıdır. Çünkü kavrayışımız, her ne kadar bireyselleşmiş olurlarsa olsunlar, psikolojik enerjilerimiz ile dışsal, nesnel varoluş arasında önceden tesis edilmiş bir ahenk olduğu öncülüne dayalıdır. Metafizik ya da psikolojik açıdan, onun zihnin kendisinin ürünü olduğunu göstermeye yönelik ne kadar girişimde bulunulmuş olursa olsun, bu varoluş her zaman dolaysız kalır. Benzer şekilde, toplumsal hayat da birey ile bir bütün olarak toplum arasında sorgulanmaz bir ahenk bulunmasını öngerektirir. Bu ahenk etik ve mutluluk konusunda şiddetli görüş ayrılıkları

çıkmasını önlemez elbette. Toplumsal gerçeklik, başka hiçbir faktör için içine karışmadan, sadece bu ahenk önkabülüyle belirlenmiş olsaydı, sonuçta ortaya kusursuz toplum çıkardı. Gelgelelim, etik ya da mutlulukla ilgili bir kusursuzluk değil kavramsal kusursuzluk anlamında kusursuz olurdu; *kusursuz* toplum değil kusursuz *toplum* olurdu. Bireyin toplumsal varoluşunun *a priori*'si, hayatı ile etrafındaki toplum arasındaki temel bağıntılılık, kişisel hayatı tarafından belirlendiği haliyle özgül karakterinin bütünü hayatı için gördüğü bütünleştirici işlev, onun için taşıdığı zorunluluktur. Bu *a priori*'yi gerçekleştirmediği ya da toplumda gerçekleşmiş halde bulmadığı sürece, birey toplumlaşmaz ve toplum tanımında içerilen kusursuz etkileşimler sistemi olmaz.

Meslek fenomeni bu durumu bütün keskinliğiyle gösterir. Antik dönemde, bu kavram işbölümüyle oluşturulan bir toplumdaki kişisel farklılaşma şeklindeki yananlamıyla bilinmiyordu elbette. Ama bu kavramın kökü, toplumsal açıdan etkili eylemin bireyin içsel niteliğinin bütünlüklü ifadesi olduğu fikri, özneliğin bütünlük ve kalıcılığının toplum içinde işlev görerek pratik bir nesnellik kazandığı fikri antik dönemde bile biliniyordu. Ama antik dönemde bu ilişki bugünkünden çok daha az heterojenlik sergileyen içeriklerle örnekleniyordu. Bu ilişkinin ilkesi Aristoteles'in şu aksiyomuyla ifade edilir: Bazı bireyler doğaları gereği köleliğe, bazıları da egemenliğe yazgılıdır. Daha gelişkin meslek kavramı belli bir fenomene karşılık gelir: Bir yandan, toplum kendi içinde bireye sunmak üzere —içeriği ve sınırları bakımından diğer yerlerden ne kadar farklı olursa olsun— birçok birey tarafından doldurulabilecek ve bu nedenle de adeta anonim denebilecek bir yer üretir. Öte yandan, bu yer, genel karakterine rağmen, yine de birey tarafından bir iç çağrıya, kişiye özel görülen bir meziyete dayanarak üstlenilir. Meslek gibi bir şeyin mümkün olabilmesi için, toplumun yapısı ve gelişimi ile bireysel nitelikler ve itkiler arasındaki (kökeni her ne olursa olsun) ahengin var olması gerekir. Toplumda her kişilik için, çağrıldığı ve arayıp bulması gereken bir mevki ya da bir işlev olduğu fikrinin nihai temeli, işte bu genel öncüldür.

Ampirik toplum, en bariz ifadesini meslek kavramında bulan *a priori* sayesinde mümkün olur. Yine de, bu *a priori*, şu âna kadar tartıştığımız diğer *a priori*'ler gibi, Kant'ın kategorileri için kullanılabildiği halde burada kullanılamayan basit bir sloganla adlandırılmaz. Toplumlaşmayı formüle eden bilinç süreçleri —çokluğun birliği, bireylerin karşılıklı olarak belirlenmesi, bireyin bütün diğerleri, bütün diğerlerinin de onun için taşıdığı önem gibi meşhumlar—, soyut halinin farkına varmasak bile pratikte ifade bulan temel bir şeyi öngerektirirler. Bu da, bireyselliğin genellik yapısı içindeki yerini bulması ve dahası bireyselliğin

öngörülemez karakterine rağmen bu yapının adeta bireyselliğe ve onun gördüğü işlevlere göre tanzim edilmesidir. Her toplumsal unsurun (her bireyin) diğer herkesin hayatı ve faaliyetleri ile iç içe geçmesini ve toplumun dış çerçevesini üretmeyi sağlayan rabita (*nexus*), nedensel bir rabıta dır. Ama onu taşıyan ve üreten unsurların —yani bireylerin— perspektifinden ele alınır alınmaz teleolojik bir rabıtaya dönüşür. Çünkü bireyler kendilerini, davranışları özerk, kendi kendini tayin eden kişiliklerin ürünü olan egolar olarak görürler. Deyim yerindeyse, nesnel bütünlük, dışarıdan onun karşısına çıkan bireylere yol verir; onların öznel olarak belirlenmiş yaşam süreçlerine bir yer sunar ve böylece onlar da tam da bireysellikleri içinde, bütünün hayatı içindeki zorunlu bağlar haline gelirler. Bireyin bilincine temel bir kategori sunarak onu toplumsal bir unsura dönüştüren şey, bu ikili rabıta dır.

Sosyoloji Sorunu

1908

BİRKAÇ BİREYİN etkileşime girdiği yerde toplum vardır. Bu etkileşim daima belli saiklerle ya da belli amaçlar gözetilerek gerçekleşir. Erotik, dinî ya da sadece yakınlık kurmaya yönelik saikler ve savunma, saldırı, oyun, kazanç, yardım ya da eğitim amaçları — bunlar ve daha sayısız etken insanın başka insanlarla birlikte yaşamasına, onlar için, onlarla birlikte, onlara karşı hareket etmesine ve böylece kendi durumuyla onlarınki arasında bir rabita kurmasına neden olur. Kısacası, onları etkiler ve onlardan etkilenir. İnsanlar arasındaki bu etkileşimlerin önemi, bu yönlendirici saik ve amaçları içinde barındıran bireylerin onlar sayesinde bir birlik, yani bir toplum oluşturmaktan gelir. Zira kelimenin ampirik anlamıyla birlik unsurlar arasındaki etkileşimden başka bir şey değildir. Organik beden bir birliktir çünkü organları birbirleriyle başka organizmalarla olduğundan daha mahrem bir enerji alışverişi sürdürür; bir devlet bir birliktir çünkü yurttaşları benzer karşılıklı etkiler gösterir. Aslına bakılırsa, parçalarının her biri diğer her parçayı bir şekilde etkilemiyorsa ya da ne kadar dolaylı olursa olsun, etkilerin karşılıklılığı herhangi bir noktada kesilmişse birlik kelimesi kullanılamaz.

Bu birlik ya da toplumlaşma, kurulan etkileşimin türüne ve mahremiyetine göre çok farklı derecelerde olabilir. Toplumlaşma bir yürüyüş maksadıyla geçici olarak bir araya gelmekten bir aile kurmaya, "bir sonraki duyuruya kadar" muhafaza edilen ilişkilerden bir devletin mensubu olmaya, otel müşterilerinin oluşturduğu geçici topluluklardan bir ortaçağ loncasının samimi bağlarına kadar her yerde görülür. Ben (her türlü tarihsel gerçekliğin dolaysız, somut odakları olan) bireylerde bulunan her şeyi —saik, çıkar, amaç, temayül, ruhsal durum, hareket—, onlarda başkaları üzerinde etkiler yaratacak ya da onlardan bu tür etkiler alma-

larına neden olacak şekilde bulunan her şeyi, toplumlaşmanın içeriği — tabiri caizse, malzemesi— olarak adlandıracağım. Hayatı dolduran bu malzeme, onun itici gücü olan bu motivasyonlar kendi içlerinde toplumsal değildirler. Ne açlık, ne aşk, ne iş, ne dindarlık, ne teknoloji ne de zekânın işlev ve sonuçları tam manasıyla toplumsaldır. Bunlar ancak yalıtılmış bireylerin bir araya gelmelerinden ibaret olan şeyi birbiriyle birlikte ve birbiri için var olmanın özgül biçimlerine, genel etkileşim kavramı başlığı altında toplanan biçimlere dönüştürdükleri takdirde toplumlaşma etkenleri olurlar. Toplumlaşma, bireylerin bir arada birlik oluşturdıkları ve içerisinde çıkarlarını gerçekleştirdikleri (sayısız farklı yoldan gerçekleştirilen) biçimdir. Ve bireyler bu tür birlikleri —şehvani ya da idealistçe, geçici ya da kalıcı, bilinçli ya da bilinçsiz, nedensel ya da teleolojik— çıkarları üzerinde oluştururlar.

Verili her toplumsal fenomende, içerik ve toplumsal biçim tek bir gerçeklik kurar. Nasıl mekânsal bir biçim, biçimi olduğu malzeme olmaksızın var olamazsa, her türlü içerikten koparılmış bir toplumsal biçim de var olamaz. Her türlü toplumsal fenomen ya da süreç aslında birbirinden ayrılamaz olan iki unsurdan meydana gelir: bir yanda, bir çıkar, bir amaç ya da bir güdü; öte yanda, bu içeriğin toplumsal gerçekliğe kavuşmasını sağlayan, ona şekil veren, bireyler arasındaki bir etkileşim biçimi ya da tarzı.

Terimin halihazırdaki bütün anlamlarıyla toplumu kuran şeyin, ele alınan etkileşim türleriyle özdeş olduğu aşikârdır. Bir insan topluluğu (*collection*), bu insanların her biri nesnel olarak belirlenen ya da onları öznel olarak teşvik eden bir yaşam içeriğine sahip oldukları için gelmez bir toplum haline. Ancak bu içeriklerin hayatiyeti karşılıklı etki biçimi, ne bürününce; ancak bir birey bir başkası üzerinde dolaylı ya da dolaysız bir etki yarattığında toplum haline gelir; salt bir mekânda toplanmaktan ya da zaman içinde birbirini izlemekten ibaret olan şey ancak o zaman topluma dönüşür. Dolayısıyla sadece ve sadece toplumu konu alacak bir bilim olacaksa, bu bilimin münhasıran bu etkileşimleri, bu toplumlaşma tür ve biçimlerini incelemesi gerekir. Zira "toplum"un içinde bulunan ve onun sayesinde, onun çerçevesi içinde gerçekleşen diğer her şey toplumun kendisi değildir. Sadece bu birlikte varoluş biçimini geliştiren ya da onun tarafından geliştirilen bir içeriktir ve terimin daha geniş ve daha yaygın anlamıyla "toplum" denen gerçek fenomeni yalnızca bu biçimle bağlantılı olarak üretir. Gerçekte ayrılmaz biçimde birleşmiş olan bu iki etkeni, biçim ve içeriği, bilimsel soyutlama yoluyla birbirinden ayırmak; etkileşim ya da toplumlaşma biçimlerini içeriklerinden (ki bu biçimler ancak bu içerikler sayesinde toplumsal biçimler haline gelirler) analiz yoluyla koparmak; ve bunları tutarlı bilimsel bir

bakış açısı altında sistemli bir biçimde bir araya getirmek — özel bir toplum bilimi kurmanın tek ve bütün imkânı buna dayalıymış gibi geliyor bana. Sosyotarihsel adıyla bilinen olguları ancak böyle bir bilim salt toplumsal olan düzleminde ele alabilir.

Gerçekliğin karmaşıklığından ya da birliğinden bilimi üreten tek şey soyutlamalardır. Ama bizatihi idrakin ihtiyaçları bu tür soyutlamaları ne kadar acil bir biçimde gerektirirse gerektirsin, bu soyutlamaların nesnel dünyayla ilişkisinin bir şekilde gerekçelendirilmesi de gerekir. Çünkü insanı kısır araştırmalardan ya da bilimsel kavramları gelişigüzel biçimde formüle etmekten sadece gerçeklikle işlevsel bir ilişki kurmak kurtarabilir. Naif doğalcılık, verili olanın kendisinin, bir bilimin içeriği haline gelmesini sağlayacak analitik veya sentetik düzenlemeleri içerdığını varsayarken kesinlikle yanılıyor. Yine de, verili olanın özellikleri bu tür düzenlemelere şu ya da bu ölçüde açıktır. Burada bir benzetme faydalı olabilir. Bir portre insanın doğal görünüşünü doğal olarak dönüştürür, ama bazı yüzler böyle kökten yabancı bir şeye dönüşmeye diğerlerinden daha müsaittir. Bunu hatırlamanın, çeşitli bilimsel sorun ve yöntemlerin uygunluk derecelerini değerlendirmekte yardımı olabilir. Sosyotarihsel fenomenleri biçim ve içerik açısından bir analize tabi tutma (ve biçimleri sentezleme) hakkı, olgusal bir temel üzerinde doğrulanması gereken iki koşula bağlıdır. Bir yandan, aynı toplumlaşma biçiminin birbirine hiç benzemeyen içerikler içinde ve birbirine hiç benzemeyen amaçlarla bağlantılı olarak gözlemlenebileceğini kanıtlamamız gerekir. Öte yandan, içeriğin araç ya da vasıta olarak birbirine hiç benzemeyen toplumlaşma biçimlerini kullanarak gerçekleştiğini göstermemiz gerekir. Bunun bir paraleli, en benzemez malzemelerde aynı geometrik biçimlerin gözlemlenmesinde ve en benzemez mekânsal biçimlerde aynı malzemenin kullanılmasında bulunabilir. Mantıksal biçimler ile idrakin maddi içeriği arasında da benzer ilişkiler geçerlidir.

Bu koşulların ikisi de yadsınamayacak olgulardır. Amaç ve önem bakımından birbirlerine benzetilmeleri hayal bile edilemeyecek en alakasız toplumsal gruplara mensup bireyler arasında da aynı etkileşim biçiminin mevcut olduğunu görürüz. Bir dinî cemaatte olduğu kadar devlette de, bir ekonomik teşkilatta olduğu kadar bir komplocular çetesinde de, bir ailede olduğu kadar bir sanat okulunda da üstünlük, tabiyet, rekabet, işbölümü, tarafların oluşması, temsil, dışarıya karşı takınılan dışlayıcı bir tavrın eşlik ettiği iç dayanışma ve daha sayısız benzer özellik görülür. Bu toplumlaşmaları meydana getiren çıkarlar birbirinden ne kadar farklı olursa olsun, bu çıkarların gerçekleştirilme biçimleri aynıdır. Öte yandan, aynı çıkarlar çok farklı toplumlaşmalar içinde biçim kazanabilir. Ekonomik çıkar hem rekabet içinde hem de üreticilerin planlı örgüt-

lenmesi yoluyla, hem diğer gruplardan yalıtılmış vaziyette hem de onlarla kaynaşarak gerçekleştirilir. Hayatın dinî içeriği aynı kalmasına rağmen, bu içerik bazen merkezi bazen de ademi merkezi bir cemaat biçimi gerektirebilir. Cinsler arasındaki ilişkinin dayalı olduğu çıkarlar neredeyse sonsuz çeşitlilikle aile biçimleri tarafından karşılanır. Eğitim görmekten beklenen çıkar öğretmen ile öğrenci arasında liberal bir ilişki kurulmasına da yol açabilir, despotça bir ilişki kurulmasına da; öğretmen ile bütün öğrencileri arasında bireyci bir etkileşime de yol açabilir daha kolektivist tipte bir etkileşime de. Demek ki, en farklı içeriklerin gerçekleştirildiği biçim aynı olabildiği gibi, aracı —yani bireyler arasındaki etkileşimler— çok çeşitli biçimlere bürünse dahi içerik aynı kalabilir. Şu halde, biçim-içerik analizinin olguları —dolayimsız hallerinde biçimle içeriği toplumsal hayatın ayrılmaz birliği olarak sunan olguları—, sosyoloji sorununa meşruluk kazandıracak şekilde dönüştürdüğünü görürüz. Bu sorun saf toplumlaşma biçimlerinin saptanmasını, sistemli olarak düzenlenmesini, psikolojik olarak açıklanmasını ve tarihsel gelişimleri açısından incelenmesini gerektirir...

Bu toplum anlayışı bir önerme daha içerir: Belli sayıda birey şu ya da bu ölçüde bir toplum sayılabilir. Tarafların oluştuğu her seferinde, ortak işlerin yapıldığı, ortak bir his ya da düşünme biçiminin paylaşıldığı her seferinde, boyun eğme ve hâkimiyet kurma konumlarının her paylaşımında, birlikte yenen her yemekte, insanın başkaları için kendini süslediği her seferinde — bunlar gibi yeni sentezleyici fenomenlerin her ortaya çıkışında aynı grup eskisine nazaran "daha fazla toplum" haline gelir. "Başlı başına" toplum diye bir şey yoktur; yani, bütün bu tikel fenomenlerin ortaya çıkmasının koşulu olma anlamında toplum yoktur. Zira "başlı başına" etkileşim diye bir şey yoktur — sadece belli etkileşim türleri vardır. Bunlar ortaya çıktığı zamandır ki toplum da ortaya çıkar, çünkü bunlar toplumun ne nedeni ne sonucudurlar, kendileri bizatihi toplumdurlar. Her an olağanüstü bir çokluk ve çeşitlilikte etkileşimin yürürlükte olması, genel toplum kavramına görünüşte özerk bir tarihsel gerçeklik vermiştir. Toplum kavramındaki ve bildik türden genel sosyoloji çalışmalarındaki o tuhaf muğlaklık ve belirsizliğin nedeni, bir soyutlamadan ibaret olan bir şeye böyle geçmiş gibi muamele edilmesidir belki de. Bu noktada, dolaysız bir biçimde gerçek ve homojen bir fenomen gibi tasarlandığı sürece bir "hayat" kavramı formüle etmekte de pek mesafe katedilememiş olması geliyor aklımıza. Hayatın bilimi, organizmalar içindeki belli süreçleri —hayat da bu süreçlerin toplamı ya da birlikte oluşturdukları ağıdır zaten— araştırana kadar; başka bir deyişle, hayatın tam da bu tikel süreçlerden ibaret olduğunu fark edene kadar sağlam bir temele oturamamıştır.

"Toplum" da gerçekten neyin toplum olduğunu ancak ve ancak burada anahatlarıyla anlatılan anlayışı takip edersek kavrayabiliriz. Keza, mekânda bulunan şeylerin mekânsallığının gerçekte ne olduğunu da sadece geometri belirler. Sosyoloji, yani insanın katıksız biçimde toplumsal veçheleriyle ilgilenen disiplin (bu arada, insan sayısız başka açıdan da bilimsel araştırma konusu olabilir elbette) ile diğer özel insan bilimleri arasındaki ilişki, geometri ile fizikokimyasal bilimler arasındaki ilişki gibidir. Geometri herhangi bir malzemenin ampirik bir cisim haline gelmesini sağlayan biçimleri inceler ve bu biçimlerin kendileri de, tıpkı toplumsallaşma biçimleri gibi, sadece soyutlama içinde var olurlar elbette. Hem geometri hem de sosyoloji biçimler içinde gerçekleşen içerikleri, yani biçimlerini araştırdıkları olguların tamamını inceleme işini diğer bilimlere bırakırlar.

Bu geometri benzetmesinin sosyolojinin temel sorununu netleştirmenin ötesine gitmediğini işaret etmeye gerek yok herhalde. Bu benzetmeyi sadece bu netleştirmeyi sağlamak için yaptık. Her şeyden önce geometrinin, elinin altında daha karmaşık şekilleri indirgeyebileceği son derece basit yapılara sahip olmak gibi bir avantajı vardır. Geometri, olası oluşumların tamamını nispeten az sayıda temel tanımdan hareketle yorumlayabilir. Toplumsallaşma biçimleri söz konusu olduğunda öngörülebilir bir gelecekte böyle basit unsurlara indirgemeye uzaktan olsun benzeyen bir indirgeme yapılabileceği beklenmemelidir. Sosyolojik biçimler, yaklaşık olarak bile bir belirlilik kazanacaklarsa, yalnızca sınırlı bir menzili olan fenomenlere uygulanabilirler. Mesela hâkimiyet ve tabiyetin neredeyse bütün insan toplumsallaşmalarında bulunan biçimler olduğunu söylesek bile, bu genel bilgiden pek bir şey kazanmış olmayız. Özgül hâkimiyet ve tabiyet türlerinin ve bunların içinde gerçekleştiği özgül biçimlerin incelenmesidir gerekli olan. Bu biçimler, bu inceleme sırasında belirlilik açısından kazandıklarını uygulanabilirlik açısından kaybedeceklerdir elbette.

Günümüzde her bilime, kendini zamanaşırı geçerliliğe sahip yasalar bulmaya ya da gerçek, benzersiz tarihsel süreçleri sunup kavramsallaştırmaya adayıp adamadığını sormaya alışmış durumdayız. Genelde, bu seçenek bilimin fiili pratiği içinde uğraştığı sayısız ara nitelikte fenomeni ihmal etmektedir. Bizim sosyoloji sorununu kavrayış biçimimizle ilgisi yoktur çünkü söz konusu kavrayış iki cevap arasında bir seçim yapmayı gereksizleştirir. Zira bir yandan, gerçeklikten soyutlanan nesne sosyolojide bütünüyle unsurların nesnel doğasında bulunan yasalar açısından incelenebilir. Bu yasalar her türlü mekânsal-zamansal gerçekleştirmeden kesin bir biçimde ayrı tutulmalıdır; tarihte olup bitenler bunları ister bir kere ister bin kere yürürlüğe koymuş olsun geçerlidirler. Öte yan-

dan, toplumlaşma biçimleri, belli yerlerde, belli zamanlarda ortaya çıkmaları açısından ve belli gruplardaki tarihsel gelişimleri açısından da incelenebilirler ve bu inceleme ilkiyle eşit ölçüde geçerlidir. Bu ikinci durumda, bu biçimlerin belirlenmesi, deyim yerindeyse, tarihe hizmet ederken, ilk durumda zamanaşırı tekbiçimlilikler çıkarsanması için malzeme sağlayacaktır. Mesela rekabet konusunda, birçok alandan —siyaset bilimi, iktisat, din tarihi, sanat tarihi vs.— bir şeyler öğreniriz. Mesela bütün bu olgulardan çıkarak katıksız bir insan davranışı biçimi olarak rekabetin ne olduğunu; hangi koşullarda ortaya çıkıp geliştiğini; nesnesinin kendine özgü karakterinin onu nasıl değiştirdiğini; bir toplumun hangi güncel biçimsel ve maddi özellikleriyle arttığını ya da azaldığını ve bireyler arasındaki rekabetin gruplar arasındakinden farkının ne olduğunu belirlemektir. Kısacası, bireyler arasındaki bir ilişki biçimi olarak rekabetin ne olduğunu belirlememiz gerekir. Bu biçim her türlü içeriği taşıyabilir. Ama bu içeriğin büyük bir çeşitlilik göstermesine rağmen, biçim kendi kimliğini muhafaza eder ve kendine ait yasalarla yönetilen ve diğer alanlardan veya gerçekliğin bütününden soyutlanması meşru olan bir alana ait olduğunu kanıtlar. Kısacası şunu diyoruz: Karmaşık fenomenlerden benzer unsurlar ayıklanıp birbirine benzemeyen unsurların —örneğinimizde içeriklerin— birbirlerini, deyim yerindeyse, karşılıklı olarak felç ettikleri bir kesit elde edilebilir.

Toplumu oluşturan bütün büyük durumlar ve etkileşimler karşısında — tarafların oluşumu; taklit; sınıf ve çevrelerin oluşumu; tali altbölümlenmeler; toplumsal etkileşim tiplerinin nesnel, kişisel ya da ideal bir mahiyete sahip olan özel yapılar içinde cisimleşmesi; hiyerarşilerin gelişimi ve oynadıkları rol; grupların bireyler tarafından temsili; aynı şeylere düşman olmanın grubun iç dayanışması üzerindeki etkisi karşısında— da yolumuza aynı şekilde devam etmemiz gerekir. Bu tür büyük sorunların yanı sıra, yine aynı ölçüde grubun biçimiyle ilgili olan ve bunlardan ya daha özel ya da daha karmaşık olan başka sorunlar da vardır. Daha özel sorunlar arasında, taraf olmayanların önemi, toplumun organik üyeleri olarak yoksulların oynadıkları rol, grup unsurlarının sayısal belirlenimi ve *primus inter pares** ve *tertius gaudens*** fenomenleri sayılabilir. Daha karmaşık fenomenler arasında da çeşitli toplumsal çevrelerin bireyde kesişmesi; grupların oluşumunda sırrın sahip olduğu özel önem; grupların karakterinin, coğrafi olarak aynı bölgeye ait bireylerden oluşan bir üye yapısına sahip olmakla ya da farklı bölgelerden gelen unsurların ilavesiyle geçirdiği değişim ve daha sayısız süreç sayılabilir.

* Eşitler arasında birinci. —ç.n.

** İki taraf arasındaki çatışmadan bir başka tarafın yarar sağlaması. —ç.n.

Bütün bu tartışmada, daha önce de belirttiğim gibi, içerik farklı olsa da biçimler arasında *mutlak* bir aynılığın hiç ortaya çıkıp çıkmadığı sorusunu ele almayı erteliyorum. Biçimlerin maddi açıdan birbirine benzemeyen koşullarda sergilediği *yaklaşık* aynılık (ve tersi), ilkesel olarak bu soruya olumlu bir cevap vermek için yeterli. Mutlak aynılığın fiilen gerçekleşmemesi, tarihsel-psikolojik fenomenler ile geometrik fenomenler arasındaki farkı gösterir. Tarihsel-psikolojik süreçler, yaşadıkları çalkantılar ve sahip oldukları karmaşıklıklar içinde, hiçbir zaman tamamen rasyonelleştirilemezler. Geometri ise, tersine, mutlak biçimde katıksız biçimleri maddi gerçekleştirmelerinden tecrit etme gücüne sahiptir. İnsani ve nesnel malzemenin eşzamanlı var olan çeşitliliği karşısında etkileşim biçimlerinin gösterdiği bu aynılığın (ve tersinin), esasen, ampirik fenomenleri ele alırken biçim ile içerik arasında bilimsel bir ayırım yapmayı ve bu ayırımı meşrulaştırmayı sağlayan bir araçtan başka bir şey olmadığı hiç unutulmamalıdır. Metodolojik açıdan, fiili kümeleşmeler o tümevarımsal prosedürü, yani benzemelerden benzerleri kristalize etme prosedürünü gerektirmemiş olsaydı bile bu ayırım gerekli olurdu. Keza, bir cismin mekânsal biçiminin geometri tarafından soyutlanması da, bu tikel biçime sahip olan cisim ampirik olarak sadece bir kere ortaya çıkmış olsaydı bile, yerinde olurdu.

Gelgelelim, bu tartışmanın metodolojide bir güçlük olduğunu ima ettiği yadsınamaz. Mesela, ortaçağın sonlarına doğru, ticaret ilişkilerinin genişlemesi bazı lonca ustalarını çirak istihdam etmeye ve malzeme temini ve müşteri çekme konusunda yeni yaklaşımlar benimsemeye zorladı. Bütün bunlar, her ustanın diğerleriyle aynı şekilde yaşaması gerektiğini söyleyen geleneksel lonca ilkelerine uymuyordu. Bu yenilikler sayesinde, her usta kendini bu geleneksel dar birliğin dışında konumlandırmaya çalıştı. Peki bütün bu sürecin özel içeriğinden soyutlanan katıksız sosyolojik biçim hakkında ne diyeceğiz? Süreç, bireyin eylemleri üzerinden bağlandığı çevrenin genişlemesine, bireyselliğin daha fazla ifade edilmesinin, bireyin özgürlüğünün genişlemesinin ve çevre men-supları arasında daha fazla ayrımlaşma yaşanmasının eşlik ettiğini gösteriyor gibi. Ama, benim görebildiğim kadarıyla, ne de olsa ancak bütün içeriğiyle birlikte gerçek olan elimizdeki karmaşık olgudan bu sosyolojik anlamı damıtmanın garantili bir yöntemi yok. Başka bir deyişle, tarihsel sürece hangi salt sosyolojik konfigürasyonların ve bireyler arasındaki hangi özgül etkileşimlerin (bireyin çıkar ve itkilerinden bağımsız, tamamıyla nesnel etkileşimlerin) dahil olduğu sorusunu cevaplamanın garantili bir yöntemi yok. Tersine, bütün bunlar birden fazla şekilde yorumlanabilir ve dahası, özgül sosyolojik biçimlerin gerçekliğine tanıklık eden tarihsel olguların maddi bütünlükleri içinde sunulmaları gere-

kir. Kısacası, sosyolojik unsurlarda biçim-içerik analizini öğretmeyi, hatta bazı durumlarda icra etmeyi sağlayacak bir araç yok. Buradaki durum bir geometri teoreminin, bütün çizimler gibi o kaçınılmaz biçimde tesadüfi ve kaba haliyle çizilen şekillerle kanıtlanmasına benzetilebilir. Matematikçi, çizimin kusurlarına rağmen, ideal geometrik şekil kavramının bilinip anlaşıldığını ve ona tebeşir veya mürekkep izlerinin asıl işaret etmek istediği anlam gözüyle bakıldığını varsayarken kendinden emin olabilir. Gelgelelim sosyolog buna karşılık gelen varsayımda bulunamaz; karmaşık fenomenler bütününden gerçekten katıksız toplumlaşmanın yalıtılması işi zorlama mantık araçlarıyla yapılamaz.

Burada ayıplanması çok muhtemel bir şey yapıp sezgisel usullerden bahsetmeyi göze almamız gerekiyor (bunlar spekülatif, metafizik sezgiden ne denli uzak olursa olsun ayıplanacaktır). Biçim ile içerik arasında ayırım yapmamıza yardımcı olan belli bir bakış açısını tartıştığımızı kabul ediyoruz. Bu bakış açısı, şimdilik, sadece örnekler sayesinde aktarılabilir. Onu bütünüyle kavramsallaştırılmış ve şaşmaz araştırma kılavuzu niteliğindeki yöntemlerle kavramak, ancak çok sonraları mümkün olabilecek. İki etken güclüğü artırıyor. Temel sosyolojik kavramın kendisini (yani toplumlaşma kavramını) uygulamayı sağlayacak kusursuz açık seçiklikte bir teknik olmadığı gibi, ayrıca bu kavramın etkili bir biçimde uygulanabileceği yerlerde de, incelenecek fenomenlerde hâlâ biçim ve içerik kavramı başlığı altına ancak keyfi bir biçimde sokulabilecek birçok unsur vardır. Mesela yoksullar fenomeninin ne ölçüde bir biçim ve içerik meselesi sayılabileceği konusunda; ne ölçüde grup içindeki biçimsel ilişkilerin bir sonucu (insanlar arasındaki temasın zorunlu sonucu olan genel akım ve kaymalar tarafından belirlenen bir sonucu) sayılabileceği konusunda; ya da yoksulluğa ne ölçüde belli bireylerin salt maddi bir özelliği, münhasıran ekonomik çıkarlar açısından (yani, içeriği bakımından) incelenmesi gereken bir özelliği gözüyle bakılacağı konusunda vs. birbiriyle bağdaşmayan fikirler ileri sürülecektir.

Bu bakımdan, bir toplumsal durumun her türlü tarihi ya da tasviri, psikolojik bilginin uygulamasından ibarettir. Ama ruhsal verilere yönelik bilimsel yaklaşımın böylece otomatik olarak psikolojikleşmediğini belirtmek gerekir; genelde insan bilimlerinin ilkeleriyle çok önemli — hatta tayin edici önemde — bir metodolojik bağıntısı olan bir tespittir bu. Sürekli psikolojik kurallara ve bilgilere başvurduğumuz yerlerde bile, her bir olgunun ancak psikolojik olarak açıklanabildiği yerlerde bile (sosyolojide durum böyledir), faaliyetlerimizin anlam ve niyeti psikolojik olmak zorunda değildir. Yani insan bilimleri bizatihi (tabii ki kendine ait bir içeriği olan) ruhsal sürecin yasasını kavramayı amaçlamak zorunda değildir, bu içeriği ve onun konfigürasyonlarını kavramayı amaç-

layabilir. İnsan bilimleri ile dışarıdaki doğayı konu alan bilimler arasında yalnızca bir derece farkı vardır. Ne de olsa doğa bilinleri de, zihinsel yaşama ait fenomenler oldukları için, zihinde odaklanırlar. Her astronomik ya da kimyasal hakikatin keşfi ve her biri üzerinde yeniden düşünme faaliyeti, bilinçte meydana gelen bir olaydır; sırf fiziksel koşullar ve gelişimlerden kusursuz bir psikolojinin eksiksiz çıkarabileceği bir olay. Doğâ bilimlerinin kendilerine konu olarak psikolojik süreçlerin kendilerini değil de içeriklerini ve aralarındaki ilişkileri seçerken izledikleri usul, bir resmin anlamını renklerini üreten, onun bütün fiili varlığını kurup taşıyan fiziksel titreşimlerden hareketle değil, estetik öneminden ve sanat tarihi içindeki yerinden hareketle belirleyen usule benzer. Her zaman tek bir gerçeklik vardır, onu dolayimsızlığı ve bütünlüğü içinde bilimsel olarak kavrayamayız, her zaman birdizi farklı bakış açısından ele almamız ve böylece birbirinden bağımsız bilimsel konular haline getirmemiz gerekir. Bu, içerikleri birleşip özerk bir mekânsal dünya haline gelemeyen ve ruhsal gerçekliklerinden çarpıcı bir biçimde kopuk olan psikolojik fenomenler için de geçerlidir. Mesela dil, kesinlikle psikolojik kuvvetlerden çıkarak ve psikolojik amaçlarla inşa edilmiştir. Ama biçimleri ve yasaları dilbilim tarafındır, nesnenin altında bu olduğuna dair farkındalık (verili tek farkındalık da budur) bütünüyle ihmal edilerek ele alınır; münhasıran içeriğin ve onun ürünü olan biçimlerin kuruluşunun sunuşu ve analizi üzerinden ele alınır.

Toplumlaşma olguları da benzer bir tablo sunar. İnsanların birbirlerini etkilemesi —bir bireyin, kendilerini ifade eden, eylemde bulunan veya hisseden başkaları olduğu için bir şey yapması, bir şeyin acısını çekmesi, varlığını veya gelişimini gözler önüne sermesi— şüphesiz psikolojik bir fenomendir. Ve bu genel fenomenin her tekil örneğinin tarihsel olarak ortaya çıkışını kavramanın tek yolu da onu psikolojik açıdan yeniden yaratmak, makul psikolojik diziler kurmak, dışsal olarak gözlemlenebilen şeyleri psikolojik kategoriler yoluyla yorumlamaktır. Ama toplumlaşma kavramının getirdiği tikel bilimsel bakış açısından bakıldığında, bu psikolojik fenomenin kendisi bütünüyle ihmal edilip dikkatler barındırdığı içeriklerin izini sürmek, onları analiz etmek ve birbirine bağlamak üzerinde odaklanabilir. Diyelim ki, daha güçlü bir bireyin daha zayıf bir bireyle olan (ve *primus inter pares* biçimine türünen) ilişkisinin, güçlü tarafın mutlak iktidarı ele geçirmesine ve bütün eşitlik unsurlarının tedricen ortadan kalkmasına yol açma eğiliminde olduğuna dikkat çekilmiş olsun. Tarihsel gerçeklik açısından bu kesinlikle psikolojik bir süreçtir. Ama sosyolojik bakış açısından sadece şu tür sorularla ilgileniriz: Çeşitli hâkimiyet ve tabiyet (*superordination and subordination*) safhaları birbirini nasıl takip eder? Verili bir ilişkideki hâkimiyet,

başka ilişkilerdeki eşgüdümle (*co-ordination*) ne ölçüde bağdaşır? İlişkinin ilk safhasında eşgüdümü bütünüyle ortadan kaldırmak için ne kadar hâkimiyet gerekir? Birliktelik ya da eşgüdümün böyle bir gelişimin ilk aşamalarında mı son aşamalarında mı ortaya çıkma şansı daha yüksektir? Başka bir örnek verecek olursak, diyelim ki en keskin düşmanlıkların eski ve hâlâ bir şekilde hissedilmekte olan bir ortaklık ya da dayanışmadan kaynaklanan düşmanlıklar (kan bağı olanlar arasındaki nefretten yakıcı nefret olduğu söylenir) olduğuna dikkat çekilmiş olsun. Bir oluşum olarak bu ancak psikolojik olarak anlaşılabilir, hatta tasvir edilebilir. Gelgelelim, biz bu fenomene sosyolojik bir oluşum olarak bakarken, iki bireyin her birinde meydana gelen psikolojik süreçlerle değil, bu süreçlerin birlik ve ihtilaf çatısı altına toplanmış halleriyle ilgileniriz. Şu tür sorunlarla ilgileniriz: İki birey ya da taraf arasındaki ilişki, düşmanlık ve dayanışmayı, hangi noktaya kadar ilişkiyi dayanışma niteliğinden yoksun bırakmaksızın ya da ona düşmanlık niteliği kazandırmaksızın içinde barındırabilir? Başlangıçta nispeten büyük bir mesafenin olduğu zamanlarda mümkün olabileceğinden çok daha acımasızca, daha derinden yaralayıcı bir incinmeye ne tür bir dayanışma yol açar — bir zamanlar birlikte olmanın hatırlanmasından doğan mı yoksa dindirilmez içgüdülere dayalı olan mı? Kısacası, yaptığımız gözlem insanlar arasındaki ilişki biçimlerinin gerçekleşmesi olarak nasıl sunulur — hangi özgül toplumsal kategoriler bileşimini sunar? Derdimiz budur ve sürecin somut tasvirinin ya da tipik bir süreç olarak tasvirinin sadece ve sadece psikolojik olabilecek olmasına rağmen budur. Önceki örneğe dönersek, sosyolojinin usulünü (aradaki bütün farkları göz ardı ederek) tahtaya çizilmiş bir şekilden yararlanan geometrik bir tündengelim işlemine benzetebiliriz. Burada verili olan ve görünen tek şey fiziksel olarak üretilmiş tebeşir işaretleridir, ama biz bu işaretlerle değil bunların geometri açısından taşıdıkları ve tebeşir parçacıklarının izi olan o fiziksel şekille hiç mi hiç alakası olmayan anlamla ilgileniriz. (Öte yandan, bu şekil, tam da fiziksel bir yapı olarak, bilimsel kategoriler altına yerleştirilebilir; fizyolojik kökeni, kimyasal bileşimi ya da yarattığı optik izlenim özel araştırmalara konu olabilir.)

Demek ki, bu anlamda, sosyolojinin veri aldığı şeyler, dolaysız gerçekliği kendini öncelikle psikolojik kategorilerle sunan psikolojik süreçlerdir. Ama bu psikolojik kategoriler, olguların tasviri için vazgeçilmez önem taşıyalar da, sosyolojik araştırmanın amacı dışında kalır. Çalışmalarımızı işte bu amaçla toplumlaşmanın nesnel gerçekliğine yöneliyoruz; ruhsal süreçler içinde cisimleşen ve çoğunlukla sadece onlar sayesinde tasvir edilebilen bir gerçekliktir bu elbette. Keza, bir piyes de baştan sona sadece psikolojik süreçler içerir ve ancak psikolojik olarak

anlaşılabilir; ama amacı psikolojik idrak tarzlarını incelemek değil, ruhsal süreçlerin içerikleri trajedinin ve sanatsal biçimin bakış açılarından, yani hayatın belli veçhelerinin simgesi olarak ele alındıkları zaman ortaya çıkan sentezleri incelemektir.

İnsan Deneyimi Kategorileri

1908

İNSANLIK GENEL YAŞAM BİÇİMİ OLARAK cemiyeti (*association*) yarattı. Tabiri caizse, tek mantıksal olasılık bu değildi. İnsan türü pekâlâ toplumdışı da olabilirdi; toplumsal hayvanlar kadar toplumdışı hayvanlar da vardır. Gelgelelim, insanın toplumsallığı yüzünden, dolaylı ya da dolaysız biçimde sosyolojik olan kategorilerin, insan deneyiminin içerikleri hakkında düşünebilmemizi sağlayan tek ve evrensel geçerliliğe sahip kategoriler olduğu gibi yanlış bir düşünceye kolayca yönelebiliyoruz. Ama bu anlayış bütünüyle yanlıştır. Toplumsal varlıklar olmamız söz konusu içerikleri belli bir bakış açısına tabi kılar, ama bu hiçbir surette tek mümkün bakış açısı değildir. Buna bütünüyle karşıt bir bakış açısına örnek verecek olursak, tabii ki sadece toplum içinde var olan ve onun içinde gerçekleşen içerikler *yalnızca nesnel içerikleri açısından* gözlemlenebilir, incelenebilir ve sistematikleştirilebilir. Bütün bilimlerin, teknolojilerin ve sanatların içsel geçerlilikleri, tutarlılıkları ve nesnel önemleri, toplumsal bir hayatın içinde gerçekleşiyor ve önkoşullarını o hayatın içinde buluyor olmalarından bütünüyle bağımsızdır; keza nesnel anlamları da kâşiflerinin onları bulurken içinden geçtikleri psikolojik süreçlerden bağımsızdır. Bahsettiğimiz bu psikolojik veya daha önce bahsedilen sosyolojik bakış açısından da ele alınabilirler elbette. Sahip olduğumuz doğa biliminin hangi toplumsal koşullar altında ortaya çıktığını araştırmak bütünüyle meşru bir şeydir. Ama bu bilimin önermelerinin doğrulukları, sistematik tutarlılıkları ve kullandığı yöntemlerin yeterliliği veya yetersizliği ile ilgili sorunların hiçbir sosyolojik ölçütü yoktur. Bu meseleler tarihsel ve toplumsal olarak ortaya çıkmış olmalarından hiçbir surette etkilenmezler, münhasıran içkin, zaman-aşırı, yani tamamen nesnel normların hükmü altındadırlar.

Demek ki hayatın her türlü içeriği bu ikili kategorileştirmeye tabidir. Toplumsal gelişmenin sonuçları olarak, insani etkileşimlerin nesneleri

olarak ele alınabildikleri gibi, aynı oranda meşru bir biçimde nesnel içeriklerine bakılarak —mantıksal, teknik, estetik ya da metafizik sürekliliklerin unsurları olarak, anlamları, toplumsal ilişkilere bağlı olan tarihsel gerçekliklerde değil kendi içlerinde olan unsurlar olarak— da ele alınabilirler.

Şimdi bu kategorilere ek olarak, iki temel kategoriye daha ele almamız gerekiyor. Hayatın bütün bu içerikleri doğrudan bireyler tarafından taşınır. Bunları bir kişi tasarlamıştır. Birinin bilincini işgal eder; birine acı ya da haz verirler. Toplumsal olmalarına rağmen, aynı zamanda bireyseldirler de, şu ya da bu bireyin ruhsal süreçleri açısından anlaşılabilirler. Teleolojik bakış açısından, şu ya da bu birey için belirli anlamlar yaratırlar. Bu birey toplum içinde yaşamasaydı ortaya çıkmayacakları tabii ki doğrudur, ama bireyler tarafından taşınmamış olsalardı pek toplumsallaşamayacakları da doğrudur. Bu bireyi bu dinî faaliyette bulunmaya hangi ihtiyaçların ittiğini, bir mezhep kurmaya ne gibi kişisel bir yazgının sonucunda geldiğini, bu eylem ve deneyimin söz konusu bireyin ruhu için ne değeri olduğunu sorduğumda, bu soru sıralaması aynı olguları toplumun bakış açısına tabi kılan sıralamayla —bu iç ihtiyaçları hangi tarihsel ortamın ürettiği; bireyler arasındaki hangi tür etkileşimlerin ve yabancılarla kurdukları ne tür ilişkilerin onları bir "mezhep" haline getirdiği; kamusal zihniyetin bu tür bir dinî hareket sayesinde ne tür zenginleşmeler veya bölünmeler yaşadığı gibi sorular sıralamasıyla— en ufak şekilde rekabet etmez.

Birey ve toplum, hem tarihsel kavrayış hem de normatif yargı açısından *metodolojik kavramlardır*. Ya verili olayları ve koşulları kendi aralarında bölüştürmeleri bakımından ya da verili olanların bütünü (ki bu bütünü dolaysız bir biçimde anlayamayız), tıpkı bir resmin kâh fizyolojik ve optik bir fenomen olarak, kâh kültürel bir ürün olarak, kâh resim tekniği açısından, kâh içeriği ve estetik değeri açısından ele alınabilmesince benzer biçimde iki farklı bakış açısı altında düzenleyerek ele almaları bakımından, böyledirler. Bütün bunlara pratikte tabiatıyla sadece bölük pörçük yaklaşılabılır ama biz radikal bir tasarımla ifade edecek olursak, her türlü insani ruhsal olay ve ideal kurgu bireysel hayatın içeriği ve normları olarak anlaşılabilirliği gibi, toplumsal etkileşimdeki içerikler ve varoluş normları olarak da anlaşılabilir; keza Spinoza'ya göre de kozmik-mutlak varoluş kâh kaplam yüklemi altında, kâh (ve eşit ölçüde bütünlüklü olarak) düşünce yüklemi altında kavranabilir — *una eademque res, sed duobus modis expressa*.

* "Bir ve aynı şey, ama iki tarzda ifade edilmiş." —ç.n.

Bu iki açının yanı sıra, onlarla metodolojik açıdan eşgüdümlü olan üçüncü bir kategori daha vardır,* ama bunu tek tek sorunların bütünüyle bağlantılı olarak geliştirme imkânımız diğerlerine göre çok daha az. bu kategorinin fiili idrakteki teorik genelliği de çok az mülahazayla kısıtlıdır. Cemiyetin, insan türünün kendi hayatına verdiği ve iş bilimsel kavramsal analize geldiğinde hiçbir surette bu hayatla özdeş olmayan tarihsel-toplumsal biçimden ibaret olduğunu vurgulamıştım. Dolayısıyla, tarihsel gerçekliğin verileri ve içerikleri, özgün toplumsal köken ve önemlerinden bağımsız olarak, insanlığın hayatının unsurları olarak, onun gelişiminin aşamaları olarak sahip oldukları değer ve anlama göre incelenebilir.

Bu "insanlığın" hiçbir somut bağlama, hiçbir bütünlüklü bilince, hiçbir kesintisiz gelişime sahip olmadığını söylemekle, kavramın kullanımına karşı geçerli bir itirazda bulunulmuş olmaz. "İnsanlık", tıpkı "doğa" gibi, hatta belki "toplum" gibi bir "fikir"dir, deyim yerindeyse. Tek tek fenomenlerin gözlemlenebilmesini sağlayan, ama bunu da adlandırılan şeyin yalıtılmış bir varoluşa yol açtığını ya da özel bir nitelik olarak damıtılmış olduğunu söylemeksizin yapan bir kategoridir. Gelgelelim her insanlık durumuna, niteliğine ya da eylemine dair şu soruyu sorabiliriz: Bu, insanlığın gelişiminin bir aşaması olarak ne anlama geliyor? Bunun mümkün olabilmesi için bütün türün nasıl önkoşullara ulaşmış olması gerekiyor? Biyolojik, etik ve tinsel bir tip olarak insanlık bununla değerinden ne kaybediyor ya da kazanıyor? Bu sorular belli bir biçimde cevaplanabiliyor diye, buna taban tabana zıt bir biçimde, eylemde bulunan bireyin ait olduğu toplumun bakış açısından da cevaplanabilecek olmaları olasılığı, hiçbir şekilde devre dışı bırakılmış olmaz. Kural olarak bu doğru olmayabilir. İnsanlığın bütün tarihini iyi ya da kötü yönde etkileyen şey, daha dar toplumsal çevre için de aynı önemi taşıyor olabilir; hatta toplumsal bakımdan özsel önem taşıyan bir şey insanlığın gelişimi ya da sistemi açısından da özsel önem taşıyan bir şey olabilir pekâlâ. Ne olursa olsun, bütün bunlar verili herhangi bir hayat içeriğinin bütün insanlığın bakış açısından düzenlenmesi ve değerlendirilmesinin, ilkesel olarak, toplumun bakış açısından yola çıkan değerlendirmeden farklı olduğu ve her iki bakış açısının, her ne kadar bir ve aynı olguyu, yani insanı veya kültürel içeriği her birinin içerdiği hiyerarşiler üzerinden ele alıyor olsalar da, temel saikleri bakımından birbir-

* Bu yazının İngilizce çevirisinde editör Donald N. Levine şu notu düşmüştü: "Aslında Simmel bu noktada dördüncü kategoriye devreye sokmaktadır. İnsan deneyimine bakmayı sağlayan temel kategoriler şunlardır: 1. toplum; 2. nesnel kültür; 3. bireysel kişilik; ve 4. insanlık." -Ç.n.

lerinden bağımsız oldukları gerçeğini etkilemez.

İnsan tipinin değerleri ve gelişimleri kategorisi metodolojik açıdan, bireyin varlığı ve eylemi kategorisinden de toplumsal etkileşimin hayatı kategorisinden olduğu kadar ayrı olsa da, bu ilk iki kategori arasında, onları adeta ikinci bir taraf olarak toplumsal kategorisinin karşısındaki *tek bir* taraf konumuna yerleştiren bir iç ilişki vardır. İnsanlık fikrinin malzemesi ve ona dayalı sorular bireyseldir. Bu bireylerin faaliyetlerinin insanlığın durumu ve gelişimine —toplumlaşma biçiminde veya düşünce, hissiyat ya da sanatsal çalışma alanlarındaki salt kişisel faaliyet, insanoğlunun biyolojik iyileşmesi ya da bozulması ya da tanrılar ve putlarla kurulan dinî ilişki biçiminde— katkıda bulunup bulunmadığı bütünüyle tali bir meseledir. Bireyin varoluşu ve davranışları şüphesiz, bireyselliğin insanlığın pratik bakımdan etkili bir unsuru haline gelebilmesine zemin oluşturan tekniği ya da bağlantı hattını sağlayan bu tür bir biçim içinde gerçekleşmek zorundadır. Ama başta toplumsallık olmak üzere bu bireysel biçimlerin bütün o su götürmez vazgeçilmezliğine rağmen, insanlık ve birey insan hayatının gözlemlenmesinde iki karşı kutupta yer alan kavramlar olarak kalırlar. Bu bağıntı nesnel ve tarihsel olarak, toplum olgusuyla kıyaslanınca çok da büyük bir öneme sahip olmayabilir — gerçi bu bölümde* söz konusu bağıntının bir dizi tarihsel dönemde çok etkili olduğu gösterilmiş ve modern bireyciliğin kökleri birkaç kere burada aranmıştı. Ama bu bağıntı hiç değilse, hayata dair incelemeleri metodolojik bir sıraya sokan bir dizi kavram içinde "toplum" kavramına da bir yer gösteren ideal yardımcı kurgu olarak kalmaktadır. Daha dar, "daha sosyalleşmiş" grup toplumsal gelişme içinde muadilini (içsel olarak ya da tarihsel olarak, döngüsel ya da eşzamanlı bir temel üzerinde) nasıl daha büyük grubu da kapsayacak şekilde genişleyerek buluyor ve toplumun bireysel unsuru üzerinde uzmanlaşıyorsa, bu nihai bakış açısından bakıldığında bir bütün olarak toplum da özel bir bir-ara-ya-geliş (*aggregation*) biçimi gibi görünür; içeriklerini başka gözlem ve değerlendirme biçimlerine tabi kılan insanlık ve birey fikirleriye onun ötesindedir.

—

* Simmel'in göndermede bulunduğu bölümün ilk kısımları, elinizdeki kitabın 22. Bölümünü oluşturunur. —ç.n.

*Toplumsal Etkileşimin
Biçimleri*

Mübadele

1907

İNSANLAR ARASINDAKİ İLİŞKİLERİN ÇOĞU mübadele kategorisi altında ele alınabilir. Mübadele bütün insani etkileşimler arasında, töz ve içerik kazanmaya çalışan insan hayatını şekillendiren en saf ve en gelişkin etkileşimdir.

İlk bakışta salt tek yanlı bir süreçten ibaretmiş gibi görünen birçok eylem aslında karşılıklı etkiler içerir. Bir dinleyici kitlesi karşısındaki konuşmacı, bir sınıfın karşısındaki öğretmen, hitap ettiği kamu için bir şeyler yazan gazeteci — hepsi de bu tür durumlardaki tek etki kaynağı gibi görünürler, halbuki her biri aslında pasifmiş, etkisizmiş gibi görünen gruplardan kaynaklanan talep ve talimatlara cevaben eylemde bulunmaktadır. "Ben onların lideriyim, bu yüzden onları takip etmeliyim" deyişi bütün dünyadaki siyasetçiler için geçerlidir. Bir kişi etkide bulunurken diğerinin tam bir pasiflik sergilediği en bariz durum olan hipnozda bile, hâlâ bir karşılıklılık vardır. Önde gelen hipnozculardan birinin geçenlerde vurguladığı gibi, hipnotize edilen kişi hipnozculunun kendisi üzerinde belli belirsiz bir etkide bulunmazsa hipnoz etkisi gerçekleşmez.

Mübadele Olarak Etkileşim

Demek ki her türlü etkileşime bir tür mübadele olarak bakmak yerinde olacaktır. Bu her konuşma, her sevgi (olumlu karşılık görmediğinde bile), her oyun, her birbirine göz gezdirmeye edimi için geçerlidir. Etkileşimde insan sahip olmadığı bir şeyi verirken, mübadelede sadece sahip olduğu şeyi verdiği için bu iki kategori farklıymış gibi görünebilir, ama bu ayrım aslında geçersizdir. Zira kişi etkileşim içinde yalnızca kendi

enerjisini sarf edebilir, kendi tözünü aktarır. Oysa, mübadele başka birinin sahip olduğu bir nesne uğruna değil, daha çok kişinin bir nesne hakkındaki hissi uğruna, ötekinin daha sahip olmadığı bir his uğruna yapılır. Üstelik, mübadelenin anlamı, değerlerin toplamının sonradan, önceden olduğundan daha fazla olmasıdır ki bu da her bir tarafın öbürüne kendi sahip olduklarından daha fazlasını verdiğini ima eder.

Etkileşim daha geniş, mübadele de daha dar olan kavramdır şüphesiz. Gelgelelim insan ilişkilerinde etkileşim genelde mübadele olarak görülmeye müsait biçimler içinde zuhur eder. Günlük hayatın sıradan olayları sürekli bir kâr-zarar münavebesi, hayatın içeriğinin azalıp arttığı bir gel-git yaratır. Bu hayat içeriği mübadelede zihinselleştirilir çünkü bir nesnenin yerine başka birinin ikame edilişi burada bilinçli bir hal alır. Sırf şeylerin yan yana gelmesinden sistematik bir ilişki yaratan aynı sentezleyici zihin işlemi —maddi dünyaya kendi bütünlüklü karakterini veren aynı ben—, mübadele kategorisi sayesinde varoluşumuzun doğal ritmini kapıp barındırdığı unsurları anlamlı bir ağ halinde düzenler.

Ekonomik Mübadelenin Doğası

Bütün mübadele türleri arasında bir fedakârlık çeşnisini en çok barındıranı ekonomik değerlerin mübadelesidir. Sevgiyi sevgiyle mübadele ettiğimizde, başka türlü ne yapacağımızı bilemeyeceğimiz bir iç enerjiyi dışarı salıvermiş oluruz. Onu vermekle gerçek bir faydadan fedakârlık etmiş olmayız (bağ kurmanın dışsal sonuçları sayılmazsa). Konuşurken entelektüel meselelerde fikir iletince bu fikirler azalmış olmaz. Başkalarının kişilik tablosunu çizerken, biz de kendi kişiliğimizin tablosunu sergileyince, bu mübadele kendimize sahip oluşumuzu hiçbir surette azaltmaz. Bütün bu mübadelelerde değer artışı kazanç-kayıp hesabı üzerinden gerçekleşmez. Ya her bir tarafın katkısı bu karşılığın ötesinde kalır ya da sırf katkıda bulunmaya izin verilmiş olması bile başlı başına bir kazançtır — bu durumda biz de bir şeyler sunmuş olmamıza rağmen, ötekinin bize cevap vermesini hak edilmemiş bir hediye diye algılarız. Oysa, ekonomik mübadele —ister emek nesnelerinin, ister nesnelere yatırılan işgücünün mübadelesi— her zaman, son tahlilde faydacı bir kazanç hasıl olabilecek olsa bile, başka türlü kullanılması da mümkün olan bir maldan fedakârlık etmeyi beraberinde getirir.

Her türlü ekonomik eylemin, fedakârlık içeren o özgül mübadele anlamında etkileşim olduğu fikri, her türlü ekonomik değeri mübadele/değişim değeri ile eşitleyen öğretiyeye karşı dile getirilmiş olan itirazın aynısıyla karşılaşılabılır. Ne bir şey alan ne de satan, bütünüyle tecrit edilmiş bir üreticinin bile, eğer maliyetleri ile ortaya çıkan sonuçlar ara-

sında doğru dürüst bir ilişki kurmak istiyorsa, yine de elindeki ürünleri ve üretim araçlarını değerlendirmek zorunda kalacağı, dolayısıyla da her türlü mübadeleden bağımsız bir değer kavramı inşa etmek zorunda kalacağı belirtilmiştir. Gelgelelim bu tam da çürüttüğü farz edilen şeyi kanıtlar, çünkü belli bir ürünün belli bir emek ya da başka bir malı harcamaya değip değmeyeceği şeklindeki her türlü değerlendirme, ekonomik fail için, tam da mübadeleyle bağıntılı olarak yapılan değerlendirmenin aynısıdır.

Mübadele kavramı ele alınırken, onu sanki gönderme yaptığı unsurlara dışsal bir ilişkiymiş gibi görmeye yol açan bir kafa karışıklığı sık sık yaşanır. Gelgelelim, mübadele sadece bu unsurların bir koşulu ya da bunların her birinin içindeki bir değişim demektir; mekânda başka iki nesne arasındaki ayrı bir nesne anlamında, bu unsurlar *arasındaki* bir şey değildir. Gerçekte meydana gelen iki olayı ya da koşul değişikliğini "mübadele" kavramı başlığı altına soktuğumuzda, mübadeleyle birlikte, ilişkideki tarafların her birinin deneyimlediği şeyin ötesinde bir şeyler olduğu fikrine kapılmak kolaylaşır.

Bu tıpkı, "öpüşme" (ki öpücük de "mübadele edilir" elbette) kavramından hareketle, bir öpüşmenin iki çift dudağın dışında, bu dudakların hareket ve duyumlarının dışında kalan bir şey olduğunu düşünme yanlışlığına düşmeye benzer. Dolaysız içeriğine atılla ele alındığında, mübadele, bir failin önceden sahip olmadığı bir şeye artık sahip olması ve bunun karşılığında önceden sahip olduğu bir şeyi kaybetmiş olması olgusunun, aralarında nedensel bir bağ olan şekillerde tekrarlanmasından başka bir şey değildir.

Durum böyle olunca, belli faydalar elde etmek için şüphesiz belli fedakârlıklarda bulunması gereken tecrit edilmiş ekonomik insan, tam tamına mübadelelerde bulunan biri gibi davranır. Tek fark, sözleşme ilişkisine girdiği tarafın ikinci bir özgür fail değil, şeylerin doğal düzeni ve düzenliliği olmasıdır ki bunlar da arzularımızı tıpkı bir başka insanla olduğu gibi ancak bizim bir fedakârlıkta bulunmamız koşuluyla tatmin ederler. Onun eylemlerine yön verirken başvurduğu değer hesapları, genelde mübadeledekilerin aynısıdır. Ekonomik insan için, yaptığı fedakârlıktan elde ettiği şey her iki durumda da tam tamına aynı olduktan sonra, mülkünü ya da işgücünü ister toprağa yatırım yapmak için kullansın, ister bir başka insana versin, pek fark etmez.

Bireyin zihni içindeki bu öznel fedakârlık ve kazanç süreci, bireylerarası mübadele karşısında hiçbir suretle tali bir şey ya da o mübadelelerin taklidi değildir. Tersine, bireyin içindeki fedakârlık ve kazanım alış-verişi, iki taraflı her mübadelenin temel önkabulü ve deyim yerindeyse, özüdür. İkincisi birincinin bir alttürüdür yalnızca; yani, burada fedakâr-

lıgın vesilesi bir başka bireyin talebi iken, şeyler ve bu şeylerin teknik-doğal özellikleri de fedakârlık vesilesi olabilir, fail için aynı tür sonuçlar doğurabilirler.

Ekonomik süreci her ekonomik failin zihni içinde gerçekte olan şey-e indirgemek son derece önemlidir. Mübadelede bu sürecin karşılıklı olmasının bizi yanıltmasına izin vermememiz gerekir. Doğal veya kendi kendine yeterli ekonomik işlemin kökü, iki taraflı mübadeledekiyle aynı temel forma (bir birey içindeki iki öznel olayı dengeleme sürecine) bağlanabilir. Sürece şeylerin doğasının mı yoksa insanın doğasının mı öneyak olduğuyula, bu sürecin sah geçim ekonomisi meselesi mi yoksa piyasa ekonomisi meselesi mi olduğuyula ilgili tali sorun bu faaliyeti etkilemez. Başka bir deyişle, ulaşılabilir nesnelerin açığa çıkardığı her türlü değer hissi genelde ancak başka değerlerden feragat ederek elde edilebilir. Bu feragat de başkalarına harcanmış emek gibi görünse de aslında kendimiz için harcadığımız o dolaylı emek kadar, doğrudan kendi kişisel amaçlarımız uğruna harcanmış emeği de içerir genelde.

Yaratıcı Bir Sürec Olarak Mübadele

Bu mülahaza, mübadelenin de mahut üretim kadar üretici, değer yaratıcı olduğunu açıkça gösterir. Her ikisinde de, kişinin başka faydalardan vazgeçme pahasına belli faydalar elde etmesi ve bunu da sonuçta ortaya, eylem öncesindekinden fazla tatmin çıkaracak şekilde yapması söz konusudur. Yoktan madde de kuvvet de yaratamayız, sadece mümkün olduğunca çok madde ve kuvvetin gerçeklik alanından değer alanına tırmanmasını sağlayacak şekilde verilmiş olanları aktarabiliriz. Verili malzemedeki bu biçimsel kaydırma, doğayla sürdürülen (ve üretim adını verdiğimiz) mübadele yoluyla olduğu gibi insanlar arasındaki mübadeleler yoluyla da gerçekleştirilir. Dolayısıyla her ikisi de aynı değer kategorisine aittir: Her ikisi de terk edilen bir şeyin boşalttığı yeri daha değerli bir nesneyle doldurmayı içerir. Nesneler, daha önce iç içe geçmiş oldukları benden ancak bu hareket sayesinde ayrılıp, ancak bu şekilde değerler haline gelirler.

Değer ve mübadele, bir ve aynı alanda, pratik hayatımızın temelini oluştururlar. Bu da ikisi arasındaki derin bağlantıya işaret eder; bu bağlantı öyle derindir ki değer mübadele tarafından belirlendiği gibi mübadele de değer tarafından belirlenir. Hayatlarımız her ne kadar şeylerin mekanizmaları ve nesnelliği tarafından belirleniyormuş gibi görünüyorsa da, aslında şeylere duygularımız üzerinden değerler yüklemeksizin ve onları eylemlerimizle bağlantılı olarak yönlendirmeksizin ne bir adım atabiliriz ne de herhangi bir şey düşünebiliriz.

Bu eylemlerin kendileri de mübadele şemasına göre yerine getirilir. En bayağı ihtiyacımızın giderilmesinden en yüce entelektüel ve dinî faydanın elde edilmesine kadar, bir değer elde etmek için her zaman bir başka değer sunmak gerekir. Burada neyin başlangıç noktası neyin sonuç olduğunu belirlemek mümkün değildir belki de. Zira ikisi de ya pratik hayatın bütünlüğünü oluşturan, ama bizlerin söz konusu bütünlüğü doğrudan kavrayamayacağımız için ayrı ayrı faktörler halinde ayrıştırmak zorunda olduğumuz temel süreçler içinde birbirlerinden ayrılmaz durumdadırlar, ya da ikisi arasında her mübadelenin bir değere, onun da tekrar bir mübadeleye götürdüğü bitimsiz bir süreç meydana gelir. Hiç değilse bizim amaçlarımız açısından daha verimli ve sahiden aydınlatıcı olan yol mübadeleden değere gitmek olacak, çünkü bunun tersi daha iyi bilinmektedir ve daha barizdir.

Fedakârlığın Önemi

Değerin bir fedakârlık sürecinin ürünü olması, hayatımızın bu temel biçime borçlu olduğu sonsuz zenginliği gözler önüne serer. Fedakârlığı asgariye indirmeye uğraştığımız ve onu acı verici gördüğümüz için, hayatın en yüksek değer düzeyine ancak fedakârlığın bütünüyle ortadan kalkmasıyla ulaşacağını zannetmeye yatkınsınız. Ama bu görüş, fedakârlığın ille de amaçlarımızın önündeki dışsal bir engel olmadığını gözden geçirir. Fedakârlık amacın ve ona giden yolun içsel koşuludur daha ziyade. Şeylerle aramızdaki pratik ilişkilerin gizemli bütünlüğünü fedakârlık ve kazanç, engel ve edinim kategorileri halinde parçaladığımız için ve bu kategoriler de sık sık ayrı zamansal aşamalar halinde ayrıştırıldığı için, araya aşılması gereken hiçbir engel konmaksızın bize verecek bir amacın artık aynı amaç olmayacağını unuturuz.

Aşmamız gereken direnç, bize gücümüzü kanıtlama imkânı veren şeydir. Ruhun onu alt ederek selamete ulaştığı günah, en baştan beri doğru yoldan şaşmayanların asla sahip olamayacağı o özel "cennet sevinci"nin garantisidir. Her sentez aynı zamanda, fiilen olumsuzladığı etkili bir analitik ilke gerektirir (zira o olmadığında farklı unsurların sentezi olmaktan çok mutlak bir bütünlük olacaktır). Keza her analiz de, çözümleneceği bir senteze gereksinim duyar (zira analizin hiçbir ilişki içermeyen bir yığından farklı bir şey olması için her zaman unsurlar arasında belli bir bağdaşırlık olması gerekir). En koyu düşmanlık bile basit kayıtsızlığa, kayıtsızlık da birbirinden haberi bile olmamaya nazaran bir bağlantı sayılır. Kısacası: İzale edilmesi için bir fedakârlıkta bulunmak gereken ketleyici karşı-hareket, çoğunlukla —hatta, ilk süreçler açısından bakıldığında, belki de her zaman— amacın kendisinin pozitif

önkoşuludur. Fedakârlık, yüzeysellik ve tamahkârlık yüzünden böyle tasvir edildiği oluyorsa da, hiçbir suretle istenmeyen şeyler kategorisine ait değildir. Belli değerlerin koşulu olmakla kalmaz, burada özelliklerle ilgilendiğimiz ekonomik alanda fedakârlık, her türlü değerın koşuludur; sadece belli yerleşik değerler karşılığında ödenen bedel değil, değerlerin yerleşmesini sağlayan tek şeydir de.

Mübadele, burada çalışmanın değeri ile bağlantılı olarak ele alacağım iki şekilde ortaya çıkar. Her türlü çalışma, ona bir hoş vakit geçirme arzusu, enerjisini aslında sadece kendi kendini tatmin etmesini sağlayacak şekilde kullanma arzusu ya da zahmetten kaçınma arzusu eşlik ettiği takdirde tartışmasız bir fedakârlıktır. Gelgelelim bu arzulara ilaveten, ya ne yapacağımızı bilmediğimiz ya da kendini gönüllü çalışma (ne zorunluluğun ne de ahlaki güdülerin ürünü olan çalışma) dürtüsü olarak sunan belli bir miktar örtük çalışma enerjisi de söz konusudur. Bu enerjinin sarf edilmesi kendi içinde fedakârlık falan değildir, ama bu enerji parçacığı uğruna birbiriyle rekabet eden bir dizi talep vardır ki söz konusu enerji bunların hepsini karşılayamaz. Zira söz konusu enerjinin her sarf edilğinde bir ya da daha fazla sayıda olası ve istenir alternatif kullanımın feda edilmesi gerekir. A işini yapmak için kullanacağımız enerjiyi B işinde de kullanıp ilk işi yapmanın hiçbir fedakârlığı beraberinde getirmemesini sağlayamaz mıyız? (Tabii aynı şey A'yı değil de B'yi seçmemiz durumunda onun için de geçerli olacaktır). Mutluluğumuz uğruna feda edilen şey çalışma değil, *çalışmamadır* (*non-labour*). A için ödediğimiz bedel, emeğimizin feda edilmesi değil —zira burada çalışmanın kendi içinde bize zerre zorluk yaratmadığını varsayıyoruz— B işini yapmaktan vazgeçmektir.

Dolayısıyla mübadele içindeyken çalışmadan yaptığımız fedakârlık, biri mutlak, öbürü nispi olmak üzere iki türdür. Bir durumda kabullendiğimiz rahatsızlık, doğrudan çalışmanın kendisiyle bağlantılıdır, çünkü burada çalışma yorucu ve yıpratıcı bir şey olarak yaşanır. Çalışmanın kendisinin mutluluğumuzla alakasının olmadığı ya da hatta pozitif bir değer taşımadığı ve bir nesneye ancak bir başkasına ulaşma imkânımızı ortadan kaldırma pahasına ulaşabildiğimiz durumda ise, hissedilen hüsrân dolaylıdır. Mutlulukla yürütölen çalışma örnekleri ile feragat gerektiren mübadele biçimi, yani ekonomik hayatın her veçhesini niteleyen biçim arasında bu şekilde de bir ilişki kurulabilir.

Değerin Göreliliği

Nesnelerin ekonomik işlemlere girmeden önce belli bir değere sahip oldukları fikri (buna göre bir işleme karışan iki nesneden her biri iki taraf

için de sırasıyla bir kârı ve zararı temsil eder) ancak gelişmiş bir ekonomiyi tasvir ederken geçerlidir, ama bu ekonominin oluşmasına yol açan temel süreçleri tasvir ederken geçerli değildir. Bu görüşe hemen mantıksal bir itiraz getirilebilir, zira bu durumda iki şey, ancak her biri zaten kendine ait bir değere sahipse aynı değere sahip olabilirmiş gibi görünecektir. Matematikte iki doğrunun uzunluğunun, ancak her biri kıyaslamadan önce belli bir uzunluğa sahipse eşit olabileceği yönündeki benzer sav da bu itirazı destekliyor gibidir. Gelgelelim meseleye daha yakından baktığımızda, bir doğrunun bu uzunluğa, ancak başka bir doğruyla kıyaslandığı anda sahip olduğunu görürüz. Bir doğru kendi içinde "uzun" değildir. Ölçümün *sonucu* ölçme işlemiyle belirlenmediği, iki bağımsız doğrunun her birine bağımlı olduğu halde, bir doğru uzunluğunu kendi başına belirleyemez, ancak onu ölçen bir başka doğru sayesinde belirleyebilir. Bu da başka bir yerde metafizik diye adlandırdığım nesnel değer yargısı fikrini hatırlatıyor; yani bizimle dışımızdaki şeyler arasındaki ilişkiden, içeriği şeylerin kendisinde bulunmayan belli bir yargıda bulunma talebinin ortaya çıktığı fikrini.

Aynı şey uzunlukla ilgili yargılar için de geçerli. Böyle bir yargıda bulunma *talebi*, adeta şeylerin kendilerinden kaynaklanır, ama uzunluk niteliği bu şeyler tarafından verilmez; ancak kendi içimizdeki bir edim sayesinde gerçekleştirilebilir. Uzunluğun tekil nesnenin içinde olmayıp bir kıyaslama işlemi sonucu ortaya çıkıyor olması kolayca gözümüzden kaçır, çünkü genel uzunluk kavramını tek tek görelî uzunluklardan soyutlamışızdır — ve bu genel kavram her türlü somut uzunluk için elzem olan *belirlenmişliği* dışlar. Daha sonra da bu kavramı yine şeylerin kendisine yansıtır ve söz konusu şeylerin, daha bu kıyaslama yoluyla tekil örnekte belirlenmeden önce bile en baştan beri uzunluğa sahip olmaları gerektiğini varsayırız. Sayısız tekil uzunluk kıyaslamasından sabit ölçüler billurlaşır, bu ölçüler de daha sonra her türlü elle tutulur nesnenin uzunluğunu belirlemek için kullanılır: Öyle olur ki adeta söz konusu soyut uzunluk kavramının tecessümü olan bu ölçüler artık görelilikten azade görünürler, çünkü her şey onlarla ölçülürken kendileri ölçülmektedir. Böyle düşünmek, yere düşen elma yeryüzü tarafından çekilirken, yeryüzünün elma tarafından çekilmediğini düşünmek kadar fahiş bir hata işlemek demektir.

Bütünü aralarındaki ilişkilerle belirleyen unsurlar çokluğunun, doğrunun bireysel parçalarında da zaten bulunuyor olması bizi yanıltarak, bir doğrunun bünyesi gereği uzunluğa sahip olduğunu düşünmemize neden olur. Ama bütün dünyada tek bir doğru olduğunu hayal edelim, o zaman bu doğru "uzun" olmazdı çünkü başka bir doğruyla herhangi bir bağıntısı olmazdı — keza bir bütün olarak dünyaya dair herhangi belir-

li bir ölçü de verilemez çünkü kendi dışında, onunla bağlantılı olarak bir büyüklüğe sahip olabileceği hiçbir şey yoktur. Başka bir doğruyla kıyaslamaksızın ya da onu oluşturan parçaları birbiriyle kıyaslamaksızın bakıldığı sürece her doğru bu durumdadır: Ne uzundur ne de kısa, bu kategorinin bütünüyle dışındadır. Demek ki, bu doğru analojisi, ekonomik değerlerin göreliliği anlayışını çürütmek yerine, bu göreliliği daha bir netleştirmektedir.

Değerin Kaynağı

Ekonomik faaliyete genel mübadele biçiminin özel bir hali olarak, bir kazanç karşılığı yapılan bir fedakârlık olarak bakarsak, bu biçim içinde olup bitenlerin bir kısmını, yani kazancın değerinin, tabiri caizse, kendinden menkul olmayıp istenen nesneden hasıl olduğunu, kısmen, hatta bütünüyle onu elde etmek için yapılması gereken fedakârlığın ölçümünden kaynaklandığını daha en baştan sezmiş oluruz. Hem sık rastlanan hem de değer teorisi için önemli olan bu durumlar, bir iç çelişki barındırıyor muş gibi görünürler kuşkusuz: Kendi içlerinde değersiz olan şeyler uğruna bir değeri feda etmemize neden olurlar.

Aklı başında hiç kimse karşılığında en azından eşit bir değer almadan bir değerden vazgeçmeyecektir; aksine, arzulanan nesnenin değerini ancak ona ödememiz gereken bedel üzerinden kazanması ancak absürd bir dünyada mümkün olabilirdi. Dolaysız bilincimiz söz konusu olduğu kadarıyla önemli, yaygın bakış açısının kabul edemeyeceği kadar önemli bir noktadır bu.

Bir öznenin bir başka değer uğruna vazgeçtiği değer, o anki fiili koşullar altında öznenin kendisi için, hiçbir zaman uğruna bırakıldığı değerden daha büyük olamaz. Aksi yöndeki her türlü görüntü öznenin biçtiği değer ile söz konusu mübadele nesnesinin genelde sahip olduğu ya da görünüşte nesnel bir değerlendirme sayesinde sahip olduğu değerlerin karıştırılmasından kaynaklanır. Nitekim açıklıktan ölmek üzere olan biri bir dilim ekmek karşılığında bir mücevher veriyorsa, bunu o koşullar altında ekmek onun için mücevherden daha değerli olduğu için yapıyordur. Gelgelelim, biri bir nesneye bir değer hissi ilıştirdiğinde işin içine *her zaman* belli koşullar karışır. Bu tür her değer hissi, duygularımızın oluşturduğu ve daimi bir akış, uyarlanma ve değişim içerisinde olan karmaşık bir sistemden gelir. Bu koşulların istisnai mi olduğu yoksa nispeten devamlılık mı arz ettiği ilkesel olarak önemsizdir. Açlıktan ölmek üzere olan kişi elindeki mücevheri vererek, bir dilim ekmeğin kendisi için daha değerli olduğunu muğlaklığa yer bırakmayacak şekilde gösterir.

Nitekim, mübadele, yani fedakârlık yapma ânında, elde edilen nesnenin değerinin, elden çıkarılan nesnenin değerinin yüksekleyebileceği en yüksek nokta olan sınırı oluşturduğuna şüphe yoktur. İlk nesnenin değerinin nereden geldiği ve onun için yapılan fedakârlıklardan geliyor olup olamayacağı sorusu (bu durumda kazanç-maliyet muhasebesi deyim yerindeyse *a posteriori* ve maliyet sayesinde yapılacaktır) bundan bağımsızdır. Şimdi değer psikolojik olarak ne kadar sık böyle mantıksız görünen bir biçimde ortaya çıktığını göreceğiz.

Değer —nasıl olursa olsun— bir kere yerleştikten sonra, onu, feda edilmiş olan şeyle eşit değerde görmek psikolojik açıdan zorunludur. Psikoloji eğitimi olmayan gözlemciler bile bilir ki fedakârlığın arzu edilen nesnenin değerini artırmakla kalmayıp bu değeri bizatihi kendisinin yarattığı bir sürü durum vardır. Bu süreçte ifade edilen şey, kişinin gücünü kanıtlama, güçlükleri alt etme, hatta sıklıkla da sırf karşı çıkmanın keyfi için karşı çıkma arzusudur. Bazı şeyleri elde etmek için dolambaçlı bir yol izlemenin zorunlu olması, çoğunlukla onları değer olarak algılamının vesilesi ve de sebebidir. İnsan ilişkilerinde, en açık ve en sık olarak da erotik ilişkilerde, mesafelilik, kayıtsızlık ya da reddin nasıl da bu engellerin üstesinden gelmeye yönelik en ihtiraslı arzuları alevlendirdiğini ve bizi, bu engeller olmasa kesinlikle bize de aşırı gelecek olan gayretlere ve fedakârlıklara sürüklediğini biliriz. Birçok insan için, Alplerin zirvelerine tırmanmaktan elde edilen estetik kazanç, olağanüstü zorlanmayı ve tehlikelerle karşılaşmayı gerektirmemiş ve bu sayede de karakter, cazibe ve saygınlık kazanmamış olsa, pek de matah görülmezdi.

Antika eşyaların ve bibloların cazibesi de çoğunlukla aynı türden bir cazibedir. Antika eşyaların kendilerine ait hiçbir estetik ya da tarihsel önemi olmasa da, sırf onları elde etmenin güçlüğü bile bunu ikame eder: Bedelleri neyse değerleri de odur. Onlar için ödenen bedele değiyorlardır. Sonradan değerleri neyse bedelleri de o kadarmış gibi gelmeye başlarlar. Dahası, her türlü etik liyakat, ahlaken arzulanan eylem uğruna ona aykırı dürtü ve isteklerle savaşmak, onlardan vazgeçmek gerektiği anlamına gelir. Eğer eylem hiçbir mücadele verilmeksizin, ketlenmemiş itkilerin dolaysız ürünü olarak gerçekleşiyorsa, içeriği nesnel olarak arzulanıyor olsa da ona aynı anlamda öznel bir ahlaki değer atfedilmez. İnsan etik liyakatin zirvesine, ancak aşağı ama son derece baştan çıkarıcı faydaları feda ederek ulaşabilir; bunların baştan çıkarıcılığı ne kadar fazla, onlardan yapılan fedakârlık ne kadar derinse, ulaşılan yükseklik o kadar yücedir. İnsanların hangi başarılarına en yüksek payeler ve değerler biçildiğine bakarsak, bunların her zaman en fazla derinliği, en fazla zorlanmayı, bütün varlığın en yoğun biçimde bir noktaya odaklanmasını (yani kendini en fazla inkâr etmeyi, tali olan her şeyi feda etme-

yi ve öznel ideali nesnel olana adamayı) içerdiğini ya da en azından içerir gibi göründüğünü görürüz.

Bütün bunların hilafına, estetik üretim ve itkilerin doğal seyrini izleyerek ortaya çıkan tatlı ve hafif her şeyin başka hiçbir şeyle kıyaslanmayan bir cazibesi varsa bile, bu cazibe o özel niteliğini genelde bu tür şeyleri elde edebilmek için katlanılan yükler ve yapılan fedakârlıklarla bağlantılı hislerden alır. Zihnimizin içeriklerinin hareketleri ve tükenmez bileşim becerisi bir bağlantının anlamını sık sık tam tersine çevirir. Bu da, iki tasavvur arasında, bunların birbirlerini olumlamaları durumunda da yadsımaları durumunda da bir bağlantının ortaya çıkmasını andırır aşağı yukarı. Zahmet çekmeden, sanki talihin bir hediyesiymişçesine elde ettiğimiz bir şeyin özgül değerini, tam da zorlukla, fedakârlıklar sonucunda elde edilmiş bir şeyin bizim için taşıdığı anlam zemini üzerinde algılarız. Değer aynı değerdir, ama başına eksi işareti konmuştur; ki burada ikincisi, birincinin çıkarsanabileceği ilk biçimdir — bunun tersi geçerli değildir.

Burada abartılı ya da istisnai durumlardan bahsediyor olabiliriz. Bunların ekonomi alanının bütünü içindeki muadillerini bulabilmek için, öncelikle değerın evrensel tözü ile bunun farklılaşmış bir biçimi olarak ekonomik faaliyet arasında analitik bir ayrım yapmak zorunlu gibi görünmektedir. Şu an için değeri verili bir şey olarak kabul ediyorsak, o zaman önceki tartışmamıza istinaden şu önerme şüpheye mahal bırakmayacak şekilde teyit edilmiş sayılmalıdır: Ekonomik değerin kendisi yalıtılmış özvarlığı içindeki nesnede bulunmaz, bir nesneye ancak ona karşılık olarak verilen bir başka nesnenin harcanması yoluyla gelir. Zahmetsizce toplanan, mübadeleye sokulmak yerine hemen tüketilen yabani meyve ekonomik bir mal değildir. Ancak o tüketilince başka bir ekonomik harcamadan tasarruf ediliyorsa ekonomik bir mal sayılabilir olsa olsa. Gelgelelim hayatın bütün gereksinimleri bu şekilde, yani hiçbir noktada işin içine bir fedakârlık karışmaksızın karşılanacak olsaydı, insanlar da tıpkı kuşlar, balıklar ya da periler diyarı sakinleri gibi hiçbir *ekonomik* faaliyette bulunmazlardı. İki nesne, A ile B nasıl değer haline gelmiş olurlarsa olsunlar, A ancak onun karşılığında B'yi verdiğim için, B de ancak onun karşılığında A'yı elde edebildiğim için *ekonomik* bir değer haline gelirler. Yukarıda bahsedildiği gibi, burada fedakârlığın bir değerın bir başka kişiye aktarılması, yani bireylerarası mübadele yoluyla mı yoksa bireyin kendi çıkarları dairesi içinde, girilecek zahmetlerle elde edilecek sonuçların dengelenmesi yoluyla mı gerçekleştiğinin önemi yoktur ilkesel olarak. Ticari mallarda, her birinin dolaylı ya da dolaysız olarak bizim tüketim ihtiyaçlarımız için sahip oldukları anlamdan ve aralarında gerçekleşen mübadeleden başka aranıp bulunacak bir

şey yoktur. Gördüğümüz gibi, bu anlam kendi başına verili bir nesneyi bir ekonomik faaliyet nesnesi haline getirmeye yetmediği için, bundan çıkan sonuç nesneye ekonomik dediğimiz özgül farklılığı kazandırabilecek tek şeyin mübadele olduğudur.

Gelgelelim, değer ile ekonomik biçimi arasındaki bu ayrım yapay bir ayrımdır. Ekonomi ilk başta, değerleri fedakârlık ile kârı dengeleme sürecine dahil edebilmek için kendi içeriği olarak kabul etmesi bakımından salt bir biçim olarak görünse de, aslında bir ekonomide kabul gören değerleri oluşturan sürecin aynı zamanda ekonomik *değerlerin kendilerini* de yaratan süreç olduğu gösterilebilir. Şimdi bunu gösterelim.

Değerin ekonomik biçimi iki sınır arasında durur: Bir yanda, nesneye duyulan, ona sahip olmaktan ve kullanmaktan alınacağı beklenen tatmin hissi ile bağlantılı *arzu* vardır; öte yanda, bu *kullanımın* kendisi ki bu da tam manasıyla ekonomik bir edim değildir. Yani, yukarıda gösterildiği gibi, yabani meyveyi hemen tüketmenin ekonomik bir edim olmadığı ve dolayısıyla meyvenin kendisinin de (ekonomik değerler üretiminden tasarrufta bulunmayı sağladığı durumlar hariç) ekonomik bir değer olmadığı teslim edilir edilmez, gerçek ekonomik değerleri tüketmenin de artık ekonomiyle ilgili bir şey olmadığını kabul etmemiz gerekir, zira bu ikinci durumdaki tüketim ediminin birincidekinden farkı yoktur. Birinin yediği meyve rastlantıyla mı bulunmuş, çalınmış mı, evde mi yetiştirilmiş yoksa satın mı alınmış fark etmez; bunlar yeme ediminde ve bunu yiyen kişi için doğurduğu dolaysız sonuçlarda en ufak bir fark yaratmaz.

Değer Oluşumu Süreci:

Mübadele Yoluyla Nesneler Yaratmak

Şimdi bir nesne, öznel süreç içindeki duygusal bir uyarımdan ibaret kaldığı, deyim yerindeyse duyarlılığımızın doğal bir parçası olduğu sürece bir değer değildir. Değer dediğimiz kendine has önemi kazanabilmesi için önce bu öznel duyarlılıktan koparılması gerekir. Zira tek başına arzunun engellerle karşılaşmadığı takdirde herhangi bir değer oluşturamayacağı kesin olduğu gibi —her arzu mücadele vermeden ya da zahmetsizce tatmin edilseydi ekonomik değerlerin ticareti asla ortaya çıkmazdı—, arzunun kendisi bile, tantana çıkmadan tatmin edilseydi bu kayda değer yüksekliklere asla çıkamazdı. Arzuların yoğun bir isteklilik ve sürekli bir gayret oluşturmaya kadar birikmesini sağlayan şey ancak tatminin engeller yüzünden ertelenmesi, nesnenin kaçabileceği endişesi, onun için verilen mücadelenin gerilimidir.

Gelgelelim, en şiddetli haliyle arzu bütünüyle içeriden yaratılıyor olsaydı bile, onu tatmin eden nesne etrafımızda bol bol bulunuyorsa o nesneye değer atfetmezdik yine de. Bu durumda önemli olan varlığıyla isteklerimizin tatminini garantileyen tam tadını çıkarma olurdu. fiilen kendimize mal ettiğimiz o tikel parçacık değil (zira bu kolayca başka bir parçacıkla yer değiştirebilirdi). Bu bütünlük bile ancak gün gelip kıtlasabileceği düşüncesi sayesinde bir tür değer kazanırdı. Bu durumda bilincimiz sadece öznel arzu ve tatminlerin ritmiyle dolar, aracı nesneye herhangi bir şekilde dikkat etmezdi. Ne ihtiyaç ne de kullanım imkânı kendi içinde değer ya da ekonomik süreç barındırır. Bunlar her biri tatmin olma hissinin koşulu olarak ötekinin kendini bir ölçüde inkâr etmesini gerektiren iki özne arasındaki mübadele yoluyla ya da bu sürecin kendi kendine yeterli ekonomi içindeki muadili yoluyla eşanlı olarak fiiliyata geçerler. Mübadele, yani ekonomidir ekonomik değerlerin kaynağı, çünkü özne ile nesne arasındaki, öznel duygu durumunu nesnel değerlendirmeye dönüştüren mesafenin temsilcisi odur.

Kant'ın bilgi teorisini şu önermeyle özetlediğini daha önce de söylemiştim: "Deneyimin koşulları aynı zamanda deneyim nesnelerinin de koşullarıdır." Bununla deneyim adını verdiğimiz sürecin ve onun içeriğini veya nesnelerini oluşturan tasarımların aynı kavrayış yasalarına tabi olduğunu kastediyordu. Nesneler içimizde tasarımlar şeklinde var oldukları için deneyimimize girebilir, yani bizim tarafımızdan deneyimlenebilirler; deneyimi oluşturup tanımlayan enerjinin aynısı bu tasarımların oluşumunda da tezahür eder. Keza biz de bu noktada ekonominin olabilirliğinin aynı zamanda ekonomi nesnelerinin olabilirliği de olduğunu söyleyebiliriz. İki nesne (töz, işgücü ya da herhangi türden bir hak) sahibi arasındaki, onları "ekonomik" ilişki denen ilişkiye, yani karşılıklı fedakârlığa sokan etkileşim, aynı zamanda bu nesnelerin her birini değer kategorisine yükseltir. Değerlerin ekonominin biçim ve hareketine dahil olabilmek için önce değerler olarak var olmaları gerektiği şeklindeki argümanın yarattığı mantıksal güçlük artık ortadan kalkmıştır. Bizimle şeyler arasındaki mesafe olarak adlandırdığımız o manevi ilişkinin önemi sayesinde ortadan kalkmıştır. Bu ilişki başlangıçtaki öznel duygu durumunu (1) bir arzulayan özne ve (2) onun karşısında, artık değer yüklü hale gelmiş bir nesne halinde ayrıştırır. Ekonomik alanda, bu mesafe mübadele yoluyla, yani engellerin, kısıtlamaların ve kendi kendini inkârın iki yönlü işleyişiyle üretilir. Nitekim ekonomik *değerler*, değerlerin *ekonomik* karakterini belirleyen karşılıklılık ve gerekliliğin aynısı sayesinde ortaya çıkarlar.

Mübadele iki verme ve alma sürecinin toplanmasından ibaret değildir. Yeni bir şeydir daha çok. Mübadele üçüncü bir süreç oluşturur, bu

iki sürecin her birinin diğerinin aynı anda hem nedeni hem de sonucu olduğu zaman ortaya çıkan bir şey. Bu süreç sayesinde, bir nesne uğruna kendini inkâr etmenin zorunlu oluşunun o nesneye yüklediği değer, ekonomik bir değer haline gelir. Eğer değer genelde engeller, feragatler ve fedakârlıkların arzu ile tatmini arasına koydukları arada meydana geldiği doğruysa ve eğer mübadele süreci bu karşılıklı koşullanmış alma-vermeden ibaretse, belli bir nesnenin belli bir özne için önceden bir değer kazanmış olmasından bahsetmeye gerek yoktur. Bu değer-kazandırma için gereken şey, tam da mübadele ediminin kendisinde gerçekleşir. Gerçek bir ekonomik sistemde şeylerin değeri mübadeleye girdikleri zaman belli olur. Şurada anlaşılmı: Değer ve mübadele kavramlarının içsel, sistematik anlamlarından bahsediyoruz burada. Tarihsel fenomenlerde bu anlam ancak çok temel bir manada yahut onların ideal anlamı olarak var olur. Tarihsel-kökensel anlamda fiilen içinde var oldukları biçimden değil, nesnel-mantıksal bir anlayış düzlemine yansıtıldıkları zaman büründükleri biçimden bahsediyorum...

İlkel Mübadele

Bir başka gözlem de mübadelenin hiçbir surette önceden belirlenmiş bir tasarım, değerlerin nesnel eşitliği tasarımı tarafından koşullanmadığını öğretir bize. Çocukların, zorlantılı kişilerin ve de (göründüğü kadarıyla) ilkel halkların mübadeleyi yürütme tarzları gözlemlendiğinde, bunların bir an şiddetli bir arzu hissettikleri bir nesne uğruna (genelde başka insanlar ya da daha sonra sakın kafayla düşündüklerinde bizzat kendileri ödenen bedeli çok fazla bulacak olsun olmasın) ellerinde ne varsa verebildikleri görülür. Bunun, her mübadelenin öznenin bilincinde avantajlı bir şey olarak görülmesi gerektiği hükmüyle çelişmemesinin nedeni, bütün bu eylemin öznel olarak, *mübadele nesnelerinin eşitliği ya da eşitsizliği meselesinin dışında* kalıyor olmasıdır. Her mübadelenin öncesinde ille de kayıplarla kazançların tartılması gerektiği ya da hiç değilse sonuçta bu ikisi arasında bir denge oluşturulması gerektiği fikri, psikolojiden zerre nasibini almamış o rasyonalist öncüllerden biridir. Bu, kişinin kendi arzuları karşısında belli bir nesnellik takınmasını gerektirirdi ki demin bahsettiğimiz kişiler böyle bir nesnellığe sahip değildir. Gelişmemiş ya da akli fikri bir şeye takılmış durumda olan kişi, merak ve ilgisinin ani kabarması karşısında bir kıyaslama yapmak için gereken mesafeyi koyamaz. O anda sadece o şeyi istiyordur; bu yüzden başka bir şeyden vazgeçmek ona arzuladığı tatminin azalması gibi gelmez. Başka bir deyişle, bir bedel sayılmaz.

Çocuksu, toy, tezcanlı kişinin arzuladığı şeyi "ne pahasına olursa olsun" sahiplenirken büründüğü düşüncesizlik göz önünde bulundurulduğunda, eşdeğerlilik konusunda hüküm verme işi daha sonraki bir gelişmeymiş, hiçbir ölçü-tartı kaygısı gütmenden tamamlanmış bir dizi mübadele sonrasında yapılan bir şeymiş gibi geliyor bana. Onunla kıyaslanacak başka nesnelerin ortaya çıkmasına izin vermek için her şeyden önce o bülünüyle tek-yanlı, takıntılı arzunun, nesnenin fiilen ele geçirilmesi yoluyla yatıştırılması gerekir. Dolaysız çıkarlar ile terbiye edilmemiş ve dizginlenmemiş zihinde hüküm süren diğer bütün kavramlar ve değerlendirmeler arasındaki o muazzam vurgu farkı, değer hakkında, yani çeşitli arzu parçacıklarının birbirleriyle ilişkisi hakkında daha bir hüküm geliştirilmeden önce başlatır mübadeleyi. Değer eşdeğerliğiyle ilgili, gelişkin değer kavramları ve kayda değer bir özdenetim sonucunda ulaşılan yargıların, mübadele ediminden önce geliyor olması bizi aldatmasın. Burada, başka durumlarda da sık sık olduğu gibi, rasyonel ilişkinin psikolojik bakımdan bunun tam tersi mahiyet arz eden bir ilişki sonunda gelişmiş olması ve şeylerin göreceli değeri hakkında bir ders almamızı sonradan sağlayan şeyin de salt öznel itkilere dayanarak alışverişte bulunma deneyimi olması muhtemeldir. (Zihin alanında da *pros emas*, önce *phýseĩ*'dir.*)

Değer ve Bedel

Değer, tabiri caizse, bedelin evladıdır ve bunların özdeş olması gerektiği ifadesi de bir totolojidir. Yukarıdaki saptamaya atıfta bulunuyorum, yani tek tek her örnekte karşı taraflardan hiçbirinin belli koşullar altında elde edilen şeyin karşılığı olarak kendisine çok yüksek gelen bir bedeli ödemeyeceği saptamasına. Chamisso'nun şiirinde, eşkıya silahını çekip kurbanı saatini ve yüzüğünü üç kuruşa satmaya zorlar zorlamasına, ama işin aslına bakarsak, bu koşullar altında kurban hayatını başka türlü kurtaramayacağına göre mübadelede elde edilen şey ödenen bedele sahiden değer. Kendini fiilen içinde bulunduğu koşullarda, aldığı ücreti çalışmama tercih etmiş olmasa kimse açlık sınırında ücretler karşılığında çalışmazdı. Değer ile bedelin tek tek her durumda eşdeğerli olduğu iddiasındaki paradoksallık görüntüsü, başka tür değer-bedel eşdeğerliliği anlayışlarını da hesaba katıyor olmamızdan gelir.

Bu iki tür mülâhazanın sonucudur: (1) Mübadele işlemlerinin çoğunluğunu belirleyen ilişkilerin nispi istikrarı ve (2) hâlâ belirsiz değer ilişkilerini halihazırda var olan değer ilişkilerinin normlarına göre belir-

* Mealen şöyle denebilir: Zihin alanında da ifşa, öncelikle doğal yoldan olur. -ç.n

leyen analogiler. Bu ikisi birlikte şu fikri doğurur: Belli bir nesne ile şu ya da bu nesne mübadele içinde eşdeğerli ise, o zaman bu iki nesne ya da tanımladıkları nesneler halkası değerler skalası içinde aynı konuma sahip olacaktır. Bununla bağlantılı şu fikir de bu iki mülahazanın ürünüdür: Anormal koşullar yüzünden bu nesneyi skalanın daha aşağısında ya da yukarısında bulunan değerlerle mübadele etmek durumunda kalmışsak, bedel ile değer arasında uyumsuzluk olacaktır — hem de içinde gerçekleştikleri koşulları düşündüğümüzde bunların fiilen her zaman çakıştığını görsek bile. Değer ile bedelin, fiili ve tekil örneklerin normu haline getirdiğimiz, nesnel ve adil eşdeğerliliğinin, ancak belli tarihsel ve teknik koşullarda geçerli olduğunu ve bu koşullar değiştiğinde eşdeğerliliğin de hemen sırta kadem bastığını unutmamalıyız. Normun kendisi ile istisnai ya da standart diye tanımladığı durumlar arasında tür farkı yoktur: Sadece nicel bir fark vardır, deyim yerindeyse. Olağanüstü yüceltilmiş ya da aşağılanmış bir birey için "o aslında insan değil artık" deriz ya hani, onun gibi. İşin aslı, bu insan fikrinin sadece bir ortalama olmasıdır. İnsanların çoğunluğu o karakter seviyesine çıktığı ya da indiği anda normatif karakterini kaybedecek, o zaman insan türünün geneli için artık o seviyenin geçerli olduğu kabul edilecektir.

Bunu algılamak, pratikte ciddi bir geçerliliği olan, derin kökler salmış iki değer anlayışını birbirinden ayırmak için enerjik bir gayret sarfetmeyi gerektirir. Belli ölçüde gelişkin ilişkilerde bu anlayışlar üst üste binmiş iki düzeyde yerleşir. Standartlardan biri, toplumun geleneklerinden, alışkanlık haline gelmiş deneyimlerden, bütünüyle mantıklı görünen taleplerden; diğeri ise tek tek durumlardan, ânın gereklerinden, ortamın getirdiği kısıtlamalardan çıkarak oluşturulur. Bu ikinci alanda gerçekleşen hızlı değişimlere bakarken birincinin yavaş evrimini ve ikincinin yüceltimi sayesinde oluşmuş olmasını gözden geçiririz. O zaman da ikinci alan nesnel bir orantının ifadesi olarak ampirik bir geçerlilik kazanmış gibi görünür. Bu tür koşullarda gerçekleşen bir mübadelede, kayıp ve kazanç hisleri birbirlerini en azından dengelediğinde (zira aksi takdirde herhangi bir kıyaslama yapan hiçbir aktör mübadeleyi tamamına erdirmezdi) ama bu aynı değer hisleri bu genel standartlarla ölçüldüğü zaman birbiriyle bağdaşmadığında değer ile bedel arasında bir uyumsuzluk olduğundan bahsedilir. Bu en belirgin biçimde, neredeyse her zaman kol kola giden iki koşulda olur: (1) Tek bir değer niteliği ekonomik değer sayılıp bunun sonucunda da iki nesne için ancak içlerinde o temel değerden aynı miktarda barındırdıkları sürece eşit değerde oldukları hükmü verildiğinde ve (2) Sadece nesnel bir anlamda değil ahlaki bir zaruret olarak da iki değer arasında belli bir orantı olması beklendiğinde.

Mesela bütün değerlerdeki gerçek değer unsurunun, onlarda nesnelleşen, toplumsal olarak gerekli emek zamanı olduğu anlayışı, bu iki şekilde de uygulamaya konmuştur ve değeri bedelle bağıntılı olarak olumlu ya da olumsuz yönde salınır hale getiren, dolaylı ya da dolaysız olarak uygulanabilen bir standart sağlar. O tek *değer standardının* varlığı işgücünün en başta nasıl olup da bir değer haline geldiğini hiçbir surette göstermez. İşgücü, çeşitli malzemeler üzerinde çalışıp çeşitli ürünler imal ederek mübadele imkânını yaratmamış olsaydı ya da işgücünün kullanımı elde edilecek nimetler uğruna yapılan bir fedakârlık olarak algılanmasaydı bir değer haline gelmesi pek mümkün olmazdı. Demek ki emek enerjisi de değer kategorisine, ancak mübadele imkânı ve mübadelenin gerçekliği sayesinde bitişir; daha sonra emeğin kendisinin bu değer kategorisi *içinde* geri kalan içerik için bir standart sunar hale gelebilecek olmasının bu bakımdan önemi yoktur. Dolayısıyla işgücü aynı zamanda her değerın içeriği ise de, en başta değer biçimini ancak fedakârlık ile kazanç ya da kâr ile (burada daha dar anlamda ele alınan) değer arasındaki ilişkiye girerek kazanır.

Bedel ile değer arasında uyumsuzluk olan durumlarda, bu teoriye göre, taraflardan biri daha az dolaysızca nesnelleştirilmiş işgücü karşılığında daha fazla işgücü verir. Daha sonra, işgücünü içermeyen başka etkenler, fena halde acil bir ihtiyacın karşılanması, amatörce meraklar, sahtekârlık, tekel vs. gibi etkenler de söz konusu tarafın mübadeleyi tamamlamasını sağlar. Dolayısıyla, bu durumda, daha geniş ve öznel anlamda, değer-karşıdeğer eşdeğerliliği söz konusudur ve uyumsuzluğu mümkün kılmış olan tek norm, yani işgücü. kökeni itibariyle mübadeleden çıkan bir değer olma özelliğini yitirmez.

Sonuçta, mutlak değerın üretimi, nesnelerin öznel arzulanabilirliklerini izah eden özelliklerine bağlanamaz. Nesneleri ekonomik değerlere dönüştüren şey, arzuların kendi aralarındaki, mübadele içinde gerçekleşen ilişkilerdir daima. Değeri oluşturduğu farz edilen diğer unsur olan kıtlık konusunda ise bu mülâhaza daha dolaysız biçimde geçerlidir. Hatta mübadele, bir mal kıtlığından kaynaklanan olumsuz bir durumu iyileştirmeye, yani öznel perhiz miktarını eldeki arzı paylaştırarak mümkün olduğunca azaltmaya yönelik bireylerarası bir girişimden başka bir şey değildir. Kıtlık değeri denen şey (haklı olarak eleştirilmiş bir terimdir bu) ile mübadele/değişim değeri arasındaki evrensel bağıntı dolaysız olarak buradan çıkar.

Gelgelelim, bizim için bu bağlantı ters yönde daha önemlidir. Demin de vurguladığım gibi, malların kıt olması, söz konusu kıtlığı bir şekilde değiştiremediğimiz takdirde bizi onlara değer vermeye yöneltmeyecektir. Kıtlık ancak iki şekilde değiştirilebilir: mal arzını artırmak için

emek harcayarak ya da birey en çok hangi nesneleri arzuluyorsa onların kıtlığını azaltabilmek için zaten sahip olunan nesnelerden vazgeçerek. Dolayısıyla onlara yönelik arzularla bağlantılı mal kıtlığının mübadeleyi nesnel olarak koşullandığı, ama kıtlığı bir değer faktörü haline getiren tek şeyin mübadele olduğu söylenebilir. Birçok değer teorisinin yanı sıra, fayda ve kıtlık veri alındığında, ekonomik değer —yani mübadele sürecinin— sorgusuz sualsiz kabul edilen bir şey, bu öncüllerin kavramsal olarak zorunlu bir sonucu olduğunu varsaymalarıdır. Bunda kesinlikle yanılıyorlar. Çünkü bu koşullara, mesela çileci bir tevekkül eşlik ediyorsa ya da bu koşullar sadece kavgayı ya da soygunculuğu körükleyorsa —ki çoğunlukla görülen budur kuşkusuz— o zaman ortaya ekonomik değer de çıkmaz, ekonomik hayat da.

Etnoloji, ilkel halklar en acil günlük zorunluluklar ötesinde herhangi bir şeyle ilgilendikleri anda, ilkel kültürlerin değer anlayışlarına hayret verici bir keyfiliğin, ikircikliliğin ve uyumsuzluğun damgasını vurduğunu öğretiyor bize. Şimdi bu fenomene bir başka fenomenin, ilkel insanın ekonomik mübadeleden hazzetmemesinin neden olduğuna —en azından bu ikisi arasında bir bağlantı olduğuna— şüphe yoktur. Bu hazzetmemenin nedeni olarak muhtelif gerekçeler gösterilmiştir. İlkel insan nesnel ve genel kabul gören bir değer ölçüsünden yoksun olduğu için, ticaret yaparken sürekli kandırılmaktan korkmak durumundadır. Emegın her türlü ürünü kendisi tarafından ve kendisi için yaratıldığından onunla birlikte kişiliğinin bir parçasını da dışsallaştırır ve şer güçlere kendisini denetleme gücü veriyor olabilir. Doğada yaşayan insanların çalışmaktan hazzetmemeleri de aynı kaynaktan doğuyor olabilir. Burada da meşakkat ile semereyi dengeleyecek güvenilir bir ölçü yoktur; ayrıca doğanın kendisini aldatmasından da korkar. O daha doğayla sınıanmış ve düzenlenmiş bir mübadeleye girmeden ve böylece kendi edimlerini nesnelliğın mesafesi içine ve nesnellik kategorisine yerleştirmeden önce doğanın nesnel karakteri bütün o hesaba gelmezliği ve korkutuculuğuyla önünde dikilmektedir. Nesnelerle kurduğu ilişkilerin öznelliğine gömülü olduğu için, şeyi ve değerini nesnelleştirmeyi gerektiren mübadele —bireylerle olduğu kadar doğayla da girilen mübadele— ona netameli gelir. Hatta bir nesnenin nesne olduğunun bilincine ilk varıldığı an bir endişe hissini de beraberinde getiriyormuş, sanki bu farkındalıkla birlikte insan beninin bir kısmının kendisinden koparıldığını hissediyormuş gibidir adeta. Nesnelerin maruz kaldığı mitolojik ve fetişistik yorum da bunun ürünüdür — bu endişeyi koyutlayıp onu ilkel insanın anlayabileceği tek şekilde izah etmekle kalmayıp aynı zamanda da bu endişeyi gideren ve nesneleri insanbiçimleştirerek öznellikle uzlaşmaya tekrar yakınlaştıran bir yorumdur bu.

Temellük ve Mübadele Biçimleri

Bu durum sayısız fenomeni, en başta da soygunculuğun, istenen şeye hemen, keyfine göre ve normatif düzenlemelere tabi olmaksızın el koymanın doğallığını ve itibarını açıklamaya yardım eder. Homeros çağından çok sonra bile korsanlık Yunanistan'ın uç bölgelerinde meşru bir meşgale olarak görülmeyi sürdürmüştür. Hatta, birçok ilkel halk arasında silahlı soygun bir şeyi bedeli neyse ödeyerek almaktan üstün görülür. Bu bakış açısı anlaşılabilir: Mübadelede ve ödemede kişi nesnel bir norma tabidir; güçlü, özerk kişi bu norma uymak zorundadır ki çoğu zaman bunu yapmak içinden gelmez. Bu nedenle aristokratik, başına buyruk mizaçlı insanlar ticareti hor görürler. Gelgelelim, tam da bu nedenle, ticaret insanlar arasında barışçı ilişkileri destekler, çünkü ticaret yapan insanlar öznelerarası, tekbiçimli nesnelliği ve bu nesnelliğin kendilerinden yukarıda bir yere yerleştirdiği normatif düzeni tanırlar.

Tahmin edilebileceği üzere, soygunculuk ve armağan vermenin örneklediği salt öznel mülkiyet değiştirme tarzı ile bunun ticaretteki salt nesnel biçimi, yani şeylerin içerdikleri eşdeğerli değer parçalarına göre mübadele edildikleri biçim arasında çeşitli ara fenomenler bulunur. Karşılıklı armağan vermeye dayalı geleneksel örüntü bu ara biçimlerden biridir. Birçok halk, insanın bir hediyeği ancak karşılığında bir hediye verebiliyorsa kabul edebileceği fikrindedir — deyim yerindeyse, gecikmeli bir satın alma söz konusudur. Şark'ta sık sık olduğu gibi satıcının alıcıya bir şeyi "armağan" olarak gönderdiği mübadele tarzı bununla doğrudan bağlantılıdır — ama aldığıyla kıyaslanabilecek bir "karşı armağan" göndermeyen alıcının vay haline! Bu türden bir başka ara fenomen de evrensel "rica üzerine çalışma" formudur; acil ihtiyaç durumlarında komşular ya da eş-dost, çalışmaları karşılığı herhangi bir ödeme olmaksızın yardıma gelirler. Ama bu tür durumlarda çalışmaya gelenlere cömert bir konukseverlik göstermek ve mümkünse ziyafet çekmek yerleşik bir âdet haline gelmiştir; öyle ki mesela Sırlar bu tür gönüllü çalışma ekiplerinden ancak hali vakti yerinde olanların yardım isteyebileceğini söylerlermiş.

Şark'ta, hatta İtalya'nın birçok yerinde bugün bile, hem alıcıların hem de satıcıların öznel çıkarları üzerinde değişmez bir kısıtlama uygulayan sabit fiyat kavramına rastlanmaz. Bu gibi yerlerde herkes malını elinden geldiğince pahalıya satıp, elinden geldiğince ucuza mal alır. Mübadele münhasıran iki kişi arasındaki öznel alışverişten ibarettir. Mübadelelenin sonucu tarafların kurnazlığına, tamahkârlığına ve inatçılığına bağlıdır, nesnenin kendisine ve nesneyle fiyat arasındaki mutabakatla belir-

lenmiş ilişkiye değil. Roma döneminden kalma eşyalar alıp satan bir antikacının bana uzun uzun anlattığı gibi, bu koşullarda alımsatım işlemi, satıcının çok fazla istediği, alıcının da çok az verdiği bir süreçten ibarettir, ikisi de aşama aşama inip çıkarak en sonunda ortak bir noktada buluşurlar. Bu da nesnel olarak konmuş sabit liyatın özneler arasındaki pazarlıktan doğduğunu açıkça gösterir — bütün bunlar bütünüyle olmasa da ağırlıklı olarak mübadelenin hâkim olduğu bir ekonomiye mübadele-öncesi ilişkilerin karışmasından ibarettir. Mübadele unsuru çoktan oradadır, çoktandır değerler arasındaki nesnel bir olaydır — ama uygulamaya konuş biçimi hâlâ öznedir, tarzı ve içerdiği nicelikler de münhasıran kişisel nitelikler arasındaki ilişkiye bağlıdır.

Mübadelenin Kültürel Temelleri

Bütün ilk dönem kültürlerinde dinî formların, yasal garantilerin, çeşitli kamusal ve geleneksel teminatların ticarete destek vermiş olmalarının nihai sebebi de budur muhtemelen. Mübadelenin doğasının talep ettiği ama henüz nesnenin kendisiyle kurulan gerçek ilişkiler yoluyla tesis edilemeyen öznellik-aşırı unsuru bunlar sağlar. Şeyler arasında değer eşdeğerliği gibi bir şeyin olabileceği fikri ve mübadele yerleşiklik kazanmadığı sürece, iki birey hiçbir surette kendi aralarında bir anlaşmaya varmaz. İşte bu yüzdendir ki bütün ülkelerde, hem de ortaçağın neredeyse sonlarına kadar, ticari işlemlerin alenen yapıldığını, öncelikle de geleneksel malların mübadele edilmesinde başvurulmuş ölçü birimlerinin kesin bir biçimde belirlendiğini ve herkesin bütün işlemlerde bunları kullanmaya mecbur olduğunu görüyoruz.

Bu tür bir nesnellik mekanik ve dışsaldır elbette, tek tek mübadele işlemlerinin bulunduğu alanın ötesinde yer alan saikler ve güçler tarafından desteklenir. Gerçekten yeterli bir nesnellik bu tür *a priori* belirlemeleri bir yana bırakır ve bu tür geleneksel formların hasır altına ittiği bütün tikellikleri hesaba katar. Ama her iki biçimin de niyeti ve ilkesi aynıdır: mübadeledeki değerlerin özneleraşırı bir yoldan belirlenmesi (bu değer sonraları daha nesnel ve içkin araçlarla belirlenecektir). Özgür ve bağımsız bireylerin sürdürdüğü mübadele, nesnel standartlara dayalı bir değer biçme anlayışını gerektirir, oysa önceki safhalarda mübadele toplum tarafından teminat altına alınmalı ve sabitlenmeliydi, zira aksi takdirde bireyler nesneleri değerlendirecek istikrarlı herhangi bir noktadan yoksun olurlardı. İlkel çalışmanın yönünün ve usullerinin toplumsal olarak düzenlenişini de şüphesiz aynı saik izah eder ve mübadele ile çalışma arasındaki özsel benzerliği, daha doğrusu çalışma kavramının mübadelenin kapsamına dahil edilmişliğini bir kez daha gösterir.

Nesnel olarak geçerli (teorik olduğu kadar pratik olarak da geçerli) şey ile bu şeyin toplumsal anlamı ve gördüğü itibar arasındaki muhtelif bağlantılar tarihsel olarak çoğunlukla şu şekilde de görünür: Toplumsal etkileşim, genişleme ve normatif düzen bireye adil olduğu sonradan nesnel olarak teyit edilen bir hayat üslubunun vakar ve istikrarını sunar. Nitekim çocuk bir açıklamaya içsel gerekçelerle değil kendisine durumu açıklayan kişilere güvendiği için inanır: Bir şeye değil, *birine* inanılır. Keza beğeniyle ilgili meselelerde de daha sonraları nesnenin kendisi hakkında estetik yargılarda bulunacak kadar şey öğrenene dek moda ya bağımlıyızdır, yani bir şeyleri yapma ve değerlendirmenin toplumsal olarak kabul görmüş bir yoluna. Nitekim, bireyin kendini aşma ve böylece hukuk, bilgi ve ahlak meselelerinde sağlam, istikrarlı, bireyüstü bir yönelim kazanması zorunluluğu da önce geleneğin zorlamasıyla tezahür eder. Genelde öznelere değilse de bireysel özneyi kuşkusuz aşan, başlangıçtaki bu vazgeçilmez toplumsal düzenlemenin yerine, *şeyler* hakkında edinilen bilgiler ve ideal normların kavranması sayesinde tedricen başka tipte bir standardizasyon geçer. Yönelimimiz için muhtaç olduğumuz dışsal unsurlar, bize gerçekliğin ve fikirlerin nesnel kesinliği olarak gelmeden önce daha kolay ulaşılabilir bir biçime, toplumsal genellik biçimine bürünürler.

Demek ki her türlü kültürel gelişim için geçerli olan bu anlamda, mübadele en başta, ta ki bireyler nesnelerle ve kendi değerleriyle mübadelenin koşullarını her durumda baştan belirleyebilecek kadar aşinalık kurana kadar toplumsal düzenlemelerle ilgili bir meseledir. Bütün gelişmemiş kültürlerde ticareti yönlendiren bu toplumsal ve yasal olarak belirlenmiş oranların, ancak daha önceleri bireyler arasında düzensiz ve değişken biçimlerde gerçekleşmiş olan sayısız alışverişin sonucunda ortaya çıkabileceği konusunda şüpheler olabilir. Gelgelelim bu itiraz, dil, âdet, yasa, din —kısacası, gruptan çıkan ve bir bütün olarak grubu düzene sokan bütün temel yaşam biçimleri— için ne kadar geçerli sayılabilirse, mübadele için de o kadar geçerli sayılabilir. Uzun bir süre bu biçimler de ancak bireylerin icatları olarak açıklanabilmişti, oysa bunlar en baştan heri şüphesiz bireylerarası oluşumlar olarak, birey ile kolektivite arasındaki etkileşimin ürünü olarak ortaya çıkmışlardır, yani kökenleri herhangi bir bireye bağlanamaz.

Toplumsal olarak düzenlenen mübadelenin öncelinin bireysel mübadele değil de, hiç de mübadele sayılamayacak bir mülk aktarımı biçimi, mesela soygun gibi bir şey olması pekâlâ mümkün bence. O zaman bireylerarası mübadelenin bir barış anlaşmasından öte bir şey olmadığı; hem mübadelenin hem de çeşitli düzenlemelere tabi mübadelenin ancak bundan sonra müstakil bir gerçeklik olarak ortaya çıktığı söylenebilir.

Komşularla, kadın satışını ve mübadelesini meşrulaştırıp düzenleyen egzogamik bir barış anlaşması yapılmadan önce ilkelerin evlenecek kadın çalmalarıyla bunun arasında bir benzerlik kurulabilir. Nitekim böylece devreye sokulan yepyeni evlilik biçimi hemen bireylerin tercihlerini sınırlandıran bir biçime bürünür. Burada bireyler arasında daha önce de bu türden ayrı düzenlemeler yapıldığını varsaymaya gerek yoktur, şunu söylemek daha doğru olacaktır: Toplumsal düzenleme, yeni evlilik biçimiyle bir ve aynı zamanda ortaya çıkar. Toplumsal olarak düzenlenen her ilişkinin tarihsel olarak, içeriği benzer olan ama sadece toplumsal olarak değil de bireysel olarak düzenlenmiş biçimlerde zuhur eden ilişkilerden gelişmiş olması gerektiğini düşünmek önyargıdır. Fenomenin önceli, *bütünüyle farklı türde* bir toplumsal biçimin içeriğinin aynı olması da olabilir pekâlâ. Mübadelenin öncelleri, yabancıların mülklerini sahiplenmenin öznel biçimleri, soygun ve armağan vermektir — tıpkı şefe verilen armağanların ve şefin verdiği cezaların vergilendirmenin ön-aşamalarını temsil etmesi gibi. Toplumsal düzenleme bu gelişim sırasında ulaşılan ilk öznellik-üstü imkân olarak ortaya çıkar ki bu da olgusal anlamda nesnellığe giden yolu hazırlar. Mübadelenin özü olan nesnellik koşulu, bireyler arasındaki özgür mülk aktarımı içinde, ancak bu önceki toplumsal düzenleme aşaması sayesinde gelişir.

Bütün bunlardan anlaşıldığı kadarıyla, mübadele kendine özgü bir sosyolojik yapı, bireylerarası yaşamın asli biçim ve işlevlerinden biridir. Şeylerin işe yararlık ve kıtlık adını verdiğimiz nitel ve nicel özelliklerinin mantıksal sonucu değildir hiçbir surette. Aksine, bu iki özelliğin de değer yaratıcı olarak sahip oldukları önem, mübadele önkabulüne bağlıdır. Bir kazanç uğruna yapılan fedakârlığı içeren mübadelenin herhangisi bir nedenle imkânsız olduğu durumda, böyle bir ilişki imkânı ortaya çıkana kadar arzulanan bir nesne ne derece kıt bulunuyor olursa olsun bu kıtlık onu ekonomik bir değere dönüştüremez.

Bir nesnenin bir birey için taşıdığı anlam sadece arzulanırlığından gelir daima. Zira bir nesne bizim için neyi gerçekleştirecek olursa olsun, tayin edici olan o nesnenin nitel karakteridir. Ona sahip olduğumuzda, onun türünde çok sayıda mı az sayıda mı numune olduğu ya da başka hiç numune olup olmadığı fark etmez. (Burada kıtlığın, az bulunurluğun kendisinin, eski posta pulları, biblolar, estetik ya da tarihsel değeri olmayan antika eşyalar vb. gibi nesneleri bizim için arzulanır hale getiren bir tür nitel özellik olduğu durumları dikkate almıyorum.) Bu arada, kelimenin dar anlamıyla keyif almakta önemli bir yeri olan farklılık hissinin koşulu, her yerde, nesnenin kıtlığı, yani her yerde ve her zaman keyfinin çıkarılamıyor olması olabilir. Ne var ki bu içsel psikolojik keyif alma koşulu pratik bir etken değildir, çünkü bu koşul kıtlığın aşılma-

sına değil de korunmasına, hatta artırılmasına yol açardı — ama durum bariz bir biçimde böyle değildir. Şeylerin keyfinin doğrudan nitelikleri üzerinden çıkarılması dışında tek önemli sorun ona giden yol sorunudur. Bu yol uzun ve zor olduğu, sabır, hüsrân, angarya, müşkülât, kendi kendini inkâr etme nöbetleri gibi fedakârlıkları beraberinde getirdiği sürece, nesneye "kıt" deriz. Bunu dolaysızca da ifade edebiliriz: Şeyleri elde etmek o şeyler kıt olduğu için zor değildir, bu şeyler onları elde etmek zor olduğu için kıtılırlar. Bazı malların arzının onlara yönelik bütün arzularımızı karşılayamayacak kadar az olması şeklindeki değişmez dışsal olgu tek başına önemli olmayabilir. Nesnel anlamda kıt ama terimin ekonomik anlamında kıt olmayan birçok şey vardır. Bu anlamda kıt olmaları bütünüyle, onları elde etmek için ne ölçüde enerji, sabır ve adanmışlık gerektiğine, yani pek tabii ki nesnenin arzulanır olduğunu varsa-yan fedakârlıklara bağlıdır.

Nitekim değeri oluşturan unsur ulaşma güçlüğüdür, yani mübadele- nin içerdiği fedakârlığın büyüklüğüdür. Kıtlık bu unsurun sadece dış görünüşünü, sadece onun nicelik biçiminde nesneleşmesini oluşturur. Tek başına kıtlığın sadece olumsuz bir özellik, yoklukla nitelenen bir varlık olduğu sık sık gözden kaçırılır. Ne var ki var olmayan bir şey işlevsel de olamaz. Her olumlu sonuç olumlu bir özellik ve gücün evladıdır, olumsuz özellik olumlunun gölgesinden ibarettir. Gelgelelim bu somut güçlerin mübadelenin tek bileşenleri olduğu açıktır. Burada bireylerle ilgilenmiyoruz diye bu somutluk veçhesi hiçbir şekilde azalıyor değildir. Şeyler arasındaki göreliliğin kendine özgü bir özelliği vardır: Bireyin ötesine uzanmayı gerektirir, sadece bir çoğulluk içinde ayakta kalır, ama yine de sırf kavramsal bir genelleme ve soyutlamadan ibaret değildir.

Görelilik ile toplum arasındaki derin ilişki (ki göreliliğin insanlık denen malzeme karşısında en dolaysız biçimde gözler önüne serilmesidir bu ilişki) şöyle ifade edilir: Toplum tekillikler-üstü ama yine de soyut olmayan yapıdır. Bu kavram sayesinde tarihsel hayat ya salt bireyler ya da soyut genellikler üzerinden gitmek zorunda kalma alternatiflerinden kurtulur. Toplum, aynı anda somut bir hayatıyete de sahip olan genelliktir. Şeylerin göreliliğinin ekonomik gerçekleşimi olarak mübadelenin toplum için taşıdığı benzersiz anlama buradan da bakılabilir. Mübadele, bireysel şeyi ve onun birey için taşıdığı anlamı tekelliğinden koparıp, soyutluk alanına değil, etkileşimin canlılığı içine taşır, yani ekonomik değer alanına. Bir nesneyi kendine yeterli özellikleri açısından ne kadar yakından incelersek inceleyelim ekonomik değerini bulamayız. Çünkü bu ekonomik değer, münhasıran, her biri birbirini belirleyen ve her biri ötekine ondan aldığı önemi iade eden çeşitli nesneler arasında bu özellikler temelinde ortaya çıkan *karşılıklı ilişkiden* ibarettir.

Çatışma

1908

İLKESEL OLARAK ASLA TARTIŞMA KONUSU edilmemiştir çatışmanın (*Kampf*) sosyolojik önemi. Çatışmanın çıkar gruplarına, birleşmelere, örgütlenmelere neden olduğu ya da bunları değiştirdiği kabul edilir. Öte yandan, çatışmadan kaynaklanan ya da ona eşlik eden her türlü fenomenden bağımsız olarak çatışmanın bizatihi bir toplumlaşma biçimi olup olmadığı sorulacak olsa bu soru yaygın görüşe paradoksal gibi gelebilir. İlk bakışta laf olsun diye sorulan, cevabı kendi içinde yatan bir soru gibi gelir kulağa. İnsanlar arasındaki her türlü etkileşim bir toplumlaşma ise, çatışma —ne de olsa mevcut en canlı etkileşim biçimlerinden biridir ve üstelik, bir birey tarafından tek başına sürdürülmesi imkânsızdır— kesinlikle bir toplumlaşma olarak görülmelidir. Gerçekten de ayrıştırıcı etkenler —nefret, haset, muhtaçlık, arzu— çatışma nedenleridir; çatışma onlar yüzünden patlak verir. Nitekim çatışmanın amacı muhtelif ikicilikleri çözmektir; bir tür birliğe ulaşma yoludur, hatta bu yol çatışan taraflardan birinin yok edilmesinden bile geçebilir. Bir hastalığın en şiddetli semptomlarının, organizmanın kendini onların neden olduğu rahatsızlık ve zararlardan kurtarma çabasını temsil ediyor olmasıyla bunun arasında kabaca bir paralellik kurulabilir.

Ama bu fenomen o beylik "*si vis pacem para bellum*" (Barış istiyorsan, savaşa hazır ol) düsturundan çok daha ötede bir anlam taşır; epey genel bir şeydir, bu düstur da onun sadece özel bir durumunu tarif eder. Taraflar arasındaki gerilimi çatışmanın kendisi giderir. Barışı amaçlıyor olması, çatışmanın doğasının ifadelerinden sadece biridir. Özellikle bariz bir özelliğidir: birbirlerinin hem lehine hem de aleyhine işleyen unsurların sentezi. Her iki tür ilişki biçiminin de —karşıtlaşan ve örtüşen ilişki biçimleri— iki ya da daha fazla birey ya da grubun birbirleri kar-

şısındaki salt kayıtsızlığından bambaşka şeyler olduğu anlaşıldığında bu doğa daha açık seçik ortaya çıkar. Kayıtsızlık, ister toplumlaşmanın reddini, ister son noktasını içeriyor olsun, katıksızca olumsuz bir şeydir. Bu katıksız olumsuzluğun hilafına, çatışma olumlu bir şeyler içerir. Gelgelelim, olumlu ve olumsuz veçheleri bütünleşmiş durumdadır; birbirlerinden kavramsal olarak ayrılabilirler, ampirik olarak değil.

Çatışmanın Sosyolojik Önemi

Toplumsal fenomenler, çatışmanın bu sosyolojik olarak olumlu karakteri açısından bakıldığında yeni bir ışıktta görünürler. Özel bir bilim olan sosyolojinin konusunu (bireyin kendi başına ve nesnelerle ilişkileri bakımından ne olduğu değil de) insanlar arasındaki ilişkiler oluştuyorsa, o zaman bu bilimin geleneksel konularının onun sadece bir altbölümünü kapsadığı hemen görülür: Sosyoloji daha kapsamlıdır ve gerçekten bir ilkeyle tanımlanır. Bir zamanlar insan biliminin sadece iki tutarlı konusu varmış gibi görünüyordu: Bireysel birim ve bireylerin birimi (toplum); her türlü üçüncü birim mantıksal olarak dışlanıyordu. Bu anlayışta, çatışmanın kendisi —bu dolaysız toplumsal birimlere ne gibi katkılarda bulunuyor olursa olsun— inceleme alanına girmiyordu. Çatışma başlı başına bir fenomendi ve onu birlik kavramı başlığı altına yerleştirmek faydasız olduğu kadar keyfi bir hareket de olurdu, zira çatışma birliğin olumsuzlanması demektir.

Öyle görünüyor ki, insan ilişkileri bilimine dair daha kapsamlı bir sınıflandırmanın, bir birim oluşturan ilişkileri, yani tam anlamıyla toplumsal ilişkileri, birliği bertaraf eden ilişkilerden ayırması gerekiyor. Gelgelelim, tarihsel bakımdan gerçek her durumda her iki ilişkinin de bulunabileceğini kavramak gerekir. Birey kişiliğinin birliğini, münhasıran, kişiliğinin içeriklerini mantıksal, nesnel, dinî ya da ahlaki normlara tam tamına uydurarak kazanmaz. Aksine çelişki ve çatışma bu birliği önceledikleri gibi, var olduğu her anda bu birlik içinde işbaşındadırlar. Tam da söylendiği gibi, üyeleri arasındaki birbiriyle örtüşen ve birbirinden ayrılan eğilimlerin ayrılmaz biçimde iç içe geçmiş olmadığı hiçbir toplumsal birim yoktur muhtemelen. Mutlak biçimde merkezci ve uyumlu bir grup, katıksız bir "birleşme" ("*Vereinigung*") ampirik olarak gerçekdışı olduğu gibi, hiçbir gerçek hayat süreci de sergileyemez. Dante'nin Cennet Gülü'nde gördüğü azizler cemiyeti böyle bir grup olabilir, ama burada herhangi bir değişim ya da gelişim yoktur: oysa Rafael'in *Disputa* tablosundaki kutsal Kilise Babaları meclisinde, fiili bir çatışma olmasa da, en azından kayda değer bir haletiruhiye ve düşünce doğrultusu ayrışması gözlenir, bu grubun bütün canlılığı ve gerçekten

organik yapısı da buradan kaynaklanır. Evren nasıl herhangi bir biçime sahip olabilmek için "sevgiye ve nefrete", yani çekici ve itici güçlere ihtiyaç duyuyorsa, toplum da belirli bir şekle girebilmek için niceliksel bir uyum-uyumsuzluk, yardımlaşma-rekabet, elverişli-elverişsiz eğilimler oranına ihtiyaç duyar. Ama bu ihtilaflar hiçbir surette sadece sosyolojik zaaflar ya da olumsuz örnekler değildir. Belirli bir şekle sahip fiili toplum sadece başka olumlu toplumsal güçler sonucunda ve sadece olumsuz etkenler onlara köstek olmadığı müddetçe ortaya çıkıyor değildir. Bu yaygın anlayış son derece yüzeyseldir. Bildiğimiz haliyle toplum her iki etkileşim kategorisinin de ürünüdür, nitekim ikisi de bütünüyle olumlu şeyler olarak tezahür ederler.¹

1. Çok daha genel iki genel hayat anlayışı arasındaki karşıtlığın sosyolojik örneğidir bu. Yaygın görüşe göre, hayat daima birbirine karşı iki taraf içerir. Bunlardan biri hayatın olumlu yönüdür, tözü olmasa bile gerçek içeriğidir; oysa diğerinin anlamı bile yoktur ve hayatı oluşturabilmeleri için olumlu unsurlardan bu yokluğun çıkarılması gerekir. Mutluluk ile ıstırap, erdem ile kötülük, güçlülük ile yetersizlik, başarı ile başarısızlık arasındaki -olası bütün içerikler ile hayatın seyirindeki kesintiler arasındaki- ilişki hakkındaki yaygın görüş budur. Bu karşıt çiftlerle ilgili en önemli kavrayış farklı bir şeymiş gibi geliyor bana: Bütün bu kutupsal ayrışmaları *tek* bir hayatın parçaları olarak kavramamız gerekir; belli bir ideal açısından bakıldığında hiç var olmaması gereken ve salt olumsuz bir şey olan şeyde bile temel bir hayatîyetin nabzının attığını hissetmemiz gerekir; varoluşumuzun bütünsel anlamının *her iki* taraftan da serpilip gelişmesine izin vermemiz gerekir. Hayatın en kapsamlı bağlamı içine yerleştirildiğinde, tekil bir unsurken rahatsız edici ve yıkıcı olan şey bile bütünüyle olumludur; bir boşluk değil sırf ona verilmiş bir rolün yerine getirilmesidir. Nesnel ya da değer içeren bir bakış açısından bakıldığında bütün fenomenler birbirleriyle artılar ve eksiler, çelişkiler ve birbirini karşılıklı bertaraf etmeler olarak zıtlıyor gibi görünüyor olmalarına rağmen bunların hepsini hayatın birliğini oluşturan şeyler olarak görebilecek yüksekliğe çıkmak, hele hele bu yükseklikte her zaman kalabilmek bizim meşrebimize uygun değildir belki. Asıl varlığımızın, gerçek, nihai anlamımızın bu taraflardan biriyle özdeş olduğunu düşünmeye ve hissetmeye fazla yatkınızdır. Hayata iyimser ya da kötümser gözle bakıyor olmamıza göre, bunlardan biri gözümüze yüzeysel ya da arızı görünür, gerçek ve içsel olarak tutarlı bir hayatın ortaya çıkabilmesi için ortadan kaldırılması ya da atılması gereken bir şey gibi görünür. Her yerde, hayatın hem en kapsamlı hem de en mahrem alanlarında, kişisel, nesnel ve toplumsal alanlarda bu ikiciliğe gömülmüş durumdayızdır (söz konusu ikicilik şimdi yukarıdaki metinde ayrıntılı olarak ele alınacak). Birbirine mantıksal ve nesnel olarak karşı iki taraftan meydana gelen bir bütüne ya da birime sahip olduğumuzu veya böyle bir bütün ya da birim olduğumuzu düşünürüz ve kendimizdeki bu bütünlüğü bu taraflardan biriyle özdeşleştirir, diğer tarafın ise tam tamına bize ait olmayan ve en temel ve kapsamlı varlığımızı inkâr eden yabancı bir şey olduğunu düşünürüz. Hayat sürekli bu iki eğilim arasında hareket eder. Bunlardan birini demin anlattık. Diğer bütünün gerçekten bütün *olmasını* sağlar. Ne de olsa bu iki karşıtlıktan oluşmuş olan birliği, iki karşıtlık içinde de onların kesiştiği yerlerde de canlı tutar. Sosyolojik çatışma fenomeniyle bağlantılı olarak bu ikinci eğilimin hakkını vermek iyiden iyiye gereklidir, çünkü çatışma sahip olduğu toplumsal bakımdan yıkıcı kuvvetle bizlerde tartışılmaz görünen bir olgu izlenimi bırakır.

Birlik ve İhtilaf

Bu iki türlü etkileşimden birinin, diğerinin inşa ettiklerini yıktığını ve sonuçta ayakta kalan şeyin bu ikisi arasında yapılan çıkarma işleminin sonucu olduğunu savunan bir yanlış anlama var (halbuki aslında bunun daha ziyade ikisini toplama işleminin sonucu olarak adlandırılması gerekir). Bu yanlış anlama birlik kavramının ikili anlamından kaynaklanıyor muhtemelen. Birbirleriyle etkileşim halindeki bireylerin aralarındaki ihtilaf, ayrılık ve uyumsuzlukların tersine, aralarındaki mutabakat ve imtizaça (*concord*) "birlik" deriz. Ama kişiler, enerjiler ve biçimlerin bütünsel grup sentezine, yani bu grubun, hem tam manasıyla birleştirici (*unitary*) ilişkileri hem de ikici ilişkileri kapsayan nihai bütünlüğüne de "birlik" deriz. Nitekim "birleştirici" olduğunu düşündüğümüz grup fenomenini özgül olarak birleştirici görülen işlevsel bileşenlerle izah eder, bunu yaparken de terimin öteki, daha geniş anlamını göz ardı ederiz.

Buna mukabil "ihtilaf" ya da "karşıtlık"ın/itirazın da iki anlamı olması bu belirsizliği daha da artırır. İhtilaf olumsuz, yıkıcı karakterini belli bireyler arasında açığa çıkardığı için saf saf bütünsel grup üzerinde de aynı etkiyi yaratması gerektiği sonucuna varırız. Ne var ki, aslında tek başına ve belli bir yönde gidiyormuş gibi ele alındığında bireyler arasında olumsuz ve zarar verici bir hale bürünen bir şeyin, bu bireylerin bütünsel ilişkileri içinde de illaki aynı sonucu yaratması gerekmez. Zira çatışmaya ondan etkilenmeyen başka etkileşimlerle birlikte baktığımızda çok farklı bir tablo ortaya çıkar. Bu daha kapsamlı tabloda olumsuz ve ikici unsurlar, tikel ilişkiler üzerinde yaratabilecekleri yıkıma rağmen, bütünüyle olumlu bir rol oynarlar. Bütün bunlar bireylerin bir ekonomik birim içinde girdiği rekabette gayet açık görülür.

Gruptaki Bütünleştirici Kuvvet Olarak Çatışma

Burada, diğerlerine göre nispeten daha karmaşık durumlar arasında birbirine karşı iki tip vardır. Birincisi, karşımızda evli çift gibi küçük ama yine de üyeleri arasında sınırsız sayıda hayati ilişkiyi beraberinde getiren gruplar vardır. Belli bir miktar ihtilaf, iç farklılık ve dış münasaka, tam da son tahlilde grubu bir arada tutan unsurlarla organik biçimde bağlantılıdır; sosyolojik yapının birliğinden ayrılamaz. Bu sadece bariz başarısız evliliklerde değil, tahammül edilebilir ya da en azından tahammül edilen bir *modus vivendi*'yle nitelenen evliliklerde de geçerli-

dir. Bu evlilikler içerdikleri çatışma miktarı yüzünden "daha az" evlilik haline geliyor değillerdir: daha ziyade, aralarında o ayrılmaz miktarda çatışmanın da bulunduğu birçok unsurdan, onları neyseler o hale getiren belirli ve karakteristik birimleri geliştirmişlerdir. İkincisi, antagözmanın olumlu ve bütünleştirici rolü, yarattıkları toplumsal bölünme ve derecelendirmelerin keskinliğiyle ve özenle korunan saflığıyla belirginlik kazanan yapılarda da görülür. Nitekim, Hindu toplumsal sistemi sadece hiyerarşiye değil, doğrudan doğruya kastların birbirlerini karşılıklı olarak itmesine de dayalıdır. Düşmanlıklar grup içindeki sınırların tedricen ortadan kalkmasını önler, öyle ki mevcut koşulları sağlama almak için sık sık bu tür düşmanlıklar bilinçli olarak işlenir. Düşmanlıkların bunun ötesinde doğrudan sosyolojik bir verimlilikleri de vardır: Sınıflara ve gruplara sık sık karşılıklı konumlanma imkânı da sağlarlar: oysa düşmanlığın nedenlerine düşmanlık hissi ve ifadesi eşlik etmiyor olsaydı —düşmanlığın aynı nesnel nedenleri yürürlükte olsaydı bile— bu imkânı bulamazlardı ya da aynı şekilde bulamazlardı.

İtici (ve tek başlarına ele alındıklarında yıkıcı) enerjilerin ortadan kalkması her zaman daha zengin ve daha dolu bir toplumsal hayata yol açıyor değildir hiçbir suretle (borçların temizlenmesinin mülkün artmasına yol açmasının tersine); aksine grubun adeta işbirliği, muhabbet, yardımlaşma kuvvetlerinden ve çıkarlar arasındaki uyumdan yoksun bırakılması gibi farklı ve anlaşılmaz bir fenomene yol açar. Bu genelde, grubun biçimini, katılımcılarının karşılıklı konumlarını ve aralarındaki mesafeleri belirleyen ve bunu yol açtığı nesnel sonuçlardan basbayağı bağımsız olarak, sadece biçimsel bir gerilimler matrisi olarak yapan rekabet için geçerli olmakla kalmaz. Grubun, kendi üyelerinin tavırlarına bağlı olduğu yerlerde de geçerlidir. Örneğin, bir üyenin bir başka üyeye itirazı, sırf bu itiraz gerçekten tahammül edilmez insanlarla birlikte yaşamayı en azından mümkün hale getirdiği için bile, hiç de salt olumsuz bir toplumsal etken sayılmaz. Zorbalığa, keyfiliğe, aksiliğe, pervasızlığa isyan etme gücümüz ve hakkımız bile olmasaydı, karakterleriyle bize böyle acı veren insanlarla herhangi bir ilişki kurmaya katlanamazdık. Ümitsiz adımlar atmaya mecbur kalırdık — ve bunlar da ilişkiyi gerçekten bitirirlerdi ama "çatışma" yaratmazlardı belki. Sadece baskı, itirazla karşılaşmadığında ve sakince sineye çekildiğinde genelde arttığı için değil (gerçi burada bu şart değildir), aynı zamanda tıpkı farklı psikolojik koşullarda aşağılanma ve sabrın yaptığı gibi baskının bize bir iç

* Lat. Kelime kelime çevrildiğinde, hayat tarzı anlamına gelen bu terim, araların da bir anlaşmazlık olan iki tarafın, hayatlarını bu anlaşmazlığı çözmeden, bir kenarda bırakarak sürdürmeleri için kullanılır. —Ç.N.

tatmin, oyalanma imkânı, rahatlık vermesinden dolayı da. İtirazımız, bütünüyle koşullarımızın kurbanı olmadığımızı hissettirir bize. Gücümüzü bilinçli olarak kanıtlamamızı sağlar ve böyle bir düzeltici olmasaydı, ne pahasına olursa olsun geri çekileceğimiz koşullara hayatiyet ve karşılıklılığı da ancak bu şekilde kazandırır.

İtiraz gözle görülür bir başarı kazanmadığında, dışa çıkmayıp sadece üstü kapalı kaldığında bile bu amacı gerçekleştirir. Pratikte pek bir sonucu olmasa bile yine de (hatta bazen ilişkinin *her iki* tarafı için de) bir iç denge kazanılmasını sağlayabilir, teskin edici bir etki uygulayabilir, sanal bir güç hissi üretebilir ve bu sayede dışarıdan bakan gözlemcinin genelde nasıl olup da devam ettiğine şaşıttığı ilişkileri kurtarabilir. Bu tür durumlarda, itiraz ilişkinin kendi içindeki bir unsurdur; ilişkinin varlığının öbür nedenleriyle bünyevi olarak iç içe geçmiştir. İlişkiyi korumanın bir *aracı* olmakla kalmaz, fiilen bu ilişkiyi kuran somut işlevlerden biridir de. İlişkiler bütünüyle dışsal olduklarında ve aynı zamanda pratikte pek bir önemleri de olmadığında, bu işlev, ilişkinin *örtük* biçimindeki çatışma tarafından, yani itici bulma ve karşılıklı yadırgama ve tiksinti hisleri tarafından karşılanır; söz konusu hisler, ne vesileyle olursa olursa daha yakın bir temasa girildiğinde anında düpedüz nefrete ve kavgaya dönüşürler.

Bu tiksinti olmasaydı, herkesi her gün sayısız başka insanla temasa geçiren modern şehir hayatının ne şekle bürünebileceğini hayal bile edemezdik. Şehirdeki etkileşimin bütün iç örgütlenmesi, hem en kısa süreli hem de en kalıcı türden sempati, kayıtsızlık ve tiksintilerden oluşan son derece karmaşık bir hiyerarşiye dayalıdır. Bu kompleks içinde kayıtsızlığın alanı nispeten sınırlıdır. Psikolojik faaliyetlerimiz başka bir insandan gelen ve belli bir his taşıyan hemen her izlenime cevap verir. Bu hissini bilinçaltı, geçici, değişken tabiatı onu kayıtsızlığa indirgermiş gibi görünse de bu sadece *görünüşte* böyledir. Aslında, sayısız çelişik uyarımın muğlaklığı bize nasıl dayanılmaz gelecekse, bu tür bir kayıtsızlık da bize o denli gayritabii gelecektir. Şehrin bu iki tipik tehlikesine karşı da antipati korur bizi; antipati somut antagonizmanın hazırlık safhasıdır ve onlarsız şehirli bir hayat süremeyeceğimiz mesafeleri ve tiksintileri o yaratır. Antipatinin kapsamı ve bileşimi, ortaya çıkış ve ortadan kayboluş ritmi, antipatiyi tatmin eden biçimler, düzanlamda daha birleştirici nitelikteki unsurlarla birlikte, indirgenmez bütünselliği içinde metropoliten yaşam biçimini yaratır; bu yaşam biçiminde ilk bakışta ayrışma gibi görünen şey, aslında onun temel birleşme biçimlerinden biridir.

Toplumsal İlişkilerde Homojenlik ve Heterojenlik

Çatışma ilişkileri kendi başlarına değil, ancak birleştirici kuvvetlerle işbirliği halindeyken toplumsal bir yapı üretirler. Somut, yaşayan bir birim olarak grubu ancak ikisi birlikte oluştururlar. Bu bakımdan, çatışma sosyolojinin fiili hayatın karmaşıklığı içinden soyutladığı diğer bütün ilişki biçimlerinden pek farklı değildir. Ne sevgi ne işbölümü, ne iki kişinin bir üçüncü karşısında takındıkları ortak tavır, ne dostluk, ne tarafgirlik ne de üstlük veya tabiyet tek başına fiili bir grup üretmeye ya da böyle bir grubu sürekli olarak ayakta tutmaya yeter. Yine de bunun böyle görüldüğü yerlerde, tek bir ad verilen süreç aslında birbirinden ayırt edilemeyecek birkaç ilişki biçimini içerir. Bilimsel analiz temel birimlerin özgül bağlayıcı gücünü belirleyene kadar tatmin olmasa bile, insan doğası bireyin bir başka bireye sadece bir iple bağlanmasına izin vermez.

Ama bütün bu analitik faaliyet kelimenin daha yüksek ve görünüşte ters bir anlamında bütünüyle öznelde belki de: Belki bireyler arasındaki bağlar genellikle gerçekten gayet homojendir de zihnimiz bunların homojenliğini kavrayamıyordur. Tam da birçok farklı içerikle beslenen zengin ilişkilerin kendisi, bu gizemli homojenliğin farkına varmamızı sağlamaya teşnedir: Yapmamız gereken şeyse bunu birbirini kısıtlayan ve değiştiren birkaç bağlayıcı kuvvetin çarpanı (*co-efficiency*) olarak temsil etmek ve nesnel gerçekliğin çok daha basit ve çok daha tutarlı bir yoldan ulaştığı tabloya bu sayede ulaşmaktır. Ama bizler nesnel gerçekliğin izlediği bu yolu zihinlerimizle, istesek bile izleyemeyiz.

Birey içindeki süreçler de, ne de olsa, bununla aynı türdendir. Her an öyle karmaşıktırlar ve öyle çok farklı farklı ve çelişik salınım içerirler ki bu süreçleri psikolojik kavramlarımızdan herhangi bir tanesiyle adlandırmak her zaman hatalı ve hatta yanıltıcı olur. Zira bireysel hayatın anları da birbirlerine asla tek bir iplikle bağlanmazlar — analitik düşüncenin, ruhun ulaşamadığı birliği konusunda yarattığı tablo budur. Kendi kendimize karışık hisler olarak, birçok dürtünün alışmaları olarak, zıt duyumların rekabeti olarak temsil etmek zorunda kaldığımız şeylerin çoğu kendisiyle bütünüyle tutarlıdır muhtemelen. Ama hesapçı zekâ genellikle böyle bir birliğin paradigmasından yoksundur ve onu birkaç unsurun sonucu olarak yorumlamak durumundadır. Bazı şeyler bizi aynı anda hem itip hem çektiğinde; belli bir eylemde soylu ve aşağılık karakter özellikleri birbirine karışmış gibi görüldüğünde; belli bir kişi hakkındaki hissiyatımız saygı ve dostluğu ya da babacan, anaç ve erotik itkileri veya etik ve estetik değerlendirmeleri içerdiğinde — o zaman bu

fenomenler kendi içlerinde, gerçek psikolojik süreçler olarak, genellikle homojendirler. Sadece biz onları doğrudan doğruya adlandıramıyoruzdur. Bu nedenle, çeşitli analojilere, önceki (*antecedent*) güdülere, dışsal sonuçlara başvurarak onları birçok psikolojik unsurun ittihati haline getiririz.

Bu doğruysa, o zaman birçok birey arasındaki görünüşte karmaşık ilişkilerin de aslında çoğunlukla bir bütün olması gerekir. Örneğin, bir araya gelmiş iki birey arasındaki ilişkiyi niteleyen mesafe bize (onlar arasında çok daha fazla yakınlık yaratması gereken) bir sevginin ve (onları birbirinden bütünüyle ayırması gereken) bir tiksintinin ürünüymiş gibi görünebilir; bu iki his birbirini sınırladığından sonuçta ortaya gözlemlendiğimiz mesafe çıkar. Ama bu bütünüyle yanlış olabilir. İlişkinin kendisinin iç temayülü tam da bu mesafe olabilir; deyim yerindeyse, ilişki temelde, biri daha yüksek, öbürü daha alçak iki sıcaklığın dengesi olarak ortaya çıkmayan bir sıcaklığa sahiptir. İki kişi arasında var olan üstünlük ve telkin miktarını çoğunlukla bu kişilerden birinin sahip olduğu (aynı zamanda belli bir zayıflığın da azalttığı) gücün ürünü olarak yorumlarımız çoğunlukla. Böyle bir güç ve zayıflık gerçekten var olabilse de, bunların ayrılığı reel ilişkide çoğunlukla tezahür etmez. Aksine, ilişki, onu oluşturan unsurların topyekûn mahiyeti tarafından belirleniyor olabilir, bizler de bu ilişkinin dolaysız karakterini ancak geri dönüp bakma imtiyazına sahip olabildiğimizde analiz ederiz.

Erotik ilişkiler bunun en sık karşılaşılan örneklerini sunar. Bu tür ilişkiler sevgi ve saygının ya da saygısızlığın; sevgi ve bireylerin aralarında var olduğunu hissettikleri uyumun ve aynı zamanda birbirlerini zıt özellikleri yoluyla tamamladıklarının bilincinde oluşlarının; sevgi ve tahakküm etme isteği ya da bağımlılık ihtiyacının ibrişimlerinden örülmüş gibi gelmez mi bize sık sık? Ama gözlemci ya da katılımcının böyle, iç içe geçmiş iki eğilim şeklinde ikiye ayırdığı şey gerçekte sadece bir şey olabilir. Fiilen var olduğu şekliyle ilişkide, birinin topyekûn kişiliği diğerinin üzerinde eylemde bulunur. İlişkinin gerçekliği, o var olmasaydı ilişkinin katılımcılarının hiç değilse birbirlerinde saygı ya da sempati (ya da bunların zıttını) uyandıracığı gibi bir düşünceye dayanmaz. Bu tür ilişkileri sık sık karma hisler ya da karma ilişkiler olarak adlandırırız, çünkü bir bireyin niteliklerinin öbürü üzerindeki etkilerini, *sanki* bu nitelikler *yaltıulmuş bir halde* etkide bulunuyormuş gibi yorumlarız, halbuki mevcut haliyle ilişki içinde *yapmadıkları* şey tam da budur. Bütün bunlar bir yana, hisler ve ilişkiler "karışımı" tabiri, bundan bahsetmekte bütünüyle haklı olduğumuz durumlarda bile, her zaman sorunlu bir tabir olarak kalır. Mekânsal olarak temsil edilen bir süreci psikolojik koşulların çok farklı alanına aktarmak için şaibeli bir simgecilik kullanır.

Demek ki bir grup içinde yöndeşen ve ayrışan akımların oluşturduğu söylenen karışım karşısındaki durum muhtemelen çoğunlukla budur. Yani, yapı *sui generis*,* güdülenimi ve biçimi de kendiyle bütünüyle tutarlı olabilir ve biz de ancak tanımlayıp anlayabilmek içindir ki biri monist, diğeri antagonist iki eğilimden yola çıkarak onu, *post factum*,** bir araya getiririz. Yahut bu ikisi gerçekten vardır, ama ancak ilişkinin kendisinin doğmasından *önce* vardır adeta. İlişkinin kendisi içinde kaynaşmış, ikisinin de kendi ayrı, yalıtılmış gücünü hissettirmedeği organik bir birlik haline gelmişlerdir.

Bu olgu çelişkili eğilimlerin gerçekten de ayrı ayrı yan yana var oldukları ve bu yüzden de genel durum içinde her an tanınabildikleri sayısız örneği ihmal etmemize yol açmamalı. Tarihsel gelişimin özel bir biçimi olarak, ilişkiler bazen ilk aşamalarında yöndeşen ve ayrışan kuvvetlerin ayrışmamış bir birliğini sergilerler; bu kuvvetler ancak daha sonra ayrılıp tam bir belirginlik kazanırlar. Orta Avrupa saraylarında, on üçüncü yüzyıla kadar, prenze hizmet eden bir tür konsey oluşturan ve sarayda onun konukları olarak yaşayan soylulardan oluşan sabit yapılar görürüz; ama aynı zamanda, neredeyse bir zümre gibi, soyluluğu temsil ederler ve prenze *karşı* bile bu zümrenin çıkarlarını korumaları gerekir. Bu soyluların bir yandan genelde idaresi altında hizmet verdikleri kralinkilerle ortak çıkarlarını savunurken bunun karşısında bir zümre olarak kendi haklarını da kollamaları, söz konusu konseylerde sadece yan yana ama ayrı ayrı olarak değil onunla sıkı sıkıya kaynaşmış bir halde bulunmaları gözlemlenen bir olgudur; bu unsurlar bize şu anda ne kadar bağdaşmaz görünürse görünsün bu konum büyük olasılıkla gayet tutarlı görülüyordu. O dönemin İngilteresi'nde baronların parlamentosu daha geniş kraliyet konseyinden henüz pek ayrışmış değildir. Bağlılık ve eleştirel, hatta partizanca muhalefet hâlâ tohumu andıran bir birlik içinde bir aradadır. Genelde sorun, görevi gittikçe karmaşıklaşıp dolaşık bir hale bürünen grup içindeki denge meselesini çözmek olan kurumların billurlaşması olduğu sürece, kuvvetlerin bütünün yararına yaptığı işbirliğinin muhalefet, rekabet ve eleştiri biçimine mi yoksa açık bir birlik ve uyum biçimine mi büründüğü çoğunlukla belli değildir. Nitekim en başta bir ayrışmamışlık safhası yaşanır; daha sonraki ayrışmış safhadan bakıldığında mantıksal olarak çelişkili görünen ama örgütlenmenin gelişmemiş haliyle bütünüyle tutarlı olan bir ayrışmamışlıktır bu.

Öznel ya da kişisel ilişkiler çoğunlukla bunun tersi bir şekilde gelişir. Zira muhabbetin ya da husumetin tayin edici önemi, genellikle kül-

* Lat. Kendine özgü, nevi şahsına münhasır. —ç.n.

** Lat. Eylem gerçekleştirildikten sonra. —ç.n.

türel dönemlerin başlarında nispeten daha büyüktür. Kişiler arasındaki iki arada bir derede kalan, muğlak ilişkiler —akıbeti nefret olabileceği gibi kolayca sevgi de olabilecek. ya da daha ayrılmamış bir karakterde olduğu bazen bu ikisi arasındaki gidiş gelişten bile anlaşılabilen loş bir duygu durumundan beslenen ilişkiler— genellikle toyluk dönemlerinden çok olgunluk ve aşırı olgunluk dönemlerinde görülür.

Bir Toplumlaşma Unsuru Olarak Antagonizma

Antagonizma kendi başına toplumlaşma üretmese de toplumlaşmada hemen her zaman mevcut olan bir sosyolojik unsurdur. Oynadığı rol sonsuzca, yani bütün yöndeş/uyumlu unsurları bastırma noktasına kadar artabilir. Nitekim sosyolojik fenomenleri ele alırken, bir ilişkiler hiyerarşisiyle karşılaşırız. Etik kategoriler genelde sosyolojik unsurları elverişli ve bütünlüklü bir biçimde yalıtmaya pek uygun kalkış noktaları olmasalar da bu hiyerarşi etik kategoriler açısından da inşa edilebilir. Bireysel iradelerin eylemlerine eşlik ettiğini düşündüğümüz değer-hisleri belli diziler halinde gruplaşır. Ama bu diziler ile nesnel-kavramsal bakış açılarına göre oluşturulmuş toplumsal ilişki kurguları arasındaki ilişki bütünüyle rastlantısaldır. Etik bir tür sosyoloji olarak tasavvur edilirse en derin ve en güzel içeriğinden mahrum bırakılmış olur. Bireyin ruhunun kendi içinde ve kendi için yaptığı, bireyin dışsal ilişkilerine hiçbir surette dahil olmayan davranışları kastediyorum: Sadece kendi kurtuluşuna ya da mahvına hizmet eden dinî davranışlarını; bilgi, güzellik, anlam gibi nesnel değerlere duyduğu, başka insanlarla kurulan her türlü bağı aşan bağlılığı. Ne var ki uyumlu ve hasmane ilişkilerin iç içe geçmesi, sosyolojik ve etik dizilerin örtüştüğü bir durum yaratır. Bu durum, A'nın B'nin yararına yaptığı eylemle başlar, A'nın kendi yararına B sayesinde yaptığı ve B'ye ne faydası ne de zararı dokunan eyleme geçer, en sonunda da A'nın B'ye zarar verme pahasına yaptığı bencil eylemine dönüşür. Bütün bunlar, tabii ki nadiren aynı şekilde ve aynı oranlarda da olsa, B tarafından da tekrar edilir ve insan ilişkilerindeki sayısız yöndeşme ve ayrışma karışımı bu şekilde ortaya çıkar.

Elbette diğer bütün unsurları dışlıyor gibi görünen çatışmalar vardır —örneğin hırsız ya da cani ile kurbanı arasındaki çatışma. Bu tür bir kavga sadece imhayı amaçladığında, birleştirici unsurların payının neredeyse sıfır olduğu o marjinal suikast durumuna yaklaşır. Gelgelelim en ufak da olsa bir kaygı, şiddete konan herhangi bir sınır söz konusuysa, sırf şiddetin sınırlanması babında da olsa bir toplumsallaştırıcı etken ortaya çıkmış demektir. Kant savaşıyan tarafların birbirlerine karşı kullandıkları olası araçlara hiçbir sınırlama koymadıkları her savaşın, sırf

psikolojik nedenlerle de olsa zorunlu olarak bir imha savaşı haline geldiğini söylemişti. Zira taraflar hiç değilse suikast düzenlemekten, verdikleri sözleri tutmaktan ve vatana ihaneti kışkırtmaktan imtina etmezlerse, düşmanın gözündeki güven duygusunu yok etmiş olurlar ki savaşın ardından bir barış anlaşmasının yapılabilmesini mümkün kılan tek şey de bu güvendir. Açık şiddet aşaması yerini başka herhangi bir ilişkiye bıraktıktan sonra aradaki düşmanlığa bir ortaklık unsurunun sızması neredeyse kaçınılmazdır, bu yeni ilişki iki taraf arasındaki husumet miktarını hiçbir biçimde azaltmış olmasa bile bu böyledir. Lombardlar altıncı yüzyılda İtalya'yı fethettikten sonra, fethettikleri insanlara topraktan elde edilen mahsulün üçte birini haraç olarak verme zorunluluğu getirmişler, bunu da fatihler arasındaki tek tek her bireyin fethedilenler arasındaki belli bireylerin ona ödediği haraca bağımlı olacağı bir şekilde yapmışlardı. Bu durumda, fethedilenlerin, kendilerini ezenlere duydukları nefret en az savaş sırasında olduğu kadar, hatta belki de daha güçlü olabilir ve fatihlerden de aynı yoğunlukta karşılık görüyor olabilir — ya bizden nefret edenlere karşı duyulan nefret içgüdüsel bir koruma önlemi olduğu için, ya da, gayet iyi bilindiği gibi, acı çekmelerine neden olduğumuz kişilerden çoğunlukla nefret ettiğimiz için. Yine de durum bir ortaklık unsuru da içeriyordu. Düşmanlığı yaratmış olan durumun ta kendisi —Lombardların yerlilerin girişimlerine zorla iştirak etmesi— aynı zamanda inkâr edilmez çıkar örtüşmelerine de yol açmıştı. Uyuşmazlık ve uyum ayrılmaz biçimde iç içe geçmiş ve düşmanlığın içeriği fiilen gelecekteki ortaklığın tohumunu atmıştı.

Bu biçimsel ilişki en yaygın olarak, hapsedilen düşmanın —imha edilmek yerine— köleleştirildiği durumda gerçekleşir. Kölelik sıklıkla mutlak iç düşmanlık ucunu temsil etse bile, yine de bir kez ortaya çıktıktan sonra sosyolojik bir durum yaratır ve dolayısıyla sık sık da etkisi hafifler. Karşıtlıklar sadece şiddet içeren bir önlem olarak değil, tam da önemsizleştirmek için, antagonizmanın belli bir sınıra ulaştıktan sonra boşunalarının farkına vararak ya da gücü tükenerek sona ereceği beklentisiyle kışkırtılabilir. Bazen monarşilerin kendilerine muhalefet eden güçlere lider olarak prensler sunmasına (mesela Gustavus Vasa gibi) yol açana benzer nedenlerle de yapılabilir bu. Bu politika muhalefeti güçlendirir şüphesiz; aksi takdirde ondan uzak duracak unsurlar bu yeni denge yüzünden muhalefete dahil olurlar; ama aynı zamanda muhalefet böylece belli sınırlar içinde tutulmuş olur. Yönetim, muhalefeti görünüşte kasten güçlendirirken, aslında bu gönül alıcı tedbir sayesinde onu zayıflatmaktadır.

Bir başka sınır durum da sırf kavgaya etme hırsının yarattığı kavgalar-mış gibi görünüyor. Eğer çatışmaya bir nesne, bir şeye sahip olma ya da

onu denetleme isteği, öfke ya da intikam neden oluyorsa, bu istenen nesne ya da durum kavgayı savaşı her iki taraf için de geçerli normlara ya da kısıtlamalara tabi kılan koşullar yaratır. Üstelik, kavga, merkezinde kendisi dışında bir amaç olduğu için, ilkesel olarak her hedefin birden fazla yolla elde edilebilecek olması tarafından da sınırlanır. Sahip olma ya da boyun eğdirmeye, hatta düşmanı imha etme arzusu bile kavga dışında başka bileşimler ve olaylarla tatmin edilebilir. Çatışma salt üstün bir amaç tarafından belirlenen bir araç ise, onun yerine aynı başarıya vaadine sahip başka yöntemler konabildiği takdirde çatışmayı kısıtlamamak, hatta çatışmadan kaçınmamak için neden kalmaz. Öte yandan, çatışma sırf öznel hisler tarafından belirlenmişse, ancak kavga yoluyla tatmin edilebilecek içsel enerjiler söz konusuysa, onu başka araçlarla ikame etmek imkânsızdır; çatışma kendi kendinin amacı ve içeriği olur çıkar, böylece başka ilişki biçimleriyle karışmaktan bütünüyle kurtulur. Bazen psikolojik gözlemler sırasında göze çarpan belli bir biçimsel düşmanlık da böyle kavga olsun diye kavga durumlarına yol açabilmiş gibi görünmektedir...

Antagonizma Oyunları

Tek motivasyonu kavga edip kazanma merakı olan (başka durumlarda belli içerikler üzerinden ortaya çıkan antagonizmaların sadece bir *unsurudur* bu merak) tek bir durum biliyorum aşında: O da antagonizma oyunu (*Kampfspiel*), daha doğrusu, kazanınca hiçbir ödülün alınmayacağı (zira ödül oyunun dışında kalır) bile bile oynanan oyundur. Hasmin efendisi olmanın, kendi iradeni ona dayatabilmenin salt sosyolojik cazibesi, burada, beceriye dayalı oyunlarda, en yerinde ve başarılı hamleyi yapmış olmaktan alınan salt bireysel keyifle birleşirken, şansa dayalı oyunlarda, bize bireysel ve toplumsal âlemlerin ötesinde yer alan güçlerle mistik, uyumlu bir ilişki kurma imkânı bahşeden talih tarafından kayırılma hissiyle birleşir. Her halükârda sosyolojik motivasyonu bakımından, antagonizma oyunu kavganın kendisinden başka kesinlikle hiçbir şey içermez. En entipüften nesne üzerinde, sanki bir altın parçasıymışçasına ihtirasla kavgaya tutuşulabiliyor olması bu itkinin sırf biçimsel bir doğası olduğunu gösterir; kaldı ki gerçekten altın söz konusu olsa bile kavganın yoğunluğu herhangi maddi bir çıkarla açıklanamayacak kadar fazladır genelde.

Ama gayet kayde değer bir şey daha var: Tam da bu dört başı mamur ikiciliğin gerçekleşebilmesi için kelimenin katı anlamıyla sosyolojik biçimler, yani birleşme gerekir. Kişi, [bir başkasıyla] kavga edebilmek için *birleşir* ve iki tarafça da tanınan norm ve kuralların denetimi altında

kavga eder. Tekrar edecek olursam, girişim bu birleşmeler sayesinde şekil kazanıyor olsa da, bu birleşmeler girişimin *motivasyonunun* bir parçası haline gelmezler. Daha çok, onlar olmadığında her türlü heterojen ya da nesnel gerekçeyi dışlayan böyle bir çatışmanın ortaya çıkmasını sağlayan teknik niteliğindedirler. Dahası, antagonizma oyununun normları katı ve gayrişahsıdır ve her iki taraf da bunlara bir şeref koduna uyarılmış gibi tam bir ciddiyetle uyar — işbirliği amacıyla oluşmuş gruplarda pek görülmeyen ölçüde bir ciddiyettir bu.

Yasal Çatışma

Zıtlıkları tek bir bütün içinde bir arada tutan çatışma ve birleşme ilkele-ri, bu örnekte neredeyse soyut bir kavramın arılığıyla görülür. Yasal çatışma örneği, her bir ilkenin tam sosyolojik anlamına ve etkisine ancak öbürü sayesinde ulaştığını gözler önüne serer. Antagonizma oyununa hükmeden biçim, işin içindeki iki etken burada aynı düzgünlüğe ve ayrılığa sahip olmasa da, yasal çatışmayı da yönlendirir. Çünkü yasal çatışmanın bir *nesnesi* vardır ve mücadele, söz konusu nesnenin gönüllü olarak teslimi yoluyla tatminkâr bir şekilde sona erdirilebilir. Kavga hırsı uğruna verilen kavgalarda bu olmaz. Çoğu durumda, yasal kavgalardaki hırs ve ihtiras denen şey muhtemelen bambaşka bir şeydir, mesela güçlü bir adalet hissi ya da benin özdeşleştiği yasa alanına yapılan fiili ya da farazi müdahaleye katlanmanın imkânsızlığı. Bir duruşmadaki tarafların, hatta davalının bile, kanlarının son damlasına kadar çarpışırken sergiledikleri bütün o tavizsiz inatçılık ve dikkafalık, nadiren ofansif bir karakterdedir, daha derin bir anlamda defansiftir çoğunlukla (zira mesele kendini korumayla ilgili bir meseledir). Bu kendini koruma, kişinin mülklerinden ve haklarından o denli ayrılmazdır ki bunlara yönelik herhangi bir saldırı korumayı yok eder. Bu durumda insanın canını dişine takarak savaşması gayet tutarlı bir şeydir. Dolayısıyla bu tür durumlarda belirleyici olan sosyolojik kavga dürtüsünden çok bu bireyci dürtüdür.

Gelgelelim, çatışmanın biçimi bakımından, yasal kavga gerçekten de mutlaklıdır. Yani, her iki tarafta da iddialar katıksız bir nesnellikle ve izin verilen bütün araçlardan yararlanılarak ortaya konur: çatışma herhangi bir kişisel ya da başka anlamda dışsal koşul tarafından giderilmez ya da hafifletilmez. Yasal çatışma, *bizatihi* çatışmaya ait olmayan ve onun amacına hizmet etmeyen hiçbir şey olaya dahil olmadığı için katıksız çatışmadır. Başka yerlerde, en vahşi mücadelelerde bile, öznel bir şeylerin, talihin bir dönüşünün ya da bir üçüncü tarafın işin içine karışması en azından mümkündür. Yasal çatışmada nesnellik bütün bu im-

kânları devredışı bırakır ki bu nesnellikle kavgadan başka hiçbir şey yürümez.

Çatışmaya ait olmayan her şeyin böyle bertaraf edilmesi, her türlü içerikten bağımsız bir biçimciliğe yol açabilir kuşkusuz. Bir yanda, hileli davalar (*pettifoggery*) vardır. Bunlarda nesnel noktalar birbiriyle tartılmaz; daha ziyade kavramlar büsbütün soyut bir kavgaya yol açarlar. Öte yandan, çatışma bazen de tartışarak karar verecekleri şeyle hiçbir alakası olmayan faillere havale edilir. Daha yüksek kültürlerde yasal kavgaların profesyonel dava vekilleri tarafından yürütülüyor olması, ihtilafın onunla ilgisi olmayan her türlü kişisel çağrışımından net bir biçimde ayrılmasına hizmet eder. Ama Büyük Otto yasal bir sorun hakkında ki kararın iki tarafın çarpışması yoluyla verileceği fermanını çıkardığında, bütün o çıkar çatışmasından geriye bir tek biçim —savaşma ve sonuçta bir tarafın kazanması— kalmış olur; karara bağlanacak kavga ile bu kararı verecek bireylerle arasında tek ortak unsurdur.

Bu durum, yasal çatışmanın salt kavganın kendisinin bir unsuruna indirgenmesini ve bununla kısıtlanmasını abartılı bir biçimde, karikatürize ederek ifade eder. En acımasız mücadele türü budur çünkü iyilikle zalimlik arasındaki öznel karşıtlığın bütünüyle dışındadır. Ama tam da bu katıksız nesnelliği yüzündendir ki bütünüyle tarafların birliği ve ortaklığı öncülü üzerinde temellenir — hem de başka hiçbir durumun gerektirmediği bir sertlik ve amansızlıkla. Yasal çatışma düşmanlar arasındaki birlik ve anlaşmalardan oluşan geniş bir temele dayalıdır. Bunun nedeni her iki tarafın da eşit ölçüde yasaya tabi olmasıdır; ikisi de kararın sadece iddialarının nesnel ağırlığına göre verileceğini kabul ederler; her ikisi için de itirazsız geçerli olan biçimlere uyarlar; ve bütün bu girişimleri sırasında etraflarının, bu girişime anlam ve kesinlik veren tek şey olan bir toplumsal güç tarafından kuşatılmış olduğunun bilincindedirler. Bir müzakerenin ya da ticari bir ilişkinin tarafları da aynı şekilde ama kapsamı biraz daha dar olarak bir birlik oluştururlar, çünkü çıkarları arasındaki karşıtlıktan bağımsız olarak, her ikisi için de bağlayıcı ve uyulması zorunlu normları tanırırlar. Yasal çatışmadan kişisel olan her şeyi dışlayan *ortak* öncüller, (bir yanıyla) çatışmanın kendisinin amansızlığına ve akut ve koşulsuz karakterine tekabül eden o katıksız nesnellik karakterine sahiptirler. Nitekim yasal çatışma sosyolojik ilişkilerin ikiciliği ve birliği arasındaki etkileşimi en az antagonizma oyunları kadar iyi gösterir. Çatışmanın aşırı ve koşulsuz doğası, tam da ortak norm ve koşulların katı birliği temelinde ve bu birlik aracılığıyla ön plana çıkar.

Dava Çatışmaları

Bu aynı fenomen, son olarak, her iki tarafın da nesnel çıkarlara sahip olduğu bütün çatışmalarda görülür. Bu durumda, çatışan çıkarlar ve dolaşısıyla bizatihi çatışma, işin içine karışan kişiliklerden ayrışır. Burada mümkün olan iki şey vardır. Çatışma salt nesnel kararlar üzerinde odaklanıp her türlü kişisel unsuru kendisi dışında ve bir barış durumu içinde bırakabilir. Ya da tam tersine tam da kişilerin öznel veçhelerini içinde barındırır da bu durum her iki tarafın ortak, yan yana var olan nesnel çıkarlarında herhangi bir değişime ya da uyumsuzluğa yol açmayabilir. Bu ikinci tipe damgasını vuran özellik, Leibniz'in "eğer ondan bir şey öğrenebileceksem can düşmanımın bile peşinden koşardım" sözüyle vurgulanabilir. Böyle bir tavrın düşmanlığın kendisini yumuşatıp hafifletebileceği açıktır; ama bunun tersi bir olasılığa da yol açabileceğini belirtmek gerekir. Nesnel meselelerdeki dayanışma ve anlayışla birlikte yürüyen düşmanlık, deyim yerindeyse, gerekçesi bakımından temiz ve kesindir gerçekten de. Böylesi bir ayrışmanın bilinci bize, gerekme-yen yerde kişisel antipati beslemediğimiz güvencesini verir. Ama bu ayrım sayesinde kazanılan vicdan rahatlığının ta kendisi, belli koşullarda çatışmanın yoğunlaşmasına yol açabilir. Zira düşmanlığın bu şekilde (aynı zamanda kişiliğin en öznel katmanı da olan) gerçek merkezine indirgendiği durumlarda, bazen kendimizi ona daha bir yoğun biçimde, daha bir tutkuyla ve —düşmanlık itkisinin kendisiyle beraber aslında sadece merkezdeki meseleden etkilenmiş bölgelerde denge sağlayıcı bir dizi ikincil düşmanlığı da getirdiği zamanlarda olduğundan— daha bir yoğunlaşmışlıkla teslim ederiz.

Aynı ayrışmanın çatışmayı gayrişahsi çıkarlarla sınırladığı durumda da yine iki olasılık vardır. Ya nesnel ihtilafları kişiselleşmenin bedeli olan gereksiz burukluk ve yoğunlaşmalar ortadan kalkabilir. Ya da tarafların bireyüstü iddiaların temsilcilerinden ibaret olma, sadece bir dava uğruna savaşıyor olma bilinçleri, çatışmaya, kendilerini hiçe sayan ve son derece idealist temayülleri olan kişilerin genel davranışlarında görülen bir radikalizm ve acımasızlık katabilir. Kendilerini hiç düşünmedikleri için, başkalarını da düşünecek halde değildirler; kendilerini feda ettikleri fikir uğruna herkesi kurban etmeye yetkili oldukları kanaatinde dirler. Kazanılacak dava sadece davanın işine yarayacağı halde kişinin kendini bütün benliğiyle adayarak verdiği böyle bir çatışmanın soylu bir karakteri vardır: çünkü soylu birey bütünüyle kişilik sahibidir ama yine de kişiliğini nasıl askıya alacağını bilir. Nesnelliğin bize soylu bir şeymiş gibi gelmesinin nedeni budur. Ama bir kere bu ayrım ya-

pılıp çatışma bu şekilde nesnelleştirildikten sonra, gayet tutarlı bir biçimde, artık ikinci bir kısıtlamaya tabi değildir, zira böyle bir kısıtlama kavganın sınırlandığı nesnel çıkarın ihlal edilmesi olacaktır gerçekten de. İki taraf arasındaki bu karşılıklı anlaşma, her birinin her türlü kişisel ya da bencilce kaygıyı bir yana bırakıp sadece iddialarını ve davalarını savunmasını vazeden anlaşma temelinde, çatışma kendi iç mantığını izleyerek asla hafiflemeyen bir keskinlikle sürer ve öznel etkenler onu ne yoğunlaştırır ne de yumuşatır.

Birlik ile antagonizma arasındaki karşıtlık belki de en iyi, her iki tarafın da aslında özdeş bir amacın —mesela bilimsel bir hakikatin araştırılması— peşinde olduğu durumlarda görünürlük kazanır. Burada herhangi bir teslimiyet, hasmı insafsızca teşhir etmenin kibarlık yüzünden herhangi bir biçimde reddedilmesi, tam ve nihai zaferi kazanmadan önceden yapılabilecek herhangi bir barış, uğruna kişisel karakterin kavgaya bulaştırılmadığı nesnelliğe karşı ihanet olacaktır. Marx'tan beri, başka bakımlardan görülen sonsuz farklılığa rağmen, toplumsal mücadele bu biçime bürünmüştür. Emegün durumunun, tek tek bireylerin arzu ve yeteneklerinden bağımsız olarak, nesnel koşullar ve üretim biçimleri tarafından belirlendiği kabul edildiği için, hem genel hem de yerel çarpışmalarda kişisel buruklukların payı büyük ölçüde azalmıştır. Girişimci artık kan emicinin teki ve kahrolası bir egoist olmadığı gibi, işçi de her koşulda tamahkârlık günahından mustarip biri değildir. Her iki taraf da birbirlerinin vicdanına kişisel bayağılık ürünü eylemlere dayalı taktiklerin ve karşılıklı taleplerin yükünü artık yıkmamaya başlamışlardır hiç değilse. Almanya'da bu nesnelleştirmeye daha çok teori üzerinden başlanmıştır, zira antagonizmanın kişisel ve bireyci doğası, tarihsel ve sınıfsal hareketin daha soyut ve genel karakterinin gölgesinde kalmıştır. İngiltere'de sendikalar tarafından başlatılan bu nesnelleşme, sendikaların ve girişimcilerin buna tekabül eden federasyonlarının katı bir biçimde bireyüstü olan eylem birliğiyle daha da ileri boyutlara getirilmiştir. Ama bu yüzden kavganın şiddeti azalmış değildir. Aksine, bu kavgalara katılan bireyin sadece kendisi için değil (hatta çoğunlukla hiç mi hiç kendisi için değil), büyük, bireyaşırı bir amaç uğruna savaştığı bilinci yüzünden, daha belirgin, yoğun ve aynı zamanda da daha kapsamlı bir hal almıştır.

Bu korelasyonun ilginç bir örneği 1894'te işçilerin Berlin'deki bira imalathanelerini boykot etmeleridir. Son yirmi-otuz yıl içindeki en şiddetli yerel kavgalardan biriydi bu, her iki tarafca da azami güç harcanaarak sürdürülen, ama boykot liderlerinin bira imalatçılarına ya da işverenlerin işçilere karşı herhangi bir kişisel nefret beslemediği bir kavga. Hatta, kavganın ortasında, iki tarafın iki lideri mücadeleyle ilgili fikirle-

rini aynı dergide yayımlamışlardı, her ikisi de olguları sunuşları bakımından nesnel bir tavır izliyorlardı, yani olgular konusunda anlaşıyorlar. ama bu olgulardan çıkarılacak pratik sonuçlar konusunda, her biri kendi tarafına göre, farklılaşıyorlardı. Yani anlaşılan o ki çatışma her türlü öznel ya da kişisel etkeni dışlayarak düşmanlığı nicel olarak azaltabilir, karşılıklı saygı yaratabilir. her türlü kişisel meselede anlayışlı olmayı sağlayabilir ve her iki tarafın da tarihsel zorunluluklarla hareket ettiğinin anlaşılmasına neden olabilir. Aynı zamanda bu ortak temelin verilen kavganın yoğunluğunu, uzlaşmazlığını ve inatçı tutarlılığını azaltmaktan çok artırdığını görüyoruz.

Çatışma halindeki taraflara ortak olan ve sürdürdükleri kavganın tek zemini konumundaki hedef, kendini biraz önce ele aldığımız durumlarda olduğundan çok daha az soylu bir biçimde de gösterebilir. Ortak özellik nesnel bir durum, kavgalı tarafların bencilliğinin üzerinde yer alan bir çıkar değil de her ikisinin de paylaştığı bencilce bir amacın gizliden gizliye farkında olmaları olduğunda geçerlidir bu durum. On sekizinci yüzyılda İngiltere'deki iki büyük siyasi parti için de belli ölçüde bu durum söz konusuydu. Aralarında siyasi görüşler bakımından temel bir karşıtlık yoktu, çünkü her ikisinin de sorunu eşit ölçüde, aristokratik rejimin muhafazasıydı. İşin tuhaf yanı şuydu ki siyasi mücadele alanına kendi aralarında bütünüyle hâkim olan bu iki parti de birbiriyle radikal bir biçimde savaşıyordu — çünkü hiçbir biçimde siyasi parti olmayan bir şeye karşı sessiz bir karşılıklı anlaşma vardı aralarında. Tarihçiler bu dönemde parlamentonun yozlaşmasını kavganın böyle tuhaf bir biçimde sınırlandırmasına bağlamışlardır. Bir partinin kendi görüşlerini satıp karşı partininkini savunmaya başlamasını kimse pek kötü bir şey olarak görmüyordu çünkü bu karşı partinin görüşlerinin gizli olsa da öbürününkiyle epey geniş bir ortak temeli vardı ve kavga başka yerde sürüyordu. Yozlaşmanın kolayca ortaya çıkması, burada antagonizmanın ortak bir özellik yoluyla kısıtlanmasının çatışmayı daha temel ve nesnel hale getirmediğini gösteriyordu. Aksine çatışmayı bulanıklaştırıyor ve nesnel koşullar tarafından, zorunlu olarak belirlenmiş olmaktan gelen anlamına hâle getiriyordu.

Kalkış noktası ve ilişkinin temelinin birlik olduğu ve çatışmanın bu birlik üzerinde ortaya çıktığı başka, daha katıksız durumlarda, ilişkinin monizmi ile antagonizmi arasındaki sentez tam tersi bir sonuca yol açabilir. Bu türden bir çatışma tarafların önceden ya da kendiliğinden karşılıklı olarak aynı aidiyetleri paylaşmadığı durumlarda çoğunlukla daha ihtiraslı ve radikaldir. Kadim Yahudi şeriatı ikiciliğe izin verirken, iki kız kardeşle evliliği yasaklamıştır (gerçi kardeşlerden biri öldüğünde kocası öbür kardeşle evlenebiliyordu), çünkü bunun kıskançlık

yaratmaya özellikle müsait bir durum olduğu düşünülüyordu. Başka bir deyişle, bu yasa ortak bir akrabalık bağı üzerinde yaşanan antagonizmanın yabancılar arasında olduğundan daha güçlü olduğunu tecrübeyle sabit bir gerçek olarak görüyordu. Bütün bakış açıları, yerel ilişkileri ve çıkarları kaçınılmaz olarak birbirine çok benzeyen, hatta sık sık örtüşen çok küçük komşu devletler arasındaki karşılıklı nefret, genellikle, hem mekânsal olarak hem de nesnel olarak birbirleri için tam birer yabancı konumunda olan büyük devletler arasında olduğundan çok daha ateşli ve uzlaşmaz niteliktedir. Yunanistan ile Roma-sonrası İtalya'daki durum buydu; İngiltere, Norman Fethi'nden sonra iki ırkın kaynaşması öncesinde bu nefretin epey güçlü bir haliyle sarsılmıştı. Bu iki ırk aynı topraklar üzerinde birbirlerinin arasına karışmış vaziyette yaşıyordu, sürekli yürürlükte olan hayati çıkarlar onları birbirine bağlıyordu ve tek bir ulusal fikri paylaşıyorlardı, ama içten içe birbirlerine tam manasıyla yabancıydılar ve genel karakterlerine uygun olarak, karşılıklı anlayıştan yoksun iktidar çıkarları bakımından da birbirlerine kesinlikle düşmandılar. Haklı olarak söylendiği gibi, karşılıklı nefretleri dışsal ve içsel olarak birbirinden ayrı gruplarda olabileceğinden çok daha şiddetliydi.

Bu tür nefretin en güçlü örneklerinden bazıları kilise ilişkilerindedir. Dogmatik saplantılar yüzünden, buradaki en küçük fikir ayrılığı hemen mantıksal bir uyuşmazlık haline gelir; eğer ortada bir sapma varsa büyük ya da küçük olmasının kavramsal bakımdan önemi yoktur. Özellikle on yedinci yüzyılda, Luthercilerle diğer Reform taraftarı gruplar arasında günah çıkarmayla ilgili olarak ortaya çıkan ihtilaflar bunun bir örneğidir. Katoliklikten büyük ayrılma daha yeni yaşanmıştı ki Reform taraftarları, en önemsiz mevzular yüzünden farklı taraflara bölünüp birbirleri hakkında sık sık "onlarla barış yapacağımıza Papacılarla yaparım daha iyi" demeye başladılar. 1875'te Bern'de, Katolik ayinlerinin yapılacağı yerle ilgili bir sorun yaşandığında, Papa bu ayinlerin Eski Katoliklerin kullandığı kilisede yapılmasına izin vermediği halde Reformcuların kilisesinde yapılmasına izin vermişti.

Çatışma Zeminleri Olarak Ortak Nitelikler ile Daha Büyük Bir Toplumsal Yapıya Ortak Mensubiyet

Özellikle yoğun antagonizmaların temelinde iki tür ortaklık bulunuyor olabilir: ortak nitelikler ve daha büyük bir toplumsal yapıya ortak mensubiyet. İlk durum, ayrımcı varlıklar (*Unterschiedswesen*) olmamızdan kaynaklanır. Tarafların düşmanlığın ortaya çıktığı fon önündeki benzerlikleri ne kadar büyükse, düşmanlık da bilinci o kadar derinden ve şiddetli biçimde etkiliyor olmalıdır. Tavırların dostane ya da sevecen oldu-

ğu yerlerde, grubun kusursuz bir koruma önlemidir bu, organizmada acının gördüğü uyarı işlevine benzer bir önlem. Zira, çatışma farkına varmaksızın ilişkinin temeline sızıp onu tehlikeye atmasın diye tarafların çatışmanın gerekçelerini ortadan kaldırmaları için hemen uyaran şey, tam da yaygın genel uyum fonu önünde ortaya çıkabilecek uyumsuzlukların keskin bir biçimde farkında olunmasıdır. Ama her koşulda devam etmeye yönelik bu temel niyetin mevcut olmadığı yerlerde, antagonizmanın bilinci (ki bu bilinç başka bakımlardan sahip olunan benzerliklere de duyarlıdır) antagonizmanın kendisini keskinleştirecektir. Birçok ortak özelliği olan insanlar birbirlerine, tam manasıyla yabancı olanların yaptığından daha beter ya da "daha yanlış" yanlışlar yaparlar. Bunu bazen paylaştıkları geniş alan artık elde bir sayıldığı ve karşılıklı konumlarını ortak şeyler değil de geçici olarak farklı olan şeyler belirlediği için yaparlar. Ama esasen aralarında farklı olan çok az şey olduğu için yaparlar; dolayısıyla en ufak antagonizmanın bile, her türlü karşılıklı farkı en baştan dikkate almış olan yabancılar arasındaki antagonizmaninkinden farklı nispi bir önemi vardır. Derin bir uyum içinde olan insanların bazen birbirlerinden kopmalarına yol açan aile çatışmaları bu baptandır. Bunu yapıyor olmaları, her zaman, uyumlaştırıcı kuvvetlerin öteden beri zayıf olduğunun kanıtı değildir hiçbir surette. Aksine aradaki özellik, eğilim ve kanaat benzerliği o kadar fazladır ki çok ufak bir noktadaki görüş ayrılığı, bu benzerlikle arasındaki keskin karşıtlık yüzünden, kesinlikle dayanılmaz bir şey olarak hissettirebilir kendini, kopuş da bunun sonucu olabilir.

Ne herhangi bir özellik ne de daha geniş çıkarlar paylaştığımız yabancıyla nesnel olarak karşı karşıya geliriz; kişiliklerimizi yedeğe alırız; bu yüzden de belli bir farklılık bütünüümüze ilgilendirmez. Öte yandan, bizden çok farklı olan kişiyle, ancak, belli bir temas içindeki ya da tikel çıkarların örtüşmesi içindeki belli noktalarda karşı karşıya geliriz, dolayısıyla çatışma sadece bu noktalara yayılmakla sınırlı kalır. Gelgelelim, *kişiliklerimizin bütününde* birbirimizle ne kadar ortak yönümüz varsa, birbirimizle kurduğumuz her bir ilişkide bütünlüğümüz de işin içine o kadar kolay karışacaktır. Normalde kendilerini gayet iyi kontrol edebilen insanların kendilerine en yakın olanlarla kurdukları ilişkiler içinde bütünüyle orantısız bir şiddet gösterebilmeleri de bu yüzdendir. Adeta kendimizi özdeş hissettiğimiz bir başkasıyla kurulan ilişkinin bütün mutluluğu ve derinliği, tek bir temasın, tek bir sözün, tek bir müsterek faaliyetin ya da acının bile yalıtılmış olmayıp her zaman kendini bütünüyle veren ve kucaklanan bütün ruhu kuşatıyor olmasından gelir. Bu yüzdendir ki bu denli mahrem bir ilişki içinde olan kişiler arasında bir kavga çıkarsa, çoğunlukla böylesine ihtirasla her yana yayılır ve o

ölümcül "Sen [o] değilmışsin!" ("*Du-überhaupt*") şeması çıkar ortaya. Birbirine bu şekilde bağlı olan insanlar, ilişkilerinin her veçhesine varlıklarının ve hislerinin bütünüyle yatırımda bulunmaya o kadar alışmışlardır ki çatışmaya vesilesini ve bu vesilenin önemini kat kat aşan ve bütün kişilikleri işin içine sürükleyen vurgular (ve deyim yerindeyse, bir çeper) katmamaları mümkün değildir.

Mahrem İlişkilerde Çatışma

Manevi görmüş geçirmişliğin en yüksek düzeyinde bundan kaçınmak mümkündür, zira bu seviyenin özelliklerinden biri de tam bir karşılıklı adanmışlığı tam bir karşılıklı ayırışma ile birleştirmesidir. Ayırışmamış tutku bireyin bütünü bu tutkunun bir parçasının ya da unsurunun verdiği heyecanın içine gark etse de, görgülü kişi böylesi hiçbir parça ya da unsurun kendi münasip, dış sınırları açıkça çizilmiş alanının dışına çıkmasına izin vermez. Nitekim görgü uyumlu insanlar arasındaki ilişkiler, tam da bir çatışma ortaya çıktığı anda, onları birleştiren kuvvetlerin büyüklüğüne kıyasla bu çatışmanın ne denli önemsiz kaldığının farkına varma avantajı verir.

Üstelik, özellikle son derece duyarlı insanların ayırım hissini incelemişliği, aradaki cazibe ve antipatileri (hele bu hisler geçmişin aynı hisleriyle kıyaslandığında) daha da ihtiraslı hale getirir. Belli bir ilişkiyle ilgili benzersiz, geri alınamayacak kararlar verilmesi gerektiğinde bu durum geçerlidir ve bu hiç mi hiç sorgu sual istemediği düşünülen karşılıklı bir aidiyet içindeki gündelik salınımlardan keskin bir biçimde ayırt edilmelidir. Kadınlarla erkekler arasındaki temel bir tiksinti, hatta bir nefret hissi —hem de belli arzı özelliklere duyulan tiksinti değil, kişinin tamamına duyulan ve de karşılıklı olan tiksinti— ikinci safhası tutkulu aşk olan bir ilişkinin birinci safhasıdır bazen. Şöyle paradoksal bir şüphemizi dile getirelim: Bireyler en yakın karşılıklı duygusal ilişkilerini kurmaya yazgılı olduklarında, mahrem safha içgüdüsel bir pragmatizmin kılavuzluğuyla ortaya çıkar: öyle ki sonuç olarak ortaya çıkan duygu en tutkulu yoğunluğuna ve neler başarmış olduğuna dair farkındalığa ancak şu ankine zıt bir başlangıç sayesinde ulaşır —koşmadan önce bir adım geri atmak gibi adeta.

Bunun tersi fenomen de aynı biçimi gösterir: En derin nefretler tükenmiş sevgilerin ürünüdür. Gelgelelim burada tayin edici etken sadece ayırım hissi değil, aynı zamanda kişinin kendi geçmişinin inkârdır da —bu duygu değişiminde de payı olan bir inkârdır bu. Derin bir sevginin —hem de sadece cinsel bir sevginin, aşkın değil— bir hata, bir içgüdü başarısızlığı olduğunu fark etmek zorunda kalınca kendimizden o kadar

taviz vermiş oluruz, kendimize dair tasavvurumuzun emniyetini ve birliğini o denli zedelemiş oluruz ki bunun bedelini kaçınılmaz olarak bu dayanılmaz hissin nesnesine ödetiriz. Bundan kendimizin de sorumlu olduğumuza dair gizli farkındalığımızın üzerini, bütün sorumluluğu ötekine yüklememizi kolaylaştıran nefretle örteriz.

Doğaları gereği uyumu beraberinde getiriyormuş gibi görünen ilişkilerde yaşanan çatışmalara damgasını vuran bu özel burukluk, ilişkilere yakınlığını ve gücünü verenin arada fark bulunmayışı olduğu şeklindeki beylik düşünceyi olumlayıp güçlendiriyor gibidir. Ama bu beylik düşünce hiç de istisnasız doğru sayılamaz. Hayatın bütününe hükmeden, ya da hiç değilse temas eden, evli çiftler gibi yüksek derecede mahremi grupların, içlerinde hiçbir çatışma vesilesi barındırmaması gerektiği düşüncesi kesinlikle doğru değildir. Çatışma vesilelerine asla teslim olmayıp bunun yerine çok ilerisine yönelik tahminler yaparak karşılıklı bir teslimiyet süreciyle çatışmayı akamete uğratmak hiç de en sahici ve derin duyguların alameti değildir. Aksine, bu davranış çoğunlukla sevecen, ahlaklı ve sadık olsa da nihai, koşulsuz duygusal adanmışlıktan yoksun olan tavırlarda görülür. Bu yoksunluğun bilincinde olan birey ilişkiyi her türlü gölgeden azade tutmak ve partnerinin gözünde bu yoksunluğu güçlü bir dostluk, özdenetim ve düşüncelilik yoluyla telafi etmek için daha da telaşlanır. Ama bu davranışın bir başka işlevi de, en içten, hatta en tutkulu insanların bile değiştiremeyecekleri —çünkü burada iradeye bağlı olmayan, tıpkı kader gibi, ya olan ya da olmayan duygular söz konusudur— kendi az çok hariz sahtelikleri karşısında vicdanlarını rahatlatmasıdır.

İlişkilerin temeli konusunda hissedilen güvensizlik, ilişkiyi ne pahasına olursa olsun muhafaza etmek isteyen bizleri genellikle, abartılı diğerkâmlık edimlerinde bulunmaya, ilkesel olarak her türlü çatışma olasılığından kaçınarak ilişkiyi neredeyse mekanik bir biçimde güvence altına almaya iter. Hislerimizin geri döndürülemezliğinden ve kayıtsız şartsızlığından emin olduğumuzda ise ne pahasına olursa olsun bu tür bir huzuru sağlamaya çalışmak gerekmez. Hiçbir krizin ilişkinin temeline nüfuz edemeyeceğini, ötekini bu temel üzerinde her zaman yeniden bulabileceğimizi biliriz. En güçlü sevgiler darbelere çok kolay dayanır, dolayısıyla zayıf ilişkilerde sık sık görüldüğü gibi, böyle bir darbenin sonuçlarıyla yüzleşilemeyeceğinden (o yüzden de bundan her şekilde kaçınmak gerekir) korkmak böyle güçlü sevgilerde akla bile gelmez. Yani, samimi insanlar arasındaki çatışma, ele aldığımız durumlar ışığında bakıldığında, o kadar samimi olmayanlar arasındakilerden daha trajik sonuçlara yol açabilse de, tam da temelleri en sağlam olan ilişkilendir uyumsuzluğu göze alabilenler; iyi ve ahlaklı ama o kadar derinlere

kök salmamış ilişkilerse anlaşılan çok daha uyumlu ve çatışmasız bir yol izlerler.

Bu sosyolojik ayrım hissi ve benzerlik zemini üzerindeki çatışma, başlangıçta homojen olan unsurların kasten ayrıldığı durumlarda özel bir nüans kazanırlar. Burada ayrılma çatışmanın değil, aksine çatışma ayrılmanın sonucudur. Döneğin nefret etme ve nefret edilme biçimi bunun tipik bir örneğidir. Eski uyuşmanın anısının o kadar güçlü bir etkisi vardır ki yeni karışıklığın keskinliği ve burukluğu, geçmişte hiçbir ilişki var olmamış olsaydı olacağından sonsuz derece fazladır. Üstelik, genellikle her iki taraf da yeni safha ile hatırlanan benzerlik arasındaki farkı (ki bu farkın ayan beyan ortada olması onlar için en önemli şeydir) ancak bu farkın başlangıçtaki mevkiinin çok ötesine geçecek şekilde büyüüp karşılaştırmaya müsait her şeyi nitelemesine izin vererek kavrar. Bu iki ayrı konumu vurgulama amacı, teorik ya da dinî kusuru, her türlü ahlaki, kişisel, içsel ve dışsal meseleyle ilintili bir zındıklık suçlamasına dönüştürür; yabancılar arasında aynı fark ortaya çıktığında böyle bir suçlamanın ortaya çıkması şart değildir halbuki. Aslında bir *itikat* farkının yozlaşıp nefrete ve kavgaya dönüşmesi, ancak taraflar arasında başlangıçta temel benzerlikler olduğu zaman görülür. Düşmanlığın bir sabık dayanışma temelinde ortaya çıktığı yerlerde sosyolojik bakımdan çok önemli bir şey olan "düşmana saygı" görülmez genellikle. Yeterince benzerliğin karışıklıkları ve sınır bulanıklığını mümkün kılmayı sürdürdüğü yerlerde de, aradaki farklı noktalar meselenin olmasa da sadece karışıklık tehlikesinin gerektirdiği bir vurguya ihtiyaç duyarlar. Örneğin daha önce bahsedilen, Bern'deki Katoliklik örneğinde durum buydu. Roma Katolikliği kendisinden Reformcu Kilise kadar farklı bir kili-seyle kurulacak dışsal bir temasın kendi kimliğine herhangi bir tehdit getireceğinden korkmak zorunda değildir, ama Eski Katoliklik gibi kendisine son derece yakın bir şey kimliğini tehdit edebilirdi.

Tahakküm

1908

Tahakküm. Bir Etkileşim Biçimi

Genelde hiç kimse başka bir bireyi bütünüyle kendi nüfuzunun belirlemesini istemez. Daha ziyade, kendi nüfuzunun, yani başkasını bu şekilde belirlemenin, geri dönüp *kendisini* de etkilemesini ister. Dolayısıyla, soyut tahakküm-etme-istemi bile bir etkileşim vakasıdır. Bu istem tatminini şundan alır: Başkasının eylemi ya da ıstırabı, içinde bulunduğu olumlu ya da olumsuz durum, kendini tahakküm eden kişiye *onun* isteminin ürünü olarak sunar. Tabiri caizse bu tekbenci tahakküm idmanının önemi, üst konumdaki kişinin kendisi için, münhasıran kendi etkililiğinin bilincine varmaktan ibarettir. Sosyolojik açıdan, bu ilkel bir biçimdir olsa olsa. Sırf bu yüzden, tıpkı bir heykeltıraş ile heykeli arasındaki kadar az bir toplumlaşma ortaya çıkar; gerçi heykel de sanatçının kendi yaratıcı gücünün bilincine varmasını sağlama yoluyla onun üzerinde karşı etkide bulunur. Bu tahakküm arzusunun, bu yüceltilmiş biçimi içinde dahi, pratik işlevi, başkasını sömürmekten çok sırf bu imkânın varlığının bilincine varmaktır. Geri kalan durumlarda da, o aşırı bencil düşüncesizlik durumunu temsil etmez. Tahakküm arzusunun amacı tabi kılınan kişinin *iç* direncini kırmaktır elbette (oysa bencillik çoğunlukla sadece *dış* direnç üzerinde zafer kazanmayı amaçlar). Ama yine de tahakküm arzusu bile öteki kişiye belli oranda ilgi gösterir, o kişi onun için bir değer oluşturur. Her türlü toplumlaşma sürecinin son gölgesi ancak bencil bir tahakküm arzusuna bile varmadığı zaman, ancak başkası tam bir kayıtsızlık konusu ve onun ötesinde yer alan amaçlar için kullanılan bir araçtan ibaret olduğu zaman ortadan kalkar.

Romalı son dönem hukukçularının tanımı, etkileşim halindeki iki taraftan birinin her türlü bağımsız anlamının ortadan kaldırılmasının

toplum kavramının kendisini hükümsüzleştirdiğini nispi bir biçimde gösterir. Bu tanımdan, *societas leonina*'nın* bir toplumsal sözleşme olarak görülmemesi gerektiği sonucu çıkar. Rakip girişimcilerin işçilerin yararına fiilen herhangi bir rekabete girmesini önleyen modern dev girişimlerde en düşük ücretlere çalışan işçiler için de benzer bir beyanda bulunulmuştur. İşçiler ile işverenlerin stratejik konumları arasındaki fark o kadar büyük boyutlara varmıştır ki, denir, iş sözleşmesi kelimesinin bildiğimiz anlamıyla bir "sözleşme" olmaktan çıkmıştır. çünkü işçiler kayıtsız şartsız işverenlerin insafına kalmış durumdadırlar. Dolayısıyla anlaşıldığı kadarıyla, "bir insanı asla sadece bir araçmış gibi kullanma" diyen ahlaki düstur aslında her türlü toplumlaşmanın formülüdür. Taraflardan birinin öneminin, ötekiyle olan ilişkiye artık hiçbir etkide bulunamayacak derekelere düştüğü yerde, bir toplumlaşmadan bahsedilemez, tıpkı marangozla yaptığı masa arasında bir toplumlaşma olduğundan bahsedilemeyeceği gibi.

Bir tabiyet ilişkisi içinde, her türlü kendiliğindenliğin ortadan kaldırıldığına, "zorlama", "seçeneği olmama", "mutlak zorunluluk" vs. gibi çok kullanılan tabirlerin ima ettiğinden daha nadir rastlanır aslında. En baskıcı ve zalimce tabi kılma durumlarında bile, kayda değer oranda kişisel özgürlük vardır yine de. Sadece bunun farkına varmayız, çünkü bu özgürlüğün tezahürü normalde asla yapmayı düşünmeyeceğimiz fedakârlıkları beraberinde getirecektir. Aslında, en zalim tiranın bize dayattığı "mutlak" zorlama bile her zaman belirgin bir biçimde nispidir. Varlık koşulu, bizim ceza tehdidinden ve itaatsizliğimiz halinde ortaya çıkabilecek diğer sonuçlardan kaçma arzumuzdur. Daha incelikli bir analiz, tabiyet, yani ast-üst ilişkisinin, astın özgürlüğünü ancak doğrudan fiziksel ihlal durumunda yok ettiğini gösterir. Diğer bütün durumlarda, bu ilişki özgürlüğün gerçekleşmesi için bir bedel talep eder sadece; elbette ödemek istemediğimiz bir bedeldir bu. Özgürlüğün açıkça gerçekleştiği dışsal koşullar alanını gittikçe daha fazla daraltabilir, ama fiziksel kuvvet kullanımı haricinde, işi asla özgürlüğün bütünüyle ortadan kaldırılmasına vardırmaz. Burada bu analizin ahlaki yanıyla değil, sadece sosyolojik veçhesiyle ilgileniyoruz. Bu veçhe de şundan ibarettir: Etkileşim, yani karşılıklı olarak belirlenen eylem, münhasıran kişisel kökenlerin ürünü olan eylem, çoğunlukla dikkate alınmadığı yerlerde bile hüküm sürmektedir. Yaygın görüşlere bakılacak olursa bir tarafın uyguladığı "zorlama"nın öbürünü her türlü kendiliğindenlikten ve dolaısıyla her türlü "gerçek" etki yaratma, etkileşim sürecine katkıda bu-

* "Aslanla ortaklık", yani bütün avantajlara tek bir tarafın sahip olduğu bir ortaklık - ç.n.

lunma imkânından mahrum bıraktığı üst-ast ilişkilerinde bile etkileşim vardır ve bu etkileşim bu ilişkileri bile *toplumsal* biçimler haline getirir.

Otorite ve Prestij

Ast-üst ilişkileri toplum hayatında muazzam bir rol oynarlar. Dolayısıyla bu rolü analiz ederken ast/tabî konumundaki öznenin kendiliğindenliğini ve ilişkiye yaptığı katkıyı netleştirmek ve bunların haklarında beslenen yüzeysel görüşler yüzünden yaygın biçimde azımsanmasının önüne geçmek çok önemlidir. Örneğin, "otorite" denen şey, otoriteye tabî olan bireyin genellikle fark edildiğinden çok daha yüksek bir derecede özgürlüğe sahip olmasını öngerektirir. Otoritenin bireyi "eziyormuş" gibi görüldüğü yerlerde bile, bu *sadece* otoriteye teslim olma zorlamasının ürünü değildir.

"Otorite"nin kendine özgü yapısı toplumsal açıdan birçok değişik bakımdan önemlidir; kendini abartılarda olduğu kadar başlangıçlarda, kalıcı biçimlerde olduğu gibi akut biçimlerde de gösterir. İki farklı şekilde ortaya çıkıyormuş gibidir. Üstün bir öneme veya güce sahip birisi, yakın ya da uzak çevresi içinde, [insanların gözünde] nesnellik karakterine sahip bir inanç ya da güven kazanabilir, görüşlerinin bu denli büyük bir ağırlığı olabilir. Böylece onun verdiği kararlar aksiyomatik bir güvenilirlik ve ayrıcalık kazanır, bu kararların değeri her zaman değişken, nispi ve eleştiriye açık olan salt öznel kişiliğin sahip olduğu değerden, hiç değilse bir nebze, üstündür. Kişi bir "otorite sıfatıyla" hareket ettiğinde, sahip olduğu önemin niceliği yeni bir niteliğe dönüşür; yakın çevresi için —mecazen— nesnellüğün sahip olduğu fiziksellik bürünür.

Ama aynı sonuç, yani otorite, ters yönde giderek de elde edilebilir. Bireyüstü bir güç —devlet, kilise, okul, aile ya da askeri kuruluşlar— kişiyi, asla kişiliğinin doğal sonucu olamayacak bir ünle, bir vakarla, bir nihai karar verme yetkisiyle donatır. Mantıksal olarak sadece gayrişahsi, nesnel aksiyomlar ve çıkarımlar için geçerli olan bir kesinlik ve otomatik itibarla kararlar vermek otorite sahibi kişinin doğasındandır. Şu an tartıştığımız durumda, otorite kişiye adeta gökten zembille iner, oysa daha önce ele alınan durumda, otorite bir *generatio aequivoca* (kendiliğinden doğum) yoluyla kişinin kendisinin niteliklerinden kaynaklanır. Fakat belli ki, bu (kişisellikten otoriteye) geçiş ve dönüşme noktasında, otoriteye tabî tarafın şu ya da bu ölçüde gönüllü inancı da devreye girer. Kişiselliğin değerinin kişiüstü bir değere bu şekilde dönüşümü kişiliğe, sahip olduğu kanıtlanabilecek, rasyonel hissenin ötesinde kalan bir şey katar; ama az ama çok. Dönüşümü bizatihi otoriteye inanan kişi gerçek-

leştirir. O kişi (yani ast/tabii unsur) onun kendiliğinden işbirliğini gerektiren bir sosyolojik olaya katılır. Sonuçta, otoritenin "baskıcılığı" hissinin kendisi bile, ast konumdaki tarafın özerkliğinin asla tamamen ortadan kaldırılmadığını, bilakis bir önkabul olduğunu ima eder.

Üstünlüğün, "prestij" adı verilen bir başka nüansını da "otorite"den ayırt etmek gerekir. Prestij özneüstü önem unsurundan yoksundur; kişiliğin nesnel bir güç ya da normla olan özdeşliğini içermez. Prestij yoluyla sürdürülen liderlik bütünüyle bireyin gücü tarafından belirlenir. Üstelik ortalama liderlik tipi her zaman kişisel ve sonradan eklenmiş-nesnel etkenlerin bir karışımını sergilediği halde, prestij liderliği katıksız kişiliğin ürünüdür, halbuki otorite normlarla kuvvetlerin nesnelliğinin ürünüdür. Prestij yoluyla kazanılan üstünlük bireyleri ve kitleleri "itme" ve onları kayıtsız şartsız takipçiler haline getirme kabiliyetinden ibarettir. Otorite bu kabiliyete aynı oranda sahip değildir. Otoritenin daha yüksek, daha sakin ve normatif bir karakterde olması, takipçileri arasında bile eleştiriye daha fazla yer bırakmasına yol açar. Gelgelelim, buna rağmen, prestij üstün kişiye gösterilen daha gönüllü bir hürmetmiş gibi geliyor kulağımıza. Aslında otoritenin tanınması, bir prensin, bir rahibin, askeri ya da manevi bir liderin prestijinden kaynaklanan büyülenmeye oranla öznenin daha derin bir özgürlüğe sahip olduğunu ima eder belki de. Ama iş takipçilerin *histerine* geldiğinde mesele farklı bir hal alır. Otorite karşısında çoğunlukla savunmasızdır, oysa bir prestij karşısında sergilediğimiz *élan** daima bir kendiliğindenlik bilinci içerir. Burada tam da kişi kendini sadece bütünüyle kişisel olana adanmış için, söz konusu adanmışlık sadece devrolunamaz bir özgürlüğe sahip olan kişiliğin zemininden kaynaklanıyormuş gibidir. İnsan belli bir eyleme yatırması gereken özgürlüğün miktarını tayin ederken sayısız kere yanlışlıklar yapar elbette. Bunun nedenlerinden biri de bu iç süreci izah ederken başvurduğumuz açık kavrayışın muğlaklığı ve belirsizliğidir. Ama özgürlüğü nasıl yorumlarsak yorumlayalım, ortada ne zaman özgürlük hissi ve kanısı varsa, bizim zannettiğimiz miktarda olmasa bile belli bir miktar özgürlüğün mevcut olduğunu söyleyebiliriz.¹

* *Fr. Heves, isteklilik. -ç.n.*

1. Burada -ve keza başka birçok durumda da- mesele prestij kavramını tanımlamak değil, sadece insan etkileşimlerinin belli bir çeşidinin varlığını, adlandırılışlarından bağımsız olarak tespit etmektir. Gelgelelim meselenin takdimi çoğunlukla, dilsel kullanımın ilişkisinin keşfi için nispeten en uygun kıldığı, çünkü onu ima ettiği kavramla başlar. Bu da kulağa salt bir tanımlama usulüymüş gibi gelir. Oysa aslında burada yapılmaya çalışılan şey asla bir kavramın içeriğini bulmak değil, daha çok, çoktandır var olan bir kavramla az çok örtüşme şansına çok nadiren sahip olan fiili bir içeriği tasvir etmektir.

Bir Bireye Tabiyet

Tabiyet türlerini üçlü bir şemaya göre altbölümlere ayırabiliriz. Yüzeysel bir bölümlenme olsa da, tartışmamız için elverişli bir bölümlendirme-
dir bu. Bir bireye, bir gruba ya da nesnel —toplumsal ya da ideal— bir kuvvete tabi olunur. Şimdi bu imkânların bazı sosyolojik içerimlerini ele alacağım.

Bir grubun tek bir bireye tabi oluşu, öncelikle, grubun son derece tayin edici bir birleşmesinin sonucudur. Bu birleşme, söz konusu tabiyetin her iki karakteristik biçiminde de neredeyse eşit ölçüde barizdir. İlk olarak, grup fiili, içsel bir birim ve onunla birlikte bir baş yaratır; yönetici kendi doğrultularında hareket eden grup kuvvetlerinin başını çeker, onları geliştirir ve kaynaştırır; dolayısıyla burada üstlük denen şey sadece grubun iradesinin tekil bir ifade ya da beden bulmuş olduğudur gerçekte. İkinci olarak, grup kendisini başının karşısında görür ve ona karşı bir taraf oluşturur.

Birinci biçimle bağlantılı olarak, her türlü sosyolojik değerlendirme, tek adam yönetiminin grup kuvvetlerinin kaynaşması ve enerji tasarrufu sağlayacak şekilde yönlendirilmesi konusunda sınırsız bir avantaj sağladığını gösterecektir hemen. Tek bir unsura ortak tabiyetin sadece iki örneğini zikredeceğim. Bu örnekler içerikleri bakımından son derece farklıdır, ama yine de bu tabiyetin grubun birliği açısından ne denli benzersiz önemde olduğunu gösterirler. Din sosyolojisinin iki tip dinî örgütlenme arasında temel bir ayrım yapması gerekir. Grup üyeleri, ortak tanrının adeta bu birlikteliğin kendisi içinden, onların birbirlerine aidiyetlerinin simgesi ve kutsanması olarak çıkmasını sağlayacak şekilde birleşebilirler. Birçok ilkel dinde görülen budur. Öte yandan, üyeleri —daha önceden aralarında hiçbir ilişki olmayan ya da çok az ilişki olan bireyleri— bir birim halinde toplanmaya sadece tanrı kavramının kendisi itiyor olabilir. Hristiyanlığın bu ikinci tipi ne kadar iyi örneklediğini anlatmaya gerek yok; bazı Hristiyan mezheplerinin özgül ve de özellikle güçlü bir birliği, İsa'nın kişiliğiyle kurulan mutlak biçimde öznel ve mistik ilişki içinde, her bir üyenin bir birey olarak sahip olduğu, dolayısıyla diğer bütün üyelere ve grubun tamamından gayet bağımsız olan ilişki içinde bulduklarını vurgulamaya da gerek yok. Ama Yahudiler için bile, Yehova'yla hepsinin müşterek olarak kurdukları, yani her birini doğrudan doğruya ilgilendiren sözleşme ilişkisini, Yahudi milletine mensup olmanın gerçek gücü ve anlamı olarak gördükleri ileri sürülmüştür.

Oysa Musevilikle aynı sıralarda ortaya çıkmış olan diğer dinlerde her üyeyi birbirine, daha sonraları da hepsini ilahi ilkeye bağlayan şey

akrabalıktı. Ortaçağ feodalizmi, dallanıp budaklanan kişisel bağımlılıkları ve "hizmetleri" yüzünden bu biçimsel yapının aynısını sık sık örneklemiştir. Bu belki de en tipik olarak, prensle yakın, bütününü kişisel bir ilişki içinde olan "uşaklar"ın (*ministers*) (sarayda ve evlerde çalışan, özgür olmayan hizmetkârların) kurdukları birliklerde görülür. Bu birliklerin, sözgelimi esaret altındaki köy cemaatlerinin yakındaki malikâne sayesinde sahip olduğu türden hiçbir nesnel temeli yoktu. "Uşaklar" çok farklı hizmetlerde istihdam ediliyor ve çok farklı yerlerde oturuyorlardı, ama yine de kimsenin izinsiz girip çıkamayacağı, çok sıkı bağları olan birlikler oluşturmuşlardı. Kendilerine ait aile ve mülkiyet yasaları geliştirmişlerdi; kendi aralarında sözleşme ve toplumsal münasebet özgürlükleri vardı ve grupları içindeki huzuru bozanları cezalandırıyorlardı. Ama bu sıkı birliğin hizmet ettikleri yöneticinin kimliğinden başka temeli yoktu; yönetici onlar için dışarıyı temsil ediyordu ve toprak hukukuyla ilgili meselelerde onların yasal temsilcisiydi. Burada, daha önce bahsedilen din örneğinde olduğu gibi, bir bireyin iktidarına tabi olmak, (özellikle politik birçok durumda olduğu gibi) zaten var olan organik bir grubun ya da bir çıkar grubunun sonucu ya da ifadesi değildir. Aksine, bir yöneticinin üstlük mevkiini işgal ediyor olmasıdır ortaklığın *nedeni*; bu ortaklık o olmasa elde edilemez ve üyeleri arasındaki başka herhangi bir ilişkiyle önceden belirlenmiş değildir.

Tek bir bireye tabi olmayla nitelenen toplumsal biçime katılığını veren şeyin aslının baştaki kişiyle sadece eşit ilişkiler değil, aynı zamanda tam da eşitsiz ilişkiler kurmaları olduğunu belirtmek gerekir. Liderle aralarındaki mesafe ya da yakınlığın farklı farklı oluşu, bir ayrışma yaratır; liderle kurulan bu ilişkilerin iç veçhesi genellikle kıskançlık, tiksinti ya da kibir olsa da bu durum söz konusu ayrışmanın katılığını ve belirginliğini azaltmaz. Hindistan'da bireyin dahil olduğu kastın toplumsal düzeyi Brahman'la ilişkisi tarafından belirlenir. Tayin edici sorular şunlardır: Brahman bu kastın üyelerinden birinin hediyesini kabul eder mi? Onun elinden bir bardak su alıp içerken rahat mı yoksa zorlanarak mı içiyor? Yoksa tiksintiyle ret mi ediyor? Kast katmanlaşmasının kendine özgü sağlamlığının bu tür sorulara dayanıyor olması, tartışılan biçimin karakteristik özelliğidir, çünkü sırf ortada bir en yüksek nokta olması, salt ideal bir etken olarak, her unsurun yapısal konumunu ve dolayısıyla bütünü yapısını belirler. Bu en yüksek katmanın birçok birey tarafından işgal ediliyor olması önemli değildir, çünkü burada ortaya çıkan sonucun sosyolojik biçimi bir bireyinkiyle tıpatıp aynıdır: Tayin edici olan "Brahman"la kurulan ilişkidir. Başka bir deyişle, üst konumundaki bireylerin birden çok olduğu yerlerde bile bir bireye tabi yetin biçimsel karakteristikleri hüküm *sürebilir*. Bu çokluğun *özgül*

sosyolojik anlamı ileride, başka fenomenlerle bağlantılı olarak gösterilecek.

BİR GRUBUN YÖNETİCİ KARŞISINDA BİRLEŞMESİ. Tek bir yönetici güce tabiyetin birleştirici sonuçları, grup bu güce muhalif olsa bile yürürlüktedir. Siyasi grup, fabrika, okuldaki sınıf, kilise cemaati — bunların hepsi bir örgütlenmenin zirvesinde bir başın bulunmasının, ortada bir uyumsuzluk da olsa uyum da, bütünün birliğinin sağlanmasına nasıl yardımcı olduğunu gösterir. Uyumsuzluk, hatta belki de uyumdan daha ikna edici bir biçimde grubu "kendini toplamaya" zorlar. Genelde, ortak bir düşman bazı bireyleri ya da grupları bir araya gelmeye motive etmenin en güçlü araçlarından biridir. Bahsi geçen ortak hasım aynı zamanda ortak yönetici ise bu ortak düşmanlık hissi yoğunlaşır. Bu bileşim, kesinlikle açık ve etkin bir biçimde değil örtük bir biçimde muhtemelen her yerde ortaya çıkar: Yönetici bir ölçüde, bir hakıma, neredeyse her zaman bir hasımdır. İnsanın tabiyet ilkesiyle mahrem bir ikili ilişkisi vardır. Bir yandan tahakküm edilmek ister. İnsanların çoğu lidersiz *var olamayacağı* gibi, bu şekilde var olamayacaklarını *hissederler* de: Kendilerini sorumluluktan kurtaran yüksek gücü *ararlar*; kendilerini sadece dış dünyaya karşı değil aynı zamanda kendilerine karşı da koruyacak sınırlayıcı, düzenleyici bir katılık ararlar. Ama yönetici güce karşı çıkma ihtiyaçları da bundan daha az değildir; yönetici güç kendisine itaat edenlerin hayat örüntüsü içindeki doğru yeri, ancak bu karşı çıkış sayesinde, deyim yerindeyse hamleler ve karşıhamleler sayesinde edinir.

İtaat ve muhalefetin temelde gayet tutarlı olan tek bir insani tavrın iki yüzünden ya da bağlantısından ibaret olduğu bile söylenebilir. Farklı doğrultulara yönelmiş ve sadece *görünüşte* özerk itkiler olan iki yüzdür bunlar. Bunun en basit örneği siyaset alanından verilebilir. Bir millet ne kadar çok sayıda farklı ve çatışan taraftan oluşmuş olursa olsun, yine de ortak çıkarı tahtın gücünü belli sınırlar içinde tutmak ya da sınırlamakta yatar — hem de tahtın yerine pratikte başka bir şeyin konamayacak olmasına, hatta ona duyulan bütün duygusal bağa rağmen. Magna Carta'nın ardından yüzlerce yıl boyunca, bazı temel hakların bütün sınıflar için korunup artırılması gerektiği; zayıf sınıfların özgürlükleri aynı anda muhafaza edilmedikçe soyluların da özgürlüklerini muhafaza edemeyeceği; ve yalnızca hem soylular, hem yurttaşlar, hem de köylüler için geçerli olan bir yasanın kişisel hükümlerle sınırlandırmak anlamına geleceği konularında canlı bir farkındalık olmuştur İngiltere'de. Mücadelenin bu nihai amacına —monarşiye getirilecek kısıtlamalar— yaklaşıldıkça halkın ve din adamlarının her zaman soyluların safında yer aldıkları söylenmiştir sık sık. Tek adam yönetimi, bu tür bir

birleşme yaratmadığı yerlerde bile, en azından astlarının kavga vereceği —yöneticiden yana olanlarla ona karşı olanlar arasındaki kavgadır bu— bir ortak arena yaratır. Üst konumdaki bir başa tabi olup da bu yana-ve-karşı-olma durumunun unsurlar arasında çok canlı etkileşimlere ve dallanıp budaklanmalara vesile olmadığı sosyolojik bir yapı yoktur pek; bu canlılık, kavganın yarattığı bütün tiksinti hislerine, sürtüşmele-re ve maliyetlere rağmen nihai bir birleşme açısından birçok barışçı ama birbirine kayıtsız bileşenin olmasından çok daha iyi bir şeydir.

BİR BİREYE TABİYETİN AYRIŞTIRICI SONUÇLARI. Buradaki tartışma-da dogmatik biçimde tek yanlı diziler inşa etmekle değil, sonsuz çeşitlilikte kapsam ve bileşimleriyle çoğunlukla kendi yüzeysel tezahürlerinin birbiriyle çelişmesine neden olan temel süreçleri sunmakla ilgileniyoruz. Bu yüzden bir yönetici güce ortak tabiyetin her zaman ille de birleşmeye yol açmadığını, bu tabiyet belli koşullarda gerçekleşiyorsa, birleşmenin tam tersi sonuçlara yol açtığını vurgulamak gerekir. Örneğin, İngiliz yasama kurumu Konformist olmayanlara karşı, yani Presbiteryenlere, Katoliklere ve Yahudilere karşı askerlik hizmetiyle, oy kullanma, mülkiyet ve idari mevkilerde yer alma hakkıyla ilgili bir dizi önlem almış, sınırlamalar getirmiştir. Böylece devlet kilisesinin üyeleri sahip oldukları imtiyazı bütün bu gruplardan duydukları nefreti eşit derecede ifade etmek için kullanmıştır. Ama bu, ezilenlerin herhangi türden bir cemaat halinde kaynaşmasına yol açmamış; aksine, Presbiteryenin Katoliğe, Katoliğin de Presbiteryene duyduğu nefret, Konformistlerle duyulan nefreti bile aşmıştır.

Burada psikolojik bir "eşik fenomeni" ile karşı karşıya gelmiş gibi görünüyoruz. Toplumsal unsurlar arasındaki düşmanlık, ortak bir baskı altında etkisizleşebilir: Sonra da içsel olmasa bile dışsal bir birleşmeye yol açabilir. Ama başlangıçtaki tiksinti belli bir sınırı aşıyorsa, ortak bir baskıya maruz kalmak bunun tam tersi bir sonuca neden olabilir. Bunun iki nedeni vardır. Birincisi, belli bir yönde hâkim bir hınç varsa, hangi kaynaktan geliyor olursa olsun, herhangi bir tahrik sadece genel tahrik olmuşluk durumunu yoğunlaştırır ve her türlü rasyonel beklentinin hilafına, zaten mevcut olan nehir yatağına akıp onu genişletir. İkinci ve daha önemli neden ise, çekilen ortak ıstırap, ıstırap çeken unsurları birbirine daha yakınlaştırırsa da, tam da bu zorlama yakınlık yüzünden aralarındaki iç mesafeyi ve uyuşmazlığı çok daha çarpıcı bir biçimde gösterir. Nasıl yaratılmış olursa olsun birleşme, belli bir antagonizmayı alt edemediği takdirde, bu antagonizmayı eski safhasında muhafaza etmez, ona daha da yoğunlaştırır. İlgili taraflar ne kadar yakınlaşırsa araların-

daki karşıtlık o kadar keskinleşir ve bilinçli bir hale bürünür.

Ortak bir yöneticinin tebası arasında daha bariz türden tiksinti yaratan bir diğer etken de kıskançlıktır. Yukarıda bahsedilen fenomenin, yani ortak nefret nesnesi aynı zamanda ortak yöneticiyse ortak nefretin çok daha güçlü bir bağ haline gelmesi fenomeninin olumsuz bir muadilidir bu. Şimdi de şunu ekleyebiliriz: Bazı unsurların paylaştığı bir sevgi, eğer sevilen kişi ortak yönetici ise, kıskançlık yüzünden, onları çok daha kati bir şekilde birbirine düşman haline getirir. Türkler üzerine çalışmalar yapan bir araştırmacı, bir haremde farklı annelerden doğmuş çocukların her zaman birbirlerine düşman olduklarını belirtir. Bunun nedeni, annelerinin babanın başka kadınlardan olan çocuklarına gösterdiği sevgiyi kıskançlıkla gözlemliyor oluşudur. Kıskançlık, her iki tarafın da üstü konumundaki bir güce atıfta bulunur bulunmaz belli bir nüansa bürünür. Bu durumda, ihtilaf konusu kişinin sevgisini kazanan kadın rakibi karşısında özel bir zafer kazanmış, gücünü özel bir başarı kazanarak göstermiş olur. Buradaki füsunun püf noktası şudur ki kadın rakibinin efendisinin efendisi haline geldikçe rakibinin de efendisi olur. Efendinin ortak oluşunun bu füsunun gelişmesine izin vermesini sağlayan karşılıklılık yüzünden, bu durum kıskançlığı olabilecek en yüksek düzeyde yoğunlaştırıyor olmalıdır.

"YÜKSEK MAHKEME". Bir bireye tabiyetin bu ayrıştırıcı sonuçlarını bir yana bırakıp birleştirici işlevlerine döneceğim. Sadece şuna dikkat çekeyim: Taraflar arasındaki uyumsuzluklar, söz konusu taraflar aynı yüksek güce bağlı olduklarında, her birinin bütünüyle bağımsız olduğu zamankine göre çok daha kolay giderilebilir. Hem Yunan hem de İtalyan sitelerinin mahvına neden olmuş kimbilir kaç çatışma, hepsini aynı anda yöneten merkezi bir iktidar, bir tür nihai mahkeme olsaydı bu yıkıcı sonuca yol açmazdı! Böyle bir iktidarın olmadığı yerde, unsurlar arasındaki çatışma, sadece iktidar parçacıkları arasındaki yüz yüze muharebelerle sürmek gibi ölümcül bir eğilime sahip olur. Burada en genel anlamda "yüksek mahkeme"* kavramından yararlanmamız gerekiyor. Bu mahkeme, çok çeşitli biçimlerde, insanın kolektif hayatının neredeyse tamamında işler. Belli bir toplumun bir "yüksek mahkeme"sinin olup olmadığı sorusu, birincil önemde bir biçimsel sosyolojik özellik ile ilgilidir. "Yüksek mahkeme" kelimenin sıradan ya da yüzeysel anlamıyla bir yönetici olmak zorunda değildir. Örneğin, çıkarlara, içgüdülere ve

* *Höhere Instanz*: Bu terim sadece teknik, hukuki anlamda değil, bir mecaz olarak kullanılıyor. -Ç.n.

hislere dayalı yükümlülük ve ihtilafların üzerinde her zaman bir "yüksek mahkeme" vardır, yani kendine özgü içerikleri ya da temsilcileri olan düşünsel alan. Bu mahkeme tek taraflı ya da yetersiz kararlar verebilir ve bu kararlara uyulduğu gibi uyulmayabilir de. Ama ıpkı mantıkla alakası olmayan şekillerde düşündüğümüz zamanlarda bile mantığın, kavrayışlarımızın çelişkili içerikleri üzerindeki yüksek mahkeme olarak kalması gibi, birçok unsurdan oluşan bir grupta, en küşayişli birey yüksek mahkeme olarak kalır: hem de bazı durumlarda üyeler arasındaki çatışmaları yatıştırmayı başaran kişinin [o değil de] güçlü bir iradeye ya da insanlara sıcak yaklaşma becerisine sahip kişi olabilmesine rağmen. Yine de, kararların temyize götürüldüğü ya da meşru olduğu düşünüldüğü için yaptığı müdahalenin kabul edildiği "yüksek mahkeme"nin özgül karakteri, genelde sadece düşünsellikten yanadır.

Farklı tarafları birleştirmenin bir başka, özellikle ortada hâkim bir "mahkeme" olduğunda tercih edilen tarzı da şudur: Ya çatışma halinde olan ya da birbirlerine karşı kayıtsız ve yabancı kalan unsurları birleştirmenin imkânsız görüldüğü yerde —bu unsurların sahip oldukları nitelikler temelinde birleştirilemediği yerde— birleşme bazen, unsurların uyuma izin veren yeni bir duruma adapte olacakları şekilde dönüştürülmeleri yoluyla ya da bu unsurlara birleşmelerini mümkün kılan yeni nitelikler kazandırma yoluyla sağlanabilir. Hırçınlığı ortadan kaldırmak, karşılıklı çıkarları teşvik etmek, bütünüyle ortak özellikler yaratmak (ister oyun oynayan çocuklar arasında, isterse de dinî ya da siyasi taraflar arasında), çoğunlukla, unsurların mevcut ayrıştırıcı ya da kayıtsız yönelimlerine veya kısıtlamalarına, bir temas noktası hizmeti gören ve böylece şimdiye kadar bambaşka olan şeylerin bile uzlaştırılabileceğini gösteren yeni bir özellik ekleyerek mümkün olur. Üstelik, doğrudan doğruya birleştirmeye müsait olmayan özellikler de, daha fazla geliştirilebilir ya da yeni bir unsurla çoğaltılabilir, böylece de yeni ve ortak bir temele oturtulurlarsa, dolaylı bir uzlaşmanın mümkün olduğunu gösterirler genellikle. Örneğin, Galya Eyaletlerinin hepsi Roma tarafından Latinleştirildiğinde, bu eyaletlerin homojenliği de kesinlikle artmıştı. "Yüksek mahkeme"ye işte tam da bu birleştirme tarzı muhtaçtır elbette. Ancak ve ancak tarafların üzerinde duran ve onlar üzerinde bir şekilde hâkimiyet kuran bir güç, her birine onları ortak bir temele oturtan çıkarlar ve düzenlemeleri kolayca verebilir. Kendi başlarına bırakıldıklarında, bu çıkar ve düzenlemeleri belki de asla bulamazlardı; yahut inatçılıkları, gururları ve çatışmayı sebatla sürdürüyor olmaları ortak çıkarlar geliştirmelerini önlerdi. Hristiyanlık dini bağlılıklarını "barışçı" yaptığı için övülür. Bunun sosyolojik nedeni, çok büyük olasılıkla, bütün varlıkların aynı şekilde ilahi ilkeye tabi oldukları hissidir. İmanlı Hristiyan hem kendisinin

hem de Hristiyan olsun olmasın hasımlarının üzerinde bu "en yüksek mahkeme"nin olduğu itikadındadır ve bu da onu kendi kuvvetini şiddetle ölçme ayartısından kurtarır. Hristiyan Tanrısı tam da tek tek her Hristiyanın ölçülmez ölçüde üzerinde durduğu içindir ki çok geniş çevreler (tanım gereği hepsi de onun "barış"ına dahil olan çevreler) arasında bir bağ haline gelebilmektedir. Hristiyanların her birinin, diğer herkesle birlikte, her an başvurulabilecek bir "yüksek mahkeme"si vardır: Tanrı.

Bir Çoğulluğa Tabiyet

Bazı toplum yapılarının başat karakteri, bireylerin ya da başka kolektivitelerin bir çoğulluğa ya da toplumsal kolektiviteye tabiyetleridir. Bu yapıları çözümlerken, belirtilmesi gereken ilk şey tabi durumdakiler için taşıdıkları anlamın çok değişken olduğudur. Spartalı ya da Selanikli kölelerin en büyük amacı bireylerin değil devletin kölesi olmaktır. Prusya'da feodal köylülerin özgürleşmesinden önce, devlete bağlı köylülerin durumu özel şahıslara bağlı olanlarınkinden çok daha iyiydi. Genellikle belli bireyler tarafından yönetilmektense ya anonim şirket mahiyetinde olan ya da sanki anonim şirketlermişçesine gayrişahsi bir biçimde idare edilen büyük modern girişimlerde ve antrepolarda çalışanların durumu, iş sahibi tarafından kişisel olarak sömürülen küçük işletmelerdekilerden daha iyidir. Aynı şey, mesele bireylerle kolektiviteler arasındaki etki farkı değil de daha küçük kolektivitelere *karşı* daha büyük kolektivitelerin yarattığı etki farkı olduğunda da geçerlidir. Hindistan'ın bahtı Britanya yönetimi altındayken Doğu Hindistan Şirketi'nin yönetimi altında olduğundan dikkate değer ölçüde daha iyiydi. Bu durumlarda, daha büyük kolektivitenin (mesela İngiltere'nin) kendisinin bir hükümdar tarafından yönetiliyor ya da yönetilmiyor olmasının önemi yoktur şüphesiz — tabii uyguladığı tahakküm tekniği, en geniş anlamda, bireyüstümlük karakterine sahip olduğu takdirde. Nitekim, Roma Cumhuriyeti'nin aristokratik rejimi, taşra eyaletlerini, çok daha adil ve nesnel olan Roma İmparatorluğu'ndan çok daha fazla ezmiştir. Genelde kendilerini bir hizmet mevkiinde bulanların daha geniş bir gruba ait olmaları da kendilerinin lehinedir. Frankların hükümdarlığı sırasında yedinci yüzyılda gelişmiş olan büyük senyörlükler tabi durumdaki halk için yeni ve avantajlı bir konum yaratmıştır çoğunlukla. Geniş topraklar işçilerin örgütlenmesine ve ayrışmasına izin vermişti. Bu sayede işçiler serfin belli bir senyörlük içinde toplumsal bakımdan yükselmesini sağlayan nitelikli ve bu yüzden de daha muteber iş tipleri yaratmışlardı. Aynı anlamda, devletlerin ceza yasaları küçük gruplarınkilerden daha ılımlıdır çoğunlukla.

Yine de, daha önce işaret edildiği üzere, tam ters yönde birçok fenomen de vardır. Atina ile Roma'nın müttefikleri ile bir zamanlar belli İsviçre kantonlarına tabi olan bölgeler tek bir yöneticinin istibdadı altında pek mümkün olmayacak ölçüde zalimce ezilmiş ve sömürülmüşlerdir. İşleyiş tekniğinin sonucu olarak çalışanlarını özel girişimciden daha az sömüren anonim şirket de, birçok durumda (örneğin, tazminatlar ve yardımlar konusunda) kimseye harcamalarının hesabını vermesi gerekmeyen özel girişimciler kadar rahat *davranamaz*. Daha özel itkiler konusunda da şu söylenebilir: Roma sirklerinin seyircilerini eğlendirmek için yapılan —çoğunlukla da seyircilerin talebiyle aşırı derecede yoğunlaşan— zulümleri işleyenler, zulüm gören kişilerle tek başlarına karşılaşsalardı bunları büyük olasılıkla yapmazlardı.

Bir çoğulluk tarafından yönetilmenin astlar, tabi durumdakiler için yarattığı sonuçlardaki farkın temel nedeni, öncelikle, *nesnellik* karakterinden gelir. Bu karakter, tebanın kolektif davranışlarında değil sadece bireysel eylemlerinde etkili olan bazı hisleri, temayülleri ve itkileri dışlar. Verili ilişki ve bu ilişkinin tikel içerikleri bağlamında, astların durumu, bu ilişkinin nesnel ya da bireye göre değişen, öznel karakterinden, olumlu ya da olumsuz biçimde etkilenebilir; farklar da buradan çıkar. Ast, durumuna uygun olarak, üstün şefkatine, diğerkâmlığına ve himmetine muhtaçsa, bir çoğulluğun nesnel hâkimiyeti altında durumu kötüleşecektir. Öte yandan içinde bulunduğu durum gereği onun için elverişli olan yalnızca yasallık, tarafsızlık ve nesnellik ise, bu özelliklere sahip olan yönetim onun için daha istenir olacaktır. Devletin suçluyu hukuken mahkûm edebilse de onu bağışlayamaması bu fenomenin örneklerinden biridir; cumhuriyetlerde bile bağışlama hakkı çoğunlukla belli kişilerin takdirine bırakılır. Toplulukların maddi çıkarlarını ele alırsak bu ilke çarpıcı bir biçimde gözler önüne serilecektir. Topluluklar son derece nesnel bir aksiyoma, mümkün olan en fazla fayda ve en az fedakârlık aksiyomuna göre yönetilirler. Bu katılık ve düşüncesizlik, bireylerin kendileri için yaptıkları zulümle kesinlikle aynı şey değildir; bütünüyle tutarlı bir nesnelliktir daha çok. Keza, tek saiki parasal olan ve bu bakımdan da demin bahsedilen en fazla fayda ve en az fedakârlık aksiyomuyla hareket eden bir adamın gaddarlığı kendisine hiç de ahlaki bir suçmuş gibi gelmez, zira o sadece durumdan nesnel sonuçlar çıkartan, tam anlamıyla mantıklı bir davranış görmektedir baktığında.

Kolektif davranışın bu nesnelliği çoğunlukla sadece olumsuz bir şeyi, yani tek başına bireyin normalde kendini tabi kıldığı bazı normların askıya alındığını ima eder elbette. Nesnellik, bu askıya alma işinin üzerini örtmeyi ve vicdanları rahatlatmayı amaçlayan bir biçimle aynı kâpıya çıkar. Belli bir karara katılan tek tek her birey, tam da bunun bütün

grubun aldığı bir karar olmasının ardına saklanabilir. Kendi kazanç hır-sını ve gaddarlığını "ben sadece grubun tamamının çıkarını gözettim" diyerek maskeleyebilir. İktidara —özellikle de çabuk elde edilmiş ya da uzun süren iktidara— sahip olmanın bu iktidarı suistimal etmeye yol açtığı fikri bireyler için doğrudur doğru olmasına ama birçok çarpıcı istisnası da vardır. Öte yandan, bu fikir toplumsal teşkilatlar ve sınıflar için hemen her zaman doğrudur, *ancak* son derece talihli koşullar olduğunda geçerliliği kalmaz.

Bireyin bütünlük ardında ortadan kayboluşunun, tabi kılınan tarafın bir kolektivite olduğu durumlarda bile, bu usulün sorgulanabilir karakterine hizmet ediyor, hatta bu karakteri yoğunlaştırıyor olması çok dikkate değer bir şeydir. İstirabın psikolojik olarak yeniden yaratımı —merhamet ve şefkatin temel aracıdır bu—, ıstırapı çeken adlandırılabilir ya da görülür bir birey değil de sadece herhangi bir öznel zihin durumu olduğu söylenemeyecek bir bütünlük ise, kolayca başarısızlığa uğrar. İngiliz komünal yaşamının en belirgin özelliğinin, tarihi boyunca kişiler karşısında gösterdiği olağanüstü adalet ve gruplar karşısında gösterdiği aynı ölçüde büyük adaletsizlik olduğu söylenir. Bireysel haklar karşısında gösterilen güçlü hissiyat göz önünde bulundurulduğunda, İngiliz Protestanlara, Yahudilere, İrlandalıları, Hintlilere ve daha eski dönemlerde İskoçlara yapılan muameleyi de ancak bu ikinci psikolojik özellik izah edebilir. Kişilik biçim ve normlarının kolektif hayatın nesnelliği içinde gömülmüş olması, grupların sadece eylemlerini değil çek-tikleri ıstırapları da belirler. Nesnellik yasa biçimine bürünerek işler el-bette; ama yasanın zorlayıcı olmadığı ve dolayısıyla yerine kişinin vic-danının konması gereken yerlerde, sık sık kolektif psikolojinin özellik-leri arasında böyle bir vicdanın olmadığı görülür. İzlenen usulün nesne-sinin, sahip olduğu kolektif karakter yüzünden, bu kişisel özelliğin ge-lişimini teşvik bile etmediği zamanlarda çok daha belirgin olarak gözler önüne serilir bu. Mesela Amerika'daki şehir yönetimlerinde görülen su-istimaller, yöneticiler örgütlü yapılar, yönetilenler de kolektiviteler ol-masaydı bu kadar muazzam boyutlara varamazdı. Zaman zaman bu su-istimallerin, belediye başkanının gücünü büyük ölçüde artırarak azaltı-labileceğine de inanılmaktadır. böylece ortada şahsen sorumlu tutulabi-lecek biri olacağı düşünülmektedir.

Çoğul/kolektif eylemin nesnelliğine bir istisna gibi görünse de aslında kaideyi daha da pekiştiren bir tarz da, kitle davranışdır. Romalı sirk izleyicileri bunu gayet iyi örneklemişlerdir. Burada iki fenomenin temelden ayırt edilmesi gerekiyor. Bir yanda deyim yerindeyse bir soyut-lamanın ete kemiğe bürünmüş hali olan, kendiyle tutarlı ve tikel bir ya-pı niteliği gösteren bir çoğulluğun yol açtığı sonuçlar vardır. Bu tür bir

çoğulluk ekonomik bir kuruluş, devlet ya da kilise olabilir — gerçekte yahut analogi yoluyla tüzel kişi olarak adlandırılması gereken her türlü grup olabilir. Öte yanda bir kitle olarak fiziken mevcut olan bir çoğulluk vardır. Bunların ikisinde de bireysel-kişisel farkların askıya alındığı görülür. Ama ilkinde bu askıya alma, deyim yerindeyse bireysel karakterin üzerinde bulunan özelliklerin öne çıkmasına neden olurken, ikincisinde bu karakterin altında yatan özellikler öne çıkarılır. Zira duyuşsal temas içine giren bir insan kitlesinde sayısız telkin ve sinirsel etki değiş tokuş edilmeye başlar; bunlar bireyi düşünce ve eylemin sükûnetinden ve özerkliğinden yoksun bırakır. Dolayısıyla bir kalabalıkta en gelgeç uyarımlar bile genelde çığ gibi büyüyerek orantısız itkilere dönüşür ve bireyin daha yüksek, ayrımlaşmış ve eleştirel işlevlerini ortadan kaldırıyormuş gibi görünür. Bir tiyatrodan veya meclisteyken, bir odada tek başımıza olsak "soğuk" bulacağımız şakalara işte bu nedenle kahkahalarla güleriz; ruh çağırma seansları işte bu nedenle bir topluluk tarafından yapıldığında başarılı olur: toplu halde oynanan oyunlar genellikle en şen haline, işte bu nedenle entelektüel seviyenin en düşük olduğu zamanlarda ulaşır. Bir kitlenin ruh halindeki hızlı, nesnel olarak gayet anlaşılabilir değişimlerin nedeni de budur: kolektivitelerin "budalılığı"ndan dem vuran sayısız gözlemin de.

Daha önce de dediğim gibi, ben yüksek niteliklerin felce uğramasını ve sürüklenmeye direnç gösterilmeyişini, bir kalabalıkta herkes arasında değiş tokuş edilerek birbirini güçlendiren, birbiriyle kesişip birbirini yoldan çıkaran ve çoğaltan sayısız etki ve izlenimin var olmasına bağlıyorum. Bir yandan, bilinç eşiği altındaki bu minimal heyecanlar yumağı yüzünden, açık seçik ve tutarlı düşünsel etkinliğin yitirilmesi pahasına büyük bir asabi heyecan çıkar ortaya; bu heyecan da bireyin normalde denetim altında tutulan en karanlık ve en ilkel içgüdülerini uyandırır. Öbür yandan da kalabalığın her öncü, telkin edici itkiyi sonuna kadar izlemesine yol açan hipnoza benzer bir felç durumu doğar. Ayrıca birey tam bir iktidar sarhoşluğuna ve sorumsuzluk hissine kapılır ve böylece aşağı ve kaba itkiler üzerindeki ahlaki ketlemeler ortadan kalkar. Bu da —ister Roma sirklerinin müdavimlerinden, ister ortaçağda Yahudilere zulmedenlerden, isterse de Amerika'da zencileri linç edenlerden oluşuyor olsun— kalabalıkların gaddarlığını ve onların kurbanı olanların talihsizliğini gayet iyi açıklar.

Ama burada da bu sosyolojik ilişkinin o tipik, iki katmanlı sonucu açıkça görülür. Çünkü kalabalığın itkilere ve telkinlere açık oluşu, ara sıra da olsa yüce gönüllülük ve gayret telkinlerini izlemesine de imkân tanır ki bu olmasa birey tek başına o gaddarlıkları yapamayacağı gibi bu yüksekliğe de çıkamazdı. Bu konfigürasyon içindeki çelişkilerin nihai

nedeni şöyle ifade edilebilir: Bir yanda içinde bulunduğu durumlar ve sahip olduğu ihtiyaçlarla birlikte birey ile öte yanda, bütün bireyüstü ya da bireyaltı fenomenler ve kolektivizasyon sürecine dahil olan iç ve dış durumlar arasında, temel ve değişmez bir ilişki değil, sadece değişken ve olumsal bir ilişki vardır. Dolayısıyla da soyut toplumsal birimler bireye nazaran daha nesnel, serinkanlı ve tutarlı bir biçimde davranıyorsa, ve tersine, somut bir fiziksel yakınlık içindeki kalabalıklar kendilerini oluşturan tek tek bireylerden daha düşüncesiz, anlamsız ve aşırı davranışlarda bulunuyorlarsa: o zaman iki durumun her ikisi de böylesi bir çoğulluğa tabi olan kişi için daha elverişli ya da elverişsiz olabilir. Deyim yerindeyse, bu olumsallığın olumsal bir yanı yoktur. Bireye özgü durumlar ile çokluğun yakınlık ve etkileşimini yöneten ya da bunlara hizmet eden yapılar, ruh halleri ve söz konusu meseleler arasındaki kıyaslanmazlığın mantıksal ifadesidir.

Yukarıda bir çoğulluğa tabiyete dair analizlerde, çoğulluğu oluşturan tekil öğeler eşgüdümlüydü ya da bütün önemli bakımlardan eşgüdümlüymüş gibi davranıyorlardı. Gelgelelim, üst konumundaki çoğulluk homojen öğelerden oluşan bir birim gibi davranmadığı anda yeni fenomenler çıkar ortaya. Bu durumda üstler ya birbirine karşı olurlar ya da bazılarının daha yüksek konumdaki üstlere tabi olduğu bir hiyerarşi oluştururlar.

Bir İlkeye Tabiyet

Şimdi de son olarak tabiyetin üçüncü biçimine, bir bireye ya da bir çoğulluğa değil de gayrişahsi, nesnel bir ilkeye tabiyete geçiyorum. Burada gerçek bir etkileşimin, en azından dolaysız bir etkileşimin önünün kesilmiş olması, bu biçimi özgürlük unsurundan mahrum bırakıyormuş gibi görünüyor. Nesnel bir yasaya tabi olan birey kendini onun tarafından belirlenmiş hisseder, halbuki kendisi yasayı hiçbir şekilde belirlememektedir ve yasaya onu etkileyebilecek biçimde tepki vermesi imkân dahilinde değildir; oysa en sefil köle bile bu anlamda efendisine en azından bir şekilde tepki verebilir. Zira eğer yasaya uymuyorsan, bu açıdan *gerçekten* ona tabi değilsindir; yasayı değiştiriyorsan, eski yasaya hiçbir şekilde tabi değilsindir; ancak yine o aynı, özgürlükten bütünüyle uzak biçimde, yeni yasaya tabisindir. Gelgelelim buna rağmen, kendiliğindenlik ve itaat alanları arasındaki farkın ayırıcılığı olan modern, nesnel insan için, etkilemenin mümkün olmadığı gayrişahsi güçlerin sonucu işlevi gören bir yasaya tabi olmak daha onurlu bir şeydir. Kişiliğin özsaygısını ancak tam bir kendiliğindenliğin damgasını vurduğu durumlarda koruyabildiği vakitlerde durum bambaşka; ki ken-

diliğindenlik tam bir tabiyet durumunda bile yine de kişilerarası etki ve karşı etkilerle birlikte düşünülüyordu. Bu nedenle on altıncı yüzyıl gibi geç bir tarihte bile Fransa, Almanya, İskoçya ve Hollanda'daki prensler, ülkelerinin idari teşkilatlar ya da eğitilmiş vekiller, yani az çok yasalar tarafından yönetilmesine izin verdikleri takdirde ciddi bir direnişle karşılaşılıyorlardı. Hükümdarın düzeni kişisel bir şey gibi görülüyordu; birey ona itaatini sadece kişisel adanmışlığı üzerinden sunmak istiyordu: Kişisel adanmışlık da, koşulsuz olmasına rağmen, her zaman özgür karşılıklılık biçimine bürünüyordu.

Tabiyetteki bu ihtiraslı kişiselcilik, modern dönemin başlarında İspanya'da yaşandığı anlatılan şöylesi bir durumda kendi karikatürüne dönüşür. Yoksul düşüp aşçı ya da uşak olan bir soylu bu yüzden soyluluğunu ilelebet kaybetmiş olmuyordu: Soyluluk örtük bir hal alsa da talih kişinin yüzüne gülüverirse o kişi yeniden soylu olabiliyordu. Ama aynı kişi zanaatkâr olursa soyluluğu ortadan kalkmış sayılıyordu. Kişiyi yaptıklarından ayıran ve bu yüzden de kişinin onurunun en iyi tabiyet içeriğinin mümkün olduğunca nesnel olduğu durumlarda korunabileceğini düşünen modern anlayışa bütünüyle aykırı bir görüştür bu. Sözgelimi, en ufak bir aşağılanma hissi yaşamadan bir fabrikada çalışabilen Amerikalı bir kız bir ailenin yanında aşçı olarak çalıştığında kendini bütünüyle aşağılanmış hissedecektir. On üçüncü yüzyıl Floransı'nda bile *aşağı* loncalar, doğrudan kişilere hizmet eden ayakkabı tamirciliği, teşrifatçılık ve öğretmenlik gibi meslekleri içerirken, *yukarı* loncalar yine kamuya hizmet etmekle birlikte gene de daha nesnel ve belli bireyle-re o kadar bağımlı olmayan meslekleri —örneğin kumaşçılık ve bakkallık— içeriyordu. Öte yandan, kişiyi bütün faaliyetlerinde bütünüyle kendine bağlayan şövalyelik geleneklerinin hâlâ canlı olduğu İspanya'da (herhangi bir anlamda) kişiler arasında cereyan eden her türlü ilişki en azından tahammül edilebilir görülürken, daha nesnel taleplere her türlü tabiyet, gayrişahsi (gayrişahsi, zira birçok isimsiz kişiye hizmet eden) vazifelerden oluşan bir sisteme her türlü katılma bütünüyle rezil bir şey olarak görülmek durumundaydı. Yasanın nesnelliğinden duyulan bir tiksinti Althusius'un hukuk teorilerinde bile hâlâ hissedilebiliyordu: *Summus magistratus* yasa koyar ama bunu devleti temsil ettiği için değil, halk tarafından tayin edildiği için yapar. Hükümdarın (fiili veya farazi) kişisel tayinle değil de yasalarca tayin edilme yoluyla devletin temsilcisi olarak adlandırılabilceği fikri Althusius'a hâlâ yabancıdır.

Antik dönemde ise yasaya tabiyet, tam da yasa her türlü kişisel özel-likten kurtulmuş olduğu için gayet iyi bir şey olarak görülüyordu. Aristoteles yasayı "*tó méson*" olduğu, yani ılımlı, tarafsız, ihtiraslardan kurtulmuş olduğu için övüyordu. Keza Platon da daha önceden gayrişahsi

yasalar yoluyla yönetimin hencilliği dengelemenin en iyi aracı olduğunu fark etmişti. Ancak Platon'da bu, sorunun özüne, yani itaat ilişkisinde kişiselcilikten nesnelciliğe (işe yarayacak bir sonuç elde edileceği beklentisinin ürünü olmayan, temel nitelikteki) geçişle ilgili temel soruna değinmeyen psikolojik bir güdülenimdi, ama yine Platon'da şöyle bir teori daha görürüz: İdeal devlette hükümdarın vukufu yasanın üzerindedir; bütünün esenliği hükümdardan bunu yapmasını gerektiriyorsa, hükümdar kendi koyduğu yasalara bile karşı hareket edebilmelidir. Ortada gerçek bir devlet adamı yoksa hiçbir koşulda ihlal edilmemesi gereken yasalar olmalıdır. Dolayısıyla yasa burada ehveni şer görülmektedir — ama daha önce bahsettiğimiz Cermen zihniyetinde olduğu gibi, bir kişiye tabiyet bir özgürlük ve onur unsuru içerirken yasalara itaatin mekanik ve pasif bir yanı olduğu için değil. Yasanın asıl zaafının katılığı olduğu düşünülmektedir: Yasa bu katılığı yüzünden hayatın değişken ve öngörülemez taleplerini beceriksizce ve yetersiz bir biçimde karşılayabilmektedir; bu da ancak hükümdarın şahsiyetinin hiçbir önyargı barındırmayan vukufu sayesinde kaçınılabilecek bir illettir; yasa ancak ortada böyle bir vukuf olmadığı zaman nispeten daha avantajlı bir şey haline gelir. Dolayısıyla burada, kişilere tabiyete kıyasla yasanın değerini ya da değersizliğini belirleyen şey daima yasanın *içeriği*, fiziksel durumudur. İtaat ilişkisinin, itaat eden kişi açısından, bir kişiden mi yoksa bir yasadan mı kaynaklandığına göre — içsel ilkesi ve verdiği bütün bir hayat hissi bakımından — bütünüyle değişiyor olması bu mülahazalara girmez. Yasanın yönetimi ile kişinin yönetimi arasındaki en genel ve biçimsel ilişki, çok basit ve pratik bir biçimde, yasanın yeterince güçlü ya da kapsayıcı olmadığı durumlarda bir kişinin gerekli olduğu ve kişinin yetersiz olduğu durumlarda da bir yasa gerektiği söylenerek ifade edilebilir (elbette). Ama bunun ötesinde, bir kişinin yönetiminin, kusursuz yasayla yönetimin yerini geçici olarak alan bir şey olarak mı ya da tersine yasayla yönetimin, yönetme vasıflarını bütünüyle haiz bir kişinin yönetiminin daha aşağı düzeyde bir ikamesi olarak, onun bıraktığı boşlukları dolduran bir şey olarak mı görüldüğü arasında yapılacak seçim, sosyolojik değerlere dair nihai, tartışmaya açık olmayan hislere dayalı kararlara bağlı olacaktır.

NESNELERE TABİYET. Nesnel bir ilkenin üstlerle astlar arasındaki ilişkinin dönüm noktası haline gelebileceği, yani sözgelimi patrimonya ilkesinde olduğu gibi, tahakkümü yönlendiren şeyin bir yasa veya ideal bir norm değil de somut bir nesne olduğu bir biçim daha vardır. Burada —en köklü biçimiyle Rusya'daki kölelik (*hondage*) sisteminde— köle

durumundaki (*bonded*) teba toprağın eklentisinden ibarettir — "hava insanları bağlar". Her ne kadar korkunç zorluklar yaratsa da, buradaki kölelik ilişkisi kölenin satılmasına izin verecek kişisel köleliği önlemiştir en azından. Toprağa tabiyeti öyle bir hale getirmiştir ki köle ancak toprakla birlikte satılabilmektedir. Aradaki bütün içeriksel ve niceliksel farklara rağmen, bazen bu biçim modern fabrika işçisinin durumunda da görülür; yapılmış olan belli düzenlemelerden ötürü işçinin çıkarı onu belli bir fabrikaya bağlar. Örneğin oturduğu evi bu düzenlemeler sayesinde alabilmiştir ya da bazı sosyal güvenlik harcamalarına o da kendi kesesinden katkıda bulunmuştur ve fabrikadan ayrıldığı anda bunları da kaybedecektir. Böylece sırf nesneler yüzünden son derece kendine özgü bir biçimde fabrika sahibi karşısında güçsüz kalır, ona bağımlı hale gelir. Son olarak, bu aynı tahakküm biçimi, en ilkel ataerki koşullarda salt mekânsal nesnenin değil yaşayan bir nesnenin hükmü altına girmişti: Çocukların babalarına ait olmalarının nedeni, babanın onların atası olması değil, annenin (tıpkı bir ağacın meyvelerinin ağacın sahibine ait olması gibi) ona ait olmasıydı; dolayısıyla annenin başka babalardan olan çocukları da yine onun mülküydü.

Bu tip bir tahakküm çoğunlukla küçültücü ölçüde sert ve kayıtsız şartsız bir tabiyeti beraberinde getirir. Zira, bir insan bir şeye ait olması yüzünden, psikolojik olarak salt bir şey kategorisine düşer. Gerekli ihtiyat payı bırakılarak, tahakkümün yasayla düzenlendiği yerlerde nesnellik alanına ait olanın üstler, bir şey tarafından düzenlendiği yerlerde de *astlar* olduğu söylenebilir. Dolayısıyla, astların durumu ilkinde, salt kişisel bir tabiyetin görüldüğü birçok duruma oranla daha iyi, ikincisinde ise daha kötüdür.

VİCDAN. Nesnel bir ilkeye tabiyete sosyolojik bir ilgi gösterildiğinde, ilk elden başlıca iki durum olduğu görülür. Birincisinde bu ideal, üst ilke, fiili bir toplumsal iktidarın psikolojik billurlaşması olarak yorumlanabilir. İkincisinde ise söz konusu ilke, müştereken ona tabi olanlar arasında belli ve karakteristik ilişkiler üretir. İlk durum, öncelikle ahlaki buyruklarla ilgilenirken dikkate alınmalıdır. Ahlaki bilincimizde kendimizi, herhangi insani, şahsi bir iktidarın ürünüymüş gibi görünmeyen bir buyruğa tabi hissederiz. Vicdanın sesini ancak kendi içimizde dinleriz, ama her türlü öznel bencillikle kıyaslandığında, bu ses kendini bize ancak bireyin *dışında* kalan bir mahkemeden gelebilecek bir kuvvet ve belirleyicilikle dinletir. Bilindiği üzere, bu çelişkiyi çözmek için ahlakın içeriğini toplumsal normlardan çıkarsama girişiminde bulunulmuştur. Bu argümana göre, türe ve gruba faydalı olan ve dolayısıyla grubun

kendini korumak maksadıyla üyelerinden talep ettiği şey. bireyin içinde tedricen bir içgüdü haline gelir. Böylece birey bunu içinde, gerçek anlamda kişisel olan hislerine ilaveten ve çoğunlukla onlarla karşıtlık oluşturacak bir şekilde, kendine ait, özerk bir his olarak barındırmaya başlar. Ahlaki buyruğun ikili karakterini açıklayan şey de şudur, denir: Söz konusu buyruk bir yandan karşımıza boyun eğmekten başka bir şeyin elimizden gelmediği gayrişahsi bir düzen olarak çıkar, ama öte yandan da onu bize dayatan hiçbir dış düzen yoktur, sadece en şahsa özel ve içsel etkiler yapar bu dayatmayı. Her halükârda bireyin bütünlüklü bir kişilik olarak kendisiyle grup arasında var olan ilişkiyi kendi bilinci içinde tekrar ettiği durumlardan biridir bu. Tek bireye dair anlayışların da (beraberlerindeki bütün o bağlanma ve kopma, ayrışma ve birleşme ilişkileriyle birlikte) bireyler birbirleri karşısında ne konumdaysa birbirleri karşısında o konumda oldukları eskiden beri bilinir. Bu psikoloji içi ilişkilerin, sadece genelde bireyler arasında değil, birey ile bulunduğu grup arasında da tekrarlanıyor olması bu mütekabiliyetin kendine özgü örneklerinden biridir yalnızca. Toplumun mensuplarından istediği her şeyi —uyum gösterme ve bağlılık, diğerkâmlık ve çalışma, özdisiplin ve doğruluk— birey de kendinden ister.

Bütün bunlarda, birbiriyle kesişen birkaç önemli saik vardır. Toplum bireyin karşısına emirlerle çıkar. Birey de bunların zorlayıcı karakterine zamanla alışır ve en sonunda daha kaba ve daha incelikli zorlama araçlarına artık gerek kalmaz. Böyle böyle mizacı öyle şekillenir ki bu emirlere sanki kendi itkilerine uyarılmışçasına uyarak, ortada herhangi bir yasa olduğunun farkında bile olmayan tutarlı ve dolaysız bir iradeyle davranır. Mesela İslam-öncesi dönemde Arapların nesnel hukuki zorlama konusunda hiçbir fikirleri yoktu; her durumda başvurdıkları en yüksek otorite salt kişisel kararlarıydı, ama bu kararlar kabile bilinciyle ve kabile hayatının, ona normlarını veren gerekleriyle doğrulmuş oluyordu baştan sona. Yahut da toplumun otoritesi tarafından yerine getirilen bir buyruk biçimine bürünen yasa bireyin bilincinde yaşar, ama toplumun bu yasayı kendi zorlayıcı gücüyle destekleyip desteklemediğinin ya da bireyin bilincinin kendisinin bunu sadece kendi net iradesiyle destekleyip desteklemediğinin önemi yoktur. Demek ki burada birey toplumu kendine temsil etmektedir. Dışsal hesaplaşma, beraberinde getirdiği baskılar, özgürlükler, değişen vurgularla birlikte, bireyin toplumsal itkileri ile kelimenin daha katı anlamında ben itkileri arasındaki bir etkileşim haline gelmiştir ve her iki itki de daha geniş anlamda bene dahil edilmiştir.

Ama yukarıda değindiğimiz, bilincinde tarihsel-toplumsal kökenlere dair hiçbir iz barındırmayan, gerçekten nesnel yasa değildir bu henüz. Ahlakın daha yüksek belli bir aşamasında, eylemin güdülenimi bireyüs-

tü nitelikte olsa da gerçek anlamda insani bir güçten gelmez artık; bu aşamada ahlaki zorunlulukların kaynağı birey ile bütünlük arasındaki karşılığın ötesindedir. Zira bu zorunluluklar pek toplumdan kaynaklanmadıkları gibi, bireyin yaşamının tekil gerçekliğinden de kaynaklanmazlar. Tek taşıyıcıları, işlerlik odakları failin özgür vicdanı, bireyin aklıdır. İnsanın üzerinde yükümlülük yaratma güçleri bu zorunlulukların kendilerinden, iç, kişüstü geçerliliklerinden, istesek de istemesek de tanımak durumunda olduğumuz nesnel bir gerçeklikten gelir, tıpkı bir doğrunun geçerliliğinin o doğrunun herhangi bir bilinçte gerçekleşip gerçekleşmediğinden bütünüyle bağımsız olduğu gibi. Gelgelelim bu biçimleri dolduran *içerik* (zorunlu olmasa da çoğunlukla) toplumsal gerekliliktir. Ama bu gereklilik artık deyim yerindeyse toplumsal itkisi aracılığıyla değil, sanki bir ruh göçü yaşayıp benim ya da senin uğruna değil de kendi uğruna karşılanması gereken bir norma dönüşmüşçesine işler.

Psikolojik açıdan büyük bir hassasiyet taşıdığı gibi sınırları da pratikte sürekli bulanan farklılıklarla karşılaşırız burada. Ama ruhsal gerçekliğin içinde hareket ettiği bu güdüler karışımı, onu analitik amaçlarla yalıtma işini daha da acilleştirir. Demek ki, bir, toplumla birey birbirinin karşısına iki güç gibi çıkar ve bireyi kendine tabi kılma işi, toplum tarafından kesintisiz bir kaynaktan çıkıyormuş ve kendini sürekli yeniliyormuş gibi görünen bir enerji sayesinde yürütülür; iki, bu enerji tam da kendini toplumsal bir varlık olarak gören bireydeki psikolojik bir itkiye dönüşür ve bu yüzden de birey kendi "hencil" yanından gelen itkileriyle savaşıp bu itkileri bastırır; üç, insanın kendi üzerinde Olan kadar nesnel bir gerçeklik olarak bulduğu Olması Gereken'in içi, salt toplumsal hayat koşullarıyla doldurulur — bütün bunlar bireyin gruba tabiyet türlerini tüketmeye daha yeni yeni başlayan kategorilerdir. Tarihsel hayatı dolduran üç güç —toplum, birey ve nesnellik— bu kategorilerde, bu sırayla norm oluşturuvcu güçler haline gelir. Ama bunu öyle bir biçimde yaparlar ki her biri toplumsal içeriği, bireyin topluma tabiyetinin niceliğini kendi içinde masseder; her biri toplumun gücünü, iradesini ve zorunluluklarını belli bir biçimde oluşturur ve sunar.

Fahişelik

1907

FAHİŞELİKTE DE GÖRÜLEN O NİTELİK, yani hiçbir iz bırakmayan bütünüyle geçici ilişki niteliği sadece parasal işlemlerde vardır. Paranın verilmesiyle birlikte ilişkiden tamamen çekilir; işi belli bir nesne armağan etseydiniz halletmiş olacağınızdan daha bütünlüklü bir biçimde, daha kökten halletmişsinizdir, zira bu nesne içeriği, seçimi ve kullanımı itibariyle, veren kişinin kişiliğini bir nebze de olsa muhafaza eder. Fahişelerin verdiği, arzuyu bir anda doruğa ulaştırma ve yine bir anda tatmin etme hizmetinin münasip muadili sadece paradır, zira para hiçbir bağ kurmaz, hep el altındadır ve hep hoş karşılanır.

Para, kişiler arasındaki, kalıcı olması istenen ve bağlayıcı kuvvetlerin samimiyetine dayalı bir ilişkide —mesela ne kadar kısa sürerse sürsün sahici bir aşk ilişkisinde— asla yeterli bir araç değildir. Para, hem nesnel olarak hem de simgesel olarak ilişkiyi tensel tatmin ötesinde herhangi bir biçimde sürdürmeyi reddeden satın alınabilir hazza hizmet eder: Kişiden bütünüyle ayırır ve işleri fazla dallandırıp budaklandırmadan daha en başta kesip atar. Parayı ödediğinizde hesabı tamamen kapatmış olursunuz, tıpkı tatmine ulaştıktan sonra fahişeyle işinizin bitmiş olması gibi.

Fahişelikte cinsler arasındaki ilişki, hiçbir muğlaklık içermediği ve tensel eylemle sınırlı olduğundan türsel içeriğine indirgenir. İlişki türün herhangi bir üyesinin yapabileceği ve yaşayabileceği şeyden ibarettir. En farklı tipte kişilikler bile bu işi yapabilir ve hiçbir bireysel farkın önemi yok gibidir. Dolayısıyla bu ilişkinin ekonomik muadili paradır, çünkü o da her türlü bireysel farkın ötesindedir; ekonomik değerın türsel düzeyine karşılık gelir, herkeste müşterek olanın temsilidir. Öte yandan paranın doğası fahişeliğin doğasına benzer. Tam bir kayıtsızlıkla

her türlü kullanıma müsait oluşu, kimseye sadık olmayışı, kimseyle bağ kurmayışı, her türlü duygusal bağı dışlayan ve onu salt bir araç olarak kullanmaya elverişli hale getiren katıksız nesnelliği — bütün bunlar onunla fahişelik arasında hayrete şayan bir benzerlik olduğunu ima eder.

Kant, insanın asla salt bir araç olarak kullanılmaması, her zaman başlı başına bir amaç olarak da tasavvur edilip öyle muamele görmesi gerektiğini bir ahlak yasası olarak ortaya koymuştu. Fahişelik bunun tam zıttındaki davranışı temsil eder, hem de işin *her iki tarafı için de*. Bütün insan ilişkileri arasında iki kişinin karşılıklı olarak salt araç derekesine indirgenmesinin belki de en çarpıcı örneğidir fahişelik. Fahişelik ile para ekonomisi — "araç" ekonomisi — arasındaki yakın tarihsel bağın altında yatan en güçlü ve derin etken bu olabilir.

Bu yüzdendir ki fahişeliğin bünyesindeki korkunç aşağılanma en keskin ifadesini paraya olan eşdeğerliğinde bulur. Bir kadın için en mahrem ve kişisel olan şey, ancak sahici bir bireysel itki temelinde ve ancak karşıdaki adamdan da (adam için bunun anlamı farklı olsa bile) orantılı bir kişisel katkı geldiği zaman verilmesi gereken şey, böyle bütünüyle gayrişahsi, dışsal ve nesnel bir telafi karşılığı sunulduğu zaman, insan haysiyetinin en alt basamağına inilmiş olur. Burada icra ile aldığı karşılık arasında tam ve son derece acı verici bir dengesizlik görürüz; daha doğrusu fahişeliğin zilleti, bir kadının en şahsi mülkünün, en çok sakındığı alanının, bütün değerlerin en nötr olanına, şahsi olan her şeye en uzak olanına eşdeğer görülmesinden gelir.

Gelgelelim, fahişeliğin bu şekilde parasal karşılık üzerinden nitelenmesi bazı çelişkili mülâhazalara yol açar. Bu meselede paranın anlamını açıkça ortaya çıkarabilmek için şimdi bu çelişkileri ele almak gerek.

Kadının bulunduğu cinsel katkının sahip olduğu farz edilen bütünüle kişisel, mahrem denecek ölçüde bireysel karakter, daha önce vurguladığımız şu olguyla pek uyuşuyormuş gibi görünmemektedir: Doğada cinsler arasında salt cinsel mahiyetli temaslar ağırlıktadır ve herkeste, hatta hayvanlarda bile müşterek olan bu temas içinde her türlü kişisellik ve bireysel duygular ortadan kalkar. Erkekler bütün kadınları aynı kefeye koyup hepsini bir arada yargılamaya teşnelerse, bunun nede ni, erkeklerin —bilhassa daha kaba olanlarının— kadınlarda çekici bulunduğu şeyin ütücü kadında da prenesteste de bulunmasıdır kesinlikle.

Demek ki cinsel işlevde kişiye özgü bir değer bulmak imkânsız görünüyor. Diğer bütün benzer ortaklıklar —yeme içme, alışkanlık mahiyetindeki fizyolojik, hatta psikolojik tepkiler, kendini koruma içgüdüsü ve tipik mantıksal işlevler— hiçbir zaman kişilikle sıkı sıkıya iç içe geçmiş değillerdir; birinin istisnasız herkesle paylaştığı davranışlarda en içsel, en özsel ve en kuşatıcı varlığını ifade ettiği düşünülmez hiçbir za-

man. Yine de bu noktada kadın cinselliği tartışılmaz bir anormallik sergiler. Bütün insan tabakalarında aynı olan bu bütünüyle genel eylem, aynı zamanda, —hiç değilse kadınlar için— son derece kişisel, mahrem bir eylem olarak da görülür sahiden.

Bu durum, genel olarak kadınların, tür modelinden daha ayrıışmış ve bireyselleşmiş bir biçimde çıkan erkeklere oranla, tür modeline daha derinden kök salmış oldukları varsayılırsa anlaşılabilir. Bu varsayımdan çıkacak ilk sonuç, kadınlarda tür özelliklerinin ve kişisel özelliklerin daha fazla örtüştüğüdür. Kadınlar doğanın karanlık, ilkel güçlerine sahiden de daha yakınlarsa, o zaman en özsel ve kişisel özellikleri, türün birliğini teminat altına alan o doğal, evrensel işlevlere daha güçlü kökler salmış demektir. Çıkacak bir sonraki sonuç da, kadınlardaki bu birliğin (ki bu birliğin evrensel unsurları ile bireysel unsurları arasında erkeklerdeki nazaran daha az ayrım bulunmaktadır) yansımaları, her bir kadının doğasının daha fazla homojen olmasında bulması gerektiğidir. Bir kadının yetileri, nitelikleri ve etkilerinin birbirleriyle erkeklerinkilere göre daha fazla ve daha dolaysız olarak iç içe geçmiş olduğunu tecrübeler de teyit ediyor gibidir; erkeklerde bu unsurlar daha özerktir, her birinin gelişimi ve kaderi öbürlerinininkinden nispeten bağımsızdır.

Bu konudaki genel kanaate kulak verilecek olursa, kadın ya hep ya hiçe çok daha meyillidir. Bir kadının temayülleri ve faaliyetleri birbirine daha yakından bağlantılıdır ve kadının bütün varlığını —bütün duyguları, özlemleri ve düşünceleriyle birlikte— tek bir noktadan uyarmak çok daha kolaydır. Bu sahiden de böyleyse, o zaman bir kadın için benliğinin bir parçasının yerine getirdiği bu tek, hayati işlevin onun bütün kişiliğini (aynı durumdaki, yetileri daha ayrıışmış bir erkeğinkine nazaran) daha tam ve daha bir kayıtsız şartsız içerdiği varsayımında bir doğruluk payı var demektir. Bu fark, bir kadınla bir erkeğin ilişkisinin daha bu denli ciddi olmayan bir safhasında bile çoktan göze çarpmaktadır. İlkel halklar bile nişanın tek taraflı olarak feshedilmesi durumunda gelinle damada farklı cezalar keserler: mesela, Bakaklar arasında gelin beş, damatsa on florin ödemek zorundadır; Bangkula halkı arasında ise akdi bozan gelin on florin öderken, damadın kırk florin ödemesi gerekir. Toplumun erkeklerle kadınların toplumsal akdine yüklediği anlam ve bundan çıkardığı sonuçlar da, kadın akde bütün benliğiyle katılırken, erkeğin kişiliğinin sadece bir kısmını akde dahil ettiği varsayımına dayalıdır. Dolayısıyla sadece bir kez yoldan çıkmış bir kız itibarını bütünüyle kaybeder, bir kadının sadakatsizliği bir erkeğinkine göre daha sert bir biçimde yargılanır (erkeğin ara sıra salt tensel hazlar peşine düşmesinin, karısına duyduğu sadakate hiçbir manevi ve temel yönden halel getirmedigine inanılıyor gibidir), hele fahişeler olmaz biçimde *déclas-*

se olurlar; ama en sefil adam bile içine düştüğü bataktan kişiliğinin diğer veçheleri sayesinde çıkabilir, her türlü toplumsal mevkiye gelebilir.

Nitekim, salt tensel eylemde (ki fahişelik de bunun için yapılıp) erkek olaya kendisinin sadece asgari bir parçasıyla dahil olurken, kadın bütün benliğiyle dahil olur — elbette her durumda değil, ama genel olarak böyledir. Bu durumda pezevenklik kurumu ve fahişeler arasında lezbiyenliğin yaygın olduğu iddiası gayet anlaşılır bir hale gelir, zira fahişe, işin içine hiçbir zaman gerçek ve tam kişilikleriyle girmeyen erkeklerle temas kurarken, korkunç bir boşluk ve tatminsizlik hissediyor olmalıdır, bunu da hiç değilse kişilerin daha çok yönünü öne çıkaran bir ikame ilişkiye girerek azaltmaya çalışır. Ne cinsellik eyleminin genel ve gayrişahsi bir şey olduğu düşüncesi, ne de yüzeysel bakıldığında erkeğin de ilişkiye nesnel olarak kadın kadar katılıyor olması bu ilişkiyi değiştirir; kadının katılımı erkeğinkinden çok, çok daha kişisel, temel ve benliğinin daha büyük bir kısmını içeren bir katılımdır ve para buna verilebilecek en uygunsuz ve yetersiz karşılıktır, para önermek ve kabul etmek kadının kişiliği üzerinde kurulabilecek en büyük baskıdır.

Fahişeyi aşağılayan şey fahişeliğin çok-kocalı doğası, kadının birçok erkekle birlikte olması değildir; gerçek çok-kocalılık, Hindistan'daki yüksek kastlara mensup Nayarlar arasında olduğu gibi, kadınlara genellikle bir üstünlük statüsü kazandırır. Fahişeliğin kilit özelliği çok-kocalılık değil, çok-karılılıktır; zira çok-karılılık bir kadının benzersizliğini her yerde kıyas kabul etmeyecek ölçüde azaltır; kadın ender bulunurluktan gelen değerini kaybetmiştir. Yüzeysel bakıldığında, fahişelik çok-kocallıkla çok-karılılığın özelliklerini birleştirir. Ama parayı verenin malı tedarik eden karşısındaki avantajı, fahişeliğin karakterini, erkeğe muazzam bir üstünlük veren çok-karılılık özelliğinin belirlediği anlamına gelir. Fahişelikle uzaktan yakından alakası olmayan durumlarda bile kadınlar sevgililerinden para kabul etmeyi utanç verici ve aşağılayıcı bir şey olarak görürler, ama bu his genellikle parasal olmayan hediyeleri kapsamaz. Oysa sevgililerine para vermekten keyif ve zevk alırlar. Marlborough'un kadınlarla ilişkilerinde başarılı olmasının nedeninin, onlardan para almayı kabul etmesi olduğu söylenmiştir. Para verenin alan üzerindeki, daha önce de işaret ettiğimiz üstünlüğü (fahişelikte korkunç bir toplumsal mesafeye dönüşen bir üstünlüktür bu), tersine çevrildiğinde kadına, normalde kendisinden üstün gördüğü kişiyi kendine bağımlı kılmanın tatminini verir.

Gelgelelim, şimdi çarpıcı bir gerçekle, birçok ilkel kültürde fahişeliğin aşağılayıcı bir iş olarak görülmediği gibi, fahişelik yapan kişiyi de toplum dışına atma sonucunu doğurmadığıyla karşı karşıya geliyoruz. Mesela antikçağda Asya'da her sınıftan genç kızın tapınak hazinesine

katkıda bulunmak ya da çeyiz düzmek amacıyla (bu bazı Afrika kabilelerinde de görülür) fahişelik yaptığı anlatılır. Genellikle aralarında hükümdarın kızının da bulunduğu kızların onuruna leke sürülmüş olmadığı gibi, sonradan sürdürdükleri evlilik hayatı da bundan hiçbir biçimde etkilenmiyordu. Bizimkinden son derece farklı olan bu görüş, iki faktör —kadının cinsel onuru ile para— arasında bizimkinden temelden farklı bir ilişki kurulmuş olduğunu gösterir. Bizde fahişeliğe damgasını vuran şey, bu iki değer arasındaki aşılmaz uçurumdur; oysa bütünüyle farklı bir fahişelik anlayışının benimsendiği yerlerde, bu iki unsur değer bakımından birbirlerine daha yakın olmalıdır. *Wergild*'in,* yani bir kişiyi öldürme karşılığında ödenen parasal cezanın muadilidir buradaki. Bireyin değeri üzerindeki artan vurgu ve paranın değerinin azalması *wergild* kurumunu imkânsızlaştırmıştır. Bireye özel bir vurgu yapılmasına yol açmış ve onu nispeten benzersiz ve kıyaslanmaz hale getirmiş olan aynı kültürel ayrışma süreci, parayı o kadar çeşitli türde nesnenin ölçüsü ve eşdeğeri kılmıştır ki bunun sonucunda paranın kayıtsızlığının ve nesnellüğünün artışı, onu kişisel değerlerin eşdeğeri olma konusunda gittikçe daha uygunsuz hale getirmiştir. Mal ile fiyat arasındaki bu dengesizlik (ki kültürümüzde fahişeliğin en göze çarpan özelliği budur), daha az ayrılmış toplumlarda henüz görülmemektedir.

Kâşifler, birçok vahşi kabilede, kadınların fiziksel olarak ve sık sık zihinsel olarak da erkeklere dikkate değer ölçüde benzediklerini bildiriyorlar. Bu fenomen söz konusu kabilelerde, kadına ve onun cinsel onuruna (kadın kendi ortamının erkekleri kadar farklılaşmış ve tür modeline onlar kadar yakın olmasa bile) parayla telafi edilemeyecek bir değer veren bir farklılaşmanın olmayışının sonucudur. Fahişelik karşısında takınılan tutumlar, Hristiyan kilisesinin kefarete uygulamasında ve kan parasında gözlemlenen gelişmenin aynısından geçerler: İlkel dönemlerde insanlar ve manevi değerleri henüz bireyselliğin izini taşımadığı halde, para, nadir bulunurluğu ve pek sık kullanılmayışı yüzünden, nispeten daha bireyselleşmiş bir şeydir. Kültürel gelişme değerlerle paranın yollarının ayrılmasına neden oldukça, ikisini birbiriyle telafi etmek ya imkânsızlaşmıştır ya da fahişelikte olduğu gibi, bunun yapılabildiği yerlerde, kişinin haysiyetinin feci biçimde ayaklar altına alınmasına yol açmıştır.

* Türkiye'deki "kan parası". -Ç.H.

Sosyallik

1910

TOPLUMUN DOĞASI ÜZERİNDE öteden beri süren bir çatışma vardır. Bir taraf toplumun önemini gizemci bir biçimde abartır, insan hayatının ancak toplum yoluyla gerçeklik kazandığını savunur. Öbür taraf ise topluma, gözlemcinin insan bireylerinden ibaret olan gerçeklikleri bir bütün haline getirmesini sağlayan soyut bir kavram gözüyle bakar sadece (tıpkı ağaçlarla derelere, evlerle çayirlara "manzara" derken olduğu gibi). İnsan bu çatışmada ne karar verirse versin, toplumun iki anlamda bir gerçeklik olduğunu teslim etmek durumundadır. Bir yanda doğrudan algılanabilen varoluşları içinde bireyler, topluluk oluşturma süreçlerinin taşıyıcıları vardır ve bunlar bu süreçler tarafından "toplum" denen daha yüksek bir birlik içinde birleştirilirler; öte yanda da bireylerin içindeki, böyle bir birlik kurmayı sağlayan çıkarlar vardır: Ekonomik ve ideal çıkarlar, savaşla ve aşkla ilgili çıkarlar, dinî ya da hayırseverlikle ilgili çıkarlar. Bu itkileri tatmin eder ve bu tür amaçlara ulaşırken devlette ve toplulukta, kilisede ve ekonomik birliklerde, ailede ve kulüplerde toplumsal hayatın sayısız biçimi ortaya çıkar: birbirleriyle birlikte, birbirleri için, birbirleri içinde, birbirlerine karşı ve birbirleri sayesinde. Atomların birbirleri üzerindeki enerji etkileri maddeyi, bizim "şeyler" olarak gördüğümüz sayısız biçim içine sokar. Keza bir insanın kendi içinde yaşadığı ve onu dışarı, diğer insanlara doğru iten itki ve çıkarlar da bütün topluluk biçimlerini meydana getirir ve bu biçimler sayesinde ayrı ayrı bireylerin toplamından ibaret olan şey bir "toplum"a dönüşür.

Toplum denen bu kümelenme içinde ya da içinden, sanat ve oyunun yapılarına tekabül eden ve biçimlerini bu gerçekliklerden almakla birlikte onların gerçekliğini arkalarında bırakan özel bir sosyolojik yapı gelişir. Oyun itkisi ya da sanatsal itki kavramının açıklayıcı değere sa-

hip olup olmadığı halledilmemiş bir soru olabilir; ama en azından her oyunda ya da sanatsal faaliyette içeriklerindeki farklardan etkilenmeyen ortak bir unsur olduğuna dikkat çeker. Tıpkı iskambil oynamakta, müzikte ve plastik sanatta olduğu gibi jimnastikte de bir tatmin kalıntısı vardır; müziğin ya da plastik sanatın kendine özgü özellikleriyle hiçbir alakası olmayan, sadece bu ikisinin sanat, iskambilin de oyun olmasıyla alakalı denebilecek bir şey. Bütün bu çeşit çeşit şeylerde ortak bir unsur, bir psikolojik tepki ve ihtiyaç benzerliği bulunur — her birine ayrı ayrı veren özel çıkardan kolayca ayırt edilebilen bir şey. Aynı anlamda, insanda bir sosyallik itkisi olduğundan da bahsedilebilir. İnsanlar ekonomik derneklerde ya da kan kardeşliklerinde, kült cemiyetlerinde ya da hırsızlık çetelerinde elbette bazı özel ihtiyaç ve çıkarları uğruna bir araya gelirler. Ama özel içerikleri ne olursa olsun, bütün bu topluluklara insanın başkalarıyla bir bağı olduğu ve bireyin yalnızlığının birliktelik içinde, başkalarıyla kurulan bir birlik içinde dağılıp gitmesi hissi ve bu histen alınan tatmin eşlik eder. Tek tek bazı örneklerde ters psikolojik etkiler bu hissi hükümsüzleştirebilir şüphesiz; topluluk sırf güttüğümüz bazı nesnel amaçlar uğruna tahammül edilen bir yük gibi hissedilebilir. Ama genelde her türlü topluluk oluşturma saikinde, topluluk olarak topluluğa verilen özel bir önem hissi de söz konusudur, insanı bu varoluş biçimine iten ve genellikle bu tikel topluluğu taşıyan nesnel içerikle ancak daha sonradan ilgilenen bir dürtü söz konusudur. Ve sanatsal itki adını verdiğim şey nasıl biçimini algılanabilir şeylerin oluşturduğu komplekslerden alıyor ve bu biçimi sanatsal itkiye tekabül eden özel bir yapıya kavuşturuyorsa; sosyallik itkisi de toplum hayatının gerçekliklerinden, topluluğun saf özünü, bir değer ve bir tatmin olarak topluluk-olma sürecinin özünü damıtır adeta. Böylece daha dar anlamda sosyallik dediğimiz şeyi kurar. Bütünüyle kendiliğinden olanları da dahil her türlü sosyallığın, bir anlama ve istikrara sahip olmak için, biçime, biçimin güzelliğine bu kadar büyük değer yüklemesi dilsel bir tesadüften ibaret değildir. Zira "güzel biçim" denen şey karşılıklı olarak yürütülen kendi kendini tanımlama çabasıdır, unsurlar arasındaki etkileşimdir ve birlik bu çaba ve etkileşim sayesinde kurulur; sosyallikte hayat hedefleriyle bağlantılı somut saikler ortadan kalktığı için, saf biçim, yani bireylerin serbest oyun ve etkileşim sayesinde devam eden karşılıklı bağımlılıkları daha da güçlü bir biçimde öne çıkar ve daha da büyük bir etki yaratırlar.

Şimdi, sanatla oyunu birbirine bağlayan şey, her ikisinin de sosyallikle olan benzerliği içinde ortaya çıkar. Oyun o büyük, esaslı temalarını hayatın gerçekliklerinden alır: Takip ve kurnazlık; fiziksel ve zihinsel gücün ispatı, yarışma ve şansa bağlı oluş, kişinin etkileyemediği güçlerin ondan yana ya da ona karşı oluşu. Oyun neşesini, bu faaliyetlerin

hayatın ciddiyetini oluşturmamasını sağlayan tözden kurtularak kazanır, ama onu salt bir vakit geçirme uğraşı olmaktan ayıran simgesel önemi de buradan gelir. Bunun sosyalliğin de özü olduğu; sosyalliğin kendi tözünü insanlar arasındaki sayısız temel ciddi ilişki biçiminden meydana getirdiği. ancak bu tözün gerçek hayatın sürtünme ve çatışma içeren ilişkilerinden kurtulmuş olduğu da gittikçe daha net anlaşılmaktadır; ama sosyallik (özellikle de saf sosyalliğe yaklaştıkça), gerçek hayatla kurduğu biçimsel ilişkiler sayesinde simgesel olarak hayatın tamlığına ve yüzeysel bir akılcılığın her zaman sadece içerikte aradığı bir anlama bürünür. Burada hiçbir içerik bulamayan akılcılık, sosyalliği içi boş bir aylıklık olarak görüp ondan kurtulmaya çalışır; ıpki bir sanat eseri için "Bu neyi kanıtlıyor?" diye soran sivrizekâlinin yaptığı gibi. Birçok Avrupa dilinde, hatta belki de hepsinde "toplum/cemiyet" (*Gesellschaft*) kelimesinin sosyalleşme amaçlı bir toplantı anlamına da geliyor oluşu manidardır.* Her türlü siyasi, ekonomik bir amaçla bir araya gelmiş topluluk her zaman birer "cemiyet"tir elbette. Ama herhangi bir niteleme sıfatına ihtiyaç duymaksızın "cemiyet" denebilecek tek topluluk sosyalleşme amacıyla bir araya gelen topluluktur,** tek taraflı ve sınırlı toplulukların her türlü özgül içeriği burada yok olup gitmiştir.

Sosyallik, *bir-araya-gelmenin oyun biçimidir*, demek ki. Sanatla gerçeklik arasında nasıl bir ilişki varsa, sosyallikle bir-araya-gelmenin içerikçe belirlenmiş somutluğu arasında öyle bir ilişki vardır. Şimdi o büyük bir-araya-gelme sorunu sadece sosyallikte mümkün olan bir çözüme kavuşur. Sorun, bireyin kendisinin toplumsal ortamı içinde ve onun karşısında ne ölçüde öneme ve vurguya sahip olduğu sorunudur. Saf biçimiyle sosyalliğin kendisi dışında hiçbir öte amacı, hiçbir içeriği ve hiçbir sonucu olmadığı için, bütünüyle kişiliklere yöneliktir. Sosyalleşme itkisinin tatmin edilmesinden başka hiçbir kazancı olmadığı için — gerçi bir yankısı da kalır—, süreç, sonuçları bakımından olduğu kadar koşulları bakımından da, kesinlikle kişisel taşıyıcılarıyla sınırlı kalır. Salt sosyalleşme amacı güden bir topluluğun karakterini canayakınlık, görgü, içtenlik ve çekicilik gibi kişilik özellikleri belirler. Ama tam da her şey onlara yönelik olduğu, onlar etrafında döndüğü için, kişiliklerin kendilerini fazla bireysel olarak vurgulamaması gerekir. Toplumsal biçimi birbiriyle işbirliği yapan ya da çatışan gerçek çıkarlar belirlediğinde, bu çıkarlar bireyin kendine has özelliklerini ve bireyselliğini kendini

* Türkçede "toplum" kelimesinin böyle bir yananlamı yok, ama daha eskiden kullanılan "cemiyet"in böyle bir çağrışımı da olduğu için onu da kullandık. —ç.n.

** Almancada *Gesellschaft* kelimesi hem "toplum" hem de "parti" anlamına geldiği için vurgu daha iyi anlaşılmaktadır. —İng. ç.n.

fazla kaptırarak ve fazla saldırganca sergilememesini şart koşarlar. Ama böyle bir kısıtlamanın olmadığı zamanlarda, bir araya gelmenin mümkün olabilmesi için, kişisel nitelikte bir başka kısıtlamanın, sadece bir araya gelmenin biçiminden kaynaklanan bir kısıtlamanın hüküm sürmesi gerekir. Nezaket hissinin cemiyette bu denli özel bir önemi olmasının nedeni de budur, çünkü düzenleme sağlayacak hiçbir dışsal ya da doğrudan doğruya bencilce çıkarın olmadığı yerlerde bireyin başkalarıyla kurduğu kişisel ilişkiler içinde kendi kendine çekidüzen vermesi bu hissin kılavuzluğunda gerçekleştirilir. Ve bireysel tezcanlılığın, benin ve dışa yönelik taleplerin sınırlarını, başkalarının sahip olduğu hakların gerektirdiği sınırları çizmek nezaketin özgül işlevidir belki de. Bu noktada gayet dikkate değer bir sosyolojik yapı ortaya çıkar. Sosyallikte, kişiliğin nesnel önem bakımından, çemberin dışındaki bir şeye yönelmiş olan özellikler bakımından sahip olduğu hiçbir şeyin araya girmemesi gerekir. Zenginlik ve toplumsal mevkiin, öğrenim durumu ve ünün, sıradışı yetenek ve meziyetlerin sosyallikte hiçbir rolü yoktur, ya da olsa olsa gerçekliğin, sosyallığın yapay toplumsal yapısına girmesine izin verilmesini sağlayan tek şey olan şu cismaniyetsizliğin hafif bir nüansı olarak oynadığı bir roldür bu. Kişilik etrafında toplanan bu nesnel nitelikler gibi, en saf ve derin kişisel nitelikler de sosyallığın dışında tutulmalıdır. Nitekim en kişisel şeylerin —karakter, haletiruhiye ve talih— sosyallikte yeri yoktur. İster iyi olsun ister kötü, kişisel durumunuzu, heyecanınızı ve sıkıntınızı, iç hayatınızın aydınlığını ya da karanlığını gündeme getirmek nezaketsizliktir. Sosyallik düzeyinde —ki bu düzeyin ille de yüzeysel ya da basmakalıp olması gerekmez— başlamış olan bir irtibat en sonunda kişisel değerler etrafında odaklanmaya başladığında, temel sosyallik niteliğini kaybeder ve bir içerik tarafından belirlenen bir bir-araya-geliş olur çıkar: temasın, alışverişin ve konuşmanın belli nihai amaçların araçlarından ibaret hale geldikleri bir iş ilişkisini ya da dinî ilişkiyi andırır, oysa sosyallik için bunlar toplumsal süreçlerin bütün anlamı ve içeriğidirler. Kişisel olanın bu şekilde dışlanması en dışsal konulara bile uzanır; bir hanımefendi bir-iki erkeğin bulunduğu sahiden kişisel ve samimi bir dost meclisinde, daha geniş bir toplulukta çekinmeden giyeceği kadar aşırı dekolte bir kıyafet giymek istemeyecektir. Geniş toplulukta kendini işin içine aynı ölçüde kişisel olarak dahil olmuş gibi görmeyecektir, bu yüzden de kendini maskenin gayrişahsi özgürlüğüne bırakabilir. Zira o toplulukta da kendisidir kendisi olmasına da tam anlamıyla kendisi değildir, çünkü biçimsel olarak inşa edilmiş bir toplantıda ki unsurdur sadece.

Bir insan, bütün olarak alındığında, tam anlamıyla biçim kazanmamış bir içerikler, güçler ve yetenekler kompleksidir deyim yerindeyse;

ancak değişip duran bir varoluşun içindeki güdülenim ve ilişkilere göre farklılaşmış, tanımlanmış bir yapı haline gelir. Ekonomik ve siyasi bir fail olarak, bir ailenin ya da bir mesleğin mensubu olarak *ad hoc* bir kurgudur adeta; hayat-malzemesi özel bir fikir tarafından belirlenir, özel bir kalıba dökülür; bu kalıbın nispeten bağımsız hayatı da, elbette, o herkeste müşterek ama pek tanıma gelmez enerji kaynağından, yani benden beslenir. Bu bakımdan insan, toplumsal bir yaratık olarak, başka hiçbir bağlantı içinde ortaya çıkmayan eşsiz bir yapıdır. Bir yandan, kişiliğin bütün nesnel niteliklerini kaldırmış ve elinin altında, sahip olduğu saf insanlığın yetenekleri, cazibeleri ve çıkarlarından başka hiçbir şey olmaksızın sosyallik denen yapıya girmiştir. Öte yandan, bu yapı kişiliğinin salt öznel ve içsel taraflarını ifade edecek kadar gelişkin değildir. Sosyallikte kişinin başkalarından bulunduğu ilk talep olan ihtiyat kişinin kendi beninden de talep edilir, zira ihtiyatın her iki yönde de ihlal edilmesi sosyolojik sosyallik yapısının çöküp sosyolojik bir doğalcılığa dönüşmesine neden olur. Bu yüzden, bireyin bir üst ve alt sosyallik eşiği olduğundan bahsedilebilir. İnsanların birlikteliklerini nesnel bir içerik ve amaca yönlendirdikleri anda ve ayrıca bireyin kesinlikle kişisel ve öznel meseleleri olaya serbestçe dahil olduğu anda, sosyallik merkezi ve denetleyici ilke olmaktan çıkar ve hepi topu biçimsel ve dışadönük araçsal bir ilke haline gelir.

Gelgelelim sosyalliğin doğası konusunda sınırlar ve eşikler üzerinden yapılan bu olumsuz tanımdan yola çıkarak olumlu saik de bulunabilir belki. Kant herkesin ancak diğer herkesin özgürlüğünü engellemeyecek ölçüde özgürlüğe sahip olması gerektiğini, yasa ilkesi haline getirmişti. Eğer sosyallik itkisi, sosyalliğin kaynağı ya da aynı zamanda tözü olarak görülürse, o zaman bu itkinin kuruluş ilkesi şudur: Herkes bu itkiden diğer herkesin bu itkiden yararlanmasını engellemeyecek ölçüde yararlanmalıdır. Bunu itki üzerinden değil de başarı üzerinden ifade edecek olursak, sosyalliğin ilkesi şöyle formülleştirilebilir: Herkes bir başkasına, kendisinin bizzat yararlandığı sosyalleşme değerlerinin (sevinç, rahatlama, neşe) azami miktarıyla mütenasip azami miktarda sosyalleşme değerini garanti etmelidir. Tıpkı Kantçı temele oturtulmuş adalet anlayışının bütünüyle demokratik olduğu gibi, bu ilke de her türlü sosyalliğin demokratik yapısını gözler önüne serer; elbette her toplumsal tabaka bu demokratik yapıyı sadece kendi içinde gerçekleştirebilir ve bu da farklı toplumsal sınıflar arasında sosyalleşmeyi çoğunlukla zahmetli ve acı verici bir şey haline getirir. Ama toplumsal bakımdan eşit olanlar arasında bile sosyalliklerindeki demokrasi bir oyundur. Sosyallik istenirse ideal bir sosyolojik dünya yaratır, zira onda —der yukarıda zikredilen ilkeler— bireyin aldığı haz her zaman başkalarının neşe-

sine bağlıdır; burada. tanım gereği, kimse başkalarına karşı yönde deneyimler yaşatma pahasına keyif alamaz. Diğer bir-araya-gelme biçimlerinde bu tür bir karşılıksızlık sadece etik buyruk tarafından önlenebilir (ki bu buyruk da bu biçimleri yönlendirir, ama kendi içkin doğalarını dikkate almaksızın).

Bu sosyallik dünyası, yani sürtünme içermeyen bir eşitler demokrasisinin mümkün olduğu tek dünya. kendi aralarında her türlü rahatsız edici maddi vurgudan azade, saf bir etkileşim yaratmak amacıyla, hayatın yoğunluğunun ve kapsayıcılığının hem nesnel hem de salt kişisel özelliklerinden feragat etmiş olan varlıkların oluşturduğu *yapay* bir dünyadır. Eğer şu anda sosyalleşmeye sırf "insan" olma sıfatımızla, yani gerçekten neyse o olarak, gerçek hayatın kafamızdaki resmin saflığını bozmasına yol açan bütün yükler, kışkırtmalar ve eşitsizliklerden sıyrılacak girdiğimiz gibi bir tasavvura sahipsek, bunun nedeni, modern hayatın nesnel içeriğin ve maddi taleplerin yükünü fazlasıyla taşıyor olmasıdır. Sosyal çevrelerde kendimizi bu yükten kurtararak doğal-kişisel varlığımıza döndüğümüze inanırız ve bu kişisel veçhenin eksiksiz benzersizliği ve doğal tamamlanmışlığı içermediğini, sadece sosyalleşen insanın belli bir halinden ve üslubundan ibaret olduğunu gözden kaçıırız. İnsanların içine girdikleri birlikteliklerin kasti, nesnel içeriğine bu kadar bağımlı olmadığı daha eski dönemlerde, insanın "biçimsel kişiliği" kişisel varoluşunun fonu önünde daha açık seçik bir biçimde öne çıkardı: Dolayısıyla o dönemlerin cemiyetinde kişisel duruş şimdikiye göre çok daha törenselsel, katı ve gayrişahsi bir biçimde düzenlemeye tabi tutulurdu. Kişisel çevrenin, başkalarıyla girdiği homojen etkileşimin bireye sağladığı önemin bu şekilde indirgenmesinin ardından öteki uca savrulundu: bugün toplumda, öne çıkan, güçlü kişinin kendini, kendinden daha zayıf olanlarla aynı seviyeye yerleştirmekle kalmayıp daha da öteye geçerek bu zayıf kişilerin aslında kendisinden daha değerli ve üstünmüş gibi davranmasını sağlayan o nezaket tavrını bile bulmak mümkün. Eğer bir-araya-gelme etkileşim demekse, en saf ve en stilize haliyle eşitler arasındayken ortaya çıkar, tıpkı simetri ve dengenin, görsel unsurlardan yapılan sanatsal stilizasyonlarda en öne çıkan formlar olması gibi. Sosyallik bir-araya-gelmenin soyutlanmış hali —sanat ya da oyun karakterinde bir soyutlamadır bu da— olduğu için en saf, en saydam, en bağlayıcı türden etkileşimi, yani *eşitler* arasındaki etkileşimi gerektirir. Doğası gereği, sosyallik anlamında eşit olabilmek için ve herkesin sosyallik değerlerini ancak ve ancak onunla etkileşim içindeki diğer herkesin de edinebileceği şekilde edinebilmesi için, sahip oldukları nesnel içeriğin önemli bir kısmından vazgeçen ve hem dışsal hem de içsel önemleri bakımından bunu sağlayabilecek kadar değişmiş olan varlıklar

olabileceğini varsaymalıdır. Kişinin herkes eşitmiş gibi, özellikle kendisi de herkese değer veriyormuş gibi "davrandığı" bir oyundur bu. Tıpkı sık sık gerçeklikten kopan oyunda ve sanatta olduğu gibi burada da yalana hiç alakası yoktur bu davranışın. Ama pratik gerçekliğe ait niyet ve olaylar sosyallik davranışına ve konuşmasına girdikleri an, yalana dönüşür — tıpkı bir resmin panoramik tarzda gerçeklik yerine geçmeye çalıştığı gibi. Sosyalliğin, sadece içinde barındırdığı biçimlerin dolaysız oyunuyla ilgilenen kendi kendine yeterli hayatı içinde doğru ve münasip olan olan şey, bir -miş gibi yapmadan ibaret olduğunda yani ona aslında sosyallikle pek alakası olmayan türden amaçlar kılavuzluk ettiğinde veya bu amaçları gizlemek için kullanıldığında yalan olur çıkar — ki sosyallik gerçek hayatla çok kolay iç içe geçebilir.

Bundan şöyle bariz bir sonuç çıkar: Sosyolojik oyun biçimi adı verilebilecek her şey, en başta da bütün dönemlerin sosyalliğinde büyük bir yer işgal etmiş olan oyunun kendisi sosyallik başlığı altına yerleştirilebilir. "Toplumsal oyun" tabiri işaret etmiş olduğum daha derin anlamda önemlidir. İnsanlar arasındaki etkileşim ve bir araya gelme kompleksinin tamamı —avantaj kazanma, ticaret yapma, taraf oluşturma arzusu ve birbirinden bir şeyler kazanma arzusu, muhalefet ile işbirliği arasındaki hareket, zekâca baskın çıkma ve intikam— gerçekliğin ciddi işleri içinde amaçlı içerikle dolup taşan bütün bu unsurlar, oyun sırasında sadece ve bütünüyle bu işlevlerin itkiyle sürdürülen bir hayata yol açarlar. Zira oyun bir para ödülü etrafında sürdürüldüğünde bile, oyunun kendine özgü yanı, pekâlâ başka türlü de kazanılabilecek olan o ödül değildir; gerçek sportmen için oyunun cazibesi sosyolojik açıdan anlamlı bu faaliyet biçiminin kendisinin dinamiklerinden ve barındırdığı şanslardan gelir. Toplumsal oyunun daha derin bir çifte anlamı vardır; onun dışsal taşıyıcısı olan bir toplumun içinde oynanmakla kalmaz, insanlar da fiilen onun yardımıyla "toplumu oynarlar".

Ayrıca, cinsiyetler sosyolojisinde erotizm de bir oyun biçimi geliştirmiştir: En hafif, en oyunbaz, ama aynı zamanda en geniş gerçekleştirmesi sosyallikte bulan *cilve*'dir bu biçim. Cinsiyetler arasındaki erotik mesele rıza ya da ret etrafında dönüyorsa (bu rıza ya da reddin nesneleri hiçbir surette sadece fizyolojik mahiyetteki şeylerle kısıtlı değildir ve sonsuz bir çeşitlilik ve derece farkı gösterir), kadın cilvesinin özü de oyunu kâh rızayı kâh reddi ima eden hareketlerle sürdürmek, meselenin bir karara varmasına izin vermeden karşısındaki adamın ilişkiye devam etmesini sağlamak, bütün ümidini kaybetmesine yol açmadan onu reddetmektir. Cilve yapan kadın, çekiciliğinin doruğuna, işi kendisi için fazla ciddi hale getirmeden adamı istediğini almanın eşliğinde tutarak ulaşır; davranışları evet ile hayır arasında gidip gelir, ama ikisinde de sü-

rekli durmaz. Böylece oyunbaz bir biçimde erotik kararın basit ve katıksız biçimini sergiler ve karşı kutupları gayet bütünlüklü bir davranış içinde bir araya getirebilir, çünkü olayı iki karardan birine bağlayacak nihai ve mukadder içerik, tanım gereği cilveye girmez. Katı içeriğin ve her türlü gerçeklik kalıntısının ağırlığından bu şekilde kurtulmuş olması da cilveye sürekli bir salınım, mesafe, ideal karakteri kazandırır ki cilvenin bir —"bilim" değil de— "sanat" olduğundan söz etmekte haklı olmamızı sağlayan şey de budur. Gelgelelim, cilvenin sosyallik toprağı üzerinde (tecrübelerin de açıkça gösterdiği gibi) böylesine doğal bir biçimde serpilebilmesi için, erkeklerin de ona özel bir tavır takınarak cevap vermeleri gerekir. Erkek cilvenin verebileceği heyecanı paylaşmadığı, —aksine— kadının yarım bir evetten yarım bir hayıra savrulup duruşlarıyla gönülsüzce bir o yana bir bu yana sürüklenen bir kurban olduğu sürece, cilve onu münasip hale getiren sosyallik yapısından yoksun demektir. Sosyalliğin temel koşulu olan özgür etkileşim ve unsurlar arasındaki eşdeğerlilik yoktur onda. Bunlar da ancak, bir erkek bu serbestçe hareket eden oyundan (ki bu oyunda kesinlikle erotik bir şeyler vardır var olmasına ama sadece uzak bir simge olarak vardır) öte bir şey arzulamadığı zaman ve bu jest ve hazırlık hareketlerinden aldığı haz erotik arzunun ya da bu arzudan duyulan korkunun ürünü olmadığı zaman ortaya çıkar. Zarafetini incelmış sosyalliğin zirvelerinde gözler önüne seren cilve, erotik arzunun, rıza ve reddin gerçekliğini ardında bırakmış, bu ciddi meselelerin gölgeleriyle oynanan bir oyun haline gelmiştir. Bu arzu, bu rıza veya ret açıktan açığa ya da gizliden gizliye devreye girdiğinde, bütün süreç iki kişi arasında gerçeklik düzeyinde oynanan özel bir ilişki haline gelir; gelgelelim, kişinin hayatın bütünü karşısındaki temel yöneliminin devreye girmediği sosyolojik sosyallik burcu altında, cilve, erotizmin kendi tözel ya da bireysel içeriğini süzgeçten geçirerek barındırdığı etkileşim boyutunun özünü damıtmasını sağlayan nazlanmadır, hatta ironik oyundur. Sosyallik toplumun biçimleriyle nasıl oynarsa, cilve de erotizm biçimleriyle öyle oynar.

Son olarak, sosyalliğin, içerikleri sayesinde zaten anlamlı biçimler olan sosyolojik etkileşim biçimlerini soyutlama işini ne ölçüde tam gerçekleştirdiği ve —deyim yerindeyse şimdi kendi etraflarında dönmekte olan— bu biçimlere ne ölçüde bir gölge varlık kazandırdığı, her türlü müşterek insan hayatının en geniş kapsamlı aracı olan *sohbetin* derecesinden de anlaşılır. Buradaki en önemli nokta şu gayet sıradan deneyimde ifadesini bulur: İnsanlar hayatın ciddi meseleleriyle ilgilendiklerinde aktarmak istedikleri ya da hakkında bir şeyler anlamak istedikleri içerik uğruna konuşurlar, oysa sosyallikte konuşmak başlı başına bir amaçtır; salt sosyalleşme amacının güdüldüğü bir sohbette içerik, hararetili laf te-

atısı sürerken ortaya çıkan uyarımın kaçınılmaz taşıyıcısından ibarettir. Bu teatinin gelişmesini sağlayan bütün biçimler —münakaşalar ve her iki tarafın da kabul ettiği normlara yapılan göndermeler; karşılıklı tavizler ve ortak fikirlerin keşfedilmesi yoluyla barış sağlamalar; yeni olanı şükranla kabul etmeler ve kavranması umulamayacak şeyler üzerinde fazla durmadan geçmeler— normalde insani ilişkilerin sayısız içerik ve amacının hizmetinde olan bütün bu konuşarak etkileşim kurma biçimlerinin anlamı burada kendi içlerinde yatar; yani bireyler arasında kurulan bağlama ve gevşetme, fethetme ve fethedilme, verme ve alma ilişkileriyle oynanan oyunun verdiği heyecanda. Bu oyunun saf biçim düzeyinde kendine yeterliğini koruyabilmesi için, içeriğin kendi başına hiçbir ağırlık kazanmaması gerekir; tartışma işe benzemeye başlar başlamaz artık sosyalleşme mahiyetini taşımaz; amacı bir hakikati doğrulamak haline gelir gelmez pusulanın oku ters yöne çevrilir. Ciddi bir tartışmaya döndüğü anda sosyalleştirici bir muhabbet olma niteliği bozulur. Sohbetin seyri esnasında, ortak bir hakikat arayışı biçimi, tartışma biçimi ortaya çıkabilir; ama nasıl bir resmin perspektifi içine üç boyutlu bir gerçeklik parçası konamıyorsa, bu anlık içeriğin ciddiyetinin de sohbetin esası haline gelmesine izin verilmemelidir. Sohbetin içeriği önemsiz olduğundan değil, bu içerik ilginç, kavrayıcı, hatta anlamlı olmalıdır — sadece, bu niteliklerin tanım gereği sohbetin dışında kalan nesnel sonuçlara uygun düşüp düşmediğini denetlemek sohbetin amacı olmadığından. Dolayısıyla, dışarıdan bakıldığında iki sohbet benzer bir seyir izleyebilir, ama bunlardan sadece biri sosyalleşme boyutunu içerir: Değeri ve verdiği heyecan ne olursa olsun konuşulan konunun gerekçesini, yerini ve amacını sadece ve sadece sohbetin kendisinin içerdiği işlevsel oyunda, kendine özgü benzersiz bir anlamı olan nükteli konuşma tarzında bulduğu sohbettir bu. Bu yüzden konusunun kolayca ve çabucak değişebilmesi sosyalleştirici sohbetlerin doğasından gelir; zira konu sadece araç olduğu için, sabit amaçlarda değil de araçlarda yatan bütünüyle değişken ve arizi bir karakteri vardır. Nitekim, daha önce de söylediğimiz gibi, sosyallik konuşmanın başlı başına meşru bir amaç olduğu belki de tek durumdur. Zira iki taraflı olması sayesinde (belki birbirini bakarak tartmak her türlü sosyolojik fenomen arasında en saf ve en yüce karşılıklılık biçimidir) bir ilişkinin en dört başı mamur biçimde gerçekleştirilmesi haline gelir; adeta ilişkiden başka hiçbir şey barındırmaz içinde, hatta başka durumlarda saf etkileşim biçimi olan şey bile burada kendi kendisinin kendine yeterli içeriği haline gelir. Bütün bu kompleksin sonucunda, (çoğunlukla vaziyeti idare etme mahiyeti taşısa ve sohbetin fakirliğinin belirtisi olsa da) sohbet sırasında hikâyeler, komik olaylar, anekdotlar anlatmak bile sosyalliğin bütün saiklerinin açıkça

görülebildiği hoş bir inceliğe bürünebilir. Zira, bir kere sohbet bu sayede her türlü bireysel samimiyetin ötesinde, saf bir kişiselliğe sahip olduğu için sosyallik kategorilerine uymayan her şeyin ötesinde tutulmuş olur. Bu nesnellik unsuru içeriği uğruna değil, sosyalleşme amacı güdülerek gündeme getirilir; bir şeyin söylenmesi ya da kabul edilmesi başlı başına bir amaç değil, grubun canlılığını, karşılıklı anlayış derecesini, ortak bilincini muhafaza etme aracıdır sadece. Böylece sohbe herkesin paylaşılabileceği bir içerik verilmiş olmakla kalmaz, bireyin bütüne verdiği bir hediyedir de bu ve hediye veren kişi onun arkasında görünmezleşebilir; sosyal bir ortamda en güzel anlatılmış hikâyeye, anlatıcının kendi kişiliğinin bütünüyle arka planda kalmasına izin verdiği hikâyedir; en çok etki yaratan hikâyeye sosyalleşme etiğinin o keyifli dengesini tutturur, burada öznel olarak bireye ait olan şeyler de nesnel bir içerik taşıyan şeyler de katıksız sosyalleşmeye hizmet etme uğruna kendi kendilerini bütünüyle ortadan kaldırmışlardır.

Burada ima edilen şeylerden biri de sosyalliğin, somut toplumun etik güçlerinin de oyun formu olduğudur. Bu güçlerin önüne çıkan büyük sorunlar, bireyin kendisini bütün bir sisteme uydurmak ve onun için yaşamak zorunda olması; ama bu sistemden de ona değer ve teşvik geri beslemesinin gelmesi gerekmesi, bireyin hayatının bütününe amaçlarının bir aracından ibaret olması, bütününe hayatının da bireyin amaçları için bir araç olmasıdır. Sosyallik bu gereklerin ciddiyetini, hatta sık sık taşıdıkları trajik boyutu, toplumun gölge dünyasına taşır: Burada sürtüşme yoktur çünkü gölgeler birbiriyle çarpışamazlar. Ayrıca içinde barındırdığı unsurların bir araya gelişini ve ayrılışını, bu unsurlar arasındaki içsel ilişkilerin (hayatlarının bütünlüğü tarafından belirlenen) tam ve adil bir ifadesi haline getirmek grubun etik görevi iken, sosyallikte bu özgürlük ve yeterlilik somut ve daha derin sınırlamalarından kurtulur; partilerde grupların oluşma ve dağılma tarzı ve sohbetin sırf keyfekeder hislere ve çıkan fırsatlara göre koyulaşma, derinleşme, gevşeme ve kesilme tarzı, tutsaklığın özgürlüğü denebilecek toplumsal idealin minyatür bir resmidir.

Her türlü bir araya geliş ve ayrılış, iç gerçekliklerin onlara tamı tamına denk düşen temsilleri ise, sosyallikte iç gerçeklikler ortadan çekilir ve geriye sadece bu fenomenlerin kendileri kalır; bu fenomenlerin sırf kendi yasalarına itaat eden oyunu, o dışa kapalı cazibesi de gerçekliklerin ciddiyetinin başka hallerde ahlaki kararlardan talep ettiği o ılımlılığı *estetik olarak* temsil eder.

Bu bütüncül sosyallik yorumu bazı tarihsel gelişmeler sayesinde gerçekleşmiştir. Alman ortaçağının ilk dönemlerinde birbirleriyle dost soylu aileler tarafından kurulan şövalyelik kardeşliklerini görürüz. Bu grup-

ların dinî ve pratik amaçları bayağı çabuk kaybedilmiş gibi görünüyor, on dördüncü yüzyılda geriye kalan tek özgül içerikleri şövalyelikle bağlantılı çıkar ve davranışlar olmuş. Kısa bir süre sonra bunlar da ortadan kalkmış ve geriye sadece aristokratik tabakaların tek amacı sosyalleşmek olan birlikleri kalmış. Burada sosyallik belli ki bir içerik tarafından belirlenen bir toplumun kalıntısı olarak gelişir — içerik kaybedilmiş olduğu için, sadece biçimde, birbiriyle ve birbiri-için biçimleri içinde var olabilen bir kalıntı olarak. Bu biçimlerin temel varoluşunun ancak ve ancak oyunun, veya daha derine inildiğinde sanatın doğasına sahip olabilecekleri, *ancien régime*'in saray toplumunda daha da açık bir biçimde görülür. Burada Fransız aristokrasisinin elinden kısmen monarşi tarafından alınan somut hayat içeriğinin devredışı kalmasıyla birlikte bu sınıfın bilincinin etrafında billurlaştığı serbestçe-hareket-eden biçimler gelişmiştir — güçleri, tanımları ve ilişkileri hiçbir suretle kişi ve kurumların gerçek anlamları ve yoğunluklarının simgesi ya da işlevi olmayan, salt sosyallik amaçlı biçimlerdir bunlar. Saray toplumunun adabı muâşeret-i başlı başına bir amaç haline gelmiştir; bu "adabı muâşeret-i" in artık hiçbir içeriği yoktur ama sanatın yasalarına benzeyen, ancak sanatın bakış açısından bakıldığında geçerlilik kazanan ve hiçbir şekilde modelin, yani sanat dışındaki şeylerin gerçekliğini aslına sadık ve çarpıcı bir biçimde taklit etme gibi bir amaç gütmeyen içkin yasalar geliştirmiştir.

Bu fenomenle birlikte sosyallik en üst ifadesini bulur ama aynı zamanda karikatürleşmenin sınırına yaklaşır. Gerçeklikleri insanların etkileşimli ilişkilerinin dışında tutmak ve "kalesini" kendi içlerinde hareket eden ve kendileri dışında bir amaç tanımayan bu ilişkilerin biçimsel yasalarına göre "havada inşa etmek" sosyalliğin doğasında vardır elbette. Ama bu imparatorluğun enerjisini aldığı derinlerdeki kaynak yine de bu kendi kendilerini düzenleyen biçimlerde değil, sadece gerçek bireylerin hayatîyetlerinde, duyarlılıklarında ve cazibelerinde, itki ve kanaatlerinin tamlığı içinde aranmalıdır. Her türlü sosyallik, kendini hafiften eğlenceli bir oyunun akışı içinde gösterdiği haliyle hayatın bir simgesinden ibarettir; ama öyle bile olsa *hayatın* suretini ancak oyunda kazandığı mesafenin gerektirdiği kadar değiştiren bir simgedir bu (tıpkı her türlü gerçeklikten kopuk en serbest ve en inanılmaz sanatın bile boş bir yalan haline gelmemek için kendini gerçeklikle kurduğu derin ve hakiki bir ilişkiden beslemesi gibi). Sosyallik onu gerçek hayata bağlayan ve ağını (kabul etmek lazım ki epey stilize bir ağıdır bu da) ördüğü ipleri tamamen kesip atarsa, oyun olmaktan çıkıp içi boş bir farsa, ruhsuzluğundan gurur duyan cansız bir şematizasyona dönüşür.

Buradan şu açıkça ortaya çıkıyor ki insanların toplumsal ilişkilerin yüzeyselliğinden şikâyet etmelerinin haklı olduğu kadar haksız da ola-

bilen gerekçeleri olabilir. Varlığın bütününden alınan belli unsurları bütünüün yasalarıyla değil de kendi yasalarıyla yönetilen kendilerine ait bir alana dönüştürdüğümüzde, bu alanın (eğer bütünüün hayatından bütünüyle kopmuşsa) iç gerçekleşimi içinde, havada asılı duran içi boş bir mahiyet sergileyebilecek olması zihinsel hayatın en manidar gerçeklerinden biridir; ama şu da var ki bu alanın derin doğası, tam da her türlü dolaysız gerçeklikten kopmuş olduğu (ve çoğunlukla ancak hesaba gelmeyen etkenlerce değiştirilebilen) bu durumda, onu gerçekçi bir biçimde ve araya mesafe koymaksızın kavramaya yönelik her türlü girişimde olduğundan daha tam, daha bütünlüklü ve anlamlı bir biçimde ortaya çıkabilir. Kişinin, kendi normlarına göre seyrini izleyen kendi hayatı, ilk deneyimin mi ikincisinin mi baskın çıktığına göre, ya biçimsel, anlamsız, ölü bir şey olacak ya da toplumsal varoluşun ve zenginliklerinin en hoş ve en çok değer verilen dinamiklerinin bünyesindeki estetik cazibede toplanmış olduğu simgesel bir oyun olacaktır. Her türlü sanatta, dinî hayata dair her türlü simgecilikte, hatta büyük ölçüde bilimin karmaşık formüllerinde bile şu inanca, şu hisse kapılırsız hep: Gözlemlenen gerçekliğin parçalarının özerklikleri, belli yüzeysel unsurların bileşimleri ile hayatın derinliği ve bütünlüğü arasında, dile getirilmesi genellikle kolay olmasa da, böyle bir parçayı temel gerçekliğin taşıyıcısı ve temsilcisi haline getiren bir ilişki vardır. Saf varoluş biçimlerinden inşa edilmiş olan bu alanların hayat kurtaran, hayırlı bir etkisi olduğunu buradan da anlayabiliriz, çünkü bu alanlardayken hayattan kurtulmuşuzdur ama hâlâ ona sahibizdir. Denizi seyretmek bizi içeriden rahatlatır, özgürleştirir; dalgalarının oynadığı oyun ve karşı oyunda, bir an sonra geri çekilmek üzere öne fırlar ya da bir an sonra öne fırlamak üzere geri çekilirken, hayatın tamamı, kendi dinamiğinin en basit ifadesini bulacak şekilde, kişinin yaşayabileceği her türlü gerçeklikten ve bireysel kaderin bütün yükünden basbayağı kurtulmuş bir şekilde stilize edilir; üstelik söz konusu bireysel kaderin nihai anlamı da bu çıplak resme bir yerinden dahil olur. Sanat da hayatın sırrını böyle ifşa ediyordur belki; kendimizi ondan uzaklara bakarak kurtarmıyoruzdur da, sanatın biçimlerinin kendi kendini yönlendirmiş gibi görünen oyunu sırasında en derinlerindeki gerçekliğin anlamını ve güçlerini, gerçekliğin kendisinin dahilî olmaksızın, biz kendimiz inşa edip kendimiz deneyimlediğimiz için kurtarıyoruzdur. Sosyallik, bu özgürleştirici ve kurtarıcı canlılık, salt hayattan kaçmak, salt hayatın ciddiyetinin geçici olarak askıya alınması olsaydı, hayatın baskısını her an hisseden birçok düşünce sahibi için pek bir anlamı olmazdı. Ama sık sık sadece bu olumsuz şeye, bir görenekçiliğe ve ruhsuz bir formül alışverişine de dönüşebilir; tehditkâr bir gerçeklikten duyulan kasvetli bir endişenin insanları katıksız bir ka-

çışa, gerçek hayatın güçlerinden kopmaya ittiği *ancien régime*'de de bu olmuştur belki. Gelgelelim tam da düşünmeye daha teşne insanların sosyallikte buldukları özgürleşme ve hafifleme hissi şuradan gelir: Hayatın bütün görevlerinin ve bütün ağırlığının gerçeklik kazandığı bir araya gelme ve uyarım teatisinde bulunma süreçleri burada, gerçekliğin yüklü güçlerinin sadece belli bir mesafeden, ağırlıklarının da büyüde olduğu gibi sadece bir anlığına hissedildiği sanatsal bir oyun içinde, yani o eşzamanlı yüceltim ve sulandırma içinde yaşanır.

Toplumsal Tipler

1908

MEKÂNDAKİ VERİLİ HER NOKTADAN belli bir uzaklıkta olma durumu olarak düşünölen gezginlik, belli bir noktaya bağılılığın kavramsal zıttı ise, o zaman "yabancı" denen sosyolojik biçim bu iki özelliğın bir sentezidir adeta. (Bu da, mekân ilişkilerinin insanlar arasındaki ilişkilerin belirleyici koşulları olmakla kalmayıp, bu ilişkilerin simgesi de olduklarının bir başka göstergesidir.) Nitekim yabancı, terimin bildik anlamıyla burada sayılmaz, bugün gelip yarın giden gezgin gibi değil, bugün gelip yarın kalan adam gibidir — yani artık daha öteye gitmeyecek olsa da gelip gitme özgürlüğünü tam edinememiş potansiyel gezgin gibidir deyim yerindeyse. Belli bir mekân dairesi içinde —ya da sınırları mekânsal sınırlara benzeyen bir grup içinde— sabitlenmiştir, ama onun içindeki konumu temelde, en başta ona ait olmamasının ve ona baştan beri onun bir parçası olmayan, olamayacak nitelikler taşımasının etkisi altındadır.

Yabancı örneğinde, her insan ilişkisinin barındırdığı yakınlık-uzaklık birliğı en özlü biçimde şöyle özetlenebilecek bir şekilde yapılanmıştır: Bu ilişkideki mesafe yakın olanın uzak olduğunu işaret eder, ama yabancılığı da uzak olanın yakın olduğunu işaret eder. Yabancı olma durumu şüphesiz bütünüyle olumlu bir ilişkidir; özgül bir etkileşim biçimidir. Sirius gezegeninin sakinleri bizim için tam manasıyla, en azından sosyolojideki manasıyla yabancı değillerdir. Bu bakımdan bizim için yokturlar; uzak ve yakın olmanın ötesindedirler. Yabancı, grubun kendisinin bir unsurudur, tıpkı yoksullar ve muhtelif "iç düşmanlar" gibi — gruba mensubiyeti hem onun dışında olmayı hem de onunla karşı karşıya gelmeyi içeren bir unsur.

Yabancı hakkında aşğıda sıralayacağımız önermelerin maksadı, itme ve mesafe etkenlerinin nasıl olup da bir bir-arada-olma biçimi, etki-leşime dayalı bir birlik biçimi yarattığını anlatmak olacak.

Ekonomik faaliyetin bütün tarihinde yabancı her yerde devreye tüccar, tüccar da yabancı olarak girer. Kendi ihtiyaçlarını karşılamak üzere üretim yapmak genel kural olduğu ya da ürünler nispeten küçük bir daire içinde değiş tokuş edildiği sürece grup içinde bir aracıya gerek yoktur. Tüccara ancak grup dışında üretilmiş olan ürünler için ihtiyaç duyulur. Bu zorunlu ihtiyaç maddelerini satın almak üzere yabancı diyarlara giden insanlar (ki bu durumda onlar da başka bir bölgede "yabancı" taccirler konuma gelirler) olmadığı sürece, tüccarın bir yabancı olması gerekir; başka birinin bu şekilde geçimini sağlaması mümkün değildir.

Yabancınn bu konumu, faaliyet yerini terk etmeyip oraya yerleşirse daha da belirginleşir. Sayısız örnekte bu bile ancak bir aracı sıfatıyla ticaret yaparak yaşıyorsa mümkün olabilir. Toprağın ve el sanatlarının yerel talepleri karşılayacak şekilde paylaştırıldığı her türlü kapalı ekonomik grupta da tüccarın geçimini sağlama imkânı vardır. Zira sınırsız bileşimi ancak ticaret mümkün kılar ve ticaret sayesinde sürekli yeni alanlarda istihbarat elde edilir ve kullanılır ki hareketliliği sınırlı ve ancak çok yavaş genişletilebilecek bir müşteri çevresine bağımlı olan temel üreticinin bunu yapması çok daha zordur. Ticaret her zaman temel üretimden daha fazla insanı massedeabilir. Bu yüzden de bütün ekonomik konumların çoktan işgal edilmiş olduğu bir gruba deyim yerindeyse bir fazlalık gibi giren yabancı için en uygun faaliyet ticarettir. Bunun klasik örneği Avrupalı Yahudilerin tarihidir. Yabancı doğası gereği toprak sahibi değildir — sadece fiziksel anlamda değil, metaforik olarak da, mekân içinde olmasa da en azından toplumsal ortamdaki ideal bir konum içinde sabitlenmiş hayati bir töz olarak da toprağı yoktur.

Yabancı, mahrem kişisel ilişkiler alanında birçok bakımdan çekici ve anlamlı olabilse de, ona bir yabancı gözüyle bakıldığı sürece başkalarının gözünde bir "toprak sahibi" değildir. Ticaretle ve genellikle (adeta ticaretin yüceltilmiş bir biçimi olarak) katıksız mali işlerle kısıtlı olması yabancıya o özgül hareketlilik niteliğini kazandırır. Sınırlı bir grup içindeki bu hareketlilik görüntüsü, yabancınn resmi konumunu oluşturan o uzaklık-yakınlık sentezine vesile olur. Katıksız bir hareketlilik içindeki kişi yeri ve zamanı geldikçe tek tek her unsurla temasa girer ama hiçbirine yerleşik akrabalık bağları, yerel veya mesleki bağlarla organik bir biçimde bağlanmış değildir.

Bu kümelenmenin bir başka ifadesi de yabancınn nesnelliğinde bulunur. Grubun belli bileşenlerine ve tarafgir eğilimlerine köklü bir biçimde bağlanmış olmadığından, bütün bunların karşısına belirgin bir bi-

çimde "nesnel" bir tavır takınarak çıkabilir; bu tavır da sadece bir mesafenin varlığının ve onun iştirakçilerden biri olmayışının işareti değildir. uzaklık ve yakınlıktan, kayıtsızlık ve müdahil olmaktan oluşan ayrı bir yapıdır. Bu konuda, ast-üst ilişkilerini tartışırken yabancıların elde ettiği mütehakkim konumlarla ilgili olarak yaptığım analize bakılabilir: bazı İtalyan şehirlerinde görülmüş, hiçbir yerli aile çıkarılardan ve hizipçilikten azade olmadığı için yargıçları dışarıdan getirtme uygulaması bunun tipik bir örneğidir.

Nesnellik özelliğiyle bağlantılı bir fenomen de, münhasıran olması da çoğunlukla gelip geçici yabancıda görülür ki bu da şudur: Yabancıya, sık sık, yakın ilişki içinde olunan herkesten dikkatle gizlenen meseleler hakkında en şaşırtıcı cinsinden (bazen bir günah çıkarmayı bile andırabilen) ifşaat ve itiraflarda bulunulur. Nesnellik hiç de olaya iştirak etmeme demek değildir (öznel ve nesnel yönelimler arasındaki ayrımın bütünüyle dışında kalan bir durumdur iştirak etme). Daha ziyade olumlu ve belirli türde bir iştiraktır; tıpkı teorik bir gözlemin nesnel oluşunun, zihnin üzerine şeylerin kendi niteliklerini kazıdığı edilgin bir *tabula rasa* olduğu anlamına değil, kendi yasalarına göre işleyen bir zihnin bütünlüklü (bireysel ve öznel farkları yüzünden aynı nesne hakkında birbirinden çok farklı resimler üretebilecek arızı çarpıtmaları ve vurguları dışarıda bırakan şartlarda sürdürdüğü) faaliyeti olduğu anlamına geldiği gibi.

Nesnellik özgürlük olarak da tanımlanabilir. Nesnel insan, algısını, anlayışını ve verileri değerlendirme tarzını önyargılı hale getirebilecek bağlarla bağlı değildir. Yabancıya yakın ilişkilerine bile adeta kuş bakışı bakıp yaşayabilmesini sağlayan bu özgürlük birçok tehlikeli olasılık içerir. Ta ilk zamanlardan beri, her türlü ayaklanma sırasında saldırılan taraf ayaklanmanın dışarıdan, yabancı elçi ve ajitatörlerden gelen bir tahrik yüzünden çıktığını iddia etmiştir. Bu bazen olsa bile, bu iddialarda yabancıya oynadığı özgül rolün abartıldığı görülür: Pratik açıdan da teorik açıdan da daha özgür olandır yabancı: durumları daha az önyargıyla inceler; daha genel ve daha nesnel standartlarla değerlendirir ve eylemlerini gerçekleştirirken eli kolu âdetler, dinî kaygılar veya önceki emsallerle bağlanmaz.*

Son olarak, yabancıya nesnellik karakterini kazandıran yakınlık-uzaklık oranı, pratik ifadesini onunla kurulan ilişkinin daha *soyut* bir do-

* Saldırı altındaki taraflar yalan yere böyle bir iddiada bulunuyorlarsa, bunu, daha yüksek mevkidekiler daha önce kendileriyle yakın bir dayanışma ilişkisinde olan astlarını temize çıkarmaya tesne olduklarından yapıyorlardır. İsyancıların aslında suçlu olmadıkları, sadece tahriklere kapılmış oldukları kurgusunu devreye sokarak, isyanın gerçek bir gerekçesi olduğunu inkâr ederek kendi kendilerini temize çıkarırlar.

ğası olmasında da bulur. Yani, insan yabancıyla sadece belli, *daha genel* nitelikleri paylaşırken, organik bir bağı olan kişilerle ilişkisi tam da onları salt genel olandan ayıran özgül özelliklerin benzerliğine dayalıdır. Aslında, her türlü kişisel ilişki bu şemaya göre analiz edilebilir. Kişisel ilişkiler bireylerin (ya ilişkiyi etkileyen ya da dışında kalan) bireysel farklarına ilave olarak birbirleriyle paylaştıkları belli ortak özelliklerin varlığı tarafından belirlenmez sadece. Şöyle demek daha doğru olur: Söz konusu ortaklığın ilişki üzerinde ne tür bir etki yaratacağı esasen şuna dayanır: Bu ortaklık sadece iştirakçiler arasında mı var (dolayısıyla, ilişki içinde genel bir mahiyette olsa da, dışarıda kalan herkes karşısında özgül ve kıyaslanmaz bir mahiyette mi), yoksa iştirakçiler ortak bir özellikleri olmasının tek nedeninin, bunun bir grubun, bir tipin ya da genelde insanlığın ortak özelliği olması olduğunu mu düşünüyorlar? İkinci durumda, ortak özelliklerin etkisi, aynı özellikleri taşıyan grubun büyüklüğüyle orantılı olarak azalır. Ortaklık üyeleri birleştirecek bir temel sunar sunmasına elbette ama *yı* belli kişileri özgül olarak birbirine yönlendirmez. Bu kadar geniş bir çevreyle paylaşılan benzerlik herkesi akla gelebilecek başka herkesle aynı kolaylıkla birleştirebilir birbirine. Bir ilişkinin aynı anda hem yakınlığı hem uzaklığı içerebilmesinin yollarından biri de budur belli ki. Benzerlikler evrensel bir mahiyete büründüğü ölçüde, bunlara dayalı bağlantının sıcaklığına bir serinlik unsuru da karışacak, bu ilişkinin rastlantısal bir şey olduğu hissi artacaktır — bağlayıcı güçler özgül, merkezci karakterlerini yitirmişlerdir.

Bana öyle geliyor ki bu kümelenme, yabancıyla bağlantılı olarak, söz konusu ilişkiye has bireysel unsurlar karşısında ilkesel olarak olağanüstü bir üstünlük kazanmaktadır. Onunla kendimiz arasında milliyet ve toplumsal mevki benzerlikleri, yaptığımız işten ya da genel insan doğasından gelen benzerlikler olduğunu hissettiğimiz sürece yabancı bize yakındır. Bu benzerlikler onunla bizim ötemize uzandığı, bizi birbirimize sadece başka birçok insanı da bağladığı kadar bağladığı ölçüde de uzaktır.

En mahrem ilişkiye bile bu anlamda bir yabancılik izi girer kolayca. İlk ihtiras evresinde, erotik ilişkiler her türlü genelleme düşüncesini keskinleştirdiler. Böyle bir aşk daha önce hiç var olmamıştır; sevilen kişiyle ya da o kişiye yönelik hislerimizle karşılaştırılabilecek hiçbir şey yoktur. İlişkiden bu benzersizlik hissi kaybolduğu anda araya bir yabancılik girecektir (sebebi olarak mı sonuç olarak mı, karar vermek zor). Bu ilişkide aslında sadece insanlığın genel kaderini gerçekleştirmekte olduğumuzu, daha önce binlerce kere yaşanmış bir deneyi yaşamış olduğumuzu ve tesadüfen bu kişiyle karşılaşmasaydık aynı anlamı başka birinin kazanacağını düşünmek, ilişkinin içsel değeri ve bizim için taşıdığı değer karşısında şüpheli bir tavrı da beraberinde getirir.

Ne kadar yakın olursa olsun her türlü ilişkide bu türden bir his görülmüyordur muhtemelen. çünkü iki kişinin müştereken yaşadığı şey belki de hiçbir zaman *sadece* onlara ait değil, başka birçok şeyi, birçok benzerlik *imkânını* da içinde barındıran genel bir anlayışa aittir. Bu imkânların ne kadar azı gerçekleşirse gerçekleşsin ve bunları ara ara ne kadar sık unutursak unutalım, yine de insanlar arasına gölge gibi, her şeyi gözlerden gizleyen bir sis gibi doluşurlar; bu gölgenin de kıskançlık adını alabilmesi için katılışp elle tutulur bir hale gelmesi gerekir. Birçok durumda, aradaki farklardan ve anlaşılmasızlıklardan kaynaklanana göre daha genel, en azından daha aşılmaz bir yabancılıktır bu belki de. Benzerlik, uyum ve yakınlığa, bunların aslında tam da bu ilişkiye özgü şeyler olmadığı, daha genel bir ilişkiden —potansiyel olarak bizi de belirsiz sayıda başkasını da içine alan ve bu yüzden de sadece içsel ve münhasır bir zorunluluk sonucu deneyimlenen o ilişki imkânını önleyen bir ilişkiden— kaynaklandığı hissinin eşlik etmesinin neden olduğu bir yabancılıktır.

Öte yanda, tam da bütün taraflara şamil genel bir nitelik temelinde kurulan bu irtibatın baştan dışarıda bırakıldığı bir tür "yabancılık" söz konusudur. Yunanlılarla barbarların ilişkisi bunun tipik bir örneğidir; salt insanlara özgü olduğu düşünülen genel karakteristiklerin başkalarına tanınmadığı bütün durumlarda da aynı şey görülür. Ama burada "yabancı" tabirinin artık pozitif bir anlamı yoktur. Onunla ilişki bir yok-ilişkidir; o burada ele aldığımız şey, yani grubun kendisinin bir üyesi olarak yabancı değildir.

Bu haliyle, yabancı *aynı anda* hem yakın hem uzaktır, salt evrensel insani benzerliklere dayalı bütün ilişkilerde olduğu gibi. Gelgelelim bu iki etken, yani yakınlık ile mesafe arasında özel bir gerilim ortaya çıkar. çünkü ortaklığın sadece mutlak bir genellelikle sınırlı olduğunun bilinci, tam da ortak olmayan şeylere özel bir vurgu yapılması sonucunu doğurur. Bir ülkenin, şehrin, ırkın vb. yabancısı için vurgulanan şey, yine, bireysel bir şey değil, kökeninin yabancı oluşudur ki bu da başka birçok yabancıyla paylaştığı ya da paylaşabileceği bir niteliktir. Bu nedenle yabancılar aslında birey olarak değil, belli bir tipte yabancılar olarak algılanırlar. Uzaklıkları da en az yakınlıkları kadar geneldir.

Bu biçime, örneğin, ortaçağ boyunca Frankfurt ve başka yerlerde Yahudilere konan vergi gibi özel vakalarda da rastlanır. Hristiyan yurttaşların ödedikleri vergi verili bir zaman dilimindeki servetlerine göre değişirken, tek tek bütün Yahudilerin ödeyeceği vergi önceden belirlenmişti. Bu miktar sabitti, çünkü Yahudinin toplumsal mevkii belli nesnel içeriklerin taşıyıcısı olmasıyla değil, *Yahudi* olmasıyla belirleniyordu. Vergiler karşısında diğer bütün yurttaşlar belli miktarda servete sahip

kişiler olarak görülüyor, ödeyecekleri vergi de bu servetin dalgalanmalarına göre değişebiliyordu. Ama vergi mükellefi olarak Yahudi her şeyden önce bir Yahudiydi; dolayısıyla mali konumu da değişmez bir unsur içeriyordu. Bu da en bariz biçimde, tek tek Yahudilerin içinde bulundukları koşulların farklılığı dikkate alınmadığı (ki alındığında da sabit değerlendirmeler hep daha ağır basıyordu) ve bütün yabancılar tam tamina aynı kelle vergisini ödedikleri zaman görülür şüphesiz.

Yabancı, gruba organik olmayan bir biçimde eklenmiş olsa da, yine de grubun organik bir üyesidir. Hayatının bütünü bu unsurun özgül koşullandırmasından nasibini alır. Ama belli miktarlarda yakınlık ve uzaklıktan oluştuğunu söylemek dışında, bu konumun karakteristik bütünlüğünü nasıl adlandıracağımızı bilmiyoruz. Bu iki nitelik bütün ilişkilerde bir dereceye kadar bulunmasına rağmen, "yabancı"yla kurulan ilişkiye özgül biçimini veren şey, yakınlık ile uzaklık arasındaki özel orantı ve yine aralarındaki karşılıklı gerilimdir.

1908

İNSAN TOPLUMSAL BİR VARLIK olduğundan, her yükümlülüğüne başkalarının bir hakkı tekabül eder. Belki de daha derin bir kavrayış, en başta sadece hakların var olduğunu düşünmek olurdu; her bireyin genel bir insani karakter taşıyan, içinde bulunduğu tikel durumun sonucu olan, daha sonra da başkalarının yükümlülüğü haline gelen talepleri olduğunu düşünmek. Yükümlülüğe sahip olan herkes şu ya da bu biçimde haklara da sahip olduğu için, bir haklar ve yükümlülükler şebekesi oluşur ve burada tınıyı belirleyen asli unsur her zaman hak iken, yükümlülük onun aynı edimdeki uzantısından, hatta kaçınılmaz bir uzantısından öte bir şey değildir...

Burada sosyolojik ve etik kategoriler arasındaki temel bir karşılıklı kendini gösterir. Her türlü yükümlülüğü-yerine-getirme ilişkisi —bu kavramın, diğer unsurların yanı sıra yasal hakkı da içeren en geniş anlamında— bir *hakkın* ürünü olduğu için, insanla insan arasındaki ilişki bireyin ahlaki değerlerine bütünüyle nüfuz etmiş ve bireyin seyrini belirlemiştir. Gelgelelim, bu bakış açısının kuşku götürmez idealizminin hilafına, görevin bireylerarası bir kökeni olduğu fikri aynı ölçüde derinden reddedilmektedir. Bu açıdan bakıldığında, görevlerimiz —denir— sadece kendimize yönelik görevlerdir ve başkaları falan yoktur. Görevlerimizin içeriği başka insanlara yönelik davranışlarımız olabilir, ama görev olarak sahip oldukları biçim ve motivasyon başkalarından kaynaklanmaz, tam bir özerklikle benlik ve onun bütünüyle içsel talepleri içerisinde yaratılır, kendisi dışında yatan her şeyden bağımsızdır. Başkası/öteki, ancak hak söz konusu olduğunda, ahlaki eylemlerimizin moti-

vasyonunun başlangıç noktasıdır, ama ahlakın kendisi için varış noktasından başka bir şey değildir. Son tahlilde, eylemlerimizin ahlakiliğinin tek sorumlusu biz kendimizizdir; bunlardan ancak vicdanımız, özsaygımız karşısında ya da ruhun, başkalarının haklarının ne dereceye kadar yükümlülük sayılacağına özgürce karar veren nihai yargıç olarak kendi içinde bulduğu şey her neyse onun karşısında sorumluyuzdur.

Ahlaki eylemin seyrini yönlendiren temel hislerdeki bu esaslı ikicilik, yoksullara yardım konusundaki çeşitli anlayışlar tarafından örneklendirir ya da ampirik olarak simgelenir. Yoksullar karşısındaki yükümlülüklerimiz yoksulların haklarının basit bir uzantısıymış gibi görünebilir. Özellikle dilencililiğin normal bir meşgale olduğu ülkelerde, dilenci az çok naif bir biçimde sadaka almanın hakkı olduğuna inanır ve sık sık kendisinden bunun esirgenmesinin hakkı olan bir alacağının ödenmemesi olduğunu düşünür. Tamamen farklı —ama aynı kategorideki— bir başka özellik ise, yardım alma hakkının muhtaç durumdakilerin grupla ilişkisine dayandığı fikrini ima eder. Bireyin sadece toplumsal ortamının ürünü olduğunu savunan bir bakış açısı, o bireye her türlü ihtiyaç durumu ve her türlü kayıp için gruptan tazminat isteme hakkını verir. Ama bireyin sorumluluğunun böyle aşırı bir biçimde ortadan kaldırılması kabul edilmese bile, toplumsal bir açıdan hakıldığında, muhtaç durumda olanların haklarının yoksullara yapılan her türlü yardımın temeli olduğu vurgulanabilir. Zira kamu yardımını keyfilikten ve rastlantısal bir mali duruma veya başka belirsiz etkenlere bağlı olmaktan kurtarmak, ancak bu hakları, hiç değilse toplumsal-yasal bir kurgu olarak varsaydığımız takdirde mümkünmüş gibi görünmektedir. Haklar ile temellerinde yatan yükümlülükler arasındaki bağıntıda metodolojik kalkış noktası ne zaman haklar olsa, işlevlerin öngörülebilirliği her yerde artmaktadır; zira insan genelde bir yükümlülüğü yerine getirmeye kıyasla bir hakkı talep etmeye daha eğilimlidir.

Yoksul! kişinin yardım talep ve kabul etmesini kolaylaştırmaya, bunları yaptığında sadece hakkını icra ediyor olmasını sağlamaya yönelik insancıl saik de buna eklenebilir; çünkü yoksul insan, hayırseverliğin beraberinde getirdiği aşağılanma, utanç ve *déclassement* hislerini ancak bu yardımı merhamet hislerinin sonucunda ya da bir görev duygusu ya da fayda gözetilerek almadığı sürece, aksine bu yardım üzerinde hak iddia edebildiğinde alt edebilir. Bu hakkın doğal olarak, her bir durumda ayrı ayrı belirlenmesi gereken sınırları olduğu için, yardım alma hakkı bunları, maddi ve nicel açıdan, diğer saikler karşısında değiştirmiş olmayacaktır. Yardım bu şekilde bir hak haline getirilerek içsel anlamı belirlenir ve birey ile diğer bireyler arasındaki ve birey ile bütün arasındaki ilişkiye dair temel bir kanaat düzeyine çıkarılır. Yardım alma hakkı,

çalışma hakkı ve yaşama hakkı ile aynı kategoride yer alır. Bu örnekte, diğer "insan hakları"na olduğu gibi buna da damgasını vuran, nicel sınırların belirsizliğinin, özellikle de yardım nakitle yapıldığında, azami seviyeye çıktığı doğrudur; çünkü paranın salt nicel ve göreceli karakteri talepleri sınırlandırmayı aynı yardımda olduğundan çok daha güç hale getirir nesnel olarak — yoksul kişinin parayı, kısmet karakteri baskın olan aynı yardımdan daha faydalı ve verimli bir biçimde kullanabileceği karışık ve son derece münferit bazı örnekler hariç.

Yoksulların haklarının muhatabının kim olduğu da belirsizdir ki bu sorunun çözümü son derece derin sosyolojik farkları açığa çıkarır. İçinde bulunduğu durumu kozmik düzendeki bir haksızlık olarak algılayan ve deyim yerindeyse bütün kâinattan telafi talep eden yoksul kişi, kendisinden iyi durumda olan her bir bireyi kolayca toplumdan bulunduğu hak taleplerinin muhatabı olarak görecektir. İyi giyinmiş herkeste bir düşman, "sömürücü" sınıfın hiçbir vicdan azabı duymadan soyulabilecek bir temsilcisini gören proleter suçludan, sanki her birey Tanrı'nın arzulu adığı ama tam anlamıyla hayata geçirmedeği düzendeki gedikleri doldurmakla yükümlüymüş gibi "Tanrı sevgisi adına" kendisine sadaka verilmesini isteyen mütevazı dilenciye kadar giden bir yelpaze söz konusudur burada. Yoksul kişi bu durumda taleplerini bireye yönelmektedir; gelgelelim, belli bir bireye değil, insanlığın dayanışması temelinde kavranan bireye. Tek tek herhangi bir bireyin varoluşun bütünlüğünün (bu bütünlüğe yöneltilen talepler karşısındaki) temsilcisi gibi görünmesine izin veren bu bağının ötesinde, yoksulların taleplerinin yöneltildiği birçok kolektivite de vardır. Devlet, belediye, kilise cemaati, meslek örgütü, arkadaş çevresi, aile, bütüncül kendilikler olarak, üyeleriyle çok çeşitli ilişkiler içine girerler; ama bu ilişkilerin her biri bireyin yoksul düşmesi durumunda yardım alma hakkına sahip olduğu şeklinde bir unsur içeriyormuş gibidir. Bu özellik, başka bakımlardan son derece farklı olan bu tür sosyolojik ilişkilerin ortak unsurudur. Yoksulların bu tür bağlar sonunda ortaya çıkan hakları, bireyin ayrışmamış bir birlik oluşturan kabile âdetleri ile dinî yükümlülüklerin tahakkümü altında olduğu ilkel koşullarda ilginç bir karışım sergiler. Eski Sami halkları arasında, yoksulların bir yemeğe katılma hakkı kişisel cömertliğin değil, toplumsal bağların ve dinî âdetlerin sonucudur. Yoksullara yapılan yardımın varlık nedeninin unsurlar arasındaki organik bir bağ olduğu yerlerde, dinî öncülleri ister metafizik bir birlikten, ister biyolojik bir birliğin ürünü olan akrabalık yahut kabile bağından kaynaklanıyor olsun, yoksulların *hakları* daha fazla vurgulanır. Oysa yoksullara yapılan yardım, grubun bütün üyeleri arasındaki gerçek ve etkili bir birliğin oluşturduğu nedensel zeminden değil de teleolojik olarak kişinin

bu şekilde yerine getireceğini umduğu bir hedeften kaynaklanıyorsa, yoksulların hakları kaybolur gider.

Şu âna kadar ele alınan durumlarda hakla yükümlülük mutlak bir ilişkinin iki yönüymüş gibi görünüyordu. Ne var ki kalkış noktası alıcının hakkı değil de vericinin yükümlülüğü olduğunda bütünüyle yeni biçimler ortaya çıkar. En uç durumda, yoksullar meşru özneler ve ilgili çıkarların merkezi odağı olarak bütünüyle ortadan kalkarlar. Sadaka verme saiki, münhasıran, vermenin veren kişi için taşıdığı anlam olur çıkar. İsa zengin delikanlıya "Servetini yoksullara ver" dediğinde, görünen o ki onun için önemli olan yoksullar değil, bu fedakârlığın kurtuluşunun aracından ya da simgesinden ibaret olduğu zengin adamın ruhuydu. Daha sonra da Hristiyanların sadakaları aynı karakteri korumuştur; sadaka veren kişinin kurtuluş şansını artıran bir çilecilikten, "hayır"dan öte bir şey değildirler. Ortaçağda dilencilikte görülen artış, anlamsızca sadaka dağıtılması, her türlü yaratıcı çalışmayı baltalama eğiliminde olan keyfi bağışlarla proletaryanın moralinin bozulması, bütün bu fenomenler sadakaların, ihsan edilişlerindeki salt öznel saikten —alanı değil sadece vereni ilgilendiren saikten— aldıkları intikamdır, deyim yerindeyse.

II

Toplumsal refahı yoksullara yardımda bulunmayı gerektirir gerektirmez, güdülenim dışarıdaki verici üzerinde odaklanmaktan kayıp alıcıya geçer. O zaman bu yardım da yoksullar toplumun aktif ve tehlikeli düşmanlarına dönüşmesinler diye, böylece azaltılan enerjileri verimli olsun diye ve soylarının yozlaşmasını önlemek adına gönüllü olarak yapılır ya da yasalarla dayatılır. Bu durumda bir kişi olarak yoksul insanın kendisi ve onun kendi kafasında kendini nasıl algıladığı, ıpkı kendi ruhunu kurtarmak için sadaka veren kişi karşısında olduğu gibi önemsizdir. Burada sadaka verenin öznel bencilliği alt edilir edilmesine ama yoksullar adına değil, toplum adına. Yoksulların sadaka alıyor olmaları başlı başına bir amaç değil, sadece bir amacın aracıdır, aynen kendi kurtuluşunu düşünerek sadaka veren adamın durumunda olduğu gibi. Sadaka karşısında toplumsal bakış açısının taşıdığı ağırlık, yardım etmenin yine aynı bakış açısından reddedilebiliyor olmasında da görülür; kişisel merhamet hislerinin ya da reddetmenin nahoş kaçacağı düşüncesinin etkisiyle güçlü bir verme isteğine kapıldığımızda da bunu sık sık görürüz.

Nitekim kamusal bir kurum olarak yoksullara yardımın benzersiz bir sosyolojik karakteri vardır. Mutlak bir biçimde kişiseldir; bireyin ihtiyaçlarını hafifletmekten başka hiçbir şey yapmaz. Bu bakımdan, ka-

musal refahı ve güvenliği gözeten diğer kurumlardan farklıdır. Bu kurumlar bütün yurttaşların ihtiyaçlarını karşılamaya çalışırlar: Ordu ve polis, okullar ve bayındırlık hizmetleri, adalet kurumları ve Kilise, halkın temsilcileri ve bilim uğraşı, ilkesel olarak, ayrıışmış bireyler olarak görülen kişilere değil, bu bireylerin oluşturduğu bütüne yöneliktir; bu kurumların amacı birçok kişinin ya da herkesin birliğidir. Oysa yoksullara yardım, girdiği somut faaliyet bakımından, birey ve onun içinde bulunduğu durum üzerinde odaklanır. Hatta bu birey de, o soyut modern sosyal yardım tipinde, *nihai* eylemdir ama hiçbir suretle *nihai amaç* değildir; nihai amaç topluluğun korunması ve geliştirilmesinden ibarettir. Yoksullar bu amacın aracı olarak bile görülemezler —bu mevkilerini iyileştirecek bir şey olurdu—, zira toplumsal eylem onlardan değil, sadece ve sadece yoksulların ortak faydaya getirebileceği tehlike ve kayıpları bastırmayı amaçlayan belli nesnel malzeme ve idari araçlardan yararlanır. Bu biçimsel durum sadece kolektivitenin bütünü için değil, aynı zamanda daha küçük çevreler için de geçerlidir. Aile içinde bile birçok yardım ediminin, alıcının kendisi uğruna değil, aile üyelerinden birinin yoksulluğu yüzünden rezil olmasın diye yapıldığı görülür. İngiliz sendikalarının işsiz üyelerine verdiği yardım, alıcıların kişisel durumunu iyileştirmekten çok işsizler mecbur kalıp da daha ucuza çalışmasınlar, bu da bütün çalışanların ücretlerinin düşmesine neden olmasın diye verilir.

Yoksullara yardımın bu anlamını dikkate aldığımızda, yoksula vermek için zenginden almanın onların bireysel mevkilerini eşit hale getirmeyi amaçlamadığı ve zenginlerle yoksullar arasındaki toplumsal farkı ortadan kaldırma gibi bir temayülü bile olmadığı açıkça görülür. Aksine, yardım toplumun yapısına dayalıdır. bu yapı her ne olursa olsun: bu toplumsal yapıyı yıkmak isteyen bütün sosyalist ve komünist özelemlerle açık bir çelişki içindedir. Yardımın hedefi toplumsal ayrışmanın bazı aşırı tezahürlerini, toplumun yapısı bu ayrışmaya dayalı olmaya devam edebilsin diye, gidermektir tam da. Yardım yoksul kişinin çıkarlarına dayalı olacak olsaydı, mülkün yoksullara aktarılmasının ilkesel olarak hiçbir sınırı olmaz ve bu da herkesin eşit olmasına yol açardı. Ama burada odak noktası toplumsal bütün —siyasi, ailevi ya da diğer sosyolojik olarak belirlenen çevreler— olduğundan, kişiye toplumsal statükoyu korumak için gereken miktardan fazla yardımda bulunmanın bir gereksesi yoktur.

Bu salt toplumsal ve merkezîyetçi teleoloji hüküm sürdüğü zaman, yoksullara yardım bir eylemin dolaylı ve dolaysız hedefleri arasındaki belki de en büyük sosyolojik gerilimi sunar. Kişisel ihtiyacın karşılanması duygusal olarak öylesine kesin bir biçimde başlı başına bir amaç-

tır ki onu bu nihai amaçtan mahrum edip toplumsal bir birimin özneleşir amaçlarını gerçekleştirmeye yönelik bir teknik haline getirmek, bu birim adına önemli bir zaferdir. Birey ile toplumsal birim arasındaki bu mesafelenme —görünürlükten yoksun olmasına rağmen—, soyutluğu ve soğukluğu bakımından, bireyin amaçlarla araçların birbirlerine bir hisler zinciriyle bağlanma eğiliminde olduğu kolektivite uğruna yaptığı fedakârlıklardan daha temel ve köklüdür.

Bu temel sosyolojik ilişki, yoksullara devlet tarafından yapılan modern yardımda gördüğümüz kendine özgü hak ve görev komplikasyonlarını da açıklar. Sık sık devletin yoksullara yardım etmekle yükümlü olduğunu söyleyen ilkeyle karşılaşırız, ama yoksullar cenahında bu yükümlülüğe tekabül eden bir yardım alma hakkı söz konusu değildir. Örneğin İngiltere'de açıkça ilan edildiği üzere, yoksul biri kendisine yapılması gereken yardımın haksız bir biçimde reddedildiği gerekçesiyle dava açamaz, yine aynı şekilde tazminat da talep edemez. Yükümlülükler ile haklar arasındaki bütün ilişkiler, deyim yerindeyse, yoksulların üstünde ve ötesinde cereyan eder. Devletin yardım sağlama yükümlülüğüne tekabül eden hak, yoksulların hakkı değildir, daha çok, her yurttaşın, yoksullar için ödediği vergilerin, yoksullara yardım konusunda konmuş olan kamusal hedeflerin gerçekten karşılanacağı bir büyüklükte ve şekilde uygulanmasını talep etme hakkıdır. Bunun sonucu olarak, yoksullara yardımın ihmal edilmesi durumunda, devlete karşı dava açma yetkisine yoksullar değil, bu ihmalden dolayı olarak etkilenen diğer unsurlar sahiptir. Mesela bir hırsızın, talep etmiş olduğu yardım verilmiş olsaydı hırsızlık yapmayacağını kanıtlamak mümkün olsaydı, sosyal yardım yönetiminden tazminat talep etme hakkı ilkesel olarak hırsızlığa maruz kalan kişi ya da kişilerde olurdu. Yoksullara yardım, hukuk teleolojisi içinde, hayvanları koruma ile aynı konumdadır. Almanya'da bir hayvana işkence ettiği için, bu işi "alenen ya da rezaletle yol açacak bir şekilde" yapmadığı takdirde, kimse cezalandırılmaz. Dolayısıyla ceza verilmesini belirleyen şey, işkence gören hayvan için değil tanıklar için duyulan endişedir.

Yoksulların bu şekilde dışlanması (teleoloji zinciri içinde nihai bir amaç statüsünü onlardan esirgeyen ve gördüğümüz gibi, onların orada bir araç olarak bile bulunmalarına izin vermeyen bir dışlamadır bu), nispeten demokratik modern devlette, kamusal yardımın, ilgili tarafların hiç ama hiçbir katılımının bulunmadığı tek yönetim dalı olmasında da görülür. Bahsettiğimiz anlayışta, yoksullara yardım, esasen, kamusal araçların kamusal amaçlarla kullanılmasıdır; yoksullar bu teleolojiden dışlandıkları için —diğer yönetim dallarında ilgili tarafların yaşadığı bir şey değildir bu— başka meselelerde çeşitli derecelerde kabul gören

özyönetim ilkesinin, yoksullar ve onlara verilecek yardım için geçerli olmaması mantıklıdır. Devlet, bir yasayla, belli bölgelere sulama yapma imkânı vermek için bir nehri barajlar, setler vs. kurarak yönlendirmekle yükümlü kılındığında, nehir devlet tarafından desteklenen yoksullarla hemen hemen aynı durumdadır: Yükümlülüğün nesnesidir ama buna tekabül eden hakka sahip değildir, bu hak daha çok civardaki mülk sahiplerine aittir. Bu merkezizetçi çıkar ne zaman ağır bassa, hak ile yükümlülük arasındaki ilişki faydacı saiklerle değiştirilebilir. Prusya'nın 1842 tarihli Yoksulluk Yasası'nda, devletin kamunun refahını gözeterek yoksullara yardım işini örgütlemesi gerektiği ifade edilir. Bu hedef gözetilerek, devlet karşısında muhtaç durumdaki bireylere yardım etmekle yükümlü kılınan yasal kamu teşkilatları yaratılır; ama bu teşkilatlara söz konusu bireyler karşısında herhangi bir yükümlülük getirilmez, çünkü bu bireylerin böyle yasal bir hakları yoktur...

III

Gelgelelim, yukarıda kullandığımız yönlendirilen nehir imgesi yanıltıcı oldu. Çünkü yoksullar sadece yoksul değildirler, aynı zamanda yurttaşlardır. *Bu sıfatla* da, yasanın bütün yurttaşlara verdiği haklardan ve devletin yoksullara yardım etme yükümlülüğünden paylarını alırlar. Aynı imgeyi kullanacak olursak, yoksulların aynı zamanda hem nehir hem de nehir kenarındaki toprakların sahibi (hem de en zengin yurttaşlarla aynı şekilde) konumunda olduğunu söyleyebiliriz. Biçimsel olarak bütün yurttaşlar karşısında aynı ideal mesafede bulunan devletin işlevleri, içerik söz konusu olduğunda, şüphesiz yurttaşların farklı konumlarına göre değişen çok farklı yananamlara sahiptir; ve yoksullar yardım işine kendilerine ait amaçları olan özneler olarak değil de sadece devletin onları aşan teleolojik örgütlenmesinin üyeleri olarak katılırsalar da. Devlet'in bu işlevinde oynadıkları rol, hali vakti yerinde olan yurttaşlarındankinden uzaktır.

Sosyolojik açıdan önemli olan şunu anlamaktır: Yardım alan yoksulların işgal ettiği özel konum onların bütüncül siyasi birimin üyeleri sıfatıyla devlete dahil olmalarını önlemez. İçinde bulundukları genel durum bir yandan bireysel şartlarını bir yardım ediminin dışsal son noktası haline, öte yandan da devletin bütüncül hedefleri içinde haklardan yoksun atıl birer nesne haline getirmesine rağmen böyledir bu. Yoksulları devletin dışına yerleştiriyormuş gibi görünen bu iki özelliğe rağmen, daha doğrusu bu özellikler sayesinde, yoksullar bütün içindeki organik yerlerini alır, yoksullar olarak içlerinde ve üzerlerinde yaşayan toplumun ta-

rihsel gerçekliğine ait olur ve devlet memurları, vergi mükellefleri, öğretmenler ya da her türlü etkileşimdeki araçlar gibi biçimsel bir sosyolojik unsur oluştururlar. Yoksullar yaklaşık olarak, kendilerini adeta maddi olarak içinde barındıkları grubun dışında bulan yabancıların durumundadırlar. Ama tam da bu durumda yabancıları da grubun yerli parçalarını da içeren büyük bir bütünsel yapı ortaya çıkar ve bunlar arasındaki kendine has etkileşimler daha geniş anlamda grubu yaratarak gerçek tarihsel çevreye damgasını vurur. Nitekim yoksullar bir bakıma grubun dışına yerleştirilmişlerdir; ama bu onları en geniş anlamda bütünsel birleştiren kendine has bir etkileşim tarzından başka bir şey değildir.

Yardımanın etik-sosyolojik güçlüklerini yansıtan bu sosyolojik yoksullar çatışkısını ancak bu anlayışla çözebiliriz. Ortaçağda görüldüğünden bahsettiğim türden sadaka verme anlayışının tekbenci eğilimi, eylemin dışsal olarak yöneldiği yoksulları içeriden pas geçiyordu deyim yerindeyse; böyle yaparak insana asla sadece bir araç olarak değil her zaman amaç olarak muamele edilmesi gerektiğini söyleyen ilkeyi ihmal ediyordu. Sadaka alan da bir şey veriyordur ilkesel olarak; ondan sadakayı verene giden birçok etki vardır ki ihsanı bir etkileşim haline, sosyolojik bir olay haline getiren şey de budur işte. Ama —daha önce aktardığımız durumda olduğu gibi— sadakayı alan verenin teleolojik sürecinden bütünüyle dışlanmış kalıyorsa, yoksullar ayinlerde sadakaların içine atıldığı bir sadaka kutusundan öte bir rol oynamıyorsa, etkileşim kısa kesilir; ihsan toplumsal bir olgu değil, salt bireysel bir olgu olur:

Yukarıda da dediğimiz gibi, modern yoksullara yardım anlayışı da yoksulları başlı başına birer amaç olarak görmez; ama yine de bu anlayışa göre, yoksullar onları pas geçen teleolojik bir dizi içine yerleştirilmiş olsalar da, organik olarak bütüne ait olan ve —verili zemin üzerinde— kolektivitinin hedefleriyle yakından ilişkili birer unsurdurlar. İhsana verdikleri tepki ne şimdi ne de ortaçağdaki biçiminde belli bir bireye yönelik değildir kesinlikle; ama toplumsal kolektivite, onların ekonomik faaliyetlerini ihya ederek, bedensel enerjilerini koruyarak, itkiler tarafından zenginleşmek için şiddet içeren araçlara başvurmaya yöneltilmelerini engelleyerek, yoksullara davranışı karşılığında bir tepki almaktadır onlardan.

Salt bireysel bir ilişki, ancak her bir birey öteki için bir amaç olduğu zaman (elbette sadece bir amaç olmayacaktır) etik açıdan yeterli, sosyolojik açıdan da kusursuz sayılabilir. Ama bu, kişiaşırı bir kolektif varlığın eylemlerine uygulanamaz. Kolektivitinin teleolojisi bireyi sessizce pas geçip ona yaslanmadan kendisine geri dönebilir. Birey bu bütüne ait olduğu anda, en baştan beri nihai eylem noktasına yerleştirilmiş olur, diğer durumda olduğu gibi nihai eylemin dışına değil. Bir birey olarak

ondan başlı başına bir amaç olma niteliği esirgense de, bütünün bir üyesi olma sıfatıyla, bütünün her zaman sahip olduğu başlı başına amaç niteliğine iştirak eder.

Yoksullara yardımın özüne ilişkin bu merkeziyetçi anlayışın netleşmesinden uzun bir zaman önce, kolektivitenin hayatında oynadığı organik rol görülür simgeler yoluyla ortaya konuyordu. Eski İngiltere'de yoksullara yardım işi manastırlar ve kilise kurumları tarafından yapılıyordu; bunun nedeni de gayet usturuplu bir biçimde şöyle açıklanıyordu: Yoksullara yardımın zorunlu olarak bağımlı olduğu vazgeçilmez kalıcılığa sadece vakıf malları sahiptir. Dindışı alanlarda elde edilen ganimet ve kefaretlardan gelen sayısız ihsan bu amaca ulaşmaya yeterli değildi, çünkü devletin idari sistemine henüz yeterince entegre olmamışlardı ve kalıcı sonuçlara yol açamadan tüketiliyorlardı. Demek ki yoksullara yardım toplumsal kaos ve kargaşanın ortasındaki tek sağlam ve sabit noktaya dayalıydı; bu bağıntı, olumsuz bir biçimde, Roma'dan İngiltere'ye gönderilen din adamının yoksullara yardımı ihmal ettiği için uyandırdığı infialde de görülmüştür. Yabancı papaz cemaatin yaşamıyla samimi bir bağ hissetmiyordu: yoksulları umursamaması da bu itibatsızlığın en açık göstergesiydi.

Toplumsal varoluşun sağlam katmanları ile yardım arasındaki bu bağın aynısı, daha sonraları İngiltere'de yoksulluk vergisi ile toprak mülkiyeti arasında kurulan bağda da açıkça görülür; bu da yoksulların toprağın organik birer unsuru, toprağa ait sayılmalarının sonucu olduğu kadar nedeniydi de. Aynı eğilim 1861'de, sosyal yardım yükünün bir kısmı yasalarla kilise cemaatinden sosyal yardım kurumlarına nakledildiği zaman da görülür. Yoksullara yardımın maliyeti artık tek başlarına kilise cemaatleri tarafından değil, cemaatlerin mülkiyetlerindeki toprağın değeriyle orantılı olarak katkıda bulundukları bir vakıf tarafından karşılanacaktı. Dağıtım yapabilmek için cemaat üyelerinin sayısının da dikkate alınması gerektiği önerisi tekrar tekrar ve açıkça reddedildi; böylece bireyci unsur tamamen dışlanmış oluyordu. Yoksullara yardım etme yükümlülüğünün taşıyıcısı, bir grup kişi değil, toprak mülkiyetinin nesnelliği üzerinde temellenen kişiüstü bir varlıktı. Burada yardım toplumsal grup için o kadar temel önemdedir ki yerel yönetimler bu temel faaliyete, önce okul ve yol idarelerini, sonra da hıfzıssıhha ve kayıt sistemini ancak aşamalı olarak eklemişlerdir. Sosyal yardım yönetimi başka yerlerde de, kazandığı başarı sayesinde siyasi birliğin temeli haline gelmiştir. Kuzey Alman Konfederasyonu, Konfederasyon'un bütün topraklarında yardım almayan tek bir muhtaç kişinin kalmaması ve Konfederasyon'daki hiçbir yoksulun bir bölgede bir başkasındakinden farklı muamele görmemesi gerektiği kararı almıştır. İngiltere'de yoksullara yardım ile toprak

mülkiyeti arasında bir bağ kurmaya yol açan nedenler dışsal ve teknik bir mahiyette olsalar da, bu bağ derin sosyolojik anlamını kaybediyor değildir; kamusal yardım kurumlarına başka yönetim dallarının da eklenmesi sayesinde sosyal yardım kurumları birçok teknik olanaksızlığa rağmen dar bölge sınırlarını aşmışlardır. Sosyolojik anlamın birliğini daha da belirginleştiren şey tam da teknik koşullardaki bu çelişkidir.

Sonuç olarak, yoksullara yardımı "mülk sahibi sınıfların, mülkiyetle ilişkilendirilen ahlaki görev hislerini gerçekleştirme amaçlı organizasyonu" olarak tanımlayan anlayış, bütünüyle tek yanlıdır. Yardım, mülk sahibi sınıflar kadar yoksulların da ait olduğu *bütünün* organizasyonunun bir parçasıdır. Toplumsal mevkilerinin teknik ve maddi özelliklerinin, yoksulları salt bir nesne ya da aşkın bir kolektif hayat içindeki bir kesişme noktası haline getirdiği kesindir. Ama son tahlilde, topluma mensup her bir somut bireyin yerine getirdiği rol budur; bu rol konusunda da, burada geçici olarak kabul edilen bakış açısına uygun bir biçimde, Spinoza'nın Tanrı ve birey hakkında söyledikleri söylenebilir: Bizler Tanrı'yı seviyor olabiliriz, ama O'nun, yani bizi de içeren bütünün bizi sevmesi çelişkili olurdu, bizim O'na yönelttiğimiz sevgi, Onun Kendi'ne duyduğu sonsuz sevginin bir parçasıdır. Yoksulların kendilerine yardım eden toplulukta maruz kaldıkları dışlama ise, onların toplumun özel bir durumdaki mensupları olarak, toplum *içinde* yerine getirdikleri role özgüdür. Teknik anlamda salt nesneyseler, daha geniş sosyolojik bir anlamda, bir yandan diğer herkes gibi toplumsal gerçekliği oluşturan, bir yandan da, yine diğer herkes gibi, toplumun soyut ve bireyüstü birliğinin ötesine yerleşmiş olan öznelerdir.

IV

Bu yüzden "Yoksullar nereye ait?" sorusuna karar veren şey de grubun genel yapısıdır. Yoksul biri ekonomik bir faaliyet sürdürdüğü ölçüde, genel ekonominin bu faaliyeti içeren kesimine aittir. Eğer bir kiliseye mensupsa, başka bir dinî örgütlenmenin alanına değil onun alanına aittir. Bir ailenin mensubu olarak da akrabalarının oluşturduğu, kişisel ve mekânsal olarak tanımlanan çevreye aittir. Ama yoksul sıfatıyla nereye aittir?

Kabile bilinci temelinde sürdürülen ya da örgütlenen bir toplum yoksulları kendi kabilesinin çevresi içine dahil eder. Etik irtibatlarını esasen Kilise üzerinden gerçekleştiren başka toplumlar ise yoksulları şu ya da bu tipte hayır kurumlarına havale ederler; bu toplumun yoksulluk olgusuna verdiği cevap budur. 1871'de Almanya'da yardım mekânının yeri hakkında çıkarılan yasanın gerekçelerinde bu soru şöyle cevaplanı-

yor: Yoksullar, yoksullaşmadan önce onların ekonomik gücünü kullanan topluluğa —yani onlara yardım etmekle yükümlü olan topluluğa— aittirler. Demin bahsettiğimiz ilke, modern devlet fikrinin tam zafer kazanmasından önce var olan toplumsal yapının bir tezahürüdür, çünkü şu anda yoksul düşmüş olanların ekonomik verimlerinden yararlanmış olan yer belediyedir. Ama modern dönemdeki hareketlilik, her türlü kuvvetin bölgeler arasında mübadele edilişi, bu sınırlamayı ortadan kaldırmıştır; yani devletin bütünü her türlü ödemenin başlangıç ve varış noktası olarak görülmelidir. Yasalar gerçekten de herkese istediği toplulukta ikamet etme hakkı veriyorsa, o zaman topluluğun kendi sakinleriyle bütünlüklü bir ilişkisi yoktur artık. İstenmeyen unsurların kendi bölgesine yerleşmesine itiraz etme hakkı yoksa, artık topluluktan bireyle dayanışmaya dayalı bir alışveriş ilişkisine girmesi talep edilemez. Belediyeler yoksulların gözetimini üstlenme yükümlülüğüne yalnızca pratik nedenlerle, o zaman da yalnızca devletin organları sıfatıyla —yukarıdaki yasanın gerekçesinin yorumu budur— sahiptirler.

Demek ki bu, yoksulların biçimsel konumunun ulaştığı uç durumdur, toplumsal evrimin genel düzeyine olan hağımllıklarının açığa çıktığı durumdur. Yoksullar en geniş etki halkasına aittirler. Bütünlüğün herhangi bir parçasına değil (bir birim oluşturduğu, yoksulların yoksul olma sıfatıyla bağlandıkları yer ya da güç olduğu sürece) bütünlüğün kendisine aittirler. Küçük korporatif birimlerde sosyal yardım işini yürütenlerin işaret ettiği şu sorun, yalnızca, en büyük halka olduğundan yükümlülüğün nakledileceği bir dışı olmayan bu halkada görülmez: Bu kişiler, bir kere onlarla ilgilenince sonra hep ellerinde kalacağı korkusuyla yoksullara yardım etmekten sık sık kaçınırlar. Burada insan toplumlaşmasının çok önemli bir özelliğini, ahlaki tümevarım denebilecek özelliğini görürüz: Ne türden olursa olsun bir yardım eylemi yapıldığında, bu yardım herhangi bir yükümlülüğün gereği olarak değil de kendiliğinden ve bireysel olarak yapılsa da, yardımı devam ettirmek gibi bir görev söz konusudur; sadece yardımı alan kişinin talebi olmayan, aynı zamanda veren kişinin de hissettiği bir duygu olan görev. Düzenli olarak sadaka verilen dilencilerin çok kısa sürede bunu kendi hakları, veren kişinin de görevi olarak görmeleri ve sadaka veren kişi bu sözde yükümlülüğü bir sebepten yerine getirmediğinde de yapması gereken işi yapmadıkları yorumuyla ona karşı, kendilerine hiçbir zaman sadaka vermemiş olan birine hissetmeyecekleri bir burukluk hissetmeleri çok yaygın bir deneyimdir. Muhtaç birine bir süre destek olmuş, bu destek işini de önceden belli dönemlere sabitlemiş olan daha iyi durumdaki biri de yardımı kestiği zaman, sanki suçluymuş gibi vicdan azabı çekebilir. Talmud'daki "Jore Deah" ritüeliyle ilgili yasa bu gerçeğin tam anla-

mıyla farkındadır: Yoksul bir kişiye üç kere aynı miktarda yardımda bulunmuş olan biri, yardımı hiçbir surette devam ettirmek gibi bir niyeti olmasa da, zımmen yardımı devam ettirme yükümlülüğü altına girmiş olur; eylemi bir yemin karakterine bürünür ve bundan da onu ancak çok ciddi sebepler, mesela kendisinin de yoksul düşmesi kurtarabilir.

Bahsettiğimiz bu durum, bununla bağlantılı, *odisse quem laeseris'e** benzeyen ve kişinin iyilik yaptığı kişiyi sevdiğini söyleyen ilkeden çok daha karmaşıktır. Kişinin kendi yaptığı işin iyiliğinden aldığı tatmini, ona bunun için vesile yaratmış olan kişiye yansıtması anlaşılabilir bir şeydir: Uğruna fedakârlıkta bulunduğu kişiye duyduğu sevgide esasen kendini sevmektedir, tıpkı bir adaletsizlik yaptığı kişiye karşı duyduğu nefrette kendinden nefret etmesi gibi. İyilik eyleminin iyiliği yapan kişide bıraktığı yükümlülük hissi, *noblesse oblige*'nin bu tikel biçimi, bu denli basit bir psikolojiyle açıklanamaz. Bence burada *a priori* bir koşul söz konusudur aslında: Bu tipte her eylemin —görünüştaki özgür iradesine, görünüştaki *opus supererogationis*** karakterine rağmen— bir yükümlülüğün kaynağıdır: böyle bir davranışın altında, örtük olarak, bir anlamda eylem sayesinde görünür hale gelen derin bir yükümlülüğün olmasıdır bu koşul. Burada olan şey bilimsel tümevarımdakinin aynıdır: Geçmiş bir süreç ile gelecekteki bir süreç arasındaki benzerlik kabul edilirse, bunun nedeni sadece birincinin şu ya da bu yapıya sahip olması değildir, ama birinci süreçten onu da tıpkı gelecekteki diğer bütün süreçleri belirlediği gibi belirleyen bir *yasanın* çıkarılabilmesidir. Dolayısıyla, bize ilk hayır eyleminin çoktan, birinci eylemle aynı oranda ikincisini de talep eden bir yükümlülüğe tekabül ettiğini söyleyen bir ahlaki içgüdü olmalıdır. Bu da bu çalışmanın başında değindiğimiz saiklerle bağlantılı bir şeydir açık ki. Son tahlilde her türlü diğerkâmlık, her türlü iyi eylem, her türlü kendinden fedakârlık bir görev ve yükümlülüğün başka bir şey değilse, bu ilke bireysel örnekte öyle şekilde tezahür edebilir ki her türlü yardım eylemi, derin anlamı bakımından —dilerseniz, bir etik metafiziği açısından bakıldığında, diyelim— bir görevin yerine getirilmesinden ibaret olur ve bu görev de doğal olarak birinci eylemle sona ermez, belirleyici vesile sürdüğü müddetçe var olmaya devam eder. Buna göre, birine yapılan yardım *ratio cognoscendi**** olacaktır, yani insanla insan arasındaki yükümlülük çizgilerinden birinin buradan geçtiğini görmemizi sağlayan ve zamanaşırı yönünü kurulan bağın süregiden etkilerinde gösteren bir işaret olacaktır.

* Lat. İncittiğiniz insandan nefret etmek. —ç.n.

** Lat. Çok az kişinin yapabileceği şey. —ç.n.

*** Lat. Bilme nedeni, bilme vesilesi. —ç.n.

V

Şu âna kadar hak ile yükümlülük arasındaki ilişkinin iki biçimini gördük: Yoksulların yardım alma *hakkı* vardır; ve onlara yardım etme yönünde bir *yükümlülük* söz konusudur, bir hakka sahip olan yoksullara değil, bu yükümlülüğün korunmasına katkıda bulunduğu topluma yönelik olan ve toplumun organlarından ya da belli gruplardan talep ettiği bir yükümlülük. Ama bu iki biçimin yanı sıra üçüncü bir biçim daha söz konusudur ki ahlaki bilince egemen olan muhtemelen budur: Kolektivite ve hali vakti yerinde kimseler yoksullara yardım etme yükümlülüğüne sahiptirler ve bu yükümlülüğün yeterli amacı da yoksulların durumunu iyileştirmektir; buna mukabil muhtaçlarla hali vakti yerinde olanlar arasındaki salt ahlaki ilişkinin bağıntılı sonucu olarak yoksulların da bir hakkı söz konusudur. Yanılmıyorsam, bu ilişki içindeki vurgu on sekizinci yüzyıldan beri bir kaymaya uğramıştır. Daha çok İngiltere’de, yoksullara topluluğun yararı için iş verilmesi gerektiğini savunan Elizabeth dönemi Yoksulluk Yasası’nın merkezîyetçi ruhunun yerini, insancılık ve insan hakları ideali almıştır. İnsancılık ideali bu ilkenin yerine bir başkasını koymuştur: Çalışmak istese de istemese de, çalışabilecek durumda olsa da olmasa da, her yoksulun asgari gelir hakkı vardır. Öte yandan, modern yardım anlayışı, (yardım edenin) ahlaki görevi ile (yardım alanın) ahlaki hakkı arasındaki bağıntıda birincisini öne çıkarmayı tercih eder. Bu biçim de kamusal yardımın tersine, öncelikle özel yardımlarla gerçekleştirilir belli ki. Biz şimdi bu açıdan taşıdığı sosyolojik anlamı belirlemeye çalışacağız.

Öncelikle, daha önce dikkat çektiğimiz bir eğilimi, yani yoksullara yardımı en geniş siyasi çevrenin (devletin) işi olarak görme eğilimini işaret etmemiz gerekiyor, halbuki yoksullara yardım işi başlarda her yerde yerel topluluğa dayalıydı. Yardım işinin böyle en küçük çevreye havale edilmesi, öncelikle, topluluğu birbirine bağlayan korporatif bağların bir sonucuydu. Bireyin çevresindeki ve üzerindeki bireyüstü organizma önce belediye iken değişip devlet olmadığı ve hareket özgürlüğü bu süreci olgusal ve psikolojik olarak tamamına erdirmediği sürece, muhtaçlara komşuların yardım etmesi dünyanın en doğal şeyiydi. Buna, yoksulların sosyolojisi için son derece önemli bir durum da eklenmeli: Genel bir niteliğe dayalı ve bireyci olmayan bütün toplumsal talepler arasında, bizleri en çok etkileyen yoksulların talebidir. Kazalar ya da cinsel tahrikler gibi akut uyarıları bir kenara bırakacak olursak, sefalet dışında, nesnenin diğer nitelikleri karşısında böyle bir gayrişahsilik-

le, böyle bir kayıtsızlıkla davranan ve aynı zamanda böylesine dolaysız ve etkili bir kuvvete sahip olan başka bir şey yoktur. Bu da yoksullara yardım yükümlülüğüne her zaman özgül bir *yerel* karakter vermiştir. Bu yükümlülüğü en geniş çevre içinde merkezileştirmek ve böylece dolaysız bir görünürlük sayesinde değil de genel yoksulluk kavramı sayesinde ortaya çıkarmak — sosyolojik biçimlerin dolaysız duyumsanabilir biçimden soyut biçime geçmek için katetmek zorunda kaldığı en uzun yollardan biri olmuştur bu.

Yoksullara yardımın devletin soyut yükümlülüğü haline gelmesini sağlayan bu değişiklik meydana geldiğinde — İngiltere'de 1834'te, Almanya'daysa on dokuzuncu yüzyılın ortasından beri— yardımın bu merkezileştirici biçim karşısındaki karakteri de değişti. Öncelikle, devlet yardıma katılma yükümlülüğünü belediyede tutar, ama belediyeyi kendi delegesi olarak görür; yerel örgütlenme salt, mümkün en iyi sonuca ulaşmayı sağlayacak bir teknik haline getirilmiştir; belediye artık kalkış noktası değil, yardım sürecindeki bir aktarım noktasıdır. Bu nedenle sosyal yardım kuruluşları her yerde yararlılık ilkeleri gözetilerek örgütlenir —örneğin, İngiltere'de her biri bir darülacezeyi* destekleyecek şekilde örgütlenir— ve yerel etkilerin tarafgirliğinden kasıtlı olarak uzak durma eğilimindedirler. Maaşlı sosyal yardım görevlilerinin gittikçe daha fazla istihdam edilmesi de aynı işlevi görür. Bu görevliler yoksulların karşısına, deyim yerindeyse daha fazla insan olma sıfatıyla çalışan ve salt nesnel bakış açısından çok insani, insan-insana bakış açısına dikkat eden maaş almayan görevlilere nazaran çok daha açık bir biçimde, maaş aldıkları kolektivitinin temsilcileri olarak çıkarlar. Son olarak, sosyolojik açıdan çok önemli bir işlev bölüşümü gerçekleşir. Yoksullara yardımın esasen hâlâ belediyelere havale ediliyor olması iki nedenle bilhassa faydalıdır: Birincisi, her vakanın tek tek ele alınması gerektiği ve bu da ancak yakınlarda yaşayan ve ortamı yakından tanıyan biri tarafından yapılabilecek bir şey olduğu için; ikincisi de, belediyenin yardım edeceği parayı kendisinin vermesi gerektiği için, böyle olmasaydı devletin parasını fazla elibol bir şekilde kullanabilirdi. Öte yandan, yapılacak eylem ancak nesnel ölçütler gözetilerek belirlenebileceği için bürokratik muamelenin tehdit oluşturmadığı ihtiyaç durumları da vardır: hastalık, körlük, sağır-dilsizlik, delilik, kronik hastalık gibi. Bu durumlarda yardım daha teknik bir karakter taşır ve bunun sonucu olarak da devlet ya da daha geniş çaplı kurum her neyse o, çok daha verimlidir.

* *Workhouse*: Bu tarihsel kurumu bizdeki darülaceze ile karşıladık ama burada da düşkünler barındırıldığı halde, sağlık sorunu olmayanların ağır koşullarda çalıştırıldığını belirtmekte fayda var. —ç.n.

Elindeki araçların daha fazla oluşu ve merkezi idaresi, avantajını, kişisel ve yerel koşulların pek önemli olmadığı durumlarda gösterir. Ve devletin dolaysız yardımının nitel olarak belirlenmesinin yanı sıra, bilhassa kamusal yardımı özel yardımdan ayıran nicel belirlenim de söz konusudur: Devlet ve genelde kamusal örgütler sadece en acil ve dolaysız ihtiyaçlara bakarlar. Her yerde, özellikle de İngiltere'de, yardım işinin kılavuzu, vergi mükelleflerinin kesesinden yoksullara ancak gereken asgari miktarın harcanması gerektiği yolundaki sağlam ilkedir...

Nesnel bakış açısı her türlü yardım işini devlete devretme eğilimiyle —şu âna kadar hiçbir yerde tam anlamıyla gerçekleşmiş olmayan eğilimle— el ele gidiyorsa, mantıksal bir biçimde uygulanması nesnelliği gerektiren normatif önlem de sadece yoksullardan değil, aynı zamanda devletin çıkarlarından da çıkarılmaktadır. Burada birey ile bütünlük arasındaki ilişkinin temel sosyolojik biçimlerinden birinin tezahürünü görüyoruz. Bireylerden topluma nerede yardım ve müdahale aktarılıyorsa, toplumun yaptığı düzenleme de ya bireysel eylemdeki bir fazlalıkla ya da eksiklikle uğraşma eğilimindedir. Zorunlu eğitimde devlet bireyin çok az şey öğrenmemesini talep eder, ama daha fazlasını, hatta "çok fazlasını" öğrenip öğrenmemeyi ona bırakır. Mesai saatleri belirlenirken, devlet işverenin işçilerine çok fazla yüklenmemesini sağlar, ama işçilerini daha az çalıştırıp çalıştırmama inisiyatifini ona bırakır. Yani bu düzenleme her zaman yapılacak işin bir yanıyla ilgilidir, diğer yanı bireyin özgürlüğüne bırakılır. Toplumsal olarak denetlenen eylemlerimiz/işlerimiz işte bu şema içinde ortaya çıkar; sadece bir boyutlarıyla sınırlanırlar; bir yanda toplum bunların fazlalık ya da eksikliğine sınırlar koyarken, bir yanda da eksiklik ya da fazlalıkları öznel seçimin belirsizliğine bırakılır. Ama bu şema bazen aldattır bizi; pratik çıkarlar dikkatleri sadece bir tarafa yöneltip öbürünü ihmal etmeye yol açsa da, toplumsal düzenlemenin aslında her iki yanı da içerdiği durumlar vardır. Mesela bir suçun cezalandırılması işi her nerede topluma ve nesnel ceza kanununa havale edildiyse, kural olarak sadece şu dikkate alınır: Kişi böylece intikamının alınacağından, bu intikamın yeterli derecede ve kesinlikte olacağından daha fazla emin oluyordur. Halbuki, aslında gözetilen amaç sadece yeterince cezalandırmak değil, aynı zamanda fazla cezalandırmamaktır da. Toplum sadece zarar gören kişiyi korumaz, suçluyu da öznel tepkinin aşırılığına karşı korur; yani, toplum kurbanın arzularına ya da çıkarlarına değil kendi toplumsal çıkarlarına tekabül eden nesnel bir cezalandırma ölçütü koyar. Üstelik bu sadece yasaları konmuş ilişkilerde de olmaz. Aşırı düşük seviyede olmayan bütün toplumsal sınıflar üyelerinin elbiseleri için asgari bir miktarda harcama yapmasını ister, bir "doğru dürüst" elbise standardı belirler ve bu standarda ulaşamayan

kişi de artık o sınıfa ait olmaz. Ama aynı kararlılıkla ya da aynı ölçüde bilinçli olarak olmasa da öbür uçta da bir sınır belirler; gerçekten de şu ya da bu grup için belli bir derecenin üzerindeki lüks, zarafet, hatta bazen modernlik uygun görülmez ve bu üst sınırı ihlal eden kişi de yeri geldikçe gruba tam manasıyla ait olmayan biri muamelesi görür. Demek ki grup bireyin özgürlüğünün bu ikinci yönde tam manasıyla genişlemesine izin vermez, bireyin öznel seçimine nesnel bir sınır, yani bireyüstü hayat koşullarının gerektirdiği bir sınır koyar.

VI

Yoksullara yardım işini ne zaman topluluk üstlense bu temel biçim tekrarlanır. Topluluk görünüşte sadece yardımın alt sınırını saptamakla, yani yoksulların hakları olan miktarı alabilmelerini —başka bir deyişle, çok 'az' yardım almamalarını— sağlamakla ilgileniyormuş gibi olsa da diğer kaygı da devreye girer: Yoksullar çok fazla yardım almamalıdır. Bu ikinci kaygı pratikte ilki kadar önemli değildir. Özel yardımın dezavantajı sadece "çok az"dan değil; tembelliğe yol açan, eldeki araçları ekonomik bakımdan verimsiz bir biçimde kullanan ve bazı kişileri diğerleri aleyhine keyfi biçimde kayıran "çok fazla"dan da gelmektedir. Öznel iyilik yapma itkisi iki yönde de günaha yol açabilir ve fazlalık tehlikesi azlığından büyük olmasa da, bu fazlalık tehlikesine karşı da —özmeden değil kolektivitenin çıkarlarından kaynaklanan bir standart belirleyen— nesnel bir norm konur.

Öznel bakış açısının aşkınlığı yardımı veren kadar alan için de geçerlidir. İngiltere'deki kamusal yardım sistemi, sadece nesnel olarak belirlenen mutlak bir fakirlik söz konusu olduğunda devreye girdiğinden, kişinin yardımı hak edip etmediğini soruşturma işini yapmaz. Darülacezede yaşamak öyle nahoş bir deneyimdir ki aşırı muhtaç durumda olanlar hariç kimse bunu tercih etmeyecektir ve böylece kişinin gerçekten tam anlamıyla fakir olduğu nesnel olarak belirlenmiş olur. Bu nedenle kamusal yardımın tamamlayıcısı, doğrudan yardımı hak eden belli bir bireye yönelik olan ve bireysel olarak seçim yapabilen özel yardımlardır. çünkü devlet en acil ihtiyaçları zaten karşılamaktadır. Özel yardımın görevi açıktan ölme tehlikesine karşı zaten korunmuş olan yoksulları rehabilite etmekten ve devletin sadece geçici bir çare sunabildiği muhtaçlık durumunu ortadan kaldırmaktan ibarettir. Özel yardımın görevini belirleyen şey muhtaçlığın kendisi, başlangıç noktası değil, daha çok, bağımsız ve ekonomik bakımdan verimli bireyler yaratma idealidir. Devlet yol açıcılık anlamında iş görürken, özel yardım teleolojik

anlamda iş görür. Başka bir deyişle: Devlet yoksulluğa yardım eder; özel yardım ise yoksullara...

Bu ayrım daha da geliştirilebilir. Nesnel olarak belirlenen bir fenomen olarak yoksulluktan yola çıkmak ve bu haliyle onu ortadan kaldırmaya çalışmak elzemdir. Yoksullar kim olursa olsun, onu yaratan bireysel nedenler ve yarattığı bireysel sonuçlar ne olursa olsun, yoksulluk, yardımı, bu toplumsal kusuru tazmin etmeyi gerektirir. Ama öte yandan, asıl kaygı nesnesi yoksul olduğu için sorgusuz sualsiz yardım edilen yoksul kişinin kendisi de olabilir ve yardımın asıl gözettiği amaç yoksulluğu orantılı olarak ortadan kaldırmak değil, şu belli yoksul kişiye yardım etmek olabilir. O kişinin yoksulluğu burada bireysel ve özgül bir özellik işlevi görür; onun için kaygılanmanın dolaysız vesilesi haline gelir; ama bir bütün olarak birey öyle bir duruma getirilmelidir ki yoksulluk kendi kendine ortadan kalksın. Bu nedenle ilk tutumun sonucu olan yardım daha çok yoksulluk olgusuna yöneliktir; ikinci tutumun sonucu olan yardımsa bu olgunun nedenine. Bu arada, nedensellik zinciri bir adım daha izlenir izlenmez iki yardım tipinin devlet ile özel bireyler arasındaki doğal dağılımının değişiyor olduğunu gözlemlemek de sosyolojik bakımdan önemlidir. Devlet —en açık biçimde İngiltere’de— dışarıdan görülebilen muhtaçlıkla ilgilenir; özel yardımsa onun bireysel nedenleriyle. Ama bu kişisel şartları yaratan temel ekonomik ve kültürel koşullar ancak kolektivite tarafından değiştirilebilir. Bu koşulları, bireysel zaaflar, menfi temayüller, talihsizlik ya da yapılan hatalar yüzünden yoksullaşma olasılığını en aza indirecek şekilde değiştirme görevi kolektiviteye aittir. Başka birçok yerde olduğu gibi burada da, bireyi ve bireyin özgüllüğünü kolektivite, onun koşulları, çıkarları ve eylemleri etkiler ve etrafını yine kolektivite kuşatır. Kolektivite, unsurların kendi varoluşlarıyla, kendi hayatlarının neticeleriyle katkıda bulundukları bir tür dolaysız gerçekliği temsil eder. Ama öte yandan bireysel hayatın içinde büyüüp serpildiği (hem de bireysel eğilimlerin ve durumların çeşitliliğinin bu genel gerçekliğin benzersiz ve renkli tezahürlerinin sonsuz çeşitliliğine katkıda bulunmalarını sağlayacak şekilde serpildiği) zemindir de kolektivite...

VII

Yukarıda kolektivite ile yoksulları arasındaki ilişkinin, biçimsel anlamda toplumun oluşumuna, kolektivite ile devlet memuru ya da vergi mükellefi arasındaki ilişki kadar katkıda bulunduğunu söylemiştik. Şimdi bu iddiayı, tartışmamızda yeni ulaştığımız bakış açısından geliştirece-

ğiz. Yukarıda yoksul kişiyi, o da kendini grubun *karşısında* bulan yabancıyla karşılaştırdık. Ama bu "karşıya alınma" durumu yabancıyı grup hayatının içine, onun bir unsuru olarak çeken özgül bir *ilişkiyi* ima eder. Nitekim yoksul kişi, kolektivitinin eylemlerinin nesnesinden ibaret olduğu sürece şüphesiz grubun *dışındadır*; ama bu durumda, dışarıda olmak, kestirmeden söylersek, içeride olmanın özel bir biçimidir sadece. Bütün bunlar toplum içinde. Kantçı analizde mekânsal ayrılığın bilinç içinde meydana geldiği gibi meydana gelir: Mekânda her şey ayrı olmasına ve algılayan sıfatıyla özne de diğer şeylerin dışında olmasına rağmen, mekânın kendisi "benim", daha geniş anlamda öznenin "içinde"dir.

Meseleye daha yakından bakarsak, yoksulun —ve de yabancının— bu ikili konumunun, sırf derece farklarıyla grubun tüm diğer unsurlarında da olduğunu görürüz. Bir birey grup hayatına ne kadar çok olumlu katkıda bulunursa bulunsun, kişisel hayatı toplumsal hayata ne kadar bağlı ve onun içine gömülü olursa olsun, bu bütünlüğün *karşısında* da durmaktadır: Verip almakta, ondan iyi ya da kötü muamele görmekte, kendini içten ya da sadece dıştan ona adanmış hissetmektedir; kısacası özne konumundaki toplumsal grup karşısında parça ya da özne konumundadır, ama yine de kendi eylemlerine ve kendi şartlarına dayalı ilişkiler üzerinden bir üyesi olarak, bir parça-özne olarak ona aittir de. Mantıksal olarak açıklaması güç görünen bu ikili ilişki, gayet temel bir sosyolojik olgudur.

Evlilik gibi basit yapılarda bunu çoktan görmüştük. Eşlerin her biri, belli durumlarda, evliliği kendisinden ayrı, kendisine görevler ve beklentiler, bir kişi olarak diğer eşten değil bütünü kendisinden kaynaklanan ve bütün bu parçalardan ibaret olmasına rağmen bütünü her bir parçasını bir nesne haline getiren iyi ve kötü şeyler yükleyen bağımsız bir yapı olarak görür. Grubun üye sayısı arttıkça, bu ilişki, kendini böyle aynı anda hem içeride hem dışarıda görme hali daha da karmaşıklaşır ve daha bir görünürlük kazanır. Sadece bütün o zaman bireyi tahakkümü altına alan bir bağımsızlık kazandığı için değil, bireyler arasındaki en belirgin ayrışmalar bu ikili ilişkide birçok değişikliğe yol açtığı için de doğrudur bu. Grubun prens ve banker, sosyete hanımı ve papaz, sanatçı ve devlet memuru ile özel ve farklı bir ilişkisi vardır. Bir yandan kişiyi bir nesne haline getirir, ona farklı şekillerde "muamele eder", onu kendine tabi kılar ya da onda güce karşı duran bir güç görür. Öte yandan, grup kendi hayatının bir unsuru, bütünü bir parçası olarak onu kendi bünyesine katar, ama bu unsur diğer unsurlarla çatışma halinde-dir. Toplumsal gerçekliğin tamamen tekçi (*unitary*) bir tavrıdır bu belki de, bu iki yönde tezahür eden ya da bu iki açıdan bakıldığında fark-

lı görünen tek bir tavır: Keza, belli bir tasavvur da ruh karşısında bu konumdadır; ondan öylesine ayrıdır ki genel haletiruhiyeden etkilenebilir —renk kazanabilir, vurgulanabilir ya da hafifletilebilir, biçimlenebilir ya da çözülebilir— ama aynı zamanda hâlâ bu bütünün ayrılmaz bir parçasıdır, ruhun, bu tür tasavvurların bir arada varoluşundan ve iç içe geçişinden ibaret olan ruhun bir unsurudur.

Kolektiviteyle kurulan ilişkilerin oluşturduğu bu skalada yoksullar iyi tanımlanmış bir konum işgal ederler. Topluluğun kendi çıkarı için yapmakta yarar gördüğü ama yoksul kişinin çoğunlukla talep etme hakkının olmadığı yardım, yoksul kişiyi grubun faaliyetinin bir nesnesi haline getirir ve onu bütünden belli bir uzaklıkta olan bir yere yerleştirir, ki bu da onu bütünün insafı sayesinde yaşayan bir *corpus vile** haline getirir, hatta bazen bu yüzden bütünün amansız düşmanı olmasına neden olur. Devlet bunu, kamusal yardım alanları bazı yurttaşlık haklarından mahrum bırakarak ifade eder. Gelgelelim bu ayırma mutlak dışlama değil, bütünle kurulan çok özgül bir ilişkidir; bu unsur olmadığında ilişki de farklı olacaktır. Yoksul kişinin bir parçası olduğu kolektivite onunla bir ilişkiye girmekte, onun karşısına geçmekte, ona nesne muamelesi yapmaktadır.

Ne var ki bu normlar genelde bütün yoksullar için değil, sadece bazıları için, yardım alanlar için geçerliymiş gibi görünmektedir, yardım almayan yoksullar da vardır çünkü. Bu da bizi yoksulluk kavramının görelî niteliğini dikkate almaya yöneltir. Elindeki araçlar amaçlarına ulaşmaya yetmeyen kişi yoksuldur. Tamamen bireyci olan bu kavram, pratik uygulaması sırasında şu şekilde daraltılır: Belli amaçlar her türlü keyfî ve salt kişisel karardan bağımsız görülürler. Öncelikle, doğanın dayattığı amaçlar: yeme, giyinme, barınma. Ama bu ihtiyaçların düzeyi, bütün koşullarda ve her yerde geçerli olacak ve bunun sonucunda altına düşüldüğünde mutlak anlamda yoksulluğun söz konusu olacağı bir düzey kesin bir biçimde belirlenemez. Her ortamın, her toplumsal sınıfın kendine özgü ihtiyaçları vardır; bunları karşılamamanın imkânsız olması yoksulluk demektir. Herkesin malumu olan o gerçek, yani bütün gelişmiş medeniyetlerde kendi sınıfları içinde yoksul olan ama (o zaman sahip olacakları araçlar o sınıfın tipik amaçlarını karşılamaya yeteceği için) daha alt bir sınıfta yoksul olmayacak kişilerin bulunması da bunun sonucudur. Gerçekten yoksul olan birinin elindeki araçlar ile ait olduğu sınıfın ihtiyaçları arasındaki uyumsuzluktan mustarip olmadığı, bu yüzden de psikolojik anlamda onun için yoksulluk diye bir şeyin olmadığı durumlar da görülebilir şüphesiz; tıpkı zengin birinin kendisine

* Lat. Kolayca gözden çıkarılabilir bir kişi, hayvan ya da nesne. —ç.n.

sınıfına ve elindeki araçlara uygun arzuların yukarısında kalan hedefler koyup bu yüzden de kendini psikolojik olarak yoksul hissedebildiği durumlar olduğu gibi. Dolayısıyla, biri için bireysel yoksulluk —kişinin elindeki araçların amaçlarına yetmemesi— söz konusu olmasa da toplumsal yoksulluk söz konusu olabilir; öte yandan bir kişi toplumsal olarak zengin olduğu halde bireysel olarak yoksul olabilir.

Yoksulluğun göreliliğinden bahsettiğimizde, bireysel araçlar ile fiili bireysel amaçlar arasındaki ilişkiden değil, bireyin statüyle bağıntılı amaçlarından, statüye göre değişen bir toplumsal *a priori*'den bahsediyoruz. Öte yandan, bireysel araçlar ile fiili amaçlar arasındaki ilişki, temel anlamı bakımından bireyin dışındaki her şeyden bağımsız mutlak bir şeydir. Her bir grubun, yukarısına çıkıldığında ya da aşağısına inildiğinde zenginliğin ya da yoksulluğun başladığı bir sıfır noktası olarak gördüğü ihtiyaç düzeyinin *hangi* düzey olduğu çok önemli bir sosyal-tarihsel farktır. Bir şekilde karmaşık olan bir medeniyette bu düzeyi belirlemenin çoğunlukla gayet kayda değer bir marjı vardır her zaman. Bu sorunla bağlantılı birçok önemli sosyolojik fark söz konusudur, örneğin: bu sıfır noktasının *reel ortalama*yla ilişkisi; yoksul görülmemek için imtiyazlı bir azınlığa ait olmak mı gerektiği yoksa bir sınıfın, yoksulluk hissini artmasını önlemeye yönelik içgüdüsel faydacı bir ölçüt gözeterek, altına inildiğinde yoksulluğun başladığı sınırı çok aşağıya mı yerleştirdiği; ya da tekil bir durumun, mesela küçük bir şehre taşınmanın ya da zengin birinin kapalı toplumsal çevresine dahil olmanın, bu sınırı değiştirebilip değiştiremediği, yahut grubun zenginlerle yoksullar arasına konan sınırı katı bir biçimde koruyup koruyamadığı...

VIII

Yoksulluğun, her birey için tipik bir ihtiyaçlar düzeyi yaratan bütün toplumsal katmanlarda bulunuyor olmasının bir sonucu, yoksulların çoğunlukla yardımdan yararlanmaz oluşudur. Gelgelelim, yardım ilkesi resmi tezahürlerin gösterdiğinden daha kapsamlıdır. Mesela büyük bir ailede yoksul ve zengin aile üyeleri birbirlerine hediyeler verdiğinde, zengin olanlar yoksullara kendi aldıklarının değerini aşan bir hediye verme fırsatından yararlanırlar; sadece bu değil, hediyelerin niteliği de bu yardım karakterini açıkça gösterir: Yoksul akrabalara *işe yarar* nesneler verilir, yani kendilerini sınıflarının düzeyinde tutmalarına yardımcı olan nesneler.

Bu nedenle, sosyolojik bir açıdan bakıldığında hediyelerin çeşitli toplumsal sınıflarda tamamıyla farklı şeyler oldukları anlaşılır. Arma-

ğanın sosyolojisi yoksulluğunkiyle kısmen çakışır. Armağanda insanlar arasındaki çok geniş kapsamlı bir karşılıklı ilişkiler skalasını, armağan verme ve kabul etmenin içeriğindeki, saiklerindeki ve tarzındaki muazzam farklılıkları bulgulamak mümkündür. Armağan, hırsızlık ve mübadele, mülkiyet sorunuyla doğrudan bağlantılı ve sosyolojik süreci belirleyen sayısız zenginlikteki psikolojik fenomenin kaynaklandığı dışsal etkileşim biçimleridir. Üç eylem saikine tekabül ederler: Diğerkâmlık, bencillik ve nesnel normlar; mübadelenin özü bazı değerlerin nesnel olarak kendilerine denk başkalarıyla ikame edilmesidir, bu arada öznel iyilik ya da tamah saikleri ortadan kalkar çünkü saf mübadele kavramında nesnenin değeri bireyin arzusuyla değil diğer nesnenin değeriyle ölçülür. Bu üç biçim içinde en zengin sosyolojik durumu sunanı armağandır, çünkü burada veren ve alanın niyet ve konumları, bütün bireysel nüanslarıyla, akla gelebilecek en çeşitli biçimlerde birleşir.

Bu fenomenleri, deyim yerindeyse sistematik bir sıralamaya tabi tutmayı mümkün kılan birçok kategori arasında, yoksulluk sorunu için en önemli olanı şu temel seçenekmiş gibi görünmektedir. Armağanın anlamı ve amacı onun sayesinde ulaşılan nihai durumdan, alıcının eline belli bir değerli nesnenin geçecek olmasından mı ibarettir. yoksa, eylemin kendisinden, veren kişinin niyetinin, fedakârlık yapmayı arzulayan bir sevginin ya da (burada az çok keyfi bir biçimde armağanla tezahür eden) bir kendi dışına uzanma isteğinin ifadesi olarak armağandan mı ibarettir? İkinci durumda verme süreci, tabiri caizse, kendi kendisinin nihai amacıdır ve kişinin gücünün neye yetebileceğiyle ilgili pratik sorun dışında zenginlik ya da yoksulluk meselesi burada hiçbir rol oynamaz. Ama armağanın verildiği kişi *yoksul hiriye*, vurgu sürecin değil sonuçlarının üzerindedir. Aslolan yoksul kişinin bir şeyler almasıdır.

Armağan kavramının bu iki ucu arasında sayısız karma biçim vardır. İkinci tip en katıksız haliyle ne kadar ağır basarsa, yoksul kişiye yoksun olduğu şeyleri bir armağan biçiminde vermek de o kadar imkânsızlaşır çoğunlukla, çünkü bireyler arasındaki diğer sosyolojik ilişkiler verme ilişkisiyle uyumsuz. Armağan hemen her zaman, araya büyük bir toplumsal mesafe girdiği ya da büyük bir kişisel samimiyet hüküm sürdüğü zaman mümkündür: ama toplumsal mesafe azaldıkça ya da kişisel mesafe arttıkça verilmesi zorlaşır. Üst sınıflarda muhtaç kişinin yardımı gönüllü olarak kabul edeceği, iyi durumdaki kişinin de gönüllü olarak ihsan edeceği ama ne birincinin yardım isteyebileceği ne de ikincinin yardım önerebileceği trajik durum sık sık görülür. Daha üst sınıflarda, altında yoksulluğun başladığı ekonomik *a priori*, öyle bir şekilde saptanır ki bu yoksulluk çok nadiren ortaya çıkar, hatta ilkesel olarak ihtimal-

dışı hale gelir. Bu durumda yardım kabul etmek yardım alan kişiyi içinde bulunduğu statünün arazisinden dışarı çıkarır ve yoksul kişinin resmen *déclassé* olduğunun gözle görülür kanıtı olur çıkar. Bu olana kadar sınıfsal önyargı yoksulluğu, deyim yerindeyse görünmez kılacak ölçüde güçlüdür; o zamana kadar yoksulluk bireyin tek başına, herhangi bir toplumsal sonuç yaratmaksızın yaşadığı bir şeydir. Üst sınıfların hayatının dayandığı bütün varsayımlar, bir kişinin ancak bireysel anlamda yoksul olabileceği, yani elindeki kaynakların kendi sınıfının ihtiyaçları için yetersiz olabileceği ancak yardım başvurusu yapmak zorunda olmadığı yolundadır. Bu yüzden de yardım almadığı sürece kimse toplumsal anlamda yoksul değildir. Bu da genel bir geçerliliğe sahiptir: Sosyolojik bakımdan, önce yoksulluk, sonra da yardım gelmez —kişisel bir biçime bürünmüş kaderdir bu sıralama daha çok— ama yardım alan ya da fiilen almasa da sosyolojik durumu göz önünde bulundurulduğunda alması gereken kişi yoksuldur.

Sosyal demokratların şu iddiası bu yoruma uymaktadır: Günümüz proletaryası kesinlikle yoksuldur, ama *yoksul şahsiyet* değildir. Sosyolojik bir kategori olarak yoksullar, belli eksiklik ve mahrumiyetlerden mustarip olanlar değil, yardım alan ya da toplumsal normlara göre alması gerekenlerdir. Sonuç olarak, bu anlamda, yoksulluk kendi içinde nicel bir durum olarak değil, sadece belli bir duruma verilen toplumsal tepki açısından tanımlanabilir; tözel olarak tanımlanması tam da bu tür güçlükler yaratan suçun "kamusal yaptırımlarla cezalandırılan bir eylem" olarak tanımlanmasını andırır bu. Nitekim bugün ahlakın özünü öznenin iç durumuyla değil eyleminin yol açtığı sonuçla değerlendirenler vardır: kişinin öznel niyeti ancak normal olarak toplumun işine yarayan belli bir sonuç yarattığı sürece değerli görülür. Şahsiyet kavramı da genellikle, bireyi belli bir toplumsal role uygun kılan içsel bir özelliklerle tanımlanmaz, aksine, toplumda belli bir rol oynayan unsurlara şahsiyet adı verilir. Kavramı artık tek başına bireyin durumu belirlemez, toplumsal teleoloji belirler; birey, etrafındaki bütünselliğin ona nasıl davrandığı tarafından belirlenir. Burada şeyleri kendilerine özgü bir öze değil, onlar karşısında öznde meydana gelen tepkilerle tanımlayan modern idealizmin belli bir uzantısını görüyoruz. Yoksul şahsın var olan bir toplumda gördüğü bağlayıcı işlevi yaratan tek şey yoksul olması değildir; özgül toplumsal rolünü ancak toplum —bütün ya da belli bireyler— ona yardım ederek tepki verdiklerinde oynamaktadır.

"Yoksul şahsın" bu toplumsal anlamı —bireysel anlamı değil— yoksulları toplum içinde bir tür zümre ya da katman haline getirir. Birinin yoksul olması o özgül toplumsal "yoksullar" kategorisine ait olduğu anlamına gelmez. Yoksul bir esnaf, sanatçı ya da çalışan olabilir ama öz-

göl bir faaliyet ya da mevkiyle tanımlanan bu kategori içinde kalır. Yoksulluğu sonucunda, bu kategori içinde tedricen değişen bir mevki işgal edebilir; ama farklı statü ve meslek alanlarında bu halde olan bireyler, ait oldukları toplumsal katmandan farklı belli bir sosyolojik bütün içinde gruplanmazlar hiçbir şekilde. Ancak ve ancak yardım aldıkları anda —hatta belki de içinde bulundukları genel durum normalde yardımı, henüz verilmiyor olsa bile, gerekli kıldığında bile— yoksullukla nitelenen bir grubun parçası olurlar. Bu gruba birliğini veren şey üyeleri arasındaki etkileşim değil, bir bütün olarak toplumun onun karşısında takındığı kolektif tavidir. Ne ki toplumsallaşma yönündeki açık bir eğilim hiçbir zaman olmamış denemez. Mesela on dördüncü yüzyılda Norwich'te bir *Poorman's Gild* (Yoksullar Loncası), Almanya'da da "Sefiller Loncası" vardı. Bir süre sonra, İtalyan şehirlerinde, üyelerini bir araya getiren tek şeyin zenginlikleri olduğu bir zenginler partisi olduğunu ve kendilerine *Optimates* adını verdiklerini görüyoruz. Yoksulların benzer birlikler kurabilmesi kısa süre sonra imkânsız hale geldi, çünkü bu birliklere girebilecek kişiler arasındaki artan ayrışma, gördükleri eğitim ve fikirleri arasındaki, çıkarları ve müktesebatları arasındaki bireysel farklar, bu gruplara gerçek bir toplumsallaşma için gereken gücü veremeyecek kadar fazlaştırmıştı.

Yoksullar, ancak yoksulluk birçok yoksulun paylaştığı pozitif bir içeriğe sahip olduğu zaman bir araya gelir. Nitekim, en uç yoksulluk fenomeni olan evsizliğin sonucu, büyük şehirlerde kendini bu durumda bulanların belli sığınma yerlerinde toplanmalarıdır. Berlin havalisinde ilk saman yığınları yükselmeye başladığında, *Penner*, yani evsizler, rahat bir gece geçirme fırsatından yararlanmak için oralara giderler. Aralarında başlangıç aşamasında bir örgütlenme olduğu görülebilir, her semtin *Penner*'inin, üyelere gece sığınılan barınakta nerede yatacaklarını söyleyen ve aralarındaki kavgalara hakemlik yapan bir tür reisi vardır. *Penner*, aralarına suçluların sızmasına özen gösterir, böyle bir şey olduğunda da genelde iyi hizmet verdikleri polise haber verirler. *Penner* reisleri yetkililerin pek tanımadıkları biri hakkında bilgiye ihtiyaç duyduklarında her zaman yardımcı olan tanınmış kişilerdir. Bugün yoksulların bir araya gelebilmesi için evsizlik türünden bir yoksulluk işareti şarttır. Ayrıca, genel refahtaki artış, polisin denetim imkânlarının genişlemiş olması ve hepsinden önce de, iyi ve kötü saiklerin oluşturduğu tuhaf bir karışımla, yoksulluk görüntüsüne "tahammül edemeyen" toplumsal vicdan gibi etkenlerin de yoksulluğa gittikçe daha fazla gizlenme eğilimi dayattığı söylenebilir. Bu gizlenme eğilimi de mantıksal olarak yoksulları birbirlerinden gittikçe daha fazla tecrit eder ve ortaçağda mümkün olduğu gibi, bir katmana ait olma hissi geliştirmelerini önler.

Yoksullar sınıfı, özellikle modern toplumda, benzersiz bir sosyolojik sentezdir. Anlamı ve toplumsal yapı içindeki yeri söz konusu olduğunda büyük bir homojenliği vardır; ama onu oluşturan unsurların tek tek nitelenmesi söz konusu olduğunda homojenlikten bütünüyle yoksundur. Envai çeşit yazgının ortak son noktası, envai çeşit toplumsal katmandan gelen hayatın hep birlikte aktığı bir okyanustur. Toplumsal hayatta hiçbir değişim, gelişme, kutuplaşma ya da çöküş yoktur ki yoksulluk katmanında bir kalıntı bırakmasın. Yoksulluğun en korkunç yanı, toplumsal mevkileri içinde, sadece ama sadece yoksul olan insanlar bulunmasıdır. Herkesin kendi başına hesaplaşmak durumunda olduğu ve başka bir bireysel mevkiin gölgesinden ibaret olan o basit yoksul olma olgusundan farklı bir şeydir bu. Sadece ama sadece yoksul olma olgusu. Hristiyan ortaçağında ve İslam ülkelerinde olduğu gibi ayırım gözetmeksizin bol bol sadaka verme uygulamasının hüküm sürdüğü yerlerde özellikle belirgindir. Gelgelelim, kişi bunu resmi ve değişmez bir olgu olarak kabullendiği sürece, modern dönemlerin ilerici ve aktivist eğiliminin koca bir sınıfa dayattığı o buruk ve çelişkili karaktere sahip olmak zorunda değildi: Sahip olduğu birliğin temelinde bütünüyle edilgin bir özellik, özgül olarak da toplumun ona karşı belli bir biçimde davranması bulunan bir sınıftır bu. Sadaka alanları siyasi haklarından mahrum bırakmak, onların sadece ve sadece yoksul oldukları gerçeğinin yerinde bir ifadesidir. Daha önce de belirtildiği gibi, bu pozitif niteleme yoksulluğu sonucu, yoksullar katmanı, durumlarındaki ortaklığa rağmen, sosyolojik açıdan birleştirici kuvvetler doğurmaz. Bu bakımdan, yoksulluk benzersiz bir sosyolojik fenomendir: Salt bireysel yazgılarından dolayı bütün içinde özgül bir organik konum işgal eden bir dizi birey söz konusudur; ama bu konum söz konusu yazgı ve durum tarafından değil, başkalarının —bireylerin, derneklerin, toplulukların— bu durumu düzeltmeye çalışmaları tarafından belirlenir. Nitekim, kişiyi yoksul yapan parasızlık değildir. Sosyolojik açıdan, yoksul kişi, bu parasızlık yüzünden yardım alan kişidir.

Cimri ve Savurgan

1907

CİMRİ MUTLULUĞU SALT PARAYA sahip olmakta bulan, parayla belli nesneler elde edip onların keyfini çıkarmakla ilgilenmeyen kişidir. Bu yüzden de bundan aldığı güç hissi, onun için, belli nesnelere hâkim olarak edinebileceği histen daha derin ve daha değerlidir. Görmüş olduğumuz gibi, somut nesnelere sahip olmak bünyesi gereği sınırlı bir şeydir; durmadan tatmin olmak ve nesnelerin nihai, en içteki mutlak doğasına nüfuz etmek isteyen tamahkâr ruh, bu nesneler tarafından geri püskürtülerek acı çeker. Nesneler ayrıdır ve ayrı kalırlar, benliğe dahil olmaya direnir ve böylece en tutkulu sahip oluşu bile hüsrarla neticelendirirler. Paraya sahip olmak, diğer bütün sahip oluşlarda örtük olarak bulunan bu gizli çelişkiden azadedir. Eşya elde etmeme ve belli şeylere bağlı her türlü özgül tatminden feragat etme pahasına da olsa, para, belli ampirik nesnelerden, onlara sahip olmanın getirdiği sınırlara tabi olmayacak derecede uzak olan bir güç hissi verir. Sadece paraya bütünüyle ve sınırsız olarak sahip olabiliriz. Sadece parayı bütünüyle onun için yaptığımız plan doğrultusunda kullanabiliriz.

Cimrinin aldığı hazlar neredeyse estetik mahiyettedir. Zira estetik hazlar da aynı şekilde dünyanın içine nüfuz edilmez gerçekliğinin ötesine uzanırlar ve dünyanın görünüşüne ve parıltısına dayalıdırlar, ki zihin de bunlara bütünüyle ulaşabilir ve dirençle karşılaşmaksızın içlerine nüfuz edebilir. Parayla bağıntılı fenomenler, aynı ilkenin başka bağlamlarda gerçekleştiği bir dizi fenomenin en saf ve en saydam örnekleridir yalnızca. Bir keresinde bir adamla tanışmıştım; artık genç olmadığı ve varlıklı bir aileye mensup olmadığı halde bütün zamanını öğrenebileceği her türlü beceriyi öğrenmekle geçiriyordu: hiç konuşup yazmadığı diller, hiç yapmadığı harika danslar; hiç faydalanmadığı, hatta fay-

dalanmak bile istemediği her türlü beceri. Cimrinin özelliğidir bu tam da: bir imkâna bütünüyle sahip olmaktan tatmin olup o imkânı gerçekleştirmekle ilgili olarak hiç ama hiçbir şey düşünmemek. Aynı zamanda estetiğe, yani hem saf biçime hem de nesne veya davranış idealine vakıf olmaya benzer bir cazibesi vardır: Bunlar karşısında —kaçınılmaz olarak engeller, aksilikler ve hüsrânlar içeren— gerçeklik yönünde atılacak her adım sadece bir bozulma olabilir ve nesneler üzerinde potansiyel olarak mutlak bir hâkimiyet kurulabileceği hissini zorunlu olarak kısıtlar.

Benlik ile nesne arasındaki mesafeyi en iyi kapatan şey, her türlü nesne için mümkün olan, "güzel" olanlar içinse özellikle kolay olan estetik temaşadır. Estetik temaşa, nesne imgesini, sanki bu imge sadece benliğin temel yasaları tarafından belirleniyormuş gibi kolay, zahmetsiz ve uyumlu bir biçimde oluşturmayı sağlar. Estetik bir haletiruhiyeye eşlik eden özgürleşme hissi de buradan gelir; bu temaşaya damgasını vuran şeyler hayatın o boğucu, ağır baskısından kurtulma ve benliğin neşe ve özgürlük hissiyle (başka durumlarda gerçeklikleriyle bu hissi ortadan kaldıracak olan) nesneleri de kapsayacak şekilde genişlemesidir. Sırf paraya sahip olmanın içinde barındırdığı psikolojik keyif tınısı da böyle bir şey olsa gerek. Paranın anlamını oluşturan o kendine özgü mülk sahipliği soyutlaması ve beklentisi bilincin serbestçe oyun oynamasına, kendisine direnç göstermeyen bir ortama olağanüstü bir biçimde yayılmaya ve gerçekliği ihlal etmeksizin veya inkâr etmeksizin bütün imkânları dikkate almaya izin vermesi bakımından estetik hazza benzer. Güzelliğin *une promesse de bonheur* (bir mutluluk vaadi) olarak tanımlanması da estetiğin cazibesi ile paranın cazibesi arasındaki benzerliğin bir başka göstergesidir, çünkü paranın cazibesi paranın mümkün kıldığı hazların vaadinden gelir.

Henüz biçimsiz olan değerın cazibesini, biçimlenmiş değerın cazibesiyle birleştirme girişimleri de yapılmıştır; mücevherat ile kıymetli taşların anlamlarından biri de budur. Bunlara sahip olan kişi elindeki yoğunlaşmış gücü simgeleyen, çok değerli olabilecek varlıkların (*assets*) temsilcisi ve efendisi gibi görünür; ama mücevheratta ayrıca paranın mutlak akışkanlığı ve katıksız potansiyelliği şekillendirilerek bunlara belli bir biçim ve özgül bir nitelik kazandırılır. Akışkanlıkla kesin biçimi birleştirmeye yönelik bu tür girişimlerin şu örneği özellikle çarpıcıdır: Hindistan'da uzun bir süre, parayı mücevherat biçiminde biriktirme ve saklama âdeti vardı. Yani rupiler eritiliyor ve (çok küçük bir değer kaybıyla) mücevher haline getiriliyor, ihtiyaç doğduğunda yine gümüş olarak harcanmak üzere saklanıyordu. Anlaşılan mücevherat biçiminde sahip olduğu değer hem daha yoğunlaşmış hem de nitelik bakı-

mından daha zengin oluyordu. Bu bileşim değerin, daha bireyselleşmesi ve atomize doğasını geçici olarak kaybetmesi bakımından kişiye daha sıkı sıkıya bağlı görünmesini sağlar. Süleyman Peygamber zamanından beri değerli metallerin saray hazinelerinde kap kacak şeklinde saklanması, hazinenin en çok bu haliyle aileye yakın ve düşmanlardan uzak olacağı inancına dayanması da bunu gayet açık bir biçimde gösterir. Doğrudan bozuk paraların mücevher olarak kullanılmasına da genelde serveti kişinin yakınında, sürekli gözetim altında tutma amacıyla başvurulur. Kişinin süsü olan mücevher aynı zamanda taşıyıcısının simgesidir de, dolayısıyla değerli olması şarttır; mücevheratin bu ideal önemi de daha önce bahsedilen pratik önemi de benlikle kurduğu yakın ilişkiye dayanır. Şark'ta her türlü servetin en önemli gereği kişinin kaçarken onu da yanına alabilmesidir, yani sahibine ve onun kaderine tam manasıyla itaat etmesidir.

Paraya sahip olmaktan alınan keyfin şüphesiz, sahip olduğu önem paradoksal gibi görünen idealistçe bir unsur da içerdiğine dikkat çekilmelidir. Çünkü, bir yandan, para elde etme araçları bu unsurdan genellikle yoksundur, bir yandan da bu keyif hissi birey tarafından çoğunlukla hiç de idealist olmayan bir biçimde ifade edilir. Şunu görmeyi engellememeli bu: Sırf paraya sahip olmaktan duyulan keyif en soyut keyiflerden biridir, duysal dolaylısızlıktan en uzak olan ve bir düşünce ve fantazi süreci tarafından en fazla dolayımlanan keyiflerden biri. Bu bakımdan zaferin verdiği keyfe benzer, bazı bireylerde öyle güçlüdür ki kazanarak aslında ne elde etmiş olduklarını bile sormazlar...

Savurgan cimriye, aralarında varmış gibi görünen kutupluluğun işaret ettiğinden çok daha fazla benzer. İlkel ekonomilerde değerli eşyaları cimrice saklamanın bu eşyaların doğasına, yani zirai ürünlerin sınırlı depolama zamanına uygun olmadığına dikkat edelim. Bunların sonsuzca depolanabilen paraya dönüştürülmeleri pek pratik yahut her halükârda pek yapılan bir şey olmadığında, cimrilere özgü bir biçimde üstlerine düşüldüğü, özenle saklandıkları nadiren görülür. Zirai ürünlerin üretiltikten sonra hemen tüketildiği yerlerde, özellikle konuklara ve muhtaçlara yönelik belli bir bonkörlük söz konusudur çoğunlukla. Para biriktirmek çok daha kolay olduğu için bir para ekonomisinde muhtemelen o kadar belirgin olmayan bir bonkörlüktür bu. Nitekim Petrus Martyr kadim Meksikalılarda para hizmeti gören kakao keselerini, bir yere gizlenip uzun süre saklanamayacakları, bu yüzden de cimrilik yaratamayacakları için över. Keza, doğal koşullar müsrifliğin uygulanabilirliğini ve çekiciliğini de sınırlar. Müsrifçe tüketim ve aptalca israf (anlamsızca yakıp yıkma sayılmazsa) hane üyeleri ve yabancıların tüketme kapasitesiyle sınırlıdır.

Ama en önemli olgu şudur: Para israfının, onu somut nesnelerin israfından bütünüyle ayıran farklı bir anlamı ve yepyeni bir nüansı vardır. Somut nesnelerin israfı, değerın bireyin gözettığı herhangi makul bir amaçla basitçe yok edildiğı anlamına gelir. ama para israfında amaçsız bir biçimde başka değerlere dönüştürölür. Para ekonomisinde müsrif kişi (bir para felsefesi için tek önemli müsrif tipi de odur) parasını manasızca etrafa saçan kişi değıl, onu manasız şeyler, yani kendi şartlarına uymayan şeyler satın almak için kullanan kişidir. İsrafın verdiğı haz, nesnelerin verdiğı geçici keyiften, gösterişten ve elde etme ile tüketmenin yer değıştirmesinin verdiğı heyecandan ayırt edilmelidir. İsrafın verdiğı haz, sadece paranın, ne olduğı hiç önemli olmayan nesneler için harcandığı ana bağıdır. Savurgan kişi için, bu ânın cazibesi paranın ya da metaların rasyonel değıerlendirilmesini gölgede bırakır.

Bu noktada savurgan kişinin araçsal ağı içindeki konumu netlik kazanır. Bir nesneye sahip olmanın keyfini çıkarma hedefinden önce gelen iki adım vardır: Birincisi, paraya sahip olmak, ikincisi de paranın arzulanan nesne için harcanması. Cimri için bunların ilki büyüyüp başlı başına haz verici bir amaç haline gelir, savurgan içinse ikincisi. Para savurgan kişi için neredeyse cimri kişi için olduğı kadar önemlidir, ama o ona sahip olmayı değıl harcamayı önemser. Paranın değıerini takdir edişi, paranın başka değıerlere dönüştüğü an zirveye çıkar; bu duygunun yoğunluğı o kadar fazladır ki daha somut bütün değıerleri çarçur etme pahasına bu ânın verdiğı keyfi satın alır.

Bu yüzden, israfın özünü ve cazibesini oluşturan tavrın, yani paranın değıeri karşısında takımlan kayıtsızlık, önemsememe tavrının ancak aslında paraya çok önem verildiğı ve özel bir şey olduğı varsayıldığı için mümkün olduğunu açıkça görüyoruz. Zira sahiden önemsiz bir şeyi saçıp savurmanın da hiçbir önemi olmazdı. *Ancien régime*'deki muazzam israfın tipik bir örneğı şudur: Bir kadın Prens Conti'nin kendisine gönderdiği 4000-5000 frank değıerindeki elması iade ettiğinde, Conti elması parçalatıp parçalarını da kadına cevap mektubunu yazarken mürekkep kurutma tozu olarak kullanmıştır. Taine, o dönemin tavrıları hakkında şöyle der: "Kişi parayla ne kadar az ilgilenirse o kadar görmüş geçirmiş bir insan sayılıyordu." Ama kendini aldatma boyutu tam da buradadır. Çünkü diyalektikte olduğı gibi, para karşısındaki bilinçli ve güçlü bir biçimde olumsuz tavrın temelinde bunun karşıtı olan his yatar ki bu tavra anlam ve cazibe katan tek şey de odur.

Büyük şehirlerde gördüğümüz ve sattıkları malların kelepirc olduğınu söyleyerek müşteri çeken mağazaların tam tersine, *en yüksek* fiyatların kendilerinde olmasıyla ukalaca böbürlenlen mağazalar için de aynı şey geçerlidir. Böylece kendi müşterilerinin En Seçkinler, yani fiyat

sormayanlar olduğunu ima ederler. Ama işin kayda değer yanı, asıl önemli olan şeyi, yani sattıkları malların kalitesini vurgulamamalarıdır. Böylece bilinçsiz bir biçimde, değeri tersine çevirerek de olsa, parayı her şeyin üstüne yerleştirmiş olurlar. Savurgan birinin ihtirası, parayla çok yakından irtibatlı olduğundan, kolayca büyüyerek canavarca boyutlara ulaşır ve kurbanını her türlü ızan hissinden mahrum bırakır. Çünkü para insani kapasitenin somut nesnelere dayattığı düzenlemeden yoksundur.

Cimrinin para hırsında da tam tamına aynı ölçsüzlük söz konusudur. Gerçek nesnelerden yararlanmaya tercih ettiği katıksız potansiyellik sonsuza gitme eğilimindedir. Nesneleri kullanırkenki durumun tersine, kendini ketlemesine yol açacak hiçbir içsel ya da dışsal neden yoktur. Para hırsı müspet dış kısıtlama ve engellerden yoksun olduğunda, bütünüyle şekilsizleşme ve gittikçe daha ateşli bir hal alma eğilimindedir. Miras kavgalarındaki kendine özgü ölçsüzlük ve burukluğun sebebi de budur. Kişinin kendi talepleri ne harcamış olduğu çabayla ne de nesnel bir bölüşüm ilkesiyle belirlenmiş olduğu için, kimse peşinen diğerlerinin taleplerine hak vermeye teşne değildir. Bu yüzden de kişinin kendi talepleri hiçbir kısıtlamaya tabi olmaz ve bunlara herhangi bir biçimde müdahale edilmesi akla hayale sığmayan bir adaletsizlik gibi görülür. İstek ile nesnesine dair herhangi bir değerlendirme arasındaki bu içsel ilişkisizlik, miras kavgalarında miras durumuyla ilgili kişisel ilişkilerden, para hırsındaysa nesnenin doğasından kaynaklanır.

1499'da Braunschweig'da tedavüldeki parayla ilgili bir düzenleme yüzünden çıkan isyan, parayla birlikte artan ve taleplerin sınırlandırılmasını önleyen ilkesizliğin kusursuz bir örneğidir. Yönetim sadece fiziken iyi durumda olan paraların geçerli olmasını istiyordu, ama eskiden kalma kötü durumda, yıpranmış paralar da mevcuttu elbette. Bunun üzerine sattıkları mallar ve emekleri karşılığı daha önce sadece iyi durumdaki, yıpranmamış paraları kabul eden kişiler, yıpranmış paralarla yaptıkları ödemeler artık kabul edilmediği için şiddetli bir ayaklanma başlattılar! Yıpranmış paralarla yıpranmamış olanların genellikle bir arada bulunuşu, para hırsının ölçsüzlüğü için kusursuz bir nimettir; bu hırs la kıyaslandığında diğer yoğun ihtirasların duygular üzerindeki egemenliği gayet kısmi kalır. Çin'de bile devlet ödemeleri yıpranmış paralarla yaparken, vergileri yıpranmamış paralarla topladığı için isyanlar çıkmıştır.

Sırf parayla ilgilenmenin bünyesindeki bu ölçsüzlük eğiliminin, aynı zamanda, menkul kıymetler borsasındaki tuhaf bir fenomenin de gizli kaynağı olduğunu iddia edeceğim ben. İngilizlerin *Outsiders* (Dışarıklılar) dediği küçük tahıl spekülörlerinin neredeyse istisnasız hep-

si fiyatların devamlı yükseldiği bir piyasayı* varsayarak hareket ederler. Bence bu davranışın duygusal cazibesi, pratikte pek de alakalı görünme- se de mantıksal olarak inkâr edilmesi mümkün olmayan şu olguda yatar: Fiyatların düştüğü bir piyasada (*a bear market*) spekülasyon muhteme- len sınırlanacakken yükseldiği bir piyasada sınırlanmayacaktır. Amaçla- rı malları fiilen teslim etmek olan büyük ölçekli tahıl spekülâtörleri, her iki piyasa eğilimini de olasılık hesabına dahil ederler, oysa riskli vadeli işlemlerde görülen türden katıksız para spekülasyonu için, potansiyel olarak sonsuz olduğu sürece her türlü eğilim iş görür. Paraya duyulan il- ginin içsel güdülenim yapısını oluşturan bu tür bir eğilim, şu olaylarda da görülür:

1830 ile 1880 arasındaki dönemdeki Alman tarım ekonomisinde yıllık gelirler sürekli artıyordu. Bu da patlamanın sonsuza kadar sürece- ği yanılsamasına yol açtı. Neticede, çiftlikler artık halihazırdaki değer- leri üzerinden değil, mevcut faiz oranları göz önünde bulundurularak ilerde elde etmeleri beklenen kâr üzerinden satın alınıyordu. Tarım eko- nomisinin şu anki güç durumunun nedeni de budur. Yanlış değer anlayı- şını üreten şey kârın parasal biçimidir: Kâr sadece "kullanım değeri"ne, dolaysız somut bir miktara dayalı olduğunda, artış fikri ihtiyatlı bir bi- çimde sınırlandırılır; ama parasal değer olasılığı ve beklentisinin sınırı yoktur.

Cimrilikle israfın doğasının temeli budur. İkisi de araçsal ağı durdu- rup sınırlayabilecek tek şey olan değer hesabını (ki nesneden yararlan- manın bir sonu olmasına dayalı bir hesaptır bu) ilkesel olarak reddeder- ler. Savurgan kişi —her ikisinden de belli unsurlar içermekle birlikte hazcı ve sadece uçarı kişilerle karıştırılmamalıdır— bir kere sahip ol- duktan sonra nesneye kayıtsızlaşır. Bu yüzden nesneden yararlanma sü- reci asla huzur ve kalıcılık bulamamaya mahkûmdur. Sürecin başlama- sıyla bitmesi bir olur. Savurganın hayatına da cimrininkiyle aynı şeyta- ni formül vurur damgasını: Elde edilen her haz asla tatmin edilemeye- cek bir başka haz arzusunu uyandırır. Tatmin asla elde edilemez çünkü peşine en baştan beri amaçlardan feragat edip kendini araçlarla ve do- yum öncesi anla kısıtlayan bir biçim içinde düşülmektedir. Cimri bu iki- si arasında daha soyut olanıdır: *onun* amaç bilinci ile nihai amaç arasın- da daha büyük bir mesafe vardır. Savurgan gerçek nesnelere biraz daha yaklaşır. O rasyonel bir hedefe yönelik hareketi [cimriden] daha geç bir noktada terk eder, bu noktada da sanki gerçek hedefi burasıymış gibi durur. Görünüşte davranışları taban tabana zıt olmasına rağmen iki tip arasındaki bu biçimsel özdeşlik —ve düzenleyici esaslı bir amacın ol-

* *a bull market*: "iyimser piyasa" da denir. —ç.n.

mayışı yüzünden aynı ölçüde manasız iki eğilim arasında rahatça gidip gelme keyfiyeti— cimrilikle müsrifliğin neden çoğunlukla aynı kişide (bazen farklı çıkar alanlarında, bazen de farklı haletiruhiyelerle bağlantılı olarak) görüldüğünü açıklar. Kısıtlayıcı veya genişletici haletiruhiyeler, sanki temeldeki itki aynıymış da sadece değerlikleri farklıymışçasına, ifadelerini cimrilikte ya da müsriflikte bulurlar.

1911

DAVRANIŞLARIMIZLA DENEYİMLERİMİZİN her kesitinin ikili bir anlamı vardır: Kendi merkezi etrafında döner, dolaysız deneyim ona ne kadar genişlik ve derinlik, ne kadar neşe ve ıstırap veriyorsa o kadarını içerir, ama aynı zamanda da bir hayat seyrinin kesitidir — sadece sınırları belli bir varlık değil, aynı zamanda bir organizmanın bir bileşenidir. Hayatta olan her şeye, çeşitli kümelenmeleriyle bu iki yön damgasını vurur. Bir bütün olarak hayat üzerindeki etkileri bakımından son derece büyük farklılıklar gösterebilen olaylar, yine de birbirlerine çok benzeyebilirler; ya da içsel anlamları birbirine hiç benzemezken bütünsel varoluşumuz içinde oynadıkları roller bakımından birbirlerinin yerine geçecek kadar benzer olabilirler.

Esas itibarıyla (tabii bu esasa işaret edebildiğimizi varsayıyoruz) birbirlerinden pek farkı olmayan iki deneyimden biri "maceracı" olarak görülürken diğeri öyle görülmeyebilir. Biri ötekinden esirgenen bu adı, hayatımızın bütünüyle kurduğu ilişkideki bu fark sayesinde alır. Daha doğrusu, maceranın en genel biçimi, hayatın sürekliliğinin dışına çıkmasıdır. Ne de olsa "hayatın bütünlüğü" denince, birbirlerinden ne kadar kalın çizgilerle ve uzlaşmaz biçimlerde ayrı olursa olsunlar, hayatın tek tek bileşenleri içinden tutarlı bir sürecin geçiyor olduğu kastedilir. Maceracı dediğimiz şey, hayat bağlarının bu iç içe geçmişliğinin, bu karşı akımların, dolaşıklıkların ve düğümlerin yine de tek bir ipte meydana geldiği hissinin zıttıdır. Maceracı varoluşumuzun, ondan önce gelen ve onu izleyen diğer parçalarıyla doğrudan temas halindeki bir parçasıdır kesinlikle; ama aynı zamanda, daha derin anlamı içinde, bu hayatın bildik sürekliliğinin dışında meydana gelir. Yine de hayatın sadece dış kabuğuna değen rastlantısal ve yabancı her şeyden farklıdır. Bir yandan

hayatın bağlamı dışına düşerken, bir yandan da bu hareketle (daha ileri-
de net olarak anlaşılacağı üzere) yine bu bağlamın içine düşer deyim ye-
rindeyse: varoluşumuzdaki yabancı bir cisimdir ama yine de merkezle
bir biçimde bağlantılıdır; uzun ve aşına olmayan bir yan yol üzerinden
dolanarak da olsa, dışarıyı biçimsel olarak içerinin bir vechesi olur.

Hatırlanan bir macera, tinsel hayatımızdaki yeri sayesinde, bir rüya
niteliğine bürünme eğilimindedir. Rüyaları ne kadar çabuk unuttuğu-
muz herkesin malumudur çünkü onlar da bir-bütün-olarak-hayatın an-
lamlı bağlamının dışına yerleşmişlerdir. "Rüya gibi" dediğimizde, bü-
tünlüklü, tutarlı hayat sürecine, sıradan deneyimlerimizden daha az
bağla bağlı olan bir anıyı kastederiz sadece. Yaşanmış bir şeyi bu süre-
ce dahil etme beceriksizliğimizi, bu olayın olduğu bir rüya hayal ederek
bir yere oturttuğumuzu söyleyebiliriz. Bir macera ne kadar "maceralı"
ise, yani temelindeki fikri ne kadar tam gerçekleştiriyorsa, hafızamızda
o kadar "rüya gibi" bir niteliğe bürünür. Çoğunlukla benin merkezinden
ve benin yönlendirip organize ettiği hayat seyrinden o kadar uzaklaşır
ki bunu başka birinin yaşadığı bir şey gibi bile düşünecek hale geliriz.
Bu seyrin ne kadar dışında olduğu, ona ne kadar yabancı hale geldiği,
tam ifadesini, macerayı ben dışında bir özneye havale edebileceğimizi
düşünmemizde bulur.

Bir maceraya deneyimlerimizin diğer biçimlerinde bulunanlardan
daha keskin bir başlangıç ve son atfederiz. Macera bu biçimlere özgü
olan dolaşıklıklardan ve sıralamalardan kurtulur ve ona başlı başına bir
anlam verilir. Sıradan deneyimlerimizden bahsederken, bu deneyimler-
den birinin bir başkası başladığı zaman ya da başladığı için bittiğini söy-
leriz; birbirlerinin sınırlarını karşılıklı olarak belirlerler ve böylece ha-
yatın bağlamsal birliğinin yapılandırılmasını ya da ifade edilmesini sağ-
layan birer araç olurlar. Oysa macera, bünyevi anlamı gereği, "önce" ve
"sonra"dan bağımsızdır; sınırları bunlar dikkate alınmadan tanımlanır.
Tam da hayatla olan süreklilik bu şekilde ilkesel olarak dikkate alınma-
dığı zaman, daha doğrusu en baştan beri yabancı, dokunulmaz, olağan-
dışı bir şeylerle karşı karşıya olduğumuzu bildiğimiz için bu sürekliliği
dikkate almaya bile gerek olmadığı zaman, bir maceradan bahsederiz.
Macerada, hayatın bitişik parçalarıyla olan o karşılıklı nüfuzdan, ki bir-bü-
tün-olarak-hayatı oluşturan da budur, yoksundur. Başını ve sonunu ken-
di oluşturuca güçlerine göre (ama bir kıta parçasında olduğu gibi, biti-
şik toprakların güçlerini de hesaba katarak değil) belirleyen bir ada gi-
bidir hayatın içinde. Macerayı bir insan yazgısının düzenli gidişatının
dışına çıkaran bu sınır kesinliği etkeni, mekanik değil organik bir şey-
dir: Nasıl bir organizma kendi mekânsal şeklini sadece onu sağdan ve
soldan sınırlayan engellere uyum sağlayarak değil de içeriden dışarı

doğru oluşan bir hayatın itici gücüyle belirliyorsa, macera da başka bir şey başladığı için bitmez; zamansal biçimi, kökten bitmiş-oluşu iç anlamının tam ifadesidir.

Maceracı ile sanatçı arasındaki derin yakınlığın ve belki de sanatçının macerayı cazip bulmasının temeli, her şeyden önce, buradadır. Zira bir sanat eserinin özü, algılanan deneyimin sonsuz bir süreklilik arz eden sekanslarından bir parça kesip çıkarması, onu şu ya da bu taraftaki bütün bağlarından koparması, ona adeta bir iç çekirdek tarafından tanımlanan ve bir arada tutulan kendine yeterli bir biçim vermesidir ne de olsa. Varoluşun, o varoluşun kesintisizliğiyle iç içe geçmiş, ama yine de bir bütün gibi, bütünleşmiş bir birim gibi hissedilen bir parçası — hem sanat eserinin hem de maceranın paylaştığı biçim budur. Hatta bu biçimin özelliklerinden biri, bize, hem sanat eserinde hem de macerada bir şekilde hayatın bütününe kavrandığını ve tamamına erdirildiğini hissettirmesidir; üstelik bu özellik her ikisinin de sahip olabileceği temadan bağımsızdır. Dahası bunu, sanat eseri bir gerçeklik olarak hayatın bütünüyle ötesinde var olmasına, macera da anlaşılır bir biçimde her unsuru komşularına bağlayan kesintisiz bir seyir olarak hayatın bütünüyle ötesinde var olmasına rağmen değil, ikisi de böyle var olduğu için hissederiz. Sanat eseri ve macera (tabirin çok farklı anlamlarında da olsa) hayatın karşısında durdukları içindir ki ikisi de hayatın kendisinin bütününe benzerler (hem de bu bütünlük kendini bir rüya deneyiminin tıksık tıksık kısa özet haliyle sunsa bile).

Bu nedenle, maceracı aynı zamanda tarihdışı bireyin, bugünde yaşayan insanın da uç örneğidir. Bir yandan, herhangi bir geçmiş tarafından belirlenmiyordur (onunla yaşlılar arasındaki zıtlığa damgasını vuran şey de budur ki buna daha sonra değineceğiz), bir yandan da onun için gelecek diye bir şey yoktur. Bunun olağanüstü tipik bir kanıtı, Casanova'nın (anılarından anlaşılabilen üzere), erotik-maceracı hayatının seyri içinde, sık sık o sıralar âşık olduğu bir kadınla ciddi ciddi evlenmeye niyet etmiş olmasıdır. Mizacı ve hayattaki duruşu dikkate alındığında, hem içsel olarak hem dışsal olarak bundan daha bariz biçimde imkânsız bir şey düşünemeyiz. Casanova insanlar hakkında kusursuz bir bilgiye sahip olduğu gibi kendisi hakkında da o nadir görülen bilgiye sahipti. Kendi kendine evliliğe iki hafta bile katlanamayacağını ve böyle bir adım atması halinde ortaya kaçınılmaz olarak son derece sefil sonuçlar çıkacağını söylemiş olmalıdır, ama buna rağmen o ânın sarhoşluğu içinde gelecek perspektifi bütünüyle ortadan kalkıyordu. (Bunu söylerken, sarhoşluktan çok âni vurgulamak istiyorum.) Bütünüyle bugüne dair hissinin hâkimiyeti altında olduğu için, tam da mizacı bugüne yönelik olduğu için imkânsız olan bir gelecek ilişkisine girmek istiyordu.

Hayatın birbirleriyle sadece uzaktan —salt kaderin cilvesiyle— alakası olan yönlerinin tersine, macera, yalıtılmış ve rastlantısal oluşuna rağmen, zorunluluk ve anlam kazanma kapasitesiyle tanımlanır. Bir şey ancak şu iki koşulla macera olur: Bizatihi, bir başı ve sonu olan önemli bir anlamın özgül bir biçimde organizasyonu olmalıdır; ve rastlantısalılığına, hayatın sürekliliğinin dışında kalıyor oluşuna rağmen, yine de o hayatın taşıyıcısının karakteri ve kimliğiyle bağlantı kurmalı, bunu da en geniş anlamda, hayatın daha dar anlamda rasyonel veçhelerini, esrarengiz bir zorunluluk sayesinde, aşarak yapmalıdır.

Maceracı ile kumarbaz arasındaki ilişki bu noktada ortaya çıkar. Kumarbazın kendisini şansın anlamsızlığına bırakmış olduğu açıktır. Gelgelelim, şansın kendisinden yana olacağına güvendiği, bunun mümkün olduğuna inandığı ve buna dayalı bir hayat sürdüğü sürece, şans onun için bir anlam bağlamının parçası olmuştur. Kumarbazın tipik hurafesi, bu derin ve her şeyi kapsayan hayat planının elle tutulur hale gelmiş, yalıtılmış ve şüphesiz bu yüzden de çocukça biçimidir; ona şansın (rasyonel mantığın ölçütlerine göre öyle olmasa da) anlamlı olduğu ve zorunlu bir anlam içerdiğini söyleyen biçimdir bu. Bu hurafenin etkisiyle çeşitli alamet ve büyülerin yardımıyla şansı kendi teleolojik sistemi içine çekmek, böylece onu o ulaşılmaz yalıtılmışlığından çıkarıp, ne kadar akla hayale sığmaz olsa da belli kuralları olan bir düzen içinde aramak ister.

Keza maceracı da, rastlantının, hayatın tutarlı sürekliliğinin dışında olsa bile, bir şekilde bu sürekliliği kontrolü altında tutan anlam tarafından kuşatılacağını düşünür. Maceranın eksantrikliği içinden geçen merkezi bir hayat hissine ulaşır ve hayatının rastlantısal, dışsal olarak verilen içeriği ile anlamın kaynağındaki birleştirici varoluş çekirdeği arasındaki mesafenin genişliği üzerinde hayatına dair yeni, anlamlı bir zorunluluk üretir. İçimizde rastlantı ile zorunluluk arasında, bize dışarıdan verilen parça bölük malzeme ile içeriden geliştirilen hayatın tutarlı anlamı arasında gidip gelen sonsuz bir süreç vardır.

Hayatın cevherine, rastlantı ile zorunluluk arasındaki sentezler, antagonizmalar veya uzlaşmalar gibi büyük biçimlerle şekil veririz. Macera bu biçimlerden biridir. Profesyonel maceracı hayatının sistemsizliğinden bir hayat sistemi çıkardığında, çıplak, dışsal rastlantıları içindeki zorunluluktan yola çıkarak arayıp bu rastlantıları o zorunluluğa kattığında, her türlü "maceracı"nın (hatta hiç mi hiç maceracı olmayan insanlarınkilerin bile) temel biçimi olan şeyi, deyim yerindeyse, makroskopik olarak görünür hale getirmektedir sadece. Zira macera derken, ne —salt bir veri mahiyetindeki— anlamı bizim dışımızda kalan çıplak, ani olayı, ne de her bir unsurun diğerlerini tamamlayıp kapsayıcı bütün-

sel bir anlam oluşturmaya yöneldiği tutarlı hayat sekansını kastederiz, her zaman üçüncü bir şeyi kastederiz. Macera bunların basit bir karışımı falan değil, ancak rastlantısal olarak dışsal olanla içsel olarak zorunlu olanın belli bir biçimde kuşatılması diye yorumlanabilecek o benzersiz deneyimdir.

Gelgelelim, bütün bu ilişki zaman zaman daha da derin bir içsel konfigürasyon içerisinde kavranır. Her ne kadar macera hayat içerisindeki bir ayrışmaya dayalıymış gibi görünse de, bir bütün olarak hayat bir macera gibi algılanabilir. Bunun için ne maceracı olmak gerekir ne de başından birçok macera geçmiş olmak. Hayat karşısında böyle dikkate değer bir tavra sahip olmak için hayatın bütünlüğü üzerinde daha yüksek bir birliği; deyim yerindeyse, hayatla ilişkisi, dolaysız hayat bütünlüğünün kendisinin macera adını verdiğimiz tikel deneyimlerle ilişkisine paralel olan bir üst-hayatı sezme gerekir.

Belki metafizik bir düzene aittir, belki ruhumuz aşkın bir varoluş sürüyordur, öyle ki yeryüzündeki bilinçli hayatımız, seyrini onun içinde sürdüren bir varoluşun adlandırılmayan bağlamıyla kıyaslandığında sadece yalıtılmış bir parçadır. Ruhgöçü efsanesi bütün bireysel hayatların bu kısmi karakterini ifade etmeye yönelik mütereddit bir çaba olabilir. Bütün fiili hayatı boyunca, hayatın gerçekliklerine sadece belli bir mesafeden bağlanan gizli, zamanaşırı bir ruhun varlığını sezen kimse, her kim olursa olsun, verili ve sınırlı bütünlüğü içinde hayatı, o aşkın ve kendiyle tutarlı kaderle kıyaslandığında, bir macera olarak algılayacaktır. Bazı dinî haletiruhiyeler böyle bir algı yaratıyormuş gibi görünüyorlar. Yeryüzündeki yaşamımız bize ebedi yazgının gerçekleşmesinin ön safhasından ibaretmiş gibi geldiğinde, yeryüzünde bir evimiz değil de sadece geçici bir sığınağımız olduğunda, açık ki bu, bir bütün olarak hayatın bir macera olduğu yolundaki genel hissiyatın özel bir varyantıdır sadece. Yalnızca maceranın semptomlarının hayat içinde birlikte seyredişini ifade eder. Halen bir kaderle ve gizli bir simgecilikle bağlı olduğu varoluşun asıl anlamının ve düzenli seyrinin dışında durur. Henüz parçalı bir olay mahiyetinde olduğu gibi, bir sanat eseri gibi, bir başı, bir de sonu vardır. Bir rüya gibi, bütün ihtirasları kendi içinde toplar, ama yine bir rüya gibi, unutulmaya yazgılıdır; oyun oynama gibi ciddiyetin karşı kutbundadır, ama kumarbazın *va banque*'si* gibi, en yüksek kazanç ile yıkım arasındaki seçeneği de içerir.

Dolayısıyla macera temel hayat kategorilerinin sentezlendiği özel bir biçimdir. Yaptığı bir başka sentez de etkinlik ve edilginlik kategori-

* Fr. Kumarbazın bütün riskleri göze alarak elindeki bütün peyleri ortaya sürmesi, -ç.n.

leri arasındaki, fethettiğimiz şeyle bize verilen şey arasındakiidir. Bunların macera biçimi içinde sentezlenmeleri aralarındaki karşılıklı en uç derecede algılanır hale getirir elbette. Macerada, bir yandan, dünyayı zorla kendi içimize çekeriz. Macerayı hayatın armağanlarını çalışma yoluyla çekip alışımızla karşılaştırdığımızda bu açıkça ortaya çıkar. Çalışmanın dünyayla deyim yerindeyse organik bir ilişkisi vardır. Dünyanın kuvvetlerini ve malzemelerini bilinçli olarak geliştirip insani amaç içindeki zirve noktasına ulaştırır, oysa macerada dünyayla organik olmayan bir ilişkimiz vardır. Çekip çıkardığımız parça bizimle, dünyayla ya da bizim ile dünya arasındaki ilişkiyle uyumlu olsun olmasın, macerada fatih jesti, bir fırsatın çabucak ele geçirilmesi jesti söz konusudur. Gelgelelim, öte yandan da, macera sırasında kendimizi dünyaya, diğer bütün ilişkilerdekinden daha az savunma düzeneğiyle ve daha az çekingen bir biçimde bırakırız, zira diğer ilişkiler dünyevi hayatımızın seyri-ne daha çok köprüyle bağlıdır ve dolayısıyla önceden hazırlanmış ayarlama ve kaçınma düzenekleri sayesinde bizi şoklara ve tehlikelere karşı daha iyi savunurlar. Macerada, hayatımızı karakterize eden etkinlik-edilginlik karışımı bu unsurları sıkılaştırarak bir-arada-varoluşa dönüştürür: Her şeyi kendi gücüne ve aklının yerinde oluşuna borçlu olan fetih ile dünyanın bizi sevindirebileceği gibi aynı şekilde yıka da bilen güçlerine ve rastlantılarına kendini bütünüyle bırakma tavrının bir-arada-varoluşudur bu. Maceranın en harika ve baş döndürücü cazibelerinden biri de elbette şudur: etkenlik ve edilginliğimizi her an, tam da yaşama sürecinin kendisiyle bir araya getirip kendisine yönlendirdiğimiz birlik —bir anlamda hayatın ta kendisi bile olan birlik— içindeki birbirinden ayrı unsurları en keskin biçimde vurgular ve tam da bu yolla kendisini daha derinden hissettirir, sanki bunlar esrarengiz biçimde yekpare, bir ve aynı hayatın iki veçhesinden ibaretmişler gibi.

Dahası, macera bize hayattaki kesinlik ve belirsizlik unsurlarını birleştiriyormuş gibi gelir ki bu da temelde aynı olan ilişkinin farklı bir açıdan görünüşünden öte bir şeydir. Doğru ya da yanlış bir biçimde de olsa sonucu bilmemizi sağlayan kesinlik faaliyetimize en belirgin niteliklerinden birini kazandırır. Aksine, ulaşmak için yola çıktığımız noktaya varacağımızdan emin değilsek, sonucu bilmediğimizi biliyorsak, o zaman bu sadece kesinliğin niceliksel olarak azaldığı anlamına değil, aynı zamanda içe ve dışa dönük olarak benzersiz bir pratik davranış biçiminin ortaya çıktığı anlamına da gelir. Özetle, maceracı hayattaki hesaba gelmez unsura, bizim normalde sadece tanımı gereği hesaplanabilir olduğunu düşündüğümüz şeye muamele ettiğimiz gibi muamele eder. (Bu nedenle, filozof ruhun maceracısıdır. Ruhun bir tavrını, kendisi, dünya, Tanrı karşısındaki haletiruhiyesini kavramsal bilgi haline getir-

meye çalışmak gibi ümitsiz —ama bu yüzden anlamsız denemeyecek— bir girişimde bulunur. Bu çözülmez soruna çözülebilmemiş gibi muamele eder adeta.) Kaderin tanınmaz unsurlarının iç içe geçişi faaliyetimizin sonucunu şüpheli hale getirdiğinde, çoğunlukla bu işe bağlanmış kuvvetimizi sınırlar, geri çekilme hatlarını açık tutar ve her adımı adeta zemini yoklarcasına atarız.

Macerada ise tam zıt şekilde ilerleriz: Sırf sallantılı şansa, kadere, talihe, her şey olacağına varıra güvenerek her şeyi riske atar, köprülerimizi yakar ve sanki ne olursa olsun yol bizi bir yerlere götürürmüş gibi sisin içine adım atarız. Maceracının tipik kaderciliğidir bu. Kaderin karanlık yönleri ona diğerlerinden daha saydam görünüyor falan değildir kesinlikle; ama yoluna sanki öyleymişler gibi devam eder. Hayatın sağlam yanlarını sürekli terk etmesini sağlayan karakteristik cüret, kendine dayanak olarak, (normalde sadece hesaplanabilen olayların saydamlığından edinilen) bir emniyet ve "bu iş olmak zorunda" hissini alır deyim yerindeyse. Bilmediğimiz bir kaderden kesinlikle kaçamayacağımız şeklindeki kaderci inancın öznel bir veçhesidir bu sadece: Maceracı yine de, kendisi söz konusu olduğunda, kendi hayatındaki bu bilinmeyen ve bilinemez unsurdan emin olduğuna inanır. Bu yüzdendir ki maceracı davranışlar akli başında insanlara çoğunlukla delilik gibi gelir; çünkü anlamlı olabilmek için, bilinemezin bilindiğini varsayıyormuş gibidir. Ligne Prensi, Casanova hakkında "sadece en inanılmayacak şeylere inanıyor," demiştir. Bu inanç belli ki kesin ile belirsiz arasındaki o sapkın ya da hiç değilse "maceracı" ilişkiye dayalıdır ki maceracının şüpheciliği —"hiçbir şeye inanmayışı"— açıkça bu ilişkinin uzantısıdır: Onun için olmayacak şey olabilir. Olabilecek şey de kolayca olmayacak hale gelir. Maceracı bir noktaya kadar kendi kuvvetine güvenir, ama daha çok da kendi şansına, daha doğrusu bu ikisinin tuhaf bir biçimde birbirinden ayrılmaz hale gelmiş olmasına. Emin olduğu kuvvet ile emin olmadığı şans, öznel olarak birleşip bir kesinlik hissine dönüşürler.

Dehanın doğası, deneyimde ve rasyonel analizde bütünüyle ayrı fenomenler olan bu gizli birlikler ile dolaysız bir ilişkiye sahip olması ise, deha sahibi maceracı da, adeta mistik bir içgüdüyle, dünyanın seyri ile bireysel talihin, deyim yerindeyse, henüz birbirinden ayrışmamış oldukları noktada yaşar. Maceracının bir "deha esintisi"ne sahip olduğunun söylenmesi bu yüzdendir. Hayatını sürdürdüğü "uyurgezer şaşmazlığı/kesinliği", maceracı davranışlarının öncülleri olarak belirsiz ve hesaba gelmez olanı kabul ederken, başkalarının sadece hesaplanabilir olanı kabul etmelerine yol açan o kendine özgü kümelenmenin içerisinde anlaşılır hale gelir. Ortadaki olguların onu reddettiği gösterildiği zaman bile sarsılmayan bu kesinlik, söz konusu kümelenmenin maceracı

ruhların hayat koşullarında ne kadar derin kökleri olduğunu kanıtlar.

Macara belirlenmemiş sayıda deneyimle sürdürülebilene bir hayat biçimidir. Yine de yaptığımız tanımlar, bu deneyimlerden birinin, bu biçime diğerlerinden daha fazla bürünmesini anlaşılır hale getirir: Erotik deneyimdir bu — öyle ki dilsel alışkanlıklarımız "macera" dendiğinde erotik bir maceradan başkasını anlamamızı güçleştirir. Aşk ilişkisi, kısa ömürlü de olsa, hiçbir şekilde her zaman bir macera değildir. Bu nice-liksellğe, buluşma noktalarında maceranın bulunduğu kendine özgü tinsel niteliklerin eklenmesi gerekir. Bu niteliklerin böyle bir konjonktüre girme eğilimleri adım adım belirginleşecektir.

Aşk ilişkisi macera biçiminin karakteristik olarak birleştirdiği iki unsuru açıkça içerir: fethetme gücü ve zorla elde edilemeyen taviz, kendi yetenekleri sayesinde kazanma ve bizim dışımızdaki hesaba gelmez bir şeyin bize bahsettiği şansa bağımlılık. Bu kuvvetler arasında, bunların birbirinden kesin biçimde ayırt edilebildiği hissi sayesinde bir ölçüde kurulan denge, belki de sadece erkeklerde bulunur. Belki de bu nedenle, bir aşk ilişkisinin kural olarak sadece erkekler için "macera" olması çok önemlidir; kadınlar için genellikle başka kategorilere girer. Aşk romanlarında, kadınların etkinliğine tipik bir biçimde, ya doğanın ya da tarihin karakterine verdiği edilginlik nüfuz eder; öte yandan, kadının mutluluğu kabul edişi aynı zamanda bir taviz ve bir armağandır.

Birçok çeşitlemesi olan bu iki kutup, fetih ve lütuf, kadında erkekte olduğundan daha yakın durur birbirine. Aslına bakılırsa bunlar, erkekte, çok daha katı biçimde ayrılmışlardır. Bu nedenle, erkeklerde, erotik deneyim içinde örtüşmeleri, bu deneyime epey muğlak bir biçimde macera damgası vurur. Erkek kur yapan, taarruz eden, sıklıkla da şiddetle elde eden kişi rolünü oynar: Bu olgu da bütün erotik deneyimlerde bulunan talih unsurunu, önceden belirlenemeyen ya da zorla elde edilemeyen bir şeye bağımlı olma unsurunu kolayca gözden kaçırmaya neden olur. Burada sadece ötekinin vereceği tavize bağımlı olmaktan değil, daha derin bir şeyden bahsediyoruz. Bütün "karşılık gören" aşklar da hiçbir şekilde "çabayla kazanılamayacak" birer armağandır kuşkusuz — çünkü aşk söz konusu olduğunda talep ve telafinin anlamı yoktur; aşk ilkesel olarak hesap görmeden bütünüyle farklı bir kategoriye aittir — ki bu da aşkın daha derin dinî ilişkiye benzediği yönlerden bir diğerini dikkatimize sunar. Ama başkasından karşılıksız bir armağan olarak aldığı şeyin üzerinde ve ötesinde, aşkın verdiği her türlü mutlulukta —kişisel unsurların derin, kişisel olmayan bir taşıyıcısı kabilinden— bir talihin yüze gülmesi unsuru söz konusudur her halükârda. Mutluluğu sadece ötekinden almayız: Ondan mutluluk alıyor oluşumuz talihin yüzümüze gülüyor olmasındandır ki bu da hesaba gelmez bir şeydir. Bu alan-

daki en su götürmez, en gurur verici olayda bile tevazuyla kabul etmemiz gereken bir şeyler vardır. Başarısını kendine borçlu olan ve her türlü aşk ilişkisine bir zafer tınısı katan kuvvet daha sonra talihin yüze gülmesi tınısıyla birleştiğinde, maceranın kendine özgü kümelenişi adeta önceden oluşmuş olur.

Erotik içeriği macera olarak hayatın daha genel biçimine bağlayan ilişkinin kökleri daha derindedir. Macera hayatın, bir ülkenin başka bir devletin sınırları içinde bulunan toprağı gibi bir parçasıdır, başı ve sonunun varoluşun bir şekilde birlik kazanmış akışıyla hiçbir bağlantısı olmayan "koparılıp atılmış parçasıdır". Yine de adeta bu akışa set çekerce-sine, bir bütün olarak hayatın en çapraşık içgüdülerine ve nihai maksadına bağlanır — onu salt tesadüfi epizottan, sadece dışsal olarak "başımıza gelen" şeyden ayıran da budur. Bir aşk ilişkisi kısa süreli olduğunda, tam da salt teğet geçen şeyle merkezi önemde bir şeyin karışımı sayesinde yaşar. Dışarıda çakan ışığın odanın içine düşürdüğü ışın gibi, hayatımıza sadece geçici bir ihtiyaç verebilir. Ama yine de bir ihtiyacı karşılar, daha doğrusu ancak varlığımızın temelinde ya da merkezinde adeta zamanaşırı bir biçimde var olan —ister fiziksel densin, ister manevi, ister metafizik— bir ihtiyaç sayesinde mümkündür. Bu ihtiyaçla geçici deneyim arasındaki ilişki, genel ışık isteğimizin o tesadüfi ve hemen gözden kaybolan parlaklıkla ilişkisi gibidir.

Aşkın bu ikili ilişki imkânını bünyesinde barındırmasının bir yansıması da erotik olanın ikili zamansal veçhesinde görülür. Erotik-olan iki zaman standardı sergiler: Bir anda zirveye çıkan, aniden dinen ihtiras; ve birbirlerine ve daha yüksek bir birliğe yönelmiş iki ruhun mistik hedefinin zamansal bir ifade bulduğu, geçmesi mümkün olmayan bir şey fikri. Bu ikilik düşünsel içeriklerin ikili varoluşuyla karşılaştırılabilir: Bu içerikler sadece manevi sürecin geçiciliği içinde, bilincin durmadan hareket halinde olan odağı içinde ortaya çıksalar da, mantıksal anlamlarının zamanaşırı bir geçerliliği, bizler için gerçeklik kazandığı bilinç ânından bütünüyle bağımsız ideal bir anlamı vardır. Macera fenomeni öyle bir şekilde cereyan eder ki aniden zirveye ulaşması, sonunu başlangıcının perspektifi içine yerleştirir. Gelgelelim, hayatın merkeziyle bağlantısı, her türlü salt tesadüfi oluşumdan ayırt edilmesini gerektirir. Nitekim, tam da üslubunda, deyim yerindeyse "ölümcül tehlike" yatar. Bu yüzden, bu fenomen, zaman simgeciliği yüzünden erotik içerik kazanmaya önceden yazgılıymış gibi görünen bir biçimdir.

Aşk ile macera arasındaki bu analogiler bile, başlı başlarına, maceranın yaşlıların hayat üslubuna ait olmadığını ima eder. Bu olgunun tayin edici yönü, maceranın, özgül doğası ve cazibesi bakımından, bir *deneyimleme biçimi* olmasıdır. Macerayı macera yapan şey deneyimin *içeri-*

ği değildir. Birinin ölümcül tehlikelerle karşılaşmış ya da bir kadının gönlünü fethedip kısa bir mutluluk yaşamış olması; bir kumar oynayıp göze aldığı bilinmeyen etkenlerin şaşırtıcı kazanç ya da kayıplara yol açmış olması; fiziksel ya da psikolojik olarak kılık değiştirerek, evine adeta yabancı bir dünyadan dönermişçesine döndüğü hayat alanlarına dalmış olması — bunların hiçbiri ille de macera olmak zorunda değildir. Ancak özlerini gerçekleştirmeyi sağlayan, deneyime ait belli bir gerilim sayesinde macera olurlar. Ancak hayatın en ufak dışsallıkları ile merkezi güç kaynağı arasından akan bir akıntı onları kendine çektiği zaman; hayat sürecinin kendine özgü rengi, canlılığı ve ritmi tayin edici önem kazanıp adeta bu sürecin tözünü dönüştürdüğü zaman — ancak o zaman bir olay salt deneyim olmaktan çıkıp maceraya dönüşür. Ne var ki böyle bir vurgulama ilkesi yaşlılara yabancıdır. Genelde, hayat sürecinin hayatın özüne böylesine galebe çalmasını sadece gençler bilir; oysa sürecin yavaşlayıp katılaşmaya başladığı yaşlılıkta öz can alıcı hale gelir; sonra da yoluna zamanaşırı bir biçimde, deneyimleniş tarzındaki tempoya ya da ihtirasa kayıtsız kalarak devam eder ya da olduğu yerde sayar. Yaşlı kişi çoğunlukla ya bütünüyle *merkezileşmiş* bir biçimde, tali çıkarları gündemden düşmüş ve asıl hayatıyla, onun içsel zorunluluğuyla bağlantısız hale gelmiş şekilde yaşar; ya da merkezi dumura uğrar ve varoluş, seyrini yalnızca münferit küçük ayrıntılar içinde, sadece dışsal ve tesadüfi şeyleri vurgulayarak sürdürür. Bu iki durum da maceranın içerdiği o ilişkiyi, dış kader/talih ile iç hayat kaynakları arasındaki ilişkiyi mümkün olmaktan çıkarır; maceraya özgü o karşıtlık algısına, yani bir eylemin hem hayatın kapsayıcı bağlamının bütünüyle dışına çıktığı, hem de aynı zamanda hayatın bütün gücünün ve yoğunluğunun onun içine aktığı algısına yaşlılığın iki hali de izin vermez...

ORTA SINIF GİBİ, SOYLULAR SINIFI DA, daha geniş grubun yüksekteki ve alçaktaki unsurları arasında bir yere yerleşmiş bir "ara yapı" dır; ama konumu biçimsel olarak orta sınıftan ayırır. Orta sınıfın sosyolojik özelliği her iki uçta da açık oluşuyken, soylular sınıfının tipik özelliği, belli çeşitlemeleri olsa da, her iki uçta da kapalı oluşudur. Orta sınıf yukarı ve aşağı doğru genişler; soylular sınıfı genişlemeyi reddeder. Soylular sınıfı bariz nedenlerle üst sınırını kaydırmaya alt sınırına göre daha fazla meyilli olsa da, sayısız tarihsel vakada soylular sınıfı yöneticinin karşısına bile kendi çıkarlarını merkeze alan, bütünüyle kendine yeterli, kapalı bir tabaka olarak çıkmıştır.

Soylular sınıfı bu çifte bağımsız konumları sayesinde iki tür nüfuz uygulamıştır. Kendini yönetici ile geniş halk kesimleri arasında bir kama gibi sokarak, halkın menfaatine olacak şekilde yöneticinin eylemlerini felç etmiştir. Köylülerin serf yapıldığı dönemde çoğunlukla görülen, feodal rejimlerde de sık sık rastlanan bir durumdur bu. Öte yandan, soylular sınıfı (özellikle İngiltere'de) her bir tarafı diğeri için temsil edip aracılık yaparak birleştirici bir etki yaratmıştır.

Monarşiyle yönetilen ülkelerde bu iki sınır keskin bir biçimde çizilmediğinde, soylular sınıfı oluşamaz. Gerçek anlamda bir soylular sınıfının hiçbir zaman ortaya çıkmadığı Türkiye'deki durum budur. Bu, bir yandan, halkın tamamının kendini bir aristokrasi olarak, kâfirlere nazaran [Allah tarafından] seçilmiş bir şey olarak hissetmesini sağlayan İslami bakış açısının sonucudur. Bir yandan da, sultanın, hiçbir şeyle dolaylanamayacak olan, ilkesel olarak ve başlı başına sultana diğerlerinden daha yakın olacak bir düzeyin gelişmesine izin vermeyen mutlak

ihtişamının sonucudur. Keza Rusya'da da, çarın mutlakiyetçi konumu yüzünden, tutarlı bir statü grubu olarak aristokrasi bulunmaz — ara ara belli çevreler oluşturan tek tek aristokratlar vardır yalnızca (ayrıntılara aşağıda gireceğiz). Ama bunun nedeni de aşağı halk kitlesinin pratikte, kendilerinden yukarıda olanların birleşmesini kışkırtacak ölçüde birlik bir statü grubu oluşturmamasıdır.

Diğer yandan, soylular sınıfının —aynı zamanda ikili bir ilişki de olan— ikili sınırı, gelişkin bir statü grubu sisteminin ve katmanlar arasında çok çeşitli sentezler ve antitezlerle birbirine karışmış zengin ilişkilerin bulunduğu ülkelerde daha büyük bir çeşitlilik sergileyecektir. Bu çeşitliliğin soylular sınıfını gerçek mevkiinden etmesi gerekir, ama bu süreçte yeni anlamlar da kazanabilir. I. Napoleon'un, yeni yarattığı soylular sınıfına atfettiği saikler, karikatürize ederek de olsa bunu gösterir. Bu *caste intermédiaire** hakkında demokratlara şöyle söylediği rivayet edilir: Tepeden tırnağa demokratik bir kast bu, çünkü hiçbir irsi önyargı beslemeksizin her an herkese açık; büyük lordlara açık: tahtı destekleyecek çünkü: meşruti monarşi yanlılarına açık: bizzatı devlet içindeki bir güç haline geleceği için her türlü mutlaki yönetimi ketleyecek; Jakobenlere açık: *eski* soylular sınıfını ancak bu kast gerçekten yıkabilir; soylulara açık: böylece yeni bir vakara bürünecekler, eski vakarlarına da bu yenisi içinde tekrar kavuşacaklar. Dolayısıyla, burada, soylular sınıfının ikili konumu aşırı büyümeye maruz kalarak, kendisine uygun ve kendisi için elzem olan tek iciciliğin bu olduğunu açığa çıkaran çoğul bir muğlaklığa bürünmüştür.

Soylular sınıfının iki cepheli konumu doğrudan doğruya sahip olduğu özgüvene ve özerkliğe dayanır (bu özelliklerin ayrıntılarına aşağıda gireceğiz). Bu konum ayrıca daha içedönük olan ayrı bir ikiliğe de yansır. Soylular sınıfı şu ya da bu nedenle diğerlerinden daha iyi durumda olan kişiler arasından çıkar; ama bir kez ortaya çıktıktan sonra, aynı kişiler —deyim yerindeyse, geriye dönüşlü olarak— ona ait oldukları için daha iyi durumda olacaklardır. Burada soyluların "ayrıcılıkları"na dair örnekler vermekten çok, soyluluk konumunun öteki yüzüne, yani maruz kaldığı kısıtlama ve sınırlamalara dair örnekler vermek gerekiyor.

1300 yılı civarında Floransa'da çok geniş kapsamlı bir demokratik hareket ortaya çıktı ve bu hareketin seyri sırasında soylular öyle istisnai sertlikte sınırlama ve yüklere maruz bırakıldılar ki birini cezalandırmak için soylu yapmak mümkündü. Soylular sınıfının özgün farklılığı sürmekteydi, ama deyim yerindeyse başına bir eksi işareti konmuştu. Soyluların istisnai durumu sürüyordu sürmesine ama başka hallerde özel

* Fr. Ara kastı. —ç.n.

avantajlar getirirken, o dönemde kendine özgü fedakârlıklar ve kısıtlamalar getiriyordu.

İsviçre'deki son derece demokratik Thurgau kantonunda on sekizinci yüzyılda yapılan bir düzenlemede de benzer bir şey görülür. O sıralarda her türlü statü ayrıcalığı ortadan kaldırılmakta olduğu için, anayasaya da resmi makamlarda çalışmak isteyen herkesin önce soyluluk iddiasından vazgeçmesi gerektiği maddesi kondu. Böylece soylular sınıfı resmi makamlardan dışlanma cezasıyla bir dereceye kadar engellenmiş oluyordu. Toplumsal imtiyazlarını dengelemek için soylulara dayatılan kısıtlama buydu.

Soylulara indirilen darbelerin en karakteristik örneği, sahip oldukları cezai muafiyetlerin kaldırılmasıdır. Soylu birinin suçunun sıradan birine göre daha hafif biçimde cezalandırıldığı sayısız kere görülmüşse de şu tür olaylar da oluyordu. Ortaçağ'da Dortmund'da son derece ilginç bir kurum vardı: her zaman Major Gilda denmiş olan Reinold Loncası. Bu loncanın üyelerinden biri bir başkasının hayatına ya da bedenine yönelik herhangi bir suç işlerse, bu tür suçlar için öngörülmüş olan genel cezayı almanın yanı sıra, konseye de özel bir para cezası ödemek zorundaydı.

On ikinci yüzyılda Valenciennes belediye yasasına konan bir madde daha da derine iner. Bu yasayla bir çirak ya da sıradan bir vatandaşın işlediği hırsızlık suçuna belli bir ceza verilir. Çalan kişi bir şövalyeysse iş değişir. Bir soylu hırsızlık yapmaz: Soygunculuk yapar. Hırsızlık ehliyet alanının bütününü dışındadır, deyim yerindeyse. Bir şeyi gayrimeşru biçimde ele geçirirse, onu zorla, soygunculuk yaparak almış olduğu varsayılır ve yasada soygunculuk hırsızlıktan çok daha şiddetli biçimde cezalandırılmaktadır! Yani şövalyenin soylu konumu daha hafif cezaya çarptırılmasını önler. En baştan beri şövalye, kişinin ancak daha temel günahlar işleyebileceği, tam da küçüklüğü yüzünden bedeli çok daha kolay ödenebilen hırsızlık gibi bir suçu kesinlikle işleyemeyeceği bir düzeyde kabul edilir.

Brahmanların rahip aristokrasisinin hakları ile yükümlülükleri arasındaki karşıtlık daha inceliklidir, ama daha köklü bir gerilimin damgasını taşıdığı söylenebilir. Belki de hiçbir zaman, bunun kadar kayıtsız şartsız hâkimiyet süren ve olağanüstü imtiyazlara sahip olan bir hiyerarşi olmamıştır. Ama Brahman'ın hayatını bir düşünelim; aşılmaz bir güçle donanmış, söylediği sözün kesinlikle temyizi olmayan bu adam, bütün halk arasında haklara sahip olan tek kişi gibi görünüyordu, öyle ki kral bile rahibin astından öte bir şey değildi. Burada dayanılmaz derecede sert bir hayat görürüz, biçimler, kurallar, çileler ve sınırlamalarla öylesine kısıtlanmış bir hayattır ki bu, Brahman rahibinin sahip olduğu aşılmaz haklara bile böylesi bir bedeli ödeyerek sahip olmak isteyecek

pek az Avrupalı çıkardı muhtemelen. Brahman Hindistan'daki en güçlü, ama aynı zamanda özgürlükten en uzak kişiydi.

Ama tıpkı Giordano Bruno'ya göre Tanrı'nın gözünde zorunluluğun, insanın gözünde de özgürlüğün düşük değerde olması gibi, Brahman da özgürlüğü hor görürdü belki de, zira özgürlük Brahman için çok hayati bir işlevin pek de önemli olmadığı anlamına gelirdi. Paryaların şunu ya da bunu yapmalarının önemi olmayabilir; en yüksek soylu sınıfından bir adamın hayatının her ânı bir yasayla sabitlenmelidir, çünkü her biri koşulsuz ve eşit derecede önemlidir. Bu tip fenomenler *noblesse oblige** ilkesiyle özetlenir.

Soyluluk durumunun önündeki bu engeller ve bu durumdan sapmalar, aslında, söz konusu durumun zarafet ve dışlayıcılığını bütünüyle tanımlayan şeylerdir. Aşağı kitlelere, soylulara yasaklanan bir şeyi yapma izninin altında son derece derin bir horgörü ve küçümseme vardır: Bu kitleler daha katı standartlara değer görülmezler. Soylu olmayan kişi isterse aynı feragatte bulunabilir, ama bunun bu toplumsal konumla hiçbir ilgisi yoktur; konuyla alakası olmayan özel bir meseledir. Ama soylular için birçok şeyin onlara yasaklanmış olması toplumsal bir görevdir, daha doğrusu soyluların ayrıcalığıdır. Eski Mısır'dan beri soylular tarihinin tamamında görülen ticaret yasağı bunun prototipi sayılabilir belki.

Soylular sınıfı her zaman *quod licet Jovi non licet bovi*** ilkesini vurgulamışlarsa da, bu ilkenin altında üstü kapalı olarak şu yatar: *quod licet bovi non licet Jovi**** Eğer soylular sınıfının sosyolojik biçimi her şeyden önce grup olarak maruz kaldığı keskin yalıtılmışlık üzerine kurulduysa (bu yalıtılmışlık gruptaki şahsiyetlerin bütün varlıklarına öylesine etki eder ki aralarındaki bütün bireysel farklar kendine kesinlikle yeterli ve bütünlüklü bir varlık tarzının singelerinden ibarettir), o zaman soylu-olmayan her şeyle arasındaki ayrım şu *iki* kuralla ifade edilir: Soylulara başkalarının yapmalarına izin verilmeyen şeyleri yapma izni verilir ve başkalarının yapmalarına izin verilen şeyler soylulara yasaktır.

II

Anlaşıldığı kadarıyla, bir grubun toplumsal yapısı, tikel bir soylular sınıfı yapısını sadece kendi iç dinamiklerinden üretmektedir. Bu yapının biçimsel karakteri, bu grupların başka biçimsel ve maddi özellikler açı-

* Fr. Soyluların başkalarına soyluluğa yakışır şekilde davranma görevleri. -ç.n.

** Latince bir atasözü: Jüpiter için caiz olan, inek için caiz değildir. -ç.n.

*** İnek için caiz olan Jüpiter için caiz değildir. -ç.n.

sından son derece farklı koşullar altındayken bile temel özellikleri bakımından aynı olmalarından anlaşılabilir. Eski Roma, Norman İmparatorluğu, Amerikan Yerlileri veya *ancien régime*'in soylu tabakalarının hepsi, hayat içeriklerindeki benzemezliklere rağmen birbiriyle uyuşan sosyolojik içeriklere sahiptirler. Bu özellikler daha kaba, kararsız ve geçici bir biçimde de olsa, ister büyük aile çevreleri, ister emek örgütlenmeleri, isterse de rahipler arasında olsun bir kesimin "aristokrasi" halinde ayrışıp öne çıktığı her türlü küçük gruplaşmada ortaya çıkar.

Dar anlamda soylular sınıfı için, bu benzerlik şu meşhur gözlemden gayet iyi anlatılır: "Soylular birbirlerini bir akşamda, burjuvaların bir ayda tanıdığından daha iyi tanır." Anlaşılan bunun nedeni, varoluşlarının ortak koşullarının kişisel alanın çok derinlerine nüfuz ediyor ve apaçık varsayımlar şeklinde ilişkilere dahil ediliyor olmasıdır. Çıkarlar, dünya görüşleri, kişilik bilinci, toplum düzeni içinde durdukları nokta karşısındaki hissiyatları bakımından, bütün bunlar bakımından, aristokratlar anlaşılan o denli çakışmakta ve bu örtüşme onlara öyle net ve bariz gelmektedir ki, önce hangi ortak zemine sahip olduklarını saptamaları gereken başkalarına göre, kendi aralarındaki kişisel meseleleri çok daha çabuk ele alabilmektedirler. Soylular, "birbirlerini tanımak", yani bireyselliklerini ortaya koymak için, önce kendi özel düşünce, çıkar ve varlık tarzlarını sunabilecek bir *a priori* arayıp bulmak zorunda olanlar kadar çok ön yoklamaya ihtiyaç duymazlar.

Biçimsel-sosyolojik ortamdaki bu homojenlik şu tarihsel fenomenlerde gayet anlamlı biçimde ortaya çıkar. Yüksek soylu statüsündeki birçok ailenin kökenlerinin yabancı olmasındaki garipliğe dikkat çekilmiştir. İngiltere'de Fitzgeraldlar ve Leicester Dükleri Floransa'dan, Portland Dükleri Hollanda'dan gelmişlerdir. Fransa'da Broglieler Piedmont'dan, Cars Dükleri Perugia'dan, Luyneler Arezzo'dan gelmişlerdir. Avusturya'da Claryler Floransa, Prusya'da da Lynarlar Faenza kökenlidir. Polonya'da Poniatowskiler Bologna'dan gelmiştir. İtalya'da Roccalar Hırvatistan, Ruspoliler İskoçya, Torlonialar da Fransa kökenlidir vs. İnsan soylulardan, toprak mülkiyetine ve çoğunlukla muhafazakâr bir dünya görüşünün ürünü olan geleneksel milliyetçiliğe olan bağlılıklarından ötürü bu tür yer değiştirmelere pek meyilli olmamalarını bekliyor. Demek ki soylular cumhuriyeti adı verilen cumhuriyet içinde bu tür değişimler gerçekleştirebilmek için devreye giren asimile edici kuvvetler tahmin edilenden çok daha kuvvetli olmalıdır.

Bu örüntü ulusal soylular sınıfının yaşadığı belli birleşmelerde de devam eder. On dokuzuncu yüzyıl başlarında bir döneme kadar Alman soyluları arasındaki bağ son derece zayıftı. Çoğu çıkarlarını, malikânesinin ya da yaşadıkları bölgenin dar çevresi içinde kalarak gözetiyordu.

Ama Napoleon Savaşları sırasında çeşitli yerlerden gelen Alman soyluları buluşunca, aralarında, Soyluluk Zinciri denen yapı gibi gayet kayda değer yapılar oluşturulmasını sağlayan temaslar oldu. Soyluluk Zinciri, muhtemelen Viyana Kongresi zamanında ortaya çıkan yarı gizli bir teşkilattı. Soylular, Fransız Devrimi'nden beri, özellikle de serflerin özgürleşmeleri yüzünden, Almanya'daki rollerinin de azaldığını düşünüyorlardı. Bütün soylular arasında var olan dayanışmaya güvenerek kaybettikleri önemi bir şekilde yeniden kazanmalarını sağlayacak kolektif bir yapı yaratmaya çalışmışlardı.

Soyluluk Zinciri kuruluş belgesinde siyasal olan her şeyden uzak durulduğu özellikle vurgulanıyordu. Belli ölçüde bir aldanişın ya da kendini kandırmanın ifadesiyse de, yine de temel noktayı, yani bütün soyluların sırf soylu olma hasebiyle ortak yanlarını oluşturan şey karşısında siyasal ya da coğrafi sınırların önemsiz olduğunu ifade ediyordu bu. Bizatihi soyluluğun biçiminin —bu kavramı henüz açıklığa kavuşturmuş değiliz— oluşturduğu daha derin bağ yürürlükte olmasa, salt maddi çıkarların aynı oluşu bu Almanlar-arası soylular cemiyetini meydana getirmeye yetmezdi.

Nihayet, son bir örnek. Soylular sınıfının Avusturya'da sahip olduğu büyük önem ve ona bu ülkede hep tanınmış olan dikkate değer imtiyazların kökeni, Avusturya monarşisinin son derece heterojen ve hiziçi bileşenleri arasında, soylular sınıfının hâlâ bütünüyle tekbiçimli, niteliksel olarak tutarlı bir unsur oluşu ve bu sayede bütünün muhafaza edilmesine ciddi ölçüde yardım edişi olabilir. Bu yamalı bohçaya benzer ülkenin çeşitli parçalarında soyluluğun içinde bulunduğu biçimsel ortamın aynı oluşu, ortada üniter bir Avusturya milliyeti olmasa da üniter bir Avusturya soyluluğu olmasını mümkün kılar. Soylular sınıfının değişmez sosyolojik konumu sayesinde bünyevi olarak içerdiği birlik, onu bütünün birliği için bir çimento görevi görmeye yatkın hale getirir.

III

Ama şu âna kadar sunduğumuz her şey, soyluluğun iç sosyolojik yapısı üzerinde temellenen, ancak henüz onu belirgin hale getirdiği söylene-meyecek olan dışsal görünüşlerden ibaret. Soylular sınıfının sosyolojik analizinin şimdi, bu özel grubun toplumsal bakımdan ortak hayat içeriği ile üyelerinin bireysel varlıkları arasındaki benzersiz ilişki üzerinde odaklanması gerek. Burada tayin edici mülhaza, bireyin kendisinden önce, kendisinin yanı sıra ve kendisinden sonra var olan ve benzersiz de-recede etkili bir formülle birbirlerine bağlanmış olan bir bireyler grubu-

na dahil olması değildir. Daha çok, bütün bu sıralamadaki en iyi ve en değerli şeylerin üyelerin her biri için geçerli olmasıdır.

Bu araştırmalarda bir grubun kolektif düzeyinin, bütün üyelerinde ortak olan şeyin değerinin (tepe aşağı düşebileceği ama taban tepeye çıkamayacağı için) aralarında en aşağı durumda olana çok yakın olduğu sık sık vurgulanmıştır. Nitekim, bütün olarak bakıldığında, tıpkı yüz kişi uygun adım yürüdüğünde, temponun, en yavaş yürüyen tarafından belirlenmesi gibi, bütün üyelerde ortak olan şey her neyse bu en alttaki parçanın da sahip olduğu şey olacaktır.

Gelgelelim soylular sınıfında varsayım tam tersidir. Soylu bir grupta (daha dar anlamda soylu ailede, geniş anlamda da bir ülkenin ya da bir dönemin soylular sınıfında), bütünün bileşenlerinden biri olan her bir şahsiyet, grubun en önde gelen üyelerinin elde ettiği ihtişamdı payını alır. Şahsiyet statü grubunun mirasını, adeta *sub beneficio inventarii* üstlenir; burada liyakat, seçkinlik ve şeref namına birikmiş olan pozitif değerler, birey üzerine diğer bütün gruplarda olduğundan daha az kırılarak yansır. Diğer statü gruplarının soylulara özel bir değer vermesine yol açan, soyluların kendi aralarında çok önem verdikleri ve son olarak her üyenin özbilincinin, deyim yerindeyse, önkoşulunu oluşturan, statü grubunun tamamına verdiği toplumsal destek kadar güçlü olan bir bireysel destek veren önyargı budur.

Soylular sınıfı kendi sosyolojik yapısı içerisinde kendi "nesnel ruhu"nu, bireylerin gelenekler, katı biçimler, emek ürünleri vs. içinde bulurlaşan kazanımlarını koruma konusunda benzersiz bir azme sahiptir. Tek tek ailelerde onlara ayrıcalık, şan şöret ve değer katan şey olarak var olanlar belli bir dereceye kadar birleşip "soylular sınıfı"nın genel konumunu oluştururlar; soylular sınıfının konumu da sahip oldukları salt dışsal güçten ve mülklerden ancak bu sayede ayırt edilebilir.

Bu durum, fiili yönelimi tam tersi olan bir konfigürasyonda bile görülür. Kadim aşiret örgütlenmelerinde, kabilenin reisi her zaman aynı soydan gelen kişiler arasından seçildiğinde genellikle bir soylular sınıfının ortaya çıktığı gözlemlenmiştir. Yani bu soy en baştan beri tercih ediliyor değildir, sadece bu soyun kendi içinden liderlik mevkiine ehil birini her zaman çıkaracağı beklentisi olduğunda tercih edilmeye başlamıştır. Bütün aile böylece bir soylular zümresi haline gelince de, üyelerinin herhangi birinin muhtemelen bir gün elde edeceği ve adeta gelecekte bugüne geri yansıyarak, bütün soy için soylulaştırıcı tözü sağlayan liyakat ve şeref önceden hesaba katılmış olur.

Soylu metallerden, altınla gümüşün "soyluluğu"ndan bahsediliyor olması manidardır. Bana öyle geliyor ki bu metallerin soyluluğu esasen nispeten bozulmaz oluşlarından gelmektedir. Değerleri sayesinde sü-

rekli korunmaktadırlar; sürekli yeni kalıplara döküldüklerinde bile sadece biçimleri değişir, değerli cevherleri nispeten yok edilemez niteliktedir. Soyluluk hissiyatının temelinde de benzer bir kavrayış vardır: Sanki tek tek üyeleri deyim yerindeyse farklı kalıplardan başka bir şey değildirler, kuşaklar boyu ayakta kalan değişmez değerli bir cevherin farklı biçimlerinden başka bir şey değildirler. Bu da bireyin tarihsel olarak kendisine yol açmış olan grupla kurduğu ilişkiye gayet özel bir vurgu katar. Soylular sınıfının kendisi için talep ettiği ve sosyolojik örüntülerinin gerçekleştirmeye çalıştığı şey bir değer-kaybetmezliktir adeta.

Rusya'da en azından Büyük Petro'nun halefi Çar Fedor'dan önce yoğun bir statü grubu olarak herhangi bir aristokrasinin ortaya çıkmamış olmasının nedeni şudur: Herkesin prestij ve şerefi sadece yaptığı "hizmetler"e, makamındaki performansına dayalıydı, aileler de buna göre sınıflandırılıyordu. Yani, kimsenin zamanında adayın babasına astı olarak hizmet vermiş yasal bir üste bağlı olarak hizmet veremeyeceği gibi olağandışı bir ilke geçerliydi. Herkesin bu ilke gözetilerek sahip olabileceği haklar ve makamları belirlemek için özel siciller tutuluyordu. Bunun sonucunda da söz konusu aileler arasında gerçekler ve haklar konusunda durmak bilmez kavgalar çıkıyor, envai çeşit gizli ve aleni rekabet ve çekişme yaşanıyor. Böylece merkezci bir statü grubu yaratma, ayrı güç ve nitelikleri ortak bir tek ve kalıcı cevher içinde birleştirme imkânı daha baştan ortadan kaldırılmış sayılırdı.

IV

Bu yapı, şu âna kadar betimlendiği haliyle bile, soyluların neden doğum eşitliği ilkesine bağlı kalmaları gerektiğini hemen açıklığa kavuşturur. Daha eski kabilelerin kuruluşu sırasında bile, denmiştir, farklı aşiretlerden soylular tek bir statü grubuna aitti; ve kural olarak aşiret egzogam olmasına (kendi üyeleri arasında evliliğe izin vermemesine) rağmen soylu tabakalar her zaman endogam olma, yani sadece kendi üyelerinden kişilerle evlenme eğiliminde olmuştur. Eğer soyluluk, ona ait olan herkesin payını aldığı ve sonraki kuşaklara da aynen iletilmesi gereken (tabiri caizse) katı bir cevher gerektiriyorsa, o zaman her üyenin tek bir çevrede doğmuş olması gerekir. Bu cevheri yaratan üstün niteliklerin kalıtsal olmadığı hiçbir çevre onunla karışamaz. Her bir üyenin bütünü gücü, hissiyatı ve öneminden gerçekten payını aldığından —bütünü değerinin tek tek her bir birey sayesinde arttığı o özel ilişki biçiminin gerçekleşeceğinden— ancak bu şekilde emin olunabilir.

Adeta kendi dışında olan hiçbir şeye ihtiyaç duymayabilecek olan

bu statü grubuna o benzersiz yalıtılmışlığını veren de bu içedönüklüğü, müstakbel üyelerini böyle kendi içinden çıkarmasıdır. Soylular sınıfı, bu yüzden, dünyadaki bir adaya benzer. Mutlak bir biçimde kendine yeterli oluşu bakımından, her bir parçanın anlamını yine bütünden aldığı ve çerçevesi sayesinde dünyanın içeri giremeyeceğini gösteren bir sanat eseriyle karşılaştırılabilir.

Soyluluğa, her dönemde sahip olduğu estetik çekiciliğin önemli bir kısmını bu biçim vermiştir şüphesiz. Zira çekici olan sadece birey değildir, böyle olsa çekicilik sadece soyluların kuşaklar boyu bedene ve toplumsal biçimlere gösterdiği yüksek itina ve ihtimamdan ve iyi yetişmişlikten gelirdi. Halbuki soyluluğun *kolektif imgesinde*, şüphesiz o estetik bakımdan tatmin edici biçime, yani özerklik ve yalıtılmışlık, parçalar arasındaki dayanışma biçimine (ki bütün bunlar sanat eserinin de sahip olduğu özelliklerdir) dayalı olan belli bir cazibe hâlesi vardır.

Bireysel varlığın kendini, böyle psikolojik ve tarihsel olarak aktarılmış olan cevherle gerçekleştiriyor olması, yoz bir boşluğa da yol açabilir elbette. Öyle görünmektedir ki toplumsal olarak aktarılan içerik ve anlamlar, ancak bireyin kendisinden çıkan yaratıcı güçle bir ölçüde dengelendikleri takdirde, hayatta gerçek bir değere ulaşabilmektedir. Dolayısıyla soyluluğun daha kusursuz tezahürlerinde açığa çıkan şey özellikle kendinden emin bir kişisel varoluş, bireyin *bağımsızlık ve sorumluluk* niteliklerinin eşit ölçüde güçlü olduğu hissidir. Bu da, geçmiş, bugün ve geleceğin meydana getirdiği üç boyutta uzanan kalıcı bir cevherin, bireyin varoluşuyla birlikte gelişmiş olması, kendini söz konusu varoluşun değerinin daha yüksek olduğuna dair bir farkındalığa dönüştürmüş olmasını sağlayan sosyolojik bakımdan benzersiz iç içeliğin sonucudur. Bireysel etkenin bu doğüstü cevhere biçim kazandıramayacak kadar zayıf olduğu her seferinde, yukarıda da dendiği gibi yozlaşma alametleri ortaya çıkar: Cevherin kendisi kaçınılmaz olarak biçim haline gelir ve hayatın anlamı da belli statü itibarlarının ve "adabı muşşeretin" korunmasından öte bir şey olmaz ki *ancien régime*'in soylularında tam da bu olmuştur.

V

Ailenin —ve dahası genelde soylu grubun— bireyle kurduğu ilişki için, "aile ağacı"nın gayet derin bir simgesel anlamı vardır: Bireyi meydana getiren cevher bütünün gövdesinden geçmiş olmalıdır (tıpkı bir ağaçta meyve ve dalın cevherinin gövdeyi meydana getireninkiyle aynı olması gibi). Soyluların toplumsal tarih boyunca, ekonomik faaliyetin de-

mokratikleşmesiyle bir değişimin yaşanmaya başladığı çok yakın döneme kadar "çalışma" karşısında sergilediği tiksinti belki bu sosyolojik bünyeye açıklanabilir. Her gerçek "çalışma" örneğinde, özne kendini nesneye adanmıştır; ve çalışmanın *ürünü* özneye geri dönsün dönmesin. eylemin kendisi gayrişahsi bir yapıya yönelmiş kalır ve zirvesini de (entelektüel çalışma sırasında kavramların biçimlendirilmesi ya da yeneden biçimlendirilmesinde, pedagoji yoluyla bir öğrencinin yetiştirilmesinde ya da fiziksel cevherlerin işlenmesinde olduğu gibi) o yapının oluşturulmasında bulur. Ama aristokrasinin kesinlikle kişisel bir mahiyeti olan temel *ethos*'uyla (*Lebensgefühl*) doğrudan doğruya çalışan bir şeydir bu. Bu *ethos*'un merkezi, öznenin varlığındadır ve bu varlığın değeri, doğrudan doğruya ondan doğan her şeyin değeri gibi, başlangıç noktası tarafından belirlenir. Oysa çalışma öncelikle bir araç olan, dışsal bir şeye yönelik, varış noktası tarafından belirlenen bir eylemdir. Schiller, ödemelerini yaptıkları şeyle gerçekleştiren düşük mizaçlar ile oldukları şeyle gerçekleştiren soylu mizaçlar arasındaki ayrımı bu noktaya dayanarak yapar.

Soylu kişi meşgul olur, çalışmaz (bütün bu özellikler doğal olarak ampirik vakalarda bin türlü değişime uğrayarak ortaya çıkar). Soyluların tipik meşgaleleri olan savaş ve av, içerdikleri her türlü zahmete rağmen, gerçek anlamda "çalışma" değildirler. Bunlarda öznel etken nesnel etken üzerinde tayin edici bir hâkimiyete sahiptir; ve çalışmada olduğunun tersine, ortaya çıkan ürün, enerjisini özümsemiş olduğu kişilikten koparılmış bir nesne değildir: vurgu, daha çok, öznenin kendisinin güçlerinin korunması üzerindedir.

Aristokrasinin yaptığı tipten işin bir benzeri, bir yerde bulunabilecekse, sanatsal çalışmada bulunabilir. Aslında bir nesne üzerinde çalışma değildir buradaki. bütünüyle içeriden belirlenen öznellik taşmalarıyla bir nesnenin oluşturulmasıdır. Ama sanatçının eylemi ve bu eylemin değeri bireyselliğinin benzersizliğindeki gizemden kaynaklanır ve bunun ardında onu ileten ya da kendini onun içine yerleştiren tespit edilebilir bir etken yoktur. Gelgelelim, aristokrata özgü eylem ve bilinç ona aile ve tabaka tarafından aktarılıp onda sadece bireysel biçime bürünmüş olan ama yine de gayet kendinden menkul ve içsel olarak temellendirilmiş olan o cevhere dayalıdır.

VI

Soyluluğu, aile ve statü grubu içinde kazanılmış olan ve her üyenin — bölünmede olduğu gibi orantılı olarak değil, daha çok her kişinin varlığı

ğının ve eylemlerinin adeta *a priori*'si olan bölünmez bir mülk olarak—payını aldığı itibar ve liyakatlerin, servet ve şereflerin, görevler ve hakların toplamı ya da ideal kristalizasyonu ile niteleyen bu tanımın ilginç bir istisnası vardır. Bu istisna da Çin'deki durumdur, burada tevarüs edilebilen soyluluk tedricen azalır. Soyluluk hiçbir zaman, sürekli ailede kalacak ve böylece az önce anlattığımız önem birikimini mümkün kılacak biçimde bahşedilen bir paye değildir; son derece ayrıntılı ve farklı derecelerini anlatmak için uygun ifadelerden yoksun olduğumuz bir soyluluk sınıflandırması söz konusudur. Bu süreklilik zincirinde oğul her zaman babasından bir seviye aşağıdadır, dolayısıyla birkaç kuşak geçtikten sonra her türlü soyluluk ortadan kalkar. Öğrendiklerim doğruysa, en yüksek soyluluk unvanı olan prenslik yirmi altı kuşakta bir verilir; böylece bunların geçişinden sonra —ki kraliyet ailesinden iktidar mevkilerine gelmemiş prensler için de geçerlidir bu— aile sıradan kişiler statüsüne döner. Sadece bürokratik ya da kırtasiyeci bir soylular sınıfında ortaya çıkabilecek bu anormallik, normal gelişmenin önüne bir eksi işareti koyar, tabiri caizse. Zira normal gelişmenin anlamı, aktarılan değerlerin tedricen birikmesidir, bu sürecin en başta bir ihsanla başlamış olmasının önemi yoktur; oysa Çin'de, bu cevher adeta bir anda toptan verilir ve sonra tedricen kullanıla kullanıla tüketilir.

Bunun tersine, Tahiti'de halihazırdaki düzen normal biçimi gayet öğretici ve belirgin bir biçimde örnekler. Orada bir soylunun oğlu olduğunda baba toplumsal itibarını ona devreder, "çünkü oğulun babadan bir fazla atası vardır." Glassbrenner'in on dokuzuncu yüzyılın ortalarında yazdığı hiciv şiirinde, bir soylunun içi boş itibarı ve şişirilmiş hükümsüzlüğü, sahiden gurur duyabileceği tek bir şey olduğu sonucuna varılarak betimlenir: "Hakkın rahmetine kavuştuğunda o da bir ata olacaktır." Tahiti örneğinde de temelde aynı his görülür. Soyluların büyük bir tarihsel başarıyla tutunmuş oldukları sosyolojik altyapı dikkate alındığında, bu altyapının ayakta kalamadığı bazı yoz örnekler ve makro-toplumsal yapıların gösterdiği kadar anlamsız bir his değildir bu.

VII

Bu altyapıyı en geniş hayat kategorileri içinde niteleme girişimi artık şu şekilde tamamlanabilir. Her insan yazgı ile tesadüfün: hayatı için devraldığı malzeme ile hayatının benzersiz formasyonunun; toplumsal miras ile bu mirası bireysel olarak kullanma tarzının belli bir bileşimini sergiler. Her bir kişide, ırkının, ait olduğu tabakanın, geleneklerinin, ailesinin, kısacası onu öteden beri var olan içerik ve değerlerin taşıyıcısı

haline getiren her şeyin klişelerini görürüz; bunları hesaba gelmez ve kişisel olanla, özgür özerklikle birleşmiş halde görürüz. İlk saydığımız etkenler; tabiri caizse, *a priori* iken, sonra saydıklarımız tekil verilmişliklerdir ve ikisi birleşerek ampirik fenomenler üretirler. O büyük toplumsal tip inşa etme işine her ikisi de çeşitli oranlarda karışır: ki soylulukta gayet benzersiz bir biçimde karışmışlardır. Bu karışımın soyut kavramlarla bilimsel olarak tespiti, gerçekliğin karmaşıklıklarının bu saf örüntülerin bulandırıcı, saptırıcı ve tikelleştirici güçlerden sürekli etkilenmesine neden olmasından bağımsızdır doğal olarak.

Klişeler burada bir ırmağın yatağında toplanması gibi bir araya gelmişlerdir. Kolektif hayat içerikleri, çocuk yetiştirme ve evlilik, meslek ve siyasi bakış açısı, estetik eğilim ve ekonomik araçlar hep "statüye özgü" şeyler oldukları için, bireye hayatının malzemesini adeta yarı tamamlanmış biçimde veren bütün standartlaştırmalar tek bir kanaldan yönlendirilir. Loncalar ve kilise organizasyonlarında, babadan oğula geçen mesleklerde, kast ve sınıf sisteminin getirdiği zorlamalarda da eşit ölçüde, hatta daha fazla güçlü, herkesi bağlayıcı nitelikte klişeler olmuştur kesinlikle. Ama soyluluğun ayırt edici özelliği şudur ki o diğer unsur —kişilik, özgürlük, içsel zemine yaslanıyor oluş— burada diğer yapılarda olduğundan daha değerli ve daha önemli olmuştur. Bunun nedeni, soylulukta aktarılan cevherin nesnel, bireyi aşan bir konfigürasyona bürünmemiş olmasıdır; aksine, aktarılan bütün malzemeyi canlandıran şey sadece bireyin tikel biçimi ve gücüdür. Birey zorlanma hissini pek nadir yaşıyor denemese bile, bütün bu konfigürasyonun verdiği his yine de, statü grubu ve aile tarafından biriktirilmiş olan bu değerler cevherinin her bir üyenin kendi kendini yücelten ve bireysel olarak gerekçelendirilen varlığına fayda sağlıyor olduğudur. Söz konusu cevher de böylece bir azalma değil artma deneyimi yaşar. Kendi kendine dayanan, kendisinin sorumluluğunu alan ve kendinden sevinç duyan varoluş, başka birçok yüksek derecede toplumsallaşmış yapıda olduğu gibi, ortak refahın ve ortak mülklerin değerini azaltmaz; aksine bu varoluş söz konusu refah ve mülklerin geliştirilmesi, korunması ve artırılması demektir.

Soyluluğun özel sentezi, bireyin ya grubu tarafından yutulduğu ya da ona muhalif bir benmerkezlilikle bakmaya başladığı iki uç arasındaki sentezdir. Statüye özgü hayat biçiminin katılığı üyeler arasında azami genişlikte bir temas yüzeyi yaratır. Doğum eşitliği üzerindeki ısrar niceliksel ve tarihsel sürekliliğin fizyolojik bir garantisini sağlar. Soylu geleneği tekniği sayesinde ailenin ve statü grubunun değerleri ve kazanımları adeta bir rezervuar içinde bir araya toplanır. Soylular sınıfı bu sosyolojik araçlar sayesinde bireyleri başka türlü ulaşılamayacak bir derecede ortak grup içinde eritip kaynaştırmıştır. Ama bu şekilde yara-

ılmış olan kişüstü yapının hedefi ve anlamı, başka her yerde olduğundan daha fazla, bireylerin varoluşunda, güç ve önemlerinde, hayatlarının özgürlük ve kendine yeterliliğinde yatar.

Soyluluk, en saf tarihsel tezahürlerinde bireysel hayatların değerini kendi kolektif yapısı içine eşsiz bir güçle çeker. Gelişiminde koşulsuz bir oybirliğiyle birey oluşumunu, bireyin gelişimi ve kendine yeterliliğini amaçlar. Böylece soyluluk, bütünlük ile birey arasındaki, önceden belirlenmiş verilmişlik ile hayatın kişisel olarak geliştirilmesi arasındaki denkleme tarihsel olarak benzersiz bir çözüm getirmiştir.

*Bireysellik
ve Toplumsal Yapı*

Özgürlük ve Birey

Simmel'in ölümünden sonra yayımlanmıştır

BİREYSELLİK DEDİĞİMİZ ŞEYİ İtalyan Rönesansı çağıının yarattığı konusunda genel bir mutabakat vardır Avrupa'da. Bununla, bireyin ortaçağdaki ortaklık biçimlerinden, yani hayatının, faaliyetlerinin ve temel itkilerinin örüntüsünü homojenleştirici gruplar içinde kısıtlamış olan biçimlerden içsel ve dışsal olarak kurtulmuş olması kastedilir. Söz konusu biçimler bireyin sınırlarının bulanıklaşmasına yol açmış, kişisel özgürlüğün, bünyevi biricikliğin ve kişinin kendine duyduğu sorumluluk hissinin gelişmesini ketlemiştir adeta. Ortaçağın her türlü bireysel-lik izinden yoksun olup olmadığı meselesini bir kenara koyacağım. Bir ilke sorunu olarak bireysellik üzerindeki bilinçli vurgu sahiden de Rönesans'ın özgün kazanımıymış gibi görünmektedir. Bu da güç sahibi olma, temayüz etme ve şan şeref kazanma isteğini insanlar arasında görülmedik ölçüde yaygınlaştıracak şekilde gerçekleşmiştir. Bu dönemin başlarında Floransa'da, rivayet edildiği gibi, belli bir süre herkes kendine mahsus bir şekilde giyinip kuşanmak istediği için erkek kıyafetlerinde ortak bir moda olmamışsa, buradaki mesele basit bir kendini ayırma, farklı olma meselesi değildi. Birey *göze çarpmak* istiyordu; kendini yerleşik biçimlerle mümkün olabileceğinden daha cömert ve daha dikkate değer bir şekilde sunmak istiyordu. Rönesans insanının hırsına, kendine amansızca düşkün oluşuna, eşsiz, biricik olmaya yaptığı ve değer yargısı içeren vurguya bağlanan, temayüz etme odaklı bireyciliğin davranışsal gerçekliği budur.

Bu tür özlem ve uygulamaların insanın ve toplumun sabit bir durumu olarak kalamayacağı, bir tür esriklik gibi geçip gitmesi gerektiği aşîkârdır. Burada bir itibar arayışı görüntüsüne bürünen bireycilik, yine de varoluşun kuytu köşelerinde ve ortak varoluş alanlarında o kadar çok kısıtlama; bireyin güçlerini geliştirmesini, hayatını özgürce yaşamasını,

kişiliğinin kendi kendine yeterliğini hissetmesini engelleyen o kadar çok imkânsızlık bırakmıştı ki bu baskının birikmesi on sekizinci yüzyılda bir kere daha bir patlamaya yol açtı. Ama bu kez farklı bir yönden; en içerilerde temayüz etmeye değil özgürlüğe yönelen farklı bir bireysellik idealiydi bu patlamaya yol açan.

Özgürlük, on sekizinci yüzyıl için bireyin toplum aleyhindeki çeşit çeşit garezinin ve kendini ortaya koyma çabalarının üzerini örtmek için kullandığı evrensel talep haline gelmiştir. Çeşitli bağlamlarda gözlemleyebiliriz bunu. Bireysel çıkarlar arasındaki serbest rekabeti eşyanın tabiatı olarak görüp yücelten fizyokratlar arasında siyasal iktisat kılığına bürünmüş biçimde; her türlü hissizlik ve her türlü kötülüğün kaynağında insanın tarihsel toplum tarafından tahrip edilmiş olmasını gören Rousseau'nun verdiği duygusal halinde; bireysel özgürlük fikrini işçilerin kendi çıkarlarını koruma amacıyla sendika kurmalarını bile yasaklama noktasına varıran Fransız Devrimi'nde siyasal tezahürüyle; ve beni bilinebilir dünyanın taşıyıcısı olarak tasarlayan, onun mutlak özerkliği ni ahlaki değer in *ta kendisi* haline getiren Kant ve Fichte'de felsefi olarak yüceltilmiş haliyle görülür.

On sekizinci yüzyılda toplumun onayladığı yaşam biçimlerinin, dönemin maddi ve düşünsel üretkenliğiyle kıyaslandığında daha bir görünürlük kazanan yetersizliği, bireylerin bilincinde enerjilerine getirilen dayanılmaz bir kısıtlama olarak görülüyordu. Bu kısıtlayıcı biçimler arasında şunlar sayılabilir: yüksek zümrelerin imtiyazları ve ticaret üzerindeki despotik denetim; lonca sisteminin hâlâ güçlü olan kalıntıları ve kilisenin hoşgörüden yoksun baskıcılığı; köylü nüfustan yerine getirmesi beklenen angaryalar ve devlet idaresindeki paternalizmle yerel yönetimlere dayatılan kısıtlamalar. İşsel gerekçelerini kaybetmiş olan bu kurumların baskıcılığı birey için katıksız özgürlük idealini öne çıkardı. Bu kısıtlamalar bir çökse ve bireyin sahip olduğu güçleri zorla kendi gayritabii kanallarına uydurmaya bir son verse, zaten capcanlı olan ama siyasal, dinî ve ekonomik olarak sakatlanmış olan bütün iç ve dış değerler serpilecek, toplumu tarihsel akıldışılık çağından çıkarıp doğal akıl çağına sokacaktı.¹

Bu şekilde gerçeklik kazanmaya çalışan bireycilik, bireylerin *doğal eşitliği* kavramına, demin bahsedilen bütün kısıtlamaların yapay olarak üretilmiş eşitsizlikler olduğu ve bütün o tarihsel rastlantısallıkları, adaletsizlikleri ve insanların üzerinde yük oluşturan ağırlıklarıyla birlikte bunlardan bir kez kurtulundu mu kusursuz insanın ortaya çıkacağı anla-

1. Buradaki formülasyonların bazıları Kant, *16 Vorlesungen* ve Goethe adlı kitaplarından alınmıştır.

yışına dayanıyordu. O insan da kusursuz olduğu, ahlak, güzellik ve mutluluk bakımından kusursuz olduğu için farklılık göstermesi mümkün olmayacaktı. Bu anlayışı doğuran derin kültürel-tarihsel hareket, on sekizinci yüzyılın bütünüyle mekanik ve bilimsel bir yönelimi olan doğa kavrayışından kaynaklanıyordu. Bu kavrayışa göre, genel yasa dışında hiçbir şey yoktur ve ister bir insan olsun ister Samanyolu'ndaki bir nebula her fenomen bir ya da birkaç yasanın tekil bir örneğinden ibarettir. Tekil fenomenin biçimi kesinlikle yinelenemez nitelikte olsa bile, yine de sadece bir geçiş noktası ve katıksız biçimde evrensel yasaların çözümlenebilir bir kümeleşmesidir. Bu dönemde ilgi odağını tarihsel olarak verili, tikel ve ayrılmış insanın değil de genel, evrensel insanın işgal etmesi bundandır. Tikel insan ilkesel olarak genel insana indirgenir; genel insan tek tek herkeste onun özü olarak yaşar, tıpkı maddenin her parçasının, düzenlenişi ne denli kendine özgü olursa olsun, esasen genel maddenin her şeye şamil yasalarını sergilemesi gibi.

Özgürlük ve eşitlik işte bu noktada daha en baştan beri hukuken birbirlerine aittmiş gibi görülebilir. Zira evrensel insanlık —tabiri caizse, doğal hukuk insanı— her bir insanın temel çekirdeği olarak varoluyorsa ve o insanı bireyselleştiren şeyler de ampirik özellikleri, toplumdaki mevkii ve rastlantısalın bir araya gelişi ise, o zaman tek yapılması gereken onu en derindeki özünü tahrip eden bütün bu tarihsel etkilerden ve saptırmalardan *kurtarmaktır*; herkesin ortak yanı, yani insanın ta kendisi ancak o zaman onda onun özü olarak ortaya çıkabilecektir.

Düşünce tarihinin müthiş kavrayışlarından biri olan bu bireysellik kavramının ekseni şurada yatar: İnsan bütünüyle kendisi olmayan her şeyden kurtulduğunda, varlığının fiili cevheri olarak geriye kalan genel insandır, onda ve başka herkeste yaşayan insanlıktır, sadece ampirik-tarihsel nedenlerle gizlenmiş, azalmış ve çarpıtılmış olsa da hep özdeş kalan temel özdür. Devrim döneminin edebiyatının "halk", "tiran" ve "özgürlük" hakkında bu denli genel konuşmasına neden olan şey evrensele verilen bu önemdir. "Doğal dinin" genel bir inayeti, genel bir hakkaniyeti, genel bir ilahiyat terbiyesi olmakla birlikte bu genelliğin hiçbir tikel tezahürünün hakkını tanımaması bu yüzdendir. "Doğal hukuk" işte bu yüzden yalıtık ve özdeş bireyler kurgusuna dayalıdır. Büyük Friedrich'in hükümdara "toplumun ilk yargıcı, ilk maliyecisi, ilk bakanı" dedikten hemen sonra "tebaanın en aşağı üyesinden farksız bir *insan*" diyebilmiş olması da bundandır.

On sekizinci yüzyıl boyunca o pratik "özgürlük ve eşitlik" talebinde ifade bulan temel metafizik motif şudur: Her bir bireyin işgal ettiği konfigürasyonun değeri elbette sadece kendisine, kendi bireysel sorumluluğuna dayalıdır, ama bunun yanı sıra bireyin tüm diğerleriyle ortak olan

yanlarına da dayalıdır. Bireyin, kendi varoluşunun bütün yükünü sırf kendi başına yüklenmesi gerektiği yolundaki —onun biricikliğini merkeze alan— talebi olağanüstü bir talep olarak görüp bu yükü, insan türünün, yani genel insanın kendi içinde yaşadığını ve söz konusu görevi fiilen yerine getirenin o olduğunu düşünerek hafifletmesi ya da bu yükten tamamen kurtulması da bu motifin bir parçasıydı belki. Bireyselliğin en derin noktası evrensel eşitlik noktasıdır; bu eşitlik ister biz bütün tarihsel saptırma ve kısıtlamalardan uzaklaşıp giderek daha fazla kendi özgür benimizden medet umar oldukça evrensel yasalarıyla daha fazla kaynaştığımız "doğa"dan kaynaklanıyor olsun, ister —Kant'a ve Fichte'ye göre— benimizin köklerinin bulunduğu "akıl" evrenselliğinden ya da "insanlık"tan geliyor olsun, fark etmez. Kökeninde ister doğa, ister akıl, ister insan olsun, bu eşitlik bireyin kendi özgürlüğünü, kendi benliğini keşfettiğinde her zaman başkalarıyla da paylaştığını keşfettiği bir şeydir.

Bu dönem, bireyselliği her türlü kısıtlamadan ve özel belirlenimden kurtararak ve her zaman kendisiyle özdeş bireyselliği —soyut insanı— kişiliğin nihai tözü haline getirerek, bu soyutlamayı aynı zamanda kişiliğin nihai *değeri* konumuna çıkarmıştır. Bir insan, der Kant, kesinlikle aleladedir, ama ondaki insanlık kutsaldır. Bireysel çeşitliliklere karşı güçlü bir hassasiyeti olan Rousseau'ya göre, bu hâlâ yüzeysel kalan bir tespittir: İnsan ne kadar kendi kalbine döner de dış ilişkilerden çok kendi iç mutlaklığına sarılırsa, iyilik ve mutluluk çeşmesi de akıp onun içine o kadar dolar, yani herkesin içine eşit olarak dolar. İnsan bu şekilde sahiden kendisi olunca da kendini korumaktan çok daha fazlasına yeten birikmiş bir güce, adeta taşıp başkalarına da gitmesine izin vereceği, sayesinde onları kendi içine alıp kendini onlarla özdeşleştirebileceği bir güce sahip olur. Herkes sadece kendisi oldukça, yani herkes kendi içinde bu iç çekirdeğin (toplumsal bağların ve bürünülen arızı kılıkların yarattığı pusun ötesinde bütün insanların özdeş olduğu çekirdeğin) egemen olmasına izin verdikçe, ahlaki bakımdan daha değerli, daha müşfik ve sahici oluruz.

Bu bireysellik kavramı, pratikte, bariz biçimde, *laissez faire, laissez aller* anlayışını besler. Bütün insanlarda, onların esasını oluşturan ve hep kendiyile özdeş kalan "genel insan" varsa ve bu çekirdeğin engelsizce ve bütünüyle gelişeceği varsayılıyorsa, insan ilişkilerine yapılacak özel düzenleyici müdahalelere doğal olarak gerek yoktur. Buradaki güçlerin etkileşimi, tıpkı göklerdeki olaylarda da görülen, doğa yasasına özgü bir uyum içinde gerçekleşmelidir (kaldı ki göklerdeki uyum da, doğaüstü bir güç tarafından alışılmış hareketi birdenbire değiştirecek olsa, çöküp kaosa dönüşürdü).

Bireylerin özgürlüğü üzerindeki gölge bütünüyle silinemez elbette. Bireylerin özgürlüğünün gerekçesi olarak kullanılan eşitlikleri, gerçeklikte hiçbir zaman tamamına ermiş bir olgu olarak var olmuş değildir; bireyler sınırsız bir özgürlüğe kavuştukları anda ortaya şaşmaz biçimde çıkacak olan eşitsizlik yeni bir baskı yaratacaktır. zekilerin durgun zekâlılar üzerindeki, güçlülerin zayıflar üzerindeki, saldırganların çekingenler üzerindeki baskısı. Bana öyle geliyor ki *liberté* ve *égalité* talebinin *fraternité*'yi* de içerecek şekilde genişletilmesine de bu durumun içgüdüsel olarak sezilmiş olması yol açmıştı. Çünkü *liberté*'ye, *égalité*'nin tam zıddının eşlik etmesi, ancak bu kavramla ifade edilen gönüllü feragat edimi sayesinde engellenebilirdi. Yine de bireyselliğin eşitliği ile özgürlüğü arasındaki bu çelişki, on sekizinci yüzyılın bireyselliğin özüne ilişkin genel anlayışında varlığını örtük olarak sürdürmüştü ve [bu çelişki] ilk olarak on dokuzuncu yüzyılda [açığa çıkmıştı]...**

Şimdi eşitliği özgürlüğe, özgürlüğü de eşitliğe dayandıran on sekizinci yüzyıl sentezini çözüldüren kendine has bireycilik biçimi üzerinde duracağım. Bu bireycilik biçimi, insanın en derin varlığını ifade eden, ama hâlâ gerçekleştirilmemiş olan eşitlik fikrinin yerine, eşitsizliği geçirir. Öbür bireycilik biçiminde eşitliğin, bunda ise eşitsizliğin, sırf üstü örtük bir potansiyel olmaktan çıkıp insan varoluşunu biçimlendirebilmesi için tek ihtiyaç duyduğu şey özgürlüktür. Diğer terimdeki karşıtlığa rağmen, özgürlük ortak payda olarak kalır. Ben, eşitlik ve evrensellik hissiyle yeterince güç kazanır kazanmaz, yine eşitsizlik peşine düşmüştür, ama bu kez sadece içeriden belirlenen bir eşitsizliktir bu. Birey lonca, kalıtımsal statü ve kilisenin paslanmış zincirlerinden ilkesel olarak kurtulduktan sonra, bağımsızlık arayışı devam etmiş, bu şekilde bağımsızlaşmış olan bireylerin kendilerini *birbirlerinden* de ayırt etmek istediği noktaya varmıştı. Artık önemli olan özgür bir birey olmak değil, özel ve ikame edilmez bir birey olmaktır.

Bu gelişmeyle birlikte, modern ayrışma/farklılaşma gayreti gittikçe artarak daha yeni kazandığı biçimden vazgeçme noktasına vardı. Ancak bu gelişmenin altındaki saik aynıdır: Modern çağ boyunca, bireyin aradığı benliğidir, sabit ve açık seçik bir gönderme noktasıdır. Teorik ve pratik perspektiflerin daha önce eşi görülmemiş ölçüde genişlemesi, hayatın karmaşıklığı ve bununla bağlantılı olarak aradığı şeyi kendi

* Fr. Sırasıyla "özgürlük", "eşitlik", "kardeşlik". -ç.n.

** Elyazmasının bu noktasında bir boşluk var, Simmel daha sonra aynı konuda yazacağı, "On Sekizinci ve On Dokuzuncu Yüzyıldaki Hayat Görüşleri İçinde Birey ve Toplum" adlı başka bir yazı üzerinde çalışırken bu denemenin bu sayfalarını alıp kulanmış muhtemelen. - Donald Levine'in notu.

dışında bir yerde hulamayacak olması karşısında, böyle sabit bir noktaya duyduğu ihtiyaç gittikçe daha bir aciliyet kazanır.

Nitekim başkalarıyla girilen bütün ilişkiler, son tahlilde benin benliğine varmak için tuttuğu yol üzerindeki duraklardan öte bir şey değildir. Ben, ister sahip olduğu güçlerle tek başına ayakta durmaya çalışırken böyle destekleyici bir kanaate ihtiyaç olduğu için kendini bu başkalarıyla temelde eşit hissetsin; ister biricikliğinin yalnızlığına katlanacak kadar güçlü olup etraftaki kalabalığın tek varlık sebebi her bireyin başkalarını kendi kıyaslanamazlığının ve kendi dünyasının bireyselliğinin bir ölçüsü olarak kullanabilmesi olsun, durum budur.

On sekizinci yüzyılda, bu ikinci idealin imalarına Lessing, Herder ve Lavater'ın eserlerinde rastlanır elbette; ama bu ideal ilk dört başı mamur sanatsal ifadesini *Wilhelm Meister'in Çıraklık Yılları*'nda bulur. Bu eserde, bütünüyle anlattığı bireylerin kendilerine özgü kişisel özelliklerine dayalı ve sadece bu temel üzerinde düzenlenip geliştirilen bir dünya, ilk kez tasvir edilir — bu kişilerin esasen tipler olarak tasarlanmış olmalarının önemi yoktur. Bu karakter tipleri gerçeklikte ne kadar sık tekrarlanırsa tekrarlansın, her birinin içsel anlamı şudur: O, kaderin karşısına çıkardığı başkalarından temelden farklıdır, hayatının ve izlediği gelişim çizgisinin *vurgusu* başkalarıyla benzer olan yönleri üzerinde değil, kesinlikle kendine özgü olan yönleri üzerindedir. Burada o özgür ve eşit kişilikler idealinin tam zıttı konuşmaktadır — ki on sekizinci yüzyılın düşünsel hareketini tek bir cümlede yoğunlaştıran Fichte bu ideali şöyle formüleştirmişti: "Rasyonel bir varlık zorunlu olarak bir birey olmalıdır, ama şu ya da bu tikel birey *değil*." Friedrich Schlegel *yeni* bireyciliği şu formülle yakalarken bu idealin tam zıddını dile getirir: "İnsanda asli ve edebi olan tam da bireyselliktir: Kişilikte o kadar şey girmez devreye."

Bu bireycilik biçimi filozofunu Schleiermacher'de bulmuştur. Ona göre, ahlaki görev herkesin insanlığı *tikel* bir biçimde temsil etmesidir. Her birey evreni oluşturan kuvvetlerin bir sentezidir elbette. Ama her bir birey, herkeste ortak olan bu malzemeden bütünüyle benzersiz bir konfigürasyon yaratır. Bireyin ahlaki görevi de işte bu kıyaslanmazlığı gerçekleştirmek, sadece kendisine ayrılmış bir yeri doldurmaktır. Herkes kendine, sadece kendine ait prototipi gerçekleştirmeye çağırılır. İnsanların eşitliğinin yanı sıra farklılaşmalarının da ahlaki bir buyruk olduğu şeklindeki o büyük dünya-tarihsel fikir, Schleiermacher sayesinde bir dünya görüşünün ekseni haline gelir.

On sekizinci yüzyılın sayısal bireyciliğinin tersine, bu bireyciliğe nitel denebilir ya da tekillik (*Einzelheit*) bireyciliğine karşı benzersizlik (*Einzigkeit*) bireyciliği adı verilebilir. Yeni bireyciliğin on dokuzuncu

yüzyılın bilincine nüfuz etmesini sağlayan belki de en geniş kanal Romantizmdi. Goethe sanatsal, Schleiermacher de metafizik temelini yarattı bu bireyciliğin; Romantizm de ona duyguya, deneyime dayalı bir temel verdi. Herder'i izleyen Romantikler tarihsel gerçekliklerin tikelliği ve biricikliği içine tekrar gömülen ilk kişilerdi. Novalis işte bu anlamda sahip olduğu "tek ruh"un sonsuz sayıda yabancı ruha dönüşmesini sağlamak istiyordu. Ama Romantik, kıyaslanmazlığı, özel talepleri ve unsurlarla saikler arasındaki keskin karşıtlığı —bu bireycilik biçimi toplumun bileşenleri arasında da aynı karşıtlığı görür—, her şeyden önce, kendi iç ritmi içinde deneyimler. Romantik ruh sonsuz bir karşıtlıklar silsilesi içinde düşe kalka ilerler. Her biri, deneyimlendiği anda, mutlak, tam, kendine yeterli görünür; ama bir sonraki anda yerini bir başka karşıtlık alır ve her birindeki benliğin önemi öncelikle bu iki karşıtlık arasındaki farkta anlaşılır. "Tek bir noktaya yapışıp kalan kişi," der Friedrich Schlegel, "rasyonel bir istiridyeden başka bir şey değildir." Romantiğin hayatı, her bireyin hayatının anlamını başka herkesten farklılığında, doğasının ve faaliyetlerinin benzersizliğinde bulduğu bir toplumsal sahnenin eşzamanlı karşıtlığını, her kalıba giren bir çelişkili ruh haletleri ve görevler, inançlar ve hisler silsilesine tercüme eder.

Modern kültürün bu büyük kuvvetleri dur durak bilmeksizin sayısız dış ve iç alana, hem de sayısız permütasyon içinde yerleşmeye çabalar. Bu kuvvetlerden biri, kozmosu kendi içinde taşıyan ve yaşadığı yalıtılmışlığı en derin, doğal özünde diğer herkesle özdeş olmakla bol bol telafi eden özerk kişiliğe duyulan özlemdir. Diğer ise, eşsiz ve farklı olmanın kıyaslanmazlığına duyulan özlemdir ki bunun getirdiği yalıtılmışlığın telafisi de, herkesin bir tek kendisinin sahip olduğu iyi bir şeyi bir başkasıyla mübadele edebilmesi ve bu mübadelenin her ikisini de bir bütünün organik parçaları arasındaki etkileşim içine sokabilmesidir. Fransa ve İngiltere'nin rasyonalist liberalizmini büyük ölçüde, ilkesel olarak eşit olduğu düşünülen salt özgür kişiliklerin bireyciliğinin belirlemiş olduğu; oysa nitel benzersizliğe ve değişmezliğe dayalı bireyciliğin daha çok Alman zihniyetinin tasası olduğu söylenebilir.

On dokuzuncu yüzyıl, bu bireyciliklerin ekonomik ilkeler haline getirilmesi süreci içinde, iki biçim meydana getirmiştir elbette. Zira özgürlük ve eşitlik öğretisinin serbest rekabetin temeli, farklılaşmış/ayrışmış kişilik öğretisinin de işbölümünün temeli olduğu açıktır. On sekizinci yüzyıl liberalizmi bireyi iki ayağı üzerine oturtur; ayakları onu nereye kadar taşırsa oraya kadar gidebilecektir. Teori bireyler arasındaki sınırsız rekabetin bütün çıkarlar arasında bir uyum yaratmasını, bütünün en iyi durumunun avantaj elde etmek için verilen amansız bireysel çabaların oluşturduğu bir ortam olmasını sağlama işini doğal düzene

havale eder. On sekizinci yüzyılda doğa hakkında beslenen iyimser tutumun serbest rekabeti mazur göstermek için başvurduğu metafizik budur işte.

İşbölümü metafiziği ise, ötekilik bireyciliğinde, bireyselliğin kişinin mesleğini icrasında olduğu kadar özü itibariyle de benzersizlik noktasına kadar derinleştirildiği bireycilikte bulunmuştur. Nitekim on dokuzuncu yüzyıl iktisat teorisinde ve pratiğinde iç içe faaliyet gösteren iki büyük ilke —rekabet ve işbölümü— toplumsal bireyciliğin metafizik veçhelerinin ekonomik yansımalarıymış gibi görünür. Sınırsız rekabet ve işbölümü içindeki bireysel uzmanlaşma, bireylerin öznel kültürünü, bu kültürün bayraktarlığını yapmaya en müsait süreçlerin pek de onlar olmadığını gösterecek şekillerde etkilemiştir elbette.

Ama bu iki idealin karşılıklı olarak işlediği ekonomik biçimin —şimdiye kadar gerçekleştirilmiş olan tek biçim budur— ötesinde ve üstünde, kültürümüzün gizli ideali olan daha yüksek bir biçim vardır belki de. Özgür kişilik fikrinin ve eşsiz kişilik fikrinin bireyciliğin son sözleri olmadığına, yani insanlığın öngörülmesi mümkün olmayan çatışmalarının, insan kişiliğinin kendisini ortaya koymakta ve varoluşunun değerini kanıtlamakta kullanacağı gittikçe daha çok ve çeşitli biçimler üreteceğine inanmayı tercih ederim. Bu çeşitli biçimler belli dönemlerde talih yüzlerine güler de kendi aralarında uyumlu bir düzen kurabilirlerse, aralarındaki olası çelişki ve çatışmalar bile söz konusu çalışmayı kesintiye uğratmak şöyle dursun, onu yeni güç gösterileri yapmaya teşvik edip yeni yaratılar ortaya çıkaracaktır.

Duyuların Sosyolojisi

1907

SOSYAL BİLİMLERİN HALİHAZIRDAKİ gelişme aşaması, organik hayat bilimlerinin, mikroskopla araştırmaların başladığı zamanki aşamasına karşılık geliyor gibi görünüyor. Araştırmalar o zamana kadar, aralarındaki form ve işlev farkları kendini doğrudan gösteren, büyük ve belirgin biçimde ayrı organlarla sınırlanmışken, o noktadan sonra hayat süreci kendisini önce en küçük unsuru olan hücrelerle kurduğu bağlarda ve bu hücreler arasındaki sayısız ve kesintisiz etkileşimlerle özdeşliğinde gösteriyordu artık. Bu hücrelerin birbirlerine nasıl bağlandıkları ya da birbirlerini nasıl yok ettikleri, birbirlerini nasıl özümstedikleri ya da kimyasal olarak etkiledikleri — bedenın kendi formunu nasıl şekillendirdiğini, muhafaza ettiğini veya değiştirdiğini aşama aşama anlamaya izin veren tek şey buydu. Temel hayat unsurlarının ve aralarındaki etkileşimlerin makroskobik olarak algılanabilen özel yapı ve işlevler halinde gruplaştıkları büyük organlar —kalp ve akciğer, mide ve böbrek, beyin ve hareket organları—, makroskobik hayat unsurlarının deyim yerindeyse sadece bir arada tuttuğu en küçük unsurlar arasında cereyan eden sayısız etkileşimin hayatın asıl ve esas temeli olduğu ortaya çıkmamış olsaydı, hayat ağını anlaşılır kılmaya asla yetmezdi.

Şu anda sosyal bilim genelde hâlâ bu aşamada, sadece çok büyük ve açıkça görünen toplumsal yapıları ele alabilme ve bunlardan toplumsal hayatın bütününe dair içgörüler üretebilmeye çalışma aşamasında. Devletler ve sendikalar, kilise cemaatleri ve aile biçimleri, lonca ve fabrika yapıları, sınıf oluşumu ve sınıı işbölümü — bu ve benzer büyük organ ve sistemler toplumu meydana getiriyormuş ve toplum bilimi alanını dolduruyormuş gibi görünüyor. Gelgelelim, aslında bunlar, her bir örnekte toplumlaşmış bireylerin gerçek somut hayatlarının, tabiri caizse,

billurlaştığı daha yüksek mertebede yapılarıdır zaten. Nabız gibi atıp insanları birbirine bağlayan bu hayat, söz konusu kapsamlı organizasyonların düzeyine çıkarılmış bağ-kurucu formlar dışında, adeta akışkan, geçici bir halde kalmakla birlikte yine de bireyleri toplumsal varoluşa bağlama işlevi gören sayısız başka form da sergiler.

İnsanların birbirlerine bakması ve birbirlerini kıskanması, birbirlerine mektuplar yazması ya da birlikte yemek yemesi, elle tutulur herhangi bir çıkarla bağlantısı olmaksızın etrafındaki birilerini sempatik, birilerini antipatik bulması, birinin bir başkasından talimat istemesi, insanların birbirleri için giyinip kuşanması — yukarıda sadece rasgele birkaç örneğini verdiğim geçici ya da kalıcı, bilinçli ya da bilinçsiz, anlık veya sürekli, bu tür binlerce kişilerarası ilişki bizi sürekli birbirimize bağlar. Her gün, her saat, bu tür bağlar dokunur, bırakılır, tekrar ele alınır, yerine başkaları konur veya başka bağlarla iç içe geçirilir. Toplumun atomları arasındaki, sadece psikolojik mikroskopi yoluyla ulaşılabilen ve bu kadar bariz ama bir o kadar da kafa karıştırıcı olan toplum hayatının bütün sağlamlığını ve elastikliğini, bütün çeşitliliğini ve birörmekliğini ayakta tutan etkileşimler burada yatar.

Toplumun deneyim tarafından sunulan gerçek hayatı, sosyal bilimin geleneksel nesnelerini oluşturan büyük nesnelleşmiş yapılardan çıkarak inşa edilemez kesinlikle. Öyle olsaydı, parçalanıp bir dizi farklı sistem meydana getirirdi; tıpkı bir kişi sadece büyük, farklılaşmış ve hemen tanımlanabilen organlardan ibaret olsaydı ve ancak mikroskopla görülebilen bütün o sayısız, çeşitli ve karmaşık hücre süreçleri mevcut olmasaydı olacağı gibi...

Doğa bilimlerinde olduğu gibi tarih bilimlerinde de, fiili gelişmelerin gerçek nedenlerini açıklamak için, koşulların bütünü ve bunlardaki değişimleri belirleyen feci altüst oluşları ve kapsamlı birörmek kuvvetleri öne sürmek yerine, çok çeşitli, tek başlarına pek algılanamayan etkilerin tedrici birikimini öne çıkarma çabası ortaya çıktı her yerde. Bu yazıda sürdürülecek araştırma şu inanca dayalıdır: Sosyolojide de, buna tekabül eden yöntem, araştırma nesnesinin gerçekliğinin izini, sadece büyük ve mutlak anlamda bireyüstü bütüncül yapıları ele almaya kıyasla daha eksiksiz ve derin bir biçimde sürecektir. Bu yazı, karşılıklı duyusal algı ve etkileşimin insanların toplumsal hayatı, bir arada varoluşları, işbirlikleri ve birbirlerine karşı çıkışları için taşıdığı anlamların peşine düşmeyi amaçlamaktadır.

Etkileşimlere girmemiz bile birbirimiz üzerinde duyusal bir etki yaratıyor olmamıza bağlıdır. Bu, genelde daha fazla tartışmayı gerektirmeyen apaçık, tekdüze bir olgu olarak kabul edilmesine rağmen, daha keskin bir gözlem şunu gösterir: Bir kişiden diğerine geçen duyularla

nimleri, hiçbir şekilde. sadece toplumsal ilişkilerin ortak temeli ve önkoşulu olarak iş görmezler (söz konusu ilişkilerin içerikleri ve ayırıcı özellikleri de bu temelin ötesinde çok farklı nedenlerle ortaya çıkar. bu anlayışa göre). Her duyu toplumlaşmış varoluşun inşasına kendi bireysel doğasına özgü katkılarda bulunur; toplumsal ilişkinin nevi şahsına münhasır özellikleri bu izlenimler arasındaki nüanslara tekabül eder; bireyler arasındaki temasta şu ya da bu duyunun hâkim durumda olması, genellikle söz konusu temasa başka türlü üretilmeyecek sosyolojik bir nüans katar.

İnsan kardeşlerimizi duyularımız yoluyla algılıyor olmamız bile iki yönde gelişir ve bu gelişmeler arasındaki işbirliği sosyolojik bakımdan temel önemdedir. Bir kişinin bakışı ya da ses tonuyla, sırf fiziksel olarak bizimle aynı odada bulunuyor olmakla verdiği duyu izlenimi, bizde hoşlanıma ya da hoşlanmama, yüceltilme ya da aşağılanma. heyecan ya da sükûnet hisleri uyandırır. Bütün bunlar diğer kişiyi tanımaya ya da belirlemeye hizmet etmez: O oradayken ve ben onu gördüğümde kendini iyi ya da kötü hisseden tek kişi benimdir. Kişinin duyusal mevcudiyetine verilen bu tepki karşındakini dışarıda bırakır adeta.

Duyu izleniminin gelişimi ötekine dair bir bilgi aracı haline gelmez öbür yönde devam eder: O kişiye dair gördüklerim, duyduklarım ya da hissettiklerim artık sadece üzerinden nesneme ulaştığım köprüdür. Bunun en açık örneği konuşmanın sesi ve anlamıdır belki de. Nasıl birinin sesi, dediklerinden bağımsız olarak bizde doğrudan doğruya çekici ya da itici bir etki yaratıyorsa; öte yandan, nasıl o kişinin söyledikleri sadece geçici düşünceleri hakkında değil, manevi varlığı hakkında da bilgi edinmemize yardım ediyorsa, aynı şey muhtemelen bütün duyu izlenimleri için de geçerlidir: Bizi hem insanın içine, haletiruhiyesine ve hislerine hem de dışı, onun bilgisine yöneltirler. İnsandışı nesnelerde bu ikisi birbirinden ciddi biçimde ayrılma eğilimindedir. Onların duyusal mevcudiyeti karşısında öznel duygusal değerlerini vurgulayabiliriz: Gülün kokusunu, bir sesin hoşluğunu, rüzgârda sallanıp birbirine değen dalları kendi ruhumuzun içinde meydana gelen birer sevinç olarak yaşayabiliriz. Yahut da gülü, ezgiyi ya da ağacı tanımak, bilmek isteyebiliriz — bunun için farklı enerjilere başvurur. çoğunlukla da böyle hislere kasten sırtımızı döneriz. Burada sırayla birbirinin yerine geçen şeyler, bir insan karşısında çoğunlukla iç içe geçip birleşirler. Bir insana dair duyu izlenimlerimiz bir yandan duygusal değerlerinin, öte yandan onun hakkında içgüdüsel ya da arzulanın bilgiler edinmekte sağladıkları faydanın, birleşerek, hatta pratikte birbirinden ayrılmaz hale gelerek, o kişiyle kurduğumuz ilişkinin temeli olmalarına neden olur. Her iki etken de —bir sesin tınısı ve söylenen şeyin içeriği, görünüş ve

ona getirilen psikolojik yorum, kişinin bulunduğu atmosferin çekiciliği ya da iticiliği ve bütün bunlardan onların manevi rengi hakkında, hatta bazen kültürel düzeyleri hakkında vardığımız içgüdüsel sonuç—, duyu izlenimlerinin bu iki gelişimi de, çok farklı derecelerde ve çok farklı karışımolar oluşturarak, insanlarla kurduğumuz ilişkileri etkiler.

Tek tek duyu organları arasında, tam anlamıyla eşsiz bir sosyolojik kazanımı mümkün kılan organ gözdür: birbirine bakan bireyler arasındaki bağ ve etkileşim. Var olan en dolaysız ve en saf etkileşimdir bu belki de. Sosyolojik bağlar, başka yerlerde kurulduklarında, nesnel bir içeriğe sahip olma ya da nesnel bir biçim üretme eğilimindedirler. Konuşulan ve işitilen sözün bile, gerektiğinde farklı şekilde iletilebilecek nesnel bir anlamı vardır. Ne var ki, insanları birbirine bağlayan şeyin bir gözün diğerine bakması olduğu o son derece canlı etkileşim herhangi bir nesnel yapıda billurlaşmaz; aralarında yarattığı birlik doğrudan doğruya olay ve işlev içinde askıda kalır. Ve bu bağ öyle güçlü ve hassastır ki ancak en kısa hat —gözler arasındaki hat— sayesinde ayakta kalır; bu hattın en ufak bir sapma, en ufak bir yan bakış bu bağın biricikliğini tamamen ortadan kaldırır. Burada arkada hiçbir nesnel iz kalmaz şüphesiz, zaten insanlar arasındaki her tür ilişkide de, doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak, daima böyle olur: İşlevin dolaysızlığı bittiği anda etkileşim ölür. Ama bir başkasına basitçe hakmaya ya da onu gözlemlemeye nazaran, iki kişi arasındaki yeni ve kıyaslanmaz bir ilişkiyi imleyen bir edim olan göz göze bakmak olmasaydı, insanlara arasındaki bütün etkileşim, birbirlerine duydukları her türlü sempati ya da antipati, yakınlık veya uzaklık hesaplanamayacak ölçüde değışirdi.

Başkasına yöneltilen ve karşı tarafça algılanan bakışın başlı başına bir ifade değeri taşıdığı, üstelik bu değeri tam da o kişiye bakma tarzı sayesinde taşıdığı şeklinde özetlenebilecek dikkate değer olgu da bu ilişkinin yakınlığını destekler. Kişi başkasını kendi içine aldığı bakışla kendisini açığa vurur, insan özne nesnesini tanımaya çalışırken yaptığı edimle kendisini nesneye teslim eder. İnsan gözle aynı zamanda vermeden alamaz. Göz karşıdaki kişiye açığa çıkarmayı istediği ruhu sergiler. Açık ki bu sadece bir gözün bir başkasına doğrudan baktığı sırada olduğu için de, bütün insan ilişkileri alanındaki en eksiksiz karşılıklılığa burada ulaşılır.

Utancın neden yere bakıp gözlerimizi ötekenden kaçırmamıza yol açtığı ancak bütün bunlardan yola çıkarak bütününüle anlaşılabilir. Böyle yaparak hiç değilse karşımızdakinin bu utanç verici durumda bizi seyretmekte olduğunu duyularımızla anlamaktan kaçındığımız için değildir bu sadece. Daha derin neden, bakışımı aşağı çevirmemin karşındakini benim hakkımda bir şeyleri anlama imkânından mahrum bırakmasıdır.

Karşımdakinin gözlerine bakmak sadece benim onu tanımama değil, onun da beni tanımasına yardımcı olur; her iki çift gözü birbirine bağlayan hat boyunca, kişinin kendi kişiliği, haletiruhiyesi ve itkileri karşısındakine taşınır. "Devekuşu taktiği"nin bu doğrudan doğruya duyusal ve sosyolojik ilişkide pratik bir faydası vardır: Karşısındakine gerçekten bakmayan kimse aslında kendisini görünmekten bir ölçüde korumuş olur. İnsan karşısındaki için, o kendisini gördüğünde değil, ancak kendisi onu gördüğünde bütünüyle mevcut olur.

Gelgelelim, gözüün sosyolojik önemi esasen, kendini iki kişi arasındaki bakışın ilk nesnesi olarak sunan *yüzün* ifadesine dayalıdır. İnsanlar ilişkilerimizin en pratik yanlarının bile ne ölçüde karşılıklı bilgiye bağlı olduğunu (hem de sadece dışsal şeylerin bilgisi ya da sadece karşımdakinin geçici niyetlerine ve ruh haline dair bilgi değil) çoğunlukla pek fark etmiyorlar. Bir kişinin varlığına, içsel temellerine, doğasının değişmezliğine dair bilinçli olarak ya da içgüdüsel olarak bildiğimiz her şey onunla kurduğumuz kalıcı ilişkilere de geçici ilişkilere de kaçınılmaz olarak kendi rengini katar.

Gelgelelim, bütün bu bilgilerin geometrik mekânı yüzdür; yüz, bir bireyin kendi hayatının önkoşulu olarak beraberinde getirdiği her şeyin simgesidir. Geçmişinden hayatının dibine düşmüş ve bireyde kalıcı özellikler haline gelmiş şeyler onda depolanır. Kişilerin yüzünü böylesi bir önem vererek algıladığımız için, ne kadar pratik amaçlara hizmet ediyor olursa olsun, etkileşime pratik-üstü bir unsur dahil olur: Yüz, bir kişinin eylemlerine bakarak değil, daha baştan görüntüsüne bakarak anlaşıldığı bir durum yaratır. Yüz, bir ifade organı olarak bakıldığında, bütünüyle teorik bir doğaya sahiptir, deyim yerindeyse, El, ayak ya da vücudun bütünü gibi *eylemez*, insanların içsel ya da pratik davranışını asla desteklemez, sadece başkalarına onu *anlatır*.

Göz tarafından dolayımlanan, sosyolojik bakımdan önemli özgül "bilme" biçimi, yüzün bireylerarası görmenin temel nesnesi olması tarafından belirlenir. Bu bilme (*Kennen*) yine de tanımadan (*Erkennen*) farklı bir şeydir. Belli ama çok değişken bir dereceye kadar, birine ilk baktığımızda karşımda kim olduğunu biliriz. Genelde bunun ve taşıdığı temel önemin bilincine varmayız çünkü dikkatimizi hemen bu apaçık temelden o kişi karşısındaki pratik davranışlarımızın ayrıntılarını belirleyen belli özelliklerin ve benzersiz unsurların tanınabilirliğine yöneliriz. Ama bu apaçıklığı bilince çıkmaya zorladığımızda, bir kişi hakkında ona ilk bakışımızdan çıkarak ne kadar çok şey bildiğimizi hayretle görürüz. Bu kavramsal olarak ifade edilebilecek veya analiz edilip bireysel karakteristikleri saptanabilecek bir şey değildir. O kişinin bize aptal mı zeki mi, iyi yürekli mi kötü yürekli mi, huysuz mu tembel mi

geldiğini söyleyemeyiz belki hiç. Terimin yaygın anlamıyla tanınabilir olan bütün bu nitelikler, o kişinin sayısız başka kişiyle paylaştığı *genel* özelliklerdir zira. Ama o kişiyi ilk görüşün bize ilettiği şey bu tür kavramsal ve ifade edilebilir şeylere taşınamaz, onlar içinde eritilemez ama her zaman o kişi hakkında sonradan elde edilecek bilginin anahtarı olarak kalır; kişinin görünüşünün, öncelikle de yüzünün açığa vurduğu bireyselliğini hemen kavramaktır burada söz konusu olan. Bu süreçte sık sık hatalar yaşanması ve sonradan düzeltmeler yapılması ilkesel olarak önemli değildir.

Yüz, bizlere bireysel deneyimlerimizin doğalarımızın değişmez temelinde biriktirdiği her şeyin ve kalıcı içedönüklüğün görsel olarak en eksiksiz sembolizmini sunarak, ana özgü son derece değişken durumlara da kapı açar. Burada insan âleminde ayrı bir yeri olan bir şey çıkar ortaya: Bireyin genel, tekillik-üstü doğasının her zaman anlık bir ruh halinin, tatminin ya da itkiselliğin özel nüanslarıyla temsil ediliyor olması. Ruhlarımızdaki birörnek ve sabit olan şeyler de akışkan ve değişken olan şeyler de, adeta mutlak eşzamanlılık halinde, biri hep diğerinin biçimine bürünmüş olarak görünürlük kazanır. Göz ile kulak arasındaki en uç sosyolojik karşıtlık şuradadır: Kulak bize sadece zamansal form içindeki insanı sunarken, göz sadece kişideki kalıcı unsuru, o kişinin geçmişinin yüz hatlarının formu içinde belirişini sunar, adeta o kişinin ömrünün eşzamanlı olarak önümüzden geçtiğini görürüz.

Kör birinin sosyolojik haletiruhiyesinin sağır birininkinden çok farklı olmasının nedeni budur. Kör kişi için, karşısındaki kişi ancak ar dışıklık içinde, sözlerinin zamansal silsilesi içinde var olur. İnsan yüzlerinde ortaya çıkan halleriyle, bütün temel özelliklerin amansız ve rahatsız edici eşzamanlılığı, bütün geçmiş deneyimlerin izleri kör kişi için ulaşılabilir şeyler değildir; körler arasında sık sık gözlenen huzurlu ve sakin havanın, ortamla barışık olma hissinin nedeni de bu olabilir. Tam da yüzün açığa çıkarabilecekleridir onu kafa karıştırıcı kılan; genelde bir kişide *gördüklerimizi, duyduklarımızla* yorumlarız, tersi çok ender olur. Bu yüzdendir ki duymayan ama gören kişi, genelde görmeyen ama duyan kişiye göre çok daha kafası karışık, çaresiz ve rahatsız olur.

Bu performans farkının sosyolojik bakımdan çok ilginç bir telafisi. bir kişinin söylediklerini geri getirmek mümkün olmadığı halde, aynı kişi kendini göze nispeten istikrarlı bir nesne olarak sunmasına rağmen, duyduklarımızı gördüklerimize nazaran çok daha iyi hatırlayabilmemizdir. Sırf bu nedenle bile, birinin gözüne değil de kulağına yalan söylemek çok daha kolaydır ve insani etkileşimlerin bütün doğasının duyularımızın ve onların nesnelerinin (diğer insanlar da bu tür nesneler haline gelebildikleri ölçüde) bu yapısı tarafından ayakta tutulduğu açıktır.

Duyduğumuz sözler kulağımızdan hemen silinmeseydi —gerçi kulak bunları hafıza formunda alıkoyar—, yüzün kalıcılığı ve anlamı kendini, işitme duyusunun yeniden üretme gücünden yoksun olan görme duyusuna sunmasaydı, bireylerarası hayatımız bütünüyle farklı bir temele dayanıyor olurdu. Bu farklı varlığı hayal etmeye çalışmak boş bir spekülasyon olurdu, ama bunun ilkesel olarak mümkün olması bizi bildiğimiz insan toplumlaşmasının, doğası hiçbir *özel* neden tarafından belirlenmemiş, adeta tartışma götürmez, bütünüyle apaçık bir şey olduğu şeklindeki dogmadan kurtarır.

Tarihsel araştırma bazı önemli toplumsal biçimler konusunda bu dogmayı ortadan kaldırmıştır. Aile yapımızın da ekonomik biçimimizin de, hukukumuzun da âdetlerimizin de, başka yerlerde farklı olan ve dolayısıyla farklı sonuçlara yol açmış koşulların sonuçları olduğunu biliriz. Bu olguların hiçbir şekilde, verili koşullardan doğan özel biçimlenişler olarak kavranamayacak mutlak bir zorunluluk olduğu en sağlam temel üzerinde yükselmediğini biliriz. Gelgelelim, iki kişi arasında cereyan eden genel sosyolojik işlevler konusunda, bu soru gündeme getirilmiş değildir. Sonradan bütün daha yüksek yapıları belirleyen ilksel, dolaysız ilişkiler genelde toplumun doğasının o kadar ayrılmaz birer parçası gibi görünürler ki bunların sadece insanların doğasının bir parçası olduklarını, o yüzden de insanların özel koşullarından çıkan bir açıklama talep ettiklerini görememeye yol açarlar. Ben burada sadece bu türden bir girişimde bulunuyor, duyularımızın hem basit gündelik ilişkiler hem de insanın karmaşık koşulları için gördüğü işlevin yapısında bulunan biçimlendirici faktörleri açığa çıkarmaya çalışıyorum.

Sosyolojik önemini az önce anlattığımız, göz ile kulak arasındaki karşıtlık, gözün kendine biçmiş görüldüğü ikili rolün bir uzantısıdır açıkça. Gerçekliğin bütün anlamı her zaman varlık ve oluş kategorilerine ayrılır ve bu kategoriler bir kişinin başka bir kişiye dair algılayabileceklerini ya da algılamak istediklerini de belirler. Şunları bilmek isteriz: Bu kişi varlığına göre nedir, doğasının kalıcı tözü nedir? Şu anda nasıldır, ne ister, ne düşünmekte ve söylemektedir?

Duyular arasındaki işbölümünü büyük ölçüde bu belirler. Görünüşünde çok sayıda değişiklik olabilme ihtimalini bir yana bıraktığımızda, bir kişide gördüklerimiz onun kalıcı birer parçasıdır: jeolojik katmanlardan alınan bir kesitte olduğu gibi, ömürlerinin tarihi ve bu tarihin doğanın zamanaşırı çeyizi olarak neye dayalı olduğu yüzünden belli olur. Yüz ifadesindeki çeşitlenmeler kulaklarımızla algıladığımız farklılaşmaların çeşitliliğine yaklaşamaz. Duyduğumuz, kişinin geçici karakteri, doğasının akışınıdır. Bir kişinin o anki haletiruhiyesini yüz ifadelerinden, değişmeyen yönlerini de sözlerinden çıkarma işini ancak çeşitli

ikincil bilgiler ve çıkarımlar sayesinde yapabiliriz. Dolaysız duyu izlenimleriyle algılanan doğanın diğer bütün parçalarında, kalıcı olan ve akmakta olan insanlar arasında olduğundan çok daha tek yanlı olarak bölüştürülür. Kalıcı taş ile akan nehir bu tek yanlılığın iki ayrı kutuptaki simgeleridir. Duyularımız için sadece insan daima aynı zamanda hem kalıcı bir şey hem de akmakta olan bir şeydir; insanda her ikisi de belli bir düzeye kadar gelişmiştir. her biri kendini öbürüyle ölçer, onda ifade eder. Bu ikilik göz-kulak ikiliğiyle etkileşim halindedir: Zira ikisi de kendilerini her iki kategorinin algılarına bütünüyle kapamasalar da, genelde birbirlerini tamamlayacak, insanın kalıcı ve plastik doğasını gözle, daha hassas tınılara sahip sözlerin doğasını da kulakla saptayacak şekilde inşa edilmişlerdir.

Sosyolojik açıdan bakıldığında, bakmanın bir gözle başka bir göz arasında ürettiği karşılıklılığın olmayışı da kulağı gözden ayırır. Göz, doğası gereği, aynı anda vermeksizin alamaz, oysa kulak tam manasıyla egoist bir organdır, sadece alır, vermez; zaten dış formasyonu da neredeyse bunu simgeler gibidir, insanın görüntüsünün biraz pasif bir ilavesi gibi görünür ve insan kafasının en hareketsiz organıdır. Bu egoizmin bedelini gözün tersine kendini kapatamayarak öder: Sadece aldığı için, etrafına yaklaşan her şeyi almaya mahkûmdur ki bunun belli sosyolojik sonuçları olduğunu göreceğiz. Kulak içsel olarak aynı olan o alma ve verme edimini ancak ağızla ve dille birlikte üretebilir — ama bunu da ancak sırayla yapabilir, zira insan dinlerken doğru dürüst konuşmadığı gibi, konuşurken de doğru dürüst dinleyemez, oysa göz o "bakış" mucizesi sayesinde karşılıklılığı kaynaştırır.

Öte yandan, kulağın formel egoizmine, özel mülk mahiyetindeki nesnelerle kurduğu kendine özgü ilişki karşılık gelir. İnsan genelde sadece "görülür" olana sahip olabilir, oysa duyulur olan ortaya çıktığı anda çoktan mazi olur ve bir "mülk" sunmaz. Bunun tuhaf bir istisnası on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda, soylu aileler sadece kendileri için yazılan ve yayımlanmasına izin verilmeyen müzik parçalarına sahip olmaya çalıştıklarında ortaya çıktı. Bach'ın birkaç konçertosu bir prensin verdiği bu tür bir sipariş sonucunda üretilmiştir. Başka kimselerin dinleyemediği müzik parçalarına sahip olmak bir hanenin soyluluğunun parçası olarak görülüyordu. Bunun bize sapıkça gelen bir yanı var, çünkü duyma doğası gereği bireyaşırı bir şeydir; bir odada olan şeyler orada bulunan herkes tarafından duyulmalıdır; bir kişinin duyuyor olması diğerlerini duyma imkânından yoksun bırakmaz. Aslında sadece bir kişiye hitap etme kastıyla sarf edilmiş olsa da söylenen bir şeyin herkesi ele geçirdiği üzerinde yapılan o özel, eşsiz zihinsel vurgunun kökeni de budur. Birinin başka birine söylediklerini sayısız insan duyabilir, orada

olmaları yeterlidir. Bazı konuşmaların içeriğinin bu formel duyusal imkân özellikle dışlıyor olması, bu türden her iletişime benzersiz bir sosyolojik tını kazandırır.

Sadece gözlerle iletilmesi *mümkün* olan hiçbir sır yoktur diyebiliriz. Ne var ki kulak yoluyla iletim içinde bir çelişki barındırır. Diğer herkesi bütünüyle dışlayan bir içeriğe, içsel olarak ve duyusal olarak sınırsız sayıda katılımcıya yönelik bir biçim kazandırır. Sözel olarak iletilen sırrın, birçok gözün önünde cereyan eden iki kişi arasındaki konuşmanın tuhaf bir biçimde belirginlik kazanan yönü, fiziksel olarak sayısız dinleyicisi olma imkânını içeren konuşulan sözün duyusal karakterini açıkça inkâr etmesidir. Normal şartlarda, ayrı ortamdaki bütün insanların ya da çoğunun bir ve aynı yüz ifadesine sahip olması asla mümkün değilken, olağanüstü çok sayıda insan aynı işitsel izlenime sahip olabilir. Müze ziyaretçileriyle konser dinleyicilerini karşılaştıralım: İşitsel bir izlenimin bir insan kalabalığına kendini aynı şekilde ve eşit olarak iletebilme yeteneği (hiçbir şekilde sadece dışsal veya nicel bir şey sayılamayacak, en derindeki doğasıyla bağlantılı bir yetenektir bu), konser izleyicilerini sosyolojik olarak, müze ziyaretçilerinde mümkün olabilecek olandan çok daha sıkı bir birlik ve ruh hali ortaklığı içine sokar.

İstisnai olarak bile olsa gözün de çok sayıda insan için böyle bir izlenim özdeşliği yarattığı durumlarda, sosyolojik etkinin ortaklaşması yaşanır yine. Bütün insanların aynı anda gökyüzünü ve güneşi görebiliyor olmaları, her dinin ima ettiği birliğin temel unsurlarından biridir, bana kalırsa. Zira her din kökeni ya da biçimi itibarıyla bir şekilde gökyüzüne veya güneşe döner ve bu her şeyi kuşatan, dünyaya hükmeden varlıklarla bir tür ilişki kurar. Göz gibi pratik hayatta son derece dışlayıcı olabilen, hatta herkesin aynı anda gördüğü şeyi bakış açısı çeşitliliği sayesinde bir şekilde değiştirebilen bir duyunun bile kesinlikle dışlayıcı olmayan ve kendini herkese aynı şekilde sunan bir içeriği —gökyüzü, güneş, yıldızlar— vardır gerçekten de. Bu da bir yandan her dinin içinde barındırdığı insan öznesine özgü darlık ve tikelliği aşma potansiyelini yaratmakta, diğer yandan yine her dinin içinde barındırdığı inananların birliği unsurunu desteklemeye yardımcı olmaktadır muhtemelen.

Göz ile kulağın nesneleriyle kurdukları ve şu âna kadar sosyolojik olarak vurgulanmış olan çeşitli ilişkiler, aralarındaki bağlar bu iki duyudan birine ya da ötekine dayanan bireyler arasında çok farklı ilişkilere yol açar. Bir fabrikadaki işçiler, bir amfideki öğrenciler, bir taburdaki askerler kendilerini bir şekilde bir birlik gibi hissederler. Bu birlikleri doğaüstü etkenlerden kaynaklanıyor olsa bile, birliğin karakteri yine de kısmen temel duyusunun göz olması tarafından, bireylerin ortaklaşması süreçleri içinde birbirlerini görüyor ama konuşamıyor olmaları tara-

findan belirlenir. Bu durumda, birlik bilincinin, işin içine konuşmaya dayalı iletişim de karışmış olsa sahip olacağından çok daha soyut bir karakteri olacaktır. Göz, kişinin dış görünüşünden belli olan bireysel veçhesinin yanı sıra, bütün insanlarda *benzer* olan yanları da kulaktan çok daha fazla açığa çıkarır. Kulak bireylerin farklı farklı ruh hallerinin zenginliğini, düşünce ve itkilerin akışını ve anlık dışsal ifadesini, öznel hayatla nesnel hayat arasındaki bütün kutuplaşmışlığı iletir. Sadece gördüğümüz insanlara dair genel bir görüş oluşturmamız, onların her biriyle konuşmuş olsaydık olabileceğinden kıyaslanmayacak ölçüde kolaydır. Görmenin genel kusurluluğu da bu farkın lehinedir. Arkadaşlarının gözlerinin rengini bile kendinden bütünüyle emin olarak söyleyebilen ya da sevdiklerinin ağız biçimini görsel olarak hayallerinde canlandırabilen çok az insan vardır. Aslında bunları asla görmemişlerdir; birinin başkalarıyla ortak olan yanlarını, bu genel yanları *duyabileceğimizden* çok daha fazla *görürüz*.

Nitekim duyu teknikleri işbaşında olduğu sürece, çok soyut ve hiçbir özgüllüğü olmayan toplumsal yapılar üretmeye en müsait durum konuşma yakınlığının olmadığı görsel yakınlıktır. Yukarıda işaret edilenlere göre, bu durum modern "işçi" kavramının ortaya çıkmasını büyük ölçüde beslemiştir. İster top tüfek yapıyor olsunlar ister oyuncak, bütün ücretli emekçilerde ortak olan şeyi kuşatan bu muazzam güçlü kavram, önceki yüzyıllarda ortaya çıkamazdı, zira o zamanların loncaları genellikle birbirlerine çok daha yakın, birbirleriyle çok daha samimiydiler: esasen kişisel ve sözlü iletişime dayalıydılar ama fabrika işliğinden ve kitlesel toplantı imkânından yoksundular. Hepsinde ortak olan her şeyin yüksek oranda soyutlanması (kulağın bize iletmediği bütün o bireysel, somut ve değişken malzeme bu soyutlamanın artmasını engeller çoğunlukla) ancak o tür işlik ve toplantılarda, kişinin dediklerini duymadan çok sayıda insan gördüğü yerlerde ortaya çıkabildi.

Görme ve duymanın sosyolojik önemine kıyasla, diğer duyular tali önemde kalır, ama koku örneğinde, yarattığı izlenimlerin kendine özgü muğlaklığı ve az gelişmişliği bizi hatalı olarak tersini düşünmeye sevk etse de bu önem yine de o kadar da az değildir. Şüphesiz her insan kendisini kuşatan hava tabakasına kendine ait bir koku bırakır ve duyu izlenimlerinin daha önce bahsedilen iki yönde gelişimi —ondan hoşlanma ya da hoşlanmama olarak özne yönündeki ve onu tanıyıp bilme olarak nesne yönündeki gelişimi— arasında birincinin ikinci üzerinde açık ara hüküm sürmesine neden olması, sonuç olarak ortaya çıkan koku izlenimi açısından temel önemdedir. Koku alma, görme ve duymanın tersine, kendi başına bir nesne oluşturmaz, deyim yerindeyse insan öznesinde tutsak kalır; koku konusunda ince ayrımlar yapmayı sağlayacak

bağımsız, nesnel niteleme gücü olan ifadeler olmayışı da bunu simgeler. Bir şey için "buruk bir kokusu var" dediğimizde, bu sadece tadı buruk olan bir şeyin koktuğu gibi koktuğu anlamına gelir.

Koku alma duyusunun edindiği izlenimler sözcüklerle tasvir edilmeye, daha önce ele aldığımız iki duyudan çok farklı bir oranda direnirler; soyutlama düzeyine yansıtılamazlar. Düşünce ve irade, insanların etrafını kuşatan koku alanından kaynaklanan ve sözgelimi ayrı bölgede yaşayan iki ırk arasındaki sosyolojik ilişki için genellikle önemli sonuçlar doğuran içgüdüsel antipati ve sempatiye çok daha az direnebilmektedir. Bir zencinin Kuzey Amerika'nın yüksek sosyal çevrelerine kabul edilebilmesi zencilerin bedenlerinin kokusu yüzünden söz konusu değildir, Germen halkları ile Yahudilerin birbirlerini genellikle muğlak biçimde de olsa itici bulmaları aynı nedene atfedilir. Günümüzde toplumsal gelişme adına canla başla savunulan fikir, yani eğitilmiş insanlarla işçiler arasında kişisel temas kurulması fikri ve yine eğitilmiş sınıflar tarafından ahlaki bir ideal olarak savunulan "birbirlerinin nasıl yaşadığından haberi olmayan" iki dünyanın birbirine yaklaşması gerektiği fikri, sırf koku izlenimlerini aşmak mümkün olmadığı için başarısız olmaktadır. Ahlaki ve toplumsal çıkarlar gereği kendilerinden bu talep edilecek olsaydı, yüksek tabakalara mensup birçok kişi kişisel rahatlarından dikkate değer ödünler verir, birçok imtiyaz ve keyiften mülksüzler adına vazgeçerdi kesinlikle; bunun hâlâ olmaması kesinlikle buna uygun formun henüz bulunamamış olmasındandır. Ama insanların bu tür fedakârlık ve feragatlerde bulunma ihtimalleri, "alinterinin" kokusunun yapıştığı kişilerle fiziksel temas kurma ihtimallerinden bin kat daha fazladır. Toplumsal sorun sadece etik bir sorun değildir, bir koku sorunudur da.

Kültür inceldikçe bütün duyuların algısal kesinliğinin azaldığı ama hoşlanma ve hoşlanmama üzerindeki vurgunun arttığı bir gerçektir; toplumsal kültür için taşıdığı önem henüz yeterince değerlendirilmemiş bir gerçek. Hatta ben şahsen bu yöndeki duyarlılığın artmasının genelde beraberinde sevinç ve cazibeden çok ıstırap ve iticilik hisleri getirdiğine inanıyorum. Sayısız şey şoka uğrattıyor modern insanı, daha az ayırtmış, daha kaba duygu tarzlarının bu tür hiçbir tepki göstermeksizin tahammül edeceği sayısız şey modern insanın duyularına tahammül edilmez geliyor. Bu da modern insanların bireyselleştirici eğilimleriyle ve daha fazla kişiselleşme imkânı ve seçme özgürlüğüne sahip olmalarıyla ilgili olsa gerek. Modern insan, bazen doğrudan doğruya duysal bazen de estetik tepki verme tarzı yüzünden, kimsenin insana kişisel zevklerini ya da hassasiyetlerini sormadığı geleneksel birliklere ya da yakın, bağlayıcı ilişkilere hemen giremez. Bu da yalıtılmışlığın artma-

sını ve kişisel alanın sınırlarının daha keskin biçimde çizilmesini beraberinde getirir. Bu gelişme belki de en çok koku alma duyusunda görülür; günümüzde hijyen ve temizliği artırmak için verilen çabalar bunun sonucu olduğu kadar nedenidir de.

Kültürdeki artışla birlikte, duyuların uzak mesafeli etkileri genelde zayıflarken, yerel etkileri güçlenir; sadece görme yeteneğimiz değil bütün duyu yeteneklerimiz köreldi genelde; ama bu tür kısa mesafelerde çok daha hassaslaştık. Koku alma duyusu zaten en baştan beri görme ve duymaya oranla kısa mesafelere daha fazla uyumludur; artık onunla nesnel olarak ilkel halklar kadar çok şey algılayamıyor olsak da verdiği izlenimlere artık çok daha hassas tepkiler veriyoruz. Bu da daha önce bahsedilen genel eğilimin bir parçası, ama onun için diğer duyulardan daha fazla geçerli; bilhassa hassas bir burna sahip olan birinin *bu* incelişmiş yeteneği sayesinde keyiften çok hoşnutsuzluk yaşayacağı kesindir.

Ayrıca duyuların incelmesine borçlu olduğumuz yalıtıcı iticilik hissi daha da artıran şöyle bir şey daha var. Bir şeyi kokladığımızda, bu koku yayan nesneyi ya da verdiği izlenimi içimizin derinlerine, varlığımızın merkezine çekeriz: Ö hayati nefes alma işlemi sayesinde o nesneyi herhangi başka bir duyunun yapabileceğinden —tabii yemediğimizi varsayıyoruz— çok daha yakından asimile ederiz adeta. Bir kişinin vücut kokusunu koklamak bütün algıların en mahremidir; bu koku gaz halinde duysal iç varlığımızın derinliklerine nüfuz eder, deyim yerindeyse. Bunun da, genelde koku izlenimlerine karşı hassasiyetin artmasıyla birlikte, modern bireyin sosyolojik ihtiyatlılığının duysal temellerinden birini yaratan bir seçme ve mesafe koyma işlemine yol açması gerektiği açıktır. Nietzsche gibi fanatiklik derecesinde dışlayıcı bir bireyselliğe sahip birinin, nefret ettiği insan tipleri konusunda sık sık "iyi kokmuyorlar" demesi bunun tipik bir örneğidir.

Diğer duyular insanlar arasında bin tane köprü kuruyor, neden oldukları iticilik hissini her zaman çekicilik hissiyle uzlaştırmayı başarıyor, sahip oldukları olumlu ve olumsuz duygusal değerlerin iç içe geçmişliği insanlar arasındaki genel somut ilişkilere kendine özgü rengini katıyorsa, koku alma duyusunu bunların tersine ayırıcı duyu olarak niteleyebiliriz. Sadece çekicilikten çok iticilik hisleri ilettiği için değil, sadece aldığı kararların diğer duyuların ve zihinsel yetilerin kararlarıyla üstesinden gelmesi çok güç radikal ve temyiz edilemez bir niteliği olduğu için de değil; birçok insanın bir mecliste toplanması ona bu tür durumların, en azından belli koşullarda, başka duylara sunabileceği cazibeleri asla ve kat'a sunmadığı için de ayırıcıdır koku alma duyusu. Hatta genelde koku alma duyusunun yaşayabileceği şoklar, kokuyu aldığımız insan kitlesinin büyüklüğüyle doğru orantılıdır. Daha önce de be-

İrttiğimiz gibi, sırf bu duyunun incelmesi yüzünden bile kültürel incelmışlik, en azından serin ülkelerde, bireyselleştirici yalıtımı artırır; bu tür meclisleri esasen açık havada, yani kokuyla ilgili bu tür münasebet-sizlikler yaşamadan toplama fırsatlarının olması, güney ülkelerindeki toplumsal etkileşim tarzlarını kesinlikle etkilemiştir.

Araştırmamı bu noktada kesiyorum ama taşıdığı parçalı niteliğin gayet iyi farkındayım. Yine de belki böylece bilginin insanlar arasındaki somut, yaşayan toplumlaşma koşullarıyla buluşacağı tabakaya bir noktadan ulaşma imkânı yaratmışımdır umundayım. Şayet toplum denen ağı üretken, biçimlendirici güçlerine bakarak anlamak istiyorsak —ki sosyoloji şimdiye kadar büyük ölçüde, sadece söz konusu ağı en üst tabakasının nihai, tamamlanmış modelini tasvir etmekle yetinmiştir— artık iki kişi arasında dokunan hassas, görünmez iplikleri dikkate değmez diye bir kenara atamayız.

Grubun Genişlemesi ve Bireyselliğin Gelişimi

1908

BU KİTAPTAKİ ARAŞTIRMALARIN şimdiye kadar bölümler halinde etrafında sürdürüldüğü temaların her biri, genel sosyoloji alanından alınmış birer kavramdı.¹ Bu kavramların sunulduğu tarihsel konfigürasyonlarda ve konfigürasyon tiplerinde kayda değer bir çeşitlilikle, sık sık da karşıtlıklarla karşılaştık. Malzemeler pratik düzenleme ihtiyacıyla bir araya getirilirken, ele alınan fenomenlerin ve bunlar üzerindeki düşüncelerin söz konusu kavramla ilgili olması dışında başka bir içsel gerekçeyle başvurulmadı. Bu bölümlerin her birindeki içerik, kanıtları aşama aşama sunulan merkezi bir argüman olarak değil, sadece bir kavram başlığı altına yerleştirilen argümanların bir derlemesi olarak sunulabilirdi.

Burada yapılacak araştırma ise farklı bir türden. Çok sayıda değişikliktir maruz kalarak, farklı ambalajlar ve karışımlar içinde ortaya çıksa bile belli bir ilişki örüntüsünün, *tek* bir örüntünün gösterilmesine adanmış bir araştırma bu. Bu bölümün altbölümlerinin ortak yanı bir kavram değil, bir önerme. Bu bölümde, içerikleri biçim tarafından belli bir yönde kısıtlanmayan fenomenlerdeki soyutlanmış tek bir biçimin peşine düşülüyor; birlik kurma biçimleri arasındaki belli bir bağıntı, etkileşimsel olarak belirlenmiş bir gelişme örüntüsü sunuluyor.

Grubun Genişlemesi ve Toplumsal Bağların Dönüşümü

Bir yanda kişiliğin bireyselleşmesi, öte yanda kişiliği toplumsal çevresine bağlayan etkiler, çıkarlar ve ilişkiler, birbirine bağımlı bir gelişme örüntüsü gösterir ve bu örüntü çok farklı tarihsel ve kurumsal ortamlar-

1. Bu yazının bir kısmı *Soziale Differenzierung* adlı kitabımın 3. Bölümü'nden alınmıştır.

da tipik bir biçim olarak ortaya çıkar. *Bireyi kuşatan çevre ne derece genişlerse genelde varlık ve eylemdeki bireysellik de o derece artar.*

Grup farklı farklı yollardan genişleyip şimdi altını çizdiğim bağıntıya yol açabilir; ben ilk olarak birbirinden yalıtılmış çevrelerin nasıl aşağı yukarı aynı hale geldiği üzerinde duracağım. Hem karakteristik özellikleri hem de zıt ortak inanç sistemlerine sahip olmaları bakımından birbirlerinden keskin biçimde ayrılan iki toplumsal grup, M ve N, hayal edelim; hayale devam edip bu grupların her biri homojen ve birbirine sıkı sıkıya bağlı unsurlardan oluşuyor, diyelim. Bu durumda, nicel genişleme toplumsal farklılaşmada bir artış yaratacaktır. Gittikçe daha fazla insanın gittikçe daha özelleşen araçlar kullanarak geçim rekabetine girmesi zorunluluğu, içsel temayüller, dışsal kaynaklar ve bunların gerçekleştirilme biçimleri arasında bir zamanlar asgari seviyede olan farkları belirginleştirecektir. Rekabet bireyin özelliğini katılımcıların sayısıyla doğru orantılı olarak geliştirecektir.

M ve N'deki ortaya çıkış noktaları ne kadar farklı olursa olsun, bu süreç iki grup arasında tedricen artan bir benzerlik yaratacaktır kaçınılmaz olarak. Ne de olsa, üzerinde bir grubun kurulabileceği temel insan oluşumlarının sayısı nispeten sınırlıdır ve bu sayı ancak yavaş yavaş artabilir. Bir grupta bu oluşumlardan ne kadar çok mevcutsa —yani sırasıyla M ile N'deki kurucu unsurlar birbirine ne kadar benzemiyorsa— bir grupta öbüründe de eşdeğeri bulunan yapıların sayısının gittikçe artma ihtimali de o kadar büyüktür. Her bir grup kompleksinde şimdiye kadar yaygın norm işlevi görmüş olan normdan her yönde yaşanan sapmalar, zorunlu olarak, iki kompleksin parçaları arasında bir benzeşmeye —ilk olarak da nitel ya da ideal bir eşdeğerliliğe— yol açacaktır.

Bu benzeşme, başka bir neden olmasaydı da, çok ayrılmış görünen gruplarda bile toplumsal farklılaşma biçimleri özdeş ya da hemen hemen aynı olduğu için ortaya çıkacaktır. Bunu derken, basit rekabetin ilişkisel örüntüsü, zayıf olan çoğunluğun güçlü olan tek kişiye karşı kurdukları ittifak, yalnız bireylerin tamahkârlığı, bireyler arasındaki ilişkilerin bir kere başladıktan sonra gittikçe istikrar kazanması, bireyler arasında, aralarındaki nitel farklılaşma yüzünden ortaya çıkan çekim ya da iticilik gibi biçimler var aklımda.

Bu süreç, ortak temel çıkarılara dayalı bütün bağlardan ayrı olarak, bu şekilde birbirine benzer hale gelmiş her iki —ya da daha fazla— grubun unsurları arasında fiili ilişkiler kurulmasına yol açar çoğunlukla. Bu mesela aristokratların birbirlerine gösterdikleri uluslararası sempa-tide görülür. Bu dayanışma hisleri, işin içindeki bireylerin hislerinin özgül karakterinden şaşırtıcı ölçüde bağımsızdır, halbuki başka durumlar-da bu hisler karşındaki insanı cazip mi yoksa itici mi bulacağını belirle-

me konusunda tayin edici önem taşırlar. Keza, başlangıçta birbirlerinden bağımsız olan gruplar içindeki uzmanlaşma yoluyla, toplumsal spektrumun öbür ucunda da dayanışma gelişir; mesela, sosyal demokratların enternasyonalizminde ve ilk kalfa sendikalarında yaygın olan hislerde olduğu gibi.

Toplumsal farklılaşma süreci yüksek ile alçak arasında bir ayrıma yol açtıktan sonra, sırf biçimsel olarak belli bir toplumsal mevkiî işgal ediyor olmak bile, en farklı grupların benzer karakterlerdeki üyeleri arasında bir dayanışma hissi ve sıklıkla da fiili ilişkiler yaratır. Toplumsal grupların bu şekilde farklılaşmasına eşlik eden bir ihtiyaç ve eğilim çıkar ortaya: grubun başlangıçtaki mekânsal, ekonomik ve zihinsel sınırlarının ötesine geçme ve grup unsurlarının bireyselleşmelerindeki ve buna bağlı olarak birbirlerini itici bulmaya başlamalarındaki artışla bağlantılı olarak da, tek grubun özgün merkezci kuvvetlerini diğer gruplarla köprüler kuran bir merkezkaç eğilimle tamamlama ihtiyacı ve eğilimi.

Örneğin loncalar bir zamanlar katı bir eşitlik ruhuyla yönetiliyordu. Bir yandan, bireyin üretimi diğer lonca mensuplarının ulaştıkları nitelik ve nicelik düzeyiyle sınırlıydı; diğer yandan, loncanın satış ve mübadele normları bireyi diğer üyelerin gerisinde kalmaktan koruyordu. Uzun vadede, bu farklılaşmama durumunu muhafaza etmek imkânsızdı. Şu ya da bu şekilde zenginleşmiş olan bir usta, yalnızca kendi ürünlerini satmasını, sadece tek bir satış yeri olmasını, çok sınırlı sayıda çırak dışında çırak çalıştırmamasını vs. şart koşan düzenlemelere artık daha fazla uymak istemiyordu.

Durumu iyi olan ustalar —kısmen yoğun mücadeleler de vererek— bu kısıtlamalara uymama hakkını bir kere kazandıktan sonra, belli bir ikilik ortaya çıkmaya başladı. Bir zamanlar homojen olan lonca mensupları kitlesi zenginler ve yoksullar, kapitalistler ve emekçiler şeklinde ayrılmaya ve bu ayrışmanın tayin ediciliği de gittikçe artmaya başladı. Eşitlik ilkesi bir kere, bir üyenin başka bir üyeyi kendi adına çalıştırabileceği, satış yapacağı pazarı kendi kişisel yetenek ve enerjisine, piyasa bilgisine ve kendi kazanç değerlendirmesine dayanarak kendisinin seçebileceği ölçüde kırıldıktan sonra, bu kişisel özniteliklerin, bir kere açığa çıkma fırsatı bulur bulmaz gelişmeyi sürdürmesi, bunun da loncadaki dayanışma içinde gittikçe artan bir uzmanlaşmaya ve bireyselleşmeye, en sonunda da bu dayanışmanın tamamen ortadan kalkmasına yol açması kaçınılmazdı. Ne var ki yapısal değişikliği mümkün kılan şey, satış bölgelerinin sınırlarının eskisinden çok ötelere genişlemesiydi. Daha önceleri, üretici ve tüccar tek bir kişide birleşmişti; bunlar birbirlerinden ayrıldıktan sonra, tüccar daha önce eşi görülmedik bir hareket özgürlüğü kazandı ve daha önce kurulamayan ticari ilişkiler kurulabildi.

Bireysel özgürlük ve ticari girişimin genişlemesi birbirine bağımlıdır. Nitekim, on dokuzuncu yüzyıl başlarında lonca kısıtlamaları ile büyük fabrikavari atölyelerin yan yana var olduğu Almanya örneğinde, fabrikalara, daha küçük ve daha mütevazı girişimlerin oluşturduğu çevrelerde kolektif olarak kısıtlanacak ya da kısıtlanabilecek üretim ve ticaret özgürlükleri tanımanın daima zorunlu olduğu görüldü. Böylece, dar, homojen lonca çevrelerinden uzaklaşılması bu çevrelerin iki ayrı yoldan dağılmasına yol açtı: biri bireyleştirici farklılaşmanın, diğeri de çok uzak mesafelerden bile bağlar kurmayı sağlayan genişlemenin önünü açan iki yol. Bu sebeptendir ki, İngiliz lonca mensuplarının tüccarlar ve fiilen işçi olarak çalışanlar şeklinde ayrışması, en çarpıcı biçimde, dericiler ve tekstilciler gibi, dış ülkelerden gelen talepleri karşılamak üzere mal üretenlerde görüldü.

Sadece emeğin içeriği bakımından değil sosyolojik boyutu bakımından da grubun genişlemesiyle kurulan bu bağıntı bünyesi gereği parçalayıcıdır. Küçük, ilkel grup kendi kendine yeterli olduğu sürece, belli bir teknik işbölümü şart olsa bile, grubun her üyesinin grubun kendisi uğruna çalışması açısından yaygın bir eşitlik söz konusudur; her kazanım sosyolojik olarak merkezcildir. Gelgelelim, grubun sınırları yıkılıp da belli ürünler için başka bir grupla ticarete girdiği anda, ihracat amaçlı üretim yapanlarla iç tüketim için üretim yapanlar arasında içsel bir ayrışma —birbirine taban tabana zıt iki içsel varlık tarzı— gelişir.

Serflerin özgürleşmesinin tarihi, sözgelimi Prusya'da olduğu gibi, bu bakımdan benzer bir süreç sergiler. Serfleştirilmiş köylü, Prusya'da 1810'lara kadarki haliyle, hem derebeyi hem de toprak karşısında tuhaf bir ara konumda buluyordu kendini. Toprak derebeyine aitti elbette, ama köylünün onun üzerinde hiçbir hakkı olmayacağı bir şekilde değil. Keza, köylü şüphesiz derebeyinin tarlalarını onun adına işlemekle mükellefti, ama yakından bakılınca kendisine tahsis edilen toprağı kendisi de yararlanacak şekilde işliyordu. Serfliğin kaldırılmasıyla birlikte, köylünün eskiden sınırlı bir anlamda da olsa sahibi olduğu toprak parçaları gerçek, serbest mülk haline getirildi. Derebeyi artık ücretli işçiler arayacaktı, bunları da çoğunlukla satın almış olduğu küçük toprak parçalarının eski sahipleri arasından devşirdi. Böylece, köylü eskiden kendi içinde hem mülk sahibi hem de başka birinin yararına çalışan emekçi niteliklerini barındırırken, serfliğin kaldırılmasının ardından bu nitelikler birbirinden keskin bir biçimde ayrıştı: Bir taraf katıksız mülk sahibi, öbür taraf da katıksız emekçi haline geldi.

Bu durumun kişinin özgürce hareket etmesine ve mekânsal anlamda daha uzak ilişkiler içine girmesine yol açtığı açıktır. Söz konusu olan sadece toprağa olan dışsal bağın ortadan kaldırılması değil, emekçi

artık önce bir yerde, sonra da başka bir yerde iş alan biri durumundaydı. Öte yandan, mülkün devredilebilir hale gelmesi de giriyordu işin içine, zira bu devir, satışı ve dolayısıyla ticari ilişkileri, başka yerlere yerleşmeyi vs. de mümkün kılıyordu.

Demek ki bu altbölümün başında dile getirilen gözlemin şöyle bir gerekçesi var: Farklılaşma ve bireyselleşme bireyin kendisine en yakın olanlarla bağıını çözerek onun yerine ona en uzakta olanlarla kurulan — hem gerçek hem de ideal— yeni bir bağ örerler...*

Uzun yıllar Hindistan'da yaşamış bir İngiliz bana kastların mevcut olduğu yerlerde bir Avrupalının yerlilere yaklaşmasının imkânsız olduğunu, ama kast ayrımlarının yaygın olmadığı yerlerde bunun çok kolay olduğunu söylemişti. Kastın —yabancıları dışlama konusunda olduğu kadar katı bir iç tekbiçimlilik tarafından muhafaza edilen— yalıtılmışlığı, yabancı ırklar arasındaki ilişkileri mümkün kılan, daha evrensel bir insanlık diyebileceğimiz şeyin gelişmesini kettiyormuş gibi görünüyor.

Şu da yukarıda anlattıklarımın tutarlıdır: Medeni bir halkın geniş eğitimsiz kitleleri içsel olarak daha homojendirler ve ikinci bir halkın kitlelerinden (söz konusu halkların eğitilmiş tabakalarının kendi içlerinde ve birbirleri arasında olduğundan) daha belirgin karakteristiklerle ayrılırlar. Bu sentez-antitez örüntüsünün aynısı kültürlerin kendi içlerinde de tekrarlanır. Eski Alman korporatif sistemi loncaları birbirinden katı bir biçimde ayrı tutabilmek amacıyla lonca *üyelerini* sıkı sıkıya bağlamaya çalışıyordu. Modern birlik, gönüllü topluluk ise üyelerini ancak net olarak tanımlanmış örgütlenme amacının gerektirdiği ölçüde kısıtlar ve onlara ancak o ölçüde tekbiçimlilik dayatır. Diğer bütün meselelerde üyelerine tam bir özgürlük tanır ve kişiliklerinin her türlü bireysel ve heterojen yanına hoşgörüyle bakar. Ama bütün bunlara rağmen, modern birlik/topluluk iç içe geçmiş bir işbölümü, adalet eşitliği ile para ekonomisinin ürünü olan tesviye ve ulusal ekonomi içindeki çıkar dayanışması sayesinde her şeyi kapsayan bir örgütler birliği oluşturmaya meyleder.

Bu örnekler, bu araştırma boyunca her yerde bulunacak bir ilişkiyi ima ederler. Daha dar bir çevredeki unsurların bireyselleşmemişliği ve daha geniş bir çevre içinde farklılaşmaları, yan yana var olan gruplar ve grup unsurları arasında eşzamanlı olarak bulunan fenomenlerdir ve tek bir grup içinden geçerek geliştiği ardışık aşamalarda da artzamanlı olarak ortaya çıkarlar.

* İngilizcede bu yazıyı aldığımız kitabı yayıma hazırlayan Donald N. Levine şöyle bir not düşmüş buraya: "Simmel burada kónudan kısa süreliğine saparak bitkiler ve hayvanlar arasındaki benzerlikler hakkında fikir yürütüyor."

Kişisel ve Kolektif Bireysellik Arasındaki İlişki

Bu temel fikir genelleştirilerek şöyle bir önerme ileri sürülebilir: Diğer her şey eşit olduğu takdirde, her kişide bireysel ve toplumsal faktörler arasında, adeta değişmez (sadece biçimini değiştiren) bir orantı vardır. Kendimizi bağladığımız çevre ne kadar darsa, o kadar az bireysellik özgürlüğüne sahip oluruz; ne var ki bu daha dar çevrenin kendisi de bireysel bir şeydir ve tam da küçük olduğu için kendini diğer bütün çevrelerden keskin bir şekilde koparır. Buna karşılık, aktif olduğumuz ve çıkarlarımızın hüküm sürdüğü çevre genişlerse, onda bireyselliğimizin gelişmesi için daha çok yer olacaktır; ama *bu bütünüün parçaları olarak*, benzersizliğimiz daha azdır: Toplumsal bir grup olarak bu daha büyük bütünüün bireyselliği daha azdır. Nitekim, bireysel farkların tesviyesi sadece kolektivitenin nispi küçüklüğünün ve darlığının değil, aynı zamanda —daha doğrusu öncelikle— kendi bireyci renginin de sonucudur.

Çok kısa ve öz bir şemayla ifade edecek olursak, ayırıcı bir toplumsal çevrenin unsurları farklılaşmamışken, ayırıcı olmayan bir çevrenin unsurları farklılaşmıştır. Sosyolojik bir "doğa kanunu" değildir bu elbette; düzenli olarak birlikte ortaya çıkan olay dizilerinin düzenli sonuçlarını kavramsallaştırmaya çalışan fenomenolojik bir formül denebilir daha çok. Fenomenlerin herhangi bir nedenini belirtmez; onun yerine, altta yatan genel yapısı, her bir bireysel durumda çok farklı nedenlerin (ama bileşik sonucu daima benzer oluşturuca enerjileri açığa çıkarmak olan nedenlerin) sonucu olarak temsil edilen tek bir fenomeni belirtir.

Formülün Dinî ve Siyasi Ortamlardaki Örnekleri

Bu ilişkinin ilk veçhesi —farklılaşmış bir grubun üyeleri arasındaki farklılaşma eksikliği—, Quaker tarikatının toplumsal ortamında, üyelerinin en derin güdülerine dayalı bir form içinde görülür. Quakercilik, bir bütün olarak, en aşırı türden bireyciliği ve öznelciliği vazeden bir dinî ilke olarak, cemaat üyelerini son derece tekbiçimli ve demokratik olan bir hayat üslubuna ve varlık tarzına bağlar. her türlü bireysel farkı mümkün olduğunca dışarıda tutmaya çalışır. Buna mukabil, Quakercilik daha yüksek bir siyasi birliğe ve böyle bir birliğin amaçlarına yönelik herhangi bir anlayıştan yoksundur, yani daha küçük grubun bireyselliği bireyin bireyselliğini engellemekle kalmaz, büyük gruba bağlanmasını da engeller. Bu da şöyle tezahür eder: Cemaat toplantılarında, toplu ibadetlerde herkes vaiz rolünü üstlenip istediği şeyi istediği zaman söyleyebilir. Öte yandan cemaat evlilik gibi kişisel meseleleri denetler, bunlarda

mutlaka her bir vakayı soruşturma görevi verilen bir komitenin izni alınmalıdır. Dolayısıyla, Quakerler sadece kolektif meselelerde bireyselleşebilirler, bireysel meselelerde toplumun yönlendirmesine tabidirler.

Amerika Birleşik Devletleri'nin Kuzey ve Güney eyaletlerindeki siyasi yapılar arasındaki (özellikle de İç Savaş'tan önceki dönemde) farklar formülün her iki veçhesini de örnekler. Kuzey Amerika'daki New England eyaletleri en baştan beri belirgin bir yerel yönelim içinde olmuşlardır. Bireyin bütüne yönelik yükümlülüklerle sıkı sıkıya bağlandığı kentler kurmuşlardır ve bu bütün, nispeten küçük olsa da, aynı zamanda kendine yeterli bir bütündür. Güney eyaletlerinin halkı ise, tersine, yerel özyönetime pek meyilli olmayan yalnız maceracılar oluşur büyük ölçüde. Güney'de daha ilk dönemlerinde bile idari birimler olarak geniş eyaletler öne çıkmıştır. Aslında Güneyli için gerçek bir siyasi anlamı olan birim bir bütün olarak devlettir, oysa New England'da devlet daha çok kentlerin birleşiminden ibarettir. Daha bağımsız —hatta yer yer anarşizan— Güneyli şahsiyetler daha soyut, daha az renkli bir genel siyasi yapı kurmuşken, çok daha kurallı hayatlar süren Kuzeyli şahsiyetler, birer bütün olarak her biri daha güçlü bir bireysel tınıya ve özerk karakterlere sahip olan daha dar belediye yapıları kurma eğiliminde olmuşlardır.

İkinci Bir Dürtü Olarak Temel İlişki

Yukarıda belirtilen bütün bu ihtiyat payları göz önünde bulundurularak, bireyselleşme eğiliminin ve farklılaşma eğiliminin belli bir parçacığından bahsedilebilir. Bu parçacık kişisel, tarihsel ve toplumsal koşullar tarafından belirlenir ve ister salt psikolojik konfigürasyonlara uygulansın, ister kişiliğin ait olduğu toplumsal cemaate, sabit kalır.

Deyim yerindeyse ikili yahut da ikiye bölünmüş bir varoluş süreriz. Bir toplumsal çevre içinde bir birey olarak, onun diğer üyelerinden elle tutulur biçimde ayrılarak yaşarız, ama aynı zamanda bu çevrenin bir üyesi olarak, ona ait olmayan her şeyden ayrı durarak da yaşarız. Şimdi içimizde hem bireyleşmeye hem de tersine yönelik bir ihtiyaç varsa, o zaman bu ihtiyaç varoluşumuzun iki yanından birinde karşılanabilmektedir. Farklılaşma dürtüsü insanın kendi kişiliğinin aynı grubun diğer üyelerinin kişilikleriyle arasındaki zıtlıkla tatmin edilir, ama bu artı, aynı kişinin, salt toplumsal bir varlık olarak, grup üyeleriyle bir olmaktan aldığı tatmindeki bir eksiye tekabül eder. Yani: Grup içindeki bireyleşmenin yoğunlaşmasına, grubun kendisinin bireyleşmesinin azalması eşlik eder, dürtünün belli bir kısmı ne zaman karşılansa bunun tersi söz konusu olur.

Bir Fransız Almanya'daki kulüp düşkünlüğü konusunda şöyle demişti: "Almanları bir yanda sadece devlete bel bağlamamaya, diğer yandan da sadece kendilerine bel bağlamamaya alıştıran şey budur. Onların kendilerini kendi özel çıkarlarına hapsedmelerini ve genel çıkarı ilgilen-diren bütün meselelerde de devletten medet ummalarını önler." Yani, burada tersten şu söyleniyor: En bireysel olana yönelik bir eğilim ve en genel olana yönelik bir eğilim vardır, ama birbirinden keskin çizgilerle ayrılmış özel yapılar içerisinde bunların ikisi de tatmin edilemez; kulüp ikici dürtü parçacığını belli bir füzyona tabi tutarak tatmin eden ara bir yapı oluşturur.

Bulgulayıcı İlke Olarak Farklılaşma Dürtüsü

Bu kavrayış bulgulayıcı bir ilke olarak (yani fenomenler arasındaki fiili sebep-sonuç ilişkilerini belirtmekten çok, sadece fenomenlerin *sanki* varoluşumuzun iki yakasındaki tezahürleri birbirlerini dengeleyen bu tür ikili bir dürtünün hükmü altındalarmış gibi meydana geldiklerini ile-ri süren bir ilke olarak) kullanılacak olursa, o zaman elimizde, grup bü-yüklüğündeki farklar işin içine dahil olduğunda özellikle belirginleşen ama başka düzenlemeler için de geçerli olan, son derece evrensel bir *norm* olmuş olur. Örneğin, dehdebenin, asabi bir heyecanlılığın ve kap-risli bir atılğanlığın hüküm sürdüğü belli çevrelerde, hatta belki halklar-da, yine de düpedüz kölece denebilecek derecede güçlü bir moda takın-tısı görürüz. Adamın biri delice bir şey yapar, başka herkes de robot gi-bi bu hareketi taklit eder. Bunun tersine pek ilki kadar renkli olmayan öyle başka çevreler vardır ki daha ağırbaşlı ve askerce bir havaları olsa bile üyeleri çok daha güçlü bir bireysellik dürtüsüne sahiptir ve tekdüze ve basit hayat tarzları içinde kendilerini parlak ve geçici hayat tarzları süren başkalarından çok daha keskin ve net bir biçimde ayırt edebil-mektedir. Yani birinde bütünlüğün son derece bireysel bir karakteri var-ken parçaları birbirine çok benzer, diğerinde ise bütünlük o kadar renk-li değildir ve o kadar uçları örnek almaz ama onu oluşturan parçalar bir-birinden çarpıcı ölçüde farklılaşmıştır.

Bir toplumsal hayat formu olarak moda, başlı başına, bu bağıntının en öne çıkan örneklerinden biridir. Kişiliğe getirdiği süsleme ve vurgu-lama etkisini ancak, kendini diğer sınıflardan kolektif olarak yeni mo-dayı benimseyerek ayıran bir sınıfın üyesi sıfatıyla kazanır. (Bir moda diğer sınıflara sızar sızmaz, terk edilip yerine yenisi konur.) Bir moda-nın benimsenmesi sınıfın içeriden ayrılaşmasını ve kendi kendini diğer bütün sınıfların üzerine çıkarmasını temsil eder.

Gelgelelim, şimdilik biz aslen toplumsal çevrelerin kapsamıyla ilgili bağıntıyla, grubun özgürlüğünü genelde bireyin kısıtlanmasına bağlayan bağıntıyla ilgileniyoruz. Bunun iyi bir örneği Çar öncesi dönemde Rus idari sisteminde gördüğümüz şekliyle topluluk kısıtlamaları ile siyasi özgürlüğün yan yana varoluşudur. Özellikle Moğol savaşları döneminde, Rusya'nın herhangi bir birleştirici siyasi bağla birbirine bağlanmış olmayan çok sayıda toprak birimi, beyliği, şehri ve köy komünü vardı ve bunlar genelde büyük bir siyasi özgürlüğe sahiptilerdi. Gelgelelim, bütün bunlara rağmen, birey komün toplumunda hayal edilebilecek en yoğun şekilde kısıtlanıyordu, öyle ki kesinlikle hiçbir özel toprak mülkiyeti yoktu, toprağa yalnızca komün sahipti. Komün çevresi içine bu şekilde, yani bireyi kişisel mülkten ve sıklıkla hareket özgürlüğünden de mahrum bırakacak şekilde kapatılmış olmak, daha büyük bir siyasi çevre ile hiçbir bağlayıcı ilişkiye girilmemesinin karşılığıydı.

Bismarck bir keresinde 200.000 kişilik bir Fransız şehrinde 10.000 kişilik bir Alman şehriden çok daha fazla dar kafalı kasaba taşrallığı olduğunu söylemiş ve bunu Almanya'nın çok sayıda küçük eyaletten oluşmuş olmasıyla açıklamıştı. Görüldüğü kadarıyla, çok büyük devlet yerel cemaatin zihinsel olarak belli bir kendine yeterliliğe ve yalıtılmışlığa sahip olmasına izin vermektedir: nispeten küçük bir cemaat bile kendini bir bütün olarak görüyorsa, kasaba taşrallığının alameti farikası olan o takıntıyı, yani küçük meselelere çok önem verme tavrını sergileyecektir. Daha küçük bir devlette, cemaat kendisini daha çok bir bütünün parçası olarak görebilmektedir; kendi üzerine o kadar kapanmış değildir. Cemaat o kadar çok bireyselliği haiz olmadığı için, bireylerin içlerinden, zorla aynılaştırılması tutumundan (farklara yönelik psikolojik duyarlılığımız yüzünden, en küçük ve en önemsiz olay ve çıkarları bile daha çok fark edilir hale getiren bir tutumdur bu) vazgeçebilmektedir.

Dar bir çevrede kişi bireyselliğini, kural olarak, sadece iki şekilde koruyabilir. Ya çevrenin liderliğini yapar (güçlü kişiler bu nedenle bazen "köyün bir numarası" olmayı severler) ya da onun içinde sadece dışsal olarak var olur, bütün önemli meselelerde ondan bağımsız kalır. Bu ikinci alternatif ancak büyük bir karakter sağlamlığına sahip olmakla ya da eksantriklikle mümkündür ki bu özelliklere de en sık küçük şehirlerde ve kasabalarda rastlanır.

Toplumsal Bağlanmanın Safhaları

Etrafımız eşmerkezli özel çıkar halkalarıyla çevrilidir. Bu halkalar etrafımızı ne kadar yakından kuşatıyorlarsa, o kadar küçük olmalıdırlar. Ama bir insan asla sadece kolektif bir varlık değildir, tıpkı asla sadece bi-

reysel bir varlık olmadığı gibi. Bu nedenle burada tabii ki sadece az ya da çok terimleri üzerinden, insan varoluşunun, birinin fazlalığından uzaklaşıp öbürünün fazlalığına yaklaştığı gelişim sürecini gözlemleyebildiğimiz tek tek belli veçheleri ve belirleyenleri üzerinden konuşuyoruz.

Bu gelişim hem küçük hem de büyük toplumsal çevreye mensubiye-tin karakteristik sekanslarda birbiriyle örtüştüğü safhalardan geçebilir. Nitekim, daha dar bir çevreye bağlı olmak genelde bireyselliğin güç kazanması bakımından en genel alanda olduğu kadar elverişli bir şey olmasa da, çok büyük bir kültürel toplulukta, bir aileye ait olmanın bireyleşmeyi teşvik ediyor olması psikolojik açıdan önemlidir. Birey tek başına kendisini bütünlüğe karşı koruyamaz: Ancak mutlak beninin bir kısmını az sayıda başka birkaç kişiye teslim ederek, onlara katılarak hem bireysellik hissini koruyabilir hem de aşırı bir tecritten, burukluktan ve meczuplaşmaktan kaçınabilir. Birey, kişiliğini ve çıkarlarını bir dizi başka insanın kişilik ve çıkarları etrafına genişletmek suretiyle, daha geniş kitle içinde kendini adeta geri kalan bütünün karşısına yerleştirmiş olur. Eksantriklik ve her türlü anormallik anlamında bireysellik, daha geniş bir toplumsal çevre içinde ailesiz bir hayatta kendine daha geniş bir alan bulur şüphesiz; ama en büyük bütünün de işine yarayan türden, tek yönlü dürtülere teslim olmanın değil güçlülüğün ürünü olan türden farklılaşma için, en geniş çevre içindeki daha dar bir çevreye ait olmak, şüphesiz çoğunlukla sadece bir hazırlık ya da geçiş aşaması habinda da olsa, genelde faydalıdır.

Ailenin başlangıçta siyasi ve gerçek bir önemi vardır; sonra kültürün gelişmesiyle birlikte, bu önem gittikçe daha psikolojik ve ideal bir hal alır. Kolektif bir birey olarak aile üyelerine, hiç değilse onları mutlak bireysellik anlamında farklılaşmaya hazırlayan ilksel bir farklılaşma imkânı sunar; öte yandan, mutlak bireyselliğin en büyük evrenselliğe karşı çıkma gücünü kazanana kadar içinde durarak gelişebileceği bir sığınak da sunar aile. Bireyselliğin hakları ile en geniş çevrenin haklarının aynı anda geliştiği daha gelişkin bir kültürde bir aileye ait olmak, dar ve geniş çevrenin karakteristik anlam ve önemlerinin bir karışımını temsil eder.

Aynı gözlem hayvanlar âlemi için de yapılmıştır. Aileler yaratma eğilimi ile büyük gruplar yaratma eğilimi arasında ters bir orantı vardır. Tekeşli ilişkilerin, hatta çokeşli olanlarının bile, öyle dışlayıcı bir yanı vardır ve zürriyet kaygısı ebeveynden öyle çok şey talep eder ki bu tür hayvanlarda daha geniş toplumsallaşmaya pek rastlanmaz. Mesela kuşlar arasında organize gruplar nispeten az bulunur, oysa kaidenin tam bir cinsel serbestiyet ve cinsel birleşmeden sonra karşılıklı bir kayıtsızlık olduğu bir örnek verecek olursak, evcilleştirilmemiş köpekler çoğunlukla aralarında çok sıkı bağlar olan sürüler halinde yaşarlar.

Hem ailevi hem de toplumsal dürtüleri olan memeliler arasında değişmez bir biçimde şunu görürüz: Ailevi dürtülerin hâkim olduğu dönemlerde, yani çiftler meydana getirip çiftleşme döneminde, toplumsal dürtüler önemli ölçüde geriler. Yavruların sayısı ne kadar azsa ebeveyn ile yavruları arasındaki birlik de o kadar sıkı olur. Belirgin tek bir örnek vereceğim: Balıklar arasında, yavrularını bütünüyle terk eden balıklar milyonlarca yumurta bırakırken, kuluçkaya yatıp yuva kuran, dolayısıyla başlangıç aşamasında da olsa ailevi bir bağın bulunabileceği balıklar arasında, az sayıda yumurta üretilir.

Şu sav da işte buradan çıkarak ileri sürülmüştür: Hayvanlar arasındaki toplumsal ilişkiler evlilik veya evlatlık bağlarından değil de sadece kardeşlik bağlarından kaynaklanır, zira bunlar ilk bağlara göre bireye çok daha fazla özgürlük tanırlar; dolayısıyla bireyi daha büyük çevreye (ki bu çevre de kendini ilk olarak bireyin kardeşleri şeklinde sunar) daha yakından bağlanmaya meyilli hale getirirler. Sonuç olarak bir hayvan ailesi içine kapanmış olmak, daha geniş bir hayvan toplumuna karışmanın önündeki en büyük engel olarak görülmüştür.

Ailenin Toplumsal İkiliği

Ailenin kendine özgü ikili bir sosyolojik rolü vardır. Bir yandan, kişinin kendi kişiliğinin uzantısıdır; kişinin kendi kanının dolaştığını hissettiği, diğer bütün toplumsal birimlere kapatılarak ve bizi kendisinin bir parçası olarak içine alarak ortaya çıkan bir birimdir. Öte yandan, bireyin, içinde kendini tüm diğerlerinden ayırt ettiği ve diğer bireylere karşı olarak bir benlik ve antitez geliştirdiği bir kompleks de oluşturur aile. Bu ikili rol ailenin sosyolojik olarak muğlak olmasına yol açar kaçınılmaz biçimde: Bazen bir birey gibi davranan, böylece de daha büyük ve en büyük çevreler içinde karakteristik bir mevki edinen tekli bir yapı gibi davranır; bazen de hem aileyi hem de bireyi kapsayan daha geniş çevre ile bireyin arasına giren bir ara çevre gibi görünür.

Ailenin gelişim tarihi, en azından belli bir dizi noktadan bakıldığında bu şemayı özetler. Aile ilk olarak kendisi büyük ölçüde bağımsız ve dışlayıcı olduğu halde bireyin hayat ufkunu bütünüyle çevreleyen kuşatıcı çevre olarak görünür. Daha sonra küçülüp daha dar bir yapı haline gelir ve böylece öncekinin sınırlarını ciddi oranda genişletmiş olan bir toplumsal çevre içindeki bir birey rolünü oynamaya uyum sağlar. Anaerki aile erkek gücünün yükselişiyle birlikte yerinden edildikten sonra, başlangıçta aileyi aile yapan şey dölleme işinin baba tarafından yapılıyor olmasından çok babanın belli sayıda insan üzerinde uyguladığı tahakkümdü. Sadece kendi çocuklarını değil, takipçilerini, satın aldıkları-

ni. evlendiklerini ve onların bütün ailelerini vb. de kendi tekil otoritesi altında bir arada tutuyordu. Daha yeni dönemlerin ürünü olan, salt kan bağına dayalı, ebeveynin ve çocuklarının özerk bir hane oluşturdıkları aile, bu ilksel ataerkil aileden farklılaşarak ortaya çıktı. Bu aile, kuşatıcı ataerkil aileden çok daha küçük ve karakter bakımından da daha bireyseldi. Söz konusu eski aile her bakımdan, geçimini sağlama konusunda olduğu kadar savaşvari faaliyetler yürütme konusunda da kendine yeterliydi; ama kendini bir kere küçük aileler şeklinde bireyselleştirdikten sonra, bunların yeni bir genişlemiş grup halinde, devletin üst-ailevi cemaati halinde birleşmeleri mümkün ve zorunlu hale geldi. Platoncu İdeal Devlet aileyi bütünüyle dağıtarak, bu ara yapının yerine bir yana sadece bireyleri, öbürüne de devleti yerleştirerek bu gelişim hattını devam ettirdi.

Metodolojik İçerimler

Yeri gelmişken söyleyelim: Sosyolojide en açık seçik örneğini ailenin ikili rolünde bulan tipik bir epistemolojik güçlük vardır: Sadece birbirinin karşısında duran bir büyük bir de küçük grubun olduğu, dolayısıyla bireyin bunlardaki konumunu kolayca karşılaştırabildiğimiz bir durumda değil de, sürekli genişleyen, birbirinin üstüne binen birçok çevrenin olduğu bir durumdayken, bu ilişki sürekli kayıyor gibi görünebilir; zira bir çevre bir ikinci çevreye göre daha dar olabildiği gibi, bir üçüncüsü karşısında daha geniş olabilir. Etrafımızdaki hâlâ etkili en büyük çevre hariç, bütün çevreler ikili bir anlama sahiptir: Bir yanda bireysel bir karakteri olan kendilikler olarak, genellikle de doğrudan doğruya sosyolojik bireysellikler olarak işlev görürler; diğer yanda donanımlarına bağlı olarak tek tek üyelerinin yanı sıra daha alt düzeyden kompleksler de içerebilen yüksek düzey kompleksler işlevi görürler.

Söz konusu örüntüyü —içeridekileri birbirine çekip dışarıdakileri itme örüntüsünü— her zaman, daha genel, daha yüksek bir yapıya ve daha bireysel, daha aşağı düzeyde bir yapıya kıyasla *arada kalan* yapı sergiler tam da. Bu sonuncusu önceki karşısında *nispi bir bireydir*; daha başka yapılar karşısında kolektif bir yapı haline bürünsün bürünmesin bu değişmez. Nitekim burada yaptığımız gibi, ne zaman birbirlerinden büyüklükleriyle ayrılan üç düzey arasındaki —esasen bireysel olan unsur, daha dar yapı ve daha geniş yapı arasındaki— normal bağıntıyı bulmaya çalışsam, farklı farklı durumlarda, içine girdiği ilişkilere bağlı olarak, bu üç rolü de bir ve aynı kompleksin oynayabildiğini görürüz. Bu bağıntının ortaya konmasının teorik değerini azaltmaz bu, aksine bağıntının her türlü belirli içeriğe açık bir biçimsel karakteri olduğunu kanıtlar.

Kolektivitelerin Bireyleşmesi

Bireyselliğin değerinin ve bireysellik ihtiyacının münhasıran tekil birey üzerinde odaklandığı; bireyle kıyaslandığında birden çok kişiden oluşan her türlü kompleksin, her koşulda esasen onun öbür düzeyi olarak ortaya çıktığı epey sosyolojik gruplama vardır elbette. Ama öte yandan, bireyselliğin anlamının ve güdüleyici gücünün her zaman bireyin şahsının sınırlarında bitmediğini; bunun, (işin içine daha kapsayıcı ve antitez mahiyetinde bir şey karışır karışmaz) bir bütün olarak grubu ve ona ait bir unsur olarak bireyi etkileyebilecek daha genel ve daha biçimsel bir şey olduğunu göstermiştik; (artık nispeten bireyselleşen) kolektif yapı bilinçli tikelliğini, kendi eşsizlik ve bölünmezlik niteliğini işte bu biçimsel şey karşısında kazanabilir. "

Burada bahis konusu edilen bağıntıyı yalanlıyormuş gibi görünen fenomenleri bu formülle açıklayabiliriz. ABD tarihindeki şu olay da bu fenomenlerden biridir: Kendisine önce Cumhuriyetçiler, sonra da Whig'ler, daha sonra da Demokratlar diyen Anti-Federalist parti merkezîyetçiliğe ve ulusal otoriteye karşı çıkarak eyaletlerin özerklik ve egemenliğini savunuyordu — ama bunu her zaman bireysel özgürlük ilkesine, bütünün bireyin işlerine karışmaması ilkesine başvurarak yapıyordu. Bu, bireysel özgürlüğün nispeten *büyük* çevreyle ilişkisiyle hiçbir surette çelişmez, çünkü burada bireysellik hissi birçok bireyi kapsayan *daha dar* çevreye nüfuz etmiş durumdadır ve bu dar çevre de burada tek tek bireyin göreceği sosyolojik işlevin aynısını görmektedir.

Kolektif Bireyselliğin Belirlenmemişliği

Bireysellik dürtüsüyle yoğrulmuş alanlar ile bu dürtünün antitezi olarak gerektirdiği alanlar arasındaki sınır ilkesel olarak belirlenmemiştir çünkü bu dürtü kişilik odağından kişilik etrafındaki belirsiz sayıdaki eşmerkezli yapıya yayılabilir. Dürtünün gücü kendini bir yanda, bireysellikle yoğrulan bütün alanların bütün komşu alanları antitezi olarak ve bireycilik-karşıtı olarak tanımlamasında, öbür yanda da, çeşitlilik ihtiyacının burada o kadar çabuk ortaya çıkmamasında, dolayısıyla bu komşu alanların da bireyci renk kazanmasında gösterir.

Örneğin İtalyanların siyasi eğilimi bütünüyle bölgecidir. Her bölge, hatta her şehir kendine özgü özelliklerine ve haklarına olağanüstü bir kıskançlıkla, genellikle diğer bütün bölge veya şehirleri karşısına alarak ve bütünün değer ve haklarına karşı tam bir kayıtsızlık sergileyerek sahip çıkar. Genel formülümüze uygun olarak, bu tekil bireyleşmiş bölüm-

lerdeki unsurların kolektivist, eşitlikçi bir eğilimi olması gerekiyormuş gibi görünebilir. Ama bu hiç de doğru değildir; aksine, aileler arasında ve yine bireyler arasında aşırı bir özerklik ve temayüz etme isteği vardır. Amerika'dan verdiğimiz örnekte olduğu gibi, orantımızın her üç düzeyi de —tek tek bireyler, bunların oluşturduğu küçük çevreler ve herkesi kuşatan büyük bir grup— burada açıkça mevcuttur. Ama birinci katmanla üçüncü katman arasındaki, her ikisinin de yönlerini ikinci katmana karşı olarak çizdikleri karakteristik ilişkiyi doğuran bir ivme yoktur, zira pratik farkındalık düzeyinde bu ikinci katman birincinin bir vechesi olarak görülmektedir. Bireysellik hissi deyim yerindeyse bireyin sınırlarının dışına taşmış ve kişinin, normalde kendi bireysel vechesinin antitezini oluşturan toplumsal vechesini kendi bünyesine katmıştır.

Birinci ve Üçüncü Düzeyler Arasındaki Bağlar

Bu üç kısımlı yapının birinci ve üçüncü kısımları genelde birbirine yöneliktir ve orta kısma karşı ortak bir —bu sözcüğün bütün farklı anlamlarında— antitez yaratırlar; bu da nesnel ilişki örüntülerindeki tezahürünü kişinin bu düzeylerle kurduğu öznel ilişkilerde gösterir. İnsan bireyi genelde en dar ve en geniş çevrelerle kişisel, tutkulu bir bağ kurar, aradakilerle değil. Kendini ailesi uğruna feda eden biri aynı şeyi muhtemelen vatani uğruna da yapacaktır, hatta belki "insanlık" gibi soyut bir fikir ve bu kavramın örtük olarak barındırdığı talepler uğruna, belki (hayatın en geniş çevresinin "şehir" olduğu dönemlerde) şehri ve şehrinin onuru uğruna da yapacaktır. Ama ara yapılar uğruna, eyaleti ya da gönüllü birlikteliğe dayalı bir örgüt uğruna bunu pek yapmayacaktır. Kişi *tek* bir insan ya da bir aile çevresi oluşturan çok az sayıda kişi için ya da kavranamaz büyüklükte bir çokluk için hayatını feda edebilir; ama kimse yüz kişi uğruna şehitliği göze almaz pek.

Salt mekânsal "yakın ve uzak"ın psikolojik anlamı, oldukça "yakın" ile oldukça "uzak"ın neredeyse aynı kategori altına alındığı mecazi anlama tekabül eder bütünüyle. En derin duygusal ilgi, bir yandan sürekli gözümüzün önünde olan, günlük hayatımızda temas içinde olduğumuz kişiye, bir yandan da dev. aşlamayan bir uzaklıkla kendisinden ayrı kaldığımız ve dolayısıyla bizde dinmek bilmez bir hasret ve duygusal çalkantı hisleri yaratan kişiye gösterilir. Ama bize ne çok yakın ne de ulaşılamayacak kadar uzakta olan kişiye karşı hislerimiz nispeten daha dingindir, bilincimizi o kadar uyarmazlar.

Aynı form Kuzey Amerika konusundaki önde gelen uzmanlardan birinin gözlemlediği bir olguyla da tam tamına uyuşur. Orada bölgenin pek bir önemi olmadığını gözlemler bu uzman: "Yurttaşların kişisel il-

gilerini uyandıramayacak kadar büyüktür: Bu ilgi kente gösterilir. Sakinlerinden saygı gören ya da sakinlerin hislerine temas eden geleneklere sahip olamayacak kadar da küçüktür bölge: Bunlar da devlete/eyaletle gösterilir."

"Uçların bu şekilde buluşması", işaret ettiği hisler olumsuz çevrildiğinde de geçerli olmaya devam eder. Hindistan'da evlilikler kastların içinde yapılır, ama burada evliliğin yasak olduğu çok dar bir çevre daha vardır. Böylece evlilik ihtimalleri iyice dar bir çevreyle sınırlanmış olur ki bu durum başka yerlerde de görülür; aslında hiç değilse evlilik düzenlemelerinin gerçekliği bakımından bunun her yerde görüldüğü bile söylenebilir bir anlamda. Hindistan örneğinde hem en geniş hem de en dar çevreler yasaklanmıştır. Bu bağıntı tarzı tarihsel olarak birbirini izleyen aşamalarda da görülür: Loncanın eskiden birey üzerinde sahip olduğu güç ve geniş çaplı denetim artık bu tür bir çevre tarafından değil, daha çok bir yandan aile bir yandan da devlet tarafından uygulanmaktadır.

Özgürlük ve Bireysellik

ÖZGÜRLÜĞÜN ANLAMLARI: En bireysel ve en geniş kapsamlı konfigürasyonlar birbirleriyle, deyim yerindeyse, aradakini pas geçerek ilişkiler kurarlar. Bu noktada az önceki tartışmada olduğu gibi şimdi yapacağımız tartışmada da önemli bir rol oynayacak olan bir olgunun temeline varmış bulunuyoruz: Büyük çevre bireysel özgürlüğü teşvik eder, küçük olan kısıtlar.

Burada kullanıldığı haliyle, bireysel özgürlük kavramı ilgi alanlarımızın çeşitliliğine göre farklılaşan muhtelif anlamlar ihtiva eder. Bunlar arasında sözcgelimi eş seçimindeki özgürlük olduğu gibi ekonomik inisiyatifteki özgürlük de vardır. Sırf bu ikisi için birer örnek vereceğim.

Grupların klanlar, aileler, mesleki ve irsi zümreler, kastlar vs. şeklinde katı gruplara ayrıldığı dönemlerde, bir erkek ya da kadının evlenebileceği kişilerin bulunduğu çevre göreceli olarak, yani ileri ya da liberal şartlara göre dar bir çevredir. Ama bu ilişkileri şöyle bir taradığımızda ve günümüzle belli analogiler kurarak baktığımızda gördüğümüz kadarıyla, el altındaki bireyler arasından bir eş seçmek hiç zor bir şey değildi. Kişilerin ve evlilik ilişkilerinin daha az farklılaşmış olmasının muadili, erkek bireyin uygun çevre içinden neredeyse istediği her bireyi alabilecek olması, seçimini de dışsal cazibe üzerinden yapabilmesiydi, çünkü her iki taraf için de dikkate alınması gereken son derece spesifik iç itkiler ve ya olmayacak çekinceler söz konusu değildi.

Olgunlaşan kültür artık bu eski durumu iki şekilde değiştirmiştir. Statü gruplarının karışması, dinî engellerin kalkması, ebeveyn otorite-

sindeki gerileme, hem coğrafi hem de toplumsal anlamda hareket serbestliği gibi etkenler evlenilebilecek olası kişiler çevresini muazzam boyutlarda genişletmiştir. Ama bütün bunlara rağmen, bireysel seçim artık çok daha ciddi bir şeydir, bütünüyle kişinin eğilimine bırakılan bir olgu ve haktır. Bütün insanlık arasından yalnızca iki kişinin birbirleri için "yaratılmış" oldukları kanaati, on sekizinci yüzyıl burjuvazisinin bile haberdar olmadığı bir gelişme aşamasına ulaşmıştır artık.

Burada özgürlüğün daha derin bir anlamı ortaya çıkar: Bireysel özgürlük, bireysellik tarafından sınırlanan özgürlüktür. Bireyin varlığının eşsizliğinden, onu tamamlayıp özgürleştirebilecek olan kişinin de buna tekabül eden eşsizliği fikri; olası seçimlerin yapılabileceği olası en geniş çevreye ulaşabilme imkânının eşlik ettiği, kişiye özgü ihtiyaçlar fikri ortaya çıkar. Kişinin istekleri ve iç dürtüleri daha bireyselleşmiş olduğu için, bunların dar sınırlara sahip bir alan içinde tatmin bulma olasılığı çok daha azalır. Tersten bakıldığında, eski durumda kişiliklerin katılığının yarattığı kısıtlamaların çok daha az olduğu görülür: Birey kendi kaygıları açısından, seçim yapmakta çok daha özgürdü, çünkü seçim yapılacak nesneler zorluk yaratacak ölçüde farklılaşmamıştı, bunun yerine uygun olabilecek herkes aşağı yukarı eşdeğerliydi. Bu nedenle, seçilecek nesneler çevresinin daha geniş olmasına gerek yoktu. Durumun nispeten gelişmemiş olması, bireye toplumsal bir kısıtlama dayatıyordu dayatmasına, ama bu kısıtlama farklılaşmamışlığın negatif özgürlüğüyle, sırf nesnelerin değerinin aynı olmasının getirdiği *liberum arbitrium*'a* bağlıydı. Oysa daha ileri aşamada toplumsal olasılıklar çok genişlemiştir, ama şimdi de özgürlüğün pozitif anlamı tarafından kısıtlanmaktadır (bu anlama göre, her seçim değiştirilemez türden bir kişiliğin hiçbir muğlaklık içermeksizin belirlenmiş ifadesidir ya da en azından ideal olarak böyle olmalıdır).

Bana sorarsanız, özgürlüğün genel, toplumla ilgili anlamında, feodalizm bireyi bireye bağlayan ve her birini öteki karşısındaki yükümlülüğü ile kısıtlayan dar çevrelerden başka bir şey yaratmamıştı. Bu nedenle, feodal sistem içerisinde ne ulusal heyecana veya kamusal ruha yer vardı, ne de bireysel girişim ruhuna ve kişiye özel enerjiye. Daha yüksek bir toplumsal birlik kavrayışlarının ortaya çıkmasını engellemiş olan kısıtlamaların aynıları, daha düşük bir düzeyde, bireysel özgürlüğün gerçeklik kazanmasını da engellemişti. Sırf bu nedenle bile, feodal dönemde "özgür insan"ın (*freeman*) genel yasaya tabi insan olarak tanımlanmış olması gayet anlamlıdır; feodal bir bağa taraf olan, yani tabi olduğu yasa geniş çevreden değil de bu daha dar çevreden kaynaklanan

* Lat. Özgür karar, özgür seçim. -ç.n.

insan bağılıdır ve özgür değildir.

Özgürlük uçlara gitme eğilimindeyse, yukarıda değindiğim gibi, en büyük grup uç bireycilik oluşumlarına ve sapkınlıklarına, merdümgeriz inzivaya, barok ve kaprisli hayat tarzlarına, çığ bir egoizme daha fazla pay tanıyorsa, bütün bunlar geniş grubun bizden daha az şey talep etmesinin, bizimle daha az ilgilenmesinin ve dolayısıyla sapkın eğilimlerin bile tam manasıyla gelişmesini daha az engellemesinin sonucudur. Çevrenin büyüklüğünün burada olumsuz bir etkisi vardır; mesele de grubun içindeki değil dışındaki gelişmelerle, büyük çevrenin, üyelerine küçük olana göre daha fazla katılma fırsatı vermesini sağlayan gelişmelerle ilgili bir meseledir.

BİREYSELLİĞİN ANLAMLARI: Genel olarak bireyselliğin anlamı daha özgül iki anlama ayrılabilir. Bunlardan birincisi yukarıda vurgulanmıştı, yani geniş ve akışkan bir toplumsal ortamdan gelen özgürlük ve kendi kendinden sorumlu olma hali anlamında bireysellik. Küçük grup ikili bir anlamda "daha dar"dır: Sadece kapsamı bakımından değil, bireye getirdiği kısıtlamalar, onun üzerinde uyguladığı denetim, ona tanıdığı olanak ve ivme türlerinin çapının küçük oluşu bakımından da. Bireyselliğin diğer anlamı ise nitelikselidir: Tek insanın kendini tüm diğerlerinden ayırt etmesi; varlığının ve davranış tarzının —biçim bakımından, içerik bakımından ya da her ikisi bakımından da— sadece ona uygun olması ve farklı olmanın onun hayatı için olumlu bir anlamı ve değeri olması demektir.

Bireycilik ilke ya da idealinin modern çağ boyunca aldığı şekiller, vurgunun birinci anlama mı yoksa ikinci anlama mı yapıldığına göre değişir. Bütün olarak bakıldığında, on sekizinci yüzyıl özgürlük formunda, kişisel güçler üzerindeki bütün kısıtlamaların (bu kısıtlamalar ister bağı olunan zümrelerden gelsin, ister kiliseden, ister siyasi mahiyette olsun ister ekonomik) yokluğu formunda bulmaya çalışıyordu bireyselliği. Ama aynı zamanda şu varsayım da hüküm sürmekteydi: İnsanlar bütün toplumsal-tarihsel prangalarından kurtulduktan sonra, esasta eşit oldukları görülecekti; her kişiliğin bünyesinde "genel insan" ve bu insanın doğasının bütün o iyilik ve kusursuzluğu bulunuyordu; tek gereken bunların o çarpıtıcı ve sapıtıcı bağlardan kurtarılmalarıydı. Oysa insanlar özgürlüğe sahip olduklarında, onu kendilerini farklılaştırmak için, yönetmek veya köleleşmek için, başkalarından daha iyi ya da daha kötü olmak için, kısacası bireysel güçlerini bütün çeşitliliğiyle ortaya koyabilmek için kullanacaklardı. "Özgürlük ve eşitliği" barış içinde yan yana var olan —hatta, birbirini gerektiren— değerler olarak gö-

ren türden bireycilikte bu gerçek gözden kaçınılıyordu.

Bu tür bir bireyciliğin her türlü dar ve daraltıcı düzenlemeyi paramparça etmekte ne denli payı olabileceği açıkça ortada herhalde; bu bireycilik kısmen bu parçalanmanın tarihsel, gerçek sonucu olmuştu, ama kısmen de bu sürece bir özlem ve bir talep olarak hep dahil sayılırdı. Fransız Devrimi'nde, işçilerin bile çalışma koşullarını iyileştirme amacıyla sendikalara girmesi yasaklanmıştı: Böyle bir federasyon ona üye bireylerin özgürlüğünü kısıtlardı! Bu tür bireyciliğin karşılığı tam manasıyla "kozmopolit" bir eğilimdir; ulusal bütünleşme bile "insanlık" fikrinin arkasına çekilir. Statü gruplarının ve çevrelerin tikelci haklarının yerine, ilkesel olarak bireylerin hakları konur ve bunlara, gayet manidar biçimde, "insan hakları" adı verilir; yani, bunlar tasarlanabilecek en geniş çevreye ait olmaktan gelen haklardır.

On dokuzuncu yüzyıl tarafından geliştirilen ise bireyselliğin öbür anlamıydı ve bunun yarattığı ve az önce anlattığımız anlam çelişkisi on sekizinci yüzyılda görülüyordu. Bu öbür anlam asıl teorik ifadesini Romantizm'de, pratik ifadesini de işbölümünün artışında buldu. Burada bireycilik, kişinin ondan başka kimsenin dolduramayacağı bir konumu benimsediği ve benimsemesi gerektiği; bu konunun adeta bütünün organizasyonu içinde onu beklediği ve onun bu konumu bulana kadar araması gerektiği; insan varoluşunun kişisel ve toplumsal, psikolojik ve metafizik anlamının bu varlık değişmezliği, bu yoğunlaşmış performans farklılaşması içinde gerçekleştiği anlamına geliyordu. Bireyciliğin bu ideal imgesinin, önceki "genelde insan" anlayışıyla, herkeste mevcut olan ve ortaya çıkması için sadece özgürlük gereken tekbiçimli bir insan doğası olduğu fikriyle hiçbir ortak yanı varmış gibi görünmüyor. Hatta, ikinci anlam birinciyle temelden çelişiyor. Birincide, değer vurgusu insanlarda ortak olan şey üzerindeyken, ikincisinde onları ayıran şey üzerindedir. Ama benim doğrulamaya çalıştığım bağıntı bakımından birbirleriyle örtüşürler.

Birinci bireysellik anlayışıyla ilişkilendirilen çevre genişlemesi, ikincinin ortaya çıkışını da teşvik eder. İkinci anlayış insanlığın bütününe bakmamasına; toplumu tekbiçimli ve mutlak olarak "özgür" bireyler halinde atomlaştırmak yerine bireyleri birbirini tamamlar ve birbirine bağımlı hale getirmesine; tarihsel olarak özgür kozmopolitizmi değil milliyetçiliği ve belli bir gayriliberalizmi teşvik etmesine rağmen, yine de onun da doğabilmesi ve hayatta kalabilmesi için nispeten büyük bir gruba ihtiyacı vardır. Sırf ekonomik çevrenin genişlemesinin, nüfustaki artışın veya rekabetin coğrafi olarak sınır tanımaz hale gelmesinin bile performanslarda uzmanlaşmayı nasıl doğrudan doğruya zorunlu kılmış olduğunu hatırlamak yeterli.

Zihinsel farklılaşma için de durum bundan farklı değildir, çünkü o da çoğunlukla örtük zihinsel yeteneklerin nesnel olarak önceden var olan zihinsel ürünlerle buluşmasının ürünüdür. Özelliklerin dolaysız etkileşimi yahut da bir insanın salt içsel enerjisi, kişinin sahip olduğu bütün zihinsel farklılığı nadiren yaratır; bu, daha çok, "nesnel zihin" denen şeyin kapsamıyla ilintili gibidir, yani kişinin ait olduğu grubun binlerce formda yerleşmiş olan gelenek ve deneyimleriyle; elle tutulan yapılar haline bürünmüş sanat ve öğrenimle; tarihsel grubun öznelüstü ama herkesin ulaşabildiği bir şey olarak sahip olduğu bütün kültürel malzemelerle ilintilidir. Nesnel yapılarda billurlaşan bu ulaşılabilir Zihin'in kendine özgü yanı, ayrı bir kişisel zihin tipinin gelişebilmesi için hem malzeme hem de ivme sağlamasındadır. Salt kişisel eğilimlerimizin, kâh nesnel kültürün içeriği olarak verilen şeyin *formu* şeklinde, kâh nesnel kültür içindeki bir form olarak verilen şeyin *içeriği* şeklinde gerçekleşmesi. "kültürlü olma"nın özüdür. Zihinsel hayatımız tam üslubuna ve kişiliğine ancak bu sentezde ulaşır: eşsiz ve bütünüyle bireysel öznitelikleri ancak bu şekilde ete kemiğe bürünür.

Şu halde, zihinsel farklılaşmayı nesnel zihnin doğduğu çevrenin büyüklüğüne bağlayan şey budur. Bahsedilen çevre toplumsal, gerçek bir çevre de olabilir daha soyut, edebi, tarihsel türden bir çevre de: Bu çevre genişledikçe, iç hayatlarımızı geliştirme imkânları da genişler; ne kadar nesnel veya soyut olurlarsa olsunlar sunduğu kültürel olanaklar arttıkça, iç hayatlarımızın farklılığını, eşsizliğini, varoluşsal olarak yeterliliğini ve düşünsel, estetik ve pratik üretkenliklerini geliştirme şansımız da artar.

Eşitlik bireyciliği en baştan beri bir *contradictio in adjecto** değildir, ama ancak daha dar toplumsal bağlarla kısıtlanmayan özgürlük ve kendine yeterlik anlamına geldiği kabul edilirse. İnsan yeteneklerinin sonsuz değişkenliği göz önünde bulundurulduğunda, eşitsizlik bireyciliği bu özgürlüğün sonucudur ve dolayısıyla eşitlikle bağdaşmaz. Bu iki bireycilik formu arasındaki temel karşıtlıkta öyle bir nokta vardır ki ikisi örtüşürler: Bireyi kuşatan çevrenin nicel genişlemesi gerekli yer, ivme ve malzemeyi ne derece sağlarsa her ikisinin de o derece gelişme potansiyeli vardır.

BİREYCİLİK VE KOZMOPOLİTİZM: Artık yukarıda bahsedilen ilişkiye, bireyselliğin güçlü bir biçimde gelişmesi ve sahip olduğu yüksek prestij ile bireyin *en yakın* toplumsal ortamını aşan kozmopolit bir eğilim

* Lat. Sıfatlarda çelişme. -ç.n.

arasındaki ilişkiye döneyim. Size önce Stoacıların öğretilerini hatırlatacağım.

Aristoteles'e göre etik değerlendirmenin kaynağı hâlâ bireyin toplumsal-siyasal ortamı iken Stoacıların pratik alana gösterdikleri ilgi altında sadece bireyi içeriyordu; bireyin, sistemin kurala bağlanmış ideali düzeyine çıkarılması Stoacı pratiğin neredeyse tek hakemi haline, bireyler arasındaki ilişkiler de bu ideal, bireyci amacın aracından ibaret hale geldi. Bu amaç, içerik olarak, bütün bireylere nüfuz etmiş bir evrensel Akıl fikriyle tanımlanıyordu şüphesiz. Herkesin bu Akıl'dan pay aldığı düşünülüyordu, Stoacıların ideali de Akıl'ın bireyde gerçekleşmesiydi. Her türlü milliyet ve toplumsal dışlama engellerini aşan Akıl bütün insanlar etrafında bir eşitlik ve kardeşlik bağı örüyordu. Nitekim, Stoacıların bireyciliği, tamamlayıcısını kozmopolitizmde buluyordu; daha dar toplumsal bağların hem o dönemdeki siyasi durumun hem de teorik düşüncelerin teşvikiyle parçalanması ağırlık merkezini bir yandan bireye, diğer yandan da her insanın sırf insan olması hasebiyle ait olduğu o en geniş çevreye doğru kaydırıyordu.

Tarihsel gerçeklik, sayısız çeşitlemeyle, aynı örüntüyü sergilemiştir. Ortaçağ şövalyesi salt bireysel sahicilik ve meziyeti öne çıkaran *ethos*'unu sağlam bir kozmopolit temayülle birleştiriyordu. Onun sadece kendinden medet umuyor olması, bütün ulusal sınırları aşan bir Avrupa şövalyeliği yaratan formların önünü açtı. Kutsal Roma İmparatorluğu'nun döri bir yanında doğan ve en sonunda onun dağılmasına yol açan formlar da bu formülle betimlenebilir. İmparatorluk, bir yandan bileşenlerinin tikelciliği yüzünden, öte yandan da pan-Avrupa siyasetinin geri kalan bileşenleriyle girdiği bağlayıcı ilişkiler yüzünden; yani ara ulusal yapıları parçalayan küçülme ve genişleme yüzünden çöktü.

Bu tikelcilik esas olarak özdeş ama başka bir boyutta gelişen bir kümelenme tarafından kışkırtıldı. Zaten farklılaşmış olan ya da farklılaşma yönünde baskı yapan unsurlar zorla birleştirildiğinde, sonuç genellikle uyumsuzluğun artması, birbirini itici bulma hislerinin yoğunlaşmasıdır. Var olabilmek için doğal olarak farklılaşmaya ihtiyaç duyan geniş, kuşatıcı çerçeve, bir yandan unsurların birbirleriyle sürtüşmesine neden olur, diğer yandan bu toplasma olmasa yüzeye çıkmayacak karşıtlıkların gerçeklik kazanmasına yol açar. Büyük bir karışım oluşturacak şekilde birleşmek, hem bireyselleşmenin hem de bu bireyselleşmenin bilinçte de ortaya çıkmasının aracıdır — geçici bir araç olsa da. Nitekim, ortaçağ imparatorluğunun izlediği dünya hâkimiyeti siyaseti sadece halkların, kabilelerin ve prenslerin tikelciliklerini açığa çıkarmaya hizmet etmiş, hatta bunları bizatihi bu siyaset yaratmıştır. Tek bir bütün oluşturma amaçlanan ve kısmen başarılı olan bu kaynaştırma kendisi-

ni yıkacak aracı da kendi içinde barındırıyordu, yani bileşenlerinin bireyselleşmesini — ki bu bileşenler de zaten onun tarafından yaratılmış, yönlendirilmiş ve bilinçlendirilmişlerdi.

İtalyan Rönesansı'nın kültürü de, daha bariz bir konfigürasyon içinde, bu norma uymuştur. Bir yanda kusursuz bireyselliği, diğer yanda ise dar toplumsal çevrenin sınırlarını kat kat aşan bir eğilimi, bir ahlaki geliştirmiştir. Dante'nin —Floransa'ya duyduğu o tutkulu sevgiye rağmen— nasıl balıkların yurdu denizse kendisinin ve türdeşlerinin yurdunun da dünya olduğu sözlerinde bu açıkça görülür. Bütün kültürlü dünyanın İtalyan Rönesansı'nın yarattığı hayat tarzlarını (tam da bu tarzlar her türden bireyselliğe, daha önceden hayal bile edilmemiş bir derecede hareket alanı sundukları için) benimsemesi de dolaylı olarak ve adeta *a posteriori* bunu gösterir.

Bu gelişmenin bir semptomu olarak, sadece bu dönemde soyluların prestijinin düşük olmasından bahsedeceğim. Soyluluk ancak yüksek derecede tutarlılığa sahip olan ve dolayısıyla kendini diğer bütün çevrelerden (hem üstündekilerden hem de altındakilerden) enerjik bir biçimde ayırt etmeye uğraşan bir toplumsal çevreyi tarif ettiği sürece gerçek bir önem taşır. Soyluluğun kıymetinin inkârı bu iki ölçütün de çöktüğüne işaret eder: Bir yanda, doğuştan hangi çevreye ait olursa olsun kişiliğin değerinin tanınmasına; diğer yanda, başka türlü bir durumda kişinin yükselip aralarına katılmak için uğraşacağı kendinden yukarıdakilerle aynı düzeye gelmesine işaret eder. Rönesans edebiyatında bunların her ikisi de açık seçik ifade edilir.*

Ekonomi Alanında Bireyselleşme

Para ekonomisi, toplumsal genişleme ile hayat içerik ve formlarının bireyselleşmesi arasındaki bağıntının önde gelen tarihsel örneğini sunar. İlkel ekonomi küçük, nispeten yalıtılmış ekonomik çevreler yaratır; sırf nakliye zorluğu bile bu ekonomilerin çapını küçültür ve dolayısıyla ilkel ekonominin teknolojisinin, anlamlı bir faaliyet farklılaşması ve bireyselleşmesi derecesine ulaşmasını engeller.

Para ekonomisi bu durumu iki şekilde değiştirir. Paranın gördüğü genel kabul, kolay taşınabilmesi, son aşamada nakit olmaksızın, banka poliçesi ve senetler haline bürünerek ticari işlemler yapabilmeyi sağlayabilmesi — bütün bunlar paranın etkilerinin sınırlanması imkânsız

* Özgün metinde, bu altbölümle bir sonraki arasında çok uzun bir bölüm var: "Soylular Üzerine Notlar", söz konusu bölüm bu kitapta ayrı olarak, 14. Bölüm halinde yayımlanıyor. —ç.n.

mesafelere genişlemesini ve son kertede, bütün medeni dünyadan çıkarların iç içe geçtiği, birbirini tamamlayan üretim sektörlerine ve benzer pratiklere sahip tek bir ekonomik çevre çıkmasını sağlamıştır. Diğer gelişme hattında ise, para ekonomisi katılımcısının muazzam biçimde bireyselleşmesine neden olur. Ücretini para olarak almak işçiyi ilkel ekonomideki her türlü ödemeye göre çok daha bağımsız hale getirir. Paraya sahip olmak insana daha önce eşi görülmemiş bir hareket özgürlüğü sağlar. Genellikle para ekonomisiyle özdeşleştirilen liberal normlar, her bireyi bütün diğerleriyle serbest rekabete dayalı bir mücadele içine sokar. Son olarak, bu rekabet, ekonomik çevrenin gençleşmesiyle birlikte, başka türlü söz konusu olamayacak bir işlev uzmanlaşmasını zorunlu kılar, uç boyutlarda kompartmanlaşması ancak çok büyük çevre içine yerleşmesi sayesinde mümkün olan bir uzmanlaşmadır bu.

Ekonomi içinde, hem özgürlük boyutu ve kendi kendinden sorumlu olma hissi bakımından hem de emeğin niteliksel farklılaşması boyutu bakımından, ekonomik grubun azami genişlemesi ile grup üyelerinin azami farklılaşması arasındaki ilişkiyi kuran bağlantı paradır. Daha net formüle edecek olursak şöyle denebilir: Para, ilkel ekonominin daha küçük, daha yalıtılmış, içsel olarak daha tekdüze olan grubunu geliştirip üniter karakteri genişleme ve bireyselleşme şeklindeki iki veçheye yol açacak şekilde çatallanan bir başka grup haline getirir.

Siyasi Alan

Siyasi gelişmeler bu kümelenmeyi (*constellation*) çok sayıda alanda gerçekleştirirler, ama elbette temel ilişkide muhtelif çeşitlenmeler yaratarak. Daha küçük, kısıtlayıcı bir sosyalliği olan çevreden her durumda illaki büyük gruba ve kişiliklerin farklılaşmasına gidilecek diye bir şey yoktur; çeşitli ayıklama ve münavebe süreçleri girer devreye. Daha gelişmiş koşullarda vurgu, ya kuşatıcı bir kamu alanının yaratılması ve bu alanın merkezi organlarının öneminin artması üzerindedir, ya da bireysel unsurların özerkliği üzerindedir. O zaman da grubun genişlemesi, grup üyelerinin kendilerinin kişilik gelişimiyle değil de, deyim yerindeyse, bireysel iradenin teslim olduğu bir nihai kişilik fikriyle bağlantılı olabilir. Siyasetin çeşitli alanlarından birkaç örnek vereyim.

Kırsal alanda, ortaçağın sonlarından itibaren köylülerin komünal mülklerinin ortadan kalkması tam da bu biçimlerde gerçekleşmiştir. Evrimleşen merkezîyetçi devletler cemaate ait küçük çiftliklere, ortak otlak arazilerine darbe vurdu. Bunların bir kısmı kamu malı olarak devletin mülkiyetine geçti ve devletin idari organizmasına bağlandı. Geri kalanı da, bu yapılamadığı sürece, özel mülk olarak, serbestiyet tanınan

belli kişiler arasında bölüştürüldü. Sırf bu olguda bile, hem bireysel hem de genel sonuçlara yol açan eşzamanlı eğilimler olduğunu görüyoruz yine: Bu bölüştürme, bir yandan, Roma hukukunun bireysel çıkarları öne çıkaran kavramları kılavuzluk ederken, bir yandan da, ortak mülklerin bu şekilde bölünmesinin ulusal kültürün durumunu, yani tam da en geniş kamu alanını iyileştireceği anlayışı kılavuzluk ediyordu.

Çok farklı maddi ve genel koşullarda da olsa, ortak otlak tarihinin belli bir safhası, yani İsviçre cemaatlerinin ortak mülkü olan otlaklar da aynı biçimi, hem de on dokuzuncu yüzyıl gibi yakın tarihlerde sergilemiştir. Kısmi cemaatlerin, yöreye ve köye ait şirketlerin arazilerinin bir parçası olan ortak otlak, birkaç kantonda (Zürich, Saint Gallen ve diğerleri) ya otlak arazisini cemaate mensup bireyler arasında bölüştüren ya da daha büyük ulusal topluluklara geçiren yasalar çıkarılarak sona erdirildi; bu yapılırken, en küçük cemaatlerin, topraklarını bütün ülke için yeterince üretken kılacak kişisel kaynaklardan ve arazi kaynaklarından yoksun olduğu gibi bir fikir güdüliyordu.

Almanya'da ortaçağ sonrası yaşanan gelişmeler sırasında, yukarıda bahsedilen kırsal politika önlemi formu genelde bütün ülke siyaseti içine yayıldı. Yetkililer kendi kendilerini tecrit etmiş ayrı ayrı çevreleri farklılaştıracak şekilde manipüle ettiler: Bazılarını özel hukuk alanına dahil edip salt mensuplarının kişisel meselesi haline getirirken bazılarını da devlet kurumlarına dönüştürdüler. Ortaçağ toplumuna hükmetmiş olan birlikler o kadar katı ve kısıtlayıcı bir hale bürünmüşlerdi ki kamu hayatı çöküp bencil hiziplerden oluşan tutarsız bir kitleye dönüşme tehdidiyle karşı karşıyaydı. Modern çağ başlarken bu birliklerin karşısına her şeyi kuşatan bir kamu alanı fikri (ilk olarak beylik mutlakiyetçiliği biçimine bürünen bir fikirdi bu) çıkarıldı ve bu fikir söz konusu birlikleri çözdü. Mutlakiyetçilik, iç ilkesi gereğince, "herkes için eşit adalet" yarattı, yani bir yandan bireyi birliklerin sahip olduğu ayrıcalıkların onun pratik hayatı üzerine getirdiği kısıtlamalardan kurtarıırken, bir yandan da bireyin söz konusu birliklerin üyesi sıfatıyla yararlandığı, ama onu çoğunlukla diğer üyelerle gayritabii ittifaklar kurmaya mecbur bırakan ayrıcalıkları ilga etti. Yani, mesele temelde, önceki duruma damgasını vurmuş olan dar, içsel olarak homojen ve "ara" konumdaki birliği ortadan kaldırarak yukarıya, devlete doğru ve aşağıya bireyin önyargısız özgürlüğüne doğru gelişmeyi sağlama meselesiydi. Devletin de pratik etkinlik formunu nihai bir kişinin, mutlak yöneticinin şahsında bulması temeldeki örüntüyü yalanlayan bir örnek sayılamaz; hatta söz konusu örüntünün olağanüstü çok sayıda örnekte, hem artzamanlı hem de eşzamanlı olarak tam da bu şekilde gerçekleştirilmiş olduğu söylenebilir.

Tarihin cumhuriyetçilik ile istibdat arasında, despotizm ile eşitleme arasında olduğunu gösterdiği, sık sık vurgulanan ilişkidir bu. Karakterini aristokrasiden ya da burjuvaziden alan her yönetim sistemi —yani, sınırları birbirine bitişik bir dizi dar çevreye toplumsal ve siyasi bilinç sunan her sistem—, kendi kendisinin ötesine geçmeye kalkışır kalkışmaz, bir yandan kişisel, yönlendirici bir gücün pekiştirilmesi yönünde, diğer yandan da her türlü farkı ortadan kaldırarak özgür kişiliğin mutlak hakkını tesis etmeye çalışan anarşizan bir sosyalizm yönünde gelişir. Bir şekilde bir arada duran bir bütün içindeki grup kısıtlamalarının parçalanması bireyselliğin vurgulanması ile o kadar yakından ilişkilidir ki hem yönetici kişiliğin tutarlılığı hem de bütün grup üyelerinin bireysel özgürlüğü, tek bir temanın iki çeşitlemesi misali, bu vurguya dayalıdır.

Her zaman katı sınırları olan kapalı çevreler model alınarak inşa edilen siyasi aristokrasilerin, toplumsal genişleme durumlarında çoğunlukla askeri açıdan başarısız olmaları dikkate değer. Tek başlarına ya da birlikte aristokrasilerin çözülmesini tayin eden şu iki gücün onlara itici gelmesinin sonucu olabilir bu: Aristokrasiler, bir yandan bütün halkı birlikte hareket etmeye çağırmaktan kaçınırlar, diğer yandan da, geniş yetkileri olan ve çarpıcı başarılar elde eden tek tek generallere şüpheyle yaklaşırlar.

*Volonté générale** ile otokrazi arasındaki bağıntı, otokrasinin sık sık sonuçta bu iradenin bastırılmasına yol açan tertiplerin resmi kılıfı olarak kullanıldığı bir bağıntıdır. Leicester kontu Hollanda genel valiliğine atandığında (1586), burayı daha önce yönetmiş olan daha dar kurumların, zümrelerin ve bölgedeki taşralı statü gruplarının üzerinde sınırsız bir hâkimiyet kurmaya çalıştı. Bunu da kayıtsız şartsız demokratik ilkelere kılıfına büründürerek yaptı: Mutlak hükümler halkın iradesiydi ve bu irade de Leicester kontunu görevlendirmişti. Ama bunun yanı sıra, tüccarlar ve hukukçuların, köylüler ve zanaatkarların hükümet konusunda herhangi bir şey söyleme hakları olmadığı, sadece ve sadece itaat etmeleri gerektiği de açık açık vurgulanıyordu. Böylece —güya— demokratik eşitleme öyle ileriye götürülüyordu ki hem düşük hem de yüksek statü grupları haklarından mahrum ediliyor ve geriye sadece "bir bütün olarak halk" diye ideal bir kendilik kalıyordu. Muhalifler kısa bir süre sonra, bu yeni keşfedilen "halk" kavramının sadece "halk"ın sınırsız egemenliğini tek bir kişiye nakletmeye yaradığını ilan ettiler.

Bahsettiğimiz bu temel ilişkinin başka örneklerini belediye siyaseti alanında bulabiliriz. Daha ortaçağda bile İngiliz şehirleri, büyük belediyelerin, tek tek birlikler ya da kodamanlar tarafından yönetildiği, daha

* Fr. Genel irade. —ç.n.

küçük şehirlerde ise bir bütün olarak halkın hâkimiyeti elinde bulunduruğu bir örüntü sergiliyordu. Küçük çevrelerde unsurlar homojendir ki söz konusu unsurların siyasi katılım oranının değişmemesinin altında yatan etken de budur; ama daha büyük çevrelerde bu homojenlik parçalıdır, bu da sadece bir yanda özel bireyler yığına, diğer yanda da tek bir hâkim kişiliğe meydan verir.

Kuzey Amerika şehirlerinin idari düzenlemeleri de, daha basit bir biçimde, aynı örüntüyü sergilemektedir. Şehirler küçük olduğu sürece, her bir makamın bir grup insan tarafından yönetilmesi en uygun model olarak öne çıkar; ama bu şehirler büyüyüp metropole dönüştüklerinde her makamı tek bir kişiye emanet etmek daha pratik olur. Ölçek büyüklüğü, bütün sorumluluğu üstlenen bir kişi, bir birey tarafından temsil edilmeyi ve yönlendirilmeyi gerektirir; daha küçük çevre daha az farklılaşmış bir şekilde kendi kendini yönetebilir, çünkü onu oluşturan unsurlardan daha fazla sayıda insan her zaman doğrudan doğruya dümenin başında olacaktır.

Bu sosyolojik ayırım, Birliği meydana getiren tek tek devletlerin genel siyasi eğiliminin burada söz konusu edilen temel tipe uyduğu bir gelişme hattına tam tamına tekabül eder: Bu gelişmenin, son yirmi-otuz yılda, parlamentarizmin bütün bütüne zayıflamasına yol açtığı ve onun yerini bir yandan doğrudan plebisit ile, bir yandan da monarşik kurumlarla, iktidarın bireylerce teslim edilmesiyle doldurduğu söylenmektedir.

Dinî Alan

Son olarak, kilise siyaseti de bize bu konuda örnekler sunmaktadır ki bunların katıksız dinî gelişmeler içinde bile benzerleri bulunabilir. Antik dönemin çoktanrıcılığı, burada "daha dar çevre" başlığı altına koyduğum temel karakteristiklerin çoğuna sahipti. İnanışlar kendilerini birbirlerinden çoğunlukla keskin iç ve yerel sınırlarla ayırıyorlardı. İnananların oluşturduğu çevreler merkezcildi; genelde birbirlerine kayıtsız biçimde, hatta düşmanca davranıyorlardı. Tanrıların kendileri genellikle aristokratik mertebelere yerleştiriliyor, aralarında karmaşık üstlük-astlık ilişkileri kuruluyor ve birbirinden yalıtılmış güç alanlarına sahip oluyorlardı. Klasik kültür alanında Hristiyan çağı başlarken, bu durum tektanrıcılığa, tahta o ayrı ve tecrit edilmiş tanrıların bütün güçlerini kendinde birleştiren tek ve kişisel bir Tanrı'nın çıkışına yol açtı.

Kendisine karşı kayıtsız şartsız bir sorumluluk hissi olan bir dindar birey ortaya çıktı. Bir "hücre/gardırop dindarlığı" gelişti. Ve bireyin ruhunun Tanrısı ile, herkesin Tanrısı olduğu için "onun" Tanrısı olma özelliğini yitirmek şöyle dursun tam da bu evrensellik yüzünden "onun"

olan bir Tanrı ile kurduğu şaşmaz ve dolaysız ilişkide bulunan bağ haric, dünya ve insanla kurulan bütün bağlardan kurtulma eğilimi öne çıktı. Önceki bütün ayrı ayrı tanrıların çözünüp birleşmesiyle doğan büyük, eşitlenmiş kolektivite içindeki bireysellik, önceki tanrıların analize ve senteze tabi tutulduğu aynı süreçlerin ürünü olan bir Tanrı'nın mutlak ve tek kişiliğinin aynadaki yansımasıydı.

Hristiyanlığın başlangıçtaki saflığı içinde sergilediği gelişme formu, Katolik kilisesinin siyaseti içinde tekrarlanmıştır. Kilise içinde özel çevreler yaratma eğilimi yeniden ortaya çıkmış, bu da keskin mertebe ve çıkar ayrışmalarına, din adamı olmayanların meydana getirdiği statü grubu üzerinde bir din adamları aristokrasisinin yükselmesine neden olmuştur. Ama VII. Gregorius kendi mutlak iktidar arayışını, en güçlü antitezleri bir araya getirip dışlayıcı aristokrat piskoposların üzerine çıkarmayı amaçlayan inatçı bir demagoji ile birleştirdi. Bekâret yemininin bu girişimi gayet etkili bir biçimde desteklemesinin ardından —zira evli bir papaz daha dar bir çevreye bağlanıp kilise içinde üstü kapalı bir muhalefet yaratabilecekken, bekâret yemini etmiş bir papazın bireysel tecridi içinde medet umabileceği tek yer kilisenin bütünlüğü olurdu—, bunu en başarılı bir biçimde Cizvitler devam ettirdi. Cizvitler din adamlarının statü özelemleriyle her cephede savaştılar ve papazın kendini statüleri ne olursa olsun bütün müminlerle bir hissetmesini sağlayan evrensel karakterini vurguladılar. Bütün aristokratik kilise yönetimi sistemlerine karşı olan Cizvitlerin amacı bir yanda bütün müminler arasında tam bir eşitleme gerçekleştirmek, bir yandan da papanın mutlak yönetimini tesis etmektir.

Bağıntının Genel Gerçekleşme Tarzları

Burada irdelenen bütün ilişki örüntüsü, son derece farklı kendiliğindenlik, dizisellik ve münavebe tarzları içinde biçimlenir. Bu ilişkiler kompleks belki de simgesel olarak, daha dar çevrenin bireysellik ile genişlemiş grup arasında bir ölçüde ara bir denge oluşturduğu söylenerek ifade edilebilir. Dolayısıyla kendi üzerine kapalı olan ve başka bir faktöre ihtiyacı olmayan dar çevrenin, bireysellikle geniş çevrenin bileşiminin sonucu olan hayat şanslarıyla aynı şanslara yol açtığı söylenebilir.

Şimdi hukuk alanından birkaç örnek. Tarihsel ve maddi olarak son derece farklı alanlardan birkaç örnek vereceğim. Romalıların devlet anlayışının barındırdığı bütüncül iktidar fikri, karşılığını, *jus publicum*'un* yanında bir de *jus privatum*'un** olduğu anlayışında buluyordu. Her şe-

* Lat. Kamusal mülkiyet hakkı. —ç.n.

** Lat. Özel mülkiyet hakkı. —ç.n.

yi kapsayan bütünün kendisi için tanımladığı davranış normu, kapsadığı bireyler için de buna tekabül eden bir norm olmasını gerektiriyordu. Bir yanda sadece, en geniş anlamda cemaat, öbür yanda sadece tek tek kişiler vardı. Roma hukuku en baştan itibaren ara toplulukları tanıımıyordu ve genelde de bu ruhu devam ettirdi.

Oysa Alman hukukunun topluluk ve bireyler için farklı yasal ilkele-ri yoktu; ne var ki bu kolektiviteler Roma devletinininkiler kadar her şeyi kuşatıcı nitelikte değildi; bireylerin birçok değişken ihtiyacı sonucunda ortaya çıkmış olan daha küçük kolektivitelerdi. Daha küçük topluluklar-da. Romalıların yaptığı gibi kamu hukukunu özel hukuktan ayırmak gi-bi bir şeye ihtiyaç yoktur, zira bunlarda birey bütüne daha sıkı bağlıdır.

Bu bağıntı, üniter bir gelişme olarak, örneğin Arabistan'daki kan da-vası hakkında da görülür. Bu hakkın özü, birbirlerinden keskin sınırlar-la ayrılan kabile gruplarının özerkliğinde ve bunlar arasındaki dayanış-mada yatar bütünüyle: Bu hak katilin bütün kabilesi ya da ailesine kar-şı kurbanın bütün kabilesi veya ailesi tarafından uygulanıyordu. Mu-hammed'in niyeti, vurguladığım çatallanma doğrultusunda buna karşı çıkmaktı açıkça. Bu tikel grupların üzerinde, ortak din sayesinde onları birbiriyle eşitleyen ulusal ya da siyasi bir kolektivite oluşacak ve o ko-lektivite de tikelci çıkar hukukunun yerine nihai, herkes tarafından tanı-nan bir otoritenin geçeceği şeklindeki hukuki hükümü resmen ilan ede-cekti. Buna mukabil, bundan böyle sadece suçlu birey hakkında hüküm verilecek ve tikel grupların kolektif sorumluluğu ilga edilecekti. En bü-yük kolektivite ile bireyin kişiliği, bu ara yapıların farklılaştırılmasının ürünleri olarak, sadece birbirleriyle karşı karşıya gelecekti.

Bu form, aynı netlikle ama bütünüyle farklı bir içeriği olan bir or-tamda, antik dönem Roması'nda bazı gelişmeler sonucu ataerkil aile gruplaşmalarının parçalandığı kesintisiz bir sürecin son aşaması olarak karşımıza çıkar. Savaşta ve barışta kazanılan yurttaşlık haklarının hem haba hem de oğulları için geçerli olduğu ve oğulların kişisel önem, nü-fuz, ganimet vs. edinebildikleri zamanlarda, *patria potestas*'ta* bir yarık açılmış, bu da devletin genişlemiş ihtiyaçları ve büyük bütünün her bir üyesi üzerinde geçerli olan hukukun lehine, ama aynı zamanda da kişi-liğin lehine, ataerkil ilişkinin gittikçe daha fazla parçalanmasına yol aç-mıştı kaçınılmaz olarak. Bu bütünlü kurduğu ilişki sayesinde, kişilik, ataerkil ilişkinin kısıtlarından kurtularak önem kazanabilmiştir.

Son olarak, biçimsel açıdan bununla aynı denebilecek bir süreç, an-cak temeldeki fikrimizle katı bir biçimde kıyaslandığı takdirde fark edi-

* Lat. Roma hukukunda babanın geniş aile üzerindeki güçlü otoritesini ifade eden bir terim. -Ç.n.

lebilecek, tuhaf bir karışım sergileyen şu fenomende de görülür: Normanlar dönemine kadar, her bir İngiliz şerifine, her bir kraliyet yargıcına tek bir topluluk tahsis edilmiş gibiydi, bu yüzden de mahkeme kararlarının, topluluğun çıkarlarıyla devletinkilerin kaynaştığı belli bir yerel rengi ya da kısıtlanmışlığı vardı. On ikinci yüzyılın ortalarından sonra bu iki çıkar birbirinden ayrılmaya başladı; kraliyetin verdiği yargılama yetkisi geniş çevrelere hükmeden adli komisyonlar tarafından icra edilmeye başladı, bunlar da açıkça daha genel, yerel kısıtlamalardan etkilanmeyen bir biçimde idare ediliyordu: topluluğun çıkarları da bu arada yerel jürinin öneminin artmasıyla korunuyordu. Burada topluluk, salt içsel çıkarları bakımından, bireyin bizim bağintımızdaki rolünü oynuyordu; adli hayatı bir zamanlar siyasi devletin/kolektiviteneinkiyle birlikte normal seyrini izleyen ama daha sonra daha katıksız bir varlık özerkliği kazanan toplumsal bir bireydi bu; bundan sonra da büyük kolektivitenein eşit ölçüde katıksız bir biçimde geliştirilmiş hukukunun yanı sıra ya da ona karşıt olarak var olacaktı.

İnsanlığın Eşitliği ve Birliği İdealleri

Şunu söylersek bireysellik ile toplumsallık arasında bu tür bir ilişki olduğu fikrinin mantıki sonucunu çıkarmaktan öte bir şey yapmış olmayacağız: Çıkar alanında toplumsal unsur olarak insanın yerini birey olarak insan ve dolayısıyla onun insan olma sıfatıyla sahip olduğu öznelilikler aldıkça, onu —tabiri caizse ait olduğu toplumsal grubu pas geçerek— insana ait olan her şeye bağlayan, ona insanlığın ideal birliği kavramını telkin eden bağın da sıkılaşması gerekir. Böyle bir gelişme eğilimi olduğu muhakkaktır; ama bu eğilim mantıki açıdan gerçekten de gerekli olan bu ideal birlik kavramını yaratırken çeşit çeşit tarihsel sınırlama tarafından kısıtlanmıştır.

Mesela Platon'da, bir yandan katıksız bireyselliğe ve kişiliğin kusursuzlaşmasına duyulan, dostluk idealini de kapsayacak ölçüde genişlemiş bir ilgi, öte yandan da ara düzey konfederasyonlara ve onların çıkarlarına bütünüyle kayıtsız kalan bir katıksız devlete duyulan ilgiyi görürüz. Platon insan bireyinin işlenmişliği ve pratik örneklemeye değeri üzerine, kendine yeterli ve ayrı bir varlık olarak ruhunun sahip olduğu değer üzerine öyle bir tarzda vurgu yapar ki bunun mantıki sonucu nihai engeli, yani Yunan devleti biçiminin oluşturduğu engeli reddetmek olmalıydı (ki Platon döneminde başka filozoflar bunu reddetmişlerdi). Platon, kurduğu ideal yapıdan birey için şu tek gerçek sonucu çıkaramadıysa bunun tek nedeni arızı bir şey olan siyasi eğilimi ve Yunan milliyetçiliği yönündeki temayülleri idi: Platon'un tasarladığı şekliyle bire-

yin ötesinde kolektif bir değer olarak durabilecek tek şey insanlığın bütünüydü.

Keza, Hristiyanlık da bütün değerlerin mutlak olarak ruhta ve ruhun kurtuluşunda yoğunlaşmasını vurgular, ama bu konumun Hristiyanlık ile bütün insanlar arasında kurduğu bağı görmeyi başaramaz. Birleşme ve eşitleme (bu eşitlik her ne kadar derecelendirilmiş olsa da) süreci, bütün insanlığı kapsayacak şekilde genişlemek yerine, kiliseyle kurulan yakınlık engelinde durma eğilimindedir. Zwingli'nin bütün Hristiyanlar kardeş olduğu için —ama dikkat, bütün insanlar değil, bütün Hristiyanlar— her türlü tarikat, mezhep vesairenin ortadan kaldırılması gerektiği şeklindeki beyanı kabaca bu ruhla yapılmıştır.

Yukarıdaki örneklerin tersine, aşırı bireysellik sık sık bütün insanların eşitliği öğretisiyle ilişkilendirilmiştir ki bu tutarlı bir tavidir. Toplumsal tarihin belli dönemlerinde bireyin içine doğmuş olduğu korkunç eşitsizliğin, biri bireysellik hakkı yönünde, diğeri evrensel eşitlik hakkı yönünde iki hat üzerinde gelişen tepkiler doğurmuş olması psikolojik açıdan gayet anlaşılır bir şeydir, zira ikisi de tek başlarına daha geniş kitleler için aynı oranda yeterli olamazlar. Rousseau gibi bir fenomen ancak bu ikici bağlamda anlaşılabilir.

Eğitimin gittikçe gelişmesinde de aynı eğilim sergilenir. Eğitim, zihinsel düzeydeki çok göze çarpan farkları ortadan kaldırmaya ve belli bir eşitlik yaratarak, kendi bireysel yeteneklerini geliştirme konusunda onlardan daha önce esirgenmiş olan şansı herkese temin etmeye çalışır.

Bağıntımızın "insan hakları" fikrinde büründüğü formdan daha önce bahsetmiştim. On sekizinci yüzyıl bireyciliği sadece özgürlük istiyordu. sadece insanı insanlıktan ayıran "ara" çevreleri ve orta seviyeleri (yani her bir bireyin varoluşunun çekirdeğini ve kıymetini oluşturduğu düşünülen, ama tikelci tarihsel gruplaşmalar ve bağlar tarafından gizlenmiş ve budanmış olan saf insanlığın gelişimini ketleyen çevreleri) ortadan kaldırmak istiyordu. Böylelikle birey *kendi kendine* dayanır hale, kendi içindeki nihai ve özsel olan şeye dayanır hale getirilir getirilmez, diğer herkesle aynı yere oturtulur ve özgürlük eşitliği açığa çıkarmış olur. Toplumsal zorlamanın saptırmadığı, adına gerçekten layık bireysellik insan soyunun mutlak birliğini temsil eder ve onunla kaynaşır. On sekizinci yüzyılın bu teorik, etik kanaatinin tam manasıyla pratik, gerçek durumlar içerisinde nasıl kusursuzlaştırılmış ve bunlar üzerinde nasıl devasa bir etkiye sahip olmuş olduğunu burada tartışmaya gerek yok.

Bireyciliğin daha sonraki anlamına göre, insan doğasının olgusal gerçekliği, bireyin nitelik ve değerlerinin eşsizliğinden ibarettir ve bu eşsizliği geliştirip yoğunlaştırmak ahlaki bir buyruk sayılır; bu bakış her türlü eşitliğin inkârıdır. Zira her bireyin diğerleri kadar özel ve kı-

yaslanmaz oluşundan eşitlik fikrine ulaşmak bana kabul edilemez geliyor. Bir bireyin kıyaslanmaz oluşu kendisine ait olumlu bir nitelik sayılmaz pek; bu sadece bir kişide bulamadığını bir başkasında bulan gözlemcinin verdiği yargıya göre birbirinden farklı sayılabilecek olan başkalarıyla yapılan bir kıyaslanmanın sonucudur. İki nesne karşılaştırıldığında demek istediğim gayet açık olarak anlaşılabilir: Siyah bir nesne ile beyaz bir nesne arasındaki ortak nitelik olarak tabii ki birinin beyaz olmaması, öbürünün de siyah olmaması gösterilemez.

Ama bireylerin nitel tekilliliği karşısında insanlığın eşitliğinden bahsetmek sözcüklerin yanlış kullanılmasından öte bir şey olmasa bile, insanlığın birliği ideali hiç de bu varsayımla bağdaşmaz sayılamaz. Zira bireylerin çeşitliliği, bu ne ekonomik üretimi ne de daha genelde herkesin dolaysız işbirliğini ima etmese bile, bir tür işbölümü olarak tasarlanabilir. Bu da elbette bizi sosyolojik metafiziğin spekülasyonlarına götürür.

Birey gittikçe daha kıyaslanmaz hale geldikçe, —varlığı, davranış tarzı ve kaderi bakımından— bütünün organizasyonu içinde sadece onun tarafından doldurulabilecek ve sadece ona tahsis edilmiş bir konumu işgal eder hale geldikçe, bu bütünü bir birlik olarak, içinde her bir unsurun başka hiçbir şeyle değiştirilemeyecek ama kendi hayatını sürdürebilmek için bütün bu başkalarını ve onlarla etkileşimi öngerektiren hayati bir unsur olduğu metafizik bir organizma olarak kavramak için nedenlerimiz de artar. Dünyadaki tinsel varoluşun bütünü bir birlik olarak algılama ihtiyacı nerede ortaya çıkarsa çıksın, tekil varlıkların zorunlu olarak birbirlerini tamamladıkları ve birbirlerine ihtiyaç duydukları, her birinin bütün diğerleri tarafından kendisine ayrılmış yeri alacağı bir bireyleşme süreci bu ihtiyacı kısa sürede karşılayacaktır; bu birlik ve varlığın bütünlüğünü kavrama ihtiyacı söz konusu süreç tarafından kısa sürede karşılanır; hem de esasen herkesin birbirinin yerine geçebileceği, her bir üyenin bütüne kıyasla aslında lüzumsuz olduğu ve onunla doğru dürüst ilişki kurmadığı bir varlıklar eşitliği durumunun karşılayabileceğinden daha kısa bir sürede.

Yine de bambaşka bir anlamda, en aşırı bireyselleşmeyi birbiriyle ilişkili varlıklar çevresinin yaşayabileceği en aşırı genişleme ile birleştiren eşitlik ideali, en çok, Hristiyanlıktaki ölümsüz ve ebedi ruh öğretisi tarafından teşvik edilmiştir. Kendi tanrısıyla, sadece kendinden ve her türlü varlığın tek mutlak değeri olan metafizik bireyselliğinden medet umarak karşı karşıya gelen ruh, en önemli konuda diğer bütün ruhlarla özdeştir. Zira ebedi ve mutlak olanda ayırım diye bir şey yoktur: Ebedi ve aşkın olan karşısında insanların ampirik farklarının hiçbir önemi yoktur. Bu bireyler özniteliklerinin toplamından ibaret değildirler

(bu durumda bu öznelilikler kadar çeşitlilik sergiliyor olurlardı); aksine her biri, bu özneliliklerin ötesinde, kişilikleri, özgürlükleri ve ölümsüzlükleri hasebiyle mutlak birer varlıktır.

Dolayısıyla, Hristiyanlığın sosyolojisi, var olduğunu iddia ettiğimiz bağıntının en büyük tarihsel ve de metafizik örneğini sunmaktadır: Hangi amaçlar uğruna kurulmuş olurlarsa olsunlar bütün bağlardan ve bütün ilişkilerden azade bir ruh, sadece herkes için aynı olan öte güçlere yönelen bir ruh, bütün diğerleriyle birlikte, her türlü duyu yeteneğini (*sentience*) kuşatan homojen bir varlık oluşturur. Kişilikteki kayıtsız şartsızlık ve kendi türünden olanların oluşturduğu çevrenin kayıtsız şartsız genişlemesi bu dinî itikadın birliğinin iki ifadesinden ibarettir. Ve bu genelde hayatın verili anlamı veya metafiziği haline geldiği ölçüde, *a priori* bir temayül ve haletiruhiye olarak, insanlar arasındaki tarihsel ilişki örüntülerini ve birbirlerine yaklaşıırken benimsedikleri tavrı şaşmaz bir biçimde etkileyecektir.

Grubun Genişlemesi ve İradenin Belirleyicileri

NESNELLİK VE ÖZNELLİK: Aslında, ortam imgesinin darlığını veya genişliğini inceleyen araştırma insan dünyasının sınırlarında durmadığı zaman bile, evrensel bir dünya görüşünün, bağıntımızın hem sebebi hem de sonucu olarak, sahip olduğu sosyolojik önem açıkça görülür. Araştırma, büründüğü biçimleri çoğunlukla sosyolojik olarak altışkın olduğumuz biçimlerle analogiler kurarak kavradığımız genel olarak nesnellik konusunu ele aldığı da bu önem bakidir.

Antik dönemin hem en geniş ve en katıksız nesnellik anlayışından hem de en derin ve en doğru öznellik anlayışından yoksun olduğu söylenebilir pekâlâ. Bütün "değerler" karşısında kayıtsız, mutlak biçimde esas niteliğinde, evrensel bir kural olarak doğa yasası fikri, bu döneme, dünyanınkilere ağır basan kendine ait bir üretkenliği, özgürlüğü, değerleri ve kendine özgü sorunları olan bir ben kavramı kadar yabancıydı. Ruh, sonradan Hristiyan *ethos*'unun modern doğa ve tarih bilimleriyle sentezlenmesi —ya da aralarında kurulan antitez— yüzünden olacağı kadar kendinden uzaklaşmış ya da kendi içinin derinliklerine gömülmüş değildi. Bu da Yunan dünyasının sosyopolitik yapısıyla içsel ya da hiç değilse dolaylı bir bağlantı kurmaksızın anlaşılamaz. Daha dar devlet çevrelerinin sahip olduğu devasa iç ayrıcalıklar bireyi, evrensellik ile nihai kişilik arasında bir yerlere oturan belli bir ara hayat ve dünya imgesine bağlıyordu büyük ölçüde; ve bu iki uç doğrultusunda gelişmelere yer açabilmek için bu kısıtlamaların bünyesinde içerdigi tüm varoluş biçiminin yıkılması gerekiyordu.

ETİK VE ÇIKARLAR: Bahsettiğimiz bağıntı etik alanında sezgisel olarak, metafizik kozmos imgeleri için taşıdığı önemde olduğundan daha dolaysız biçimde, daha net görülür. Sinikler daha ilk zamanlarda bile, Yunanlıların daha dar toplumsal yapılarla kurdukları tipik bağı bir yanda kozmopolit bir eğilimi benimseyerek, diğer yanda da ara yurtseverlik unsurunu ortadan kaldırarak reddetmişlerdi. Bireylerin görüş alanını ve çıkarlarını kuran çevrenin genişlemesi, sıklıkla toplumsal alanların gerçek ve ideal olarak kısıtlanmasına yol açan belli bir bencillik biçimi yaratır. Bir âlicenaplığı ve ruhun hevesle kendinden dışı açılması tavrını teşvik edebilir (kişisel hayatın dayanışma içindeki yoldaşların oluşturduğu dar bir çıkar çevresi içine karışmış olması bu ikisini de ketler çünkü). Ama koşullar ya da kişinin karakteri bu sonucun çıkmasını ne zaman engellese, hemen bunun tam tersi ortaya çıkar gayet manidar bir biçimde. Daha önce de bahsettiğim gibi, para ekonomisi ve onunla bağlantılı liberal eğilimler —loncadan millete— daha dar konfederasyonları çok büyük ölçüde gevşetmiş ya da dağıtmış ve bir dünya ekonomisi başlatmıştır; ama öte yandan da ekonomik bencilliği vicdansızlık raddesine varıncaya kadar teşvik etmiştir. Ekonomik çevrenin genişlemesinin sonucu olarak, üretici tüketicilerini ne kadar az tanırса, ilgisi de o ölçüde sadece onlardan alacağı paranın miktarı üzerine odaklanır hale gelir. Karşısındaki kamu ne kadar gayrişahsi ve niteliksel bakımdan boş hale gelirse, kendi yönelimi de münhasıran emeğin niteliksel bakımdan boş sonucuna, yani paraya dayalı olur çıkar. Emek enerjisinin soyut idealizmden kaynaklandığı o ulvi alanlar hariç, işçi harcadığı emeğe kendi kişiliğini ve etik dertlerini, ancak tüketici çevresini şahsen tanıdığı ölçüde katacaktır ki bu da ancak daha küçük ölçekli durumlarda olur. Uğruna çalıştığı grubun büyüklüğünün artmasıyla ve buna tahammül edebilmesini sağlayan tek şey olan kayıtsızlığın artmasıyla birlikte, bir zamanlar ekonomik bencilliği kısıtlamış olan birçok faktör kaybolmuştur.

İnsan doğası ve insani durumlar birçok boyutta öyle konumlanmışlardır ki bireyin girdiği ilişkilerin kapsamı belli sınırı aştığında, birey daha da fazla kendine dönük hale gelir. Bu yalnızca çevrenin nicel genişliği meselesi değildir (ki bu da çevrenin her bir noktasına gösterilebilecek kişisel ilgiyi kaçınılmaz olarak asgariye indirir); aynı zamanda, çevre içindeki niteliksel çeşitlenme meselesidir de. Söz konusu çeşitlenme ilginin tek bir nokta üzerine yoğunlaşmasını engeller ve böylece birbiriyle uzlaşmaz taleplerin yarattığı genel felç durumunun mantıksal sonucu olarak geriye bir tek bencilliği bırakır. Bu biçimsel motifle uyumlu bir örnek verecek olursak, Habsburg mülklerinin o denli

renkli oluşuna ve zengin bir iç heterojenlik sergilemelerine yol açan faktörlerden birinin, Habsburgların bütün siyasi faaliyetlerini yürüten gözlerinin kendi hanelerinin çıkarlarından başka hiçbir şeyi görmemiş olması olduğu ileri sürülmüştür.

Son olarak, çıkar çevresinin mekânsal olarak daha uzun mesafelere yayılması (bu illaki fiilen genişlemesi demek değildir), bireyi hiç değilse ait olduğu daha dar çevreyle bencil bir şekilde karşı karşıya gelmeye teşvik eder. III. Henry ve I. Edward zamanına kadar, İngiliz statü grupları arasında derin bölünmeler vardı çünkü çıkarları anayurtlarının ötesindeki farklı farklı yerlere uzanıyordu. Bir İngiliz soylusu, ülke içinde verilen hukuk mücadelelerine kıyasla başka soyluların çıkardığı dış savaşlarla çok daha yoğun olarak ilgileniyordu. Bir şehir sakini, doğrudan kendi çıkarlarına temas eden bir mesele olmadığı takdirde, Hollanda'daki ticari durumun iyi olup olmadığıyla İngiliz şehirlerindeki durumdan çok daha fazla ilgileniyordu. Kilisenin ileri gelenleri İngiltere'ye yönelik herhangi bir sempati sergilemekten çok, kendilerini uluslararası kilise kurumunun üyeleri olarak hissediyorlardı. Ancak Henry ve Edward'dan sonradır ki bu sınıflar birleşik bir millet halinde kaynaşmaya başladılar ve sergilediği bencil karakter her bakımdan daha önceki kozmopolit ilgi genişliğine bağlanan yalıtılmışlık da bununla birlikte sona erdi.

Grubun Genişlemesi ve Ben Bilinci

Çevrenin genişlemesi yalnızca iradenin belirleyicilerinin farklılaşması bakımından önem taşımakla kalmaz, kişisel bir ben *duyumunun* ortaya çıkması için de çok önemlidir. Modern hayat üslubunun —tam da kitle-sel karakteri, akın akın artan çeşitliliği, eskiden muhafaza edilebilen sayısız kişiye özgü özelliği sınırsızca eşitlemesi yüzünden— hayatın kişilik formunda daha önce eşi görülmedik birörnekleştirmelere yol açmış olduğunu görmeyen yoktur herhalde. Ama karşı eğilimleri de, her ne kadar bunlar son kertede ortaya çıkan bileşik etki içinde yollarından şaşıp felç haline girmiş olsalar da, mutlaka görmek gerekir.

Daha geniş bir çevrede sürdürülen hayat ve bu çevreyle kurulan etkileşim, zaten başlı başına, daha dar bir çevrede ortaya çıkacağından daha fazla kişilik bilinci geliştirilmesini sağlar; bunun nedeni de her şeyden önce, kişiliğin kendini tam da duyumlar, düşünceler ve faaliyetler arasındaki *münavebe* sayesinde belgelemesidir. Hayat ne kadar tek-düze ve şaşmaz şekilde ilerlerse, duyu deneyiminin uç düzeyleri ortalama düzeyden ne kadar az uzaklaşırsa, kişilik duyumu da o kadar güçsüzleşir; ama bunlar birbirlerinden ne kadar uzaklaşır ve ne kadar enerjik bir biçimde ortaya çıkarlarsa, bir insan da kendini o kadar yoğun bir

biçimde bir kişilik olarak hisseder. Nasıl kalıcılık ancak değişkenlik sayesinde belirlenebiliyorsa, nasıl töz değişmezliğini belirgin biçimde gösteren şey ancak özsel olmayan özelliklerin değişmesiye, aynı şekilde ben de psikolojik içeriklerin böyle değişip durması içindeki tek sabit olarak algılanmaktadır anlaşılan, hele ki bu içerikler bilhassa zengin fırsatlar sunduklarında.

Kişilik tek bir ara durum, tek bir nitelik ya da (bu her ne kadar eşsiz olabilse de) tek bir kader değildir; bütün bu tekilliklerin ötesinde olduğunu hissettiğimiz bir şey, bilince bu tekilliklerin deneyimlenmiş gerçeklerinden geçerek gelen bir şeydir. Deyim yerindeyse geriye dönerek yaratılan bu kişilik, muhtelif tekilliklerin belirleyici kökünde yatan, daha derin bir birliğe sahip bir bireyselliğin (doğrudan doğruya farkına varamayacağımız, ancak bu farklı farklı içerik ve çeşitlemeleri tedricen deneyimleyerek fark edebileceğimiz bir bireyselliğin) işaretidir, *ratio cognoscendi*'sidir* yalnızca.

Ruhsal uyarımlar, özellikle de duyu uyarımları sadece az sayıda gerçekleştiği sürece, ben onlarla kaynaşır ve onların içine gömülmüş olarak kalır; ancak, tam da benzemezliklerin had safhaya ulaşması yoluyla, bütün bu çeşitlenmelerde ortak olan şeyin benin kendisi olduğunu açıkça fark ettiğimiz derecede bu uyarımların üzerine çıkar. Tek tek fenomenlerden, onlardan sadece birine ya da az sayıda birkaçına aşınaysak genel bir kavram çıkaramazken, çoğuna aşınaysak çıkarabilmemizle aynı durum söz konusudur burada da; benzemezlikle genellik arasındaki zıtlık ne kadar belirginse kavramın soyutluğu ve saflığı da o kadar artar. Ben içeriklerindeki bu değişkenlik (ki beni bilincin karşısına ruhsal fenomenlerin oyunu içindeki sabit kutup olarak ilk diken şey de budur), dar bir gruba kıyasla geniş bir grup içinde olağanüstü derecede denecek ölçüde daha canlıdır. Öznel ben bilinci için özellikle önemli olan duyu uyarımları, en çok, yüksek derecede farklılaşmış birey başka yüksek derecede farklılaşmış bireyler arasında bulunduğu (ve aradaki kıyaslama, sürtüşme ve özel ilişkiler daha dar farklılaşmamış çevrede örtük kalan, ama daha geniş çevre içinde, bolluk ve çeşitlilikleri sayesinde, benin mutlak biçimde "kişinin kendisine ait" şey olduğu hissini yaratan birçok tepkiyi açığa çıkardıklarında) ortaya çıkarlar.

Kişisel Özerklik ve Toplumsal Organların Geliştirilmesi

Nispeten büyük çevrenin kendi üyeleri için özel bir kişilerarası özgürlük ve varlık özerkliği kazanmasını sağlayan daha dolaylı bir yol da işlevsel

* Lat. Bilinme sebebi. -ç.n.

organların geliştirilmesidir. Yukarıda incelediğimiz bu geliştirme süreci, bireyler arasındaki başlangıçta dolaylı olan etkileşimin billurlaşmış belli kişilere ve karmaşık yapılara nakledilmesini sağlar. Bu işbölümü ne kadar katıksız ve tam olarak gerçekleşirse —bu, grubun genişlemesindeki büyüklükten de belli olur— birey söz konusu işbölümünün yerine geçtiği etkileşim ve bileşimlerden o kadar kurtulur ve o ölçüde kendi merkezci kaygı ve eğilimleriyle baş başa kalır. İşlevsel organlar yaratmak, grubun tutarlılığının bireylerin azami özgürlüğüyle birleşmesini sağlayan araçtır.

Organlar her grup unsurunu kendilerine ve dolayısıyla birbirlerine bağlarlar elbette; ama buradaki can alıcı husus şudur: Bu sistem ortaya çıkmadan önce var olan dolaysız etkileşimler bir insanı bütünüyle, orantısız enerji harcamaları gerektiren özel kazanımların içine çekiyordu. Bütün hayatı boyunca yargıç olmadığı halde ancak cemaat bir araya toplandığında yargıçlık görevini yerine getiren kişi, bunu yaparken ketlenmekle kalmaz, profesyonel bir yargıcın asla aklına getirmeyeceği uygunsuz hesaplar ve fikirler de elini kolunu bağlar. Profesyonel yargıcın tersine, mahkemeye ancak kendisini de çok yakından ilgilendiren durumlarda ilişki kurmaktadır. Her hanenin reisi rahip olduğunda, canı istesin istemesin bu sıfatla davranmak zorundadır; ama bir kere profesyonel rahibi olan bir kilise kurulduktan sonra, kiliseye ancak canı gerçekten istediğinde girer. Üretimde çeşitlilik olmadığı sürece, birey, çok farklı ihtiyaç ve istekleri olsa bile, ne üretilmişse onu tüketmek durumundadır; ama her ihtiyacı karşılayan uzmanlaşmış üreticiler ortaya çıkar çıkmaz, istediği her neyse onu arayıp bulacak, bir şeyleri istemeden tüketmek zorunda kalmayacaktır.

Yani, toplumsal organların farklılaşması bireylerin bütünle aralarındaki bağlardan koptukları anlamına gelmez, daha çok bu bağlara kişiliklerinin sadece onlarla ilgili kısımlarını adadıkları anlamına gelir. Bireyin bütüne ya da bütünün yapısına geçici olarak temas ettiği nokta artık onun kişiliğinin parçalarını ait olmadıkları bir ilişkinin içine çekmez. Bireyin kendisinden istediği şey bu olmasa da kendinden bazı unsurları belli durum ve faaliyetlere teslim etmek zorunda kaldığı bağların çözülmesi, ancak —grubun büyümesinin sonuçları ve ayırt edici özellikleri mahiyetindeki— toplumsal organlar sayesinde mümkün olmuştur.

Platon'daki Eros ve Modern Eros

1921

FELSEFE TARİHİ ŞU TUHAF ve pek de övünülemeyecek gerçeği ortaya koyar: Felsefenin hayatı daha derin bir biçimde değerlendirme imkânı sağlama iddiası, hayatın en önemli ve sorunlu unsurlarından bazıları karşısında boşa çıkmıştır. Tek tük birkaç gözlem dışında felsefenin kader kavramı konusunda bize söyleyecek bir şeyi yoktur; "dene-yim" dediğimiz şeyin esrarengiz yapısı konusunda söyleyecek şeyi yoktur; Schopenhauer'den önce, mutluluk ve ıstırapın hayat için taşıdığı derin anlam (ki bu anlam ahlaken önemlidir) konusunda söyleyecek şeyi yoktur. Bütün bu hayati meselelerin belki de en ihmal edilmiş olanı ise aşktır — sanki aşk felsefi girişimin ciddiyeti ve katı nesnelliğiyle ele alınmaya layık olmayan arızı bir meseleymiş, öznel ruhun bir macerasından ibaretmiş gibi.

Aslında, sık sık derinlemesine ele alınmış olan bilgi sorununun, Eros sorununa tercih edilmesi, filozoflardaki belli bir öznelliği açığa çıkarır. Zira filozoflar şahsen bilgiye tutkuyla yaklaşırken, aşka nadiren aynı tutkuyla yaklaşan insanlar olduklarından, *öznel* doğaları yansımaları, bilmeyi sürekli olarak düşüncelerinin nesnesi kıldıkları halde, aynı şeyi aşk için nadiren yapmalarında bulur. İşlerini doğru dürüst yapmış olsalardı —ki bu işin en iyi tarifi biraz eskimiş olsa da hâlâ "hayat bilgeliği" tabiridir—, yani harcadıkları emeği hayatı oluşturan unsurların kudretine göre ayarlasalardı, bu emeğin çoğunun şaşırtıcı bir biçimde, aşkın ruh için, kader için ve varoluş için taşıdığı önem meselesine hasredilmesi gerekirdi.

Bu soruyla hesaplaşıp derin bir cevap vermiş olan tek büyük filozof Platon'dur. Zira, onun yanında adı anılabilecek tek filozof olan Schopenhauer aslında aşkın değil, cinselliğin doğasını araştırmıştır. Oysa Platon aşkın/sevginin mutlak bir hayati güç olduğunu, bu yüzden de anla-

manın yolunun ancak aşktan geçerek nihai ideallerle metafizik kudretlere ve yaşanan hayatın bu kudretlerle bağ kurduğu bütün yerlere varabileceğini görmüştü. Bu yolun dönemeçleri ve varış noktaları modern insanların katettiklerinden farklıdır elbette (kalkış noktası, yani o dolaysız öznel sevme hissi, fazla farklılaşmamıştır ama). Buna ilişkin farklı felsefi yorumlar, Yunan ruhunun zirvesine Platon'da ulaşan nihai maksatları ile modern ruhun yasasının şart koştuğu maksatlar arasındaki farkı daha da açık seçik biçimde gösterir.

Yunanlıların dünya görüşü, *varlık* fikrine, tek bir gerçek kozmos olduğu fikrine dayalıydı; bu kozmosun kendine yeterli plastik temsiline kutsal gözüyle bakılıyordu. Düşüncelerinin hareket, görelilik, ikicilik gibi evrensel ilkelere vardığı yerlerde bile, düşünsel dünya görüşlerinin nihai biçimi ve nihai özlemi, yine de, değişmez, her şeyi kapsayan, kendine yeterli ve anlaşılabilir Varlık tārafından belirleniyordu. Hristiyanlık insan ruhunun sahip olduğu önemi sonsuzluğa aktardığından ve bütün varoluş değerlerini dünyanın dışında duran kişisel bir Tanrı'ya yerleştirdiğinden beri, her bir parçası değerli ve kutsal sayılan kozmosun sağlam birliği parçalandı. Varoluş ruh ve Tanrı'nın bulunduğu iki kutup arasına yayıldı ya da bu kutuplar tarafından massedildi ve tanrı kavramı en başta sahip olduğu gücü yüzyıllar içinde kaybedince de ruh, deyim yerindeyse, yalnız kaldı. En katıksız ifadesini, dünyanın sadece onu fark eden bilincin içindeki fikir olarak var olduğunu savunan modern idealizmde bulan bir gelişmedir bu. Asli verimliliğe ruhun sahip olduğu şeklindeki anlayış Yunanlıların teorik bilincinden son derece uzak bir anlayıştı — onların gerçeklikleri ölçülmesi imkânsız derecede verimliydi çünkü. Onlarda düşünce *kozmosun* yaşayan varlığına (ruh da bu varlığın birliği içinde serpiliyordu) bu anlayışa izin vermeyecek ölçüde yakından bağlıydı; nesnenin anlaşılabilir istikrarı içinde öyle kayıtsız şartsız biçimde yaşıyorlardı ki özneye bağımsız bir yaratıcılık yükleyemezlerdi. Özne ile nesne, benlik ile dünya arasındaki karşıtlık sonraları büründüğü nihailikten bu şekilde korunduğu için, bu karşıtlığın pratik uygulaması da (bencillik ile özgecilik) o kadar katı değildir, ya bencilliğinin farkında bile olamayacak ölçüde naif bir bencillik söz konusudur, ya da benlik kendini evrensel hayatın, kozmik ve ideal zorunlulukların akışına bırakmış gibi hisseder. Platon'da aşkın/sevginin karakteristikleri, modern anlayışla çelişen özelliklerini işte bu en dipteki katmandan yola çıkarak geliştirir.

Platon, gerçeklik ile gerçekliğin kutsal anlamını kaynaştıran Yunan dünya görüşünün kesintisiz sürekliliğiyle açıkça çelişkiye düşerek —bu çelişkinin çözümü meselesine burada girilmeyecek— her türlü değeri ve şeylerin her türlü fiziksel gerçekliğini fikirler/idealar âlemine taşı-

mıştır; yani bizim şeylerle ilgili kavramlarımızın metafizik muadili olan, onları aşan doğruluk/hakikat taşıyıcıları olan metafizik tözler âlemine. Dünyevi bir şey ancak üzerine bu âlemden gelen bir ışık düştüğünde anlam ve değer kazanır; böylece her unsur ne kadar eksik biçimde olursa olsun bu âlemin bambaşka, mutlak doğasından pay alır. Platon, ciddi bir inanç ile şiirsel fantaziyi kolay kolay çözülemeyecek biçimde birbiri içinde eriten bir mit yaratarak, ruhun dünya öncesi varoluşunda idealar âleminde ikamet ettiğini söyler — ve böylece insanlığın kadim düşlerinden birine klasik biçimini vermiş olur. O halde, ruhun yeryüzüne düştükten sonra dünyadaki varlıkları tanıyabilmesi ve sevebilmesi, soluk yansımaları zaman zaman dünyevi tikellerde de görünen, cennetteki özgün imgelerin belli belirsiz ama kayda değer biçimde hatırlanması sayesinde. Platon'a göre şurası apaçıktır ki, eğer şimdi bir kişinin *güzelliği* —önce bedeninin güzelliği, sonra da biraz mahcup bir biçimde de olsa ruhunun güzelliği— onu sevmemize neden oluyorsa, bu onun bizde daha önce gördüğümüz güzellik ideasının, o özgün genel güzellik imgesinin anısını uyandırmasındandır; çünkü daha önceki varoluşumuzdan gelen bu imgeye yönelik sonsuz bir özlem vardır içimizde. Bütün idealar arasında tek görülebileni olan güzellik, ideayı yeryüzü âlemine indirir; sevgi/aşk da dünyevi fenomenleri aynı yoldan İdea'ya çıkarır. Platoncu zihniyetin ayırıcı yanını oluşturur gibi görünen bütün özellikler burada bir odak noktasında bir araya getirilir.

Önce, sağlam, şekillendirilmiş töze gösterilecek dikkatin yönü meselesini ele alalım. Bizim için güzel olan, ak bir insana ait bir *özelliktir*, görünüşünün parçaları arasındaki bir ilişki, belki o insanın iç hayatının simgesel bir ifadesi, hatta belki de ona bakan kişinin bilincinde uyandırdığı tepkidir sadece. Platon'a göre ise, bu özellik bizatihi bir nesne olmalıdır. Dünyada bir gerçekliği ve anlamı olabilmesi için bir töz olarak bakılabilmelidir. Ampirik insanda bu şekilde var olmadığına göre, ruh onu *daha önce*, bakılıp kavranabileceği bir durumda görmüş olmalıdır. Güzel kişi sadece onun anısını uyandırmak için gereken ampirik araçtır. Zira güzellik onda gelip geçici bir şeydir ve zaten asla mutlak bir kusursuzluk halinde değildir. En yüksek derecede ihtirasları uyandırdığında bile, yine de bu kişinin kendisinden kaynaklanmaz: Ama daha yüksek mertebedeki insanın sevgisi kalıcı görünür ve kendine yeterli nesnelere muhtaçtır. Yeryüzü dünyası bunu sunmadığı için, sevgiyi güzel kişi uyandırır (bu sevgi onu yine de *panta rei*'ye* bağlı tutar); ama bunun nedeni güzel olması değildir, saf ve esas haliyle daha önceden görülmüş o tözel güzelliğin bir ışınının onun üzerine düşüp orada kalmış olmasıdır.

* Herakleitos'un ünlü sözü: Her şey akar! —Ç.n.

Modern hayat hissinin *dinamik* karakteri ve bize her türlü kalıcılığa ve sadakate rağmen sürekli bir akış içinde tüketilen, her zaman yeni bir ritme sahip hayati bir *hareket* biçimi olarak görünmesi, Yunanlılardaki töz ve tözün ezeli taslağı anlayışına aykırıdır. Modern insanın büyük görevi —sonsuz olanı, aşkın düzlemde dünyevi düzleme taşıdığı için herhangi bir şeyden feragat etmesine gerek kalmaksızın, doğrudan geçici olan içinde ikamet eden bir şey olarak kavramak görevi— Yunanlılara bütünüyle yabancısıdır. Bu açıkça Yunan düşüncesi ile modern düşünce arasındaki, daha önce bahsettiğimiz farkla ilgilidir; yani Yunan düşüncesinin ruhun yaratıcılığı konusunda çok daha zayıf bir teorik farkındalığı olmasıyla. Zira bizim terimi tasarladığımız haliyle, ruh sürekli bir yaratıcılık icra etmek demektir. Yunanlılar ise bütün düşünsel güçlerine ve bağımsızlıklarına rağmen, deyim yerindeyse bir şeye sarılmak zorundadırlar. Yunanlıların hayat hissinin kozmos içinde gömülmüş olmaları tarafından belirlenmiş olduğu şuradan da anlaşılır: Yunanlılar düşünürken ve hissederken verili varoluşla kaçınılmaz olarak karşı karşıya gelirler, ama her zaman yalnızca verili olanı kavrar, taklit eder veya yeniden biçimlerler. Ruhun içerikleri Yunanlılara yaratıcı ruhun kendi içinde üretilmiş gibi değil de var olan bir şeyden geliyormuş gibi sunulur. Bu açıdan bakıldığında, Platon'un doğruluk ve sevgi teorileri tam koştur bir biçimde gelişir. Doğruluk/hakikat bizim bilme yeteneğimizin ürünüdür, bu ürün ile gerçeklik arasında belirli bir ilişki olması bunu değiştirmez; oysa hakikatleri taşıyan genel kavramlar deneyimin malzemesinden serbestçe yaratılmış şeyler değildir. Bunlar, ruhun metafizik karşı-ımgelerini, idealarını, deyim yerindeyse asıl hakikatlerini var olmadan önce *görmesinden* beri bilinçsiz olarak muhafaza ettiği yeniden uyanmış anılardan ibarettirler. Keza sevgi de ruhun, uyarımını elbette dışarıdan alan, ama en derindeki atmosferiyle güçlerinden öngörülemez ve serbest bir biçimde ortaya çıkan bir eylemi değildir Platon'a göre; güzelliğin eski mevcudiyetinin dünyevi bir fenomen (deyim yerindeyse mutlak güzelliğin bir parçasının ya da yansımasının içinde ikamet ettiği bir fenomendir bu) görülür görülmez tekrar ortaya çıktığı anda, saf güzelliğe hakmanın dayattığı bir tür mantıksal zorunluluktur. Dolayısıyla sevgiyi/aşkı üreten her zaman sadece güzelliğin algılanmasıdır. Sevginin sırrını çok daha derin bir katmanda bulan o manidar ters durumu gözden geçirir Platon: Sevdiğimiz kişiyi güzel buluruz — bu da ancak sevgi denen duyguya kendiliğindenlik ve kendine ait bir yaratıcı hayat atfederek düşünülebilecek bir durumdur.

Artık Platon'un kendisine dönersek, onun sevme deneyimini temelde tedirgin edici bir deneyim olarak resmetmesine yol açan aktif güç, deyim yerindeyse, öbür uçta kınılır. Platoncu sevginin nesnesi kadınlar

değil, oğlanlardı. Yunan duyarlılıklarıyla bağdaşan bu durum, modern insanlara pek uygun değildir. Bununla ceza kanunlarımızın kapsadığı bir formu anlamamak gerek elbette. Platon'un kusursuzlaştırılmış formuyla tasarladığı ilişki bu sınıra gelmeden durduğu gibi, bu sınır aşıldığında da şehvet unsuru düşünce unsuru tarafından öyle bir şekilde masseditir, düşünce ona öylesine nüfuz eder ve onu öyle yükseltir ki ilişkinin genel yönelimi (bizim düşünme tarzımıza çok yabancı kalsa da) düşünsel idealizmi yönelimi olur çıkar. O zamanki Yunanistan'da aşka uygun nesnenin erkek gibi görünmesine neden olan şey tam da aşkın metafizik olarak, onu salt duyularüstü olana, salt düşünsel olana duyulan hasretle eşdeğer kılacak şekilde temellendirilişiydi herhalde. (Aristophanes erkek âşıklar konusunda açıkça şunu söyler: "Yani utanmazlıktan değil böyle davranmaları; hayır, cesaretleri, erkeklikleridir onları kendi cinslerini sevmeye iten.") Çünkü yüksek düşünsel gelişme erkeğe özgü bir şey olarak görülüyordu. Bu bağlamda şu geliyor insanın aklına: Erkek bedenine sürekli jimnastik temrinleri yoluyla gösterilen ihtimam aynı zamanda bu bedeni düşünselleştirmeye, onu eyleme enerjisinin, duyarlılığın, bütünlüklü bir içsel karakterin ifadesi haline getirmeye hizmet ediyordu, oysa bugün bedenin giysilerle bütünüyle örtülmesi (ki bu da her türlü ifadeyi yüzde yoğunlaştırıyor) ve beden bakımının neredeyse sadece temizlikle sınırlandırılması, bedeni sadece maddi, içsel olarak önem arz etmeyen dünyevi bir artık haline getirme sonucunu doğuruyor. Platon, en yüksek değer alanlarına giden yolu döşediğini düşündüğü soyut düşünce yeteneğini sadece erkeklerde görüyordu; sadece erkekler onunla yol arkadaşı olabilirlerdi. Yunan doğasının, modern olana karşıt en temel özelliklerinden biri de, erkekler arasındaki bağları her şeyden önce varlıksal eşitlikleri temeline, modern dünyada gittikçe daha geçerli olduğu üzere farklılıkların birbirini tamamlar şekilde bütünleşmesine değil de hedeflerinin ortaklığı temeline dayandırıyor olmasıydı. Karşılıklılığa ve bireyselliğe dayalı olduğu için bazı bakımlardan bizdeki aşk fikrine benzeyen, Yunanlılardaki *dostluk* hissi, dostların eşit olduğunu varsayar. Dostluğun hem erkekleri hem de kadınları kapsayabileceği düşüncesi onlara uzaktır. Ayrıca da, böyle bir şeyin mevcut olduğu söylenebilirse, Helenik ulusal bilinç de heterojenlikten üretilmiş bir birliğe değil kabileler arasındaki eşitliğe dayalıydı.

En azından Yunanlılar arasında erkek sevgisini kolaylaştırmaya yardımcı olmuş (aynı zamanda da daha sonraki insanlar için bu olasılığı azaltan) tinsel yapının tayin edici bir motifi burada bulunur. Ebedi Kadın'ın sürgit çalışıp didinen erkeği kendine çektiği, Goethe'nin kendi kendine itiraf ettiği gibi, kadınların erkeğin idealizmini içine boşaltabileceği tek kap oldukları şeklindeki his, Platoncu erkeğin, hatta belki de

genelde tipik Yunan'ın hissettiği şeyin tam tersiydi. Ama şu anlaşılıyor ki her zaman daha yaşlı birinin daha genç birine duyduğu sevgi şeklinde tasarlanan bu sevginin, deyim yerindeyse pratik yanı, sevilen kişiyi düşünsel ve kişisel olarak en yüksek düzeye çıkaracak. İdea'ya ulaşmak için harcanan çabada onu da bir yoldaş olarak yanına çekecek şekilde giriyordu eğitime. Hislerin bizzat ruhta temellendirilmesi dışında, her türlü faaliyet ve üretkenlik bu pedagojik çabaya naklediliyordu. Bu sevginin anlamını da bu ve bir de muhtemelen hissin kendine yeterliği gerçekleştiriyordu, böylece modern olandan bütünüyle farklı bir şekilde, sevgi duygusallığa düşmekten korunmuş oluyordu.

Platon'un tasvirinde, aşk tutkusunun bütün şiddeti kişilerüstü olana yöneliktir: adeta kazara ve her zaman parçalı bir şekilde sevilenin şahsında ete kemiğe bürünmüş olan mülak iyilik ve güzellik İdea'sına. Sanki tutkunun akıldışılığını mazur göstermesi gereken şey, en yüksek rasyonellikteki bir şeye dönük, akli kavramlarımızın muadili olan ve onlar sayesinde ulaşılabilen İdea'ya dönük bu yönelimdir. Bunu modern tavırdan kesin bir şekilde ayıran şudur ki Eros'un ışınları sevilen bireyin içinden sadece geçip gider, ama odak noktaları onun üstünde ve ötesindedir. Platon sevgiyi bir "daimon" olarak niteler, yani insani olan ile kutsal olan arasında aracılık yaparak temas sağlayan bir varlık olarak. Bize göre aşk/sevgi yalnızca kişiler arasında aracılık yaparken, Platon aracılık etkisini kişilerarası ilişkilerden çıkarıp *bireyüstü* ile kurulan ilişkiye yükler. Nihai amaç bizzat Güzelliği görmektir, aşk sadece bunun *synergos*'una* yardımcı olur. Nitekim Platon öğretisinin devamında kusursuz erotik eğilimin herhangi bir tekil güzellikte durmadığını, başka birinde ve başka herkeste bulunduğu güzelligi bir kişide gördüğünü ve bu yüzden de insanın duygularını sadece tek bir güzel kişiye bağlamasının kölece ve aptalca olduğunu söyler; o sevgisini genelde o "büyük güzellik denizi"ne dökmekten yanadır. Bizim aşk deneyiminin tanımlayıcı yüksek noktası olarak gördüğümüz şey (aşkın tam da bu benzersiz, eşsiz varlığa yönelik olduğu: aşkı uyaran şey dışsal güzellik olsa bile işin içine yalnızca aşkın bu tikel bireysel tezahürünün dahil olduğu ve bu bir kere olduktan sonra aynı anda gelebilecek nesnel olarak eşdeğer başka bir uyarımın bizi erotik olarak etkilemeyeceği fikri) Platon'un kavrayışına çok uzaktır. Bize göre bireyselliğin *güzelliği* ve güzelliğin *bireyselliği* bölünmez bir birlik oluşturur. Bizi Platon'dan en derin biçimde ayıran şey, ona göre bireysellikle güzelliğin birbirinden ayrılabilir olmasıdır, üstelik bunlar arasındaki ayrım çizgisini çeken şey de aşkın ta kendisidir: Aşk güzelliği kapsar, bireyselliği dışarıda bırakır.

* Yun. Sinerji, birlikte çalışma. -ç.n.

Platonculuğun Rönesans'taki kolu, Platonculuğun metafizik doğası-
nı, bireycilikle (ki Rönesans da bireycilik adına gelişmiş bir harekettir)
birleştirmeye çalışır. Burada da yaratıkların yeryüzünde ortaya çıkma-
dan önce var oldukları varsayılır — buna göre, sevilen kişi orada, bura-
daki ampirik tezahürünün asla yeterince dışavuramayacağı bir kusur-
suzluk, anlam ve saflıkla parıldar, yahut sevilen kişinin yeryüzündeki
kaderi o dünyadaki bir karşılaşma tarafından belirlenmiştir. Petrarca, Si-
mone Memmi'nin Laura portresi, Michelangelo da sevgili karısı hak-
kında bu şekilde konuşur. Artık o "yerüstü âlemden" görülen şey, genel
Güzellik fikri değil, o kişinin şahsıdır. Artık kişiliğin Platon'dan ödünç
alınmış bireysel olmayan bir evrensel çıkarılması değildir söz konusu
olan, yeryüzündeki bir formun aşkın bir forma çıkarılmasıdır. Ara bir
kavrayıştır bu şüphesiz, ki bu kavrayış da bizim kökleri somut bireysel-
likte olan aşk anlayışımızın önünü açar deyim yerindeyse. Platon'dan
(bizim tarafımızdan da) tevarüs edilen şey şu histir: Aşkta, rastlantısal
bireysel varoluşun ve karşılaşmanın ötesinde, gelip geçici şehvani arzu-
nun ötesinde ve salt şahsiyetler arası ilişkilerin ötesinde gizemli bir şey
yaşamaktadır. Bu metafizikleştirme evlilik ayininde sadece tarihsel-
toplumsal formunu bulmuştur.

Platon'un rasyonel düşünce tarzında, bireysellik esasta olmayan, zi-
yadesiyle geçici bir şey, onunla bağlantılı bütün iç olaylar da yüzer-ge-
zer bir kasıt gibi görüldüğü için, Platon bu hissin hakkının ancak onu
kendi âleminde bütünüyle çıkararak (bu da bize aşkın bir evrensel içi-
ne saçılmasıymış gibi gelecektir) verilebileceğine inanıyordu. Yine de
içgüdüsel yapımızın en derinlerinde biz bile bu kanaatten vazgeçmiş de-
ğilizdir. Biz de aşkta metafizik, zamanaşırı önemde bir şeyler algılarız
— sadece biz Yunanlılar gibi görsel tözler üzerinden düşünme ve aşkı
dolaysız deneyim âleminin ötesinde kalan bir alana yerleştirme eğili-
minde olmadığımızdan aşkı onlar gibi basitçe bir kenara atamayız. Mo-
dern ruhun büyük sorunu da öne çıkar burada: Hayati fenomenlerin ve-
rilmişliğini aşan her şeyi mekânsal bir öteye taşımak yerine, onlara bu
fenomenlerin içinde birer yer bulmak. *Ding an sich* — Michelangelo-
Nietzsche — *hayatın* içinde hayattan fazla bir şeyi barındırması. Son-
luyla sonsuzun *sentezi* filan değil, hayatın büyüyen bir birliği.

Bu bireyüstü olanda hiçbir surette vazgeçemeyeceğimiz bir değer,
bir kurtuluş, bir dayanak görürüz mutlaka. Metafizik hipostazlaştırma-
ya başvurmadan bu değeri koruma çabası her şeyden önce türün hayatı-
na yöneliktir. Bu da bireyi kendisinin dışına çıkarır, onu aşk itkilerinin
zincirinin bir halkasını bir diğeriyle birleştirdiği bitimsiz bir gelişme sü-
recinin katılımcısı haline getirir. (Son zamanların sık rastlanan bir mo-
tifi: soyut-evrensel ile somut-bireysel arasında üçüncü ya da ara bir un-

sur olarak tür. toplum.

Ne var ki her ne kadar erotik alan bu şekilde bireysel varoluşun darlığından kurtarılmış olsa da, bu yine de yeterli değildir. Zira tam da bu bireysel varoluşun içindeki ve dışındaki derinliklerde, süregiden bir kolektif gelişme akıntısının içine organik biçimde dahil edilerek yerinden edilmesi mümkün olmayan tayin edici bir şey, bir vurgu vardır. Tıpkı ahlak alanında üzerimizde sallanan "Bireysel Yasa" —bireysel davranışın katı normlarla düzenlenişi, ama bunu artık soyut bir evrensel buyruk içinde kavrayamayışımız— gibi, erotik hayatın da bir nevi Bireysel Yasası olmalıdır. Başkasıyla kıyaslanamayan bireylerin başka ilişkilerle kıyaslanamayan ilişkisinde bütünüyle o ilişkiyle sınırlı olan ama onun yüzeydeki tezahürünün ötesine uzanan, evrensel bir Güzellik, Değer, Sevecenlik fikri tarafından değil sadece bu bireysel varoluşlar ve onların kusursuzlaşmaları fikri tarafından yönlendirilip gerekçelendirilen bir anlam yatar. Bu anlamın onların geçici bireysel varoluşlarının ötesinde olduğunu söylüyorsak da, öte dediğimiz şey, söz konusu anlamın bu aşkın bireye münhasır oluşu içindeki mevcudiyetinin büründüğü biçime verilen yetersiz bir addan başka bir şey değildir.

Temel farkı yukarıda vurgulamıştım: Bizim için bir kişinin, hayatındaki değişimler ve çözümlerden etkilenen özniteliği olan güzellik, Platoncu düşünce tarzında başlı başına bir varoluş kazanır; metafizik anlamda elle tutulur bir töz haline gelir. Bu yükseklerden dönüp güzelliğin aşağılarda oynadığı role bakıldığında, bahsettiğimiz ayrım şöyle ifade edilebilir: Platoncu yorumda aşk, nesnesinin adlandırılabilir bir özelliğine, bütün tezahürleri eşdeğer görülen ve tam manasıyla evrensel bir şey olarak kavranan güzelliğe bağlanır. Bizim içinse, aşkın nihai gizemi, ondan sorumlu tek bir öznitelik olmamasındadır — Meister Eckhart'ın Tanrı hakkında dediği gibi, onu şu ya da bu özniteliklere sahip olduğu için değil, sadece var olduğu için sevmemiz gerekir. Bir kişinin nitelikleri ne kadar değerli olursa olsun, duygular bu niteliklerin ardında yatan birlik ve bütünlüğe bağlanır. Bütünlüğün aşkı uyaran bütün tiyel öznitelikler (ki bunlar da sadece o bütünlüğe atılan köprüler hizmeti görürler) karşısındaki üstünlüğü şuradan da bellidir ki bu özelliklerin bir kısmı yok olsa bile aşk varlığını sürdürür — Platon bu ihtimalden laf arasında bahsederek kendi aşk yorumunun tam manasıyla tutarlı olmasını engeller. Platon'un Eros anlayışındaki gizemcilik hakkında çok şey söylenmiştir. Gelgelelim *bizim* dünya görüşümüzün en derin gizemi olan Bireysellik —başka hiçbir şeyden türetilemeyen, daha yüksek bir kavram başlığı altına yerleştirilemeyen, analize ve hesaba sonuna kadar müsait ve genel yasaların hükmü altında olan bir dünya içine yerleştirilemeyen bu analiz edilemez birlik— bizler için aşkın gerçek odak nok-

tasına karşılık gelir ve tam da bu nedenle —Platoncu tavrın rasyonel açık seçikliğinin tersine— dünya kavrayışımızın en karanlık, en sorunlu veçheleriyle iç içe geçer. Platon tam da bunu es geçer tabiri caizse ve onun yerine ruhun evrensel olanla algılanabilir —aşkın bir bakış tarafından *hüüünüyle* algılanabilir— İdea'nın niteliksel karakteristikleriyle kurduğu açık seçik, anlaşılır ilişkiyi koyar.

Bireyselliğin bu olumsuz anlamı, Platoncu ve modern Eros görüşlerini birbirinden ayıran tayin edici noktadır. Platon'un aşk teorisinin temelinde yatan bütün büyük motifler buraya çıkar; bu teoriye özel rengini veren bütün özellikler buradan kaynaklanır. Bu özelliklerin listesinin en başında bizim için çok şaşırtıcı bir şey vardır: Karşılıklılık bu aşkın tayin edici, içsel olarak temel önemde bir unsuru değildir. Buna yol açan şey de Yunanlıların saf bir *ilişki* kavramına sahip olmamalarıdır. Aşkın, özünde var olan *ilişkinin* bir veçhesi olduğu fikri yoktur onlarda. Karşılıklı bir ilişki olarak dostluk (*philia*) başlığı altında kategorileştirilir sevgi. Platon ayrıca şuna dikkat çeker: Sevilen kişide adeta bulaşma ya da şükran hissi yoluyla belli bir karşı sevgi doğar, ama seven kişinin kendisinin erotikası bakımından arızı ve önemsiz bir şeydir bu. Bu erotikanın gücü ve tarzı aldığı cevaptan bağımsızdır ve kendi kendine yeterliğindeki yalnızlık ancak evrensel İdealar âlemine bağlandığında değişir. Ama bu sevginin yöneltildiği İdea bu sevgiye karşılık vermez; nitelik sevginin ilk aşamasının gerçekleştiği dünyevi temsilcisi de sevgiye karşılık vermez. Sevgiye ve karşı sevgiye dayalı bu benzersiz değer ilişkisi Platon tarafından hesaba katılmaz. Platon'un Sokrates'inin, sonunda öfkeyle bir kenara atacak olsa da şu önermeyi enine boyuna tartışmış olması, bizim için hâlâ pek hayal edilebilecek şey değildir: Güzel bir delikanlının, kendisini tutkuyla seven birinden ziyade onu sevmeyen, (terimin sadece şehvani anlamıyla olmasa bile) sadece arzulayan biriyle ilişkiye girmesi daha iyidir.

Yunan Erosu, kelimenin daha soylu anlamında da, bir sahip olma isteğidir; sevilen kişide ideal öğretime ve ahlaken yüceltici eğitime uygun bir kap bulma isteğidir. Dolayısıyla ona göre aşk sahip olmama ile sahip olma arasındaki bir ara durum olabilir. Bunun mantıki sonucu olarak, sahip olma durumuna bir kere erişildiğinde aşkın sona ermesi gerekir. Platon'un aşkı sahip olmanın yanı başına yerleştirmiş olmasını, onun "sahip olma"yı ulaşılmaz, sonsuza uzanan bir amaç olarak gördüğü şeklinde incelikli bir yorumu tabi tutmak bence yanlış olur. Modern aşkın gerçek amacı karşılıklı aşk olduğundan, diğer her şey bunun karşısında tali ya da arızı konumda kaldığından, başkasında ulaşılamaz bir şey olduğu ilk kez modern aşkla birlikte fark edilmiştir: Bireysel benliğin mutlaklığı iki insan arasına duvar örer; her ikisinin de ne kadar çok is-

terlerse istesinler ortadan kaldıramadığı, kişinin sevgisinin karşılık gördüğü olgusundan ve bilincinden öte bir anlamı olacak fiili bir "sahip olma" durumunu yanılsama haline getirir bu duvar. Benlik hissinin nihai derinleşmesinin ve bireyselleşmesinin sonucudur. Bu da olsa olsa kendi içinde kök salmaya ve kişinin kendi içindeki, "sahip olma" isteğini bir çelişkiye, boşluğu eliyle tutma girişimine çeviren bir yalıtılmışlığa yol açar.

Şimdi, Yunanlılarda herhangi bir karşılık görmeye ihtiyaç duymayan aşkın taşıdığı özerk görkemi bir tür bencillik olarak algılamak —bu arada da "*Wenn ich dich liebe, was geht's dich an?*"* sorusunun bilinçli bir teslimiyete, dolayısıyla da bencilliğin tam tersine işaret ettiğini zannetmek— modern düşüncenin budalalığından başka bir şey değildir. Platon'da seven kişi kendini "İdea" âlemine öyle bağlı hisseder ki beninin keskin sınırları onun içinde erir gider, dolayısıyla da benle ilişkili arzusu, daha sonra geliştirilen ben kavramına tekabül eden bencillik kavramıyla birlikte anılan dışlayıcılığın ötesinde durur hâlâ. Ve burada sevilen kişi birey olarak değil bireyüstü bir güzelliğin ulağı olarak sevilirdiği gibi, seven kişinin kendisi de bireyselliğinden arındırılmıştır. çünkü onun duyduğu sevgi, daha önce de belirttiğim gibi, yaratıcı kişilikten değil güzel İdea'sını daha önce görmüş olmasından kaynaklanır. Özne de nesne de İdea'nın bulunduğu kaplardır sadece. Sevginin, deyim yerindeyse, makas değiştirip bunlar arasındaki en kısa hatta geçebilmesi için, dolayısıyla hasretlerini sadece karşılıklı sevgi yoluyla giderebilmesi için, önce her ikisinin de dışındaki bu alandan dışarı çıkarılması, her benin önce *kendisi* için belirli, güvenli bir sınır bulmuş olması gerekir elbette.

Ben ile benin ötesine uzanan şey arasındaki o kendine özgü kayıtsızlık, en nihayet, Platon'un sevgiyi ölümsüzlük arzusu şeklinde ele aldığı o büyük yorumda şaşmaz bir şekilde ortaya çıkar. Olgun insanın çoğalma özlemi vardır; ölümlülerin ölümsüzlüğe ulaşmasını sağlayan kutsal bir eylemdir çoğalma. Çocuklarımıza duyduğumuz sevgi öldükten sonra da hayatta kalmaya yönelik bu tutkudan başka bir şey değildir. Gelgelelim bizler öyle bir yapıdayız ki birlikte çoğalma isteğimizi yalnızca güzel kişi uyandırabilir; doğamız bunu çirkin biriyle yapmaya direnir. Bu nedenle sevgimiz güzel olana yöneliktir, yani aslında ona değil kendi hayatımızın —ya çoğalarak, evlat yetiştirerek ya da bir delikanlının güzel ruhuna en iyi düşünce ve itkilerimizle şekil vererek— devamını sağlamaya yöneliktir. Sevilene verilen bu "eğitim", onu daha yüksek bir

* Goethe'nin *Wilhelm Meister*'indeki ünlü soru: "Ben seni seviyorsam, bundan sana ne?" —ç.n.

doğaya yükseltmekten başka bir şey değildir ki bu doğa da en derin anlamıyla onunla birlikte ürettiğimiz bir evlattır — kendi hayatımızın devam etmesidir, kendi olgunluğumuzun kendini yeniden üretmesidir. Platon'un bu öğretisinde, kişinin kendi benine yönelik çabalarla saf ideali hedef alan çabaların buluşma noktasını, Yunanlıların şöhrete duydukları sınırsız arzu sağlar. Bir Yunanlı insanların hafızasında ölümsüz olmak ister, ama bunun evlatları tarafından devam ettirilen kendi düşünce ve eylemlerinin içsel *değeri* sayesinde olmasını ister. Güzel kişiye duyduğu sevgi dolu hayranlık daha önce güzel kişinin, deyim yerindeyse, sonsuzluğun bir boyutuna, zamanaşırı güzellik İdeasına uzanmayı mümkün kılması gerekçesiyle haklı çıkarılırken, şimdi de diğer boyuta, insanların hafızasında ve yüksek gelişiminde sonsuza kadar yaşamayı sürdürmeye uzanmayı mümkün kıldığı gerekçesiyle haklı çıkarılır. İlk gerekçelendirmenin daha nesnel, biraz soyut karakterine burada birdenbire son derece kişisel bir hayal akıntısı nüfuz eder. Artık güzele duyulan sevgi bizi ötelere taşıırken kendimizi onun ellerine bırakmıyoruzdur, kendimizi zamanla sınırlanmış hayatımızın eşliğinin ötelere kendimiz taşıyoruzdur. Ama bireyin bireye duyduğu sevgi orada da burada da asli bir fenomen olarak kabul edilmez. Bu his de güzelliğiyle onu uyandırmış olan bireyde durmaz. Orada birey sadece nihai çabamızın seçtiği doğrultuyu işaret ederken, burada içinde en iyi güçlerimizin toplandığı kap mahiyetindedir; bu güçler korunup olgunlaştırılmalıdır ki insanların hafızasında ölümsüzlüğün yolunu takip edebilelim.

Böyle bile olsa, sevginin bu daha basit, tabiri caizse daha insani motivasyonu da bireysellikte Eros'un nihai unsuru olarak hissettiğimiz akıldışı boyutu gözden geçirir. Seven ile sevilen arasındaki duygusal ilişkiyi ya metafizik âlem yönündeki ya da ölümsüzlük yönündeki hareketin *salt* geçiş aşaması haline getirdiği sürece, sevgi her türlü araçsal ilişkinin rasyonel tınısına bürünür. Platon'un bütün bunları ileri sürerken kâhince bir ihtirasla konuşması ve ruhunun en derinlerinden yukarılara kanatlanıyormuş hissi vermesi bu konuda bizi aldatıyor ve onun erotik felsefesinin yönelimini bizimkine yakınlştırıyormuş gibi görünse de, onun düşünsel yaklaşımının bütününü ile bizimki arasındaki ayrılık tam bu noktada netleşir. Zira ister aşkı yorumluyor olsun ister bilgiyi, bunların varoluşlarını yükseltilere çıkaran ve doğru gerçeklik ve değerler dünyasıyla bağlantı kurmalarını sağlayan şey daima ruhun, kavramsallaştırıcı aklın gayrişahsi enerjisidir. Ama Platon mucizevi güçlerini keşfetmiş olduğu mantıksal aklın hakiki sınırlarını, kesin bir şekilde belirlemeleri binyıl geçmesini gerektirecek sınırları görmemiş olduğu için, bu keşif onu felsefe tarihinde bir eşine daha rastlanmayan bir esrimeye götürmüştü. Serinkanlı düşüncenin Apolloncu açık seçikliğinin etrafında,

ruhun kavramsal düşünme tarzı sayesinde şeylerin *özüne* ulaşmış olduğu bilincine varmaktan duyduğu bu eşsiz zafer hissinin verdiği Dionysosçu neşe dans etmekteydi. Dinin önemli bir kısmını bastırarak olan bilimsel düşüncenin doğuşu, dinî bir kutsamayla selamlanıyordu. Aşkın/sevginin rasyonel yorumu, *bize* sadece aşkın kendisinden neşet edermiş gibi görünen —zira biz aşka asli bir fenomen olma haysiyetini veririz— akılüstü bir coşkuyu açığa çıkarmıştı. Bütün ihtirasların en öznel ve bireysel olanının rasyonel-metafizik bir anlam doğrultusuna sokulması ve bu anlamın ancak böyle devasa bir gerilimi alt ederek yerli yerine oturtulması —Eros'un Platoncu dünya görüşü için taşıdığı anlam buydu.

Platon'un düşüncesinin büyük temaları düşünce tarihinin seyri içinde muazzam verimli olmuşlardır. Ama yaşanmış, ayrılmış ve karmaşıklaşmış insanlık artık şu çabanın arkasında duramaz: bütün gerçekliği, sevgisi, anlamı ve manevi değerleriyle dünyayı soyut kavramlardan ve benzer metafizik özlerden oluşan mantıksal bir yapıya dönüştürmek ve bunu ruhun en büyük mutluluğu olarak görmek; mantıksal düşünce-den şeylerin doğasıyla kurulan müthiş ilişkiler ve ürpertiler çıkartmak. Sonraki dönemlerde bu tür ürpertilere ancak tam da saf düşünceyi reddetme yoluyla, mantıksal yapı ile o yaşayan, hisseden varoluş arasındaki yarıлма yoluyla ulaşılabilir; Platoncu kavramlar da bizim kavramlarımız da bu varoluşun dolaylımsızlığını yakalayamaz, bu dolaylımsızlık ancak o deneyimin kendi derinlikleri içinde yaşanabilir.

Hayatın Aşkınlığı

1918

İNSANIN DÜNYADAKİ KONUMU, varlığının ve davranışlarının her boyutunda her an *iki sınır arasında* bulunuyor olmasıyla tanımlanır. Varoluşumuzun biçimsel yapısını oluşturan bu koşul, insan hayatının farklı farklı alan, faaliyet ve yazgılarında sayısız şekillerde tezahür eder. Her saatin içerik ve biçiminin bir "daha önce" ile "daha sonra" arasında, her düşüncenin "daha akıllıca" ile "daha aptalca" arasında, sahip olunan her şeyin "daha kapsamlı" ile "daha sınırlı" arasında, her fiilin "daha yüksek" ve "daha alçak" derecede anlam, yeterlik ve ahlak arasında olduğunu hissederiz. Soyut kavramlara başvurmadağımızda bile, "üzerimizdeki" ile "altımızdaki", "sağ" ile "sol", "daha çok" ile "daha az", "daha sıkı" ile "daha gevşek", "daha iyi" ile "daha kötü" arasında sürekli kendimize bir yön tayin etmeye çalışırız. Yukarıdaki ve aşağıdaki sınır bizim içinde bulunduğumuz dünyaların sonsuz mekânı içinde yönümüzü bulma aramızdır.

Her yerde ve her zaman sınırlara *sahip olduğumuz* düşünülürse, biz aslında bu sınırlarızdır. Zira her hayat içeriği —her his, deneyim, fiil veya düşünce— belli bir yoğunluğa, belli bir renge, belli bir miktara ve eşyanın tabiatı içerisinde belli bir mevkiye sahip olduğundan, her bir içerikten *iki yönde* her iki kutbuna doğru giden bir süreklilik ortaya çıkar. Nitekim her içerik, onda buluşan ve onun sınırladığı iki sürekliliğe iştirak eder. Gerçeklik, eğilim ve fikirlere (burada ve şimdi bulunuşumuza bir artı ve bir eksi, bir bu taraf ve bir öbür taraf getiren) bu iştirak bulanık ve parçalı olabilir pekâlâ; ama hayata birbirini tamamlayan, aynı zamanda da sık sık birbiriyle çelişen iki değer katar: zenginlik ve belirlilik. Zira bizi sınırlayan ve bizim de bazı parçalarını sınırladığımız

bu süreklilikler bir tür koordinat sistemi oluşturur ki deyim yerindeyse hayatımızın her parçasının ve içeriğinin yeri bu sistem sayesinde saptanabilir.

Gelgelelim "sınırların" varoluşumuzdaki önemini tam olarak kavrayabilmek için bu belirlilik özelliği sadece bir kalkış noktası oluşturur. Çünkü sınır diye bir şey zorunlu olsa da, her bir belirli sınır ihlal edilebilir, her barikat yıkılabilir ve bu tür her edim de, kuşkusuz, yeni bir sınır bulur ya da yaratır. Bu önerme çifti —varlığının dünyadaki verili konumumuzu kuran şey olması anlamında sınır mutlaktır, ama ilkesel olarak her biri değiştirilebileceği, her birinin üzerinden aşılabileceği veya etrafından dolanılabileceği için de hiçbir sınır mutlak değildir— hayati eylemin sahip olduğu içsel birliğin açıklamasıymış gibi görünmektedir.

Sayırsız örnek arasından bu sürecin yarattığı hareketin ve hayatımızın onun içindeki devamlılığının tipik bir özelliği sayılabilecek bir örnek vereyim: eylemlerimizin sonuçlarını biliyor ya da bilmiyor oluşumuz. Bu bakımdan hepimiz satranç oyuncusu gibiyizdir. Satranç oyuncusu belli bir hamlenin sonuçlarının neler olacağını bir ölçüde olsun bilmiyor olsaydı, oyun oynamak imkânsız olurdu; ama bu feraseti sonsuz boyutlarda olsaydı da imkânsız olurdu. Platon'un filozof için yaptığı bilme ile bilmeme arasında duran kişi tanımı genelde bütün insanlar için geçerlidir. Biraz olsun düşününce görürüz ki hayatımızın her bir adımı bu adımın sonuçlarını algılıyor olmamız tarafından belirlenir ve mümkün olur; keza bu sonuçları ancak bir noktaya kadar algılayabildiğimiz için de o noktadan sonra bulanıklaşır ve tamamen görüş alanımızın dışına çıkarlar.

Dahası, hayatımızı bildiğimiz hale getiren şey sadece bilme ile bilmeme arasındaki bu sınırdır duruyor oluşumuz değildir. Her sınır nihai olsaydı, hayatın (hem genelde hem de tek tek her bir bireysel teşebbüs açısından) ilerlemesiyle birlikte belirsiz olan daha belirli, kesinlikle inanılan daha sorunlu hale gelmeseydi hayat bütünüyle farklı bir şey olurdu. Sınırlarımızın bünyevi esnekliği ve yer değiştirmesi sonucunda, özümüzü şöyle bir paradoksla ifade edebiliriz: Her yönden sınırlanmışızdır, hiçbir yönden sınırlanmamışızdır.

Sınırlarımızın bu temel akışkanlığı bir de şunu ima eder: Biz de sınırlarımızın —önce bireysel, sonra da genel sınırlarımızın— sınır olduğuna biliyoruzdur. Zira ancak bir bakımdan sınırlarının dışında duran kişi bilir onların içinde durmakta olduğunu, onların birer sınır olduğunu. Kaspar Hauser açık havaya çıkıp da duvarları dışarıdan görene kadar hapishanede olduğunu bilmiyordu.

Farklı derecelerle ortaya çıkan şeyleri adlandırma konusunda, dolaysız deneyimimiz ve hayal gücümüz belli büyüklüklerle sınırlıdır.

Belli bir derecenin ötesindeki hızı veya yavaşlığı kavrayamayız. Işık hızına ya da bir sarkıtın oluşmasındaki yavaşlığa dair gerçek bir resim yoktur kafamızda: Kendimizi bu tür tempolara uyarlayamayız. 1000 derecelik ya da mutlak sıfır derecesindeki sıcaklığı hayal edemeyiz; ışın tayfında kıvılcık veya morun ötesindeki renkleri göremeyiz vs. Hayal gücümüz ve *temel* anlama yetimiz, gerçekliğin sonsuz doluluğundan ve bunları kavramanın sonsuz tarzları arasından belli alanlar yalıtır ki bu da muhtemelen şu sonucu doğurur: Bizlerin pratik davranışlarımızın yeterli temelini bu şekilde sınırlanmış büyüklükler oluşturmaktadır.

II

Gelgelelim, tam da bu tür sorunlar olduğundan bahsetmek, bir şekilde bunları aşabildiğimizi, hatta *aşmış olduğumuzu* gösterir. Spekülasyon ve hesaplama yeteneği bizi hissedilebilen gerçeklik dünyasının ötesine götürür; sınırlarına dışarıdan bakmamızı sağlayarak bu dünyanın sınırlanmış olduğunu gösterirler bize. Somut, dolaysız hayatımız bir üst sınırla bir alt sınır arasında uzanan bir alan koyutlar. Ama bilinç sınırı aşarak ve böylece onun sınır olma gerçekliğini teyit ederek hayatı daha soyut ve daha ileri bir hale getirir. Hayat sınıra sarılır, onun berisinde durur — ve tam bunu yaparken de ötesinde durur; sınıra aynı anda hem içeriden hem dışarıdan bakılır. Bu iki veçhe de eşit ölçüde teyit eder onu. Nasıl sınırın kendisi hem "beri"den hem de "öte"den pay alıyorsa, hayatın birleşik eylemi de, mantıksal bir çelişki yaratıyormuş gibi görünse de, hem sınırlanmış olma durumunu hem de sınırın aşılmasını içerir.

Zihnin kendi kendini aştığı bu süreç sadece tek tek epizotlar halinde, karşımıza çıkan nicel bir sınırın hudutlarını, tam da onun ötesine sıçrayarak genişletip onu ilk kez bir sınır olarak tanıyabildiğimiz zaman gerçekleşmez. Bilincin en kuşatıcı ilkelerine de bu süreç hükmeder. Bir sınırın ötesine atılan ve aynı zamanda sınırlanmışlığımız konusunda başka türlü edinemeyeceğimiz bir bilgiyi edinmemize yol açmış olan en büyük adımlardan biri, duyularla algılayabildiğimiz dünyanın teleskop ve mikroskop sayesinde genişlemesi olmuştur. Daha önce duyuların doğal kullanımı insana, çevrelediği alan kendi yaptığı bütüncül örgütlenmeyle tutarlı olan bir dünya veriyordu. Ama normalde ancak çok kısa mesafelerden görebileceğimiz şeyleri milyonlarca kilometre öteden görebilen gözler ve nesnelerin en ince yapılarını doğal mekân algımızda hiçbir yeri olmayan bir ölçekte sergileyen başka gözler yarattığımızdan beri, bu uyum bozulmuştur. Derin düşünebilen bir biyolog bu konuda şunları söylemiştir:

Bizden başka bakımlardan da çok farklı olacak, dev bir teleskobun gözlerine sahip bir varlık oluşacaktır. Bu varlık gördüğü şeyleri kullanma konusunda da bütünüyle farklı yetilere sahip olacaktır. Yeni nesneler yaratacak ve bizimkinden çok daha uzun bir ömrü olacaktır. Belki zaman anlayışı bile temelden farklı olacaktır. Bu tür dünyalardaki mekân ve zaman ilişkileriyle bizim kendi hayatımızdakiler arasındaki orantısızlığın farkına varır varmaz, bizim ayaklıklar üzerinde yarım kilometre bile yürüyemeyeceğimizi kendimize hatırlatmamızda fayda vardır. Ama ister duyu organlarımızı ister hareket organlarımızı kapasitelerinin ötesinde kullanıyor olalım, ilke temelde aynıdır: Her iki durumda da organizmamızın doğal yeterliliklerinin sınırlarını yıkarız.

Nitekim doğal varlığımızın menzilini, yani bütüncül örgütlenme tarzımız ile algı dünyamız arasındaki ayarı aşmış durumdayız. İnsanı çeşitli parçaları birbiriyle uygun ilişkiler içinde olan birleşik bir varlık olarak düşünecek olursak, etrafımız artık "bizim" olmayan bir dünya tarafından çevrilmiştir. Gelgelelim, varlığımızın kendi güçleri sayesinde aşılması yoluyla kazanılan bu dünyadan geri dönüp baktığımızda, kendimizi daha önce görülmedik derecede bir kozmik küçülme içinde algılarız. Bilincimiz, sınırlarımızı ölçsüzlük âlemine doğru zorlarken, bu tür dev mekânlar ve zamanlarla kurduğu ilişkiler yüzünden küçücük kalır.

Bilme biçimleri konusunda da benzer bir durum söz konusudur. Olgunun tespitinin dünyanın verili malzemesini nesnelere dönüştüren *a priori* bilgi kategorilerine bağlı olduğunu varsayarsak, "verili olan"ın yine de bu kategoriler tarafından şekillenmeye müsait olması gerekir. Ya insan zihni kendi kategorilerine uymayan hiçbir şeyin ona "verilemeyeceği" şekilde kurulmuştur, ya da bilgi kategorileri bir "verililiğin" gerçekleşme biçimini baştan belirlerler. Olgunun bu belirlenimi ister birinci yoldan gerçekleşsin ister öbür yoldan, verili olanın (ister duyular tarafından algılanabilir biçimde ister metafizik biçimde verili olsun) bilme biçimlerimize fiilen *bütünüyle* gireceğinin hiçbir garantisi yoktur. Nasıl dünyanın bize verdiği her şeyin ancak ufak bir kısmı sanat biçimlerine giriyorsa, nasıl din bütün hayat içeriklerinin ancak ufak bir kısmına kendi içinde sahip olabiliyorsa, bu bilme biçimleri ya da kategorileri de muhtemelen verili şeylerin bütünüünün ancak o kadar ufak bir kısmını içlerinde barındırabiliyorlardır.

Ne var ki bizlerin, bilen varlıklar olarak ve bizatihi bilme imkânları içerisinde, dünyanın kendi bilme biçimlerimiz içine bütünüyle giremiyor olabileceği fikrini bile tasarlayabiliyor olmamız, son derece sorunlu bir biçimde de olsa, dünyada bizim kesinlikle düşünemeyeceğimiz bir şeylerin verili olduğunu düşünebiliyor olmamız — işte bu zihinsel hayatın kendi üzerine çıkma hareketini temsil eder. Sadece tek bir sınırın değil, ama zihnin bütün sınırlarının yarılıp geçilmesi, ötesine geçil-

mesidir bu; bir kendi kendini aşma edimidir ki bilmenin içkin sınırlarını (bu sınırlar ister gerçek ister yalnızca mümkün olsun) koyan tek şey de odur.

Bu formül bilme biçimleri için olduğu kadar bilginin içeriği için de geçerlidir. Büyük felsefelerin tek yanlılığı, dünyanın sonsuz muğlaklığı ile bizim sınırlı yorumlama yetilerimiz arasındaki ilişkiyi, hiçbir muğlaklığa mahal vermeden ifade ederler. Ne var ki bu tek yanlılığı —hem de sadece tekil örneklerini değil, ilkesel bir zorunluluk olarak tek yanlılığı— biliyor olmamız bizi onun üzerine yerleştirir. Onun tek yanlılık olduğunu bildiğimiz anda reddederiz, ama böylece onun içinde duruyor olmaktan çıkmayız. Bu sınırlar içinde bulunmakla kalmayıp bunlar hakkındaki farkındalığımız sayesinde ötelere de geçmiş olmamız, bizi bunlar yüzünden, kendi sınırlılıklarımız ve sonluluğumuz yüzünden ümitsizliğe düşmekten kurtarabilecek tek mülahazadır. Bildiğimizi ve bilmediğimizi biliyor olmamız ve keza bu daha geniş bilginin de farkında olmamız ve bunun böyle sonsuza dek devam edebilmesi — zekâ düzeyindeki hayat hareketinin gerçek sonsuzluğu budur işte. Bununla her sınır aşılır ama şüphesiz ancak böyle bir sınırın konmuş olmasının, yani ortada aşılacak bir şey olmasının sonucu olarak.

Zihin kesinlikle yaşayan bir şey olduğunu ancak bu kendi kendini aşma hareketiyle gösterir. Sayısız biçimlere bürünerek tekrar tekrar ortaya çıkan fikir, yani insanın ahlaki görevinin kendini aşmak olduğu fikri sayesinde, bu etik alanına da taşar. Bu fikir bütünüyle bireyci bir biçimden (*Von der Gewalt, die alle Wesen bindet. Befreit der Mensch sich, der sich überwindet**) tarih felsefesi biçimine (*Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll***) her biçime bürünerek karşımıza çıkar.

Mantık açısından bakıldığında, bu da bir çelişki yaratır. Kendini aşan kişi şüphesiz kazanan taraftır, ama aynı zamanda kaybeden taraftır da. Ben, kazanırken kendine yenik düşer; yenilgi yaşarken kazanır. Ama bu çelişki ancak bu birliğin iki veçhesi katılaştırılıp birbirini dışlayan karşıt anlayışlara dönüştürüldüğü takdirde ortaya çıkar. Her alt durumu daha yüksek bir durum sayesinde, onu da daha da yüksek bir durum sayesinde aşan şey, tam da ahlaki hayatın bütünüyle birleşik sürecidir. İnsanın kendini aşması ânın ona koyduğu sınırların ötesine uzanması demektir. Elde aşılacak bir şey olmalıdır, ama bu şey de sadece aşılacak amacıyla oradadır. Dolayısıyla insan, etik bir fail olarak da, hiçbir sınırı olmayan sınırlı varlıktır.

* Tüm mahlukların boyun eğdiği güçten / kurtulmuştur kendini aşmış olan. —Ç.n.

** İnsan aşılması gereken bir şeydir. —Ç.n.

III

Hayatın çok genel ve pek de derin denemeyecek bir veçhesini konu alan bu kabataslak eskiz, yine de burada geliştirilecek hayat anlayışının yolunu hazırlama işlevi görebilir. Bu tartışmada kalkış noktası olarak zaman meselesine girmek istiyorum.

Terimin katı mantıksal anlamında şimdiki zaman bir ânın mutlak "kapsamsızlığı"ndan öte bir şey içermez. Mekânda nokta ne kadar küçükse zamanda da şimdi o kadar küçüktür. Sadece geçmişle geleceğin buluşmasına karşılık gelir ki zaten herhangi bir büyüklüğü olan zamanı, yani gerçek zamanı sadece bu ikisi oluşturur. Ama biri artık olmadığı, diğeri de henüz olmadığı için gerçeklik sadece şimdiki zamandadır. Bu da gerçekliğin hiç de zamansal bir şey olmadığı anlamına gelir. Zaman kavramı gerçekliğin içeriklerine ancak, bu içeriklerin *şimdiki zaman* sıfatıyla sahip oldukları zamansızlık bir "artık değil"e ya da "henüz değil"e, her halükârda bir hiçe dönüşüyorsa uygulanabilir. Zaman gerçeklikte değildir, gerçeklik de zaman değildir.

Ne var ki biz bu paradoksun yalnızca mantıksal olarak gözlemlenen nesne için geçerli olduğunu kabul ederiz. Öznel olarak *yaşanan* hayat ona uymayacaktır. Bu hayat, bunun mantıksal bir haklılığı olsun olmasın, kendini zamansal bir boyut içindeki gerçek bir şey olarak hissedecektir. Zaten "şimdi/bugün" teriminin yaygın kullanımı da kesinlikten uzak ve yüzeysel bir biçimde de olsa buna işaret eder; bu terimle hiçbir zaman sadece kavramsal anlamındaki noktasallık kastedilmez, bu terim daima geçmişten bir parçayı ve gelecekte de biraz daha küçük bir parçayı içerecek şekilde kullanılır. (Bu "parçalar"ın büyüklüğü kastedilen "şimdi"nin kişisel mi siyasi mi, kültürel mi jeolojik mi olduğuna göre değişir.)

Şu anda daha derinlikli bir biçimde ele alınmakta olan hayatın gerçekliği kendi geçmişine her an, mekanik bir fenomenden çok farklı bir biçimde, bağlıdır. Mekanik bir fenomen bir sonuç olarak içinden çıktığı kendi geçmişi karşısında o kadar kayıtsızdır ki ilkesel olarak bir dizi farklı nedensel kompleks aynı durumu üretebilir. Öte yandan, bir organizmanın gelişmesini sağlayan kalıtımsal malzeme sayısız *bireysel* unsur içerir, öyle ki o organizmanın bireyselliğine yol açan geçmiş sekanın yerine hiçbir surette bir başkası geçemez. Farklı neden bileşimlerinden kaynaklanabilen mekanik sonuçların tersine, burada önceki sonuçlar halihazırdaki sonuç üzerinde hiçbir iz bırakmaksızın kaybolmazlar.

Gelgelelim, geçmişin çıkıntı (*Illeinleben*) yaparak geçmişe uzan-

ması ilk olarak, hayat entelektüel faaliyet aşamasına ulaştığı zaman bütün saflığıyla ortaya çıkar. Bu düzeyde başvurabileceği iki biçim vardır: yaratıldıkları andan itibaren sonraki sayısız kuşağın yeniden üretilen mülkü haline gelen, *kavramlar ve resimler içinde nesneleştirme* ve öznel hayatın geçmişinin şimdikinin nedeni haline gelmekle kalmayıp içeriği nispeten değişmeksizin bugüne de uzanmasını sağlayan *bellek*.

Geçmiş deneyimler içimizde, zamandaki bir noktayla bağlantısı olmayan birer içerik olarak değil, bilincimizde zamansal konumlarına bağlı olarak, yani anı olarak yaşadığı içindir ki (mekanik ve nedenselliğe dayalı gözlemlleme tarzının belirteceği gibi) bütünüyle sonuca dönüşmezler. Halihazırdaki fiili hayat alanımız onlara kadar uzanır. Geçmişin kendisinin bu sayede dirildiği anlamına gelmez elbette bu. Ama—deneyimin şimdiki zamanda olmadığını, daha çok geçmişteki bir âna bağlı olduğunu bildiğimize göre— bizim şimdimizin, mekanik bir varoluşunun tersine, tek bir noktada kalmadığı anlamına gelir. Şimdi-miz geriye doğru uzanır, deyim yerindeyse. Bu tür anlarda andan çıkıp geçmişe dönerek yaşarız.

Gelecekle ilişkimiz geçmişle ilişkimize koşuttur. İnsan "amaç koyan varlık" olarak tanımlandığında gelecek son derece yetersiz bir biçimde nitelenmiş olur. Bir şekilde uzaklarda olan "amaç", şimdiyle bağlantısı olmayan sabit bir nokta gibi görünür, oysa tayin edici olan halihazırdaki istek, his ve düşüncelerin doğrudan doğruya geleceğe nakledilmesidir. Şimdi, şimdidi aşması sayesinde var olur. Şimdi ve burada irademizi sergilediğimiz her seferinde, şimdi ile gelecek arasındaki eşğin gerçek olmadığını, böyle bir eşik olduğunu varsaydığımız anda da onun hem ötesinde hem de berisinde durduğumuzu gösteririz. "Amaç" kavramı hayatın sürekli hareketinin tek bir nokta etrafında katılaşmasını sağlar (bu sayede rasyonel ve uygulamaya dönük taleplerin çoğunu karşılamayı başarır). "Şimdi" ile "daha sonra" arasındaki kesintisiz zamansal hayat şeridini yutar ve böylece bir yanında sağlam bir şimdiki zaman noktası, öbür yanında katı bir biçimde yerleştirilmiş bir "amaç" olan bir mesafe yaratır.

Gelecek, tıpkı geçmiş gibi, ne kadar belirsiz olursa olsun bir noktaya yerleştirilip hayat süreci kesintiye uğratıldığında ve dilbilgisel olarak üç ayrı zaman kipi arasındaki mantıksal ayrışma şeklinde billurlaştığında, hayatın kendi kendini dolaysız bir biçimde (yaşanan her şimdinin imlediği) geleceğe doğru uzatmakta olduğu gözlerden gizlenir. Gelecek, şimdiden keskin bir sınır çizgisiyle ayrılmış keşfedilmemiş bir toprak parçası gibi uzanmaz önümüzde, bizler sürekli olarak şimdiye olduğu kadar geleceğe de ait olan bir sınır bölgesinde yaşarız. İnsan ruhunun özünü iradeye yerleştiren bütün teoriler manevi varoluşun deyim yerin-

deyse dar şimdisinin ötesine taşıdığını, geleceğin çoktan onun içindeki bir gerçeklik olduğunu söyleyeceklerdir. Salt bir istek uzaktaki, ama henüz canlılık kazanmamış bir geleceği hedef alabilir pekâlâ, ama gerçek irade şimdi ile gelecek arasındaki karşıtlığın doğrudan doğruya dışında durur. Tam irade gösterme ânında çoktan bu karşıtlığın ötesindeyizdir, zira mantığın iradenin etkinliğini içine kapatacağı kapsamsızlık/uzantısızlık durumu, yaşayan iradenin ilerlemesi gereken *doğrultunun* oluşturulmasını açıklayamaz. Hayat gerçekten geçmiş ve gelecektir; bunlar inorganik gerçeklikte olduğu gibi, hayata düşünce tarafından dışarıdan eklenen şeyler değildir.

Zekâ düzeyinin altında bile, aynı formun hem üremede hem de büyümede işbaşında olduğu fark edilecektir: Hayat verili her anda kendini aşar, bugünü geleceğin "henüz değil"i ile bir birlik oluşturur. Geçmiş, bugün ve gelecek birbirlerinden analitik bir keskinlikle ayrıldığında zaman gerçekdışı hale gelir, çünkü böyle bir ayırım yapıldığında sadece zamansal olarak uzantısı/kapsamı olmayan, yani şimdiki zamanın zamandışı ânıdır gerçek olan. Gelgelelim, hayat, kendi gerçekliği için bu ayırımın geçerli olmadığı biricik varoluş tarzıdır. Mantıksal olarak birbirinden ayrılmış bu üç zaman kipi ona ancak mekanik model izlenerek daha sonra yapılacak bir teşrih işlemi sırasında uygulanabilir. Zaman sadece hayat için gerçektir. (Kant'ta zamanın sahip olduğu o ideallik, derin bir biçimde, Kant'ın dünya görüşündeki mekanist unsura bağlıdır muhtemelen.) Zaman, formüle gelmeyen, dolaysız somutluğu içinde yaşanan hayatın kendisinin bilincimizdeki —belki soyut denebilecek— formudur. Zaman içerdiklerinden ayrı olarak görülen hayattır, zira diğer her türlü gerçekliğin zamandışı şimdisini her iki yönde de aşan ve böylece de bütünüyle tek başına zamansal boyutu, yani zamanı yaratan tek şey hayattır.

IV

Şimdiki zaman kavram ve olgusunu bir şekilde muhafaza edeceksek, ki bunu yapmakta hem haklıyız hem de zaten buna mecburuz, hayatın temel yapısının şimdiki zaman içindeki bir şey olarak kendisinin sürekli ötelere uzanmak olduğunu görürüz. Gerçek hayatın kendi gerçekliği olmayan şeye uzanmasını ama bu uzanmanın yine de onun gerçekliğini oluşturuyor olmasını sağlayan süreç, hayata dışarıdan yapıştırılmış bir şey değildir. Kendini üremede, büyümede ve zihinsel etkinliklerde gerçekleştiren bu süreç hayatın ta kendisinin özüdür. *Hayat dediğimiz şey, kendi gerçekliğini şimdiki anla kısıtlamayan ve böylece geçmişle gele-*

ceği gerçekdışı âlemine yerleştiren varoluş tarzıdır. Biricik sürekliliği bu ayrılığın dışında devam ettirilir daha çok, böylece geçmiş fiilen bugünün içine doğru var olur, bugünü de fiilen kendi dışına, geleceğine doğru.

Hayatın kendisini "kendi üzerine uzanmak" (*Hinausgreifen uber sich selbst*) olarak nitelediğim biçimde gerçekleştirdiği önermesi, bir çatışki ilişkisinde temellenir. Hayatı kuşak silsileleri boyunca ilerleyen sürekli bir ırmak olarak tasarlarız. Ama bu sürecin taşıyıcıları, onu oluşturanlar *bireylerdir*, yani, kapalı, benmerkezli, birbirlerinden açıkça ayrı varlıklar. Hayat ırmağı bireylerin içinden akarken (daha doğrusu, bu bireyler *olarak* akarken) bu bireylerin her birinin içinde birikir ve keskin hatları olan bir form haline gelir. Daha sonra her birey kendini bütün çevreye karşı olduğu gibi kendi türünden diğer bireylere karşı da tamamlanmış bir şey olarak ortaya koyar ve sınırlarının herhangi bir biçimde bulandırılmasına müsamaha göstermez. Nihai, metafizik açıdan sorunlu bir hayat durumu vardır burada: Hem sınırsız bir süreklilik hem de sınırlarla belirlenen hendir.

Hayati hareketlilik sadece bütünlüklü bir varoluş olarak "Ben"de değil, bütün yaşanmış içerikler ve nesnelliklerde de bir şekilde durdurulur. Nerede belirli bir formu olan bir şey yaşansa, hayat adeta bir çıkmaz sokağa girer. Kendi akışının o şey halinde billurlaştığını ve onu o formun biçimlendirdiğini hisseder; sınırlanır. Ama daha fazla akması durdurulamayacağı için, organizmanın bütününe, "Ben"in ya da onu oluşturan içeriklerin merkeziliğinin sürmesi, akışın temel sürekliliğini hükümsüzleştiremeyeceği için, hayatın verili organik ya da manevi ya da nesnel formun ötesine geçmek üzere basınç yaptığı, bu barajdan taşıdığı fikri ortaya çıkar. Belirli, kalıcı bir şeyden yoksun olan, katıksız bir sürekliliğe sahip, Herakleitosçu bir akış, uzanmanın üzerinden gerçekleşeceği sınırı da, *uzanan* özneyi de içinde barındıramaz. Ama kendi merkezinin çekim gücü altındaki, başlı başına bir birlik olarak var olan şey ortaya çıkar çıkmaz, sınırın bir yanından öbür yanına akışın tamamı artık öznesiz bir çalkalanış olmaktan çıkar. Akış bir şekilde merkeze bağlı kalır. Kendi sınırı dışına doğru yapılan hareket bile merkeze aittir; biçimin daima özne kaldığı, ama bu öznenin ötesine geçen bir uzanmayı temsil eder.

Hayat hem kesintisiz akıştır hem de belli taşıyıcı ve içeriklere kapatılmış, ara noktalarda biçimlenmiş, bireyselleşmiş ve dolayısıyla her zaman sınırlarından taştan sınırlı bir formdur. Özü budur. Benim burada "hayatın kendi üzerine uzanması" olarak adlandırdığım kategori sadece simgesel bir mahiyettir, işaret ettiği şeylerin daha geliştirilmesi gerekmektedir. Yine de ben bunun özü itibarıyla temel bir şey olduğunu düşünüyorum. Burada sadece şematik ve soyut bir biçimde tarif edildi.

Somut olarak doldurulan hayatın sadece çıplak modelini sundum, ama özü (varlığına sonradan ilave edilebilecek bir şey değil, doğrudan doğruya varlığını kuran bir şey olarak) şu formülle ifade edilebilir: *Aşkınlık hayata içkindir.*

V

Burada kastedilen şeyin en basit ve en temel örneği kendinin farkında olmaktır, öz-farkındalıktır ki zihne insani bir canlılık katan asıl fenomen de budur. "Ben" kendi kendisinin karşısına çıkar, bilen kişi olarak kendisini kendi bilmesinin nesnesi kılar; hatta kendini üçüncü bir taraf olarak yargılar, kıymet biçer ya da değersizleştirir ve böylece kendisinin üzerine çıkmış olur. Sürekli kendisinin ötesine hareket eder ama yine de kendinde kalır, çünkü burada öznesi ve nesnesi özdeştir. Benlik bu özdeşliği entelektüel kendini bilme sürecinde ifade eder ama bunu yaparken ona zarar vermez.

Bilincin bilinen bir şey olarak kendi üzerine yükseldiği süreç sınırsızca yaklaşır: Bildiğimi bilmekle kalmam, bunu bildiğimi de bilirim; bu cümleyi yazarken de kendimi yine bu sürecin bütün önceki aşamalarının üzerine çıkartırım vs. vs. Burada bir düşünme güçlüğü zuhur eder. San-ki "ben" daima kendinin peşinden koşuyor, kendini asla yakalayamıyor gibidir. Gelgelelim "kendi ötesine uzanma"nın hayatın ilksel fenomeni olduğu ve burada da bu fenomenin her türlü arızı içerikten azade şekiyle, en yüceltilmiş formunda gerçekleştiği fark edilir edilmez bu güçlük ortadan kalkar.

Kendi kendini aşan, en yüksek bilincimiz sayesinde her an kendi göreliliğimiz üzerinde mutlak konumdayızdır. Ama bu süreç ilerlemeye devam ettiğinde söz konusu mutlakı yine görelileştirdiği için, hayatın aşkınlığı gerçek mutlaklık olarak ortaya çıkar, mutlak ile görelî arasındaki karşıtlık bu aşkınlık içinde çöker gider. Aşkınlığın hayata içkin olmasından kaynaklanan karşıtlıkların üzerine bu şekilde çıkılınca, hayatta ezelden beri yaşanan çatışmalar durur. Hayatın aynı zamanda hem sabit hem değişken olması; hem şeklinin tamamlanmış hem de daha gelişmeyi sürdürüyor olması; biçimlenmiş ve sürekli kendi biçimlerini bozuyor olması; kalıcı ama ileri doğru atılıyor olması; öznellik etrafında halkalar çiziyor ama şeylerin ve kendinin üzerinde nesnel bir şekilde duruyor olması — bütün bu karşıtlıklar şu temel metafizik olgunun örneklerinden ibarettir: Hayatın en derindeki özü, kendi ötesine geçme, kendi sınırlarını onların ötesine, yani kendisinin ötesine geçerek koyma yeteneğidir.

Etikteki irade sorunu, hayatın özfarkındalığının bilinci sayesinde kendi kendini entelektüel olarak aşıyor olmasıyla aynı formu sergiler. İnsan iradesinin faaliyetini ancak şu imgeyle tasarlayabiliriz: İçimizde tipik olarak birden çok gayret yaşamaktadır ve daha yüksek bir irade bunlardan birini seçerek daha fazla gelişip eylemle sonuçlanmasını sağlar. Özgürlük dediğimiz ve bize sorumluluk yükleyen şeyi, ortaya çıkışlarından genelde kendimizi sorumlu hissetmediğimiz arzularla değil, bu nihai, karar verici iradede deneyimleriz. Bu kendi kendini aşma süreci içinde kendini ortaya seren doğal olarak bir ve aynı iradedir, tıpkı özfarkındalığı içinde nesne ile özneyi ayırt edenin bir ve aynı "ben" olması gibi. Gelgelelim, irade için içeriklerin çokluğu bir seçim yapmayı hızlandırırken, teorik özfarkındalık için böyle bir şey söz konusu değildir.

Özfarkındalığın sonsuzca gerilere gidebilmesinin bile insan iradesinin doğasında belli bir muadili vardır. İradenin kendisi hilafına alınan bir kararın gerçekte arzuladığımız şeye uymadığını görürüz çoğunlukla. Tam da bu kararı ezip yok edebilecek daha da yüksek bir irade kalmıştır içimizde. Öte yandan, pratik kendi kendini değerlendirme işinin seyrinin, ne kadar yükseğe tırmanırsa tırmansın, asla bir tastik bulamayacağı ya da paradoksal bir biçimde, irademizin aslında irade sahibi olmayı da istediği söylenebilir. Nihai isteğimiz olarak görmediğimiz bir şey yapmayı tercih ettiğimiz durumların yarattığı o tuhaf illeti herkes bilir. Özgürlük sorunundaki birçok güçlük, mesela benlik sorunu, bahsedilen süreçlere töz atfetmenin (dilin yapmaktan kaçınamayacağı bir şeydir bu) sonucudur belki de. Bu olduğunda, böyle safhalar aralarında sadece mekanik bir etkileşimin mümkün olduğu kapalı, özerk taraflar olarak görülürler. Bütün bunlarda, hayatın kendini sürekli bir kendini aşma süreci olarak gösterdiği ve (burasını mantıkla anlamak zordur) hayatın birlik tarzının, kendinde kalma tarzının tam da kendini böyle vurgulamak ve kendini sürekli terk etmek olduğu o temel fenomen görülmüş olsaydı böyle olmazdı.

VI

Nihai dünya şekillendirici ilkeler olarak süreklilik ile form arasında derin bir çelişki vardır. Form sınırlar demektir, yan yana olanlar arasındaki karşıtlık, bir sınırın gerçek ya da ideal bir merkez (deyim yerindeyse sürekli akış halindeki içerik veya süreç sekanslarının geri döndüğü ve her bir çevreye akış içinde eriyip gitme tehlikesine karşı bir direnç kaynağı veren bir merkez) sayesinde ayakta tutulması demektir. Süreklilik, yani varlığın mutlak birliğinin kapsamlı temsili kavramı ciddiye alın-

cak olursa, yaıtılmış bir varlığın böyle bir özerkliği olması kabul edilemez. Hatta o zaman formların sürekli yok edildiğinden bile bahsedilemez, çünkü yok edilebilecek bir şey en başta ortaya çıkamazdı. İşte bu nedenledir ki Spinoza mutlak, birleşmiş varlık kavrayışından herhangi bir pozitif *determinatio** çıkarmayı başaramamıştı. Oysa form değiştiremez. Sonsuza kadar sabittir. Geniş açılı bir üçgenin formu sonsuza kadar öyle kalır. Kenarlarından birini kaydırmak onu dar açılı hale getiriyorsa, ben bunu hangi anda yakalarsam yakalayayım, formu mutlak bir biçimde sabit ve yapılan değişiklik ne kadar ufak olursa olsun, tüm diğer anlardakinden mutlak biçimde farklıdır. Üçgenin "kendini" değiştirdiği tabiri, ona insanbiçimci bir yoldan, gerçek hayattakine benzeyen (ve kendi kendini değiştirebilen tek şey olan) bir öznellik atfeder. Oysa form bireyselliktir. Sayısız madde parçasında aynı şekilde yeniden üretilbilir; ama saf form olarak iki kez var olabilmesi anlamlı değildir. "İki kere iki dört eder" cümlesinin, elbette sayısız bilinç merkezi tarafından kavranabilecek olabilse de, ideal bir hakikat olarak, iki kere var olması gibi bir şey olurdu bu. Bu metafizik biriciklikle donanmış olan form işlendiği madde parçasına bireysel bir şekil verir, onu nevi şahsına münhasır ve farklı formlar verilmiş diğer malzemelerden farklı hale getirir. Form madde parçasını yan yanalık ve art ardalık sürekliliğinden kopararak ona kendine ait bir anlam verir; belirlenmişliği bütün varlığın akışıyla (bu akışa set çekilmediği sürece) bağdaşmayan bir anlam.

İmdi hayat —kozmetik, türsel, tekil bir fenomen olarak— böyle sürekli bir akışla, forma derinden karşı olmasının makul nedenleri var demektir. Bu karşıtlık süregiden hayatın, bütün verili kültürel içeriklerin tarihsel örüntüsüne ve biçimsel katılığına karşı durmaksızın verdiği, genellikle fark edilmeyen (ama çoğunlukla devrimci de olan) savaş olarak ortaya çıkar ve böylelikle de kültür değişimi yönündeki en derinden gelen itki haline gelir. Öte yandan, ayrı form olarak bireysellik, hayatın akışının hiçbir kapalı yapı kabul etmeyen sürekliliğinden geri çekilmek zorundaymış gibi görünmektedir. Bunun ampirik işaretlerini bulmak kolay. Bireyselliğin en yüksek zirveleri olan en büyük dehalar, neredeyse tutarlı denebilecek bir şekilde ya çok az çocuk yaparlar ya da hiç yapmazlar. Özgürleşme dönemlerinde, "genelde kadın" olma statüsünden kurtulup bireyselliklerini daha güçlü bir biçimde ifade etmeye ve haklı çıkarmaya çalışan kadınların doğurganlık oranı da düşme eğilimindedir. Yüksek kültürlerle mensup güçlü biçimde bireyselleşmiş kişiler arasında, kendi gördükleri işleve yönelik bir husumet, süregiden hayat akışı içindeki onlar sayesinde kabaran bir dalga olmaya karşı bir husumet.

* Lat. Belirlenim. —ç.n.

sayısız kılığa bürünerek ortaya çıkar. Kendi kişisel önemlerinin küstahça abartılmasından ibaret değildir bu, kendilerini kitlelerden niteliksel olarak ayırt etmeye yönelik bir arzu değildir hiçbir suretle. Hayat ile form arasındaki ya da başka deyişle, süreklilik ile bireysellik arasındaki uzlaşmaz karşıtlığın hissedilmesine karşılık gelir. Burada önemli olan formun ya da bireyselliğin karakteristik biricikliği ya da kendine özgülüğü değildir. Her türlü form verici sınırı dağıtmakla kalmayıp bu sınırların ortaya çıkmasını da önleyen, her-şeyi-kuşatır nitelikteki sürekli hayat akışına karşıt olarak bireysel formun sahip olduğu kendi-içinlik, kendinelik karakteridir tayin edici olan.

Ne var ki, bireysellik her yerde yaşayan bir şeydir, hayat da her yerde bireyseldir. Yani bu iki ilkenin bağdaşmazlığıyla ilgili bütün sorunun, dolaysızca yaşanan gerçeklik ne zaman düşünsellik düzlemine yansıtılsa ortaya çıkan o kavramsal çatışkılardan birinden ibaret olduğu varsayılabilir. Gerçeklik bu düzleme taşındığında kaçınılmaz olarak parçalanıp onun asli nesnel birliği içinde var olmadıkları halde şimdi, katılaşp mantıksal olarak bağımsız hale gelince aralarında uyumsuzluklar sergileyen bir öğeler çokluğu yaratır. Zekâ daha sonradan bunları uzlaştırmaya çalışabilir, ama çoğunlukla tam manasıyla başarılı olamaz; zira bünyesi gereği analitik oluşu onun katıksız sentezler yaratmasını engeller.

Ama durum tam olarak böyle değildir. Bu ikicilik hayat hissinin kendisinin derinliklerinde gömülüdür, ama burada etrafı yaşayan bir birlik tarafından çevrilidir kuşkusuz. Ancak bu birliğin kenarlarından taşıdığı zaman (bu da sadece belli kültür-tarihsel durumlarda olur) anlaşılır ikicilik olduğu. Ancak bu sınırdayken kendini zekâyâ bir sorun olarak sunar; zekânın elinden de onu o nihai hayat katmanına bir çatışkı olarak geri yansıtmaktan başka bir şey gelmez. Bu katman, zekânın ancak ikiciliğin birlik tarafından aşılması adını verebileceği ama aslında ikicilik ile birliğin ötesinde üçüncü bir ilke olan bir şeyin hükmü altındadır: hayatın özünün kendini aşmak oluşunun. Hayat *bir ve aynı* eylemle, hayat akışının kendisinden öte bir şeyi —bireysel yapıyı— yaratır ve sonra da bu akış içinde bir set oluşturan bu ürünü yıkıp geçer, akışın sınırların üzerinden aşp kendini yine eskisi gibi kesintisiz bir akışa dönüştürmesini sağlar. Sınırlardan azade hayat ile sınırların teminat altına aldığı form arasında bölünmüş değildir. Kısmen süreklilik içinde, kısmen bireysellik içinde yaşıyor değildir, bu ikisi de birbirlerine karşı kendilerini ortaya koyuyor değildirler. Hayatın temel karakteri, daha çok, benim simgesel olarak ve yetersiz biçimde de olsa kendini aşmak diye adlandırdığım o içsel olarak birleşmiş işlevde yatar. Bu işlev, sonradan hisler, yazgılar ve kavramsallaştırmalar yüzünden sürekli hayat akışı bi-

reysel kapalı biçim ikiciliği şeklinde bölünen şeyi *tek* bir hayat haline getirir.

Bu ikiciliğin bir yanını saf ve basit hayat olarak, diğer yanını ise ilkinin basit bir zıttı mahiyetinde bireysel yapı olarak nitelemek tercih ediliyorsa, o zaman kendi içinde bu ikili nitelemeyi barındıran mutlak bir hayat kavramı aramak meşrudur. Nasıl nispi anlamında hem iyiyi hem de kötüyü içinde barındıran nihai bir iyi kavramı ve kendi içinde güzel ile çirkin arasındaki karşıtlığı barındıran nihai bir güzellik kavramı varsa, mutlak anlamda hayat da nispi anlamda hayatı ve karşıtını içinde barındıran ya da kendini ampirik fenomenlere olduğu kadar onlara da açan bir şeydir. Böylece, kendini aşmak, hayatın sınırlarının, *alter*'inin hem yapılıp hem de yıkıldığı tek bir edim olarak, hayatın mutlaklığının karakteri olarak ortaya çıkar ve hayatın şöyleşmiş karşıtlar halinde analizini gayet anlaşılır bir şey haline getirir.

Schopenhauer'in hayat istenci ve Nietzsche'nin güç istenci bu hayat fikrinin somut olarak gerçekleştirilmesi yönünde kavramlardır şüphesiz: ama Schopenhauer sınırsız sürekliliğin daha önemli olduğunu düşünürken, Nietzsche daha çok forma bürünmüş bireyselliği vurgular. Gelgelelim asıl tayin edici olan, hayatı kuran şey, bu ikisinin mutlak birliğidir. Belki de kendini aşma sürecini iradenin/istencin faaliyetiyle sınırladıkları için ikisi de bu içgörüye varamamıştır. Aslında, hayat hareketinin bütün boyutlarında geçerlidir bu içgörü.

VII

Böyle bakıldığında, hayatın birbirini tamamlayan iki tanımını vardır. *Daha-fazla-hayat*'tır ve *hayattan-fazlası*'dır. Bu "daha fazla", niceliksel olarak belli bir istikrara zaten ulaşmış bir hayatı arızı olarak pekiştiren bir şey değildir; hayat, her ânında kendini hayata dönüştürebilmek için bir şeyleri —her bir parçası için (bu parçalar nispeten zayıf durumda olsa bile)— kendi içine çeken harekettir. Mutlak ölçüsü ne olursa olsun, hayat ancak daha-fazla-hayat olma sayesinde var olabilir. Hayat mevcut olduğu sürece, yaşayan şeyler doğurur, zira salt fizyolojik olarak kendini korumak bile sürekli yenilenmeyi beraberinde getirir. Hayatın icra ettiği birçok işlevden bir diğeri değildir bu, hayat ancak bunu yaptığı sürece hayattır.

Ayrıca, ölüm en baştan beri hayata içkinse —ki ben bu kanıdayım— bu da hayattan hayatın ötesine sıçramayı beraberinde getiriyordur. Hayat, kendi merkezinden deyim yerindeyse hayatın mutlakına uzanır ve bu şekilde daha-fazla-hayat haline gelir; ama hiçliğe doğru da uzanır ha-

yat. Hayat nasıl tek bir eylemde devam ediyor ve kendini artırıyor, yine tek bir eylemde, tek bir eylem *olarak* devam ediyor ve azalıyor. Burada yine *mutlak* hayat kavramıyla, daha fazla ile daha azı nispilekler olarak içinde barındıran ve her ikisi için de *genus proximum** mahiyetinde olan daha-fazla-hayat kavramıyla karşılaşıyoruz. Doğum ile ölüm arasındaki derin ilişki (adeta aralarında birer hayat felaketi olarak biçimsel bir ilişki varmışçasına insanoğlu bu ilişkiyi hep görmüştür) burada metafizik eksenini bulur. Her iki olay da öznel hayata bağlıdır ve onu deyim yerindeyse yukarı doğru ve aşağı doğru aşarlar. Yine de ötesine uzandıkları hayat onlarsız tasavvur edilemez. Büyür ve ürerken kendi ötene tırmanmak, yaşlanır ve ölümler kendi altına düşmek — bunlar hayata yapılan ilaveler değildir. bireysel durumun sınırlarının böyle üzerine çıkmak ve altına düşmek hayatın ta kendisini oluşturur. İnsanın ölüm-süzlüğü fikri de hayatın bu şekilde kendini aştığı yönündeki, devasa bir simge düzeyine çıkarılmış hissiyatın ifadesidir belki de sadece.

Hayatın aynı zamanda hem kendisi hem de kendinden fazlası olduğu önermesinin yarattığı mantıksal güçlük yalnızca bir ifade sorunudur. Hayatın birleşik karakterini soyut terimlerle ifade etmek istediğimizde, zekâmızın onu, birbirini karşılıklı olarak dışlıyormuş ve ancak daha sonradan kaynaşır o birliği oluşturuyormuş gibi görünen bu tür iki parçaya bölmekten başka seçeneği yoktur. Doğal olarak bu parçalar bir karşıtlık olarak sabitlenir sabitlenmez bir çelişki ortaya çıkar. Hayatı sınır koyma ile sınır aşmanın, birey merkezlilik ile kendi çevresinin ötesine uzanmanın birliği olarak nitelemek, dolaysız olarak yaşanan hayattan *ex post facto*** yapılan bir yeniden inşadır belli ki, zira tam da bu birlik noktasını adlandırmak zorunlu olarak onu parçalar. Soyut formüle göre, hayatın niceliksel ve niteliksel yapısı ve bu nicelikle niteliğin aşılması birbirine ancak bu noktada temas edebilir, oysa burada devam eden hayat kendi içinde her iki yanı da (yapıyı da aşmayı da) gerçek bir birlik olarak barındırır. Yukarıda bahsettiğim gibi, düşünsel hayat kendini ancak formlar içinde sunabilir: sözler veya fiiller, resimler ya da tinsel enerjinin halihazırda kendini gerçekleştirdiği herhangi bir türden içerik içinde. Ama bu formlar tam ortaya çıkış anlarında kendilerine ait nesnel bir öneme, onları yaratan hayatın karşısına çıkmalarını sağlayan bir sabitliğe ve iç mantığa sahip olurlar. Bahsedilen hayat, şu ya da bu

* Yun. Aristoteles'in bir tanımın sahip olması gereken iki temel özellikten (diğeri *differentia specifica*) biri olduğunu belirttiği bu terim, tanıma konu olan kavramın kapsamına giren her şeyi ifade eder. Osmanlıcada "efrâdını câmî" tabiriyle karşılanıyordu. ~ç.n.

** Lat. Olaydan sonra, her şey olup bittikten sonra. ~ç.n.

belirli formun ötesine akmakla kalmayıp tam da *form* oldukları için *bütün* formlardan taşan amansız bir akıştır. Özdeki bu karşıtlık yüzünden, hayat kendini formda kaybedemez. Her yapının kazandığı başarı, hemen bir başka yapıyı arama yönünde verilen bir sinyaldir ve bu yapıda da —zorunlu yapı ile yapının kendisinden duyulan zorunlu tatminsizlik arasındaki— aynı oyun tekrarlanır. Hayat olarak forma ihtiyacı vardır; hayat olarak formdan fazlasına ihtiyacı vardır.

Nitekim hayat şöyle bir çelişkiye yakalanmış durumdadır: Ancak formlar içinde barınabilir, ama formlar içinde barınamaz, kendi oluşturduğu, form verdiği her şeyin ötesine geçer, her şeyi yıkar. Şüphesiz bu, bireysel formu, başka formlarla süreksizlik içindeki ve mantıksal olarak harekete, akışa, öteye uzanmaya karşıt, içsel olarak geçerli, gerçek ya da ideal bir sabit yapı olarak tasarlayan mantıksal düşünce içinde bir çelişki gibi görünür sadece. Dolaysız olarak deneyimlenen hayat tam da form kazanmış olma ile (halihazırdaki verili formun yıkılması olarak tezahür eden) formun ötesine uzanmanın oluşturduğu birliktir. Hayat da-ima, onun tahsis ettiği ve ondan çıkan formun yer ayırdığından daha fazla hayattır.

Tinsel hayat, içerikleri açısından algılandığında, sonludur. Bu durumda hayat formuna sahip olan bu ideal içeriklerden ibarettir. Ama süreç onların ötesine uzanır. Şunu ya da bunu tasarlar, hisseder, arzularız — açıkça tanımlanmış içeriklerdir bunlar, ancak şimdi gerçekleşen mantıksal bir şey, ilkesel olarak tamamıyla belirli ve tanımlanabilir birer şeydirler. Ama bunu deneyimlerken, başka bir şeyin daha mevcut olduğunu hissederiz, formüle gelmez, tanımlanamaz bir şey: Her hayat karşısında onun her türlü atfedilebilir içerikten fazla bir şey olduğunu hissederiz. Hayat her türlü içeriğin ötesine salınır, o içeriğe aynı anda hem (içeriğin mantıksal tasvirinin doğası gereği) içeriden hem de dışarıdan bakar. Hem bu içeriğin içindeyizdir, hem de aynı anda dışında. Bu içeriği *hayatın* formu içine katarak içerikten daha fazlasına sahip olmuştuk oluruz.

VIII

Böylece hayatın aşma işini sadece daha-fazla-hayat olarak değil hayat-tan-fazlası olarak yaptığı boyuta geliyoruz. Kendimize, sadece o özgül nadir rastlanan, bireysel güç anlamında değil, her türlü hayal gücü için bariz biçimde geçerli olan şu anlamda da yaratıcı dediğimiz her seferinde söz konusu olan boyuttur bu: Hayal gücü kendine ait bir anlamı, mantıksal tutarlılığı, hayat tarafından üretilmiş ve taşınmış olmasından ba-

ğimsız belli bir geçerliliği veya kalıcılığı olan içerikler üretir. Bir evladın tamamen bağımsız bir varlık olması. nasıl onun kökeninin ebeveynlerinin dışında başka bir güçte olup olmadığını sorgulamaya yol açmıyorsa. hayal gücünün her türlü ürününün bu bağımsız karakteri de. onun kökeninin bireysel hayatın saf, münhasır yaratıcılığı olup olmadığını sorgulamaya yol açmaz. Ve nasıl ki yaratıcısından bağımsızlaşan bu varlığın yaratımı fizyolojik hayata içkinse, hatta hayatın kendisine damgasını vuran şeyse. bağımsız bir anlamı olan içeriğin yaratılması da zekâ safhasındaki hayata içkindir. Fikir ve bilme edimlerimizin, değer ve yargılarımızın. anlamları, nesnel anlaşılabilirlikleri ve tarihsel etkililikleri bakımından yaratıcı hayattan bütünüyle ayrı duruyor olmaları, insan hayatına karakteristiğini veren şeydir tam da. Nasıl daha-fazla-hayatı oluşturan şey. hayatın halihazırdaki, sınırlayıcı formunu hayatın kendisinin düzlemi içinde aşmaksa ve daha-fazla-hayat da hayatın kendisinin dolaysız, kaçınılmaz özü ise; hayattan ayıramayacak olan ve zihinsel hayatın özü mahiyetindeki hayattan-fazlayı oluşturan şey de hayatı aşip nesnel içerik düzeyine, mantıksal olarak özerk olan ve artık hayati önemi haiz olmayan anlam düzeyine çıkmaktır. Bunun da tek gösterdiği. hayatın. hayattan başka bir şey olmamasına rağmen. sadece hayat olmadığıdır. Dar anlamda hayat ile hayattan bağımsız içerik arasındaki nispi karşıtlığı içeren bir başka kavramdan. mutlak hayat kavramından yararlanmamız gerekiyor.

Başlı başına bir anlamı ve yasası olan bir şey üretiyor olması. entelektüel hayatın tanımı bile ilan edilebilir. Hayatın böyle kendi kendine yabancılaşması. kendiyle böyle özerk bir formda karşı karşıya geliyor olması. ancak hayatın içi ile dışı arasında. sanki bunlar kendi ayrı merkezleri olan iki tözmüşçesine keskin bir sınır inşa edildiği zaman bir çelişki gibi görünür. Hayat. bunun yerine, sahip olduğu birlik her noktada ancak bizim ifademizin mekânsal simgeciliği tarafından iki zıt yöne ayrılan sürekli bir hareket olarak tasarlanmalıdır. Gelgelelim, bu varsayım da bulunduktan sonra. hayata ancak öznenin sürekli kendisine yabancı olana uzanması olarak ya da kendisine yabancı bir şeyin yaratılması olarak bakabiliriz. Böyle yaparak bu yabancı şeyi hiçbir surette öznel-leştirmiş olmayız. bağımsızlığı, hayattan-fazlası oluşu devam eder. İdealizmin "dünya benim fikrimdir" kavrayışı onun başkalığının mutlaklığını fazla sulandırır. fazla dolayımli ve sorunlu bir hale getirir (üstelik bu kavrayışın gerçek, eksiksiz aşmayı olmayacak bir şeymiş gibi. yanılsamaymış gibi göstermek gibi bir sonucu da vardır). Hayır, hayatın yattığı ya da içine nüfuz ettiği bu başka'nın. bu fazla'nın mutlaklığı. yaşadığı haliyle hayatın formülü ve koşuludur tam da. Hayat en baştan beri kendi-ötesine-uzanmaktan başka bir şey değildir.

Bütün keskinliğiyle korunan bu ikicilik, hayatın birliğiyle çelişmediği gibi, bu birliğin var olma tarzını da meydana getirir. Bunun uç ifadesi şu duada bulunabilir: "Rabbim, Senin istediğin olsun, benimki değil." Mantık açısından bakıldığında, benim hem bir şey isteyip hem de aynı anda onun olmamasını istemem sersemletici bir şey gibi görünür. Hayatın burada, tıpkı teori ve üretim alanlarında olduğu gibi, kendini kendi üzerindeki özerk bir yapı formuna çıkartmış olduğu ve bu sırada o yapıya atfedilen iradeyi kendi iradesiymiş gibi görece kadar kendinde kaldığı kavranır kavranmaz bu paradoks ortadan kalkar. Dolayısıyla (hâlâ "benim" isteğim olarak alıkonan) düşük düzeyin içeriğinin yüksek düzeyinkine (ki bu da benimdir, zira onun olmasını "ben" *istiyordur*) uyup uymaması hiç önemli değildir. Aşkınlık hayatın içkin koşulu olduğunu belki de en çarpıcı biçimde burada, sürecin en baştan beri kendisinin aşkın olduğunu bildiği ve aşkın nesnenin iradesini nihai olarak kendi iradesiymiş gibi gördüğü noktada gözler önüne serer.

IX

Böylece modern dünya görüşünün nihai kaygılarından birini de tasvir edecek duruma geldik. İnsan, kendi dolaysız, kendi-merkezli tözünün doldurduğu, katı biçimde sınırlanmış hayatın içinde yer bulunamayacak belli gerçeklik ve değerler, belli inanç nesneleri ve geçerlilikler olduğunun daima farkında olmuştur. Bu farkındalığın kesinliğini en başta bütün bunlara hayatın dışında ayrı varoluşlar niteliği atfederek ifade eder. Onları keskin biçimde ayrılmış öteye yerleştirir ve oradan hayata tepkimede bulunmalarına izin verir (ama bunun nasıl olduğu bilinmez, elbette).

Özne "ötesinde" hiçbir şeyi tanımayan eleştirel aydınlanma bu saf-dillğe karşı çıkar. Öteye yerleştirilmiş her şeyi tekrar öznel dolaysızlığın sınırları içine fırlatır ve böylece insanın karşısına ondan bağımsız bir biçimde çıkmakta ısrar eden her şeyin yanılsama olduğunu ilan eder. Düşünce tarihindeki büyük eğilimin ilk adımıdır bu: Kendine ait bir varoluş atfedilerek hayatın dışına yerleştirilmiş olan ve hayata hayatın ötesinden gelen her şey devasa bir devrim sayesinde tekrar hayatın içine yerleştirilir. Ama bu noktada hayat mutlak içkinlik olarak tasarlandı-ğından, her şey (birçok nüansla olsa bile) bir öznelleşme içinde, öte formunun reddi içinde kalır. Öznenin bu şekilde sınırlanmasının onu öte fikrine bağımlı hale getirmiş olduğu, hayatın içine hapsediği ve kendi döngüsünü bir türlü kıramadığı sınırın ancak bu öte ile şekillenmiş olduğu gözden kaçırılır.

Şimdi burada ise hayat sürekli kendi sınırlarını aşarak kendi ötesine uzanan ve özünü de bu öteye uzanmada bulan bir şey olarak tasarlanmaya çalışılıyor. Hayat genel olarak bu aşkınlık üzerinden tanımlanmaya çalışılıyor; bireysellik formunun kapalılığı muhafaza edilen ve ancak sürekli süreç tarafından kırılan bir aşkınlık bu. Hayat özünü, sürecini, daha-fazla-hayat ve hayattan-fazlası olmakta buluyor. Daha-fazla-hayat da hayattan-fazlasıdır zaten.

Hayata böyle bakmanın kavramsal ifadesinin içerdiği mantıksal güçlüklerin gayet iyi farkındayım. Mantıksal tehlikenin tamamıyla farkında olsam da yine de bunu formülleştirmeye çalıştım, zira ola ki burada mantıksal güçlüklerin tek başlarına susmayı zorunlu kılmaya yetmediği bir düzeye ulaşırsınız diye düşündüm, mantığın kendisinin metafizik kökü tam da o düzeyden beslenir çünkü.

Kültür Üzerine



Din Sosyolojisi Üzerine

1898

DİNİN KÖKENİNİ VE DOĞASINI kuşattığını düşündüğümüz müphem alacakaranlık, burada *tek* bir çözüme muhtaç *tek* bir sorun görmeye devam ettiğimiz müddetçe dağılmayacaktır. Şimdiye kadar kimse bize, muğlak genellemeler yapmaksızın ve bütün din fenomenlerini kapsayacak biçimde "din" in ne olduğunu söyleyecek bir tanım; dinin Hristiyanların ve Güney Denizi Adalıların inancında, Buddha'da ve [Azteklerin] Uitzlopochtli'sinde ortak olan doğasının nihai belirlenimini ortaya koyabilecek bir tanım sunabilmiş değildir. Din, ne salt metafizik spekülasyondan ne de batıl inançtan açık seçik bir biçimde ayırt edilebilmiş, bu ayrım dinin en saf ve en derin tezahürlerini spekülasyonla batıl inancın karışımalarını işin içine karıştırmaksızın incelemeye imkân verecek kadar ileri götürülememiştir.

Dinin özündeki bu belirlenmemişliğin yanı sıra, kökeninde yatan psikolojik saiklerin çokluğu da aynı ölçüde sorun yaratır. Korkuya ya da sevgiye, atalara duyulan saygıya ya da kendinden bir put yaratmaya, ahlaki itkilere ya da bir bağımlılık hissine dinin iç kökü olarak bakılabilir — bu teorilerin her biri dinin *asıl* kökenini sunma iddiasında bulunduğu sürece bütünüyle yanılmaktadır, ama kökenlerin bir tanesini sunduğunu iddia ediyorsa meşrudur. Bu yüzdendir ki sorunun çözümüne ancak bu alanda etkili olan bütün itkilerin, fikirlerin ve koşulların envanterini çıkarırsak, bunu yaparken de tek tek saiklerin anlamını şimdiye kadar belirlenmiş alanlarının ötesine genişletip dinin özüne dair genel yasalar haline getirmeyi özel olarak reddedersek yaklaşabiliriz. Dine çok uzak toplumsal hayat ifadelerinden dine dair bir kavrayış edinebilmek için ise bu çekinceden daha da fazlasına ihtiyaç duyarız; doğaüstü ve deneyüstü mefhumlarının kökenleri ne kadar dünyevi ve deneysel

bir biçimde açıklanırsa açıklansın, ne sonuç olarak ortaya çıkan fikrin öznel duygusal değerinin ne de nesnel doğruluk değerinin bundan hiçbir şekilde etkilenmediği güçlü biçimde vurgulanmalıdır. Her iki türden değerlerin alanı da bizim salt kökensel veya psikolojik araştırmamızın sona erdiği sınırların ötesinde uzanır.

Böylece dinin özünün başlangıç noktalarını insanların birbirleri arasındaki, başlı başına hiçbir şekilde din filan olmayan ilişkilerde bulmaya kalkıştığımızda, sadece başka alanlarda çoktan kabul edilmiş bir yöntemi takip ediyoruzdur. Mesela bilimin, daha aşağı ve daha bulanık düzeyleri günlük pratik hayatın içgörü ve deneyimlerini edinmemize yardımcı olan bütün bilgi araçlarının geliştirilmesinden, yapısallaştırılmasından ve inceltilmesinden ibaret olduğu kabul edilmektedir nicedir. Sanata dair kökensel bir kavrayışa, ancak henüz başlı başına sanat denemeyecek olan hayat yapılarındaki (somut duygular, pratik eylemler ve toplumsal formasyonlardaki) estetik unsurları analiz ettikten sonra ulaşıyoruz. Bu tür bütün yüksek ve saf yapılar, diğer biçim ve içeriklerle bir iç içe geçmişlik haline, deyim yerindeyse deneme kabilinden ve başlangıç seviyesinde girerler önce. Ama en yüksek ve en bağımsız hallerini anlayabilmek için onları bu azgelişmiş halleri içinde aramamız gerekir. Onları psikolojik olarak anlayabilmemiz bir dizi içindeki konumlarını bulmamıza bağlıdır; bu dizinin unsurları bir tür organik büyüme sayesinde, çeşitli aşamalardan geçip tedricen gelişerek birbirlerine dönüşür, böylece her birindeki yeni ve ayrı özellik bir öncekindeki tohumların gelişmesi gibi görünür.

Nitekim her türlü ilişki ve çıkarda dinin ötesine geçen —daha doğrusu dinin berisinde kalan— belli dinî unsurlar, "din" olarak bağımsızlık ve tutarlılık kazanmış olan şeyin başlangıç noktalarını temsil eden unsurlar keşfetmek, dinin kökenini ve kalıcılığını anlamamıza yardımcı olabilir. Ben şahsen dinî his ve itkilerin sadece dinde ifade edildiğine inanmıyorum; aksine bu his ve itkiler birçok farklı vesileyle işin içine dahil olan birer unsur olarak birçok farklı kümelenme içinde hulunurlar ve din de bağımsız bir hayat unsuru olarak, çok katı sınırlara sahip bir alan olarak ancak bu kümelenmelerin zirveye ulaşip yalıtılması içinde var olur. Şimdi, dinî bir mahiyeti olan fragmanların insanlar arasındaki etkileşimler içinde açığa çıktığı noktaları —deyim yerindeyse, din öncesi dini— bulabilmek için, yolumuzu ilk bakışta bambaşka bir doğrultuda uzanıyor-muş gibi görünen bazı fenomenlerden dolandırmak gerekiyor.

Daha aşağı düzeylerdeki toplumsal hayat formunun âdet olduğu öteden beri bilinir. Toplumun, bir yanda sonradan hukuk olarak kodlanan ve devlet erki tarafından uygulanan, diğer yandan eğitilmiş ve disiplinli bireyin özgür iradesine bırakılan hayat şartlarının aynıları, daha dar ve

İlkel gruplarda, âdet adı verilen şeyle, yani bireyin doğrudan doğruya ve belirgin bir biçimde çevresi tarafından denetlenmesiyle teminat altına alınır. Âdet, hukuk ve bireyin özgür ahlakı, içerikleri tamamen aynı kaidelerden oluşan, hatta son derece farklı halklar arasında ve farklı zamanlarda aynı içeriğe sahip olan toplumsal unsurların farklı tipte bileşimleridir.* Nitekim, kamusal hayatın birçok normu ve sonucu, rekabet halinde olan güçler arasındaki özgür etkileşim tarafından da, alçak unsurların yüksekleri tarafından disiplin altına alınmasıyla da aynı ölçüde iyi taşınabilir; dolayısıyla, birçok toplumsal çıkar bazen aile organizasyonu tarafından korunurken bu görev daha sonra mesleki organizasyonlar veya devlet yönetimi tarafından devralınabilir.

Genel terimlerle ifade edersek, toplumdaki hayatı oluşturan ilişkiler daima belli amaçlar, sebepler ve çıkarlar temeline dayalıdır; ve bu amaç, sebep ve çıkarlar —tabiri caizse, toplumsal hayatın malzemesi— varlığını sürdürdükçe, hayata geçirildikleri ilişki formları çok farklı olabilir, ama öte yandan da aynı formda ve tipte toplumsal etkileşim kendi içinde çok çeşitli içerikler barındırabilir. Bana öyle geliyor ki insanların birbirleri arasındaki ilişkilerin büründüğü ve çok farklı içerikleri taşıyabilen bu formlar arasında, sadece dinî form olarak nitelenebilecek biri vardır — olgun yapının adını daha başlangıcından ve önkoşullarından çıkarak önceleyen bir nitelemedir bu elbette. Zira, bu adı hak eden tının halihazırda mevcut olan dinden bu ilişkilere yansıdığı söylenemez; aksine, insanlar birbirleri arasındaki temaslarda, aralarındaki etkileşimin salt psikolojik veçhesi içinde bu belirgin tınıyı geliştirirler. O tını da yoğunlaşıp gelişerek, ayrı bir varlık edinecek şekilde ayrılıp olgunlaşarak din adını alır.

Gerçekten de insanlar arasındaki birçok ilişki türünün dinî bir unsur barındırdığını söyleyebiliriz. Vefalı evlâdın babasıyla, ateşli yurtseverin vataniyle yahut coşkulu kozmopolitin insanlıkla ilişkisi; işçinin yukarılara çıkma mücadelesi veren sınıfıyla ya da mağrur feodal beyin akranlarıyla ilişkisi; tebanın nüfuzu altında olduğu yöneticiyle ilişkisi ya da iyi bir askerin ordusuyla ilişkisi — manevi açıdan bakıldığında böyle sonsuz çeşitlilikte bir içeriği olan bütün bu ilişkilerin dinî demek gereken ortak bir tınısı vardır.

Her türlü dindarlık nefis kaygısı gözetmeden kendini adama ile mutluluk arzusunun, tevazu ile isyanın, duyusal dolaysızlık ile aşkın soyut-

* Bu işlevsel ayrım çok önemli olabilir elbette. Sokrates, antik dönem Yunanistan'ının katı âdet ve göreneklerle koruduğu ahlaki hayat içeriklerinin aynılarını bireyin kendini özgürce araştırmaya adanmış vicdanı üzerinden yeniden yaratmak istediği için ölmeye zorlanmıştı.

lamanın belirgin bir karışımını içerir. Böylece ortaya, duygular arasında belli derecede bir gerilim, öznenin aynı anda içedönük ve kişisel bir şey olarak da hissedilen daha yüksek bir düzene dahil olup onunla içsel bir ilişki kurmasının yarattığı özgül yoğunluk ve katılık çıkar. Hem yukarıda bahsedilen ilişkilerde hem de daha birçok ilişkide bu dinî veçhe varmış gibi geliyor bana; bu veçhe söz konusu ilişkilere onları salt bencilliğe veya salt telkine, salt dışsal, hatta salt ahlaki güçlere dayalı ilişkilerden ayıran bir tını kazandırır. Bu unsur ilişkiye göre daha güçlü ya da güçsüz olabilir elbette. Hafif bir alt-tını olarak bu ilişkilere eşlik edebileceği gibi, onlara nihai rengini de verebilir. Birçok önemli durumda, farklı gelişme aşamaları olan ilişkilere damgasını bu unsur vurur; yani daha öncesinde ve sonrasında insanlar arasındaki başka tip ilişkilerin desteklemiş olduğu veya destekleyeceği aynı içerik, belli bir dönemde dinî bir ilişki formuna bürünür. Bu en açık olarak yasama örneğinde görülür; belli dönemlerde bütünüyle dinin onayına tabi teokratik bir karakter sergileyen yasama başka yerlerde devlet iktidarı ya da âdetler tarafından teminat altına alınabilir. Hatta, toplumun zorunlu düzeni birçok örnekte, ahlaki, dinî ve hukuki yaptırımların hâlâ bölünmez bir birlik sergilediği bütünüyle ayrılaşmamış bir form (Hintlilerin *dharma*'sı, Yunanlıların *themis*'i ve Romalıların *fas*'ı gibi) içinden başlamış ve daha sonra da, farklı tarihsel koşullara göre, şu ya da bu kültürel form kendini bu tür düzenlerin taşıyıcısı haline getirmiş olabilir.

Bireyin grubun bütünüyle kurduğu ilişkide de bu tür değişimler olduğunu kaydedelim: Yurtseverliğin arttığı dönemlerde, bu ilişki dinî diye nitelediğimiz bir takdise, yoğunluk ve adanmışlığa bürünürken, başka dönemlerde doğrudan doğruya görenekler ya da devletin yasaları tarafından yönlendirilir. Bizim açımızdan önemli olan, burada bütün durumlarda insanlar arasındaki ilişkilerle ilgilenilmekte oluşu ve bunun salt göreneksel olandan dinî olana, dinî olandan yasal olana ve yasal olandan da özgür ahlak durumuna geçebilen bu ilişkilerin, deyim yerindeyse, toplam halindeki bir değişim olmasıdır. Keza, toplumsal bakımdan zararlı bir dizi ahlaksızlık tipi, Ceza Kanunlarında ancak dinî cemaat içinde cezalandırıldığı için yer bulmuştur; veya anti-Semitizmin gösterdiği gibi, grubun belli altbölümleri arasındaki sosyoekonomik veya ırksal bir ilişki, özünde toplumsal bir ilişkiden başka bir şey haline gelmeksizin, dinî bir kategori düzeyine çıkabilmektedir; ya da birçok kişinin şüphelendiği üzere, tapmak fahişeliği başka yerlerde salt göreneklerle düzenlenen cinsel hayatın dinî bir şekilde düzenlenmesinden ibarettir.

Şimdi bu örnekler ışığında daha önce ima ettiğimiz bir yanlış anlamaya karşı daha ayrıntılı bir argüman geliştirebiliriz. Burada ortaya konan teorinin önemi, zaten kendi başlarına var olan belli toplumsal çıkar-

lar ve olaylara dinî bir mahiyet atfedilebiliyor olması değildir. Sık sık yaşanan bu durum çok büyük tarihsel öneme sahip. ayrıca yukarıda bahsedilen örnekler için de önemli olan bileşimler yaratır. Ama ben şüphesiz bundan çok daha az gösterişli olan ve ayırt edilmesi daha zor olan tam tersi bağlantıyı kastediyorum: Yani, toplumsal unsurlar arasındaki bu ilişkilerde, daha sonradan mevcut dinselikle analoji yaparak dinî adını verdiğimiz tınının, aslında aynı anda salt sosyal psikolojik bir kümeleniş —insanların birbirleri karşısında takınabilecekleri davranış tarzlarından biri— olarak ortaya çıkmasını kastediyorum. Benzersiz durumlar ve çıkarlar olduğu fikriyle itibatlı bağımsız bir alan olarak din ise ancak türev niteliğinde bir şeydir; tıpkı Roma'daki ya da modern anlamıyla, nesnel ve mevcut bir varlık olarak devletin, toplumsal unsurlar arasında hüküm sürmüş olan ve kendilerinin dışında bulunan özel bir yapıya — yani, devlete— kendi içerikleri üzerindeki koruma ve yürütme gücünü ancak aşama aşama yansıtmış ya da nakletmiş olan özgün etkileşimler, bağılıklar ve düzenlere kıyasla ikincil bir şey olması gibi.

Bu süreç, yani bireylerin ortak hayatını başlatan dolaysız karşılıklı belirlenimlerin ayrı ve bağımsız organlar haline gelmesi toplumsal hayatın bütün tarihine nüfuz eder. Nitekim, grubun kendini koruması için gereken davranış tarzlarından, bir yandan bunları kurallaştıran yasa/hukuk, bir yandan da işbölümü icabı yasaları uygulamakla yükümlü olan hukukçular tabakası ortaya çıkar. Keza, en başta herkesin doğrudan işbirliğiyle ve zamanın kaba ampirik bilgilerine göre icra edilen toplumsal olarak zorunlu çalışmadan, bir yandan, ideal bir bilgi ve kurallar sistemi olarak teknoloji, bir yandan da buna tekabül eden kazanımların ayrımlaşmış faili olarak işçi sınıfı ortaya çıkar.

Din için de benzer bir süreç yaşanmış olabilir — gerçi bunun gibi sonsuz derecede karmaşık meselelerde, analojinin etrafı daima sayısız sapma ile çevrilidir. Bir topluluktaki birey başkalarına ya da topluluğun bütününe yukarıda anlatıldığı şekilde davranır; aralarındaki ilişki o tipik isyan, adanmışlık ve içedönüklük derecesini haizdir. Bundan, bir yandan, ideal bir içerik gelişebilir: yani, bu şekilde betimlenen ilişkilerin koruyucuları olan, bu duygu hallerinin teşvikçileri gibi görünen, daha önce salt bir ilişki formunda var olmuş bir şeyi ayrı bir form içinde ve daha fazla somut hayat unsuruyla kaynaştırarak sunan tanrılar. Ve bu fikirler ve doğaüstü kavramlar kompleksi, deyim yerindeyse, işbölümü içindeki icrasını ya da temsilcisini rahipler tabakasında bulur; tıpkı yasanın temsilcisini hukukçularda, bilme ile ilgili çıkarlarınkini eğitimcilerde bulduğu gibi. Dinin bu özerkleşmesi ve istikrar kazanması gerçekleştikten sonra, din insanların kendi aralarındaki dolaysız psikolojik şartları kendi üzerine yansıtır ve artık onlara dinselğin bilinçli ve sap-

tanmış rengini verir. Ama bunu yaparken sadece kendisinin en baştan onlara borçlu olduğu şeyleri onlara iade eder. Son derece garip ve anlaşılmaz dinî fikirlerin, eskiden var olan ilişki biçimlerinin (daha önce bilincin henüz daha münasip bir ifadesini bulamadığı) formüllerinden ya da tecessümlerinden ibaret olmasalardı. İnsan ilişkilerinde sahip oldukları gücü asla edinemeyecekleri söylenebilir belki de.

Bu tartışmanın entelektüel motifi çok genel bir motiftir ve materyalist tarih yorumunun tek bir örneğini oluşturduğu geniş bir kural şeklinde ifade edilebilir. Zira bu yorum, tarihsel hayatın bütün içeriklerinin ekonominin formlarından kaynaklandığını ve âdetler ile hukukun, sanat ile dinin, bilimsel kurumlar ile toplumsal yapının grubun kendi maddi varoluş koşullarını üretme tarzı tarafından belirlendiğini savunarak, çok kapsamlı bir sürecin kısmi bir fenomenini abartır ve onun tek içeriği haline getirir. Toplum hayatının biçim ve içeriklerinin gelişimi, ona ait alanlar ve sunum tarzlarının bütün o çokluğu içinde öyle bir şekilde gerçekleşir ki aynı içerik birçok farklı biçim içinde ortaya çıkarken, aynı biçim kendini birçok farklı içerikle ifade eder.

Tarihin olayları, *sanki* onda verili miktarda unsurla mümkün olduğunca idare etme eğilimi hüküm sürüyormuşçasına düzenlenmiştir. Tarihin çözülüp özdeyişsel unsurların bir toplamına dönüşmemesinin nedeni budur belli ki; hem birlikte yaşamayı hem de bir silsile izlemeyi birbirine bağlayan bir nedendir bu üstelik. Belli bir —toplumsal, edebi, dinî ya da kişisel— hayat formunun belli bir içerikle arasındaki bağdan daha uzun yaşaması ve kendini değişmeden yeni içeriğe sunması; bireysel içeriğin kendi özsel varoluşunu bir formlar silsilesi içinde koruyabiliyor olması — bütün bu süreçler, tarihsel olaylardaki sürekliliğin kopmasını önleyen ve anlaşılmaz bir sıçrama yaşanmasını, daha önce cereyan etmiş her şeyle kurulmuş bağın kesintiye uğramasını engelleyen şeylerdir. Şimdi genel olarak türün gelişimi duysal ve dışsal olandan manevi ve içsel olan üzerindeki vurgu yönünde ilerlediği —ve aslında o zaman da bu etki doğrultusunu çoğunlukla bir kez daha tersine çevirdiği— için ekonomik hayatın belli veçheleri sık sık soyutlama ve maneviyat formuna yükseltilecek ve ekonomik çıkarların yarattığı formlar çok farklı bir mahiyeti olan hayat içeriklerine doğru genişleyecektir. Ama yine de bu süreklilik ile ekonomikleştirici ilkenin kendilerini tarih içinde sundukları durumlardan sadece *bir* tanesidir. Örneğin devlet yönetimi formu ailenin yapısı içinde tekrar ediliyorsa; sanatsal çabaların atmosferini ve fikirlerini hâkim din sağlıyorsa; sık sık yapılan savaşlar bireyi barış döneminde bile zalim ve saldırgan bir hale getiriyorsa; siyasi tarafları birbirinden ayıran hat hiç de siyasi olmayan alanlara da uzanıp siyasi hayatın farklı farklı eğilimlerini söz konusu taraflar arasında paylaşıyorsa —

o zaman bütün bunlar her türlü tarihsel hayatın belirgin karakterinin ifadedeleridir ki materyalist tarih teorisi bu karakterin yalnızca bir yönünü aydınlatır.

Burada meşgul olduğumuz gelişmede de aynı karakter görülür: Çeşitli toplumsal ilişki formları birleşerek ya da kendi kendilerine maneviyat katarak dinî bir tahayyül dünyası haline gelir ya da zaten mevcut olanlara yeni unsurlar eklerler. Yahut, başka bir açıdan bakarsak, bireylerarası etkileşim formundan kaynaklanan özgül bir duygusal içerik kendini ilişkiden aşkın bir fikre aktarır. Bu aşkın fikir, kökenleri insanlar arasındaki ilişkilerde bulunan formlar ya da içeriklerin ömürlerini üzerinde sürdürdükleri yeni kategoriye oluşturur. Bu genel hipotezi dinî hayatın bir dizi özgül veçhesi içinde kanıtlamaya çalışacağım. Dinin asli unsuru ve tözü olarak görülmüş olan *iman/inanç*, öncelikle *insanlar arasındaki* bir ilişki olarak ortaya çıkar: Zira hiçbir surette teorik olarak ikna olmanın zayıflamasından ya da daha aşağı bir aşamasından *ibaret* olmayan *pratik* imanla ilgileniyoruz biz esasen. "Tanrı'ya inanıyorum" dediğimde, bu *inanç*, başkasının var olduğuna, ayda hayat olduğuna ya da insan doğasının değişmez olduğuna inandığımı söylediğim zamanlardakinden çok farklı bir anlama gelir. Tam olarak kanıtlanabilir olmasa da Tanrı'nın varlığını kabul ettiğim anlamına gelmekle kalmaz, aynı zamanda O'nunla kurulan belli bir içsel ilişkiyi, O'na duyulan duygusal bir bağlılığı ve hayatı O'na göre yönlendirmeyi de ima eder. Bütün bunlarda, bir bilme biçimi anlamında imanın pratik etkilerle ve duygu durumlarıyla benzersiz bir karışımı söz konusudur. Şimdi de bununla insanların toplumlaşması arasındaki analogiye geçelim. Karşılıklı ilişkimizi hiçbir biçimde sadece birbirimiz hakkında kesin olarak bildiklerimiz üzerine kurmayız. Hislerimiz ve telkinlerimiz ancak imana/inanca dayalı diye nitelenebilecek olan ve geri dönüp pratik koşulları da etkileyen belli anlayışlar içinde ifade edilir. Birine inandığınızı (çocuğun ana babasına, arkadaşın arkadaşına, bireyin halkına, tebanın hükümdarına inandığını) söyleyerek nitelediğimiz çok özgül, tanımlanması güç bir olgudur bu.

Bu imanın oynadığı toplumsal rol henüz hiç araştırılmamıştır, ama onsuz toplumun çözüleceği kesindir. Mesela itaatın temeli odur çoğunlukla. Sayısız durumda, itaat ilişkisi belli bir adalet ve üstünlük bilgisine, ya da sevgiye veya telkine değil, bir kişiye inanmak/iman etmek ya da bir insan kolektivitese inanmak dediğimiz o melez psikolojik nesneye dayalıdır. Bireylerin ve bütün bir sınıfın kendilerini kurtarmak için yeterli güçleri olduğu halde ezilmeye ve sömürülmeye izin vermelerinin anlaşılmazlığı sık sık vurgulanmıştır. Buna neden olan şey tam da bir üst tabakanın (kendini asla sadece temelsiz bir teorik varsayım ola-

rak değil, bilgi, içgüdü ve hislerden meydana gelen benzersiz bir yapı olarak da sunan) iktidarına, liyakatine, üstünlüğüne ve iyiliğine duyulan iyi niyetli ve eleştirelilikten uzak *inançtır*; bunu da her durumda basitçe o insanlara inanmak diye nitelemek mümkündür. Aleyhinde ne kadar güçlü düşünsel kanıtlar olursa olsun bir insana duyduğumuz inancın vazgeçmiyor oluşumuz, insan toplumunu bir arada tutan en güçlü bağlardan biridir.

Şimdi, bu inancın belirgin bir dinî karakteri vardır. Bununla önce dinin var olduğunu, bu sosyolojik koşulların da karakterlerini ondan ödünç aldığını kastetmiyorum. Asıl şunu kastediyorum: Bu karakter dinî verilerle herhangi bir ilişkisi olmaksızın, salt bireylerarası bir psikolojik ilişki biçimi olarak ortaya çıkar ve sonra da dinî inançta saf ve soyut bir biçimde temsil edilir. Saf inanma sürecinin imanda, toplumsal karşılığınan kurtulmuş bir halde kutsal bir varlık içinde cisimleşmiş olduğu söylenebilir; burada ise, tersine, nesne ancak öznel inanma sürecinin içinden gelişir. Toplumsal bir zorunluluk olarak insan ilişkileri sayesinde yaşayan iman artık insanların, kendini kendiliğinden, içeriden dış dünyaya doğru gösteren bağımsız, tipik bir işlevi haline gelir. Keza belli bir nesnenin önce bizde belli bir psikolojik süreç yaratması, ama sonradan bu sürecin bağımsızlaşarak bizi ondan tekabül eden bir nesne oluşturmaya da hiç az rastlanır bir fenomen değildir. İnsan etkileşimi pratiği, hem gündelik hem de en yüksek içerikleri bakımından kendi faaliyeti olarak imanın psikolojik formunu o kadar sık sergiler ki "inanma" ihtiyacı genelde onun içinde serpilir ve kendini, bu süreç içinde ve bu süreç için yaratılmış kendine ait nesneleriyle kanıtlar. Sevgi ya da hayranlık itkisinin kendilerini, kendi başlarına bu tür hisleri kesinlikle yaratacak nesnelere fırlatabilmesini kabaca andıran bir süreçtir bu; söz konusu nesnelerin bu amaca uygun olma yetenekleri onlara öznenin ihtiyacı tarafından yansıtılır. Öbür yandan bakıldığında ise, dünya yaratan Tanrı, insanın nedensellik ihtiyacının ürünü diye nitelendirilmiştir. Bu fikrin nesnel bir gerçekliği olabileceği, ona tekabül eden bir gerçeklik olabileceği inkâr edilemez elbette; burada mesele sadece bir fikir olarak içinden doğduğu motivasyonun ne olduğudur. Nedenselliğin asıl, ampirik ve görelî alanı içinde sonsuz bir sıklıkla geçerli olmasının ona duyulan ihtiyacı tek başat ihtiyaç haline getirdiği ve böylece mutlakın alanında ondan esirgenen tatmini dünyayı yaratan mutlak varlık fikriyle elde edebilmiş olduğu varsayılr. Aynı süreç imanı başlangıçtaki toplumsal alanından çıkarıp adeta organik bir ihtiyaç düzeyine çıkarabilir ve kutsal fikriyle ona mutlak bir nesne yaratabilir.

Toplumsal doğanın, gelişip dinî doğa içindeki mukabil bir boyut haline gelen ikinci boyutu da *birlik* kavramındadır. Şeylerin verdiği izle-

nimlerin bağlantısız çokluğuyla asla yetinmeyip bunları birlik halinde bir arada tutan bağlantıları ve etkileşimleri arıyor olmamız; hatta fenomenler arasında yolumuzu bulabilmek için tek tek fenomenlerin oluşturduğu daha yüksek birlikler ve merkezler olduğunu varsaymamız. toplumsal gerçeklikler ve zorunluluklardan çıkıp olgunlaşmış bir niteliktir kesinlikle. *Gens*'ten, aileden, devletten veya her türlü pratik topluluktan başka hiçbir yerde, tek tek unsurlardan bu kadar dolaysız ve elle tutulur bir biçimde birlik yaratılmaz. başka hiçbir yerde bu unsurlar arasındaki mesafe ile sahip oldukları serbest hareketlilik, bir şekilde mevcut olan bir merkezileşme tarafından bu kadar enerjik bir biçimde denetlenmez. İlkel toplulukların genellikle onluk gruplar halinde organize oluyor olmaları, bariz biçimde, grup içindeki unsurların ilişkisinin parmaklar arasındaki ilişkiye benzediğine işaret eder: Bireysel unsurların bağımsız hareket etme konusunda nispi bir özgürlüğü ve yeteneği vardır ama yine de işbirliği ve varoluş bölünmezliği içinde birleşirler.

Her türlü toplumsal hayat etkileşimdir ve tam da bu nedenle birliktir: Zira birlik, çokluğun birbiriyle karşılıklı bağlantılar kurduğundan ve her bir unsurun bütün diğerlerini mutlaka etkilediğinden başka ne anlama gelir ki? Tam da toplumun birliğine ara sıra karşı çıkılıyor olması, bireyin özgürlüğünün kendini geri çekmeye çalışması ve bu özgürlüğün en güçlü ve en naif bağlantılarda bile, kendini, bir organizmanın bileşenlerinin birliğinde olduğu kadar bariz biçimde ortaya koymuyor olmasıdır; birliğin insan bilincinde özel bir form ve özel bir varoluş değeri olarak su yüzüne çıkıyor olmasına neden olmuş olması gereken şey. Şeyler ile çıkarlar/ilgiler arasındaki, bize önce toplumsal alanda sunulan birlik, adeta maddi olan her şeyden ayrılmış, saf temsilini kutsal olan fikrinde —şüphesiz en kusursuz biçimde tektanrıci olanında, ama aynı zamanda nispeten daha aşağı dinlerde de— bulur. Kutsallık fikrinin en derin özü şudur ki şeylerin çeşitliliği ve çelişkiliği bağlantıyı ve birliği (ister tek Tanrı'nın mutlak birliği olsun, ister çoktanrıçılığın bireysel varlık alanlarıyla bağlantılı kısmi birlikleri olsun) onun içinde bulur. Nitekim, mesela, antik dönem Araplarının her şeye kabilenin hükmettiği toplumsal hayat biçimi tektanrıçılığı önceden haber veriyordu; Yahudiler, Fenikeliler ve Kenanlılar gibi Sami halkları arasında, toplumsal birleşimlerinin doğası ve değişimleri vazettikleri kutsallık ilkesine de açıkça yansiyordu. Aile birimi yaygın hayat biçimi olduğundan, Baal sadece babayı imliyordu, çocuklar nasıl babaya aitse halk da ona aitti. Toplumsal cemaat aralarında kan bağı olmayan yabancı dalları da içerdiğinden, Baal nesnel olarak yüksekte bulunan bir tahta yerleşen hükümdar haline geliyordu; toplumsal birlik akrabalık karakterini kaybeder kaybetmez, aynı şey dinî birliğin de başına gelir ve böylece

dinî birlik toplumsal birliğin katıksız bir uzaklığa bürünen formu gibi görünür.

Hatta cinsler ayrışmasının üzerine çıkan birlik bile özel bir dinî tip oluşturur. Suriyelilerin, Asurluların ve Lidyalıların hayatlarında önemli bir yeri olan olgu, yani cinsel farklılıkların psikolojik olarak bulandırılması, bu farkları bütünleşmiş biçimde kendi içlerinde barındıran tanrısallık kavrayışında kusursuzlaşmıştır: yarı-erkek Astarte, erdişi Sardon, cinsellik simgesini ay tanrısıyla değiş tokuş eden güneş tanrısı Malkart...

Burada insanların tanrılarını kendi renklerinde boyadıkları şeklinde, bir akıl yürütme gerektirmeyecek ölçüde genel, basit önerme ile ilgilenmiyoruz, esasen insani ölçeğin ötesinde geliştirilip yükseltildiklerinde tanrıları yaratan bireysel insani özellikleri aramakla ilgileniyoruz. Tanrılarının insanın bireysel niteliklerinin, kuvvetin, ahlaki ya da ahlak dışı karakter özelliklerinin, bireylerin eğilim ve ihtiyaçlarının idealleştirilmesinden ibaret olmadığını, dinî anlayışlara içeriklerini toplumsal hayatın bireylerarası formlarının verdiğini fark etmek önemlidir. Toplumsal işlevlerin belli yönleri ve belli düzeyleri, en saf ve en soyut, ama yine de hâlâ cisimleşmiş formlarına bürünerek, dinin nesnelerini şekillendirirler; yani dinin —başka şeyler de olabilmekle beraber— ampirik içeriklerinden koparılıp özerk hale getirilen ve kendi tözleri üzerine yansıtılan toplumsal ilişki formlarından ibaret olduğu söylenebilir.

Aslında, grubun *birliğinin* ne ölçüde dinî olarak işlenecek işlevlerden geldiği, şu iki mülahazayla netleştirilebilir. Özellikle daha ilkel dönemlerde, grubun bir birlik oluşturmasını yaratan ya da vurgulayan şey, onun dışında olanlarla kurulan bütün ilişkilerin tersine, onun kendi içindeki çatışma veya rekabet eksikliğidir. Bu varoluşsal rekabetsiz birlikte yaşama formunun, hedefler ve çıkarlar özdeşliğinin din alanı kadar saf ve bütünlüklü bir biçimde sunulduğu başka hiçbir alan yoktur belki de. İç grup hayatının vurgulanan barışçıl karakteri, ne de olsa, sadece nispi bir karakterdir. Grup içinde bile yapılan faaliyetlerin çoğunluğuyla bağlantılı bir çaba daha söz konusudur; bizimle rekabet halinde olanları aynı hedefe ulaşma imkânından dışlama, istekler ile tatminler arasındaki uyumsuzluğu başkaları pahasına bile olsa mümkün olduğunca azaltma veya en azından kendi fiillerinin ve yaptıklarının değerlilik ölçeğini başkalarıyla olan farklılıklarda arama çabası. Bireylerin enerjileri neredeyse sadece din alanında başkalarıyla çatışmaya girmeksizin kendilerini bütünüyle gerçekleştirebilir, çünkü İsa'nın güzel sözleriyle, Tanrı'nın evinde herkese yer vardır.

Hedef herkes için ortak olsa da, herkese amaca ulaşma imkânı sunar ve karşılıklı dışlamaya değil, tam tersine, karşılık bir bağ kurmaya yol

açar. Burada dinin herkes için aynı amaçları herkes için aynı araçlarla elde etmek istemesine birlikteliğin kazandırdığı derinlikli ifadeden bahsetmek isterim; öncelikle de aynı dinî coşkuya kapılmış olan herkesin birliğine dışsal görünürlük veren —ilkel dinlerdeki birlik halinde kaynaşmanın son kertede bir cinsel orji ile zirve noktasına çıktığı kaba bayramlardan, *pax hominibus*'un* tekil grubun çok ötesine uzanan en saf ifadelerine— bütün yortu ve bayramlardan bahsetmek isterim.

Birliğin grubun hayat formu olarak şart koştuğu, ama her zaman sadece görelî ve kısmî olarak hüküm süren rekabetsizlik, en mutlak ve yoğun gerçekleşimini din alanında bulmuştur. Burada, iman konusunda olduğu gibi, dinin, form ve işlev olarak grup hayatını düzenleyen şeyin tözselleşmesini temsil ettiği —aslında neredeyse bu tözselleşmeden ibaret olduğu— söylenebilir. Bu da kişisel formuna yine, belli toplumsal tabakalarla olan tarihsel bağına rağmen, fiilen temel kavranışı gereği *bütün* bireylere yönelik olan ve bu sayede de ideal hayat içeriklerinin kesişmesini ve birliğini oluşturan ruhban sınıfında ulaşır. Nitekim, Katolik papazların ettikleri bekâret yemini onları şu ya da bu unsur ya da unsurlar bileşimi ile *özel* bir ilişki kurmaktan kurtarır ve böylece herkesle eşit bir ilişki kurmalarını mümkün kılar —tıpkı "devlet" ya da "toplum"un, bireyler arasındaki bağları kendine çekmiş olan soyut birlik olarak bütün bireylerin üzerinde durması gibi. Epey özgül bir şeyden bahsedecek olursak: Ortaçağ boyunca kilise, her türlü hayır işinin sorsuzsuzca içine boşaltılabileceği bir rezervuar olarak bütün insanseverlik itkileri için büyük bir rahatlık sağladı. Başkaları uğruna mülkünün bir kısmıyla vedalaşacak olan kimsenin bunun en iyi yolunun ne olacağını düşünmesine gerek yoktu artık: Hayırseverler ile muhtaçlar arasında her şeyi kuşatan merkezi bir organ vardı. Grup içindeki bir toplumsal ilişki biçimi olan hayırseverlik, kilise içinde bireyüstü bir organizasyon ve birlik kazandı.

Deyim yerindeyse bu bağlantının öbür, ama yine aynı meseleye işaret eden yanı "zındıklarla" kurulan ilişki tarafından temsil edilir. Büyük insan kitlelerini zındıklardan nefret etmeye ve onları ahlaken mahkûm etmeye iten şey, öğretilerinin dogmatik içeriğindeki fark değildi kesinlikle (zaten çoğu durumda kitleler bu farkları anlamıyorlardı), bireylerin bütüne *muhalefet ediyor* olmaları idi. Zındıklara ve muhaliflere yapılan zulüm grubun zorunlu *birliği* yönündeki içgüdüden kaynaklanır. Bu türden birçok durumda dinî sapmanın grubun birliğiyle bütün hayatı meselelerde gayet bağdaşıyor olması çok tipiktir. Ama toplumsal birlik itkisi dinde öyle saf, soyut ve aynı zamanda da tözsel bir forma bü-

* Lat. İnsanların barış halinde olması. —ç.n.

rünmüştür ki artık somut çıkarlarla herhangi bir bağı olması gerekmez; oysa muhalefet, sırf fikir olarak bile, birliği, yani grubun hayat biçimini tehdit ediyor gibidir. Nasıl bir palladium'un* ya da grubun birliğinin bir başka simgesinin artık bu birlikle doğrudan bir ilişkisi kalmasa bile, doğrudan ona yönelik bir saldırının çok şiddetli tepkiler doğurabilmesi gibi, din de her türlü somut bireyselliğin üzerine çıkarılmış olduğundan, toplumdaki birliğin en saf biçimidir — en önemsiz zındıklıkla bile sa-
vaşırken sergilenen enerjinin de gösterdiği niteliktir bu.

Son olarak, birey ile grubu arasındaki, "moral" denen içsel bağlar Tanrı'yla ilişkiye o kadar derinden benzer ki adeta Tanrı o bağların yoğunlaşıp değişmiş halinden öte bir şey değilmiş gibidir. Söz konusu bağların bütün esrarlı zenginliği tanrısal olanı içlerinde hissettiğimiz sonuçların çokluğuna yansır. Zorlayıcı ve cezalandırıcı tanrılar, sevgi dolu tanrı, Spinoza'nın sevgimize karşılık veremeyen tanrısı, hem cylem direktifleri hem de bunları takip edecek gücü veren veya bunları geri alan tanrı — bütün bunlar aslında grup ile bireyleri arasındaki ahlaki ilişkinin de kendi güç ve antagonizmalarını geliştirmesini sağlayan göstergelerdir. Mesela, insanların her türlü dinin doğasında gördükleri bağımlılık hissini ele alalım. Birey kendini genel ve kendinden daha yüksek bir şeye bağlı hisseder, ondan ara sıra ayrılır ve sonra ona geri döner; ama birey ondan manevi bir yükseliş imkânı ve kurtuluş da bekler, hem ondan farklıdır hem de onunla özdeşir. Bir odak noktası gibi Tanrı fikrinde buluşan bütün bu hisler, bireylerin, bir yandan kendi türleriyle —onlara doğalarının önemli biçim ve içeriklerini aktarmış olan geçmiş kuşaklarla— olan ilişkisine, bir yandan da o doğanın şeklini ve gelişme derecesini belirleyen halihazırdaki kuşaklarla olan ilişkisine dayandırılabilir.

Sayet bütün dinlerin ata kültlerinden, atalarımızın (özellikle de kahr-
raman ve lider olanlarının) bugünde yaşamaya devam eden ruhuna duyulan saygıdan ve onunla uzlaşmaktan kaynaklandığını ileri süren teori doğruysa, bu bağlantıyı teyit etmelidir: Zira biz aslında bizden önce var olmuş olan ve en dolaysız şekilde babaların evlatları üzerindeki otoritesinde yoğunlaşmış olan şeye bağımlıyızdır. Ataların, özellikle de aralarında en aktif ve güçlü olanların putlaştırılması, bireylerin grubun geçmiş hayatlarına olan bağımlılıklarının —halkın bilinci buna hangi motifleri yüklüyor olursa olsun— en uygun ifadesidir. Nitekim, dindar insanın sahip olduğu ya da onu o kılan her şeyi Tanrı'ya borçlu olduğunu, varlığının ve gücünün kaynağını O'nda gördüğünü söylerken takındığı tevazuyu, bireyin bütünle ilişkisine nakletmek yanlış olmaz. Zira insan

* Troya şehrinin güvenliğinin bağlı olduğu düşünülen Athena heykeli. —ç.n.

Tanrı karşısında bir hiç değildir, bir toz tanesi, zayıf ama yine de bütünüyle ihmal edilemeyecek bir güç, her türlü içeriği kabul eden bir kapı daha ziyade.

Saf bir Tanrı sevgisinin doğasında, varlık ve iradelerimiz, özellikle de iç hayat çıkarlarımız arasındaki bütün antagonizma ve farklılıkların ve bütün bunların sergilediği renkli çeşitliliğin kökeninin ve aynı zamanda birliğinin O'nda olması varsa, o zaman O'nun yerine güçlük çekmeden toplumsal bütünlüğü koyabiliriz. Ne de olsa, her türlü dürtü toplumsal bütünlükten kaynaklanır; bu bütünlük o dürtüleri bize değişen adaptasyonların sonuçları olarak, içine girdiğimiz ilişkilerin çeşitliliği olarak, dünyanın farklı ve çoğunlukla birleştirilmesi güç yanlarını kavramakta kullandığımız organların oluşumu olarak sunar — ama toplumsal grup bu farklı farklı tezahürlerin somut birlik noktası olarak görülebilecek ölçüde birlik kazanmış bir şeydir.

Sözgelimi kraliyetin tanrısasal kökeni sadece iktidarın onların ellerinde yoğunlaşmış olmasının ifadesidir. Toplumsal standartlaşma, bütünü nesnelleşmesi, birey karşısında belli bir düzeye ulaşır ulaşmaz, ona doğüstü bir güç gibi görünür; ister bunun toplumsal niteliğinin dolaysız biçimde farkında olalım hâlâ, ister kendini çoktan tanrısallık fikrine bürümüş olsun, bireyin görevini yerine getirmek için ne kadar çok şey yapması gerektiği veya yapabileceği sorunu ve birey karşısında aşkın olan ilkenin ne kadar şey yapmış olduğu sorunu aynı şekilde ortaya çıkar.

Bireyin, kendi bağımsızlık gücünü aldığı ve gerçekten de bu hedefi ve ona ulaşma aracını belirleyen iktidar karşısındaki bağımsızlığıdır sorun her iki durumda da. Nitekim Augustinus bireyi bir tarihsel gelişim içine yerleştirirken bireyin onun karşısında tıpkı Tanrı karşısında olduğu gibi bağımlı ve güçsüz olduğunu ileri sürer. Demek ki sinerjizm* kilise tarihinin bütününde görülür, ayrıca da ülke içi siyasetin tarihini belirler. Nasıl birey, katı dinî yoruma göre, Tanrı'nın inayetini ya da gazabını içinde taşıyan bir kaptan ibaretse, sosyalist yoruma göre de, genel cemaatten kaynaklanan etkilerin kabından ibarettir. Her ikisi de bireyin özü ve hakları konusunda aynı temel etik sorunu yineler ve her iki formda da bireyin aşkın ilkeye teslim oluşu, çoğunlukla hâlâ mümkün olan son tatmini sunar (tabii kendi kendine dayalı bireyselliğin hiçbir içsel yaşama kabiliyeti yoksa¹).

* İki ya da daha fazla failin tek başlarına elde edemeyecekleri bir sonuca ulaşmak için birlikte çalışmaları. Kilise tarihinde Tanrı ile insanın arasında da bu tür bir ilişki olduğunu savunan ya da muarızları tarafından savundukları ileri sürülen çeşitli akımlar ortaya çıkmıştır. —ç.n.

1. Bu tartışmayı şu kitabımdan alıyorum: *Einleitung in die Moralwissenschaft*, c. 1.

Bu dinî ve etik toplumsal anlayışları sıralamasında, Tanrı'nın insanlardan talep ettiği erdemlerin kişileşmiş hali olarak tasarlanmasına çok sık rastlanır; O'nun şefkat, adalet, sabır vb. niteliklere *sahip* olduğu değil bizatihi bunlar *olduğu* görülür. O'nun "şefkatin ta kendisi", "sevginin ta kendisi" vs. olduğu şeklindeki cümlelerde ifade edildiğini gördüğümüz gibi, töze bürünmüş kusursuzluktur O. Ahlak, yani insanların birbirleri karşısındaki davranışlarıyla ilgili buyruklar dizisi, O'nda adeta kalıcı bir şekle bürünmüştür. Nasıl pratik iman insanlar arasındaki bir ilişki, bu ilişki formunun ötesinde ve üzerinde mutlak bir şey oluşturan bir ilişki ise; nasıl birlik bir arada yaşayan insanlar arasındaki, şeylerin (içinde tanrısal olanın ortaya çıktığı) birliği düzeyine yükseltilebilen ilişki ise; ahlak da iki kişi arasındaki, grubun çıkarının onayladığı davranış biçimlerini içerir: böylece görelî içerikleri mutlak biçim içinde sunan Tanrı, bir yandan birey karşısında talep ve ihsanlarda bulunan grubun rolünü temsil ederken, bir yandan da bireyin yerine getirmesi gereken etik ve toplumsal davranış tarzlarını, gerçeklikten soyutlanmış ve mutlak bir tözelliğe sahip olan kendi Zat'ında temsil eder.

İnsanların birbirleri arasındaki, çeşit çeşit çıkarlardan kaynaklanan, en çelişkili kuvvetler tarafından desteklenen ve akla gelebilecek en geniş çeşitlilikte kalıplara dökülen ilişkiler, toplamda, özerkleşip dışsal bir varlıkla ilişki kurmasına din adını verdiğimiz şeyi de gerçekleştirirler: Çünkü aynı anda hem soyutlaşıp hem de somutlaşırlar ve dinin geri dönüp bu ilişkilere etkiye bulunurken sergilediği güç tam da bu ikili gelişmeden kaynaklanır. Tanrı'nın mutlak, insani olan her şeyin ise görelî olduğu şeklindeki eski kavrayış burada yeni bir anlam kazanır: Esaslı ve ideal ifadelerini Tanrısal kavrayışında bulan şey insanlar arasındaki ilişkilerdir.

Dünya görüşümüzün temellerine yönelik bu tür araştırmalara genelde, bütün içeriklerini ancak yeterince kapsamlı denebilecek bir biçimde anlama arzusu eşlik eder, ama burada asıl kaygı ileri sürülen bağlantıların kendi kendilerine belirledikleri sınırların ötesinde komşu alanlarda da hak iddia ediyormuş gibi görünmemelerini sağlamak olmalıdır. Dinin yaratılışının tarihsel tekvinini betimleyemezler, sadece birçok kaynağından birini sergileyebilirler: söz konusu kaynakların, yine dindışı alandan türeyen bu tür diğer kaynaklarla karşılaşarak kaynaşarak dinî üretim üretmedikleri sorusunu ya da burada ele alınan dinî varoluş kaynakları yan kollar halinde din nehrine akana kadar dinin kendi doğasını ve yaşarlığını çoktan bulup bulmadığı sorusunu bir kenara bırakırlar.

Manevî bir gerçeklik olarak din ne bitmiş bir şeydir ne de sağlam bir tözdür, daha ziyade, geleneksel içeriklerin bütün serinkanlılığına rağmen, her ruhun ve her ânin bizatihi üretmesi gereken yaşayan bir süreç-

tir. Dinin gücü ve derinliği tam da buradan gelir: Din tarafından yaratılmış şeyleri sürekli olarak duygu akışı içine çekme gerekliliğinden yani; bu akışın hareketleri onu sürekli yeniden şekillendirmelidir. tıpkı sürekli değişen su damlacıklarının sabit gökkuşağı görüntüsünü yaratmaları gibi. İşte bu nedenledir ki kökensel bir din açıklaması sadece dinî geleneklerin tarihsel kökenini değil, atalarımızdan devraldığımız dinî hazineleri gerçekten elde etmemizi sağlayan günümüz güçlerini de kuşatmalıdır. Bu anlamda dinin gerçek "kökenleri" olsa da etkililiği bu kökenlerin ortaya çıktığı zamandan çok sonra da sürer.

Gelgelelim, bu araştırmalar için burada tarihsel kökensel bir teori ima edilmesine karşı çıkmaktan da daha önemli olan şey, dinin nesnel hakikatine dair herhangi bir araştırmayı, koşullarına dair araştırmadan ayrı tutmaktır. Dinin insanların hayatında bir olay olarak doğuşu tam da o aynı hayatın iç koşullarıyla arasındaki bağlantılardan çıkarak anlaşılabilirse de, insan düşüncesinin dışında uzanan nesnel gerçekliğin o manevi gerçekliğin muadilini ve teyidini içerip içermediği sorusuna henüz eğilinmiş değildir. Nitekim, algı psikolojisi dünya görüşümüzün üç boyutta mekânsal olarak yayılmasının nasıl mümkün olduğunu açıklamaya çalışır ve bizim anlayışlarımız dışında aynı formlarda bir şeyler dünyanın varolup olmadığını saptama işini farklı araştırma türlerine bırakır. İçsel olgusallığı salt iç koşullarla açıklamanın artık yeterli olmadığı, ama iç gerçekliklerin nedensel halkasını ancak dışsal bir gerçekliğin kapayabildiği bir noktaya ulaşılabılır kuşkusuz. Ama bu olasılık ya da zorunluluk ancak dinin doğasını ve kökenlerini bütünüyle açıklamak isteyenleri etkileyecektir, bizi değil, çünkü biz sadece din denen odak noktasında bir araya gelen ışıklardan birinin doğrultusunun peşine düşmekle mükellef kıldık kendimizi.

Son olarak, en önemli şeye geliyoruz: Dinin duygusal önemi, yani, tanrısallık fikirlerinin zihnin merkezine ulaşan etkisi, bu fikirlerin nasıl doğmuş olabilecekleriyle ilgili bütün varsayımlardan tamamıyla bağımsızdır. İdeal değerlerle ilgili bütün tarihsel ve psikolojik araştırmaların en ciddi olarak yanlış anlaşıldıkları nokta budur. Çok sayıda insan hâlâ, kökeninde artık anlaşılmaz bir mucize, *ex nihilo** bir yaratım olmazsa bir idealin cazibesi azalıyormuş gibi, bir duygunun haysiyeti zedeleniyormuş gibi düşünüyor — sanki evrimin anlaşılması evrimleşmiş olan şeyin değerini sorguluyormuş gibi, sanki başlangıç noktasının adılığı amacın ulaşılmış yüksekliğini aşağıya çekebilirmiş gibi ve sanki tek tek unsurların pek de teşvik edici sayılamayacak basitliği, bu unsurların işbirliği, oluşumu ve iç içe geçmesinden ibaret olan ürünün önemini

* Lat. Hiçten, yoktan. -ç.n.

yok edebilirmiş gibi. İnsanlar daha aşağı bir hayvan türünden türemiş olduğu için insan haysiyetinin kutsallığının lekелendiğini düşünen aptalca ve kafası karışık tavidir bu, sanki bu haysiyet, şu anda neyseler o olmalarını sağlamış olan kökenlerden gayet bağımsız bir biçimde, bir insanın ne *olduğunu* dayalı değilmiş gibi. Dini, henüz din olduğunu düşünmediği unsurlardan çıkarak kavramaya her zaman direnç gösterecek olan tavrın aynısıdır bu. Halbuki tam da dinin haysiyetini tarihsel ve psikolojik türeyişini reddederek koruması gerektiğini zanneden bu tavır, dinî bilincinin zayıf olmasıyla suçlanabilir. Zira kendi evriminin bilgisinin kendisini tehlikeye atabileceğine —hatta zarar verebileceğine— inanıyorsa, iç gücü ve duygusal derinliği çok az demektir. Çünkü nasıl bir insana duyulan sahici ve derin bir sevginin nedenlerinin sonradan ortaya çıkışı onu hükümsüzleştirmiyorsa, hatta gücünü bu eski nedenlerin kaybedilmesinden sonra bile varlığını sürdürerek gösteriyorsa, dinî hislerin gücü de ancak tam bir emniyetle kendi kendisine dayanmasından ve kendi derinlik ve coşkusunu bilginin onu bağlayacağı bütün kökenlerden ayrı tutmasından belli olur.

—

Metropol ve Zihinsel Hayat

1903

MODERN HAYATIN EN DERİN SORUNLARI. bireyin, bunaltıcı toplumsal güçler, tarihsel miras, dışsal kültür ve hayat tekniği karşısında kendi varoluşunun özerklik ve bireyselliğini koruma talebinden doğar. İlkel insanın *bedensel* varoluşunu devam ettirebilmek için doğaya açtığı savaş, en son haline bu modern formda ulaşır. On sekizinci yüzyıl, kökeni itibariyle iyi ve herkesin paylaştığı bir şey olan insan doğası engellenmeden gelişebilsin diye, insana devlette ve dindeki, ahlakta ve iktisattaki bütün tarihsel bağlarından kendisini kurtarma çağrısında bulunmuştur. On dokuzuncu yüzyıl ise daha fazla özgürlüğün yanı sıra, insanın ve yaptığı işin işlevsel olarak uzmanlaşmasını talep etmiştir; bu uzmanlaşma bir bireyi başka bir bireyle kıyaslanmaz, bütün bireyleri de mümkün olan en yüksek derecede vazgeçilmez kılar. Ama bir yandan da herkesi başkalarının onu tamamlayan etkinliklerine daha dolaysız biçimde bağımlı kılar. Nietzsche bireyin tam anlamıyla gelişmesinin koşulunun bireyler arasındaki en amansız mücadele olduğunu söylerken, sosyalizm aynı nedenle her tür rekabetin bastırılması gerektiğine inanır. Gelgelelim bu konumların hepsinde aynı temel saik işbaşındadır: Kişi toplumsal-teknolojik bir mekanizma tarafından eşitlenmeye ve tüketilmeye direnir. Modernliğe özgü hayatın ve bu hayatın ürünlerinin içsel anlamını, deyim yerindeyse kültürel beden ruhunu konu edinen bir araştırma, metropol gibi yapıların hayatın bireysel ve bireyüstü içerikleri arasında kurduğu denklemi çözmeye çalışmak zorundadır. Böyle bir araştırma kişiliğin kendini dışsal güçlerin yaptığı düzenlemelere nasıl uydurduğu sorusuna cevap vermek durumundadır. Bugün ben de kendime bu görevi verdim.

Metropole özgü bireysellik tipinin psikolojik temeli, *sinirsel uyarımlardaki yoğunlaşmadır* ki bu da dış ve iç uyarıcıların hızlı ve kesin-

tisiz değişiminin ürünüdür. İnsan, ayırtıran, farklılaştıran bir yaratıktır. Zihni anlık bir izlenimle ondan önceki izlenim arasındaki farkla uyarılır. Kalıcı izlenimler, birbirinden çok ufak farklar gösteren izlenimler, düzenli ve alışıldık bir seyir izleyen, düzenli ve alışıldık karşıtlıklar sergileyen izlenimler — bütün bunlar, değişen imgelerin hızla toplaşmasına, tek bir bakışın kavrayışındaki keskin süreksizliğe ve akın akın gelen izlenimlerin beklenmedikliğine kıyasla, daha az bilinç tüketirler, tabiri caizse, Metropolün yarattığı psikolojik koşullardır bu ikinciler. Şehir, caddeden her geçişle, ekonomik, mesleki ve toplumsal hayatın tüm temposu ve çeşitliliğiyle, ruhsal hayatın duysal temelleri konusunda kasaba ve taşra hayatıyla kendisi arasında derin bir karşıtlık kurar. Metropol farklılıklara bağımlı bir mahluk olarak insanı taşra hayatının gerektirdiğinden daha çok bilinçliliğe mecbur eder. Taşrada hayatın ve duysal zihinsel imgelerin ritmi daha yavaş, daha alışılmış ve daha düzenli şekilde akar. Kasabalardaki duygulara ve duygusal ilişkilere dayalı ruhsal hayatın tersine, metropoldeki hayatın esasen düşünsel (*intellectualistic*) olduğunu görürüz. Kasabadaki ilişkiler ruhun daha bilinçsiz katmanlarına kök salmışlardır ve en rahat, kesintisiz alışkanlıkların düzenli ritmi içinde serpilirler. Halbuki zekânın, düşünselliğin yeri ruhun saydam, bilinçli üst katmanlarıdır; iç güçlerimiz arasında uyarlanma yeteneği en yüksek olan da zekâdır. Zekânın değişime ve fenomenler arasındaki karşıtlıklara uyum sağlayabilmesi için herhangi bir şok ya da içsel çalkantı gerekmez; ama daha muhafazakâr kişilikler, kendilerini metropoldeki olayların ritmine ancak bu tür çalkantılar yaşayarak uyarlayabilirler. Nitekim —şüpheşiz binlerce bireysel varyantı olan— metropol tipi insan, dış ortamındaki onu köklerinden koparacak tehditkâr akıntılara ve uyumsuzluklara karşı kendisini koruyacak bir organ geliştirir. Tepkilerini kalbiyle değil kafasıyla verir. Burada ruhsal ayrıcalığı artan bir farkındalık üstlenir. Yani metropol insanındaki artan farkındalığın ve zekâ/düşünsellik egemenliğinin temelinde metropol hayatı vardır. Metropolde özgü fenomenlere tepki verme işi, hassasiyeti en az olan ve kişiliğin derinliklerinden gayet uzak olan organa kaydırılmıştır. Dolayısıyla öznel hayatı metropol hayatının ezici gücüne karşı koruduğu düşünülen düşünsellik (*intellectuality*) birçok yönde dallanıp budaklanarak ayrı ayrı sayısız fenomenle bütünleşir.

Metropol daima para ekonomisinin yeri olmuştur. Burada ekonomik mübadelenin çoğulluğu ve yoğunlaşmışlığı mübadele araçlarına, taşradaki ticaretin yetersizliğinin imkân veremeyeceği bir önem kazandırır. Para ekonomisi ile zekânın/düşünselliğin hâkimiyeti arasında hünyevi bir bağ vardır. İnsanlarla ve şeylerle uğraşırken her ikisi de serinkanlı bir tutum takınır ki bu tavır çoğunlukla biçimsel bir adalet ile nezaketsizli-

ğe varan bir katılığı bir araya getirir. Düşünsel bir incelmışliği olan kişi her türlü sahici bireysellik karşısında kayıtsızdır çünkü böylesi bireysellikler mantıksal işlemlerle tüketilemeyecek ilişkiler ve tepkiler yaratırlar. Keza, fenomenlerin bireyselliği de para ilkesiyle ölçülemez. Para sadece herkeste ortak olan şeylerle ilgilenir: Mübadele değeri talep eder, her türlü niteliği ve bireyselliği "Kaç para?" sorusuna indirger. Kişiler arasındaki bütün samimi duygusal ilişkiler onların bireyselliklerine dayalıdır. Oysa rasyonel ilişkilerde insan bir sayı gibi, kendi başlarına bir önemi olmayan, yalnızca nesnel olarak ölçülebilen kazanımları ilgiye değer olan bir unsur gibi ele alınır. Bu yüzden metropol insanı satıcı ve müşterilerine, hizmetçilerine, hatta toplumsal bir ilişkiye girmekle yükümlü olduğu kişilere tam da bu tarzda muamele eder. Bu düşünsellik özellikleri, bireysellik hakkında kaçınılmaz olarak sahip olunan bilginin yine kaçınılmaz olarak daha sıcak bir davranış tonu, verilen hizmet ile ödenen karşılığı nesnel biçimde dengeleme gayretinin ötesine geçen bir davranış tarzı yarattığı küçük çevrelerin doğasıyla karışıklık oluşturur. Küçük grubun ekonomik psikolojisinde şu husus önemlidir: İlkel koşullar altında üretim malı sipariş eden müşteri için yapılır, yani üretici ile tüketici birbirini tanımaktadır. Oysa modern metropol, neredeyse bütünüyle piyasa için yapılan üretimle, yani üreticinin fiili görüş alanına asla şahsen girmeyen bütünüyle yabancı alıcılar için yapılan üretimle karşılar ihtiyaçlarını. Bu anonimlik yüzünden her bir tarafın çıkarları amansız bir serinkanlılığa bürünür: Tarafların entelektüel hesaplarla meşgul bencilliklerinin, kişisel ilişkilerin tartıya gelmez yanları yüzünden yolumdan sapacağından korkmalarına gerek yoktur. Metropolü hüküm altına alan para ekonomisi, haneîçi üretimin ve doğrudan mal takasının son kalıntılarını da ortadan kaldırır; müşterilerin siparişi üzerine yapılan iş miktarını her geçen gün azaltır. Bu serinkanlı tutum, metropole hâkim olan para ekonomisiyle o kadar yakından bağlantılıdır ki önce entelektüalist zihniyet mi para ekonomisini teşvik etmiştir, yoksa para ekonomisi mi bu zihniyeti belirlemiştir, kimse söyleyemez. Metropoldeki hayat tarzının bu karşılıklılığı besleyen en verimli toprak olduğu kesindir ama. Ben bu hususu sadece son derece saygın İngiliz anayasa tarihçisinin şu sözlerini aktararak ortaya koyacağım: Bütün İngiliz tarihi boyunca, Londra hiçbir zaman İngiltere'nin kalbi rolünü değil, genellikle zihni, her zaman da para kesesi rolünü oynamıştır!

Hayatın yüzeyinde uzanan, önemsiz görünen belli özelliklerde, onlara özgü bir dizi zihinsel eğilim bir araya gelir. Modern zihin gittikçe daha hesapçı hale gelmiştir. Pratik hayatın para ekonomisi sayesinde ulaştığı hesapçı kesinlik, doğa biliminin idealine tekabül eder: yani dünyayı bir aritmetik problemine dönüştürme, dünyanın her parçasını ma-

tematiksel formüllerle sabitleme idealine. Bu kadar çok insanın günlerini ölçüp biçmeyle, hesaplamayla, saymayla, nitel değerleri nicel değerlere indirgemeye dolduran tek şey para ekonomisidir. Paranın hesaba dayalı doğası sayesinde, hayatı oluşturan unsurlar arasındaki ilişkilere yeni bir kesinlik, özdeşlik ve farklılıkların tanımına bir belirlilik, anlaşma ve düzenlemelere bir netlik gelmiştir — tıpkı cep saatlerinin yaygınlaşmasının bu kesinliği dışsal olarak yaratmış olması gibi. Gelgelelim, metropol hayatının koşulları bu özelliğin hem nedeni hem de sonucudur. Tipik metropol sakininin ilişkileri ve işleri öyle karmaşıktır ve öyle bir çeşitlilik arz eder ki verilen sözler ve hizmetlerde çok katı bir dakiklik olmasa bütün yapı çöküp içinden çıkılmaz bir kaosa dönüşürdü. Bu kadar farklı çıkarları olan ve ilişki ve faaliyetlerini son derece karmaşık bir organizma içinde bütünleştirmek zorunda olan bu kadar çok insanın bir araya gelmesidir. her şeyden önce, bu zorunluluğu yaratan, Berlin'deki bütün saatler aniden farklı yönlerde bozulup bir saat bile yanlış gitse, şehrin bütün ekonomik hayatı ve iletişimi uzun süre çığırından çıkardı. Ayrıca, salt dışsalmış gibi görünen bir faktör —mesafelerin uzunluğu— yüzünden her türlü bekleyiş ve gerçekleştiremeyen buluşmalar feci bir zaman ziyanına neden olurdu. Demek ki, metropolün tekniği, bütün faaliyetlerin ve karşılıklı ilişkilerin istikrarlı ve gayrişahsi bir zaman çizelgesi içinde gayet dakik bir biçimde bütünleştirilmesi olmaksızın düşünülemez. Bu yazıda üstlendiğimiz düşünme görevinden çıkacak genel sonuçlar burada da bir kez daha açığa çıkıyor: Varoluşun yüzeyindeki her noktadan —bu nokta yüzeye ne kadar yakından bağlı olursa olsun— ruhun derinliklerine inen bir sondaj yapılabilir ve böylece hayatın en sıradan dışsallıklarının bütünü, en nihayet, hayatın anlamı ve üslubuyla ilgili nihai kararlara bağlanabilir. Dakiklik, hesaplanabilirlik, kesinlik metropole özgü varoluş tarzının karmaşıklık ve kapsayıcılığı tarafından hayata dayatılır. Bu özellikler söz konusu hayatın para ekonomisiyle ve entelektüalist karakteriyle çok yakından bağlantılı olmakla kalmazlar. Hayatın içeriklerine de renklerini verir, genç ve kesin biçimde şematikleştirilmiş hayat formunu dışarıdan almak yerine, hayat tarzını içeriden belirlemeyi amaçlayan akıldışı, içgüdüsel, mütehakkim özellikleri safdışı ederler. Akıldışı itkilerle nitelenen mütehakkim kişilik tiplerine şehirde rastlamak hiç de imkânsız olmamasına rağmen, yine de bu kişiler tipik şehir hayatına karşıdırlar. Ruskin ve Nietzsche gibi insanların metropole duydukları şiddetli nefret bu şekilde anlaşılabilir. Onlar, mizaçları sayesinde, hayatın değerini sadece, herkes için aynı kesinlikle tanımlanması mümkün olmayan şemalaştırılmamış varoluşta bulabilmişlerdi. Metropolden böyle nefret etmelerine yol açan nedenler para ekonomisinden ve modern varoluşun entelektü-

alizminden de nefret etmelerine yol açmıştı.

Birleşip hayat biçiminin kesinlik ve netliğini oluşturmuş olan faktörlerin aynıları, büyük ölçüde gayrişahsi bir yapı da oluşturmuşlardır; ama, öte yandan, son derece şahsi bir öznelliği de teşvik etmişlerdir. Dünyadan bezmişlik (*blasé*) tavrı kadar metropolle doğrudan doğruya bağlantılı ruhsal bir fenomen yoktur belki de. Dünyadan bezme tavrı öncelikle zıt sinir uyarımlarının hızla değişmesinden ve iyice sıkıştırılmış olmalarından kaynaklanır. Metropoldeki entelektüalite artışı da en başta bundan kaynaklanmış gibidir. Bu yüzden de entelektüel bakımdan pek parlak olmayan aptal insanlar genelde pek dünyadan bezmezler. İnsan dünyadan bezdiren şey sınırsız haz peşinde koşulan hayattır çünkü böyle bir hayat sinirleri o kadar uzun süre azami tepki vermeye zorlar ki en sonunda hiç tepki vermez olurlar. Keza, daha zararsız izlenimler bile, sırf değişimlerindeki sürat ve çelişkililik yüzünden, bu tür şiddetli tepkilere neden olabilir ve sinirleri öyle amansızca yıpratabilirler ki son güç rezervleri de tükenebilir, ve insan da aynı ortamda kalırsa yeni bir güç toplayacak vakit bulamaz. Böylece, yeni duyumlara uygun enerjiyle tepki verme konusunda bir yetersizlik ortaya çıkar. Aslında daha sakin ve daha az değişen ortamlarda yaşayan çocuklarla kıyaslandığında, metropolde yaşayan bütün çocukların sergilediği söylenebilecek olan dünyadan bezme tavrı da bunun sonucunda ortaya çıkar.

Metropoldeki bu dünyadan bezme tavrına yol açan bu fizyolojik kaynağa, para ekonomisinin ürünü olan bir başka kaynak daha eklenir. Dünyadan bezmenin özünde ayırt etme yeteneğinin körleşmesi yatar. Yarım akıllılarda olduğu gibi nesnelerin algılanmadığı anlamına gelmez bu; burada söz konusu olan şey, şeylerin anlamlarının ve farklı değerlerinin, dolayısıyla da bizatihi kendilerinin önemsiz şeyler olarak deneyimlenmesidir. Bezgin kişi her şeyi aynı yavan ve gri tonda görür; hiçbir nesne bir başkasından daha tercihe şayan değildir. Bu haletiruhiye, bütünüyle içselleştirilmiş para ekonomisinin sadık, öznel yansımasıdır. Çeşit çeşit şeyin eşdeğeri olan para en korkunç tesviyeci haline gelir. Zira para şeyler arasındaki her türlü nitel farkı "Kaç para?" sorusuyla ifade eder. Para, olanca renksizliği ve kayıtsızlığıyla, bütün değerlerin ortak paydası haline gelir; şeylerin çekirdeğini, bireyselliklerini, özgül değerlerini ve kıyaslanmazlıklarını onmaz biçimde çıkarıp atar. Paranın sürekli hareket halindeki akıntısında her şey eşit özgül ağırlıkla sürüklenir. Her şey aynı düzeydedir ve birbirlerinden sadece kapladıkları alanın büyüklüğüyle ayrılır. Tek tek durumlarda şeylerin eşdeğerleri olan paranın rengini alması, daha doğrusu renksizleşmesi fark edilmeyecek ölçüde küçük bir şey olabilir. Gelgelelim, zenginlerin parayla satın alınabilecek nesnelerle ilişkilerinde, hatta belki de çağdaş

kamu zihniyetinin bu nesnelere her yerde atfettiği bütünsel karakterde, nesnelerin sadece parayla değerlendirilmesi kayda değer oranlara ulaşmıştır. Para mübadelesinin başlıca yatakları olan büyük şehirler şeylerin satın alınabilirliğini daha küçük yerleşimlere göre çok daha etkileyici bir biçimde öne çıkarırlar. Bu yüzdendir ki şehirler aynı zamanda dünyadan bezme tavrının da gerçek mekânıdır. Dünyadan bezme tavrında insanlarla şeylerin bir araya toplanması bireyin sinir sistemini en yüksek düzeyde uyarıp doruğuna çıkartır. Aynı koşullayıcı faktörlerin salt nicel yoğunlaşması yüzünden, bu yüksek düzeyde uyarım tam zıttına dönüşür ve dünyadan bezme tavrında görülen tuhaf düzenleme içinde ortaya çıkar. Bu fenomende sınırlar, kendilerini metropol hayatının içerik ve biçimlerine uydurma yönündeki son imkânı, uyarılara tepki göstermeyi reddetmekte bulurlar. Bazı kişilikler kendilerini ancak bütün nesnel dünyayı değersizleştirme pahasına koruyabilirler — ama bu da sonuçta kaçınılmaz olarak onların kendi kişiliklerini de aynı değersizlik hissi içine sürüklemelerine yol açar.

Bu varoluş biçiminin öznesi onunla tamamen kendi başına hesaplaşmak durumunda olduğu halde, büyük şehir karşısında kendini korumak için toplumsal açıdan en az bunun kadar olumsuz bir davranış sergilemesi gerekmektedir. Metropol sakinlerinin birbirleri karşısında takındıkları bu zihinsel tavra, biçimsel bir açıdan, ihtiyat adını verebiliriz. İnsanın neredeyse karşılaştığı herkesi tanıdığı ve neredeyse herkesle olumlu bir ilişkisinin olduğu kasaba hayatında sürekli dışsal temaslara içsel tepkiler verilir, ama insan aynı şeyi sayısız insanla karşılaştığı şehirde yapacak olsaydı içsel olarak bütünüyle atomize olur, hayal bile edilemeyecek bir ruhsal duruma ulaşırdı. Kısmen bu psikolojik olgu, kısmen de metropol hayatının gelgeç unsurları karşısında insanların haklı olarak sergiledikleri güvensizlik, ihtiyat tavrı takınmayı zorunlu kılar. Bu ihtiyatlılık yüzünden yıllardır komşumuz olan insanları bile görünce tanımayız genellikle. Bizi kasabalıların gözüne soğuk ve kalpsiz gösteren şey de bu ihtiyatlılıktır. Hatta, kendimi kandırmıyorsam görürüm ki bu dışsal ihtiyatın içsel veçhesi sadece kayıtsızlık değildir: çoğu zaman farkında olmasak da, nedeni ne olursa olsun daha yakın bir temas kurulduğu anda nefrete ve kavgaya dönüşebilecek hafif bir hoşlanmama hissi, karşılıklı bir yabancılık ve tikslenme de karışır işin içine. Bu denli kapsamlı bir iletişime dayalı bir hayatın iç organizasyonu, en kısa sürelişinden en kalıcısına, son derece geniş bir çeşitlilik arz eden bir sempatiler, kayıtsızlıklar ve hoşlanmamalar hiyerarşisine dayalıdır. Bu hiyerarşide kayıtsızlık ilk bakışta zannedileceği kadar büyük bir yer kaplamaz. Ruhsal faaliyetlerimiz başka birinden gelen hemen her izlenime az çok ayrı bir hisle cevap vermektedir hâlâ. Bu izlenimin bilinç-

siz, akışkan ve değişken karakteri bir kayıtsızlık haline yol açıyormuş gibi görünmektedir. Aslında karşılıklı telkinin her türlü ayrımı silerek yayılması ne kadar katlanılmaz bir şey olursa, bu kayıtsızlık da o kadar gayritabii olurdu. Metropolün bu iki tipik tehlikesine, kayıtsızlığa ve ayırım gözetmeksizin herkese telkinde bulunmaya karşı bizi antipati korur. Fiili bir husumetin hazırlık aşaması denebilecek örtük bir antipati. bu hayat tarzının devamı için elzem olan mesafeleri ve hoşlanmama hislerini yaratır. Bu hayat tarzının kapsamı ve içerdiği karışım, ortaya çıkış ve kayboluş ritmi, tatmin edilme biçimleri — bütün bunlar, daha dar anlamda birleştirici saiklerle birlikte metropol hayat tarzının ayrılmaz bütünlüğünü oluşturur. Metropole ait hayat tarzında doğrudan doğruya kopma gibi görünen şey, aslında onun en temel toplumsallaşma biçimlerinden yalnızca bir tanesidir.

Bu ihtiyatlılık ve içerdiği gizli hoşlanmama tınısı da metropoldeki daha genel bir zihinsel fenomenin formu ya da ambalajı gibi görülür: Bu ihtiyatlılık bireye başka hiçbir koşulda benzeri olmayan bir türde ve miktarda kişisel özgürlük bahşeder. Metropol toplumsal hayatın büyük gelişme eğilimlerinden birine döner; neredeyse evrensel bir formülün bulunabileceği az sayıdaki eğilimden biridir bu. Gerek tarihteki gerek günümüzdeki toplumsal yapılarda bulunan ilk toplumsal oluşum safhası şudur: komşu, yabancı ya da bir şekilde hasım durumundaki çevrelere karşı sıkı sıkıya kapalı nispeten küçük çevre. Gelgelelim, bu çevre kendi içinde sıkı bir bağdaşıklığa sahiptir ve tek tek üyelerine kendi benzersiz niteliklerini geliştirme ve özgür, kendi kendinden sorumlu hareketlerde bulunma konusunda dar bir alan bırakır. Siyasi gruplarla akrabalık grupları, partiler ve dinî cemaatler bu şekilde başlamışlardır. Çok genç toplulukların kendilerini korumaları için katı sınırlar ve merkezci bir birlik tesis edilmesi gerekir. Bu yüzden bireyin özgürlüğüne ve benzersiz iç ve dış gelişimine izin veremezler. Bu safhadan itibaren toplumsal gelişme aynı anda iki farklı, ama birbirine tekabül eden yönde ilerler. Grup —sayısal ve mekânsal olarak, önem ve hayat içeriği bakımından— büyüdükçe, dolaysız iç birliği gevşer ve başlangıçta başkalarına karşı çizilen sınırların katılığı, karşılıklı ilişkiler ve bağlantılar sayesinde yumuşamaya başlar. Birey aynı zamanda o ilk kıskanç sınırlamanın çok ötesine geçen bir hareket özgürlüğü kazanır. Ayrıca da büyümüş gruptaki işbölümünün hem vesile sunduğu hem de zorunlu hale getirdiği özgül bir bireysellik de kazanır. Devlet ve Hristiyanlık, loncalar ve siyasi partiler ve daha sayısız grup —her bir grubun özel koşulları ve güçleri genel şemayı kuşkusuz belli oranlarda değiştirmiş olsa da— bu formüle göre gelişmişlerdir. Bu şema bireyselliğin kent hayatındaki evriminde de belirgin biçimde görülür bana kalırsa. Antik dönemdeki ve

ortaçağdaki kasaba hayatı bireyin dışarıya yönelik hareket ve ilişkilerinin önüne, bireyin bağımsızlığının ve içsel olarak farklılaşmasının önüne öyle engeller koyuyordu ki modern insan o koşullarda nefes bile alamazdı. Bugün bile kasabaya yerleşen bir metropol insanı, en azından tür açısından benzer bir kısıtlanmışlık hisseder. Muhitimizi oluşturan çevre ne kadar daralırsa ve bireyin başkalarıyla kurduğu, kendi sınırlarını eriten ilişkiler ne kadar kısıtlanırsa, söz konusu çevre bireyin faaliyetlerini, hayat tarzını ve bakış açısını o kadar merakla izler, nicel ve nitel bir uzmanlaşmanın bütün o küçük çevrenin çerçevesini kırması o kadar kolay olur.

Antik *polis* bu bakımdan tam bir kasaba karakterine sahipmiş gibi görünmektedir. Yakın ve uzak düşmanlarının varoluşuna yönelttiği sürekli tehdit, siyasi ve askeri açılardan katı bir kaynaşmaya, yurttaşların birbirlerini denetlemesine, bütünün bireye kıskançça sahip çıkmasına yol açıyordu; bireyin özel hayatı o derece baskı altındaydı ki bunu ancak kendi hanesinde tam bir despot gibi davranarak telafi edebiliyordu. Atina hayatının muazzam çalkantısı ve heyecanı, o eşsiz renkliliği, benzersiz derecede bireyselleşmiş kişiliklerin meydana getirdiği bir halkın, bireyselliği ortadan kaldıran bir kentin kesintisiz iç ve dış baskısına karşı verdiği mücadeleyle izah edilebilir belki. Daha zayıf bireylerin baskı altına alındığı, daha güçlü mizaçlı olanlarınsa kendilerini ateşli bir biçimde kanıtlamaya teşvik edildiği gergin bir atmosfer yaratıyordu bu. Tam olarak tanımlanmasa da, türümüzün düşünsel gelişimindeki "genel insani karakter" olarak adlandırılması gereken şey işte bu yüzden burada, Atina'da filizlendi. Zira şu bağlantının tarihsel olarak da olgusal olarak da geçerli olduğunu savunuyoruz: Hayatın en kapsamlı ve en genel içerik ve biçimleri, en bireysel olanlarıyla sıkı sıkıya bağlantılıdır. Her ikisinin de ortak bir hazırlık aşaması vardır; yani her ikisi de onları dışarıdan genişlemeye ve genelliğe karşı, içeriden serbestçe hareket eden bireyselliğe karşı bir savunma durumu içine yerleştiren dar oluşumlara ve gruplaşmalara düşmandır. Feodal dönemde nasıl "özgür insan" ülke hukukuna, yani en büyük toplumsal çemberin hukukuna tabi olan kişi, "özgür olmayan" ise haklarını sadece feodal birliğin dar çevresinden alan ve daha büyük toplumsal çemberden dışlanmış olan kişi ise, bugün de metropol insanı, etrafı küçük hesaplar ve önyargılarla kuşatılmış olan kasaba insanının tersine, manevi ve rafine anlamda "özgür"dür. Çünkü büyük çevrelerdeki zihinsel hayat koşulları, karşılıklı ihtiyatlılık ve kayıtsızlık, bireyin bağımsızlığı üzerindeki etkisini en çok büyük şehrin yoğun kalabalığında hissettirir. Bunun nedeni de buradaki bedensel yakınlığın ve mekân darlığının zihinsel mesafeyi daha da görünür kılmasıdır. İnsanın kendisini hiçbir yerde metropol kalabalı-

ğında olduğu kadar yalnız ve kaybolmuş hissetmemesi de, bu özgürlüğün öbür yüzüdür kuşkusuz. Zira başka yerlerde olduğu gibi burada da insanın özgürlüğü duygusal hayatına illaki rahatlık şeklinde yansımaz.

Çevrenin genişlemesi ile kişisel iç ve dış özgürlük arasındaki evrensel tarihsel bağıntı düşünülerek, metropolü özgürlüğün odağı haline getiren şeyin, alanının dolaysız büyüklüğü ve insan sayısının çokluğu olduğu söylenebilir, ama tek neden bu değildir. Herhangi bir şehir kozmopolitizmin yatağı haline daha ziyade bu gözle görülür genişlemeyi aşarak gelir. Şehrin ufkı servetin artmasına benzer bir tarzda genişler; belli miktarda mülk, adeta otomatik olarak, gittikçe daha hızlı artar. Belli bir sınır aşıldığında şehir sakinleri arasındaki ekonomik, kişisel ve entelektüel ilişkiler artar, şehrin hinterlandı üzerindeki entelektüel hâkimiyet alanı geometrik olarak genişler. Dinamik genişleme konusundaki her kazanım, ona eşit bir genişlemenin değil ama yeni ve daha büyük bir genişlemenin basamağı haline gelir. Şehirden sarkan her iplikten, adeta kendi kendilerine yeni iplikler çıkar, tıpkı toprak rantının durduk yere büyümesinin, sırf iletişimin artması sayesinde, sahibine otomatik olarak artan kârlar getirmesinde olduğu gibi. Bu noktada, hayatın nicel yönü doğrudan doğruya nitel karakter özelliklerine dönüşür. Kasabadaki hayat alanı, esasen, kendi içine kapalı ve kendi kendine yeterlidir. Metropolün doğasında ise iç hayatının dalga dalga genişleyip çok uzak ulusal ya da uluslararası alanlara taşması hulunur. Önemi bireysel kişiliklere bağlı olduğu ve onlarla birlikte öldüğü için Weimar da bunun tersini gösteren bir örnek sayılamaz; zira metropol esasen en saygın kişilerden bile bağımsız olmasıyla tanımlanır. Bağımsızlığın karşılığıdır, bireyin metropolde sahip olduğu bağımsızlık için ödediği bedeldir bu. Metropolün en önemli özelliği, böyle işlevsel bir biçimde genişleyip kendi fiziksel sınırlarının ötesine geçmesidir. Bu etkililik de metropol hayatına ağırlık, önem ve sorumluluk kazandırır. İnsan bedeninin sınırlarından ya da dolaysız faaliyetlerinin gerçekleştiği alandan ibaret değildir. Zaman-sal ve mekânsal olarak neden olduğu etkilerin toplamıdır onu oluşturan. Keza, bir şehir de dolaysız sınırlarını aşan etkilerin toplamından ibarettir. Şehrin, varoluşunun ifade edildiği fiili genişliği ve menzili budur. Bu olgu da bariz biçimde gösterir ki bu genişliğin mantıksal ve tarihsel tamamlayıcısı olan bireysel özgürlük, sadece olumsuz anlamda, salt hareket özgürlüğü olarak, önyargıların ve darkafalı nihilizmin ortadan kaldırılması olarak anlaşılmamalıdır. Burada asıl önemli olan nokta, son keredede her insanın sahip olduğu tikellik ve kıyaslanamazlığın, bir hayat tarzı işlenirken bir şekilde ifade buluyor olmasıdır. Kendi doğamızın yasalalarını takip ediyor olmamız —ki özgürlük de budur—, kendi kendimizin ve başkalarının gözünde, ancak ve ancak bu doğanın ifadeleri başka-

larıninkilerden farklıysa apaçık ve ikna edici bir şey haline gelir. Hayat tarzımızın bize başkaları tarafından dayatılmadığını kanıtlayan tek şey başkalarıyla karıştırılmayacak bir durumda olmamızdır.

Şehirler, öncelikle, en yüksek düzeyde ekonomik işbirliğinin yataklarıdır. Bu yüzden de Paris'teki kazançlı *quatorzieme** mesleği gibi uç fenomenler yaratırlar. Bunlar, evlerinin üzerindeki armalardan tanınan ve bir yemek davetinde on üç kişi olması halinde hemen davete katılabilmek için yemek saatinde uygun giysiler içinde hazır bekleyen kişilerdir. Şehir ne kadar genişlerse işbölümünün tayin edici koşullarını o kadar çok sunar. Büyüklüğü sayesinde son derece geniş çeşitlilikte hizmetleri kapsayabilen bir çevre yaratır. Öte yandan, bireylerin belli yerlerde toplanması ve müşteri kapmak için girdikleri rekabet bireyi, bir başkasının kolayca onun yerine geçemeyeceği bir işlevde uzmanlaşmaya zorlar. Şehir hayatının, insanın hayatını sürdürebilmek için doğaya karşı verdiği mücadeleyi, insanlararası bir kazanç (burada doğadan değil başka insanlardan elde edilen bir kazanç) mücadelesine dönüştürmüş olması tayin edici önem taşır. Zira uzmanlaşma sadece kazanç elde etme rekabetinden değil, satıcının ayarttığı müşteride hep yeni ve farklılaşmamış ihtiyaçlar ortaya çıkarmaya çalışmak zorunda olmasından da kaynaklanır. Henüz tüketilmemiş bir gelir kaynağı ve kolayca ikame edilemeyecek bir işlev bulmak için, kişinin verdiği hizmette uzmanlaşması zorunludur. Bu süreç kamunun ihtiyaçlarının farklılaşmasını, incelmelerini ve zenginleşmesini teşvik eder ki bu da bariz biçimde söz konusu kamu içindeki kişisel farkların artmasına yol açacaktır.

Bütün bunlar, zihinsel ve ruhsal özelliklerin bireyselleşmesine (şehir bu bireyselleşmeye büyüklüğüyle doğru orantılı olarak vesile olur) giden yolu açar. Bu sürecin altında yatan bir dizi bariz neden vardır. Birincisi, insan kendi kişiliğini metropol hayatının boyutları içinde ortaya koymanın zorluğuyla yüzleşmek zorundadır. Önemdeki nicel artış ve harcanan enerji sınırlarına dayandığında, kişi nitel farklılaşmaya başvurarak toplumsal çevrenin dikkatini bir şekilde kendi üzerine çekmek için bu çevrenin farklılıklara yönelik duyarlılığından yararlanır. Son olarak, insan kasti tuhaflıklar, yani yapmacık tavırlar, kapisler, bir âni bir ânına uymazlıklar gibi metropole özgü aşırılıklar benimsemeye ayartılır. Bu aşırılıkların anlamı hiç de söz konusu davranışların içeriklerinden gelmez; "farklı olma", çarpıcı bir tarzda öne çıkma ve böylece dikkat çekme biçiminden gelir. Birçok karakter tipi için, özsaygılarını bir nebze olsun muhafaza etmenin ve bir mevkii işgal etme hissini yaşamının tek yolu son kertede dolaylıdır ve başka insanların farkındalığıdır.

* Fr. On dördüncü. -Ç.n.

Aynı anlamda önemsiz görünen ama biriken etkileri bakımından hâlâ dikkate değer olan bir faktör daha işbaşındadır. Kasabadaki toplumsal ilişkilere kıyasla, metropol insanının payına düşen insanlar arası temasın kısalığı ve seyrekliğinden bahsediyorum. Metropolde kısa süreli temaslara giren birey görüntüsüyle "hemen sadede gelme", yoğun ve çarpıcı bir biçimde karakteristik bir izlenim yaratma telaşındadır, halbuki sık ve uzun bir etkileşimin söz konusu olduğu bir atmosferde kişi başkalarının gözünde kendi imgesinin nasıl olduğuna dair açık seçik bir imgeye sahiptir.

Gelgelelim, metropolün en bireysel kişisel varoluş dürtülerine vesile olmasının —bunun haklı ya da başarılı olup olmadığı meselesine girmiyorum— en derin nedeni şuymuş gibi geliyor bana: Modern kültürün gelişimine damgasını vuran şey, "nesnel tin" denebilecek şeyin "öznel tin"e galebe çalmasıdır. Yani, hukukta olduğu gibi dilde de, sanatta olduğu gibi üretim tekniğinde de, ev ortamındaki nesnelerde olduğu gibi bilimde de bir tin toplamı cisimleşmiştir. Birey entelektüel gelişimi sırasında bu tinin gelişimini gayet yarım yamalak bir biçimde ve gittikçe artan bir mesafeyle takip eder. Mesela, son yüzyıldır nesnelerde ve bilgide, kurumlarda ve hayatımıza konfor getiren eşyalarda cisimleşmiş olan muazzam kültüre baktığımızda ve bütün bunları bireyin —en azından yüksek statü gruplarına mensup olanlarının— aynı dönemde kaydettiği kültürel ilerleme ile kıyasladığımızda, ikisi arasında korkunç bir orantısızlık olduğu görülür. Hatta bazı noktalarda bireyin kültüründe maneviyat, incelik ve idealizm açısından bir gerileme olduğu fark edilir. Bu uyumsuzluk esasen artan işbölümünün sonucudur. Zira işbölümü bireyden gittikçe daha tek yanlı hale gelen faaliyetlerde bulunmasını talep eder ki böyle tek yanlı bir faaliyette kaydedilen ilerleme çoğunlukla bireyin kişiliğinin gerilere itilmesi anlamına gelir. Her halükârda, birey nesnel kültürün aşırı büyümesiyle başa çıkmakta gittikçe zorlanır. Birey ihmal edilebilir bir niceliğe indirgenir, ama bu bilincinden çok pratiğinde ve bu pratikten kaynaklanan muğlak duygu durumlarının bütününde yaşanan bir indirgemedir belki de. Birey, elinden her türlü ilerlemeyi, maneviyatı ve değeri söküp alan ve bunları öznel formlarından çıkarıp salt nesnel bir hayat formuna dönüştüren muazzam bir şeyler ve güçler organizasyonu içindeki bir dişliden ibaret hale gelmiştir. Metropolün her türlü kişisel hayatı safdışı bırakan bu kültürün gerçek arenası olduğu açıktır. Burada binalarda ve eğitim kurumlarında, mekânı fetheden teknolojinin yarattığı harikalarda ve konforda, cemaat hayatı oluşumlarında ve devletin gözle görülür kurumlarında öyle ezici bir billurlaşmış gayrişahsileşmiş tin vardır ki kişilik onun etkisi altında kendisini muhafaza edemez tabiri caizse. Bir yandan, dört bir koldan kendisine sunulan

uyaranlar, ilgi çekici uğraşlar, zamanını ve bilincini nasıl kullanacağıyla ilgili kılavuzlar sayesinde kişinin hayatı son derece kolaylaşmıştır. Bunlar kişiyi adeta bir akıntıya kapılmışçasına taşırlar, onun yüzmesine bile pek gerek yoktur. Ama öte yandan, sahici şahsi renkleri ve benzersizlikleri ortadan kaldırmaya meyilli olan bu gayrişahsi içerikler ve değerler hayatı gittikçe daha fazla doldurmaktadır. Bu da bireyin şahsiyetinin çekirdeğini koruyabilmek için, sahip olduğu eşsizliği ve tikelliği öne çıkarmak adına elinden geleni ardına koymamasına yol açar. Kendisi için bile duyulabilir kalabilmesi amacıyla, bu şahsi unsuru abartmak zorundadır. Nesnel kültürün aşırı büyümesi yüzünden bireysel kültürün küçülmesi, Nietzsche başta olmak üzere en uç bireyciliği vazedenerin metropole duydukları buruk nefretin nedenlerinden biridir. Ama bu bireycilik vaizlerinin metropolde bu kadar tutkuyla sevilmelerinin, metropol insanının onları kendi karşılanmamış özlemlerini ifade eden birer peygamber ve kurtarıcı gibi görmelerinin nedeni de budur.

Metropoldeki nicel ilişkilerin beslediği bu iki bireycilik biçiminin, yani bireysel bağımsızlık ile bireyselliğin kendisinin geliştirilmesinin tarihsel konumu araştırıldığında görülen şudur ki metropol tinin dünyadaki tarihinde yepyeni bir mertebeyi işgal etmektedir. On sekizinci yüzyıl, bireyi artık anlamsızlaşmış baskıcı bağların —siyaset, tarım, lonca ve din bağlarının— pençesinde bulmuştu. İnsana, tabiri caizse, doğal olmayan bir form ve modası geçmiş, adaletsiz eşitsizlikler dayatan kısıtlamalardı bunlar. Özgürlük ve eşitlik çığlığı, bireyin bütün toplumsal ve entelektüel ilişkilerde tam bir hareket özgürlüğü olması gerektiği inancı işte bu ortamda doğmuştu. Özgürlük herkesin sahip olduğu o soylu tözün, doğanın bütün insanlara verdiği ama toplumun ve tarihin bozduğu tözün ön plana çıkmasını sağlayacaktı. On dokuzuncu yüzyılda, on sekizinci yüzyıla ait bu özgürlük idealinin yanı sıra, bir yandan Goethe ve Romantizmden, öte yandan da ekonomik işbölümünden gelen bir başka ideal ortaya çıktı: Tarihsel bağlardan kurtulmuş olan bireyler şimdi de kendilerini diğer bireylerden ayırt etmek istiyorlardı. İnsanın değerlerinin taşıyıcısı artık her bireydeki "genel insan" değil, insanın nitel eşsizliği ve ikame edilemezliği idi. Zamanımızın dışsal ve içsel tarihi, bireyin toplumun bütünü içindeki rolünü tanımlamanın bu iki yolu arasındaki mücadele ve hep değişen iç içe geçişler üzerinde seyretilmektedir. Bu mücadelenin cereyan ettiği ve çözüme kavuşturulduğu alanı sunmaksa metropolün işlevidir. Zira insanlara roller biçmenin bu iki yolunu geliştirme fırsatları ve uyaranları olarak gördüğümüz özel koşulları metropol sunar. Dolayısıyla, ruhsal varoluşun gelişimi için paha biçilmez değerle anamlarla dolu olan bu koşullar benzersiz bir yer kazanırlar. Metropol, hayatı kuşatan karşıt akımların yayıldığı ve eşit

haklara sahip olarak birbirleriyle birleştigi o büyük tarihsel oluşumlardan biri olduğunu göstermektedir. Gelgelelim, bu süreçte, bahsedilen hayat akımları, içerdikleri bireysel fenomenler ister hoşumuza gitsin ister gitmesin, karşısında bir yargıç tavrı takınılabilecek alanı bütünüyle aşarlar. Bu hayat güçleri baştan uca bütün tarihsel hayata yayılmış oldukları ve gelip geçici varoluşumuzla bizler de bu tarihsel hayatın sadece bir hücresi, küçücük bir parçası olduğumuz için, bize düşen görev suçlamak ya da bağışlamak değil, yalnızca anlamaktır.

Kültürün Özüne Dair

1908

İNSAN FAALİYETİNE DAYALI her türlü olay silsilesine doğal denebilir; yani her aşaması önceki aşamadaki konfigürasyona ve dinamik kuvvetlere atıfla kavranması gereken, nedensel olarak belirlenmiş gelişmeler olarak görülebilir. Bu bakımdan doğa ile tarih arasında bir ayırım yapmaya gerek yoktur; zira "tarih" dediğimiz şey, salt bir olaylar silsilesi olarak görüldüğü takdirde, maddi dünyada olup bitenlerin ve bunlar arasındaki nedensel düzenin bir parçası olarak gerçekleşir. Ama bu silsilelerin bazı unsurları kültür kavramı altına geçer geçmez, doğa kavramı daha dar, daha özgül bir anlam kazanır. Çünkü bu durumda, "doğal" gelişme ancak belli bir noktaya kadar sürer, sonrasında da onun yerine kültürel gelişme geçer.

Ahlat ağacının meyvesi katır kutur ve ekşi olur. Vahşi doğadaki gelişiminin son noktası bu meyvedir. Bu noktada insan iradesi ve zekâsı devreye girmiş ve ağacı bir dizi etkiye maruz bırakarak yenilebilir armutlar üretmesini sağlamış, yani onu "kültürleyip yetiştirmiştir". Aynı şekilde, insan türünün fiziksel ve psikolojik yapısında kalıtım ve adaptasyon yoluyla gerçekleşen gelişme de önce belli biçimlere ve varoluş içeriklerine varır. Ancak ondan sonradır ki, yerleşiklik kazanan teleolojik süreçler mevcut enerjileri, önceki gelişme imkânlarıyla erişilmesi ilkesel olarak mümkün olmayan bir düzeye çıkarırlar. Bu değişiklik yoluyla yeni bir evrimsel enerjinin kazanıldığı nokta, doğa durumu ile kültür durumu arasındaki sınıra karşılık gelir.

Gelgelelim, kültür durumu nedensel olarak "doğal" kökenlerinden de kaynaklanmış olabileceğinden, doğa ile kültürün aynı fenomene bakmanın iki farklı yolundan ibaret olduğunu ve burada doğa kavramının iki farklı anlama büründüğünü görmekteyiz. Doğâ, bir anlamıyla, birbi-

rine sebep-sonuç bağlarıyla ve zamansal olarak bağlı fenomenlerden oluşan ve her şeyi kapsayan bir komplekstir. Diğer anlamıyla, bir öznenin gelişimindeki belli bir safhaya karşılık gelir — yani, sadece içsel enerjilerin geliştiği ve daha zeki ve bunu yapacak araçlara sahip bir irade bu enerjileri devralıp özneyi kendi başına ulaşamayacağı bir duruma götürür götürmez sona eren bir safhaya. Kültür kavramının kapsadığı alan bu yüzden insanın amaçlı eylemi kavramınıninkiyile aynıymış gibi görüldüğünden, kültürün ayırıcı mahiyetini açığa çıkaracak daha etraflı bir tanıma gerek var. Okuldaki bir oğlan çocuğu diğer oğlanları güldürmek için arkadaşına çelme takıp düşürdüğünde, bariz biçimde teleolojik bir edimde bulunmuş, doğal bir durumdan zekâ ve iradesiyle yararlanmış olur; ama bunu kültür kavramı kategorisine sokmak pek olacak iş değildir! Demek ki terimin kullanımı, belki de bilinçsiz düzeyde etkili olan ve ancak tam tamına açık seçik denemeyecek bir analiz gerçekleştirildikten sonra belirginlik kazanan başka bir dizi koşula bağlıdır.

Kültürleme/işleme, bir varlığın bu işleme faaliyetinin ortaya çıkmasından önce işlenmemiş, yani "doğal" bir durumda olduğunu ima ettiği gibi, ayrıca bu öznenin bu sayede yaşadığı dönüşümün, kendi başına gerçekleştirilemese, sadece kültür sayesinde gerçekleştirilebilse bile, *doğal yapısı ya da enerjileri* içinde örtük olarak bulunduğunu da ima eder. Zira kültürleme/işleme, nesnesini, o nesnenin doğasının temel ve özsel eğilimleri tarafından belirlenen bir kusursuzlaşmaya götürür.

Dolayısıyla armut ağacının bize kültürlenmiş gibi gelmesinin nedeni, bahçıvanın aslında sadece onun bünyesinde olan ama doğal durumu içinde uyanmamış durumda bulunan potansiyelleri geliştirmiş, onu kendi doğasının en eksiksiz açılımına taşımış olmasıdır. Oysa bir ağacın gövdesinden bir gemi direği yapıldığında burada da bir kültür işi söz konusudur, ama gövdenin "işlendiği/kültürlendiği" söylenemez; çünkü gemi imalatçısının emeğiyle ona verdiği biçim onun doğasında bulunmaz. Bu biçim ona bütünüyle dışarıdan, kendi eğilimlerine yabancı bir amaçlı sistem tarafından verilir.

O halde, kelimeyi genelde anlaşılan anlamıyla kullanacak olursak, işleme/kültürleme, sadece bir varlığın sırf kendi doğası sayesinde ulaşılacak morfolojik safhanın ötesine geliştirilmesi değil, bu varlığın özgün bir iç öz doğrultusunda, kendi anlamının, kendi en derin eğilimlerinin yasasına göre geliştirilmesi, gerçekleştirilmesidir. Bu kusursuzluğa, o varlığa özgü başlangıç enerjilerinin salt neden-sonuç ilişkileriyle geliştirilmesiyle ortaya çıkan, "doğal" dediğimiz safhada ulaşamaz. Daha çok, bu enerjilerin yeni, teleolojik bir müdahaleyle (varlığın bünyevi yatkınlıklarını takip eden, bu nedenle de onun *kültürü* denebilecek olan bir müdahaleyle) etkileşiminin ürünüdür bu kusursuzluk.

Buradan şu sonuç çıkar: Terim doğru kullanıldığında, kültürün uygun nesnesi sadece insandır; çünkü bünyesinde kusursuzlaşma talebinin en baştan beri var olduğunu bildiğimiz tek varlık odur. İnsanın "potansiyelleri" örtük durumdaki enerjilerle ilgili bir mesele değildir; ona bakan birinin zihninde uyanan mülâhaza ve spekülasyonlarla ilgili bir mesele de değildir — ahlatta "potansiyel" armudu görmekte olduğu gibi. Bu potansiyellerin çoktandır kendilerine ait bir dili vardır adeta. Ruhun gelişip ulaşabileceği durum, her anki durumunda, sanki görünmez hatlarla ona nakşedilmişçesine, bir aciliyet hissi halinde zaten mevcuttur. İçerdiği şeyler bakımından belirsiz ve parçalı olsa bile, zaten belirli bir doğrultusu vardır. İnsanın tam manasıyla gelişmesinin *olması gereken ve olabileceği şey*, ayrılmaz biçimde insan ruhunun *mevcut haline* bağlıdır. Amaçları salt kendi doğasının teleolojisi tarafından belirlenen gelişme potansiyellerini sadece insan ruhu içinde barındırır. İnsan ruhu bu amaçlara salt doğal diyeceğimiz bünyevi büyüme süreçleri sayesinde ulaşamaz, belli bir noktadan sonra bir "teknîğe", iradenin yönlendirdiği bir yordama ihtiyacı vardır.

Dolayısıyla düşük seviyedeki organizmaların, bitkilerin ve hayvanların "kültürülenmesi"nden bahsettiğimizde (bu kelime inorganik şeyler için kullanılamaz), açıktır ki sadece insanlar ile diğer organizmalar arasındaki gevşek benzerliğe dayalı bir aktarımda bulunuyoruzdur. Zira kültürün bu organizmaları götürdüğü durum onların kendi organizasyonlarının bünyevi bir parçası olsa, hatta kendi enerjileri sayesinde üretiliyor olsa bile, yine de bu durum asla varoluşlarının içsel anlamının bir parçası değildir. Onların doğal durumları içinde bir tür faaliyet olarak önceden belirlenmiş değildir hiçbir zaman; oysa sözgelimi insan ruhunun ulaşabileceği kusursuzluk söz konusu durumun ayrılmaz bir parçasıdır.

Ama bu noktada kavramı biraz daha sınırlandırmak gerek. Kültür insanın kusursuzlaştırılmasıdır, ama insanın her kusursuzlaştırılışı kültür değildir. Aksine, ruhu bütünüyle içsel biçimde kusursuzlaştıran ya da aşkın güçlerle kurulan bir ilişki gibi görünen, yani onu başka kişilerle dolaysız etik, erotik, anlamlı bir ilişki içine sokan bazı gelişmeler vardır ki kültür kavramı içine dahil edilemezler. Dinî şevk, ahlaki fedakârlıklar, kişiliğin kendi varoluş tarzı ve görevi üzerindeki vakur ısrarı — tüm bunlar ruhun içgüdüsel olarak kendi doğası sayesinde kendi üzerinde çalışarak ulaştığı değerlerdir. Bu değerler ilk bakışta kültür kavramının gereklerini pekâlâ karşılayabiliyor olabilirler, çünkü kişinin niteliklerini geliştirip "doğal" aşamadan yüksek bir seviyeye çıkarabilirler ki ancak en yüksek manevi enerjileri seferber ederek ulaşılabilen bu seviye de, kabul etmek lazım ki, kişinin sahici iç doğrultusunu takip eder.

Ama bütün bunlara rağmen, yine de bildiğimiz anlamda birer kültür meselesi değildirler.

Çünkü insan ancak *kendisine dışsal olan bir şeyi* kendi gelişimi içine çekiyorsa vardır kültür. Kültürlenme manevi bir durumdur kesinlikle, ama ancak kasten yaratılmış *nesnelerin* kullanılması sayesinde ulaşılan bir durumdur. Bu dışsallık ve nesnellik sadece mekânsal bir anlamda anlaşılmamalıdır. Örneğin adab-ı muaşeret tarzları; eleştirel yapılarla ifade edilen incelmış zevkler, bireyi toplumun keyif verici bir üyesi haline getiren ahlaki zarafet terbiyesi — bütün bunlar bireyi kusursuzlaştırma işinin bireyin ötesindeki gerçek ve ideal alanlar üzerinden yürütüldüğü kültürel oluşumlardır. Kusursuzlaştırma salt içkin bir süreç olarak kalmaz, özne ile nesnenin teleolojik olarak iç içe geçirilmeleri ve aralarında benzersiz bir uyarlama yapılması yoluyla tamamına erdirilir. Öznel ruhun gelişim sürecine nesnel bir yapı dahil edilmediğinde, ruh tuttuğu kusursuzlaşma yolunun aracı ve aşaması konumundaki bir nesnenin kendisine dahil edilmesi yoluyla kendine dönmediğinde, kendi içinde veya dışında en yüksek değerleri yaratabilir yaratmasına, ama bunu özgül anlamda kültür sayesinde yapmış olmaz. Kusursuzlaşma yollarını ararken ruhun kendisi dışındaki herhangi bir şeye başvurmaktan dikkatle kaçan çok içedönük kişilerin kültüre karşı nefret duyabilmeleri de bundandır.

Kültür kuramının bu zorunlu ikiliği, nesnel unsurunu incelediğimizde de bariz biçimde görülür. Sanatsal, ahlaki, bilimsel ve ekonomik üretimin sonucu olan büyük eserlere otomatik olarak kültürel değerler adını vermeye alışmışızdır. Hepsi böyledir de belki; ama hiçbir surette salt nesnel, bağımsız anlamları sayesinde kültürel sayılamayacakları gibi, ortaya çıkan tekil ürünün kültürel önemi yine hiçbir surette kendi nesnel kategorisi içinde taşıdığı öneme tam olarak tekabül etmez. Örneğin bir sanat eseri sanat tarihi veya estetik kategorileri açısından ele alındığında kültürel değeri ele alındığı zamankinden gayet farklı kıstaslara ve normlara tabi tutulur.

Bu kategorilerin her biri başlı başına bir amaç olarak ele alınabilir, bu durumda söz konusu kategorilere dahil olan tek tek her ürün verdiği dolaysız keyifle ve tatminle ölçülen bir değeri temsil eder. Öte yandan, hepsi kültürel bir perspektif içine yerleştirilebilir, yani tekil bireyin ve bireylerin toplamının topyekûn gelişimi açısından sahip olduğu önem açısından ele alınabilir. Bahsettiğim değerler kendi zeminlerinde, kültür kategorisi başlığı altına yerleştirilmeye karşı direnirler. Sanat eseri salt estetik ölçütler açısından, bilimsel araştırma bulgularının doğruluğu açısından, ekonomik ürün ise sadece iyi imal edilmiş olma ve kâr getirme kapasitesi açısından kusursuzluk peşine düşerler. Bütün bu iç ve dış

dünya alanları "doğal" gelişimleri zorlanarak teleolojik bir şekilde geliştirilebilir ve böylece kültürel değerler işlevi görebilirler. Gelgelelim, özerk nesnel karakterleri açısından bakıldığında, henüz böyle değildirler. kişiliğin o birleşik merkezinin taleplerinden değil de sadece kendi nesnel içeriklerinden çıkarılan kıstaslara ve normlara tabidirler.

Bu alanların kültürel değerlerin gelişimi bakımından ne başardıkları ayrı bir meseledir. Kültürel gelişmeyle bağlantılı olarak ulaştıkları yükseklik, doğamızın nesnel, uzmanlaşmış veçheleriyle ilgili özgül çıkarların talep ettiği yükseklikle hiçbir surette aynı değildir. Özgül çıkarlarımıza iyi hizmet etseler de, bütün varoluşumuza, egomuzun büyüme-ye aç çekirdeğine yaptıkları katkı çok az olabilir. Öte taraftan, nesnel, teknik, uzmanlaşmış hayat alanları bakımından eksik ve önemsiz olmakla birlikte, varlığımızın içinde barındırdığı unsurların uyumu için ihtiyaç duyduğu şeye, her türlü özgül ihtiyaç ve enerjiyi aşan o gizemli birliğe kusursuz katkılarda bulunabilirler.

"Birlik" bize sadece etkileşim ve dinamik iç-içe-geçiş olarak, bir çokluk içindeki bir denge, bir iç ilişkiler ağı olarak görüldüğü için, iç anlamı ve gücü kültürel süreç içerisinde, daha yüksek ve kusursuz nesnelerle bütünleşme yoluyla kusursuzlaşan, içimizdeki birlik çekirdeği de şu şekilde ifade edilebilir. Varlığımızın çeşitli veçheleri yakın bir etkileşim içindedir. Her biri diğerlerini destekler ve onlardan destek alır, hayati enerjilerini uyumlu bir biçimde dengeler ve karşılıklılaştırır. Dolayısıyla sırf belli bilgilere ya da becerilere sahip olduğumuz için kültürlü/işlenmiş değildir; ürettiği nesnel içerikler ne kadar harika olursa olsun, uzmanlaşma kültürle eşdeğerli değildir. Kültür ancak bu tek yanlı kusursuzlaştırmalar ruhun bütün yapısı içinde bütünleştiği zaman, ruhun unsurları arasındaki uyumsuzluklar daha yüksek bir düzleme çıkararak çözüldüğü zaman, uzun lafın kısısı, her biri bütünü kusursuzlaşmasına katkıda bulunduğu zaman yaratılır. Dolayısıyla katkıda bulunabileceğimiz ya da yapabileceğimiz her bir şeye onu özgül bir nesnel kategori içinde sınıflandırmak için uyguladığımız ölçü ile aynı içeriklere kültür kategorisi altında, yani içsel *bütünlüğümüzün* gelişimini yargılamak amacıyla uyguladığımız diğer ölçüyü birbirine karıştırmamalıyız.

Bu ayrım ışığında bakıldığında şu paradoks netleşir: Çeşitli alanlardaki en yüksek kazanımlar, yani sanat, din ve spekülasyon alanlarındaki kişiselliği ağır basan eserler, *kültür* açısından nispeten az bir değer taşırlar. En etkileyici eserler ve fikirler bize kendi içsel içerik ve ölçütlerini o kadar güçlü biçimde dayatırlar ki taşıdıkları kültürel önem gölgede kalır. Tüm varlığımızın evrimdeki başka unsurlarla işbirliğine girmeye, adeta direnirler. Kültür faktörleri, manevi bir bütünlük yaratmanın

araçları olabilmeleri için gereken uşak rolünü kabul edemeyecek ölçüde kendi alanlarının efendisidirler.

Açıktır ki bu en çok içlerinde kişisel bir hayatın en dolaysız şekilde konuştuğu kültürel ürünler için geçerlidir. Bir ürün yaratıcısının öznel maneviyatından ne kadar ayrılmışsa, kendine ait ayrı bir geçerlilik alanı olan nesnel bir düzenle o kadar bütünleşir — *kültürel* önemi ne kadar belirginse, çok sayıda insanın manevi gelişiminde genel bir rol oynamaya o kadar uygun hale gelir.

Bir sanat eserinin "üslubu" konusunda da benzer bir gözlemde bulunulabilir. Egemen bir ruhun sadece kendini ifade ettiği büyük bir şaheser, üslup açısından ele alınmaz pek. Zira üslup birçok yaratımın paylaştığı *genel* bir ifade tarzına, içeriğinden fikri olarak ayrılabilen bir forma karşılık gelir. En büyük şaheserlerde, eserin genel temeli ve tikel biçimsel ayrıntıları, başka eserlerle paylaştığı unsurların bu eserin yarattığı izlenime çok az katkıda bulunduğu birleşik bir tezahürdür. Bu eserler salt kendi başlarına alınmak isterler, genel bir üslup ilkesinin bir numunesi olarak değil.

Bu sebeple, çok büyük ve çok kişisel eserler, kültürel bakımdan kayda değer bir etki yaratmış olsalar bile, genelde, esasen kültürel anlamlarıyla önem kazanmazlar. Zira kültürel önem iç doğası gereği en belirgin biçimde o denli kişisel olmayan, daha genel kazanımlarda görülür; bunlar yaratıcılarının özneliği ile aralarında daha büyük bir mesafe olması sayesinde nesnelleştirilir ve böylece başkalarının manevi gelişim safhalarına daha "özgeci" biçimde hizmet ederler.

Kültür hayat-içeriklerini eşsiz bir biçimde birbirine dolanmış bir özne-nesne düğümüne yerleştirdiği için, kavramın iki anlamı arasında yaptığımız ayrımı gerekçelendirmemiz mümkündür. "Nesnel kültür" terimi ruhu kendi kusursuzlaşmasına götüren veya bireylerin ya da kolektiflerin daha yüksek bir varoluşa ulaşmak için katetmeleri gereken yolu işaret eden o inceltim, gelişme ve kusursuzlaşma halinde bulunan nesneleri adlandırmak için kullanılabilir. Öznel kültür derken ise kişilerin bu şekilde ulaştıkları gelişmenin ölçüsünü kastediyorum. Nitekim öznel ve nesnel kültür ancak bu ikincisini (nesnelere bağımsız bir kusursuzlaşma dürtüsü, doğal sınırlarının ötesinde gelişmeleri gerektiği yolunda bir bilinç attığımız ve bu gelişmeyi yaratan insan enerjisini de sadece bu sürecin aracı olarak tasarladığımız zaman başvurduğumuz) mecazi anlamda kavradığımız takdirde, birbiriyle eşgüdümlü kavramlar sayılmalıdır. Nesnelerin, maddi hayat içeriklerinin "işlenmesinden" bahsedildiğinde, insanda gerçekleşen fiili işlenme/kültür sürecinin sırası tersine çevrilmiş olur. Nesnelerin gelişimi, sanki bu gelişme içsel olarak teleolojik bir süreçmiş, işleme safhası da kendi-kendine-yeterli ve nihai

bir şeymiş gibi —sanki nesne yukarı doğru çıkarken insanın müdahalesi safhasından sadece geçiyormuş gibi— bir doğal safha, bir de işlenmiş safha şeklinde birbirinden ayrıldığında, sadece bir metafor yaratılmaktadır.

Daha net konuşursak, kültür kavramının iki kullanımı birbirine hiç benzemez, zira öznel kültür her şeyin üstündeki amaçtır. Onun ölçüsü, manevi hayat-süreçlerinin bu nesnel kendiliklerde ve bu kendiliklerin kusursuzlaşmasında ne ölçüde rol oynadığıdır. Nesnel kültür olmadan öznel kültür diye bir şey olamaz elbette, çünkü bir öznenin gelişimi ya da içinde bulunduğu durum, ancak karşılaştığı işlenmiş nesneleri kendine dahil ettiği takdirde kültür olur. Oysa nesnel kültür öznel kültürden epeyce (ama tamamen değil) bağımsız olabilir, zira öznelerin kültürel amaçlarla kullanılma potansiyellerinden tam olarak yararlanmamış oldukları "işlenmiş/kültürlenmiş" —yani insanı da işleyip geliştirecek— nesneler vardır. Özellikle toplumsal karmaşıklığın ve işbölümünün arttığı dönemlerde, kültürün kazanımları özerk bir alan oluşturmaya başlar, tabiri caizse. Nesneler daha kusursuzlaşmış, daha düşünsel, ve araçsal değerlerine bağlı içsel, nesnel bir mantık tarafından daha fazla kontrol edilir hale gelirler; ama gerçek işleme/kültürleme, yani öznelerin işlenmesi/kültürlenmesi, bununla orantılı olarak artmaz. Aslına bakılırsa, nesnel kültürdeki muazzam artış ve nesneler dünyasının sayısız işçi arasında hölüşülmekte olduğu göz önünde bulundurulursa, öznel kültür *artmaz*. En azından şimdiye kadar, tarihsel gelişme nesnel kültürel kazanımlar ile bireyin kültürel düzeyi arasındaki ayrılığın düzenli olarak gittikçe artması yönünde hareket etti. Modern hayattaki uyumsuzluğa — özellikle de tekniğin her alanda gelişmesi ile teknik ilerleme karşısında aynı anda hissedilen derin tatminsizlik hissi arasında görülen uyumsuzluğa— neden olan şey, büyük ölçüde, nesneler gittikçe daha fazla işlenmiş/kültürlenmiş hale gelirken, insanların nesnelerin kusursuzlaşması sürecinden öznel hayatlarını kusursuzlaştırmak amacıyla yararlanmaktan gittikçe daha âciz hale gelmeleridir.

Kültür Kavramı ve Kültürün Trajedisi

1911

GERÇEK ŞU Kİ. HAYVANLARIN TERSİNE, insanlık dünyanın doğal düzeniyle sorgusuz sualsiz bütünleşmez, aksine ondan kopar, kendini onun karşısına yerleştirir, ondan taleplerde bulunur, onunla mücadele eder, onu ihlal eder ve onun tarafından ihlal edilir — özne ile nesne arasındaki bitimsiz çekişme de işte bu ilk büyük ikicilikten ortaya çıkar. Bu çekişme ikinci aşamasını tinin kendisi içinde bulur. Tin sayısız yapı üretir ve bu yapılar tuhaf bir özerklik içinde, onları yaratan şahıstan da onları kabul ya da reddeden başkalarından da bağımsız olarak var olmayı sürdürürler. İnsan hukukla olduğu kadar sanatla, teknolojiyle olduğu kadar dinle, âdetlerle olduğu kadar bilimle de böyle karşı karşıya gelir. Bunların kâh onunla kaynaşıp adeta onun bir parçası haline gelen, kâh ona yabancılaşıp onunla teması kesen içeriklerini kâh cazip kâh itici bulur. Tin, katılık, hareketsizlik ve kalıcı varoluş formuna bürünerek nesne haline gelir, kendini öznel ruhun akışkan hayatının, içsel sorumluluğunun ve değişen gerilimlerinin karşısına yerleştirir. Zihin olarak tinle yakından bağlantılıdır, ama tam da bu nedenle bu formlar antagonizması (huzursuz ama zamansal olarak sonlu olan öznel hayat ile bu hayatın, bir kez yaratıldıktan sonra sabitlenen ama zaman aşırı bir geçerlilik kazanan içerikleri arasındaki antagonizma) içinde sayısız trajedi de yaşar.

Bu ikiciliğin tam ortasında kültür kavramı vardır. Bu kavram, tam tamına sadece alegorik olarak ve biraz da muğlak bir biçimde ruhun kendine giden yolu diye ifade edilebilecek bir iç olguya bağlıdır. Zira hiçbir kavram asla şu an neyse o olarak kalmaz, her zaman daha fazla bir şeydir: Kendisinin kendi içindeki daha yüksek ve daha kusursuzlaşmış formudur, somut değildir ama yine de bir şekilde mevcuttur. Burada düşünce dünyasının bir noktasında sabitlenmiş adlandırılabilir bir ideal-

den değil, bu dünyanın içinde yatan gerilimlerin gevşemesinden, içsel bir formel itkiye uyan bireysel embriyonik formunun gelişiminden bahsediyoruz. Hayat —ama öncelikle de hayatın bilinçteki yoğunlaşmış hali— nasıl ki kendi geçmişini kendi içinde dünyanın herhangi bir parçasında görüleceğinden daha dolayimsız bir biçimde barındırıyor, nasıl ki bu geçmişe ait unsur, sadece bilinçte sonradan ortaya çıkan dönüşümlerin mekanik nedeni olarak değil de kendi özgün içeriğine göre süregidiyorsa, geleceğini de cansız maddede bir benzeri bulunamayacak bir şekilde içinde barındırır. Bu form büyüyen ve üreyen bir organizma için varoluşun her ânında mevcuttur ve bu formun içinde barındırdığı öntasarım ve içsel zorunluluk, sözgelimi, çekilen bir yayın fırlayacak olması zorunluluğundan çok daha derindir.

Bütün cansız şeyler sadece şimdiki âna sahipken, canlı şeyler benzersiz bir biçimde geçmişe ve geleceğe doğru yayılırlar. İsteme, görev yerine getirme, çalışma ve umma gibi bütün psikolojik devinimler hayatın temel belirleniminin, yani sadece hayat süreci içinde var olan özel bir biçimde, geleceğini bugün içinde barındırma belirleniminin düşünsel devamıdır. Üstelik bu belirlenim sadece bireysel gelişme ve kususuzlaşmalar için geçerli olan bir şey değildir; bir bütün olarak ve bir birim olarak kişilik kendi içinde sanki görünmez hatlarla çizilmiş bir imge barındırır. Bu imge onun potansiyelidir: Oadaki imgeyi kurtarmak onu tam olarak gerçekleştirmek olacaktır. Psikolojik kuvvetler ne kadar olgunlaşmış ve küçük çaplı tek tek görev ve çıkarlarda kendilerini ne kadar kanıtlamış olurlarsa olsunlar, yine de —bir şekilde bunun ardında veya üstünde— tüm bu görev ve çıkarlarda psikolojik bütünlüğün kendi kendine verdiği bir sözü yerine getirmesi talebi vardır ve böylece bütün bireysel formasyonlar sadece ruhun kendi kendine varmasının yolları gibi görünür. Pratik ve duygusal doğamızın metafizik bir önkoşuludur bu, deyim yerindeyse; bu simgesel ifade kendini somut davranışlardan ne kadar uzak görürse görsün. Yani, ruhun birliği, tek tek kuvvetlerinin gelişimini aynı şekilde sonsuza kadar kuşatan formel bir bağdan ibaret değildir; bir bütünlük olarak gelişme bu tek tek kuvvetler tarafından taşınır ve bütünlüğün bu şekilde gelişmesinin öncesinde kendi kendini geliştirme gibi içsel bir hedef yatar; bu hedef karşısında bütün bu tekil yetenek ve kususuzlaşmalar bir amacın araçları olarak görülürler.

Burada, şimdilik sadece dilsel içgüdülerimizi takip eden şu kültür kavramının ilk belirlenimini görüyoruz. Sadece kendi içimizde şu ya da bu tekil bilgi ya da yeteneği oluşturmuş olduğumuz için değil, ancak ve ancak bütün bu şeyler kültürle bağlantılı olan ama onunla örtüşmeyen o psikolojik merkeziliği geliştirmeye hizmet ettiği müddetçe kültürlüyüzdür. Bilinçli ve açıkça saptanabilir çabalarımız belli çıkar ve potansiyel-

Jeri hedef alır ki herkesin gelişiminin (onlarda adlandırabileceğimiz şey açısından bakıldığında) çok farklı yönlerde ve çok farklı mesafelerde uzanan bir gelişme hatları yığımından ibaret olmasının nedeni de budur. Gelgelelim bir insanı kültürlü kılan, tek tek ne kadar kusursuz olurlarsa olsunlar bütün bunlar değil, bunların bireyin tanımlanamaz kişisel birliği için taşıdıkları önemdir, bu birliği geliştirmeleridir. Başka şekilde söylersek, kültür kapalı birlikten —geliştirilmiş çeşitlilik yoluyla— geliştirilmiş birliğe uzanan patikadır. Ama her durumda, sadece kişiliğin embriyonik kuvvetleri içinde ortaya konan, deyim yerindeyse kişiliğin kendisinin içinde ideal bir plan olarak eskizi çıkarılmış olan bir fenomen yönündeki bir gelişmeye karşılık gelebilir.

Burada da dilsel kullanım emin bir kılavuz sağlar. Bahçıvanın yenmeyen katır kutur bir yabani meyveden geliştirdiği meyveye "kültürlenmiş" deriz, yani bu yabani ağaç kültürleme yoluyla işlenip bir meyve ağacına dönüştürülmüştür. Gelgelelim, aynı ağaçtan bir gemi direği üretildiğinde —dolayısıyla ağaca aynı ölçüde amaçlı bir çaba uygulandığında— ağacın gövdesinin kültürleme yoluyla işlenip gemi direğine dönüştürüldüğünü söylemeyiz. Buradaki dilsel nüans açık biçimde gösterir ki meyve insan çabası olmasaydı ortaya çıkamayacak olmasına rağmen, yine de son kertede ağacın kendi güdüleyici güçlerinin ürünüdür ve sadece kendi eğilimleri arasında taslağı mevcut bulunan olanakların gerçekleşmiş halidir, oysa direk formu gövdeye ona son derece yabancı ve kendi doğasının eğilimleri arasında bir ön-formu bulunmayan araçsal bir sistemden çıkarak eklenmiştir.

Tam tamına aynı anlamda, bir kişinin sahip olabileceği her türlü bilgi, ustalık ve incelik, deyim yerindeyse onun kişiliğine dışsal olan ve hep dışsal kalan bir değerler alanından gelen birer ek işlevi görmekle kalıyorsa, o kişiye sahiden kültürlü diyemeyiz. Böyle bir durumda, kişinin kültürlü yönleri vardır, ama kendisi henüz kültürlü sayılmaz; zira kültürlülük ancak kişiüstü alandan gelen unsurlar ruhun içinde, adeta önceden belirlenmiş bir uyum yoluyla, onun en derin dürtüsü ve kendi öznel kusursuzluğunun iç önbelirtisi olarak zaten mevcut bir şeyi geliştirmiş gibi göründükleri takdirde ortaya çıkar.

Burada, son olarak, kültürün özne-nesne denklemine bir çözüm temsil etmesini sağlayan yönü de ortaya çıkar. Kusursuzluğun psikolojik merkezin kişisel gelişimiymiş gibi hissedilmediği durumlarda kültür kavramının geçerli olabileceğini reddederiz. Keza, kendisine dışsal hiçbir nesnel araç ve aşama gerektirmeyen bir kişisel gelişmeden ibaret olduğunda da kültür kavramı geçerli değildir. Bu idealin gerektirdiği gibi, ruhu kendisine götüren, yani ondan üstün olan ve başlangıçta sadece bir imkân olarak var olan en eksiksiz ve en kişisel varlığını gerçekleştirme-

ye götüren birçok tipte hareket vardır aslında. Ama ruh bunu tamamen kendi içinde başarıyorsa —dini coşkularda, ahlaki fedakârlıklarda, hayatın bütününe egemen olan düşünsellik veya armoni içerisinde olduğu gibi— o özgül kültür niteliğinden bahsedilemez. Mesele sadece, bu durumlarda dilsel kullanımın salt uygarlık diyerek bir kenara attığı o bütünlükten veya nispeten dışsal unsurdan yoksun olunması değildir. Bu o kadar da önemli olmazdı. Ama ruhun o yolu kendinden, en sahici benliğinden çıkıp kendi gerçekliğine, kendine vararak, sadece kendi öznel güçlerine başvurarak katettiği durumlarda en saf ve en derin anlamıyla kültür(lenme) söz konusu değildir; en üstün açıdan bakıldığında, en değerli rafineleşme türleri tam da bunlar olsa bile bu böyledir: bütün bunlar sadece ruh için değerlin tek belirleyicisinin kültür olmadığını kanıtlar.

Yani kültürün özgül anlamı, ancak bir kişi bu gelişmeye dışsal bir şey eklediği zaman, ruhun yolu kendileri bizatihi öznel bakımdan psikolojik sayılamayacak değer ve ölçeklerden geçtiği zaman gerçekleşir. En başta bahsettiğim nesnel bir biçimde düşünsel yapılar —sanat ve ahlak, bilim ve pratik nesneler, din ve hukuk, teknoloji ve toplumsal normlar—, insan öznesinin onun kültürü diye bilinen o özgül kişisel değere ulaşabilmek için geçmesi gereken istasyonlardır. Bireylerin *bu* yapı ve kısıtlamaları kendi içlerine dahil etmeleri gerekir; ama bunları, nesnel değerler olarak var olmaya devam etmelerine izin vermeksizin, kendi bireysel *benliklerine* gerçekten dahil etmeleri gerekir. Kültürün paradoksu şuradadır ki sürekli akış halinde hissettiğimiz ve kendi iç kusursuzluğuna kendi iradesiyle gitmeye çabalayan öznel hayat, kültür fikri açısından bakıldığında, bu kusursuzluğa kendi başına değil, ancak artık kendi formuna son derece yabancı hale gelmiş olan o kendine yeterli billurlaşmış yapılar üzerinden ulaşabilir. Kültür, —ki onu anlamak için bu nokta çok önemlidir— her ikisi de kültürü kendi içinde barındırmayan iki unsurun, öznel ruh ile nesnel düşünsel ürünün örtüşmesi sayesinde doğar.

Bu tarihsel insanın metafizik öneminin kökü de buradadır. İnsan doğasına özgü bir dizi faaliyet, özne ile nesne arasında, tamamlanması mümkün olmayan ya da tamamlanır tamamlanmaz yıkılan köprüler kurar: Başta çalışma, sonra bilme ve bazı bakımlardan da sanat ve din bu faaliyetler arasında sayılabilir. Tin kendi doğasındaki kısıtlanmışlığın da kendiliğindenliğinin de onu yönelttiği bir varlıkla karşı karşıya gelir; ama varlığa sadece dokunan bir halka içinde, kendi içindeki hareketten sonsuza kadar büyülenmiş vaziyette kalır ve ne zaman bu hareketin yö-rüngesinden çıkıp varlığa nüfuz etmek istese, hareketin yasasının içkinliği onu tekrar o kendi içine kapalı döngüsünün içine geri çeker. "Özne" ve "nesne" kavramlarının, her biri anlamını öbüründe bulan bağıntılı kavramlar olarak oluşturulmuş olmaları bile bu katı ve nihai ikiciliği bir

şekilde aşma özlem ve beklentisinin hep mevcut olduğunu gösterir. Yukarıda bahsedilen hareketler artık tını, antitezlerinin radikal yabancılaşmanın azalıp belli kaynaşmalara izin verdiği özel atmosferlere taşırlar. Ancak bu kaynaşmalar tabiri caizse ancak özel bir doğası olan atmosfer koşulları tarafından yaratılan değişiklikler içinde cereyan edebildikleri için, iki unsur arasındaki bu düzenlemenin en derin temelini aşamaz, dolayısıyla da bu sonsuz sorunu çözmeye yönelik sonlu girişimler olarak kalırlar. Ama kendimize dahil ederek kültürlendiğimiz nesnelerle kurduğumuz ilişki farklıdır, zira bunlar bizatihi bahsi geçen etik ve düşünsel, toplumsal ve estetik ya da dinî ve teknolojik formlar içerisinde nesnel forma bürünmüş tindirler. Kendi sınırlarına bağlı öznenin kendi için var olan nesneyle karşılaştığı bu içicilik, her iki unsur da tını olduğu zaman benzersiz bir formasyona bürünür.

Nitekim, öznel tının kültürlenmesini sağlayan nesneyle bu ilişkiyi yaşayabilmek için düşünselliğini değilse de öznelliğini terk etmesi gerekir. Öznenin varoluşunun dolaysız olarak koyutladığı ikici varoluş biçiminin kendini içsel olarak tekbiçimli bir göndergesellik halinde düzenleyebilmesinin tek yolu budur. Burada öznenin nesneleşmesi ve nesnenin özneleşmesi söz konusudur ki kültürel sürecin özgül doğası da buradan gelir ve söz konusu sürecin bireysel içerikleri ne olursa olsun metafizik formu da burada açığa çıkar. Demek ki bunu daha derinden anlayabilmek için tının bu şekilde nesneleşmesini daha fazla analiz etmek gerekiyor.

Bu sayfaların başında, bir yanda ruhun hayatı ve yaratıcı süreci ile öbür yanda içerikleri ve ürünleri arasındaki derin yabancılaşmadan ya da düşmanlıktan yola çıktık. Her türden yaratıcı ruhun çalkantılı, sınırsızca gelişen, huzursuz hayatının karşısına kendi basit ve düşünsel olarak sarsılmayan ürünü çıkar ki bu da geriye dönerek söz konusu canlılığı sabit bir yere bağlama, hatta hipostazlaştırma gibi tekensiz bir sonuç yaratır; çoğunlukla ruhun yaratıcı hareketi kendi ürünü yüzünden can çekişiyormuş gibidir sanki. Kendi geçmişimiz, kendi dogmalarımız ve kendi fantazilerimiz yüzünden ıstırap çekmemizin temel formlarından biridir buradaki. Deyim yerindeyse iç hayatın toplam durumu ile unsurlarının durumu arasında var olan bu uyumsuzluk, şu olgu tarafından bir derece rasyonalize edilir ve daha az algılanır hale getirilir: İnsanlar, teorik ya da pratik yaratıcılıkları sayesinde, ruhun bu ürün ya da içerikleriyle, bir anlamda bağımsız olan bir nesnelleşmiş tını evreni olarak karşı karşıya gelir, bu ürün ya da içeriklere öyle bakarlar. Ruhun hayatının biçimlendiği dışsal ya da maddi-olmayan dünya özel türden bir değer olarak görülür. Hayat bunlara akarken ister bir çıkmaza saplansın ister bu toplanmış nesneleri ardında bırakarak akmayı sürdürsün, yine de nesnel

hayatın ürünlerinin aynı zamanda kalıcı, nesnel bir (mantıksal ya da ahlaki, dinî ya da sanatsal, teknik ya da hukuki) değerler düzenine ait olması, insana özgü bir zenginliktir. Bu tür değerlerin temsilcileri ya da bu tür bir dizinin üyeleri olduğunu göstererek, kendilerini hayat sürecinin ritminden koparmalarını sağlayan iç içe geçiş ve sistematikleşme sayesinde katı tecritten kurtulmakla kalmazlar; böylelikle, bu sürecin kendisi de seyrinin durdurulamazlığından edinemeyeceği bir önem kazanır.

Tinin nesneleşmiş halleri, kuşkusuz öznel bilinçte doğan bir değer vurgusu kazanırlar ama söz konusu bilincin kendinden öte bir şeye atıfta bulunmasını sağlayan bir vurgudur bu. Buradaki değer hiçbir zaman olumlu, iyi bir şey olması gerekmez; daha ziyade, öznenin kendi hayatının kendi içinden cisimleştirdiği nesnel bir şey ortaya koymuş olması şeklindeki formel olgu başlı başına önemli bir şey olarak algılanır. çünkü bilinçte süreç ile içerik arasındaki temel gerilimi ancak nesnenin tin tarafından bu şekilde oluşturulmuş bağımsızlığı çözebilir. Zira mekânsal olarak doğal fikirler nasıl hayatlarını bütünüyle sabit bir forma sahip şeyler olarak sürdürmenin verdiği tedirginliği, bu istikrarı nesnel olarak dışsal bir dünyayla kurdukları ilişkiyle meşrulaştırarak gideriyorsa, düşünce dünyasının nesnelliği de buna denk bir hizmet yerine getirir.

Düşüncemizin bütün canlılığının mantıksal normların sabitliğine, kalplerimizin bütün kendiliğindenliğinin de ahlaki normlara bağlı olduğunu ve bilincimizin bütün seyrinin bir şekilde tin tarafından şekillenmiş bir ortamın bilgi, gelenek ve izlenimleriyle dolu olduğunu düşünürüz. Öznel psikolojik sürecin huzursuz dinamizmi karşısında bütün bunların katılığı ve neredeyse kimyasal çözünmezliği sorunlu bir ikiciliği gözler önüne serer, aslında söz konusu katılık bir kavrayış olarak, öznel psikolojik bir içerik olarak tam da bu ikicilik içinde üretilir. Ama bireysel bilincin üzerinde kalan ideal bir dünyaya ait olduğu için, bu karşıtlığa bir temel ve bir gerekçe kazandırılmış olur. Şurası kesindir ki nesnenin kültürel anlamı için can alıcı önem taşıyan şey —ki biz de burada son tahlilde bununla ilgileniyoruz—, irade ile zekânın, bireysellik ile duygunun, bireysel ruhların (ve onların oluşturduğu kolektivitelerin de) kuvvetleri ile haletiruhiyelerinin, onun içinde bir araya gelmeleridir. Psikolojik anlamlar yazgılarına ancak bunun olduğu yerde ulaşırlar.

Yaratıcı kişinin, ne kadar büyük ya da küçük olursa olsun, eserinden aldığı mutlulukta, iç gerilimlerini gidermenin, öznel gücünü kanıtlamanın ve bir meydan okumayla başa çıkmanın getirdiği tatminin yanı sıra adeta bir tür nesnel tatmin de mevcuttur: bu eserin artık var olmasından, bir şekilde değerli nesneler evreninin bu parçayla zenginleştirilmiş olmasından duyulan bir tatmin. Aslına bakılırsa, kendi eserimiz bize en yüce şahsi keyfi, onun gayrişahsiliğini ve bizde öznel olan her şeyden

ayrı olduğunu hissettiğimiz zaman verir belki de. Tinin nesneleşmeleri bu şekilde, yani birer sebep olarak içlerine girmiş olan öznel hayat süreçlerinin ötesinde değerliyseler, onlara bağımlı olan, onların sonuçları niteliğindeki başka süreçlerin ötesinde de değerlidirler.

Toplumun organizasyonlarını ve doğa olgularının, sanat eserlerinin, âdetlerin ve ahlakın teknik olarak şekillendirilişini, hayata ve ruhların gelişimine yansımalarıyla bağlantılı olarak ne kadar çok ve ne kadar inceden inceye incelersek inceleyelim, çoğunlukla, hatta belki de her zaman bütün bunlara şu farkındalık da dahil olur: Bu yapılar baştan beri vardır, dünya tinin bu yaratısını da içermektedir. Değerlendirme süreçlerimize yönelik bir talimattır bu adeta; tinsel bakımdan nesnel olanın nihai doğasını yol açtıkları psikolojik sonuçları da işin içine katarak incelemeksizin, onların içkin varoluşlarında takılan bir talimat. Mesela sanat eserinin deyim yerindeyse bize sızarken verdiği öznel keyfin yanı sıra, onun sadece var olmasını, tinin kendisi için böyle bir kanal yaratmış olmasını da başlı başına değerli görürüz. Nasıl sanatçının iradesindeki en azından bir hat, sanat eserinin bünyevi varoluşuna da sirayet eder ve coşkulu yaratıcılığın kendinden aldığı keyfin içine bütünüyle nesnel bir değerlendirme de katarsa, alımlayıcının tavrında da aynı yönde giden bir hat söz konusudur. Bütünüyle nesnel olarak verili olanı, *doğası gereği* nesnel olanı örten değerlerin tam zıttıdır bu açıkça. Zira değer diyebileceğimiz şeye ancak insan ruhundaki yansımaları sayesinde sahip olan şeyler tam da bu tür, deniz, çiçekler, Alpler ve yıldızlı gökyüzü gibi bileşimlerdir. Doğayı mistik ve fantastik bir şekilde insanbiçimli bir forma sokma tavrı bir kenara koyulur koyulmaz görülür ki bu bileşim sadece sürekli ve birbirine bağımlı bir bütünlüktür ve sahip olduğu la-kayt düzenlilik onun hiçbir parçasına kendi nesnel varoluşuna dayalı bir vurgu, hatta diğer parçalardan nesnel biçimde ayrılmış bir varoluş bile kazandırmaz. Ondan tek tek parçalar ayırarak bunlara estetik, ilham verici veya simgesel bakımdan anlamlı tepkiler veren tek şey bizim insani kategorilerimizdir. Doğal güzelliğin "kendi içinde saadet verici" olduğu fikri sadece şiirsel bir kurmaca olarak var olur; nesnellik arayan bilinç için bu güzellikle bağlantılı tek ama tek saadet bizde uyandırdığıdır.

Nitekim, salt nesnel güçlerin ürünü ancak öznel olarak değerli olabilir, halbuki öznel güçlerin ürünü bizim için nesnel olarak değerlidir. Hiç görmesek de, kullanmasak da, keyfini çıkarmasak da önemli gördüğümüz, varoluşu zenginleştirdiğini düşündüğümüz o nesnel olarak var olan kendiliği, —insan iradesi ve yeteneğinin, bilgi ve hislerinin yüklendiği— maddi ve gayrimaddi yapılar oluşturur. Değer, anlam ve önem sadece insan ruhu içinde üretilebiliyorsa da bunların kendilerini sürekli olarak mevcut doğaya karşıt olarak ortaya koymaları gerekir, ayrıca da

bu, yaratıcı ve şekillendirici değerlerin çoktan *yüklenmiş olduğu* yapıların nesnel değere sahip olmasını engellemez. Hiçbir insan gözünün görmediği bir gündeğümü dünyayı hiçbir şekilde daha değerli ya da yüce hale getirmez, çünkü nesnel olgusalılığında bu kategorilere yer yoktur. Ama bir ressam bu günbatımının resmine kendi haletiruhiyesini, kendi form ve renk hissini ve ifade yeteneklerini yüklediği zaman, bu eseri genelde varoluşun değerini zenginleştiren, artıran bir şey olarak görürüz (bunu yaparken hangi metafizik kategoriye başvurduğumuz konusunu şimdilik bir kenara bırakıyoruz). Bütün değerlerin kaynağı olan insan ruhu, kendini artık nesnel dünyaya da ait olan böyle bir olguya akıttığında dünya gözümüze adeta kendi varoluşuna daha layık, kendi nihai anlamına daha yakınmış gibi görünür — işte bu nevi şahsına münhasır anlamda, daha sonra bir başka ruh da ona yüklenmiş büyümlü değeri bir kez daha serbest bırakıp kendi öznel hisleri içinde çözüldürsün ya da çözüldürmesin bağımsız bir dünyadır bu. Doğal gündeğümü de resim de burada birer gerçeklik olarak mevcuttur, ama gündeğümü değerini ancak hayatını psikolojik öznelerde sürdürerek bulurken, bu tür bir hayatı çoktan özümsemiş ve bir nesne halinde şekillendirmiş olan resim söz konusu olduğunda, değer yükleme hissimiz, tıpkı hiçbir öznelleştirilmeye muhtaç olmayan bir nesne karşısında olduğu gibi, devredışı kalır.

Polemik amacıyla bu faktörleri iki kutba yerleştirecek olursak, bir yanda katıksız öznel hayat bulunur; her türlü anlam, değer ve önem buradan üretildiği gibi, hepsi yine sadece burada ikamet eder. Gelgelelim, öte yanda, değeri nesnelleşme ile özdeşleştiren kutup vardır. Sanat eserleri ve dinin, teknolojiler ve bilgi formlarının özgün üretimine bağlı değildir bu kuşkusuz; ama insanın yaptığı herhangi bir şeyin değerli sayılabilmesi için tinin ideal, tarihsel ve maddileşmiş evrenine de katkıda bulunması gerekir. Bu da varlığımızın ve eylemimizin öznel dolaysızlığının değil, nesnel bir biçimde düzenlenen ve sıralanan içeriğinin işidir, yani son kertede sadece bu düzenleme ve sıralamalar değerlin tözünü içerir ve onu gelip geçici kişisel olaylara aktarırlar. Kant'ın eserinde ahlaki iradenin özerkliğinin bile değerini kendi kendinden, psikolojik olarak "orada" oluşundan değil, nesnel bakımdan ideal bir durumda var olan bir formda cisimleşmiş oluşundan aldığı söylenir. Tavırlar ve kişilik bile hem iyi hem kötü anlamlarda önemlerini kişüstü bir alana ait olmalarından alırlar.

Öznel ve nesnel tinin yüklediği bu değerler birbirlerinin karşısına çıktıkları sürece, kültür kendi birliğini bunların her ikisi içinden de geçerek kurar; zira ancak bir anlamda öznenin dışına yerleşmiş kişi-üstü bir yapıyı kendine dahil ederek ya da kullanarak gerçekleştirebilen türden bir bireysel kusursuzlaşmayı içerir. Özne kültürlenmenin özgül değeri-

ne ancak ve ancak nesnel bir biçimde tinsel olan gerçeklikler üzerinden ulaşabilir. Bu gerçeklikler de ancak ruhun kendisinden kendisine, doğal hali denebilecek halinden kültürel haline giden yolunu kendilerinden geçirtebildikleri ölçüde *kültürel* değerler sayılabilirler.

Dolayısıyla kültür kavramının yapısı şöyle ifade edilebilir: Sadece kültürel bir değer olacak hiçbir kültürel değer yoktur; her birinin bu önemi elde edebilmesi için aynı zamanda nesnel ölçekte de birer değer olması gerekir. Nerede bu anlamda bir değer varsa ve nerede doğamıza ait bir ilgi/çıkar ya da yetenek onun sayesinde geliştiriliyorsa, orada bir kültürel değer vardır denebilir ama o da ancak bu kısmi gelişme, aynı zamanda benliğimizin bütünü de kendi kusursuz birliğine bir adım daha yaklaşıyorsa. Düşünce tarihinin birbirine tekabül eden iki olumsuz fenomeni ancak bu şekilde anlaşılır hale gelir. Bunlardan birincisi, kültürle en derinden ilgilenen insanların çoğunlukla kültürün tek tek unsurları karşısında kayda değer bir kayıtsızlık, hatta bir ret tavrı sergilemeleridir — zira bunların bütün kişiliğin gelişimine de özel bir faydaları olduğunu keşfetmekten âcizdirler. Halbuki zorunlu olarak böyle bir fayda sergilemeyen hiçbir insan ürünü yoktur muhtemelen, bunu *sergileyemeyen* bir ürün de yoktur. Gelgelelim, öte yandan, *sadece* kültürel değerlermiş gibi görünen bazı fenomenler, özellikle aşırı olgunlaşmış ve tükenmiş dönemlerde görülen türden belli biçimcilikler ve incelikler de ortaya çıkar. Zira hayatın kendi içinde ve kendi başına içi boş ve anlamsız hale geldiği yerlerde, onu gerçekleştirme yönündeki her türlü olası ve arzulanır gelişme, olsa olsa şematik olur ve şeylerle fikirlerin olgusal içeriğinden beslenmekten, onlardan teşvik almaktan âciz kalır — tıpkı hasta vücudun, sağlıklı vücudun besinini ve gücünü aldığı maddeleri artık özümseyemez hale gelmesi gibi. Burada bireysel gelişme toplumsal normlardan çıkara çıkara toplumsal açıdan doğru davranışlar çıkarabilir; sanatlardan alabildiği tek şey verimsiz bir keyif, teknik ilerlemekten alabildiği tek şey de günlük hayattaki olumsuz çabasızlık ve pürüzsüzlük unsurlarıdır. Nitekim böyle yerlerde somut bir kültür kavramının kendini ilk kez gerçekleştirmesini sağlayan şeyden, yani nesnel unsurla içsel olarak *iç içe geçmekten* mahrum bir tür biçimsel-öznel kültür ortaya çıkar.

Demek ki bir yandan, kültür üzerinde öylesine tutkulu bir merkezi vurgu vardır ki içerdiği nesnel faktörlerin fiili içeriği çok fazla ve çok dikkat dağıtıcıdır, zira bu içeriğin *kendisi* gördüğü kültürel işlev içinde özümsemiş değildir, özümsemez. Öte yandan, kültürde öyle bir zaf ve boşluk vardır ki nesnel faktörleri nesnel içeriklerine göre kendine dahil etmekten âcizdir. Her iki fenomen de, ilk bakışta kişisel kültür ile gayrişahsi koşullar arasındaki bağı yalanlıyormuş gibi görünse de, daha

yakından bakıldığında aslında bu bağı teyit ederler.

Hayatın nihai ve tayin edici faktörlerinin kültür içinde birleştiği, tam da bu faktörlerden her birinin kültürel ideal tarafından güdülenmekten vazgeçebilmekle kalmayıp onu düpedüz reddeden bir bağımsızlıkla gelişebilmesinden belli olur. Zira şu ya da bu yöne atılan bir bakış, bu ikisi arasındaki bir sentez tarafından belirlenecek olsaydı, kendi niyetlerinin birliğinden uzaklaşmış olurdu. Özellikle de kalıcı değerleri, yani kültürün nesnel unsurunu yaratan zekâlar, başardıkları işin motif ve değerini doğrudan doğruya kültür fikrinden ödünç almış olduklarını muhtemelen inkâr edeceklerdir. Bunun yerine, şöyle bir içsel durum vardır burada. Din kurucusu ile sanatçının, devlet adamı ile mucitin, bilim adamı ile yasa koyucunun durumunda ikili bir süreç söz konusudur: Bir yanda, kendi temel güçlerinin dizginlerinden boşalması, doğalarının kültürel hayata ait unsurları serbest bırakacakları bir yükseklığe çıkması vardır, öte yanda da nesneye duyulan tutku, bu tutkunun özerk kusursuzlaşmasıyla birlikte öznenin kendine karşı kayıtsız hale gelip ortadan kalkması. Dehada bu iki akım birdir: Öznel tinin kendi uğruna, kendi acil güçleri uğruna gelişmesi, deha için, kendini bütünüyle yadsıyarak nesnel görevine adamakla ayrılmaz bir biçimde birleşmiştir.

Görüldüğü üzere, kültür her zaman bir sentezdir. Ama sentez, başlangıçtaki önkabulü unsurların ayrılığı olduğu için, birliğin tek ve en dolaysız formu değildir. Ancak modern çağ gibi analizin damgasını vurduğu bir dönem, en derin yönü, tin ile dünya arasındaki biçimsel ilişkinin tek ve biricik yönünü sentezde görebilir, oysa aslında bu ikisinin ilksel ve ayrışma-öncesi bir birliği de söz konusudur. Tıpkı organik embriyonun dallara ayrılıp ayrı ayrı organları oluşturmaya gibi kendi içinden analitik unsurları doğuran şey de bu ilksel birlik olduğu için, bu birlik analiz ile sentezin ötesindedir — ister ikisi de ondan karşılıklı olarak, her safhada birbirlerini varsayarak gelişmiş olsun, ister analitik olarak ayrılmış unsurları sonradan bir birlik haline (yine de her türlü ayrışmadan önceki birlikten çok farklı bir şeydir bu birlik) sentez getirmiş olsun. Yaratıcı deha öznel olanla nesnel olanın o özgün birliğine sahiptir: bu birliğin de bütünüyle farklı, sentetik bir formda, bireylerin kültürlenme süreci içinde, deyim yerindeyse, yeniden kurulabilmesi için önce kendi içinde ayrışması gerekir. İşte bu yüzdendir ki kültürün her ikisine de —hem öznel tinin katıksız öz gelişimine hem de katıksız bir biçimde nesnede massedilmeye— duyduğu ilgi tek yönde gitmez; ara sıra, tali olarak ve düşünce esnasında da olsa, ruhun içsel dolaylımsız değer itkilerinin ötesine geçerek kendini soyut, genel bir kendilik olarak nesneye de bağlar. Ruh, deyim yerindeyse sadece kendi alanı içinde giden bir yolu tuttuğu ve kendini kendi doğasının katıksız öz gelişimi içinde —bu

gelişim nesnel olarak nasıl belirlenirse belirlensin— kusursuzlaştırdığı sürece, kültür tablonun dışında kalır.

Kültürün öbür boyutuna —yani kendi kendine yeterli yahtılmışlığı içinde, tinin olgun ürünleri olarak, artık her türlü psikolojik dinamikten bağımsızlaşmış ideal, ayrı bir varoluşa giden boyutuna— baktığımızda, görürüz ki en temel önemi ve değeri kültürel değeriyle hiçbir şekilde örtüşmez, hatta kendi kültürel anlamını bütünüyle açık bırakır. Kendilerinden başka hiçbir şeyi soruşturmayan ve dünyada bu eserden başka bir şey olmasaydı bile esere değerini verecek ya da ondan bu değeri esirgeyecek olan sanat normlarına göre, sanat yapıtının kusursuz olması beklenir. Keza, araştırmanın sonucunun da sadece ve sadece doğru olması beklenir; din anlamını kendi içinde, ruha getirdiği selamette barındırır; ekonomik ürün ekonomik bir şey olarak kusursuz olmak ister ve bu bakımdan kendisi için başka hiçbir değer standardı tanımaz. Bütün bu diziler sırf içsel düzenlemenin dışı kapalı doğası içinde devam eder ve öznel ruhların geliştirilmesinde kullanılıp kullanılmayacaklarının ve kullanılacaklarsa hangi değerlerle kullanılacaklarının, sadece onlar için geçerli olan salt nesnel standartlara göre ölçülen önemleriyle hiçbir alakası yoktur.

Bu durum, hem sadece özneye yönelen insanlar hem de sadece nesneye yönelen insanlar arasında çoğunlukla kültüre karşı kayda değer bir kayıtsızlık, hatta ikrah görüyor olmamızı açıklar. Sadece ruhun selametine ya da kişisel güç idealini veya bireyin, hiçbir dışsal faktörün müdahil olmadığı içsel gelişimini umursayan bir kimsenin değerlendirmeleri o bütünleştirici kültür faktöründen yoksun olacaktır. Öte yandan, diğer tip insan, yani sadece yaptığı işin, eserinin salt nesnel kusursuzluğunu (böylece de onunla bir şekilde bağlantılı olan başkalarına değil *kendilerine* ait bu fikri gerçekleştirmeyi) umursayan insan da bu faktörü ıskalayacaktır. Birinci tipin uç örneği çileci aziz, diğerininki ise bütünüyle ve fanatik bir biçimde alanına kapanmış olan uzmandır.

Dindarlık, kişiliğin oluşumu ya da her türden teknoloji gibi tartışılmaz biçimde "kültürel olan değerler"i destekleyen kişilerin, kültür kavramını küçümsemeleri, hatta bu kavrama karşı çıkmaları hayret verici bir şey gibi görünür ilk bakışta. Ama aslında kültürün her zaman sadece öznel bir gelişim ile nesnel bir tinsel değer sentezini içerdiğini ve bu unsurlardan herhangi birinin öbürünü dışlayıcı bir biçimde savunulmasının ikisinin iç içe geçmişliğini tehlikeye attığını göz önünde bulundurmak bunu hemen açıklamaya yeter.

Kültürün değerinin bu şekilde, nesnenin nesnel-bünyevi değer skalasının ötesinde kalan ikinci bir faktörün işbirliğine dayalı olması, bu ikinci faktörün kültürel değerler skalasında, salt nesnel anlamlar skalasında

olduğundan gayet farklı bir düzeye ulaştığını anlamamızı sağlar. Sanat-
sal, teknik veya düşünsel bakımlardan zaten başarılmış olan şeylerin dü-
zeyinin altında kalan birçok eser yine de insanların örtük güçlerinin
açımlayıcıları olarak, bir sonraki daha yüksek düzeye atılmış köprüler
olarak, birçok insanın gelişim yoluna gayet işlevsel biçimde uyma yete-
neğine sahiptirler. Bize çok derin bir coşku ve içimizdeki son derece
muğlak ve çözülmemiş unsurların birdenbire netleşip uyumlu bir hale
geldikleri hissini veren şey sadece en muazzam ve estetik bakımdan ku-
sursuz doğa izlenimleri değildir; çoğunlukla bunu gayet sade bir manza-
raya ya da bir yaz ikindisinde gölgelerin oyununa borçluyuzdur. Keza
tinsel bir eserin önemi, kendi skalasında ne kadar yüksekte ya da alçak-
ta bulunuyor olursa olsun, eserin kültür yolunda bizim için neler yapı-
bildiğinden anlaşılamaz. Zira bu durumda, her şey, eserin bu özel anla-
mının, deyim yerindeyse, kişiliklerin merkezi ya da genel gelişimine
hizmet etmek gibi fazladan bir faydası olmasına bağlıdır ve bu fayda bir-
çok nedenle eserin bünyevi veya içsel değeriyle ters orantılı olabilir. Ni-
hai, ulaşılabilir bir kusursuzluğu olan öyle insani yaratıları vardır ki on-
lara tam da bu dört başı mamur mükemmellikleri yüzünden ulaşamayız
ya da aynı nedenle onlar bize ulaşamaz. Böyle bir eser kendi yerinde tek
başına elde ettiği bir kusursuzluk içindedir ve tabiri caizse, buradan bi-
zimi sokağımıza taşınamaz. Onu ziyarete gidebiliriz belki, ama onu ya-
nımıza alıp onun üzerinden kendimizi kendi kusursuzluğumuza ulaştır-
makta kullanamayız.

Modern hayat ruhunda, antik dönem sık sık bu kendi kendine yeter-
li ve bizlerin gelişme temposunun nabzına ve huzursuzluğuna dahil edil-
meye direnen kusursuz, dışı kapalı bir doğaya sahip olur. Bugün kimi-
lerini bizim kültürümüz için farklı bir temel faktör aramaya iten şey de
bu olabilir. Bazı etik idealler için de aynı şey söz konusudur. Nesnel ti-
nin bu şekilde nitelenen yapıları, belki diğer yapılardan daha fazla, ge-
leşmeyi salt bir ihtimal olmaktan bütünlüğümüzün en yüksek gerçekliği
olmaya taşımaya ve gelişmenin yönünü belirlemeye yazgılıdır. Ama ba-
zı etik buyruklar öyle katı bir kusursuzluğu olan bir ideal içerirler ki on-
lardan kendi gelişimimiz içinde massedebileceğimiz hiçbir enerji üreti-
lemez. Etik idealler skalasında ne kadar yüksekte olurlarsa olsunlar, bu
buyrukların, kültürel unsurlar olarak gayet rahat diğerlerinin altına düş-
mesi mümkündür, zira diğer buyruklar aynı skalada daha aşağı bir mev-
kide olduklarından kendilerini bizim gelişimimizin ritmine uydurmaya
ve gelişmemizle güçlü bir biçimde bütünleşmeye daha açıktırlar.

Bir nesnenin nesnel değeri ile kültürel değeri arasındaki bu orantı-
sızlığın bir başka amili de nesnel değerinden aldığımız desteğin tek
yanlı oluşudur. Nesnel tinin içeriklerinin bir çoğu bizi daha bilge veya

daha iyi, daha mutlu ya da daha zeki kılar, ama aslında bunu yaparken *bizi* değil. sadece bizimle bağlantılı nesnel bir yanı ya da niteliği geliştirir. Burada dışarıdan hiçbir şekilde hissedilmeyen ve kendi bütünlüklü birliğimiz ile bireysel enerji ve kusursuzluklarımız arasındaki gizemli ilişkiyle bağlantılı olan değişken ve son derece hassas farklılıklarla ilgileniyoruz elbette. Şüphesiz, kendi öznelliğimiz dediğimiz bütünlüklü, kapalı gerçekliği ancak bu tür ayrıntıların toplamı yoluyla niteleyebiliriz. ama yine de öznellik bu ayrıntıların bir araya getirilmesiyle oluşturulamaz ve elimizdeki tek kategori —bütün ve parçaları kategorisi— de bu benzersiz ilişkiyi hiçbir biçimde tüketmez.

Gelgelelim, bütün bu tekilliğin. tecrit edilerek bakıldığında nesnel bir karakteri vardır. Tecrit edildiğinde, birçok farklı öznenin birer parçası olabilir ve bizim öznelliğimiz olma karakterini, yani doğamızın birliğinin gelişmesini sağlayan karakterini ancak içeriden edinebilir. Ne ki, bizim öznelliğimizle nesnelliklerin değerleri arasında bir bakıma bir köprü oluşturur; bizim çerçerimizde bulunur ve biz hem dışsal hem de düşünsel nesnel dünyaya onunla bağlarız. Yukarıda bahsedilen uyumsuzluk, bu dışadönük ve dışarıdan beslenen işlev, merkezimize akan içedönük anlamından koparıldığı zaman ortaya çıkar. Daha bilgili, daha randımanlı, keyif bakımından daha zengin, hatta daha "kültürlü" hale gelebiliriz, ama kültürümüz buna ayak uyduramaz, zira bu şekilde daha aşağı bir mülkiyet ve yetenek durumundan daha yukarı bir duruma geçmiş oluruz, daha aşağı bir şey olarak kendimizden daha yüksek bir şey olarak kendimize değil.

Bir ve aynı nesnenin nesnel anlamı ile kültürel anlamı arasındaki bu uyumsuzluk olasılığını vurgulamamın tek nedeni, iç içe geçmeleri kültürün tek önkoşulu olan unsurların temel bölünmüşlüklerinin altını daha iyi çizmekti. Bu iç içe geçiş bütünüyle benzersizdir çünkü kişinin varoluşunun kültürel bakımdan anlamlı gelişimi, sadece özünde var olan, ama ancak nesnel unsurların özümsemesi ve kullanılması yoluyla elde edilebilen bir durumdur. Bu yüzden, kültürlenme, bir yandan, sonsuz olanın alanında uzanan bir görevdir — zira bireysel varlığı kusursuzlaştırmak için nesnel faktörlerin kullanılmasına hiçbir zaman bitmiş gözüyle bakılamaz. Öte yandan, dilin kullanımındaki nüanslar, kültürü genellikle nesnel bir unsurla bağlantılı olarak —dini kültür, sanatsal kültür vb.—, bireylerin durumunu değil sadece genel ruhu nitelemek için kullanarak bu durumu gayet iyi yansıtır. Bu bakımdan, terim, belli bir dönemde, bireylerin kültürlenmesini sağlayan, belli bir tipte çok sayıda ya da özellikle etkileyici düşünsel unsur olduğu anlamına gelir.

Katı anlamda, bireyler ancak daha çok ya da daha az kültürlenmiş olabilirler, ama şu ya da bu şekilde uzman olarak kültürlenemezler, ya-

ni yetiştirilemezler. Bireyin nesnel olarak ayrılmış bir kültürü olması, ya bireyin kültürel ve dolayısıyla aşırı uzmanlaşmış kusursuzlaşması-
nın esasen bu tek yanlı unsur sayesinde gerçekleşmiş olduğu anlamına gelir, ya da söz konusu kişinin bireysel kültürleşiminin yanı sıra, konuyla ilgili dikkate değer bir yeteneğin ya da bilginin de geliştirilmiş olduğu anlamına. Bir bireyin sanatsal kültürü —mesela, “kültürsüz” bir kişide de görülebilecek sanatsal kusursuzlaşmadan öte bir şey olacaksa— bu durumda ancak, bir bütün olarak kişisel varlığın kusursuzlaşmasını yaratan şeyin tam da *bu* nesnel kusursuzlaşmalar olduğu anlamına gelebilir. Gelgelelim şimdi kültürün bu yapısı içinde bir yarılma ortaya çıkar; aslına bakılırsa zaten temellerinde de bulunan ve özne-nesne sentezini —kavramının metafizik anlamını— bir paradoksa, hatta bir trajediye çeviren bir yarılmadır bu. Bunların sentezinin gerektirdiği özne-nesne ikiciliği, deyim yerindeyse sadece, her ikisinin de varlığını etkileyen tözel bir ikicilik değildir ne de olsa. Her birinin gelişirken izlediği iç mantık, ille de birbiriyile örtüşmez.

Hukuk, sanat ya da ahlakın belli temel motifleri —belki de en kişisel ve içsel kendiliğindenliğimizi izleyerek— bir kez yaratıldıktan sonra, bu bireysel formların neye dönüşeceği meselesi artık bizim elimizde değildir. Daha ziyade şöyle olur: Biz, birleştirici bir temayı, bütünüyle nesnel olan ve bireyselliğimizin talepleriyle (bunlar ne kadar merkezi önemde olurlarsa olsunlar), fiziksel kuvvetlerle ve bu kuvvetlerin yasalarıyla olduğundan daha fazla ilgilenmeyen bireysel bir zorunluluk temasını izlerken bu formları üretir ya da alırız. Şu genelde kesinlikle doğrudur: Dil bizim adımıza [bir şeyleri] oluşturur ve düşünür, yani doğamızın sınırlı ya da parça parça itkilerini içine alır ve bunları başka türlü (sırf bizler için bile) asla ulaşamayacakları bir kusursuzluğa taşır. Ama nesnel ve öznel gelişmeler arasındaki bu koşutluk yine de hiçbir temel zorunluluğa sahip değildir. Ara sıra dili bile, sadece söylediklerimizi değil, en derinlerimizdeki niyetleri de çarpıtan ve perdeleyen yabancı bir doğa gücü gibi hissederiz.

Kesinlikle ruhun kendi kendini arayışından gelişmiş olan, ruhun kendi kuvvetlerinin onu kendi yüksekliklerine çıkarmak üzere yarattığı kanat olan din bile, bir kez ortaya çıktıktan sonra, kendi içsel zorunluluğunu dile getiren (ama her zaman bizimkini dile getirmeyen) belli oluşum yasalarına sahip olur. Çoğunlukla dinin kültür karşıtı ruhu diye mahkûm edilen şey, düşünsel, estetik ve ahlaki değerlere ara sıra gösterdiği düşmanlıktan ibaret değildir, kendi iç mantığının belirlediği kendi yolunu izlemekte olması gibi daha derin bir veçhesi de vardır. Hayatı bu yola çekmektedir, ama ruh bu yol boyunca hangi aşkın değerleri bulursa bulsun, bu yol onu genelde kendi bütünlüğünün kusursuzlaşmasına

götürmez; onu bu kusursuzlaşmaya götüren şey kendi imkânlarıdır ve zaten nesnel yapıların önemini kendi içine massederek kültür adını alan şey de tam bu kusursuzlaşmadır.

Gayrişahsi yapıların ve koşulların mantığı dinamizmle yüklü olduğu sürece, onlarla kişiliğin içsel itkileri arasında sert bir sürtünme ortaya çıkar ki bu sürtünme kültürün kendisinin formu içinde benzersiz bir yoğunlaşmaya uğrar. İnsanlar kendilerinden "ben" diye bahsetmeye, kendilerinin üzerinde ve karşısında bir nesne haline gelmeye başladıklarından beri ve ruhumuzun içerikleri kendi merkezine böyle bir form sayesinde ait olmaya başladığından beri, bu formdan, merkeze bu şekilde bağlı olan bu şeylerin aynı zamanda kendi içlerine kapalı birer birlik ve dolayısıyla kendi kendine yeterli bir bütünlük de oldukları şeklinde bir ideal ortaya çıkmıştır.

Yine de benliğin bu organizasyonu kişisel, bütünlüklü bir dünya haline getirmekte kullanacağı içerikler sadece ona ait değildir; ona kendi dışındaki bazı mekânsal, zamansal ve ideal kendiliklerden *verilirler*. Bunlar aynı zamanda bazı başka —toplumsal ve metafizik, kavramsal ve etik— dünyaların da içeriğidirler ve bu dünyalarda kendi aralarında benliğinkilerle örtüşmeyen formlara ve bağlantılara maliktirler. Dış dünyalar benliği kendi içlerine çekebilmek için onu bu içeriklerle yakalarlar ve içerikleri *kendi taleplerine* göre oluşturdukları için de onların benlik etrafında merkezileşmesine izin vermezler.

Bu en geniş ve en derin tezahürünü, insanın kendine yeterliliği veya özgürlüğü ile ilahi düzenle bütünleşmesi arasındaki dinî çatışmalarda buluyor olabilir. Ama dört başı mamur birey olarak kişi ile toplumsal organizmanın üyesi olarak kişi arasındaki toplumsal çatışma gibi, bu da, kendi hayat içeriklerimizin kendimizden çok başka gruplara ait olmasının kaçınılmaz olarak bizi içine soktuğu biçimsel ikiciliğin örneklerinden sadece *biridir*. Mesele sadece, insanların nesnel güçlerle değerlerin bulunduğu ve her biri onları kendi yönüne çeken iki alanın kesişimi içine sayısız kez yakalanmaları değildir. Ayrıca kendilerini de hayatlarının bütün unsurlarını kendi etraflarında, uyumlu bir biçimde ve kendi kişiliklerinin mantığına göre düzenleyen merkezler olarak görürler — ama aynı zamanda ne de olsa her biri başka bir alana da ait olan ve başka bir hareket yasasının üzerinde hak iddia ettiği bu çeper unsurlarının her biriyle bir dayanışma da hissederler. Dolayısıyla, doğamız, deyim yerindeyse, kendisi ile yabancı bir talepler alanının kesişiminden oluşur. Şimdi kültür olgusu bu çatışmanın taraflarını, birinin gelişimini diğerini kendine dahil etmesine bağlayarak (yani, onların sadece bu şekilde işlenmesine izin vererek), son derece sıkı bir biçimde bir araya getirir. Yani her ikisi arasında bir koşutluk ya da karşılıklı uyarlanma oldu-

ğu önkabulünden yola çıkar. Bu yapının aşmış gibi görüldüğü metafizik özne-nesne ikiciliği, nesnel ve öznel gelişmelerin bireysel ampirik unsurları arasındaki uyumsuzlukta tekrar ortaya çıkar.

Her bir tarafı karşıt unsurlar tarafından işgal edilmediğinde, ama bunun yerine nesnel faktörün anlamı biçimsel belirlenimleri (bağımsızlık ve gayrişahsılık) yüzünden öznenin kaçtığına aradaki uçurum daha da genişler. Ne de olsa kültürün formülü, öznel ve psikolojik enerjilerin nesnel bir forma bürünmesi, bu formun sonradan yaratıcı hayat süreçlerinden bağımsızlaşması, en sonunda da tekrar öznel hayat süreçlerinin içine (bu süreçlerin temsilcisini merkezi varlığının dört başı mamur kususuzluğuna götürecek bir şekilde) çekilmesidir.

Gelgelelim, öznelere nesnelere, onlardan da başka öznelere giden ve özne ile nesne arasındaki metafizik bir ilişkinin tarihsel gerçekliğe büründüğü bu akış sürekliliğini kaybedebilir. Nesne, yerine getirdiği aracılık faaliyetinden, şimdiye kadar işaret edilmiş olandan daha köklü bir biçimde uzaklaşabilir ve böylece kültürleme yolunun üzerinden geçtiği köprüleri yıkabilir. Öncelikle, işbölümü yüzünden yaratıcı özneler karşısında hissedilen bir tecrit ve yabancılaşmaya yakalanabilir. Birçok kişinin işbirliğiyle üretilen nesneler, birliklerinin bir bireyin tekbiçimli düşünsel niyetinden mi kaynaklandığına, yoksa böyle bir köken olmaksızın, kendi başına, işbirliği içindeki kişilerin kısmi katkıları yoluyla mı üretildiğine bağlı olarak bir skala oluştururlar. Buradaki ikinci kutup, herhangi bir ön plana göre değil, sadece bireylerin rastlantısal ihtiyaçlarına ve yönelimlerine göre inşa edilmiş olan, ama yine de bir bütün olarak anlamlı, gözle görülür biçimde dışa kapalı ve kendi içinde organik bağlantılar geliştirmiş olan bir şehir tarafından işgal edilecektir. Diğer kutup ise, hiçbirisi diğer bileşenler hakkında herhangi bir bilgi sahibi olmayan ve bu bileşenlerin nasıl birbirine uyacağıyla ilgilenmeyen yirmi işçinin birlikte çalıştığı, ama bütün ürünün kuşkusuz merkezi bir kişisel irade ve zekâ tarafından yönlendirildiği fabrika işiyle örneklenebilir belki. Obuacı veya davulcunun keman ya da çellonun bölümü hakkında hiçbir bilgisinin olmadığı, ama yine de şefin batonu sayesinde kusursuz bir etki birliğinin yaratıldığı bir orkestranın performansı da örnek verilebilir. En azından dışsal birliği görüntü ve önem bakımından yönetici bir şahsiyete bağlı olan ama dikkate değer bir ölçüde, birbirini hiç tanımayan çok çeşitli insanlar tarafından yazılan çok farklı karakterlerde rastlantısal yazıdan oluşan gazete ise bu iki fenomen arasında bir yerde duruyor olabilir.

Bu tip bir fenomen şöyle nitelenebilir: Farklı insanların çabalarından bir kültürel nesne doğar: bir bütün olarak, halihazırda mevcut ve özellikle etkili bir birlik olarak *tek bir üreticisi olmayan* (herhangi bir

zihin sahibi bireyin buna tekabül eden birliğinin ürünü olmayan) bir eserdir bu. Unsurlar sanki yaratıcılarının onlara yüklediği ama nesnel gerçeklikler olarak kendi bünyeleri içinde bulunan bir mantığı ve form-verme niyetini izleyerek kendi kendilerini oluşturmuşlardır. Burada düşünsel içeriğin, onu kabul görüp görmekten bağımsız kılan nesnelliği, onun üretildiği sürece aittir. Bireyler buna niyet etmiş olsun olmasın, fiili önemine hiçbir tinin katkıda bulunmadığı salt fiziksel bir form içinde gerçekleşmiş olan tamamlanmış nesne yine de bir tane sahiptir ve kültürel süreç içerisinde onu aktarabilir. Alfabenin harfleriyle oynarken bunları rastlantıyla tutarlı bir anlam oluşturacak şekilde düzenleyen küçük bir çocukla bunun arasında sadece bir derece farkı vardır. Ne kadar bilgisizce üretilmiş olurlarsa olsunlar, bunlarda nesnel ve somut bir biçimde bu anlam vardır.

Ancak, daha yakından bakıldığında, insanın gayet genel bir manevi kaderinin, bu işbölümü örneklerini de içeren, çok radikal bir örneğidir bu sadece. Düşünsel yaratımımızın ürünlerinin büyük çoğunluğu bizzat bizlerin yaratmadığı belli bir anlam payı içerirler. Burada orijinal olmaktan, tevarüs edilen değerlerden veya geleneksel örneklerle bağlı kalmaktan bahsetmiyorum, zira bütün bu durumlarda eserin bütün içeriği yine de bizim bilincimizden doğuyor olabilir (bu bilinç sadece aldığı bir şeyi hiçbir muameleye uğratmaksızın aktarıyor olsa bile). Kendilerini nesnel bir biçimde sunan yaratılarımızın büyük çoğunluğu, bizzat bizim koymadığımız ama başka insanların ondan çıkarabileceği anlamlı bir şeyler içerirler. "Dokumacı ne dokuduğunu bilmez" deymi tabii ki hiçbir zaman mutlak olarak doğru değildir, ama görelî olarak her zaman doğrudur. Tamamlanmış ürün, sırf kendi nesnel varoluşundan kaynaklanan ve yaratıcının yaratımının sonucunun bunlar olacağını bilip bilmemesinden bağımsız olan nüanslar, ilişkiler ve değerler içerir. Maddî bir nesneye nesnel ve bütün bilinçler için yeniden üretilebilen bir anlam, ona herhangi bir bilinç tarafından konmamış olan, ama bu formun saf ve içsel olgusalılığından kaynaklanan bir anlam bağlanabilmesi tartışılmaz olduğu kadar gizemli bir olgudur.

Benzer durum doğa karşısında herhangi bir sorun yaratmaz: Güney dağlarına hatlarının stilistik saflığını ya da fırtınalı denize o çarpıcı simgeselliğini herhangi bir sanatsal irade bahsetmiş değildir. Birinci örnekte, tamamen doğal olan şey, bu tür anlamlarla donanmıştır: Bütün tinsel yaratılarda pay sahibidir ya da pay sahibi olabilir, ama bu. unsurlarının tinsel içeriği ve bunlardan doğal olarak kaynaklanan bağlantı için de geçerlidir. Bunlardan öznel bir tinsel anlam çıkarma imkânı. onlara daha fazla tasvir edilemeyecek ve artık kökenini tümüyle geride bırakmış nesnel bir oluşum olarak yüklenir.

Uç bir örnek verecek olursak, diyelim ki bir şair aklında belli bir çözümünü olan bir bulmaca yaratmış olsun. Şimdi, şairin aklındaki kadar uygun, anlamlı ve şaşırtıcı bir başka kelime bulunacak olursa, o da aynı derecede "doğru" sayılmalıdır ve şairin yaratıcı sürecinde hiç yeri olmasa bile, yaratısında bulmacanın yanıtı olarak yazılan ilk kelime kadar ideal bir nesne olarak yer alır. Eserimiz var olur var olmaz, bizimle kendisi arasına mesafe koyan nesnel bir varoluşa ve kendine ait bir hayata sahip olduğu gibi, bu kendi-için-varlık içinde —adeta nesnel tinin inayetiyle— bizim hiçbir dahlimiz olmayan ve çoğunlukla bizi çok şaşırtan güç ve zaafılar, bileşenler ve anlamlar da içerir.

Nesnel tinin özerkliğinin bu imkânları ve boyutları, bu tinin, öznel bir tinin bilinci sayesinde yaratılmış olduğu zaman bile, ondan ayrı bir geçerliliğe ve nesneleşmenin gerçekleşmesinden sonra yeniden öznelleşme yolunda bağımsız bir fırsata sahip olduğunu net bir biçimde gösterir. Şüphesiz, bu fırsat illaki gerçekleşecek denemez, zira, yukarıdaki örnekte olduğu gibi, bulmacanın ikinci çözümü, bulunmadan önce bile, hatta hiç bulunmayacak olsa bile, nesnel tinselliği içinde mevcuttur. Kültürel unsurların —şu âna kadar bireysel ve deyim yerindeyse yalıtılmış unsurlar için geçerli olan— bu kendine özgü niteliği, kültür ürünlerinin, sanki içsel bir mantıksal zorunluluk dallanıp budaklanıyormuşçasına, kaçınılmaz bir özerklikle büyüdükçe büyümesinin metafizik temelidir. Bu büyüme genellikle üreticilerin iradesiyle ve kişiliğiyle neredeyse hiçbir bağlantısı olmaksızın ve kaç tane öznenin onu özümseyip kültürel anlamına kavuşturduğu ve bunu ne ölçüde derin ve eksiksiz olarak yaptığı sorusundan hiç etkilenmiyormuşçasına gerçekleşir.

Marx'ın meta üretimi çağında ekonomik nesnelere atfettiği "fetişist karakter" kültürümüzün içeriklerinin bu genel yazgısının özel bir örneğidir yalnızca. Bu içerikler —"kültür"ün gelişmesiyle birlikte gittikçe daha fazla— şu paradoksa tabidirler: Gerçekten de insan öznelere tarafından ve insan öznelere için yaratılmışlardır, ama her iki uçta da büründükleri dolaysız nesnellik formu içinde içkin bir gelişme mantığı izler ve böylece hem kökenlerine hem de amaçlarına yabancılaşırlar. Burada söz konusu olan, mesela fiziksel zorunluluklar değil, gerçekten kültürel zorunluluklardır (bunlar da fiziksel belirlenimlerini aşamazlar elbette). Ama tinin ürünlerini yönlendiren şey, nesnelerin doğabilimsel değil kültürel mantığıdır.

Her türlü "teknoloji"nin, dolaysız kullanım menzili ötesine geçecek ölçüde gelişir gelişmez sahip olduğu meşum içsel dürtü buradan gelir. Nitekim, sözgelimi, sanayi imalatının bazı ürünleri aslında hiçbir gerçek ihtiyacı karşılamayan yan ürünler olarak kalırlar: ama buna yol açan şey bir şekilde yaratılmış donanımları bütünüyle kullanma zorla-

masıdır; teknik ölçek bağlarla tamamlanmayı talep eder ama psikolojik ölçek —aslında tayin edici ölçek de budur— buna ihtiyaç duymaz. Yayı ve insan öznelereinin kültürü açısından bakıldığında anlamsız ihtiyaçlara karşılık veren metaların arzı da işte böyle ortaya çıkar.

Bazı bilim ve araştırma dallarında da durum farklı değildir. Bir yandan, filolojik teknikler geliştirilip aşılmaz bir incelik ve kusursuzluk düzeyine ulaştırılmıştır, ama öte yandan düşünsel kültürü bu muameleyi gösterecek kadar sahiden ilgilendiren nesnelerin sayısı aynı oranda artmamıştır. Bu yüzden de filolojik çabalar çoğunlukla bir mikroloji, bir mekteplilik, tali şeylerle uğraşmanın anlamsız yere bir yöntem haline getirilmesi ve izlediği bağımsız yol artık hayatın kusursuzlaştırılması olarak kültürün yoluyla örtüşmeyen nesnel normların devam ettirilmesi olur çıkar. Böyle böyle, birçok araştırma ve bilim alanında füzuli bilgi denebilecek bir şey birikmektedir — metodolojik bakımdan kusursuz, soyut bir bilgi kavramı açısından bakıldığında itiraz edilebilecek bir yanı olmayan ama yine de her türlü araştırmanın sahici amaç ve anlamına yabancılaşmış bir bilgi birikimidir bu. Burada tabii ki her türlü araştırmanın ideal ve evrensel amacından bahsediyorum, dışsal bir amaçtan değil.

Entelektüel üretim yapmaya istekli ve çoğunlukla buna yeteneği de olan insan arzının (ekonomik faktörlerin de elverdiği bir arzdır bu) büyüklüğü, *her türlü* bilimsel eserin özerk olarak değerlendirilmesine yol açmıştır, ki bu eserlerin değeri gerçekten de çoğunlukla sadece bir uzlaşımdan, neredeyse âlimler kastının bir komplosundan öteye gitmez. Bütün bunlar da âlimlerin zihnini tekinsiz denecek ölçüde verimli, bu zihnin ürünlerini ise hem içsel olarak hem de daha geniş bir etkiye sahip olma anlamında verimsiz bir hale getirmiştir. "Yöntem"e saygı göstereceğim diye uzun bir süredir —sanki bir başarı sadece yönteminin doğruluğu yüzünden değerli olabilirmiş gibi— onu fetiş haline getirip tapmanın temelinde de bu vardır. Sınırları ne kadar cömert bir biçimde çizilirse çizilsin, bilginin ilerletilmesi bağlamı açısından bir anlam taşımayan sayısız eseri meşrulaştırıp değerli göstermeye çalışmanın zekice bir yoludur bu. Hiçbir sonuç doğurmayacakmış gibi görünen çalışmaların bile zaman zaman bu gelişmeye katkıda bulunmuş oldukları gibi bir itiraz getirilebilir. Bunlar her alanda görülen tesadüfi fırsatlardır, ama bizlerin bir faaliyetin doğruluk ve değerini —bizi her şeyi biliyor hale getirmese de— kendi mevcut rasyonalitemize dayanarak saptamamıza engel olmazlar. Bunu yaparak gerçekten de bir şey bulabileceği gibi bir olasılık olsa bile, kimse dünyanın gelişigüzel bir yerinde kuyular ve ocaklar açıp petrol ya da kömür bulmaya çalışmayı makul bulmayacaktır. Bilimsel ya da akademik çalışmaların yararlılığının belli bir olabilirlik eşliği vardır kesinlikle; bu eşik binde bir yanlış uygulanabilse de sırf bu

yüzden dokuz yüz doksan dokuz verimsiz girişimde bulunmanın manası yoktur.

Kültür tarihinin konumu açısından bakıldığında, bu aynı zamanda kültürel içeriklerin, kültürel bakımdan anlamlı olmayan güç ve amaçlarla yönlendirildiği ve kaçınılmaz olarak çoğunlukla verimsiz ürünler veren bir toprakta uğradığı hipertrofiye bağlı bir fenomenden ibarettir. Sanatın gelişiminde, teknik yetenek kendini sanatın genel kültürel amacından kurtaracak ölçüde genişlediği zaman da aynı nihai biçimsel temayla karşılaşırız. Artık sadece kendi nesnel mantığına itaat eden teknik incelik üzerine incelik geliştirir, ama bunlar sadece *onun kendi* kusursuzlaşmasının örnekleridir, sanatın kültürel anlamının kusursuzlaşmasının değil.

Bütün faaliyet alanlarında insanların şikâyetçi olduğu, ama şeytani bir amansızlıkla her türlü yeni gelişmeyi kendi yasasına tabi kılan bütün o aşırı uzmanlaşma, kültür unsurlarının bu genel kaderinin özel bir örneğidir sadece: Yani nesnelerin kendi gelişme mantıkları vardır —kavramsal ya da doğal bir mantık değil, sadece insanın kültürel eserleri olarak sahip oldukları bir mantık— ve bunun sonucu olarak, insan zihinlerinin kişisel gelişimine dahil olabilecekleri doğrultudan saparlar. Dolayısıyla, bu uyumsuzluk sık sık vurgulanan başka bir uyumsuzluğun, yani ileri kültürlerde sık sık görüldüğü gibi, araçların nihai amaç değerini kazanmasının aynısı değildir. Zira bu bütününü psikolojik bir şey, psikolojik tesadüflere ya da zorunluluklara dayalı olan ve nesneler arasındaki nesnel bağlantılarla hiçbir sağlam ilişkisi olmayan bir vurgudur. Oysa burada karşımızda tam da nesnelerin kültürel oluşumlarının içkin mantığı var. İnsan artık, söz konusu oluşumların gelişmelerini bu mantığın yönetip adeta bir tanjant çizerek onları tekrar yaşayan insanların kültürel dönüşümüne geri dönecekleri bir yola sokan gücün taşıyıcısından ibaret hale gelir.

Kültürün gerçek trajedisi budur. Hüznünlü ya da (dışarıdan bir bakışla) yıkıcı değil de trajik bir kaderden bahsettiğimizde muhtemelen şunu kastederiz: Bir varlığa yönelik yıkıcı güçler tam da o varlığın en derin tabakalarından kaynaklanmaktadır; bu varlığın mahvı, onun kendi içinde başlatılmıştır ve deyim yerindeyse o varlığın kendi pozitif doğasını inşa ederken başvurduğu yapıların aynısının mantıksal sonucu olan bir kader olarak ortaya çıkmaktadır. Her türlü kültür kavramı, tinin bağımsız ve nesnel bir şey yaratmasını ve öznenin kendinden yine kendine giden yola bu şey sayesinde girmesini ifade eder. Ama bu bütünleştirici ve kültürel bakımdan belirleyici unsur, bunu yaparken, insan öznelarının güçlerini tüketen ve bu özneları kendi yörüngesine çeken (ama kendi yüksekliğine çıkarmayan) özerk, başına buyruk bir gelişmeye yazgılı-

dır: Öznelere gelişimi artık nesnelerle aynı yolu izleyemez: özne yine de bu yolu takip ederse, bu gelişme bir çıkmaz sokağa saplanır ya da en sahici, en içimizdeki hayatın içinin boşalmasına neden olur.

Kültürün gelişimi, onu üreten sonsuz sayıda kişi olması yüzünden nesnel tıne yüklediği (daha önce de işaret ettiğimiz) biçimsizlik ve sınırsızlık nedeniyle özneyi daha da belirgin bir biçimde kendi dışına çıkarır. Herkes nesnelleşmiş kültürel unsurlar arzına, katkıda bulunan diğer kişileri hiç düşünmeden, katkıda bulunabilir. Bu arz belli kültürel dönemlerde belirgin bir renge bürünebilir, yani içsel bir nitel sınırı olduğu halde buna tekabül eden nicel bir sınırı olmayabilir. Aslına bakılırsa, sonsuza kadar genişlememesi, kitap üstüne kitap, sanat eseri üstüne sanat eseri, keşif üzerine keşif eklememesi için hiçbir neden yoktur: Nesnellik formunun kendisi sınırsız bir gerçekleştirme kapasitesine sahiptir.

Gelgelelim, bu adeta inorganik birikme kapasitesi onu kişisel hayatın formuyla derinden bağdaşmaz hale getirir. Zira kişisel hayatın özümseme kapasitesi sadece bu hayatın gücü ve uzunluğu tarafından değil, bu hayatın formlarının belli bir birliği ve göreceli bir kapalılığı olması tarafından da sınırlanır. Dolayısıyla kişi, kendisine birer bireysel gelişme aracı olarak sunulan unsurlar arasından belli sınırlar dahilinde bir seçim yapar. Şimdi bu bağdaşmazlık, bireyin kişisel gelişmesinin özümsemediği şeyleri bir kenara bırakıyor olduğu için, birey için pratik bir sorun yaratmıyormuş gibi görülebilir. Ama bu o kadar kolay bir iş değildir. Sonsuzca büyüyen nesnelleşmiş tin arzı öznenin taleplerinde bulunur, onda belirsiz özelemler uyandırır, onu yetersizlik ve çaresizlik hisleriyle vurur, tek tek unsurlarına vâkıf olmadıkça bütün olarak yarattığı etkiden kaçamayacağı bütüncül ilişkiler içine sokar.

Modern insanlığın tipik sorunlu durumu bu şekilde ortaya çıkar: Anlamsız denemeyecek ama birey için çok da anlamlı olduğu söylenemeyecek muazzam sayıda kültürel unsur tarafından kuşatılmış olma hissidir bu. Bir kitle olarak bireyi ezen unsurlardır bunlar, çünkü birey tek tek her şeyi özümseyemez, ama deyim yerindeyse potansiyel olarak onun kendi kültürel gelişme alanına ait oldukları için bunları basitçe reddedemez de. Bu durum ruhlarını kendi içlerinde izlediği yoldan saptıracak her şeyden mutlak bir biçimde kurtulmuş olan ilk Fransisken keşişlerinin mutlu yoksulluğunu nitelemek için kullanılan "*Nihil abertes, omni possidentes*"* sözü tamamen tersine çevrilerek anlatılabilir. Çok zengin ve aşırı yük altındaki kültürlerde yaşayan insanlar "*omnia habentes, nihil possidentes*"tirler.**

* Hiçbir şeye sahip olmayanın her şeyi vardır. -Ç.n.

** Her şeye sahiptirler, hiçbir şeyleri yoktur. -Ç.n.

Bu deneyimler çok çeşitli biçimlerde ifade edilmiştir.¹ Burada, bunların kültür kavramı içindeki derin köklerine dikkat çekmek istiyoruz. Bu kavramın bütün zenginliği, nesnel yapıların, nesnelliklerini yitirmeksizin, insan öznelinin kusursuzlaşma süreci içine, bu kusursuzlaşmanın yolu ya da aracı olarak dahil olmalarında yatar. Bunun özneyi gerçekten de en yüksek kusursuzluk derecesine götürüp götürmediği cevapsız bırakılabilir, ama özne ilkesiyle nesne ilkesini bir araya getirmeye çalışan metafizik niyet için, bir yanılsama olmadığını görmenin nihai garantilerinden biridir bu. Metafizik soru, bu şekilde tarihsel bir cevap bulur. Kültürel yapılarda, tin hem kendisini öznel üretimin bütün tesadüfiliğinden bağımsızlaştıran hem de merkezi öznel kusursuzlaşma hedefine hizmet edebilen bir nesnellik kazanmıştır. Bu soruya verilen metafizik cevaplar, bir şekilde özne-nesne karşıtlığının geçersiz olduğunu göstererek, aslında onun ayaklarını yerden keserken, kültür bu iki unsurun taban tabana karşı karşıya gelişine, öznenin sayelerinde kendini kendi düzeyine çıkardığı tinsel olarak oluşturulmuş şeylerin öznellik-üstü mantığına sıkı sıkıya bağlı kalır.

Zihnin kendini kendinden ayırma, kendiyle sanki —şekillendiren, tanıyan ve değer yükleyen— üçüncü bir tarafmış gibi karşı karşıya gelme ve kendi bilincine ilk olarak bu formda varma yolundaki temel yeteneği, kültürün olgusal varoluşu içinde, deyim yerindeyse, en geniş çapa ulaşmış ve nesneyi özne karşısındaki en yüksek gerilim noktasına çıkartarak tekrar özneye geri götürmüştür. Ama tam da nesnenin bu bün-yevi mantığı içinde (ki özne kendini bu mantıktan yola çıkarak kendi içinde kusursuz bir şey olarak ve kendisiyle uyumlu bir biçimde geri kazanır) bu iki tarafın bütünleşmesi ikiye bölünür. Bu sayfalarda daha önce işaret edilmiş olan bir şey —yani, yaratıcının eserin kültürel değerini değil, sadece nesnel anlamını düşünme eğilimde olması— salt nesnel bir gelişme mantığının belli belirsiz emarelerini taşıyan bir karikatüre, hayattan kopuk bir uzmanlaşmaya, artık özneye geri dönüş yolunu bulamayan bir teknikten kendi kendine alınan keyfe dönüşür. Koca bir kişilikler kompleksinin enerjilerini tekil üründe toplayan (üstelik bunu da, bir öznenin bu ürüne yüklenmiş tin ve hayat miktarını kendisini geliştirmek için mi kullandığına, yoksa bununla sadece dışsal, marjinal bir ihtiyacın mı karşılanmış olduğuna dikkat etmeksizin yapan) işbölümünü mümkün kılan şey tam da bu nesnelliktir. Ruskin'in her türlü fabrika emeğinin yerine bireysel sanatsal çalışmasını geçirme idealinin derin temeli de buradadır. İşbölümü ürünün kendisini işi yapanların bütün bi-

1. *Paranın Felsefesi* adlı kitabımda bunları çok sayıda somut tarihsel alan içinde ele almıştım.

reysel veçhelerinden ayırır. Ürün bağımsız bir nesnellik içinde var olur, ki aslında bu da onu belli bir düzene uymaya ya da nesnel olarak belirlenmiş bir bireysel amaca hizmet etmeye müsait hale getirir. Ama ürün bunu yaparken ancak bireyin bütününe eserin bütününe verebileceği ve onun diğer insan öznelinin psikolojik merkezine dahil olmasını destekleyen o içsel, yaygın psikolojik boyutu kaybeder.

İşte bu nedendir ki sanat eseri kıyaslanmaz ölçüde önemli bir kültürel değerdir, çünkü herhangi bir işbölümüne açık değildir, yani burada (en azından artık temel olan anlamda ve meta-estetik yorumlar bir yana bırakılarak) yaratılmış ürün yaratıcının bireyselliğini gayet derinden muhafaza eder. Ruskin'in eserlerinde kültürden duyulan nefret gibi görünen şey, aslında kültüre duyulan bir tutkudur: Kültürün içeriğini öznesinden mahrum bırakan, ona ruhsuz bir nesnellik, kendini gerçek kültürel süreçten ayırmasını sağlayan bir nesnellik veren işbölümünü tersine çevirmeyi amaçlar. Kültürü içeriklerinin nesnellğine bağlayan, ama son kertede bu içerikleri, tam da nesnellikleri üzerinden, kendilerine ait bir mantığa havale edip özneler tarafından özümseme imkânlarını ortadan kaldıran trajik gelişme bu noktada, nesnel tinin içeriklerinin keyfi olarak yeniden üretilebilmesinde açığa çıkar. Kültürün, içerikleri için hiçbir somut form birliği olmadığı, her yaratıcı kişi kendi ürününü diğerlerininkinin karşısına sanki hepsi sınırsız mekân içindeymiş gibi çıkardığı için fenomenlerin kitlesel niteliği öne çıkar; her şey —belli ölçüde haklı da olarak— kültürel değere sahip olduğunu iddia edebilir ve içimizde onu bu şekilde kullanma arzusu da uyandırabilir.

Bir bütünlük olarak nesneleşmiş tinin formdan yoksun oluşu, ona öznel tinin temposunu gittikçe artan bir marjla geride bırakması gereken bir gelişme temposu kazandırır. Gelgelelim, öznel tin bütün bu "şeyler"le kurulan temaslara ve onların ayartı ve çarpıtmalarına karşı, kendi formunun kapalılığını korumaktan kesinlikle âcizdir. Dolayısıyla, nesnenin özne karşısındaki üstünlüğü (genelde dünyanın gidişatının gerçeklik kazandığı, ama kültürde aşılıp hayırlı bir dengeye kavuşturulan üstünlük), nesnel tinin sınırsızlığı yüzünden kültürde bir kez daha elle tutulur hale gelir.

Hayatımızın kendimizi kurtaramadığımız binlerce fuzuli şeyle dolup aşırı ağırlaşması olarak, kültürlü insanın sürekli "uyarılması" ama bütün bu uyarımların onu yaratıcılığa teşvik etmemesi olarak, binlerce farklı şeyden aldığımız salt bilgi ya da keyfin, gelişmemizin kendi içinde özümselemeyip birer safra olarak kalması olarak görülüp eleştirilen şey — yani kültürün sık sık dile getirilen bu özgül hastalıkları, bu nesneleşmiş tinin özgürleşmesi fenomeninden başka bir şey değildirler. Sırf bu nesneleşmiş tinin var olması bile, kültürün içeriklerinin son ker-

tede *kültürel* amaçlarından bağımsız ve ondan gittikçe uzaklaşan bir mantık izlediklerini, ama insan öznenin yolunun nitel ve nicel olarak bu denli uygunsuz bir hale gelmiş bütün bu şeylerin yükünden kurtulamadığını ima eder.

Bu yol, kültürel bir yol olarak, psikolojik içeriklerin bağımsızlaşıp nesnelleşmesi tarafından belirlendiği için de şu trajik durum ortaya çıkar: Kültür, daha var olmaya başladığı ilk anlardan itibaren, içeriklerinin, iç özüne ait içeriklerinin formunu (ruhun tamamlanmamış bir şey olarak kendinden tamamlanmış bir öz olarak kendine gittiği yolu) kendi içinde gizler. Tinin nesnenin kendisini aşmak için, kendini bir nesne olarak yaratarak ve sonra da bu yaratımdan kazandığı zenginleşmeyle birlikte yine kendine dönerek giriştiği büyük çaba sayısız durumda başarılı olur. Ama kendini böyle kusursuzlaştırmamın bedelini, kendi yarattığı dünyanın özerkliğinin belirlediği bir trajediyle, kültürün içeriklerini —gittikçe artan bir oranda ve gittikçe genişleyen bir mesafe yaratarak— kültürün amacından uzaklaştıran bir mantık ve dinamiği bizzat kendisinin yarattığını görerek öder.

Dizin

adabı muâşeret, 144, 204, 333
ahlak, 36, 70, 73, 79, 84, 88, 107-8, 110, 120,
122, 126-8, 130, 143, 155-6, 164, 165,
166, 167, 176, 212, 213, 214, 216, 229,
252, 260, 267, 274, 275, 279, 283, 301,
303-4, 310-2, 314, 317, 332-3, 340, 342-
4, 350
aile, 37, 47, 49, 50, 105, 111, 134, 138, 151,
157, 159, 164, 174, 200, 202-7, 219, 225,
241-3, 245-6, 258, 303, 306, 309
Almanya, 102, 124, 143, 160, 163, 164, 168,
177, 184, 200-1, 217, 235, 236, 239, 240,
254, 258
Althusius, 124
Amerika, 121, 122, 124, 200, 229, 238, 244,
245, 256
ancien régime, 144, 146, 182, 200, 204
antagonizma, 91, 92, 95, 96-9, 100, 102-5,
116, 189, 312, 313, 337
Antik Yunan dünyası, 82, 117, 153, 259,
262-3, 268, 270-7, 303, 304
antipati, 35, 92, 101, 106, 220, 222, 229, 323
anti-Semizm, 304
Araplar, 127, 309
aristokrasi, 82, 103, 119, 144, 196-205, 233,
255, 256-7
Aristophanes, 271
Aristoteles, 45, 124, 251, 293n
Asurlular, 310
aşk, 48, 106, 129, 134, 152, 193-4, 267-8
Augustinus, 313
Avusturya, 200, 201
Baal, 309
Bach, J. S., 226
Bakaklar, 131
bakış, 221-4, 226, 260, 275, 346
Berlin, 102, 173, 320
birey, 34-46, 47-50, 52-6, 59-61, 67-8, 74,
79, 81, 83-8, 90, 93-4, 96-8, 100-2, 106-7,
109, 111-5, 117-24, 126-8, 133-9, 142-4,

152, 155-64, 167, 169-72, 174-8, 181-2,
188, 201-8, 211-24, 227-30, 232-66, 271-
8, 287, 290-7, 302-14, 317, 322-9, 333,
335-6, 339-41, 346, 347, 349-59
bireycilik, 50, 61, 99, 102, 163, 167, 173,
211-2, 215, 216-8, 237, 244, 248-51, 260,
273, 283, 328
birey(sel)leşme, 181, 213, 229, 232, 234-6,
238, 241, 244, 247, 251-3, 261, 287, 290,
324, 326
bireysellik, 32-3, 35-46, 53, 59-61, 93, 98,
120, 122, 129-31, 133, 136, 153, 162,
171, 174-8, 199-208, 211-8, 221-4, 227-
31, 232-66, 271-8, 280, 284, 290-7, 309-
14, 317-9, 321-9, 338-42, 344-5, 349-59
Bismarck, Otto von, 240
Bruno, Giordano, 199
burjuvazi, 200, 247, 255
Büyük Friedrich, 213
Büyük Otto, 100
Büyük Petro, 203
Casanova, 188, 192
cilve, 140-1
cimri, 179-85
cinsellik, 106, 129-33, 140, 241, 267, 304,
310, 311
Cizvitler, 257
cumhuriyetçilik, 244, 255
cumhuriyetler, 120, 200
çatışma, 87-108, 117-8, 134, 136, 310, 351
çekicilik, 89, 130, 136, 140, 181, 204, 221-2,
230, 233, 337
Çin, 183, 206
Dante, Alighieri, 88, 252
derebeyi, 235
devlet, 47, 49, 104, 111, 119-20, 122, 124-5,
134, 157, 160-3, 165, 167-73, 183, 197,
212, 219, 238-40, 243, 246, 253-4, 256-9,

262, 302-6, 309, 311, 317, 323, 327, 346
 din, 39-40, 48, 50, 59, 61, 69, 83, 84, 96, 108,
 113-4, 115, 118, 134, 137, 144, 145, 151,
 157, 163, 164, 190, 193, 213, 227, 237,
 246, 256-8, 262, 278, 282, 301-16, 317,
 323, 328, 332, 334, 337, 340, 346, 347,
 349, 350, 351
 doğa bilimleri, 31, 51, 55-6, 58, 60, 219-20,
 262, 319, 354
 doğa, 31-2, 33-4
 doğalcılık, 32, 49, 138
 duyular, 33-4, 41, 122, 181, 219-31, 262,
 264-5, 281-2, 306, 318

Eckhart, Meister, 274

Edward, I., 264

eğitim, 47, 50, 169, 177, 260, 275, 276, 305,
 327

ekonomik *a priori*, 175

ekonomik inübadale, 66-8, 76, 81-3, 318,
 319, 322

erkekler, 106, 130-3, 141, 193, 242, 246,
 271-7

estetik, 42, 55, 59, 73-4, 84, 85, 93, 143, 145,
 179-80, 204, 207, 229, 250, 302, 333,
 341, 343, 348, 350, 359

eşitlik, 43, 55, 213-5, 217, 234-5, 245, 250-
 1, 260-1, 271, 328

eşitsizlik, 43, 77, 91, 114, 139, 212, 215,
 250, 260, 328

ethos, 205, 251, 262

etik, 44-5, 60, 73, 93, 96, 139, 143, 155, 162,
 164, 166, 229, 251, 260, 263, 283, 289,
 313, 314, 332, 341, 348, 351

etnoloji, 81

evlilik, 85, 90-1, 103, 107, 133, 172, 203,
 207, 238, 242, 246, 257, 273

fabrika, 115, 124, 126, 219, 227, 228, 235,
 352, 358

fahişelik, 129-33, 304

farklılaşma, 37, 43, 45, 103, 133, 138, 215-
 7, 220, 225, 233-43, 246-58, 265-8, 326

fedakârlık, 66-70, 72-7, 80, 85-6, 110, 120,
 158, 160, 166, 175, 198, 229, 332, 340

felsefe, 31, 33, 182, 267, 277, 283

Fenikeliler, 309

feodalizm, 114, 119, 196, 247, 303, 324

Fichte, Johann G., 212, 214, 216

filozof, 191, 216, 259, 267, 280

Floransa, 124, 193, 200, 211, 252

Franklar, 119

Fransa, 124, 144, 200, 217, 240

Fransız Devrimi, 201, 212, 249

gençlik, 195

Goethe, J. W., 216, 217, 276, 328

görelilik, 70-2, 76, 78, 86, 157, 173, 174,
 268, 288, 314

görgü, 106, 136

göz, 222-8

Gregorius, VII., 257

gruplar, 37, 41, 49-50, 52, 54, 61, 65, 84, 87-
 8, 90-1, 93, 95-6, 99, 107, 113-9, 121-2,
 127, 143-4, 149-50, 156, 163, 167, 170,
 172, 177, 199-200, 202-3, 207, 211, 219,
 232-66, 303, 309-13, 323-4, 327, 351

güzellik, 96, 135, 180, 213, 269-70, 272,
 292, 343

Habsburglar, 263-4

Hauscr, Kaspar, 280

hayvanlar, 58, 130, 160, 241-2, 316, 332,
 337

Henry, III., 264

Herder, J. G., 216, 217

Hristiyanlık, 113, 118-9, 133, 153, 158,
 178, 256-7, 260-2, 268, 301, 323

Hindistan, 91, 114, 119, 132, 180, 199, 236,
 246

ihtilaf, 56, 89, 90, 100-1, 104, 117-8

ilkel ekonomiler, 77-8, 81-2, 252-3

ilkel kültürler, 85, 126, 132, 230, 303, 310,
 311

İngiltere, 95, 102, 103, 104, 115, 116, 119,
 121, 159, 160, 163, 167-71, 183, 196,
 200, 217, 235, 236, 255, 259, 264, 319

insan doğası, 93, 152, 249, 260, 263, 307,
 317

insan hakları, 157, 167, 249, 260

İrlandalılar, 121

İsa, 113, 158, 310

İskoçlar, 121

İslam, 127, 178, 196, 258

İspanya, 124

istibdat, 255

İsviçre, 120, 198, 254

işbölümü, 45, 49, 93, 217, 218, 219, 225,
 236, 237, 249, 261, 266, 305, 323, 326,
 327-8, 336, 352-3, 358-9

işçiler, 102, 110, 119, 169, 212, 227, 228,
 229, 234, 235, 249

itaat, 110, 115, 123-5, 143, 181, 255, 307,
 356

İtalya, 82, 97, 104, 117, 151, 177, 200, 211,
 244, 252

iticiilik, 89, 92, 221-2, 229-30, 233-4, 251,
 255, 337

- Jakobenler, 197
- kadınlar, 85, 106, 117, 130-3, 140-1, 193, 195, 270-1, 290
- Kant, Immanuel, 31-4, 38, 45, 76, 96, 130, 138, 172, 212, 214, 286, 344
- kapitalistler, 234
- kasaba, 240, 318, 322, 324-5, 327
- kast, 91, 114, 132, 207, 236, 246
- Katoliklik, 37, 39, 104, 108, 116, 257, 311
- kayıtsızlık, 69, 73, 88, 92, 109, 129, 133, 151, 182, 241, 263, 276, 321-4, 345
- Kenanlılar, 309
- kıtlık, 80-1, 85-6
- koku alma, 33, 228-31
- kozmpolitizm, 249-51, 263, 264, 303, 325
- kölelik, 43, 45, 97, 119, 123, 125-6, 248, 272
- köylüler, 115, 119, 196, 212, 235, 253, 255
- kulak, 224-8
- kulüp, 134, 239
- kumar, 189, 195
- Kutsal Roma İmparatorluğu, 251
- Lavater, Johann K., 216
- Leibniz, Gottfried, 101
- Lessing, G. E., 216
- liberalizm, 217, 249, 263
- Lidyahılar, 310
- Lombardlar, 97
- loncalar, 47, 53, 124, 177, 198, 207, 212, 215, 219, 228, 234-6, 246, 263, 323, 328
- macera, 186-95, 238, 264
- Magna Carta, 115
- Marx, Karl, 102, 354
- mekânsal ilişkiler, 34, 48-9, 51, 53, 55, 67, 94, 104, 126, 149-50, 164, 172, 187, 223, 234, 235, 245, 264, 273, 279, 281, 282, 284, 295, 315, 322-7, 333, 342, 351, 359
- Michelangelo, 273
- modern aşk, 267-78
- modern devlet, 160, 165
- modern dönem/çağ, 124, 163, 178, 215, 248, 254, 346
- modern düşünce, 124, 167, 170, 176, 215, 268, 270-1, 273, 275, 276, 296, 317-29
- modern hayat/toplum, 92, 110, 126, 139, 159, 160, 162, 165, 178, 228, 236, 264, 270-1, 317, 336, 348
- modern insan, 32, 123, 229-30, 268, 270-1, 324, 357
- modern kültür, 39, 61, 217, 327
- Muhammed, 258
- mutlakiyetçilik, 197, 254
- mücadele, 65-86, 175, 217, 234, 318, 319, 322
- Napoleon, I., 197
- Nayarlar, 132
- nesnel kültür, 250, 327-8, 335-6, 340-60
- nesnellik, 33-4, 36, 39, 41, 43-6, 48-9, 51-3, 56-61, 68, 74, 77, 79, 80-6, 89, 91, 96, 99, 104, 111-2, 120-2, 123-6, 128, 130, 133, 135, 138-9, 143, 150-1, 163, 169-71, 220, 222, 228, 245, 250, 262, 267, 287-8, 291, 302, 313, 319, 322, 327-8, 333-6, 340-60
- nezaket, 137, 139, 318
- Nietzsche, Friedrich, 273
- Novalis, 217
- ortaçağ, 47, 53, 83, 114, 122, 143, 153, 158, 162, 177, 178, 198, 211, 251, 253-4, 255, 311, 324
- otokrasi, 255
- otorite, 111-2, 127, 243, 246, 258, 312
- oyun, 44, 47, 65, 98-100, 118, 122, 134-6, 138, 139-46, 180, 190, 280
- özgürlük, 31-2, 40-1, 53, 110-2, 114, 115, 123-5, 127, 137-8, 141, 143, 145-6, 149, 151, 167, 163-70, 180, 199, 207-8, 211-8, 229, 234-7, 240, 242, 244, 246-50, 253-5, 260, 262, 265-6, 289, 290, 302-4, 309, 317, 323-5, 328, 351, 359
- özel kültür, 218, 335-6, 345
- para ekonomisi, 39, 130, 181-2, 236, 252, 263, 318-21
- Petrarca, 273
- Platon, 124-5, 243, 259, 267-78, 280
- Polonya, 200
- Presbiteryenler, 116
- prestij, 111-2, 203, 252
- Protestanlık, 37, 121
- Prusya, 119, 161, 200, 235
- psikoloji, 35-6, 40, 44, 50, 53-7
- Quakercilik, 237-8
- Rafael, 88
- rasyonalizm/akılcılık, 77, 136, 217
- Reform, 104, 108
- Roma hukuku, 109, 254, 257-8, 305
- Romalılar, 83, 118, 119, 120-2, 200, 257-8, 304
- Romantizm, 217, 249, 328
- Rousseau, Jean-Jacques, 212, 214, 260
- Rönesans, 211, 252, 273

Ruskin, John, 320, 358, 359

Rusya, 125, 197, 203, 240

rüyalar, 187-8, 190

sadaka, 156-8, 162, 165, 178

Saint Gallen, 254

Sami halkları, 157, 309

sanat ve sanatçı, 31, 41, 49, 55, 57, 61, 109,

134-6, 139-41, 144-6, 188, 190, 204, 205,

216, 217, 302, 306

savurgan, 179-85

Schlegel, Friedrich, 216

Schleiermacher, F. D. E., 216, 217

Schopenhauer, Arthur, 267, 292

sempati, 35, 92, 94, 220, 222, 229, 233, 322

sendikalar, 102, 159, 212, 219, 234, 249

serfler, 119, 196, 201, 235

siyaset, 52, 65, 103, 115, 118, 136, 138, 161,

163, 167, 178, 201, 212, 237, 238, 240-1,

244, 248, 251, 253-9, 264, 306, 313, 323,

324, 328

sohbet, 141-3

Sokrates, 275, 303n

sosyal bilimler, 47-57, 58-61, 88, 219-20

sosyal demokratlar, 176, 234

sosyalizm, 43, 159, 255, 313, 317

sosyallik, 134-46

sosyolojik *a priori*, 35, 42

soylular, 95, 101, 115, 124, 143, 196-208,

226, 252, 264

Spinoza, Baruch, 59, 164, 290, 312

Stoacılar, 251

Şark, 43, 82

şehir hayatı, 92, 177, 182, 244, 245, 255-6,

264, 317-29

şövalyelik, 124, 143-4, 198, 251

tabiyet, 49, 51, 55, 93, 109-28

tahakküm, 109-28, 157, 172, 242

Tahiti, 206

tamahkârlık, 70, 82, 102, 175, 179, 233

Tanrı, 40, 113, 119, 157, 164, 191, 199, 256-

7, 261, 268, 274, 307-10, 312-5

tarih bilimleri, 31, 220, 262

tarihseleçilik, 32

taşra, 240, 318, 322, 324-5, 327

ticaret, 53, 74-5, 81, 82-4, 100, 140, 150,

199, 212, 234-6, 252, 264, 318

toplumlaşma, 35, 41, 42, 45, 47-52, 54-6,

61, 87-8, 96, 109-10, 165, 177, 219, 221,

225, 231, 307

toplumsal *a priori*, 33, 37, 38, 40, 44-5, 174,

200, 206

toplumsal sınıflar, 138, 169, 174

Türkler, 117, 196

utanç, 132, 156, 222, 271

uyarım, 75, 92, 122, 142, 146, 265, 270, 272,

317-8, 321, 322, 359

üretim, 67, 68, 75, 102, 150, 234, 235, 253,

261, 26, 319, 327, 333, 344, 354

vicdan, 101, 102, 107, 120, 121, 126-8, 156,

157, 165, 177, 263

Wilhelm Meister'in Çıraklık Yılları, 216

yabancılar, 38, 59, 85, 104-5, 108, 149-54,

162, 172, 181, 236, 319, 323

yabancılaşma, 295, 337, 339-41, 352, 354,

355

Yahudilik, 103, 113, 116, 121, 150, 153-4,

229, 309

yaşlılık, 195

yoksullar, 38, 52, 54, 149, 155-78, 234, 357

yükümlülükler, 118, 128, 155-8, 160-1, 163,

165-8, 198, 238, 247, 319

yüz, 223-7

zamansal ilişkiler, 43, 48, 51, 58, 69, 80,

153, 166, 181, 188, 194, 224, 236, 254,

277, 282, 284-6, 325, 328, 331, 337, 351

zındıklar, 311

Zürih, 254

Zwingli, Ulrich, 260

METİS YAYINLARI

Charles Taylor

MODERN TOPLUMSAL TAHAYYÜLLER

Çeviren: Hamide Koyukan

Charles Taylor, modernliğin bugün artık "doğal" görülecek ölçüde hayatlarımıza sirayet etmiş veçhelerinin altını kazıyan, bunu yaparken modern bireyi kuşatan dünyayı anlamlandırma tarzlarını ve bu tarzların tarihini açığa çıkaran kitaplarıyla tanınmıştır.

Burada, felsefedeki klasik idealizm-materyalizm tartışmalarının ötesine geçmeye çalışarak önemli bir kavram geliştiriyor: her insan topluluğunun toplumsal hayatı kolektif olarak inşa ederken başvurduğu ve bu "inşa" çabalarına yön ve anlam veren "toplumsal tahayyüller" kavramı. İşte bu kitabında Batı modernliğinin tarihini, toplumsal tahayyülündeki değişimler üzerinden anlatmaya çalışıyor. Taylor, birçok farklı modernlik deneyimi bulunduğu kabulünden hareket ederek bu deneyimin Batı'yla özdeşleştirilmesine ciddi bir eleştiri yöneltiyor. Eşit katılımcıların karşılıklı menfaatlerine dayalı bir ahlak düzeni fikriyle hayat bulmuş Batılı toplumsal tahayyülde üç kültürel biçim bulunduğunu söylüyor: ekonomi, kamusal alan ve halkın kendi kendini yönetmesi. Bu üç kültürel biçimin zihinlerde ve pratikte birbiriyle bağlantılı olarak nasıl geliştiğini anlatıyor, Batı'da olsun dünyanın başka bölgelerinde olsun, modernliğin ve onun can alıcı bir bileşeni olarak sekülerizmin çeşitli veçhelerini anlamaya ve hesaplaşmaya odaklanıyor.

"Modernlik" tartışmasının miyadını doldurmuş bir "moda" olmadığını, konuşulması, anlaşılması ve derinleştirilmesi gereken çok şey bulunduğunu gösteriyor Charles Taylor: Bugün Türkiye'de, bu tartışmanın işaret ettiği problemlerin tam göbeğinde duruyoruz.



METİS YAYINLARI

Erving Goffman
GÜNLÜK YAŞAMDA
BENLİĞİN SUNUMU

Çeviren: Barış Cezar

Bütün dünya –Shakespeare’in söylediği gibi– bir sahne midir gerçekten de? Elbette hayır, diyor Erving Goffman, ama hepimiz günlük hayatta pek çok "performans" sergiler, pek çok performansla tanık oluruz. Evde, işyerinde, sokakta, resmi ve gayriresmi ortamlarda farklı farklı roller oynar, kimi zaman başka "oyuncu"larla "takım"lar kurar, diğer takımlarla mücadele veya işbirliği içinde "seyirci"lerimizi etkilemeye, yönlendirmeye çalışırız. Hepimiz belli durumlarda benimsediğimiz roller çerçevesinde sunarız kendimizi karşımızdakine; en samimi etkileşimlerde bile biraz ihtiyat gösterir, kimi taktik ve yöntemlere başvururuz.

Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu işte bu konuları mercek altına yatıran son derece ilginç bir çalışma; 1950'lerde yazılmış olmasına rağmen tazeliğini koruyan, dahası "performans" kavramının günümüz sosyal bilimlerinde ciddi bir çözümleme aracı haline gelmesiyle birlikte özel bir güncellik de kazanan bir klasik. Goffman farklı kültürlerle de uzanan titiz bir araştırmanın ürünlerini ince bir düşünce süzgecinden geçirerek, büyük bir tarafsızlıkla sunuyor bizlere; insanların birbirleriyle etkileşimlerini ve insanlık hallerini yargılamaksızın gözler önüne sermeyi, irdelemeyi, anlamayı hedefliyor. Tüm zaafı, kaygıları, hinliği, oyunbazlığı, kısaca tüm insanlığıyla insanı ele alan bu kışkırtıcı kitabın ilgiyle okunacağını umuyoruz.



Simmel, bir disiplin olarak sosyolojinin kurucularından biri olmasına ve özellikle Kracauer ve Benjamin gibi Frankfurt Okulu kuramcılarını derinden etkilemiş olmasına rağmen uzun yıllar unutulmuş bir düşünür olarak kaldı. 80'li yıllarda başlayan modernlik tartışmalarıyla birlikte, özellikle Anglosakson düşünce dünyası içinde önemi yeniden fark edilen Simmel'in kaleme aldığı çok sayıda eserden yapılmış bir seçki Bireysellik ve Kültür. Seçkide sosyolojinin kültür, tahakküm, çatışma, mübadele gibi temel kavramlarını açımlayan, yabancı, yoksul, cimri, maceracı gibi sosyolojik "tipler" hakkında son derece özgün gözlemler geliştiren, bireysellik, özgürlük, duyular, aşk, aşkınlık ve din gibi geleneksel olarak felsefeye ait görülen temalar üzerinde şaşırtıcı ve düşündürücü fikirler geliştiren yazılara yer verildi.

Yazarın Sosyoloji ve Paranın Felsefesi gibi hacimli eserlerinden bazı parçaların yanı sıra ancak ölümünden sonra bir kitap içinde yayımlanan bazı önemli yazılarını da içeren bu seçki, İngilizcede Bireysellik ve Toplumsal Biçimler adıyla yayımlanan edisyonu temel almakla birlikte, çevirmen Tuncay Birkan tarafından eklenen üç yazıyla zenginleştirildi.