DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

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

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

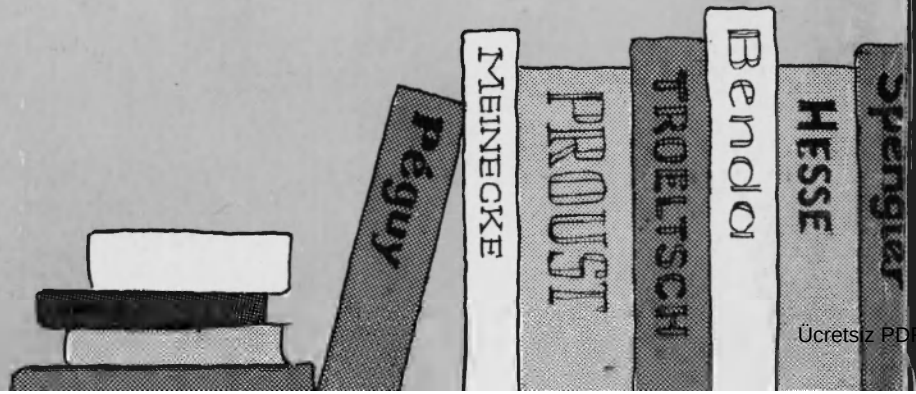
Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

Elinizdeki kitap, 20. yüzyıl zihnini şekillendiren yeni toplumsal düşünceyi irdeliyor. İnsan ve topluma ilişkin yeni kavramların oluşmasında Freud, Jung, Croce, Weber, Bergson, Durkheim, Sorel, Pareto, Dilthey, Peguy, Gide, Alain-Fournier, Mann, Hesse, Proust, Benda, Mannheim gibi simaların katkılarını, yaşadıkları koşullar, kişisel tarihleri ve birbirleriyle ilişkileri bağlamında anlatıyor.

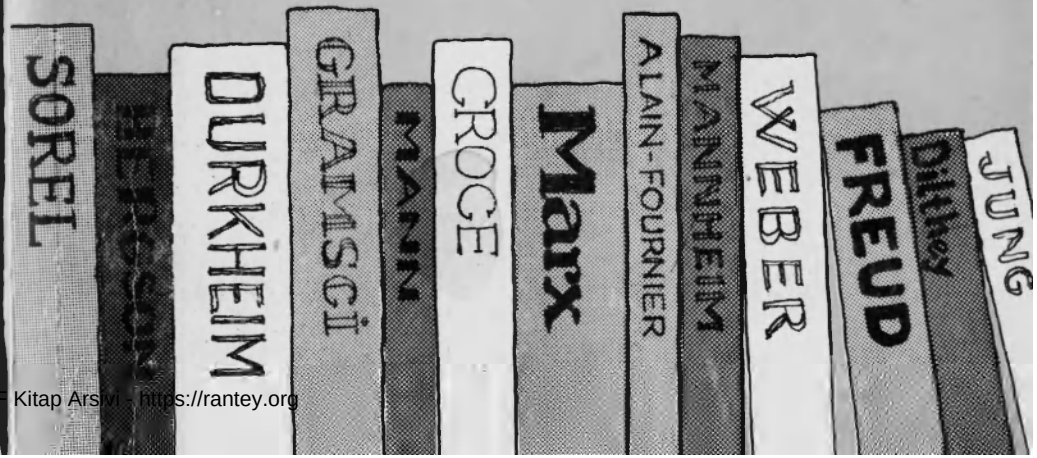
H.S. Hughes, yazınsal biçeminin güzelliğiyle akademik bir çözümlemeyi yoğun ama zevkle okunan bir metin haline getirmiş. Modern zihni şekillendiren temel fikirlerle ilgilenen herkesin okuması gereken bir kitap.



H. Stuart Hughes

TOPLUM ve BİLİNÇ

Avrupa'da Toplumsal Düşüncenin Şekillenişi (1890-1930)



Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

Yapıtın özgün adı:
Consciousness and Society
Vintage Books, 1958

Türkçe yayın hakları
Metis Yayınları'na aittir.
Birinci Basım: Kasım 1985

Dizgi-Baskı: Kent Basımevi, 520 08 15, İstanbul

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

H. Stuart Hughes

TOPLUM VE BİLİNÇ

Avrupa'da Toplumsal Düşüncenin Şekillenişi (1890 - 1930)

Çev. Güzin Özkan

METİS YAYINLARI
Klodfarer Cad. Işık Han 3/15
Cağaloğlu/İstanbul

H. Stuart Hughes, 1916'da New York'ta doğdu. Amherst College ve Harvard'dan mezun olduktan sonra Heidelberg ve Münih Üniversitesi'nde öğrenim gördü.

1941'de orduya yazılmadan önce Brown Üniversitesi'nde tarih dersleri verdi. 1946'da ordudaki aktif görevinden ayrıldı. Bu tarihten sonra Harvard'da tarih profesörlüğü ve Stanford Üniversitesi'nde tarih profesörü olarak bölüm başkanlığı yaptı. Ayrıca Princeton İleri Araştırmalar Enstitüsü misafir üyeliğinde ve Stanford Davranış Bilimleri İleri Araştırma Merkezi üyeliğinde bulundu.

Hughes **Toplum ve Bilinç**'in yanısıra **An Essay for Our Times** (1950); **Oswald Spengler: A Critical Estimate** (1952); ve **The United States and Italy** (1953) adlı üç yapıt daha yazmış, **Teachers of History: Essays in Honor of Laurence Bradford Packard** (1954) adlı yapıtın editörlüğünü üstlenmiştir.

Metinde geçen yapıt adları, alıntıların gönderme yaptığı sayfa numaralarının izlenebilmesi için Hughes'un metnindeki gibi genellikle İngilizce'ye çevrilmiş başlıklarla verilmiş, özgün ad ve basım tarihleri dipnotlarda belirtilmiştir.

İÇİNDEKİLER

I. BAZI BAŞLANGIÇ GÖZLEMLERİ 7

II. 1890'LI ONYIL — POZİTİVİZME BAŞKALDIRI 32

III. MARKSİZMİN ELEŞTİRİSİ 61

I. Durkheim ve Ahlaki Tutku Olarak Marksizm 67
II. Pareto ve Seçkinler Kuramı 70
III. Croce ve Bir Yorum Ölçütü Olarak Tarihsel Maddecilik 74
IV. Sorel ve "Toplumsal Şiir Sanatı" olarak Marksizm 81
Not: Gramsci ve Marksist Hümanizm 86

IV. BİLİNÇDIŞININ UYANIŞI 94

I. Felsefi ve Bilimsel Ortam 94
II. Bergson ve Sezginin Kullanımları 101
III. Sigmund Freud: Epistemoloji ve Metafizik 111
IV. Sigmund Freud: Sosyal Felsefe 120
V. Jung ve "Kollektif Bilinçdışı" 135

V. GEORGES SOREL'İN GERÇEKLİĞİ ARAYIŞI 142

VI. TARİHTE YENİ İDEALİZM 161

I. Alman İdealist Geleneği 161
II. Dilthey ve "Kültürel Bilimler"in Tanımı 168
III. Benedetto Croce: "İlk Makaleler"den "Tarih Yazımı"na 175
IV. Benedetto Croce: Etiko-Siyasal Tarih Kavramı 186
V. Troeltsch, Meinecke ve Alman Değerlerinde Bunalım 200

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantev.org

VII. MACHIAVELLI'NİN MİRASÇILARI: PARETO, MOSCA VE MİCHELS 216

Ek: Alain ve Radikalliğin Yeniden Dile Gelişi 237

VIII. MAX WEBER VE POZİTİVİZMLE İDEALİZMİN AŞILMASI 241

İlksöz: Durkheim ve Pozitivist Kalıntı 241
I. Entellektüel Kökenler ve İlk Üretim 248
II. Metodolojik Aşama 256
III. Din Çalışmaları 271
IV. Sosyoloji ve Tarih 279

IX. AVRUPA İMGELEMİ VE BİRİNCİ DÜNYA SAVAŞI 290

I. 1905 Kuşağı 291
II. Peguy ve Alain-Fournier 297
III. Romancı ve Burjuva Dünyası: Gide ve Mann 309
VI. Savaşın Ahlaki Mirası: Spengler ve "Büyükler" 317
V. Savaş Sonrası Yıllarının Yazınsal Çalkantıları: Hesse, Proust, Pirandello 326

X. 1920'Lİ ONYIL: ÇATLAMA NOKTASINDAKİ AYDINLAR 338

I. Yeni Felsefi İlgi Alanları 341
II. Toplumsal Soru 346
III. Aydınların Rolü: Mann, Benda, Mannheim 348
IV. Geriye Dönülüp Bakılan Bir Kuşak 368

I. BÖLÜM

BAZI BAŞLANGIÇ GÖZLEMLERİ

Bu çalışma, entellektüel tarih üstüne bir denemedir. Ne var ki kişinin entellektüel tarih yazdığını açıklaması, terimi tanımlayıncaya kadar gerçekte pek bir anlam ifade etmez. Bu tür tarih hemen anlaşılacağı gibi, insanların duygu ve düşünceleriyle —gerek üzerinde akıl yürütülen savlar, gerekse güçlü duygu patlamalarıyla— uğraşır. İnsan dışavurumunun kapsadığı herşey —yazıda, konuşmada, pratikte ve gelenekte açığa çıkan biçimleriyle— onun yörüngesi içinde yer alır. Aslında insan türünün vahşi bir haykırıştan daha açık seçik olan her bildirisi, bir anlamda, entellektüel tarihin konusu olarak ele alınabilir.

Bu konunun, tarihin en derin malzemesi olmadığı pekâlâ öne sürülebilir. Altında, (insan psikesini ele alırken, işe yarayan ama aldatıcı ölçüde somut olan "üst" ve "alt" metaforunu kullanacak olursak) düzenlenmemiş duygular ve alışılagelmiş ekonomik süreçler alanı yatmaktadır. Marx bu alana "dayanak" [substratum] adını vermişti. Ona göre bu konuda bilinmesi gereken önemli nokta, üretim düzeninin insan yaşamını karşı konulmazca koşullandırmakta olan niteliğiydi: Bir sonraki kuşağın büyük sosyal düşünürlerinin en önemli kaygısı ise, —Freud'un genellikle "dürtüler" kavramıyla gönderme yaptığı, Pareto'nun da oldukça acemi bir şekilde "artıklar" [residues] dediği— insan duygularının akıldışı ve hemen hemen değişmez olan doğasıydı. Bu düşünürler, ne kadar köklü bir biçimde Marx'tan ayrılırlarsa ayrılsınlar, en azından, insan davranışları içinde "en

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

derin" olan şeyin genel olarak basit bir yineleme örüntüsüne uyduğu konusunda onunla aynı kanıya vardılar.

Ya da, konuyu ahlak terimleriyle dile getirecek olursak, insan deneyiminin temel niteliği, özgürlüğünün kısıtlı doğasıdır diyerek, aynı noktaya geldiler. İnsanların, ancak sınırları belirlenmiş dönemler boyunca ve eylemlerinin katı bir biçimde kısıtlanmış parçalarında kendi yazgılarının efendisi olabildiklerini savundular. Zihninde enine boyuna tarttığı seçenekler arasından özgürce seçim yapan, özbilinçli, akılcı bir varlık olarak on sekizinci yüzyılda ya da on dokuzuncu yüzyıl başlarında kabul edilen insan imgesini, geçmişte kalmış bir yanılsama olarak safdışı ettiler.

İster duygusal koşullanma, ister fiziksel durum yüzünden olsun, insan özgürlüğü üstünde kaçınılmaz sınırlamalar olduğu şeklinde böyle bir inanış, çağdaş sosyal bilimin söze dökülmemiş temel öncülü oldu. Sosyologlar, antropologlar, ekonomistler ve psikologlar bilinçli seçim alanını dar sınırlar içinde tutma konusunda uyum içindeler. Ve bu konularda alışkanlık gereği daha titiz olan tarihçiler, kendi konularını ellerinden almış görünen bir tartışma dizisiyle derinden sarsıldılar. Bu konu her zaman **res gestae** —insanların edimleri— olmuştu. Eğer bu edimler, basitçe maddi ve psikolojik koşullanmanın ürünü oldukları için bir kenara atılma durumundaysalar, geriye yazacak ne kalırdı? Tarihçiler, sosyal bilimcilerden ne fazla ne eksik olma zorunluluğuna mı indirgenmişlerdi?

İkilem, en azından 1860'lara kadar uzanmaktadır ve bu çalışmada, on dokuzuncu yüzyıl sonlarındaki pozitivizm modasından söz etme sırası geldiğinde yeniden ortaya çıkacaktır. Birleşik Devletler'de sosyal bilimin günümüzdeki gücü ve kendine güveni, özellikle belirgin bir biçimde göstermiştir bunu. Bugün Amerikalı bir tarihçi, "yüce" şeyler üstüne —etiksel erek [aspiration] ve özgürce düşünüp tartan zihin üstüne — yazmayı seçtiğinde, huzursuz bir vicdanın rahatsızlığını duyabilir pekâlâ.

Oysa biraz farklı bir açıdan bakıldığında bu durum pek de umut kırıcı görünmüyor. Tarihçiler, hep "yüce" şeyler üstüne yazdılar; tam olarak nedenini bilmeksizin. Yaradılış gereği büyük edimin, yüce düşüncenin alanlarına doğru çekildiklerini hissettiler. Ve bu eğilim, sosyal bilimi henüz farkettiklerinde de ciddi biçimde değişime uğramadı. Tarihçiler, her ne kadar Marx ve Freud'dan insan deneyiminin daha bilinçli yönlerini salt

"akılcı kılma" [rationalisation] olarak ele almayı, Pareto'dan ise bunları "türeyişler" [derivations] diye adlandırmayı öğrendilerse de, bunlar üstüne yazmayı inatla sürdürdüler. Şeylerin düzenine ilişkin belirsiz bir duyu, vaazlarının bilinen tanımını sürdürmelerine neden oldu.

Hemen akla gelen bir düşünceye göre, bugün insan davranışları içinde "temel" olanın üstünde diretilmesi, tarihçiyi geleneksel işlevinden soymak bir yana, ona neden hep aynı konuya çekildiğini ilk kez yeterince açıklamıştır. Şimdi anlıyoruz ki bu konunun sırf yinelenen olması mümkün değil. Çünkü tarihin özü **değişim**dir ve değişim, en azından kısmen, zihnin bilinçli etkinliğinin sonucu olmalıdır. Bir yerde, bir zamanda, bir kişi, bir şey yapmaya karar vermiş olmalıdır. "Kişisel olmayan büyük güçler" sadece soyutlamadır; küçük ama kesinlikle kişisel olan sonsuz sayıdaki kararların toplamıdır. İstatistik anlamda çok sayıdaki seçimlerin ürünü tahmin edilebilir, fakat metafizik ve etik anlamda çoğumuz, her bireysel kararın özgürce verildiğini düşünürüz. Sözcük dağarcığımız ve düşünce kategorilerimiz bu inanışı açığa vurur[1]. Bu yüzden Croce, tarihin tam anlamıyla "özgürlüğün öyküsü" olduğu konusunda diretirken —tam düşlediği biçimde olmamasına karşın— haklıydı.

Yinelenen, akıldışı (irrational) ve yarı-içgüdüsel olan, tarihin dayanağı olabilir, ama tarihin kendi konusu olamaz. Tarih, mantıksal olarak sınırları çizilmiş ardışık zaman dilimleri içinde tutarlı açıklamalar sunabilen şey olabilir sadece. Ve böyle bir açıklamada edim ve düşünce, ayrıştırılamayacak bir biçimde iç içe geçmiştir. Entellektüel tarih, bu genel malzemeyi edim açısından ziyade, düşünce açısından ele almanın bir yolu demektir.

Öyleyse entellektüel tarihin konusu çeşitli karmaşıklık düzeylerindeki "akılcı kılmalar"dır. Bu niteliğiyle entellektüel tarih, tarihçilerin uğraşması gereken malzemenin en dolambaçlı türünü sunmaktadır. Kurduğu tuzaklar öyle çok ve öyle müthiştir ki, insanı, yeterli bir anlayış edinebilme ya da kavranabilir bir sunuş biçimine erişebilme konusunda gerçek bir umutsuzluğa sürükleyebilir.

Burada insan, tarihsel çalışmaların herhangi birinden çok daha fazla olarak verilerinin ayrışıklığı karşısında ezil-

1. Isaiah Berlin, **Historical Inevitability**, Londra, 1954, s. 32-4.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

diğini hissedebilir. Malzemelerinin yalnızca çok az bir bölümü ölçülebilir durumdadır ve çok sınırlı bir bölümü dışında birbirleriyle kıyaslanabilmeleri söz konusu değildir. Entellektüel derinliğin her türü ve düzeyinden olabilirler: En bayağı habercilikten tutun da, en anlaşılması güç bilimsel ve felsefi incelemelere kadar, her düzeyi kapsayan çizgi üzerinde sıralanırlar. Bu koşullarda kaçınılması gereken ilk ve temel eğilim, ansiklopedik olmaya kaymaktır. Tarihçinin, malzemesini yeterli bir biçimde "kapsama" —bir tür "eksiksiz" çalışma kaleme alma— yolundaki övgüye değebilecek isteği, düşüncelerin alanına uygulandığında tehlikeli bir yanılsama olarak kendini gösterir.

Tarihsel çalışmanın diğer dallarında durum ne olursa olsun, entellektüel tarih içinde "eksiksiz" olmaya soyunan bir çalışma, kuşku götürmez bir saçmalıktır. Düşüncelerin gelişiminin ansiklopedik olarak incelenmesi —sınırlı bir alanda bile olsa— olanaksız bir girişimdir. Bu tür bir kitap, yorumlama işinin birbirine uymayan düzeyleri arasında ileri geri mekik dokumak zorunda kalacaktır. Yazarının, uğraşmakta olduğu alanların hepsi üstünde uzmanlaşmış bilgiye sahip olması mümkün değildir: En donanımlı tarihçi bile, kendisininkinin dışında kalan konulardan sadece birkaçına ilişkin doyurucu bir kavrayış edinebilir. Böyle bir çabanın sonucu, yüzeysellikle, nesnenin aşırı teknik biçimde sunuluşu arasında gidip gelerek, pürüzlü ve odaksız olmaktan pek ender kurtulabilir. Çünkü entellektüel tarihle uğraşan kişilerde en çok rastlanan hata, gerçekte anlamadıkları şeyler —"içselleştirmedikleri" ve üstünde uzun boylu düşünmedikleri şeyler— üstüne yazmalarıdır. Böyle bir süreç olmaksızın ise tarihçi, Croce'nin "günlem" adını verdiği şeyden —basitçe sınırları çizilmiş, betimlenmiş ve katalog biçiminde düzenlenmiş, üstelik uzmanlarının her zaman savunduklarının tersine, gerçek tarih olmayan bir malzemeden— ötesini kaleme alamaz.

Elinizdeki çalışmanın bu ilk önemli tuzaktan kaçındığını umuyorum. Bu çalışma, entellektüel tarih yazmanın, ancak özenli bir seçmecilik ve incelenecek ana sorunların kesin olarak tanımlanması yoluyla sanatsal ve mantıklı bir bütünlüğe ulaşabileceği düşüncesiyle kaleme alınmıştır.

İkinci sakıncalar dizisi, tarihin akliliği (rationality) sorusu çevresinde kümeleniyor. Bir yandan, belli bir düzene sokulmamış verilere kişinin kendi katıksız modelini yüklemesi ve bunlarda açık bir tasarım gözlemesi şeklindeki şu bildik eğilim söz

konusu. Çoğu tarihçi pekâlâ bu hatanın farkında, hatta belki de fazlasıyla farkında. Herhangi bir sistemli sunuştan sakındıkları malzemelerinin bütünlüğüne zarar vermekten çok korkuyorlar. Entellektüel tarih diye geçinen şey, işte bu yüzden böylesine bel kemiksizlik niteliği taşıyor. Elbette bir tuzaktan kurtulmak, körcesine diğerine düşme zorunluluğu anlamına gelmez. Tarihte içkin bir nedeni görüp seçmekten doğabilecek hatanın bilincinde olmak, onun gerçek akıldışılığını duyurmaktan doğabilecek karşıt hataya yenik düşme zorunluluğu demek değildir. Eğer tarihin, üstünde anlaşılmış akılcı bir örgüsü yoksa, tersi mutlaka doğru olmayabilir. Tarihte kendini ortaya koyan herhangi bir mantık bulma konusunda umutsuz bile olsa, insanın pes etmesi ve herşeyin kaos olduğunu söyleyerek yas tutması gerekmez.

Sonuç olarak, bu sorun çözülebilir bir sorun değildir. Ama pragmatik düzeyde kolayca çözülebilir. "Gerçekte varolduğu biçimde" tarihin doğası ne olursa olsun, **tarih hakkındaki yargılar** sadece mantıklı olabilirler, yoksa kavranamazlar. Nihai "gerçeklik" ne olursa olsun (bana bunu açıklayacak kişiye meydan okuyorum), insan, tarih hakkındaki bulgularını yalnız akılcı (rational) terimlerle —diğer bir deyişle, özenli olmak zorunda değilse bile, tutarlı ve yeniden üretilebilen terimlerle— iletebilir. Yinelenecek olursa, akılcı yargılar oluşturmak, bir tür yapı kurmak veya bir tasarım sunmak anlamına gelir. Bu, sırf en geçici türden bir hipotez olarak geliştirilirse bile, yine de insan beyninin tutarlı bir ürünüdür: Tarihin bağrından, kendiliğinden bir doğuş süreci geçirerek, ortaya çıkmamıştır. O halde bu çalışma, fikir tarihi konusunda dişe dokunur bir şey söyleyebilmesi için insanın, hipotezler geliştirmekten ve mantıksal olarak düzenlenmiş bir çizgide ilerlemekten korkmaması gerektiği varsayımına dayanıyor: Ben, sosyal bilimcilerin malzemeyi "inşa etme" dediği şeyi yapmaktan çekinmeyeceğim.

Son olarak, eski ama hâlâ gündemde olan "zamanın tini" konusu var. Çoğumuz böyle bir tinin varolduğunu düşünürüz. Goethe'nin, "zamanın yansıdığı yer, tarihçilerin kendi tinidir"[2]

2. "Was ihr den Geist der Zeiten heisst,
Das ist im Grund der Herren eigner Geist,
In dem die Zeiten sich bespiegeln."
Faust, Kısım I, "Gece".

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

şeklinde sunduğu kuşkucu "Geist der Zeiten"* tiplemesine ise pek az insan ilgi gösterir. Fakat kim bu tinin tam ne olduğunu söyleyebilecek kadar gözüpektir? Yerinin nasıl bulunacağını, nasıl tanımlanacağını bildiğinden kim emin olabilir? Çelişik gerçek, zamanın tininin keşfedilmesinin, hem şu an için teknik bir —neredeyse— olanaksızlık, hem de entellektüel tarihçinin erişebileceği en büyük kazanım anlamına gelmesidir.

Tam da zamanı ve konuyu sınırlandırması yüzünden bu çalışma, böyle bir tinin varlığını ima ediyor. Uğraş, biraraya gelip yirminci yüzyıl başlarında ortaya çıkan eleştirel bilinci oluşturan ortak tutumları —en azından seçilmiş birkaç düşünürü— yerine oturtmak olacaktır.

Ve böylece çalışmanın kendi sınırlarının saptanmasına geldik. İlk olarak, ne tür bir entellektüel tarih kaleme aldığımı söylemem gerekiyor; ikincisi, neden belli bir yer, belli bir zaman, belli düşünceler ve belli insanları ele almayı seçtiğimi açıklamak istiyorum; son olarak da, kitabın biçimi ve bu konudaki kişisel görüşlerim üstüne birkaç sözüm var.

Her zaman yazıldığı gibi entellektüel tarih, düşüncenin ya "üst" ya da "alt" düzeyiyle uğraşmaktadır. İlki entellektüel olarak açık ve anlamlı yargılara, ikincisi ise slogan niteliğindeki kitlesel coşkunluklara denk düşer. İkincinin, bir ya da iki kuşak süren "kültürel bir aksama dönemi"nden sonra birinci düzeye "sızan" şeyleri temsil ettiği tipik olarak varsayılmaktadır. Bu yeni ortamda fikirler, neredeyse hiç değişmeksizin, bayağılaşmış ve bozulmuş biçimde kendilerini gösterirler. Bu çalışma "üst" kategoriye düşüyor. Birkaç ek ayırt edici nokta, neden böyle olduğunu ortaya koyacaktır.

Entellektüel tarih yazını üstünde düşündüğüm sırada, bu tür bir çalışmanın, denetlenebilecek türde üç ayrı yoldan ele alınabileceğini farkettim. (Belli bir estetik alanın, ya da bilgi sınırları geniş bir disiplinin —sanat, yazın, felsefe, ekonomi gibi— tarihini ele alan çalışmaları dikkate almıyorum; çünkü bunlar, kendilerini oldukça farklı sorunlar çerçevesinde tanımlıyor ve "zamanın tini"ni bütünleştirme dediğimiz temel soruyu yöneltmiyorlar.) Birinci yol, kitlesel fikirler ve pratiklerle —topluluğun duygularını ve folkloru kapsayan o geniş alanın tümüyle— uğraşmaktır. Bu türden malzemeyle ilgilenen tarihçiler, antropologların "ilkel" kültür çalışmalarında uyarladıkları yaklaşımın tamamen aynı olan bir çizgide giderler. Bu nedenle

* Zamanın tini.

böyle tarihçilerin uğraşları haklı olarak, "geçmişe dönük kültürel antropoloji" diye nitelendirilmiştir. İkinci olarak, Croce'nin etiko-siyasal dediği, yöneten azınlıkların ve onların yerini almaya çalışan rakip azınlıkların ereklerini ve etkinliklerini ele alan türden tarih var[3]. Son olarak da, bu hükümran seçkinlerin eninde sonunda esinlenecekleri düşüncelerin bildirileri ve gelişimlerinin tarihi var. Uygar değerlerin oluşturulmaları ve korunmalarından, gerçekte yalnız bir avuç bireyin sorumlu olduğu varsayımından yola çıkarak denilebilir ki, bu son türden tarih, üstün bir genel eğitimden geçmiş insanların herhangi belirli bir zamanda yararlanabilecekleri fikirleri saptamaya çalışır. Bazen, zaten kabul edilmiş olan fikirlerle ilgilenir; gelgelelim bu durumda, sözünü ettiğim ilk kategoriye doğru bir değişim gösterecektir. Daha yaygın olarak, hâlâ başarma yolunda olan fikirlerle ilgilenir.

Kendi çalışmamın son kategoriye girdiği şimdiye kadar anlaşılmış olsa gerek. Kanımca bu kategori, entellektüel tarihin **via regia**'sıdır. Diğer türler yazılmaya değmez demek istemiyorum, farklı bir şey bu. Ne var ki daha yakından incelendiklerinde, tam anlamıyla fikir tarihi diyemeyeceğimiz şeyler olarak kendilerini gösteriyorlar. Bu düşünüş, "üst" ve "alt" düzeyler arasındaki ayrım konusuna döndürür bizi. Kitlesel benimsenme düzeyindeki fikirler, çok ender olarak içsel anlamlarıyla ele alınabilirler: Bunun için yeterince açık seçik değildirler. Tarihçilerin onlarla uğraşma yolundaki çabaları ise, çok sık görüldüğü gibi, tuhaf kavramlardan oluşan mekanik ve sıkıcı bir kataloga dönüşerek yozlaşmıştır. Başarıyla (yani anlamlı olarak) ele alındıkları yerlerde ise, belli bir toplumun birbirine bağlı tüm pratiklerini kapsayan genel bir açıklama yapısı içinde bütünleşmişlerdir. Kısacası, genel sosyal tarihi oluşturan parçalardan biri olup çıkmışlardır. Daha önce "geçmişe dönük kültürel antropoloji"den söz ederken gerçekte söylemek istediğim belki buydu. Bu ve —sırf betimleyicl değil— **kavramlaştırılmış** olan sosyal tarih, aşağı yukarı aynı anlama geliyor. Bu nedenle, entellektüel tarihin tanımladığım ilk türü, hiç de entellektüel tarihe denk düşmemiş olabilir. "Alt" düzeydeki fikirlerin tarihini yazmanın uygulanabilir tek yolu olarak, bu, —son derece önemli, ancak şu anda bizi ilgilendirmeyen bir uğraş olan— top-

3. Bu kavram 6. Bölümde kapsamlı olarak tartışılacaktır.

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

lumun tarihsel olarak incelenmesinde kullanılabilecek bir yaklaşım olabilir sadece.

Aynı şey, biraz değiştirilerek entellektüel tarihin "etiko-siyasal" türü için de söylenebilir. Bu tür bir çalışmanın "üst" düzeyde mi yoksa "alt" düzeyde mi yer aldığı pek belli değildir. Açıktır ki hükümran azınlıkların üyelerinin benimsediği kavramlar, toplumsal anlamda onlar kadar onurlandırıcı yerlerde olmayan yurttaşlarının inançları ve pratiklerinden genelde pek az farklıdır. Diğer zamanlarda ise hükümran seçkinler —ya da en azından bu topluluğun birtakım etkin üyeleri— çoğunluğun fikirlerinin çok daha "ilerisinde" olabilirler. Ne olursa olsun, alışılmamış ideolojik bütünleşme dönemleri dışında, yöneten azınlığı oluşturan bireylerin benimsediği fikirler yığını, bir kişiden diğerine önemli ölçüde değişiklik gösterir. Belli bir zamanda egemen olan fikirlerin gerçekte ne olduklarını doğru olarak belirlemek son derece güçtür. En güvenilir gösterge, insanların ne söyledikleri değil, ne yaptıklarıdır; böylece biz de geriye dönüp, fikir tarihi yerine, doğruca eylem tarihine yöneliriz.

Etiko-siyasal tarihin, tam bizim aradığımız şey olup olmadığından kuşkulanmamızın ilk nedenlerinden biri, tarihçide gözlemlediğimiz, siyasal etkinlik konusunda yoğunlaşma alışkanlığını geri döndürme eğilimi taşımasıdır. Üstelik fikirler (etiksel erekler anlamında) düzeyinde kalmaya çalıştığında bile bunu, ancak köklü bir basitleştirme pahasına başarmıştır. Bir ya da iki "büyük" fikir, düzenleyici kavramlar olarak mutlaka seçilip ayrılmışlardır. Çoğunluğu yakından denetlenebilen bu yönlendirici fikirlerin, tarihçinin kendisine ait oldukları bilinmektedir. Etiko-siyasal tarihin babası olan Croce'nin kendisi bile, sonradan gözlemleyeceğimiz gibi, geçmişi kendi fikirleriyle yorumlama konusunda kesinlikle istisna değildi.

Geriye entellektüel tarihin üçüncü türü —daha üst düzeylerdeki bozulmamış biçimleriyle önemli fikirlerin incelenmesi— kalıyor. Bu tür bir yaklaşımı bana göre hangi **türden** fikirlerin hakettiği konusunda kısaca birkaç şey söyleyeceğim: Çünkü açıktır ki bu uzunlukta bir çalışmada, daha etkin olan fikirlerin bile sadece küçük bir bölümü ele alınabilir; kataloglama tehlikesinden kaçınmak durumundaysak tabii. Bu arada, elinizdeki cildin niteliği üstüne son bir söz: Özetle, bilinen bir boşluğu doldurma girişimidir bu. Çağdaş bir entellektüel tarih yazarının, bu alanda duyulan temel gereksinim olarak nitelendirdiği

şeye —"görece kısa zaman dilimlerinde fikirler arasındaki karşılıklı ilişkilerin ayrıntılı olarak incelenmesi" gereksinimine— karşılık verme çabasıdır; ve aynı yazarın, gelecek incelemelere yol göstereceğini ileri sürdüğü sorularda kendini bulmaktadır:

> Fikirler, bir düşünce alanından diğerine, (kılık değiştirerek bile olsa) zorlanmadan mı geçerler? Aydınların tümünün ya da çoğunun eninde sonunda üzerinde anlaşmaya vardığı temel varsayımlar ve önvarsayımlar —eğer varsa— neler? Bu varsayımlarla ilgili ne kadar çatışma var? Genel entellektüel çatı içinde en önemli farklılıklar neler?[4]

Bu kitabın örneklediği tarih türünün tanımlanması için bu kadarı yeter. Şimdi içeriğinden —hatta ondan önce zaman ve uzamdaki sınırlamalardan— söz etmek gerek. "Tarihsel çalışmanın birimi" —Toynbee'nin ifadesini kullanacak olursak — ne dünya ölçüsünde, ne de ulusaldır. Sınırları asla belli olmayan ve çoğumuzun tinsel gerçekliğine inandığı Batı uygarlığı dediğimiz o tanımsız varlık da değildir. Son olarak, Avrupa da değildir sadece. Çalışmanın coğrafi alanı, daha dar anlamda Avrupa'dır; Batı toplumunun asıl "candamarı": Fransa, Almanya (Avusturya dahil) ve İtalya.

Neden tam bu bölge? Başlangıç olarak, benim ele aldığım bölgeye çok benzer nitelikler taşıyan "küçük Avrupa"daki altı ülkelik topluluğun, Charlemagne İmparatorluğundan günümüze kadar Batı Avrupa çevresindeki ülkelere kıyasla daha yoğun bir Avrupalı bilincine, daha kolay ayırt edilebilen bir ortak kültür ve ortak çıkar duyusuna sahip oldukları öne sürülebilir. İskandinavya, İber Yarımadası, Britanya Adaları: Buralarda, her zaman için, kıtanın göbeğindeki devletlere kıyasla daha az özbilinçli bir Avruplılık vardır. Doğu Avrupa'nın aile mirasına ortak olması konusu ise daha da belirsizdir. Diğer bakımlardan Danilevsky, Spengler ve Toynbee kadar birbirine ayrık düşen tasarımcı tarih felsefecilerinin, Slav dünyasının büyük bir bölümünü ve Rusya'yı Avrupa kültürünün ana gövdesinin dışında tutma noktasında birleşebildiklerini anımsamak yeter.

Bu çalışma söz konusu olduğunda, daha uzun değerlendiril-

4. Franklin L. Baumer, **"Intellectual History and its Problems", Journal of Modern History, XXI**, Eylül 1949, s. 193-4.

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

meleri bizi konunun çok uzağına sürükleyebilecek olan bu tarihsel ve belki de aşırı soyut nedenlerden başka, Batı ve Orta Avrupa kıta topluluğunu daha dar biçimde sınırlamayı zorunlu kılan pratik varsayımlar var. Çalışmanın konusu kabaca 1890'dan 1930'a kadar uzanan dönemde genel toplumsal düşünce. Ve belirgin olarak da belli başlı yenilikçileri ele alıyor. Çağımızın en tipik gözüken fikirlerini genelde üretenlerin, İngilizler, Amerikalılar ya da Ruslar değil, Almanlar, Avusturyalılar, Fransız ve İtalyanlar olduğunu çalışma boyunca gösterebileceğimi umuyorum. Üstelik bu ulusların, birbirlerinden birkaç yıl arayla, çarpıcı biçimde benzer kuramlara ulaştıkları sık sık görülmüştür. Bazen kişisel dostluk ve entellektüel alışverişle açıklanabilir bu. Sık sık da tamamen rastlantısal görünür: İki düşünür, birbirinin çalışmasından bütünüyle habersizdir aslında. Oysa sonuçların böyle sıralanmasında, rastlantıdan öte bir şey vardır. Avrupa çevresinde geçerli olandan çok daha kapsamlı olmak üzere Batı ve Orta Avrupa Kıta ülkeleri, önde gelen sosyal düşünürleri bir dizi benzer sorunla karşı karşıya getiren kurumları ve —felsefede, hukukta ve yüksek eğitimin yapısında bulunan— bir entellektüel mirası paylaştılar. Ve tam Birinci Dünya Savaşı öncesi kuşağının bu düşünürleri, daha yaygın bir deneyim olarak, psikolojik **kırgınlığı** da benzer şekilde paylaştılar. Yaklaşan ölümün, pek çok kıtayı endişelendiren toplumsal gerçekliklere artık ayak uyduramayan kurumların ve eski pratiklerin düşündürdükleri, çevre bölgeye ancak zayıflamış durumda ulaştı.

Yaşlı bir toplumun kalıplarının neler olabileceğine ilişkin acı veren belirsizlikle birleşince, çalışmanın kapsadığı zaman aralığını bu şekilde sınırlama noktasına nasıl geldiğim ortaya çıkıyor. Çalışma, **fin de siecle***den 1930'ların büyük bunalımına kadar süren kırk yılı kapsıyor. Birinci Dünya Savaşı'nı —savaş öncesi dönem, savaşı izleyen dönemden daha kesin bir tablo çizmesine karşın— öncesi ve sonrasıyla ele alıyor. Bir tür entellektüel birliği bu çağa yüklememin nedenleri, eminim çalışma ilerledikçe daha bütünlüklü biçimde ortaya çıkacak. Bu arada, ardına düştüğümüz şeyin yüzyılımızı niteleyen düşünce biçemlerinin ilk tanımı ve yorumu olduğunu söylemek herhalde yeterli olacak. Dönemin kendine özgü acınası durumunu, entellektüel yaratıcılıkla, Almanların **Epigonentum** adını verdikleri inanışın birlikteliğinde bulacağız: Çalışmaları, sonraki elli yılın yol gösterici düşünce örgülerini oluşturmuş olan bireyler, salt felsefe ve bilim türevlerinin bulunduğu bir çağda yaşıyor olma duyusundan kurtulamadılar.[5] Özellikle erken ölenlerin, ölümcül bir kötümserlikle ve kendilerinden kuşku duyarak yazdıkları şeylerin gelecekteki büyük etkilerinden haberleri bile olmadı.

* Yüzyılın çevrimi.

Ele alınan dönem, bir diğer bakış açısından da, entellektüel etkinliğin bir türünün sonu ve başka bir türünün de başlangıcının aynı süreç içindeki bildirisi olarak kabul edilebilir. Çağın belli başlı simalarından birkaçı —birbirinden çok farklı olan üçünü aktaracak olursak, Freud, Croce ve Pareto— kapsamlı büyük sistemlerin kurucularıydılar. Ama aynı zamanda, böyle genel bir kuramlaştırmanın etkileyebileceği alanı daraltmışlar ve bu türden entellektüel işlemlerin gelecekteki yararlılığı konusunda duyulan kuşkulardan kurtulmuşlardı. Böylece bir yandan Aristo'nun soyundan gelen uzun bir sistem kurucuları dizisinin sonuncuları oldular. Aynı zamanda, sistemlerini açık tutarak ve ardıllarına katı yanıtlardan çok, sınanması gereken, tanıtlanmamış hipotezler bırakarak, toplumsal kuramlarda uzmanlaşma ve soyut, ölçülebilir sorunlar üstünde yoğunlaşma çağını açtılar. Kişisel olarak hümanisttiler: Bilimsel eğitimi felsefi eğitimle kaynaştırdılar ve yazınla sosyal bilim arasına net bir sınır çizgisi çekmediler. Ama toplumsal araştırmanın ölçütlerini atalarından çok daha özenli bir biçimde aydınlatarak, ardıllarının kendi imgelerindeki oluşumlarını neredeyse bütünüyle engellediler. Bu tasarımcı, geniş erimli zihinler, iki çok titiz araştırmacı kuşak yetiştirdiler.

Fikirlerin içinde yaşadığı geçişli dünyayı yönlendirmede bilinç sorunu ta baştan kendini can alıcı bir sorun olarak gösterdi. Onların entellektüel çağını tanımlamanın bir diğer yolu, bu dönemin, toplum gözlemcisinin öznel tutumunun mutlak bir biçimde öne çıktığı bir dönem olduğunu anımsatmak olacaktır: Yapıtıma adını veren de bu olmuştur. Daha önceleri, bu tutumun hiçbir ciddi sorun yaratmadığı yaygın olarak varsayılırdı.

5. Örneğin. bkz. Marianne Weber, **Max Weber: Ein Lebensbild**, yeni basım, Heidelberg, 1950, s. 151.

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

Akılcılar ve deneyciler, toplumsal süreç içinde oyuncunun ve gözlemcinin görüşlerinin özdeş olduğu ve bu ortak tutumun bilimsel incelemeler ve yararcı ahlak bilimi yoluyla tartışmasızca saptanabileceği varsayımı üstünde dayanışma içindeydiler. Diğer bütün bakış açılarının, gündem dışı duyguların kendini bilmez şekilde konuya girmeleri olarak kabul edilip dıştalanabilecekleri ya da göz ardı edilebilecekleri öne sürülüyordu[6]. Bu sırada birkaç düşünür, oldukça ani bir biçimde, pek de konu dışı olmayan bu duygusal kuşatmanın öykünün merkezi ögesi olup olmayacağını birbirinden bağımsız olarak sorgulamaya başladı. Yeni yönelimlerin ağır aksak aşamalarıyla ve asıl niyetlerine sık sık ters düşerek, insan davranışındaki öznel "değerler"in önemini keşfetmeye yöneldiler. Toplumda bir oyuncu kimliğiyle görmeye başladıkları insan, mantıklı düşüncelerden belirleyici olarak pek az etkileniyordu: Üst veya alt-akli değerlerin şu ya da bu biçimi genelde davranışını belirliyordu. Ve gerçekte bilimsel gözlemcinin kendisi de, tutumu oyuncununkinden ne kadar ayrı olursa olsun, çok farklı bir durumda değildi. Ona da bir değer sistemi —ama kendini pek belli etmeden— incelenmeye değer sorunların seçiminde zorlayıcı olarak yol gösteriyor ve çözümlerinin niteliğine önyargı yüklüyordu.

Böylece, ele alacağımız çeşitli düşünürler, dış gerçeklikle onun içsel olarak değerlendirilmesi arasında varolan bu henüz tanımlanmış eşitsizliği kavrama uğraşında kendi farklı yollarına gittiler. Toplumun incelenmesini, gözlemlenen verilerin, evrensel olduğu önvarsayılan insan düşüncesinin yapısına basitçe uydurulmasından çok daha karmaşık bir iş olarak görmeye başladılar. Farkettiler ki böyle bir "uyum", otomatik olmaktan çok uzaktı: Daha önceki düşünürlerin sorgulamadan ele aldıkları malzemelerle doğrudan yüz yüze gelme aşamasından bir adım daha ileri gittiklerini gördüler. Kısacası, dış verilerle son entellektüel ürün arasına, bu verilerin kendilerince kavranışını etkileyen bir ara yansıma aşaması sıkıştırdıklarını keşfettiler. Sonuç, entellektüel özbilincin çok önemli ölçüde yükselişi —toplumsal düşüncenin kendi önvarsayımlarının baştan aşağı yeniden gözden geçirilmesi— oldu. "İçini görmek", derinliğine incelemek; bunlar, yirminci yüzyıl başlarındaki düşüncenin temel taşlarıydılar.

6 Bu bağlamda bkz. Talcott Parsons, **The Structure of Social Action**, ikinci basım, Glencoe, III., 1949, s. 61.

Böyle kabul edilecek olursa 1890'dan 1930'a kadar olan kırk yılın entellektüel uğraşları, toplumsal gözlemin sorunlu niteliğini yeni farketmiş olmanın ivme kazandırdığı belirli soruları çözmeyi amaçlayan bir dizi girişim olarak kümelenir. Böyle girişimler, biraz önce gözlediğimiz gibi, sosyal araştırmacılar arasında entellektüel özbilincin genel düzeyini farkedilir biçimde yükseltti. Ne var ki karmaşıklıkta görülen bu artışın sakıncaları da vardı. Neredeyse her durumda bu az çok özyenilgi demekti. Yeni özbilinç, radikal bir kuşkuculuğa kolayca kayabilirdi: Toplumsal düşüncenin öznel niteliğinin bilincinde olma aşamasından, bütün bu düşüncelerin geçerliliğini yadsımak ya da seçenek olarak "tenle düşünme"yi hedefleyen umutsuz bir karara adım atmak çok kolaydı. 1890'lar kuşağının süreğen önemini değerlendirirken, kazanımlarında gözlenen temel çelişkiyi sürekli akılda tutmamız gerekiyor: Onların kendi çalışmaları büyük çoğunluğun derinden düşman olduğu bir entellektüelizm karşıtlığının ortaya çıkışını sanıldığından fazla teşvik etti.

Bu düşünürlerin bazıları, kendi kuramlarının ima ettiği şeyleri tam olarak anlayamadılar. Kendi düşüncelerinin çok önceden geride bıraktığı bir dizi felsefi ön varsayıma dirençle sarıldılar. İkinci bir bölümü, akıldışının ortaya çıkışını hoşnutlukla karşıladı ve geleceğin sosyal felsefesini "sezgi" üstünde temellendirmeye çalıştı. Son olarak, bir yandan yolun her adımında akılcı mirası olabildiğince kurtarmaya çabalarken, diğer yandan insanın, mantıksal olarak çıkarını düşünen hayvandan farklı (fazla ya da eksik) bir varlık olduğu şeklindeki yeni tanımına bir yer açmak üzere bu geleneğin eksenini oynatan —bence en büyük— birkaç düşünür vardı.

Bu yazarlar, hep birlikte "dahi kümesi" denen grubu oluştururlar.[7] Neden tarihte böyle bir kümelenme olmak zorundadır, neden bazı dönemler yaratıcı zihinler bakımından diğerlerinden daha zengin görünür? Tarihçinin hiçbir doyurucu yanıt sunamayacağı bir sorundur bu. Belki de her şey sırf bir görüş yanılsamasıdır: Bir çağ için dahi gibi görünenler, yarım yüzyıl sonra yetenekli fikir hokkabazlarından ötesi olmayabilirler. Yine de, **şimdiki bakış açımıza göre** 1890'larda olgunluk dönemine erişen sosyal düşünürler kuşağı, temel yaratıcılığın işaretini

7. A. L. Kroeber, **Configurations of Culture Growth**, Berkeley ve Los Angeles, 1944, s. 10-16, 839.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rahtey.org

taşır: Hâlâ bize ait olan düşünce biçemlerini oluşturmuş insanları, ustalarımız olarak şükranla anmak istiyoruz.

Tarihte "kuşak kavramı, oldukça esnek bir kavramdır", ama "çok somut olduğunu hissettiğimiz gerçekliklere karşılık düşer. ...Uzun ve kısa süren kuşaklar vardır... sadece gözlem, eğrinin yönünü değiştirdiği noktaları algılamamızı sağlar".[8] Elbette tüm kuşaklar çakışır: Şöyle ya da böyle hepsi keyfi olarak tanımlanır. Ama aynı zamanda, ortak deneyimler yoluyla kendi tanımlarını biçimlendirme eğilimindedirler. Böyle deneyimler çevresinde yeniden bir "kümelenme" oluşur. Bu şekilde, kendilerinden on beş yıl daha kıdemli insanlarla birlikte psikolojik anlamda belirleyici olaylardan payını alan bireyler, bu insanlara, bu büyük deneyimi kıl payı kaçırmış ve kendilerinden sadece birkaç yaş genç olan bireylerden daha fazla yakınlık duyabilirler: Burada söz konusu olan, iki dünya savaşını yaşayan kuşaklardır. Gelecek bölümde, 1890'lar kuşağını tanımlamaya yardım etmiş olan, hem toplumsal, hem entellektüel anlamdaki ortak deneyimi anımsatmaya çalışacağım.

Bu durumda bizim ele aldığımız, uzun bir kuşak. Bu kuşağın yaratıcılık dönemi, aşağı yukarı kırk yılı kapsıyor. Ve en genç üyesi, en yaşlısından yirmi bir yaş genç. Yazılarına geç başlayan ve kendilerinden çok daha genç insanlarla entellektüel anlamda iletişim kurmaya yönelen, sırasıyla 1847 ve 1848 yıllarında doğmuş Sorel ve Pareto'yu dışarıda tutacak olursak, ilgilendiğimiz düşünürlerin doğum tarihleri 1856-1877 yılları arasına düşüyor[9]. Ağırlıklı olarak 1860'ların sonlarında kümeleniyorlar. Yeni yüzyıl başladığında ortalama yaş aşağı yukarı otuzun üzerindeydi.

Dramatis personae*mizi şöyle bir gözden geçirelim. Hiç kuşkusuz çağın en büyük siması Sigmund Freud. Önem bakımından onun hemen ardından, hukuk bilgini, ekonomist, tarihçi, sosyolog, felsefeci Max Weber geliyor: Akli dengesini tehdit eden umut kırıcı çelişkileri, demirden bir kararlılığın zoruyla

* Oyunun kahramanları.

8. Marc Bloch, **Apologie pour l'histoire ou metier d'historien**, Paris, 1952 (çev. Peyer Putnam, **The Historian's Craft**, New York, 1953. s. 186-7).

9. 1856 Freud; 1858 Durkheim, Mosca; 1859 Bergson; 1862 Meinecke; 1864 Weber; 1865 Troeltsch; 1866 Croce, 1867 Benda, Pirandello; 1868 Alain; 1869 Gide; 1871 Proust; 1873 Peguy; 1875 Jung, Mann; 1876 Michels; 1877 Hesse. Sadece Hesse ve Jung bu kitabın yazıldığı sırada yaşıyor.

güçbelâ birarada barındıran, müthiş bir zihinsel güç ve çok yönlülük örneği bir insan. Sonra Benedetto Croce'den söz etmemiz gerek herhalde: Özgünlüğü daha sınırlı olan bir düşünür; ama yarım yüzyıl boyunca bir tür yazınsal ve felsefi diktatörlüğü sürdürmüş olduğu kendi ülkesinde yaptığı etkinin günümüzde benzeri yoktur. Biz tarihçiler, metotlarımızın ve felsefi önvarsayımlarımızın en güçlü çağdaş eleştirisini ona borçluyuz. Bu üç düşünürün önemi pek tartışma gerektirmiyor denebilir.

Kimileri, bunların yanında Emile Durkheim'ı da sıralar. Çağdaş sosyolojinin —Weber'in yanısıra— diğer "kurucu babası" olarak Durkheim, saygın bir dikkati hak etmektedir elbette. Yine de Durkheim'in ardıllarına bıraktığı yönergelerin, Freud, Weber ve Croce'ninkilerden tümüyle daha az etkili ve özgün olduklarını gösterebileceğimi umuyorum. O, elindeki verilerin sürekli sınırlarını zorladığı bir entellektüel yapıyla kendini kısıtlamış kuramcının klasik örneğidir. Ve aynı şey, üçüncü önemli sosyolog Vilfredo Pareto için de geçerlidir. Hakkındaki düşüncelerin her zaman ikiye ayrıldığı ve tartışmaların şiddetini sürdürdüğü düşünürler düzlemine Pareto'yla varıyoruz. Benzer durumdaki diğer üçü, felsefeci Henri Bergson, mutlak bir şekilde sınıflandıramayacağımız Georges Sorel ve Freud'un yoldan çıkan müridi Carl G. Jung'tur.

Bu saydıklarımızın tümünün dünyayı sarsan önemleri üstüne şu veya bu zamanda ciddi iddialar öne sürülmüş ve adları, çağdaş tartışmalarda sivrilmiş olarak kendini göstermeyi sürdürmüştür. Aynı şey, siyaset sosyologları Gaetano Mosca ve Robert Michels, tarihçi Friedrich Meinecke, tanrıbilimci Ernst Troeltsch, şair ve "ahlakçı" Charles Peguy gibi kişiler için geçerli değildir. Yine de bizim açımızdan bunların vazgeçilmez önemde olmaları, umarım çözümleme geliştikçe açıklık kazanacak. Bunların yanında, görece önemsiz yazarlar —başta Fransız deneme yazarları Julien Benda ve Alain olmak üzere— kıyaslama ve gönderme yoluyla, çevresel olarak konuya girecekler. Ve daha büyük önem taşıyan, 1890'lar kuşağından daha yaşlı ya da genç birkaç düşünür, haberci ya da ardıl rolünde görünecek: Birinciler arasında felsefeci Wilhelm Dilthey, ikinciler arasında da Marksist kuramcı Antonio Gramsci, kurgusal tarihçi Oswald Spengler, felsefeci Ludwig Wittgenstein ve sosyolog Mannheim var.

Son olarak altı imgeci yazar, betimleyici ve örnekleyici gö-

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

rünümde ortaya çıkacak: Alain - Fournier, Gide, Proust, Mann, Hesse ve Pirandello. Bunların içerilmesi bazı şaşkınlıklara neden olabilir. Bunu açıklayabilmek için, "genel toplumsal düşünce" ile kastettiğim şeyin biraz daha derinine inmem gerekiyor.

İlk olarak ve çok fazla vurgulayarak, sosyal bilimin teknik gelişimiyle uğraşmadığımı açıklamalıyım. Bu nedenle, önemi temel olarak kendi disiplininin içinde kalan düşünürleri ele almayacağım. Ben sadece teknik bir entellektüel uğraşının alanını aşan ve bilginin diğer alanlarıyla bağıntılı olan fikirlerle ilgileniyorum: Genel bir hümanist eğitimden geçmiş insanların yararlanabilecekleri, ortak bir toplumsal ve ahlaki fikirler yığınına katkıda bulunan yazılarla çalışmayı sınırlandıracağım. Bu tanımla, ekonomi, antropoloji, mantık ve metafizik gibi ayrıksı alanlardan gelen çok sayıda bireyi dışarıda bırakıyorum.

Diğer uçtan bakılırsa sağda veya soldaki siyasal hareketlerle yakından ve gürültülü bir biçimde bağlantısı olan yazarlarla uğraşmak niyetinde değilim. Sadece entellektüel anlamda yüksek ve klasik formülasyonları hedeflemiş, nesnellik uğruna çabalamış ve çalışmaları özçıkardan ve propagandacı niyetlerden arınmış olan düşünürlerle ilgileniyorum. Ele almak üzere seçtiğim simaların bazıları —Weber ve Mosca'yı düşünebiliriz— etkin olarak kendi dönemlerinin siyasal yaşamının içindeydiler. Ama hiç değilse, bilimsel yazılarıyla tartışma yazılarını ayrı tutmaya —bazan başarısız olsalar da— çabaladılar. Ne olursa olsun, onlara birincil olarak soyut yetenekleri çerçevesinde değineceğim. Ve açıktan açığa siyasal partilerin sözcüleri olan Gramsci ya da Alain gibi yazarlar söz konusu olduğunda, yazılarının, sırf toplum içindeki insanın hep sabit kalan kaygılarına ışık tutan daha açık görüşlü yanlarına gönderme yapacağım. O halde açıktır ki bu çalışmada faşizmin müjdecilerinin yeri yok: Fransız ve İtalyan ulusçuluğu ya da Alman ırkçılığı hakkında, bu akımlar Birinci Dünya Savaşından hemen önceki ve sonraki yıllarda ne kadar korkunç bir önem kazanmış olursa olsun, hiçbir şey bulmayacak okuyucu. Ve Marksizm, kendi içinde, içsel olarak ele alınacak bir düşünce çizgisinden çok, bir çıkış noktası olarak kendini gösterecek.

Birkaç imgeci yazarı da kapsama konusu, ayrıca sorgulanabilir gözükebilir. Burada yine, sanatsal anlamda içsel bir araştırma yapmak niyetinde değilim. Yazın tarihi kaleme almıyorum. Fakat yüzyılımızda imgeci yazının —ve özellikle de

romanın— değerlerin açığa vurulmasında, daha önceki iki yüzyılda olduğundan çok daha ciddi ve özbilinçli bir rol oynamaya başladığı, sanıyorum çok net. Felsefeci ve sosyal bilimcilerin soyut kavrayışlarını somutlaştırma ve böylelikle de daha kolay erişilebilir olmalarını sağlama görevi, büyük ölçüde roman ve oyuna kalmıştır. Zamanımızın imgeci yazını kuşkusuz bundan çok daha fazlasını yapmıştır: Toplumu betimleyişini, açık seçik sınıflandırmaya karşı koyan simge ve varsayım loşluğuyla çevrelemiştir. Ve sosyal bilimden yalnızca almamıştır: Karşılıklı yoğun bir etkileşim yoluyla kendi buluşlarını geriye, toplumsal kurama sunmuştur.[1] Sondan bir önceki bölümde, fikirlerin, onları aydın kitlenin daha geniş tabakalarına ilk kez tanımlayan insanlardan yaptığı sızıntıyı tartışma noktasına geldiğimizde, roman ve tiyatronun konuyla ilgisi açımlanmış olacak.

"Genel toplumsal düşünce"nin anlamı hâlâ tümüyle açık olmayabilir. Bir sosyal bilim disiplini olması bakımından sosyoloji, anlattığım şeyin en yakınına düşüyor. "Bir liberal ülküler çağında felsefe, toplumsal ve entellektüel durumu en iyi yansıtan şey olurken, günümüzde... [bu] ..., en net şekilde, sosyolojinin değişik biçimlerinde yansıyor."[2] Ama sosyoloji derken, günümüzde Birleşik Devletler'den tanış olduğumuz aşırı uzmanlaşmış ve parçalanmış disiplini kastetmiyorum. Montesquieo ya da Marx'ın geleneğini sürdüren, daha evrensel bir toplumsal kuramlaştırmadan söz ediyorum. Weber, Durkheim ya da Pareto'nun sosyoloji kavramı buydu. Kendilerini içinde buldukları sorunlar ne kadar sonlu olursa olsun gerçekte peşinde oldukları şey, toplumun bütünlüklü yapısıydı. Bu kişilerin, ancak diğer alanlarda kendi özgün eğitimlerini aldıktan sonra sosyolojiye gelen geniş genel eğitimin insanları olmaları anlamlıdır. Hattâ onların zamanında gerçekte, resmi sosyoloji öğrenimi yoktu ve varolan öğrenim de onlara pek az yardımda bulunabilirdi.

Sosyolojinin yanında felsefe, psikoloji, tarih ve siyaset kuramının belli yönlerini de içeren bu geniş tanımlı alan içinde, kavramların resmi bildirimlerinden çok, düşünce biçemleri di-

1. Bu bağlamda bkz. Thomas Mann: **Freud und die Zukunft**, Viyana, 1936 (çev. H.T. Lowe-Porter, "Freud and the Future", **Essays of Three Decades**, New York, 1947, s. 412-15).
2. Karl Mannheim, **Ideologie und Utopie** (Bonn, 1929)'nın genişletilmiş çevirisi **Ideology and Utopia**, Londra ve New York, 1936, s. 226.

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

yebileceğimiz şeyle uğraşıyoruz. Yirminci yüzyıl başlarının düşünürlerini içeren isim listemizin içinde olabildiğince çok sayıda bağıntı kurmak ilgilendiriyor bizi. Fikirlerin, formülasyonları ve teknik tanımlarının —örneğin psikoloji veya ahlak bilimiyle ilgili olarak— çok farklı olabildiği durumlardaki köklü benzerliklerini kavramaya çalışacağız. Sonunda, çağın entellektüel "biçemini" oluşturduğunu öngörebileceğimiz birkaç genel varsayım ortaya çıkabilir.

Bu odaktan bakıldığında, fikirlerin ima ettiği şeyler, çoğunlukla bu fikirlerin kendisinden daha hacimli olacak. Tek tek düşünürlerin temeldeki salt yarı-bilinçli tutumları, açık seçik formülasyonlarından daha belirgin bir şekilde kendini gösterecek. Özgün terminolojinin artık modası geçmiş ve biçimsiz göründüğü durumlarda —Pareto'nun sözcük dağarcığı burada söz konusu olabilir— daha geniş, yeni bir tanıma gideceğim. Zamanında çok büyük önem taşıyıp günümüzde görece önemsiz gözüken sorunlar söz konusu olduğunda ise, buna karşılık düşecek şekilde vurguyu kaydırmayı önereceğim. Böyle yeniden yorumlamalarda, Croce'nin, tarihçinin kendi sorununu tanımlayışının, tam tamına ve haklı olarak, kendi zamanının kaygılarının bir yansıması olduğunu dile getiren sözü, bana yol gösterecek.

Okuyucu sorabilir, neden fikirlerin kendi çevresinde çalışmayı örgütlemeyi değil de tek tek düşünürler üstünde yoğunlaşmayı seçtim? Bütünüyle haklı bir soru bu ve entellektüel tarih yazma konusundaki en can sıkıcı sorunlardan birini gündeme getiriyor. İlk olarak, çalışmanın kesinlikle basit bir entellektüel biyografi dizisi olmadığını açıklamak istiyorum: İçindekiler tablosuna şöyle bir bakış, tek tek düşünürlerin çalışmalarının çözümlemesinin, daha genel bir kavramsal yapıya nerede oturduğunu gösterecektir. Bunun ötesinde, bir fikrin zaman içinde uğradığı değişimlerin çizelgesini çıkarmanın tehlikeli bir eğlence olduğu öne sürülebilir: Herhangi bir anda, belirsizliklere ya da boşluklara yer vermeksizin, sıkı bir kalıp içinde şeyleri düzenleme eğilimi yıkıcı olabilir. Böyle tehlikeleri geçiştirmek için kişinin sürekli olarak özgül durumlara gönderme yapması gerekir. Tarihsel imgelem, ancak bu şekilde, gerçekliğe yaklaşan bir şeye demir atabilir. Her şeye karşın birey, tarihsel çalışmanın nihai birimidir. Fikirlerin kendileri —düşünce "yönelimleri", "hareketleri", "akımları" gibi— katısız insan yapımlarıdırlar. Bir fikir, kendi olgunluğu içinden bir bireyin düşüncesini doğurmaz (birtakım büyük felsefeciler öyle imgelese de): Zaman ve uzamda, bir yerde somut bir birey zihninden üretinceye kadar fikrin gerçekliği yoktur.

Bütün bunlar acınacak ölçüde basit görünebilir. Ne var ki fazla ilerlemeden önce bu konularda mutlak bir biçimde açık olmak önemlidir. İdealist gelenek kolay teslim olmuyor. Ve kendimi böyle erken belli etmem özellikle önemli; çünkü bu ciltte idealizmin **bir biçimi** önemli ve yakınlık uyandıran bir rolde kendini gösterecek. Öyleyse bir bireyler çalışması olacak bu. Ve sıradan bireylerin değil, fazlasıyla üstün olanların incelenmesi olacak. Az önce biraz mağrur bir biçimde belli büyüklük sınıfları ortaya attım. Umarım çalışmanın kendisi, böyle bir sıralamanın nedenlerini yeterince açıklayacaktır. Çünkü bunun yan sonuçlarından biri, zamanımızda entellektüel büyüklüğü oluşturan şeye deneme niteliğinde bir değer biçilmesi olacaktır.

Çalışma boyunca iki ana sorunu dikkate alacağız. Ön planda, incelemenin görünürdeki ve daha kolay kavranabilen konusu olarak, yirminci yüzyıl başlarının önde gelen düşünürlerince geliştirilen insanın amacı kuramlarını —insan doğasının tanımını— bulacağız. Onun ardından, bazen yalnız örtük olan ve hiç bir zaman tam "çözülmeyen", insan zihninin toplumla ilgili bilgiye nasıl ulaşabildiğine ilişkin daha kafa karıştırıcı olan soruya —daha önce asla bizim çağımızdaki kadar cesaret ve özenle karşılanmamış olan yılların epistemolojik bilmecesine— göz atacağız.

Bence bunlar tam tamına genel toplumsal düşüncenin iki temel kaygısı; en geniş anlamıyla, insan eylemliliğinin başta gelen nedenleri ve insanın bu eylemliliği anlayışındaki ölçütler. Akıldışı davranışa karşı "mantıklı - deneysel" olan, birey ve grup egemenliğinin niteliği, toplumsal dayanışmanın kaynakları, din duygusunun doğası ve işlevi: Bunlar ve bunlara koşut olan, kişinin onları nasıl açıklayacağı sorusu, önemli tasarımcı zihinlerin herkesçe bilinen sürekli kaygıları olmuştur. Özellikle felsefeciler, geleneksel olarak bunları, kendi özel alanları şeklinde kabul etmişlerdir. Oysa bizim dönemimizde bu sorular, bir yandan sosyal bilimin, diğer yandan —toptan göz ardı edilmedikleri zaman— imgeci yazının alanına geçme eğilimi gösterdiler. Çağımızın doğrudan habercileri —1890'lar kuşağı— söz konusu olduğunda ise, belli başlı açıklama girişimleri epistemo-

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

loji ve metafizikte temellenip, psikoloji ya da sosyolojide son buldu. Aslında bu düşünürler topluluğunu belirlemenin yararlı bir yolu, onları felsefeyle sosyal bilim arasındaki geçiş simaları olarak ele almaktır. Yönelttikleri sorular, evrensel ve tasarımlar kurmayı fazlasıyla gerektiren sorulardı: Verdikleri yanıtlar, toplam sorun alanının, yarı - bilimsel yaklaşımlarla sınanabileceği kanıtlanmış o küçük parçasını temsil ediyordu sadece. Ya da ikilemin diğer şıkkı olarak, böyle yanıtlar, açıktan açığa yazın ve metafor diliyle anlatılmış şekilde kaldılar. Sosyal bilimin seçeneği yazındı: Tasarımcı düşüncenin bir zamanlar felsefe tarafından birarada tutulan iki yönü, birbirinden ayrılmaya mahkûmdu artık.

Bu çalışmanın birkaç kahramanının, çalışmanın kendi önvarsayımlarını etkilemiş olduğu, şu ana kadar anlaşılmış olsa gerek. İşlevin bu ikiliği tamamen kasıtlıdır. Toplumdaki insanı daha zekice ele almamıza yardımcı olacaklarına inanmasaydım, bu kişiler üstüne yazmayı hiç bir şekilde seçmezdim. Croce, Freud ve Weber'in etkileri neredeyse her sayfada gözükecektir. Tarihi neyin oluşturduğuna ilişkin örtük kavram, temel olarak Crocecidir. Croce'nin kendisinin sabırsızca düşman olduğu psikanalitik ve sosyolojik kuram tarafından değişime uğratılmış anlamıyla Croceci bir tutum olsa bile. Baştan bir çelişme yatıyor burada: Gevşek bir seçmeciliğe düşme tehlikesi çok açık. Bense bunu başarıyla safdışı edebileceğime yine de inanıyorum.

Bu düşünüş, dürüst fikir tarihçisinin okuyucularına borçlu olduğu son ödeve doğru çekiyor beni. Tarihçi, kendi ön yargılarını "nesnellik" görünümü altında sahtekârca ve hileyle kabul ettirmek niyetinde değilse, yazının ardındaki etiksel değerleri ve eğitsel etkileri açıklamalıdır onlara. Bunların tümünü tabii ki bilmez. Ruhsal açıdan kendini çözümlemiş olanlar bile kendi zihinlerinin her köşesini avuçlarının içi gibi bilmezler. Yine de **ne biliyorsa** onu açıklamak için elinden geleni yapmalıdır.

Bana gelince, Amerikan vatandaşı olduğum halde entellektüel formasyonumun geniş ölçüde Avrupa kökenli olduğunu söyleyebilirim. Entellektüel formasyonum asıl olarak Anglo - Fransız'dı: Kartezyen mantık, Locke'un sağduyusu, Hume'un kuşkuculuğu, bu felsefeciler dizisini okumamdan çok önce eğitimimin ardında yerini almıştı. Ve çok doğal olarak, hâlâ "akılcı"

bir düşünce çizgisindeyim. Ama Almanya'ya ve Alman idealist geleneğine açılmam, yaşamımın, yönelimde köklü bir değişim yaratabilecek kadar erken bir döneminde gerçekleşti. Daha yakın bir zamanda da birincil olarak İtalya'yla uğraştım ve Croce'nin o dingin ikna yeteneği hep yanımda oldu. Umarım bu aykırı etkilerden bir tür entellektüel denge kurulmuştur. İngiltere ve Fransa'nın insancıl etiği ve mantıklılığa doğru doğal yönelimiyle, Alman felsefesinin hem güçlü aldatmacalarının, hem de buna aykırı düşen eleştirel katkısının benimsenmesi arasındaki şimdi tanış olduğumuz çatışma kendini kabul ettirdi: Tarihsel çalışma ve metot üstüne düşünme beni irademe karşın yarı - idealist bir konuma sürükledi. Bu tehlikeli denge, tüm taraflar için belli ölçüde dürüstlük sağlayacak belki de. Ek olarak, tiksinti uyandıran ulusal kıyaslamaları bütünüyle bu çalışmanın dışında tutmak için çabalayacağımı da belirteyim: Tarihsel incelemenin diğer dallarından daha fazla olarak entellektüel tarihte topluluk hırslarının uygun bir yeri yok. Tek yerinde tutum, dünya vatandaşı, tarafsız aydının tutumudur.

Bu **obiter dictum***la başka bir niteliğimi de önceden belirtmiş oldum. Çalışma boyunca dayanak noktası, çözümlemenin harekete geçeceği temel çizgi, on sekizinci yüzyıl Aydınlanması; kendi konumumsa, bütünüyle bilinçli olarak "on sekizinci yüzyıl" olacak. Az çok hepimizin Aydınlanmanın çocukları olduğumuza ve Batı toplumunun, yaklaşık iki yüzyıllık geçmişe sahip hümanist geleneğin mirasçıları olan uygar üyelerinin, kendi dönemlerinin siyasal ve toplumsal hareketlerini neredeyse toptan yargılamalarının, bu bakış açısından doğduğuna inanıyorum.

"Bana kalırsa zaman, daha önce hiç olmadığı kadar... bu çağa özeleştirisini verecek, Aydınlanmanın biçimlendirdiği o ışıklı, net aynayı ona çevirecek... olgunluğa erişmiştir. İnsanın en yüce yeteneği olarak akıl ve bilimin önünde saygıyla eğilen çağ, ...biçim açımızdan... yitirilmiş olamaz ve olmamalıdır. Bu çağı sırf kendi biçimiyle görmek için değil, (onu) ortaya çıkaran ve biçimlendiren asıl güçleri eski özgürlüğüne kavuşturmak için de bir yol bulmalıyız." On sekizinci yüzyıl felsefesini konu alan çağdaş tarihçilerin en büyüğüne ait olan bu iman anlatımı yo-

* Gelişigüzel söz.

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

luyla ben de kendiminkini dile getirmek istiyorum. Ve böyle yaparak, onun Aydınlanmaya ilişkin görüşüne — on sekizinci yüzyıla en fazla ait olan düşüncenin açık ve dogmatiklikten uzak niteliğini, akıl kavramını esneklikle kullanmasını, "tutkuları" ve "duyarlılığı" anlayışla kavramasını vurgulayan görüşe —ben de katılıyorum. Özgün taslağı içinde böylece yeniden oluşturulan Aydınlanma felsefesi, genelde nitelenenden çok daha az entellektüel yönelimli gözüküyor. Ve mekanik ve maddeci açıklamalara olduğu varsayılan düşkünlüğü ile, insanın ilerlemesine duyduğu varsayılan saf imanın, geniş ölçüde, daha sonraki eleştirel çarpıtmanın ürünü olduğu açığa çıkmış durumdadır.[3]

Gelgelelim geçen iki yüzyılın eleştirel emeklerinin boşa gittiğini — Aydınlanmanın yanında tavrımızı koymanın ötesinde bir şey yapmamızın gerekmediğini — ima etmek, budalalık olacaktır. Anımsatmak istediğim daha çok, onsekizinci yüzyılın tipik niteliği olan belli etiksel önermelerin —içlerinde en önemlisi, akılcı çözümler ve insanca davranış üstünde **olabildiği yerde** diretme önermesidir — ezici derecede önem taşıyan dayanıklı bir mirası temsil ettiğidir: Daha önceden bildirilen hiçbir ilke, aydınlara önderlik etmesi açısından neredeyse hiçbir yerde bu kadar etkili olmamıştır. Açıktır ki, Aydınlanmanın epistemolojisi ve psikolojisine, gerçekten yüzeysel ve mekanik **oldukları** derecede çekidüzen veren on dokuzuncu ve yirminci yüzyılın eleştirilerine sahip çıkmak, ayrıcalığımız ve görevimizdir. Ve geçen kırk yılın yılgılarından sonra, on sekizinci yüzyılın insanın iyiye yönelik gizil güçlerine duyduğu tam güveni elde tutabilmek güç olacaktır. Bununla birlikte davranışların ve entellektüel incelemenin yol göstericileri olarak Aydınlanmanın ilkelerini, ancak kendi sorumluluğumuz altında reddedebiliriz.

Bu çalışmanın önvarsayımları, burada yine çalışmanın kendi kaygılarını yansıtıyor. Aydınlanma eleştirisi, yirminci yüzyıl başlarının belli başlı sosyal düşünürlerinin soyunduğu başlıca işlerden biriydi. Bazen yalnız örtük olarak yaptılar bunu, kimi zaman da fazlasıyla özbilinçli bir olumsuzlama süreci içinde.

3. Ernst Cassirer, **Die Philosophie der Aufklärung**, Tübingen, 1932 (çev. Fritz C.A. Koelln ve James P. Pettegrove, **The Philosophy of the Enlightenment**, Princeton, N.J. 1951, s. xi-xii, 13, 55, 73, 90-2, 104-8, 169; ayrıca bkz. Peter Gay, "The Enlightenment in the History of Political Theory", **Political Science Quarterly**, LXIX, Eylül 1954, s. 374-89.

Bu düşünürlerin çoğu yine de, alışılagelmiş biçimde resmedildikleri kadar düşman değillerdi on sekizinci yüzyıla. En büyükleri, siyasal ve toplumsal görüngülere ilişkin yargılarına "aydınlanmış" ölçütler uygulandı. Ne var ki su götürmez bir utanıp sıkılmayla yaptılar bunu. Aydın titizliği ve şatafatlı deyişlere duyulukları nefret, onları, bağlılıklarını açığa vurmaktan alıkoydu ve gerçekte olduklarından "daha sert" görünmelerine neden oldu. Kişisel duygularını kem bakışlardan korumak amacıyla oluşturdukları bilimsel nesnellik duvarının ardındaki yoğun ahlaki duygularına bir göz atmamıza ancak arada sırada fırsat vermişlerdir.

Görevimiz, bir kez daha, açık seçik kuramsal formülasyonların altında yatan yarı-bilinçli tutumu keşfetmek, sorumluluğumuz ise Aydınlanma eleştirisinin farklı türlerini ayırt etmek olacak. Yirminci yüzyıl başlarının Freud, Weber ve Croce gibi en büyük beyinleri gerçekten "sadık" eleştirmenlerse, ikinci sıradakilerin bazıları da pekalâ "sadakatsiz" olarak nitelenebilirler: Sorel bunun tartışmasız örneğidir. Öyleyse, Aydınlanmayla alay ederken Batı'nın insani değerlerine bilinçli olarak saldıranlarla, toplumun yapısını ve insanın güdülenimi sorununu daha derinliğine inceleyerek bu geleneği kuşkucu bir kuşağı ikna edecek terimlerle yeniden dile getirmeye çalışmış olanları ayırt etmek önemlidir.

1890'lar kuşağının Aydınlanma karşıtı olduğu öne sürülen duygularının aslında farklı bir hedefi vardı. Bu düşünürlerin düşmanlığı, asıl görünümü içinde on sekizinci yüzyıl geleneğinden çok, onun, on dokuzuncu yüzyıl sonlarında gülünçleşmiş biçimiyle pozitivizm çığırı adı altında yeniden doğuşuna yönelmişti. Pozitivizme başkaldırı konusuna gelecek bölümde eğileceğiz. Bu arada, Aydınlanmaya bu kadar sık yöneltilen mekanik ve maddeci düşünüş suçlamasının, daha haklı olarak, çeşitli görünümler altındaki pozitivist felsefeye uyduğunu söylemek yeterli olabilir. Ben kendi adıma pozitivizmden hoşlanmadığımı açıkça itiraf ediyorum: Böylece de çalışmamın çoğu kahramanının görüşünü paylaşıyorum. Burada yine düzeltici bir öğe hemen yerini alıyor: Pozitivizme toptan bir muhalefet gülünç olacaktır. Bu okulun düşünürlerinin hedeflediği bilimsel katılık, nesnel inceleme diye imgelemlerinde yarattıkları şeye kendilerini adayışları, hâlâ saygımızı gerektirebilir. Hatta başarısızlıklarında, tam da kendi başarılarının temel kaynaklarından

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

birinin varolduğunu sezebiliriz. "Pozitivizmin böylesine önemli katkıları olmasını sağlayan şey... kesinlikle... ilerlemeye olan imanı ve saf gerçekçiliğiydi."[4]

1890'ların birtakım genç düşünürleri, pozitivist imanın pozitif bilimlerdeki karşılığı olarak "sezgi"ye güvenmeyi önerdiler. Bu terimle kastettikleri şey, birinden diğerine önemli ölçüde değişiklik gösteriyordu; nasıl, böyle tartışmalı türden bir bilişime duydukları güvenin ölçüsü değişiyorsa. Sezginin çeşitli kullanımları, bu çalışmanın başlıca temalarından biri olacak. Terimin tanımı —yerinde bir tanım bulunabilirse— yavaş yavaş tartışmanın kendisinden çıkacak. Çünkü "akıl" ile "sezgi" yi, bilgiye giden iki çelişik (veya birbirini tamamlayan) yol olarak basitçe karşı karşıya getirmenin, varolan güçlüğe hiçbir gerçek çözüm sağlamadığı net olsa gerek. Bu ikisinin, aynı türden psikolojik işlerliğin iki farklı yönü olması — sezgiyi, ayırt edilemeyecek kadar kısa süren akli ve etkili süreçlerin bir birleşimi olarak kabul etmemiz — mümkündür. Akıl yürütme neredeyse bütünüyle bilinçli olduğu halde sezgi, ancak kısmen böyledir. Freudçu anlamda "bilinçdışı" bir süreç değildir yine de: Freud'un "bilinç öncesi" dediği, William James'in ise "bilincin sınırı" şeklinde terimleştirdiği alanda hareket eder. Net olarak ayırt edilmeye karşı koyan "ara adımların birleşmesi"yle nitelenir. "İster sanatsal ister bilimsel olsun, normal simgesel yaratıcı düşünüşün tümüne ilişkin olarak" bunun taşıdığı önemden pek az kuşku duyulabilir. "Sanat ve bilimdeki sıçramaları, yaratıcı sürecin kimi zaman yedi fersahlık potinler giymesine yol açarak, ancak o gerçekleştirebilir".[5]

Böyle bir nitelemeye bilime en yatkın olanlar bile pek güç karşı çıkabilir. Kendi adıma sezgici yaklaşıma epey hoşgörü duyduğumu ve böylece de tinsel güdülenimlerin kesin rolüne inandığımı itiraf ediyorum. Bu noktada kendimi, kaleme alacağım düşünürlerin çoğuyla aynı çizgiye koyuyorum. Onların, insan davranışının sırf doğalcı açıdan açıklanmasının köklü yetersizliği konusunda diretmeleri, babalarının kuşağıyla girdikleri tartışmanın dönüm noktasıydı. Ancak bu diretmenin pek seyrek olarak örgütlü dinle ilgisi vardı. Weber, Pareto ve Durkheim dinin büyüsüne kapılmışlarsa bu, kendi imanlarının açığa çıkmasından değil, dinin, yakın atalarının hesaba katmadığı, büyük önem taşıyan toplumsal bir görüngü olmasındandı. Bu yüzden tine yönelik yeni tutum, çoğunlukla olumsuz yönde dışa vuruldu: Yirminci yüzyıl başındaki önemli sosyal düşünürlerin pek azı özgün tinsel değerlere kişisel olarak sahip çıktı; bilimsel ve ahlaki doğalcılığın önermelerini, basitçe yüzeysel olmakla suçladılar. Bu bakımdan 1890'lar kuşağı, çağdaş yorumcularından çok daha dikkatliydi.

Aynı şey benim durumumda da geçerli. Bu olumsuz ve kuşkucu tavır, herhalde en iyi şekilde, doğalcı imanın Birinci Dünya Savaşının patlak vermesinden hemen önceki yılların imgeci yazınından kaynağını alan en güçlü anlatımlarından birini aktararak anımsatılabilir:

> **Zihin ve mddenin karşılıklı olarak birbirini dıştalayan varlıklar olduğuna inanmıyorum. "Ruh", psişik görüngülerin bir bileşiği, ve beden de organik görüngülerin bir bileşiğidir... Kişiliğimin, dağılması mutlak bir biçimde ona son verecek olan bir madde zerrecikleri yığınından ibaret olduğunu biliyorum.**
>
> **Evrensel determinizme; bizi her bakımdan koşulların yönlendirdiğine inanıyorum...**
>
> **İyi ve kötü, yalnızca gelişigüzel ayrımlardır...**
>
> **Yaşamın tüm görüngüleri henüz çözümlenmemiş olsa da, ben bir gün çözümleneceklerine inanıyorum...**[6]

Bu satırların yazarının kendisi, derinliğine parçalanmıştı. Sondan bir önceki bölümde göreceğimiz gibi onun romanı, Birinci Dünya Savaşı arifesinde erginliğe erişen Avrupalı kuşağın —1890'larda olgunluğuna varanların çocuklarının oluşturduğu kuşağın— tinsel kavgasında anahtar bir belgedir. Böyle bir doğalcılık savı, 1913'e gelindiğinde eskimiş görünüyordu: Bir çeyrek yüzyıl önce ise herkesçe benimsenen egemen felsefeydi. Oysa 1890'lar kuşağı, doğalcılığın öğretilerini yadsımaktan fazla birşey yapmadı: Tersini de onaylamadı. Ertelenen yargının alacakaranlık kuşatması içinde —metafizik olabilirliklere açık olarak, ama dogmatik savlardan da kaçınarak— yaşamaktan hoşnuttu. Bunun, insan toplumunu inceleyen kişi açısından en geçerli felsefi konum olduğunu inanırken, onların torunlarının oluşturduğu kuşak içinde tek başıma olmayışıma güveniyorum.

4. Mannheim, **Ideology and Utopia**, s. 79.
5. Lawrence S. Kubie, "Problems and Techniques of Psychoanalytic Validation and Progress," **Psychoanalysis as Science**, (der. E. Pumpian-Mindlin. Stanford, California, 1952, s. 50-1)
6. Roger Martin du Gard, **Jean Barois**, Paris, 1913 (çev. Stuart Gilbert, New York, 1949, s. 255-6).

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

II. BÖLÜM

1890'LI ONYIL - POZİTİVİZME BAŞKALDIRI

Tarihte, çoğunlukla birbirinden bağımsız çalışma yapan birtakım öncü düşünürlerin, insan davranışı konusunda, o dönemde yaygın olarak kabul edilenlerden, birlikte entellektüel bir devrim yaratıyor görünecek kadar farklı — ve yine de bir o kadar açıkça birbiriyle bağıntılı— görüşler sundukları dönemler vardır. 1890'lı onyıl böyle dönemlerden biriydi. Bu ve onu hemen izleyen on yılda, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl toplumsal düşüncesinin temel varsayımları, bizim zamanımızı niteleyen yeni varsayımların kaynağını aldığı eleştirel bir incelemeye uğradı. "On altıncı yüzyıl civarına geri dönmedikçe, insan toplumunun yürürlükte olan deneysel yorumlarında bu büyüklükte bir devrimin, bir kuşağın kısa uzamında gerçekleştiğini görmek oldukça güçtür. Bundan sorumlu olan şey nedir?"[1]

On dokuzuncu yüzyılın son yıllarının hemen hemen tüm öğrencileri, şu veya bu biçimde, önemli bir psikolojik değişimi duyumsadı. Gelgelelim bunu kavrayışlarını dışa vurma biçimleri bakımından aralarında büyük farklılıkları vardı. Daha eski, daha estetik yönelimli yorumlarda (Henry Adams'ı düşünebiliriz) 1890'lar **fin de siecle** olarak kendini gösterdi: Geçkinliğin, sapkın ve yerleşmiş bir çöküntünün nitelediği bir dönemdi bu; bir çağın sonuydu. Bunun ne kadarının basit bir sanatsal ve

1. Talcott Parsons, **The Structure of Social Action**, ikinci basım, Glencoe, III. 1949, s. 5.

yazınsal tavır alış olduğunu sorgulamaktan vazgeçmemiz gerekmez. Şimdiki amaçlarımız açısından gündem dışıdır bu: **Fin de siecle**, sahnenin gerideki perdesidir, ötesi değil.

Yeni tutumu, estetik bir yorumla daha entellektüel bir yorum arasında bir yerde, yeni-romantizm ya da yeni-mistisizm olarak nitelemek çekici gelebilir. Bu formülasyonun epey akla uygun bir görünümü vardır. 1890'la Birinci Dünya Savaşı arasındaki çeyrek yüzyılın tasarımcı ve imgeci yazarlarının çoğunda bulduğumuz öznel olana dönüş, kuşku götürmez bir biçimde ilk Romantiklerin ereklerini çağrıştırır. Yakın atalarının küçümsediği ve göz ardı ettiği imgelem değerlerine hakettiği onuru kazandırarak yarım yüzyıllık bir boşluğu kapattıklarını hisseden yazarları anımsamak güç değildir. Bunlar, yeni çağın yazın habercileri olarak Dostoyevski ve Nietzsche çığırını oluşturanlar türünde yazarlardı. Nietzsche'nin delirdiği yılın (1889), çalışmalarının yirmi yıllık genel bir ilgisizlikten sonra ilk kez geniş ölçüde benimsenmeye başladığı zamanla çakışmasında acıklı bir çelişki vardır. Bu çalışma boyunca tekrar tekrar, Nietzsche'nin parçalayıp altüst ettiği, bilinçdışı çekişmelere ve kahraman azınlıklara ilişkin düşünceleri daha özenli ve sistemli olarak işleyen bir veya bir başka sosyal düşünür bulacağız.

Ne var ki Nietzsche'yi yeni-romantik olarak nitelemek, açıkça yanıltıcıdır. Böyle herhangi bir niteleme, onun düşüncesindeki eleştirel ve Sokratçı öğelerin pek hakkını vermemektedir. Ve yirminci yüzyıl başlarının sosyal düşünürlerine uygulandığında yalnızca birkaçına uygun düşer; bunlar da Peguy ve Jung gibi ikincil önemdeki simalardır. Gerçek büyükler, ya yeni-romantik eğilimler olarak gördükleri şeye düşmandılar, ya da Freud ve Weber gibi, kendi içlerinde keşfettikleri romantik eğilimleri durdurma çabasındaydılar. Durkheim, "yeniden doğan bir mistisizm" adını verdiği şeye karşı çıkmakta çağdaşlarının en belirginiydi, ama tek örnek değildi[2]. Daha az tipik olan, Durkheim'dan çok, (onun hedef almış olabileceği) "mistik" Bergson'du. Hatta dönemin yeni temel öğretileri arasında Bergsoncu metafizik, açıktan açığa mistik yanları olması bakımından tekti ve bu öğreti bile kabul edilebilir felsefi terminoloji-

2. Emile Durkheim'ın ilk basımının önsözü, **Les Regles de la methode Sociologique**, Paris, 1895 (Sekizinci Fransızca basımdan çev. Sarah A. Solovay ve John H. Mueller, **The Rules of Sociological Method**, Chicago, 1938, s. XL.)

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

de olabildiğince dile getirilmişti. Yeni-romantik eğilimlerin en fazla etki yapacağı alan, düşüncenin "daha alt" düzeyleri, daha doğrusu yarı-kitlesel dalgalanma düzeyiydi. Ve bunların siyasete uygulanmaları, otuz yıl sonra Julien Benda'nın "aydınların ihaneti" diyecek kadar büyük bir şiddetle saldırdığı ürününü sonunda burada verdi.

Eğer "romantizm" değilse, "akıldışıcılık" mı genel bir tanım olmayı üstlenecektir? Böyle bir tanım, derli toplu ve sık kullanılan bir tanımdır ve hiç değilse, yirminci yüzyıl başı toplumsal düşüncesinin gerçek kaygılarını anımsatmaya başlamaktadır. Hiç kuşkusuz, 1890'ların önemli entellektüel yenilikçileri temel olarak insan davranışındaki akıldışı güdülenim sorunuyla ilgiliydiler. Mantıksal olmayan, uygarlık dışı, açıklanamayanın yeniden keşfedilmesiyle uzun uzadıya uğraştılar, neredeyse kendilerinden geçtiler. Fakat onları "akıldışıcı" olarak nitelemek, tehlikeli bir belirsizliğin içine düşmek demektir. Bilinçdışı alanlarına duyulan bir hoşgörüyü, hatta bunları yeğlemeyi ima eder. Oysa gerçekte tam tersi bir durum söz konusuydu. 1890'ların sosyal düşünürleri akıldışıyla sırf onu cinlerinden arındırmak için uğraştılar. Onu derinliğine inceleyerek, uysallaştırmanın, insanın yapıcı amaçları için yönlendirmenin yollarını aradılar. Genellikle en büyük akıldışıcı olarak kabul edilen Sorel bile, sanayi mantığının ve makinenin yeni dünyasına uyacak siyasal bir formülün bildirimi, yaşamının hedefi olarak benimsemişti.

Sorel, Pareto, Durkheim, Freud; hepsi kendilerini mühendis, teknikle, bilimle veya tıpla uğraşan insanlar olarak görüyorlardı. Onları herhangi bir anlamda, en çok da en dar anlamda akıldışıcı olarak nitelemek açıkça saçmadır. Bunun yerine bazen **entellektüelizm karşıtlığı** formülü kullanılmıştır[3]. Bu niteleme hem esnek, hem de kapsamlıdır. İdeolojiden, **a priori*** olandan, tersi durumda Durkheim ve Sorel kadar birbirine uzak düşecek olan yazarları birleştirmeye hizmet eden bir buçuk yıl öncesinin soyut düşüncesinden kopuşu akla getirir. William James'in etkisini ve saygınlığını —aynı zamanda Nietzsche'nin etkisiyle kıyaslanabilen, ona karşı olan ve onu tamamlayan bir etkiyi— çağrıştırır. O halde "entellektüelizm karşıtlığı", gerçekte Jamesçi pragmatizme eşdeğerdir. 1890'ların entellektüel yeniliklerinin büyük bir bölümünü sınıflandırmada doyurucu bir ortak payda sunar.

* Önsel.

3. Örneğin Richard Humprey, **Georges Sorel: Prophet without Honor: A Study in anti - Intellectualism**, Cambridge, Mass., 1951.

Yine de bu tanım, aynı anda hem çok geniş, hem de çok dardır. Benedetta Croce'nin düşüncesinde varolan yolundan şaşmaz soyutlama ve entellektüelizmi —ya da çok farklı bir örneği ele alacak olursak, Max Weber'in toplumsal kuramı sonradan "ideal tipler" açısından işleyişini— hesaba katmaz. Üstelik Aydınlanmanın ilkelerinden yapılan dönüşün, gerçekte olandan daha tam ve belirleyici olduğunu ima eder. Geçmişin entellektüel mirasına karşı başlıca saldırı, aslında daha dar bir cephedendi. Birincil olarak, 1890'ların yazarlarının "pozitivizm" demeyi seçtikleri şeye yönelmişti. Bununla, terimi ilk kullanan kişi olarak Auguste Comte'un adıyla birlikte düşünülen şu hayli garip öğretileri kastetmiyorlardı. Doğal bilimlerden türetilen analojiler yoluyla insan davranışının tartışılması eğiliminin bütününü nitelemek için sözcüğü daha gevşek bir anlamda kullandılar. 1890'ların yenilikçileri ona tepki gösterirken, zamanlarının en kapsamlı entellektüel öğretisine karşı çıktıklarını duyumsadılar. Önceki çeyrek yüzyılın onlara yüklediği tinsel boyunduruğu kırdıklarına inandılar.

Bir başlangıç nitelemesi olarak 1890'ların yeniliklerinden pozitivizme başkaldırı diye söz etmekle, gündemdeki yazarların gerçekte uğraşmakta olduklarını düşündükleri şeye çok yaklaşmış oluyoruz. Ancak bu son formülün bile tuzakları var. Croce gibi birinin pozitivizmi felsefi bir çapta yaygın olarak kullanma, hoşlanmadığı her öğretiyi bu lâkapla benimseme eğilimine karşı tetikte olmalıyız. Dönemin, özünde pozitivist geleneğin içinde kalan Durkheim ve Mosca gibi etkili düşünürlerinin sayısını unutmamalıyız. Ve son olarak Freud gibi, doğal bilimlerden çıkarılan mekanik dili kullanmayı, buluşlarının, miras olarak aldıkları sözcük dağarcığının çatısını aşmasından çok sonra da sürdüren diğerlerini hakkıyla hesaba katmalıyız.

Öyleyse pozitivizm, 1890'ların genç asilerine nasıl görünmüştü? Düşüncede yeni bir eğilimi anlamak için ilk olarak, mutlaka başkaldırının yöneldiği şeye bakmamız gerekir.

Pozitivizmin on dokuzuncu yüzyıl sonu eleştirmenlerinin, bunu hiçbir şekilde çok açık terimlerle yazmadıklarını daha önce öne sürmüştüm. Açıkça anlaşıldığı gibi bunun, okuyucular için, tanımlama gerektirmeyecek kadar bildik olduğunu kabul

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

ettiler: Özgül bir ilkeler topluluğundan çok, dağılmış bir entellektüel eğilim olarak düşündüler onu. Bu yüzden de "pozitivizm" sözcüğünü, eşit derecede karşı oldukları başka birtakım felsefi öğretilerin —"maddecilik" "mekanikçilik" ve "doğalcılık"ın— yerine, neredeyse değiştokuş ederek kullandılar. On dokuzuncu yüzyıl sonu düşüncesindeki egemen eğilimi maddecilik olarak betimlemek tabii ki kaba bir basitleştirmeydi. Herhangi bir dönemin yalnızca birkaç ciddi düşünürü gerçek maddeci olmuştur. Hatta bu tutumun on dokuzuncu yüzyıl prototipi olarak çoğunlukla işaret edilen birey —Ludwig Feuerbach— niteliksiz bir maddeci olmaktan uzaktı.[4] Öte yandan "mekanikçilik" çok daha doğru bir nitelemeydi. Newtoncu fizik evreninden ve kısmen de son zamanlarda geliştirilen elektrik biliminin alanından çıkarılan açıklamaların saygınlığını anımsatıyordu. Benzer şekilde "doğalcılık" terimi de, on dokuzuncu yüzyıl yol aldıkça giderek moda haline gelmiş olan biyolojik açıklamaları gündeme getiriyordu. Darwinizmin 1860'lardaki zaferinden sonra varolan durum, belirgin şekilde buydu.

Darwinizmin uygulamalı ya da "sosyal" biçimiyle birlikte entellektüel çelişkinin merkez noktasına varıyoruz. Darwin'i ilk destekleyenlerden bazıları, Auguste Comte'un izleyicisi olmuşlardı; pozitivizmin ikinci yüce rahibi olarak Herbert Spencer ise, Darwinizm'in sunduğu olanakların kendi konumuna destek olacağını sezerek ona yanaştı.[5] Darwinci ittifakından sonra pozitivist düşünüş biçimi, görülmemiş bazı değişimlere uğradı. On sekizinci yüzyıldaki özgün ya da Yararcı biçiminde, toplumda yaşayan insanın sorunlarının akılcı bir çözüme kolayca varabilecek yetide olduğu inanışına dayanan, entellektüel yönelimli bir felsefeydi. Ancak Sosyal Darwinizmin etkisi altında pozitivist iman, akılcı özelliklerinden soyunmaya başladı: "Kalıtım" ve "çevre", insan eyleminin temel belirleyicileri olarak bilinçli, mantıklı seçimin yerini aldı. Hobbesçu doğa durumu (artık "varolma kavgası" olarak adlandırılıyordu), insanla insanın ilişkisini açıklayan tipik görüş olarak alışılagelmiş toplumsal düzenin yerine kondu. Sonuç, bir tür bilimsel yazgıcılıktı; on sekizinci yüzyıl felsefecilerini ya da onu izleyen yüz-

4. Franco Lombardi, **Ludovico Feuerbach**, Floransa, 1935, s. 227-45.
5. Jacques Barzun, **Darwin, Marx, Wagner: Critique of a Heritage**, Boston, 1941, s. 37-42.

yılın ilk bölümündeki İngiliz Yararcılarını nitelemiş olan umut dolu iyimser tutumun karşı savıydı. Pozitivizmin nihai ironisi, aşırı entellektüel yönelimi bir öğreti olarak yola çıkmış olan şeyin, sonuçta radikal bir entellektüelizm karşıtı felsefeye dönüşmesiydi[6].

İşte bu yüzden, Sosyal Darwinizmin egemen olduğu kültürel sahnenin bakış açısından 1890'ların genç düşünürleri, genellikle yapmış olmakla suçlandıkları şeyin tam karşıtını hedeflemiş olarak kabul edilebilirler. "Akıldışıcı" olmak şöyle dursun, akılcı sorgulamanın haklarını koruma çabasındaydılar. Katı bir determinizmin tehditiyle uyarılarak, özgürce tasarımlayan zihne bir yüzyıl önce sahip olduğu itibarı yeniden kazandırmaya çalıştılar.

Şimdiki bakış açımızla 1890'larda egemen olan entellektüel mizacı zihnimizde yeniden kurmak güç. Bugün neredeyse unutulmuş olan insanların bu kadar etkiyi kendi zamanlarında nasıl kullanmış olabileceklerini kavramamız çok zor. Hükümran sınıfların kilise karşıtı yöneliminin, pozitivizmin öğretilerini en kaba kalıplar içinde katılaştırdığı İtalya'da çığırın koruyucusu, cüppesi çıkarılan rahip Ardigo'ydu. Pozitivizmin asla bu kadar sıkı tutunamadığı Almanya'da ise fizyolog DuBois-Reymond, Berlin Üniversitesinde vaazlar veriyordu. En seçkin pozitivist zihinleri üretmiş olan ülke belki de Fransa'ydı. Taine ve Renan adları, neden sonuç ilişkilerinin kural dışına çıkmayan zincirlerine adanan araştırmanın ve onurlu, uygar bir tevekkül etiğinin simgeleri olarak saygımızı uyandırabilir. Ancak bu öğretiler, onların doğrudan etkisi altında yetişen kuşağa çok daha kötü niyetli gözükmüştür. Taine'in ünlü yönergeleri — "doğruluk ve kötü huy, tıpkı şeker ve saç yağı gibi iki üründür" ya da "deha ırkın, ortamın ve (uygun) anın bir sonucudur" ve dahası, "doğa ve tarih, yalnızca evrensel zorunluluğun bir açılımıdır" — bugün bize sadece aşırı gelen bu sözler o zamanlar, genç imgelemin, altında boğulduğunu hissettiği ezici birer ağırlık gibiydiler. Benzer şekilde Renan'ın aşırı uygar göreciliği de, ideal değerlerin altına girince eriyiverdiği soğuk bir duş rolü oynuyordu. Romancı Romain Rolland, Fransız eğitim sisteminin doruğu Ecole Normale Superieure'de sanat ve müzik üstüne ders veren genç bir adam olarak, o günlerde geçerli olan

6. Parsons, **Structure of Social Action**, s. 64, 67, 111-14

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

kötümser kuşkuculuk tutumundan kurtulmak için arkadaşlarıyla birlikte nasıl çabaladığını söyle anlatmıştır:

> Biz orada, acı içinde ve güçlükle soluk alarak bir araya tıkılmış durumdaydık... Ah! Birlikte zorlu yıllar geçirdik. Ustalarımız biz gençliğin onların gölgeleri altında mücadele ettiği endişelerden kuşkulanmıyorlar[7].

1880'li onyılın sonuna yaklaşırken genç insanların boğuntu hissetmeye başlamaları yalnız zihnin yaşamına ilişkin değildi. Yalın gerçek, bunun kasvetli bir on yıl olmasıydı. Daha özgürce soluk almak, neredeyse tam tamına Nietzsche'nin —üst orta sınıf toplumunun kendini beğenmişliği ve "zevksizliği"nden uzaklara— Alpler'in yüksek tepelerine çekilmesi gibi bir şey sayesinde gerçekleşebiliyordu. Süsleme sanatlarının tipik niteliğiyle de dönem, bir ağırlık, maddi fazlalık, tutsaklık duygusu sızdırıyordu.

> Yetmişlerin ve seksenlerin insanları, ...gerçekliğe duyulan tüketici bir açlıkla doluydular, fakat bunu —tam da onun aldatıcı ve içi boş kılıfı olan— maddeyle karıştırma şanssızlığına uğradılar. Böylece hep ham pamuğun, kartonun ve ipek kağıdın sefil, şişirilmiş ve abartılı dünyasında yaşadılar. Tüm yaratılarında imgelemin uğraştığı şey süs sanatlarıydı: Döşemecinin, şekercinin, duvar süslemecisinin sanatı...[8]

Alıntı, kültür tarihçileri arasında en fazla imgeci ve en az sistemli olanlardan birine aittir. Fakat 1880'lerdeki burjuva yaşamının maddi anlamda arka planını beceriyle yakalamıştır.

Yeni onyılla birlikte, belirgin olarak da kapanış yıllarında, daha önce yalın bir güven duygusuna esin vermiş olan toplumsal ve siyasal koşullar değişmeye başladı. Üst orta sınıfın, entellektüel etkinliğin hem "alt", hem de "üst" düzeylerinde saltanat süren felsefesine —bayağılaşmış anlamıyla "pozitivizm" olarak terimleştirebileceğimiz maddi ilerlemenin kendini doyuran tapınmasına— karşı güvensizlikler yükseldi. Yirmi yıllık istikrarsız bir dengeden sonra, belli başlı Batı Avrupa devletlerinin kurumsal düzenlemeleri sorgulanmaya başladı. Birleşmenin Almanya ve İtalya'ya bağışladığı yönetimlerin yapmacıklı, sahte niteliği, bu yönetimlerin kötü işleyişi sonucunda açığa çıktı: Bir durumda, 1890'da Bismarck'ın çekilmesini izleyen düzensiz siyaset değişiklikleri sonucunda; diğer durumda da, yüzyılın son bulmaya yüz tuttuğu sıradaki toplumsal düzensizlik ve otoriter hükümet sonucunda. Fransa'da Dreyfus olayının yarattığı şok, suçlanan yüzbaşının hem savunucularının, hem düşmanlarının kendi davalarını dayandırdıkları geleneksel ideolojilerin yeniden gözden geçirilmesi için bir uyarı oldu.

Toplumsal düzensizlik, ekonomik bunalım ve kötü kurumsal işleyiş, sosyalist partilerin gelişimine ve Marksist öğretilerin yayılmasına katkıda bulundu. 1890'lı onyıl, Avrupa sosyalizminin tarihindeki en büyük yayılma dönemi olacaktı. Pozitif bir tarih felsefesine karşıt olarak, eleştirel bir toplum felsefesi olan Marksizmin, ilk bakışta, 1890'ların entellektüel yenilikçilerine, Avrupa orta sınıfının egemen ideolojisiyle dövüşecek uygun bir silah sunmuş olabileceği sanılabilir. Aslında böyle bir durum, Antonio Labriola'nın Roma Üniversitesindeki konferanslarının canlandırıcı etkisiyle kısaca İtalya'da geçerliydi. Ama burada bile Labriola'nın öğrencisi Croce, kendine ait bir Marksist öğreti eleştirisine en sonunda varmak zorunda kaldı. 1890'lardaki entellektüel yenilemede temel olarak Marksizm, saltanat süren pozitivizm çığırının kendine özgü şekilde sinsi ve sapkın bir biçimi olarak kendini gösterecekti. Avrupalı aydınları on sekizinci yüzyıl başından beri büyülemiş olan soyut ve sahte bilimsel ideolojilerin en sonuncusu ve en ihtiraslısı olarak kültür çevresinde büyük önem kazandı.

O halde Marksizmle uzlaşmak, 1890'ların entellektüel yenilikçilerinin karşısında duran ilk ve en belli görevdi. Bazıları, Freud gibi ancak örtük olarak —toplumsal düşünceyi, sosyalist ideolojilerde hiç düşlenmemiş olan yeni alanlara doğru genişleterek— Marx'la uğraştı. Diğerleri ise, Pareto gibi diyalektik maddeciliğin temel savlarının oldukça kuşkucu bir yoldan çürütülüşünü gösterdiler. Geriye kalanlar da, Croce ve Sorel gibi Marksist terminolojiyi sürdürdükleri halde, onu özgün anlamından öyle farklı bir şeye dönüştüreceklerdi ki, geriye biraz değişmemiş yön ve en önemlisi — içinde, daha önceki düşünce

7. Daniel Halevy'nin ilk basımından bir alıntı; **Charles Peguy et les Cahiers de la Quinzaine**, Paris, 1918, s. 30. Alıntı, metnin düzeltilmişi İngilizce çevirisinden yapılmıştır.
8. Egon Friedell, **Kulturgeschichte der Neuzeit**, Münih, 1931 (çev. Charles Francis Atkinson, **A Cultural History of the Modern Age**, New York, 1932, III. s. 299).

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

kategorilerinin gerçekliklerini sürdüremeyip, basit simgeler ve metodolojik kolaylıklar haline geldikleri —içi boş bir çatı kalacaktı. Son olarak diğerlerinden on yıl sonra Max Weber, Marx'taki ekonomik güdülenimleri insanlığın en derin tinsel değerleriyle gergin ve karşıt bir bağıntı içine sokan bir toplum görüşü önerecekti.

Yeni kültürel değerlendirmelere ilişkin bütün bu görev, ortak sorunlarla ilgili olduğu halde, Batı ve Orta Avrupa'nın belli başlı ulusal topluluklarının her birinde farklı bir tonda ve niteliktedir. Bunlardan ilk olarak Almanya'yı ele alacağız. Aydın önderliğinin en güzel günleri sona ermiş olmasına karşın —aşağı yukarı 1760'tan 1860'a kadar süren büyük yaratılar yüzyılı artık, her şeyi kusursuz kılan belleğe kaymaya başlamıştı— Almanya, neredeyse hiç sorgulanmayan üstünlük konumunu hâlâ sürdürüyordu. Fransa sanatçıların ve romancıların **par excellence*** ulusu olabilirdi, ama Almanya, düşünürlerin ve profesörlerin vatanıydı. Entellektüel sermayesine dayanarak yaşıyor olabilirdi; ama hâlâ, sıkı bir bilimsel ve tarihsel eğitim arayışında olan her ülkeden öğrencinin hedefiydi. İşte bu yüzden, 1890'ların entellektüel etkinliğinin ve aydın topluluklarının niteliğinin kısa bir incelenmesinde Almanya, çok doğal olarak önceliklidir.

Körpe ergenliğinin entellektüel atmosferini elli yıllık bir aradan sonra yeniden düşünürken, dönemin sağ kalan büyüklerinden biri, "bütün Almanya'da" diye yazıyordu; "1890'lar civarında insan, yalnız siyasal değil, tinsel ve entellektüel olarak da yeni bir şey sezebilir... Siyasal olarak her şey kötüye gidiyordu; entellektüel olarak ise yine yükseliyordu". Ve tinsel kaygıların bu canlanışı, "gerçek ve doğru olan şeye duyulan yeni ve daha derin bir özlem"de ve "modern yaşamın parça parça ve sorunlu niteliğine ilişkin yeni bir duyu"da dışa vuruldu. "Bayağı terimlerle ifade edilecek olursa, 1890 sonrası dönem hiç değilse" önceki yirmi yıl boyunca "geçerliliğini sürdüren ortalamadan daha zevkli olduğu için övünebilir."[9]

Değişen zamanın ilk işareti 1890'da **Rembrandt als Erzieher (Eğitmen olarak Rembrandt)** adlı anonim bir yapıtın ortaya çıkışıydı. Kitap, kamuoyunda eşi görülmemiş bir taşkınlık yarattı. Böyle genel bir ilgi uyandıran bu türden başka bir yapıtın —çok yönlü öğrenmeyi düzensizce sunması ve "belirtisel önemi" bakımından onu andıran, Spengler'ın **Decline of the West (Batının Düşüşü)** adlı kitabının— ortaya çıkmasından önce bir çeyrek yüzyıldan fazla zaman geçecekti[1].

Kimliği sonradan saptanan yazarı Julius Langbehn, dogmatik bir güvenle her konuda kendini kanıtlayan "yarı-eğitimli" insanların klasik bir örneğiydi. Sanatsal bir imgelemin biraz fazlasına, güzel söz söyleme yeteneğine ve geniş ama sistemsiz bir eğitime sahipti. Nietzsche'nin deliliğinin başlangıcından kısa bir süre sonra, eğer hasta kendini tamamen onun ellerine bırakırsa, onu iyileştirebileceğini öne sürerek felsefecinin evinde ortaya çıkıvermesiyle tanınıyordu[2].

Langbehn'in kitabı, fikirlerin piyango torbası şeklinde düzenlenmiş bir koleksiyonunu sunuyordu; bunların hiçbiri dikkatsiz okuyucuyu usandıracak kadar derine inmemişti. Yapıt, ahlak bilimi, siyaset, bilim ve sanat üstünde gidip geliyordu. Kavramsal araçları asla net değildi. Bu yüzden de (aynı zamanda kitabın en iyi bölümü olan) ilk sayfadan sonuna gelinceye kadar hiç ilerleme göstermemiş oluyordu. Rembrandt'ın geleceğin Almanyası'nın yol göstericisi ve kültür simgesi olarak kabul edilmeyi hakettiği şeklindeki temel savı gözler önüne sermek üzere, kültürel yaşamın tüm aşamalarından seçilen —bazısı geniş ölçüde aydınlatıcı, bazısı sorgulanabilir, bazısı da yalnızca gülünç nitelikte olan— çok çeşitli örnekleri basit bir biçimde sıralamıştı.

Langbehn bu bakış açısını, kendisine ait baştan başa uydurma bir doğrulamayla Almanya'nın yaşamından kuzeybatıya özgü ya da **niederdeutsch** bir ögeyle destekliyordu. Böyle özel bir davanın bizi alıkoyması gerekmez. Yine de kitabı katıksız bir ahmaklıktan kurtaran ve ona en azından belirtisel bir önem kazandıran şey, Almanya'nın kültürel durumunu teşhis etmesiydi. Langbehn kendi çağına, onu bir düşüş dönemi —Alexandrianlar dönemi— olarak gördüğü için saldırıyordu. Çağının profesörlerin ve uzmanların egemenliğinde olduğunu söylüyordu. "Bugünün Almanları tarafından pratikten çok kuramda onur-

* Başlıca.

9. Friedrich Meinecke, **Erlebtes 1862 - 1901**, Leipzig, 1941, s. 167-8.

1. Ernst Troeltsch, Liselotte Coss'taki bir alıntı: **Rembrandt als Erzieher und seine Bedeutung** (Tez: n.p., n.d.), s. 71.
2. Walter Kaufmann, **Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist** Princeton, N.J., 1950, s. 48.

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

landıran Goethe, gözlüklü insanlara dayanamazdı; oysa şimdi Almanya, ya gerçekten ya da tinsel olarak gözlük takan insanlarla dolu".[3] Daha belirgin olarak Langbehn, doğal bilim çığırına ve onun "yanlış nesnelliğine" darbe vuruyordu. Almanya'da kültürel yaratıcılığın canlanışının, merkezden çok çevrede ortaya çıkmakta olduğunu, çoğu insandan çok daha önce gördü. Ve bilginin daha felsefi, daha bireştirici olarak ele alınmasını savundu. En özlü olarak da, zihinsel ve sanatsal uğraşılarda nesnel bir vurgudan öznel bir vurguya dönülmesi talebinde bulundu, üstelik böyle olacağını tahmin etti.

Langbehn, Alman entellektüel yaşamına profesörlerin egemen olduğunu öne sürerken haklıydı aslında. Alman aydın topluluğunu Fransa ve İtalya'nınkilerden en keskin şekilde ayıran şey belki de buydu. Almanca konuşan topraklarda yazın amatörleri, Latin ülkelerindeki kadar saygı görmüyorlardı: Alanı, çok geniş ölçüde profesörler sahiplenmişlerdi.

1890'larda Alman profesörleri, yüksek bir toplumsal konumda olmanın yanı sıra, Birinci Dünya Savaşı'na kadar sürecek olan görece rahat mali koşullardaydılar. Akademik hiyerarşinin tabanında olanlar, (genellikle görülen durumun tersine, varlıklı ailelerden gelmiyorlarsa), ölümcül bir açlığın tehditi altında yaşıyor olabilirlerdi, fakat üniversite kürsülerini ellerinde bulunduranlar, mali kaygılardan uzaktılar. Yaşamları hem sıkı çalışma, hem eğlenceyle doluydu. Bira ve şarap, Alpler'de tatiller ve İtalya'ya ziyaretler, dönüp bakıldığında hem neşe dolu hem üretici gözüken yaşamlarda uygun yerlerini bulmuşlardı.

Bu akademik aydın topluluğu, Fransa'da görülenden çok daha dağınıktı. Heidelberg, Göttingen ya da Bonn gibi küçük üniversite kentleri bu toplulukta göze çarpan biçimde kendini gösteriyordu. Bununla birlikte en büyük entellektüel merkez, hem ulusal başkent, hem de bir yüzyıldan daha eski olmamasına karşın bilimsel üstünlük bakımından birinci sırada kabul edilen üniversitenin bulunduğu yer olması nedeniyle Berlin'di. Ancak Berlin'in biraz belirsiz bir kültürel çemberi vardı: Hohenzollern prenslerinin —unutulmayacak birtakım hatalara düşerek— Büyük Frederick'in günlerinden beri övündükleri tasarım özgürlüğünün yanı sıra, kendi üniversite fakültesine "Öğrenme

3. **Rembrandt als Erzieher: Von einem Deutschen**, Leipzig, 1890, s. 1.

Birinci Muhafız Alayı" lâkabını kazandırmış olan disiplinli ve sadık bir entellektüel icranın beklentilerini de düşündürüyordu.[4] Ve 1890'ların sonu 1900'lerin başlarında, en azından üstünde en büyük ününü kazanmış olduğu tarihsel çalışmalar alanında, parçalı güneş tutulmasına uğramış gibi göründü: Tarih felsefecisi Wilhelm Dilthey hâlâ ders veriyordu, ama büyük modern tarihçiler Ranke ve Droysen 1880'lerin ortalarında ölmüşlerdi, on yıl sonra da Sybel ve Treitschke'nin ölümleri izlemişti bunu.

Berlin'e yönelen örtük bir muhalefet içindeki güneyin başkenti Münih, bohem ve pespaye gözüküyordu. Fransız etkisinin, tedirgin edici bir **esprit frondeur***un belirlediği ressamların ve yaratıcı yazarların kenti olarak bilinirdi. Münih'te çıkan **Simplizissimus** adlı dergi, Wilhelm Almanyasının sürüp giden güldürü yoksunluğunda ironi ve yerginin tek sesiydi. Saldırganlık derecesinde bireyci bir tonla, yalnız oturmuş kurumları alaya almakla kalmıyor, "izlenimci kültürün organı" ve "izlenimci yaşam biçemi" olmayı da üstleniyordu. Genç Thomas Mann'ın —insanı anlama yetisi olmayan kuzeyi terkedip Münih'e sığınan birçok kişiden sadece biri olarak— yüzyılın çevriminden hemen sonra Münih'e yerleşmesi ve **Simplizissimus**'la bağlantı kurması rastlantı değildir.[5]

Yine de Münih'te sanatsal önderliğin tersine, entellektüel önderlik açısından, güneybatının daha küçük kentlerinin bazılarına kıyasla daha az sayıda önemli sima vardı. Üniversite kentleri olan Heidelberg ve Freiburg'tan, ayrıca Alsas kenti Strassburg'tan (o zamanlar Almanların elindeydi) ve tam İsviçre sınırı üstünde yer alan, ihtiyar Jacob Burckhardt'ın 1897'de ölünceye kadar soylu kültürel yaşamına başkanlık ettiği Basel'den söz edebiliriz. Bunlar birlikte, bir tür "Yukarı Ren kültür eyaleti" oluşturuyorlardı. Ününe dayanarak yaşayan Berlin'le birlikte güneybatının üniversiteleri, Alman entellektüel çevreninde daha geniş yer tutmaya başlamıştı. Canlı fikirlerle dolu birtakım genç bilim adamları —"sanatla bilimi içsel bir anlaşmaya sokmaya" çalışan felsefeciler, tarihçiler ve sosyologlar— buraya

* Öncü zeka.

4. Friedrich Meinecke, **Strassburg/Freiburg/Berlin 1901-1919: Erinnerungen**, Stutgart, 1949, s. 145.

5. Arnold Bauer, **Thomas Mann und die Krise der bürgerlichen Kultur**, Berlin, 1946, s. 17, 20-1.

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

yerleşmişlerdi. Hatta Wilhelm Windelband ve öğrencisi Heinrich Rickert'in adlarını yan yana koyduklarında insanlar, "dikkati çekecek ölçüde pozitivizm karşıtı bir güneybatı Alman felsefesinden" sözediyorlardı. Windelband'ın 1894'te Strasburg üniversitesi rektörlüğüne atanması, çağdaşlarına, "pozitivizme karşı bir savaş duyurusu" gibi gözüktü. Yirminci yüzyıl Almanyası'nın en etkili tarihçisi olarak değerlendirilen Friedrich Meinecke, genç bir bilim adamıyken kendini bu felsefecilerle tinsel bir ortaklaşalık içinde bulmuş ve kendisi gibi yukarı Ren'e sürülen bir Berlin'li olan Max Weber'le "aynı koşumu" çektiklerini hissetmişti. Dostluğun yolları Weber'den, Birinci Dünya Savaşı'ndan hemen önceki yıllarda Heidelberg'de onunla aynı evi paylaşacak olan Ernst Troeltsch'e kadar uzandı.[6]

Bu bilim adamlarının tümü sürekli olarak güneybatıda kalmadı. Weber entellektüel yaşamının olgunluk döneminin tümünü, en çok Heidelberg'de, ayrıca akademik mesleğinin başlangıcında ve sonunda kısa dönemler boyunca Freiburg ve Münih'te de olmak üzere gerçekten burada geçirdi. Meinecke de aynı şeyi yapmaktan hoşnut olacaktı; önce Strasburg'ta ve sonra Freiburg'ta olmak üzere güneybatıda kendini buldu. Fakat Berlin'de bir kürsü için kendisine yapılan çağrı, pratikte hiçbir Alman bilim adamının direnemeyeceği bir şeydi —tüm gençliği başkentte geçmiş olan Meinecke gibi biri ise hepsinden az direnecekti. Tam savaş patlak verdiği sırada kuzeye döndü; onu bir yıl sonra, savaş yıllarında çok yakın arkadaş olacağı Troeltsch izledi.

Gelgelelim güneybatı, onların üstünde izlerini bırakmıştı. Sadık bir Prusyalı ve Berlinli bile, bir süre yukarı Ren'in kültür eyaletinde yaşadıktan sonra asla aynı kişi olarak kalamazdı. Çünkü Almanya'nın hem coğrafi hem kültürel olarak Fransa'ya en yakın olan bu bölgesinde insanlar, ılımlı ve hoşgörülü bir liberalizm atmosferini soluyorlardı. Heidelberg ve Freiburg'un her ikisi de Büyük Baden Dükalığının yetki alanı içindeydiler ve parlamenter bir demokrasi olarak hemen hemen İngiliz tarzında yönetilen Baden, Alman eyaletlerinin en "aydınlanmışı", Prusya'ya seçenek bir model olarak değerlendiriliyordu. Baden Yönetim Meclisi iki büyük üniversitesinden onur duyuyordu: Eyalet hükümeti, anlayışla ve yakınlık duyarak bunlara bağlı

6. Meinecke, **Strassburg/Freiburg/Berlin**, s. 43-51, 102.

fakülteleri denetliyordu[7]. Savaşın tam sonunda Almanya, parlamenter monarşideki kısa deneyimine giriştiği zaman Baden Meclisinden bir prensin rektör olarak atanması anımsanmaya değer.

Güneybatıda, sürülen Prusyalıların zihinsel yönelimini değiştirecek başka bir etki daha vardı. Kişisel yeteneği olan önderlerden neredeyse tamamen yoksun görünen Wilhelm çağının kurşuni siyasal manzarasında, yalnız bir tek sima genç bilim adamlarının imgelemine yakalandı. Papaz Friedrich Naumann hem bir Württemberg liberali hem de bir Alman vatanseveriydi. Bir siyaset adamı olarak, feci şekilde başarısızdı. Eski siyasal ve sınıfsal çatlaklara üstün gelerek, iyi niyetli Almanları birleştirecek yeni bir parti kurma yolundaki çabaları başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Fakat kişisel doğruluğu ve toplumsal önsezisiyle tanınan bir insan olarak, Almanya'nın aptalca davranıp içine düşmüş olduğu siyasal kördüğümden çıkmanın bir yolunu arayan Weber ve Meinecke gibi kişileri yörüngesine çekti.

Bugün Naumann'ın programı aşılması umutsuz çelişkilerle dolu görünebilir bize. Naumann, ulusçuluğu sosyalizmle, ve bunları da siyasal demokrasiyle uzlaştırmak istemişti. Ama liberal düşünüşlü Alman aydınlarının savaş öncesi yıllarda mücadele ettikleri temel ikilemleri tam da bu çelişkilerde sezebiliriz. Bunların hemen hepsi su katılmamış vatanseverdi. Almanya'nın ulusal gücünün gelişmesini bir dogma olarak benimsemişlerdi. Babalarının kuşağı, Bismarck'ın Alman birliği sorunu için önerdiği, liberal değerlerin ulusal değerler için feda edilmesini örtük bir biçimde öngören çözüme, karşı koymadan, hatta şevkle boyun eğmişti. Weber ve Meinecke gibi kişilerin içinde yetiştiği atmosfer buydu: Her ikisi de daha genç oldukları günlerde öğrenci düello birliklerine katılacak kadar uyumlu vatandaşlardı. Toplumlarının egemen değerlerine karşı nitelikli bir muhalefet tavrı alabilmeleri, gayet isteksizce gerçekleşbiliyordu.

Yine de dış olguların ve güneybatıya yerleşmiş olmanın baskısı altında sonunda gerçekleşecek şey buydu. Bu çalışmanın başlıca kahramanlarının her üçü de —Weber ilk önce ve en belirgin olarak, Meinecke salt tereddüt içinde, Troeltsch de ancak savaştan sonra olmak üzere— yönetimi destekleyenleri

7. Örneğin Max Weber'in ciddi depresyonunda ve aktif öğretimden çekilmesinde olduğu gibi. Bkz. Marianne Weber, **Max Weber: Ein Lebensbild**, yeni basım, Heidelberg, 1950, s. 277, 299.

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

muhaliflerden ayıran görünmez barikatı aşacaktı. Genç imparatorun sorumsuz davranışları, dış siyasette yapılan uğursuz hatalar, Prusya ve Reich anayasalarının demokratikleştirilmesine karşı boyun eğmek bilmez direniş sonucunda, büyük bir üzüntü içinde, iradelerine karşın yaptılar bunu. Bütün bunlar zihinlerinde, Almanya'nın yöneten sınıflarının tedavisi imkansız geri zekalılığının kanıtı oldu. Ertelenen her reformla birlikte, ülkelerini büyük bir felâketten kurtaracak olan, ama giderek bulanıklaşan fırsatları duyumsadılar.

O halde, liberal Alman aydınları tarafından yürütülecek, savaştan sonra Demokratik partinin kurulmasıyla sonuçlanacak olan siyasal saldırı için gerekli zemin, savaş çelişkisinin patlak vermesinden çok daha önce hazırlanmıştı. Bu çaba, ona uygun düşen yerde, çalışmanın sonuna doğru belirecek. Wilhelm çağının Alman aydınının, kendi siyasal ve toplumsal çevresiyle kendine özgü biçimde belirsiz bir ilişki içinde olduğunu belirtmek şimdilik yeterli. Berlin'in çekiciliğiyle güneybatınınki arasındaki karşıtlık, siyasal benimsemeyle muhalefet arasındaki gerilime koşut gelişiyordu. Sivrilmiş aydınların hemen hepsi, Wilhelm Almanyası'nın toplumsal atmosferinde itici bir şey bulmuştu: Övüngenliğini, sonradan görme bayağılığını ve "Bizansçılık" diye terimleştirdikleri dalkavukluğunu görüyorlardı. Yine de aynı zamanda, o toplum içindeki yöneten güçlere sayısız iple bağlıydılar. Profesörler olarak üst-orta sınıfa sağlam bir biçimde demir atmış durumdaydılar ve sık sık da, anayasalarını tam onaylamadıkları bir hükümetin —örneğin Prusya hükümetinin— eyalet görevlileri oldular.

Bu nitelikleriyle Alman profesörleri, bilim uğraşılarının ciddiyeti ve kişisel durumlarının soyluluğuna karşın, kendi onurlandırıcı toplumsal konumlarının tutsaklarıydılar. Halk onlara saygılı davranıyor ve onların soyut tartışmalarını, hemen hemen bir mucize kadar şaşırtıcı bulabileceğimiz tutkulu bir ilgiyle izliyordu; fakat onları görevlendiren eyalet hükümetlerinin çoğu gibi halk da profesörlerinden, ulusal topluluğa yönelik tam tamına uyumlu bir tutum bekliyordu. Ve profesörler de uyum göstermeyecek kadar isteksiz değildiler. Bazıları yönetimin **iç** niteliğini şiddetle eleştirebiliyordu, ama dış siyaset alanında hepsi ulusal çerçeve içinde kalıyordu. Çoğunluğu bu tutarsızlığın ancak belli belirsiz farkındaydı. Yalın bir açıklıkla durumu gözler önüne serecek aydınca insafsızlık, belki de yalnız Weber'de vardı. Üstelik, akademik mesleğinin daha büyük bölümünde salt fahri profesörlükle görevli olup hiç ders vermediği için, alışılmamış ölçüde kişisel bağımsızlık kazanmıştı. Kendi ulusal vurgusunda Weber hiç duraksamadı. Bununla birlikte —bir Yahudi olarak Georg Simmel'in ve bir sosyalist olarak da Robert Michels'in sistemli olarak üniversite kürsülerinden dıştalandıkları bir durumda gerçek akademik özgürlükten söz etmenin yersiz olduğu— Alman üniversite yaşamının dindar yalanlarını itiraf edebilecek kadar dürüsttü[8].

Yaratıcı yazarlar, hem tinsel olarak, hem de pratik anlamda toplum desteğine daha az bağımlıydılar. Bu yazarlarla birlikte en etkileyici şekilde, ulusal yaşamın çevresinde varolan koşullarla, Nietzsche'nin vurgulamış olduğu "mevsimsizlik"le yüz yüze geliyoruz. Thomas Mann, sanayiciliğin dünyasına ayak uydurmayı başaramayıp değişmeden kalmış üç özgür kentten sadece biri olan Baltık limanı Lübeck'tendi. İlk romanı **Buddenbrooks'ta [Buddenbrook Ailesi]** anlattığı ailenin, miyadını doldurmuş soylu adları arasında yetişmişti. İlerlediği yol, eskiye özgü olandan **avant garde***a —Lübeck'ten Münih'e— doğruydu. Yine de hiç değilse ulusal topluluk içinde kaldı. Hermann Hesse'ye baktığımızda, sanatçının toplumuna yabancılaştığını duyumsamasının eskisinden de köklü hale geldiğini görüyoruz. Yürürlükte olan militarizmin iğrençliği ve korkunçluğu yüzünden Hesse, savaşın patlak vermesinden bile önce, İsviçre'de ölene kadar sürdüreceği inziva yaşamını sürmek üzere ülkesini terketmişti. 1930'larda binlerce insanı apar topar gerçekleştirecekleri kaçışa sürükleyecek olan Alman yaşamının köklü şeytanını, çoğu aydının tehlike altında olduğunu anlayarak uyanmasından yirmi yıl önce algılamıştı.

O halde Almanya'da, 1890'dan 1914'e kadar, birbirini tamamlayan ve birbiriyle çelişen iki süreç —kültürel canlanma ve "aydınların ayrılışı"nın başlangıcı— saptayabiliriz. İkisi arasındaki gerilim, en kritik çeyrek yüzyılda Alman entellektüel yaşamına sancılı bir kendini arayış niteliği kazandıracaktı.

Sigmund Freud'un Viyanası söz konusu olduğunda, psikanalizin kurucusunun çalışmalarını Avusturya'nın başkentinin belli ve ünlü özellikleriyle bağdaştırmak, hemen hemen karşı

* Yenilikçi, öncü.

8. a.g.e., s. 360, 395-6.

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

konulmaz bir eğilimdir. Hatta Freud'un cinsel ve psikopatik olana duyduğu ilginin, onun zamanının Viyanası'ndaki yaşamın niteliğinden kaynaklandığı, pek de ender öne sürülen bir şey değildir. Bu nitelik, Arthur Schnitzler'in tiyatrosunda bulduğumuz tılsım ve erotik "çöküş"ün birleşiminde somutlanmış gibiydi.

1890'larda ve 1900'lerin başlarında Viyanalılar —Hugo von Hofmannsthal'ın şiirlerine ve Güstav Mahler'in müziğine değer verdikleri kadar— kuşkusuz Schnitzler'in oyunlarından da zevk alıyorlardı. Fakat Schnitzler'in, Hofmannsthal'ın veya Mahler'in kenti tam olarak Freud'un Viyanası değildi. Freud'un bu simaların ikisiyle kişisel olarak bağlantı kurduğu doğrudur. 1906' dan başlayarak Freud, büyük hayranlık duduğu ve üstünde kendi ilgi alanlarının "esrarengiz" bir yansımasını bulduğu Schnitzler'le fırsat düştükçe mektuplaştı; ve Mahler'in ölümünden tam bir yıl önce 1910'da besteciye, geçici bir sabit-fikir nevrozuna yönelik, duyusal anlamda kısa süreli (ve başarılı) bir tedavi uyguladı[9]. Ancak bunlar, yoğun bir meslek yaşamında gerçekleşen tek tek olgulardı. Freud, müziğe hiç ilgi duymazdı; ve en azından gençliğinde, kendi gününün yazınından çok klasiklerden zevk alırdı. Üstelik sürdüğü yaşam türü, özbilinçli "ileri" kültürün oluşturduğu ana akıntının dışında tutmuştu onu. Alışılagelmiş anlamda bir aydın olmaktan çok, Freud bir tıp adamıydı ve gereğinden fazla çalışkandı. Hermann Hesse, Thomas Mann, Romain Rolland ve Arnold Zweig gibi öncü romancılarla dostluklar kurması ancak yaşamının daha sonraki bölümünde gerçekleşti. Daha önceki kişisel ilişkilerini neredeyse yalnızca kendisi gibi çoğu Yahudi olan doktorlarla ve kendisinin de ait olduğu Yahudi locasının üyeleriyle kurmuştu. Üstelik hastalarının hepsi Viyana toplumunun tipik üyesi değildi. Büyük bir bölümünü, Doğu Avrupa'dan gelen yabancılar oluşturuyordu.

Freud'un bir Yahudi olarak altında uğraş verdiği sakat koşullar, özellikle de üniversitede profesörlüğe atanmasını yıllarca erteleyen resmi önyargı, o dönemin Viyanası'nın en az cazip özelliklerinden birini daha düşündürmektedir. Avusturya İmparatorluğu'nun son onyıllarını niteleyen uluslar ve sınıflar

9. Ernest Jones, **The Life and Work of Sigmund Freud, II. Years of Maturity 1901-1919, New York, 1955, s. 79-80; III: The Last Phase 1919-1939, New York, 1957, s. 84, 443-4.**

arası uzlaşmaz çelişki, Viyana sokaklarının kitleselleşen Semitizm karşıtı yönelimiyle en keskin biçimine ulaşmıştı. Freud'un olgunluk döneminin kenti, aynı zamanda Hitler'in gençliğinin Viyanası'ydı. Freud'un kendi yurdu olan kente ilgili hoşnutsuzluğunu ve İngiltere'nin daha liberal atmosferine kaçmak için duyduğu sürekli özlemi —ölümünden bir yıl öncekı trajik koşullar altında bahşedilen isteğini— buradan anlayabiliriz işte.

Bununla birlikte, Avusturya İmparatorluğu'nun son aşamasındaki entellektüel kaynakların, Sigmund Freud'un çevresindeki etki alanıyla veya Viyana'nın yazın ve müzik dünyasıyla sınırlı olduğu şeklinde bir izlenime varmak yanlış olacaktır. Avusturya kültürel açıdan pek de tutarlı olmayabilirdi; başı çeken vatandaşları, toplumsal tasarımın geleneksel olmayan türlerine düşman olma eğilimindeydi; fakat tam da Avusturya toplumu içinde varolan uzlaşmaz çelişkiler, onun zihinsel ürünlerine özel bir çeşitlilik ve heyecan katıyordu. Avusturya İmparatorluğu en iyi olasılıkla Alman ve Slav dünyaları arasında köprü olmuştur. Birinci Dünya Savaşı'ndan tam önceki yıllarda iki dilli kent Prag, hem geleceğin Çekoslovak başkanı Thomas Masaryk'in Slav dilindeki kültürel çalışmalarına, hem de Alman düzyazısının şu genç ustası Franz Kafka'nın acı dolu imgelemelerine sığınak oldu. Bir süre önce de —çağın en etkili bilim felsefecisi olan— fizikçi Ernst Mach'ın yurdu olmuştu. 1890'ların ortalarında Viyana'ya gittiğinde Mach'ın bilimsel mesleği hemen hemen sona ermiş durumdaydı. Fakat etkisi daha sonra, Viyana'da odaklanan felsefi sorgulamanın canlanışında kendini gösterecekti. Mach, on dokuzuncu yüzyıl pozitivizminin son ve en yetkin ürünüydü. Yaşlılık dönemini geçirdiği bu kentin, "pozitivizm" sözcüğünü ikinci bir kez lekeli değil, onurlu bir terim durumuna getiren savaş sonrası felsefe akımına adını vermesi gerektiği, yerinde bir düşünceydi.

Almanya'nınkine karşıt olan Fransız entellektüel yaşamına baktığımızda, iki önemli farklılığı —kültürel etkinliklerin merkezileşmesini ve daha eleştirel bakışlı aydınların kendi ulusal hükümetlerine yönelik görece taraftar tutumlarını— görmememiz pek az bir olasılıktır.

Belki de bu iki şey, **dramatis personae**mizde Almanlardan çok Fransızlara yer verdiğimiz halde, aralarında Weber ya da Freud modelinde devler bulamayışımızla ilgilidir. Fransa'daki

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

yaşamın 1890'lar ve 1900'lerin başlarındaki dış koşulları, zihnin yaşamı için elverişliydi; herhangi başka bir Avrupa ülkesinde varolandan daha elverişliydi belki de. Ne var ki bu koşullar bir anlamda fazlasıyla doyurucuydu. Resmi baskının ve taşralı yalıtılmışlığın düşünce açısından Almanya'da olduğu gibi ciddi engeller oluşturmadığı bir durumda aydın, kendi araçlarına daha az güveniyordu. Hem devletin liberal tutumu, hem de dostlarının yakınlığı nedeniyle desteklendiğini ve teşvik edildiğini hissediyordu. İşte bu yüzden Fransa'da yalnız dâhi, Almanya'daki kadar tipik bir kültürel ürün değildi. Aynı nedenle, yirminci yüzyılın bu imgeye en yakın düşen iki Fransız ahlakçısı Sorel ve Peguy'un her ikisi de, özbilinçli olarak taşralıydılar. Ve bu ikisi bile, gerçek bir yalıtılmışlık içinde çalışma yapmadılar: Paris'te yaşadılar, düzenli olarak toplanan aydın çevrelerinin üyeleriydiler ve on yıldan fazla bir süre boyunca birbirleriyle arkadaşlık etmenin zevkini yaşadılar.

Fransız kültürel yaşamında Paris'in eşsiz ve çok güçlü konumu, Fransızların kendilerinin sık sık üzüntü duydukları bir olguydu. Tutucular ve yerel geleneğin hayranları, daha 1890'larda yeteneklerin başkentte yoğunlaşmasının, Fransa'nın kültürel değerlerini doruğuna ulaştırmak şöyle dursun, gerçekte onları azalttığını savunuyorlardı: Çocukluk arkadaşlarından yoksun kalarak —ki onların arasında kalmış olsalar doğal önderlik konumuna yükselebilirlerdi— Paris'te biraraya gelen genç aydınlar, sadece birbirlerinin yoluna çıkıyor ve yazın zümresinin kısır tartışmalarında cevherlerini harcıyorlardı. Maurice Barrès'nin romanı **Les Deracines** —köklerinden koparılanlar— 1897'de yayımlanarak, taşralı bir ulusçunun bakış açısından bu sava ikna edici bir ses kazandırdı. Ve on yıl sonra, siyasal spektrumun diğer ucundan Alain'in makaleleri, başkentin kibirli gösterişine yönelen eşit ölçüde ateşli itirazları, Fransa'nın sayısız küçük kentinden toplayıp getirdi.

Yine de yeteneğin bu yoğunlaşmasının apaçık yararları vardı. Sayılan her yazarın az çok diğer herkesi tanıdığı varsayılan bir durumda entellektüel yaşam, Almanya veya İtalya'da eksik olan bir canlılık, bir hız ve bir coşku kazanıyordu. Dergi sütunlarında veya kahve masalarında kitlesel veya yarı-kitlesel düzeyde yürütülen fikir tartışmaları, aydınlanmanın asıl kaynağı sayılıyordu. Ve başı çeken aydınların birbirlerini tanımaları hiç de basit bir alışkanlık değildi. Sorel ve Peguy'un iyi

arkadaş olduklarını gördük. Onlar da kendilerini Bergson'un müritleri olarak kabul ediyorlardı; ki bu bir yere kadar doğrudur. Ve netleştirici insanlarla arabulucuların vazgeçilmez işlevlerini yerine getiren, daha alt düzeydeki **litterateurs***dan biri olan Daniel Halevy'nin iyi hizmetleri sayesinde, Gide'in ve **Nouvelle Revue Française**'in yazın dünyasıyla bağlantı kurdular.

Bu aydın dostluklarından bazıları şu veya bu ünlü Paris **lyceesinde** yaşanan okul günlerine dayanıyordu. Fakat ele aldığımız yazarların ancak yarısı kadarı doğuştan Parisli'ydi. Gerçekte yaşam boyu süren dostlukların en çok kurulduğu yer, yüksek öğrenimde eşi olmayan şu Fransız kurumu **Ecole Normale Superieure**'du. Paris Üniversitesi'nin üstünde ve dışında tutulan bu olağanüstü okulun, ulusun en iyi zihinlerini, yüksek eğitim sistemindeki hümanist öğretiye yönelik olarak yetiştirilmesi hedeflenmişti. Öğrencileri, özenli, yarışma niteliğindeki sınavlarla seçiliyordu. Ve kıta üniversitelerinde alışılan durumun tersine, yoğun entellektüel alışverişin gerçekleşmesi için, kusursuz bir ortamda birlikte yaşıyor ve yemek yiyorlardı.

Eğitsel anlamda seçkinleşecek olan bu gençlerin yetiştirilme metodu, kasıtlı olarak demokratikti. Fransa'da da, Almanya'dan hiç de az sayılamayacak bir ölçüde, ortasınıf kökenli olmayan çok az insan **pratikte** kültürel stratosfere sızmayı başarabiliyordu. Ama Fransa'da hiç olmazsa kuramı demokratikti, Almanya'da ise değil. Bu farklılık, Fransız devletinin entellektüel yaşama yönelik tutumu hakkında çok şey söylüyor; ve 1890'dan sonra Almanya'daki duruma kıyasla, Fransız aydınlarının kendi hükümetlerinden neden daha az hoşnutsuz olduklarını açıklamaya yardımcı oluyor.

Bu çalışmanın Fransız kahramanlarının her biri şu veya bu anlamda Cumhuriyetçiydi. Belki yalnız Durkheim, içinde yaşadığı kurumların aşırı savunucusuydu, fakat diğerlerinin tümü az çok sınırlamayla cumhuriyeti ve siyasal demokrasiyi onaylıyordu (Sorel'in inancındaki değişim, ancak yüzyılın çevriminden sonra gündeme geldi). 1890'larda Dreyfus olayının yarattığı kargaşalık anında, tam da cumhuriyetin varlığının tehdit altında olduğu sanıldığı sırada, hepsi onun savunmasına koşmuştu. Bu noktada, yüzyılın çevriminde kralcılığın ve diğer bütün cumhuriyet karşıtı etkinlik biçimlerinin Fransız yazın

* Yazınla uğraşanlar.

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

çevrelerinde moda olduğu öne sürülerek buna karşı çıkılabilir: Dreyfus olayında aydınlar neredeyse yarı yarıya ikiye ayrılmışlardı. Fakat Dreyfus'a karşı olan yazarlar, genelde alt sıradakiler, ünleri zamanın ilerleyişine karşı direnememiş olan Barres ve Bourget gibi romancılar ve üniversitelerin daha geleneksel türden profesörleriydi. Toplumsal düşünce alanının büyük ve duyarlı zihinleri ise istisnasız Dreyfus'çuydu.

Affaire'e kendine özgü şiddetini kazandıran etmen olarak yüzbaşı Dreyfus'un Yahudi olduğunu anımsatmak da yerinde olacaktır. Aynı dönemin Almanyası'nda bir Dreyfus olayının varlığını düşlemek güçtür, hatta olanaksızdır. İlk olarak, hiç bir Alman Yahudisi, Ordu Genel Personelinin —Fransa'da Dreyfus'un olduğu gibi— bir üyesi olmak için en küçük şansa sahip değildi. Bundan da öte, liberal düşünüşlü Alman aydınlarının Yahudilere yönelik tutumu, Fransız benzerlerininkinden daha belirsizdi: Weber ve Meinecke gibi kişiler, Alman üst sınıflarının geleneksel semitizm karşıtlığına karşıydılar, fakat muhalefetlerini, Fransa'da hiçbir yönden onaylanmayacak bir biçimde kısıtladılar. Voltaire'in ülkesinde öğretisel bir "aydınlanma" tutumu, istisnadan çok kuraldı. Normale'in eski bir öğrencisi şunları anımsıyordu: "Yahudi arkadaşlarımızla her zaman, Hıristiyan olanlarla yaşadığımızın aynı olan bir yakınlık içinde yaşamıştık; bizden farklı olabilecekleri hiç aklımıza gelmedi; ve bir insanın dini ve ırkı yüzünden acı çekmek zorunda olduğu düşüncesi dayanılmaz geldi bize".[1]

Bu çalışmanın Fransız kahramanlarından üçü —Bergson Benda ve Durkheim— Yahudi kökenliydiler ve Proust'un da ana-babasından biri Yahudi'ydi. Bu yüksek oran, Yahudilerin Fransız entellektüel yaşamına katılımlarının ve kaynaşmalarının derecesini gösteriyor. Fakat kültürel çevrelerde Yahudi dayanışmasına benzer herhangi bir şeyin varolduğunu —semitizm karşıtlarının öne sürmeyi alışkanlık haline getirdikleri gibi— ima etmek, yanlış olacaktır. Birtakım Yahudilerin yüzyılın çevriminden sonra Peguy'la, şimşekleri üzerine çeken süreli dergisi **Cahiers de la Quinzaine** çevresinde biraraya geldikleri doğrudur. Ama Yahudi aydınlarını farklı zümrelere dağılmış olarak ve bazan da güçlü bir muhalefet içinde görmek daha alışılmış bir şeydi. Bergson'un en amansız düşmanı, ona kırk yıldan fazla süreyle kişisel bir kin güden dindaşı Julien Benda'ydı[2].

* Olay.

1. Jerome ve Jean Tharaud, **Notre Cher Peguy**, Paris, 1926, I, s. 134.

Her ikisi de sonuçta Fransız devletinin kararıyla en yüksek akademik ünvanlara erişmiş olan Bergson ve Durkheim'ın koşut mesleklerine dikkati çekmek bu noktada yararlı olacaktır. Yahudi olarak birbirinden tamamen farklı kökenlerdendiler. Bergson, kusursuz bir biçimde varolanla kaynaşmıştı: Polonya kökenli, hali vakti yerinde Parisli bir çiftin oğlu olarak, kentin en saygın lyceelerinden birinde okumuştu. Durkheim ise tersine, Almanya'yı anımsatan koşulların varlığını sürdürdüğü Alsas'tan bir hahamın oğluydu. Bir yıl arayla doğup, Ecole Normale Superieure'de karşılaştılar. Bergson (daha genç olmasına karşın) 1878'de girdi, Durkheim ise bir yıl sonra. Yine de hiçbir zaman çok yakından tanışıyor gibi görünmediler. İkisi de sert entellektüel yönelimli kişiler olarak tanınmaktaydılar. Merdivenlerin başında bağırarak mantık bilmeceleri soran tartışmacı Durkheim'la, öğrenci arkadaşlarının gürültülü tartışmalarından ve şamatalarından sıyrılmak için kütüphanede müdür yardımcısı konumunda olmasının üstünlüğünden yararlanan Bergson'u bir bakışta tanıyabiliriz. Bir defasında, bir kitap yığını döşemenin üstünde dururken, Bergson'un öğretmenlerinden biri gelip onu azarlamıştı: "Kütüphaneci ruhun, acı çekmeli". Öğrenci arkadaşları da koro halinde yanıt vermişlerdi: "Onun ruhu yoktur". Tinsel değerler kavramını felsefeye yeniden kazandırmak için yirminci yüzyıl simalarının hepsinden daha çok şey yapacak olan insanın gençliği üstüne ilginç bir yorum![3].

Hem Bergson hem Durkheim, Paris'te önemli öğretim kürsüleri edindiler. Biri, yirminci yüzyıl başı Fransası'nın felsefecisi, diğeri de sosyologu olarak değerlendirilecekti. Bununla birlikte 1890'ların entellektüel eleştirisinde sezgiciliğin ve arta kalan pozitivizmin oluşturduğu iki karşıt kutuptandılar. Meslekleri, salt Fransız Yahudilerini değil, yüzyılımızın ilk on beş

2. Benda, özellikle Bergson'a karşı kaleme aldığı iki kitaptan başka, diğer yapıtlarının en az dört tanesinde Bergsoncu felsefeyle uğraşmıştır (**Le Bergsonisme, ou une philosophie de la mobilite**, Paris, 1912 ve **Sur le Succes du Bergsonisme**, Paris, 1914). Bkz. Robert J. Niess, **Julien Benda**, Ann Arbor, Mich., 1956, s. 95-143.

3. Cl. Chatelet, **Bergson**, değiştirilmiş basım, Paris, 1948, s. 42-5.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi: http://rapidshare.com/

yılında bir bütün olarak Fransız entellektüel yaşamını da niteleyen, ortak olarak benimsenmiş bir ya da iki varsayımın içindeki ayrıksılığın derecesini göstermektedir.

O zaman cumhuriyet, salt kabul edilebilir bir şey değildi; gerektiğinde şiddetle savunulmaya değer olduğu bile düşünülüyordu. Bu özellikle, "eşitlik" sözcüğünün ulusal deyişle boş bir simgeden öte bir anlama geldiği Yahudiler için geçerliydi[4]. Onlar açısından cumhuriyetçi vatanseverlik, derin minnettarlığın doğal bir ürünüydü. Yüzbaşı Dreyfus'u suçlayanlar, onun, ülkesine ihanet edebileceğini düşünmekle ölümcül bir hata işlemişlerdi. Aslında bir bütün olarak Fransız aydınlarının arasında vatanseverlik, mutlak olarak kabul edildiği için, Almanya'da olduğundan daha az sözü edilen, hemen hemen içgüdüsel bir duyguydu. Fransızların mutlak ulusal sadakatlerinde belli bir masumluk vardı. Daha duyarlı Almanların, kendi ruhlarında keşfettikleri zaman bile korktukları "canavar"ın, saldırgan, yüksek gerilimli niteliği yoktu onda. Örneklememizin en "ulusçu"su olan bir Peguy'un vatanseverliği, azimle toprağını savunan bir köylünün vatanseverliğiydi.

Aynı nedenle, ulusal bağlılıklarını terketmek Fransız aydınlarına uzaktan bile çekici gelmiyordu. Romain Rolland'ın Birinci Dünya Savaşı boyunca kendi kendini sürgün etmesi, tek örnek olarak kaldı. Fransız yazarı ya da bilim adamı ülkesinin uygar dünyanın merkezi, konuştuğu dilin de entellektüel iletişim açısından en kusursuz araç olduğunu varsayıyordu, o kadar. Başka bir yerde yaşamanın nasıl mümkün olabildiğini düşleyemiyor ve tıpkı bunun gibi, Paris'in uzağında sürekli bir yerleşimi de kavrayamıyordu. Andre Gide tüm yaşamı boyunca başkentin ikliminden ve çılgınlıklarından yakındı, ama ondan kopmayı asla başaramadı. Benzer şekilde, Parisli zümrelerin baştan çıkarıcı etkisini yorulmak bilmeden vurgulayan Benda gibi biri, salon yaşamına derinden bağlıydı. Fransız aydını açısından arkadaşlarının uyarımı yaşamın bir gerekliliğiydi. Onu Paris'ten koparırsanız tükenirdi.

1890'lı onyıl yavaş yavaş ilerlerken, bu yazarları kışkırtan yeni ilgi alanları neydi? Nietzsche'nin büyük etkisi hâlâ gelecekte gizliydi: Ancak yüzyılın sonunda önemli sayıda genç Fransız, Nietzscheci olduğunu açıkça savunarak ortaya çıkacaktı[5]. Yine de, Almanya'da olduğu gibi Fransa'da da daha o zamanlar, tine yönelik bir uyanış büyüyerek kendini gösteriyordu. Felsefeci Emile Boutroux'nun, sonra da Bergson'un kendi öğretisi, Ecole Normale Superieure'da bu yönden başarı kazandı. Ama **normaliens*** arasından en güçlü etki hiç de fakülteden değil, 1886'dan sonraki kritik onyıllar boyunca okulun kütüphane görevlisi olan Lucien Herr'den geldi.

Lucien Herr, Fransa'nın entellektüel tarihindeki en garip simalardan biridir. Kayda değer bir tek satır bile yazmamış olmasına karşın, yüzyılın çevrimindeki fikirlerin herhangi bir yoklamasında, önemli bir yetenek olarak kapsanmayı haketmektedir. Durkheim gibi bir Alsaslı olarak ve entellektüel açıdan göz alıcı yükselişiyle açıkça sivrilerek bir kütüphane görevlisinin gösterişsiz konumuna yerleşip çağdaşlarını şaşırtmıştı.

> İstediği iş buydu ve oraya yerleşti... Orada, hep o heybetli masasında oturarak, yanından geçen genç insan gruplarını izledi... Onlara okuyacak malzeme sağladı ve engin bilgisini onların hizmetine sundu... Tinsel erdemleriyle olduğu kadar, eşit ölçüde onur verici ve kusursuz olan fiziksel görünümüyle de saygı gördü... Lucien Herr, dinsel bir örgüte hizmet etmek ve bir imanı yaymak için doğmuştu... Kökenden iyi bir Katolik'ti, ama bunu bütünüyle terketmiş ve kendini Sosyalist Parti'ye adamıştı.
>
> Bu, onun meslek seçimine biraz olsun ışık tutmaktadır.[6]

Azimli bir Alsaslı ve otuzunda genç bir adam olarak Lucien Herr, Ecole Normale Superieure Kütüphanesinin, Fransa'da sosyalizme seçkin katılımların gerçekleştirilebileceği en stratejik nokta olduğunu görmüştü. Ve kendi kendine seçtiği bu hedefte, görülmeye değer biçimde başarılı olduğunu kanıtladı. Ancak sosyalizme katılımların en büyüğü, Herr'in gelişinden hemen önce gerçekleşmiş olan, geleceğin "halk dostu" Jean Jaures'ninkiydi. Gürültücü, nazik, özgüvenli ve aydın usta Jau-

4. Julien Benda, **La Jeunesse d'un clere**, Paris, 1936, s. 36-42.

* Ecole Normale Superieure mezunları.

5. Genevieve Bianquis, **Nietzsche en France**, Paris, 1929, s. 13-15.

6. Daniel Halevy, **Peguy and Les Cahiers de la Quinzaine** (**Charles Peguy et les Cahiers de la Quinzaine**'in Fransa'da 1940'ta yayımlanan değiştirilmiş uyarlamasının İngilizce çevirisi), Londra, 1946, s. 31.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

rés, içlerinde Bergson'un sınıfının da bulunduğu 1878 "terfi grubu"nun saygıyla anılan şefiydi[7]. Üç yıl sonra felsefede **agregation** için yapılan yarışma niteliğindeki sınavda Jaures, ikinci olan Bergson'un ve birinci gelen şimdi bilmediğimiz bir simanın ardından üçüncü olduğunda, şerefine leke sürüldüğünü hissetmişti. Jaures, erken olgunlaşmış ve yaşamda izleyeceği yolu erken belirlemiş bir güneyliydi: O önde olduğunda izlemek, daha ürkek sınıf arkadaşlarına doğal geliyordu.

Daha sonra, çoktan genç, etkili bir siyaset adamı ve profesör olduğunda Jaures, öğrenciyken sık gittiği yerlere dönecek ve Herr'in masası çevresinde yapılan öğleden sonra toplantılarında kütüphane görevlisinin yönergelerini pekiştirecekti. Böylesine farklı iki mizacın birleşen baskısı çok güçlü olmalıydı. **Normaliens**'in onyılın sonunda Yüzbaşı Dreyfus'un peşi sıra gittikleri sırada varolan neredeyse tam oybirliğini yeniden gündeme getirdiğimizde, bunu akılda tutmak gerekiyor.[8]

Ne var ki sonuç o kadar çekici olmayacaktı. Dreyfusçuların zaferi, yok olma nedenleriydi. Cumhuriyetçi solun zaferinin sömürülmesiyle birlikte, soyut adalet diye benimsedikleri şey adına iyi bir kavga vermiş olan, artık orta yaşa girmiş aydınların vicdanlarını, büyüyen bir düş kırıklığı sardı. Cumhuriyetin savunulması, parti sosyalizmi, gençliklerinin en büyük enerjilerini uğruna harcadıkları bu şeyler, artık kirlenmiş gözüküyordu. Bir çoğu sosyalizme sırt çevirdi; hatta bazıları, Sorel gibi, demokrasinin kendisini yadsıdılar. Ve aynı anda, ideolojik savaşı yitirmiş olan tutucular, geleneksel değerlere başvurmalarını sağlayacak yeni ve daha albenili temeller bulmaya başladılar. Yüzyılın çevriminde bunlar hâlâ gelecekte gizliydi. Çalışmanın sonunda yeni "1905 kuşağı"yla tanıştığımızda bunları daha kapsamlı olarak ele alacağız.

İtalya'da, Fransa ve Almanya'da varolan türden geniş, etkili bir aydın topluluğu bulmak olanaksızdır. Çünkü İtalya'nın büyük bölümü hâlâ taşraydı ve eğitim görmüş tabakası, Alman ya da Fransız olanlara benzer çapta üniversiteleri ve eleştirileri desteklemek için yeterince geniş değildi. Roma ise, bir Paris olmak şöyle dursun, Berlin'e eşdeğer bile değildi. İtalya, geçmişte birlikten yoksun oluşunu hâlâ, tıpkı Almanya gibi, entellektüel yaşamının dağınıklığında yansıtıyordu. Ve Almanya'nın

7. Normale'de "terfiler" mezuniyet değil, giriş tarihiyle belirlenirdi.
8. Tharaud, Peguy, I, 91, 97-98.

tersine yönetim merkezi, hiçbir şekilde entellektüel başkent değildi. 1890'da Roma hâlâ rahiplerin, turistlerin ve devlet memurlarının kentiydi. Büyük bölgesel başkentler Torino, Milano, Floransa —hepsinden öte de Napoli— kütürel açıdan Roma'dan üstün sayılıyorlardı. Ve en canlı entellektüel etkinliğin genelde, ilgi alanları benzeyen bireylerin yerel olarak oluşturdukları topluluklarda —örneğin Pareto'nun yetmişlerin ortalarından doksanların ortalarına kadar bağlı olduğu Floransa Georgofili Akademisi'nde ve genç Croce'nin, tarih felsefesi üstüne yazdığı ilk makalelerini okuduğu Napolili bilim adamları çevresinde— kendini gösterdiği doğruydu.

1890'ların entellektüel açıdan yenilenmesinde İtalya'nın katkısının önemsiz ya da belirsiz olduğu demek değildir bu —kesinlikle değildir. Sınırlı sayıda birtakım İtalyan yazarlar ve bilim adamları, Avrupa'nın en büyükleri arasında zaten sıralanmış durumdaydılar. 1871'den 1883'teki ölümüne kadar Napoli Üniversitesi'nde ders veren yazınsal tarih uzmanı ve eleştirmeni Francesco de Sanctis'i düşünmemiz yeter. Fakat sayıca çok azdılar ve içinde yaşadıkları toplumdan yeterince ahlaki destek görmemişlerdi. Üstelik, yüzyılın ortasından 1890'lara kadar olan dönem, Almanya'nınkinden de fazla olarak İtalya'da, acınacak ölçüde önemli simalardan yoksun görünüyordu. İki ülkede de yaratıcı yetenek, birleşmenin getirdiği bitkinlik içinde sapmış ve boşa gitmiş gibiydi. Yetmişlerin ortalarından seksenlerin ortalarına kadar olan bütün bir onyıl boyunca temel olarak, silik, becerikli, rüşvetçi Agostino Depretis tarafından temsil edilen parlamenter devlette serbest görüşlü kişiler, ya eksikti ya da değer verilmeyen bireylerdi. Kendi ülkesinde boşuna bir üniversite kürsüsü aramakla geçirdiği yıllardan sonra Pareto'nun, Fransız İsviçresinde bir profesörlük için yapılan öneriyi kabul etmek zorunda kalması bu durumun bir belirtisiydi. Pareto'nun ayrılış tarihinin (1893), geçmişe bakıldığında siyasal ve kültürel yaşamın yenilenmesinde gerekli bir ilk adım olarak gözüken yedi yıllık hükümet kargaşasının başlangıcına damga vurması ise ayrıca dikkate değer bir olgudur.

1890'lardan Birinci Dünya Savaşı'na kadar olan dönem İtalya'da, en azından Almanya'da olduğu kadar yazınsal ve felsefi bir rönesans sayılacaktı. Kendi döneminin tarihini yazdığı sırada Benedetto Croce'nin de alçakgönüllü diyemeyeceğimiz bir tarzda kabul ettiği gibi bu, olağanüstü derecede tek bir ada-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://kitap.tc/yorg

mın ürünüydü[9]. Croce tüm yaşamı boyunca bağımsız bir bilim adamı olarak çalıştı: Hiç bir zaman bir üniversite kürsüsünde bulunmadı. Ama belki tam da bu nedenden sesi daha uzaklara ulaştı. Sevgili Napolisi'nden çevreye ışık saçan Croce'nin etkisi yavaş yavaş her yeri kapladı. Ve üzerine aldığı görev, tam İtalya'nın gereksindiği şeydi. Erasmus gibi "bir Rönesans adamı, dünya vatandaşı bir aydın" ollarak Croce, dış dünyayla "bağlantı kurulması ve fikirlerin değiş tokuşu yoluyla entellektüel yaşamın niteliğini yükseltmek için İtalyan kültürünü ve biçemlerini taşralılıktan kurtarmayı" üstlendi[1].

Kültürel ortam üstüne bu kadar yeter. Bu fonu temel alarak, 1890'larda ilk kez dile getirilen önemli fikirlerin, yirminci yüzyılın ilk onyılında olgunlaştırılarak işlenmiş biçimlerine hazırlık yapmak amacıyla, başlangıç niteliğinde ve şematik taslaklarını çizebiliriz.

1. Belki de en temel ve diğerlerinin anahtarı olan etmen, bilinç sorununu ve bilinçdışının rolünü kapsayan yeni ilgi alanıydı. Bergson'un ilk kitabının başlığında —**Essay on the Immediate Data of Consciousness [Bilincin Doğrudan Verileri Üstüne Deneme]**— örtük olarak bulunan sorundu bu. Bergson burada, uzam ve sayının bilimsel mantığının haklı olarak atfedilebileceği "yüzeysel bir psişik yaşam"la, "bilincin derinliklerinde" varolan ve içinde "derinlerde yaşayan öz"ün kendine ait mantığını izlediği bir yaşamı ayırt etmeye çalışıyordu: Düşlerin dünyasının bu gize ve keşfedilmemiş alana bir ipucu verebileceği sonucuna varmıştı. "Bu temel özü uyandırmak için etkin bir çözümleme çabasının gerekli olduğunu" eklemişti. On yıl sonra, Bergson'unkine neredeyse tamamen karşıt bir felsefi ve mesleki hazırlık dönemi geçiren Freud, öncekinin taslağını çizmiş olduğu programı yürütmeye başladı. İlk önemli yapıtı **The Interpretation of Dreams [Düşlerin Yorumu]**, Freud'un kendini çözümlerken gösterdiği "etkin çaba" üzerine kurulmuş, kapılarını düşlerin yaşamının açabileceği bilinçdışı güdülenime ilişkin bir kuram getiriyordu.

9. Storia d'Italia dal 1871 al 1915, Bari, 1928 (çev. Cecilia M. Ady, A History of Italy 1871-1915, Oxford, 1929, s. 242-6).
1. Antonio Gramsci, Il Materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce (Opere, Cilt II), Torino, 1952, s. 246-8.
2. Essai sur les donnees immediates de la conscience, Paris, 1889 (çev. F. L. Pogsan, Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness, Londra ve New York, 1910, s. 125-7, 129.)

2. Bilinç sorunuyla yakından bağlantılı olarak, psikoloji, felsefe, yazın ve tarihte zamanın ve sürekliliğin anlamı sorusu yöneltiliyordu. Bergson'un, doğal bilimlerin dış dünyaya yüklemiş olduğu şematik düzene karşıt olarak öznel varoluşun doğasını tanımlama çabası içinde tekrar tekrar döneceği sorundu bu. Tarihin alanıyla bilimin alanı arasındaki niteliksel ve metodolojik farklılıkları ortaya koymaya çalışırken Croce'nin üstlendiği görevin de bir yönünü temsil ediyordu. Biraz farklı biçimde, doğal bilimcilerin, Newton fiziğine artık tam olarak uymayan bir evrenin varlığını kabul ederken üstünde çekiştikleri sorundu. Son olarak, yeni yüzyılın ilk yirmi yılının romancılarının —Alain-Fournier, Proust, Thomas Mann'ın— sürekli uğraştığı iklemdi: Bir varoluşun, mantıklı belleğin çoktan düzgün bölmelere ayırıp sakladığı parçalanmış gerçekliğinden daha ötesini sıradan kullanımı içinde yeniden üretemeyen dilde, geçmiş deneyimin dolaysızlığının yeniden nasıl yakalanacağına ilişkin bulantı veren soruydu.

3. Bilinç ve zaman sorularını hem kapsayıp, hem aşan bir biçimde, Wilhelm Dilthey'in "zihnin bilimleri" adını verdiği alanda bilginin doğasına ilişkin başka bir soru daha soruluyordu. 1880'lerin başlarında Dilthey, insan zihninin bir tür içsel kavrayış için uğraştığı alanları, doğal bilimin geliştirdiği dışsal ve bütünüyle geleneksel simgelerin alanından ayıracak kurallar oluşturmaya soyunmuştu. On yıl sonra Croce, ilk önemli makalesi olan **"La Storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte"**da bu görevi yeniden ele aldı ve çok geçmeden tarihi sanatların arasına dahil etme şeklindeki basit çözümden sıyrıldı. Fakat tarihsel bilginin köklü öznelliğine olan inancı değişmedi. 1900'e gelindiğinde, tarihsel ve sosyolojik bilgiyi sabırlı bir yığma ve özenli bir doğrulama yoluyla bir yapı durumuna getirmeye yönelik on dokuzuncu yüzyıl programının artık yeterli olmadığı, Croce'nin imgeci çağdaşlarının gözünde açıklığa kavuşmuştu. Böyle araçlarla insan deneyiminin yüzeyi altına nüfuz etmenin olanaksızlığı kanıtlanacaktı. İnsan bunların yerine, Croce'nin yeni-idealist yönelimli tarih kuramında varsaydığı, yakınlık kurularak duyulan sezginin kullanılması ile, Max Weber'in sonradan eleştirel anlama modelleri biçiminde işleyeceği, yararlı kurguların yaratılması arasında seçim yapmak durumundaydı.

4. O halde, insan ilişkilerine ilişkin bilgi böyle geçici te-

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

mellere dayanıyorsa, siyasal tartışmanın bütün temeli köklü biçimde değişmiş demekti. Bir buçuk yüzyıl öncesinden kalan akılcı yönelimli ideolojilerin —ister liberal, ister demokratik, isterse sosyalist olsun— kolay güvenceleriyle kimse yetinemezdi artık. Yapılacak iş daha çok, siyasal eylemin kurgularının ardına, zamanın, Sorel'e göre "mitleri", Pareto'ya göre "türeyişleri" ve Mosca'ya göre "siyasal formülleri" olan şeyin ardına nüfuz etmekti. Bu kolayca elde edilen görünümlerin ardında insan, erki gerçekte kullananların, yaratıcı azınlıkların ve siyasal seçkinlerin varlığını, kanıta gerek duymadan varsayabilirdi. O halde siyaset tartışması sahne cephesinden yan odalara —kamuoyu tartışmalarındaki konuşma sanatından yarı-bilinçli duygusal dalaverelere— kaymıştı.

Aslında böyle bir niteleme, 1890'ların yeni entellektüel kaygılarına atfedebileceğimiz en genel nitelemedir. Bunlar, toplumsal düşüncenin eksenini, görünen ve nesnel olarak doğrulanabilir olandan, sadece kısmen bilinçli olan henüz açıklanmamış güdülenim alanına kaydırdılar. Bu anlamda yeni öğretiler, açıkça özneldi: Psikolojik süreç, en ivedi inceleme konusu olarak dış gerçekliğin yerini almıştı. En önemli görünen, artık gerçekte varolan şey değildi: Varolan, insanların düşündükleri şeylerdi. Ve bilinçdışı düzeyde duyumsadıkları şey, bilinçli olarak akılcı kıldıkları şeyden çok daha ilginçti artık. Ya da değişimi daha radikal terimlerle formüle edecek olursak, insan davranışına ilişkin herhangi bir mutlak bilgiye ulaşmanın olanaksızlığı açıkça kanıtlanmış olduğu için —öznel sezginin ani parlayışlarına ya da uyumlu kurguların yaratılmasına dayanmak söz konusu olduğuna göre— aslında zihin, pozitivist metodun zincirlerinden kurtulmuş oluyordu: Tasarımlamakta, imgelemekte, yaratmakta özgürdü. İnsan anlayışının alanı bir vuruşta şiddetle daralmış ve sınırsızca genişlemişti. Toplumsal düşüncenin olanakları sonsuzluğa açılmıştı. Freud'un, 1896'da "ideal ve sorunlu çocuğum" diye tanıtarak, gelecekte soyunacağı işlerin en iddialısı olarak "metapsikoloji"den —insanlığın kökeni ve doğasının tanımlanmasından— söz ederken tasarladığı şey belki de buydu.[3]

3. Jones, **Freud, I: The Formative Years and the Great Discoveries 1856–1900**, New York, 1953, s. 294.

III. BÖLÜM

MARKSİZMİN ELEŞTİRİSİ

Karl Marx'ın geleceğin sosyal düşünürlerine bırakmış olduğu entellektüel miras hem dağınık hem belirsizdi. Onun sırf başka bir proletarya kışkırtıcısı olarak artık bir kenara atılamayacağı 1890'lara kadar anlaşılmıştı. Marx'ı peygamberi olarak kabullenen siyasal partilerin hacmi ve onun başlatmış olduğu ekonomik incelemelerin ciddiyeti; Avrupa düşüncesinin belli başlı gelenekleriyle şu veya bu biçimde bir bağıntı içine sokulması gereken muazzam bir güç durumuna getirmişti onu. Onyıl yavaş yavaş ilerledikçe, çok değişik entellektüel yönelimlerden birtakım "burjuva" ekonomistleri ve sosyal düşünürleri onun öğretileriyle uğraşmayı zorunlu hissettiler. Yine de Marksist mirasın hangi bölümüne sarılacakları tümüyle açık değildi. Marx'ı soyut düzlemde "bilimsel" bir sosyal düşünür olarak mı, yoksa daha pragmatik bir yaklaşımla, olağanüstü başarılı bir siyasal-hareketin başlatıcısı olarak mı ele alacaklardı?

Kuşkusuz Marx'ın kendisi, her ikisinin de geçerli olduğunu düşünmüş ve etkinliğinin bu iki yönünün mutlak biçimde birbirinden ayrılmaz olduğunu savunmuştu. Kopmaz bir diyalektik ilişki içinde kuramın eylemden ve eylemin de kuramdan doğduğunu, "burjuva" sosyal biliminin tasladığı nesnellığın ise açıkça bir sahtekarlık olduğunu öne sürmüştü. Gelgelelim Marx'ın kendi yargılarının dikkatlice gözden geçirilmesi, bilimsel inceleme ile uygulanacak yönergelerin dolaşıklığının, onun düşlediği kadar çözülmez olmadığını açığa vuruyordu. Engels'ın Marx'ın ölümünden sonra kaleme aldığı yapıtları da eklersek

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

kırkların ortalarından doksanların ortalarına kadar olan yarım yüzyıllık dönemdeki Marksist yazıların geniş, üst üste, apayrı asıllarında, öğretinin, özgün olarak aynı çizgide sıralanmış sonuçlarından ayrılabilecek ve böylece de bağımsız olarak başvurulabilir duruma gelecek belli sonuçları vardı.

Örneğin Marx'ın tarih kuramının karşı konulmaz şekilde sosyalizme işaret ettiği, ya da Marx'ın varsaydığı sosyalizmin kaçınılmaz zaferinin, bu zaferi hızlandırmaya yönelik ahlaki bir zorunluluk duygusunu ima ettiği tamamen doğru değildi. Tarihsel maddecilik adıyla ortak olarak kastedilen Marksist tarih yorumunun sosyalizmle hiçbir zorunlu bağlantısı yoktu. Yirminci yüzyılın ilk onyıllarının kanıtlayacağı gibi, biraz değiştirilerek tutucu hedeflere uygulanabilecek nitelikteydi. Sosyalist bir toplumun kaçınılmazlığına olan inanış, böyle bir değişimin arzulanabilirliğine yönelik buna koşut inanışa varmadı her zaman; hatta tam bunun karşıtı bir sonuca bile vardığı oldu —Joseph Schumpeter'in en belirgin örneğini oluşturduğu zamanımızın "yenik" tutucularının yazılarına bir kez bakmak yeter.[1]

Marx'ın yazıları metinlerin yakından incelenmesi diyebileceğimiz bir yöntemle ele alınmaya başladıklarında, bu metinlerin böyle bir incelemeye fazla dayanamadıkları ve yazarlarının asıl düşünüşünde korkunç önemi olan, ancak onyıllar geçtikçe gereksiz yükler haline gelmeye başlayan birtakım çevresel —hatta raslantısal— özellikler taşıdıkları açıklık kazandı. Bunların Hegelci yapıları, Marx'ın 1830'larda Berlin'deki felsefi öğreniminin zamana bağımlı ürünü olarak makul bir biçimde gözardı edilebilir. Kuramlarında görülen hantallığın sorumlusu büyük ölçüde buydu: Hegelci kalıtımın görünürdeki en paha biçilmez mücevheri olan diyalektik yöntemin bile, somut toplumsal durumlara uygulandığında, sadece üstünde konuşulduğu anlara kıyasla çok daha az etkileyici olduğu görülüyordu. Benzer şekilde Marx'ın ekonomi bilimi, yılların geçişiyle tehlikeli ölçüde sarsılmış gözükmeye başlayan iki ya da üç temel direğe dayalıydı: Düşen kâr oranı ve işçi sınıfının artan sefaletine ilişkin birbirini tamamlayan "yasalar", emek değer kuramı ve bunun doğal sonucu olup, yeni kuşkuları da birlikte getiren sömürülebilir "artık" değer kuramı. Çoğu eleştirmenlerin, Marksizmi teknik bir ekonomi bilimi olarak değil de, tarihsel yorumda bir ölçüt —veya tasarımcı sosyoloji— kimliğiyle daha etkileyici bulmaya başlamaları hiç şaşırtıcı değildi.

1 Bkz. **Capitalism, Socialism, and Democracy**, üçüncü basım, New York, 1950.

Pek çok Marksizm uzmanının da tanık olabileceği gibi, aslında metinlerin dikkatlice okunmasıyla yavaş yavaş ortaya çıkan şey, yazarlarının güçlü kişiliği ile hedefinin doğruluğuna olan sarsılmaz inancının, bütünüyle farklı felsefi ve toplumsal öğelerin her an tutuşmaya hazır bir bireşimi içinde erimiş olmasıydı. Soyut toplumsal kuram düzleminde Marx, önce Hegel ve Ricardo'yu ve sonra da Ricardo'yla büyük Ütopyacıları birleştirmişti. Devrimci eylem düzleminde ise **Manifesto** ve **Kapital**'in yazarı olarak, kendi derin ahlaki inancının ötesinde gerekli bağlantılarını kanıtlayacak pek bir şey göstermediği bir takım savları görünüşte mantıklı bir ardışıklık içinde sıralamıştı, ortadaydı bu. İnsan, sosyalizmin zaferinin işçi sınıfının öncülüğünü sağlayacağından emin olabilir miydi? Sovyetler Birliği'nin bir süre sonraki deneyimi, bunun tersini kanıtlamak üzere sahneye çıkacaktı. Bu öncülük de bütün sınıfların kıyamet gününün gelmesiyle en sonunda yok olup gidecek miydi? Sovyet örneği yine bunun tersini gösterecekti. Dahası, tam da bu kıyamet kavramı tarihsel düşünüşün on dokuzuncu yüzyıldaki tüm gelişimine ters düşen kökten tarih dışı bir fikir değil miydi?

Bunlar, 1890'larda Marx'ın —ona hem yakınlık duyan hem duymayan— eleştirmenlerinin, yapıtlarının üzerinde durdukça kendilerine göre yöneltmeye başladıkları sorulardı. Ve Marksist öğretinin tam göbeğindeki kıyamet bildirisi noktasına varıp düşündüklerinde, sosyal düşünür Marx'la siyasal kışkırtıcı Marx arasındaki bilinen karşıtlığı —Tevrat peygamberi Marx'la savaş halinde olan on dokuzuncu yüzyıl bilim adamı Marx'ın imgesi olarak, bugün daha yalın bir biçimde yeniden kurabileceğimiz karşıtlığı— keşfettiler. Marksist yazılar boyunca dağınık şekilde uzanan atalardan kalma düşünce örgülerinin bilinçdışı şekilde açığa vuruluşlarını sezmek, 1890'larda henüz mümkün değildi. İnançlı bir maddeci olduğuna inanan bir insanın sözcük dağarcığındaki dinsel imgeyi gerçek değeriyle saptamak, Freud'un ve ardıllarının çalışmasına kalacaktı. Yine de, 1900'lerden bile önce Durkheim gibi bir bilim adamı, Marx'ın öğretilerine gücünü kazandıran ve esin veren şeyin, sistemli araştırmadan çok ahlaki tutku olduğunu öne sürebiliyordu.

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

Sosyal bilim olarak Marksizm ile ahlaki vaaz olarak Marksizm arasındaki karşıtlık son bir soruya —1890'ların eleştirmenlerinin bilinçli olarak formüle etmekten çok, örtük biçimde yönelttikleri bir soruya— götürür bizi. Bir sosyal bilimci olarak Marx, net bir biçimde akılcı Aydınlanma geleneğindendi. Bilim adamı görünümünde hem cömert hem adil düşünüşlü olabilmiş ve düşmanlarının —kapitalistlerin ve sanayi burjuvazisinin— ürünlerine bile tam bir adalet bağışlamıştı. Ancak bir peygamber olarak Marx, tartışmalarda öfkeli hırçın ve hasımlarına küçümseme yağdıran bir adamdı. Bu son görünümde ürünleri, Aydınlanmanın —hem sağdan hem soldan— mezarını kazanlara el kitabı olarak hizmet edecekti. Avrupa'nın on sekizinci yüzyıl mirasına yeniden değer biçilmesi 1890'ların yeni sosyal düşünürlerinin temel görevlerinden biri olacaksa, Marx'ın ne dereceye kadar bir Aydınlanma çocuğu olarak ele alınabileceğini —sadece örtük düzeyde de olsa— belirlemek onlar açısından çok büyük önem taşıyordu.

Öfkeli Marx'la uysal Marx arasındaki karşı sav hep varolmuştu kuşkusuz. Fakat —yoldaşı Engels'in 1895'te ölmesinden sonra meşru geçmişle son bağın da koptuğu ve geride asıl öğretide gizil olarak varolan çelişkileri uzlaştıracak kadar tam otoriteye sahip hiç kimsenin kalmadığı anda— mirası üstünde gerçekten çekişmeler başladı; yani ölümünden on yıldan fazla bir süre sonrasına kadar çekişme söz konusu olmamıştı. Marx'ın miras bırakmış olduğu ikilemin şıklarından birini seçecek ve onun çelişen eğilimlerini mantıksal sonuçlarına vardıracak olan genç insanlara böylece yol açılmış oluyordu.

Siyasal düzlemde ise bu karşı sav, Avrupa Sosyalist partileri içinde, bir yanda "revizyonistler" ya da "reformistler", diğer yanda ise devrimciler olmak üzere, bir çelişki biçiminde dışa vurdu. Hareketi yirmi yıl sonra uzlaşmaları mümkün olmayan demokratik Sosyalizm ve Komünizm kamplarına bölecek parçalanmalar, yüzyıl çevrimine kadar çoktan çizgilerini seçmişlerdi. Sistemli anlamda tartışmayı başlatanlar revizyonistlerdi. Sözcüleri Alman sosyal demokratı Eduard Bernstein, Marksist saflığını koruyamayacak kadar uzun bir süre İngiltere'de kalmış ve ciddi şekilde Fabianizm hastalığına yakalanmıştı. 1896 ve 1898 yılları arasında yayımlanan bir dizi dergi makalesinde ve daha tutarlı şekilde de, bir yıl sonra yayımlanan **Evolutionary Socialism [Evrimci Sosyalizm]** adlı kitabında

Bernstein, kesinlikle Fabianizmden esinlenilmiş birtakım önermeler geliştiriyordu. Marx'taki ekonominin büyük bir bölümünün ve geleceğe yönelik tahminlerin çoğunun, son onyılların gelişmeleri tarafından çürütüldüğünü savunuyordu. "Köylüler batmaz" (kuramının aceleyle yapılmış bir özetinde bunları not etmişti) "orta sınıf yok olmaz; bunalımlar şimdikinden daha büyük olmaz, sefalet ve kölelik artmaz". Bernstein, bu değişmiş koşullar altında Avrupa sosyalistleri açısından tek mantıklı taktiğin, aşamalı reformun barındırdığı gizil güçleri parlamenter eylem yoluyla sonuna kadar kullanmak olduğunu savunuyordu.

Bernstein'a ilk tepkiler, şiddetli sarsıntının yarattığı patlamalar halinde, Karl Kautsky'den ve parti ortodoksluğunun diğer çekirdekten yetişme koruyucularından geldi. Bunların çoğu, devrimci kuramı Sosyal Demokrat partilerin legal pratiğiyle uzlaştırmaya yönelik hiç peşini bırakmadıkları bir çaba içine girerek, revizyonist konumun mantığını gözlerden sakladılar. Bernstein'a gerçek yanıt —radikal bir entellektüel derinliği olması anlamında— çok farklı bir çevreden geldi. Marksizm'in piskoposlarından olmamakla birlikte, 1901'de yazdığı **What Is To Be Done? [Ne Yapmalı?]** adlı küçük kitabında Bernstein'ın gündeme getirdiği konularla ilk kez haşıı neşir olan görece yeni dindaşlardan Lenin'di bu. Lenin, Marksist çözümlemelerin bilinen belirsizliğinin gözünü korkutmasına izin vermedi. Bernstein'ın toplamış olduğu **burjuvalaşma** kanıtlarından gözüpek bir biçimde karşıt sonuçlar çıkararak, devrimci tahrip hedefine yorulmak bilmeden varmaya çalışan, disiplinli ve suikastçı bir partinin gerekliliğini savundu.

Hem Bernstein hem Lenin birincil olarak parti polemikçileriydiler. Yazılarını daha soyut bir biçimde tasarlamayı seçmiş olsalardı, birinci sınıf sosyal düşünürler olabilirlerdi. Ama Bernstein tüm meslek yaşamını, 1890'ların sonunda belirlemiş olduğu konumun savunmasına adamak zorunda kaldı; Lenin de, soyut akıl yürütme alanına bir kez daldıktan sonra hemen iyi bilinen parti taktikleri konusuna döndü. Ve bu tek atılım, yani 1909'da yayımladığı **Materialism and Empirio - Criticism [Maddecilik ve Deneyci Eleştiri]** adlı kitabı, görünüşte madde-

2. Bernstein Arşivleri (Peter Gay, **The Dilemma of Democratic Socialism**, New York, 1952, s. 244) Bernstein'ın kitabının özgün adı **Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie** idi.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://sozluksuz.org

ci metafiziğin Marksistler arasından bile katılımların görüldüğü yeni-Kantçı epistemolojiye karşı savunulması olduğu halde, aslında Rus Sosyal Demokrat partisi içindeki karanlık hizip çekişmesini yatıştırmak için kaleme alınmıştı[3].

Örgütlü sosyalizm içindeki öğreti bunalımının, sosyalizmin görece dışında kalan sosyal düşünürlerin incelemeleriyle nasıl çakıştığını ve yoğunlaştığını sonradan göreceğiz. Tabii ki bu ikinci kesim bizim gerçek konumuzu oluşturuyor. Avrupa Sosyal Demokrasisi içindeki hizip kavgaları yalnızca, Marksizm'le daha önce ilgilenmeyen son derece yetkin birtakım aydınların 1890'larda dikkatlerini ona yöneltmeye başlamalarının bir nedenine işaret etmesi bakımından bizim için önem taşıyor. Bu aydınlar, Marx'ın, propagandacılar ve partili paspallara bırakılmayacak kadar önemli olduğu anlayışına varmışlardı.

Hepsi entellektüel yenilik getirdiği için onunla ilgileniyordu. Ancak ona yaklaşımlarındaki bakış açıları ve onda buldukları şeyler, felsefi kökenleri kadar ayrıksıydı. Yönelimde pozitivist olan ama Comte ve Spencer'ın kuşaktan kuşağa aktardıkları biçimiyle pozivist gelenekten hoşnut olmayan Emile Durkheim, Marksist sosyalizmin sistemli çalışmalarında, soyut tasarımlardan çok deneysel verilere dayalı yeni bir sosyolojinin entellektüel anlamda tanıtımını buldu. Başka bir pozitivist olan ama Marx'a diş bileyip onu birincil olarak teknik ekonominin bakış açısından yargılayan Vilfredo Pareto, sosyalist mitlerin yıkıntılarına bakarak daha genel bir toplumsal çelişki kuramının ilk çizgilerini keşfetti. Georges Sorel için ise Marksist sosyalizm, özenli bir ayıklama gerektiren bir tuhafiyeci torbasıydı; kısmen on dokuzuncu yüzyıl bilim adamı, kısmen de yirminci yüzyıl peygamberi olan Sorel, bazen zihinsel netliğe kavuşmak, bazen de moralini yükseltmek için tekrar tekrar Marx'a dönecekti. Çok kaynaklı tarihsel bilgi ve estetik üstünde başarısızlığı ta başından belli olan bir hazırlığı gerçekleştiren Benedetto Croce ise, Marx'a neredeyse kazayla rastlamış ve çok zekice dört-beş şey söyleyip ardından daha kalıcı ilgi alanlarına geçecek kadar Marx'a katlanabilmişti; ona göre Maksizm, hem pozitivistleri dövmek için bir sopa, hem de yazınsal ve sanatsal modellere dayanan kendi idealist tarih görüşü için düzeltici bir öge demekti.

3. Bertram Wolfe, **Three Who Made a Revolution**, New York, 1948, s. 496-517, **"Lenin as Philosopher"** adlı bölüm.

Pozitivizm ve pozitivizm karşıtlığı, Marx'a hayranlık ve düşmanlık; bunlar 1890'ların eleştirilerinde şaşırtıcı biçimde çakışır. Gerçekte Durkheim, sosyalizm üstüne verdiği konferanslardan oluşan dersini büyük ölçüde kendi kararsızlığını haklı göstermek için vermişti. Marx'ı katleden Pareto, Marx'ı, modernleştirenlerin en ustası Sorel ve tarihsel maddeciliği serinkanlılıkla, inceden inceye çözümleyen Croce, dostluğun eşiğine kadar gelen karşılıklı bir güvenle birleşmişlerdi. Yine de ilişkileri, değişmeye hazır bir anlaşmadan daha sağlam bir şeye dayanıyordu. Hepsi de Marx'ın "bilimsel" geçerlilik savına ilişkin çok önemli soruya takılıp kalmışlardı. Ve Marksizm'in hakkıyla bir bilim olarak ele alınıp alınamayacağını kendilerine sorarken bir toplum biliminin ne anlama geldiği ve böyle bir bilimsel bilgi topluluğunun ne dereceye kadar erişilebilir olduğuna ilişkin öteki soruyu yöneltmeye kaçınılmaz olarak sürüklendiler.

O halde Marksizm'in incelenmesi onlar için bir tür sınama alanı —hem sosyal bilimin genel ölçütlerine hem de Marksist metinlerle karşılaşılması sonucu ortaya çıkmaya başlayan daha kişisel kuramlara uygulanacak bir ilk sınama— oluyordu. Marx yaşamı boyunca gebelikle ilgili metaforların tutkunu olmuş ve şiddeti, toplumsal değişimin "ebesi" olarak nitelemişti. Aynı şekilde, ölümünün üzerinden on beş yıldan az bir süre geçtikten sonra ideolojik bir kuruma dönüştürülmüş olan Marx, haklı olarak, yirminci yüzyıl toplumsal düşüncesinin ebesi olarak adlandırılabilir. Çünkü Marksizm'den geçersiz buldukları şeyi çıkarma ve onun hangi yönlerinin yararlı ve anlamlı olduğunu açıklama sürecinde 1890'ların yenilikçileri, daha genel bir toplumsal gerçeklik kuramını oluşturmaya doğru ilk adımlarını attılar.

I. *Durkheim ve Ahlaki Tutku Olarak Marksizm*

Emile Durkheim alışılageldiği gibi çağdaş sosyolojinin kurucusu olarak değerlendirilir, bu ciltte daha sonra biz de onun bu kimliğiyle karşılaşacağız.[4] Durkheim, 1880'ler kadar öncesinden, **normalien** arkadaşı ve geleceğin sosyalist halk dostu Jean Jaures'yle uzun süreli bir dostluk kurmuş olduğu Ecole

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

4 8. Bölüme bakınız.

Normale Superieure'un bir öğrencisi olarak Marksist sosyalizmin karmaşıklıklarına alışmıştı. Bununla birlikte, bu konuda kendini sistemli bir biçimde ifade etmesi için on beş yıl geçmesi gerekti; sosyalizm üstüne verdiği konferansların ölümünden sonra —hâlâ bitmemiş biçimiyle— yayımlanması için ise otuz yıl daha geçmesi gerekecekti. Bu gecikmelerin açıklaması, Durkheim açısından Marksizm'in toplumun incelenmesine giden çeşitli olası yolların sadece bir tanesinden öte bir şey olmadığı ve Durkheim'ın daha deneysel çalışmaların baskısıyla onu bütünlüklü bir biçimde çözümlemekten alıkonduğu olgusunda gizliymiş gibi gözüküyor.

En yakın arkadaşının bize anlattığına göre Durkheim aslında, sosyalizm ve birey üstüne bir kitap yazmayı amaçlamıştı. Fakat tasarı yavaş yavaş genel olarak birey ve toplumun incelenmesine dönüştü; ve bu da Auguste Comte'un mirasçılarının adını lekeleyip bıraktıkları sosyolojinin yeni bir disiplin olarak daha sağlam bir temelde yeniden kurulması çabasına dönecekti. Bu yüzden sosyalizm çalışmasını yarıda kesmek ve üniversite konferanslarında, ilk önemli çalışmalarının konusunu oluşturacak olan işbölümü ve intihara ilişkin somut sorunları ele almak yolunu seçti.

1895-6 akademik yılında, Bordeaux Üniversitesinin artık otuzyedi yaşına gelmiş bir profesörü olarak Durkheim, sonunda dikkatini sosyalizm sorununa yöneltti. Amacı —tıpkı Marksizmi çözümlerken vurguladığı ahlaki öge gibi— en azından bilimsel olduğu kadar ahlakiydi, kendine, dış dünyaya ve —en iyilerinden bazıları sosyalist olan— öğrencilerine, örgütlü sosyalizmle olan belirsiz ilişkisini haklı göstermeye çalışıyordu. "Yaşamı boyunca, sırf şiddete yönelme niteliği, sınıfsal niteliği... ve aynı zamanda siyasal niteliği... yüzünden... dar anlamda sosyalizme bağlanmaktan çekindi... Büyük ölçüde katıldığı Dreyfus olayının yarattığı toplumsal ve ahlaki bunalımda bile düşüncesini değiştirmedi... Sosyalistlere, Joures'ye, sosyalizme... 'yakınlık duydu'. Ama onlara asla kendini kaptırmadı"[5].

Konferanslardan oluşan dersin büyük bir başarı olduğunu anlıyoruz, fakat Marx'ın ele alınacağı iki ardışık ders asla tamamlanmadı. Böylece, ilk sırada genel olarak sosyalizmi, Saint-Simon'u —ve yalnız kısa ve düş kırıklığı yaratan örtük bölümler halinde Marksizm sorununun kendisini— ele alan bir cilt kaldı geriye. Özet olarak Durkheim'ın geliştirdiği görüş, çoğu güncel eleştirinin sosyalist öğretinin bilimsel geçerlilik savını dış görünüşüyle ele almaları sonucunda onun özünü yakalayamadıkları yolundaydı. Böhm-Bawerk gibi ekonomistler ve Marksizmin bütün dogmalarını teker teker büyük bir zahmetle çürütmeye çalışan "Avusturya" okulunun üyeleri, "sürekli taze kan gereksinen bir Penelope uğraşına" soyunmuşlardı. Bu yöntemlerle sosyalizme ancak dıştan dokunulabilirdi: Sosyalizmin içsel gücü ise her zaman çözümleme silahlarından kaçacaktı.[6]

Çünkü sosyalizm, Durkheim'ın savına göre soyut düzlemde hakkıyla ele alınamazdı. Sosyalizm, "gerçekte varolan bir nesne"ye değil," "bütünüyle geleceğe yönelik"ti ve bu yüzden de "gerçek bir bilimsel niteliği" yoktu. Sosyalizm aslında "bir ideal"di:

> Hiç kuşku yok ki, en ütopyacı biçimlerinde bile olguların desteğini küçümsememiştir ve hatta, daha yakın zamanlarda giderek artan ölçüde belli bir bilimsel kalıba girdiği de doğrudur. Böyle yaparak sosyal bilime, belki de ondan gördüğü yardımdan daha çok yardımı dokunmuş olduğu yadsınamaz. Çünkü düşünceyi uyandırmıştır, bilimsel eylemi o kadar uyarmıştır ki... onun tarihi, birden fazla yönden sosyolojininkine karışır olmuştur. Buna karşın, bilimlerden aldığı seyrek ve zayıf verilerle, bunlardan çıkardığı ve yine de sistemin tam candamarı olan pratik sonuçlar arasındaki müthiş oransızlığa şaşmamak elde midir?[7]

Sosyalist düşünüşün "en güçlü, en sistemli ve fikir açısından en zengin" ürünü olan "Marx'ın **Kapital**'i" bile bir istisna sayılmazdı.

> Onun ele aldığı soruların bir tekini karara bağlamak için bile ne kadar çok istatistiksel verinin, tarihsel kıyasın ve incelemenin kullanılması zorunludur!.. Gerçek olan, onda toplanmış olguların ve gözlemlerin orada, savın biraz

5. Emile Durkheim için M. Mauss'un yazdığı önsöz: **Le Socialisme: sa definition, ses debuts, la doctrine saint - simonienne**, Paris, 1928, s. v-ix.

6. a.g.e., s. 10.
7. a.g.e., s 3-4.

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

ötesinde şeyler olarak kendilerini gösterdikleridir... Öğretiyi araştırmadan çıkarmak şöyle dursun, araştırma öğretiyi kurmak için yürütülmüştür... Bütün bu sistemlere esin veren tutkuydu; onları doğuran ve onların gücünü oluşturan şey, daha kusursuz bir adalete duyulan susuzluktur... Sosyalizm bir bilim, minyatür bir sosyoloji değildir: Acının haykırışıdır.

O halde sosyalizmin kalıcı albenisi, ancak onu ortaya çıkaran somut toplumsal koşulların, öğretinin bilimsel hilelerinin ardında aranması yoluyla açıklanabilirdi. Ve bunu yaparken dürüst bir sosyal bilimcinin geliştirebileceği —ve eşit derecede dürüst bir sosyalistin asla kabul edemeyeceği— biricik tutum, "kayıtsızlık ve tedbiri elden bırakmama"ydı.[8]

II. *Pareto ve Seçkinler Kuramı*

Vilfredo Pareto'nun ilk kez 1902'de yayımlanan kitabı **Les Systèmes socialistes [Sosyalist Sistemler]**, Marksist ekonomi ve sosyolojinin kanıtlarla çürütülüşünü gösteren klasik yapıt olarak kendini kısa sürede kabul ettirdi. Rivayete göre bu kitap, herhangi başka bir Marksizm karşıtı yazıdan çok daha ciddi bir biçimde Lenin'i endişelendirmiş ve Lenin de kendi karşıçürütmesini hazırlamak için pek çok uykusuz gece geçirmişti. Kuşkusuz keskin, cüretli ve nükteli bir kitaptı bu, yani görkemli bir polemik. Yine de yarattığı ilk göz kamaştırıcı etkiden sıyrılmaya başlayınca insan, boşluklarını, akıl yürütmedeki kaymalarını ve harfi harfine açıklama düşkünlüğünü sezebilir. Croce'nin ve Sorel'in Marksizm üstüne kaleme aldıkları yazılardan zaman bakımından daha sonra gelmesine ve bu yazıların üstüne inşa edilmiş olmasına karşın **Systèmes socialistes,** yazarının öncellerinin ve aydın dostlarının varmış olduğu sonuçları kestirip atmıştı. Polemik açısından gösterdiği yapı ise, Marksist öğretinin tam bir eleştirisini içerebilecek yeterlikte değildi.

Pareto'nun sosyalizmle ilgili yapıtı, düşüncesinde teknik —ve belirgin olarak matematiksel— ekonominin sorunlarından genel bir sosyoloji sistemine doğru izlenen geçişe işaret ediyordu. Durkheim gibi Pareto da sosyolojiye, sosyalizm yoluyla gelmişti. Bir mühendis ve devlet memuru olarak eğitilen Markiz Pareto, bir aristokratın halk yığınlarına yönelen hoşnutsuzluğuyla, teknikle uğraşan bir insanın olgulara duyduğu saygının garip bir birleşimini sergiliyordu. 1893'de, ülkesindeki parlamenter yönetimi sefil bularak, duyduğu tiksintiden kurtulmak ve avunmak için Cenevre Gölünde inzivaya çekilmiş ve Lozan Üniversitesi'nde ekonomi profesörü olmuştu. Ekonomi çalışmak ve öğretmek mantıksal olarak, Marksizm'e duyulan bir ilgiyle sonuçlandı ve aynı yıl (1893'te) Marx'ın damadı Paul Lafargue'nin **Kapital**'den seçtiği parçaların Fransızca bir çevirisine tanıtım yazısı kaleme alan Pareto'yu gördük. Sekiz yıl daha süren çalışması, ikinci cildi temel olarak Marx'a adanan **Systèmes socialistes** ürününü veriyordu.

Durkheim gibi bir pozitivist olan Pareto, Marx'ın neredeyse tüm çalışmasının bilimsel geçerliliğini yadsırken, Fransız sosyologunun açtığı yolu izledi. Ve benzer şekilde, özünde bir hiç olarak gördüğü sosyalist öğretilerin mantıksal değeriyle, bunların yansıttığı toplumsal gerçeklik arasına keskin bir ayrım koymakta da Durkheim'la aynı çizgideydi. Ne var ki Durkheim bu düşünceyi gelecek incelemelerde izlenecek bir yol olarak kafasından atıverdiği halde Pareto, özünde Marksist umutlardan yola çıkıp, bütünüyle karşıt sonuçlara varacak bir sosyoloji sisteminin başlangıç noktası olarak, metodik açıdan kullanacaktı onu. Marx'ın kendisinin bir zamanlar Hegelciliği ters-yüz etmiş olması gibi, Pareto da şimdi aynı şeyi Marx'a uygulayacaktı.

Kuşkusuz Pareto Marx'ın sosyalist incelemelerine, Durkheim'in takındığı koşullu anlayış tavrına hiç benzemeyen tahammülsüz bir düşmanlıkla yaklaşıyordu. Tüm sınıfsal önyargılar bir yana, klasik ekonomiyi savunan bir konumda olması ve serbest ticarete yönelik dogmatik inanışları, onun gözünde sosyalizmin bütün tiplerinin baştan aşağı hoşnutsuzluk verici bir niteliğe bürünmesine neden olmuştu. Ve bu tahammülsüz hoşnutsuzluk, ekonomistin, sosyalist yazarların vazgeçemediği "saf-sataları" hedef alan müşkülpesent huysuzluğuyla körüklenmişti. Bu yüzden Pareto, Durkheim'ın tümüyle boşa kürek çekmek diyerek reddettiği şeye, hasımlarıyla entellektüel eskrim karşılaşmasına girişmeden edemedi.

Bu ateşli küçük çatışmalar Pareto'nun iki kalın cildinde

8. a.g.e., s. 5-6

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

daha geniş yer tutuyordu. Yine de yarım yüzyıl geriye bakıldığında bunlar eğlendirici değerlerinin ötesinde pek bir şey vermiyorlar. Bizim şimdiki doğrudan kaygımız, Pareto'nun öncelikle uğraşıp durduğu şey, yani Marksist öğretide keşfettiği geçerlilik özüdür. "Marx'ta, diğer yanlardan üstün ve çoğunlukla da gerçeklikle uyum içinde olan sosyolojik bir yan gözlenir. Marx'ın bir tek net düşüncesi vardır: Sınıf çelişkisi düşüncesi; onun tüm pratik eylemine esin veren bu düşüncedir; o da bütün kuramsal araştırmalarını buna bağımlı kılmıştır" diyordu Pareto[9].

O halde sosyal bilimcinin görevi, sınıf mücadelesine ilişkin Marksist kuramları genel çizgileriyle kabul etmek ve sonradan da bunların içinde doğru olanı yanlış olandan ayırmaktı. Bu görev, "sosyalizmin kutsal kitabı" **Kapital**'in, "bütün kutsal kitaplarda karşılaşılan nitelikleri, yani bulanıklığı ve karanlıklığı geniş ölçüde" barındırması nedeniyle karmaşıklaşıyordu. Ve bu karmaşıklıklar, Marx ve Engels'in yapıtlarının, "hem halkın hem de okumuşların kutsal kitabı yorumlama yeteneklerini doyuracağı hesaplanan uygun bir tutku-akıl karışımı sergilemesi" nedeniyle de şiddetleniyordu. Halk, Marx'ın yazım canlılığından ve kapitalist baskıyı resmettiği renkli üslûptan etkileniyordu; okumuşlar ise, Marx'ın incelikleriyle ve "gerçek anlam, insanlığın eriminden kaçtığı halde onu keşfetmeyi yalnız biz başardık" şeklinde dile gelen gurur okşayıcı düşünceyle kendilerinden geçiyorlardı. Pareto'nun sosyal bilimcinin ilgisini çekecek yan olarak gördüğü —ne kadar dolambaçlı olursa olsun— bu ikincisi, yani okumuşların yorumuydu. "Tarihin maddeci kavranışının okumuşlarca yapılan yorumu", ona göre, "bizi gerçekliğe doğru götürüyor"du ve "bilimsel bir kuramın tüm niteliklerine sahip"ti[1].

Yine de bu görünümüyle ele alındığında tarihsel maddecilik "özünde, herhangi başka bir öğretiden çok sosyalizme uygun değildi"; "hatta duygusal ve ahlakçı sosyalizme mutlak karşıt olduğu bile" söylenebilirdi. Çünkü —Darwin'in öne sürdüğü gibi geçici bir boyunduruk olan— sınıf mücadelesinin, kaba sosyalistlerin allayıp pulladıkları insani duygularla hiçbir şekilde ilgisi yoktu. Bu duygular vardı —varolduklarını yadsımak, insanın din olmaksızın da kesinlikle yaşamını sürdüreb-

9. **Les Systemes Socialistes**, ikinci basım, Paris, 1926, I, s. 16; II. s. 338.
1 a.g.e., II. s. 333, 393, 402.

leceğini düşleyen insanların düştüğü hataya tepetaklak düşmek olurdu— ama bunlar sınıf çelişkisinin özüne ilişkin değildiler.[2]

Bu çelişki daha büyük karmaşalara doğru dallanıp budaklandıkça, toplumu inceleyen insanın, "burjuvalar" ve "proleterler" arasındaki basit mücadelenin ötesinde bazı şeylerle yüz yüze geldiği açıklığa kavuşmuştu. Bu çelişki sadece iki sınıfın da birbirleriyle savaşan parçalara dönüşmelerine neden olmamıştı. Proleterlerin görünüşte sırf kendi amaçları için dövüştükleri de belliydi. Yüzeydeki görünümler aldatıcıydılar; gerçekte ise toplumsal mücadele, hiçbir zaman aristokratların "halk"a karşı girdiği mücadele olmamıştı. Tarih boyunca kitle önderi denen kişiler sadece, etkin güce karşı eli-kolu bağlı olduğunu hisseden, üstün yetenekli ama kederli bireylerdi. Büyük devrimler, yeni seçkinlerin —kendilerine aciz askerler olarak hizmet eden "halk"la birlikte— eski seçkinlerin yerini alma mücadelesinden ibaretti. Halk tabii ki, "adalet, özgürlük ve insanlık dediği şeyler uğruna" savaştığına inanıyordu; ve önderlerinin çoğu da "iyi niyet içinde" aynı şeyi yaptığını düşünüyordu. Ancak gerçekte gündemde olan şey, yeni seçkinlerin sınıfsal ve kişisel yararlarıydı.

Böylece Pareto, "sermaye" ile "emek" arasındaki mücadelenin sona ermesinin, daha geniş anlamda sınıf çelişkisine son vereceğini düşünmenin bir yanılsama olacağı sonucuna varıyordu. Kollektivist bir toplumda bile, "sosyalist devlette farklı türden siyaset adamları arasında, "entellektüel" olan ve olmayanlar arasında, siyaset adamlarıyla onların yönettikleri arasında, yenilikçilerle tutucular arasında" çelişkiler ortaya çıkacaktı.[3] Sosyalist kıyamet bir serap olarak bir kenara atılabilirdi.

Pareto'nun Marx'ı başaşağı çevirme biçimi buydu işte. Sınıf çelişkisi gerçekten vardı, bunu kabul etmeye dünden razıydı, fakat onu belirleyen şeyler, sadece ekonominin yasalarından çok daha karmaşıktı[4]. Duygular ve —temel olarak, yaradılıştan dinsel nitelikli, mantıksal olmayan her türlü güdülenim anlamına gelen— "idealler", egemen rolü oynuyordu; ve tarihin büyük kitle önderlerinin nasıl yönlendireceklerini çok iyi bil-

2. a.g.e., II. s. 405, 413.
3. a.g.e., I. s. 35-7; II. 430, 467.
4. Bkz. Erwin Schuler, **Pareto's Marx-Kritik**, Tübingen, 1935, s. 15-21.

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

dikleri şeyler bunlardı. Pareto'nun öne sürdüğü gibi, insan kitlesinin devrimlerde ve iç savaşlarda asla edilgin bir araç olmaktan kurtulamayacağı doğruysa, Marx'ın "bilimsel" yanının kaçınılmaz olarak sosyalizme işaret etmesi gerekmiyordu. Tarihsel maddecilik, tehdit altında olan seçkinlere yeni bir direnme gücü ve özgüven aşılamak üzere tutucu bir yöne çevrilebilirdi. **Systèmes socialistes**'in tamamlanmasıyla birlikte Pareto, kendisine on dört yıl sonra günümüzün otoriter tutuculuğunu akılcı kılan büyük usta olarak haklı bir ün kazandıran toplumsal örgütlenme kuramlarını kaba çizgileriyle formüle etmişti bile.[5]

III. *Croce ve Bir Yorum Ölçütü Olarak Tarihsel Maddecilik*

"Okumuşların" Marksizm "yorumu"nu tartışırken Pareto, aydın dostları Benedetto Croce ve Georges Sorel'in "iki büyük Marksist yetenek" olduklarını vurgulamış ve bir sonraki bölümde de, ilkinin —ve onun bu alanda ustası olan Marksist Antonio Labriola'nın— yazılarını bilmenin, "**tarihsel maddecilik** sorusunun varolan durumunu değerlendirmek açısından zorunlu" olduğunu eklemişti.[6]

"Marksist" sıfatı Sorel'e yakıştırıldığında kaba bir benzetme olarak işe yarayabilirdi belki, ama Croce söz konusu olduğunda acınacak ölçüde yakışıksızdı. Croce'nin Marksizm'le beş yıl süren kısa karşılaşmasının, entellektüel yaşamında ondan önce gelen şeylerle ve gelecekteki ilgi alanlarıyla pek az bağıntısı vardı. Marksizm'le hayli raslantısal şekilde karşılaştı, tarihsel yorumunun ilkelerini zenginleştirmek için gereksindiği şeyleri çıkarıp aldı, ve sonra —ondan daha öte kazanç sağlayamayacağına inandığı anda— sarılmış olduğu kadar ani bir biçimde bıraktı onu. Ancak ilgisi varolduğu sürece Marksist çalışmalarını ateşli bir şevkle sürdürdü; hatta estetik ve yazınsal eğilimine o kadar yabancı olan teknik ekonomi disiplinini iyice öğrenmeyi bile başardı.

Bu yüzden, Croce'nin düşüncesini ancak uzaktan izleyebilen Pareto'nun onu bir Marksist olarak görmesi şaşırtıcı değildi. Aslında Croce, tarihsel maddecilik üstüne yazdığı dağınık makalelerini yayımlamak üzere topladığı sırada, sık sık baştan "katı bir ortodoks Marksist"ken yavaş yavaş Marksizm eleştirmeni ve karşıtına dönüşen biri kimliğiyle tanımlanmış olmaktan yakınmıştı. Düşüncesinin öznel renklerinin, Marksist çalışmalar yaptığı dönem boyunca değişmiş olduğu doğruydu, bunu kabul ediyordu; insan onun makalelerinde hem bir "deha ürününe" yönelen "şevki", hem de sonraki Marksizm yorumcularının "ayrıntı düşkünlüğüne, safsatalarına ve içi boşluğuna" yönelen "tiksinti"yi bulabilirdi; fakat düşüncenin kendisi değişmeden kalmıştı. Bunun, "aşağı yukarı aynı anda Fransa'da Sorel'in çalışmalarıyla gelişmekte olan, Marx'ın düşüncesinin sağlıklı ve gerçekçi çekirdeğini, yazarın kendisinin metafiziksel ve yazınsal tumturaklarından ve okulunun dikkatsiz yorumu ve çıkarsamalarından kurtarmayı başaran eğilimin aynını" temsil ettiğini öne sürüyordu.[7]

1895 Nisan'ının sonlarında —doğup büyüdüğü kent olan Napoli'nin antikalıklarına dalmış bağımsız bir bilim adamı olarak sürdüğü yaşamdan hafif sıkılmaya başlamış olan— yirmi dokuz yaşındaki Croce, eski öğretmeni Labriola'dan, kendisini yeni ve tanışık olmadığı bir etkinliğe doğru harekete geçiren bir mektup aldı. Labriola bu mektupta, Paris'te **Devenir Social** adlı Marksist bir derginin çıktığını bildiriyordu. Labriola, İtalya'nın kuramsal eğilimli tek ciddi Marksistiydi ve yeni kurulan bu dergi ona nihayet gereksindiği yazınsal çıkış şansını vermişti. Croce'den istediği, ilk olarak **Devenir Social**'e abone olması ve ikinci olarak da burada yayımlanmak üzre hazırlamış olduğu makale üstüne önerilerini sunmasıydı.

Labriola ve Croce'nin Marksist çalışmalarındaki garip işbirliği bu biraz raslantısal yoldan başlamış oldu. Genç adam 1880'lerde Roma Üniversitesi'nde Labriola'nın öğrencisi olmuştu ve onun sonraları tarihsel maddecilik üstünde konferanslar vermeye başlamış olduğunu biliyordu; fakat kendisinin Napoli'de oturması bunlara katılmasını engellemişti. Bu yüzden Labriola'nın makalesini yoğun bir umutla bekledi. Ve onu okurken ve yeniden okurken, yeni tuhaf "kavramlar" ve harfi harfine

5. 7. Bölüme bakınız.
6. **Les Systèmes Socialistes**, II. s. 333, 402.
7. **Materialismo storico ed economia marxistica**'nın 1899 önsözü, değiştirilmiş dokuzuncu basım, Bari, 1951, s. viii-ix.

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

"bir gizi açığa vuran önseziler"le dolan zihninin yerinde duramaz olduğunu hissetti. Labriola'ya, bu ilk makale ve "yaratmakla görevli" olduğu diğer makaleler için editörlük yapmayı önerdiği bir mektup yazdı.[8]

Ta başından beri bu iki adamın ilişkisinde —her ne kadar Croce bunu incelikli bir biçimde gizlemeye çalıştıysa da— sonunda yüzeye çıkmak zorunda olan bir belirsizlik vardı. Labriola bir felsefeci ve bilim adamı olabilirdi, ama siyasal anlamda inanmış bir sosyalistti de. Onun gözünde Marksizm, yaşam boyu sürecek bir bağlılığı temsil ediyordu. Oysa parti siyasetinin dışında kalan Croce için Marksizm, coşku verici bir entellektüel yenilikti o kadar. Bu yüzden, yazdıkları mektupların gidiş-gelişinin yarattığı sıcak havada ve buluşmalarına damga vuran uzun sohbetlerde bu yanlış anlamanın patlak verme tehlikesi hep pusude bekleyip durdu. Croce —Labriola'nın değerlendirmelerinin ve yorumlarının oluşturduğu sel üstünde pek seyrek yorumda bulunan— öğrenci konumunu basit bir biçimde sürdürdüğü sürece her şey yolundaydı; fakat Marksist konular üstüne kendisi bir şeyler yazmaya başladığında, kuşkuları ve eleştirileri çok geçmeden açığa çıktı.

Labriola'nın **bete noire***ı olarak da kabul edilen ve İtalya'da Marksizmi kabalaştıranların başını çeken Profesör Loria'nın kuramlarının bir eleştirisini dile getiren tarihsel maddecilik konulu daha ilk makalesi bile ustasını tam hoşnut etmemişti. Çünkü ustası, Croce'nin, "gerçek Marksist geleneğin koruyuculuğunda ve savunulmasında kendi ardılı ve meslektaşı" olarak ona "bağlamış olduğu daha büyük umutları" herhalde gerçekleştiremeyeceğini keşfetmişti. Labriola, Croce'nin çok fazla "aydın", çok fazla "**litterateur**" ve fazlasıyla "tefekkür eden bir epikürcü" olmasından yakınıyordu. Ve hemen hemen bir yıl düşündükten sonra Croce tarihsel maddecilik üstüne kendi fikirlerini sunduğunda ortaya çıkan bunların, görünüşte değilse de gerçekte Labriola'nın görüşlerinin bir eleştirisi olmasıydı. Croce'nin 1896 Mayıs'ında Napoli'de akademik bir topluluğun önünde okuduğu makalesi, Labriola'nın henüz kitap durumuna getirilmiş toplu Marksist yazılarına titizlikle oluşturulmuş saygılı bir yorum getiriyordu. Genç adam, kendi anlattığına göre, söylemek zorunda olduğu şeyi ifade ederken üzüntü içindeydi: "Bu sanki benim kendi düşünceme ilişkin bir soru değildi de, Labriola ve Marx'ın kendisinde zaten varolan bir şeye ilişkindi." Bu yüzden Labriola, en azından o an için, "Dante'nin 'savdaki zehir' dediği şeyi" sezememişti.[9]

Böylesine belirsiz bir durum tabii ki sonsuza kadar süremezdi. Daha sonraki iki yıl boyunca Croce daha büyük bir bağımsızlıkla Marksist konular üstüne yazmayı sürdürdükçe, Labriola'nın rahatsızlığının dışavurumu daha açık ve belirgin bir duruma geldi. 1898'de uzun süredir geciken patlama gerçekleşiyordu. "Marksizm'in bunalım" yılıydı bu, Bernstein'ın başkaldırdığı yıldı. Pek farkında olmasa da Croce, Avrupa Sosyal Demokrasisi içinde başlayan öğreti çalkantısının göbeğine doğru tökezledi. Çünkü o zamana kadar Bernstein, kendi konumunun gizil desteği olarak Croce'nin çalışmasıyla ilgilenmiş ve bütünüyle iyi niyetle Labriola'ya bu konuyu sorgulamasını yazmıştı. Labriola kuşkusuz dehşet içindeydi: Kendi öğrencisinin, "ona kendisinin tanıtmış olduğu öğretinin altüst edilmesine ve ölümcül bir yıkıma sürüklenmesine yardım etmiş olduğu" düşüncesinden acı duyuyordu. Ve Croce'ye yazdığı acele mektuplarda sonuç olarak Labriola, "yalnızca bir yazın adamı" olduğunu, "gösteriler"inin ve "otorite"sinin, "Marksizmin bunalımı gibi böylesine ciddi bir şeyin ilerlemesini sağlamak için" kullanılabilmesine şaşırıp kalan "basit bir aydın ve **raisoneur**" olduğunu herkese açıklamasını istiyordu ondan[1].

Tabii ki Croce hiç böyle bir demeç vermedi. Bütün çekişmeden tereyağından kıl çeker gibi sıyrılıverdi. Çünkü o ana kadar Marksist konular üstünde söylemesi gereken hemen hemen her şeyi söylemişti. 1899'a gelindiğinde, yaşamının "Marksist parantez"ini kapatmaya hazırdı. Ve aşağı yukarı aynı zamanda Labriola da sosyalist çalışmalarına son verdi. Onun gözünde Croce, tarihsel maddecilik öğretisini "incelemiş olduğu için mutluydu"; eğer bunu yapmamış olsaydı, "modern bir insan olarak zihniyet"inde "bir boşluk hissedecekti".[2]

Öyleyse Croce'nin Marksizm üstüne yazılarında, Labriola'

* umacı.

8. **Materialismo storico**'nun altı (1941) ve yedinci basımlarına ek olarak basılan "**Come nacque e come mori il marxismo teorico in Italia (1895-1900)**", s. 272, 274.

9. a.g.e., s. 293-6.

1. a.g.e., s. 305-8.

2. **Materialismo storico**'nın ikinci (1906) ve üçüncü basımlarına eklenen "**Marxismo ed economia pura**", s. 175.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi: https://rantev.org

nın Marx'a ve Croce'nin de Labriola'ya kattıklarından kaynaklanan örtük bir karmaşa vardı. Yazınsal biçeminin duruluğuna karşın Croce, polemik yöntemini öyle dikkatli uyguluyordu ki okuyucu, yarı örtük anlamlara karşı hep tetikte olmak zorundaydı. Ancak bu tehlike Croce'nin kendisini hiç endişelendirmedi. Marx'ı tarihsel olarak ele almadığını, "onun yargılarını harfi harfine yorumlamaya" çalışmadığını açıkça kabul ediyordu. Tam tersine Croce, "kuramsal olarak doğru ve savunulabilir" görünen yorumları seçme yoluyla bu yargılara "daha uygun" bir anlam vermekte özgür olduğunu hissediyordu. Sorel' in aynı anda yapmakta olduğu gibi, Croce de Marx'ın sözcüklerinin ,"yazarın en derindeki düşüncelerinde" taşıdığı —ya da belki taşıması gereken?— anlamı araştırmaya çalışıyordu[3]

Croce birincil olarak bir tarih felsefecisiydi. Bu yüzden Marx'ın kuramlarıyla kucaklaşması, zihninde bir süredir düzene girmekte olan tarihsel yorum kavramlarını aydınlatmak için hoş bir fırsat sunmuştu ona. Ve benzer biçimde Marksist tarihsel maddecilik öğretisiyle uğraşması da doğaldı. Alışılan şekilde düzenli ve etkileyici üslûbuyla, onu daha dar sınırlar içinde, ardı ardına indirgeyerek ele aldı. Birincisi, bunun bir tarih felsefesi olduğunu yadsıdı. Hatta, tarihsel gelişmenin yasalarını belirleme anlamında tarih felsefesi gibi herhangi bir şeyin olabilirliğini dıştalayacak kadar ileri gitti. İkincisi, doğru olan tarihsel maddecilik öğretisinin, Marx'ı kabalaştıranların "metafiziksel" maddeciliğiyle karıştırılmaması gerektiği konusunda diretti. Bu ikinciler, ona göre özünde, tıpkı Hegelciler'in "İdea"yı tanrılaştırdıkları biçimde "madde"yi tanrılaştırmışlardı. Ama bütün bunlar çıkarıldığında tarihsel maddecilikten ne kalmıştı? Hem Engels'in hem Labriola'nın net bir biçimde dile getirdikleri gibi, yeni bir yaklaşım **metodu** kalmıştı, ya da daha doğru bir deyişle, tarih için yeni bir **içerik** kalmıştı; çünkü tarihsel incelemenin teknik metotları geçmiştekinin aynıydı.

Özetle tarihsel maddecilik, "yeni veriler" ve "yeni deneyimler kitlesi"ne karşılık düşüyordu. Değişmez bir yaklaşım kuralı olmaktan çok, "gözlemlerinin, tarihin anlaşılmasında başvurulacak yeni bir yardım kimliğiyle akılda tutulmasına yönelik bir uyarıydı". Bir yorum "ölçüt"ü, tarihsel verilerin dolaşıklığında insanı yönlendirecek bir yoldu. Sorel'in zekice dile getirdiği gibi, konuları bilimsel şekilde açıklamaktan çok "aydınlatıyordu".[4]

Croce, konuları bilimsel olarak açıklamanın, genele uygulanabilen evrensel formüllere ulaşmak anlamına geldiğini savundu. Bu Marx'ın, yapmakta olduğunu sandığı şeydi; ama aslında kuramı, "belirgin bir toplumsal olayın açıklanması gereksiniminden" doğmuştu: Kendisini yaratmış olan "siyaset adamlarının ve devrimcilerin" tutkularına kopmaz biçimde bağlıydı. Croce, Marx'ın yanıldığı noktanın, tarihe dayalı bilgisini hedefinin ya da kökeninin çok daha ötesine uzatmaya çalışmak olduğunu keşfetti. Böyle yapmış olduğu için Marx, bilinen herhangi bir toplumla hiçbir kesin ilişkisi olmayan "ideal ve şematik" tanımlara ulaşmıştı.[5]

Çok geçmeden Max Weber, böyle "ideal ve şematik" formülasyonlardan yola çıkarak, sosyal bilim tipleri üzerine sistemli bir kuram oluşturacaktı. Ama Croce'nin zihni bu olanaklara kulak asmadı. Yarı-bilimsel hipotezlerle tarihin özgül verileri arasındaki keskin ayrılığın üstünde diretmeyi sürdürdü. Bu yüzden, Marksizm'in bilimsel niteliğini yadsırken Pareto ve Durkheim'la aynı kanıda olduğu halde, Marksist düşüncelerini bir bütün olarak toplumun incelenmesinde bilimsel metodun tanımına kadar getirerek onları geride bıraktı. Durkheim ve Pareto, "olgulardan mantıksal çıkarımlar" yapmanın basit ve özünde pozitivist formülüyle yetinmişlerdi.[6] Daha titiz olan Croce böylesine özet bir tanımdan herhalde hoşnut kalamazdı. "Tüm bilimsel yasaların soyut yasalar" olduğunu savundu. Ancak —işte burada belirgin olarak çağdaşlarından sapma gösteriyordu.—

3. **"Concerning the Interpretation and Criticism of Some Concepts of Marxism", Historical Materialism and the Economics of Karl Marx** (çev. C.M. Meredith, Londra, 1914, s. 79, 81. Croce'nın **Materialismo storico**'sunun ikinci basımından yapılan bu çeviri, özgün İtalyanca uyarlamasında bulunan tüm makaleleri içermemektedir. Kendime çevirinin çeşitli yerlerini düzeltme özgürlüğünü tanıdım.)

4. **"Concerning the Scientific Form of Historical Materialism", Historical Materialism**, s. 3-5, 8-9, 12, 20; **"Concerning the Interpretation and Criticism of Some Concepts of Marxism**, s. 77; **"Marxismo ed economia pura", Materialismo storico**, s. 165.

5. **"Concerning the Scientific Form of Historical Materialism", Historical Materialism**, s. 16-17; **"Concerning the Interpretation and Criticism of Some Concepts of Marxism**, s. 50, 56-8.

6. **Les Systèmes Socialistes**, I. s. 6.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://kantay.org

> Somuttan soyuta geçilecek hiçbir köprü yoktur; bunun tam nedeni soyut olanın bir gerçeklik değil fakat bir düşünce biçimi ve düşünüşümüzün kısaltılmış yollarından biri olmasıdır. Ve yasalarla ilgili bilgi, gerçekliği âlgılayışımızı aydınlatabildiği halde **bu algının kendisi** olamaz.[7]

Başka türlü ifade edilecek olursa, sosyal bilimin yasalarının, deneyimin somut verileriyle asla kesin bir ilişkisi olamazdı. Tarihsel ve toplumsal inceleme, eğer psikolojik kesinliğe erişmek durumundaysa, farklı bir yol aramak zorunda kalacaktı. Marksizmin eleştirisiyle —ve tüm çağdaş sosyal bilimin bu eleştiride örtük biçimde varolan daha öte eleştirisiyle— Croce, insan etkinliğinin incelenmesine yönelik kendi yeni-idealist ölçütünün formülasyonuna yaklaşmış oluyordu.

Böyle Croce Marx'ın kuramlarını, şöyle böyle yararlı "genel aforizmalar" ve "tikel uygulamalar"ın bir toplamına indirgemişti.[8] Çıkarma ve seçme işleminde, sonraki sosyal bilimciler için aşağı yukarı standart haline gelen bir dizi yargıya varmıştı. Marksizm, entellektüel açıdan kendisine gereksinim duyduğu bir anda Croce'nin yoluna çıkmış ve o da bu öğretiden sadece en gereksindiği şeyi almıştı. Marksizm Croce'yi en az iki açıdan ilgilendirmişti: Birincisi, imgeleme ve gençliğe yönelen doğrudan albenisiyle, "...pozitivizmin ve ona eşlik eden kötümserliğin yıkıcı ürününün yarattığı boşluğu doldurabilecek" çok önemli bir öğreti olarak; ikincisi, Croce söz konusu olduğunda, antikacılığa yenilme tehditini barındıran tarih çalışmasını canlandırmanın bir aracı olarak. Fakat hepsi buydu. Croce'ye göre Marksizmin daha öte hiçbir anlamı yoktu. Marksizm'in dersleri "iyice sindiriidiğinde", ondan daha uzun boylu söz etmek gerekmeyecekti.[9]

7. **"Concerning the Interpretation of Some Concepts of Marxism", Historical Materialism,** s. 104.
8. **"Le teorie storiche del Prof. Loria", Materialismo storico,** s. 27. Ayrıca bkz. Mario Corsi, **Le Origini del pensiero di Benedetto Croce,** Floransa, 1951, s. 150.
9. **Storia d'Italia dal 1871 al 1915,** Bari, 1928 (çev. Cecilia M. Ady, **A History of Italy 1871-1915,** Oxford, 1929, s. 149); **"Marxismo ed economia pura", Materialismo Storico,** s. 176. Kapsamlı bir Croce tartışması için 6. Bölüme bakınız.

IV. *Sorel ve "Toplumsal Şiir Sanatı" olarak Marksizm*

Marksizmin —Fransız, İtalyan ve Alman— tüm eleştirmenleri arasında, onu en derinliğine inceleyeni, en direngeni, onunla en uzun süre uğraşanı ve onu en özgün biçimde yeniden yorumlayanı, Boulogne-sur-Seine'in emekli mühendisi Georges Sorel'di. Croce'nin onu nasıl kendisinin Fransa'daki benzeri olarak kabul ettiğini gördük. Sorel bu övgüye, İtalyan arkadaşını "incelik ve ustalık dolu bir yazar" diye niteleyip, sık sık da çalışmalarını beğeniyle onaylayarak karşılık verdi.[1] Hatta ikisi hemen hemen çeyrek yüzyıl boyunca birbirlerine içten mektuplar yazmayı sürdürdüler. Benzer şekilde Pareto'yla da aralarında, iki bilim adamının tam bir yıl arayla çıkagelen ölümlerine kadar süren karşılıklı bir güven ilişkisi vardı. Marx'a yönelik daha onaylayıcı tutumuna karşın Sorel, Pareto'nun **Systemes socialistes'ini** saygıyla anıyordu[2] ve Pareto da Sorel'i sadece, sosyalizmin "ballandırıla ballandırıla mide bulandıracak kadar tatlı hale getirilen" yönüne gereğinden fazla bir "abartıyla" eğildiği için suçlu buluyordu.[3] Durkheim'a yönelik olarak ise Sorel, biraz ironiyle karışık saygılı bir tutum benimsedi. Aslında Sorel —Marksist yazılarında en azından üç kez büyük sosyologa gönderme yapmasına ve Durkheim'in henüz yayımlanmamış olan sosyalizm üstüne konferanslarını aktarmış olma ihtimali bulunmamasına karşın[4]— onayını almadan Durkheim'dan alıntı yapmakla suçlanmıştır.[5] Bildiğim kadarıyla Durkheim Sorel'e yönelik hiç de buna benzer duygular dışa vurmamıştı.

Bu durumda Sorel, yüzyılın çevriminden sonra Marksizm eleştirisinin odak noktasında yer alıyordu. Pareto ve Croce'nin ışık tuttukları ipuçlarını geliştirmek üzere onların tutumlarında örtük biçimde varolan uzlaşmaz çelişkiyi yargıladı ve aştı. Marksizme ilk ilgi duyduğu dönemden, yani 1893'ten, 1922'

1 **La Decomposition du marxisme,** ikinci basım, Paris, 1910, s. 5.
2. **"Avant-propos"** (1914), **Materiaux d'une theorie du proletariat,** Paris, 1919, s. 36, 48.
3. **Les Systemes Socialistes,** II. s. 48.
4 **"Avenir socialiste des syndicats"** (1898), **Materiaux,** s. 83, 124-8; **"La necessità e il fatalismo nel marxismo", Saggi di Critica del Marxismo,** Milano, 1903, s. 80.
5 **John Bowle, Politics and Opinion in the Nineteenth Century,** Oxford, 1954, 452d.

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

deki ölümüne kadar olan otuz yıl boyunca, Marksist kurama ancak kısa bir süre duraksayan ilgisini sürdürdü; ve konu üstünde çeşit çeşit makalelerden oluşan taşkın bir sel üretti. Bunların daha önemlilerini —ilki, kendi ülkesinden önce İtalya'da değer gördüğünü yansıtan bir biçimde İtalya'da yayımlanan— iki ciltte topladı.[6] Bu iki kitap, Marksist öğretinin "çürütülmesi" üstüne birkaç çalışmayla birlikte, daha ünlü yapıtı **Reflections on Violence**'tan **[Şiddet Üzerine Düşünceler]** çok daha iyi ürünler olarak, onun Avrupa sosyalizminin ana geleneğini yeniden yorumlayışını somutlamaktadır.

Ancak Sorel'in Marx'a yönelik tutumunda, kendisini apaçık çözümsüz çelişkilere düşüren kararlı bir evrim vardır. 1899'da Bernstein'ın ve revizyonistlerin safında yer alan Sorel'i görüyoruz. Sekiz yıl sonra **Reflections**'ta Marksist kuramı devrimci sendikacılık pratiğine uyarlıyor. Yaşamının sonunda, son bir kez bir Lenin savunucusu olarak ortaya çıkıyor. Bu çelişen konumlar, Sorel'in ilerdeki bir bölümde ele alacağımız temel kararsızlığıyla ilgili daha büyük sorunun parçasıdırlar[7]. Şimdilik, Sorel'in geçirdiği değişimlerin mantığını ve bunlarda ne dereceye kadar temel bir görüş birliği sezebileceğimizi anlamaya çalışmakla yetinebiliriz.

İlk olarak, Sorel'in revizyonizmden şiddet savunuculuğuna geçişinin, demokratik sürecin neden olduğu müthiş düş kırıklığını yansıttığı, kendi yaşam öyküsü içinde açıkça gözüküyor. Diğer pek çok Fransız aydını gibi o da militan bir Dreyfusçu olmuştu; ve 1890'ların sonundaki revizyonist konumu, büyük **affaire**'in esin vermiş olduğu, orta sınıf demokratları ile sosyalistler arasındaki birliğin "iyimser" aşamasına mantıksal olarak koşuttu. Ancak sonraları, Dreyfus zaferinin hizipçi ve kariyerist amaçlarla sömürülmesinden iğrenen o tutucu azınlıkta yer aldı;[8] içinde kalan öfkesini kustuğu küçük kitap, yaşamı boyunca kaleme aldığı en sert sayfaların bazılarını içeriyordu.[9] Daha sonraki siyasal bağlılığı ne kadar değişmiş olursa olsun, bir daha asla parlamenter demokrasiye inanmadı.

İkinci olarak Sorel, tutarsızlıktan sakınan biri değildi. Hatta bunun, toplumsal gerçeklik denen o yuvarlak kavrama ulaşmaya yardım edecek bir erdem olabileceğine inanıyordu. Marksist makalelerini topladığı kitapların ikincisinde, bu yazıları birbirleriyle uyumlu hale getirmek üzere yeniden düzenlemekten kasıtlı olarak kaçındığını açıklamıştı. Bu işlemi —**diremption** adını verdiği, gerçekliğin belli yönlerini onları kuşatan bağlamdan kasıtlı olarak koparıp birbirinden bağımsız olarak gözden geçiren bir metot olan— kendine özgü sosyal bilim metodunu aktararak haklı çıkarıyordu[1]. Sorel'in savına göre karşılıklı uyumsuz yargıları yan yana koymak, gerçekliğin, tersi durumda gözlemden kaçabilecek olan yönlerini aydınlatmak demekti.

Bu yüzden Bernstein'ı öven bir yargı ve devrimci sendikacılığı onaylayan bir başka yargı şeklindeki tek tek **diremption**lar, Marx'ı anlamaya yönelik ayrı ve birbirini tamamlayan yaklaşımlar olarak aynı anda kendilerini gösterebilirlerdi. Böyle kabul edildiğinde Marksizmin kendisi büyük bir **diremption** olarak ele alınabilirdi. Croce gibi Sorel de Marx'ın, toplumsal gerçekliğin tamamen kısmi bir görünüşünü sunmuş olduğuna ve Marx'tan, herhalde varolamayacak bir düşünce kesinliği beklemenin yanlış olacağına inanıyordu.

> Marx'ın dili çoğunlukla kesinlikten yoksundur, çünkü Marx bir tek yargıda tarihsel bir hareketin tümlüğünü kucaklamaya ve **onu bütün karmaşıklığı içinde düşünmeye** çalışır. (İnsan) zekâsı böylesi bir bireşimi ifade edecek araca sahip değildir.

Ama aynı zamanda "Marx, toplumsal karmaşıklığın deneysel betimlerine saplanıp kalmamakta ve büyük çelişkiyi **uzlaşmaz ortaklar** arasındaki... mücadeleler... biçiminde sunmakta haklıydı"[2] Kısacası **Kapital**'in yazarı, konuları aşırı basitleştirmekle akıllıca davranmıştı.

Marx neden "haklı"ydı? Açıkça pragmatik nedenlerden. Burada, Sorel'in yorumunun dönüm noktasına —çelişkilerini uzlaştırmak için yeni bir dayanak noktası bularak hem Pareto hem de Croce'den ayrı düştüğü noktaya— geliyoruz. Bu yeni

6. **Saggi ve Materiaux**'dan daha önce söz ettik.
7. 5. Bölüme bakınız.
8. Pierre Andreu, **Notre Maitre, M. Sorel**, Paris, 1953, s. 138, 143-4.
9. **La Revolution dreyfusienne**, ikinci basım, Paris, 1911.

1. **"Avant-propos"**, **Materieux**, s. 3-6. **Diremption** üstüne daha fazla bilgi için 5. Bölüme bakınız.
2. **"La necessità e il fatalismo nel marxismo"**, **Saggi**, s. 61; **"Preface pour Cotalanni"**, **Materiaux**, s. 186-7.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantev.org

tavır Marksizmin —bilim, ahlaki öğreti ve simgesel anlam bakımından— dikkatli bir biçimde yeniden tanımlanışını ima ediyordu.

Sorel, sosyalistlerin bilim üstünde "yanlış bir fikre" sahip olduklarını savunuyordu. "İçine dökülen sorunları, çözümler halinde dışarıya akıtan bir değirmen" olarak düşünüyorlardı onu. Gerçeklikte ise bilimin "son derece daha gösterişsiz bir işlevi" vardı: sadece "deney işçilerinin deneme ve girişimlerini anlamaya ve geliştirmeye" çalışıyordu[3]. Sorel de Croce gibi, bilimi özünde pratik terimlerle tanımlamıştı fakat somut gerçeklikle bilimin soyutlamaları arasına keskin bir ayrım koymaması bakımından Croce'den farklıydı. Kendisi gibi mühendislerin süreduran doğanın direnişini amaçları doğrultusunda yola getirmeye yönelik azimli çabalarıyla, en soyut kuramcıların tasarımları arasındaki süreklilikte hiç kopuş olmadığını keşfetmişti; hatta ikincisi, alışılageldiği gibi teknikçilerin pratik çabalarının yükselttiği sorunlardan, neredeyse kazayla doğuyordu.

Bu yüzden bilimsel bir yargı, asla bir yaklaşıklık ya da iş gören bir hipotezden ötesi olamazdı. Ve Marx'ın sunmuş olduğu şey —sosyal bilim alanında— böyle yaklaşıklıklardan biriydi. Tabii ki eksikti; tabii ki kısmîydi ve duygu yüklüydü. Ama bunu düşünerek onun tüm bilimsel değerini yadsımak gerekir miydi? Sorel'in kendisi, Marksist kuramı bilimin alanına atfetmekten çok "sağduyu"nun alanına indirgemek eğilimindeydi. Fakat o yeniden dile getirdikçe soru, geniş ölçüde sözcüklerle ilgili bir şey olup çıkmıştı; yanıt, insanın bilimsel bir folmülde istediği kesinliğin derecesine bağlıydı. Sorel de Croce gibi, sosyal bilimin nelerden oluştuğu üstüne yeni bir tanım tasarlıyordu. Bu arada, yeniden dilegetirdiği biçimiyle Marksizmin "bilimsel" olarak ele alınıp alınamayacağına ilişkin eski sorun gündemden düşüvermişti.

Sorel, "zorunluluk" ve "yazgı" kavramlarının kaba bir biçimde kötüye kullanılması yoluyla işi karıştırmış olanların Marx değil, Marx'ın ardılları olduğu düşüncesindeydi[4]. Sosyal bilimde determinizme yer olmadığı konusunda Croce'yle aynı kanıdaydı —ve en azından örtük bir biçimde Pareto'dan ayrılıyordu. Bununla birlikte, dikkatini Marksist albeninin duygusal yönlerine çevirerek İtalyan arkadaşlarını bir kez daha aştı. Pareto, insanoğlunun toplumsal davranışını değerlendirmede mantıksal olmayanın önemini vurgulamış, ama konuya su götürmez bir hoşnutsuzlukla yaklaşmıştı. Croce için ise akıldışının alanı her zaman iticiydi, ondan olabildiğince kaçınmıştı. Marksizmin başlıca eleştirmenlerinden yalnız Sorel "öznel" ve duygusal ögelerin dolaşıklığı içindeki insan kavrayışında olumlu bir değer görmüştü.

3. "La necessità e il fatalismo nel marxismo", Saggi, s. 92.
4. a.g.e., s. 69, 93-4.

Bu Sorel'in yeniden yorumunun ahlaki ve psikolojik yanıdır. Sonradan da farkedeceğimiz gibi, Sorel birincil olarak bir ahlakçıdır: Toplumsal ve tarihsel sorunların ahlaki yanı —o kadar açıkça dile getirmediği zamanlarda bile— her zaman çok önemli kaygısı olmuştur. Aynı şey kuşkusuz Durkheim için de —ve daha az olmak koşuluyla Croce için de— geçerliydi, ama onlar, sosyalist hareketin kişisel anlamda içinde olmaktan uzak, tarafsız bilim adamları olarak kalmayı seçtiler. Sorel için ise böyle bir tarafsızlık, psikolojik bir olanaksızlıktı. Bir tür toplumsal bağlılık onun varlığının bir zorunluluğuydu ve savaş yılları boyunca umutlarını bağlayacak hiçbir siyasal harekete girişmediği sıralarda şiddetli bir mutsuzluk duymuştu. Onun düzeyinde olmayan bir insanda böyle bir tutum kolaylıkla propagandacılık biçiminde yozlaşabilirdi. Sorel'de ise bu, toplumsal davranışın o ana kadar tam çözümlemeden kaçmış yanlarının yakınlık duyularak anlaşılmasının yolunu açıyordu.

Revizyonist de olsa, şiddet savunucusu da, işçi sınıfı hareketlerinin içinde de olsa dışında da kalsa Sorel, soyut yargı olarak Marksizm'in öykünün yarısından fazlasını asla anlatamadığı yolundaki itirazında hiç duraklamadı. Hem Durkheim hem Pareto, öğretiye kalıcı albenisini kazandıran şeyin bilimsel derinlikten çok ahlaki tutku olduğunu görmüşlerdi. Ama yalnız Sorel, büyük ahlaki hareketlere yakınlık duyarak karışmanın onların niteliğini anlamak açısından çok önemli olduğunu öne sürecek noktaya gelmişti. Karl Mannheim'ın daha sonra en ikna edici yetenekteki savunucusu olacağı bir konumda önceden yerini alarak, siyasal ve toplumsal alanda insanın yalnız, gerçekten ya da kendini başkasının yerine koyarak **deneyimini yaşadığı** şeyleri anlayabileceğini ima etmişti. "Hakkıyla yargılamak için insanın kendini harekete adaması ve entellektüel bir yakınlık duyması "zorunluydu;" yoksa şeylerin özüne varamaz-

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

dı[5]. Bu yüzden, yan yana düşünülemeyen siyasal konumlar bile, sürekli dalgalanan bir gerçekliği aydınlatmada karşılıklı olarak yararlı olabileceklerini gösterebilirlerdi. Ve yine bu yüzden insan, bir duygu akımına yakınlık duyarak katılma yoluyla, anlayışını başka ve görünüşte yabancı bir harekete aktarmayı öğrenebilirdi. Sorel'in Marksizme ve dine duyduğu koşut ilgiyi ve Hıristiyanlığın tarihinden edindiği deneyimi sosyalist temalara uygulayabilme tarzını görmek yeter.[6]

O halde Sorel açısından Marksizm tıpkı din gibi simgesel bir biçimde ifade edilmiş, kesinliği olmayan bir anlamlar topluluğuydu sonuçta. Revizyonistleri ve ortodoks devrimcileri dehşete düşürerek, sosyalizmi bilime dönüştürmeyi hedefleyen her düşünceyi terketmeyi ve onu "toplumsal şiir sanatı" olarak yeniden tanımlamayı zorunlu buluyordu. Marx'ın, farkında olmadan simgelerle uğraşmış olduğunu öne sürüyordu: Düşüncesini hemen her zaman hedefini bulan "özet ve simgesel formüller"le dile getirmişti.[7] Çoğu Marksistin yaptığı gibi, özgül bireysel çıkışlar söz konusu olduğunda bu formüllerin acınacak kadar bulanık kaldıklarından yakınmak boştu. Gerçek soru bu değildi: Gerçek soru, insanları tarihin büyük olaylarında oyuncu olmaya gerçekte iten şeyi anlamaktı. Marksizmi simgesel terimlerle yeniden tanımlarken Sorel, toplumsal eylemin daha geniş şekilde, yani mitin psikolojik gerçekliğinin gözle görülebilir dışavurumu olarak, yeniden dile getirilmesi için entellektüel hazırlığını tamamlamıştı.

Not : Gramsci ve Marksist Hümanizm

Olabildiğince geniş terimlerle ifade edilirse, 1890'ların eleştirmenlerinin yapmış olduğu şey, Marksist gelenekteki temel vurgunun yerini köklü biçimde değiştirmekti. Onu ekonomiden toplum yaşamının ahlaki ve kültürel yönlerine kaydırmışlardı. Bunu yaparken dikkatlerini, Marx'ın öğretisinin, adını onurlandıran siyasal hareketin taktik açıdan gerektirdiklerinin ötesinde, biraz genel geçerliliği varsayılabilir bölümü üstünde odaklamışlardı. Ve böylece Marksist yazılardaki genel toplumsal kuramı, devrimci yönergeler yığınından ayırmakla ilgili çok önemli görevi başardılar. Bir kez bu biçimde "zararlı maddelerden arındırıldıktan" sonra Marksizm, artık Avrupa toplumsal düşüncesinin ana akıntısına katılabilirdi. 1900'den başlayarak, Marksist öğreti çift yönlü bir yaşam sürdü: Bir yandan sosyalistlerin ve komünistlerin parti etkinliklerine esin vermeyi sürdürdü; diğer yandan ise, bilimsel geçerlilik savı olan kavranabilir ilk toplumsal kuram olarak, deneysel sosyal bilimin ölçütlerine bir ilk sınav olanağı tanıdı. Söz konusu olan, yalnızca sınıf çelişkisi ve kültürel etkinliklerin maddi olarak koşullanması kuramları gibi ana öğelerinin, Avrupalı sosyal düşünürlerin daha imgeci olanları arasında kabul edilmesi değildi. Dogmatik metotla yorumun esnekliğini birleştirmesi, aynı zamanda bu düşünürleri, toplumsal gerçeklik üstüne kendi kavramlarını daha ikna edici bir biçimde formüle etme mücadelesine çağırıyordu.

Üstelik 1890'ların eleştirmenleri, bilimsel metotla ilgili olarak tüm düşünülenlerden başka Marx'ın, etkisini öncelikle ahlaki bir önder olarak uygulamış olduğu ve bu yüzden de herhalde, kökünü on sekizinci yüzyıldan alan büyük laik reformcular zinciri içinde ele alınabileceği konusunda birleşmişlerdi. Fakat bunu ima etmenin ötesine geçmediler: Marx'ı daha özgül olarak Aydınlanmayla bağdaştırmaktan, ya da, kendi yazılarının da benzer bir mirastan çıktığını anımsatmaktan kaçındılar. Nedendi bu açık isteksizlik? Neden 1890'ların eleştirmenlerinde Aydınlanma mirasının isteksizce kabullenilmesinden öte bir şey bulmuyoruz? Yanıtı bulmak zor değil. **Fin de siecle** bağlamında on sekizinci yüzyıl düşüncesi, çok ender olarak saf ve özgün biçiminde kendini gösterdi: Maddecilik, pozitivizm ve insanseverliğin daha kaba biçimleri gibi onu biçimsizleştirmiş olan on dokuzuncu yüzyıl sonu eklentileriyle kaplanmış gözüktü. Pareto, Croce ve Sorel kadar keskin kuramcılar bile pek seyrek olarak Aydınlanmayı soyut düzlemde ele alma noktasına gelebilmişlerdi: Onu alışılan şekilde, yalnızca en hoşlanmadıkları öğretilere yaptıkları göndermelerle ele almışlardı. O halde hükümleri neredeyse tamamen olumsuzdu. Yalnız Durkheim —dördü arasında on sekizinci yüzyıl'a en fazla ait olanı— Aydınlanma geleneğine ilişkin hiçbir özgül kınama dile getiremedi.

5. Agostino Lanzillo'ya 1910'da yazılmış mektuptan (der. Andreau, Sorel, s. 77).
6. "Le Caractere religieux du socialisme" (1906), Materiaux, s. 309-63; Decomposition, s. 67-8.
7. "Introduzione", Saggi, s. 13; Decomposition, s. 50, 59d.

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

Sonuç olarak bu düşünürler Marksizm eleştirilerini eksik bıraktılar. Marksist kuramın yalnızca geçerli kıldıkları kadarını —daha belirgin olarak, on yıl sonra sosyolojik çözümlemenin canlanışında uyarıcı olan tarihin sınıfsal yorumunu— kabullendiler. Benzer şekilde on sekizinci yüzyılın, hem kendi çalışmalarının hem de Marx'ın yazılarının ardında yatan ortak ön varsayımlarını görünür kılmakta kayıtsız davrandılar. Sorel böyle bir kabullenmeye asla yanaşmayacaktı. Aydınlanmaya olan muhalefetinde, hep bildiğini okuyan tutumunu sonuna kadar sürdürdü. Fakat Pareto ve Croce'yle ilgili olarak, bu düşünürlerin daha sonraki yazılarının —sonradan gözlemleyeceğimiz gibi— başlangıçta küçümseyerek saldırdıkları öğretilerin daha olumlu bir değerlendirmesini oldukça net bir biçimde sundukları söylenebilir.[8]

1890'ların eleştirmenlerinin Marksizme olan borçlarını anımsatmak ve aynı anda geleneğin kendisini daha özbilinçli olarak "aydınlatılmış" bir biçimde yeniden dile getirmek, yeni yüzyılın ikinci ve üçüncü onyıllarının kuramsal Marksist yazılarında sürekli yinelenen işler olmuşlardır. Çünkü Durkheim, Pareto, Croce ve Sorel'in, Marksist mirasın gereksindikleri yanlarını kendi düşüncelerine katmak yoluyla, onu yaşayan bir öğreti olarak yıkıma uğrattıkları şeklinde bir izlenime varmak hatalı olacaktır. Birinci Dünya Savaşı'ndan hemen önceki yıllarda ve onu izleyen onyılda Marksizmin ideolojik gövdesi, çelişkili bir biçimde sağ kalmayı ve boy atmayı sürdürmüştür.

Hareketin Sosyal Demokrat kanadında Leon Blum gibi parlamenter önderler, Bernstein'ın çalışmasında çoktandır örtük olarak bulunan teslimiyetçi ve hümanist özellikleri geliştirdiler. Onların "sol"unda, devrimci kuramla reformist gerçeği her olasılığa karşı dengelemiş olarak, ortodoks Marksizmin yüce piskoposu Karl Kautsky ile Viyanalı daha esnek kuramcılar Bauer ve Adler, örgütlü sosyalizmi, proleter ruhuyla demokratik işleyişi birleştirecek bir yolda tutmaya çalışıyorlardı. Komünist kanatta ise Georg Lukacs, geleneksel öğretiye sosyolojik ve felsefi kuramda daha sağlam bir temel kazandırıyordu. Ve imgeci yazında da Romain Rolland ve Henri Barbusse gibi romancılar, Marksizm'de, Birinci Dünya Savaşının dehşetinden insanca bir uzaklaşmanın entellektüel mantığını buluyorlardı.

8. 6. ve 7. Bölümlere bakınız.

Bütün bu yirminci yüzyıl kuramcı ve uygulamacıları arasında, Marksist düşünceye en usta ve özgün dönüşünü kazandıran kişi —onun hem özgürlüğe hem zorlamaya varan çelişik itkilerinin o en güç bireşimini gerçekleştirmeye soyunan kişi— İtalyan Komünist Partisinin koruyucu meleği Antonio Gramsci'ydi. Yurttaşı Croce'den bir kuşak genç olan Gramsci, 1891'de, İtalya'nın en ücra ve yoksul bölgesi olan Sardinya adasında, küçük burjuva bir ana babadan doğdu. Yaşamı boyunca Sardinya'nın etkisini taşıdı: Doğanın karşısında çabalayanlara yönelen içten duygularında ve devrimci uzlaşmazlıkla düşünceye yabancı bir atmosferde büyümüş hayli yetenekli genç bir adama özgü hümanist kültür vurgusunu birleştirmesinde gözlemlenen etkiyi taşıdı.[9] Gramsci'nin çocukluğu son derece zor koşullar altında geçmişti: On bir yaşında çalışmaya başlamıştı ve pek çok gece "bedeninin verdiği acıdan gizli gizli ağlamıştı." Uzun bir süre sonra geriye baktığında, "hemen hemen her zaman yaşamın sırf en vahşi yanını tanımış olduğunu" düşünecekti[1].

Yine de azim ve özveriyle kendini eğitmeyi ve Torino Üniversitesine erişmeyi başarmıştı. Sardinya'yla daha dramatik bir çelişki pek düşünülemezdi: Bugün olduğu gibi yirminci yüzyıl başlarında da dağ eteğindeki başkent, kültürde ve ileri sanayi tekniğindeki ikili önderlik konumundan gurur duyuyordu. Torino'daki yaşamın bu her iki yönü de Gramsci'nin düşüncesinin oluşumuna belirgin biçimde katkıda bulundu: Üniversitede, Marksizme yönelik bir tepkiyi doğal olarak birlikte getiren, göze çarpacak ölçüde pozitivist nitelikli bir entellektüel atmosfer buldu; fabrikada ise, çocukluktan beri güçsüz insanlar tanımış olan kendisi gibi bir aydının yaratıcı fikir alışverişini yürütebileceği, yetenekli, iyi eğitilmiş ve sınıf bilinci olan işçilerle tanıştı. Bu alışverişten, savaşın hemen sonrasında, yaklaşan devrimin İtalya'ya özgü biçimi olarak, kendiliğinden örgütlenen fabrika konseylerine ilişkin imgeci kavramıyla **Ordine nuovo** adlı süreli yayın doğdu.

İtalyan Komünist Partisi 1921'de, sosyalistlerden ayrıldığında Gramsci'nin Torino'lu aydınlar ve nitelikli işçilerden oluşan çevresinin ilk örgütleyicileri arasında yer alması bu yüz-

9. Aldo Garosci, "Totalitarismo e storicismo nel pensiero di Gramsci", Pensiero politico e storiografia moderna: saggi di storia contemporanea, I Pisa, 1954, s. 194.

1. Antonio Gramsci, Lettere dal carcere (Opere, I. Cilt), Torino, 1947, s. 207.

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

den doğaldı. Ve ertesi yıl Moskova'ya yaptığı bir ziyaret sırasında Gramsci'nin İtalyan partisine önderlik etmek üzere seçilmesi, Üçüncü Enternasyonel önderleri yönünden kuşkusuz akıllıca yapılmış bir seçim anlamına geliyordu. Ne var ki Rus yönlendirmesi altındaki bu parti önderliği konumu, Gramsci'nin meslek yaşamının değerlendirilmesindeki çok önemli güçlüğü gündeme getirmektedir. Bir yandan değişmez şekilde hayranlıkla Lenin'e gönderme yapan ortodoks bir komünistti. Öte yandan, Stalin'in tam denetimi ele geçirmesinden bile önce Gramsci, Sovyetler Birliği'ndeki parti içi mücadelenin gidişi hakkındaki kuşkularını dışa vurmuştu; yapıtlarının bu ülkede asla resmi Marksist ilkenin içine katılmamış olması anlamlıdır.[2]

Gramsci'nin önderlik dönemi çok kısa sürdü, dahası İtalyan Komünist Partisi'ne net bir yön kazandıramayacak kadar kısa sürdü. 1926'da Mussolini tarafından tutuklanıp, ölümünden tam üç gün önce sağlığının gitgide bozulduğu ortaya çıkıncaya kadar, yani 1937'ye kadar tutukevinde kaldı. Uluslararası Komünizmin en azından bir kısmını hümanist ve hoşgörülü değerler yönünde yaşama geçirecek yetenekteki insanın, Stalinist ortodoksluğun ve Halk Cephesinin belirleyici yılları boyunca tutukevinde çürümek zorunda kalması, uluslararası savaş tarihinin büyük ironilerinden biridir.

Bu yüzden, ancak tutukluluk yıllarından —belirgin olarak 1929'dan 1935'e kadar olan dönemden— kalan parça parça yazılarına bakarak onu yargılayabiliyoruz. Bunlar Gramsci'yi eşsiz bir kültür erimine ve kültür derinliğine sahip Marksist bir düşünür kimliğiyle açığa vurur: Hatta onların yanında Lenin'in kuramsal yapıtları bile hantal gözükmektedir. Ve bunların umut kıracak ölçüde güç koşullarda derlendiğini düşündüğümüzde bu nitelikler daha da çarpıcı gelir. Kitap kullanımı sınırlandırılmış olarak, küçük rahatsızlıkların her türlüsüyle burun buruna ve kat kat dertlerden bezerek yaşayan Gramsci, yazılarını, Marksist kuramın anahtar terimlerini onların yerini tutacak zararsız sözcüklere indirgeyen ya da açık bir şifre yoluyla süzmeden geçiren mektuplar ve kısa notlar biçiminde düzenlemek zorunda kalmıştır.

Gramsci'nin düşüncesindeki çelişkiler bu yazılarda irkil-

2. Gramsci, "Totalitarismo e Storicismo", s. 195-8, 200-2, 207-8.

tici bir biçimde göze çarpar. Bu yazılar, işçilerin ve toplumun ideolojik anlamda öncü tabakalarının zorunlu "hegemonyası" konusunda diretmeleriyle harfi harfine Lenin'in yolunu izlemişlerdir. Bu "hegemonya" kavramı, sadece sözel düzeyde Leninist pratikten farklıydı: Başka bir zararsız sözcüktü o kadar. Gramsci'nin yazılarında çok sık olduğu gibi, totaliter bir düşünce liberal görünüme bürünmüştü. Hemegonya kavramıyla Gramsci, felsefenin ve toplum pratiğinin içinde eriyeceği —zihinsel yönlendirmenin, devrimci değişimin bir parçası olarak özgürce kabullenilen bir durumdan doğal şekilde kaynaklandığının kabul edileceği — bir durumu kastediyordu. Bu yüzden Gramsci'nin düşüncesinin totaliter yönlerinde masum bir şey vardı. Marx'ın kendisi gibi o da düşünüşünün örtük yoldan vardığı sonucu çıkarmayı başaramadı ve oldukça içten bir biçimde insan özgürlüğünü hedeflediğine inandı. Tinsel açıdan 1914 öncesinin dünyasında yaşıyordu: Totaliterciliğin yirminci yüzyılda aldığı biçimi asla anlamadı.[3]

O halde Gramsci'nin proleterya diktatörlüğü anlayışı, nitelik ve içerik bakımından Lenin'inkinden epey farklıydı. Devrime ve siyasal önderliğe ilişkin Rus ustasının dikkatini perçinlemiş olan pratik sorunlar üstüne hemen hemen söyleyecek hiçbir şeyi yoktu. Onu ilgilendiren. proletaryanın erki almasından **sonra** gelişecek yeni kültürün niteliği ve daha belirgin olarak, kendisi gibi aydınların sosyalist toplumdaki işleviydi.

Bu yüzden belli başlı komünist önderler arasında hemen hemen yalnız Gramsci, eski toplumdan yeni topluma geçişteki belirgin değişim olarak "özgürlük atılımı"nı kasteden Marksist kavramı ciddiye aldı. O da Lenin gibi, Marx'ın ve Engels'in özgün öğretilerini bozmuş olan "ekonomist", mekanist ve determinist yorumları eleştirdi. İnsan iradesinin ve bireysel insiyatifin can alıcı önemini vurgularken de Lenin'le aynı çizgideydi. Fakat sorunu buraya getirmekle yetinmedi: Proletaryanın önderlerine esin vermesi gereken kültürel değerlerin tanımını ve bu değerlerin okumuş sınıflar denen sınıfların geleneksel varsayımlarıyla olan ilişkisini bulmaya çalıştı. Tutukevi yazılarının ana teması buydu.

Gramsci'ye göre yeni tip aydın, kitlenin gereksinimlerine ve ereklerine pek kulak asmayan sırf yazınsal bir kültürün ta-

3. a.g.e., s. 233, 239, 253-4.

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

şıyıcısı olmayacaktı artık: Bu geleneksel eğitimi, özgül bir teknik uzmanlıkla birleştirecekti. Bu şekilde Gramsci, sanayi toplumunun gereklilikleri sonucu doğal bir biçimde büyüyen kültürel değerlerin gerekliliği konusunda diretirken, tekrar tekrar döndüğü bir yazar olan Sorel'i çağrıştırıyordu. Biri ortodoks diğeri asiydi ama ikisi de aynı ideolojik ayrım çizgisine yakındı. Sorel gibi Gramsci de öncelikle bir ahlakçıydı: Sosyalizmde varolan yaşama yeni bir **nitelik** kazandıran, Sorel'in "dağınık bir biçimde... yakalamış olduğu" o etiksel itkiyi bulmaya çalışıyordu.[4] Ve yine Sorel gibi kitlesel Katoliklik olayıyla —Rönesans'ın, halk yığınlarının ideal dünyasını eğitim görmüş tabakaların entellektüel yönelimli ve liberal kültüründen ayırmasından beri varolan çatlakla— büyüleniyordu.

Etiksel arayışında Gramsci kaçınılmaz olarak en etkili yurttaşı Benedetto Croce'nin çalışmalarını değerlendirmeye yöneldi. Croce'nin adı, Sorel'inkinden bile sık olmak üzere Gramsci'nin yazılarında sürekli yinelenir. Ve aradaki ilişki, saygıyla suçlama karışımı garip bir ilişkidir. Gramsci, Marksizmi Protestan Reformasyonuyla ya da on sekizinci yüzyıl Aydınlanmasıyla kıyaslamayı severdi. Bunlar gibi Marksizmin de "kitlesel nitelikte", "bütünleşmiş yeni bir kültür" yaratma işlevine sahip olduğunu savunuyordu. Bu yüzden esas olarak "sıradan felsefi ürünlere" dayanmasının "önemi yoktu". "Yunan ve Rönesans kültürünün klasik niteliklerini" taşıyacak Marksist yazılar sonradan gelecekti. Bu arada Avrupa düşüncesinin yüksek eğitimli önderi olarak bulunduğu rolde Croce, Gramsci'nin savına göre Marksizme sırt çevirmekte haksızdı. Luther'in kabalıklarıyla bir kenara atılan Erasmus ve diğer Rönesans hümanistleri gibi davranıyordu. Düşüncenin hemen incelmesi için sabırsızlanıp taslak halindeki yeni bir kültürü kabullenmeye karşı koymuştu: Alman Protestanlığının bir Hegel üretebilmek için üç yüzyıl geçirmiş olduğunu unutuyordu.[5]

Bu yüzden Croce, Gramsci'nin savına göre Marksist felsefeyi entellektüel yaşamında salt bir "parantez" olarak görüp, kendi düşüncesinin geleceğin kültüründeki gizil önemini görmezden gelmişti. 1890'larda yaşadığı serüvenlerden sonra Marksizmin onda neler bıraktığını kabullenmeye karşı çıkmakla kalmamış, gerçekten kitlesel olan kendi etkisini de yadsımıştı. Gramsci, kitlenin daha geniş tabakaları açısından Croceci felsefenin —Hegelciliğin Marksist öğretiye ilk felsefi kategorilerini kazandırmasıyla aynı tarzda— yirminci yüzyıl Marksizminin entellektüel düzeyini yükseltme vaadini tuttuğu düşüncesindeydi.

Sav ustaca üretilmişti ama hiçbir etki yapmadı. Bir tutukevi cümlesinin yalıtılmışlığı içinde dile getirildiği için kendi döneminde tabii ki doğrudan bir etkisi olamazdı. Ama şimdi, bir kuşak sonra —Gramsci'nin kendi sözcüklerini kullanacak olursak— Marksizmin varlığı aracılığıyla, doğrudan algılanamayan eylemler ve tepkiler yoluyla eski düşünüş biçimlerini değişikliğe uğratmış "yaygın bir atmosfer" haline gelen, "kabullenilmese de 'örtük' olarak" Marksizmden "alınmış şeyleri" anımsatmaya hizmet edebilir.[6] Ve bunun ötesinde, Marksist düşüncenin sonuçta başladığı yere dönmesindeki çelişkiyi de gündeme getirebilir. Gramsci'nin ellerinde öğreti idealist başlangıcına geri dönmüştür. Gramsci, büyük toplumsal fikirlerin kökenlerinin yalnız aydınların bilincinde yattığını kabullenmişti. Bunlar kendiliğinden bir biçimde maddi koşullardan ve ekonomik ilişkilerden kaynaklanmıyorlardı. Kendilerine ait, azımsanamayacak bir özerklikleri vardı. Ve kitlesel bilinçle olan ilişkileri ne zorunlu ne de otomatikti: Aslında bu, çağdaş toplumun yorumlanmasındaki temel sorunu gündeme getiriyordu. Gramsci'nin çalışmalarının yakınlık uyandıran son yönü, bir on dokuzuncu yüzyıl kalıtımı olan ideolojik kesinlik ile; bütün entellektüel çabaların tümüyle bizim dönemimize özgü sorunlu niteliğini kabullenme eğilimini birleştirmesidir.

4. Antonio Gramsci, **II Materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce (Opere, II. cilt)**. Torino, 1952, s. 84-6, 243.
5. a.g.e., s. 105, 199-200, 224-5.

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

IV. BÖLÜM

BİLİNÇDIŞININ UYANIŞI

I. *Felsefi ve Bilimsel Ortam*

Temel kaygısı bilinçdışı güdülenim olan sosyal düşünürler —Bergson, Freud ve Jung— açısından Nietzsche örneği mantıksal olarak mükemmel gözükecektir. Daha önce anımsattığım gibi onların sözleri, elbette Nietzsche'nin şiirsel bir öngörüyle keşfettiklerini yarı bilimsel ve açık seçik bir biçimde yankılamaktadır. Nietzsche'nin 1880'lerin sonlarından kalma yazılarının görece daha sistemli olanları —**Beyond Good and Evil [İyi ve Kötü'nün Ötesi]** ve **The Genealogy of Moralities [Ahlakların Soy Zinciri]**— doğal "dürtüler", akılcı kılmalar, cinsel mazoşizm ve yüceltme, kültürel engellemenin bir ürünü olarak suç hakkında, zorlanmadan Freudcu terimlere çevrilen bir kuram içerir; ve Nietzscheci "irade erki" [will to power] kavramı, sonradan Freud'un "libido" [cinsel enerji] dediği, Bergson'un de "elan vital" [yaşama atılımı] diye terimleştirdiği şeye oldukça yakın gözükmektedir. Gelgelelim çelişkili gerçek, Nietzsche'nin bu büyük ardıllar üzerindeki doğrudan etkisinin neredeyse bir hiç olmasıdır. Bergson'un Nietzsche örneğinden yararlanmış olduğuna ilişkin bir kanıt yoktur[1]; ve Freud, felsefeciye hayranlık duymasına, arada sırada ondan alıntı yapmasına ve felsefecinin, "kendisi hakkında, yaşamış ve yaşaması olası herhangi bir insandan daha nüfuz edici bilgiye sahip olduğunu" söylemesine karşın, Nietzsche'nin kendi fikirlerini etkilememiş olduğunu kesin bir biçimde savunmuştur. Soyut felsefe onun beğenisine seslenmiyordu: Nietzsche'yi "okumaya çalışmış, ama düşüncesini öyle zengin bulmuştu ki bu girişimden caymıştı"[2] Yalnız Jung'a geldiğimizde özgül bir Nietzscheci kalıtım buluyoruz.

Aynı şey Schopenhauer için de geçerlidir. Hatta hem Bergson hem Freud'da insana çarpıcı gelen, bu düşünürlerin, öncellerinin ve çağdaşlarının daha net etkilerine gönderme yapmaksızın bu kadar kapsamlı çalışmış olabilmeleridir. Çoğu özgün düşünür gibi onların da, daha düzeysiz insanlara güven aşılayabilecek türde saygın bir felsefi köken bulmak gibi bir kaygıları yoktu: Çalışmalarının belli bir noktasından sonra sistemli araştırmadan sıkıldılar. Bu yüzden düşüncelerinin, pek çok ortak yön paylaştıkları felsefi ve bilimsel akımı —Ernst Mach, Henri Poincare ve Hans Vaihinger gibi kişilerde görülen hipotez ve uygun kurgu terimleriyle düşünme— doğrudan yansıtmak yerine ona koşut geliştiğini görüyoruz. Freud ve Bergson'da böyle bir metodolojik etkiden hiçbir iz yoktur; bu etki daha çok Pareto ve Sorel ile ilk kez görünür hale gelmiştir.

Daha belirgin olarak Mach ve Vaihinger'in kuramları, pozitivist-pozitivizm karşıtı döngüsünden çıkışı mümkün kılan bir yol gösteriyordu. Yine de ne Bergson ne de Freud —epey farklı nedenlerden— böyle bir yardımla özel olarak ilgilendiler. İkisi de "kurgusal" düşünüşün getirdiği başlıca felsefi konuyla doğrudan yüz yüze gelmekten çok, onun kenarında durdular. Bergson, pozitivizm ve "bilimcilik"e karşı çoktan tavrını almıştı: Bu radikal muhalefet, onun başlıca entellektüel sermayesi oldu ve bunun daha yatıştırıcı bir tutum yüzünden azalmasına göz yumması söz konusu olmayacaktı. Üstelik Mach'ın ve Vaihinger'in öğretilerinin kökeni Kantçıydı ve Bergson ilk kitabında Kant'ın epistemolojinin temelden hatalı olduğunu bildirmişti.[3] Freud'a gelince, kısaca gözlemleyeceğimiz gibi, nihai metafizik ve epistemolojik sorunlarla hiçbir zaman gerçekten yüz yüze gelinmemişti: Freud kendi zihin kuramının açık seçik felsefi destek gereksindiğine inanmıyordu.

Yine de bu nihai sorunlar sonuçta baskın çıkacaktı: Bergson ve Freud'un kıyısına adım attıkları bu sorunlar Sorel'i derinden endişelendiriyor ve metafizik karşıtı Pareto'yu bile dik-

1. Genevieve Bianquis, **Nietzsche en France**, Paris, 1929, s. 100.

2. Ernest Jones, **The Life and Work Sigmund Freud, II: Years of Maturity 1901-1919**, New York, 1955, s. 344.

3. **Essai sur les donnes immediates de la conscience**, Paris, 1889 (çev. F.L. Pogson, **Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness** Londra ve New York, 1910, Sonuç Bölümü).

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://ranley.org

katli birtakım program bildirilerine zorluyordu. Ancak hiçbiri "kurgusal" yaklaşımı, sonraki incelemeciler için doyurucu olacak bir tarzda toplumun incelenmesine uygulamayı başaramadı. Bilimsel kategorilere duyulan geleneksel saygının çok büyük bir bölümü öylece kaldı. Ancak Max Weber'e geldiğimizde toplumsal düşünceye kalıcı bir katkı olarak kendini koruyacak kadar iç tutarlılığa sahip bir kurgular kuramına ulaşıyoruz.

Bu metafizik ve epistemolojik bağlamda Kantçılık, üstünde en ayrıksı çelişkilerin uzlaştırılabileceği köprüyü gösteriyordu. Hem pozitivistler hem de onların muhalifleri aynı ustaya saygı duydular. On dokuzuncu yüzyıl boyunca gerçekte her eğitimli Alman ilk felsefi deneyimini Kant'tan edinmişti. Aynı şey 1870 savaşı sonrasında, Alman etkisi **Lycee**'lerin felsefe eğitimi programında egemen olduğu sırada, Fransa'da da geçerliydi. Mach'ın kendisi, on beş yaşındayken Kant'la ilk karşılaşmasını şöyle anımsıyordu: Bu bilgilenme, "güçlü ve silinmez bir izlenim bırakmıştı bende; sonraki felsefi okumalarımın hiçbirinde asla yaşamadığım türden bir şey".[4]

Mach, Kant'ın ardından, "kendinde şey"i ya da özü varsaymaksızın da felsefe yapılabileceğini öğrendiği Berkeley ve Schopenhauer'e geçti. Bu "duyumcu" temelde kendi bilgi kuramını formüle etmenin yolunu tuttu. Bilim felsefesi ve fizik profesörü olarak önce Prag'da (1867-95) ve sonra da Viyana'daki (1895-1902) uzun süreli meslek yaşamında, özgün ve saf biçimiyle pozitivist bakış açısını neredeyse tanınamayacak ölçüde inceleştirdi. Bilimsel kurama yönelik "özenli bir pozitif" tutumu sürdürürken, kendi gününde yaygın olarak benimsenen mekanikçi ve yarı-maddeci açıklamaları safdışı etti. Ona göre bütün töz kuramı gereksizdi. İnsan deneyimi daha basit ve yetkin bir biçimde duyumlarla açıklanabilirdi. Ve meslek yaşamının sonuna yaklaşırken, giderek felsefi öznelciliğe doğru bir evrim gösterdi. Mach bilimsel yasalarla neyi kastettiği konusunda her zaman net değildi. Bir an geliyor bunlar "olgular"ın "kavranabilir betimleri"nden oluşmuş gözüküyor; başka bir anda da sadece "zihinsel etkinliğimizin yol göstericileri" oluyorlardı.

4. **Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen**, başinci basım, Jena, 1906 (çev. C.M. Williams ve Sydney Waterlow, **The Analysis of Sensations and the Relation of the Physical to the Psychical**, Chicago ve Londra, 1914, s. 3 ve devamı.

Ne var ki Mach, kendisinden sonraki bilimsel incelemecileri en çok bu sonuncu görünümüyle etkiledi.

> James'ten önce Mach, bilgimizin, hatta bilimsel bilginin doğruluğunun, olguların pratik bir açıklamasını yapabilme yeteneğinden... ve nihai olarak da yaşama yönelik yararından... ibaret olduğunu bildirdi.
>
> Poincare'den önce, matematiksel ve doğal bilimlerimizin dayandığı ilkelerin sadece kullanılabilirlikleriyle kendilerini öne çıkaran geleneksel hipotezler olduklarını gösterdi.
>
> Bergson'dan... önce, gerçeklik sürekli hareket eden bir "oluş" süreci ise, zekâmızın işlevinin, sırf görüngülerin akışı içinde süreğen ve özdeş olan şeyleri yakalayan sözcükler ve kavramlar yoluyla gerçekliği hareketsizleştirmek olduğuna işaret etti.[5]

Freud'un Mach'ın çalışmalarından bu kadar az esinlenmiş olması neredeyse inanılmaz gözükmektedir. Mach'ın **Analysis of Sensations**'ı [**Duyuların Çözümlenmesi**] ilk kez 1886'da, Freud'un Breuer'in etkisi altında nörolojiden klinik psikolojiye geçtiği dönemde ortaya çıkmıştı. Doksanların ortalarından, Breuer'in 1916'daki ölümüne kadar, ikisi Viyana'da hemşeriydiler ve sonunda da üniversitede birlikte çalıştılar. Ama Mach Viyana'ya gelinceye kadar Freud'un izleyeceği yön zaten belirlenmiş durumdaydı: Bilimsel önermelerini artık sorgulamıyor ya da felsefeden varsayımlar edinmeye çalışmıyordu.

Geleneksel hipotez olarak bilim kavramının daha tasarımcı sosyal düşünürlerin dikkatini çekmeye başlaması, Mach yoluyla olmaktan çok Poincare sayesinde gündeme geldi. Yüzyılın ortasından hemen sonra —Freud'dan iki, Bergson'dan ise beş yıl önce— doğmuş olan Henri Poincaré, otuz yaşına geldiğinde Paris Üniversitesindeki bir kürsüye getirilmiş durumdaydı. 1880'lerin başlarından 1912'deki ölümüne kadar olan otuz yıl boyunca Fransanın en etkili doğal bilimcisi olarak kabul edildi. Hem matematikçi, hem astronomici, hem fizikçi olmasının yanı sıra, Poincare zarif bir yazın biçemine de sahipti. Fizik ve astronomi üstünde, Newtoncu evrenin önceki kesinliklerinin yerine, bunlara seçenek olacak ve hatta bunlarla çelişe-

5. Robert Bouvier, **La Pensee d'Ernst Mach: Essai de biographie intellectuelle et le critique**, Paris, 1923, s. lx, 111, 131, 306, 321, 325-6.

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

cek açıklamalar getirme kavramını koymuş olan o müthiş özeleştiri yapıtını daha geniş bir okuyucu kitlesine aktaracak kadar hayranlık uyandırıcı bir donanımı vardı.

Fakat bu geniş kitle onun önerdiklerine gereğinden fazla şevkle saldırdı. Mantıkçılar ve yazın adamları Poincare'nin kuramlarını çelişikliğin uç noktasına ittiler.[6] Bergson'un büyük çağdaşına pek seyrek gönderme yapmasının ve Sorel'in de "bilimin gerçekliği üstüne bazı kuşkular dışa vurduğu" için onu paylamasının nedeni belki de buydu. Yirminci yüzyıl başlarının önemli sosyal düşünürlerinden yalnız Pareto, Poincare'in bilimsel yönergelerinden açık seçik yarar sağladı.[7]

Benzer şekilde Pareto ve Freud, örtük yoldan da olsa, Hans Vaihinger'in "sanki"yle yaptığı ünlü bilgi tanımını yansıtan tek örnektiler[8]. Gözden geçirmekte olduğumuz bütün felsefi formüller arasında. Vaihinger'inki, toplumsal düşünceye gereksindiği hayli esnek inceleme ölçütünü sağlama yetisine en yakın olanıydı. Bilimde kurgu kavramı, Weber'in "ideal-tip" diyeceği şeyin aşağı yukarı aynısıydı. Ama Vaihinger'in çalışmaları akademik yaşamının daha büyük bölümünde bilinmeden kaldı. Bu önemsenmeyiş, başta gelen yapıtı **The Philosophy of 'As If'** in **['Sanki' Felsefesi]**, ilk uyarlamasının 1877 kadar öncesinden tamamlanmış olmasına karşın, yazarının aşağı yukarı altmış yaşına geldiği yıl olan 1911'e kadar yayımlanmamasından kaynaklanıyordu.

Mach gibi Vaihinger de felsefeye, Kant, Schopenhauer ve İngiliz deneycileri yoluyla gelmişti. Gerçekte görüşleri Mach'ınkilere koşuttu, özellikle Mach'ın son ve en öznel dönemindekilere; fakat Mach'a pozitivist bir kimlik atfetmekte diretiyordu. Öte yandan kendi konumunu çeşitli biçimlerde, "pozitivist idealizm", "idealist pozitivizm", "eleştirel pozitivizm", hatta "mantıksal pozitivizm" kavramlarıyla tanımlıyordu; bu son anlayış, Birinci Dünya Savaşından sonra en önemli düzeye yükselecek bir felsefe okulunun temeli olacaktı. Vaihinger'in kitabının büyük bir bölümü, yirminci yüzyılın ilk onyılında ortak mülkiyet

6. Lèon Husson, **L'Intellectualisme de Bergson: Genese et developpement de la notion bergsonienne d'intuition**, Paris, 1947, s. 89.
7. 5. ve 7. Bölümlere bakınız.
8. G.H. Bousquet, **Vilfreto Pareto: sa vie et son oeuvre**, Paris, 1928, s. 32, 163; Sigmund Freud, **Die Zukunft einer Illusion**, Viyana 1927 (çev. W.D. Robson. Scott, **The Future of on Illusion**, Anchor Basımı, New York, 1957, s. 49.)

durumuna gelmiş entellektüel genellemelerin kurgusal niteliğini vurgulayan bir görüşü, daha uzun ve açık seçik bir biçimde anlatıp durmaktan öte bir şey yapmıyordu. Fakat Vaihinger bundan bir adım daha ileri gitmişti. Mach ve Poincare'nin çalışmalarında bulanıklaşma eğiliminde olan "kurgu" ve "hipotez" kavramları arasına keskin bir ayrım koyuyordu. Vaihinger şunu savunmuştu: "İkisi arasındaki gerçek farklılık, hipotezin kesin bir biçimde kurulmayı beklemesine karşın, kurgunun basit bir yardımcı yapım, dolaylı bir yaklaşım ve sonunda yıkılması gereken bir yapı iskelesi olmasıdır. İlki doğal, ikincisi yapaydır. Bir hipotez olarak savunulamaz olan şey, bir kurgu olarak mükemmel hizmet edebilir"[9]

Vaihinger bu yoldan, her iki kampı da kapsama ustalığını gösterdi. Bilimsel hipotezlerin "doğal" niteliğinin üstünde durması onu pozitivistlerle aynı çizgiye getirdi. Kurguların yapaylığı üstündeki vurgusu ise, pozitivizm düşmanlarının gözüpek imgeci düzenlemelerine giden yolu açtı. Fakat Vaihinger'in hipotezle kurgu arasındaki yok edilmez farklılık kavramı, konuyu sergileme açısından genelde başarısızdı: Sonraki sosyal düşünürler ikisini kabaca eşdeğer tutmakla yetindiler; ataları arasında Mach'ı pozitivist, Vaihinger'i de pragmatist olarak sınıflandırarak konuyu basitleştirdikleri gibi tıpkı. Bunu yaparken de Vaihinger'in "kurguculuk" dediği şeyden çok William James'in pragmatizmine eğilim duydular.

Vaihinger burada da bir ayrım yapmaya özen göstermişti. Pragmatizmin, kendi görüşlerinin kabulü için gereken "zeminin hazırlanmasına yönelik bir şey yapmış" olduğunu kabul etmeye hazırdı. "Pratikte pek çok ortak şey bulabileceklerini" kabulleniyordu. Ama "ilke olarak bütünüyle karşıt"tılar: Pragmatizm yararlılıkla doğruluğu eşitlemişti; öte yandan "kurguculuk", iki sorunun ayrı olduğu ve bir fikrin net bir biçimde yanlış da olsa "büyük bir pratik önem" taşıyabileceği kanısındaydı.[1]

Vaihinger yine boşuna tartışıyordu. William James'in etkisi yüzyılın çevriminden sonra başarıyla yayılmaya başladı. Ondan önce, ya da o zamandan beri Amerikalı bir düşünür Avrupa kıtasında bu ölçüde saygınlık kazanmış mıdır acaba? Çün-

9. **Die Philosophie des Als ob**, Berlin, 1911 (çev. C.K. Ogden, **The Philosophy of 'As If'**, Londra, 1924, s. xxvii - xxx, xxxiv, xli, 64, 88, 163.)
1. **"Preface to the English Edition"**, s. viii.

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

kü James'in çıkışıyla —**Varieties of Religious Experience [Dinsel Deneyimin Türleri]** adlı yapıtının 1902'de yayımlanmasıyla— ve belirgin olarak da 1907'deki **Pragmatism**'le birlikte, entellektüel çevren aniden aydınlanmış göründü: Herşey basit, dolaysız ve apaçık hale geldi. Artık insanın Kantçı metafizik ve Almanların kılı kırk yarıp ürettikleri üstünde kafa patlatması gerekmiyordu. Yeni Dünyalı bilge, ilk ve son kez olmak üzere, geleneksel felsefenin en can sıkıcı sorunlarının basitçe nasıl üstlerinde uğraşma sıkıntısına değmez olduklarını gösteriyordu.

Elinizdeki çalışmanın gidişi içinde William James adının tekrar tekrar aniden karşımıza çıktığını göreceğiz. Weber'in kendi din çalışmalarıyla bağlantılı olarak ona gönderme yaptığını, Pareto'nun bilime yönelik özensiz tutumu yüzünden ona karşı çıktığını, Sorel'in onu felsefi bir kurtarıcı olarak selamladığını göreceğiz. James ve Bergson, tapınmaya varan karşılıklı bir hayranlık içindeydiler. Amerikalı felsefeci, Bergson'un **Creative Evolution [Yaratıcı Evrim]** adlı yapıtının çıkışını "kutsal" ve "harika" bularak selamlarken, Bergson **Pragmatism**'i "çekici ve çarpıcı" bir yapıt şeklinde betimleyerek bu övgüye karşılık veriyordu. James için Bergson, felsefede bir devrim yapmış olan "Kopernik"ti: Bergson için ise James, gerçeğe ateşli bir aşk duyan ve onu "tutkuyla" arayan, tanımanın "zevk" olduğu bir insandı.[2] Felsefenin tarihinde, entellektüel köken ve mizaç olarak birbirinden bu kadar farklı olup da böyle derin bir güvenle bağlanmış iki insan bulmak güçtür.

James'le Freud arasındaki saygı daha tek yanlıydı. Freud James'in psikolojik yapıtlarını okumakla bir şey edinmiş midir, buna ilişkin elimizde hiçbir kanıt yok. Freud, akademik psikoloji çalışmasında bulunmamıştı. Ancak James'in yönünden saygı belirtisi, kayıtsız şartsız ve derinliğine dokunaklıydı. Freud 1909'da ününü ilk kez psikanalizin inanmış yandaşlarının oluşturduğu çemberin dışına taşıran Clark Üniversitesindeki konferanslarını verdiği sırada, James ölümcül hastalığına karşın onu dinlemeye gelmişti. Konferans dizisinin kapanışında Viyanalı konuğa şöyle dedi: "Psikolojinin geleceği sizin çalışmanıza

2. Jaques Chevalier, Bergson, değiştirilmiş basım, Paris, 1948, s. 58; Henri Bergson, "Sur le Pragmatisme de William James. Verite et realite", 1911, La Pensee et le mouvant: Essais et conferences, Paris, 1934, s. 239, 251. Bergson'la James'in ilişkileri için bkz. Ralph Barton Perry, The Thought and Character of William James, Boston, 1935, II, s. 605-34.

aittir.[3] Dönemimizin entellektüel tarihinde böyle dramatik bir an daha yaşanmamıştır.

II. *Bergson ve Sezginin Kullanımları*

Bergson gerçekten bir toplumsal düşünce incelemesinin kapsamına alınmalı mıdır? Freud'un yeri su götürmez, ama Bergson'a gelindiğinde, onun her şeye karşın öncelikle bir metafizikçi olduğu ve günümüzdeki etkisinin de hemen hemen bir hiç sayılabileceği savunulabilir. Hepsi doğrudur ama dürüst fikir tarihçisi, Bergson'un ahlaki tasarıma giriştiği akınların bir açıklamasını yapmak ve kendi döneminde bu kadar çok saygı görmesinin nedenini açıklamak zorundadır. 1890'ların entellektüel eleştirisinde, Bergson aşırı "sezgici" kanatta yer almıştı. Ve Sorel'le Peguy gibi onu ciddiye alan sosyal düşünürlerin, Bergson'un öğretilerinin insana ilişkin konuların tartışılmasına uygulanabileceklerine inanmaları işte bu görünümde geçerliydi. O halde Bergson'un ele alınması, Birinci Dünya Savaşından önceki çeyrek yüzyılda toplumun incelenmesine uyarlanan sezgici yaklaşımın gizil güçlerini değerlendirmenin en iyi yolu olabilir.

Yaşamının son yirmi yılında ciddi hastalığının entellektüel etkinliğini felce uğratmasına kadar, Bergson'un meslek yaşamı bir zaferler zinciri olmuştu. Paris'in sağladığı en iyi orta öğretimi nasıl tamamladığını ve Ecole Normale Supérieure'da nasıl parlak bir başarı kazandığını daha önce görmüştük. Bunu birtakım taşra **lyceelerinde** yürütülen alışılmış öğretim görevleri, Paris'e atanma ve Normale'in kendisinde **maitre de conferences*** olarak geçirilen üç yıl izledi; bu üç yıl, Dreyfus olayının kritik üç yılıydı ve bu dönem boyunca Peguy Bergson'un öğrencisi oldu. Bergson 1900'de Collége de France'daki felsefe kürsüsüne atandı; Sorbon'da bir profesörlükten bile daha seçkin bir konumdu bu. Daha sonra Fransız Akademisine seçildi ve Nobel Yazın Ödülü aldı. Görünüşte, erişilebilecek daha öte bir onur kalmamıştı. 1918'de Bergson için "Akademiye hoşgeldin" söylevi veren gençlik arkadaşı, onu şöyle anlatıyordu: "Zaten ünlüydün. Hep ünlü oldun. İnsanın ilk kez ünlü bir adam,

* Konuşmacı

3. Jones, Freud, II, s. 57. Perry'nin açıklamasına bakınız, William James, II, s. 122-3.

hatta ünlü bir çocuk gördüğünde ona nasıl —ne yoğun bir merakla— baktığını bilirsin; o tablo sonsuza kadar belleğe kazılmıştır."[4]

İşte bu, özellikle **Creative Evolution**'ın 1907'de yayımlanmasından sonra kamuoyunun neler duyumsadığıydı. Bergson'un konferansları olay yaratıyordu. Turistler ve sosyete hanımları, başkentin görülecek yerlerinden biri olarak konferanslara doluşuyordu. Ve Bergson da izleyicilerini düş kırıklığına uğratmıyordu:

> hiçbir nota bakmaksızın,... müthiş alnı, kalın kaşlarının altındaki iki ışık gibi... parlak gözleri,... alnının gücünü ve düşüncesinin maddilikten uzak aydınlığını vurgulayan incelikteki hatlarıyla (konferans veriyordu). Yazdığı kadar yavaş, soylu ve düzenli bir biçimde, olağanüstü bir güven ve şaşırtıcı bir kesinlikle, kulağı okşayan, müzikal bir perdeden konuşuyor... Biçim öylesine kusursuz ki insan ondaki sanatsallığı çok ender sezebiliyor...: "En derin çözümlemelerinde ve en yüksek bireşimlerinde bile felsefenin günlük dili konuşması gerektiğini" düşünen bir felsefecinin (kusursuzluğudur) bu.[5]

İnsanlar, bir "özgürlük" duygusuyla toplantı salonunu terkediyorlar, zihinsel olduğu kadar tinsel olarak da yüceldiklerini duyumsuyorlardı. 1890'ların entellektüel yenilikçileri arasında en büyük **karizma**ya sahip olan, doğrudan kişisel etkisi en zorlayıcı olan düşünür Bergson'du.

Duygunun ve tinin değerlerinin savunucusu olarak Bergson, Kartezyen akılcılığın oluşturduğu egemen eğilime karşı durgun, direngen ve bazen de neredeyse soluğu kesilen bir muhalefeti, on yedinci yüzyıldan beri sürdüren bir Fransız düşünce geleneğinin doğrudan soyundan geliyordu. Bergson'un öncelleri, kendi felsefi ustası Boutroux, Boutroux'nun ustası Lachelier, on dokuzuncu yüzyıl başlarının metafizikçisi Maine de Biran'dan geçerek sonunda Pascal'a dayanıyordu. Pascal gibi o da "**esprit de finesse**"i, yöneten "**esprit de geometrie**"nin karşısına koyacak ve dine, başkaldırının sınırında olabilen, ama 1900'lerin başındaki gençliğe son derece çekici gelen, açıktan açığa entellektüellikten uzak bir haklılık payı verecekti.

4. Chevalier'dekı alıntı, **Bergson**, s. 37.
5. a.g.e., s. 55.

Çoğu polemikçinin konumunda olduğu gibi, Bergson'un saldırgan pozitivizm muhalefeti de, önceki bir bağlılığın reddedilişinden kaynaklanıyordu. **Lycee**'deki aşkı matematikti, Normale'de ise düşünüşü açısından bir mekanikçi, hatta belki de bir maddeci olmasından kuşkulanılmıştı. Ve her yerde hazır ve nazır olan Herbert Spencer'ın büyüsünün (bu kadar sıkıcı bir düşünürün büyüsünden söz edebilirsek tabii) etkisinde kalmış olduğu doğruydu[6]. Fakat otuzuna yaklaştığı yıllarda —o sıralar Pascal'ın doğup büyüdüğü kent olan Clermont-Ferrand'ta ders veriyordu— bir gün, öğrencilerine Zenon ve Eleacı okulun öğretilerini açıkladıktan hemen sonra geleneksel öğleden sonra yürüyüşünü yaparken, daha sonraki tüm felsefesini doğuracak temel sezgi çok ani bir biçimde zihninde parladı. Bunu izleyen yarım yüzyıl boyunca Bergson, anlamanın o basit, ani parlayışının sonsuzca dallanıp budaklanan imalarının peşinden gidecekti.

Bergson'un tartışma çizgisinin hareket noktası, Aşil'in kaplumbağayla girdiği yarışa ilişkin Zenon'un ünlü çelişkisiydi: Sokrat öncesinin bu değerli adamı, hem insanın hem hayvanın gidiş yolunu sürekli daha küçük parçalara bölerek Aşil'in hayvana yetişmesinin olanaksızlığını kanıtlamıştı. Sağduyuyla bakıldığında bunun bütün olarak apaçık saçmalığı, Bergson'a, çelişkinin doyurucu ölçüde hiçbir zaman çürütülememiş olmasının nedeninin, konuya her zaman yanlış terimlerle yaklaşılmasında yattığını düşündürdü. Ve buradan mekanikçi ve entellektüel yönelimli düşünüşün tüm temelini sorgulamaya geçiş, kısa bir adımdı sadece. Bergson'a göre bu yaklaşımdaki yanlışlık, iki uç arasındaki uzaklıkla hareketi, uzamla zamanı karıştırmasıydı. Bu yüzden ikinciyi birinciyle açıklayabiliyordu. Bergson, zaman ve uzamın kökten kıyaslanamaz kavramlar olduklarını savunuyordu. Ve çoğunlukla uygulandığı biçimde doğal bilim ve mantık, sırf uzamdan —ya da onun metafizikteki eşi maddeden— söz etmeyi; deneyimi yaşanan süreklilik anlamında zamandan ise, asla söz etmemeyi başarmışlardı.

Bergson bu deneyim-olarak-zamanı, **süre** şeklinde terimleştirdi. İlk iki kitabında, 1889'da yayımlanan **Essay on the**

6. **"Introduction", Pensee et mouvant**, s. 2.

Immediate Data of Consciousness'ta ve 1897'de yayımlanan **Matter and Memory**'de [**Madde ve Bellek**] terimin anlamını ve insan bilincine yönelik imalarını çözümledi. Bergson, sürenin yalnız iç gözlem yoluyla duyumsanabileceğini ve anlaşılabileceğini öne sürüyordu: İnsan, yalnızca kendi bilinci üstünde yoğunlaşarak insan deneyimini —alışılagelen şekilde farklı parçalara bölünmüş biçimiyle değil— tamlığı ve gerçekliğiyle anlama noktasına varabilirdi. Ve yakınlık kurmaya çalışan bu kavrayış süreci, ortak olarak **sezgi** denen şeydi. Bergson 1903'te yayımlanan ve o tarihe kadar uzanan entellektüel sürecini özlü bir biçimde özetleyen "An Introduction to Metaphysics" [Metafiziğe Giriş] adlı makalesinde bunu şöyle anlatıyordu:

> Basit çözümleme yoluyla değil, sezgi yoluyla hepimizin içeriden yakaladığı en azından bir gerçeklik vardır. Zaman boyunca kendi akışı içinde sürüp giden kişiliğimizdir, özümüzdür bu. Zihinsel olarak başka hiçbir şeye değil, kesinlikle kendi özlerimize yakınlık duyarız...
> Zekâmız hareket eden gerçeklik içine yerleşebilir ve onun durmadan değişen yönünü benimseyebilir; kısacası, sezgi dediğimiz **zihinsel yakınlık** sayesinde onu yakalayabilir. Bu son derece güçtür. Zihin kendisini zorlamak, alıştığı şekilde düşünme işleminin yönünü tersine çevirmek zorundadır... Fakat bu yolla akışkan kavramlara ulaşacak, bütün dolambaçları içinde gerçekliği izlemek ve şeylerin tam da iç yaşamını benimsemek yetisine kavuşacaktır.

O halde gerçekliğin akışı, alışılan şekilde yapıldığı gibi durağan, hazırda bekleyen kategoriler halinde dondurularak değil, hareket halindeyken yakalanabilecekti. Ve dahası felsefeci, Kant ve ötekilerin erişilemez deyip geçtikleri şeye erişmeyi başarabilecekti: Doğal bilimin simgesel dünyasını —sadece bir olayın başka bir şeye dayanarak anlaşılmasını— aşmak ve **mutlak bilgi**ye varmak.[7]

Zaman, Bergson'un ellerinde pozitif bir kavram olmuştu. Şairlerin ve düşünürlerin ölümsüzlük arayışı içinde engellemeye çalıştıkları "değişimin ve çürümenin" basit kaynağı değildi artık, kendiliğinden yaratının aracı olarak benimsenmişti. Bu yeni zaman duyusunu yaşamda ve toplumda varolan değerlerin alanına uygulamak, Bergson'un önemli son iki yapıtı. **Creative Evolution** ve **Two Sources of Morality and Religion**'da [**Ahlak ve Dinin İki Kaynağı**] hedeflediği işti.

Bunların ilki, yazarını üne kavuşturan kitap olmasına karşın, entellektüel bakımdan öncellerinden daha az etkileyiciydi. Acımasızca ifade edecek olursak, bir tür görkemli biyolojik fanteziydi. Bergson'un daha önceki çalışmalarında belirlenen metafizik konumlardan yola çıkarak savını kuran bu fantezi, sezgiyle hayvanlar dünyasının içgüdüsünü eşit sayıyor ve her şeyi kapsayan yaşamsal bir dürtüyü, "yaşamın engin birikiminden... aralıksız fışkırıp" gelen bir **elan vitali** varsayıyordu. Bundan da öte, "sezgi felsefesinin, bedenin yaşamını... gerçekte olduğu yere, tinin yaşamına giden yolun üstüne" kuracağı şeklinde bir tasarı dile getiriyordu. Bergson, "tüm canlılar" diye bildirmişti, "birarada dururlar ve aynı heybetli itkiye boyun eğerler... Ve insanlığın bütünü... her direnişi kırabilecek ve en korkunç engelleri, belki ölümü bile aşabilecek kadar ezici bir saldırıyla her birimizin yanında, önünde ve arkasında dörtnala koşan çok büyük bir ordudur."[8]

Creative Evolution, gereksiz tekrarlarla dolu ve anlaşılması güç bir yapıttı. Savı, son derece sarsak bir dizi biyolojik analojiye dayanıyor ve Bergson'un sözcüklerinin büyüsü, ancak onun mantıksal yetersizliklerini gizlemeyi başarabiliyordu. Ancak altında yatan hedef çok netti. Bergson, kendisini tinsel ve ahlaki "yüce" değerlerin o tatlı dilli avukatlığına getirecek; ve yaşamının sonunda onu Roma Katolik Kilisesine gerçek bir katılıma değilse bile, bütün kalbiyle duyacağı bir yakınlığa sürükleyecek kişisel ölümsüzlük fikriyle düşüp kalkmaya giden yolu çizmişti bile.

Bu evrimin daha ne kadar sürdüğü, **Two Sources of Morality and Religion**'ın yayımlanmasına kadar geçen çeyrek yüzyılda belli olmadı.[9] Fakat bu arada daha genç kuşak ipucunu yakalamıştı. Bergson'un son önemli yapıtının uzun zaman ertelenen çıkışı, şevkli izleyicilerinin onun bildirisini dinsel bir

7 "Introduction à la metaphysique", Pensee et mouvant, s. 177-277 (çev. T.E. Hulme, An Introduction to Metaphysics, yeni basım, New York, 1949, s. 24, 50, 53).

8 L'Evolution creatrice, Paris, 1907 (çev. Arthur Mitchell, Creative Evolution, Modern Library basımı, New York, 1944, s. 270, 293, 295.)

9. 10. Bölüme bakınız.

bildiri olarak görmekte ve konferans verdiği salondan bir rahibin ayaklarına kapanmak üzere paldır küldür fırlamakta çok haklı olduklarını kanıtlıyordu.[1] Ve aynı zamanda, Peguy'un Bergson'u Katolik eleştirmenlerine karşı savunmakta haklı olduğunu da gösteriyordu. Peguy, tanrıbilim eğitimi göre öğrencilerin onu okumalarını engellemeye çalışmanın yersiz olduğunu savunmuştu: Aslına bakılırsa sonuç özyenilgiye yol açacaktı; Bergson yasaklar listesine konacaksa, bundan kazanç sağlayan Aziz Thomas'tan çok Spencer olacaktı. Peguy Katolikliğe dönerken, modern bilimle kendi zemininde karşılaştığı savını güden Bergson'un akıl yürütme çizgisinin, pozitivizmin sütüyle beslenmiş bir kuşağı dinsel inanca yeniden kazanmanın tek mümkün çıkış yolunu gösterdiğini —ve yüzeydeki tüm ayrıksılıkların altında, "Kilisenin öğretileriyle Bergsoncu düşüncenin geri döndürülemeyecek başarılarından biri olan bellek ve alışkanlık kuramları arasında" dikkat çekici bir "koşutluk" olduğunu —doğru olarak görmüştü.[2]

1941'deki ölümü sırasında Bergson son kanıtı verdi. Son isteği, Katolikliğe resmi olarak katılmasını engelleyen şeyin sırf Nazi yönetimindeki Yahudi dindaşlarının çektiği acılardan doğan bir dayanışma duygusu olduğunu belli ediyordu; cenaze töreninde duaları bir rahibin okumasını istemişti.[3]

Bir sosyal bilimci ya da toplumsal düşünce uzmanı açısından daha gidimli [discursive] anlamda, Bergson küçümsenemeyecek bir bilmece sergilemektedir. Çalışmaları, şiirsel düş kurmaların ve özgül bir Fransız mantığı ve duruluğunun garip bir bileşimidir. İnandırıcılığını ve neredeyse sihirli albenisini açıklayan, bu iki şeyin sanatsal bir biçimde kaynaşmasıdır. Temel olarak Bergson'un yaptığı, insan deneyimi üstüne büyük din mistiklerinin her zaman bildikleri belli temel gerçekleri yarı-bilimsel terminolojiyle dizmekti.

Dönemin William James dışında başı çeken diğer felsefecileri, ona muhalefet etmekte neredeyse tek vücut olmuşlardı.

1. 9. Bölüme bakınız.
2. Note conjointe (Peguy'un "Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne" ve "Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne'den oluşan son yapıtı. Birincisi ilk kez Cahiers de la Quinzaine'de 26 Nisan 1914'te yayımlanmış, diğeri ise yarım kalmıştır), Paris, 1935, s. 116, 300-1.
3. Chevalier, Bergson, s. xv-xvi.

Hem George Santayana hem de Bertrand Russell, Bergson'a, sadece doğru akıl yürütmeyen bir insan olduğu için saldırdılar. Julien Benda'nın gözünde Bergson, salon yaşamında gördüğü ilgi tüm sisteminin kusurunu belli eden bir duyumculuk ve eylem felsefecisi, aydın bir düzenbazdı. Bergson'un felsefesini mantığın —duruma göre Aristocu ya da matematiksel mantığın— bakış açısıyla yıkmak, üstesinden gelinemeyecek kadar güç bir şey değildi. "Sezgici felsefeyi eleştirmek öylesine kolaydır ki" —Bergson kendi savunmasında böyle yazıyordu— "başlayana her zaman çekici gelir."[4]

Sistemli mantık elinizdeki çalışmanın alanı değildir. Bizim bakış açımızdan sezgici yaklaşımın **pratikteki** başarılarıyla kendini haklı çıkarıp çıkaramadığını sormak, konuyla daha ilintili olacaktır. İnsan zihni ve dış gerçekliğin alanı arasında gerçek bir ortaklaşalık kurmayı hedefleyen "akışkan" bir felsefe, geleneksel metafizikte gerçeklikle fikrin iki kategori halinde ayrılması yüzünden eksik kalan bilgimize bir şey katabilir mi? Burada Benda'nın polemiği hedefi bulmaktadır. Benda, sezginin hiçbir şey katmayacağını öne sürmüştü. Eğer Bergsonızm herhangi bir mistik öğreti gibi "ilkesine sadık" kalacaksa, "mantıksal olarak, basit olumsuzlamalar ve önemsiz şevk çığlıkları dile getirmekten öte bir şey yapamazdı"[5] Hiçbir şey **açıklayamazdı**: Hatta Bergson kendisi açıklamaya çalışırken bile düşmanları kadar "entellektüel yönelimli" olmuştu.

Ancak Benda'nın vurguladığını kabullenmeden önce, Bergson'un, yeni bir şey keşfetmiş olduğuna ve mistiklerin hep söylediği şeyleri sadece daha bilimsel bir terminolojide yinelemediğine dürüstlükle inandığını eklemek yerinde olacaktır. Bergson, Alman Romantik felsefecilerinin akılcı zekâya radikal bir muhalefet anlamında kullandıkları biçimiyle kendisinin hedeflediğinden oldukça farklı olan "sezgi" terimini benimsemeden önce uzun bir süre tereddüt ettiğini söylemişti bize. Sezginin, kendisinin terimi kullandığı anlamda, zekânın olumsuzlanması olmak şöyle dursun, onun koşutu ve tamamlayıcısı olduğunu açıklamıştı. Romantik gelenekte bilim karşıtı bir felsefe önermiş olmak şöyle dursun, bilimi pozitivizmin kendisinin öngördüğünden bile daha mağrur bir yüksekliğe çıkarmıştı.[6] Berg-

4. "Introduction", Pensee et mouvant, s. 33.
5. Robert J. Niess, Julien Benda, (Ann Arbor, Mich., 1956), s. 117.
6. "Introduction", Pensee et mouvant, s. 25. 71.

son'un yorumcuları bu öz savunmayı yansıttılar: Onlara göre Bergson, sırf önceki çağ tüm güvenini zihne bağlamış olduğu için sezginin erdemleri üstünde bu kadar diretmişti. Bu yüzden "çalışmasında"... kaçınılmaz olarak "belli bir denge eksikliği" vardı. Ancak dengenin uygun şekilde kurulmasıyla, Bergson'un sezgisi "entellektüel karşıtı değil, entellektüel üstü" olan gerçek görünümüyle sergilenebilir: "Bizi zihnin işleyişinden ayrı tutmaz, bu işleyişi tamamlar ve tamamlarken de önvarsayar"[7]

Sorel ve Peguy'un terimden anladıkları budur. Péguy açısından Bergson'un büyük başarısı, entellektüel yönelimli felsefelerin sözcüklerin dışına çıkmama eğilimine can evinden saldırmış olmasıydı. Bir "Napolyon manevrası"yla Bergson, "düşmanın tam kalbine girmeyi ve sonra da ortaya çıktığı yerde onu ayrıntılarıyla yenilgiye uğratmayı" hedeflemişti.[8] Bu yüzden Bergsoncu temel sezgiden her türlü uygulama çıkabiliyordu. Soler, beklentilerinde daha açık seçikti. **Creative Evolution'ın**, Bergson'un insan mantığının insanların doğuştan zanaatkar olmalarından kaynaklandığını savunduğu bir bölümünden ipucu alarak, Sorel, Bergsonizmle tarihsel maddecilik arasındaki "dikkate değer... analojilere" işaret ediyordu; ki bu analojiler, **Creative Evolution'ın** yazarı henüz Marx'ın çalışmalarıyla tanışmadığı için özellikle önemliydi. Sorel'in yorumuna göre, "çağdaşlarımızın, kendi düşünce tarzlarını yaşamlarının devrimci koşullarına uyarlama zorunluluğunu anlamalarını sağlamaya çalışmış olduğu için" insan Bergson'a "ne kadar minnet duysa azdı"[9].

Kısacası Sorel Bergson'da yeni bir toplumun kaçınılmaz olarak yeni tekniklerden ve emeğin yeni koşullarından doğacağı şeklindeki kendi tasarımını destekleyen bir şey bulmuştu. Fakat sonunda —bütün diğer ustaları gibi— Bergson da onu düş kırıklığına uğrattı.[1] **Creative Evolution'ın** yayımlanmasından kısa bir süre sonra Sorel, yazarın, felsefesini doğal bilimin alanına uygulamaya çalışmaktan vazgeçmesi ve bunun yerine "büyük toplumsal hareketlere" yönelmesi umudunu taşıdığını ifade etmişti. Ne var ki birkaç yıl sonra Bergson'un, öğüdünü izlememiş olduğunu kabul etmek zorunda kaldı: Tersine Bergson en büyük başarısını din alanında kazanmıştı.[2] Sonunda Sorel. Bergsonizme belirgin niteliğini kazandıran şeyin, "her şeyden çok müzikal etkiler" olduğu şeklinde beklenmedik bir sonuca vardı. "Müzikle Bergson'un felsefesi arasındaki yakınlık ilişkisine işaret ederken insan, ikincisinin sürmekte olan yaşamına ilişkin ciddi kuşkular duyar. Onu kötüleyenlerin öne sürdüğü şekilde basit bir geçici heves olarak yok olması pek olası değildir bunun. Ama sırf geçişsel olması pekâlâ anlam taşıyabilir."[3]

Böylece Bergson'un müritlerinin en seçkini, sonunda ustasının çalışmalarının toplumsal kuramda hiçbir yararlı uygulamaya sahip olmadığını kabul etmeye yöneldi. Sorel'e göre Bergsonizm Jamesçi pragmatizme giden yolda bir uğrak yeriydi. Bergson'un öneminin pek de "geçişselden öte" bir şey sayılamayacağını doğru olarak görmüştü. **Creative Evolution'ın** yayımlanmasının üstünden yıllar geçtikçe, Bergsoncu felsefeden hiçbir yapıcı şey geliştirilemeyeceği inanışı yavaş yavaş Sorel'e yerleşti. Peguy, 1914'te felsefi ustasına tek armağan olarak, parça parça notlar ve önerilerden oluşan bir koleksiyon bırakarak öldü. Peguy'dan daha genç, Sorel'den ise çok daha genç olan diğer Bergsoncular, öğretiyi, iyi bir demokrat olarak Bergson'un kendisinin adamakıllı karşı çıktığı gerici siyasete uyarlamaya başladılar.[4] Birinci Dünya Savaşının sonuna gelindiğinde Bergsoncu olduklarını açıkça bildirenler, öğretinin yazarının son kitabında savunacağı özgür bir toplum **içindeki** tek tinsel yükseliş yolunun dışındaki her olası yola sapmış durumdaydılar.

Üstelik, son olarak Bergson'dan çok William James'in yanında tavır alan Sorel, sadece durumun mantığını izliyordu. Toplumun incelenmesine gerçekten uygulanabildiği dereceye kadar Bergsonizm —gerçekliğin akışkan niteliğini vurgulayışıyla— pragmatizmin eşdeğeri olarak ele alınabilirdi. Ve bu

7. Chevalier, **Bergson**, s. 303, 305. Ayrıca bkz. Husson, **L'Intellectualisme de Bergson**, s. 12, 214, 224-5.
8 **Note conjointe**, s. 20, 93, 270
9 **Creative Evolution**, s. 152-5; Georges Sorel, **"Critique de l' 'Evolution creatrice' "**, **De l'Utilite du pragmatisme**, (Paris, 1921), s. 393, 416.
1. Bkz. 5. Bölüm.

2. Pierre Andreu, **"Bergson et Sorel"**, **Les Etudes bergsoniennes, III**, Paris, 1952, s. 48, 50.
3. **"Critique del l' 'Evolution creatrice' "**. **Pragmatisme**, s. 449, 451.
4. Bkz. 9. Bölüm.

alanda James daha aydınlatıcı bir düşünürdü. Bergson'un tersine, "mutlak" bilgiye ilişkin bir sav ortaya atarak altından kalkamayacağı işlere soyunmamıştı. Hatta bu düşünce tümüyle James'e çok garip gelecekti. Ve mutlak olan, çoğu sosyal bilimcinin ilgilendiği en son şeydi.

Bergson'un felsefesinin bir geçiş olarak hizmet edebileceği iki yön daha vardı en azından. Süre üstündeki vurgusu —doğal bilimin yöntemiyle sezgisel yakınlık ya da içsel anlayış yöntemi arasındaki uyuşmazlığı vurgulayışı— doğruca tarihsel bilgi sorununa dayanmıştı. Almanların **Verstehen***, Croce'nin tarihsel kavrayışın "şimşek çakışı" dediği şeyler: Bunlar Bergsoncu metafizikte örtük durumdaydılar..[5] Fakat uygulama yapan pek az tarihçi ve toplum uzmanı bunlara Bergsoncu rotadan varmayı seçmişti. Freudcu psikanaliz kuramıyla bundan da yakın bir bağıntı içinde olduğu mantıksal olarak keşfedilebilirdi. Uzamın ve sayının uygulanamadığı bilincin derindeki katları olarak Bergson'un kastettiği şeyi Freud, daha kesin bir biçimde bilinçdışı diye terimleştirdi. Ve bunu yapmakla, Bergson'un ancak göz atmış olduğu bir bilgi alanının kapılarını açmış oluyordu. Peguy'un, Bergson'un "geri döndürülemez başarılar"ından biri olarak selamladığı bellek ve alışkanlığa ilişkin yeni anlayış, gerçekte uzaktan bir göz atıştı, o kadar: Gerçek başarı Freud'unkiydi.

Bergson'un kuramlarıyla Freud'unkiler arasında çarpıcı koşutluklar olmasına karşın, aralarında hiçbir organik bağıntı yoktur. Bergson ikinci kitabı **Matter and Memory**'de, Freud'un iki yıl sonra **Interpretation of Dreams**'de daha sistemli biçimde geliştireceği anımsamanın kalıcılığı üstüne onunkilere benzer bazı şeyler söylemişse, bu, dramatik bir çakışmadan ve belli bir fikrin "gelişmekte" olduğuna ilişkin bir işaretten pek öte birşey değildir. Freud Bergson'a hiçbir şey borçlu değildi ve Bergson da açıkça Birinci Dünya Savaşı sonrasına kadar Freud'un çalışmalarından habersizdi. Fakat bu arada aynı alanın büyük bir bölümünü ellerinde tutmuşlardı. İkisi de, söz yitiminin ya da konuşma bozukluğunun bilimsel olarak incelenmesinden geçerek bilinçdışı bellek kuramlarına ulaşmışlardı. İkisi de fizyoloji yoluyla özünde maddi olmayan insan bilinci kav-

* idrak, anlama.

5. 6. ve 8. Bölümlere bakınız.

ramına varmışlardı. Bergson'un kendisi, yaşamının sonuna doğru şöyle yazıyordu. "Geçmişin tümden korunmasına ilişkin düşüncemiz, Freud'un müritlerinin üstlendiği o engin deneyler yığını içinde gitgide kendi deneysel doğrulanmasına kavuşmaktadır."[6]

Bu sözler 1934'te yayımlandığında Freud'un ölümsüzlüğü benimsenmiş durumdaydı, Bergson ise hemen hemen unutulmuştu: Psikanaliz kuramının tarihinde büyük bir haberci olarak bile değerlendirilmedi.

III. *Sigmund Freud: Epistemoloji ve Metafizik*

"O halde Freud bir metafizikçi midir? Evet ama bunu bilmez". Bu nükteyi yapan, bir kez olsun ne dediğini bilen Egon Friedell'di.[7]

Çünkü aslında Freud, tutarlı bir toplum felsefesine olduğu kadar bir bilgi kuramına ve metafiziğe de sahipti. Ama bunlar ancak örtük durumdaydılar: Freud'un hem biçimsel felsefesi hem toplum kuramı, çalışmalarının ana gövdesi boyunca **obiter dicta** ya da söze dökülmemiş varsayımlar düzeyinde kalıyordu; bunları tam tamına açıklamaktan çok hissettiriyordu ya da basitçe varlıklarını kabul ediyor ve deneysel uğraşılarına geçiyordu. Bu felsefi varsayımları Freud'un yazı yığınından tarayıp bulmak, mantıklı bir ardışıklık içine oturtmak ve çağdaşlarının çalışmalarına ilintilendirmek: Psikanalizin klinik metotlarından çok şu saydıklarım bu çalışmanın işidir. Bir kez daha belirteyim: Ben entellektüel tarih yazıyorum, psikoloji tarihi değil. Bu noktadan sonra Freud'un işlem düzenini tersine çevireceğim. Bilinçdışının önceliğini kurmasını sağlayan devrimci klinik yenilikler arka planda kalacak; Freud'un bütünlüklü olarak geliştirmeye asla zaman bulamadığı önermelerin doğal sonuçları ve varsayımlar ön planda olacak.

Moravya'nın Çek eyaletinde, Almanca konuşan bir ailenin çocuğu olarak doğmuş bir Yahudi olan Sigmund Freud, başından beri net bir kimliğin eksikliğini duymuştu. Anne ve babası, Freud dört yaşındayken, tüm yetişkin yaşamını, özünde tıp

6. "Introduction", Pensee et mouvant, s. 81.

7. Kulturgeschichte der Neuzeit, Münih, 1931 (çev. Charles Francis Atkinson, A Cultural History of the Modern Age, New York, 1932) III, s. 479.

öğrenimi ve pratiğiyle geçirdiği Viyana'ya göç ettiler. Freud ulusal kimliği açısından Avusturyalı kaldı, fakat tinsel yuvası İngiltere'ydi. Ya da daha belirgin olarak, "özgürce dolaşan zekânın yaşamını sürdü... Ulusun üstünde, sınıfın ötesinde, zamanın dışında olan böyle bir adam, her şeyi bilebilir, her şeyi görebilir ve her şeyi anlatabilirdi."[8]

Freud'un düşüncesi, kendi erimi içinde ne kadar evrensel olmaya çalışırsa çalışsın, yaratıcısının zihinsel yeteneğine ve daha önceki deneyimine bağlıydı: Freud'un yaşamını kaleme alanların onun öngörülerini ve sınırlarını açıklamalarını sağlayan araçları yine Freud bulmuştu. Çocukluğunda annesine ilişkin saplantısı son derece güçlüydü. Kuşakların çakışması ve rollerin karışması nedeniyle ailesinin garip bir yapıda olması, ana baba-çocuk ilişkilerinde cinsel çekim ve saldırganlık eğiliminin açıklık kazanmasına yardımcı oldu. Kendini çözümlemesi sonucu yetişkinlik dönemindeki kaygılarını açıklamak için dönüp çocukluğuna bakması gerektiğini öğrenmiş, daha sonra bilimsel bilgiyi arayışının kaynağında yatan şeyin, çocuğun cinsel aydınlanmaya duyduğu susuzluk olduğunu anlamıştı. Bu öngörüyü daha sonra evrenselleştirdi. En albenili kitabında - yaşamı boyunca kaleme aldığı "tek güzel şey" olduğunu söylediği, 1910'da yayımlanan Leonardo da Vinci incelemesinde— Freud, kendi iç gözleminin meyvalarını tarihin büyük bir simasına uygulayacak kadar gözüpek davranmıştı. Bu ilk psikanalitik yaşam öyküsünde en zayıf kanıt türünden yola çıkarak, bilimsel sorgulama ve sanatsal yaratı düzeyine yüceltilen gizli eşcinsel eğilimler açısından Leonardo'nun meslek yaşamına yorum getiriyordu.[9]

Leonardo, Freud'un yalnız yarı benimsenen varsayımlarının bir çözümlemesine başlamak için iyi bir kitaptır. Orta yaş döneminde Freud'un Leonardo'nun kişiliğiyle özdeşleştiğini apaçık göstermektedir; yaşlılık döneminde ise Musa imgesinde kendini bulacaktır. Floransalı ressamın çift cinselliğini yakınlık duyarak anlamasında, kendisinde sezmiş olduğu

8. Richard L. Schoenwald, **Freud: The Man and His Mind 1856-1956**, New York, 1956, s. 80.
9. Jones, **Freud**, II, s. 432-4; **Leonardo**, ilk kez **Schriften zur angewandten Seelen Kunde**'nin 7. kısmı olarak yayımlandı (çev. A.A. Brill, **Leonardo da Vinci: A Study in Psyhosexuality**, Modern Library Basımı, New York, 1947).

—ve hastaları aracılığıyla genelde insan türünde göreceği— çiftcinsel eğilimleri yansıtıyordu. Dahası, Leonardo'nun çelişen erekleri üstündeki vurgusu, evrene ilişkin kendi ikili görüşünü açığa vuruyordu. Bu, yine çocukluğunun ilk yıllarından bir kalıtımdı. On yıl önce şöyle yazmıştı: "Çağdaşlarıma duyduğum düşmanlık kadar onlarla kurduğum sıcak dostluklar da, benden bir yaş büyük olan erkek yeğenimle çocukluk yıllarında gelişen ilişkilere dayanıyordu... Duygusal yaşamım her zaman, yakın bir arkadaşım ve nefret duyduğum bir düşmanım olması gerektiği konusunda diretmiştir. Bana gelince, her ikisinden de her zaman bol bol bulmayı başarmışımdır."[1]

Çocuklukta dost ve düşman birdi. Freud'un düşüncesinde ikilik ve kutuplaşma, doğal olarak ilk çelişkilerden kaynaklanıyordu: Yaşamının sonuna doğru kendini ikili terimlerle ifade etmişti: "İkiden yukarı saymayı asla öğrenmemişti", arkadaşları arasında hep yapılan bir şakaydı bu. Bu kutuplaşma, onun yaratıcı dürtüsünü anlamakta temel olacaktır. O da Leonardo gibi "iki itici güçle bölünmüştü: Bilimsel bilgi tutkusu ve sanat ürünleri yaratma tutkusu". Freud yaşamı boyunca hem bilim adamı hem sanatçıydı, ama sonunda üstün gelen ikinci eğilim oldu. Çocukluğunda ikisi birleşmişti: Anlamaya duyduğu susuzluk kendi erimi içinde evrenseldi. Gelgelelim olgunluk döneminin başlarında ilgi merkezini pozitif bilimin sorunlarıyla sınırlamaya kendini zorlamıştı. "Genç bir adam olarak" diye açıklamıştı, "tasarımı ve onu insafsızca sınamayı çok çekici buluyordum." İlk merakına —kültürel tarihin dünyasına ve "insanın nasıl insan olduğuna ilişkin o büyük soruna"— geri dönmek üzere kendine fırsat tanıması, daha sonraki yaşlarında tıp mesleğini sadece büyük bir dolambaç olarak düşünebildiği noktaya gelinceye kadar yavaş yavaş gerçekleşti. "Freud, tasarımcı soyutlamaya olan eğilimi, ona yenik düşmekten korkacak ve onun karşısına somut bilimsel verileri inceleyerek çıkma gereğini duyacak kadar güçlü olan insanlardan biriydi belki de".[2]

Bir bakıma Freud, kendisini düş kurmaya yönelten itkisini

1. **Die Traumdeutung**, Leipzig ve Viyana, 1899 (1930 tarihli sekizinci basımdan çev. James Strachey, **The Interpretation of Dreams, The Complete Psychological Works of Sigmund Freud, IV, V**'in standart basımı, Londra, 1953), V, s. 483.
2. Jones, **Freud, I: The Formative Years and the Great Discoveries 1856-1900**, New York, 1953, s. 27-9; II, s. 320, 422, 432.

ne olursa olsun engellemesi gerektiğine inanmakta haklıydı. Çünkü "derin bir romantizm eğilimi... —itkinin rolü, yaşamda sergilenen tiyatro, simgeciliğin gücü, özünde akılcı olmaktan çok şiirsel olan bilme yolları, şairin kültürel yabancılaşması gibi duyumsamalar"— vardı onda. Dramatik olana ilişkin duyumsadıkları, Shakespeare'e ve Yunanlılara çekmişti onu: Kuramının odak noktası olan öyküyü Sofokles'in **Oedipus**'undan çıkarmıştı. İnsanın trajedisi anlayışı, insanın kötü yazgısının kaçınılmaz olarak gündeme gelişi; bunlar Freud'un araştırmalarında topladığı bilgilerde göze çarpan temel niteliklerdi. Hatta psikanaliz kuramının kendisi dramatik bir çelişki açısından dile getirilmişti:

> Karakter yaşamdan alınmıştır: Kör, ...zevk düşkünü alt-ben [id], ukalâ ve cezalandırıcı üst-ben [superego] ve diğerlerinin enerjisini kendi yararı için yönlendirerek kendi varlığı için mücadele eden ben [ego]. Oyun israftan kaçınır, kısa ve özdür. Ben, alt-benin itkilerinin tehditiyle başa çıkacak becerikli mekanizmalar geliştirir: Yadsıma, yansıtma ve diğerleri. Oyuncular arasında denge kurulur, denge ise karakter ve nevroz demektir.[3]

Freud yorumcuları arasında ona en fazla yakınlık duyanları bile düşündüren "saflık" damarı işte buydu: "Heraklitus'un yüzyıllar önce işaret ettiği gibi, yeni gerçekleri keşfetmenin tek yolu olarak, olası olmayan ve beklenmedik şeylere inanmak istiyordu" Freud'un ardı ardına tutulduğu delice sevdaların uzun bir listesini çıkarmak kolay olur. Tıp araştırmaları yaptığı ilk dönemlerde, kokainin iyileştirici erdemlerini hararetle savunmuştu; başlangıçtaki umutlarını neredeyse yıkıma uğratan bir hataydı bu. Sonra, Wilhelm Fliess'le olan dostluğu vardı. Fantezileri, sayıların anlamından burun iltihaplarına kadar uzanan bu garip mizaçlı aydına Freud'un güven duyabilmiş olması ve Fliess'in ahlaki desteğine bu kadar bağımlı hale gelebilmesi bugün inanılır gibi değildir. Aynı dönemde, hastalarının çocukluklarında yakın akrabaları tarafından iğfal edildikleri yolundaki fantezilerini aynen kabul ederken görüyoruz onu. Ve kendine

3. Jerome S. Bruner, "Freud and the Image of Man", Partisan Review, XXIII, 1956 Yazı, s. 343, 346.

çeki düzen verdiğinde bile —bu iğfallerin yalnızca "psişik gerçeklik"e düştüğünü anladığında bile— imgelemi doymamıştı.[4] Bunu, **Interpretation of Dreams**'de Oedipus kompleksinin açık seçik biçimde formüle edilmesi izledi. Hiç kuşkusuz bu, insan zihninin tarihindeki en parlak buluşlardan biriydi. Fakat Freud aradığı şeyi bulmuştu bir kez, onu daha ileri araştırmalar için bir varsayım olacak şekilde bırakıp geçmedi. Özünde psikolojik olan tüm bilmeceleri çözecek bir anahtar olarak inşa etmeliydi.

Böylece Oedipus kompleksi, sosyologların, antropologların ve akademik psikologların, Freud'un kuramlarıyla savaşmak üzere seçtikleri alan haline geliyordu.

> İlk olarak, sosyolojik ya da kültürel ortama hiçbir gönderme yapılmadan çerçevesi çizildi. Psikanaliz, klinik gözleme dayalı bir tedavi tekniği olarak ortaya çıktığı için, doğaldı bu. Sonradan nevrozlarla ilgili genel bir açıklamaya, daha sonra da genelde psikolojik süreçler kuramına doğru yayılma gösterdi; ve en sonunda beden ve zihinde, toplum ve kültürde gerçekleşen çoğu olayın açıklanabileceği bir sistem durumuna geldi.

O halde, Freud'un çalışmalarından pekâlâ etkilenmiş olan sosyal bilimcilerin bile onun savlarını "aşırı ihtiraslı" bulmaları ve "bazı formüllerinin" "daha esnek" hale getirilmeleri üstünde diretmeleri şaşırtıcı değildi.[5] Fakat tam da Freud'un paylaşmadığı türde bir "sulandırma" olurdu bu. Freud, saf olduğu kadar da dik başlıydı. Bu yüzden Oedipus kompleksi kuramını daha kabul edilebilir bir biçime kavuşacak şekilde değiştirmek yerine, büyük bir antropolojik fantezi katarak onu "eskisinden de kötü" bir hale getirdi; "asıl aşiret"i ve babalarını öldürüp etini yemek üzere birleşen oğulların öyküsünü anlatan bu fantezi, ilk kez 1912 ve 1913'te **Totem and Taboo**'da [Totem ve Tabu] yazıya dökülmüştü. Bu son derece tasarımcı temel üstünde Freud, sonraki toplumsal kuramının dallı budaklı tüm yapısını kuracaktı.

Asıl aşiret ve asıl suç sırf mecaz mı, yoksa tarihsel gerçeklik miydiler? Bu soru, Freud'un örtük felsefesinin tam göbeğine götürür bizi. Bugün Freudcu olduklarını savunanların çoğu,

4. Jones, Freud, I, s.. 265-7, 287; II, 430.
5. Bronislaw Malinowski, Sex and Repression in Savage Society, Meridian Basımı, New York, 1955, s. 77, 123.

ustalarının "antropolojik tasarımına yalnız... **Simgesel** değer" atfetmektedirler.[6] Oysa böyle sıcak bir bağlılık Freud'un kendisini hoşnut etmezdi. Tam da son kitabında, varolan durumdan çıkan kanıtları karşı konulamayacak kadar güçlü olan —pek çok kez yinelenmiş— tarihsel bir olguyu yazmış olduğunda diretiyordu. Bu savın, tehlikeli bir biçimde Jung'un "kolektif bilinçdışı" kavramına yaklaşan bir üslûpla, bellek izlerinin kalıtımı varsayımını da kapsayabileceği onu tasarlandırmıyordı.[7] Freud kuramını ifade etmiş ve ona saplanıp kalmıştı. Klinik ve deneysel verilere bağımlılığını azaltmak için mücadele etmişti, eski köleliğine geri dönmeye hazır değildi. Geniş kapsamlı tasarımları onu —sırf Jung'la değil, Spengler'la ve bütünü hedefleyen tarihsel metaforların öteki mimarlarıyla— garip bir ortaklık içine sokuyorsa, bu daha da kötüydü.[8]

Çünkü Freud'un nihai hedefi, gerçeklik kaosuna bir düzen yüklemekti. İlk ereği görece mütevazi bir hedefti: İnsanın bilinçdışını anlamak. Bugün Freud'un kuramları bu daha dar alanda geniş ölçüde benimsenmiş durumdadır. Sonraki incelemecileri ürküten bunlar değil, Freud'un daha kapsamlı entellektüel hırslarıdır. Çünkü bu hırslar onu, çelişkili bir biçimde, Plato, Hegel ve büyük sistem kurucularından gelen bir soy zinciri içine oturtmaktadır. Görünüşteki deneyciliğine karşın —doğal bilimin pozitif metotlarına olan inancına karşın— Freud, daha derin bir düzeyde, insan varoluşunun son bilmecelerine tutarlı bir açıklama getirecek bir metafiziğe ve kozmolojiye özlem duymuştu: Yaşı ilerledikçe, Oedipus kompleksi ve asıl suça ilişkin birbirine kenetli o iki büyük metafor üstünde gitgide daha çok diretir oldu. Son kitabında, otuz yıldır dışa vurmak için mücadele ettiği öz imgesini nihayet açığa vuruyordu: Yasa koyucu Musa imgesiydi bu.

Şimdi Freud'un metafiziğinden bilgi kuramına dönelim; bunu yaparken, şimdiye kadar attığımız adımları, alçakgönüllü

6. Örneğin bkz. **Herbert Marcuse, Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud**, Boston, 1955, s. 60.
7. **Moses and Monotheism**, ilk iki kısmı Almancada **Imago, XXIII** (Kısım 1 ve Kısım 2. 1937)'da çıktıktan sonra, 1939'da Londra'da bütün olarak yayımlandı. (çev. Katherine Jones, Vintage basımı, New York, 1955, s. 71, 127); **Ernest Jones, The Life and Work of Sigmund Freud, III: The Last Phase 1919-1939**, New York, 1957, s. 313.
8. 9. Bölüme bakınız.

ve özenli bir bilim adamı olarak Freud'un ilk rolüne varacak şekilde yeniden izlemek zorundayız. Freud çizdiği bu tablodan asla bütünüyle uzaklaşmamıştır. Onun epistemolojik varsayımları **açık seçik** biçimleriyle, ondokuzuncu yüzyılın bilimsel bir incelemecisinin varsayımları olarak kalmışlardır.

Freud'un kuramları, Georges Sorel'i çok hoşnut edecek bir tarzda doğdu: Uygulamalı bilimin pratik talepleri sonucu gelişti. Freud'un ulaştığı kuramsal buluşlar, klinik çalışmalarının yan ürünleriydi: 1892 ve 1895 yılları arasında evrim gösteren serbest çağrışım tekniği ve 1897'de başlayıp iki yıl sonra **Interpretation of Dreams**'in yayımlanmasıyla doruğuna varan öz çözümlemesi. Bu kitap Freud'un kuramsal yapısının temel ilkesi olarak kaldı. **"Düşlerin yorumu, zihnin bilinçdışı etkinliklerine ilişkin bilgiye giden görkemli yoldur."** sözleriyle bu kitapta varolan sav, ne kuşkular ne de saldırıların Freud'u alıkoyamayacağı baş savunma çizgisini oluşuruyordu. Kitabın ikinci basımını tanıtırken Freud şöyle açıklamıştı: "Nevrozların sorunları üstünde çalıştığım uzun yıllar boyunca sık sık kuşku duydum ve kimi zaman da inançlarımın sarsıldığını hissettim. Böyle anlarda bana kesinliğimi yeniden kazandıran şey hep **Interpretation of Dreams** oldu." Ve yirmi yıl sonra şunu ekliyordu: "Böyle bir öngörü şansı insanın eline yaşamı boyunca yalnız bir kez geçer."[9]

Freud bir pozitivist miydi? Elbette dış dünyanın gerçekliğinden hiçbir zaman kuşku duymazdı, bu gerçekliğin doğası üstüne tasarımlar kurmakla da ilgilenmezdi. "İlk eğitiminden, doğal hukuğun evrenselliği inancıyla derinliğine doldurulmuş olarak geldi... Genel nedensellik kuramı üstünde herhangi bir düşünce ifade etmiş görünmüyordu; fakat tahminen, değişmeyen öncellere ilişkin basit on dokuzuncu yüzyıl görüşünü korudu. Bunların hepsinde Freud kendi zamanının çocuğuydu, kendi çevresinde yürürlükte olanların ötesinde bireysel tasarımlara yönelip yönelmediğini düşünmemiz için hiçbir neden yok."[1] O halde, bu çalışmanın genel çatısı içinde Freud ilk görünümüyle bir pozitivist olarak değerlendirilecektir.

Peki bir maddeci miydi? Yanıt bir hayli kesin olarak olumsuzdur. Ölümsüzlüğün olabilirliğini yadsımasına karşın —"hiç-

9 **Interpretation of Dreams**, s. xxvi, xxxii, 608.
1. Jones, **Freud**, I, s. 365-7.

bir zihin beyinden ayrı varolamaz"— "hem zihnin hem maddenin esas doğasının, oldukça bilinemez bir nitelik taşıdığı kanısı"ndaydı. Hatta "bunlar içsel olarak, birindeki süreçlerin betimlemesini diğerinin terimlerine çevirmenin mantıksal bir hata olacağı ölçüde farklı türdendiler" Madde, zihnin işleyişi için çok önemli olabilirdi, ama "birinin diğeriyle olan doğrudan ilişkisini açıklayabilecek hiçbir anahtar" yoktu.[2]

Bir determinist miydi Freud? Burada yanıtı bulmak biraz daha zor. Freud'un çalışmalarından özgül olarak determinist bölümler seçmek kolaydır. Daha düşler üstüne olan kitabında, öncellerini "psişik olguların belirlenebilirlik derecesini azımsayarak değerlendirmiş" olmakla suçlarken görüyoruz onu. "Bunlarda hiçbir keyfi yan bulunmadığını" söylüyordu.[3] Fakat zihinsel davranışın yasaları olduğu konusunda diretirken, daha önceden determinizm adıyla anılmış şeyden oldukça farklı tür bir determinizmi varsayıyordu. Belirleyici güçleri bilinçten bilinçdışı düzeye itmişti. Ve bilinçli kabullenmenin ötesinde bu şekilde yer alan harekete geçirici asıl güçler konusunda, insanların, iradeleri özgürmüş gibi davranmalarını son derece mantıklı buluyordu. Hatta Freud'un yaşama yönelik kendi davranışında, çoğu felsefi determinist gibi, oldukça özgüvenli ve sorumlu bir üslûp vardı. Üstelik bilinçdışı düzeyde seçimin belirlenmesinin hiçbir şekilde basit bir iş olmadığı, Freud'un gözünde açıktı. Alışılageldiği gibi çoğul neden sonuç ilişkileriyle ilgili bir soruydu bu; çoğu psişik olgu, "üstüste belirleniyordu" [overdetermined]. Bu yüzden onlara nedenden sonuca giden mekanik bir bire-bir ilişki yüklemek çoğunlukla olanaksızdı. Seçenek hipotezler için bir sürü alan vardı.

Gelgelelim "Freud, klinik verilere ilişkin olarak tek belirleyicilerden çok üst üste belirlenim etkenini vurguladığı halde, çelışık bir biçimde bu verilerde tek bir kaynak arıyordu."[4] Oedipus kompleksi ve asıl suça ilişkin geniş kapsamlı metaforlarıyla nasıl kendinden geçtiğini daha önce görmüştük. Benzer biçimde zihnin işleyişiyle ilgili buluşlarını birkaç büyük mecaz altında kapsamak istiyordu. "Metapsikoloji" diye nitelediği şeyde zihni,

2. A.g.e. s. 368-9.
3. Interpretation of Dreams, s. 514.
4. E. Pumpian-Mindlin, "The Position of Psychoanalysis in Relation to the Biological and Social Sciences", Psychoanalysis as Science, der. E. Pumpian-Mindlin, Stanford, California, 1952, s. 154.

ekonomi, topografya ve dinamik bilimlerinden türettiği metaforlarla açıklıyordu. Ama bilime yabancı insanları inandıracak bir kuramın taslağını çizmeyi ancak sonuncuyla başarabildi. Zihnin fizikten alınan metaforlarla bu şekilde betimlenmesi, Freud'da arta kalan pozitivizmin son ve en önemli yönüne götürür bizi.

Yaşamının sonuna doğru Freud mekanikçi bir sözcük dağarcığını devreye soktu. Bunu, çabalarıyla "fiziğin dilinin fizyolojinin verilerine aşılanmasını sağlayan" öğretmeni Ernst von Brücke'den öğrenmişti.[5] Freud'un metaforları kimi zaman hidrolikti: çoğunlukla da elektrik biliminin alanından çıkarılmışlardı. Akıntılar, barajlar, şarjlar, deşarjlar, tahrikler ve kateksler vardı. Freud'un kendisi ve ardındaki yorumcuları, bu mecazların çok da harfi harfine alınmaması gerektiği —şeylerin "gerçekten" bu şekilde olagelmedikleri— konusunda diretiyorlardı. Fakat bu savunma ancak kısmen ikna edici nitelikteydi. Eğer zihin gerçekten bu tarzda işlev göstermiyorsa, işleyiş olarak başka nasıl betimlenebilirdi? Buna uyacak seçenek bir metaforlar topluluğu mu vardı? Freud asla böyle bir şey sağlamadı. Her şeye karşın bir düşünür, kullandığı mecazlar temelinde bir ölçüde yargılanır; Freud örneğindeyse düşünce, on dokuzuncu yüzyıl fiziğinden türetilmiş gayet basit bir sözcük dağarcığını asla aşmamıştı.

Böylece Freud'un kuramı, pozitivist terimlerle dile getirilmiş olarak kaldı, üstelik bu terimler hayli hantal bir düzendeydiler. Bu sözcük dağarcığı Freud yaşadıkça gitgide yetersizleşti. 1890'larda doğal bilim çığırında uzmanlaşmış bir kitle açısından kavrayışa giden makul bir yol görünümüyle başlamış olan şey, 1930'lara varıldığında en iyi olasılıkla garip bir tarih hatası haline gelmişti. Freud'un daha sonraki toplumsal tasarım çalışmalarında yer verdiği düşler, ilintili olduğu ağır imgelere sürekli uzak düşüyordu. Yaratıcı imgelem —yani bilinçdışının kendi işleyişi— asıl olarak gayet farklı amaçlar için kurulmuş bir sözcük dağarcığının kölesi olmak istemiyordu.

Daha önce de gördüğümüz gibi Freud, yaşamının sonuna doğru önceden öylesine "insafsızca dizginlemiş" olduğu imgeleme özgürce kendini gerçekleştirme olanağı tanımaya başladı. Aynı süreç içinde, daha önceleri ancak başarısının çevresinde kendini gösteren niteliklere daha geniş bir eylem alanı verme-

5. Jones, Freud, I, s. 369.

ye de başladı; onu Poincaré'nin yapıtını beğeniyle selamlamaya yönelten belirsizlik ve kuşkuya duyduğu hoşgörü, kendi yazınsal biçeminin rahatlığı ve inceliği, hatta insan yaşamının yazınsal ve mitik yönlerinden aldığı bütün zevk, bunun ürünüydü. Thomas Mann'ın söylediği gibi, Freud kuramlarına, ona izlediği yol boyunca yardımda bulunabilecek —Nietzche, Schopenhauer, Novalis ve Kierkegaard gibi— yazın ve felsefe öncellerinden yararlanmaksızın ulaşmıştı.[6] Fakat yazın dünyasına derinden bağlı olduğunu hissediyordu. Yaşamının sonuna kadar, en azından bilim ve tıp adamı olduğu kadar bir felsefe ve yazın siması olarak kaldı. Pozitivist sözcük dağarcığı değişmemiş, fakat pozitivist zihniyet büyük ölçüde safdışı edilmişti.

Ne var ki Freud, Bergson'un tersine, bilinçdışının uyanışını deneyim-olarak- zamana ilişkin, basit yazınsal bir duyum olarak ifade etmeye yanaşmadı. Onun işleyişinin tutarlı bir açıklamasını yapmak zorunda hissetti kendisini. Bilinçdışının, mantığın alışılmış kurallarını izlemediğini basit bir biçimde öne sürmekten çok, böyle mantıksız bir mantığı işler kılan garip kurallar tanımlamaya girişti. İnsan zihnine ilişkin çağdaş görüşümüzün tümü —sözcük dağarcığında ve kavramlaştırılmasındaki sınırlamalara karşın— köken olarak bu güçlü çabadan gelmektedir.

IV. *Sigmund Freud: Sosyal Felsefe*

Yaşamının son on beş yılına gelinceye kadar Freud, toplumdaki insanın sorunlarına açık seçik biçimde dikkatini yöneltmedi. Neden böyle davrandığı basit terimlerle açıklanamaz. Birtakım olası nedenler sıralanabilir: Mali yıkım ve içinde yaşadığı siyasal sistemin çöküşünü getiren Birinci Dünya Savaşı'nın yarattığı duygusal ve ahlaki sarsıntı; sürekli klinik çalışmasını giderek güçleştirecek şekilde sağlığının bozulması; belki de hepsinden çok 1923'ten sonra hep yanında olan ölüm imgesi. Freud, kuramsal yorum gereklilikleri nedeniyle zorlanmadıkça kişisel duygularından söz etmezdi. Böylece, entellektüel yönelim açısından geçirdiği dramatik değişimin nedenlerini tahmin etmek kalıyor geriye.

6. **Freud und die Zukunft**, Viyana, 1936 (çev. Lowe-Porter, "**Freud and the Future**", **Essays of Three Decades**, New York, 1947), s. 412.

Son döneminin tipik ürünleri olan kısa, tasarımcı yapıtlarının daha ilkinde —1927'de yayımlanan **The Future of an Illusion**'da [**Bir Yanılsamanın Geleceği**]— Freud, kendi toplum görüşünün kararsızlığını yalın terimlerle belli ediyordu. Bir yanda uygarlığın gizil güçlerinin derinden kötümser bir değerlendirmesini buluyoruz. Freud şöyle yazıyor: "İnsan, kültürün, erk ve baskı araçlarına nasıl sahip olacağını anlayan bir azınlığın, direnen bir çoğunluğa zorla benimsettiği bir şey olduğu izlenimini ediniyor." Olayların bu gidişi değiştirilebilir miydi? "Baskıya ve içgüdülerin bastırılmasına son verilmesi yoluyla" insanların "kendilerini doğal kaynakların kazanımı ve kullanımına adamalarını sağlayacak insan ilişkilerinin yeniden örgütlenişine" varmak mümkün olacak mıydı? Freud o kanıda değildi. "Altın çağ olacaktır bu, ama böyle bir koşulun gerçekleştirilip gerçekleştirilemeyeceği sorgulanabilir bir şeydir. Her kültürün baskı ve içgüdüsel özverinin üstüne kurulması gerektiği daha olası gözükmektedir." Umulabilecek en iyi şey, "insanlara zorla benimsetilen içgüdüsel özveri yükünü" biraz azaltmak ve bir tür telâfi bularak, insanları "mutlaka kalması gereken" özverilerle barışık tutmak olacaktı.[7]

Freud kendisini tutucu olarak nitelendiriyordu. Adil bir toplumun olabilirliklerine yönelen kuşkuculuğunda, Pareto, Mosca ve yirminci yüzyıl başlarının diğer tutucu kuramcılarının tutumuna koşut bir yan buluyoruz. Hatta, kitlesel muhalefeti ele alan sezgici bir sosyoloji olarak, yeniden tanımlanmış bir Marksizmin yankılarını bile duyabiliyoruz. Ama Freud, Pareto'nun yaptığı gibi bu muhalefeti sadece hatalı bulduğu için gözardı edip geçmemişti. Ona yakınlık duymuş ve onun sesini duyurmanın yollarını aramıştı. İnsan türünün yazgısını iyiye yöneltebilecek hiç değilse bir çıkış yolu olduğu kanısındaydı. İnsanoğlu yine de "en değişken içgüdüsel eğilimlerle donanmıştı." "İlk çocukluk deneyimleri" bu içgüdüleri çoğunlukla bir baskı ve özveri etiğine uyum sağlamaya yöneltiyordu. Ama böyle olması gerekmezdi herhalde. İçgüdüler belki bastırılmadan yaşayacak şekilde eğitilebileceklerdi sonunda. Böylece insan türü, "gelecek kuşakların eğiticisi olabilecek, üstün, güvenilir ve çıkarını düşünmeyen bir önderler kümesi" üretmeyi başarabilecekti. Freud bunun olası olduğunu pek sanmıyordu. Fakat "insanın, bu ta-

7. **Future of an Illusion**, s. 4-6.

sarının görkemini ve insan kültürünün geleceği açısından taşıdığı anlamı yadsıyamayacağı" sonucuna varmıştı.[8]

Freud'un yorumcuları genellikle onun toplum üstüne yazdıklarının olumsuz yönlerini vurguladılar. İnsanın biyolojik ve içgüdüsel olarak sınırlandığı olgusundan —Freud'un, nihai denetim altında olan şey insan aklından çok bilinçdışıdır, şeklindeki buluşundan— insanın kendi yazgısını iyiye yöneltmesi konusunda pek az umut olduğu sonucunu çıkardılar. İnsanlık durumunun, bilinçdışı dürtülerce sonsuza kadar sabit kılınmış olduğunu öne sürdüler. Ancak yakın zamanlarda birtakım Amerikalı yorumcular, Freud'un daha sonraki yazılarında dağınık olarak bulunan ince iyimser çizgileri toplayıp bunlardan tutarlı bir kuram dokumaya çalıştılar. Lionel Trilling, "biyoloji üstündeki bu vurgunun, gerici bir fikir olmak şöyle dursun, gerçekte özgürlükçü bir fikir olup olmadığını dikkate almamızı" istiyordu. "Bu bize, kültürün her konuda güçlü olmadığı önermesini getiriyor. İnsanın niteliğinde, kültürel denetimin erişebileceğinin ötesinde arta kalmış bir şey bulunduğunu ve bu artığın, ilkel olmakla birlikte, kültürün kendisini eleştirilebilir kılmaya ve mutlaklaşmasını engellemeye hizmet edebileceğini anımsatıyor"[9]. Benzer şekilde Herbert Marcuse, Freud'un kuramındaki "yeraltı" akıntısını —"baskıcı olmayan bir uygarlığın olanaksızlığı"na ilişkin "akılcı kılma"ları "bozan ögeler"i— izlemişti. Marcuse'ye göre Freud'un toplumsal tasarımı, "uygarlık ve barbarlık, ilerleme ve çile çekme, özgürlük ve mutsuzluk arasındaki iç bağlantının dehşet verici gerekliliğini sorgulamaya ve gözler önüne sermeye yönelik sürekli yenilenen bir girişim"di.[1]

Bu yazarlar yeniden değerlendirmelerinde haklılar mı? Yirmi yıl önce Freud'u "gelecekte varolacak bir hümanizme giden yolun kılavuzu" kimliğiyle selamlayan Thomas Mann'ı izlerken haklılar mı?[2] Bizim sorunumuz bu; ilk olarak Freud'un kişisel etiğini sorgulayarak, sonra da daha açık seçik olan sosyal felsefesinin sergilediği aşamaları izleyerek bu soruna en iyi şekilde yaklaşabiliriz.

Freud'un kişisel tutumu ve değerleri üstünde konuşmaktan hoşlanmadığını söylemiştim. Bunları öyle derinde tutardı ki,

8 a.g.e., s. 9.
9. **Freud and the Crisis of Our Culture, Boston, 1955, s. 48.**
1. **Eros and Civilization, s. 16-18.**
2. **"Freud and the Fnture", s. 427.**

oraya ulaşmaya çalışmak hem gereksiz hem de incitici olurdu. İyilik ve doğruluğu basit mutlak değerler olarak görürdü. Freud'da "dürüstlük... basit, doğal bir alışkanlığın ötesindeydi. Gerçeğe ve adalete duyulan aktif bir sevda haline gelmişti... Ahlaki bir tutum, özgün doğasının bir parçası olarak gözükebilecek kadar derinlere kazılmıştı. Doğru davranış yönünün ne olduğu konusunda hiçbir zaman kuşkusu olmadı" ve şu sözü beğeniyle vurguladı: "Ahlakın kanıtı kendisidir." Kendi sözcükleriyle aktaracak olursak, "kıyas götürmez ölçüde daha özgür bir cinsel yaşamı" savunduysa da, "böyle bir özgürlükten pek az yararlandı".[3] Hatta günümüz ahlakı açısından neredeyse bir erdem budalası olduğu düşünülebilirdi. Freud konusunda akla gelen en garip çelişkilerden biri, kişisel davranışında kendi kuramlarının göreci imalarını hiçbir zaman izlememiş olmasıdır.

Freud'un "nüfuz edici, dikkatli gözlerinde yalnız —hiçbir şeyi fazla değersiz, bayağı ya da kirli bulmayan— bir çocuğun saflığı ve masum yalın görüşlülüğü değil, olgun bir sebat ve sakınganlık ve tarafsız bir sorgulama vardı".[4] Çünkü dünyaya bir çocuğun gözleriyle bakan Freud, aynı zamanda bilim adamı olan Freud'tu. Bilgi özleminin yoğunluğundan ve bilimin erdemlerine duyduğu o gayet yalın on dokuzuncu yüzyıl imanını nasıl savunduğundan daha önce söz etmiştik. Gerçekte bu iman, sosyal felsefesinin daha iyimser özelliklerinin ana çizgisiydi. Yaşamının sonlarına doğru "hayır" diye yazıyordu: "Bilim bir yanılsama değildir. Fakat bilimin bize sunamadığını başka bir yerde bulabileceğimizi sanmak bir yanılsama olacaktır."[5]

"Başka bir yer" kuşkusuz dinin vaatleri anlamına geliyordu. Freud uzlaşmaz bir biçimde bu vaatlere düşmandı. Tutumu, dinsel görüngülere canlı, hatta yakınlık ürünü bir merakla dikkatini yönelten bir Durkheim'ınkinden ya da entellektüel kaygısı en azından kişisel bir iman kalıntısıyla sağlamlaşan bir Weber'inkinden daha militan bir özgür düşünüşün ürünüydü. Freud, Aydınlanma ilkelerini en açık seçik biçimde onaylayan kitabı **The Future of an Illusion**'da dini, "isteklerin doyurulması"nın bir diğer örneği olarak, düşler kategorisine koyuyordu. Ve bazı dinsel öğretilerin, "dünyanın gerçekliği üstünde emek

3. **Jones, Freud, II, s. 416, 418, 426.**
4 **Joan Riviere, "An Intimate Impression", The Lancet, 20 Eylül 1939, Jones'un Freud, II, s. 405'te yaptığı bir alıntı.**
5. **Future of an Illnsion, s. 102.**

vererek keşfettiğimiz şeylerin hiçbiriyle", "kuruntular" kategorisi içinde sıralanabilecek ölçüde "uyuşmaz ve yan yana gelmez nitelikte" olduklarını da ekliyordu. "Din soruları söz konusu olduğunda insanlar, entellektüel açıdan kötü davranışın ve ikiyüzlülüğün her türlüsünü sergiledikleri için suçludurlar... Sağlıklı bir çocuğun ışık saçan zekâsıyla ortalama bir yetişkinin gücü tükenmiş zihniyeti arasındaki acı verici karşıtlığı düşünün bir kez. Bu göreli yozlaşmadan büyük ölçüde dinsel yetiştirilmenin sorumlu olması tamamen olanaksız mıdır?" Freud, eğer din "insan türünün büyük bir bölümünü mutlu etmeyi, yaşamla barıştırmayı, avutmayı başarabilseydi, hiç kimse varolan koşulları değiştirmeye çalışmazdı" diyerek savını sürdürüyordu. "Ama bunun yerine ne görüyoruz?... Binlerce yıldır din, insan toplumunu yönetiyor; neyi başarabileceğini gösterecek kadar zamanı oldu".[6] Ve aslında başarabıldiği şey çok azdı.

Zamanımızın pek az düşünürü bu kadar açık sözlü olabilmiştir. Yine de Freud'un bir kurum olarak dine duyduğu düşmanlık, dine derinden inanan birkaç kişiyle iyi ilişkilerini sürdürmekten alıkoymamıştı onu. Psikanaliz tarihinde, İsviçreli papaz Oskar Pfister'in Freud'a gösterdiği entellektüel ve kişisel bağlılık kadar garip bir konu daha yoktur. Psikiyatride bir amatör olan Pfister, Freud'un Viyanalı meslektaşlardan oluşan yakın çevresinin dışında psikanaliz çığırına katılmış ilk büyük topluluğu temsil eden İsviçre grubunun ve Jung'un yanı sıra Freud'un öğretilerini benimsemişti Birinci Dünya Savaşından kısa bir süre önce Jung ve öteki İsviçreliler **en mass*** ilişkilerini kestiklerinde Freud'un yanında kalan —böylece de bir İncil aktarıcısı olarak konumunu ciddi ölçüde tehlikeye atan— tek kişi Pfister'di. Hatta, savaşın hemen öncesinde psikanalist hareketi sarsan iç kargaşa döneminde kurucuya sadık kalanlar arasında Yahudi olmayan sadece dört kişiden biriydi— bir diğeri de sonradan Freud'un yaşam öyküsünü yazacak olan Ernest Jones'tu.

İsviçreli papazla olan ilişkisinde Freud,hiçbir özel hoşgörü tavrı göstermedi. Ama şunu bağışlıyordu: "Psikanaliz kendi içinde ne dindardır, ne de karşıtı, fakat çile çeken insanları özgür kılmak için kullanıldığında, papazların dışındaki tüm insanlara olduğu kadar ruhban kesime de hizmet edebilen tarafsız bir araçtır". Yine de Freud, öğretisinin temel ilkeleri konusunda uzlaşmaya yanaşmadı. Bunlardan biri cinsellik kuramıydı ve Pfister'i bu kurama karşı çıktığı için kınayarak şu tedirgin edici soruyu sormuştu:

"Psikanalizi kurmak için neden Tanrıya inanan biri değil, de tanrısız bir Yahudi beklendi?"[7]

Pfister, kusursuz bir mantıkla, Freud'un bir Yahudi olmadığı yanıtını veriyordu. Dinsel anlamda doğruydu bu: Tabii ki Freud hiçbir imana bağlı değildi. Fakat din-dışı anlamda kendini Yahudi olarak kabul etmeye hazırdı ve bundan onur duyuyordu. Meslek yaşamının başlarında kökeni nedeniyle çile çekmiş ve yaşamının sonraki bölümünde farklı davranılan ya da zulmedilen diğer Yahudilerin savunmasına koşmak için gönüllü olmuştu. Babasının Semitizm karşıtı aşağılamalara nasıl itiraz etmeksizin boyun eğdiğini görmenin utancını hiçbir zaman unutamadı. Ün kazandığı dönem öncesinde B'nai B'rith'in aktif bir üyesiydi, sivrildiği dönemde de Kudüs'teki Hebrew üniversitesinde yöneticilik yaptı. Fakat bir Yahudi olarak duyduğu bağlılık, 1930'ların büyük zulümleriyle daha militan bir görünüme büründü. Bağımsız bilim adamının ardında bir Tevrat peygamberinin kızgın çehresi kendini göstermeye başladı. Musa'nın kişiliği hep Freud'u büyülemişti: 1913 kadar öncesinde, yasa koyucu Musa'nın Michelangelo tarafından yapılmış heykeli üstüne olağanüstü ince bir çözümleme kaleme almıştı. Oysa kendini Musa'yla özdeşleştirdiği ancak son kitabında su yüzüne çıktı. **Moses and Monotheism [Musa ve Tektanrıcılık]**, Freud'un yapıtları arasında en garip olanıdır. Yaratıldığı özel koşullar alışılmışın dışındadır. Başlangıçta Freud, Nazi tehditine karşı özgür Avusturya'nın siperi olarak hizmet ediyor gözüken Katolik Kilisesini kızdırma kuşkusunu taşıdığı için, kitabın yalnızca bir parçasını yayımlama cesaretini göstermişti. Fakat bu siper çökünce —örgütlü dinin "ipiyle kuyuya inilemeyeceği" bir kez daha ortaya çıkınca— ve ülkesinin Almanlarca işgali yüzünden Londra'da sığınak aramak zorunda kalınca tereddütleri silindi.[8] Ölümünden ancak birkaç ay önce hem din, hem de Yahudilerin tarihsel rolü üstüne son sözünü dünyaya duyurdu.

* Toplu halde.

6. A.g.e. s. 54, 56, 66, 84.

7. 9 Şubat 1909 ve 9 Ekim 1918 tarihli mektuplar (Jones, Freud, II. s. 439-40, 457-8'deki Ek bölümünden).

8 Moses and Monotheism, s. 66-71, III. Kısım için "Prefatory Notes".

Kitap, hem Hıristiyanları, hem Yahudileri pekâlâ kızdırmış olabilir. Tektanrıcılığın kökenlerini tamamen doğalcı yorumlayışıyla, ortaya çıkmış olan tüm dinlere bir meydan okuma niteliğindedir. Ve Musa'nın gerçekte, peygamber olarak benimsendikten sonra İsrail'in çocukları tarafından katledilen bir Mısırlı olduğu şeklinde Freud'un öne sürdüğü çelişkili olguya özellikle Yahudiler karşı çıkabilir. Ancak dikkatli okuyucu, yapıtın başından sonuna Yahudilerin trajik tarihleri boyunca gösterdikleri azim nedeniyle duyulan muzaffer bir onurun izlerini sezebilir. Yahudilerin direngenliği ve boyun eğmek bilmeyen azimleri, bilim ve gerçek diye kabul ettiği şey adına durmadan savaşan Freud'a çekici gelmişti.

Freud, İkinci Dünya Savaşının patlamasından üç hafta sonra, 23 Eylül 1939'da öldü. Yaklaştığını apaçık gördüğü çelişkiyi yorumlamak için zaman bulamamıştı. Ancak Birinci Dünya Savaşı hakkında, ruhunun ne kadar derinden yorulduğunu belli eden içtenlikte sözler söylemişti. Savaş öncesinde Freud, genel olaylarla fazla aktif bir biçimde ilgilenmedi. Avusturya Sosyalist Partisinin hedeflerine sıcak denebilecek bir yakınlık duyuyordu; Viyana'daki siyasal yaşamın çok güçlü bir ögesi olan Semitizm karşıtı harekete elbette karşıydı. Ama toplumdaki insan davranışı üstünde dikkatini odaklaması ancak savaşla birlikte gündeme geldi.

Çelişkinin vahşeti sadece, kişisel yargılarında ve psikanaliz kuramının formülasyonlarında Freud'un yıllardır söylemekte olduğu şeyi doğruluyordu. Savaşın bitimine doğru papaz Pfister'e şöyle yazmıştı: "Ortalama insanda çok fazla 'iyi şey' bulmadım. Benim deneyimime göre çoğu aşağılık." Dört yıl önce ise Hollandalı bir meslektaşına daha özgül terimlerle şöyle yazmıştı:

> Psikanaliz, nevrozluların gösterdiği belirtilerden olduğu kadar, normal insanların düşlerinden ve zihinsel kaymalarından da yola çıkarak, insan türünün ilkel, vahşi ve şeytani itkilerinin hiçbir bireyde yok olmadıkları, bastırılmış bir halde de olsa varlıklarını sürdürdükleri... ve etkinliklerini sergilemek için fırsat kolladıkları sonucuna varmıştır.
>
> Dahası, zihnimizin güçsüz ve bağımlı bir şey olduğunu, itkilerimiz ve duygularımızın bir oyuncağı ve aracı olduğunu öğretmiştir bize. Ve şimdi şu savaş döneminde olup bitenlere bakın, en uygar ulusların sorumlu olduğu adaletsizliklere ve zulümlere, kendi yalanlarını ve yanlışlıklarını düşmanlarınınkilerden nasıl farklı yargıladıklarına, yalın öngörünün genelde yitip gitmesine bakın sadece, işte o zaman psikanalizin her iki savında da haklı olduğunu itiraf etmeniz gerekir.[9]

Freud, çelişkinin psikolojik sonuçlarına ilişkin en kapsamlı tartışmasında, savaşın hiç değilse birtakım yanılsamaları yıkmış olma erdemini kazandığını söylüyordu. İnsan şunu kabullenerek biraz hatalı da olsa kendini avutabilirdi: "Gerçekte yurttaşlarımız korktuğumuz kadar dibe batmadılar, çünkü asla inandığımız kadar yükseğe çıkmamışlardı". Yine de savaş bir kez bittikten sonra insanın eski yanılsamalarına geri dönmesi çılgınlık olurdu. Gelecek, daha mütevazi umutlara dayanarak yaşayacaktı. Freud, "Savaşın yok olmayacağı" sonucuna varıyordu. "Ulusların arasındaki varolma koşulları bu kadar çeşitli oldukça ve halklar arasındaki kopukluk bu kadar yoğun kaldıkça, savaşlar olacaktır ve olmalıdır".[1]

Freud'un kişisel tutumlarını ele aldıkça, temelde olumsuz bir sonuca doğru sürükleniyoruz: Freud'un etiksel standartları yüksekti, ama ne insanlardan çok fazla şey bekledi, ne de onlara fazla umut bağladı.

Toplumsal felsefe üstüne daha açık seçik olan yazılarında neler var? İlk olarak Freud'un, başından beri çok özel bir sosyal kuramcı olduğunu belirtmeliyiz. Daha öncesinden bireylerin incelenmesi yoluyla edindiği öngörüleri, yaşamının geç bir döneminde insan topluluklarının dünyasına uygulamaya başlamasına karşın, bir anlamda öteden beri toplum üstüne yazıyordu. Çünkü **aile içindeki** bireyleri kaleme alıyordu: Çocuğun ana babasıyla, erkek kardeşin kız kardeşle olan ilişkisi, kişiliğin oluşumu kuramının temelini oluşturuyordu. Aileden, uygarlığın ürünü olan daha geniş topluluklara yayıldı: Geçiş, kusursuz ölçüde doğaldı.

Bu yüzden ilk toplumsal kuram kitabı **Totem ve Tabu**'nun

9. 28 Aralık 1914 ve 9 Ekim 1918 tarihli mektuplar (Jones, Freud, II, s. 368-9, 457-8'den).
1. "Thoughts for the Times on War and Death", ilk olarak 1915'te Imago' da yayımlandı (çev. Joan Riviere, Collected Papers, IV, Londra, 1925, s. 300, 316).

ilkel ailenin sorgulanması niteliğinde olması mantıklıydı. Daha önceden bu yapıtı antropolojik bir fantezi olarak nitelemiştim. Toplumun temeli üstüne soyut bir öykü olarak bu ürün, en az Rousseau'nun **Social Contract'ı [Toplum Sözleşmesi]** kadar doğrulanabilir gerçeklikten uzaktı. Üstelik yazarının toplumsal çevreninin kısıtlılıklarını ele veriyordu. Antropolojik anlamda Freud'un "kültürüyle sınırlı" olduğunu gösteriyordu. Freud, Batı ve Orta Avrupa toplumunun ana özelliklerini sadece varsayan bir on dokuzuncu yüzyıl sonu doktorun gözleriyle dünyaya bakıyordu. Bu yüzden "ilkel aşireti, çok albenili ama düş ürünü bir hipotez halinde dallanıp budaklanması için, tarih öncesi bir ormana salıverilmiş bir Avrupa orta sınıf ailesinin tüm peşin yargıları, uyumsuzlukları ve hasta mizaçlarıyla donatmıştı"[2]

Ancak önceden de gördüğümüz gibi Freud, bu hipotezden vazgeçmeye, hatta onu biraz değiştirmeye bile karşı çıktı. İlkel babanın katledilmesinin öyküsü, sonraki toplumsal tasarım yapıtlarında neredeyse sözcüğü sözcüğüne yinelenmiştir. Çünkü Freud için babanın ölümü insanlık tarihinde sahnelenen en büyük oyundu. Kendini çözümlediği sırada keşfettiği gibi kendi babasının ölümü, tüm yaşamının "en önemli olgusu, en etkileyici kaybı"ydı.[3] Ve bu kişisel öngörüyü —hep düşkün olduğu şekilde— diğer insanları da kapsayan bir genelleme halinde genişletti.

Oğullar, kendilerini vücuda getirmiş olan babalarını nasıl öldürebilirler —ya da, uygar insanlarsa eğer, bilinçdışı olarak öldürme özlemi duyabilirler— üstelik nasıl olur da ölüm gerçekleştikten sonra acılarını unutamazlardı? Bu çelişki, Freud'un toplumsal kuramının göbeğine götürür bizi: Kuramın neden tam anlamıyla kararsız olduğunu gündeme getirir. Tabii ki yüzeydeki açıklama basittir: Oğullar, aşiretin kadınlarını tekeline almış olduğu için babalarından korkmuşlar ve nefret etmişlerdir; ancak onun ölümüyle birlikte "vicdan azabı" da gelmiştir ve aynı zamanda onu ne çok sevmiş olduklarını anlamışlardır. Aynı anda babalarının yok olan otoritesinin yerini yeni bir etiksel zorunlulukla, kendilerinin doldurmak zorunda olduklarını görmüşlerdir. Böylece toplumsal kurumların temeli, eğer insanlık kardeşin kardeşle girişeceği kanlı bir kavgayla tümden

2. Malinowski, **Sex and Repression**, s. 146.
3. **Interpretation of Dreams**, ikinci basıma önsöz, s. xxvi.

yıkıma uğramayacaksa, umutsuz bir kendini yadsıma eyleminin gerekli olduğunu anlama temeline dayanmıştır.[4]

Sonuç, Freud'un uygar toplumun kurucu yasası olarak saptadığı akrabayla cinsel ilişkiyi yasaklayan tabu [incest taboo] olmuştur. Freud, uygarlığın dayandığı ilk öz disiplin eyleminin, kendi incelemesine göre çocuklarda olduğu kadar, ilkel insanlarda da akrabayla cinsel ilişki fantezilerinin dizginlenmesi olduğunu düşünmüştü. Fakat bu özveri hiçbir zaman tam değildir. Anneye ve kız kardeşe duyulan yasaklanmış istek, bastırılmış biçimde uzun zaman dayanmıştır. İnsan türü belli belirsiz şekilde derin gerçekliği anlamış ve bu nedenle de o gün bu gündür neredeyse dayanılmaz bir suç yükü altında didinip durmuştur.

Freud'un toplumsal kuramındaki kararsızlığın daha temel açıklaması budur. Freud, akrabayla cinsel ilişkinin ilk yasaklanışını, zaman içinde eşit ölçüde bağlayıcı olan diğer ahlaki zorunlulukların izlediği kanısına varmıştı. Bu etik yönergeler, vazgeçilmez bir önem taşıyordu —uygarlık hiçbir zaman onlarsız kurulamazdı— ama aynı zamanda insanın en derin dürtülerini acı verici bir biçimde engelliyordu. Freud'un uygar toplumla baskıcı bir toplumsal düzen arasındaki zorunlu bağlantı üstünde bu kadar şiddetle durmasının nedeni buydu. Savaş sonrasında yayımlanan toplumsal tasarım yapıtlarında —**Future of an Illusion, Civilization and Its Discontents [Uygarlık ve Hoşnutsuzluklar]** ve **Moses and Monotheism**'de— toplumsal dayanışmanın itici gücü olarak suçun doğası kavramının ayrıntılarına girişti. Babayı temsil eden bir şeyin öldürülmesinin —asıl suçun ayin niteliğiyle yeniden yasalaştırılmasının— bugün Batı dünyasında bildiğimiz biçimiyle tektanrıcılığın ve Yahudiliğin kökeninde yer alması hiç de rastlantı değildi. Freud'un savına göre, "dinlerin gelişim süreci içinde şu iki itici etken, oğulun suç duygusu ve yine oğulun asiliği hiçbir zaman yok olmadı. Bu iki karşıt zihinsel güç arasında ne tür bir uzlaşma gerçekleşirse gerçekleşsin, er ya da geç bozuldu... Oğulun, kendini baba-tanrının yerine koyma çabaları daha net bir hale geldi."[5] Böylece Hıristiyanlık, yalnız kendi yaşamının kurban edilmesi babaya

4. **Totem und Tabu**, Leipzig ve Viyana, 1913 (1934 tarihli beşinci basımdan çev. James Strachey, **Totem and Taboo**, Standard Basımı, XIII, 1-162, Londra, 1955, s. 143.)
5. a.g.e., s. 152.

karşı işlenmiş ilk suçu bağışlatabilecek olan tanrı-oğul imgesini, diğer birtakım Yakın Doğu mezheplerinin ardından keşfetti. Ve Freud bu biçimde, Semitizm karşıtlığı ve Yahudilerin tarihsel yazgısı sorusuna geri dönüyordu:

> Her zamanki boyun eğmez inatla "baba"larının öldürülmesini yadsımayı sürdüren zavallı Yahudiler, yüzyıllar boyunca içtenlikle bunun cezasını çektiler. "Tanrı'mızı öldürdünüz" suçlamasını defalarca işittiler. Ve bu suçlama hakkıyla yorumlandığında doğruydu; din tarihine atıfta bulunarak, "Tanrı'yı" (yani Tanrı'nın ilk modelini, ilksel Babayı ve onun ruhunun girdiği biçimleri) "öldürdüğünüzü **kabul etmeyeceksiniz**" diyordu. Bir şey eklenmeliydi buna, şöyle ki: "Doğru, biz de aynı şeyi yaptık, ama bunu **kabul ettik** ve o gün bu gündür günahımızdan arınmış durumdayız."[6]

Freud'un en açık seçik biçimde bu büyük suç yükünü işlediği yapıt, 1930'da yayımlanan **Civilization and Its Discontents**'ti. "Kültür" diyordu,

> onu insanlığı sıkıca kaynaşmış bir kitle haline gelecek şekilde bağlamaya yönelten içsel bir itkiye uyduğu için, ancak sonsuza kadar büyüyecek bir suç duygusunu kışkırtmaktaki uyanıklığıyla bu hedefe varabilir. Babayla olan ilişkide başlayan şey, toplulukla olan ilişkide son bulur. Eğer uygarlık aile topluluğundan bir bütün olarak insanlık topluluğuna doğru kaçınılmaz bir gelişim süreciyse, suç duygusunun yoğunlaşması ona kopmaz biçimde bağlı olacaktır; suç duygusu bireylerin pek kaldıramayacağı bir büyüklüğe ulaşıncaya kadar belki de.[7]

Freud daha önce insan psikesinde bir gerçeklik ilkesinin ve denetlenmeye karşı direnişi kabaca benle alt-ben arasındaki mücadeleyle eş tutulabilecek bir zevk ilkesinin bulunduğunu varsaymıştı. Biri bilinçle oluşturulan kişiliği, diğeri de ilkel isteklerin farklılaşmamış, ahlak-dışı alanını temsil ediyordu. Uygarlığın kurulması işinde ben, tabii ki alt-beni dizginlemek —yani gerçeklik ilkesi zevk ilkesine egemen olmak— zorundaydı. Üstelik bu ikili mücadelede üst-ben de, babanın içselleşmiş değerlerinin ve suçun yaşadığı yer olarak kendini gösteriyordu.[8] Bir bakıma üst-ben, uygarlığın inşasındaki başlıca itici güç gibi gözüküyordu: Sürekli olarak cezalandırma yöntemiyle beni, yoksunluğun kazanabileceği en büyük başarılara sürüklüyordu. Fakat olayın ironisi, kökten farklı bir gücün daha gündemde olmasıydı: Eros'tu bu, yani alt-bene özgü olarak sevgiye duyulan susuzluk. Öz ceza kadar sevgi de insanı toplum yaşamına itiyordu. Çünkü Eros sırf içgüdüsel doyum güden kör bir uğraş değildi. "Tek tek bireyleri, sonra aileleri, sonra kabileleri, ırkları, ulusları, büyük bir birlik insanlık birliği olarak biraraya getirmeyi" hedefliyordu.[9] Sevgi ve öz ceza, uygarlığın büyük çelişkisinde birleşmişlerdi.

Öyleyse bu, modern insanın sorunuydu. Uygarlığın sevgi ve insan dayanışmasından doğan yönü olarak Eros'un gizil güçlerini, kökenini öz cezadan ve özveriden alan yönleri sarsmadan nasıl doruğuna ulaştıracaktı? Gördüğümüz gibi Freud, bunun ne kadarının gerçekleştirilebileceği konusunda kuşkucuydu. Belli bir içgüdüsel özveri ölçüsünün, uygarlığın özüne ilişkin olduğunu tekrar tekrar öne sürüyordu. Kendi hallerine bırakılırlarsa alt-ben ve zevk ilkesi, tıpkı bir bebeğin yaptığı gibi edilgin bir tarzda, hoş ya da rahatsız edici duyumları birbiri ardına yaşayarak sürüklenip gideceklerdi, o kadar. Varolma kavgasının daha baskıcı nitelikteki gereksinimleri sonunda uzaklaştırılsa bile, acı verici çok küçük bir çaba hep gerekli olacaktı.

Ancak, öz cezanın bütünüyle akıldışı uçlara çekilebileceği bir alan vardı. Batı toplumu, cinsel davranış düzenlemeleriyle erotik doyumun erimini öyle kısaltmıştı ki cinsel yaşamın kendisi "ciddi şekilde sakatlanma" noktasına varmıştı.[1] Freud, bu alanda yapılabilecek çok şey olduğuna inanıyordu. Sürekli atak olduğu tek konuydu bu ve insanlar, duyuma yönelik susuzluklarını düşünürken dikkatlerini Freud'un cinsellik alanındaki bilimsel incelemeleri üstünde yoğunlaştırmakta çok da haksız değillerdi. Bu, biliçdışının keşfedilmesinden sonra Freud'un çalışmalarının kuşkusuz en önemli yanıydı. Hatta Freud'un 1905'te

6. **Moses and Monotheism**, s. 114-15.
7. **Das Unbehagen in der Kultur**, Viyana, 1930 (çev. Joan Riviere, **Civilization and Its Discontents**, Londra, 1930, s. 121-2).
8. **Das Ich und Das Es**, Viyana, 1923 (çev. Joan Riviere, **The Ego and the Id**, Viyana, 1927, s. 30, 44-5.)
9. **Civilization and Its Discontents**, s. 102.
1. a.g.e., s. 56.

yayımlanan **Three Essays on the Theory of Sexuality**'yi [**Cinsellik Kuramı Üstüne Üç Deneme**], **Interpretation of Dreams**' in yanı sıra ikinci önemli kitabı olarak sıralaması, orada işlenen çocuk cinselliğinin gizlerinden arınışına ne kadar önem verdiğini gösteriyordu.[2]

Çok küçüklerin cinsel yaşamına ilişkin basit olgular —dadılar arasında ve on dokuzuncu yüzyıl bilim adamlarının tersine, çocukları ilk elden tanıyan diğer herkes arasında ortak bilgi haline gelmiş olmalarına karşın— sistemli bir biçimde örtbas edilmişlerdi. Ve çocuklar biraz büyüdüklerinde, kendi cinsel yapılarından haberdar olmaları engellenirdi. Freud bunun, yetişkinlerin entellektüel yaşamına daha fazla ket vurmak üzere ilk dinsel eğitimin etkilerini pekiştirdiğine inanıyordu. Cinsel aydınlanmanın, yalnız olumlu sonuçlara yol açacağını söylemek istiyordu. Ve benzer olarak, toplumsal göreneğin bağışlamaz bir biçimde yüz çevirdiği eşcinsellere ve diğerlerine yönelik daha insanca bir tutum geliştirilmesini öğütlüyordu.

Diğerleri arasında, henüz evlenme konumunda olmayan genç insanların oluşturduğu koskoca bir kitle vardı. Freud gençliğinde dört yıllık bir dönem boyunca nişanlı kalmıştı. Bu uzun bekleyiş yüzünden umutsuzca acı çekmiş —hatta sonraki duygusal yaşamının bu yüzden kısmen sakatlandığının kanıtı bile vardır— ve nişanlı çiftlerin denemelerine canlı bir yakınlık duyarak kaleme sarılmıştı. Kendi deneyiminin yansımaları, toplumsal kuram üstüne ilk önemli yayımı olan ve **Three Essays**'den üç yıl sonra **Totem and Taboo**'dan ise dört yıl önce çıkan "'Civilized' Sexual Morality and Modern Nervousness" ['Uygar' Cinsel Ahlak ve Modern Ürkeklik] başlıklı makalesinde açıkça izlenebilir nitelikteydi. Freud'un hastalarının itiraflarından da bildiği gibi, cinsel etik ile evliliğin gerçekleri acınası ölçüde birbirinden kopuktu. Freud, gerçek duygusal doyumun, Batı toplumunun kurduğu biçimiyle evlilik bağı içinde hemen hemen olanaksız olduğu sonucuna varıyordu. Ve bu, özellikle kadınlar açısından geçerliydi. Önce ana babalarının sonra da kocalarının buyruklarına boyun eğmelerinin ödülü olarak evli yetişkin

2. **Drei Abhandlungen Zur Sexualtheorie**, Leipzig ve Viyana, 1905 (1925 tarihli altıncı basımdan çev. James Strachey, Three Essays on the Theory of Sexuality, Standard Basımı, VII, 123-245, Londra, 1953).

kadınlar, "ancak doyuma ulaşmamış istek, zina ya da nevroz arasında seçim" yapabilirlerdi.[3]

Bu ilk makalesinde ve toplumsal kurama daha sonraki katkılarında Freud'un çizdiği "uygar" cinsel görenekler tablosu bazı önemli bakımlardan bugün neredeyse tanınamaz durumdadır. Yarım yüzyıl boyunca çok şeyin değişmiş olması —kadınlar ve erkeklerin birbirleriyle ilişkilerinde en azından bir ölçüde daha özgür ve keyifli olmaları, tabii ki kısmen Freud'un kendi öğretileri yüzündendir.[4] Freud'un, insan türünün yazgısına daha dayanılabilir bir nitelik kazandırmanın mümkün olup olmayacağına ilişkin kuşkularına bu değişime bakarak doğrudan bir yanıt bulabiliriz. Freud'un etiksel kurtarıcı ve eğitmen olarak çabaları, kendi beklediklerinin çok ötesinde, buyruklarını eleştirdiği ama çalışmalarının çoğunda öz olarak değişmezliğini vurgulayarak ele aldığı toplumun niteliğini etkileyecekti.

Ne gibi bir sonuca varacağız? Kuşkuculukla umut arasındaki denge nasıl kurulmuştur? Kuşkusuz Freud'un pek az yanılsaması vardı. İnsanın iyiye yönelik gizil güçlerine duyulan alışılmış güvenden fazlasıyla edinebilmek için, hem kendi bilinçdışını, hem de hastalarınınkileri son derece derine inerek incelemişti. Şunu kabullenmekten kaçınmamıştı:

> İnsanlar, saldırıya uğradıklarında basitçe kendilerini savunan, yumuşak huylu, dost yaratıklar değildir; etkileyici bir ölçüde saldırganlık isteği, insanların içgüdüsel donanımlarının bir parçası olarak hesaba katılmak zorundadır. Sonuç ise, onların gözünde bir komşunun, sırf her an yardıma koşabilecek biri ya da cinsel bir nesne olması değil, saldırganlıklarını onun üstünde doyurmaya, karşılığını vermeksizin çalışma yetisini sömürmeye, isteği olmadan onu cinsel olarak kullanmaya, elindekileri zorla almaya, onurunu kırmaya, acı çektirmeye, işkence etmeye ve öldürmeye çağıran bir günah imgesi olmasıdır.[5]

Hitler'in gelişinden tam dört yıl önce kaleme alınan bu satırlar, Freud açısından geleceğin pek az sürpriz taşıyacağını gösteriyordu.

3. "'Civilized' Sexual Morality and Modern Nervousness", ilk kez **Sexual probleme** IV'te, 1908'de yayımlandı (çev. Joan Riviere, **Collected Papers**, II, Londra, 1924, s. 93).
4. Jones, **Freud**, II, s. 293.
5. **Civilization and Its Discontents**, s. 85.

Böylece Freud'un buluşları, bir açıdan Aydınlanmanın kalıtımı olan iyimser beklentileri safdışı etmiş gözüküyordu. Başka bir açıdan ise aynı beklentilere muzafferce sahip çıkıyordu. Buradaki çelişki, "bütün benzerlerinin üstünde Aydınlanma akılcılığının haklılığını yıkıma uğrattığı varsayılan kişi olarak Freud'un, yüzyılımızın tanıdığı en büyük Aydınlanma çocuğu olması"nda yatıyordu. Çünkü "onun temel varsayımı", "gerçeği aramaktan asla vazgeçilmemesi gerektiği, yalnız bilginin aklın işleyişine izin verdiği ve yalnız aklın bizi özgür kılabileceği"ydi.[6]

Freud'un kendi mesleği, insan aklına duyduğu imanın sadece yanılsama olmadığını gösterebilecek en iyi kanıttı. Çünkü Freud, gözlem ve çözümleme yetileriyle insanlık üstündeki bilgimize zamanımızın diğer herhangi bir düşünüründen daha çok şey katmıştı. Üstelik bu iman, geleceği huzurla karşılamasını ve kendi buluşlarını makul bir bakış açısı içine yerleştirmesini sağlamıştı:

> İnsan zihninin, insanın içgüdülerine kıyasla daha zayıf olduğu konusunda gönlümüzce diretebilir ve bunda haklı olabiliriz. Fakat yine de bu zayıflıkta eşsiz bir şey vardır. Zihnin sesi yumuşak bir sestir, ama işitilinceye kadar durmak bilmez. Sonsuzca yinelenen ters yanıtlardan sonra nihayet başarıya ulaşır. İnsanın, insan türünün geleceği konusunda iyimser olabileceği birkaç noktadan biridir bu, ama hiç de az şey demek değildir. Ve insan onu öteki umutlar için hâlâ başlangıç noktası haline getirebilir. Zihnin öncelliği tabii ki uzakta, çok uzakta gizlidir, ama herhalde sonsuz bir uzaklıkta değil.[7]

Freud, yanılsamalara izin vermeksizin, ama yine de "sıcak insancıl duygular"la dünyaya bakıyordu.[8] Ona göre, "en iyi ve en kötü nitelikleriyle insan, ortak bir açıklama dizisiyle ele alınıyordu: İyi ve kötü, ortak bir süreçten" doğuyordu. Böylece Freud, "insanı kavranabilir kılan, ama aynı anda alçaltmayan bir insan imgesi" yarattı.[9] Varoluş gerçeklerine, aklın, gerçekçiliğin ve insancıllığın mantıklı bir birleşimiyle göğüs gerdi. Dinin getirdiği rahatlığı kendi adına yadsıma cesaretini ve bütünüyle laik imanını açıktan açığa duyurmanın gerektirdiği bundan da büyük cesareti sergiledi. Sonraki yaşlarında sürekli acı çekti, ama azimle katlanmaya çalıştı. Şunu öğütlemişti: "Yaşama katlanacaksanız, ölüme hazır olun."[1]

6. Peter Gay, "The Enlightenment in the History of Political Theory", Political Science Quarterly, LXIX, Eylül 1954, s. 379.
7. Future of an Illusion, s. 96-7.
8. Jones, Freud, II, s. 293.
9. Bruner, "Freud and the Image of Man", s. 342, 347.

V. *Jung ve "Kollektif Bilinçdışı"*

Carl Gustav Jung, Bergson'la Freud'un kesiştikleri noktada yer alır. Freud'un **Libido** kavramını yaşam enerjisinin herkesi saracak biçimde taşması olarak yeniden tanımlamakla —Freud'un bu kavrama yüklediği cinsel çağrışımları koparıp almakla— Jung, onu Bergson'un **elan vital** kavramıyla özgül biçimde eşitlemiş oluyordu. Kendi içinde bu, Jung'un kuramları üstünde durmamızın nedeni olacaktır. Ancak bunun ötesinde Jung'u, ortodoks psikanalizden peş peşe kopan "ayrılıkçılar"ın en önemlisi olarak değerlendirirken, Freud'un yaşam öyküsü yazarının otoritesine sahibiz. Freud, aynı kategori içinde yaygın olarak sözü edilen diğer dönek Alfred Adler'i hiç de ciddiye almamıştır. "Adler'in önerebildiği şey öyle yüzeysel hatta bayağıydı ki, ciddi incelemecilere pek ender çekici gelebilirdi." Ve aslında Adler'in gerçek etkisi, ancak İkinci Dünya Savaşından sonra, Erich Fromm, Karen Horney ve benzerlerinin temsil ettiği "yeni-Freudcu" akımın başarısıyla gündeme gelecekti. "Öte yandan Jung, Adler'in sahip olduğundan çok daha geniş bir psikanaliz bilgisiyle harekete geçti.. entellektüel yetisi ve kültürel geçmişinin boyutları Adler'inkini fazlasıyla aşmıştı ve dünyaya sunduğu şey," Freud'un buluşlarının "en azından bir bölümünün seçeneği olabilecek bir açıklamaydı".[2]

Üstelik ikisinin kopuşunda derin bir kişisel kırgınlık ögesi vardı. Jung'u da içeren İsviçre grubunun 1904'te başlayan psikanaliz tutkusu, Freud'un yakın çevresinin ötesinde, öğretinin kazandığı ilk büyük başarı olmuştu. Ve İsviçreliler arasında diğerlerini geride bırakacak kadar umut vaat eden Jung'tu. Güçlü, zeki, tuttuğunu koparan, psikanalize ve onun getirdiği bütün çalışmalara canlı bir hevesle sarılan Jung, bir süredir yaşlandığını hisseden Freud'da güçlü bir etki bırakmıştı. Freud'un Jung'u

1. "Thoughts for The Times", s. 317.
2. Jones, Freud, II, s. 137-8, 283.

oğlu olarak benimsemesi ve gelecekteki ardılı gibi davranması için uzun bir zaman geçmesi gerekmedi. Jung, Freud'dan yirmi yaş küçüktü ve kurucusu erken ölüm nedeniyle çekip gittikten sonra (Freud'un yerleşmiş inanışlarından biriydi bu) öğretinin sürdürülmesi görevini üstlenmek için çok uygun görünüyordu. Freud'un onu öne sürmek istemesinde, Jung'un Yahudi olmayışı ve her bakımdan "saygıdeğer" biri oluşu da pek önemsiz değildi. Tam tersine Semitizm karşıtlığının izleri, kopuşun hem öncesinde hem sonrasında Jung'un etkinliklerinde can çekişti durdu.

Freud yandaşlarının ikinci önemli toplantısı olan 1910'daki Uluslararası Psikanaliz Kongresinde, psikanalizin kurucusu, Jung'un birliğin başkanı olarak seçilmesini sağladı. Oysa ikisi arasındaki küçük sürtüşme bir yıl öncesinden başlamıştı. Bu sürtüşmenin kökeni, Jung'un Freud'a eşlik ettiği ve Clark Üniversitesindeki çağ açan konferansların verdiği onuru onunla paylaştığı bir Birleşik Devletler gezisine dayanıyor gibi gözükmektedir. Anlaşmazlıklar ve gerilimler bundan sonraki üç yıl boyunca yığıldı durdu. Jung'un **On the Psychology of the Unconscious [Bilinçdışının Psikolojisi Üzerine]** adlı denemesinin ilk baskısını yayımlaması resmi bir kopuşun çok uzak olmadığını gösteriyordu. 1914'e gelindiğinde ikisi arasındaki iletişim sona ermişti. Freud'un bu kayıp yüzünden ne kadar umutsuzca yıkıma uğradığı, sürtüşmenin doruğa ulaştığı iki farklı olay sırasında baygınlık geçirmesinden anlaşılabilir.

Ayrılışın temelinde neler vardı? İlk ve en açık olan nokta, Jung'un, psikanaliz kuramının cinsel temelini özünde yok olana kadar yavaş yavaş "sulandırması"ydı. Freud ve sadık izleyicileri, Jung'un bu davranışının tek başına bilimsel bir nedeni olduğu konusunda kuşku duyuyorlardı. Onu korkaklıkla suçladılar; İsviçrelilerin, soylu ve tutucu bir toplumun üyeleri olarak psikanaliz kuramının cinsel yönlerinin çıkardığı rezalet yüzünden özellikle incinebilecekleri düşüncesindeydiler. Ne var ki nevroz belirtilerinin yorumlarındaki farklılık, sadece daha derin ve genelleşmiş bir psikolojik uyuşmazlığın apaçık biçimde kendini somutlamasıydı. Freud ve Jung, zihinleri çok farklı işleyen iki insandılar: Yalnız düş ürünü antropolojik tasarımlar temelinde —karşılıklı yadsımalar olsa da— koşut çizgilerde düşünüyorlardı. Diğer açılardan —entellektüel eğitimde, metodolojide ve örtük felsefelerinde— farklı kutupların insanıydılar. Bu farklılıkların çözümlenmesi, Jung'un gündeme getirdiği temel soruya yaklaşmanın en iyi yolu olabilir: Jung, savunucularının öne sürdüğü gibi Freud'un kuramlarını "derinleştirmiş" midir, yoksa ortodoks Freudcuların savunduğu gibi, psikanalizin bulgularını tanınamayacak ölçüde "saptırmış" aydın bir şarlatandan öte biri değil midir?

En ikna edici Jung yorumcularından biri, onunla Freud arasındaki farkı şöyle dile getirmiştir: "Freud, iki ana noktayı atladı: Tarihi anlamadı, dini de anlamadı."[3] Son yargı üstünde ciddi bir anlaşmazlık olacağını pek sanmıyorum: Freud, kuşağının kuşkucuları arasında yer alsa da, din duygusunu, Weber ve Sorel'in çalışmalarını niteleyen biçimde yakınlık duyarak anlamaktan uzaktı. İlk sav ise su götürür niteliktedir, yine de Freud'la Jung arasında başından beri varolan bir kopukluğu ortaya koymaktadır hiç değilse.

Freud'un öğrenimi hemen hemen sırf bilim ve tıpla sınırlanmış olduğu halde Jung, felsefe, yazın ve tarih üstünde bilgilenmiş olarak psikanalize gelmişti. İsviçre'nin en aristokrat kenti olmasıyla övünen ve en aydın kenti olmasının bilincini taşıyan Basel'den bir yurttaş olarak Jung, Nietzsche'nin, Burckhardt'ın ve Basel'le bağlantılı üçüncü aydın bilgin olarak değerlendirilen tasarımcı etnolog ve mitoloji uzmanı J.J. Bachofen'in geleneğini iyice öğrenmişti. Ailesinde hem papazlar hem doktorlar vardı; Jung ise biraz papaz, biraz da doktor olacaktı. İnsan Jung'un gerçekten bilimsel nitelikli bir zihne asla sahip olmadığı düşüncesine varan kuşkular duyabiliyor: Klinik psikiyatride uzmanlaşması —Freud örneğinden çok daha fazla ölçüde— gerçek entellektüel kaygılarından bir sapmadır.

Bu kaygılar, gözüpek diyebileceğimiz ölçüde imgeci bir düzen içindeydiler. Jung, uzun yaşamı boyunca, gitgide artan bir düzeyde —hatta Bergson'u bile geride bırakacak kadar— mistisizme yönelmiştir. Bu entellektüel eğilimin ana tarihin belirsizliklerini algılamak için bir duyu kazandırdığını ve bu duyunun gerçek tarihçide varolana, Freud'unkinden daha yakın olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Freud'un tarihsel ve antropolojik tasarım girişimlerinde her zaman, mekanikçi ve tek yönlü olana özgü hiç yitmeyen bir iz vardı. Jung örneğinde ise

3. Ira Progoff, **Jung's Psychology and Its Social Meaning**, Evergreen Basımı, New York, 1955, s. 9.

tarih doğal olarak mite ve mit de dine yönelmişti. Kuramı tümüyle geliştiğinde —bugüne kadar çatallaşmayı ve değişmeyi sürdürmesine karşın— Jung apaçık bir sezgici ve akıldışıcı olmuştu. "Özellikle Bergson'a minnettar olmalıyız" diye yazıyordu, "bilinçdışını savunurken bir mızrak kırdığı için yapmalıyız bunu."[4] Oysa Jung'un kendisi Bergson'u çok geride bırakmıştı. Önceden de belirttiğimiz gibi Jung ve Peguy, bu çalışmanın **dramatis personae**sinin, uygun düşebilecek herhangi bir anlamda romantik ya da akıldışıcı diye niteleyebileceğimiz biricik üyeleridir.

Jung, uyguladığı klinik tedavide psikanalizin ortodoks yöntemlerinden gitgide uzaklaşıyordu. Cinselliği karalamasının mantıksal bir sonucu olarak, dikkatini çocukların ve gençlerin sorunlarından kaydırıp, yaşamının ikinci yarısını süren insanlara çevirmişti. Sadece cinsel uyumun onlar için yeterli olmadığını savunuyordu: Erkeğin güçten düştüğü yıllarda ancak tinsel güç yaşamını sürdürmek için teşvik edebilirdi onu. Bu yüzden —kendisi hiçbir resmi dini savunmasa da— hastalarını dinsel pratiğin erdemlerine yöneltiyordu. Babalarının imanıyla biraz bağlantısı olanlara, bu imana dönmelerini öğütlüyordu. Diğerleri ise Asya dinlerinin içrek simgeciliği üzerine yaptığı çalışmalarda Jung'un peşinden gidebilirlerdi.

Dinin büyük simgeleri, tinsel ve dünyaya özgü bir güce mistik olarak katılmanın verdiği duygu: Bunlar, Jung'un öğretisinin en bilinen özellikleriydiler. Jung ve hastaları, "ilk modelleri" —insanlığın, kültür ve zamanın koyduğu engellere karşın el değmeden kalmış ilk simgelerini— aramaya koyuldular. İlk modellerden yola çıkarak, "kollektif bilinçdışı"yla— en derin bilgeliğin saklı olduğu ırkın belleğiyle— bir ortaklaşalığa girmeyi umuyorlardı. Jung şunu öne sürmüştü: "Zihnin işleyişi"nin ötesinde,

> İlk imgelerde —tarihin insanından daha eski; en eski zamanlardan bu yana onda yer etmiş olan, sonsuzca yaşayan, tüm kuşaklar boyunca varlığını sürdüren ve hâlâ insan psikesinin temelini oluşturan simgelerde— bir düşünce vardır. Yaşamın en dolusunu yaşamak ancak bu simgelerle uyum içinde olduğumuzda mümkündür; bilgelik onlara dönüş demektir.[5]

4. "La Structure de l'inconscient" Archives de Psychologie, XVI, 1916 (çev. R.F.C. Hull, "The Structure of the Unconscious", The Collected Works of C.G. Jung, Bollingen Dizisi XX, VII, New York, 1953, s. 283.)

Jung'un öğretisinin başlıca özelliği olarak kollektif bilinçdışı, eleştirmenlerin savlarını gözden geçirmek için iyi bir noktadır. Ancak buna geçmeden önce Freud'un, Jung'un işlediği ırksal bilinçdışına benzer psikolojik bir etkenin varlığını öne sürerek, ortodoks psikanalizcileri biraz güç duruma soktuğunu içtenlikle kabul etmeliyiz. Esas olarak **Totem and Taboo**'nun, önceleri Freud'un Jung'u başlamaya teşvik ettiği, ama sonradan konu dışı kalan mitolojik tasarımları yola getirmesi ve düzeltmesi hedeflenmişti. Yayım tarihi, ikisinin nihai kopuşuyla çakışıyordu. Yine de **Totem and Taboo**'nun kendisi, ilk babanın öldürülüşü öyküsüyle, hemen hemen Jung'un tasarımları kadar düş ürünüydü; evrensel bir suç duygusunu varsaymakla, kollektif bellek izlerinin kalıtımını ima ediyordu. Hatta, Freud oldukça özgül bir biçimde "kollektif bir zihin" üstüne yazmıştı.[6] Konuya yabancı olanlar şunu merak edebilir. Kollektif zihin, hangi açıdan Jung'un "kollektif bilinçdışı" kavramından farklıydı?

Ortodoks olanlar, buna doyurucu bir yanıt bulmaya çalışırken —Freud'u katletmeden Jung'a hasar verirken— güç durumda kaldılar. Kişisel olarak, bu konudaki savlarının büyük bölümünü hem sağlıksız biçimde tek yanlı, hem de inandırıcılıktan uzak buluyorum. Yaptıkları tek anlamlı şey, bellek izlerinin kalıtımı düşüncesini, bütün büyük zihinlerin düşebileceği bir yanılgı olarak niteleyip, Freud'un kuramının ana çizgileri açısından önem taşımadığı düşüncesiyle yok saymalarıydı.[7] Ne var ki bir kez bu engeli aştıktan sonra görece kolay olan yolu seçtiler. Jung'un kollektif bilinçdışı kavramını acımasızca ele almaları hiç de zor olmadı. Çünkü "kişisel" bilinçdışının altında yer alan kollektif bir katmana ilişkin kavramın, Freud'un kuramını "derinleştirmek" şöyle dursun, ona hiçbir şey katmadığını, tersine gerçekte onu "yerle bir ettiğini" oldukça ka-

5 **Modern Man in Search of a Soul** (1931'de Zürih'te yayımlanan **Seelenprobleme der Gegenwart**'taki makalelerin çoğunu içeriyor), çev. W.S. Dell ve Cary F. Baynes, New York ve Londra, 1947, s. 129-30.

6. **Totem and Taboo**, s. 157.

7. Bkz. Edwards Glover, **Freud or Jung?**, Meridian Basımı, New York, 1956, s. 39-43.

ba bir biçimde gösterdiler. Kollektif bilinçdışı pratikte, içinde herhangi ya da hiçbir şeyin gerçekleşemeyeceği bir alan olduğu için —ne klinik amaçlar ne de bilimsel anlayış bakımından hiçbir anlam taşımadığı için— bu kavramın oluşturulmasının tek dişe dokunur sonucu, kişisel bilinçdışının son derece dar bir alana sıkıştırılması oldu. İlk simgelerin alanıyla sıradan bilinç süreçlerinin alanı arasında sıkışıp kalan Jungcu kişisel bilinçdışı, kısıtlı ve güven vermeyen bir varlık olup çıktı.

Jung'un çalışmalarına yöneltilen ortodoks eleştirinin en etkileyici özelliği budur. Böylesine derin bir inceleme altında Jung'un öğretisi, Freud'un yetersizliklerini gözler önüne sermek uğruna yaşamını verdiği şu akademik "bilinçli" psikolojilerden sadece biri olup çıkmıştır nerdeyse. Temelinde, ahlaki ve tinsel yükseliş öğretisinden pek farklı değildir. Mistiklerin her zaman bildiği —ve daha önce gözlediğimiz gibi gerçekte **ifade edilebilir** olmayan— şeylere özünde hiçbir şey katmamıştır. Hatta, çoğu mistik öğretiden çok daha bulanıktır. Çünkü Jung, kendisini kendi kişiliğine gösterilen bir bağlılık atmosferiyle kuşatmaktan hoşlanmakla birlikte, tam anlamıyla dinsel bir Önder olmamıştır. Tanımlanmış hiçbir dinsel öğretiyi savunmamıştır. Sadece "psişik sağlık bilgisi açısından" hastalarına dini —herhangi bir dini— öğütlemiştir.[8] Dinsel imana yönelik böylesine araççı bir tutum, gerçekten dindar bir kişinin gözünde iğrenç olmaktan pek ender kurtulabilir.

Jung'un mistisizminin düzmece niteliği bir kez sergilendikten sonra, kalan kuramlarıyla uğraşmak çok kolay olmuştur. Psikolojik tipleri özenle çizişi, **animus, anima, persona** ve "gölge" gibi psişik bireysellik yaratıları, şeyleri düzgün kategoriler biçiminde düzenleme zorunluluğu hisseden temelde sezgici bir zihnin sapıklıklarını anımsatmaktadır. Simya tarihi konulu eğlenceli uğraşıları, simgesel ürünlerle yaptığı deneyler ve düş taslakları, yeni uyarımlar peşinde olan yorulmak bilmez bir imgelemi ele vermektedir. Kuşkusuz ancak müthiş zeki ve çok yönlü bir insan, geçen yarım yüzyıl boyunca Jung'u ve müritlerini büyüleyen bütün bu garip araçları düşünüp bulabilirdi.

Bu yüzden Jung'u bir şarlatan diye niteleyip geçmek haksızlık olacaktır. Jung, tarih, din ve mitoloji hakkında, Freud'un disiplinli zihninin gözünden kaçan şeyleri algılamıştır. Yüzyılımızın yaratıcı yazarlarına neredeyse Freud kadar —ya da

8. **Modern Man in Search of a Soul**, s. 129.

James Joyce ve Hermann Hesse örneğinde olduğu gibi Freud'dan da çok— çekici gelmesinin nedeni herhalde budur. Fakat bu büyük anlayış gücünün ona yararı olmamıştır. Jung, öğrendiklerini belirsiz olmayan herhangi bir biçimde ifade etme yetisinde değildi. Zihni temelden karışıktı; yazıları, onlarda mantıklı bir fikir sırası keşfetmeye çalışan her insan için sınav niteliğindedir.

O halde bunları teker teker ayıklamak hem olanaksız, hem de yararsız olacaktır. Yapabileceğimiz en iyi şey, Jung'un entellektüel sahneye ilk kez bir bilim adamı ve bir Freud izleyicisi olarak ayrıksı bir görünümle çıkageldiği sonucuna varmaktır. Freud'un öğretisini derinleştirmeye çalışırken tam tersini yapmıştır. Psikanaliz kuramı tarafından sınırları çizilmiş bütün öncü konumlardan geri çekilmiştir. Kuramın en küçük bölümünü oluşturan ilkeleri, yani "bilinçdışı, çocuk cinselliği, bastırma, çelişki ve yönelme" kavramlarını ya toptan bırakmış ya da sulandırmıştır.[9]. Eleştirmenleri onu bir "gerici" olarak nitelerken sağlam bir temelden yola çıkmaktadır.

9. Glover, **Freud or Jung?**, s. 88.

V. BÖLÜM

GEORGES SOREL'İN GERÇEKLİĞİ ARAYIŞI

1930'ların sonlarında Rus ve İtalyan büyükelçileri, hemen hemen aynı anda yaptıkları koşut diplomatik değişikliklerle Fransa'ya, ölümünden sonra geçen on yıl boyunca bakımsız kaldığı düşüncesiyle Georges Sorel'in mezarı üstüne bir anıt dikilmesini önerdiler.[1] Böylece Faşizm ve Komünizmin resmi temsilcileri —bir ölçüde hakkını vererek— ideolojik bir öncül olarak gördükleri düşünürü benzer biçimde onurlandırmayı seçiyorlardı.

Bu olay, Sorel'in belleğini kuşatan belirsizliğin tipik bir anlatımıdır. Sorel'in zihni, yirminci yüzyıl başına özgü hemen her toplumsal öğretinin estiği rüzgârlı bir kavşaktı. Marksizm eleştirmenlerinin en imgecisi olarak gösterdiği yetkinlik konusunda önceden de Sorel'e değinmiştik. Yine de Marksist sosyalizm, ardı ardına bağlandığı siyasal konumlardan sadece biriydi; onu en azından üç belirgin biçimde benimsemişti. Entellektüel meslek yaşamının başlangıcında, hırslı bir tepkiyle Paris'in entellektüel eğilimli becerilerine karşı taşralı bir tutucu olarak sesini yükseltmişti. 1890'larda Marx'ı keşfederek, Dreyfus olayının ilk ve daha "idealist" yönelimli değişimlerinde yer almak üzere, meslek yaşamının revizyonist aşamasına geçti. Onu izleyen on yılda, yani yaşamının temel ve en verimli döneminde nihayet kendisine önemli, hatta oldukça özel bir ün

1. Daniel Halevy'nın Pierre Andreu'ya yazdığı önsöz, Notre Maitre, M. Sorel, Paris, 1953, s. 19-20. Öykü sonradan uydurulmuş olabilir.

kazandıran üçüncü konumuna vardı. Sendikacılıkla ilgili makalelerin ilkini yayımladığı yıl olan 1898'den, en etkili iki yapıtı **Reflections on Violence** ve **The Illusions of Progress'in [İlerlemenin Yanılsamaları]** ortaya çıktığı 1908'e kadar, belleğinin en fazla ilgili olduğu proletaryanın kendiliğinden, akılcı kılınmayan eylemliliğini işlemekle uğraştı. Düşüncesine derinden damga vuran iki çağdaş felsefecinin, Henri Bergson ve William James'in etkisini yine bu dönemde yaşadı.

Sorel pekâlâ bu noktada durabilirdi. Altmış yaşını geçmişti ve ardında en az iki yaşam bırakmıştı. Yine de, sonraları yaşam öyküsünü yazanları sıkıntıya sokacak biçimde, entellektüel sorgulama sürecinin son aşamalarına —1910'dan 1913'e kadar olan dönemde ince ince monarşist ulusçulukla düşüp kalkması, savaş yıllarının belirsizlikleri yüzünden umutsuzluğa düşmesi, 1919'da Lenin'i onurla selamlayışı[2] ve ölümünden sadece iki ay sonra erki alacak olan Mussolini'ye, kapalı, hayranlıkla karışık göndermeler yapmasını kapsayan aşamalara— doğru yol aldı. Durmadan değişen bu çelişkiler ve karşıtlıklar yığınına ancak fiziksel zayıflığın ve ölümün son verebileceği izlenimini ediniyor insan.

Devrimci kuram ve pratik de, duyduğu ilgilerin erimini tüketmedi. Klasik bilim uğraşı, Hıristiyanlığın tarihi, epistemoloji ve doğal bilimlerin mantığı; hepsi birden yorulmak bilmez merakını sürekli ayakta tuttu. Teknik ekonomi ve Avrupa burjuvazisinin kültürel sosyolojisi daha seyrek ilgisini çekiyordu. Sorel'i herhangi net bir akademik kategoriye uydurmak olanaksızdır. O bir felsefeci ve tarihçi, bir sosyolog ve propagandacıydı, hepsi birden onu Sorel kılıyordu. Her şeyin ötesinde de, Fransızların dediği gibi bir "ahlâkçı"ydı.

Bir bakış açısından kabul edilen görünümüyle Sorel —entellektüel anlamda— çağdaşlarının herhangi birinden daha orta yolcuydu. Yazın dostluklarının listesi eşi görülmemiş bir seçim örneğidir. Onu Pareto ve Croce'ye bağlayan karşılıklı güven ilişkisini daha önceden belirtmiştik. Sorel, ilgi alanlarının gitgide artan ayrıksılığına karşın, ölümünün arifesine kadar Croce'yle mektuplaşmayı sürdürdü. Duygularını açığa vurmaktan nefret eden Pareto ise ölen arkadaşının ardından benzeri

2. "Pour Lenine", Reflections on Violence'ın dördüncü Fransızca basımına ek olarak yayımlanmıştır.

görülmemiş içtenlikte yazılar kaleme aldı. 1897'deki ilk karşılaşmalarından beri Pareto, ancak onun ölümü üstüne yazdığı bir yazıda, dostluklarına "hiçbir bulutun gölge düşürmemiş olduğunu" söylüyordu. Mizaçları kökten karşıttı, ama kısmen bu kadar karşıt **oldukları** için birbirlerini böylesine anlayabilmişlerdi. Ve Pareto, gerçeği arayışında Sorel'in hep mutlak bir dürüstlük sergilediğini ekliyordu.[3]

Charles Peguy ve **Cahiers de la Quinzaine** çevresinde biraraya gelen genç insanların oluşturduğu çevrede Sorel, görmüş geçirmiş bir öğretmen rolünü oynuyordu.[4] Ve Peguy'la birlikte, Bergson'un onları College de France'daki ünlü konferanslarının düzenli izleyicileri haline getiren metafiziğine yönelik bir coşkuyu yaşıyordu. Bergson, epey doğru bir biçimde, Sorel'i bir mürit olarak görmeyi reddetmişti. Akla yatan bir üslûpla, **Reflections on Violence**'ın yazarının, "kendini başka birinin sancağı altında tanımlayamayacak kadar özgün ve bağımsız bir önder" olduğunu söylüyordu. Fakat Sorel'in, kendi görüşlerinin bir bölümünü kabul ettiğini ve kendisini kusursuz bir biçimde anladığını da eklemişti. Sorel 1910'da, Bergson'un —herhalde nazikçe abartarak— kendisine söylediklerini şöyle aktarıyordu: "Şimdiye kadar hiç kimse onun yapmaya çalıştığı şeye benim kadar nüfuz edememişti." Ve Sorel'in son kitabının içerdiği makaleleri Bergson'un lütfedip kendi felsefesine kabul etmesi, son aylarının kasvetini hafifleten birkaç mutlu olaydan biriydi.[5]

Yine de, çalışmalarına saygı duyan ve onu dostu olarak niteleyenlerin etkili desteğine karşın, Sorel yalıtılmış bir sima olarak kaldı. Croce ve Pareto'yla bağlantısını sadece uzaktan sürdürebiliyordu; sonunda Peguy'la bozuştu, ve Bergson'la olan ilişkileri çekingen bir saygıyı asla aşmadı. Dahası, çağdaşları arasındaki büyük ve özgün zihinler ona hakettiği tüm değeri verdikleri halde —Sorel'i "adı çıkmış bir sersem" olarak niteleyen Lenin önemli bir istisnaydı[6]— halk onu anlamakta çok

3. Vilfredo Pareto, "Georges Sorel", La Ronda, IV, Eylül ve Ekim 1922, s. 541-2, 547-8.
4. 9. Bölüme bakınız.
5. Bergson'un Gilbert Maure'e mektubu, Gaétan Pirou, Georges Sorel (1847-1922), Paris, 1927, s. 56-7 d; Sorel'in Edouard Berth'e Şubat 1910 tarihli mektubu, Andreu, Sorel, s. 241; s. 249.
6. Materialism and Empirio-Criticism (Collected Works, XIII), New York, 1927, s. 249.

zorluk çekiyordu. Sorel pekâlâ bunun farkındaydı. Şunu kabul ediyordu: "Yazış tarzımın kusurları, geniş yığınlara ulaşmamı engelliyor". Fakat bundan gocunmayı reddediyordu.

> Bundan önce genel kullanım için inşa edilmiş şeylerin zincirlerini kırmak üzere sürekli uğraş veren zihinsel bir çabanın işleyişini, gerçekten kişisel ve bireysel olanı keşfetmek için, okuyucularımın önüne koyuyorum. Defterlerime koymaya değer bulduğum şeyler, sadece başka bir yerde karşılaşmadıklarım oluyor; bunlar arasındaki geçişleri isteyerek atlıyorum, çünkü hemen her zaman beylik başlıklar altında gündeme geliyorlar.[7]

Sorel kendi zaaflarının farkındaydı. Aynı zamanda, tam da bu eksikliklerin, sonunda gücü olarak değerlendirilebileceğini biliyordu. Bunlar onun alışılmışın dışındaki çalışma metotlarını yansıtıyordu: En az on üç kitap ve dehşet verici çeşitlilikteki konular üstüne yazılmış sayısız makaleden oluşan yazılarının bütün hacimli, başıboş sermayesi, büyük çaptaki okumalarıyla ilgili kişisel notlarının ve polemiklerinin bir koleksiyonu olarak betimlenmektedir. Ne var ki çalışmalarında sistemli bir biçimde bayağı olandan kaçınmıştır. Sorel insanı çileden çıkarabilir, yorabilir ve müthiş inatçı olabilir. Ama hemen hiçbir zaman ne çok net, ne de özentilidir.

Bu yüzden bunun gibi bir çalışmada Sorel'i tek başına ele almak üzere bir bölüm ayırmak en iyi yol gibi gözükmektedir. Onu bu tarzda incelemek, çağdaşlarının en büyüğü olarak sıralamak demek değildir; Sorel uzaktı bundan. Ama Sorel'in **sui generis*** biri olarak —kesin sınıflamaya karşı koyan bir olay olarak— ele alınması gerektiği anlamına gelir.

İngilizce konuşan kitle içinde Sorel, hemen hemen sadece, İngilizceye çevrilmiş tek kitabı olan **Reflections on Violence**'la tanınır. Ve yapıtının içsel değeri bakımından gayet anlaşılabilir bir şeydir bu. Sorel'in başlıca yaratıcı döneminin en etkileyici ürünü olan bu kitap, yaygın olarak onun adıyla bir-

* Benzersiz.
7. Daniel Halévy'ye yazılmış bir mektup biçiminde giriş bölümü, **Réflexions sur la violence**, Paris, 1908, daha önce 1906'da **Mouvement Socialiste**'te bir dizi makale şeklinde yayımlandı (çev. T.E. Hulme ve J. Roth, **Reflections on Violence**, Edward A. Shils'in giriş bölümünü yazdığı yeni basım, Glencoe, III, 1950, s. 33-4.)

likte düşünülen fikirlere —"intikam ruhundan ve düşmanlıktan yoksun", yalınlaştırıcı bir güç olarak şiddet kavramına; tarihsel "mitler"in ve belirgin olarak da içe dönük insan kitlesini ortaklaşa eylem için tek başına uyandırma yetisindeki "savaş görüntüleri" olarak sendikacı genel grev mitinin niteliklerine; ve daha çelişik bir biçimde bu düşünüşün mit açısından modern bilimin metodolojisiyle kaynaştırılmasına— yönelik klasik formülasyonlar vermektedir.[3] Bunlar, sonraki sosyal düşünürlerin çok sık ve daha düzenli biçimde benimseyip kullanacakları fikirlerdi. Fakat Sorel'in böylesine cömert bir bolluk içinde gözler önüne sermiş olduğu şaşırtıcı sayıdaki önermelerden seçilmiş küçük bir bütünü temsil ediyorlardı sadece.

O halde **Reflections on Violence**, Sorel'in erimi ya da çelişkilerinin gücüne ilişkin yeterli bir fikir vermemektedir. Kitaplarının en sistemlisi olan bu yapıtı, genç arkadaşlarından yetenekli yazar Daniel Halevy'nin derleyici uğraşlarına çok şey borçludur. Sorel'in yapıtını tüm karmaşıklığı içinde anlamak için öteki yazılarını —ya da en azından sosyal bilimlerin konusu ve metotlarını ele alan yazılarını— kavramak gerekir.

1951 yılında üç ayrı Amerikalı bilim adamı aynı anda Sorel'in fikirlerinin ve yaptığı etkinin bütünsel çözümlemelerini yayımladılar. Bunların alt başlıkları, yazarlarının vardığı birbiriyle çelişen sonuçları açığa vurmaktadır. Richard Humprey'e göre Sorel, "onurlandırılmamış bir peygamber"dir, bilimde göreciliğin ve toplumsal düşüncede araççılığın habercisi olarak yeterince tanınmamıştır;[9] Scott H. Lytle'a göre bir "fanatizm havarisi"dir, yapıcı olmaktan çok yıkıcı bir düşünürdür;[1] Sorelci bilim adamlarının en ustası olan James H. Meisel'a göre ise onu anlamanın yolu, Sorel'i "biçimlendiren dönemin" ince ince gözden geçirilmesinde gizlidir.[2] Savlarını titizlikle belgeleyen bu çalışmaları kıyaslarken, William James'in "kaba" ve "ince düşünüşlülük" arasına koyduğu karşıtlığı bir kez daha düşünmeden edemedim. Bir yorumcu, öznesinin çalışmalarının "açık" ve insani yönlerini vurgulamayı seçiyor, diğeri ise onun "kapalı" ve hoşgörüsüz niteliğinden etkileniyor. Sorel kadar bulanık bir yazar söz konusuysa, oransız biçimde düşüncesinin şu ya da bu yönünü vurgulamaksızın o insan üstüne yazmak gerçekte olanaksızdır.

8. a.g.e., s. 48-9, 132, 170.
9. **Georges Sorel: Prophet Without Honor: A Study in anti-Intellectualism**, Cambridge, Mass., 1951.
1. **"Georges Sorel: Apostle of Fanatism", Modern France: Problems of the Third and Fourth Republics** (der. Edward Mead Earle, Princeton, N.J. 1951, s. 264-90.)
2. **The Genesis of Georges Sorel: An Account of His Formative Period Followed by a Study of His Influence** (Ann Arbor, Mich., 1951).

Oysa Sorel'in yarattığı tedirginlik, tam da bu güçlükte yatmaktadır. Yazılarında "kaba" olanla "ince" olan kopmaz biçimde birbirine bağlıdır. Bu iki yön ayrılamaz: Hatta Sorel'in çalışmalarına hem gerçekliği aydınlatma niteliğini, hem de ölümcül zayıflığını veren şey bu ikisi arasındaki gerilimdir. Gerçekliği tanımlama uğraşısı, Sorel'de ele almak istediğim ana sorundur. Bilim adamlarının çoğunlukla dikkatlerini yönelttikleri ardışık siyasal konumları arka plana iterek, Sorel'in çağdaş toplumsal düşüncenin önvarsayımlarına ve pratiklerine yaptığı katkılar üstünde yoğunlaşacağım. Sorel'in gerçekliği arayışındaki çelişen ögeleri tutarlı bir dizim içinde biraraya getirerek, araştırmasında, geçirdiği ideolojik değişimleri ve çelişkilerini aşan bir birlik sezebiliriz belki de. Daha önceki yazarların gözünden kaçmış şeyler Sorel'in görmesini sağlayan şeyin, tam da düşüncesinde varolan fanatizm ve aşırılık özelliği olduğunu —Sorel'in, toplumsal gerçekliğin tanımlanmasında bu kadar ilerleyip vardığı noktada kalmasına yol açan şeyin de bu nitelik olduğunu— ortaya koymaya çalışacağım.

Sorel'in alışılmışın oldukça dışındaki konumuna ilişkin bir takım ilk ipuçları, yaşam öyküsünün göze batan noktalarında bulunabilir. O dönemin başı çeken Fransız aydınlarının büyük çoğunluğunun tersine Sorel, kökeni gereği mali kaygılardan uzak olmanın özgürlüğünü yaşayan ve koruma altındaki toplumsal statüsünü sürdüren bir üst burjuva çocuğu değildi. Ne de Peguy gibi, Fransız aydın zümresi içinde pek rastlanmayan türde gerçek bir halk çocuğuydu. Sorel bir burjuvaydı ve yaşamı boyunca öyle kaldı, fakat oldukça özel tip bir burjuvaydı. Orta gelirli, çocuklarına ilişkin entellektüel hırsları olan Normandiyalı bir çiftin oğlu olarak, çocukluk döneminde babasının uğradığı mali tersliklerle sarsılmıştı elbette: Bu felaketler, son derece yalın bir yaşam tarzını gerekli kılmış ve Sorel ailesini kendi toplumsal sınıfından yalıtma eğilimi taşımıştı.[3]

3. Andreu, **Sorel**, s. 25-6.

Üstelik Sorel, palazlanmakta olan Fransız aydınlarının izledikleri geleneksel yola köklü bir karşıtlık göstererek, yazınsal ve hümanist bir eğitimden değil, teknik bir eğitimden geçmişti. Aşağı yukarı on sekiz yaşındayken (yani 1865'te) —Fransız eğitim sisteminin öteki doruğu ve o dönemin pek çok okumuş aydınının öğrenim gördüğü Ecole Normale Superieure'un bilimsel ve askeri alanda benzeri— Ecole Polytechnique'e kabul edildi. 1870'de, köprü ve yollarla ilgili bakanlığa bağlı bir mühendis olarak meslek yaşamına atıldı. Sonraki yirmi yıl boyunca bir taşra merkezinden diğerine gidip gelecek, onur verici uğraşısını her yönüyle verimli bir biçimde sürdürecek ve arta kalan zamanını da doymak bilmeden okuyarak geçirecekti.

Sorel'in taşrada kendine verdiği eğitim, kuşkusuz sonraki bağımsızlığı ve özgünlüğüyle çok yakından ilgiliydi. Onu kendisiyle baş başa bırakarak ve Paris'teki zümrelerin karmaşasından uzak tutarak entellektüel özgüven eğilimlerini teşvik etmişti. Yaşamının sonraki bölümünde Sorel'in kendisi, resmi eğitimi sırasında edindiklerini unutmaya çalışarak yirmi yıl geçirmiş olduğunu söylüyordu.[4] On beş yıl süren bu tür bir hazırlık döneminden sonra kendi fikirlerini dile getirme noktasına geldi: İlk iki kitabı, hâlâ devlet memuru olarak çalıştığı sıralarda, 1889'da çıktı. Üç yıl sonra Onur Nişanı ödülüne uygun görülerek kendini tanıtan Sorel, emekli olmuş ve gösterişsiz bir mirasla yaşamak üzere Paris'in Boulogne-sur-Seine banliyösüne yerleşmişti. Sonraki otuz yıl boyunca —ikinci yaşamı boyunca geçen yıllarda— suskun varlığının dışsal koşullarında pratikte hiçbir değişim olmayacaktı. Fakat bu yıllar, önüne geçilemeyen tartışma hevesinin uyandırdığı heyecanla dolup taşacaktı.

Başka bir koşul daha Sorel'i aydın benzerlerinden ayırıyordu. Sırf ailesinin isteklerine duyduğu saygı yüzünden evlenmeyip birlikte yaşadığı karısı, hemen hiç eğitim görmemiş bir köylü kızıydı. Sorel onun zihnini eğitiyor ve o da Sorel'in halk kitlelerine yaklaşmasını sağlayarak sosyalist çalışmalarına esin veriyordu. Basit dinsel inanışları da bir ölçüde, Katolik Kilisesinin tarihini ele alırken Sorel'in duyduğu değişmez saygının sorumlusuydu. 1897'de öldüğünde, kocası, yaşamının geriye kalan bölümünde onun anısını yaşatacağına yemin ediyordu.

4. Daniel Halévy'ye mektup, **Reflections**, s. 32.

Sorel'in zihnindeki garip karışımı üreten ilk ve en sürekli iki entellektüel öge, epey öncesinden örtük bir karşıtlık içindeydi. Sorel, aldığı eğitim ve mesleği açısından bir mühendis, mizaç olarak ise bir ahlakçıydı.

Sorel'in bir mühendis olarak yaptığı çalışmaların etkisi asla zihninden silinmedi. Meslek yaşamına toptan son vermesine ve yaşamının son otuz yılını yazınsal uğraşılarla geçirmesine karşın, mühendislere özgü düşünce kalıbını edinmişti bir kez. Dünyanın **"yapanları ve edenleri"**ne saygı duyuyordu: "En güvendiği algı, el yoluyla olandı; en güvendiği insan tipi, dünyayla uğraşırken ellerini kullananlardı, yani işçiler ve sanatçılar".[5] Ve makinelere de benzer bir saygısı vardı. Öte yandan doğanın dünyasından korkuyor ve ona güvenmiyordu. Ya da daha kesin anlamıyla, bilim adamlarının ve teknikçilerin gerçeklik kaosu üzerine yükledikleri "yapay doğa"ya karşıt olarak "doğal doğa" diye adlandırdığı şeyden hoşlanmıyordu. Doğanın kendisinin nüfuz edilemeyen gizleri ile insanın onu uysallaştırmasını —ve böylece de anlamasını— tek başına sağlayan bilimin yapay düzenlemeleri arasındaki fark, mutlak olarak Sorel'in düşüncesinde merkez durumundaydı. Pozitivistlerin asla farklılığı görebilecek anlayışta olmadıklarını savunuyordu: Sorel, **Petite Science*** dediği şeyi işte bu yüzden açıkça küçümsüyordu.[6]

"Yapay bir dünya düzeni" yaratmak, Sorel'in temel ve değişmez hedefiydi.[7] Kendisini sonradan üne kavuşturan siyasal mit kavramı bile teknikçinin ilk bakışta görülebilen düşünce yapısına tümüyle o kadar ters düşmüyordu. Çünkü mit de yapay bir düzenlemeydi, toplumsal gerçekliği tutmaya yarayan bir saptı. Benzer şekilde Sorel'in mühendis zihniyeti ile psikolojisinin diğer özgün öğesi —boyun eğmez ahlakçılığı— arasındaki ilişkiyi keşfetmeye de buradan başlayabiliriz.

Bir ahlakçı olarak Sorel'in modası geçmişti, hatta iffet budalası olduğu bile söylenebilirdi. Cinsel konulara gösterdiği özen tümüyle alışılmışın dışındaydı. "Dünyanın ancak daha iffetli olduğu ölçüde adil olacağını" büyük bir ciddilikle savunacak bir

* Narin bilim.

5. Humprey, **Sorel**, s. 64.

6. **"L'Experience dans la physique moderne", De l'Utilite du pragmatisme**, Paris, 1921, s. 336-7; **Reflections**, s. 162.

7. Humprey, **Sorel**, s. 13.

başka çağdaşının daha varolabileceği düşünülemez.[8] Sorel'in kendisi de ahlaki sorunları ne kadar derinden duyumsadığını kabulleniyordu. Sorel, **Reflections on Violence**'ın Croce tarafından yayımlanan övgü dolu eleştirisi için İtalyan bilim adamına teşekkür ederken, "tüm yaşamı"nı adadığı "büyük uğraşı"nın ne olduğunu Croce'nin çok iyi sezdiğini belirtmiştir. "Ahlakın tarihsel kökeni"ydi bu.[9]. Bu etiksel özen, Sorel'in düşüncesinin devrimci şiddet üstündeki daha bildik vurgusuyla umuzsuzca çelişik gözüken tutucu yönlerine ilişkin bir ipucu verebilir. Eğer Socrates'in duruşmasıyla ilgili ilk kitabında felsefeciye karşı Atina devletinin tarafını tutmak gibi alışılmamış bir konumda yer almışsa, bu Sorel'in Socrates'i gerçekte bir baştan çıkarıcı ve daha basit bir çağın kahramanca ideallerine hâlâ saygı duyan bir toplumdaki çözülmenin temsilcisi olarak görmesi yüzündendi. Benzer şekilde Sorel'in on sekizinci yüzyıl düşüncesine karşı kalıcı düşmanlığı da, bu çağın "laçka olmuş ahlakı" nedeniyle geçirdiği sarsıntının hissettirdiklerine bağlanmıştır.[1]

Bu yüzden Sorel'in hedefi, etik sorunlarda da bir düzen yüklemek, bu kez cansız doğaya değil, ilkel, vahşi insanlığa bir düzen yüklemektir. Sorel, insan türüne ilişkin pek az yanılsaması olduğunu öne sürerdi. Kendi kötümserliğinin özünde bir "davranış felsefesi" olduğunu savunuyordu.[2] "Büyüklüğe yönelik hareketlerin her zaman **bir çaba**, çöküşe yönelik hareketlerin ise her zaman **doğal**" olduklarını açıklamıştı Croce'ye. Şunu eklemişti: 'Doğamız, yılmaz bir biçimde tarih felsefecilerinin kötü diye nitelendirdiği şeye doğru sürükleniyor; barbarlık da olabilir bu, çöküş de."[3] Bu yüzden yaşamı boyunca aradığı şey bir **ricorsoydu**—geçmişe özgü ve kahramanca değerlerin onarılarak korunmalarıydı. Aslında "yeniden kazanma" anlamına gelen **ricorso** kavramını Sorel, Croce'den bile önce keşfettiği ve ilk makalelerinden birini adadığı Giambattista Vico'dan almıştı.[4]

"Ahlaki kötümserlik" tutumunda Sorel, Vico gibi, barbarlıktan çok çöküşe karşı uyarıda bulunuyordu. Olumlu erdemin

8. "Preface pour Colajanni", 1889, Materiaux d'une thèorie du proletariat, Paris, 1919, s. 199
9. 6 Mayıs 1907 tarihli mektup, La Critica, XXVI, 1928, s. 100.
1. Pirou, Sorel, s. 14
2. Daniel Halévy'ye mektup, Reflections, s. 38
3. 25 Ocak 1911 tarihli mektup, La Critica, XXVI, 1928, s. 343.
4. Bkz. 6. Bölüm.

bile bir tür barbarlık içinde olduğunu düşünüyordu. Nietzsche'yle ortak olarak, kahramanca çağların "efendi" ahlakında yaşam verici bir güç keşfetmişti.

Nietzsche'nin Sorel üzerindeki etkisi, üstünde durulması gereken bir tartışmanın konusu olmuştur. Bazan ikisinin adları, "modern çağın büyük peygamberleri" olarak Freud'un adıyla birlikte anılmaktadır.[5] Sorel'in fikirlerinin birçoğu su götürmez biçimde Nietzsche'ninkileri yankılar: İkisi de hem burjuva bayağılığının amansız muhalifleri, hem de duygusal olmayan etiksel bir bütünlüğün savunucularıydılar. Yine de doğrudan bir etkinin varlığını gösteren hiçbir kanıt yok gibidir. Nietzsche'ninkine çarpıcı şekilde benzer bir Yunan uygarlığı yorumu getiren ilk yapıtını hazırladığı sırada Sorel, Alman felsefecinin varlığından henüz haberdar değildi. Nietzsche'nin etik kuramlarının bütünsel olarak tartışılması ancak olgunluk dönemi yazılarında —belirgin olarak **Reflections on Violence**'ta— gündeme geldi. Fikir tarihi içinde burada bir kez daha birbirinden bağımsız olarak ve neredeyse aynı dönemde aynı kavramlarla uğraşan iki düşünür buluyoruz.[6]

Üstelik Nietzsche'nin tersine Sorel, etiksel ereklerinin pratik siyasal somutlanışlarını bulmaya çalışıyordu. **Ricorso** arayışı, geçirdiği şaşırtıcı siyasal değişimlere anahtar olmaktadır: Sürekli düş kırıklığı arıyor ve sürekli buluyordu. Yine de, resmi olarak onayladığı kötümser felsefeye karşın, şaşkınlık verici bir iyileşme yeteneğiyle kutsanmıştı. Bu yetenek tekrar tekrar cesaret kırıklıklarının üstesinden gelmesini ve umutlarını bağlayacak yeni bir hareket keşfetmesini sağlıyordu.

Mühendisin zihniyeti ve ahlakçının etiksel arayışı bir kez daha ayrık düşmüş gözükmektedir. Yine de bir kez daha —bu kez Vico'nun arabulucu etkisi sayesinde— biraraya getirilebilirler. Vico'nun —insan "uygar dünya"yı, kendisi **oluşturduğu** için anlayabilir, şeklindeki— temel sözü, benzer şekilde Sorel için de temeldir. Vico sayesinde yapma eylemiyle bilme eylemini ilintilendirmeyi öğrenmiştir. Bilimsel düzenleme, siyasal katılım ve anlama, Sorel için sadece aynı arayışın farklı yönleriydiler. Zihninde zanaatkârın ya da teknikçinin uğraşını çağ-

5. Humprey, Sorel, s. 218.
6. Meisel'ın Sorel, s. 13'teki ve Geneviève Bianquis'nin Nietzsche en France, Paris, 1929, s. 83-4'teki karşıt ifadelerine dikkat ediniz. Kanımca ilki daha doğru bir yorum.

rıştıran **pratik** anlama kavramı, ahlaki bağlılık kavramından ayrılamaz durumdaydı, bunun nedeni en azından, zanaatkarların ve teknikçilerin —yani makine çağı kahramanlarının— çağdaş ahlak örneklerinin en yücesini sunmalarıydı. Bu çağrışım Sorel'in, gerçekliğin anlaşılması güç temeli üstünde sağlam bir dayanak edinirken kullandığı peş peşe entellektüel teknikleri incelemeye döndüğümüzde daha açık şekilde ortaya çıkacak

Sorel ilk olarak **diremption** kavramını geliştirdi. Daha önceden Sorel'in Marksizmi yeniden işleyişini tartışırken bu metotla karşılaşmıştık. Şimdi genel toplumsal kuramın daha geniş bağlamında bu kavramı gözden geçirmemiz gerekiyor.

Sorel'in en açık tanımı şöyle diyordu: **Diremption**, "(bir durumun, bir olgular dizisinin ya da benzerinin) belli parçalarını, onları bütüne bağlayan iplerin tümünü göz önüne almaksızın incelemek ve onları yalıtarak etkinliklerinin niteliğini bir şekilde saptamak" demekti. Sorel'in daha sonraki açıklamasına göre, bu "tarihin yarattığı şeyler üstüne, zekâmızla kıyaslanamaz araçlarla edinilen simgesel bir bilgi" veriyordu.[7] Kısacası **diremption**lar, gerçeklikten yapılan keyfi soyutlamalardı; aşağı yukarı Max Weber'in "ideal tipler" diyeceği ya da sonraki sosyal bilimcilerin "modeller" adıyla söz edeceği şeylerdi

Fakat benzerlik, yaklaşıklıktan fazla değildi. Aslında Sorel'in sosyal bilimde soyutlama kavramı, Weber'in ve entellektüel mirasçılarının önerdiği şeyden çok daha az kesindi. Çünkü bir mühendis olduğu düşünülürse Sorel, kesinliğe garip bir güvensizlik duyardı. Ya da tam bu nedenle ondan etkilenmezdi belki. Doğal bilim üstüne pek az şey bilen ve bu yüzden ona fazla değer veren sosyal kuramcıların tersine Sorel, kişisel deneyimleri sayesinde, en bilimsel önermelerin denemeli niteliği konusunda iyice bilgilenmişti. Görünürdeki kesinliklerinin, özgün araştırmacıların kuşkularını ve tereddütlerini ne kadar sık gizlediğini biliyordu.

Ve bu yüzden, bu **diremption**ların çok fazla harfi harfine alınmasına karşı uyarıda bulunuyordu. Öteki türde simgeler gibi onların da kendilerini ilk üreten bağlamın çok uzağında uygulanmamaları gerekiyordu: Yoksa "anlamları bulanık, kullanımları keyfi, durulukları aldatıcı" olurdu. Benzer şekilde insanın "dil konusuna çok fazla özen göstermekten sakınması" gerekiyordu, çünkü bu, gerçekliğin akışkan niteliğiyle çelişecekti. Sorel, "insanın kendi yolunu hissederek ilerlemesini, olası ve kısmi hipotezler bulup sınamasını ve geçici yaklaştırmalarla yetinmesini, böylece de her zaman olduğu gibi ilerletici düzeltmeler için açık kapı bırakmasını" öğütlüyordu. Dahası, toplumsal kuramın övüngen soyutlamalarının çoğu, yakından bakıldıklarında "sağduyu bölgesi"nden kaynaklandıklarını ortaya koyuyorlardı. "Bu bölgede her şey her şeyle karışmış durumdadır, formüller doğru ve yanlış, gerçek ve simgesel, bir anlamda mükemmel, diğer anlamda saçmadırlar, her şey, insanın ona ilişkin tasarladığı kullanıma bağlıdır."[8]

O halde Sorel'in kesinliğe duyduğu güvensizlik kısmen kuramın sınırlamalarına ilişkin onun kendi pratik bilgisinden kaynaklanıyordu. Fakat daha olumlu bir hedefi —yazılarında "gerçekliğin kendi akışkan niteliğini" kucaklama isteğini— de yansıtıyordu. Olağanüstü, hatta bir yirminci yüzyıl sosyal kuramcısında görülmemiş bir hırstı bu. Daha eski yazarlar tam bunu yaptıklarını düşünmüşlerdi; ama deneyimlerin dünyasını neyin oluşturduğuyla ilgili kavramları özet niteliğini aşmamıştı. Zamanımızın sosyal kuramcıları, genelde gözlemlenen deneyimin tam görünümlerini izlemenin olanaksızlığını savunmaktadırlar. Aydınlatıcı soyutlamalarla işe başlama gereksinimini vurgularlar. Ve bu, "doğal" doğayı "yapay" doğadan ayırırken fiziksel dünyaya yönelik olarak Sorel'in dışa vurduğu tavırdır. Şunu sorabiliriz: Sorel, toplumsal ilişkiler evrenine yaklaşırken neden bu kadar güç bir işe girişmiştir?

Bu soruyla, Sorel'in sosyal bilim metodunun ikinci formülasyonuna —daha basit olan **diremption** kavramıyla çakışan ve onu ustalıkla değiştiren bir formülasyona— geliyoruz. Bu, Henri Bergson'un, **Reflections on Violence** ve **Illusions of Progress**'i yazdığı başlıca yıllarda (yani 1906-8 dönemi boyunca) Sorel üstünde gördüğümüz belirgin ölçüde güçlü etkisinin doğrudan somutlanmasıydı.

Aslında ilkiyle aynı dönemde uyguladığı bu ikinci formülasyonda, Sorel, tüm toplumsal görüngelerin değişen niteliği

7. **Reflections**'ın 1910 tarihli ikinci basımına birinci ek, **Unity and Multiplicity**, s. 287; **Avant-propos**, 1914, **Materiaux**, s. 7.

8. s. 15; **"Avenir socialiste des syndicats"**, 1898, **Materiaux**, s. 58; **"La necessità e fatalismo nel marxismo,"** **Saggi di critica del marxismo**, Milano, 1903, s. 68-9.

üstündeki eski vurgusunu, mantıksal olmayan güdülenimin yeni ve daha bütünlüklü biçimde kabullenilmesiyle birleştiriyordu. Böyle bir kabulleniş, dine ve cinsel ahlaka olan ilgisinde her zaman örtük düzeyde varolmuştu: Şimdi ise düşüncesine egemen oluyordu. "Mit" kavramıyla da açık seçik biçimde ortaya çıktı.

Mit, yüzeysel şekilde ele alındığında oldukça özel bir tür **diremption** olarak gözükecektir o kadar. Her biri simgesel bir düşünüş biçimini temsil etmektedir. Ancak Sorel'in terimi kullandığı anlamda bir mit, bir **diremption**'dan hem çok hem de az şey demekti. Çok şey demekti, çünkü sırf metodolojik bir soyutlama değildi: Yalıtılarak alınan tek bir öge olmaktan çok, bir "görüntüler bileşiği"ydi. Bu yüzden birden fazla noktada gerçekliği yansıtıyordu. Üstelik mit, mantıksal olmayan akıldışı bir olaydı; tam da bu nedenle "gerçekliğin akışkan niteliğine", sosyal kuramcıların genellikle oluşturduğu mantıksal olarak düzenlenmiş soyutlamaların becerebildiğinden daha çok yaklaşıyordu. Son olarak, insanların olgusal açıdan **öyküdükleri** şeydi; sırf mantıksal bir soyutlama onlara vız geliyordu: Bu anlamda bir tür gerçekliği de vardı.

Öte yandan mit, deneysel denetimden daha az etkilenmesi anlamında normal bir **diremption**dan daha az şey demekti. Sorel'in toplumsal kuramda soyutlamaların kullanımı tanımına göre bunlar, koşullar ve gözlemcinin bilgisi değiştikçe sürekli değişmek ve düzeltilmek durumundaydılar. Sorel, bu düzeltici ögelerin **diremption**lara uygulandığını oldukça açık seçik bir biçimde dile getirmişti. Ama mitlere uygulanmıyorlardı. Sonuncular özerk, kendi içlerinde kusursuzdular, bunlara dokunulmaması gerekiyordu. Sorel'in uyarısı şuydu: "İnsan böyle görüntü bileşiklerini aynen bir şeyi ögelerine ayırırken yaptığı gibi çözümlemeye çalışmamalıdır; onları bir bütün olarak, tarihsel güçler olarak ele almalı... ve hepsinden de öte, gerçek başarıları, bunların eylemden önce genel olarak kabul edilmiş imgeleriyle kıyaslamaktan uzak durmalıdır."[9]

Sonuç bir tür sosyolojik mistisizm oldu. Sorel, bilinçdışı alanını bütünlüklü ve açık seçik bir biçimde tanımıştı artık, ama bununla ne yapacağını bilemiyordu. "Evren sürecine ilişkin olarak Heraclitus'un 'fırıldak', Bergson'un 'akış' dediği şeyi"

9. Daniel Halévy'ye mektup, Reflections, s. 49. Biraz değiştirerek çevirdim.

keşfetmiş, fakat Bergson'un akışın kendisine "dalma" yöntemini izlemeyi reddetmişti.[1] Bunu yapamayacak kadar bilim adamı niteliği taşıyordu. Açıklayamadığı simgeleriyle başbaşa kalmıştı, çaresizdi. Bu yüzden bir tür umutsuzlukla, ancak, tarihin "içinden çıkılmaz bir karmaşıklık" gösterdiği ve gerçekliğin "belirsizliğin koruması altında" yaşadığı sonucuna varabiliyordu.[2]

Sorel'in mit kavramıyla gerçekliğe yaklaşma çabasının çelişkili sonucu, kavranabilir açıklamalar sunabilmesi anlamında gerçeklikten uzaklaşması olmuştu. **Diremption** metodu hep örtük olarak gerçeklikle bir miktar uyum içermişti. Toplumsal mit kavramı ise bütün soruyu önemsiz bularak bir kenara atıyordu. Sorel, William James sayesinde hiç değilse geçici olarak bu metodolojik **kördüğüm**den kurtuldu..

Sorel'in entellektüel metodunun üçüncü ve son formülasyonu, felsefi pragmatizm terimlerinden kuruluydu. Sorel, James'in varlığından haberdar olmadan önce, Amerikalı felsefecininkine benzer bir noktaya gelmişti: Geçerliliği olan tüm toplumsal kuramın **pratik eylem**inde köken üzerinde ısrarla durması, zaten pragmatist bir yaklaşımın varlığını ima ediyordu. James gibi Sorel de sırf entellektüel yönelimli formülasyonlara güvenmezdi; on sekizinci yüzyıl ilerleme kuramları ve on dokuzuncu yüzyıl pozitivizmiyle sürüp giden çekişmesi bu yüzdendi. Fakat aynı zamanda, kendi entellektüelizm karşıtlığına kesin sınırlar koymakta da James'le birleşiyordu. Hatta terimin, kendisinin ve James'in yapmakta olduğunu nitelendirmek için kullanılmasına karşı çıkıyordu: Entellektüelizm karşıtı olmak şöyle dursun, James ve Sorel, "**bilimcilik**in ürettiği karışıklıkları gidermeye" ve böylece de "zihnin meşru işleyişinin sonuçlarına yönelik tam bir güven yaratmaya" çalışıyorlardı.[3] Ne James'in ne de Sorel'in Avrupa kökenli bilimlerin klasik, akılcı, hümanist geleneğiyle bir anlaşmazlığı yoktu; hatta zihinlerini bu gelenek içinde eğitmişler ve imgelemlerinin zenginliğini de bu gelenekten edinmişlerdi. Onun basit sözel felsefi çözümler biçimindeki suistimallerine karşı çıkıyorlardı sadece.

1. Humprey, Sorel, s. 136.
2. Les Illusions du progres, Paris, 1908, s. 2.
3. "Avant-propos", 1917, Pragmatisme, s. 2-3d.

Sorel'in, makalelerden oluşan son kitabıyla James'in fikirlerini Fransa'da yüceltmeye ve kamuoyunun gözünde kendisininkilerle ilintilendirmeye çalışması bu yüzden doğaldı. Bu sıcak kardeşliğe Bergson'u da kattı; Fransız felsefecinin Amerikalı dostuna duyduğu şevk dolu yakınlık düşünülürse bu da doğaldı. Fakat tıpkı Bergson'u bütün yol boyunca izlemeyi reddettiği gibi, James'i ayrıntılar açısından eleştirmekte de özgür olduğunu hissetti. Belirgin olarak James'in, "fizikçilerin yapay doğasının çağımızda geçirdiği devrimleri yalın bir üslûpla açıklama "görünümü altında" bilimin gerçekliği konusundaki kuşkularını dışa vuran "Henri Poincare gibi felsefi açıdan müttefik kişileri dikkate almakta tedbirsiz davranmış olduğunu savunuyordu.[4]

"Bilimin gerçekliği": Cinsel ahlakın yanı sıra bu da Sorel'in en duyarlı olduğu noktalardan biriydi. Ve bu konudaki duyarlılığı, onu henüz bağlandığı pragmatizmi sonuna kadar sindirmekten alıkoymuştu. James'in hem bilim hem de sağduyu kategorilerine yönelik, halinden hoşnut bilinemezciliği, Sorel'i aşırı derecede sinirlendirmişti. Artık geçmişte olduğundan çok daha büyük ölçüde sağduyuya güvenmeye hazır olmasına karşın, James'in, kaba ama becerikli entellektüel işlemlere duyduğu sağlam güveni mizacı gereği paylaşma yetisinde değildi. Mühendislik günlerinden kalma aşırı bir titizliği vardı.

Bu yüzden Sorel'in düşüncesinin son formülasyonu sorunlu niteliğini korudu. Hatta gerçekte son bir formülasyon bile değildi. Sorel Croce'ye şöyle yazmıştı "Çeşitli yazılarımın bireşimi ne olacak diye hiç kendime sormadım. Anlık gereksinimlere göre gündelik olarak yazıyorum".[5] İşte bu anlamda Sorel'in metodu hep pragmatistti. William James sayesinde kendi felsefi çoğulculuğunu açık seçik bir biçimde kabullenebilmişti. Fakat böyle bir konumun çoğunlukla ima ettiği kuşkucu ve göreci tutumla kendisini ilintilendirmeyi reddetmişti. "Yapay" doğanın kesinliklerine sımsıkı sarılmakta diretiyordu. Bu yüzden gerçekliği arayışı asla hedefine ulaşmadı. Terimin kendisi için ne anlama geldiğini asla tam olarak keşfedemedi. Gerçeklik kavramı, James'in ima ettiği gibi sırf metodolojik bir kolaylık mıydı? Yoksa doğal bilimcilerin geleneksel olarak varsaydıkları gibi, duyu deneyiminin dünyasıyla uyumunda bir kesinlik var mıydı? Sorel bu sorulara hiçbir net yanıt bulamadı. Bulamazdı, çünkü ona çağının toplumsal ve entellektüel sorunlarına böylesine nüfuz edici bir öngörü kazandırmış olan zihinsel formasyon, aynı zamanda bu öngörüyü tutarlı bir toplumsal eylem kuramı biçiminde geliştirmekten de alıkoymuştu onu.

4. "De Kant à William James", s. 84-5.
5. 28 Nisan 1903 tarihli mektup, La Critica, XXV, 1927, s. 372.

Batılı demokratik değerlerin bakış açısından, Sorel'in esas tutumunun, önde gelen bir Amerikalı sosyologun sözleriyle, "ahlaki ve siyasal bakımdan tehlikeli" olduğu su götürmez.[6] Sorel'in çalışmalarında varolan bütün akıldışı, donkişotvari ve nefret dolu şeyleri görememek, "ince düşünüşlülüğün" en kaba hatalarına düşmek demektir. Sorel'e **sub specie aeternitatis** olarak bakmak da —onu özgül tarihsel bir durumda işlev gösteren hayli ihtiraslı ve "bağlanmış" bir ölümlü olarak değil, sadece soyut bir düşünür olarak görmek de— eşit ölçüde yanıltıcıdır. Sorel gündeme geldiğinde —Nietzsche için de geçerlidir bu— onun, kendi çağını kültürel ve ahlaki bir gevşeklik çağı olarak kabul ettiğini ve daha sert ve aktif bir ahlakın savunuculuğunu yaparak "burjuva bayağılığı"yla mücadele etmeyi görev bildiğini anımsamak çok önemlidir. Bu yüzden bugün Sorel'de bulduğumuz birçok uyuşmazlık —özellikle parlamenter sosyalizme ve orta sınıf demokrasisine duyduğu nefret— içinde yazılarını kaleme aldığı koşullara (ya da daha doğrusu bunları nasıl algıladığına) atfedilebilir. Bunu apaçık bir önyargı olarak bir kez kabullendikten sonra daha soyut konulara geçebiliriz.

Konuyu dürüstlükle aktaran Meisel ve Humprey'i izleyerek, Sorel'in ancak en dolaylı anlamda Komünizmin ve Faşizmin habercisi olarak değerlendirilebileceğini bir kez daha vurgulamak da önemlidir. Sorel'in Lenin üstündeki etkisi bir hiçti. Modern Komünizmin kurucusunun Sorel'e yönelik olarak Sovyet Büyükelçisinin onun mezarını incelerken somutlanan saygısından oldukça uzak duygular beslediğini görmüştük. Mussolini'nin hem devrimci bir sosyalist olarak meslek yaşamı, hem de yeni Faşist hareketin önderi olarak erke doğru yürüyüşü sırasında, geleceğin Duce'sine yönelik övgü dolu şeyler söylemişti elbette. Gerçekte Mussolini'nin izleyeceği alışılmamış sü-

6. Edward A. Shils'in **Reflections**'a yazdığı giriş, s. 29.

reci 1912 kadar erken bir dönemde sezebilen neredeyse tek kişiydi. Fakat Mussolini'nin ondan herhangi özgül bir şey öğrenip öğrenmediği sorgulanabilir. Savaştan önce Sorel'in çalışmalarıyla oldukça yakından tanışmıştı. Sorel'in siyasal konumunun uğradığı değişime göre, önce onu övmüş sonra da lanetlemişti; ama ikisinin kişisel olarak tanıştıklarından söz eden masal doğru değildir. Mussolini toplumsal eylem kavramlarına özünde kendi kendine ulaşmış gözükmektedir. Şeytanlıkları bir yana bırakılırsa bu kavramlar Sorel'inkilere koşuttu. Mussolini'nin erke nasıl tırmanılacağını Sorel'den öğrenmesine gerek yoktu. Ustası olduğu düşünülen Sorel'den çok daha iyi bir siyasal taktikçiydi. Fakat bir kez oraya yerleşip sımsıkı tutunduktan sonra, Sorel'in yazılarını kendi yaptıklarını akılcı kılmak ve bunlara entellektüel saygınlık kazandırmak için aktarmayı uygun buldu, Nietzsche, William James ve birtakım başka kişileri aktaracağı gibi tıpkı.[7]

Tüm bunlar söylendikten sonra daha geniş anlamıyla bir sosyal düşünür olarak güven içinde Sorel'e dönebiliriz. Bölümün başında da belirttiğim gibi Sorel'i çağdaşları arasında sınıflamak ya da sıralamak son derece güçtür. Uzun süre varlığını sürdüren Fransız "genel fikirler" geleneğine ve Kartezyen kategorilere çekidüzen vermeye çalışan, dağınık ilişkiler sonucu oluşmuş Fransız yazarlar topluluğuna ait biri olarak Sorel, Peguy'dan daha iyi bir düşünürdü, ama Bergson kadar etkili olamadı. Bir sosyolog olarak, Max Weber ya da Durkheim'in, hatta Pareto'nun altında sıralanmaktadır: Metodu, sistemli bir toplumsal kuramı işleyemeyecek kadar gidimliydi. Bir tarih felsefesi olarak Croce'yle ortak pek çok sorunu görebilmişti, ama onun kadar net bir biçimde değil. Öyleyse onunla neden bu kadar uğraşıyoruz?

Kanımca Sorel, çözdükleri sorunlar açısından değil ortaya attıkları sorunlar açısından önem taşıyan düşünürlerden biridir. Genel olarak kabul edilen ve hazırda bekleyen şeyleri sorgulayıp altüst eden Peter Abelard ve Nietzsche —ve Socrates— gibi büyüklerin oluşturduğu gelenektendir. Sorel'in ilk kitabında yazdığı hoş olmayan şeyler düşünülürse Socrates'le kurulan koşutluk garip gözükebilir, ama herhangi başka bir

7. Andreu, **Sorel**, s. 106-9; Gaudens Megaro, **Mussolini in the Making**, Londra 1938, s. 228-45.

koşutluk kadar yerindedir. Aslında Sorel'i hiçbir zaman kişisel düzeyde tanımamış olan bizler onun etkisini bütünlüklü olarak yargılama konumunda değiliz: Onu tanımış olanlar, yazılarında değil, kişisel olarak yürütülen entellektüel alışveriş düzeyindeki daha Sokratçı ilişkilerinde yetisinin doruğuna ulaştığını doğrulamaktadırlar.[8] Kırmızı yanakları, beyaz sakalı, parıltılı mavi gözleri; Sorel'in daha genç çağdaşlarının sık sık sözettiği bu fiziksel nitelikler belleklerden silinmeyen kişisel bir etki bıraktıkları için sohbetinin **brio**sunun altını çiziyorlardı.

O halde Sorel en çok **eleştirel** bir düşünür olarak etkiliydi. Tutku dolu kişisel uğraşları, izlediği yollar, yön değiştirmeleri, tutarsızlıkları —Sorel'in "fanatizm"i olduğu söylenen tüm duygu karmaşası— entellektüel hileleri yıkıma uğratacak nitelikte eşsiz bir eleştirel tavır kazandırmıştı ona. Görüşündeki astigmat nitelik gözlerini daha nüfuz edici kılmıştı. Aynı anda entellektüel anlamdaki özgünlüğü de onu içinden çıkılmaz karışıklıklara sürüklemişti. Bu uzlaşmazlıkların en azından ikisi son bir kez ele alınmayı haketmektedir.

İlk olarak, Sorel, soyut toplumsal kuramlarıyla, bunları kendi içlerinde tutarlı kılan siyasal bağlılıkları arasına çok küçük bir ayrım bile koymayı başaramamıştı. Hatta böyle yapmaya çalışmanın bir işe yaramayacağına inanıyordu. Sorel burada çağdaş toplumsal kuramın herkesçe bilinen gerçeğini aşırı ve savunmasız bir üslûpla dile getiriyordu. Hiçbir sosyoloğun ve siyaset yazarının kendisini kendi etiksel önvarsayımlarından tümüyle kurtaramayacağını savunurken haklıydı elbette. Ama bunun gerçekteki olabilirlik derecesini görmeyi başaramadı; Max Weber'in klasik biçimiyle tanımlayacağı gibi, sosyal bilimde "nesnellik" sorununun karmaşıklığını sezmeyi de bilemedi.[9] Bu yüzden Pareto Sorel'in ölümünün ardından yazdığı makalede, insanın onun geleceğe dönük etiksel ereklerini bir yana bırakıp çalışmalarının çözümleyici bölümünü kabul edebileceğini söylerken, ancak yarı yarıya haklıydı kanımca.[1] Bu erekler, zorlanmadan ayrılamayacak kadar sıkı bir biçimde çözümlemenin kendisiyle bütünleşmiş durumdaydılar.

İkinci olarak Sorel, asla eleştirel zekâsının ona öğrettiklerini içine oturtacak uygun bir kavramsal şema ya da bunlara

8. Andreu, **Sorel**, s. 286-7.
9. Bkz. 8. Bölüm.
1. Pareto, **Sorel**, s. 545.

yaraşır bir sözcük dağarcığı bulamamıştı. Freud gibi ona da ilk eğitiminden, sonraki buluşlarını ancak yetersiz bir biçimde ifade edebilen mekanikçi bir sözcük dağarcığı miras kalmıştı. Ve bunun yerini tutacak bir şey bulmaya çalıştığında, renkli ama kesinliği olmayan toplumsal mit metaforundan daha yararlı hiçbir şey bulamıyordu. Sorel, pozitivistlerin yanıldığının farkındaydı. Ama onlarınkine eşit bir kesinlik inancı taşıyacak hiçbir yeni bilimsel anlayış kavramı keşfedemiyordu. Yaşamının çok geç bir döneminde soyut sorgulama yoluna adımını atmıştı. On dokuzuncu yüzyılın doğalcı bilimlere olan inancıyla yirminci yüzyılın kesin soyutlamaların kurulabileceğine olan inancı arasındaki alacakaranlık çember içinde dolanıp dururken buldu kendini. "Doğal" doğayla "yapay" doğa arasındaki her şeyden önemli farkı yeterince görebiliyordu. Sorel'in **"diremptionları"** ve "mitleri", en azından tutarlı bir kuramın ögelerini taşıyordu. Fakat parçaları biraraya getirememişti. Ondan yarım kuşak genç olan Benedetto Croce ve Max Weber, Sorel'in kayıp halde bırakıp gittiği ikilemlerin çözümüne yaklaşan ilk düşünürler olacaklardı.

VI. BÖLÜM

TARİHTE YENİ İDEALİZM

I. *Alman İdealist Geleneği*

Almanya'da pozitivizm, asla Fransa'da ya da İtalya'daki kadar tutunamamıştı. Bir Alman için idealist felsefe bir tür doğa anlamı taşıyordu. Çünkü on sekizinci yüzyıl ortalarından 1848 devrimine kadar süren büyük çağ boyunca Alman düşüncesi, bu kalıp içinde biçimlenmişti. Gördüğümüz gibi Kant, Alman zihni üstünde biçimlendirici etkisi olan egemen güç olmayı sürdürüyordu. Ve Kant'ın çağdaşları Goethe ve Schiller —Almanya'daki okul çocuklarının ana gıdası olan klasik yazarlar— çoğunlukla buna benzer dersler çıkartılan şeyler öğretiyorlardı. Bir kuşak sonra Hegel daha dogmatik ve özgün bir biçimde aynı yöncrgeleri pekiştirmişti: O da ataları gibi öğretisini, evrenin nihai gerçekliğinin, duyulara dayalı algının verilerinde değil, "tin"de ya da "idea"da gizli olduğu şeklindeki idealist vaatten yola çıkarak inşa etmişti.

Alman felsefi geleneğini Avrupa modelinden en belirgin şekilde ayıran şey, bu inanıştı. Egemen olan Anglo-Fransız geleneğinde, duyuya dayalı algının önceliği ve deneysel işlemlerin geçerliliği, Almanya'da "idea"nın üstünlüğünün kabul edilmesi kadar doğal bir biçimde veri olarak alınıyordu. Ve bu varsayımları belli bildik sonuçlar izliyordu: Yararcılık ve pozitivizm, demokrasi ve doğal bilim, İngiltere'de ve Fransa'da mantıklı bir biçimde eşleşmişlerdi. Almanya'daki durum bunun

tersiydi. Böylece Ernst Troeltsch ve Friedrich Meinecke'nin zihinlerini uğraştıracak şekilde Almanya'nın, Batı Avrupa toplumsal düşüncesinin oluşturduğu ana akıntıdan ayrılması, yani yolların ayrılması gündeme gelmişti.[1] Kendilerine soruyorlardı, İngiliz ve Fransızların, tarih ve topluma ilişkin "sığ" felsefelerden hem yaşayan hem de insancı siyasal pratikler geliştirebilmiş olmalarına karşın; Almanların "daha derin" anlayışlarıyla hem toplumsal bir dengeye ulaşamamış, hem de yirminci yüzyıl ilerledikçe daha açık bir biçimde yalın fiziksel güç "canavarı"na yenik düşmüş olmaları nedendi?

Sorunun, duyarlı Almanların zihinlerinde kendini gösterdiği siyasal biçim buydu. Almanya'nın, Batı Avrupa'daki gelişimin oluşturduğu ana akıntıya ayrık düşmesi sorunu, siyasal biçimiyle bu çalışmada ancak çevreseldir. Fakat bu sorun idealist geleneğin ana çelişkisini düşündürmektedir. 1770'den 1840'a kadar olan dönemde Alman felsefecileri ve yazarları Avrupa'nın baş öğretmenleriydiler. Fransız, İngiliz ve İtalyanlar, sırf entellektüel yönelimli açıklamalarla yetinmemeyi, tarihin ve toplumun yaşayan ve büyüyen asıl malzemesini aramayı onlardan öğrendiler. Toplumsal incelemenin ölçütleri, ölçülemeyecek kadar zengin bir biçimde Alman tarihsel idealizm okulunun etkisinden doğdu. Bununla birlikte **uygulanan** bilgelik anlamında bu öğretinin hiçbir değeri yoktu. On dokuzuncu yüzyılın büyük siyasal yenilikleri, felsefi anlamda çoktan modası geçmiş olan önceki yüzyıldan kalma önvarsayımlara dayanıyordu.

1880'lerden Birinci Dünya Savaşına kadar olan dönemde canlandırıcı soluk, bir kez daha Almanya'dan gelecekti. Nietzsche ve Dilthey kadar karşıt, birbirinden bağımsız ve ayrık simalar, 1890'lardaki entellektüel yenilenmenin habercileri olacaklardı. Yine de bu öğretiler bir kez daha bir hiç olarak kaldılar ya da 1930'lar ve 1940'ların deneyimi düşünülürse, belki hiçlikten bile kötü duruma düştüler. Çelişki sürüyor, hatta yoğunlaşıyordu. Entellektüel yaratıcılık ve yıkım, ortak bir kaynaktan akıyordu. Yineliyorum, bu görüş elinizdeki çalışmanın ancak arka planında kendini göstermektedir. Fakat, Alman idealist geleneği üstüne herhangi bir pragmatist yargının neden mutlaka kararsız olması gerektiğini açıklamak için öne sürülmüştür.

1. Hajo Holborn, "Der deutsche Idealismus in sozialgeschichtlicher Beleuchtung", Historische Zeitschrift, CLXXIV, Ekim 1952, s. 359-60.

Tarih ve toplum araştırmalarında Hegel'in saltanatı dramatik, ama kısa süreli olmuştur. Yüzyılın ortasından sonra Hegel hemen hemen anılarda kalmıştı. Ancak Marksist mirasçıları yoluyla yaşayan bir güç olarak varlığını sürdürüyordu. Hegel'den yirmi beş yaş genç olan ve ondan yarım yüzyıl fazla yaşama şansını elde eden tarihçi Leopold von Ranke'nin daha kalıcı bir etkisi olmuştu. Tarih üstünde çalışan biri olarak 1820'lerin ortalarından 1886'daki ölümüne kadarki altmış yılı kapsayan inanılamayacak kadar uzun meslek yaşamında Ranke, örneği görülmemiş üstünlükte bir konuma erişmişti. Almanya'nın başı çeken profesörleri onun öğrencisi olmuşlardı —Alman tarih biliminin yeni metodunu öğrenme hevesinde olan yabancılar onun seminerinde çalışmaya geliyorlardı— Almanya'daki ekonomi çalışmaları bile, kendine özgü tarihsel eğilimi içinde, Ranke'nin öğrencisi Wilhelm Roscher'in çabalarıyla pekişmişti.

Ranke, Romantizmin tinsel dünyasına Hegel'den daha yakındı. Çünkü Ranke'nin kılı kırk yaran araştırma metotları üstündeki tüm vurgusu ve düşünce kategorileri, Romantiklerinkilere benziyordu. Ranke de onlar gibi, sağlam kavramlar halinde deneysel olarak sınanmış ya da mantıksal olarak çözümlenmiş varlıklarla değil, yarı-mistik bir tarzda "sezilmiş" ve "tasarlanmış" tinsel varlıklarla uğraşıyordu. Ve bu işlemlerde Ranke'nin metodu, Alman idealizminde tipik olan metottu. Tarih, ekonomi, sosyoloji ve hukuk alanında Almanya'da toplumsal düşünce, metodun ve alanın tüm farklılıklarını aşıp şaşırtıcı ölçüde aynı kalan gayet basit birkaç ilkeye dayanıyordu.

İdealist toplumsal düşüncenin temel öğretileri kısaca özetlenebilir.[2] Görüngüsel ve tinsel dünya arasında, doğal bilimin dünyasıyla insan etkinliğinin dünyası arasında, köklü bir çatlak olduğu önvarsayılıyordu. Bu yüzden Almanlar, **Naturwissenschaft** ya da doğal bilimi, **Geisteswissenschaften**'den, yani —hem insan bilimleri dediğimiz şeyi hem de tarih ya da sosyal bilim dediğimiz şeyi kapsayan— "kültürel bilimler" veya "zihin bilimleri"nden keskin bir biçimde ayırmışlardı. O halde kültürel bilimler, pozitivistlerin savunduğu gibi, başlama işare-

2. Talcott Parsons'ın **The Structure of Social Action**'da sunduğu şemayı izliyorum (İkinci basım, Glencoe, Ill., 1949, s. 473-87).

tini doğal bilimlerden alıyor olamazlardı. Hatta "genel yasalar" aramaya çalışmaları ble imkânsızdı. "Bu yüzden insan eylemine duyulan idealist yönelimli ilgi, iki ana yöne —bir yandan ayrıntılı, somut tarihe, diğer yandan tarih felsefesine— doğru gitme eğilimindeydi."[3] Çok ufak ayrıntıların özenli incelemecileri Alman geleneğinde yerlerini almışlardı elbette. Terazinin diğer gözündeki Hegel gibi metafiziğe dayalı büyük tarihsel sistemlerin kurucuları, ya da Dilthey ve Rickert gibi tarihsel düşünüşün kendisine yöneltilen hırslı eleştirilerin mimarları da, onlarla eşit ölçüde, hatta onlardan da çok kendi yerlerini bulmuş durumdaydılar. Ancak toplumsal incelemenin orta düzeyi, hipotezin tutarlıkla sınanmasının ve dikkatle yapılan bireşimin düzeyi, bütünüyle düşme eğilimindeydi. Bu, Ranke'nin oluşturduğu örneğin şaşırtıcı yanıdır: Daha net görünümüyle Ranke, "olgular"ın peşinde koşan son derece dürüst bir araştırmacıydı; görülmemiş ölçüde bulanık ve doyumsuz türde de olsa, yaradılıştan metafizikçiydi, hemen hiçbir zaman tarih üstüne, belirsizlikten uzak olarak dile getirilebilir bir tarzda "akıl yürütmemişti."[4]

"Kültürel bilimler"de tanımlayıcı öge bunların tinsel niteliğiyse, toplumsal ya da tarihsel bir kurumun "tini" tabii ki en fazla önem taşıyan şeydi. İdealist gelenek —pozitivist kuramın genel "yasalar"ının tersine —altında somut deneysel verilerin sınıflandırıldığı "birleştirici kavram", "biricik tikel bir **Geist,*** diğer hepsinden açıkça farklı ve onlarla kıyaslanamayan özgül bir kültürel bütünlüktü."[5] Bu **Geister,**** tarihi ve toplumu oluşturan asıl malzemelerin en deriniydiler (ya da en yücesiydiler), fakat onları anlamaya ya da birbiriyle kıyaslamaya kim cesaret edebilirdi? Biricik bireysellikleri içinde —Goethe'nin deyişini kullanacak olursak— "sözle anlatılamayacak" şeylerdi bunlar. Yalnızca Spengler, bir uygarlığın tininin başka bir uygarlığın üyesi için mutlak şekilde kavranamaz olduğunu savunarak, biriciklik üstündeki bu vurguyu onun nihai saçmalığına kaydırmıştı (ama vaaz ettiği şeyi kendisi bile uygulamadı). Fakat bir bütün olarak Alman idealist düşüncesi açısından, insanın insan davranışını (yani tinsel davranışı) nasıl anlayabileceği sorunu, görülmemiş ölçüdeki kızıştırıcı niteliğini sürdürüyordu. Bir eylemin "nedenler"inin pozitivist tipte belirlenmesi tabii ki söz konusu değildi. Mekanikçi ve doğalcı kusurlardan uzak, daha esnek bir yöntemin tez elden bulunması gerekiyordu.

* Tin
** Tinler
3. a.g.e., s. 475.
4. Bu bağlamda bkz. Theodore H. Von Laue, **Leopold Ranke: The Formative Years**, Princeton, N.J., 1950.
5 Parsons, **Structure of Social Action**, s. 478.

Sonuç, içsel anlayış metodunun ya da **Verstehen**'in işlenmesi oldu. Bu çalışmada yüz yüze geldiğim entellektüel sorunlar arasında kişisel olarak en güç bulduğum, bu yöntemdi; Alman sosyal bilim metodunun oluşturduğu labirentin pek çok karanlık köşesi arasında en kasvetlisi buydu. Dilthey, bu yönteme oldukça açık seçik bir formülasyon kazandıran ilk düşünür kimliğiyle gözükmektedir. Fakat **Verstehen**'in toplum incelemesine getirebilecekleri, en mükemmel şekilde Weber'in ellerinde aydınlanmıştır. Bu yüzden en iyisi **Verstehen** konusunu Weber'in kendi çalışmalarına gelene kadar ertelememiz[6] ve Croce'nin oldukça farklı bir bağlamda kurduğu, bununla kıyaslanabilir nitelikteki metodu çözümledikten sonra ona dönmemiz olacak.

Bu arada, Bergson'un sezginin kolaylığına başvurmasının, Alman çağdaşlarının savunduğu şeyle birçok ortak yanı olduğunu anımsatmak herhalde yeterli. Bergson'un, "sezgi" kavramıyla, Romantiklerin dile getirmeye çalıştıkları şeyin aynını kastetmediği yolundaki itirazını nasıl vurguladığını anımsayabiliriz. Bergson, onların yaptığı gibi aklın ve bilimin savlarına saldırmıyordu; tersine, zihnin işleyişine eklemeler yapmaya ve onu tamamlamaya çalışıyordu. Benzer şekilde, 1880'lerden Birinci Dünya Savaşına kadar olan dönemdeki Alman yeni-idealistlerinin, doğal bilimin rolü konusunda, idealist geleneğin ilk felsefeci ve tarihçilerinden çok daha derin bir kavrayışları vardı. Şöyle düşünebiliriz: Bergson, Fransa'nın pek konuksever olmayan topraklarında değil Almanya'da yaşasaydı, başarmaya çalıştığı şeyi anlayacak başka düşünürler bulabilirdi. Belki de, kendisini Sorel'in önerdiği somut toplumsal pratiklere çekecek ve çılgın düşlerini yumuşatabilecek derin sosyal kuramcılarla karşılaşacaktı. Ne yazık ki Fransa'da, sonunda öğretisini böylesine kısır sonuçlara vardıran, toplumsal mistisizmin dönüşünü teşvik eden, aşırı din yanlılarının insafına kalmıştı.

6. Bkz. 8. Bölüm

1880'lere gelindiğinde Almanya'da varolan entellektüel durum aşağı yukarı anlatacağım gibiydi. Önceden de gördüğümüz gibi pozitivizme pek az açık katılım olmuştu. Fakat daha yaygın anlamıyla pozitivist zihniyet fazlasıyla ilerlemişti. Alman felsefesinin altın çağı son bulmuş durumdaydı: Daha önceden felsefecilerce kullanılan kültür simgeleri, doğal bilimciler arasında saygınlık kazanıyordu. Benzer şekilde tarih yazarlığı da ilk bakışta en güzel günlerini görmüştü: Ranke, kendi çağından çok daha uzun süre yaşamıştı, öğrenciler ve öğrencilerinin öğrencileri onun bıraktığı mirasın ancak bir bölümünü korumuşlardı: öğretisinin tinsel yanı büyük ölçüde yitip gitmişti; kılı kırk yararak incelemeyi ve **Sitzfleish'***i vurgulayışıyla hâlâ el üstünde tutulan yalnızca metodolojisiydi. Hatta sonradan yetişen bir takım Rankeciler, felsefi olmayan sıradan anlamıyla, pozitivistlere çok benzer şekilde davranıyorlardı.

Öyleyse dönemin daha imgeci düşünürlerinin yüz yüze geldiği sorun, tarihsel ve ideal dünyaya yönelik Romantik duyunun, ilk Romantiklerin yanılgılarına düşmeden nasıl korunabileceğiydi. O günkü durum belirgin olarak pozitivistlerin kendi zeminlerinde kalmasını gerektiriyordu; diğer bir deyişle, Romantiklerin artık saygınlığı kalmayan metafiziğine başvuramayacaklardı.[7]

Yirminci yüzyılın ilk on yılına gelindiğinde bu mücadele çağrısına başarıyla karşılık verilmişti. Üniversite öğrencileri akın akın tarihsel ve kültürel çalışmalara dönüyorlardı. Meinecke şöyle anımsıyordu: "Yüzyılın çevriminde tarih öğrencilerinin sayısı her yerde düşmüştü; ancak daha sonra öyle bir dereceye yükseldi ki Birinci Dünya Savaşından önceki on yıl tarihsel ve felsefi incelemenin altın çağı olarak değerlendirilebilir"di.[8]

Meinecke'nin, Wilhelm Windelband'ın 1894'te rektörlüğe atandığı yıllarda "pozitivizme karşı yaptığı savaş duyurusuna" ve güneybatı Alman felsefe okuluna olan tinsel bağlılığına yakınlık duyarak yaşadığı heyecanı da anımsayabiliriz. Geçmişe dönüp bakıldığında Windelband'ın atanması, Alman idealizminin başlattığı karşı saldırının ilk atışı gibi gözükecekti. Dilthey'in **Einleitung in die Geisteswissenschaften'i** [Tinsel Bilimlere

* Şimşek çakışı.

7. Pietro Rossi, **Lo Storicismo tedesco contemporaneo**, Torino, 1956, s. 17-18.
8. **Strassburg/Freiburg/Berlin 1901-1909: Erinnerungen**, Stuttgart, 1949, s. 22.

Giriş] aslında on bir yıl önce kaleme alınmıştı. Ama Dilthey çok erken yazmış sayılırdı. Eğitimli Almanlar 1890'lara kadar ona kulak vermeye hazır değildiler.

Güneybatılı Almanlardan olan Windelband ve Rickert —ve kuramsal çalışmaları onlarınkiyle pek yakından bağlantılı olmayan felsefeci ve sosyolog Georg Simmel— geleneksel olarak yeni-Kantçı diye bilinirler. Diğer bir deyişle, pozitivizm öğretisiyle savaşma çabalarının, Kant'ın ortaya koyduğu önvarsayımlardan kaynaklandığı düşünülmektedir. Onlar da Kant gibi düşünce **kategorilerini** saptamaya —ve belirgin olarak da kültürel bilimlerde kullanılan kategorilerle doğal bilime özgü olanları ayırt etmeye— çalışmışlardı. Yeni-Kantçılar genelde ikisi arasındaki farklılığa bilimsel nesne ya da konu açısından değil —Dilthey'le farklılaştıkları noktalardan biri buydu— her birinin kullandığı **metodlar** açısından yer veriyorlardı. Savlarına göre kültürel bilimler, doğal bilimde geçerli olduğu gibi "genel yasalar"ın formülasyonuna değil, "tikel olgular"ı anlamaya yönelikti.

Şimdiye kadar anlattıklarım, idealist gelenekteki tarihsel düşünüşün herkesçe bilinen gerçeğinden pek farklı değildir. Bu gelenekte eğitilen yeni-Kantçılar —özellikle Rickert— insan tarihi dünyasının nasıl açıklanabileceğini daha açık seçik bir biçimde saptama çabasındaydılar. Eğer kültürel bilimler, doğal bilimlerinki tarzında genel yasalar aramıyorlarsa "tikel olgular" dan oluşan ezici kitleyle yüz yüze geldiklerinde gerçekte hangi entellektüel yöntemi uygulamışlardı? Ranke'nin, tefekkür kavramından daha yararlı bir şey öneremediği anımsanabilir. Rickert buna, kültürel bilimcilerin **seçim yaptığı** —yani kendi öznel kararlarıyla toplumsal gerçekliğin diğerlerinden çok bir yanını anlamayı ve incelemeyi seçtiği— önermesini eklemişti. Böyle seçimler mutlak olarak incelemecinin kendi değer sistemini temel alıyorlardı.

Bu seçim ve değer kuramı, son derece aydınlatıcıydı. Çağdaş toplumsal incelemede hep yararlı olacak bir mirası temsil ediyordu: Weber'in Rickert'in kategoriler çizelgesinden yola çıkarak, bunlardan da verimli olan kendi metodolojik uğraşılarına nasıl geçtiğini daha sonra göreceğiz. Fakat Rickert'in kuramında tehlikeli bir tuzak vardı. Tüm vurgusunu değer kavramında yoğunlaştırırken, tarihsel bilgiye ilişkin kökten öznel bir kavramı ima ediyordu. Toplumsal ve tarihsel dünyada var-

olan değere, herhangi doğrulanabilir bir süreç yoluyla ulaşılamazdı: Ancak "sezilebilirdi" bu. Bu yüzden de geçerliliğine ilişkin hiçbir garanti yoktu. Tarihçi nihai olarak, kendi değerlerine inanma eylemine indirgeniyordu.

Bu ikilemden tek kaçış yolu metafizikti. Ve Rickert'in sonunda tuttuğu yol da buydu. Kendi savının mantığını izleyerek, tarihçinin değer sisteminin mutlak geçerliliğine ilişkin, insanlığın "normal bilinci" önermesine dayalı bir yargıya varmıştı. Fakat böyle bir önerme ancak metafizik olabilirdi. Değerlerin, birey olarak tarihçinin bilincinin dışında ve üstünde, bağımsız ve aşkın bir varlıkları olduğunu ima ediyordu.

Böylece yeni-Kantçılar, pozitivistlerle gerçekten kendi zeminlerinde karşılaşmamış oldular. Sonunda onlar da Romantikler gibi metafiziğe başvurmaya zorlanmışlardı. Kültürel bilimleri doğa bilimlerinden ayırt etme sorununa cesaret ve düş gücüyle yaklaşmışlardı. Ama her zaman için doyurucu olacak bir çözüm bulamamışlardı. Sorun karara bağlanmadan kalmıştı.[9]

II. *Dilthey ve "Kültürel Bilimler"in Tanımı*

Çağdaşı Henry Adams gibi Wilhelm Dilthey de öyle eski kafalıydı ki, ancak yaşamının sonuna geldiğinde çağa uyum sağlamıştı. Adams gibi Dilthey de on sekizinci yüzyılın ve on dokuzuncu yüzyıl başlarının tinsel dünyasında yaşıyordu; yaşadığı yüzyılın büyük bölümü onu sıyırtıp geçmişti; yaşlı bir adam olarak şaşırtıcı bir biçimde, başlamakta olan yeni yüzyılın düşüncesine yol gösteren bir kişi rolünde bulmuştu kendini.

Dilthey, Adams'dan beş yıl önce, 1833'te doğdu ve Amerikalı benzerinin ölümünden yedi yıl önce, 1911'de öldü. Öyleyse **Einleitung in die Geisteswissenschaften** adlı yapıtı yayımlandığında elli yaşına gelmiş durumdaydı. Ve gerçek etkisinin görülmeye başlaması için bir on yıl daha geçecekti. Başarı, yaşamının sonunda aniden buldu onu. Emeklilik dönemine kadar Berlin Üniversitesinin sunabildiği en büyük salonda konferanslar vermişti.

Bu döneme gelene kadar entellektüel kökenlerinden de hayli uzaklaşmıştı. Ren bölgesinden bir papazın oğlu olan Dilthey,

9. Rossi, **Storicismo tedesco**, s. 178-9, 183, 187, 205-7.

müzik ve liberal tanrıbilim üstüne eğitim görmüştü. Entellektüel olarak ilk kez Romantik tanrıbilimci Schleiermacher'e heves etmiş ve aslında papaz olmayı amaçlamıştı. Fakat üniversite çalışmaları giderek felsefe ve tarihe doğru yön değiştirmişti: Berlin'de, çoktan saygınlık kazanmış olan Ranke'yle ve —Ranke'den on üç yaş küçük olup, daha Hegelci bir düşünüş biçimi sergileyen— pozitivist etkinin yükseliş döneminde tarihsel idealizm geleneğini sürdürme görevini devralacak olan, Johann Gustav Droysen'le karşılaştı.

Dilthey 1867'de, Burckhardt'ı tanıdığı ve (ironik bir rastlantı sonucu) Nietzsche'yi kıl payı kaçırdığı Basel Üniversitesinde ilk profesörlüğüne atandı; ama tanrıbilim ya da tarih değil, felsefe profesörüydü. Daha sonra Kiel ve Greslau'da konferanslar verdi ve 1882'de Berlin Üniversitesine daha önce Hegel'in olan kürsüye terfi etti. Bu ana kadar **Einleitung** hemen hemen tamamlanmış ve entellektüel kaygıları da oldukça sabitleşmiş durumdaydı. Bunlar, Kantçı kalıntıların, katı tarih öğreniminin, Aydınlanmanın tinsel dünyasına duyulan bir özlemin, pozitivist incelemenin hedeflerine yönelik bir saygının ve hâlâ arka planda dolanıp duran Romantik tanrıbilimin sisli tektanrıcılığının garip ve hayli gelgeç bir birleşimiydiler. Nazik ve yatıştırıcı bir önder olan Dilthey, ayrıksı yönelimlerini bir tür bireşim halinde toplamak ve ardında felsefi bütünlüğü olan önemli bir yapıt bırakmak için büyük bir güçle çabalayacaktı.[1]

Tarihsel Aklın bir Eleştirisi olacaktı bu. Dilthey, Kant'ın "saf" ve "pratik" akıl için yapmış olduğu şeyi, Alman felsefecilerinin ustasının gözardı ettiği tarih alanında başarmaya çalışıyordu. Tarihsel düşünüş kategorilerinin planlı eleştirisi hiçbir zaman tamamlanamadı. Ancak cüsseli parçalarının, Dilthey'in yayımlanmış yazıları içinde büyük payı vardır. Özünde olagelen şey, Dilthey'in —adının da gösterdiği gibi salt bir "giriş" olan— **Einleitung**'un yayımlanmasını izleyen otuz yıl boyunca

1. Biyografik ayrıntılar için bkz. Otto Friedrich Bollnow, **Dilthey: Eine Einführung in seine Philosophie**, Leipzig, 1936, passim; H A. Hodges, **The Philosophy of Wilhelm Dilthey**, Londra, 1952, s. xiii-xv; Hajo Holborn, **"Wilhelm Dilthey and the Critique of Historical Reason"**, **Journal of the History of Ideas**, XI, ocak 1950, s. 93; William Kluback, **Wilhelm Dilthey's Philosophy of History**, New York, 1956, s. 3-51; ve Dilthey'in **Gesammelte Schriften** (Leipzig ve Berlin, 1924) adlı yapıtının 5. cildine Georg Misch'in yazdığı giriş bölümü, s. vii-cxvii.

fikirlerini sürekli değiştirmesi, yeniden işlemesi ve tamamlayamadığı yeni kitaplar biçiminde yeniden düzenlemesiydi.

Böyle bir çalışmada Dilthey kadar karmaşık ve çok yönlü bir düşünürün çalışmalarının tam bir çözümlemesini sunabilmek tabii ki olanaksızdır. Üstelik Dilthey bizim "1890'lar kuşağı"nın bir üyesi de değildir: Büyük bir habercidir daha çok. Amacım sadece, tarihsel eleştirinin Dilthey'in yüz yüze geldiği büyük sorunlarını ana çizgileriyle belirlemek ve bu sorunlar arasında, karşısında şaşkına döndüğü —ve deneme niteliğindeki yanıtları Croce ve Weber gibi daha genç insanların daha özgüvenli uğraşlarına önayak olan— sorunların tersine, her zaman için yararlı olduğunu kanıtlayan çözümler sunabildiği sorunları ayırt etmek olacaktır.

Genel anlamda Dilthey'in önemi, yaptığı çalışmayı ilk kez tarihle pozitivizm ve doğal bilimleri derin ve incelikli biçimde yüzleştiren bir yapıt olarak nitelendirerek belirlenebilir. Bu bakımdan Dilthey, Kant'ınkinden oldukça farklı bir sorunla karşılaşmış ve ortak ustaları olan Kant'a yönelik Windelband ve Rickert'ten daha bağımsız bir tutum benimsemişti. **Einleitung**'unun yayımlanmasıyla da, "tüm yaşamı boyunca hem işi hem işkence kaynağı" olacak konuya saplanmıştı: "Tarih yazımının bilimsel değeri sorunu".

> Bu yeni alanda,... dogmatizmin her türlüsüne karşı başından beri zinniyetinde egemen olan nefreti sadakatle sürdürdü. Ona göre tarihsel ve sosyal bilimler, on sekizinci yüzyılın sonuna kadar metafiziğin kapatması olmuşlardı; Alman tarih okulunun çalışmalarıyla özgürleşmiş, fakat felsefi meşruluk edinememiş olan bu bilimler, pozitivizmin ortaya çıkışı sonucu eski köleliklerine dönme riskiyle karşılaşmışlardı. Dilthey onları kurtarmak için **Einleitung in die Geisteswissenschaften**'i kaleme aldı.[2]

Bu çabanın yeniliği, pozitivizmle kendi silahlarını kullanarak mücadele etmeye çalışmasında yatmaktadır. Dilthey, metafiziğin yardımını nefretle reddederek, bilimsel incelemenin geçerliliğinin açık seçik olarak kabullenilmesini sağlamıştı. Hatta pozitivizme yönelik en etkili gözlemlerinden biri, pozitivizmin tıpkı ayağını kaydırdığı idealist felsefeler kadar metafizik olduğu yolunda bir kınamaydı: Pozitivizmin soyutlamaları sunulmamış, sadece ima edilmişti. Dilthey'in bilimle ve bilimsel metotla hiçbir anlaşmazlığı yoktu. Hedefi daha çok, doğanın dünyasıyla insan etkinliğinin dünyasının karıştırılmasını varolan biçimiyle ortadan kaldırmaktı. Dilthey, her iki alanın da bilimsel bir tarzda incelenebileceğini savunuyordu. Fakat kültürün, toplumun ve tarihin dünyasına yönelen bilim, bu adın genelde çağrıştırdığından farklı **tip**te bir bilimdi. **Einleitung** bu yeni tip bilimsel incelemenin sınırlarını çizmeye çalışıyordu.[3]

Dilthey'in savına göre doğal bilimle kültürel bilim ayrımı, "araştırma alanlarında, deneyim biçimlerinde ve incelemecinin tutumlarında varolan üçlü farklılıkta" bulunabilirdi.[4] İlk farklılık —Windelband ve Rickert'in dikkatlerini pek yöneltmedikleri bir farklılık olmasına karşın— apaçıktı. Son ikisi ise, kültürel bilim alanında bilginin, doğal bilimde geçerli olduğu biçimde yalnız dışsal olarak değil, bir tür **içsel** süreç yoluyla —deneyimini yaşama ve anlama yoluyla— çıkarsandığı şeklindeki basit formülasyonla özetlenebilirdi. Bu yüzden tarihte anlam sabit değildi, tarihçinin kendi döneminde ve kültüründe varolan duruma ve kişisel dünyasında aldığı etkin kararlara göre değişiyordu.[5]

Dilthey, kültürel bilimle doğal bilime ilişkin temel ayrımı, kültürel inceleme alanında üç yargı sınıfı ayırt ederek daha öte inceleştirmişti. İlk sınıf, gerçekliğin kendisiyle uğraşıyordu: Tarihin alanıydı bu. İkinci sınıf, gerçeklikten yapılan soyutlamalardan oluşuyordu; yani sosyal bilim diyeceğimiz şeydi. Son olarak da değer yargılarını ve "kültürel bilimlerin kurallar"ıyla "pratik ögelerini" ifade eden yargılar vardı. Şimdiki amaçlarımız açısından Dilthey'in ikinci yargılar sınıfı en ilginç olanıdır. Çünkü bunlar Dilthey'e göre, tarihsel incelemeye gereksindiği çözümleme araçlarını sağlıyorlardı: Sosyal bilim tarihsel dünyayı anlamakta temeldi: Fakat bu türde çözümleyici kuram, incelemeyi ancak kesik kesik aydınlatabilirdi: Zamanın daha

2. Carlo Antoni, **Dallo Storicismo alla Sociologia**, Floransa, 1940, s. 18.

3 Bu tartışma boyunca Almanca "**Wissenschaft**" sözcüğünün İngilizce "Science" sözcüğünden daha kapsamlı olduğu unutulmamalıdır, çünkü sistemli bilimin yanında "öğrenme" diyebileceğimiz şeyin anlamını da içerir.

4. Rossi, **Storicismo tedesco**, s. 58.

5. Dilthey, **Gesammelte Schriften**, I, Leipzig ve Berlin, 1922, s. 97, 109.

büyük bölümünde ise tarihçi, "sanatçının fantezisini"ni andıran bir şeye güvenmek zorundaydı.[6]

Kuramsal olarak Dilthey'in çizelgesi içinde ikinci tipten disiplinlerin sayısı sonsuzca çoğaltılabilirdi. Çünkü Dilthey'in düşüncesine göre yeni bir kültürel ya da sosyal bilimin yaratılması, yeni bir "savaş alanı"nın sınırlarının çizilmesine bağlı değildi. Daha çok, zaten varolan bir veriler topluluğunu küçültmek için yeni bir yol bulunmasına bağlıydı. Dilthey tarihsel yaşamın malzemesini azaltmaya ilişkin olan bu yollardan bazılarını aşırı soyut ve metafizikten etkilenmiş buluyordu. Ona göre, ancak Comte ve Spencer'in verdiği dogmatik ve **a priori** biçimiyle görme fırsatını bulduğu sosyoloji için geçerliydi bu; çünkü bunları, Weber'in, Durkheim'ın ve bugün bildiğimiz biçimiyle sosyolojinin diğer kurucularının çalışmalarından önce kaleme almıştı. Dilthey'in, kültürel dünyada soyutlayıcı bilim modelleri olarak üstünde durduğu, daha çok ekonomi ve psikolojiydi.[7]

Dilthey'in psikolojiyle karşılaşması, düşüncesinin herhangi başka bir yönünden daha fazla tartışmaya yol açmıştı. Bunun ilgi alanı içindeki merkezi konumu, **Einleitung**'un yayımlanmasını izleyen önemli kuramsal yapıtlarının "betimleyici ve çözümleyici bir psikoloji" kurma girişimi olmasından anlaşılabilir.[8] Bazı eleştirmenler —özellikle Croce örneğine sadık kalanlar— Dilthey'in tarihle psikolojiyi müttefik kılma çabasını, pozitivizme teslim olma şeklinde algılamışlardır. Diğerleri ise —bence daha adil bir biçimde— o günlerin aşırı biçimci psikolojisinden kaçıp kurtulmaya yönelik yürekli bir çaba olarak görmüşlerdir bunu. Dilthey de Bergson gibi, psikolojik kuramlaştırmanın temelini şematik soyutlamadan "bilincin doğrudan verileri"ne kaydırmaya çalışmıştı. Ve benzer şekilde Dilthey'in Freud'u etkilemiş olduğu da öne sürülmüştür. Bu son ilişkiyi gösterecek hiçbir doğrudan kanıt bulamadım. Fakat Dilthey'in zihninin William James'ınkine yakın biçimde işlediği su götürmez. James, 1867'de Berlin'de Dilthey'le ilk karşılaşmasında çok etkilenmiş ve onu daha fazla göremediği için üzüntü duymuştu. Otuz yıl sonra **Varieties of Religious Experience** çıktığında Dilthey, kitabı, dinin psikolojik açıdan anlaşılmasına Amerika'dan gelen büyük katkı olarak övgüyle karşılamıştı.[9]

6. a.g.e., s. 26, 40.
7. a.g.e., s. 85, 91-2.
8. "Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie." Gesammelte Schriften, V, s. 139-240.

İkisi arasındaki saygı karşılıklıydı. Hatta bir eleştirmen, Dilthey'i "Alman William James" diye niteleyecek kadar ileri gitmişti.[1]

Dilthey, psikoloji üstüne çalışmasının **Einleitung**'un ikinci cildi için bir hazırlık incelemesi olacağını düşünmüştü. Fakat bu ikinci parça hiçbir zaman ortaya çıkmadı. Bu sırada Dilthey'in fikirleri kaymaya başlamış ve Dilthey, önceki yazılarının çözmeden bıraktığı epistemolojik sorunlara saplanıp kalmıştı. Kültürel bilimlerin, yakınlık duyma yoluyla edinilen deneyimden varılan bir tür içsel kavrayışla uğraştığını ifade etmenin yeterli olmadığını keşfetmişti. İnsanın bu deneyimle neyi kastettiğinin ve incelemecinin zihninin insan kültürünü anlamaya çalışırken tam olarak hangi süreçleri geçirdiğinin açıklanması gerekiyordu. Bu yüzden Dilthey son yazılarında, "deneyim"in, "dışavurum"un ve "anlama"nın işlevleri arasındaki ilişkiyi —kısaca, insanın tarihsel dünyayı "inşa etme"ye nasıl giriştiğini— tanımlama işiyle uğraşıp durmuştu. Çünkü Dilthey, son önemli kuramsal yazısında, tarihçinin ya da sosyal bilimcinin işini plastik ve mimari bir metaforla nitelendiriyordu.[2]

Dilthey, tarihsel bilgi sorununa hiçbir kesin yanıt vermedi. Sonraki yazarların, Croce'nin —aşırı basitleştirilmiş de olsa— daha net çözümlerini ya da Weber'in pragmatist ve görecl yaklaşımını yeğledikleri temel alandı bu. Hatta Dilthey'de, şimdiki bakış açımızdan Croce'nin sezinlenmesi anlamına gelebilecek çok şey vardı. Örneğin, kültürel incelemede öznenin ve nesnenin, uzmanın ve verilerin, doğal bilimde görüldüğü gibi kökten farklı nitelikte olmadıklarını, daha çok, aynı insan tarihi evrenine ait olduklarını dile getiren —nihai olarak Vico'dan çıkarsanmış— tartışma vardı. Tarihçinin çalışmasının, geçmişin yeniden yaşanması ya da yeniden denenmesi olarak nitelendirilmesi vardı. Bu yeniden deneme sürecinin —ve özellikle

9. Antoni, Dallo storicismo, s. 9, 18 ve R.G. Collingwood, The Idea of History, Oxford, 1946, s. 173-5'teki ifadeleri Holborn, "Dilthey and the Critique", s. 96, 109, 111'deki ifadelerle kıyaslayınız.
1. Albert Salomon, "German Sociology", (der. Georges Gurvitch ve Wilbert E. Moore, Twentieth Century Sociology, New York, 1945, s. 591'de)
2. "Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften", Gesammelte Schriften, VII, Leipzig ve Berlin, 1927, s. 77-188.

de tarihçinin vardığı anlayışı ifade etmeye çalışırken ortaya koyduğu yaratıcı eylemin— en azından bilim niteliğinde olduğu kadar sanat niteliğinde olduğu savı vardı. Ve son olarak tarihçinin değer sistemi ve ilgi odağının mutlak olarak onun kendi tarihsel durumundan kaynaklandığının kabullenilmesi vardı.

Fakat Dilthey'i sırf Croce'nin habercisi olarak görmek haksızlık olacaktır. Bazı bakımlardan Dilthey Croce'ye kıyasla daha ileriyi görmüştü: Croce'nin sakındığı ya da yadsıdığı sorunları yakalamıştı. Dilthey, tarihle sosyal bilimin yakın ilişkisi konusunda Croce'den daha bilinçliydi. O geleceğin psikolojisini tasarlamaya çalışırken Croce, konunun tümünü felsefi doğalcılığın piçi olarak niteleyip kibirle bir kenara itmişti. Dilthey'in büyük başarısı evrenseldi: Kucakladığı kültürel incelemenin çelişen geleneklerini ve bilginin türlü türlü alanlarını düzene sokmaya çalışmıştı. Croce ise daha gerçekçi bir biçimde fenerinin ışığını, doğruluğundan kuşku duyulmayan birkaç konumda sabitleştirmiş ve bunlardan yola çıkarak insan varoluşunun yalnızca bunların ışınlarının doğrudan üstüne parladığı alanlarını araştırmıştı.

Bu şekilde Dilthey, hiçbir ölümlünün —ve elbette, zihni on dokuzuncu yüzyılın üçüncü çeyreğinde biçimlenmiş olan hiç kimsenin —tamamlamayı umamayacağı bir program tasarladı. Weber gibi —ve ondan daha az başarılı ölçüde— Dilthey de insan zihni için son derece zorlu bir bireşimi gerçekleştirmeye soyundu. Bize anlatıldığına göre yaşamının son bölümünde, bitmemiş kitaplarının verdiği üzüntü onu geceleri uyumaktan alıkoyuyordu. Dilthey belirgin olarak, kendi düşüncesinin kuşkucu ve göreci imalarından —başaramasa da— kaçmaya çabaladı. "Tarihsel kuşkuculuğun ancak, (tarihçinin) metodunun güdülerin belirlenimine güvenmeye gerek duymaması koşulunda alt edilebileceğini" belirtiyordu.[3] Fakat "güdülerin bu belirlenimi", tam tamına tarihle psikolojinin birleşiminin ima ettiği şeydi. İnsan psikolojik bir tarzda ilerleyecek ve tarihsel oyuncuların güdülerini yakınlık kurarak anlamaya çalışacaksa, yardım isteyebileceği hiçbir sabit etik standardı yoktu. Karşısında çelişen değerlerin yargılanabileceği hiçbir norm yoktu. Ve Dilthey, yeni-Kantçıların yaptığı gibi metafizik nitelikteki aşkın değerlere başvurmayı aşağılatıcı bulmuştu.

3. "Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften", Gesammelte Schriften, VII, s. 260.

Yine de Dilthey'in yapıtı, kesinlikten uzak olmasına karşın, müthiş bir etki yaptı. Doğal ve kültürel bilim arasına koyduğu ayrım, tarihçiler ve daha az da olsa sosyal bilimciler için standart haline geldi. Dilthey'den sonra artık tarihçilerin, disiplinlerinin "bilim dışı" niteliği nedeniyle özür dilemeleri gerekmiyordu: Metotlarının neden hiçbir zaman doğal biliminkilerin tam aynısı olamayacağını anlamışlardı. Ve Meinecke'nin en seçkin örneği olacağı çağdaş entellektüel tarih geleneği de doğal olarak Dilthey'in öğretisinden doğdu.[4] Hatta elinizdeki çalışma da, kavramları ve yönelimiyle, felsefi toplum incelemesinin özgün biçimiyle Dilthey'ın kurduğu ölçütlerinden kaynağını almıştır.

III. *Benedetto Croce: "İlk Makaleler"den "Tarih Yazımı'na*

Bir defasında Bergson, "felsefenin özü basitlik tinidir" demişti. Ona hangi bakış açısıyla bakarsak bakalım "karmaşıklığının yüzeysel olduğunu, kurduğu yapıların sadece yardımcı yapılar, bireşim çalışmasının da bir yanılsama olduğunu görürüz her zaman: Felsefe yapmak, basit bir eylemdir".[5] Bergson bu sözcükleri 1911'de Bologna'da toplanan felsefe kongresinde Croce'nin doğup büyüdüğü topraklara duyuruluyordu. Fransız felsefecisi, o yıl ününün doruğundaydı; İtalyan meslektaşı ise, kendisini İtalyan felsefecileri arasında kuşku götürmez üstünlükte bir konuma ulaştıracak sistemli çalışmalar dizisini tamamlamak üzereydi.

Yirminci yüzyıl Fransız felsefe ustası ile İtalyan benzerinin bir ortak yönü, yazınsal biçemlerinin ince bir basitliği olmasıydı. Aslında Croce'ninki Bergson'unkine kıyasla daha dolaysız, konuşma diline daha yakın ve daha az metafor yüklüydü. Her iki durumda da, yapıtları okunurken duyulan rahatlık elbette felsefecilerin kişisel üstünlüklerine katkıda bulunmuştu. Bergson'la Croce'nin başka ortak yönleri de vardı: Bunların en belirgini, ikisinin de bir tür sezgi kolaylığına güvenmeleriydi. Fakat Croce bu ilintiyi kabullenmeyi reddediyordu: Kendi yönte-

4. Holborn, "Dilthey and the Critique", s. 116-17.
5. "L'Intuition philosophique", La Pensée et le mouvant: Essais et conferences, Paris, 1934, s. 139.

minin kesin kavramlar düzeyine yükselmiş olduğu, oysa Bergson'unkinin mantıksal olmayanın alanında oyalanıp durduğu konusunda diretiyordu. Fransız yazarın çalışmalarında, kendi duru Akdenizli zihnine ters düşen "belli bir felsefi romantizm" sezinliyordu.[6]

Croce, Freud'un yazıları üstüne pek ender yorumda bulunurdu. Aynı şekilde Weber de Croce'de yaşamının en sonuna kadar sürecek rastgele bir ilgiden daha fazla şey uyandırmamıştı. Çünkü Croce, çok öğrenip çok okumasına karşın zamanının tüm entellektüel yeniliklerine ayak uydurma gereğini duymazdı: Yalnızca o anki ilgileriyle ilintili görünenleri ele alırdı. Entellektüel özgüven ve denge açısından son derece kaygısız, bağımsız ve açık olan Croce, gidişinden emin ve sıkıntılardan uzak, kendi yolunu izliyordu. Birinci Dünya Savaşı sırasında sadece kısa bir süre için duraksadı. İşkence çeken yüzyılımızda böyle bir öz inanç manzarası hoş bir tarih hatası gibi gözükmektedir.

Croce'nin düşünce erimi ansiklopedikti. Yazılarının toplamı altmış cildin üzerindedir ve bu sayı, 1903'te basmaya başladığı kişisel entellektüel gelişimini yansıtan **La Critica** adlı dergide yayımlanan çeşitli eleştirileri içermemektedir. Croce yarım yüzyıl boyunca İtalyan yazın ve felsefe yaşamı üzerinde bir tür iyiliksever diktatörlüğü sürdürmüştür. Goethe'den beri hiçbir birey başta gelen bir Avrupa ülkesinin kültürüne tek başına bu kadar bütünüyle egemen olmamıştı.

Ancak İtalya'nın dışındaki dünyada Croce, öncelikle bir tarihçi ve eleştirel bir tarih felsefecisi kimliğiyle etkili oldu. Ve biz de bu çalışmada onu bu görünümüyle ele alacağız. Dahası, onu bu yetkinliğiyle, tüm diğer kahramanların Alman olduğu bir bölümde en önemli sima olarak ele almak son derece yerindedir. Çünkü Croce'nin felsefe ve tarih eğitimi çok büyük ölçüde Alman kökenliydi: Hiçbir zaman kendi ülkesinin dışında öğrenim görmemesine karşın —ve aslında çoğunlukla kendi kendini eğitmesine karşın— Croce'nin tarih biliminin standartlarını ve eleştirel yorumunun ölçütlerini biçimlendiren şey Alman kuramlarını okumuş olmasıydı. Felsefi ustası, Vico ve De Sanctis gibi İtalyanların yanı sıra, Hegel ve tabii ki Marx'tı.

6. Manlio Ciardo, "Croce e Bergson nel pensiero contemporaneo" (der. Francesco Flora, Benedetto Croce, Milano, 1953, s. 384'te).

Croce'nin entellektüel gelişiminin Marksist aşamasını daha önce çözümlemiştik. 1900'e gelene kadar bu geçici saplantıdan kendini nasıl uzaklaştırdığını görmüştük. Şimdi, olgunluk dönemi düşüncesinin oluşumuna yol açan daha eski ve kalıcı etkileri gözden geçirmek üzere yeniden aynı adımları izlememiz gerekiyor.

Güney İtalya'nın en kuzey bölgesi olan Abruzzi'nin Aquila eyaletinde varlıklı bir ana babadan doğan Benedetto Croce, yaşamını sürdürmek üzere çocukken Napoli'ye getirilmişti. Ve yaşamının diğer bölümünde —sırf güneyin başkentinde oturması anlamında değil, oranın yaşamına coşkulu bir yakınlık duygusuyla katılması anlamında da— Napolili olarak kaldı. Çünkü Croce Napoli'yi tutkuyla severdi, oranın geleneğini hem alçak hem de yüce yanlarıyla sevmişti. Sefaleti ve gürültüsü nefret uyandırmazdı onda: Dar sokaklarda yılmayarak Napoli'nin geçmişinin izlerini aramıştı; halk şarkıları ve öyküleriyle büyülenmiş ve yaşamının sonuna kadar Napoli şivesiyle sohbetlerini renklendirmişti. Benzer şekilde —genel kültür düzeyi kuzey İtalya'nınkinin çok altında gözüken— Napoli'yi, bir felsefeciler kenti ve belirgin olarak da modern tarih yazımında felsefe geleneğinin kurucusu Giambattista Vico'nun yurdu haline getiren çelişkili geleneği izlemekten de onur duymuştu.

Croce on yedi yaşındayken, yani 1883'de Ischia adasındaki bir deprem sonucu anne ve babasını yitirdi. Geçmişe baktığında, yaşadığı "en karanlık, en acı yıllar ve kötü bir düş" olarak betimleyeceği dönem izledi bunu. Yetim bir çocuk olarak merhametle karşılanıp Roma'daki amcası Silvo Spaventa'nın evine getirilmişti. Spaventa oldukça saygın bir insandı, ünlü bir felsefeciydi ve İtalyan siyasal yaşamında eski sağın bir önderiydi; fakat genç Croce'yi hemen hiç etkilememiş gözükmektedir. Croce'nin Hegelci eğilimleri hayli yanlış biçimde amcasının öğretisine atfedilmiştir. Siyaset söz konusu olduğunda, Croce'nin, Spaventa ve arkadaşlarının ülkelerinin hükümetine saldırırken gösterdikleri aşağılayıcı tavır nedeniyle sıkıntı duyduğu söylenebilir. Altı yıl önce İtalya'nın birliğini tamamlama görevini elde etmiş olan eski sağ, 1876'da halkla ilgili olayları yönlendirme yetisini yitirmişti. Bir daha erke dönmeyeceklerdi: Pratikteki etkilerini yitirip düş kırıklığına uğradıktan sonra, ancak kendilerini yerlerinden eden solun sıradan siyasetçilerine sövüp sayabileceklerdi. Genç Croce, bu yargılarla uyuşamayaca-

ğını hissediyordu. Kırk yıl sonra döneminin tarihini kaleme aldığı sırada dengeyi düzeltmeyi —Depretis ve ardıllarına, İtalya'nın yapıcı yönetenleri olarak hakettiklerini bağışlamayı— üstlendi.

Böylece Roma'da "arkadaşsız ve eğlencesiz" kalan Croce, üniversitedeki çalışmalarını düzensizlikten uzak bir tarzda sürdürme cesaretini bulamadı. Vermesi istenen konferanslar yalnızca, henüz Marx'ın yazılarını tartışmaya başlamamış olan Antonio Labriola'nın ahlaki felsefesine ilişkin olanlardı. Çoğunlukla, kendisini ilgilendirmeye başlayan —ve en çok yazınsal nitelikli— konular üstünde kendi kendine çalışıyordu: "Kendi seçtiğim konulara ilişkin araştırmaları izlerdim, ilerledikçe kendi metotlarımı bulur, tereddüt eder, hatalar yapar, bazı şeyler üstünde çok az, diğerleri üstünde çok fazla çalışırdım". Bu tür bir yaşamla geçen üç yıldan sonra, yeniden Napoli'ye kaçtığı için mutlu olmuştu. Burada, altmış yıldan fazla sürecek bir yaşam kurdu kendine —ne akademik derecesi, ne de üniversiteye bağlılığı olan, mali ve tinsel açıdan bağımsız, tek başına çalışan bir bilim adamının yaşamıydı bu.

Croce Napoli'de "kütüphaneciler, arşivciler, antikacılar ve buna benzer iyi, değerli, nazik ruhlu, ama pek fazla düşünmeyen yaşlı ya da orta yaşlı adamların oluşturduğu bir topluma girdi." Ve 1886'dan 1892'ye kadar olan altı yıl boyunca doğup büyüdüğü kentin antikalarını inceleme işine dört elle sarıldı.[7] Diğer pek çok tarih felsefecisinin tersine Croce tarihsel incelemeyi , güç ve değersiz gözüken malzemeyi inceden inceye tarayarak, yani zor yoldan giderek öğrenmişti. Federico Chabod, genç bilim adamının bu dönemdeki yaşam tarzını hoş bir üslûpla aktarmıştır bize: Sabah dokuzdan öğleden sonra dörde kadar devlet arşivlerinde çalışır, akşam geç saatlere kadar kütüphaneleri dolaşır ve son olarak "bir eşeğin sırtında dağ eteğini aşıp en nihayet" kiralık odasına "dönmeden önce, tuttuğu on bir saatlik orucunu açmak üzere, mütevazi bir aşevinde akşam yemeğini yerdi."[8]

Olgunluk yıllarında Croce, antika merakıyla dolu ve felsefeden uzak geçen gençliğini şiddetle yargılayacaktı. Fakat Croce'nin kendisi hakkındaki olumsuz hükmünü izlemek ya da onu geleneksel olarak benimsenen ruhsuz bilim adamı imgesiyle görmek haksızlık olacaktır. Aslında Croce'nin Napoli'nin geçmişinin ayrıntılarına dönük araştırmaları, yaşam ve insanlık yüklüydü. Belki de bunlar Croce'yi bilinçsizce, saltanat süren felsefelerin soyutlamalarından ve Roma'da kaldığı süreyi dayanılmaz kılan eleştiri budalası havadan uzak tutarak gelecekteki kaygılarına yönelttiler. İmgelemin ve kahramanca kendini adayışın taşıdığı değerlere ilişkin bir sava doğru sürüklediler onu. Bu ışıkla bakıldığında geçmişin her parçası önem taşıyordu, her biri çileye ve özveriye ilişkin kendi kanıtını barındırıyordu. Croce'nin bu dönemde övgüye değer bulduğu tarihsel karakterlerin, bütün cömertlikleriyle kendilerini aşka ya da soylu bir siyasal nedene adayan tipte kadın kahramanlar ve ateşli mizaçlı kadınlar olduğunu gözlemlemek aydınlatıcı olacaktır.[9] Ve tarihçinin kendisinin —orta yaşın ortalarına kadar— karısı olmayan bir kadınla oldukça açık bir biçimde birlikte yaşayacak kadar gelenekleri hiçe saydığını belirtmek de konuyla ilgisiz kaçmayabilir.

Ne var ki 1893'e gelindiğinde Croce, çok kaynaklı bilgilerden bezmiş durumdaydı. Zanaatına ilişkin daha felsefi bir anlayış konusunda ona yardımcı olacak yol göstericiler arayarak, ilk kez Vico'nun **Scienza nuova**'sını [[6]Yeni Bilim] okudu, Droysen ve Dilthey gibi Almanların yapıtlarını iyice inceledi ve Napoli'den hemşerisi olan büyük yazın eleştirmeni De Sanctis üstüne anılarını tazeledi.

> Böylece, pek çok tereddüt ve bütün bir dizi geçici çözümden sonra 1893 Şubatı ya da Martında, yoğun düşünceyle dolu bütün bir günün sonrasında akşam, **Genel Sanat Kavramı Altında Sınıflanan Tarih** adını verdiğim bir makale tasarladım. Benim için bu, gerçek özümden kopup gelen bir tür vahiydi. Bana, yaygın olarak karıştırılan belli kavramları parlak bir ışıkla görme ve pek çok yanlış eğilimin mantıksal kökenlerine varma zevkini vermiyordu sırf, onu kaleme alırken duyduğum huzur ve sıcaklık, yüreğimi yakan ve yüreğimden kopup gelen bir şey gibi beni şaşkına çeviriyordu...

7. **"Contributo alla critica di me stesso", 1918, (Etica e politica'ya ek olarak yeniden basıldı, Bari, 1931), çev. R.G. Collingwood, An Autobiography, Oxford, 1927, s. 37-49.**
8 **'Croce storico", Rivista Storica Italiana, LXIV, 1953, s. 478.**
9. **Mario Corsi, Le origini del pensiero di Benedetto Croce, Floransa, 1951, s. 26, 31, 35, 39.**

Croce, Pontaniana Akademisinin bir toplantısında makaleyi antika meraklısı dostlarına okuduğunda küçük bir heyecan yarattı. Yaşlı bir bilim adamının sonradan dile getireceği gibi Croce, "eleştirinin Garibaldisi" olmuştu.[1]

Tarih üstüne ilk kuramsal yazısı olan bu makalede Croce, gayet basit bir savı doğrudan terimlerle ifade ediyordu: "Tarihsel yazı, kavramları işlemez; belirli olguları somutlulukları içinde yeniden üretir. Bu nedenle biz onun bilim niteliği taşıdığını yadsıyoruz. O halde tarihin bir bilim değilse sanat olması gerektiği sonucuna varmak kolay olacaktır"[2] Croce bu formüle, antikaları incelediği dönem boyunca yavaş yavaş zihninde yükselmekte olan inanışı —ilk iki aşkı olan yazın sanatı ve çok kaynaklı tarihsel bilginin iki değil bir ettiği inanışını— dışa vuruyordu. Bu ikisinin ortak yönü, yaşamın asıl maddesiyle aynı sıcak ve dolaysız bağlantı içinde olmalarıydı. Örneğin Croce'nin kökenlerini bulmaktan hoşlandığı doğup büyüdüğü kente özgü şiir sanatı, hem sanatsal zevkin, hem de tarihsel aydınlanmanın kaynağıydı. Böylece bu ilk makalede geliştirilen sav, "o zamana kadar varolanların kuramsal ve sistemli çözümü"nün sadece tarihçinin "pratik deneyimi"ne dayalı bir "etiksel" inanış" olduğunu temsil edliyordu.[3]

Ne var ki Croce, ana makalesine sonradan eklediği açıklayıcı not kadar öncesinden, tarihçinin görevine ilişkin daha "kavramsal" bir görüşe doğru kaymaya başlamıştı bile. İlk sistemli cildi olan 1902'deki **Aesthetic**'te [Estetik] ilk tanımından kopmamıştı. Ama yedi yıl sonra **Logic [Mantık]** adlı yapıtının son uyarlamasını tamamladığında kuramsal konumunu kökten kaydırmış durumdaydı. Bu ikinci konumu yaşamının sonuna kadar, bazı eklemelerle ama ancak birkaç küçük değişiklik yaparak sürdürecekti.

Oturmuş tarih kuramında Croce; Vico, Marx ve Hegel üstüne yaptığı sistemli çalışmaların sonuçlarını birleştirmeyi başarmıştı. Ve bu düşünürlerin onun düşüncesi üstündeki etkileri de aşağı yukarı bu sıra içinde ortaya çıkmıştı. İlk kuramsal makalesinin yazımına hazırlık olarak nasıl ilk elde Vico'yu okuduğunu görmüştük. Croce Marksist kuramla beş yıl sürecek bir-

1. **Autobiography**, s. 52-6
2. **"La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte", Primi Saggi, Bari, 1919, s. 24.**
3. **Corsi, Origini del pensiero, s. 53-4.**

likteliğine doğru sürüklendiğinde, bu küçük çalışmanın yarattığı taşkınlık pek yatışmamış durumdaydı. Ancak Marx'la uğraştığı sırada —diyalektik maddecilikte kendisini ilgilendiren ne varsa alıp kendi tarihsel düşünüşüne eklemlediği sırada— Marx'ın felsefi ustasına sürekli bir dikkat yöneltmeye başlamıştı.

Böylece Croce, alışılmış tarih sırasının ters yönünde giderek Hegel'e varmıştı. Ondan söz ettiği ilk makalesi sadece rastlantısaldı; daha sürekli düşüncelerinin sonuçlarını "Hegel'in Felsefesinde Yaşamakta Olan ve Ölmüş Olan" şeklindeki anlamlı başlık altında ancak 1906'da yayımlamıştı. Çünkü Croce'nin Hegel'i Marx'ın dolayımıyla tanıması ona belli bir tarafsızlık kazandırmış ve bütünüyle Hegel'in büyüsüne kapılmasını engellemişti. Ve buna yönelik gerçek bir tehlike vardı. **Aesthetic**'ini tamamlayıp **Logic**'in ilk uyarlamasını kaleme aldıktan sonra, "o ana kadar öğretilerini tümlükleri içinde değil örnekler seçerek incelediği şu Hegel'le daha yakından tanışmanın zamanı geldiğini hissetmişti". Ve Croce, Hegelciliği son derece aydınlatıcı bulmaya hazırdı artık. Bunun, kendi kavramsal şemasının daha sıkı ve tutarlı biçimde sunulmasında kendisine yardımcı olduğunu açıkça kabulleniyordu. Hegel örneği, Croce'nin **Aesthetic** ve **Logic**'i **Philosophy of the Spirit**'in [Tinin Felsefesi] ilk iki cildi olarak yeniden düzenleme ve bunlara bir ahlak bilimi ve ekonomi çözümlemesi, bir de tarih yazımı üstüne bir sonuç cildi ekleme kararıyla yakından ilgili görünmektedir.[4]

Croce her zaman, Hegel'e yönelik tutumunda ayırt edici olduğunu ve ondan yalnız tam gereksindiği şeyi aldığını öne sürerdi. Otorite sahibi bir Croce yorumcusu, Croce'nin, çoğunlukla profesör değil kendisi gibi dünya adamı olan insanlarca yaratılan ve kendi felsefesi gibi dogmatikliğe karşıt olan on yedi ve on sekizinci yüzyıl İngiliz felsefesine duyduğu güvenin, zihninde Hegelci etkiyi dengelemiş olduğunu belirtiyordu.[5] Croce'yi Hegelci olarak nitelemek elbette büyük bir yanılgı ola-

4. **Autobiography, s. 95-101. Ekonomi ve ahlak bilimini konu alan yapıt (Filosofia della pratica) ve Logic (değiştirilmiş biçimiyle) 1909'da çıktı; tarih yazımı konulu cilt ise 1912 ve 1913'te makaleler halinde yayımlanıp 1915'te kitap halinde Almancada basıldıktan sonra 1917'de son haline ulaştı. Dizinin ilk cildi olan Aesthetic pratikte ilk biçimini korumuştur.**
5. **Giovanni Castellano, Benedetto Croce: il filosofo -il critico- lo storico, ikinci basım, Bari, 1936, s. 17.**

caktır. Ama kimileri, Croce'nin düşüncesinin en fazla kuşku duyulan özelliklerinden —şematik bir akılcılığa olan eğiliminden ve "tin" denen bir yarı-tanrının kapsamlı rolü üstünde durusundan— Hegel'in sorumlu olduğunu ileri sürebilirler.

Öte yandan Croce, kuramsal çalışmasının en can alıcı ve imgeci yanını Vico'dan çıkarsamıştı. Vico—tarihsel olarak ilk sırada gelmesi ve coğrafi anlamda Croce'nin yurduna en yakın olması gibi— onun ilk felsefi ustasıydı aynı zamanda. Fakat Croce, **Philosophy of the Spirit** ciltlerinden birini neredeyse tamamlayıncaya kadar Vico'nun düşüncesinin sistemli bir incelemesine girişmemişti. Sonuçta çıkan kitabın Croce'nin yazdığı en etkili kitaplardan biri olduğu ortadaydı; ikinci bir Vicocu çalışmalar dalgasının başlangıcına damgasını vuruyordu. İlki, **Scienza nuova**'nın neredeyse bir yüzyıl süreyle gözardı edilmesinden sonra 1820'lerde gündeme gelmiş ve mitik olanla mantıksal olmayana yönelen Romantik ilginin canlanışını bir bölümüyle biçimlendirmişti. Croce'nin 1911'deki çalışmasıyla, günümüze kadar gelen daha özenli bir çözümleme süreci başlamış oluyordu.

Croce, Vico'nun iki kesin anlamda tarih felsefecisi olduğunu keşfetmişti. Vico bir yandan "insan toplumuyla ilgili tipik bir tarih" inşa etmişti, Hegel ve Spengler'in sunacağı büyük metafizik tasarımlar türünün ilk laik uyarlamasıydı bu. Bu görünümüyle Vico, "aynı anda hem insana ilişkin bir felsefe, hem de uluslara ilişkin evrensel bir tarih" olan "yeni bir bilim" yaratmıştı. Aynı zamanda ve bu kadar açık olmayan bir biçimde tarih incelemesine, kendi anlamına ilişkin yeni bir bilinç de kazandırmıştı.

> Tarihi sırf kaprisin, ahlak dersinin, yönergeler oluşturmanın ve diğer ilgisiz hedeflerin kölesi haline getiren aşağılık durumundan kurtarma ve onun gerçek amacını, genel geçer gerçekliğin zorunlu bir tamamlayıcısı olarak görme yolundaydı. Aynı nedenle felsefe tarihle dolacak, tarihle renklenecekti; ve aynı süreçle, açıklama talep eden somut gerçekliğe yönelik daha hoş bir duyu ve daha geniş bir kapsam edinecekti.[6]

6. **La filosofia di Giambattista Vico**, Bari, 1911 (çev. R.G. Collingwood, **The Philosophy of Giambattista Vico**, New York, 1913, s. 33-4). Çeviriyi biraz değiştirdim.

Vico örneğinin, Croce'nin tarih yazarlığına ilişkin oturmuş kuramı üstündeki en önemli tek etki olması, bu görünümde —tarihin felsefi metotla birleşiminde— geçerliydi.

1913'e gelindiğinde, tarih yazımı çalışmasının yayımlanmasıyla Croce'nin meslek yaşamının "sistemli" aşaması sona eriyordu. Henüz ellisinde bile değildi, ama **Philosophy of the Spirit**'i ve tarihsel maddecilik, Hegel ve Vico üstüne yazdığı koşut ciltleri tamamlamıştı, bu nedenle felsefe işini kapatmak üzere olduğu varsayılabilirdi. Ancak hiçbir şey Croce'nin düşüncesinden bu kadar uzak olamazdı. Çünkü Croce, sistemli çalışmalar dizisinin görüşlerinin son ve değiştirilemez bir ifadesi olduğunu hiçbir zaman düşünmedi. Daha çok bunların, kendi dönemine kadarki çeşitli felsefi inceleme alanlarına giden yolu gösterecek uzmanlardan yoksun kalmış eğitimli bir İtalyan topluluğun özel ve geçici gereksinmelerini karşılamasını amaçlamıştı. Dahası, Croce'nin "eski anlamıyla bir (felsefi) sistem fikrinden bütünüyle kurtulamamış olduğu" da yadsınamazdı.[7] Croce'nin sistemli çalışması diye geçinen şeyin tamamlanmasıyla birlikte, böyle bir yanılsamanın kalıntıları da silindi. O andan başlayarak Croce bir daha bireşimlerle uğraşmayacaktı: Daha sonraki düşünceleri peş peşe ciltler doldurdular, ama makaleler, gözlemler ve türlü eleştiri yazıları biçiminde düzenlenmişlerdi.

Croce'nin yazış niteliğindeki bu değişim —**Logic**'in son biçimiyle yayımlanmasından tarih yazımı üstüne ilk yazılarının çıkmasına kadar olan— 1909-1913 döneminin, bütünlüklü olarak geliştirilmiş kendi tarih kuramını gözden geçirdiği bir suskunluk dönemine işaret ettiğini düşündürmektedir. Bu son —ve tanımlayıcı— formülasyonla Croce, tarihin sırf bir sanat biçiminden daha kavramsal bir şey olmadığı —aslında insanın toplam bilgisine eş düştüğü— şeklindeki görüşünü dışa vuruyordu. Ve kavramsal öge bu alana, insanların kendi tarihleri üstüne vardıkları yargılar topluluğu diye betimleyebileceğimiz felsefeden geçerek giriyordu. Bu şekilde Croce Hegel'in yaptığı gibi felsefeyi tarihe zorla kabul ettirmemiş, felsefeyi tarihin metodolojisi olarak tarihin **içinde** kapsamıştı.

Öyleyse felsefecinin göreviyle tarihçinin görevi mantıksal olarak birleşmişti. Croce'nin kuramının ima ettiği şey, geleceğin bilim adamlarının kendisi gibi felsefeci-tarihçiler olaca-

7. Castellano, Croce, s. 29-30.

ğıydı. Üstelik bu yeni tanım, tarihsel düşünüşü Dilthey'den bile daha mükemmel şekilde doğal bilimin pozitivist kölesi olmaktan kurtarıyordu. Çünkü bu tanım, bilimlerin kraliçesi olarak kurmak üzere tarihe özerkliğini bağışlamakla kalmamıştı. Croce aynı nedenle doğal bilimin savlarına karşı çıkıyordu. Tarihsel bilginin tersine, doğal bilimin (betimleyici bilimler örneğinde) ancak gelişigüzel tarihsel veriler ya da (çözümleyici bilimler örneğinde) özünde pratik amaçlarla inşa edilmiş kuramsal kurgular ve keyfi bilgi bileşikleri sunabildiğini öne sürüyordu.[8] Ve aynı şey, Croce'nin hakkında konuşmaya tenezzül ettiği oranda sosyal bilim için de geçerliydi. Sosyal bilimler arasında sınırlı bir ilgi gösterdiği tek dal ekonomiydi ve onu da yine hedefi açısından özünde pratik bir dal olarak tanımlıyordu.

Croce'nin savına göre hem doğal hem sosyal bilim, yalnızca dışsal olarak algılanan verilerle uğraşıyordu. Tarih ise bunların tersine "içsel" kavrayış için çabalıyordu. Croce bu savla Alman idealizminin tüm mirasını kabullenmişti. Fakat "her gerçek tarihin çağdaş tarih olduğu"nu savunarak idealist düşünüş çizgisini daha keskin bir noktaya itmişti. Sözlerinin en ünlüsü haline gelen bu çelişkili sav yoluyla Croce, tarihsel bilginin özünün, geçmişin büyük sorunlarına ilişkin, ilk olarak tarihsel oyuncuların bunlardan ne anlamış olduklarına göre, ikinci olarak bunların tarihçinin kendi döneminde ne kadar ilgi gördüklerine göre imgesel bir kavrayıştan oluştuğunu söylemeye çalışıyordu. Aslında sorunun bu iki yönü tarihçinin zihninde birleşmişti: Malzemesini, ancak onu kendi bilinciyle bütünleştirdiğinde, kendi düşüncesinde birleştirdiğinde ve "ruh"unda "titreşme" sini sağladığında anlamış olduğu söylenebilirdi.

Bu şekilde bütün gerçek tarihin, tarihçi tarafından yeniden yaşanması ya da yeniden denenmesi gerekiyordu: "Olguları" bulma ve onları yorumlama ya da yargılama, imgesel olarak yeniden yaratmaya ilişkin aynı sürecin parçasıydılar. Croce, böyle bir sürecin yokluğunda tarihin, "günlem"den —tarihsel zihin tarafından "düşünülmemiş", yalnızca "kaydedilmiş" olan

8. Croce'nin bilime ilişkin görüşü için bkz: Croce, **Logica come scienza del concetto puro**, Bari, 1909 (1917 tarihli üçüncü basımından çev. Douglas Ainslee, **Logic as the Science of the Pure Concept**, Londra, 1917, II. Kısım, 5. Bölüm; Cecil Sprigge, **Benedetto Croce: Man and Thinker**, New Haven, Conn., 1952, 3. Bölüm; ve Croce'nin İngiliz müridi R.G. Collingwood'un **Idea of History**, s. 197-200'de açtığı tartışma.

"ölü tarih"ten— başka bir şey olamayacağını savunuyordu. On dokuzuncu yüzyılın uzmanlaşmış tarih yazarlarının çoğunu dahil ettiği kategori olarak "dilbilimci" tarihçilerin ya da günlemcilerin çalışmalarını yargılarken sertti. Mahkum ettiği, kendi bilgin gençliğiydi: Kimden söz ettiğini biliyordu. Fakat bu tür tarihi —gerçek bir tarihçinin, bir bölümünü alıp yeniden yaşama sunmayı başaracağı günü bekleyen bir malzeme yığınından ibaret— bir tür ambar olarak niteleyecek kadar sınırlı bir değer bağışlıyordu ona.

Bu görüşte, ancak akılcı ve pozitif olan tarihin konusu olabilirdi. Çünkü yalnız bu kavranabilirdi. Diğerleri ise sadece edilgin çilenin şiddetin ve tutarsızlığın alanıydı. "Yalnızca kötü görünen bir olgu, bütünüyle çöküşün çağı olarak gözüken bir çağ, **tarihsel olmayan** bir olgudan başka bir şey değildir, diğer bir deyişle, tarihsel olarak ele alınmayan, düşüncenin nüfuz etmediği ve duyguyla imgelemin avı olarak kalan şeydir."[9]

Croce'nin tarih kuramı bazı bakımlardan, Alman öncellerinin ve çağdaşlarınınkilere kıyasla gerçek bir ilerlemeydi. İlk olarak, daha mantıksal ve daha az mistik bir biçimde ifade edilmişti. Felsefeyle tarihi kaynaştırarak, tarihçinin işini tutarlı şekilde öznel bir üslûpla tanımlamak ve akıldışı "duygu" alanını tarihsel sorgulamadan dıştalamakla Croce, Dilthey'le yeni-Kantçılara en çok sıkıntı veren bazı sorunları hiçliğe indirgemişti. Fakat bu kazançlar, müthiş bir basitleştirme pahasına edinilmişlerdi. Croce'nin oturmuş kuramını gözden geçirirken insan bu kuramın, tarihin tam ne olduğunu anlatmasına kıyasla, ne olmadığını tanımlamakta daha başarılı olduğu sonucuna kayabilir.

Croce bir akılcıydı, hayli özel bir türü de olsa. Vico'dan, ilkel ve barbar olana, önceki kuşakların daha geleneksel akılcılarına kıyasla daha fazla ağırlık vermeyi öğrenmişti. Fakat bu anlayış, zihnine ancak kesik kesik ışık vermişti: Yaşı ilerledikçe gençliğinde büyülendiği tutku, inanç ve serüven dolu olan bu yaşamlardan daha az söz eder olmuştu. Böylece mantık dışı duygunun tüm alanı, yalnızca anlayışının çevresinde kendini göstermişti. Ama bu tam da sosyoloji, psikoloji ve antropolojiden gelen çağdaşlarının en çok ilgi duyduğu alandı. Sosyal bili-

9. **Teoria e storia della storiografia**, Bari, 1917 çev. Douglas Ainslee, **History: Its Theory and Practice** New York, 1921, s. 12, 19, 24-6, 87-8, 91.

me düşmanlığı yoluyla —tarihin, kardeş disiplinlerle olan ilişkisini yeterince açıklamayı reddederek— Croce, düşüncesinde zaten bu kadar güçlü olan akılcı soyutlama eğilimini sadece pekiştirmiş oluyordu.

Fakat işin çelişik yanı, Croce'nin tarihsel bilgi kuramının tutarlı bir akılcılıktan uzak olmasıydı. Tarihçinin verilerini bir araya getirmekle tam olarak ne yaptığını açıklamaya çalışırken Croce, anlamaya ilişkin "şimşek cakışı" metaforundan daha yararlı bir şey ortaya atamamıştı. Ve bu da Ranke'nin tefekkür kavramına göre gerçekten büyük bir ilerleme sayılmazdı. İdealist geleneğin Croce'nin gayretle temizlemeye çalıştığı mistik ögesi, bir mecaz biçiminde sürünerek geri dönmüştü.

Croce'nin daha sonraki çalışmaları bu güçlükleri açığa çıkarırken, bir kuramsal değerlendirme bolluğu ve tarihin metodolojisine karşıt olarak içeriğine ilişkin bütünleyici bir tasarının yanı sıra, dürüst tarihsel yazım alanında başı çeken somut üretim örneğini sunuyordu.

IV. *Benedetto Croce: Etiko-Siyasal Tarih Kavramı*

1910'da, Croce'nin meslek yaşamının halka dönük diyebileceğimiz aşaması başlıyordu. Aynı yıl —yaşamı boyunca sürdüreceği— Krallık senatörlüğüne atanmıştı, dört yıl sonra evlendi ve kız çocuklardan oluşan büyük bir aileyi yönetmeye başladı. Hemen hemen aynı zamanda Birinci Dünya Savaşı patlak vermıştı. Bu olgu Croce'yi halkla ilgili olaylara yönelik, bilim yaşamının ve mizacının o ana kadar elverdiğinden daha etkin bir tutum geliştirmeye düpedüz zorladı. Çünkü İtalya'nın Fransa ve Brıtanya saflarındaki müdahalesi konulu kampanya, Croce'nin en yakın kültürel çağrışımlarına ters düşüyordu: Herhangi başka bir topraktan çok Almanya Croce'nin tinsel yuvası olmuştu. Bunun yanı sıra haklı olarak, İtalya'nın çarpışmaya katılması için doğru düzgün hiçbir neden bulunmadığını görüyordu· Ülkesinin geçmişte "terslikler ve felaketlerle burun buruna geldiği işlere" ne kadar sık ve "düşüncesizce atılmış olduğunu ve sonuçta yalnızca hasar görüp gözden düşmekle kaldığını" anımsıyordu.[1] Bu şekilde, İtalyanın tarafsızlığı döneminde müdaha-

1. Castellano, Croce, s. 88.

leye karşı çıkmıştı. Fakat hükümet kararı kendisine ters düşünce Croce, uyumu bozmayarak Senato'da savaş lehinde oy verdi ve anlaşmazlık boyunca hevesten yoksun da olsa "doğru" bir tutum sürdürdü. Her şeyin ötesinde, uluslararası bilim adamları topluluğu düşüncesini dokunulmaz kılmaya ve savaşan ulusların aydınları arasında görülen kitlesel tutkuların ağına düşme eğilimiyle mücadele etmeye çalıştı. Bir eleştirmenin keskin bir dille söylediği gibi "Croce'nin savaş sırasındaki tutumu ancak. hem Alman ve Avusturya kuvvetlerini kutsayan piskoposların. hem de İtalyan ve Fransız kuvvetlerini kutsayanların başı olan ve bu davranışında hiçbir çelişki bulunmayan Papa'nın tutumuyla kıyaslanabilirdi."[2]

Ancak savaşla birlikte Croce'nin yaratıcı enerjisinde bir zayıflama ortaya çıktı. Zamanını, eski çalışmalarını düzenlemek. düzeltmek ve biraz değiştirmekle —ve kurnazca "Öz Eleştirime Katkı" adını verdiği kısa bir anı yazısı kaleme almakla— geciriyordu. Yüzyılın çevriminden bu yana ilk kez gidişinden emin olmadığını ve umutsuzluk duyduğunu hissediyordu.[3] Savaşın bitimi yeni huzursuzluklar getirmişti: İtalya'nın ilk siyasal demokrasi deneyimine en acı türden bir toplumsal çekişme eşlik ediyordu. Bu yerel iç savaş durumunda Croce ihtiyar Giolitti'nin kurduğu son kabineye katılmasına yönelik ricalarını kabul etmişti. Napolili felsefeci bütün bir yıl süresince Kamu Eğitimi Bakanlığını yönetmek gibi umutsuz bir görevle mücadele etti. 1921 haziranında Giolitti kabinesi düştü; on altı ay sonra da Mussolini erki aldı.

Faşizmin gelişi Croce'yi yeni bir etkinliğe sürükledi. Başlangıçta Mussolini yönetimini ulusal yaşamda canlandırıcı bir güç olması bakımından koşullu olarak onaylıyordu. Fakat 1925'e gelindiğinde uzlaşmaz muhalefete düşmüş durumdaydı. Sonraki yirmi yıl boyunca Croce'nin sesi, İtalya'nın sınırlarından dış dünyaya taşan hemen hemen tek itiraz sesi olacaktı.

Croce'nin, "ikinci gençliğim" derken kastettiği entellektüel değişim ve gelişim sürecinde eylem ve kuram, tarih yazımı ve felsefi değerlendirme, ayrılmaz biçimde karışmış durumdaydı. Croce'nin halka dönük etkinlik alanına düşen ahlaki karar-

2. Antonio Gramsci, Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce, Opere, II. cilt, Torino, 1952, s. 174.
3. Autobiography, s. 114-16.

lar, onun soyut siyaset kavramını keskinleştirmiş ve değişikliğe uğratmıştı ve bu da kuramsal tarih görüşüne ters yönde etki etmişti. Aynı nedenle tarih yazımının kendisi de yeni bir biçim ve boyut kazanmıştı.[4] Bu değişimler karşılıklıydı ve birbirlerini pekiştiriyorlardı. Croce'nin düşüncesinin 1920'ler boyunca yavaş yavaş geçirdiği değişimde, eylemin kuramdan önce gelip gelmediğini ya da felsefi anlamda yeniden işleyişi barındıran gizli sürecin, pratik etkinlik alanında güçlü bir sava önceden yol açmış olup olmadığını söylemek her zaman mümkün değildir.

Croce'nin ilk siyaset görüşü, kuşkucu, soğuk ve seçkinciydi; açık bir biçimde demokrasi karşıtıydı. Alman felsefi geleneğine ve belirgin olarak Hegel'e duyduğu saygı Croce'nin, Alman kuramcıların siyasetteki "duygusallığa" tepeden bakmalarını ve güce dayalı bir insan ilişkileri evrenini benimsemelerini paylaştığını düşündürmektedir. Meslek yaşamının daha önceki döneminde Croce, yurttaşları Mosca ve Pareto'nun görüşlerine yakın olmuş; ve gördüğümüz gibi Pareto'yla, ikisinin de Marksızmin eleştirisi üstünde çalıştıkları dönem boyunca gidecek bir karşılıklı güven ilişkisini sürdürmüştü. Ama Mosca Pareto'dan uzaklaşıp liberal kurumları daha militanca savunmaya ve hatta demokrasiyi isteksizce de olsa onaylamaya başladığında, Croce onun yanında yerini almıştı.[5] Mosca'nın **Elementi di scienza politica**'sının [Siyaset Bilimine Giriş] ikinci uyarlaması üstüne 1923'te **La Critica**'da yayımladığı yakınlık dolu eleştiri, belki de önemli bir entellektüel kaymanın ilk göstergesiydi.

Croce iki yıl sonra "Faşizme Karşıt Aydınların Duyurusu"nu yazarak, net bir biçimde ülkesinin otoriter yönetimiyle bağlarını koparıyordu. Ve 1925'ten 1929'a kadar olan dört yıl boyunca tekrar tekrar diktatörlüğün yerleşmesine karşı dil döktü. Milletvekilleri Meclisi uysallaştırılmış ve temizlenmişti: Senatoda yalnız eski "dokunulmazlar"dan oluşan küçük bir grup, ölçülü itiraz vurgusuyla hâlâ sesini duyurabiliyordu. Croce, bu grupta varolabilecek tutarlılık ve önderlik ölçüsünde onların başkanı durumundaydı.

Mussolini'nin Vatikan'la anlaşma imzalayarak eylem alanında iç düşmanlarına karşı bütünüyle zafer kazandığı yıl olan

4. Vittorio de Caprariis, "La Storia d'Italia' nello svolgimento del pensiero politico di B. Croce", Flora'da, Croce, s. 291.
5. Bkz. 7. Bölüm.

1929'dan sonra muhalif senatörlerden oluşan küçük zümre cesaretini yitirmeye başladı. Croce Senato oturumlarına katılmaz olmuştu ve o andan başlayarak liberal sorgulamanın savunulmasını, kitaplarıyla, **La Critica**'nın sütunlarıyla ve kendisinden daha az güvenlikli durumdaki Faşizme karşıt aydınlara yardım ederken sergilediği sayısız iyilik eylemiyle sınırladı. 1920'lerin sonuna gelindiğinde Croce siyasal konumunu öylesine netleştirmişti ki, artık parlamenter bir alana gerek duymuyordu: Özgür kurumlara olan sadakatlerini Faşist yönetimin son on beş yılı boyunca koruyanların oluşturduğu, soluğu kesilmek üzere olan sessiz azınlığın yaşam bulduğu bir nokta ve başta gelen bir simge olmuştu Croce.

Ancak Croce'nin senatodaki muhaliflerin sözcüsü olarak etkinlik gösterdiği yılların, aynı zamanda, uygulama yapan bir tarihçi olarak kazandığı ünün en büyük sorumlusu dört cildi kaleme aldığı yıllar olması anlamlıdır. Faşizmin gelişiyle birlikte İtalyanın tarihini —ve genelde modern Avrupa'nın tarihini— tanımlayan nitelikler yeniden tartışmaya açılmışlardı. Militan bir ideolojik kökenden gelen diğer yönetimler gibi Faşizm de kendisine tarihsel bir meşruluk kazandırmaya çalışıyordu. Yeni vurgular ve kısmi çarpıtmalar bunun kaçınılmaz sonuçlarıydı. Böylece, kayıdı yeniden düzenlemek ve Mussolini'nin yıkıma uğrattığı özgür toplumun değerlerine sağlam bir tarihsel dayanak bulmaya çalışmak, şu ya da bu düşünceye bağlı "liberal" tarihçilerin yükümlülüğü olmuştu.

Önceki tarihsel çalışmalarında Croce, geleneksel "dilbilimsel" tipte ayrıntılı incelemeler yapmıştı. Daha sonra ise, sonuçta bu gençlik çabalarını hiçe sayan bir tarih kuramı geliştirmişti. Fakat, öğretisini henüz geniş ölçümde uygulamamıştı. İtalyan tarih yazımının 1920'lerdeki bunalımı ona böyle davranma fırsatını vermiş, büyük bir felsefi başarının ve nitelik yüceliğinin önemli tarihlerini yazmasını ve yavaş yavaş zihninde olgunlaşmakta olan tarihsel düşünüşünün değişikliğe uğramış uyarlamasını süreç içinde işlemesini sağlamıştı.

1925 ve 1932 arasında yayımlanan tarih "dörtlü"sünde Croce, iki şey gerçekleştiriyordu: Birincisi, gençlik döneminin çalışmalarını, Barok çağında Napoli ve İtalya Krallıklarına ilişkin yorumlayıcı genel incelemeler biçiminde genişletip yeniden düzenleyerek tekrar ele alıyordu; ikincisi, ana çizgileriyle on dokuzuncu yüzyıl Avrupasının tarihini ve daha ayrıntılı bir biçim-

de de kendi ülkesinin birleşmeden Birinci Dünya Savaşına kadar olan tarihini tasarlayarak, odak noktasını daha yakın bir döneme kaydırıyordu.[6] Bu dört cildin yayımı ilerledikçe, bunların ortak bir temayla birleşmiş oldukları ve bu temanın da Croce'nin son dönemlerdeki kuramsal üretimine egemen olacağı açıklık kazanmıştı. Başı çeken düşünce, insan tininin kendini gerçekleştirmeye doğru ilerlemesi ve özgür bir toplumun örgütlenmesi için doğal ve insan ürünü engellere karşı yürütülen sonsuz mücadeleydi. Son önemli kuramsal yapıtından bir bölümün başlığındaki sözcüklerle ifade edilirse, Croce "özgürlüğün öyküsü olarak" tarihi kaleme alıyordu artık.

Bu, Croce'nin tarihin konusuna ilişkin "etiko-siyasal" tanımının son ürünüydü. Ancak bunun deneme niteliğindeki ilk ifadesinden tam formülasyonuna kadar on yıldan fazla zaman geçmişti. Bu tanımı ilk kez 1924 tarihli bir siyasal makalede buluyoruz; Croce'nin tarih yazımı konulu yapıtına 1927'deki yeni baskı için eklediği "yan notlar"ın birinde daha ince işleniyor[7]; 1938'e gelindiğinde, İtalyanca'da "Düşünce ve Eylem Olarak Tarih" diye adlandırılan, İngilizce'ye ise biraz yanıltıcı biçimde daha dar bir başlık altında çevrilen kitabın temel ögesi biçimlendirilmiş oluyor.[8] Çünkü bu kitabın konusu "özgürlüğün öyküsü"nü aşmaktadır: Tarihsel zihnin işleyişinde düşünceyle eylemin etkileşimine ilişkin tartışmalı sorunun tümünü içermektedir.

Kuramının bu son uyarlamasında, Croce, ölçüde evrensel olacak ve buna karşın entellektüel ayrışıklıktan ve genel tarih dalındaki önceki girişimleri nitelemiş olan —siyasal, ekonomik, kültürel vb.— koşut ve bağlantısız sonuçların basitçe birbirini izlemesinden kaçınacak bir tarih yazarlığı kavramı oluşturmaya çalışıyordu. Croce'nin yer verdiği birleştirici kavram, insan türünün "**vita morale**"si dediği şeydi. Bu kavramla, sanatta, dinde, ahlak biliminde ve siyasal ilkelerde dışa vurulan biçimiyle insanın en yüce ereklerini barındıran alanın tümünü kastediyordu. En fazla vurguladığı da, uzun süredir geçerli olan ahlak dersi tipindeki tarihi kastetmediğiydi. Ve bu nedenle zihninde varolanı betimlemek için "ahlaki" terimini değil, "etiko-siyasal" terimini seçmişti.

Sonuç —on dokuzuncu yüzyıl sonlarının pozitivist tarihçileri tarafından sistemli şekilde geliştirilmiş bir Voltaire buluşu olan— uygarlık tarihi diye bildiğimiz yeni tip tarihle, geleneksel siyasal tarihin birleştirilmesi olmuştu. Croce siyasetin, tarihin öyküsü için hâlâ ana temayı sunabildiğini savunuyordu. Fakat siyasal açıklamaları insan etkinliğinin diğer alanlarından "ahlaki" ögelerle biraraya getirerek daha yüksek bir düzleme sıçratmak zorunluydu. Ve bu birleşim sağlandığında, yeni bireşimin doğal olarak özgürlük fikri çevresinde sınıflandığı açıklık kazanacaktı. Geçmişte kaydedilenler, insanların ancak tinsel anlamda özgür oldukları zaman daha büyük siyasal ve etiksel yetilerini sonuna kadar geliştirebildiklerini açığa vuruyordu. Böylece özgürlük —Croce'nin kendisinin geçip gittiği dönem gibi— çevreyi kuşatan karanlığını içinde ışığının soluk soluk parladığı dönemlerde bile insanın tarihinin özüydü.[9]

Tarihçinin görevi bu tarzda ele alındığında aniden hem basit hem açık görünmeye başlıyordu. Tarih yazarlığının, Croce'nin daha önceki kuramsal yapıtında değindiği tam anlamıyla "çağdaş" niteliği artık bütünüyle aydınlanmıştı. Croce, tarih yazarlığı için gereken itkinin, pratik yaşamda geçmişi anlamak için duyulan gereksinimden doğduğunu öne sürüyordu. Fakat tarihsel inceleme, ancak eyleme **hazırlık niteliğinde** olacak şekilde eylemle bağlantılıydı: Pratik sorunlara zorla çözüm yüklemiyordu; çağdaş ikilemlerin tarihsel kökenini ve gerçekçi seçimin işleyiş kapsamını netleştirerek eylemin daha akılcı kılınmasına hizmet ediyordu o kadar. Benzer şekilde ihtiras da büyük tarih yazarlığı için zorunluydu: Yaratı işi için gerekli bir kışkırtma aracı olarak rol oynuyordu. Fakat ortaya çıkan üründe, ancak denetlenen ve yüceltilen biçimde kendini gösteriyordu. Böylece tarih yazımı, insanlara ihtiraslarını akılcı bir şey "haline dönüştürmeyi" öğretirken, insan türünü ihtirasın zulmünden ve aynı süreçle geçmişin yükünden kurtarmaya hizmet ediyordu.

Croce, siyasal partizanlıktan esinlenen tarih konusunda dik-

6. **Storio del Regno di Napoli**, Bari, 1925; **Storia d'Italia dal 1871 al 1915**, Bari, 1928; **Storia dell'età barocca in Italia**, Bari, 1929; **Storia d'Europa nel secolo decimonono**, Bari, 1932. İlk ikisi İngilizce'ye çevrilmiştir. Konunun tümü için bkz. Chabod, "Croce storico", s. 500-14.
7. Üçüncü ve son basımlarda s. 321-3; İngilizce çevirisi bu ayrıntıları içermemektedir.
8. **La storia come pensiero e come azione**, Bari, 1938 (çev. Sylvia Sprigge, **History as the Story of Liberty**, New York, 1941).
9. a.g.e., s. 50-51, 58-62.

katli bir ayrım yapmıştı. Bir yandan, aklın kategorilerinin uygulanması yoluyla henüz inceleşmemiş olan şeyin, pratik amaca ya da duyguya dayalı yazın olduğu düşüncesindeydi. Aynı zamanda, partizanlığa düşme korkusuyla yargıda bulunmayı reddetme şeklindeki geleneksel tutuma da karşıydı. Bunun aslında uzlaşmaz olan bakış açıları arasında diplomatik anlaşmalar düzenlemek gibi yalın kaçış araçlarına başvuran on dokuzuncu yüzyıl "dilbilim" okulunun hatası olduğunu savunuyordu. Böylesine "donuk ve cansız" bir yemekle karşılaşan kamuoyunun açıktan açığa partizan ürünleri okumayı yeğlemesi doğaldı. Croce otuz yıldır, tarihsel çalışmada yargı eyleminin, anlama sürecini bütünleyen bir parça oluşturduğu konusunda didinip duruyordu. Ve kuramını yavaş yavaş inceleştirdikçe, sorunun özünün, tarihçinin vardığı yargıların **tipinde** gizli olduğunu görmeye başlamıştı: Bunlar küçük partizan duyguların eylemliliğini yansıtmaktan başka bir şey yapmıyorlar mıydı, yoksa evrensel etik ilkesi düzlemine mi yükseltilmişlerdi? Eğer ikincisi geçerliyse, tarih yazımı, nitelik olarak düpedüz "liberal"di. Son önemli kuramsal yapıtında Croce, en geniş anlamda gerçek tarihin yalnızca liberal tarih olabileceğini hayli basit ve yalın bir biçimde ifade etmeye hazır olduğu noktaya gelmişti sonunda.[1]

Bu son konuma vardığında tarih öyküleri dörtlüsünü tamamlamış durumdaydı. Bunların sonuncusu **The History of Europe in the Nineteenth Century**'nin **[On Dokuzuncu Yüzyıl Avrupa Tarihi]**, basitliği, soyutlamaları ve yarı dinsel niteliği açısından öncellerini epey geride bırakmış olması anlamlıdır. Bu yapıtın kökeni, Croce'nin yirminci yüzyılda özgürlüğün geleceği hakkındaki endişelerinde yatıyordu. Croce, liberal ilkelerin en büyük zaferlerini kazandığı çağın imgesini canlandırarak bu değerlere yeni bir yaşam aşılamayı ve bunları yok eden yönetimlere karşı olan insanları cesaretlendirmeyi ummuştu. Böylece Croce'nin bu son tarihi, adil bir biçimde bir "iman eylemi"[2]— kültürel ve törel mirasını iş işten geçmeden uyandırması için Avrupa gençliğine yapılan bir çağrı— olarak nitelendirilmiştir.

O halde Croce, İkinci Dünya Savaşının arifesinde dosdoğru değerler sorunuyla burun buruna gelmişti. Yaşamının daha

1. A.g.e., s. 17-19, 43-5, 179-87.
2. Chabod, "Croce storico", s. 513.

iyi geçen bölümünde, öncellerine ve çağdaşlarına işkence çektiren sorudan uzak durmuştu. Yeni-idealist kuramının tam olarak nereye vardığını ancak yetmiş yaşını geçtikten sonra anladı. Daha önceleri **tarihsel** yargı kolaylığını, **değer** yargısının işlevini "pratik"in daha alt düzeylerine indirerek soyutlamaların alanıyla —önce estetiğin sonra mantığın alanıyla— sınırlamaya çalışmıştı. Fakat ayrım sonunda bozuldu. Faşizmin gelişi ve koruması altında entellektüel olgunluğa eriştiği liberal parlamenter yönetimin yıkımıyla karşı karşıya kalan Croce, siyasal bir tavır almak zorunda kaldı. Yaratıcı çalışmalarının ön koşullarını sağlamış olan yaşam tarzını ve kurumları savunmak için pratik etkinlik arenasına inmeye zorlandı. Mantıksal yargıyla pratik yargı arasındaki çizgi, süreç içinde bulanıklaşmıştı. Croce, aşama aşama —sırf Senato önündeki konuşmalarında değil, tarihsel ve kuramsal yazılarında da— açık seçik bir değer sisteminin savunucusuna dönüşmüştü.

Croce tutumunun ne ölçüde değiştiğini hiçbir zaman tam olarak anlayamadı. Siyasal partizanlık yönünde ne kadar ilerlemiş olduğunu gözlemek onun açısından hoşnutsuzluk vericiydi kuşkusuz. Önceden kibar alaycılığının hedefi olan insanlarla ne kadar çok ortak yanının bulunmaya başladığını da kendine itiraf etmedi. Kendini bir "liberal" ya da bir "hümanist" olarak tanımlamaktan onur duyuyordu: "Demokrat" terimi boğazına takılıp kalmıştı. Fakat **pratikte** bir demokrasi savunucusuydu.[3] Geçmişi özleyen bakışları, liberal ilkelerin demokratik katılım olmaksızın yalın biçimleriyle varoldukları on dokuzuncu yüzyıla hâlâ geri dönebilirdi. Ama 1920'lere gelindiğinde bu tür bir ideolojik ayrım, uygulanabilirliğini yitirmiş durumdaydı: Liberal ve demokratik gelenekler artık öylesine tümden karışmışlardı ki birini savunmak, diğerini de savunmak anlamına gelmeye başlamıştı. Ve Croce demokrasiyi **de facto*** benimsemekle, yirminci yüzyıldaki biçimiyle Aydınlanma mirasını kabul etmiş oluyordu. Gerçek ideolojik öncellerini ve akılcı olana tapmasının, insani çözümlere olan hoşgörüsünün ve onları yeğlemesinin öteden beri işaret ettiği doğrultuyu nihayet kabullenmişti.

1943'te Faşizmin çöküşüyle birlikte Croce İtalya'nın başta

* Edimli olarak. •

3. Mussolini'nin düşüşünden hemen sonra Croce Faşizm dönemine ait belli başlı siyasal görüşlerini **Propositi e speranze (1925 - 1942): scritti vari** başlığı altında Bari'de 1943'te yayımladı.

gelen siması olarak kendini gösterdi. Onun bu konuma gelişine yeterince çelişik bir biçimde Faşist yönetimin kendisi katkıda bulunmuştu. Çünkü Mussolini Croce'ye, İtalya'da özgür söylevin tümüyle ölmediğine ilişkin yaşayan bir kanıt olarak bir tür özel izin bağışlamıştı. Böylece Croce'nin zalim bir hükümetin varlığında çabalarını yürütmüş olması, özgür bir yönetimde hiçbir bireyin erişemediği, boy ölçüşülemeyecek üstünlükte bir doruğa çıkarmıştı onu: Özgür yönetimlerde daha genç kuşak arasından mutlaka rakipler çıkacaktı; Faşizmde ise genç kuşaktan meydan okuyanlar sivrilemediler: Croce gibi dokunulmaz değildiler.

Mussolini'nin yok oluşuyla birlikte bütün gözler Napolili felsefeciye çevrildi: Fakat "İtalya'nın en saygın adamı, siyasal bütünlüğün ve aydın tutarlılığının yaşayan simgesi, acı çeken yurttaşlarına, babacan çare önerilerinden, geleceğe dönük bulanık umutlardan ve ülkenin ahlaki ve ekonomik olarak yeniden inşasıyla görevlendirilen insanların bireysel vicdanlarına yapılan dokunaklı çağrılardan öte bir şey veremedi".[4] Faşizm karşıtı ilk özgürlük hükümetlerinde makamsız bakan olarak hizmet etti, Liberal partinin yeniden oluşumunda hareketi başlatan asıl kişi oydu, etkin hükümet görevlerini yüklenen daha genç insanlar için esin kaynağıydı. Fakat özgül bir program sunabilme anlamında yol gösteremedi. Liberal partinin savaş sonrası uğradığı güneş tutulması süresince etkisi azaldı ve savaştan kısa bir süre sonra da bütünüyle siyasetten çekildi. Yine de yazınsal çabalarını sonuna kadar sürdürdü: Ölüm, 1952'de seksen altı yaşındayken sonunda Croce'nin karşısına çıkıverdi.

Croce'nin Faşizmin çöküşünden sonraki belirleyici aylarda açık bir yol göstermeyi başaramaması, onun meslek yaşamının ve etkisinin temel sorununu düşündürmektedir. Oluşturduğu örnek, sırf pratik yaşam alanında az rastlanan bir örnek değildi. Aynı şey kuram alanında da geçerliydi. Croce'nin düzyazısı duruydu; sağduyunun sesi gibi görünme türünden ender rastlanan bir büyüsü vardı. Gramsci'nin söylediği gibi, Croce, yazınsal bir geleneğe bağlı kalarak yazdığı için değil, biçemi Galileo gibi büyük bilimsel yazarlarınkinden türediği için, İtalya'nın yüz yıldır ürettiği başta gelen düzyazı ustasıydı. Kendi dönemindeki eşsiz yeteneği, "alışılagelen şekilde karmakarışık, belirsiz, yorucu ve sıkıcı bir biçimde sunulan malzemeyi aynı anda hem büyük bir basitlik, hem de büyük bir etkinlikle" ifade etmekten ibaretti. Yazınsal biçemi, "Goethe'ninki gibi" bir tutum sergiliyordu, "soğukkanlı bir güvenliği olan, duru ve kendine egemen bir tutumdu bu."[5]

4. Leonardo Olschki, **The Genius of Italy**, New York, 1949, s. 459.

Yine de yüzeydeki bu netliğin altında tehlikeli engeller ve girdaplar vardır. Croce'nin düzyazısının akışı, aldatıcı ölçüde güven vericidir. Cümleler aşırı rahat bir biçimde birbirini izler; entellektüel güçlükler zarif bir kalıp içinde gözden kaçar. Croce, direnilmez inandırıcılığıyla okuyucularını sürükleyip götürür. Bir bölümün sonuna geldiğimizde hem büyülenmiş hem ikna olmuşuzdur. Fakat aynı sayfalara daha dikkatli ve çözümleyici gözlerle inceleyerek baktığımızda artık o kadar emin olmadığımızı görürüz. Çok sayıda konu boşlukta asılı kalmıştır, çok sayıda soru yanıtsızdır. En sonunda umutsuzluk içinde kendimize şunu sormak zorunda kalırız: Peki ama Croce tam olarak ne söylemiştir?

Bu zihnin karıştırıcı şeyler için ilk ipucu, Croce'nin kendi gözündeki imgesinde bulunabilir. Bir defasında bir dostuna sormuştu: "Kendimi düş kurarken yakaladığımda, ruhumun derinliklerinde keşfettiğim şey nedir, ruhumun içinde temizlendiği ve dinlenceye kavuştuğu imge nedir biliyor musunuz? Beyaz hücreleri, kendine dönük yaşamı ve ortasında portakal ve limon ağaçlarından oluşan çitli bahçesiyle bir on yedinci yüzyıl Napoli manastırı; yaşamın gösteriş budalalığı ve kibirinin yarattığı kargaşaysa dışarıdan boş yere yüksek duvarlarına vurup duruyor!"[6]

Croce, yaşamın kargaşa ve tutarsızlık anlamına geldiğini biliyordu. Ama aklın ve mantığın "yüksek duvarları"nı dikerek yaşamın ihtiraslı çekişmelerini dışarda tutmaya, hiç değilse yönlendirmeye çalışıyordu. Yine de bunu tutarlılıkla yapamayacak kadar gerçekçi bir düşünürdü: Tüm insan tarihini su geçirmez bir çatı altında toplama konusunda ustası Hegel'i izlemedi. Yaşamın kendi tutarsızlıkları Croce'nin inşa ettiği kavramsal setleri sürekli delip geçiyordu.

Bu yüzden Croce'nin tarih yazarlığı her zaman tarihsel kuramıyla tutarlı değildi ve bu kuram da her zaman kendisiyle

5. **Lettere dal carcere** (Opere, I. Cilt) (Torino 1949), s. 183.
6. Castellano, **Croce**, s. 86.

tutarlı değildi. Etiko-siyasal kavramının uygulamalarında —1920'lerden 1930'ların başına kadar olan dönemdeki önemli tarihsel yazılarında— Croce'nin, oybirliğinin ve aydın yönlendirmesinin damga vurduğu dönemler üstünde durmayı seçtiği ustalıkla gözlenmiştir. **History of Italy**'yi **[İtalya Tarihi]** birleşmenin yarattığı kargaşalıkların son bulduğu dönemden (1871'den) başlatmıştı. **History of Europe**'u **[Avrupa Tarihi]** ise, devrimci ve Napolyoncu karışıklıkların bitiminden (1815'ten) başlatmıştı. "Katıksız etiko-siyasal uğrak" üstünde yoğunlaşmak için "güç ve mücadele uğrağını" görmezlikten geliyordu, "sanki ilki 'önceden hazırlanmayıp' gökten düşmüştü."[7] Bunun yanı sıra, Croce o kadar mağrur bir tutum takınmıştı ki, açıklamasının sert özellikleri —ve belirgin olarak da ekonomik ayrıntılar— yeterli keskinliklerini koruyamamışlardı. Hatta bir güneyli olarak Croce güney İtalya'nın ana sorunu olan tarımsal yoksulluğun kökenlerine yalnızca geçici olarak dikkatini yöneltmişti. **History of the Kingdom of Naples**'da **[Napoli Krallığının Tarihi]** güney-bölgesinin coğrafi ve ekonomik kısıtlılıklarının sadece siyasal ilerlemenin fiziksel engelleri olduğunu gözden kaçırmıştı. Napoli devletinin başarısızlığının böyle "doğal" görüngülere atfedilmesinin uygun düşmediği kanısındaydı: Başarısızlığın gerçek nedeni, ahlaki bir neden olmak zorundaydı.

Böylece Croce, "oybirliği uğrakları"na özgü etiksel konular ve özgürlük ereğiyle odağının kapsamını daraltmakla, ilk tasarladığı biçimiyle kendi tarih yazımı programına uymamış oluyordu. İdealist okulun ana öğretilerinden biri, sözkonusu olgularla aynı çağda gerçekleşen olgular açısından anlam taşıyan terimlerle, geçmişi anlama çabasıydı. Fakat Croce Barok çağını ele alırken bundan epey farklı bir şey yapmıştı: Bu çağı, sonraki kültürel canlanışa yönelik beklentilerin tek başına süreğen bir önem taşıdığı bir çöküş dönemi olarak görmüştü. Benzer şekilde geçmiş çağların anlamını etiksel soyutlamalarla formüle ederek idealist ölçütü çiğnemişti: Örneğin on dokuzuncu yüzyıl İtalya'sının tarihi onun ellerinde, liberal idealin en katıksız biçimde örneklenişi kimliğiyle yücelmişti.[8]

7. Gramsci, Materialismo storico, s. 192, Lettere, s. 187.
8. Bu konuda Chabod'un "Croce storico"sunun yanında A. Robert Caponigri'nin History and Liberty: The Historical Writings of Benedetto Croce' sine (Londra, 1955) de bakmak gerekir. Bense daha eleştirel yargılarımla bu yazarların ikisinden de farklı görüşteyim.

Bu soyutlama süreci 1932'deki **History of Europe**'ta ve 1938'deki kuramsal ciltte doruğuna doğru ilerledikçe, Croce Alman tarihsel düşünüşündeki temelinden giderek uzaklaşıyordu: Geçmişin, **kendi terimleriyle** anlaşılması gerektiği şeklindeki temel ilkeyi gitgide daha fazla gözardı ediyordu. Onun yerine "akıl" ve "özgürlük" soyutlamaları geçmişti. Ve Croce kendini bunların yol göstericiliğine emanet ederken, kendi özgürlük ve akıl kavramlarını Hegel'in varsaydığı gibi her zaman ve her yerde geçerli olarak mı gördüğünü, yoksa bunların tarihteki bütün diğer anlamlar gibi tarihsel olarak mı koşullandıklarını açıklığa kavuşturamamıştı. Bu son seçenek. Alman tarih okulunun bir yüzyıldan fazla süredir başını çektiği sürecin ve Dilthey'in felsefesinin ima ettiği şeydi. Ama Croce'nin izlemeyi seçmediği bir akıl yürütme çizgisiydi.

Croce'nin soyut kategorilerinin mutlak ya da görece geçerli olup olmadığı sorusuna net bir yanıt vermeyi başaramaması, tarihsel düşüncesinin ortaya koyduğu çözülmemiş büyük sorunların ilkidir. Croce, göreciliği etkinlikle reddetmişti. "Tinin mutlak doğasına başvurarak" onun tehlikelerinden uzak durmaya çalışmıştı. Fakat bu başvuru "az çok doğru tarihsel yargıları ayırt etmeye ilişkin" kendi düşünüşünde varolan "somut sorunu çözmeye" yaramamıştı.. Croce'nin kendisi ne söylerse söylesin, düşüncesinin ima etikleri nihai olarak göreciydi.[9]

Benzer şekilde —çözülmemiş ikinci büyük soruna geliyoruz burada— Croce'nin tarihsel anlayışta bir kaynak olarak sezgiye güvenmesi, önüne koyduğu hedeflere bütünüyle karşıt bir akıldışıcılığa yol açmıştı. Bergson'un sezgi kavramıyla kendisininkini nasıl ayırmaya çalıştığını gördük. 1938'deki kuramsal yapıtında, tarihsel düşüncenin beslenebileceği hammadde olmasının dışında imgelemin gerçek tarihçe dıştalandığını savunarak bu ayrımın ayrıntılarına dalmış, "sezgi"nin "ancak üstünde akıl yürütüldüğü ya da düşünüldüğü sürece" geçerli olduğunu eklemişti.[1] Fakat bu gerçekte güçlüğü çözmüyordu. Croce, tarihsel düşüncenin, sezgi ve imgelem yoluyla varılan buluşları akla aktarmakta tam olarak ne işlev gördüğünü yeterince kesin terimlerle asla tanımlamamıştı.

9. Maurice Mandelbaum, The Problem of Historical Knowledge, New York, 1938, s. 54-7.
1. History as Story of Liberty, s. 132, 239.

Yeniden yaratı —yeniden yaşama ya da yeniden deneme— olarak idealist tarih kavramı açısından sezgi ve imgelem, düpedüz tarihsel bilginin nihai kaynaklarıydı. O halde bu açıkça mantık dışı süreçler sayesinde edinilen öngörüler, anlamanın "ani parlayışı"nı andıran bir şey içinde, mantıklı ve tutarlı bir örgü halinde yeniden düzenleniyorlardı. Ne var ki Croce bunun nasıl yapıldığını özgülleştirmemişti. Bu bakımdan daha sonraki çalışmaları 1909-13 yıllarındaki olgunlaşmış kuramına kıyasla bir ilerleme sayılmazdı. Tarihsel düşünüşün süreçlerini doğal ya da sosyal biliminkilerden çok farklı bulduğunu belli etmişti. Ve bu farklılığın, tarihçinin zihinsel işlemlerinin daha kapsayıcı ve kesin niteliğinde barındığını ima etmişti. Böylece Croce, tarihle sosyal bilim arasında varolan, Dilthey'in daha önceden tanınamayacak ölçüde değiştirdiği geleneksel idealist ayrıma dokunmamakla, idealist ölçütün yetersizliklerini görmeyi başaramadığını açığa vuruyordu: Tarihçinin, tıpkı bilim adamı gibi verileri arasından nasıl keyfi seçimler yaptığını ve tarihin, bilimsel metoda yaklaşan bir şeyin ve çıkarsamanın kullanımlarını diğer sosyal bilim dallarıyla nasıl paylaştığını anlamamış olduğunu gösteriyordu.[2] Weber, özenli ve sistemli bir üslûpla bunu ilk açıklayan kişi olacaktı.

Kuşkucu bir eleştirmene göre Croce'nin felsefesi, tarihsel gerçeğe dönük hiçbir doyurucu zemin sunmamaktadır. Sonunda bir kez daha bir "iman eylemi"ne indirgenmiş durumdadır. Croce'nin düşünüşünün nihai ironisi budur: Akılcı bir kuram olarak yola çıkan şey, bir tür mistisizmde son bulur. Fakat Croce burada da yeterince özenli ve tutarlı olmamıştır. Mutlakçılıkla görecilik arasında gidip geldiği için, sezgiyle bilimsel metodun savları arasında asla kararlılıkla seçim yapamamıştır: Bergson, en azından bu bakımdan ondan daha tutarlı bir düşünürdü. Fakat Croce, Bergson'un açık mistisizminin ya da Weber'in tarih ve sosyal bilim için ortak bir metodoloji tanımlama girişiminin yanında tavır almayı reddetmişti. İki dünyayı da alt etmeye çalışmıştı.

Neden böyle olmuştu? Bence bunun nedeni, Croce'nin tarihe yönelik hırslarının son derece kapsamlı olmasıydı. Pozitivizmin savlarına tepki olarak kuramsal çabalarını başlatan Croce, tarihsel çalışmaların pozitivist metottan kurtuluşunda örtük olarak bulunan tehlikeleri görmüştü. Tarihsel incelemeye bilimsel bağlılıklarından uzak bir düzen yüklemekle onu kuşkuculuk ve görecilik denizinde başıboş bırakma riskine atıldığını kabul ediyordu. Böylece, tarihsel çalışmada özerklik kazanmak ve aynı zamanda kesinlik kavramını tarihsel bilgi içinde tutmak Croce'nin hedefi olmuştu. Ve ancak aşırı ve çelişkili savlar kurarak —bilime çamur atıp tarihi "en düşük değil, en yüksek, hatta tek bilgi mertebesi" durumuna getirerek başarabilmişti bunu.[3]

Bir kez daha Croce'nin, portakal ve limon ağaçlarıyla dolu manastır korusunun yüksek duvarlarının ardında güvenlik içinde yaşayan öz imgesine dönüyoruz. Çünkü Croce'nin tarihsel çalışmanın erdemlerine yönelik aşırı savları, yaşamın en baskıcı taleplerinin —yani akıldışının— dıştalanmasını önvarsayıyordu. Croce, "yaşam felsefeleri"ne ya da "pragmatistlerin karışık ifadeleri"ne tepeden bakardı.[4] Tarihsel kuramında değer alanı için nasıl en sonunda bir yer bulduğunu görmüştük. Fakat değeri akılcı terimlerle tanımlamayı sürdürmüştü: Kendi özgürlük sevdasının bile kökeninde ne kadar duygusal olduğunu anlayamamıştı. Duygu akla yüceltilinceye kadar onu tarihsel yorumun malzemesi olarak kabul etmek istemiyordu.

Böylece mantık dışı ve ilkel olanın yükselttiği sorunlar, Freud, Pareto, Durkheim ve Weber'i büyüleyen akıldışı çekişme ve dinsel bağlılık sorunları Croce'ye ancak teğet geçmişti. Bunlarla doğrudan bağlantılarını ancak Croce'nin gençlik dönemi çalışmalarında ve Sorel'le çeyrek yüzyıllık mektuplaşmasında hissediyoruz. Yirminci yüzyıl toplumsal düşüncesinin denek taşı olan din, Croce için pek az entellektüel güçlük barındırıyordu. Hiçbir resmi dini benimsememesine karşın Croce ruhbanlara karşı değildi. Kendi ülkesinin dini Katolikliğe yönelik saygılı tutumunu sürdürmüştü ve yapıtlarının tümü 1932'de Katolik kilisesinin yasakladığı kitaplar arasına alınınca üzüntü duymuş olmalıydı. Hatta on yıl sonra, eğlendirici bir biçimde "Neden Kendimize Hıristiyan Demeden Edemeyiz?" adını verdiği bir makalede Katoliklere uzlaşma elini uzatacak kadar ileri gitmişti. Fakat Croce'nin Hıristiyan sıfatını kendine yakıştırma-

2. Patrick Gardiner, The Nature of Historical Explanation, Oxford, 1952, s. 40-6, 70-80, 114-39'daki ve W.H. Walsh, An Introduction to Philosophy of History, Londra, 1951, s. 53-4'teki çözümlemeleri kıyaslayınız.

3. History as Story of Liberty, s. 131-2.

4. Autobiography, s. 98.

sındaki anlamın dindarların onayını alacağı pek söylenemezdi. Çünkü Croce, ancak Hıristiyan geleneğini "tanrısız" Aydınlanma dahil Avrupa kültürünün tüm ana akıntısını kucaklayacak şekilde yeniden yorumlama yoluyla bu din içinde kendi felsefesine bir yer bulabilecekti. "Hıristiyanların Tanrısı hâlâ bizimdir, incelmiş felsefelerimiz ona Tin derler" diyordu.[5] Gerçek bir inanan için bu aşırı soyut onay, küçük bir avuntu olmalıydı doğrusu.

Fakat böyle düşünceler Croce'nin pek canını sıkmayacaktı. Din duygusunun derinlikleri— kuşkunun can çekişmesi ve imanın zaferleri— ona kavranamaz gibi geliyordu. Kısacası Croce, trajedi duyusundan yoksundu. Tüm diğer bakımlardan onun felsefi düzeyine ulaşamayan Alman çağdaşları Troeltsch ve Meinecke'nin bu açıdan gerisinde kalmıştı.

V. Troeltsch, Meinecke ve Alman Değerlerinde Bunalım

Ernst Troeltsch'ün dramatik bir biçimde entellektüel sahneye fırlaması, 1896'da Eisenach'taki bir tanrıbilimciler toplantısıyla oldu. Almanya'nın saygın tanrıbilimcilerinden biri, "bilgi dolu, biraz da kuru bir konferansı" henüz tamamlamıştı. Genel tartışmanın açılmasıyla birlikte, cümlesine kışkırtıcı sözlerle başlayan genç bir profesör, "gençliğe özgü enerjisiyle" kürsüye atıldı: "Baylar, her şey sallanıyor" dedi. Yaşlı bilim adamları "dehşete düşmüşlerdi." Ve konuşmacıları da söz aldığında —Troeltsch'ün yerinden kalkıp, "ardından kapıları vurarak" salonu terketmesine yol açacak biçimde— türedi tanrıbilimcinin akıl yürütme çizgisini "değersiz tanrıbilim" diye niteleyerek reddetti. Alman tanrıbiliminin yaşlı koruyucuları, elbette bununla yetindiler, ama genç bilim adamları kulaklarını dikmişlerdi.[6]

Bu olayda Troeltsch'in kişiliği ve yaşam hedefi açığa çıkar: Kavgacılığı, zincirlenemeyen yaşam gücü ve ne tanrıbilimin ne de tarihin artık mutlak bir varlık kavramı sunmuyor gözüktüğü bir durumda yorulmak bilmeden sağlam bir taban arayışı.

5 Perchè non possiamo non dirci "cristiani", 20 Kasım 1942 tarihli La Critica'dan basılmıştır, Bari, 1944, s. 18-19, 24.
6. Walther Köhler, Ernst Troeltsch, Tübingen, 1941, s. 1.

Meinecke'nin yazdığı gibi Troeltsch, Heraclitus ve Arşimet'in sözlerindeki ruhun yaşayan biçimiydi: "Her şey akıyor. Bana ayakta durabileceğim bir yer verin." Ya da daha tanrıbilimsel terimlerle söyleyecek olursak: "Tanrım, sana inanıyorum. İnançsızlığımın yardımına koş". Troeltsch, "gücüyle çok büyük yükleri yerinden oynatacakmış gibi kımıldatan ve sağlam kıyılarını koparıp akışı boyunca sürüklemekle tehdit eden gürül gürül bir dağ ırmağı" gibiydi. Aydınca tez canlılığı, düşüncesini netleştirmeye karşı çıkışında —düzyazısı boyunca "birbirini kovalayan" soyutlamalar yığınında— kendini açığa vuruyordu.[7] Kısacası Troeltsch bir doğa gücüydü: "Onu Neckar'ın sularında canlı coşkunluğuyla yuvarlanırken bir kez görmüş olan her Heidelberg öğrencisi, harika gülüşünün" çınlamasını bilirdi.

Bavyeralı bir doktorun oğlu olan Troeltsch, dış görünümünün Bavyeralı özensizliğini ve resmi alışkıları takmayış özelliğini asla yitirmedi. Aslında babası onu doğal bilimlere yöneltmeyi tasarlıyordu ve Troeltsch bu ilk yönelişten sonradan Marksist düşünüşe ilişkin —belli bir yakınlık içeren— bir anlayışı eklediği, keskin bir bilimsel gerçeklik duyusu edindi. Fakat çok geçmeden "tarihsel dünya"nın —ve belirgin olarak çağdaş kültürün yükselttiği sorunların en eleştirel biçimleriyle kendilerini gösterdikleri alan gibi gözüken tanrıbilimin— çekiciliğine kapıldığını hissetti. Böylece de bir tanrıbilimci oldu: Henüz otuz yaşına bile gelmeden (1894'te) Heidelberg'te en yüksek profesörlük derecesine ulaştı. Burada düşüncesi en olağandışı ve ortodoks olmayan doğrultuda ilerleyecekti; en sonunda neredeyse yalnız ismen bir tanrıbilimci olarak kaldı.[8]

Dikkatini bu şekilde insanın tarihsel geçmişinin tinsel yönlerinde sabitleştirmekle, Troeltsch Dilthey'in ektiğini biçmeye başlıyordu. İki anlamda oldu bu: Biri canlandırıcı, diğeri derinden alt üst edici nitelikte. Troeltsch bir yandan üniversite öğrencilerinin, tinin temel öneminin sorunlarına dönmek için duymaya başladıkları açlıktan kazanç sağlamak —ve bu açlığı doyurmak— durumundaydı. Aynı zamanda —ki Dilthey'in mirasının karışıklığa yol açan yönüydü bu— felsefecinin düşüncesinin göreci imaları daldığı uykudan uyanıyordu: Artık tarihsel dünya tüm zenginliği ve ayrıklığı içinde uyandırılacaksa, insan,

7. "Ernst Troeltsch und das Problem des Historismus", 1923, Schaffender Spiegel, Stuttgart, 1948, s. 211, 214-15.
8. Köhler, Troeltsch, s. 4-6, 331.

insana özgü tüm şeylerin akışı içinde gerçeğe ve değere yönelik sağlam bir dayanağı, bir zemini nerede bulacaktı? Kuşkuculuğun ve göreciliğin şiddetli saldırılarına karşı hangi savunma aracı vardı orada? Troeltsch, yaşamının sonuna kadar boş yere tarihin kendisinden bir yanıt çıkarma kavgası verecekti. O da Dilthey gibi tarihsel dünyanın üstünde ya da ötesinde değil, **içinde** kesinlik bulmak istiyordu. Metafiziğin ve vahiyin yardımlarını şiddetle reddederek, İncil biliminin iki yüzyıllık tam mirasını ve bütün dogma ve kilise geleneğinin, bunların ürünü olan kuşku verici niteliğini kabul etti.[9]

Ancak iki bilim adamının yaşamları yarım yüzyıl ünlerini sürdürdükten sonra Meinecke'nin yolu Troeltsch'ünkine yaklaştı. Fakat bir anlamda ikisi de entellektüel ikilemlerini başından beri aynı iz üstünde yakalamaya çalışıyorlardı. Troeltsch'ten üç, Croce'den dört yıl önce 1862'de doğmuş olan Friedrich Meinecke, Berlin'de tutucu Prusya ortodoksluğunun damga vurduğu bir atmosferde yetişmişti. Büyükbabaları Büyük Frederick'in yönetimi altında yaşamış, babası da Napolyon'a karşı sürdürülen özgürlük savaşını görmüştü. Sonraları Meinecke, geçmişe ilişkin yoğun duygularını ve on dokuzuncu yüzyıl başlarının tinsel dünyasına yakın oluşunu, atalarının bu "uzun kuşakları"na atfetti. Berlin Üniversitesindeyken tarih alanındaki ustaları Droysen ve Treitschke olmuştu. Genç Meinecke, düşünce olarak ve sorun olarak tarih kavramını, çalışmasının gidişi içinde ancak sonradan karşılaştığı Dilthey'den çok Droysen'den almıştı. Prusya'yı modern Almanya'nın tarihinde Tanrı rolüne oturtmayı da ondan öğrenmişti. Fakat Prusyacı tarihçiler okulu içinde Droysen ılımlı bir tarihçi sayılırdı. Ateşliliği ve hoşgörüsüzlüğüyle —hem bir örnek hem de bir uyarı olarak— onu propagandacıya dönüşen tarihçilerin en büyük örneği haline getiren Droysen'den çok Treitschke oldu.[1]

Bu tür bir hazırlık dönemi geçiren Meinecke'nin entellektüel bağımsızlığını yine de koruyabilmesi bir mucizedir. Genç tarihçi geç olgunlaşmıştı: Utangaçtı, biraz da kekemeydi. Buna karşın, önemli tarihsel yapıtlarına duruluğunu ve kültürel başarısını kazandıran, tarihteki küçük ayrıntılara ve belirsizliğe yönelik ince duyuyu ve entellektüel dengeyi çoktan geliştirmişti.

9. Rossi, Storicismo tedesco, s. 442-5.
1. Friedrich Meinecke, Erlebtes 1862-1901, Leipzig, 1941, s. 12-14, 86-8, 90-1, 119, 122-3, 132, 197.

Bu nitelikler, onun gerçek ustasının Droysen ya da Treitsche değil, hiç birlikte çalışmadığı ama örneğini özgün tinsel vurgusu içinde saklamaya çalıştığı Ranke olduğunu belli ediyordu. Meinecke, Troeltsch ya da Weber gibi kavgacı değildi, ne de Croce gibi muhaliflerine tepeden bakardı. Anlayışlı ve uzlaştırıcıydı. Aynı zamanda içinde, suskun bir direngenlik ve sonunda onu hem Croce'yle boy ölçüşebilen hem de Croce'nin güvenini kazanabilen tek Avrupalı tarihçi haline getiren, dramatik nitelik taşımayan bir aydın yürekliliği vardı. Ve yaşam süresi kendisininkiyle bir hayli çakışan Croce gibi, yaşlı bir adam olarak, daha uzun yaşayıp sonunu görme şansını elde ettiği bir zulüme, onuruyla karşı koydu.

Meinecke büyük bir uzlaştırıcı ve bireştiriciydi. Ve bu becerilerini kullanarak önce Troeltsch'ün ikileminden yaptığı kişisel uyarlamanın üstesinden gelebilecekti. Çağdaş dünyaya özgü olarak Dilthey'in "inanışların anarşisi" adını verdiği şey ikisini de derin bir sıkıntıya sokmuştu. Troeltsch bunalımın dinsel biçimiyle karşılaştı: Meinecke ise ulusal erkin ahlak felsefesiyle ilgili bir soru olarak yüz yüze geldi onunla. Şunu merak ediyordu: İnsan nasıl hem Ranke'nin ve Alman tarihsel okulundaki ardıllarının, erk devletini tarihsel sürecin kendi otantik "tinsel" yaratısı olarak onaylayışlarını kabullenebilir ve aynı zamanda Kant'ın öğrettiği Alman ahlaki zorunluluklarına eşit ölçüde sadık kalabilirdi? Ahlak bilimi ve erk bir tür uyum içine sokulabilir miydi, yoksa Alman tinine hükmetmek için hep savaşmaları mı gerekiyordu?[2]

Meinecke'nin ilk yanıtı oturmamış ve güç bir bireşimde ifade edilmişti: "On dokuzuncu yüzyılda Almanya'da sahnelenen olaylar, alışılagelen biçimde, Büyük Prens ve II. Friedrick'in askeri geleneğiyle Herder, Goethe ve Schiller'in yazınsal - hümanist geleneğinin ve Weimar'la Potsman'ın simgesel karşıtlıklarıyla betimlenir. Meinecke'nin kendine özgülüğü, yüreğinin bu iki kutuptan biri için değil, daha çok Prusya'nın Napolyon çağındaki "uyanışının kalesi ve Kant'ın kenti olan Königsberg için çarpmasıydı."[3] Ya da Meinecke'nin yüreği hem Weimar hem Potsdam için çarpıyordu belki: Büyük tarih üçlüsünün ilkinde hümanist geleneğin, Prusya'nın egemenliği altında ezilmek şöy-

2. Rossi, Storicismo tedesco, s. 473-7.
3. Antoni, Dallo storicismo, s. 91.

le dursun mantıklı sonucunu ve yücelişini Almanya'nın Bismarck'ın önderliği altında birleşmesinde bulmuş olduğunu kanıtlamaya çalışmıştı.

Weltbürgertum und Nationalstaat (Kozmopolitçilik ve Ulusal Devlet) Meinecke'nin on dört yılını Prusya arşivlerinde ve yedi yılını da güneybatı Almanya'da profesör olarak geçirmesinden sonra 1908'de yayımlandı. Kozmopolit değerlerden ulusal değerlere yönelen, Goethe'nin kuşağını Bismarck'ınkinden bu kadar keskin biçimde ayıran değişimi izlerken, Meinecke geçmişi anıp bu sürece hayır duası ediyordu. Fakat bu yargıya Prusyacı okuldaki öncelleri gibi kayıtsız şartsız varmamıştı. Doğasındaki başka bir yönün ürünü olarak, yenilen kozmopolitlere anlayış göstermiş ve yakınlık duymuştu: Birleşik Almanya'nın değerlerine yönelik meslek yaşamının başlarında sergilediği bu tutum bile önseziyle ve geçmişte kalan soylu çağa dönük bir özlemle yüklüydü.

Weltbürgertum und Nationalstaat'ın yayımlanması, çağdaş Avrupa tarih yazımında bir çağa ilişkin bir işaretti. Meinecke'nin **Geistesgeschichte** (siyasal yaşamda tinsel güçlerin tarihi) adını verdiği yapıtın bu ilk önemli makalesi son derece verimli bir yoldan tarih yazarlığına başlıyordu. Yaşlı Dilthey bu makaleyi okuyup "ondan uzun alıntılar yapmıştı." Croce, içinde tam da kendisinin gibi gözüken sözcükler okuduğu, "katıksız bir tarihçi"nin yapıtı olarak selamlamıştı onu. Ve hatta Meinecke'nin yazdığı türde tarih, Croce'nin sonradan "etiko-siyasal" adını koyduğu şeyle hemen hemen özdeşti. Kapitalizmle Kalvinizm ilişkisi konulu çalışması, makalesini yazdığı sırada Meinecke'nin zihninden çıkmamış olan Max Weber ise, tarihçiye bir tebrik ziyaretinde bulunmuştu. Ve Weber'in Heidelberg'teki meslektaşı Ernst Troeltsch de "yürekten katıldığını ve duyduğu zevki ifade eden" bir kart göndermişti.[4]

Bildiğim kadarıyla iki adam arasında kurulan ilk bağlantıydı bu. Meinecke gibi Troeltsch de güneybatı Almanya'da, düşüncesini parçalanmakla tehdit eden karşıt aydın güçler arasında güven vermeyen ve geçici bir denge bulunduğunu görmüştü. Arkadaşı Weber'in etkisiyle, dinsel imanı ve eleştirel duyusu, geleneğe duyduğu saygı ve modern toplumun sorunlarına yönelik

4. Meinecke, **Strassburg/Freiburg/Berlin**, s. 102; Croce, **History: Its Theory and Practice**, s. 313.

gerçekçi anlayışı arasında bir ilk uzlaşmaya varmıştı. Bir gün, "Protestan Kilisesinin toplumsal görevi" üstüne bir kitap geçmişti eline. Yapıtın kendi içinde hiçbir değeri yoktu. Yine de böyle durumlarda sık sık görüldüğü gibi okuyucuya benzer bir tema üstüne daha zengin bir şey üretmek için esin vermişti. Troeltsch konuyu bütünüyle gözardı etmiş olduğunu anlayarak kendine özgü enerjisiyle Hıristiyan öğretisi ve toplumda varolan insanın süreğen sorunları arasındaki ilişkiyi incelemeye atıldı.[5]

Bu uğraşıdan çıkan heybetli kitap —**Social Teaching of the Christian Churches [Hıristiyan Kiliselerinin Toplumsal Öğretisi.]**— Weber'in o sıralar üstünde çalıştığı, ekonomik ve dinsel güçlerin etkileşimi konulu aynı türden incelemenin, daha hantal, daha tutarsız ve son derece uzun bir uyarlamasıydı. İçindeki düşüncenin ve bilimin tüm zenginliğine karşın kitap netlikten yoksundu. Entellektüel kategoriler temel olarak Weber'den alınmıştı. Fakat Troeltsch bunları neredeyse sanki tam anlamamış gibi mekanik bir biçimde uygulamıştı. Weber'in, din ve toplumsal yapının eşzamanlı özerklikleri ve iç bağlantılılıklarına ilişkin dikkatlice açımlanmış çözümlemesi, Troeltsch'in yapıtında sadece birbirini izleyen olayların aktarılması şeklindeydi: Karşılıklı ilişki sürekli olarak ifade edilmiş ama asla doyurucu ölçüde açıklanmamıştı. Ve Weber'in —daha sonraki incelemelere kalan en tipik mirası— toplumsal görüngüler tipolojisi, Troeltsch'ün ellerinde zorlama ve yapay gözükmüştü.[6]

Troeltsch'ün entellektüel anlamda açıkça Weber'den düzeysiz olmasının yanı sıra, kendi dinsel imanının, kendi değer sisteminin derinden bağlı olduğu bir malzemeyle uğraşmasından gelen bir güçlük daha vardı. Troeltsch Weber'in tersine metodunun düpedüz göreci imalarını, Hıristiyanlığı Çin'in diniymiş gibi tarafsız bir üslûpla ele alacak şekilde izleyebilme durumunda değildi. Bu yüzden Troeltsch'ün etik tonunun mağrurluğu, ıstıraplı belirsizliklerle lekeleniyordu. Bireşim son derece dengesizdi. Kalıcı olamazdı.

Meinecke'nin 1914'te "Alsas'tan gelen top gümbürtüsü"nü

5. Antoni, **Dallo storicismo**, s. 64-5.
6. Bkz. 8. Bölüm. **Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen**, Tübingen, 1912 ve **Gesammelte Schriften**, I. Tübingen, 1923'ün çoğu bölümleri ilk olarak makaleler halinde 1908-10 döneminde **Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik**'te yayımlandı. Olive Wyon'un yaptığı ingilizce çevirisi ise iki cilt halinde 1931'de Londra'da çıktı.

duyar duymaz nasıl Berlin'e gittiğini ve Troeltsch'ün de bir yıl sonra aynı hedefe doğru nasıl yola çıktığını görmüştük. Meinecke için bu gidişin nedenleri tamamen meslekiydi. Troeltsch'ünkinde ise başka düşünceler işe karışıyordu. Heidelberg onun için "çok dar"dı artık: Düşüncesi uzun zaman önce geleneksel tanrıbilimin zincirlerinden boşanmış olduğu halde, konumu son derece dar anlamda tanrıbilimciydi. Dahası, Max Weber'le olan ilişkilerine "belli bir soğukluk" çökmüş görünüyordu.[7]

Troeltsch ve Meinecke Berlin'de yakın dost oldular. Aslında Meinecke Troeltsch'ün açıkça gereksindiği entellektüel yol göstericiliği üstlenerek Weber'in işlevini devralmıştı. Hemen her gün Grunewald'ta yürüyüşe çıkıyorlardı; Meinecke'nin, arkadaşının ölümünden sonra yirmi yıl daha sürdüreceği ve 1943'te seksen bir yaşındayken Müttefiklerin bombardımanları yüzünden sonunda vazgeçmek zorunda kalacağı bir alışkanlıktı bu. Bu gezintilere kimi zaman düş meraklısı işadamı ve geleceğin devlet adamı Walter Rathenau da katılıyordu. Rathenau'nun varlığı, Berlin'e gelişlerine yol açan genel olaylara duyulan ilgiyi düşündürmektedir. Croce gibi Meinecke ve Troeltsch de savaş koşullarına yakalanıp ulusal yaşamın ana akıntısına kapıldılar. Daha önceden ikisi de bütünüyle siyasete ilgisiz değildi. Gözlediğimiz gibi Meinecke Wilhelm yönetimine giderek artan bir eleştirellikle yaklaşmış ve hiç değilse bir kez Friedrich Naumann'ın destekleyicisi olarak pratik siyasete dalış yapmıştı.[8] Troeltsch ise daha uyumcu biri olarak kalmıştı. Fakat Baden yüksek meclisinde Heidelberg Üniversitesinin temsilciliği görevinde bulunması, devlet düzeyinde siyasal etkinlikle ilgili biraz pratik deneyim kazandırmıştı ona.

Savaş dönemi Berlininde ikisi de, tutucu çoğunluğu Alman aydınları arasındaki küçük reformcular zümresinden ayıran çekişmenin akıntısına kapıldı. Değişen koşullarla birlikte, Troeltsch arkadaşları Weber ve Meinecke'yi izleyerek reformcu kampa girdi. O da Meinecke gibi ilhakçıların savaş hedeflerine karşı çıkıyor ve demokratikleşmenin çok geç olmadan tez elden gerçekleşmesini öneriyordu. İki arkadaş birlikte Baden'in liberal prensi Max'ın çevresinde toplanan ılımlılar zümlesine katıldılar ve savaşın sonunda Alman Demokrat Partisinin kurulmasına yardımcı oldular.[9] Fakat bu ana gelindiğinde savaş yitirilmişti. Daha katıksız bir ulusal yaşama yönelik umudun ve sevdanın müthiş sermayesi, savaşa harcanmış olduğu için boşa gitmiş sayılabilirdi.

Troeltsch'ün son yıllarını gölgeleyen ve Meinecke'nin entellektüel yaşamını iki parçaya bölen yoğun vicdan bunalımı böylece gündeme geldi. Savaş hâlâ ilerlediği sırada ikisi de Almanya'nın tarihsel olarak temellenmiş idealist değerlerden oluşan kendine özgü geleneğinin, ulusal savaş çabasını etiksel olarak haklı çıkardığını savunmuşlardı: Fransa ve Britanya için geçerli olan "mekanikçi" felsefelere karşıt biçimde Almanya, daha derin ve daha tinsel bir gelenek için savaşıyordu. En ikna edici savunucusu Thomas Mann olan bu sav çizgisi, hem tutucu hem reformcu kamptaki Alman aydınlarının ortak yanıydı. Bu olay, ilhaka tüm muhalefetine ve demokrasinin bir şekilde uyarlanması konusundaki tüm diretmelerine karşın reformcu kampın, neden ulusçuluktan bir türlü vazgeçmediğini ve cephede olduğu gibi ülkede de önem taşıyan tek şeyin yalın askeri güç olduğu ortaya çıktıktan uzun zaman sonra bile Almanya'nın savaş hedeflerinde etiksel bir yan bulunduğu düşüncesini hâlâ nasıl sürdürebildiğini açıklamaya yardımcı olmaktadır.

Savaş bittikten sonra tutucular eski çizgilerini koruyarak yeni demokratik ve cumhuriyetçi yönetime yüz vermediler. Troeltsch ve Meinecke ise tersini yaptılar. Weimar anayasasının sağladığından biraz daha ılımlı ve "organik" bir demokrasi biçimini yeğlemelerine karşın, ülkelerinin cumhuriyetçi kurumlarını desteklediler. Siyasal gerçekçilik ve özverili vatanseverlik ruhuyla, akılcı Batıdan ithal edilen bir yabancı gözüyle baktıkları parlamenter tipte demokrasiyi kabul ettiler. Hatta Meinecke, Alman tarihçileri arasında, eşit üstünlükteki öteki tarihçilerin hemen hepsinin Weimar yönetimine muhalefet ettiği bir durumda cumhuriyetçi sadakatin baş simgesi olmuştu. Peki ama bu yeni bağlılık Meinecke'nin daha önceki organik büyüme vurgusuyla ve kendini tarihe dayalı düşünüşe adayışıyla nasıl bağdaşabiliyordu? Troeltsch ve Meinecke, parlamenter demokrasinin "mekanikçi" kurumlarını benimseyişlerini, tarih yönelimli felsefeleriyle nasıl uzlaştırabilmişlerdi?

7. Köhler, **Troeltsch**, s. 331.
8. Meinecke, **Strassburg/Freiburg/Berlin**, s. 123-31, 133, 159-60.
9. Bkz. 9. Bölüm.

İki arkadaşın Alman tarihsel düşünüş geleneğini yeniden kurma çabalarına, yitirilen savaş ve on sekizinci yüzyıldan türeyen Anglo Fransız değerlerinin kazandığı tartışılmaz zafer bağlamında bakmalıyız.[1] Bunu yapmak üzere seçtikleri yol —ve onların bakış açısından uygulanabilir tek yol— köklü bir ayırım yapmaktı. **Pragmatist açıdan** Batılı tipte demokratlar olmuşlardı. Kuramsal ve felsefi bakımdan ise, Alman tarihsel düşüncesine, **Historismus** geleneğine bağlı kaldılar. Dikkatli bir gözden geçirme yoluyla bu geleneği, savaşta Almanya'nın yenilgiye uğraması nedeniyle düştüğü onursuz konumdan ve Spengler'in yapıtı **Decline of the West** savaş sonrası okuyucu kitlesini meta-tarihsel peygamberliğin uyuşturucu dalgalarına sürüklediğinde uğradığı hakaretten, kurtarmaya çalıştılar.[2]

Troeltsch, daha savaş yıllarında —ancak ilk cildini tamamlayabileceği **Der Historismus und seine Probleme** [Tarihselcilik ve Sorunları] adlı kuramsal yapıtı üstünde çalışmaya başlamıştı. İlk önemli kitabının Weber'in etkisine atfedilmesi gibi, bu ikinci yapıtı da Troeltsch'ün Meinecke'ye entellektüel bağımlılığını yansıtıyordu. 1922'de yayımlandığı biçimiyle, en azından **Social Teaching** kadar yetersizdi. Troeltsch, Kant'tan Croce'ye kadar tarihsel düşünüşün önemli yapıtlarını inceden inceye tarayarak, bir zamanlar bir özgürlük ve yükseliş gücü olan **Historismus'** un çağdaş dünyada nasıl bir "yük" ve "zihin karışıklığı" kaynağı haline geldiğini açıklamaya çalışıyordu. Yanıtını —her birine yakınlık duyarak yoğun bir dikkat yönelttiği— Nietzsche, Dilthey, Rickert, Weber, Bergson ve Croce'nin çalışmalarının göreci imalarında buldu. Dilthey'i "katıksız **Historismus**'un entellektüel anlamda en yetenekli, en ince ve en canlı temsilcisi" diye nitelendiriyordu. Tarihsel düşünüş süreçlerinde değer yargılarının rolüne ilişkin çözümlemesini, Rickert'ten çıkarmıştı. Bergson ve Croce'yi iki ayrı ülkenin başta gelen tasarımcı düşünürleri olarak karşı karşıya koyuyordu. Ve ikisi arasında tarihsel sürecin doğasını daha derinden kavrayanın Fransız felsefeci olduğu kanısındaydı. Çünkü sadece Bergson, "akılcılığın tüm ön yargılarından arınmış katıksız bir hareket çözümlemesi" sunarak, çağdaş düşüncenin yaptığı büyük "mücadele çağrısı"na yanıt vermişti.[3] Bir kez daha "akış" kavramının Troeltsch'ün düşüncesini anlamakta anahtar olduğunu görüyoruz.

Ve bir kez daha —tam da tarihsel görüngülerin akışına duyduğu bu sevda yüzünden— Troeltsch'ün sağlam bir dayanak bulamadığını görüyoruz. Troeltsch, yayımlanan cildinin giriş bölümünde, Avrupa geleneğinin biçimlenişine katkıda bulunmuş olan temel değerlerin dinamik bir bireşimi yoluyla göreciliğin batağından çıkmayı öneriyordu. Fakat kendisi bu bireşimi başarma yetisinde değildi. Tahminen, **Historismus'**unun yazılmayan ikinci cildinin konusu olacaktı bu. Yayımlanan yapıtında kendini kehanet niteliğindeki şu sözlerle sınırlandırıyordu: "Sonlu tinlerin, sonsuz tinlerle özsel ve bireysel olarak özdeşliği ve sonsuz tinlerin somut içeriğine ve yaşamın devingen birliğine sezgisel katılımları: Sorunumuzun çözümünde anahtar olan budur işte."[4]

Diğer birçok "iyi" Alman gibi hep hayranlık duyduğu ve ziyaret etmek istediği İngiltere'ye yapacağı bir konferans yolculuğunun arifesinde, 1923 Şubat'ında ölüm Troeltsch'ü alıp götürdü. Yazınsal işlerini yürütenler, Troeltsch'ün İngiliz izleyicileri için hazırladığı konferansların elyazmalarını **Der Historismus und seine Überwindung** [Tarihselcilik ve Aşılması] başlığı altında —yani yazarın bir şekilde tarihsel düşünüşteki bunalımın "üstesinden gelmiş" olduğunu ima ederek— yayımladılar. Oysa konferansların bir kez okunması bunun tersini düşündürmektedir. Ölümünden hemen önce Troeltsch'ün her zamanki kadar ne yapacağını bilemez halde olduğunu açıkça göstermektedir. Troeltsch karşılaştığı güçlükleri çözmek üzere daha yüksek —ve nihai olarak metafizik— değerlere başvurmaktan başka bir yol bulamamıştı. Şöyle yazıyordu: "Kuşkuculuk ve görecilik sadece modern entellektüel koşulların ve Tarihselciliğin açıkça zorunlu sonuçlarıdır. Bunlar, Ahlak Bilimi yoluyla ve tarihin kendisinden doğan, yalnız Ahlak Bilimine yansıyan ve orada yoğunlaşan ideal güçler yoluyla alt edilebilirler".[5] Fakat Troeltsch tarih incelemesinin hiçbir net etik yolu göstermedi-

1. Walther Hofer, **Geschichtschreibung und Weltanschauung: Betrachtungen zum Werk Friedrich Meineckes**, Münih, 1950, s. 25-6, 341-3; Eric C. Kollman, **"Eine Diagnose der Weimarer Republik: Ernst Troeltschs politische Anschauungen"**, **Historiche Zeitschrift**, CLXXXII, Ekim 1956, s. 306-12.
2. Bkz. 9. Bölüm.
3. **Gesammelte Schriften**, III, Tübingen, 1922, s. 10, 528, 559-65, 630-2.
4. a.g.e., s. vii-viii, 677.
5. **Der Historismus und Seine Überwindung**, (Berlin, 1924), çev. Baron F. von Hügel, **Christian Thought: Its History and Application**, Londra, 1923, s. 106-7.

ğini elbette biliyordu: Tarihin kendi verilerinde gömülü ahlaki bir şifre bulabileceği yanılsamasını uzun zaman önce terketmişti. Son yapıtı daha çok bir başarısızlık itirafıydı; tarihsel sürecin akışı **içinde** durağan değerler keşfetmenin olanaksızlığının kabullenilmesiydi. En sonunda Troeltsch, başladığı noktaya dönmüştü: Görülemeyen şeylere duyulan imana ve vahiy dinine geri dönmüştü.[6]

Bu yüzden Troeltsch **en pleine crise*** olarak öldü. Bir tanrıbilimci olarak bile daha düzeysiz insanlarca yerinden edilmişti. 1918'de Karl Barth, Troeltsch'ün son büyük temsilcisi olduğu hoşgörülü, tarihsel olarak temellendirilmiş din türünü aşağılayarak redderecek olan yeni-ortodoks hareketi başlattı. Arkadaşıyla ortak olarak giriştikleri çabanın parçalarını toplamak ve **Historismus**'u kendi çabasıyla eski haline getirmeye çalışmak Meinecke'ye kalmıştı.

Troeltsch gibi Meinecke de sorunla ikili bir görünümde yüz yüze geldi: Soyut tarih yazımı kuramına ilişkin bir soru olarak ve uygulanan değerlere ilişkin bir soru olarak. Bulduğu ilk çözüm bir kez daha, değer ögesini tarih felsefesinin soyutlamalarından ayırmak oldu; daha önceden Weimar Cumhuriyetini benimserken de örtük biçimde aynı şeyi yapmıştı. Troeltsch'ün son yapıtı üstüne kaleme aldığı eleştiride, arkadaşının engin bilginliğini ve arayışının bütünlüğünü övgüyle anıyordu. Fakat Troeltsch'ün, tarihte etiksel bir mutlak bulmaya çalışmakla temel bir hataya düşmüş olduğunu söylüyordu. Bunu yapmakla **Historismus**'un ait olmayı pek haketmediği metafizik temeline atılma cüretini göstermişti. Meinecke şunu savunuyordu: Tarihsel düşünce, metafiziğin soruları söz konusu olduğunda "genel önsezi ve ima"yla yetinmeliydi. "Bilimsel bakış açısından onun gücü olan şey, ahlak bilimi ve pratik bakımından güçsüzlüğü haline gelir... Yaşamın en yüce değerlerine ilişkin olarak, kesin ve açık hiçbir şey, kitleleri büyüleyecek kadar evrensel geçerliliği olan hiçbir şey söyleyemez."

Meinecke, Troeltsch'ün, düşüncesini "yalın tefekkür"le sınırladığı için onu —Meinecke'yi— kınarken yanıldığı sonucuna varıyordu. Aslında bu, gerçek tarihçinin başvurabileceği tek şeydi. Eğer insan Troeltsch'ün yaptığı gibi "kültürel bir program

* bunalım içinde.

6. Rossi, **Storicismo tedesco**, s. 502-21.

çıkarmaya" çalışıyorsa, sonuç, tarihsel düşünceye "onun gerçeğe yönelik katıksız çabasını alt üst edebilecek pratik eğilimler yüklemek" olacaktı.[7] Bu, çok daha kaba biçimde Spengler'ın hatası olmuştu; pozitivistlerin günahlarından biri olmuştu; kısacası Troeltsch, **Historismus**'u savunmaya çalışırken düşmanlarının yanılgılarına düşmüştü. Ve Meinecke de tarihsel düşünceyi pratik dolaşıklıklardan koruma mücadelesi verirken Croce'nin savaş öncesindeki sesiyle konuşuyordu.

Yine de Meinecke tıpkı Croce gibi, çok geçmeden koşulların zorlaması nedeniyle, tarihsel düşünüşünü siyasal değer yargıları alanına uygulamak zorunda kalacaktı. Belli başlı yazılarından oluşan üçlüsünün, Troeltsch üstüne yazdığı makaleden bir yıl sonra 1924'te çıkan ikincisinde— **Die Idee der Staatsrason in der neueren Geschichte**'de [Yeni Tarihte Devlet Anlayışı Üzerine] devletin mantığı ve erkin ahlak felsefesi sorununu bir kez daha ele alıyordu.[8] **Weltburgertum**'da yalnızca Almanya bağlamında ele aldığı şeyi, modern Avrupa tarihinin izlediği tüm yolu kapsayacak şekilde genişletmişti artık. Ve daha önceki yapıtında ahlak bilimi ve erki tedbirli bir biçimde bireştirmeye çalıştığı halde şimdi, üzülerek bu ikisinin nihai olarak uzlaştırılamaz oldukları sonucuna varmıştı. Ülkesinin savaş deneyimi ve Bismack'ın giriştiği işin sonuç olarak çökmesi Meinecke'yi, daha önceki uzlaştırmasının yapaylığına inandırmıştı.

Alman siyasal tarihinin gidişi on yıldan kısa bir zaman içinde Meinecke'nin vardığı olumsuz sonuçları doğruluyordu. Hitler'in gelişi Meinecke'yi kişisel bir tehlikeye sokmamıştı: Berlin'deki profesörlük görevinden zaten emekli olmuştu ve etkin bir mücadele yürütemeyecek kadar da yaşlıydı. Naziler onu kırk iki yıldır yönettiği **Historische Zeitschrift**'in editörlüğünden almakla yetindiler ve sonra da peşini bıraktılar. Bu arada Meinecke tarihsel çabalarını sürdürdü. Üçlüsündeki sonuç yapıtı **Die Entstehung des Historismus** [Tarihselciliğin Doğuşu] etiko-siyasal alandaki bireşim görevini ilk üstlenmesinden otuz yıl sonra, 1936'da ortaya çıktı.

Tarihsel düşünüşün yükselişini on sekizinci yüzyıldan be-

7. "Troeltsch und Historismus", s. 226-7.

8. Meinecke'nin İngilizce'ye çevrilen bu tek önemli yapıtı İngilizce bir uyarlama biçiminde ancak 1957'de Londra'da yayımlandı. Başlığı **Machiavellism: The Doctrine of Raison d'etat and Its Place in Modern History**'ydi ve D. Scott tarafından hazırlanmıştı.

ri izleyen bu son inceleme, kapsamı açısından Meinecke'nin tüm yapıtları içinde en duru ve en geniş olandı. Meinecke, ilk bilim atılımlarından beri kendisini tasalandıran sorunu artık nihai sınırlarına itmişti. Düşüncesi, suya atılan taşın yarattığı halkalar gibi yayılmıştı. Meinecke, Almanya'nın etiko-siyasal tarihinin çatısı içinde başlayıp sonradan Avrupa çapında genişleyen şeyi, tarihsel düşünüşün kendi bağlamında ele almayı üstlenmişti artık. Hatta konu öylesine dallı budaklı ve güç bir konuydu ki, o zamana kadar yetmiş yaşlarının ortasına gelmiş olan yaşlı tarihçi, onu tamamlama umudunu terketmek zorunda kalmıştı. Açıklamasının Goethe'nin çalışmasını aşmasını sağlayacak yetide değildi. Bunun mantıksal olarak hangi sonuca varacağını, Ranke üstüne, tarihçinin ölümünün ellinci yıldönümü nedeniyle hazırladığı bir konferansı kitabına iliştirmek gibi basit bir yoldan gösterdi.

Bitmemiş olmasına karşın Meinecke'nin tartışma çizgisi yeterince netti. Troeltsch üstüne yazdığı makalede önceden belirttiği gibi, Alman tarihsel düşünüşünün "katıksız" geleneği yanında —göreciliğin "sığ" bir sapma olarak kabul edilebileceği bir geleneğin yanında— tavır alıyordu. Troeltsch ve Dilthey'in bulunduğu yerden geri dönüp, içine doğduğu tinsel dünyaya, on sekizinci yüzyıl sonu ve on dokuzuncu yüzyıl başına özgü idealizm dünyasına yeniden varmıştı. Sevgili ustaları Herder, Goethe ve Ranke'ye geri dönmüştü. Uygar değerlerin Nasyonel Sosyalistlerce yıkımıyla yüz yüze gelerek duyarlı yurttaşlarının çoğu gibi tinin ideal dünyasında sığınak aramıştı. Nihayet metafiziğin ona özgü düş yüklü biçimine yenilmişti. Önceden sırf "önsezi ve ima" adını verdiği şey artık düşüncesinin merkezi haline gelmişti. Göreciliğin meydan okuyuşuna verdiği kişisel yanıtta, kendi "ruh"unun sesinden başka hiçbir şekilde geçerli kılamayacağı "nihai mutlak değerlere olan imanını" itiraf etmekle, Goethe'yi izlemiş oluyordu.

Meinecke bunu yaparken daha önceden yazdıklarında bulunan hiçbir şeye yeniden başvurmadı. Çalışmasının ikinci cildine "Alman Hareketi" adını verdi ve tarihsel düşünüşün gelişimini, Almanya'nın Reformasyon'un ardından uygarlık hizmetindeki ikinci "büyük edimi" olarak betimledi.[9] Ama bu entellektüel katkıyı herhangi bir şekilde ülkesinin siyasal başarısı-

9 **Die Entstehung des Historismus**, Münih ve Berlin, 1936, s. 1, 2, 4-5, II, 626-7.

na ilintilendirmekten kaçındı. Fikirlerin alanıyla siyasetin alanı arasına koyduğu savaş sonrası yazılarında gitgide açık seçik hale gelen pragmatist ayrılığı artık daha keskin bir biçimde sergiliyordu. Meinecke'nin son büyük yapıtı, suskun ama yanlış anlaşılamayacak Nazizm göndermeleriyle doluydu. En azından örtük yoldan, Almanya'nın nihai olarak Hitler'e varan ulusçu siyasetinin izlediği bütün süreci mahkum ediyordu. Aynı zamanda, çözümlemesi on dokuzuncu yüzyıl başlarını aşmadığı için **Historismus**'un onun zamanında olanlara ilişkin sorumluluğunu değerlendirmek zorunda kalmadı.

Atacak sadece bu tek ileri adım kalmıştı. İkinci Dünya Savaşı'nın bitimi ve ülkesinin yıkıma uğrayıp bölünmesiyle birlikte —artık seksen yaşını aşmış olan— Meinecke bir kez daha çeyrek yüzyıl önce kendisini bunaltan felaketten de büyük olan toplu bir felaketi entellektüel açıdan düzeltmeye çalıştı. 1946'da yayımlanan geçmişle ilgili küçük kitabında, o yaşta ve üstünlükteki bir tarihçiden beklenmeyecek bir tarzda görüşlerini değiştirmişti. Eski putlarını teker teker kurban ediyordu: Mahkum edilen artık yalnız Hitler değildi: "Gözden uzak düşmüş bir konu olarak" Bismarck da sorgulanıyordu. Hatta Almanya'nın bütün birleşme süreci, 1946'daki bakış açısından, etiksel değeri kuşkulu bir süreç gibi gözüküyordu. Meinecke'nin tininde Weimar Potsdam'ın, Goethe de Bismarck'ın üzerinde en sonunda kesin zafer kazanmıştı. Ilımlı Ranke bile yeniden değerlendirme işlemine yakalandı. Artık Meinecke, erkin gerçekliklerini "tın"e ilişkin zararsız sözlerle kuşatmış olan Alman tarih ustasının yanına, "zamanının herhangi başka bir düşünüründen daha net görüşlü oluşuyla" despotizmlerin gelişini haber veren İsviçreli Burckhardt'ı koymaya hazırlanıyordu.[1]

Meinecke, Ranke'nin doksan yılından bile çok yaşadıktan ve yeni kurulan Özgür Berlin Üniversitesine fahri rektör olarak adını verip bilime son bir hizmet sunduktan sonra 1954'te öldüğünde, gençliğinin tanrılarından bir hayli uzaklaşmış durumdaydı. Anglo Fransız deneycilerinin Alman idealizmine ve ta-

1. **Die deutsche Katastrophe: Betrachtungen und Erinnerungen**, Wiesbaden ve Zürih, 1946 (çev. Sidney B. Fay, **The German Catastrophe: Reflections and Recollections**, Cambridge, Mass., 1950, s. 1-2, 13-14.) Meinecke'nin 1918-46 döneminde geçirdiği entellektüel değişim için Hofer'in **Geschichtschreibung und Weltanschauung**'undan başka, Rossi, **Storicismo tedesco**, s. 492-501, 521-42'ye de bakınız.

rihsel düşünüşüne güvenmemekte tamamen haklı olduklarını açık açık dile getirmemişti. Bunu yapmak, on dokuzuncu yüzyıl Almanyasından çıkan anlayışın tüm zenginliğini kurban etmek olacaktı. Meinecke Ranke'yi aşıp Goethe'ye başvurmakla, idealist geleneğin henüz erk-devleti çağrışımları ve mistik soyutlamalarla yüklü olmadığı bir zamana dönmeye çalışmıştı. Almanya'nın Batı Avrupa normuna henüz ayrık düşmemiş olduğu, Kant ve Goethe gibi kişilerin Anglo-Fransız düşüncesinin varsayımları içinde, bu ortak entellektüel kalıtımı daha yüksek bir sezgisel kavrayış düzeyine yükseltmek amacıyla hâlâ çalışmakta oldukları on sekizinci yüzyıl sonlarına dönmüştü. Kısacası, Aydınlanmanın son ve en büyük ürününe geri dönmüştü.

Ne Troeltsch ne de Meinecke özellikle tutarlı bir tarihsel düşünürdü. Troeltsch, zihni adamakıllı karışık ve malzemesine hiçbir zaman tam hükmedememiş bir düşünür olduğu halde Meinecke'nin yüksek düzeyde bir becerisi olduğu tartışma götürmezdi. "Aşırı bir ustalıkla" can alıcı olan şeyi "nasıl çekip çıkaracağını" ve "bir kuyumcu titizliğiyle" her tarihsel ögeyi çalışmasında hakettiği yere nasıl yerleştireceğini bilirdi. Fakat tarihçilikten uzaklaşıp felsefeci rolü oynamaya başladığında, "savın derinliği"nin, "yorum ustalığı"ndan bir şeyler devralması gerektiğinde, "bakış açısının tam da bu derinliği, bu psikolojik anlayış yetisi, bir zayıflık" haline gelmişti.[2] Meinecke'de müthiş bir tarihsel "sezgi" yeteneği vardı. Fakat tıpkı ustası Ranke gibi o da tarih üstünde, belirsizlikten uzak herhangi bir biçimde akıl yürütmeyi becerememişti.

Entstehung des Historismus'u eleştirirken Croce'nin yakındığı şey buydu. Başlangıçta, "öğretisel açıdan çabuk kavrayışı ve mükemmelliğiyle baştan başa" yazarına "layık" olan bu kitabın sunduğu "güç sav"dan çok şey öğrenilebileceğini benimsemesine karşın, Meinecke'nin esas düşüncesinden keskin bir biçimde ayrı düşmüştü. Meinecke'ye göre tarihsel düşünüş, "insan yaşamındaki akıldışı ögeye" bir yer bulmaktan ibaretti. Fakat Croce'nin savına göre bu hiç de **Historismus**'un yaptığı şey değildi. Hakkıyla ele alınırsa Alman tarihsel düşünüşü, Aydınlanmanın "soyut akılcılığı"nı, ancak Aydınlanmanın kendisine kıyasla **"daha derinden akılcı eğilimli olduğu sürece"** eleştirmiş

2. Antoni, Dallo storicismo, s. 97.

ve altetmişti.[3] İki tarihçi arasındaki tartışma böyle dürüstçe başlamıştı işte. Meinecke'nin Croce'yi çürütürken söylediği gibi, Croce Hegel'in yanında tavır alırken kendisi Ranke örneğine sadık kalmıştı.[4]

Fakat sorun böylesine basit değildi. Önceden gözlediğimiz gibi Croce her yönüyle Hegelci olmaktan uzaktı ve Meinecke de sonunda sevgili Ranke'sine karşı daha eleştirel olacaktı. Gerçekte ikisinin bütün olarak tarihsel çalışma görüşlerinde, ayrıldıkları noktadan çok, birleştikleri nokta vardı. İkisi de Alman idealizm geleneğinden çıkmışlardı. Droysen ve Dilthey'den aldıkları dersler ortaktı. İkisi de, gençliklerindeki ciddi Aydınlanma eleştirmenliğinden yola çıkıp, hayli farklı yollardan geçerek, önceden tepeden baktıkları felsefeyi hatalı ve tedbirli bir biçimde onaylama noktasına varmışlardı.

Onları ayıran bu değil, Dilthey'in entellektüel mirasının ayrıksı yorumlarıydı. Croce bu mirasa, onu daha mantıksal ve kesin kılarak çekidüzen vermeye çalışmıştı. Meinecke ise yavaş yavaş yirminci yüzyıl başı idealizmindeki kökenlerine yöneltmişti onu. Bunların her biri, Dilthey'in öğretmiş olduğu ya da tarihçinin kendisinin asıl hedeflediği şeyden çok daha fazla **kendini adamış**, siyasal bakımdan pratik eylem dünyasına daha bağlı bir konumda son buldu. Üstelik ikisi de ortak miraslarını daraltmışlardı: Ne Dilthey'in, insan incelemesinin farklı dalları arasındaki karşılıklı ilişkileri çözümleyişinin tam önemini kavramışlar, ne de tarihi sosyal bilimle dinamik bir uyum içine sokma girişimini üstlenmişlerdi; her biri tarihsel çalışmanın henüz kazandığı özerkliği koruma görevine, tüm diğer şeyleri aşırılıkla dıştalayarak saplanıp kalmıştı. Son olarak, ikisi de Dilthey'in düşüncesinin göreci imalarının tüm **Historismus** kavramını mutlaka tehdit etmeyebileceğini görememişlerdi. İdealist değerler kuramını, açıkça göreci bir çatı içinde değişikliğe uğratmaya yanaşmamışlardı. 1890'ların entellektüel devrimi ulaşabileceği en ileri sınırlara itilecek olursa, hâlâ yerine getirilmeyi bekleyen büyük görevler bunlardı işte.

3. History as Story of Liberty, s. 66.
4. "Zur Entstehungsgeschichte des Historismus und des Schleiermacherschen Individualitatsgedankens", Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte, dördüncü basım, Leipzig, 1939, s. 96-7.

VII. BÖLÜM
MACHİAVELLİ'NİN MİRASÇILARI PARETO, MOSCA VE MICHELS

Benedetto Croce 1917 Eylül'ünde tarihsel maddecilik üstüne makalelerinin yeni bir derlemesini kamuoyuna sunarken, Marx çalışmasının "güç, mücadele ve erk ilkelerine ilişkin sağlam savı, doğal yasa öğretisinin tarih karşıtı ve demokratik yavanlıklarına (yani 1789'un sözde ideallerine) hicivli ve sert muhalefeti sayesinde" onu, "İtalyan siyaset biliminin en iyi geleneklerine" geri döndürmüş olduğunu duyuruyordu.[1] Croce için böyle bir yargı esas ilgi alanının çevresindeydi. Uzun zaman önce terkettiği yarı Marksist konumunu ve gelecekte Faşist devlete göstereceği muhalefetin belirgin ölçüde aşacağı, siyasete yönelik kuşkucu tutumunu çağrıştırıyordu. Fakat aynı zamanda, Croce'nin büyük saygı beslediği ama pek de ideolojik yakınlık duymadığı bir grup çağdaş İtalyan düşünürünün temel kaygılarına işaret ediyordu. Çok fazla değinmese de 1917'deki önsözü, Vilfredo Pareto'nun **Trattato di sociologie generalia**'sının [Genel Sosyoloji Tezi] bir önceki yıl yayımlanışını pekâlâ çağrıştırabilirdi: Bu kitap, çok haklı olarak "Machiavellici" diye nitelenen bir düşünce çizgisinin en incelikli sunuluşuydu.[2]

Machiavellici okulun İtalyan ve yarı İtalyan temsilcileri —Vilfredo Pareto, Gaetano Mosca ve Robert Michels— yirminci yüzyıl başlarının en yaratıcı zihinleri arasında yer almazlar. Uzak erimli imgelem ve toplumsal düşünce kategorilerine ilişkin derin anlayış gücü açısından, Weber, Freud ya da yurttaşları Croce'nin yanına konamazlar. Gelgelelim tam da bu kısıtlılıkları düşünüşlerine büyük çağdaşlarının çalışmalarını niteleyenden daha keskin dış çizgiler kazandırmış ve bunları daha dolaysız bir kamuoyu tepkisiyle karşılaştırmıştır. Pareto ve Mosca, metafizik karşıtı ve yoğun pratik eğilimleriyle otantik bir İtalyan geleneğinin mirasçıları olmuşlardı. Sorel ve Spengler'ın kasten kışkırtıcı parçalarla duyurdukları ve Croce gibi daha ılımlı bir önderin ancak üstü kapalı değindiği, o sıralarda yeniden keşfedilmiş siyasal öğretileri, hemen kavranabilir ve görünürde bilimsel bir biçimde yasalaştırmışlardı.

Daha önce gördüğümüz gibi Pareto Sorel'le uzun süreli bir yazın arkadaşlığı kurmuştu. Ve kendi kuramlarıyla Sorel'inkilerin büyük ölçüde koşut gitmeleri gerektiğine inanıyordu. Sorel'in ölümü sırasında, "yalnızca deneyimden çıkarsanan genel kuramları kullanarak diğer alanlarda Sorel'in yaptığı şeyi" **Trattato**'da kendisinin "başarmaya çalışmış" olduğunu belirtmişti. Sorel'in "ünlü **mit** kuramı"nın yalnızca kendi "**artıklar** kuramı"nın "tikel bir örneği" olduğunu eklemişti.[3]

Benzer şekilde Michels de **Reflections on Violence**'ın yayımlanmasından hemen önceki dönemde Paris'te Sorel'le tanışmış ve sendikacı önderlerin erdemleri konusunda ondan ayrılmasına karşın, Sorel'in ideolojik söz sanatına yönelik eleştirisine sıcak bir ilgiyle karşılık vermişti. Aynı zamanda Weber'in de dostuydu ve koruması altındaydı; hatta yüzyılın ilk on yılında Fransız ve Alman toplumsal düşünceleri arasındaki ender bağlantı noktalarından biriydi.[4] Dikkate değer özgünlükte bir düşünür olmaktan çok bireştirici bir zihnin nitelediği Michels, kendisinden önceki kuşağın neredeyse bütün önemli sosyal kuramcılarından çıkarılmış siyasal önderlik ögelerini tutarlı bir öğreti halinde biraraya getirecekti.

O halde Michels tartışmasız yirminci yüzyıl başlarının baş-

1. **Materialismo storico ed economia marxistica**, değiştirilmiş dokuzuncu basım, Bari, 1951, s. xiii.
2. Örneğin bkz. James Burnham, **The Machiavellians: Defenders of Freedom**, New York, 1943.
3. Vilfredo Pareto, "Georges Sorel", **La Ronda**, IV, Eylül ve Ekim 1922, s. 542.
4. "Georges Sorel: Apostle of Fanaticism", **Modern France: Problems of the Third and Fourth Republics** (der. Edward Mead Earle, Princeton, N.J., 1951), s. 267, 285; Marianne Weber, **Max Weber: Ein Lebensbild**, yeni basım, Heidelberg, 1950, s. 395-6, 402, 408, 526-7.

ta gelen aydınları arasında en kozmopolit olandı: Babası tarafından Alman, annesi tarafından (Pareto gibi) Fransız ve zorunlulukla seçimin karışımı olarak da İtalyan'dı. İlk sosyalist bağlantıları nedeniyle doğup büyüdüğü Almanya'da akademik yükselişi engellendiğinde, önce İtalya'da, sonra İsviçre'de, son —ve süreğen olarak— da sevgili İtalyasında olmak üzere yurt dışında öğretim görevliliği yapmayı kabul etti. Onu en fazla anımsatan siyasal partiler üstüne klasik yapıtı, otantikliğinin büyük bir bölümünü, yazarının Batı Avrupa kıtasındaki üç büyük ülkenin her birindeki sendika hareketlerine ve Sosyalist partilere ilişkin ilk elden deneyiminin yansıdığı canlı üslüptan alıyordu. Ve burada orta sınıf kökenli çoğu sosyalist aydının mesleki fırsatlara ve aile ilişkilerine yönelik kişisel özverileri üstüne yazarken, zihninde var olan kuşkusuz kendi örneğiydi.[5]

Böylece hem Pareto hem Michels Sorel'in en önemli sima olduğu bu Fransız-İtalyan aydın çevresinde yer alıyorlardı; birbirlerini hiç değilse bile pek seyrek görüp, mektuplaşma ve yoğun bir fikir alışverişi dışında hiç biraraya gelmeseler de. Ve Pareto gibi Michels de sosyolojiye sosyalizm dolayımıyla gelmişti. Yeni-Machiavelliciler üçlüsü içinde yalnız Mosca, hiç değilse kısmen bilgisizliğe dayanan amansız bir düşmanlık beslediği Marksist kuramdan uzak durdu. Benzer şekilde Georges Sorel'in hemen hemen, büyülü nitelikteki çekiciliğinden etkilenmedi. Mosca, zihnini benzer şeylere yönelten çağdaşlarına kıyasla, hiçbir zaman saygınlık yolundan ayrılmadı. Hem Pareto hem Michels, izledikleri farklı yollar boyunca, şu ya da bu zaman üst-orta sınıf toplumunun göreneklerine karşı gelmişlerdi. Mosca, öğretilerini düzenlediği, insanı sarsacak kadar çelişkili tüm o biçime karşın, varolanla uyumlu bir model oluşturan dışsal bir varoluşu sürdürdü. Profesör, milletvekili, senatör ve bakan olarak seksen yıldan fazla sürdürdüğü yaşamı boyunca, sakin bir yetenek ve sımsıkı denetlenen ihtiras tavrından asla ayrılmadı: Faşizme muhalefetinde bile dizginlenmiş bir yan vardı. Üçü arasında yalnız Mosca İkinci Dünya Savaşı'na kadar yaşayacak ve hem ılımlılık hem de sebatla karşı çıktığı yönetimin çöküşünün başlangıcını görecekti.

5. Örneğin bkz. Political Parties, New York, 1915, s. 326 (Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie, Leipzig, 1911'den çev. Eden ve Cedar Paul.)

Üstelik yalnız Mosca kuramlarını sırf İtalya'ya özgü bir ortamda oluşturmuştu. Sicilya'da doğup tüm gençliğini güney İtalya'da geçirmiş olması, siyasal düşünüşüne belirgin ölçüde yön vermişti. 1887'de, yani otuz yaşına bile gelmeden Roma'ya gitmesine ve yaşamının geriye kalan bölümünü ya orada ya da —1900'lerin başlarında Robert Michels'e cesaret verdiği ve dostça davrandığı kent olan— Torino'da geçirmesine karşın; Sicilya siyasetinin korkusuz şiddeti ve çürümüşlüğüne ilişkin ilk elden yaşadığı deneyimden kaynaklanan, temsilci kurumlara yönelik kuşkuculuğunu hiçbir zaman üstünden atamadı.[6] Pareto ve Michels'in düş kırıklığı ise sonradan gündeme geldi. Pareto'nun, doğup büyüdüğü ülkede liberal bir ekonomi politikası uygulanması için verdiği kavgayı yitirmesi ve Michels'in de, Sosyalist partilerin tam da tutucu düşmanları kadar oligarşik olduklarını keşfetmesinden sonraydı ki Pareto ve Michels, bugün onların adıyla ilintilendirdiğimiz gözü açılmış sonuçlara varabildiler. Ancak Fransız Aydınlanmasının umut dolu öğretileri yönünden düş kırıklığıyla karşılaştıktan sonra, İtalyan Machiavelli'yi ustaları olarak kabul etmeye yöneldiler.

Hatta Mosca'nın hep kuşkucu olarak kalmasının —düş kırıklığı sarsıntısını asla yaşamamış olmasının— temsile dayalı demokrasiye yönelik en sonunda vardığı görece onaylayıcı tutumla yakından ilgisi olabilir. Pareto ve Michels ise bunun tersine şaşmaz bir biçimde daha eleştirel, hatta yarı faşist bir görüşe doğru evrim gösterdiler. Bu farklılıklar, bugün ne kadar önemsiz görünürlerse görünsünler, gerçekte bu üç kuramcının çalışmasını yargılamada can alıcı bir önem taşımaktadırlar. Mosca'nın ve Pareto'nun düşüncesinin ana çizgileri benzer olabilir: Bu çizgiler, her iki durumda da kitle demokrasisine güvensizliği ve aristokrat titizliğini düşündürmektedir; her iki durumda da —herhalde İtalyan parlamenter yönetiminin en albenisiz çağı olan— 1880'ler ve 1890'ların siyasal koşullarını yanılgıya yer vermeden yansıtmaktadır. Yine de Pareto ve Mosca'nın yapıtlarının biçimi ve bunların ardındaki metodolojik önvarsayımlar keskin bir tarzda ayrılıyorlardı; bu farklılıklar, en garip çakışıklıklarına ve içsel çelişikliklerine karşın, Pareto'yu temel bir siyasal bölünmenin bir tarafına, Mosca'yı da diğer tarafına çeken nihai ayrıklığı açıklamaya yardımcı olmaktadır.

6 Mario Delle Piane, Gaetano Mosca Classe politica e liberalismo, Napoli, 1952, s. 374-5.

Pareto, Mosca ve Michels, tasarımcı sosyologlar olarak, yönetenlerle yönetilenler arasındaki keskin ayrılık, hükümette gücün ve sahtekârlığın zorunlu rolü, bütün siyasal topluluk ve kurumların kaçınılmaz yozlaşması üstünde duruşları bakımından Machiavelliciydiler. Bu kötümser öğretileri —sadece açık bir uyumsuzluk sergileyecek şekilde— eşit ölçüde Machiavellici bir özgürlük özlemiyle birleştirdiler.

Çağdaş siyaset bilimi ve sosyoloji, siyasal ve toplumsal seçkinlere ilişkin artık standart hale gelen kavramı öncelikle onlardan türetmiştir. Siyasal ideolojilerin eleştirilerini bu kavram çevresinde örgütlemişlerdi —Marx'in çalışmasını, diyalektik maddeciliğin kurucusunun sağ kalmaya değer tek ideoloji olarak gördüğü sosyalist ereklere ve tarihe ilişkin sosyalist görüşe, Marx'ın kendi ele alış türünü uygulama yoluyla tamamlayan bir çözümlemeydi bu.

Pareto'nun **Systèmes socialistes**'teki Marksizm eleştirisinin nasıl doğal olarak tarihte seçkinlerin rolü hakkında bir tanıma dönüştüğünü görmüştük.[7] Önderlik eden grupların oluşumuna ılışkin çağdaş anlayışla kıyaslandığında, Pareto'nun bunların kökeni ve oluşumuyla ilgili kavramı, bir hayli hantaldı. Çünkü Pareto tıpkı Mosca ve Michels gibi— basitçe bireylerdeki "üstünlüğün" doğuştan ve farklılaşmamış bir şey olduğunu varsayıyordu. Üstün becerilerin beslenmesinde sistemli eğitimin önemini ve bu beceriler arasında varolan, bir durumda başarı sağlarken diğer durumda felaket getirebilen farklılaşmayı, görmeyi başaramamıştı. Üstelik üstün bireylerin erki alma isteği duyduklarını veri olarak almıştı: Geçmişte erk dürtüsünü o kadar sık hiçliğe indirgemiş olan öteki güdülenimlere yeterli söz hakkı vermemişti. Yine de Pareto'nun temel varsayımı sapasağlam ayakta kalmıştır. Çağdaş siyaset bilimcileri ve sosyologlar, tekrar tekrar Pareto'nun, siyasal hareketlerin hiçbir zaman etkin azınlıkların işleyişinden başka bir şey olamayacağı ve insanoğlu kıtlesının —altında yaşadığı hükümet ne kadar "halkçı" olursa olsun— erk mücadelesinde edilgin araçlar olarak kalacağı şeklindeki ana ilkesine dönmüşlerdir.

Bu ana varsayım, Pareto'nun **Trattato**'sundaki siyasal bölümlerin hareket noktasıydı. Yöneten azınlık kavramını ilk kez

7. Bkz. 3. Bölüm.

ortaya atan —Pareto'dan on yaş küçük olmasına karşın— Mosca'ydı aslında. Mosca'nın **Teorica dei governi**'si[8] Pareto'nun kabataslak aynı fikre varmasından aşağı yukarı yirmi yıl önce "siyasal sınıf" kuramını formüle etmişti. Ve bu kavramın, Mosca'nın **Elementi di scienza politica**'nın[9] ilk uyarlamasında daha bütünlüklü olarak açımladığı biçimi de, Pareto'nun ilk formülasyonundan beş yıl önce yayımlanmıştı. Bu nedenle Mosca kendi öncelik hakkı konusunda inatla diretirken haklıydı kuşkusuz.[1] Mıchels ise aydın öğretmenler olarak saygı duyduğu bu iki insana güvenle yaklaşmaya çalışırken güç durumda kaldığını görüyordu.

Hükümran azınlıklar kuramı üstünde böylece ortak anlaşmaya varan bu üç düşünürün her biri, vurgusunu farklı bir üslûpla kullanmıştı. Mosca'nın formülasyonu ilk ve en genel olandı. Yine de tipik olarak siyasal bir bağlamdaydı, öğretinin bir bütün olarak toplumdaki uzantısına pek değinmiyordu. Çünkü Sicilyalı kuramcının birincil kaygısı, parlamenter toplulukların işleyişi ve resmi olmayan siyasal gruplaşmaların davranışıydı. Kişisel deneyimi onu bu tür çalışmaya hazırlamıştı ve üstün geldiği alan parlamenter oligarşilerin tanımıydı. **Teorica** ve **Elementi**'de —"halk"ın önvarsayılan temsilcisinin gerçekte seçmenleri tarafından seçilmeyip, kendi adaylığını zorla kabul ettirme yoluyla "kendini seçtiği" bir duruma karşılık düşen— dar ve kendini sürdüren hiziplerin yönlendirdiği siyasal sürece ilişkin görüşünü ikna edici bir biçimde sunuyordu.

Yine de siyasal akıl yürütmesinin yüzeyi altında Mosca, daha geniş bir toplumsal uygulamayı gündeme getiriyordu. Hakkıyla işlev gösteren bir temsil sisteminde hep birlikte kendi rollerini oynama fırsatı bulmaları gereken "toplumsal güçler"den söz etmekle, ekonomik sınıflara dayalı bir siyaset kuramına epeyce yaklaşıyordu. Çünkü toplumsal güçler derken söylemek istediği, işadamlarının, tarımla uğraşanların, aydınların ve ordunun oluşturduğu temel kamu çıkarlarıydı. Ve bu güçler ara-

8. İlk kez 1884'te Torino'da yayımlandı; ikinci basım 1925'te Milano'da yapıldı.

9 İlk kez 1896'da Torino'da yayımlandı. Bu kitap ve Mosca'nın 1923'te ona eklediği ikinci cilt, birlikte, Arthur Livingston'un edltörlüğüyle Hannah D. Kahn tarafından **The Ruling Class** adıyla çevrildi (New York, 1939).

1. Alfonso de Pietri-Tonelli, "Mosca e Pareto", **Rivista internazionale di scienza socali**, VI, Temmuz 1935, s. 468-93.

sında "bilinçsizce sözcülüğünü" yaptığı —orta gelirli aydınlardan oluşan— kendi "gücü"üydü. "Çıkar gütmeyen" devlet memurlarını, onlara hem yetki hem de süreklilik kazandıran siyasal sınıfın ikinci bir tabakası olarak nitelendirirken zihninde varolan, kendisi gibi insanlardı. Bunların, halkın kendi süreduran kitlesi içinde yetiştiklerini söylemek istiyordu. Bu nedenle Mosca'da bir tür "gizli Marksizm" vardı; sonunda halk hükümetini alaycılıkla benimsemesine yol açacak bir "gizli demokrasi" olması gibi tıpkı.[2]

Mosca'nın kuramlarının günümüze özgü kitle örgütlerine —Mosca'nın siyasal sınıf kavramını ilk oluşturduğu sırada henüz varolmayan örgütlere— uzanmasını sağlamak Michels'e kalmıştı. Mosca'nın **Teorica**'sından çeyrek yüzyıl kadar sonra yayımlanan **Political Parties [Siyasal Partiler]** başlıklı incelemesinde Michels, seçkinler kavramını, bu arada ortaya çıkmış olan gayet yakından tanıdığı sendikalarla Sosyalist partilere uyguluyordu. "Oligarşinin demir yasası" adını verdiği şey, kişisel deneyimi sayesinde keşfettiği, pratik doğrunun —disiplin ve yönetim sürekliliğinin iç zorunlulukları nedeniyle siyasal örgütlenmelerin kaçınılmaz olarak kapalı ve kendini sürdüren oligarşiler haline geldiklerine ilişkin bir hayli güç vardığı inanışın— yasalaştırılmasıydı.[3]

Pareto'ya gelince; onun ellerinde seçkinler kuramı, daha da genel bir hipotez içindeki ikincil bir katkı ögesi konumuna indirgenmişti sonunda. Üçü arasında yalnız Pareto, kitle önderliği için hammadde oluşturan temel insan itkilerinin tanımına girişerek, üçünün de üzerinde anlaşmaya vardığı siyasal manevra gerçeklerini aştı. Ünlü "artıklar" ve "türeyişler" kuramı, ortak siyasal bilgi sermayesini, toplumun diğer yönlerine —özellikle savaşa ve dine— uyguluyordu. Bu şemada artıklar, insan davranışının değişmeyen yanını ya da en azından sadece çok yavaş değişen yanını, türeyişler ise bu davranışın sürekli değişen açıklamalarını ve akıllıcı kılınmalarını temsil ediyorlardı. Geleneksel olarak tarihin arka planında yer alanlar, türeyişlerdi. Gelecekte Pareto'nun yönergeleri izlenecekse toplumu inceleyen insanların dikkatlerini odaklayacakları nokta, artıklar olacaktı.

2. James H. Meisel, **The Myth of the Ruling Class: Gaetano Mosca and the "Elite"**, Ann Arbor, Mich., 1958, s. 60-1, 218, 303.
3. **Political Parties**, s. 11, 401.

Aslında Mosca, ilk kitabında her siyasal sınıfın kendi yasasını uygun bir "siyasal formül"le —bilinen çağdaş örnekler olarak liberalizm, demokrasi ve sosyalizmle— akılcı kıldığını öne sürerken, benzer bir formülasyona yaklaşmış oluyordu. Fakat bu buluşla uzun boylu uğraşmadı. Pareto'nun yaptığının tersine, siyasal bir formülün sadece daha kapsamlı bir akılcı kılmalar kategorisinin örneği olduğunu anımsatmaya geçmedi. İnsan türünün, en değişik etkinlik türlerini haklı çıkarmaya çalışırken kullandığı ahlaki ya da sahte-akılcı "türeyişlere" işaret ederek hipotezini işlemedi. Bu anlamda Pareto, Mosca'nın özgün öngörüsünü tamamlamış oluyordu.

Okumuşların dünyası Pareto'yu Mosca'dan önemli bir sima olarak ele alırken, yine bu anlamda haklıydı. Yine de böyle bir yargıyı ancak çok sert kayıtlar koyarak kabul etmemiz gerekir. Pareto deneyci bir işçi olarak Mosca kadar iyi değildi: Mosca sekiz yıl süren parlamento raporları yazımı ve daha sonraki milletvekilliği görevi boyunca İtalyan siyaseti hakkında, Cenevre gölü kıyılarında yalıtılmış olan Pareto'nun hiçbir zaman ulaşamayacağı, yalın ve ilk elden bir bilgi edinmişti. Aslında üçü arasında kanıtlarını en dikkatli biçimde sıralayan ve yazıları bilimsel incelemenin çağdaş standartlarına en yakın düşen Michels'di. Üstelik Mosca Pareto'dan daha az şey hedefleseydi, gerçekte yapmaya çalıştığı şeyde daha başarılı olabilirdi. **Elementi**'si son biçimiyle şimdiye kadar geniş ölçüde kabul edilmiş olan bir siyaset kuramının, açık, zarif ve klasik bir anlatımından ibaretti. Hoş nükteleri ve ılımlılığı, demokratik kamptan bile taraftar toplamıştı. Mosca'nın, özgürlüğün en güven verici garantisi olarak siyasal azınlıkların özgür rekabeti üstünde duruşu, birtakım demokratik kuramcılara, çoğunluk kuralından gelen geleneksel savların yerini tutacak gerçekçi bir şey gibi görünmüştü.[4] Pareto'nun Mosca'yla olan ilişkisinin nihai ironisini, kendi çalışmasının, tam da genç yurttaşının yazılarına en fazla benzediği bakımlardan ayakta kalmış olduğunu gözlediğimizde anlayacağız.

Bir kıyaslama daha gündeme geliyor. Mosca ve Michels, kuramlarının dayandığı felsefi önvarsayımları çözümleme ya da eleştirmeye özel bir ilgi duymamışlardı. Hatta Mosca örneğinde,

4. Örneğin bkz. Robert A. Dahl, **A Preface to Democratic Theory**, Chicago, 1956, s. 54-5, 132.

yazarın çalışmasına yaklaşımını niteleyen pozitivist konum, aşağı yukarı altmış yıllık entellektüel etkinliği boyunca değişmeden kalmıştı. Ya da, Mosca'nın tarihin belirsizliklerine ilişkin artan deneyimi onu pratikte ne kadar değiştirmiş olursa olsun, açık seçik yargısı hiç değişmemişti.[5] Pareto da pozitivist önvarsayımlardan yola çıkmıştı. Fakat Mosca'dan daha özenli bir düşünür olarak, sosyal bilim metodunun oldukça açık belli ilkelerinin çorak duyurularıyla yetinmedi. **Trattato**'nun hemen hemen dörtte birini çalışmasında karşılaşmış olduğu öznel ve epistemolojik sorunların ayrıntılarıyla sunulmasına ayırdı. Bu çözümlemenin gidişi içinde Pareto —hiç değilse örtük olarak— pozitivist çatısının zincirlerini kıracaktı. Aynı süreç içinde kendini içinden çıkılmaz güçlüklere atacaktı. Bu artan felsefi uyanıklık, Pareto'nun metodunu ve sonuçlarını, Mosca ve Michels örneğinde sağlanmış görünenden daha ayrıntılı olarak incelememiz gerektiğini anımsatmaktadır. Bunu yapmakla, Pareto'nun çalışmasının, 1920'ler ve 1930'larda gördüğü müthiş ilgiden sonra neden bugün pek de benimsenmediğini —tam da en otorite sahibi yorumcusunun güvenle sezinlediği "verimli araştırmalar için" neden "hareket noktası" olmadığını— açıklayabiliriz belki de.[6]

Öncelikle Pareto'nun entellektüel kökenlerini anımsamamız gerekiyor. İlk eğitiminde doğal bilim ve klasik çalışmaların belirgin etkileri olmuştu. Klasik çalışmalara, yaşamının merkezindeki kırk yıl boyunca dokunmadı; daha sonraki yıllarda, Yunan ve Roma antik çağının tarihiyle mitolojisinden **Trattato**'yu renklendiren garip örnekler çıkardığı sırada bunlara dönecekti. Doğal bilimlerden ise hiçbir zaman fazla uzaklaşmadı. Mühendislik öğrenimi görmesi ve asıl mesleğinin mühendislik olmasının etkisiyle, sonradan matematiksel ekonomiye doğru geçirdiği evrimde, sosyalizm eleştirisinde ve son olarak sistemli sosyolojide zihninin teknikçi düzenini korudu.

Pareto'nun bir pozitivist olduğunu söylemiştim. Bu yargıyı onun pozitivizminin hantal ya da düşünceden yoksun türde olmadığını ekleyerek biraz değiştirmem gerekiyor. Pareto, gençliğini büyülemiş olan Sosyal Darwinizmin etkisinden kendini

5. Bu temayı değerlendirmek için **Teachers of History: Essays in Honor of Laurence Bradford Packard** (der. Stuart Hughes, Ithaca, N.Y., 1954)'taki "Gaetano Mosca and the Political Lessons of History" adlı makaleme bakınız, s. 146-67.

6. G.H. Bousquet, **Vilfredo Pareto: sa vie et son oeuvre**, Paris, 1928, s. 212.

kurtarabilmek için —tam başaramasa da— çok mücadele etti. William James'in fikirlerine düşmandı: Birçok çağdaşının tersine, felsefi pragmatizmin bilimsel çelişkilerinin gözünü kamaştırmasına izin vermedi. Fakat kendi bilim kavramı, Mach ve Poincare'nin öğretilerine yakındı: Bu anlamda çoğu pozitivistinkinden çok daha karmaşıktı.[7]

Pareto, bu yetilerinin hiçbirinde deneyci bir araştırmacı olarak işlev göstermedi. Kitaba bağlı bir bilim adamıydı: İyi donatımlı kütüphanesine kapanmıştı ve bu güvenli sığınağından Olympia tarafsızlığıyla dünyayı izliyordu. Gelenek dışı ya da anında araştırmalarla uğraşmayı çekici bulmazdı. Kapsamlı okumaya dayalı kuramların incelenmesi ona yetiyordu. Bu yüzden Pareto terime ne kadar karşı çıkarsa çıksın, onun çalışmasını "tasarımcı Sosyoloji" olarak sınıflamamız gerek bence, "Mantıksal-deneysel" metoda ilişkin savlarını da biraz kuşkuculukla ele almamız gerekiyor. Bu metot mantıksal olabilirdi, ama deneysel değildi.

Pareto'nun entellektüel önvarsayımları için ikinci bir ipucu, çalışmasına yaklaşırken gösterdiği kişisel önyargılarda bulunabilir. Babası, siyasal inançları yüzünden sürgüne gönderilmiş Mazzinialı bir liberaldi; bu yüzden, annesinden aktarılan kalıtımla birlikte genç Pareto'nun iki dilli olarak yetişmesine yol açacak şekilde Fransa'ya yerleşmeleri gerekmişti. Pareto, babasından kalan gelenek konusunda, zihinsel anlamda açıkça ikiye bölünmüş durumdaydı. Bir bölümünü sorgulamaksızın alıkoymuştu, diğer bölümünü ise şiddetli bir üslûpla kestirip atmıştı. Yaşamı boyunca Pareto, özellikle ekonomi anlayışında, ayrıca da konuşma ve öğrenme özgürlüğünü vurgulayışıyla, bir liberal olarak kaldı. Bununla birlikte Mazzinia mirasının insancıl ve demokratik yanlarını, insanı kuşkulandıracak kadar aşırı bir aşağılamayla reddetti: Pareto'nun yarı bilincinde bu düşünüş biçiminden ne kadar izin gizlice varlığını sürdürdüğünü merak ediyor insan. Pareto en keskin alaycılığını, insanseverlere yöneltmişti: Onları, sadece yok edilmeye değer olan "öldürücü bir hayvan vebası" şeklinde nitelendiriyordu. Mes-

7. a.g.e., s. 205; V. Pareto, **Trattato di sociologia generale**, 2 cilt, Floransa, 1916, editör Arthur Livingston, çev. A. Livingston ve Andrew Bongiorno, **The Mind and Society**, 4 cilt, New York, 1935, paragraf 69, 828,. 915 (paragraf numaraları tüm basımlarda aynıdır); T. Parsons, **The Structure of Social Action**, ikinci basım, Glencoe, III, 1949, s. 181.

leki erdem budalaları ise diğer gözde hedefiydi. Ve "plütokratik" demokrasinin demagoglarıyla fırsatçıları da, kudurmuş düşmanlıklarının dizildiği liste içinde, bunların hemen ardından geliyordu. Yeniden psikolojik bir çelişkiyle karşılaşıyoruz: Kamu ahlakına ilişkin görüşünde Pareto son derece özenliydi, özel ahlakla ilgili fikirlerinde ise şaka yapabilecek kadar serbestti.[8]

Son bir ipucu, Pareto'nun başarısızlık duyusunda gizlidir. 1880'ler döneminde en yoğun enerjisini adadığı serbest ticaret polemiklerine karşın, doğup büyüdüğü topraklarda korumacılık zafer kazanmıştı. Ve bu yönetim altında sırf İtalya değil, benzer bir yol izleyen diğer ülkeler de varlıklarını sürdürmüş, hatta zenginleşmişlerdi. Pareto, kendi akıl yürütüşünde bir şeyin ters gitmiş olmasından kuşkulanıyordu. Bu ekonomist olarak haklılığından emindi. Ekonominin mantıksal süreçleri doğru olarak izlenmiş olsaydı, mantıksallığa dönük **par excellence** bilim olan ekonomi hataya düşmezdi. Fakat matematiksel ekonominin hesaplarının bir şeyi dışarda bırakmış olması her zaman mümkündü. Kuşkusuz Pareto'nun başına gelen şey buydu. **Trattato**'yu oluşturmaya başladığında aramakta olduğu "şey" de buydu.[9]

Böylece "mantıksal olmayan", Pareto'nun sosyolojik incelemesinin konusu oldu. Onun tanımına göre, basitçe bir "artık kategorisi"ydi bu.[1] Mantıksal olanın alanı sınırlanıp anlaşıldıktan sonra, kavranılamaz olarak geriye kalan şeydi. Pareto'nun onun görünümlerini sınıflandırdığı "artık" sözcüğü, sırf bir kalıntı olma niteliğini açığa vuruyordu. Mantıksal olmayanın güven vermeyen bu soy zinciri, Pareto'nun tasarımcı sosyolojisini anlamak için esastır. Entellektüel hazırlığına bu kadar yabancı olan bu yeni malzemeye yaklaşırken duyduğu tereddütü, hatta sersemliği düşündürmektedir. Çoğu insanın yeni fikirler edinme eğilimine tümden son verdiği bir yaşa gelmiş olan Pareto, uzun meslek yaşamının tümünün en zihin karıştırıcı araştırmasına koyulmuştu.

8. Franz Borkenau, **Pareto**, New York, 1936, s. 11, 17, 156; **Mind and Society**, paragraf: 301-4, 2191.
9. Bkz. 1917 tarihli veda söylevi, P.M. Arcari, **Pareto**, Floransa, 1948, s. 43-8'de özet biçimiyle bulunmaktadır; ayrıca bkz. **Mind and Society**, Paragraf: 2079.
1. Parsons, **Structure of Social Action**, s. 192.

İnsan davranışında bazı temel kalıcı yanlar olduğunu duyumsuyordu. Ama bunlara nasıl ulaşacağını bilemiyordu. Eğer rastlantısal olarak doğruca mantıksal olmayanın ortasına atılmış olsaydı —ona şaşırtıcı ve can sıkıcı bir kalıntı olarak sonradan varmak yerine, işe onunla **başlamış** olsaydı— her şey çok daha farklı olabilirdi. Oysa çağdaşlarının önünde açılan umut verici iki yaklaşım yolundan herhangi birini izlemekten alıkonmuştu. Kendi düşünce kategorilerinin tutsağı olduğu için, diğer insanlara o kadar aydınlatıcı gelen inceleme çizgilerini keşfetmekte özgür değildi.

İlk mümkün yol, deneysel ya da klinik psikolojiden geçiyordu. Freud, yirminci yüzyılın insan incelemesinde devrim yaratacak bilgiye bu rota üstünde rastlamıştı. Fakat Pareto psikolojik inceleme yapmamaya açık seçik olarak yeminliydi; incelemesini "duyguların ve içgüdülerin" **ortaya çıkışları**yla sınırlayacağını duyurmuştu. Mantıksal olmayan davranışı, "içsel" bir anlayışa ulaşmaya çalışmaksızın, yalnızca dışarıdan inceleyecekti. Dahası, bu tür bir şeye girişmiş bile olsa, ne kadar başarılı olacağı son derece kuşkuluydu. Psikanaliz kuramı ve uygulamasından haberi yoktu. Freud Pareto'dan sadece sekiz yaş küçük olduğu halde ve **Trattato**'nun birtakım bölümleri, "Freudcu" cinsel bağlantılara yönelik keskin bir anlayışı açığa vurduğu halde, Pareto —kısmen Almanca okuyamaması gibi basit bir nedenle— büyük çağdaşının çalışmasından bütünüyle habersizdi. Eğer Freud'un —aşağı yukarı tümü **Trattato**'dan önce yayımlanmış olan — önemli yazıları hakkında bilgisi olsaydı, kendi yapıtını çok farklı bir biçimde düzenleyebilirdi. İlk beş artığın birtakım yönlerini, **Trattato**'nun gerçek içeriği düşünülürse Pareto'nun ana sınıflamalarıyla pek bağlantılı olmayan ve bunlara tümüyle uygun düşmeyen bir uzantı şeklinde kendini gösteren basit "Cinsellik" başlıklı VI. Artığın altında sınıflandırabilirdi.[2]

Pareto, ikinci yoldan, yani "sezgi" yolundan da benzer şekilde alıkonmuştu. Sezgiyi bir inceleme kategorisi olarak kabul edip Bergson'u izlemek için kendine izin vermedi. Dönemin özüne saygı duyan hiçbir sosyal bilimcisi —pozitivizm karşıtları arasında bile— bu kadar ileri gitme isteği duymazdı. Fakat Pa-

2 Borkenau, **Pareto**, s. 39-40, 166; Bousquet, **Pareto**, s. 204; **Mind and Society**, paragraf: 875, 1202, 1330-2, 1356.

reto, Max Weber ve okulunun daha "bilimsel" yöntemini bile —mantıksal olmayan görüngüler arasındaki ilişkilerin içkin mantığının yakınlık kurularak kavranması çabasını bile— bu görüngüleri özünde keyfi akılcı kılmalar ya da "türeyişler" olarak gözardı ederek reddetmişti. Almanların ve bu yüzden Weber'in sosyolojik çalışmalarından haberdar olmayışı da açıkça bununla ilgilidir. Ama bir kez daha belirteyim: Weber'i tanısaydı bile, sonuç herhalde çok farklı olmayacaktı. Alman idealist geleneğinden türeyen tüm içsel anlayış yöntemi, ya da **Verstehen,** Pareto'nun pozitivist olarak temellenmiş düşünce kategorileriyle yan yana konamazdı. Çünkü bu yöntem, değerlere yönelik bir kaygıyı ima ediyordu ve Pareto, belirsiz ve yarı mantıksal "toplumsal yarar" kategorisi dışında, bunları tartışmayı da açık seçik biçimde reddetmişti.[3]

Pareto'yu en derinliğine inceleyen eleştirmenlerden biri, "yazar, artıklarını ilk olarak içgüdüler —en azından kısmen biyolojik bir kategori— ve ikinci olarak değerler —ya da ideal hedefler— biçiminde alt sınıflara ayırmış olsaydı, her şey daha net hale gelecekti", şeklinde doğru bir anımsatma yapmıştır.[4] Oysa artıkların tanımları yetersizdir. Pozitivist akıl yürütmenin onları kurtarma gücünde olmadığı bir zindanın çevresinde dolanıp dururlar. Bazen sadece biyolojik içgüdüler şeklinde ortaya çıkarlar (ve Pareto zaman zaman tam da bu sözcüğün belirsiz ve gevşek kullanımına kayar[5]); bazen de değerler alanında netleştirici soyutlamalar gibi gözükür. Weber'in "ideal tipler" adını vereceği şeye benzerler.

Sonuç, belli bir keyfilik izlenimidir. Pareto, Comte ve Spencer'in çalışmalarını insafsızca eleştirmişti, ama sonunda onlarınkinden pek farklı olmayan biçimci bir sosyoloji üretti. Onlar gibi, yukarıdan aşağıya bir tür indirgeme yaparak iş gördü. Sonunda geriye içi boş kategorilerden oluşan bir liste kalıncaya kadar, insan davranışına yaşam veren kanı kuruttu. Ve neden diğerleri değil de bu belirli kategoriler var, diye sormaya yöneliyoruz. Neden Pareto'nun oldukça özgül zevklerine ve sözcük dağarcığına uyan hercai bir üslûpla tanımlanmış tam altı artık var? Pareto, artıkların süreğen gruplaşmalar olarak

3. **Mind and Society,** paragraf: 2111-55.
4. Parsons, **Structure of Social Action,** s. 225.
5. Örneğin bkz. **Mind and Society,** paragraf: 1218.

hedeflenmediklerini, sadece geçici olarak tanımlandıklarını söylemiş ve en otorite sahibi yorumcusu da bu savı doğrulamıştır.[6] Fakat burada Pareto'nun dili yine ona ihanet etmektedir: Dogmatik tonu, artıkların sırf soyut olmaktan çok "gerçek" varlıklar olduklarını düşündürmektedir. Ve keyfilik izlenimi de destekleyici verilerin genellemelere bağlanma tarzı yüzünden doğrulanmaktadır. Bu genellemeler, benimsenen deneysel yönteme göre, verilerden doğuyor gibi gözükemezler. Veriler daha çok on sekizinci yüzyılın mekanikçi üslûbuyla **örnekler** halinde —bazen birçok, bazen de yalnız bir ya da iki tane olacak şekilde— genellemelere eklenirler.

O halde, Benedetto Croce ve Kari Mannheim kadar ayrık entellektüel kökenli iki sosyal düşünürün, Perato'nun metodunun aşırı mekanikçi niteliğine karşı çıkmış olmaları şaşırtıcı değildir.[7] **Trattato'**nun yazarı burada bir kez daha mekanikçi dilin salt bir "analoji" olduğu düşüncesiyle kendini savunuyordu.[8] Fakat savunması ancak kısmen ikna edici nitelikteydi. Elbette bir yazarın seçtiği analojilerin, metaforların **türü,** ne rasgele, ne de önemsiz bir konudur. Zihninin nasıl işlediğini— sorunları ele alma metodunu düşünce ve eylemin hangi alanlarından türetiğini— gündeme getirir. Ve mühendis Pareto, (Croce'nin deyişiyle) "önvarsayılan gizli metafiziğinin", o kadar iyi bildiği mekaniğin alanından çıkmasına pek çare bulamayacaktır.

Ya da başka şekilde dile getirirsek, Pareto'nun mantıksal olmayan davranışı sırf dışsal olarak ele alışının sonucu, bir tür kısır davranışçılık olmuştur. Gördüğümüz gibi Pareto, artıkların bağlamını araştırmayı reddetmişti. Bunları, insan davranışının tarih boyunca "çok az ve yavaş" değişen ve özünde çözülemez olan "verili yanları" şeklinde düzenlemişti.[9] Pareto'nun ana sorununu çözmeden bıraktığı sonucuna varmak bu yüzden haksızlık olmayacaktır. Pareto mantıksal olmayan davranışı açıklamayı başaramadı; yalnızca onun sınırlarını belirlemeye çalıştı.

6. a.g.e., Paragraf: 1690; Bousquet, **Pareto,** s. 136.
7. Pareto'nun Croce'ye yazdığı 1900 ve 1906 tarihli iki mektuba ve ayrıca **Materialismo storico**'nun sonraki basımlarına, s. 227, 233, 238, 240'a bakınız; Karl Mannheim, **Ideology and Utopia (Ideologie und Utopie,** Bonn, 1929'un genişletilmiş çevirisi), Londra ve New York, 1936, s. 123.
8. **Mind and Society,** paragraf: 128.
9. a.g.e., Paragraf: 2410, Borkenau, **Pareto,** s. 43, 48.

Öyleyse çok açık olarak, onun hakkında ne kadar az şey öğrenmiş olduğu kısaca anlatılabilir. Ve hatta gördüğümüz şey, iki bin sayfalık **Trattato**'nun bütün cüssesinin betimleyici örneklerden ibaret olduğudur. Daha özgül olarak ise, eğlendirici bir **faits divers*** katoloğuna yalnızca yüzeyden bağlanmış karmaşık bir metodoloji buluruz. **Trattato**'ya hevesini ve süreğen albenisini kazandıran, bu **faits diverslerdir**. En değişik kaynaklardan —çok sık olarak klasik yazından ve günlük gazetelerden— çıkarlar ve konuyla ilgileri her zaman doğrudan belli değildir. Pareto'nun, bunların bazılarını, sırf istediği için buraya aktardığı konusunda kuşkularımız var; çünkü bunlar Pareto' nun direngen yanlılıkları ya da düşmanlıklarından birini örneklemektedirler. Hatta tüm olarak bu örneklerin artıkları açıklamaktan çok, insan türünün ahmaklığını, cehaletini ve yanılgısını açığa vurduklarını görüyoruz. Bayle ve Voltaire geleneğinden, on sekizinci yüzyıl tipi bir özet oluşturuyorlar. Ve Pareto'nun gecikmiş bir Fransız **philosophe**si olduğu şeklindeki bu izlenim, Bayle'nin **Dictionnaire historique et critique**'inin [Tarihsel ve Eleştirel Sözlük] yatağının başucunda duran gözde kitap olduğunu öğrendiğimizde doğrulanıyor.[1]

Pareto, mantıksal önyargılardan arınmış olduğunu söylerdi. **Trattato**'nun başlangıcında, bir "türeyiş"in "deneysel gerçeği" sorusuna aldırmamayı ve onu yalnızca toplumsal yararı temelinde yargılamayı öneriyordu. En saçma pratiğin ya da inancın, her şeye karşın yararlı sonuçlar doğurabileceğini öne sürüyordu.[2] Üstelik insan toplumunda alışkının önemini kabullenerek, pozitivist kategorilerin yetersizliğini ima- edecek şekilde, değer ögelerinin rolüne hiç değilse şöyle bir değinmişti.[3] Fakat bu, ancak en uyanık olduğu anlarda geçerliydi. Çoğu zaman bu kadar derin olmayan bir düzlemde çalışıyordu. Pareto'nun mantıksal olmayanı ele alışlarına genelde egemen olan, alaylı bir tavırdı.

Böylece Pareto çok çelişik bir konumda buldu kendini. Siyasal ve dinsel sorularda tam bir bilinemezciliği savunmakla aslında en keskin önyargıları dile getiriyordu. Tümden bilim-

* Farklı olgular.

1. Giuseppe La Ferla, **Vilfredo Pareto Filosofo volteriano**, Floransa, 1954, s. 32-3, 68-9, 73, 140; Bosquet, **Pareto**, s. 205; Borkenau, **Pareto**, s. 69.
2. **Mind and Society**, paragraf: 72-3.
3. Parsons, **Structure of Social Action**, s. 209-10.

sel tarafsızlık savında olduğu halde, aslında gününün olaylarıyla yoğun ölçüde iç içeydi. Bu yüzden çalışması hakkıyla sosyal bilim olarak değerlendirilemezdi. Birinci sınıf bir tasarım olarak sıralanacak kadar imgeci de değildi. Modası geçmiş bir felsefi konuma inatçı bağlılığıyla Pareto, hem bilim adamı, hem de tasarımcı bir düşünür olarak büyüklük iddiasından vazgeçmiş oluyordu.

Pareto bu şanssız duruma ilişkin en azından bir şeyi duyumsamış görünüyor. **Trattato** boyunca metodolojik bir bozgunculuk çizgisi varlığını sürdürür. Bu görünümlerinden birinde Pareto, sistem kurucularının sonuncusu, Comte ve Spencer' in vasiyetini yerine getiren son kişiydi. Onların —bir "indirgeme" metodu demeyi seçtiğim— metotlarının hakkıyla üstesinden gelebileceği şeyi oluşturmaya çalışırken Pareto, aslında bu metodun ne kadar az şey başarabildiğini kanıtlamıştı. Comte ve Spencer'ın nerede yoldan sapmış olduklarını gösterecek kadar derini gören bir eleştirmendi, ama kökten hatalı olan şeyin onların tüm yaklaşımı olabileceğini anlama yetisinde değildi.

Yeni bir metot öğrenemeyecek kadar yaşlı bir geçiş simaası olan Pareto, Sorel gibi, karşılaştığı güçlüklerden kurtulacak hiçbir yol bulamamıştı. Bir defada genel bir sosyoloji yapısı kurmaya çalışmaktansa, çağdaşları Weber ve Durkheim'ın yaptıkları gibi, özgül, sınırları belirlenmiş deneysel çalışmalardaki bir temelden yola çıkarak, aşamalarla kuram inşa etmek yoluyla daha başarılı olunabileceğini anlayamadı. Mantıksal olmayanı anlamaya giden yolun, değerlerin —insanın kendi değerleri de dahil— açık seçik biçimde tanınmasından geçtiğini ve tam da bu tanımanın, insanın kişisel önyargılarının kılık değiştirerek sav halinde geri dönmeyeceklerine ilişkin en sağlam güvenceyi sunduğunu göremedi. Kısacası, "türeyişler"in, sırf akılcı kılmalar olmak şöyle dursun, aslında tüm sorun için anahtar olduklarını anlayabilme yetisinde değildi.

Bunları söyledikten sonra şunu pekâlâ sorabiliriz: Neden Pareto'yla uğraşıyoruz? Tüm başarısızlıklarına karşın, onu okuduktan sonra kanıtlamaya kalkıştığı şeyi hiç değilse kısmen kurduğu duygusuna neden kapılıyoruz?

İlk olarak **Systemes socialistes**'in polemik alanında kazandığı başarıyı anımsamalıyız. Pareto'nun görkemli eleştirel zekâsı **Trattato**'da değil bu yapıtta sivriliyordu. Çünkü sosyalizm

üstüne olan bu kitabında, ilk ekonomik çalışmalarını niteleyen çözümleyici sıkılığı, sonraki sosyolojik çalışmasının sergileyeceği yazınsal enerjiyle en etkili biçimde birleştiriyordu. **Systemes socialistes**'in **Trattato**'nunkinden daha dar bir teması vardı ve yazarın kişisel yanlılıklarını daha açık seçik ölçüde dışa vuruyordu. Herhalde tam da bu nedenle amacını daha kolay gerçekleştirmişti: Kuram, deneysel olguyla hemen gözlemlenebilen bir ilişki içindeki polemikten doğuyordu.

Bu kuram, Pareto'nun seçkinler öğretisinin ilk yargısını oluşturuyordu. Ve Pareto buna artıklar ve türeyişlere ilişkin karmaşık teçhizatını yükleyerek, **Trattato**'nun son bölümünde geri dönmüştü. Bu son bölüm oybirliğiyle Pareto'nun sosyolojisinin en doyurucu parçası, hatta süreğen etki bırakan tek parçası olarak değerlendirilmektedir. Yaşlı Pareto'yla daha önceki ruhu arasındaki ilişkinin ironisi, Pareto'nun sosyolojik kuramlarının, polemik niteliği taşıyan daha az sistemli çabaları yansıttığı yerlerde —ya da Mosca'nın sözlerini yankıladığı yerlerde— başarılı olmasıydı. Pareto'nun artıkları, ancak özgül siyasal bir uygulama edindikten sonra gerçeklikle ve konuyla ilintili hale geliyordu.

Fakat bu, köklü bir basitleşme pahasına gerçekleşmiştir. **Trattato**'nun son bölümünde türeyişler sırf gölge varlıklar niteliğindedir. Ve asıl biçimleriyle altı tane olan artıklar, pratikte ikiye indirgenmişlerdir.[4] Yapıtın bitimine doğru Pareto'nun daha önceden inşa etiği bütün büyük iskele, giderek siyasal yaşamın daha kapsamlı yanlarına yönelik iki karşıt ve birbirini tamamlayan tutumun tarihi yoluyla, bir değişim kuramına dönüşmüştür.

Bu tutumların kabullenilmesi yine Machiavelli'den kalmış bir mirastır. "Aslanlar" ve "tilkiler" şeklindeki klasik karşıtlık, Pareto'nun özgün kavramının son derece basit bir "sezgi" olabileceğini düşündürmektedir. Toplumsal düşünce tarihinde çok sık görüldüğü gibi kuramcı, imgeci öngörünün ilk parlayışını sahte deneysel savlarla açıklama üzerinde, yaşamının on yılını geçirmiş ve iki bin sayfa harcamıştır. I. Artık ("birleşme içgüdüsü") basitçe tilki metaforunun ayrıntılarla anlatılan bi-

4 III. Artık ("duyguların dışsal edimlerle dışa vurulması gereksinimi") ve VI. Artık ("cinsellik") konu dışına atılmıştır; öte yandan IV. Artık ("toplumsallık") ve V. Artık ("bireyle şürekasının bütünlüğü"), II. Artık altında gruplanma eğilimindedirler. Bkz. Borkenau, **Pareto**, s. 72.

çimidir. Ya da en azından —son derece soyut ve geniş ölçüde tarihsel örneklerle dayalı olan— özgün artık tanımına bir kez çağdaş bir uygulama kazandırıldıktan sonra, bunu anlıyoruz. Benzer şekilde II. Artık ("kümelerin varlığını sürdürmesi") aslan simgesini açıklamaktadır. Pareto, erdemliliğini en inandırıcı üslûpla burada sergiler. İlk artığın oluşturulması güç değildir: En azından İtalyanlar açısından **combinazioni*** sözcüğü kendi içinde net ve geniş ölçüde dallanıp budaklanmış bir anlam taşıyabilecek yeterliktedir. Ancak "kümelerin varlığını sürdürmesi", tutucu idealler, devrimci heves ve dinsel coşkunluk kadar ayrıksı oluşumları bir başlık altında toplayan, daha ince bir bileşiktir. Bunun, insan toplumunda kalıcı bir öge olarak tanımı herhalde Pareto'nun çağdaş siyasal tasarıma tek büyük katkısıdır.

Öyleyse hiçbir şey, bazı tezcanlı okuyucuların yaptığı gibi, iki anahtar artığın sırasıyla tutuculuğun ve aykırılığın yanında yer aldığı sonucuna varmaktan daha yanlış olmayacaktır. Hatta Pareto'nun şemasının en büyük erdemlerinden biri, geleneksel sol-sağ çatlağını aşmasıdır. Bu şekilde —Pareto'nun kendi deneyimine yakın bir örneği ele alacak olursak— bir Mussolini'nin zihin karıştıran ideolojik kaymalarına imgeci bir açıklama getirmektedir. İster devrimci bir sosyalist, ister İtalya'nın varlıklı sınıflarının sevgilisi olsun, Duce bir anlamda hep kendine sadık kalmıştır: Her zaman aslan olmuştur.

Bu iki tutumun Batı tarihinde iki bin yıldan fazla süre boyunca geçirdiği değişimleri saptamak Pareto'nun son başarısıydı. Her artığın ne kadarının tarihteki ardışık seçkinleri nitelediği —ve karşıt tutumun, ya yeni ögelerin yavaş yavaş eski yöneten sınıfa karışması ya da bir seçkin sınıfın başka bir seçkin sınıf tarafından şiddet kullanılarak devrilmesi yoluyla nasıl kendini somutladığı— bu "toplumsal denge" tahmini, Pareto'nun en keskin ve etkili yorumlarını gündeme getirmiştir. Pareto'nun kişisel duygularının tartışmaya büyük ölçüde katıldığı su götürmez. Pareto, en azından kendi döneminde bir tepkinin söz konusu olduğuna inanıyordu. Batı dünyasının, "demogojik bir plütokrasi" döngüsünün sonuna geldiği kanısındaydı: Tilkiler hemen hemen denetim dışı olan yönetimi almışlardı ve yöneten sınıflar dengeyi korumak üzere kendi

* Bileşim.

aslanlarını ortaya çıkaramazlarsa, alt düzeylerde zaten varolan aslanlar o anın seçkinlerini tarihin tozlu raflarına kaldıracaklardı.[5]

Pareto da Sorel gibi, kahramanlık değerlerinin onarılmasına ilişkin çağdaş gereksinimi görmüştü. Yine de tutumu basit bir siyasal militanlık tutumu değildi. Tersine, kendisinde tilki niteliğinden epey şey bulabilecek kadar kuşkucu bir İtalyan'dı. Onda doğuştan tarihçinin belirsizliğe yönelik hoşgörüsü vardı. Dıştalayıcı bir yanlılık, çelişkili önyargılarını belirliyordu ve Pareto, duyduğu yakınlıkların kapsamını, tarihsel olarak direnen iki varlığı tanımlayış biçimiyle ele veriyordu. Machiavelli'ye olan borcunu şükranla kabullenmişti, Vico için ise pek iyi şeyler düşünmüyordu.[6] Oysa döngüsel tarih görüşünü Machiavelli'den olduğu kadar Vico'dan da türetmiş olduğu ortadaydı. Pareto, Mosca'dan daha sistemli bir biçimde, kuşkuculuğun can veren soluğunu toplumsal kuramın içi geçmiş meclislerine taşımak üzere, İtalyan düşüncesinin en eski geleneklerinden birini harekete geçirmişti.

Ve böylece nihai soruyla baş baş kalıyoruz: Yeni-Machiavelliciler'in, İtalya'da faşizmin gelişinden kısmen de olsa sorumlu oldukları, herhangi bir yolla kanıtlanabilir mi? Onları yirminci yüzyıl başlarındaki demokrasinin mezar kazıcıları arasında mı değerlendirmeliyiz? Böyle bir soru tabii ki tam bir yanıt bulmamıza izin vermiyor. Bütün yapabileceğimiz, bu soruyu yön verilebilir oranlara indirgeyebilecek birkaç eleştirel ayrım gününde getirmek.

İlk olarak, İtalya'daki yeni-Machiavellici düşünce akımının, sonunda Mussolini'nin kazanç sağlayacağı parlamenterizm karşıtı atmosfere katkıda bulunduğu şeklindeki geleneksel ama hâlâ geçerliliğini sürdüren gözlemi yineleyebiliriz. Özellikle Pareto, parlamenter demokrasinin kadrosu ve işleyişine yönelttiği şiddetli saldırılarla, çalışmalarını okuyan eğitimli İtalyan azınlığın zihninde faşizm öncesi devletin kurumlarının onaylanmamasına yardımcı olmuştu. Ve sonunda Mussolini erki ele geçirdiğinde, yeni düzenlemeyi önceki tahminlerinin gerçekleşmesi olarak görmüştü. Duce'nin kendisine önerdiği senatörlüğü —bu konuma gerçekte hiç yerleşmese de— kabul etmiş ve Roma Yürüyüşüyle ölümü arasında geçen on ay boyunca, Faşist yönetimin en azından koşullu bir destekleyicisi olarak yerini almıştı.

5. **Mind and Society**, paragraf: 2025-59, 2178-9, 2340-1, 2386-7, 2392, 2480, 2553; Arcari, **Pareto**, s. 271.
6. **Mind and Society**, Paragraf: 1975, 2166, 2330, 2532.

Ancak bağlılığını sınırlayış tarzının, rastlantısaldan öte bir önemi vardı. Çünkü bu, Pareto'nun Mazzini'den kalan mirasına yönelik olarak sergilediği özgün yanlılığı çağrıştırıyordu. Pareto'daki insancıllığa karşıt yan, Mussolini'nin katılığını ve gerçekçiliğini alkışlıyordu. Liberal nitelik ise vatandaşın anlatım özgürlüğüne ket vuran Faşist ölçülerden yakınıyordu. Pareto'nun yayımlanan son yargılarının, basın ve öğretim özgürlüğünün korunması için yakarış niteliği taşıması, bu yüzden psikolojik açıdan yerindeydi.[7]

Alışılagelen üslubuyla Mussolini'nin kendisi de Pareto'yu ustalarından biri olarak anmaktan zevk duyuyordu. En azından burada, geleceğin Duce'sinin söz konusu yazara ilişkin kişisel çağrışımları, güven duygusunun bu istem dışı anlatımlarında genel olarak görüldüğü kadar uzak değildi. Mussolini 1904 yazında İsviçre'de asker kaçağı olarak yaşarken, Lozan Üniversitesinde iki yıl için Pareto'nun konferans derslerine kayıt yaptırmıştı, yine de bunlara gerçekten katılıp katılmadığı hiçbir şekilde belli değildir. Aynı yıl içinde **Systemes socialistes**'i "kesinliği", "netliği" ve "açıklığı" nedeniyle övgüyle karşılamış ve daha sonra da bu kitapta açıklanan seçkinler fikrini, "modern çağın herhalde en olağanüstü sosyolojik kavramı" olarak nitelemişti. Öyleyse, Pareto'nun çalışmasının hiç değilse bu kadarını okuduğu ortadaydı. Fakat **Trattato**'yu bilip bilmediğine ilişkin hiçbir kanıt yoktur.[8]

Bildiğim kadarıyla Mussolini, Mosca ya da Michels'in çalışmalarına hiç de benzer bir övgü yöneltmemişti. Michels'i gözden kaçırması doğaldı: Michels, seçkinler kuramının iki rakip yaratıcısına kıyasla daha gençti ve İtalya'da daha az tanınıyordu; Duce de basitçe onun adını duymamış olabilirdi. Ancak aslında Michels epey kolayca Faşist yönetime uyum sağlamıştı ve daha sonraki yazıları, Mussolini'nin yönetimine ilişkin, nitelik olarak insanı yanıltmayacak kadar saygılı gön-

7. La Ferla, **Pareto**, s. 169-70; Bousquet, **Pareto**, s. 189-94.
8. Gaudens Megaro, **Mussolini in the Making**. Londra, 1938, s. 112-7.

dermeler içeriyordu.[9] Yeni-Machiavelliciler üçlüsü içinde Faşizmden en az rahatsız olan kişinin, özgünlük açısından en alt sırada gelmesinde esrarengiz bir adalet vardır.

Ancak Mosca'ya gelindiğinde Mussolini, pekâlâ suskun kalmayı yeğlemişti. Roma Yürüyüşünden hemen önce baskıya girmiş olan **Elementi**'nin ikinci basımı kadar öncesinden Mosca, parlamentarizm ve demokrasiye yönelik olarak, kitabı özgün biçimiyle niteleyenden çok daha onaylayıcı bir tavır almıştı. Ve Mussolini erke ulaştığında da, Duce'nin otoritesinin artan keyfiliğine karşı onurlu bir tavır içine girerek, senatör arkadaşı Croce'ye katılmıştı. Mosca, faşizme karşı militanlığıyla asla dikkati çekmedi: Böyle bir siyasal militanlık onun için tiksinti vericiydi. Ama 1920'lerin sonlarında İtalya'da Mussolini yönetimine muhalefetlerini açıkça dile getirirken neredeyse tek başına kalan küçük senatörler zümresi içinde yer alıyordu.[1]

Hem Pareto hem Mosca liberal ve demokratik gelenekleri keskin biçimde ayırmışlardı. İkisi de ilkini destekleyip ikinciyi sorguluyorlardı. İkisi de, özgür kurumların halk hükümetinden çok oligarşiyle uyuşabilir nitelikte olduğu şeklindeki on dokuzuncu yüzyıl görüşüne katılıyorlardı. Fakat liberalizm ve demokrasiyi yok eden kişiyle nihai karşılaşmalarında ayrı yollara gittiler. Pareto, çoğu İtalyan liberali gibi, özgürlüğün düzene kurban edilişine göz yumdu. Mosca ise, Croce ve diğer bir avuç insan gibi, demokrasiyi benimsemeye doğru isteksizce yol aldı. Ve Croce gibi, yirminci yüzyılda halk hükümetinin yazgısıyla liberalizmin yazgısının kopmaz biçimde bağlı olduğunu ve bu ikisinin birlikte yükselip birlikte düşmek zorunda olduklarını kabullenerek bu yola başvurdu.

Nedendi bu can alıcı farklılık? Bunun bir açıklaması, Mosca'nın, Faşizmin tam gelişmiş biçimini görecek kadar uzun süre yaşadığını söylemek olacaktır: Pareto ise, yeni yönetim daha günahkâr birtakım özelliklerini sergileyecek zaman bulamadan önce ölmüştür. Fakat bu açıklama yetersizdir elbette. Mosca'nın

9. Örneğin bkz. **Corso di sociologia politica**, Roma, 1927. (çev. ve der. Alfred de Grazia, **First Lectures in Political Sociology**, Minneapolis, 1949, s. 113-15, 119, 126, 128, 131, 137, 153).

1 A. William Salomone, **Italian Democracy in the Making** (Philadelphia, 1945) için Gaetano Salvemini'nin yazdığı giriş makalesine bakınız, s. xv-xvi.

düşüncesinde Mussolini'nin erke ulaşmasından bile önce ortaya çıkmış olan yeni yönelimi hesaba katmamaktadır. Bu yeni yönelimin işaret ettiği şey, daha çok, Mosca'yla Pareto'nun tüm yaklaşımları arasında varolan derinlere gömülü bir farklılaşmaydı. Görünüşteki tüm benzerliklerine karşın bu iki adamın zihinleri epey farklı işliyordu. Pareto mekanikçi tarzda formüller arıyordu. Mosca ise —kullandığı pozitivist dile karşın— zihninin, olabilirlikler ve hipotezlerle rahatça oynamasına olanak tanıyordu. Pareto'nun entellektüel üslûbu soğuk ve aşağılama doluydu; Mosca'nınki ise sıcak ve teşvik edici. İkisi de kuşkucuydu. Fakat Pareto açısından kuşkuculuk, siyasal yenilgiden doğan acı düş kırıklığını yansıtıyordu; Mosca örneğinde ise, güney İtalya'ya özgü insan doğası konusunda varılan incelmiş bilgiden türemişti. İkisi de Aydınlanma çocuğuydu. Ama Pareto' da egemen olan, on sekizinci yüzyıl kalıtımının olumsuz, aptalca direnen yönüydü; Mosca'da ise insanla ilgili tüm kurumları ihtirastan uzak, ayrıntılı bir biçimde inceleme ve insan türünün hatalarına bakarak gelecek kuşağın öncellerine kıyasla nasıl biraz daha az mutsuz kılınabileceğini öğrenme isteğiydi. Bir kez daha görüyoruz ki bir insanın görme yetisi, körlüğü, zihinsel zaferi ve başarısızlığı için gerekli ipucunu, o insanın düşüncesinin biçemi ve niteliğinde aramamız gerekiyor.

Ek: Alain ve Radikalliğin Yeniden Dile Gelişi

İlk bakışta hiçbir şey, genellikle yazar olarak kullandığı Alain adıyla bilinen, ılımlı Fransız **lycée** profesörü ve makale yazarı Emile Auguste Chartier'nin çalışmaları kadar Pareto, Mosca ve Michels'in düşüncesine yabancı görünemezdi. Çünkü Alain uzak geçmişten kopup gelen bir ses gibiydi. Sırf modası geçmiş biri değildi; aynı zamanda taşra aşığıydı.

> Onunla ilgili her şey apaçık ve her şey gariptir. Bir taşra gazetesinde günlük sütunlar yazan ve algılanamayan adımlarla kendini Fransız düşüncesi ve yazınında bir güç durumuna getiren bir felsefeci; utanmadan küçük kent radikalinin modası geçmiş ve neredeyse biçimsiz kılığına giren, solda Marksizmin sağda Maurrasici tepkinin güçlü konukseverliğine karşıt tavrını inatla sürdüren bir siyaset kuramcısı; aynı zamanda özgür bir düşünür ve karar-

lı bir ruhban karşıtı olduğunu da savunan, derinliğine dindar bir insan ve bir katolik olarak Alain, çok başlı yaratıklar arasında en akıl almaz olanıdır.[2]

Fransız Radikal partinin vicdanını kendi kendine sahiplenen Alain, kaçınılmaz olarak öğreti budalası bir demokrat durumuna gelmişti. Seçmen haklarının yanında yer aldı, bürokrasi erkine karşı mücadele etti ve Paris'in sapkınlıklarına güven duymadı: Kısacası, "doğru yoldan ayrılmaz"lığını hayli saflıkla korumakla, Pareto'nun suçladığı, Mosca'nınsa gülüp geçtiği tüm şeyleri temsil ediyordu. Öyleyse neden Alain'i —ek niteliğinde bile olsa— onların yanında ele alıyoruz?

Aslında Alain, göründüğü kadar derinlikten uzak biri değildi. Siyasal belleği müthişti, düşüncelerini dile getirdiği kısa günlük sütunlar, Birinci Dünya Savaşının hemen öncesindeki on yılın ve onu izleyen beş yılın Fransası üstüne yapılmış keskin yorumlar olarak hâlâ okunabilen yararlı ürünlerdir. Makalelerini yazmaya ilk başladığı sıralarda, tarihe ilişkin pek çok şey yaşamış ve siyasal yaşamda gerçekten önem taşıyan şeylere yönelik hemen hiç yanılgıya düşmeyen bir duyu geliştirmişti. Dreyfus olayı siyasal bir eğitimin ilk ögelerini kazandırmıştı ona. Onu gazetecilik alanına girmeye ve şu "Halk Üniversiteleri"ni, Sorel'in özellikle aşağılamayı hedeflediği yoksulların aydınlanması için örgütlemeye sürükleyen buydu. On beş yıl sonra Birinci Dünya Savaşı, bu dersi tamamladı. Çağdaşlarının çoğunun güvenlik içinde masaların ardında yaşadıkları bir çağda paralı asker olan Alain, önünde dört yıllık bir hizmetin varolduğunu görüyordu. Bu deneyim onu hem katılaştırmış hem insancıllaştırmıştı. Sivil yaşama dönüp gazete sütunlarına kavuştuğunda, savaşa karşı tutkulu bir tepkinin eski düşmanlıklarına eklendiği —ve böylece de **la condition humaine*** adına duyulan yeni ve daha derin bir üzüntünün ortaya çıktığı— açıktı.[3]

Bu yüzden Alain, genelde çizdiği görünümde olmaktan uzaktı; koskoca dünya üstüne deneyimsiz, inatçı, küçük bir profesör değildi. Öğreti düşkünü bir yanı vardı; Rousseau'nun soyundan gelen ve evrensel oy hakkı dogmasından bir an bile kuşku duymayan yandı bu. Şimdi bizi ilgilendiren, Alain'in, Pareto ya

* İnsanlık durumu.

2. Albert Guérard. "The Enigma of Alain," Fossils and Presences, Stanford, Calif., s. 171.

3. a.g.e., s. 175.

da Mosca kadar "kaba" ve gerçekçi görünümünü sergileyen yanıdır.

Alain, Fransız hükümeti ve siyasetinin gerçekteki işleyiş tarzını kusursuz bir biçimde anlamıştı. Demokrasiye ilişkin pek az yanılsaması vardı. Devletin gerçek efendisinin seçkinler ya da oligarşi olduğuna —iki terimi de kullanıyordu— Pareto ya da Mosca kadar inanıyordu. Ve oligarşiyi yürütenlerin, düşmanlarını silahsızlandırmak için "nezaket ve içtenlik" sanatlarını kullanış tarzını ender görülen bir kesinlikle gözler önüne sermişti. Çarpıcı bir biçimde Michels'i anımsatan terimlerle, siyasal partilerin nasıl kaçınılmaz olarak kendi örgütsel gereksinimlerine doğru sürüklendiklerini belirtmişti. Evrensel oy hakkına ilişkin kutsal öğretiye bile eleştirel bir inceleme uyguluyordu: "Halk" elbette yanılabilirdi. "Bir zalim, evrensel onayla seçilse de bu, onun zalim oluşunu değiştirmez." Hatta Alain'in tüm öğretisinde garip şekilde olumsuz bir yan vardır. Şöyle demiştir: "Pek çok insan önemli noktanın ilerlemek olduğunu söylüyor; oysa bence önemli olan bu değil, gerilememektir."[4] Vatandaşın —ya da milletvekilinin— yapabileceği en iyi şey, sürekli görevlilerin eylemlerini "denetlemek"tir. Adaletsizlik ve baskıya karşı sağlam, duraklamayan ve yorulmak bilmeyen bir direniş: Alain'ın siyasal fikir yapısının özü buydu işte.

Sorel gibi mütevazi kökenli bir Normandiyalı olan Alain'de, Sorel'in dobralığını ve neredeyse köylü basitliğini andıran bir yan vardı. Fakat Sorel'in tersine Alain, Fransız yazın ve felsefe seçkinlerinin geleneksel eleme yeri olan Ecole Normale Supérieure'den geliyordu. Ancak hiçbir zaman en yüksek akademik onurlara erişmemesi —ya da açıkça bunu aramaması— bakımından, Durkheim ve Bergson gibi öteki **normaliens**den farklıydı. Yaşamı boyunca bir ortaokul öğretmeni olarak kaldı —ve öyle olmaktan onur duyarak— tüm diğer yerleşmiş otoritelere karşı olduğu gibi, Sorbon'a ve üniversitenin yerleşmiş güçlerine de karşı olmaktan onur duyarak yaşamını sürdürdü. Yaşamının aşağı yukarı seksen yılını gözden geçirirken, kendisi üstüne şunları yazmıştı: "Başkaldırı, yalnızca" saygınlık "kılığına girdi... Bugün bile dizginlere direnen bir atın hareketiyle düşünüyorum".[5]

4 **Elements d'une doctrine radicale**, Parks, 1925, s. 111, 124, 152, 180.

5. **"Avant-propos à des morceaux choisis"** (bugüne kadar yayımlanmayan 1946 tarihli elyazması), **La Nouvelle Revue Française: Hommage à Alain**, Paris, 1952, s. 305.

Alain, Sorel'in burjuva kültürüne uzlaşmasızca karşı çıkışıyla, başta gelen üniversite kürsülerinde bulunan ve kamuoyunun onur verici övgüleriyle karşılanan hem Fransız hem İtalyan çağdaşlarına özgü **status quo***nun özünde benimsenmesi arasında bir yerdeydi. Bu yüzden Alain, —açıkça Sorel'in tersine— Pareto ve Mosca'nın aristokrat tutuculuğunun bakış açısından ortaya koydukları siyasal öğretinin temellerini, demokratik geleneğe aktarabilecek nitelikteydi. Alain de Sorel gibi zihinlerinde ortak olarak bulunan şeyleri görmüştü. Ama hem Sorel ya da Pareto'nun aşağılayıcı tutumuna, hem de Mosca'nın aptalca uygulamalara yönelik nazik hoşgörüsüne mizacı gereği muhalifti. Güçlü bir iyimser mizaç, hem kuşkuculuktan, hem felaket getiren toplumsal protestodan uzak tutuyordu onu.

Yeni-Machiavelliciler —Machiavelli'nin kendisi gibi— siyasal yaşamı, yönetenlerin bakış açısından görüyorlardı. Alain ise sorgulamaksızın yönetilenlerin yanında tavır almıştı. Farklı oldukları nokta buydu işte.

* Varolan durum.

VIII. BÖLÜM
MAX WEBER VE POZİTİVİZMLE İDEALİZMİN AŞILMASI

İlksöz: Durkheim ve Pozitivist Kalıntı

Bu çalışmanın gidişi içinde, şu ya da bu düşünürü gençliğinin varsayımlarından uzaklaştırıp toplumda yaşanan deneyimin doğasını yeniden tanımlamaya yönelten ağır değişim sürecini tekrar tekrar izledik. Meinecke örneğinde oldukça açık seçik bir biçimde —daha sessiz ve ancak örtük olarak da Mosca ve Freud'un çalışmalarında— bunu gördük. Emile Durkheim'le birlikte, böyle bir değişimin en dramatik tek örneğine geliyoruz. Durkheim, bu çalışmanın kahramanları arasında en pozitivist düşünüşlü kişi olarak, yavaş yavaş, adı hariç tümüyle idealist olan bir bakış açısına doğru evrim göstermiştir. Onun çalışmalarının zihin bulandıran yanı budur: Nihai imaları aşırı "tinsel" olduğu halde, açık seçik metodolojisi pozitivist, hatta mekanikçi olarak kalmıştır. Durkheim ne kadar ileri gittiğini asla tam olarak anlayamamıştı: Bulunduğu son konuma ilişkin tam ve tutarlı bir yargıya varabilecek zaman bulamadan da öldü.

Bergson'un Ecole Normale Superieure'deki çağdaşı ve düş kırıklığı yaratacak şekilde yarım kalmış bir sosyalizm eleştirisinin yazarı olarak, daha önceden de Durkheim'la karşılaşmıştık. Ölümünden sonra yayımlanan bu kitabın dayandığı konferansları verdiği döneme kadar Durkheim, kişisel olarak tanınması ve akademik dünyada bir çalışma alanı olarak sosyolojinin

tanınması için verdiği kavgayı neredeyse kazanmış durumdaydı. Önceden izlediği yol zorlu bir yoldu. Parlak öğrenci Bergson'un tersine, Normale'de ancak vasat bir derece yapmış ve 1882 **agrégation**unda sondan bir önceki kişi olmuştu. Ancak bu belirsiz gösterge sadece —resmi sosyoloji çalışmaları henüz varolmadığı için— Durkheim'ın, felsefe dalındaki sınavlara girmek zorunda kaldığı olgusunu yansıtabilir. Ve sonraki beş yıl boyunca bir **lycee**de görevli felsefe profesörü olarak yaşamını kazanmıştır.

Durkheim'in sosyolog olmasının nedenleri, doğrudan doğruya onun entellektüel varsayımlarının ve değer sisteminin doğasını düşündürmektedir. İlk olarak, Normale'deki felsefe öğretmenlerinden hiç değilse birine saygı duymasına karşın, mistik soyutlamalara ve bir öğrenci olarak karşılaştığı felsefenin yazınsal ve **dilettante*** niteliğine karşı köklü bir hoşnutsuzluğu vardı. Bunun yerine, daha somut ve toplumsal gerçekliğe daha doğrudan gönderme yapacak bir entellektüel disiplin kurmak istiyordu. Ve bunu yaparken, kendini Auguste Comte'un mirasçısı olarak nitelemekten ve Herbert Spencer'in etkisinde kalmaktan çekinmiyordu. Fakat çok geçmeden bu pozitivist vurguyu, Alman entellektüel sahnesini sistemli bir biçimde inceleyerek dengeledi. 1886 yılında Almanya'ya yaptığı araştırma gezisi, ilk kez bir sosyal düşünür olarak ün kazanmasını sağlayan iki bütünlüklü raporla sonuçlandı.

Fransız devleti, Bourdeaux Üniversitesinde sosyal bilim dalında bir ders vermekle görevlendirerek Durkheim'ı ödüllendirdi: Bu, Fransa'da sosyolojinin ilk kez yeni bir disiplin kimliğiyle resmi olarak tanınmasına işaret ediyordu. Dokuz yıl sonra, 1896'da, ilk Fransız sosyal bilim kürsüsü yine Bourdeaux'da onun için açıldı. Durkheim 1902'de Paris'e çağrılıyordu. Yaşamı boyunca Fransız devletinin sadık hizmetkârı olarak kaldı. Hatta sosyoloji çalışmalarını üstlenmesinin ikinci nedeni, "Üçüncü Cumhuriyet'in ahlaki açıdan sağlamlaşmasına katkıda bulunma isteği"ydi. İncelediğimiz önemli düşünürler arasında hemen hemen yalnız Durkheim, demokratik ve insani değerlerin militanca savunulmasında hiç duraksamadı. Pareto'nun aşağıladığı, Croce ve Mosca'nın yansız bir kuşkuculukla baktığı tüm şeylerin yanında tavır aldı. Durkheim'ın zihninde bilim demokrasiyi, demokrasi de bilimi pekiştiriyordu. Durkheim, gerçek bir Aydınlanma çocuğuydu.[1]

* Amatör ruhlu.

Bu sadakatleri Durkheim'ı, çağdaşlarına **vis-à-vis*** biraz özel bir yere oturtmaktadır. Çok genel anlamda Bergson ve Freud da onunla aynı kanıdaydılar, ama toplumun eldeki sorunları konusunda daha tarafsızdılar. Freud'un, yalnızca antropolojik yönelimli yapıtlarında Durkheim'ın çalışmalarına özgül göndermeler yaptığını görüyoruz.[2] Sorel'in tutumuna ise, daha önce gördüğümüz gibi ironik bir saygı damga vuruyordu. Durkheim'ın, ötekilere kıyasla Fransız eğitim sisteminin "en zeki" sosyoloğu olduğunu belirtiyor ve **Suicide [İntihar]** adlı yapıtını övgüyle anıyordu.[3] Ülkelerinin siyasal kurumlarına yönelik kökten karşıt tutumlarına karşın, bu iki adamda belli önemli ortak yanlar vardı: Bilim yönelimliydiler ve bilimsel buluşun **pratik** yanına ilgi duyuyorlardı. Hatta Durkheim'ın sonraki çalışmalarında, özgül biçimde pratik kökeniyle neredeyse Sorelci diyebileceğimiz bir bilgi kuramıyla karşılaşıyoruz.[4] Durkheim Fransa'da, yaşamının sonraki bölümünün tümü boyunca sürekli olarak büyüyen bir ün kazandı: Herhangi bir Alman ya da İtalyan düşünürüne kıyasla çok daha büyük ölçüde, kendi ülkesindeki tüm sosyal bilim çalışmalarını özünde bu çalışma için belirlediği kanallara yöneltebildi.

Yine de Fransız sosyal biliminin geleceği üzerindeki tam da bu büyük yoğunlaşma, Durkheim'ı Almanlarla İtalyanlar arasındaki entellektüel değiş tokuş dünyasından ayırma eğilimi taşıyordu. Ne Croce ne de Weber dikkatini ona yöneltti. Ne de Durkheim, **tarihsel dünyada** insan türünü anlama konusunda onların ana kaygısı olan sorunlarla uğraştı. Elimizdeki çalışmanın amaçları açısından Durkheim, çevresel bir simadır.

* Kıyasla.

1. Harry Alpert, **Emile Durkheim and His Sociology**, New York, 1939, s. 15, 17-21, 23-33, 38-42, 61; T. Parsons, **Structure of Social Action**, ikinci basım, Glencoe, III. 1949, s. 301.
2. **Totem und Tabu**, Leipzig ve Viyana, 1913, (1934 tarihli beşinci basımdan çev. James Strachey, **Totem and Taboo**, Standard Basımı, XIII, 1-162, Londra, 1955, s. 113, 116, 120, 124).
3. **"Avenir socialiste des syndicats"**, 1898, **Materiaux d'une Theorie du proletariat**, Paris, 1919, s. 83, 124-8.
4. **Les Formes elementaires de la vie religieuse**, Paris, 1912, (çev. Joseph Ward Swain, **The Elementary Forms of Religious Life**, yeni basım. Glencoe, III., 1947, s. 18-19).

Durkheim'ın sosyal bilim yaklaşımının ağırlık noktaları arasında ilk ve en belli olanı, metafizik tartışmanın tüm biçimlerine militanca karşı konulmasıydı. Croce gibi Durkheim da kendisini yolundan dönmez bir akılcı olarak niteliyordu. Ama ne Hegelci ne de yeni-idealist yönelimleri olmaması bakımından Croce'den farklıydı. Şöyle diyordu:

> Sosyoloji, büyük felsefe öğretilerinden doğduğu için, yakından bağlandığı bir felsefe sistemine güvenme alışkanlığı edinmiştir. Böylece de sırf sosyoloji olmakla yetinmesi gerektiğinde, peş peşe pozitivist, evrimci, idealist yönelimler taşımıştır...
>
> Sosyolojinin, metafizikçileri ikiye ayıran büyük hipotezler arasında seçim yapması gerekmez. Determinizmden çok özgür iradeyi öne sürmesi gerekmez. Bütün istediği, toplumsal görüngülere nedensellik ilkesinin uygulanmasıdır. Ve bu ilke bile akılcı bir zorunluluk olarak değil, yalnızca deneysel bir önerme, meşru tümevarımın ürünü olarak bildirilir.[5]

Kısa bir formüle gerek duyuyorsak, Durkheim'in ilk konumuna ılımlı ve derin bir pozitivizm diyebiliriz.

İkinci olarak Durkheim, sosyolojiyle antropoloji arasında diğer ülkelerde bilinmeyen, Fransızlara özgü bir ittifakı sürdürebilmiştir. İki alandan da öğrencileri olmuştur ve son önemli yapıtı, her iki disipline de bir katkı olarak ele alınabilir. Bu bağlantıyı, kendi çabalarının belirgin biçimdeki deneysel niteliği sayesinde gerçekleştirmiştir. Comte ve Spencer'ın —sonra da Pareto'nun— sosyolojinin tümünü güçlü bir yapıtta kucaklama hırslarının tersine Durkheim, denetlenebilir oranlardaki somut sorunlar üzerinde dikkatini yoğunlaştırmıştır. Onu tanıtan dört ana kitaptan yalnızca biri —Pareto'nun geniş ilkeler değerlendirmesine kıyasla daha ince ve mütevazi bir ürün olan **The Rules of Sociological Method [Sosyolojik Metodun Kuralları]**— program niteliğindedir. İşbölümü, intihar ve yerli din üzerindeki diğer üç yapıtının hepsi, yeterli sıçrama tahtaları olarak, kurama doğru gerçekleştirilen görece sınırlı atlayışlara hizmet eden deneysel çalışmalardır.

5. **Les Règles de la methode sociologique**, Paris, 1895 (sekizinci basımdan çev. Sarah A. Solovay ve John H. Mueller, **The Rules of Sociological Method**, Chicago, 1939, s. 141). Çeviriyi biraz değiştirdim.

Bu deneyci odak, Durkheim'ın yaklaşımının üçüncü ağırlık noktasını oluşturur. Son olarak, toplumda **ahlaki** öge adını verdiği şeye dönük kaygısını ekleyebiliriz. Durkheim'ın en açık şekilde bir Aydınlanma mirasçısı olarak değerlendirildiği görünüm budur. Durkheim başından beri —intihar ve iş bölümü gibi açıkça dar ve teknik sorunlarla uğraştığı sırada bile— aslında toplumda süren yaşamın temel değerleri üzerinde dikkatini yoğunlaştırıyordu. Örneğin **anomie** kavramını —değerler hiyerarşisinin parçalandığı ve "tüm düzenlemenin eksik kaldığı" bir toplumsal dengesizlik durumunu —ilk kez bu ilk yapıtlarda tanımlamıştı.[6] Durkheim'in **anomie**'si, Paretonun **seçkinleri** ya da Weber'in **karizması** gibi, çağdaş toplumsal tartışmanın standart sözcük dağarcığına geçmiştir. Toplumun kavranılamaz ve özünde tinsel bir yönünü betimleyen bir terim olarak, Durkheim'ın, ilk yapıtında bile sırf mekanik bir toplumsal evren görüşüne hiçbir şekilde bağlı olmadığını düşündürmektedir.

Yine de gerçek sorun burada gizlidir. Durkheim, toplumu tanımlayan niteliklerin öznel bir düzeni olduğunu baştan anlamıştı. Toplumsal bir birimin üyesi olma **duyu**sunun belirleyici düşünce olduğunu biliyordu. Ama bu anlayışı dile getirecek uygun terimler bulmanın mümkün olmadığını düşünüyordu. İlk kitabında, yapıtına bilimsel bir nitelik kazandırma çabası içinde, oldukça bilinçli şekilde mekanikçi bir sözcük dağarcığına yer vermişti: Sonradan büyük ölçüde bir entellektüel alışkanlık haline geldi bu. Bu şekilde Durkheim ilk yapıtında, en uygunsuz biçimde toplumsal etkenlere "şeyler" adıyla gönderme yapıyor; böylece de bunlarda kavranabilir ve dışsal bir yan bulunduğunu anımsatıyordu. Bunun yanı sıra, "kollektif bilinç" ve "kollektif temsil" gibi mekanik olmayan terimleri de deniyordu. Ancak bunların hiçbiri Durkheim'ın, toplumsal dayanışmanın simgesel ve ahlaki yanına ilişkin duyusunu dile getirecek yeterlikte değildi. Freud ya da Pareto gibi Durkheim da yaşamının sonuna kadar mekanik biliminden alınan terimlerin çok doğal olarak ele geldiği bir sözcük dağarcığının yarattığı çıkmaz içinde kaldı.

1894-5 akademik yılında Durkheim, ilk kez din üzerine bir

6. **Le Suicide; etude de sociologie**, Paris, 1897 (1930 basımından çev. John A. Spaulding ve George Simpson, **Suicide: A Study in Sociology**, Glencoe, III., 1951, s. 252-3).

ders vermeye başladı. Bu yeni konunun incelenmesi, "bir vahiy" gibi ulaşmıştı ona. Şöyle yazıyordu: "1895'teki ders, düşüncemin gelişimi içindeki bir sınır çizgisine işaret eder; o kadar ki, daha önceki tüm araştırmalarımın bu yeni görüşlere uymaları için yenilenmiş çabalarla yeniden ele alınmaları gerekiyordu."[7]

Daha önceden Bergson, Sorel ve Pareto'da gördüğümüz gibi —ve çok kısaca Weber örneğinde de gözleyeceğimiz gibi— dinsel görüngülerle karşılaşma, tekrar tekrar, yirminci yüzyıl toplumsal düşüncesinin açılımında belirleyici önem taşıyan bir deneyim olmuştu. Durkheim örneğinde, konusunun yeni ve daha derinliğine anlaşılmasına doğru gerçekleşen ağır bir geçişin başlangıcına damga vuruyordu. Fakat bu geçiş, Durkheim'ın önceki araştırmalarına ilişkin planlamış olduğu değişikliği bütünlüklü bir tarzda yürütmesini sağlayamayacak kadar geç tamamlandı. Bu sonraki aşamanın doruğuna işaret eden yapıt —**The Elementary Forms of the Religious Life [Dinsel Yaşamın Temel Biçimleri]**— yayımlandığında, savaşa sadece iki yıl vardı; ve çatışma Durkheim'ı sonunda yaşamına malolan bir eylem çalkantısı ve çileye sürükleyecekti.

Hahamın inancını yitiren oğlu Durkheim, din alanına yaklaşırken, babası ruhban zümreden olan öteki düşünür William James'ten pek de farklı bir tutum geliştirmemişti. Ve hem James hem Durkheim bu tutumun yenilikçileriydiler. On dokuzuncu yüzyılın en sonuna kadar dinin bilimsel düzeyde tartışılması geleneksel olarak tek tek bilim adamlarının kişisel inançları ya da inançsızlıklarını yansıtıyordu: Dindar olanlar dinsel görüngüyü sevgi dolu bir saygıyla kaleme almışlar, özgür düşünürler ise din tarihini ve etnolojisini, "dine karşı bir silah" olarak kullanmışlardı. Durkheim ikisini de yapmadı. Pareto'nun tersine, tüm soruyu konuyla ilgisiz kılan bir tavır benimseyerek, kendi inançsızlığını sıkı bir biçimde tartışmanın dışında tuttu. Şu ya da bu öğretinin "doğru" ya da "yanlış" olduğunu sorgulamanın önem taşımadığını savunuyordu. İnsanın onu ele alış biçiminde yaptığı seçime bağlı olarak her din, **hem** doğru **hem de** yanlıştı. İçerdiği özgül "inançlar ve pratikler su götürmez biçimde altüst edici nitelikte"ydi. Ama "en barbar ve en inanılmaz dinsel törenler ve en garip mitler" bile, daha derin bir "toplumsal gereksinim"e karşılık düşüyordu.

7. Alpert, **Durkheim**, s. 67.

> Öyleyse gerçekte yanlış din yoktur. Hepsi kendi üslupları içinde doğrudur... İnançlı insanların onları haklı göstermesinde var olan nedenler hatalı olabilir ve genellikle öyledir; fakat doğru nedenler varolmaktan vazgeçmezler ve bunları keşfetmek de bilimin ödevidir.[8]

Sonunda Durkheim bu "doğru" nedenlere, hem inananların hem inançsızların bunların bulunduğunu önceden varsaydıkları alanda —yani örgütlü dinin dogmalarında— değil, Fransızların kült adını verdikleri dinsel pratikte yer vermişti. James'in keşfetmiş olduğu gibi, dinsel deneyimin bilimsel gerçekliği, din **pratiğinde** yatıyordu. Ve bu gerçeklik, **toplumsal** bir gerçeklikti. Din pratiği, topluluk yoluyla edinilen bir kişisel güçlenme ve dayanışma duyusu —kısacası toplumun kendisine ilişkin bir duyu— üretiyordu. Böylece Durkheim toplumu kökenden dinsel olarak tanımlamaya yöneldi. Din, toplumu **yaratıyordu:** Pozitif bilimin bakış açısından bu, dinin gerçek işleviydi.[9]

Sonuçta Durkheim aynı nedenle toplumun "yalnızca bireylerin zihinlerinde" varolduğu savına ulaşmıştı. "Pozitivizmin zahmetlerinden kaçarken, hedeften sapmış" ve "dosdoğru idealizme" varmıştı. Eğer din sonunda toplumsal bir görüngü olduğunu gösteriyorsa, toplumun da dinsel bir görüngü olduğu ortaya çıkıyordu.[1] Başlangıçta toplumu "şeyler"le tanımlamaya çalışmış olan biri için ironik bir sonuç.

Savaşın patlak vermesi, Durkheim'ı kamu eylemi ateşine sürükledi. Bir Yahudi ve bir Alsaslı olarak, normal, vatansever bir Fransız olmanın ötesindeydi. Ve bir bilim adamının rolüyle, savaşan bir ülkenin vatandaşı olarak yüklendiği ödevlerden anladığı şey arasında, hiçbir uyuşmazlık görmüyordu: Savaş dönemi yazıları, hem entellektüel hem de ulusal bir düşman olarak tanımlanan Almanya'ya karşı yöneltilmiş propagandacı kısa ahlaki makalelerden ibaretti. Bunun yanı sıra, Durkheim, Fransa'nın savaş çabalarını pekiştirmeye çalışan çeşitli akademik komitelerin çalışmalarına yorulmak nedir bilmeden katılıyordu.

Bütün bu etkinlik yavaş yavaş onu güçten düşürdü. Ve —aynı zamanda en umut vaat eden öğrencilerinden biri olan— oğlu-

8. **Elementary Forms**, s. 2-3.
9. a.g.e., s. 416-19.
1. Parsons, **Structure of Social Action**, s. 427, 442, 445.

nun ölüm haberi, asla kurtulamadığı bir acı verdi ona. Ve 1917 sonbaharında, henüz altmış yaşına bile gelmeden ve yeni toplumsal evren görüşünü taslak halinde geride bırakarak öldü.[2]

Ardında, çağdaş sosyal bilimin gelişimi açısından esas olduğu kanıtlanan bir dizi metodolojik yönerge ve kişisel bir örnek bıraktı. Ama daha felsefi anlamda öğretisi net bir yol göstermiyordu. Temel bir çelişki sonuna kadar varlığını sürdürdü. Bir yanda pozitivist bir sözcük dağarcığı ve eleştirmenlerin, içinde Comteçu metafiziğin son izlerini gördükleri bir "zorunlu kurallar" sistemi kurma çabası vardı.[3] Ve bunun yanında, basit ve tek yanlı açıklamaların peşinde koşma isteği sürüp gidiyordu. Aynı zamanda da, imaları açıkça idealist, fırsat verici ve çoğulcu olan, altüst edici derecede tinsel bir toplumsal gerçeklik tanımı vardı. Durkheim, öğretisinin bu iki yönünü hiçbir zaman ikna edici bir bireşime ulaştıramadı.

Son olarak, Durkheim'ın düşüncesinin tarih dışı niteliğini belirtmeliyiz. Formülasyonları dinamik olmaktan çok durağandı; süreçten çok yapı açısından düzenlenmişlerdi. Durkheim, sosyolojiyle antropolojiyi yarı-pozitivist onayın eşliğinde evlendirmeyi başarmıştı. Benzer tarzda Alman yeni-idealistleri de özünde sosyal bilim dünyasını tarihsel deneyim dünyasıyla birleştiriyorlardı. Bu iki ittifak sistemi henüz buluşmamıştı. Buluşmaları, Max Weber'in büyük başarısı olacaktı. Almanların tarih ve felsefe duyusunu, Anglo Fransız ve pozitivistlere özgü bilimsel özen kavramıyla birleştirmek, Weber'in üstlendiği görevdi; çağdaşlarının herhangi birinden çok Weber'in, göğüs germeye mizacı ve eğitimiyle yeterli olduğu bir görevdi.

I. *Entellektüel Kökenler ve İlk Üretim*

Durkheim ve Weber, geleneksel olarak, bugünkü haliyle sosyoloji disiplininin en önemli iki kurucusu kimliğinde övgüyle anılırlar. Ve ikisinin başta gelen kavramlarında arasıra geniş bir uzlaşma alanı bulmak mümkündür. Ancak bu uzlaştırma, bir

2. Alpert, Durkheim, s. 72-7.
3. Roger Lacombe, La Methode sociologique de Durkheim: etude critique, Paris, 1926, s. 164-6

tür **tour de force*** —yirminci yüzyıl başı toplumsal düşüncesinin, yaratıcıları arasında görülen en olağandışı kişisel ve entellektüel ayrıksılıklara karşın tek bir yönde ne dereceye kadar başı çektiğinin dramatik bir gösterimi— olmuştur[4]. Entellektüel tarihin daha genel bakış açısından ikisinin benzer olmayan yanları çözümsüz kalmıştır.

Durkheim'ın Fransız, Weber'in Alman, ilkinin Yahudi, ikincisinin ise Prusyalı bir üst orta sınıf çocuğu —ve ikisinin de olağanın üstünde vatansever— olduklarını anımsatmak, yalnızca farklılıklarını çıkarmaya başlamak olacaktır. Birinin pozitivist gelenekten, diğerinin ise kökeni açısından bir Alman idealisti olduğunu eklemek de açıkça konumuzla ilgilidir. Ve bu idealist soy, Fransız sosyolojisini Almanlarınkinden —Durkheim'ın geleneğini Weber'inkinden— ayıran tüm entellektüel atmosferi düşündürmektedir. Fransa'da tekrar tekrar gözlediğimiz gibi egemen olan mizaç, akılcı, bilim yönelimli, ruhban karşıtı nitelikteydi; kısaca, modern topluma ve insanın ürünlerine duyulan yalın bir güvenden esinleniyordu. Almanya'da ise, on dokuzuncu yüzyıl başından beri dogmatik olmayan bir dindarlık, tinsel olan üstünde bir vurgu ve maddi dünyaya duyulan bir güvensizlik can çekişiyordu. Alman sosyal düşünürleri tipik olarak tutucu, dindar eğilimli ailelerden geliyorlardı: Ruhban zümrenin çocuğu olmak ender görülen bir olay değildi. Bu gelenek içinde, duyguyu aklın karşısına, topluluk duygusunu da teknolojik değişimin karşısına koymak ve ya doğrudan ya da örtük olarak kapitalizme ve akılcı kılınan topluma karşı çıkmak doğal görünüyordu.[5]

Farklılığı kişisel terimlerle dile getirmek gerekirse, Durkheim, özellikle rahatsız bir birey olarak göze çarpmamaktadır. Hatta başlıca entellektüel zaafı, dogmatizme olan eğilimidir. Weber ise, tartışma biçeminin tüm taşkın niteliğine karşın, tereddüt dolu, iç dünyası bölünmüş ve müthiş rahatsız bir adamdı. Tam da bu nedenle çalışmamızdaki anahtar simadır. Herhangi başka bir düşünüre kıyasla, daha belirleyici kesişim noktalarında yer almaktadır. Bu karşılaşmaları sıralamaya başlamak, onun

* Güç ya da yeteneğin başarısı
4. Parsons, Structure of Social Action, s. 13-14.
5. Raymond Aron, La Sociologie allemande contemporaine, Paris, 1936 (1950 tarihli ikinci basımdan çev. Thomas Bottomore, German Sociology, Glencoe, III., 1957, s. 114-15.)

erimini ve başarısının belirsiz doğasını gündeme getirmek demektir: İdealizm ve bilimsel metod; ekonomi ve din; Marksizm ve ulusçuluk; siyasal bağlılık ve sosyal bilimde "nesnellik" üstünde durma. Weber, hem kişisel inanışlarında bir demokrattı, hem de Pareto ve Mosca'nın gündeme getirdiği radikal demokrasi eleştirisine katkıda bulunan biriydi. Aydınlanmanın yirminci yüzyıl koşullarında varolabileceği konusunda kuşkucuydu, yine de olgulara karşı mizacı gereği geliştirdiği tepki genelde "aydınlanmış" bir nitelik taşıyordu. Sosyal bilim terminolojisine katkılarına bile çelişkileri ve yanlılıkları yansıyordu.

Durkheim'ı **anomie** kavramıyla ilintilendirdiğimiz gibi, Weber'i de birbirine bağlı bürokrasi ve **karizma** kavramlarıyla bağlantısı içinde düşünüyoruz. Bu kavramlar birbiriyle çelişmekte ve birbirini dengelemektedir, Weber'in bunlara yönelik tutumu ise çekiciliklerine kapılmayı ve itilmeyi barındıran bir tutumdur. Bir yandan çağdaş Batı dünyasının en derin eğiliminin, kamu etkinliğinin tüm aşamalarının bürokratikleşmesine doğru olduğuna inanmıştır: Bu, Batıyı bilinen diğer tüm uygarlıklardan ayırmış olan şu genel akılcı kılma sürecinin kavranabilir bir biçimde kendini göstermesidir. Bir akılcı ve "Protestan etiği"nin bir mirasçısı olarak Weber, düşüncesinin bir yanıyla bu eğilimi alkışlamıştır. Aynı zamanda, bürokrasinin —Weber'in en derinde sakladığı bir başka değer olan— kişisel ve entellektüel özgürlük için taşıdığı tehlikeleri de tam anlamıyla değerlendirmiştir.

Bu durumda "karizmatik" önderliğin bir çıkış yolu gösterebileceğini düşünmüştür. Doğasının bir yanıyla Weber, "şef" kavramına hep tepki duymuştu. Kendisi becerilerini bu yönde kullanmış olsaydı, insanlara kıyas götürmez bir önder olabilirdi. Fakat burada da özgürlük için keskin bir tehlike vardı. Tam da yeni teriminin tanımıyla Weber, ona ilişkin ilkel ve tehdit edici ne varsa gündeme getiriyordu:

> "Karizma"nın, bir kişinin olağanüstü bir niteliğini kastettiği düşünülmelidir, bu nitelik ister gerçek, ister sav ürünü, isterse de varsayım ürünü olsun. Bu yüzden "karizmatik otorite"yle, insanlar üzerinde kurulan ve özgül kişinin olağanüstü niteliğine duydukları inanç yüzünden yönetilenlerin boyun eğdikleri bir yönetim kastedilmektedir. Büyücü, peygamber, av ve yağma seferlerinin önderi, savaşçı kabile şefi, "Sezarist" yönetici... böyle tiplerdir. Böylece karizmatik yönetimin meşruluğu, sihirli güçlere, vahiylere ve kahramana tapınmaya duyulan inanca dayanır. Karizmatik yönetim, geleneksel ya da akılcı dediğimiz genel normlara göre yürütülmez ve bu anlamda "akıldışı"dır. Varolan düzene bağlı olmaması anlamında ise "devrimci"dir.[6]

Kısmen kendisi bu kadar **karizmaya** sahip olduğu için —"doğaüstü" güçlerce bu kadar derinden sarsıldığı için— Weber karizmaya güvenmemiş ve onu uzağında tutmuştu. Aynı şekilde, kendi düşünüşünde pusuya yatan tehlikenin de farkındaydı: Düşünüşünün varabileceği noktaların ne kadar tüketici ve yıkıcı olduğunu görüyor ve entellektüel yol gösterici rolünü reddediyordu. Weber'in düşüncesinde, yüzyılımızın bütün büyük belirsizliği çok kısa bir an için umutsuz bir bireşim halinde kapsanmıştı. Dul eşinin söylediği gibi Weber, geri çekilmeksizin "varoluşun **karşıtlıklarına** katlanma"yı —yanılsamalara düşmeden ve aynı zamanda kişisel idealleriyle uyum içinde yaşamayı— üstlenmişti. Bir defasında öğrenmenin onun için ne anlama geldiği sorulduğunda, basitçe şu yanıtı vermişti: "Ne kadar çok şeye dayanabileceğimi görmek istiyorum."[7]

Weber entellektüel sorunlarına göğüs gererken, dünyasının çelişkilerinin doğrudan aile kalıtımına ve kişiliğine bağlı olmasından doğan kuşku verici üstünlüğü kullanıyordu. Annesinin ailesi, entellektüel ve tinsel kaygıları neredeyse doğa yerine koyan, Ren bölgesinden liberallerdi. Babası ise "kapitalizmin tini"ni çözümlemeye başladığı sırada imgelerini çıkaracağı tüccar soyluların, düzenli, disiplinli ve çalışkan insanların soyundan geliyordu. Yaşlı Weber avukatlık yapmıştı: Max'ın yetişme döneminde Reichstag'da Ulusal Liberallerden bir milletvekili olarak yer almıştı; Bismarck çağrıyı yaptığında onu izleyen "gerçekçiler"den biriydi. Annesiyle babası arasında gittikçe genişleyen bir çatlak vardı: Anne dindar, yüce ahlaklı, kendini yoksullara adamış, toplumsal refah tasarılarında cömert bir insandı; baba ise sağduyulu, iyi mizaçlı bir otoriter, ilgile-

6. "Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Einleitung", 1915, Gesammelte Aufsàtze zur Religionssoziologie, I, Tübingen, 1922, s. 237-75 (çev. H. H. Gerth, ve C. Wright Mills, "The Social Psychology of the World Religions," From Max Weber: Essays in Sociologie, New York, 1946, s. 295-6.
7. Marianne Weber, Max Weber: Ein Lebensbild, yeni basım, Heidelberg, 1950, s. 731.

rinde geleneksel ve yüzeysel, kişisel alışkanlıklarında rahatına düşkün biriydi. Oğulları, bu mizaç anlaşmazlığının bir bütün olarak yavaş yavaş üzerine yansıması yüzünden acı çekecekti.

Sonunda annesinin yanında tavır aldı. Fakat yaşamı boyunca babasının etkisinden kalan izler sürüp gitti. Öğrenciliğinde bira içmesinden ve düello ettiği günlerden gitgide utanç duymasına karşın, yetişkin bir adam olarak bile işin içine onurunun karıştığını düşündüğü zamanlar karşıtlarını düelloya çağıracaktı. Prusyalı bir yedek subay oluşundan tamamen geleneksel biçimde onur duyuyordu. Babasının siyasetini asla benimsemedi: Siyasete daha da tutucu ve ulusçu olarak, onun sağında başladı ve çok daha solda, en garip türden bir demokrat olarak son verdi. Fakat siyasal ifadelerinin buyurucu —hatta vahşi— niteliğinde ve ölüm gününe kadar Almanya'nın ulusal büyüklüğü üstünde diretirken kullandığı uzlaşmaz üslûpta, babasına olan borcunu açığa vuruyordu.

Benzer şekilde, ölümünün arifesinde bile yaşamının gerçek amacının ne olduğundan hâlâ emin değildi. Genç bir adam olarak siyasete gönül vermişti. Bilimsel meslek yaşamının ilk bölümünde, mesleki çabalarına koşut bir yan uğraş olarak bu ilgiyi sürdürdü; ancak psişik bir hastalık sonucu gücünü yitirdiğinde kamu yaşamı düşüncesini terketti ve tüm enerjisini bilime adadı. Ne var ki savaşla birlikte —diğer birçok insan gibi— etkin siyasal partizanlığa sürüklendi ve 1919'da kısa bir dönem için, yeni Alman cumhuriyetinde yol gösterici bir rol oynayacakmış gibi göründü. Bu beklenti boşa çıktı, ama bulanık bir umut can çekişip durdu. Weber hiçbir zaman kendini alışılmış anlamda "gerçek bir bilim adamı" olarak düşünmemişti.[8] Bilim mesleğiyle siyaset mesleği arasında köklü bir ayrımın varolduğu konusunda böylesine şiddetle diretmesinin nedeni belki de buydu: Ruhundaki ikili bağlılıktan korkuyordu.[9]

Bugün Weber'i temelde bir sosyolog olarak düşünüyoruz. Fakat bu onun mesleki açıdan ilintili olduğu bir dizi disiplinin sadece sonuncusudur. Bilim yaşamına hukuk öğrencisi olarak başlamıştı ve ilk öğretim görevine de bu alanda, tam yirmi sekiz yaşına girdiği sırada (1892'de) atandı. Ancak hukuki araştırmaları zaten ekonomik ve sosyal tarihe yönelikti ve 1894'te Freiburg'ta bir üniversite kürsüsüne çağrılışı da ekonomi profesörü olaraktı. Üç yıl sonra Heidelberg'e gitmesi için aldığı çağrı da yine bu alandaydı. Özgül olarak sosyoloji üstüne konferanslar vermeye başlaması, Viyana'da konuk profesör olarak ders verdiği ve sonradan da Münih Üniversitesinde bir kürsüyü kabul ettiği sırada, ancak yaşamının sonunda söz konusu oldu.

Benzer şekilde entellektüel ilerleme açısından Weber'in geçtiği yolun, hukuktan başlayıp ekonomik tarihten geçerek sosyal bilimlerin genel metodolojisine vardığını ve böylece de din sosyolojisindeki bir dizi hazırlık uğraşından sonra sistemli sosyolojinin kendisine ulaştığını görebiliriz. Bu geçişler dizisini bir bakıma Weber'in entellektüel çelişkilerinin başka bir kanıtı olarak ileri sürebiliriz. Bu aynı zamanda —ve daha derinden— onun, ayrıksı ilgilerini bir tür bireşime ulaştırmaya yönelik kahramanca çabalarını da düşündürmektedir. Çünkü onlara daha yakından baktığımızda, bütün bu kaygılara tek bir baskın sorunun —Batı toplumunda aklilik sorununun— egemen olduğunu keşfediyoruz.[1]

Bir bireşime varma çabalarında Weber, kendisini üretmiş olan entellektüel geleneğin birtakım tipik önvarsayımlarını barındırıyordu. Sonunda ustalarını en inceleyici türden eleştirilerle karşılasa da, onların yararlı etkilerinden kalan izleri yaşamı boyunca taşıdı. Alman sosyal bilim geleneğinin zaafına —metafiziksel tasarım düşkünlüğüne ve "tin" sevdasına— daha önceden tanık olmuştuk. Sırf tarih terimleriyle ekonomi öğretimi vermek ve kuramın değerini düşürmek şeklindeki Almanlara özgü pratiği de ekleyebiliriz; Weber gibi ekonomiden sosyolojiye dönüş yapan, ama çok farklı bir ekonomik okuldan olan Pareto'yu küplere bindiren bir tutumdu bu: Özenli ölçüde klasik ve matematiksel bir kuramcı olan Pareto, Alman ekonomik düşü-

8. a.g.e., s. 192, 723.

9. 1918'de Münih'te öğrencilere verilen koşut konferanslara bakınız: "**Wissenschaft als Beruf**", **Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre**, ikinci basım, Tübingen, 1951, s. 566-97 ("**Science as a Vocation**", **From Max Weber**, s. 129-56), ve "**Politik als Beruf**", **Gesammelte Politische Schriften**, Münih, 1921, s. 396-450 ("**Politics as a Vocation**," **From Max Weber**, s. 77-128).

1. **Weber, The Theory of Social and Economic Organization** (ilk kez **Grundriss für sozialökonomik**, Tübingen, 1921'in 3. cildi olarak yayımlanan **Wirtschaft und Gessellschaft**'ın 1. Kısmının çevirisi) için Talcott Parsons'ın yazdığı giriş bölümü, s. 12.

nüşünün paspal niteliği olarak gördüğü şeyin saldırısına uğramıştı.

Yine de bütün bunlar söylendikten sonra, Alman toplumsal düşüncesinde varolan müthiş değer, bu düşüncenin **tarihsel dünyada** yer almasındandır denilebilir. Tarih, Weber'in özgül olarak hiç üzerinde çalışmadığı ya da öğretmediği bir konuydu. Fakat tüm entellektüel yaşamı tarihsel düşünüşle renklenmişti. Almanya'da hukuk da, tıpkı ekonomi gibi tarihsel bir disiplin olarak öğretiliyordu. Sosyoloji de benzer bir kapsamda düzenlenmişti. Ve gördüğümüz gibi felsefe, tarihsel düşünce kategorilerinin işlenişini temel sorunlarından biri olarak gündeme getirmişti. Weber, sosyal bilim metodolojisinde değer yargıları sorusunu formüle etmeyi ilk kez, Freiburg Üniversitesinden meslektaşı ve dostu felsefeci Rickert'ten öğrenmişti.

Weber'in üniversite günlerinde saygı duyduğu profesörler. daha doğrudan etkilendiği iki ekonomi tarihçisi.— Berlin günlerinden, Ranke'nin ilk öğrencisi Wilhelm Roscher ve sonunda Heidelberg'de ardılı olacağı Karl Knies —olmuştu. Özünde tüm sosyal bilim alanını kucaklayan ve enerjik bir biçimde etiksel yargılara ve pratik uyarlamalara bağlı olan ekonomi türünü onlardan öğrenmişti. Çünkü Almanya'da ekonomi çalışmaları toplumsal reforma sımsıkı bağlıydı ve alaycılıkla "akademik kürsü sosyalistleri" adı verilen profesörler, becerilerini, yeni sanayileşen uluslarında sermaye-emek ilişkilerinin sorunlarına adamışlardı. 1873'de, Weber'in etkin ve girişimci bir üyesi olduğu **Verein für Sozial-politik**'i kurdular. Böylece Weber, akademik meslek yaşamının en başında Marx'la kaçınılmaz olarak yüz yüze gelmek durumunda kalmıştı. Marksistlerin hedeflediği toplumsal adaleti daha tutucu araçlara başvurarak elde etmek, **Verein**'in başta gelen amacıydı. Tam da Marx'ın etkisini dengeleme çabasında, ona neler borçlu olduğunu açığa vuruyordu.

Özbilinçli, genç ekonomik tarihçileri kuşağı olarak Weber ve arkadaşları, entellektüel hazırlıklarının, modası geçmiş ve kısıtlayıcı olduğunu duyumsadıkları parçalarından kurtulmaya çalıştılar. Belirgin olarak, ekonomik kurumların yaygınlaşan "tin"ini, büyüklerinin önerdiklerinden daha özgül terimlerle formüle etmek istediler. Genç Werner Sombart'ın yaklaşımı cesurca izlenimciydi. Weber'de ise kavramsal olarak özen göstermeye yönelik daha büyük bir dikkat ve kaygı vardı. Alman tarih-

sel okulu içinde neredeyse yalnız Weber, klasik ekonominin kuramsal çabasına sınırlı bir geçerlilik bağışlamaya hazırdı.

Yine de Weber'in ilk yazılarında, istisnai bir entellektüel bağımsızlığın birkaç göstergesi vardı. Bunlar, ayrıntılı, aydınca yazılmış ve uzmanlığı sınır tanımayan yazılardı —çok kaynaklı tarihsel bilgiyi, ulusçuluğu ve emekçi sınıfların refahı kaygısını Almanlara özgü biçimde birleştirmeleri açısından da hayli gelenekseldiler. Ancak bu gençlik çalışmaları, daha o zamanlar, yazarlarının olgunluk yıllarını niteleyen ilgi alanlarını göstermeye başlamıştı. Weber'in, **Verein für Sozial-politik** adına üstlendiği, Doğu Almanya'da tarımsal emeğin durumu konulu araştırma için özellikle geçerliydi bu. Weber burada ilk kez ulusal değerlerle ekonomik aklilik arasında varolan temel bir çelişkiyle yüz yüze geldiğini görüyordu. Çünkü çok geçmeden, söz konusu temel noktaya —Elbe'nin doğusundaki büyük toprak mülklerinde Alman işçilerinin Polonyalılarla değiştirilmesi olayına— katıksız ekonomik terimlerle yaklaşılamayacağını keşfetmişti. Ekonomik bakımdan olay basitti: Polonyalı emeği Almanlarınkinden ucuzdu. Ama ulusal çıkar bakımından bunun tehlikeli bir çözüm olduğu görülüyordu, çünkü Almanya'nın yaşam kaynağı olan doğu sınır bölgesi giderek Slav nüfuzuna sunulmaktaydı. Ve Weber sonunda siyasal ve askeri yeterlikleri içinde, suçlanamayacak bir biçimde ulusal değerlere sadık olanların ve ekonomik rollerinde tam tamına ulusa karşıt bir yol izleyenlerin aynı doğu Elbeli aristokratlar olduğunu farkettiğinde, sorununun dönüm noktasını anladığını duyumsadı.

Değer yargılarının belirsizlikleri —bağlılıkların ve anlama düzeylerinin çelişkileri— Weber'e olgunluk döneminde işkence çektiren tüm bu bilmeceler, bu ilk önemli çalışmada örtük olarak yer almıştı. Doğrudan doğruya Weber'in zihninde ülkesinin hükümran sınıflarına ilişkin büyük bir düş kırıklığı yaratmıştı. Onların, ulusal görevlerini gerçekleştirebilme yetisinde olmadıklarını artık anlamış olması, yeni ve daha geniş tabanlı bir seçkin zümre aramaya hazır olması demekti; Naumann'ın Hıristiyan-toplumsal hedeflerine duyduğu ilgi böylece gündeme geldi. Fakat Weber'in muhalefete geçme nedenleri, genelde böyle dönüşlere esin veren nedenlerden oldukça farklıydı: Onun özgünlüğü, "Wilhelm monarşisine karşı, ilkeye dayalı alışılmış saldırılar değil, tam da monarşinin koruyucusu ve savunucusu olduğu savlar yöneltmesi"nden geliyordu: "Devletin çıkarı ve erki,

siyasal yönünün etkinliği ve otoritesi". Weber'e göre "devlet biçimleri" —monarşi, demokrasi ve benzerleri— üstüne daha alışılmış savlar sırf "teknikler" ve "mekanizmalar"la ilgili ikincil konulardı.[2] Gerçekte önem taşıyan ise yalnız ulusun gücüydü.

Bu yüzden bu ilk mesleki çalışmalar, daha o zamandan Weber'i ilk siyasal bağlılığından koparmıştı. Ne var ki sadece onun soyut düşünce kategorilerini kırmaya başlamışlardı. Bu sonraki yönelim, onun entellektüel yaşamına hemen hemen tümden son veren beklenmedik bir felaketin dolaylı ürünü olacaktı.

II. *Metodolojik Aşama*

1898 başlarında, Weber Heidelberg'de sadece bir yıl geçirmişken, "yeraltında varlığını sürdüren bilinçdışından çıkagelen bir şeytan, pençeleriyle yakalayarak" tüm öğretme ya da çalışma gücünden yoksun bıraktı onu.[3] Sonraki dört yıl boyunca olağanüstü ciddi bir depresyonun etkisinde kaldı. Okuyamadığını, yaşamaya ilgi duyamadığını hissediyordu; yanlızca varlığını sürdürüyordu. Ancak eşiyle birlikte Roma'ya geçtikleri 1901-2 kışında yavaş yavaş entellektüel güçlerini yeniden kazanmaya başladı.

Weber'in hastalığının kökenlerini araştırmak tarihçiden çok psikiyatristin görevidir. Ancak amatör psikiyatrist bile, Weber' in daha önceki yaşamında varolan ve hastalığına katkıda bulunan ögeler üstünde tasarımlar kurabilir. En açık olarak, hukuktan ekonomiye geçişinde ve akademik hedeflerle yarı-kamu niteliğindeki etkinliği birleştirmesinde görülen müthiş çalışma yükü vardı. Öte yandan, annesiyle babası arasındaki tinsel çatlak vardı. Weber'in yıkılışının, babasıyla karşı karşıya gelip, içinde kalan güçlü nefretini ilk kez dışa vurduğu şiddet dolu sahnenin hemen ardından gelmesi —ve bu sahneyi de bir kaç hafta sonra babasının ölümünün izlemesi— anlamlıdır. Dile getirebileceğimiz kadarıyla Weber'in psikolojisinin duyarlı noktası, baba ve koca rolü oynama yetisinden kuşku duymasıydı. Bunun yanı sıra Weber, ilk oğlu Max'a yönelttiği onur ve tutkuyla kendi evliliğinde düş kırıklığına uğramış güçlü iradeli bir kadının şu bildik avuntu arayışını sergileyen annesine, güçlü bir yakınlık duyuyordu.

2. Carlo Antoni, **Dallo storicismo alla sociologia**, Floransa, 1940,. s. 135.
3. Marianne Weber, **Max Weber**, s. 269.

Weber'in eşi Marianne, etik hedeflerinin yüceliği ve iradesinin güçlülüğüyle kayınvalidesine benziyordu. Kocasının yaşam öyküsünü yazarken kaleme aldığı geniş ölçüde bilgi verici ve duyarlı satırların aralarını okuyarak, bu iki kadının, ortak olarak el üstünde tuttukları bireyden büyük bir adam yaratma hedefini güden sessiz bir anlaşmaya vardıklarını tahmin edebiliriz. Evlenmeden önce Weber'in, belli belirsiz hasta, nazik, nevrozlu bir kadın olan uzak bir kuzeniyle beş yıl süren bir ilişkisi olmuştu: Bu acılı, dışa vurulmayan ve doyurulmayan aşk, derin bir pişmanlık duyusu ve "bir kadını mutlu kılma yetisinin olmadığına yönelik anlaşılmaz bir duygu" bırakmıştı ona. "Suç duygusu, vazgeçme ve her türden bastırmayla kabuk bağlamış olarak" evliliğe adım attı; çocuksuz bir evlilik oldu bu; yine de karı-koca arasında, Weber'in anne-babasının oluşturduğu örnekte çarpıcı ölçüde eksik kalan türde bir tinsel ortaklaşalık kurulmuş gibiydi.[4]

Kısacası, "insan mutlaka son derece güçlü bir Oedipus durumu çıkarsayabilir."[5] Yüzyılımızın başta gelen sosyal düşünürü sıfatını alma konusunda Freud'un tek rakibinin, onun en ünlü kuramının klasik bir örneği olmasında —tam **Interpretation of Dreams** baskıya girdiği anda akli acılarla hasta düşmesinde —ve bir dizi psikiyatristten hizmet gördüğü ve hiçbiri ona yardım edemediği halde kendisini tedavi edebilecek tek doktorun yapıtından tamamen habersiz olmasında zalim bir uygunluk vardır.

Weber, aşağı yukarı 1907'ye kadar, Viyanalı doktorun müridi olduğunu öne süren biri Heidelberg'te ortaya çıkıp —Bayan Weber'in açıklamasından dile getirebildiğimiz kadarıyla— özgür sevgi öğretisini vaaz edinceye kadar Freud'un kuramlarından habersiz kaldı. Bu yüzden Weber'in psikanaliz öğretileriyle ilk karşılaşması bu büyük ölçüde kısmi ve heyecan verici biçimde oldu. İlk tepkisi tiksintiydi: Eşiyle birlikte, cinsiyetler arasında son derece "saf" bir ilişki kavramına inanıyorlardı. Fakat Weber, modern toplumda kişisel ahlakın sorunlarına daha fazla dikkat yöneltmeye başladığında, daha hoşgörülü bir

4. a.g.e., s. 186, 208.
5 From Max Weber'e Gerth ve Mills'in yazdıkları giriş, s. 29.

sonuca varmıştı. Tek eşli evlilik ilkesinin çiğnenmesinin bile, yeni bağ "sorumluluk" üstüne kurulursa, anlaşılabilir olduğu kanısındaydı. Bu formülde, Weber'in en tipik düşünüş biçimlerinden biriyle karşılaşıyoruz. Ve bir diğerini de Freud'un yapıtı üstüne verdiği son hükümde buluyoruz. Bu yapıtın bilimsel önemi vardı kuşkusuz, ama insan ondan bir **Weltanschauung*** türetemezdi, tıpkı başka bilimsel doktrinlerden türetemeyeceği gibi, oysa Freud'un kendisi sonraki yılların tasarımcı yazılarında bunu yapmaya çalışacaktı.

Weber'in dul eşi, kocasının "Freud'un öğretilerine daldığını" anlatıyor bize.[6] Bu tahminen, Weber'in geniş çapta Freud'un yapıtlarını okuduğu anlamına geliyor. Fakat sonucu pek bilmiyoruz. Weber, kendi sosyolojik yazılarında ne psikanaliz kuramını çözümlemiş, ne de ona ilişkin bir yorum yapmıştır. Ne de Weber'le Freud kişisel olarak karşılaşmışlardır. Tüm temel noktalarda ayrı yollar izlemişlerdir: Çağımız açısından en büyük olanakları barındıran entellektüel karşılaşma asla gerçekleşmemiştir. Zamanımızın en nüfuz edici toplumsal kuramının, klasik Freudcu tipten **çözülmemiş** bir nevrozun dolaylı sonucu olduğu yolunda çelişik bir kuşku kalmıştır geriye.

Weber'in bir ölçüde iyileşmesi, tıbbi bir yardım almadan kendi kendini tedavi etmesiyle gerçekleşmişti. Aşağı yukarı dört yıl içinde ilk kez 1902'nin başlarında bir kitap —bir sanat tarihi kitabı— okuyabildiğini hissetmişti. Bu seçim, entellektüel onarımına yönelik temel gereksinimi yansıtıyordu. Onu yıkan şeyin, aşırı zihinsel yükleme ve **mesleki** emeğin baskısı olduğunu hissediyordu ve uyanış döneminin ilk bölümü boyunca kendi alanından herhangi bir kitap okumayı reddetmişti. Ancak yavaş yavaş onlara geri dönme yolunda ilerledi. Ve o zaman bile sürekli olarak, bir bitiş çizgisine iliştirilen herhangi bir entellektüel girişimi yürütme yetisinde olmadığını hissediyordu. Bu yüzden, 1902'de Heidelberg'e geri döndüğünde yeniden öğretime başlamak için gösterdiği birkaç başarısız çabadan sonra bu girişimden tümüyle vazgeçmişti: Sonraki on beş yıl boyunca sadece öğretim sorumluluğu almayan bir fahri profesör olarak kaldı.

1903'ten, savaşın patlamasına kadar olan on yıl boyunca

* Dünya görüşü.

6. Marianne Weber, **Max Weber**, s. 413-21, 429-31.

—yani yaşamının en üretken döneminde— Weber, yarı hasta bir insanın dikkatli yönetimiyle yaşadı. Her zaman hastalığının yenilenmesinden korkuyordu ve en az iki kez orta derecede ciddi ölçüde yeniden hastalandı. Fakat genelde sık sık çıkılan yolculuklar —yine İtalya'nın güneşini yeğliyordu— çalışmasına yeniden başlama olanağı verecek kadar iyileştiriyordu onu. Heidelberg'deki evinde sıkı bir program izliyordu. Altı saatle sınırlanan çalışma günü, arkadaşlarıyla bağlantısının dikkatle düzenlenen bir ölçüde tutulması, minimum bir genel toplumsal yaşam ve halk önünde hiçbir konuşma yapılmaması, hepsinden de öte dengesiz uykusuna sekte vurabilecek hiçbir gece etkinliğinin bulunmaması.[7] Entellektüel üretimi yüzünden acı çekiyor, yakınıp duruyordu; müthiş ağır ilerliyor görünüyordu; ama yıllar geçtikçe son derece etkileyici bir bütün halinde yığılmaya başladı.

Bence bütün bu olaylarda, dahi nevrozlunun sonsuzca zahmetli ve ben-merkezli uğraşının —Proust'u anımsıyoruz— yaratmayı tek başına mümkün kılacak dış koşulları sağladığını haklı olarak sezebiliriz. Weber de Proust gibi, konuyla ilgisi olmayan şeylerin içeri dalmasına karşı yapay duvarlar, görünüşte anlamsız engeller ve tabular yükseltirdi. Hastalığını kendi entellektüel amaçları yönünde bilinçsizce sömürerek, varoluşunun tüm anlamsız teçhizatını, temellerine indirgeyinceye kadar insafsızca soymak için kullanıyordu.

Benzer şekilde Weber, entellektüel yaşamın kendi düzeyinde, şanssızlığından bir erdem çıkarma —nevrozunun kendisinde yaratıcılığını kışkırtacak şeyler bulma— yetisindeydi. Entellektüel felçle geçen dört yılı, sadece görünüşte boşa gitmişti. Gerçekte Weber, zamanın çoğunda düşünmüş —ve inatla düşünmüş— görünmektedir. Hatta okuyup yazamayacağını hissetmesinin bir ek nedeni, gençliğindeki geleneksel metodların çözmekte bir hayli yetersiz kaldığı yeni tür bir soruna dalıyor olmasıydı. Açıkça Weber'in bilimsel uğraşıdan dört yıl uzak kalması, düzgün bir kopuşun entellektüel üstünlüğünü sağlamıştı. (Yitirdiği yılların, tam da Batı Avrupa dünyasında Marksizmin büyük çapta eleştirildiği yıllar olduğunu belirtebiliriz: Böylece Weber ana eleştiri aşamasını kaçırmıştı, ama sadece birkaç yıl sonra ve daha da özenli bir biçimde Pareto, Croce ve Sorel'in çalışmalarını

7. a.g.e., s. 287-94, 298-300, 514-16.

niş tasarımlarının— etkin bir eleştirmeni olarak gündeme getirmektedir. Weber'in hedefinin, deneysel olarak türetilmiş kavramlaştırmaya ilişkin bir "orta" düzey tutturmak olduğu, sonunda bu çift yönlü (ya da üç yönlü) eleştiriden ortaya çıkar: Weber, ya sezgi ya da "olgular"a dönük ilkel bir kaygının o zamana kadar hiç meydan okumayla karşılaşmaksızın egemen olduğu bir geleneğe kavramsal özen aşılamaya çalışıyordu.[2]

Weber'in ilk işi, çok açık bir biçimde, tarihsel yönelimli ekonomistler olan doğrudan öncellerinin etkisinden kurtulmak oldu. Ve bu da onu çok yönlü bir çelişkiye sürüklemişti. Çünkü Almanların ekonomik tarih geleneği, bir tür gizli Marksizmle, insan topluluklarının "tin"ine ilişkin, kısmen Ranke'den türetilmiş romantik bir kavramın garip melezini temsil ediyordu. Weber bu geleneğin Marksist yanıyla özgül olarak din çalışmalarında uğraşacaktı. Romantik yanın eleştirisi ise daha ilk metodolojik makalesinde görünür durumdaydı. Eski ustası Knies'e, "bütünüyle romantizm tiniyle yoğrulmuş" bir kişilik kuramı geliştirdiği için karşı çıkıyordu; ve Knies'ın "halk ruhu" kavramının, eleştirel bir biçimde ince ince gözden geçirildiğinde, "Roscher'in halkların 'ruhlar'ının doğrudan Tanrı'nın elinden çıktığı şeklindeki dindarca inancının metafizik anlamda daha soluk bir uyarlaması" olduğunu gösteriyordu.[3]

Bu şekilde Roscher ve Knies sonuç olarak metodolojik kusursuzluk savı taşıyan bir çözümlemeye, bir değer ögesi sokuşturmuş oluyorlardı:[4] Tek tek "tinsel" varlıkları örtük şekilde onaylayarak, kesin tarihsel inceleme geleneğiyle, idealist toplumsal düşüncenin değerler ve soyutlamalarla uğraşan diğer dalını bağlamışlardı. Ve bu metod karmaşasını da, insanın dünyası köklü bir biçimde doğanın dünyasından farklıdır —ilki, nedenler ya da yasalarla yapılan alışılmış tipteki bilimsel açıklamanın uygulanamadığı özgürlüğün alanıdır— şeklindeki beylik savla haklı çıkarmışlardı: Sosyal bilimciler, bu "akıldışılık" alanına gidecekleri yolu, mutlak betimlemeye karşı koyan, kesinlikten uzak sezgi metodlarıyla hissetmek zorundaydılar.

Weber, psişik felç yıllarında kendi entellektüel öncellerinin

2. Parsons, **Structure of Social Action**, s. 580-1.
3. **"Roscher und Knies", Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre**, s. 143.
4. Pietro Rossi, **Lo storicismo tedesco contemporaneo**, Torino, 1956, s. 283-7.

derslerini zihninde tarttığı sırada, bu derslerin tam göbeğinde gizlenen bir tür mistik dumanlanma sezmişti. Pozitivistlerin, bilim yönelimli savlarında tümden haksız olmadıklarını görmeye başlamıştı. Basitçe, büyük bir ikilemin bir ucunu seçmişlerdi; idealistler ise diğer ucunu. İki taraf da kullandıkları (ya da kullanmayı reddettikleri) terimleri hakkıyla anlamamışlardı. İkisinin de, toplumsal ya da kültürel çalışmalarda "yasa" ve "neden"in, "nesnellik" ve "değer"in doğası üstünde doyurucu bir kavramı yoktu. Bu terimleri yeterince dikkatle tanımlamamışlardı, ne de bunların kullanılabilme kapsamlarının özenle sınırlarını belirlemişlerdi. Bunu yapmak, Weber'in metodolojik makalelerinin altında yatan amaçtı.

Mantıksal düzen içinde ilk sırada yasa kavramı vardı. Weber, insan davranışının, doğal dünyada gerçekleşen olgular kadar yasalara bağlı olduğunu savunuyordu. Çünkü buna akılcı bir açıklama getirilebiliyorsa —ve her okuldan toplumsal kuramcılar onun şu ya da bu ölçüde akılcı bir biçimde açıklanabilir **olduğu** kanısında birleşiyorlarsa— bu davranışta yasaya bağlı bir yön olmalıydı. Ve bu yön de, onun tahmin edilebilme yetisinde yatıyordu. Hatta belli bir davranışı "çılgın" olarak nitelemek, onun "hesaplanamaz" olduğunu düşündürmek anlamına geliyordu. Bu üslûpla bakılırsa insanoğlunun dünyasındaki gerçek, idealistlerin imgelediklerinin tam tersiydi. İnsan özgürlüğünün alanı, "akıldışılık" alanının karşıtıydı: İnsan akılcı bir biçimde davrandığı andaki kadar özgür olduğunu hiçbir zaman hissetmiyordu:

> Herhangi bir irade özgürlüğünün —nasıl anlaşılırsa anlaşılsın— eylemin "akıldışı niteliği"yle özdeş olduğu, ya da ikinciyi birincinin koşullandırdığı şeklindeki varsayımın yanılgısı gayet açıktır. "Doğanın kör güçleri"nin hesaplanamazlığı kadar büyük olan, ama ondan büyük olmayan "hesaplanamazlık" niteliği —delilere özgü— bir ayrıcalıktır. Öte yandan, deneysel bir "özgürlük duygusu"nun en yüksek ölçüsünü, akılcı bir biçimde sergileme bilincini taşıdığımız eylemlerle —yani netlikle algılanan bir hedefe, bilgimizin düzeyiyle uyumu, yani deneysel **kurallarla** uyumu açısından en uygun "araçlar"la ulaşmaya çalıştığımız eylemlerle— ilintilendiriyoruz.[5]

5. **"Roscher und Knies", Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre**, s. 67, 136-7; **"Logic of Cultural Sciences," Methodology**, s. 124-5.

Bu "kurallar", daha dar anlamda, "nedenler" olarak adlandırılabilirdi. Weber en açık seçik olarak, nedensel açıklama tartışmasında idealist gelenekle çelişkiye düşmüştü. Croce'nin, neden kavramını, yalnızca doğal bilimlerde uygulanabilen mekanik bir kavram olarak tarihsel açıklamanın dışına atmış olduğunu belirtebiliriz. Weber bu kavramsal konuma tamamen ters düşmüyordu. Metodolojik makalelerinde Croce'yi birçok kez, bazen de onayla anıyordu. Karşıt bakış açıları arasında "devlet adamlarını andıran biçimde" uzlaşmalar sağlama yöntemini aşağılaması ve "değerler"in, özellikle de etiksel bir nitelik taşıyan değerlerin kökenden öznel olduklarına ve herhangi deneysel bir yöntem yoluyla türetilmeyeceklerine inanması bakımından Croce'yle anlaşıyordu. Fakat tarihsel açıklamanın ölçütleri konusunda keskin biçimde Croce'den farklıydı. Onun salt estetik ve mantıksal kategorilerini oldukça yetersiz buluyordu. "Sezgi" ve "yeniden deneme" gibi kavramların kullanımını doyuruculuktan uzak bularak reddediyordu; nedensel açıklamanın bir uyarlamasının, bunların yerini almak üzere düzenlenmesi gerektiğini öne sürüyordu.[6]

Metodolojik makalelerinde Weber'in, yalnızca Croce'nin 1909'dan önce —yani tarihsel çalışmanın niteliğinin estetik tanımından felsefi tanımına doğru geçirdiği temel değişimden önce— yayımlanmış yapıtlarına gönderme yapması şanssızlıktır. Ama Croce'nin daha sonraki yazılarını ele almış bile olsaydık, zihinlerinde hiçbir gerçek buluşma göremeyecektik. Weber, tarihsel ve toplumsal dünyada nedensel açıklamanın erimini ciddi ölçüde sınırlandırma konusunda Croce'nin ve diğer idealistlerin suyuna gitmeye hazırdı. Ama onu tamamen safdışı etmek istemiyordu. Doğal dünyayla insanın dünyası arasındaki temel farkın, ikinci alanda, en basit insan eylemini bile doyurucu ya da ayrıntılı biçimde bir anlamda açıklayacak yasalara —ya da nedensel açıklamalara— ulaşmanın olanaksızlığında yattığı öne sürüyordu. O halde sorun, nedensel nitelik taşıyan **kısmi** açıklamalara— bütün bilinen tek yanlılıklarına karşın, "yeniden deneme", "sezgi" ya da "hissetme"yle nitelenen geleneksel yöntemden biraz daha özenli olabilecek açıklamalara— ulaşmak için bir metot geliştirme sorunuydu.

6. "Meaning of 'Ethical Neutrality' ", Methodology, s. 10; "Logic of Cultural Sciences", s. 148-9d; "Roscher und Knies", Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, s. 108-10, 122-3.

Weber bu soruna yanıt olarak, **hipotez niteliğinde** bir çözümleme içeren, son derece ustalıklı bir şema geliştirmişti. İnsanla ilgili olayların incelenmesinde nedensel bir açıklamanın yapabileceği en iyi şeyin, yerinden oynatıldığında verili bir olgular sırası içinde en belirleyici farkı yaratan etkene —diğer bir deyişle, düşünüldüğünde, söz konusu olgunun gerçekleştiğini kavramamıza izin vermeyen etkene— yer vermek olduğu inaşınına dayanıyordu bu. Birkaç örnek duruma uygulandığında bu yöntem, ancak orta derecede ikna edici olduğunu göstermişti. Fakat Weber'in "nesnellik" ve "değer" üstündeki son derece bilgilendirici düşüncelerine giden yolu açıyordu.

Hipotez niteliğindeki nedensel açıklama metodunu önerirken Weber, gündemdeki belirleyici etkenin, yalnızca **bireysel incelemecinin bakış açısından** belirleyici olarak betimlenebileceğini belirtme konusunda dikkatli davranmıştı. Ve bu da, bu etkenin seçiminin nihai olarak açık-seçik ya da örtük bir değer sistemine dayandığı anlamına geliyordu.[7] Tarihçilerin ve sosyal bilimcilerin, verileri arasından inançla yaptıkları **seçimler,** kişisel olarak üstün tuttukları değerleri yansıtıyordu. Toplumu inceleyen kişi pratik gerçekliğin dünyasında eylemde bulunan bir birey olarak, yaşama yönelik, sonunda bilimsel üretimine yansıyan bir tutum geliştiriyordu.

Weber'in savı buraya kadar, borçlu olduğunu özgürce kabullendiği Rickertin savını yakından izliyordu. Ancak Weber'in Rickert'den ayrık düştüğü nokta, kendi değerlerine yönelik tüm metafizik desteği reddetmesi ve bilimsel hedeflerde "nesnellik" ya da "etiksel tarafsızlık" savlarını —nihai psikolojik olanaksızlığına karşın— sürdürmesiydi. Weber'e göre tipik Alman profesörü, gizli ya da açık bir propagandacıydı. Akademik kürsüsünden bir tür toplumsal bildiri aktarıyordu. Ve bu hoşgörülebilir bir durum değildi. "Profesör, bir profesör olarak sırt çantasında devlet adamının ya da reformcunun protokol asasını taşıma hakkını talep etmemelidir. Akademik kürsüsünün mutlaklığını siyasal değerlendirmelerin anlatımı için kullanırken yaptığı budur." Kısacası Alman profesörleri, öğrencileri ya da meslektaşlarıyla çelişmekten korkmaksızın, **ex cathedra*** halkı il-

* Yetkiyle.

7. " 'Objectivity' in Social Science", Methodology, s. 78; "Logic of Cultural Sciences", s. 166, 180-1.

gilendiren konularda piskopos tavrıyla söylev verirken ayrıcalıklı statülerini kötüye kullanıyorlardı. Bu şekilde, akademik olarak kendini sınırlama gereksinimi üstünde etkinlikle diretirken Weber'in zihninde varolan, açıkça, Berlin'deki öğrencilik günlerinde konferanslarına katıldığı büyük tarihçi-propagandacı Heinrich von Treitschke örneğiydi.[8]

O halde profesör, bilimsel rolünü kamu rolünden ayıracaksa, kahramanca bir çaba göstermek zorundaydı. Ve bu mücadele, ihtiraslı bir siyasal ve toplumsal inanışın adamı olduğunu gördüğümüz Weber'in kendi durumu açısından özellikle önemliydi. Weber bu inanışları bastırmak niyetinde değildi. İnsanın bunlarla kendi ruhunda mücadele etmesi gerektiğini savunmuyordu. Tersine bunların, sosyal bilim alanında yaratma eylemi açısından çok önemli olduğunu ima ediyordu: Ancak —Croce'nin daha sonraki döneminde anımsattığı gibi— tam da bu inanışların bir tür yüceltilmesi yoluyla anlamlı bilimsel seçim mümkün kılınabilirdi: Weber, **"ahlaki ilgisizlik tutumunun, bilimsel** 'nesnellik'le hiçbir bağı olmadığı" düşüncesinde diretiyordu.[9]

Böylece bilimsel nesnellikle değer yargısının ilişkisi, Weber' in ellerinde, kendine özgü biçimde usta bir karşılıklı etkileşim sürecine dönüşmüştü. Bir yandan bilimsel inceleme, değerler alanına özgü bakış açısından kopuyordu. Daha sonra bu inceleme de, değer seçimlerinin kapsamını aydınlatmaya başlıyordu. Hangi değerlerin birbiri içinde tutarlı ya da tutarsız olduklarını gösterebilir, önerilmiş bir eylem yönünün sonuçlarını ya da imalarını belirleyebilir; "istenen bir hedefe ulaşmanın, diğer değerlerin uğrayacağı tahmin edilen kayıp bakımından" nelere " 'malolacağı' "nı önceden görebildi. Fakat "seçim eyleminin kendisini" gerçekleştiremezdi: "Eylemde bulunan, iradesini kullanan kişi"nin biricik sorumluluğuydu bu; "kendi vicdanına ve kişisel dünya görüşüne göre, ilgili değerler arasında" seçim yapmak ve zihninde ölçüp biçmek zorundaydı. Kısacası "deneysel bir bilim hiç kimseye ne yapması **gerektiğini** anlatamazdı; ancak ne yapabileceğini, ve belli koşullar altında da ne yapmak istediğini söyleyebilirdi."[1]

8. "Meaning of 'Ethical Neutrality' ", s. 5; Marianne Weber, Max Weber, s. 138.
9. " 'Objectivity' in Social Science", Methodology, s. 60.
1 "Meaning of 'Ethical Neutrality' ", s. 20-1; " 'Objectivity' in Social Science", s. 53-4.

Ne var ki toplumda insanın varoluşuna —kavranabilirlik ve amaca ilişkin çifte anlamda— "anlam" kazandıran değerler, yalnızca tek tek insanların benimsedikleriydi. Ve bu anlam, kültür dediğimiz şey aracılığıyla kuruluyordu. Weber'in düşüncesine göre "kültür, dünya sürecinin anlamsız sonsuzluğunun sonlu bir parçası, **insanların** anlam ve önem yükledikleri bir parça"[7] olarak kabul edilebilirdi.[2]

Bu yargı, Dilthey'den yapılmış bir alıntı gibi gözükmektedir. Weber'in yazılarında ara sıra Dilthey'i çağrıştıran anlatımlarla karşılaşırız; örneğin "yeni sorunlar yeni metotlarla karşılandığı ve bu şekilde yeni anlamlı bakış açılarına yol açan gerçekler keşfedildiğinde, yeni bir 'bilim'in doğduğunu" vurgulaması bunlardan biridir. Fakat bu sözbirliği yalnızca rastlantısal olabilir: Weber'in metodolojik makalelerinin zihin karıştıran yanlarından biri, Dilthey'in öğretisine ilişkin —göndermeler ona tanış olduğunu düşündürse de— herhangi sürekli bir çözümlemenin bulunmayışıdır.[3] Ancak Weber pratikte, Dilthey' in yaşayan yanını kendi felsefi ustası Rickert'ten türettiği derslerle birleştirmiştir; aynı zamanda, ikisini de bocalatan ve birbirinden uzak tutan sorunların gerçek dışılığını da göstermiştir.

Çok basit bir biçimde dile getirecek olursak, Weber, toplumsal ya da kültürel bilimlerde metot ve nesnenin, inceleme yönergeleri ve bilgi kuramının, sadece aynı şeyin farklı yönleri olduğu kanısındaydı. Dilthey'i Windelband'dan —sonra da Rickert' ten— ayırmış olan, kültürel bilimlerin doğal bilimlerden inceledikleri nesne yoluyla mı yoksa izledikleri metot yoluyla mı ayırt edildikleri konusundaki büyük tartışmayı konuyla ilgisiz buluyordu. İnceleme nesnesinin pratikte, tam da yöneltilen metot yoluyla **kendini tanımladığını** öne sürüyordu. İnsanın çalışma alanını ya da nesnesini vurgulamayı seçip seçmemesi ya da vurguyu bu türden çalışmanın metodu üstünde tutmaya karar verip vermemesi önemli değildi. Soru, **pragmatik** temelde ele alınabilirdi: Tüm benzer sorunlarda olduğu gibi yanıt, insanın onu nerede ve nasıl azaltmayı seçtiğine bağlıydı. Böylece, tarihsel ya da toplumsal dünyaya ilişkin bilgimizin geçerliliğini konu alan tüm felsefi tartışma gündemden düşüvermişti. "Fel-

2. a.g.e., s. 81.
3 a.g.e., s. 68. Dilthey'e sadece Roscher ve Knies'la ilgili makalede özgül göndermeler yapılıyor.

sefe, tarihselliğin ne olduğunu tanımlayamaz: **Yalnızca tarihsel ve toplumsal görüngülerin nasıl incelendiğini anlatabilir bize."**[4]

Weber, değer yargılarında mutlak bir yanın varolduğunu kabullenmeyi reddetmekle —etiksel ya da pratik normlara sunulan tüm metafizik destekten kaçınmakla— Rickert'ten ayrılmış ve Dilthey'in yaşadığı alacakaranlık görecilik dünyasına yaklaşmış oluyordu. Karşılıklı koşullanma evreninde —insanla ilgili olaylara ilişkin, çoğulculuğun, felsefi anlamda, bir dizi tekyanlı yaklaşımın pratik bir zorunluluk olması kadar kaçınılmaz olduğunu dile getiren sonsuzca karmaşık bir görüşte— karar kılmıştı. Kısacası, Vaihinger'inkinden pek farklı olmayan "kurgusal" bir bakış açısına ulaşmıştı. Toplumsal ve kültürel dünyada sabit bir gerçekliğin keşfedilemez olduğunu görmüştü.[5] Mutlak olan tek şey, insanların, kökenlerini ve nihai anlamlarını gizemle perdeledikleri etiksel ve kültürel değerlere sahip olduğu ve bu değerlerin incelenmesinin yalnızca, **pratikte** kavranabilir sonuçlar veren, açıktan açığa keyfi belli metotların izlenmesiyle gerçekleştirilebildikleriydi.

Weber'in hem felsefi çoğulculuğunu hem de kurgusal yaklaşımını daha yetkin bir biçimde anlamak için onun adıyla sık ilintilendirilen iki özgül metoda —**Verstehen** yöntemine ve "ideal tipler"in işlenişine— son bir kez bakmamız gerekiyor.

Bunların ilki, Weber'in idealist geçmişinden artakalan bir parçaydı. Kabaca dile getirirsek, **Verstehen** —"anlama, idrak"— Latin dünyasında ya "sezgi" denilen ya da sadece, açıklanamaz bir şey olarak kabul edilen bir bilgi kaynağına felsefi bir süreklilik ve değer kazandırmaya yönelik Alman formülü diye nitelendirilebilir. Toplumu inceleyen herkesin —tarihçilerin ve felsefecilerin son derece rahat bir vicdanla, sosyal bilimcilerin ise gizleyip utanarak —kullandıkları bir yöntemdi bu. Dilthey'in "yeniden deneme"sinin, ve Croce'nin "yeniden düşünme"sinin kökeninde yer alıyordu. Kısacası, insanın kendisini, oyuncunun ya da oyuncuların yerine koyarak tarihsel ya da toplumsal bir eylemin "içinde hissetme" çabasıydı. Psikolojik bir yakınlık metoduydu— insanın dünyasının "içsel" olarak incelenmesini, doğanın dünyasının sırf dışsal olarak incelenmesinden en keskin biçimde ayıran metottu.

4. Rossi, **Storicismo tedesco**, s. 302, 334, 337.
5. Parsons, **Structure of Social Action**, s. 593.

Weber bu yöntemi Alman etkisi taşıyan öncellerinden alıp değiştirmeksizin kabul etmişti. Durkheim'ın ve pozitivistlerin tersine, insan davranışının incelenmesi salt gözleme ve saymayla sınırlandırılmayacaksa, bu türden bir metodun kaçınılmaz olduğunu kabullenmişti; pratikte hiçbir çağdaş sosyal bilimci yalnız bunu yapmıyordu. Fakat idealist öğretmenlerinden farklılaştığı nokta, sırf "anlama"ya güvenmenin sakıncalarını görmesiydi. Onun kapsamına sınırlar koyup, yarı-pozitivist tipteki nedensel açıklamalarla birleştirmeye çalışıyordu. Weber'in sayına göre **"Verstehen,** en açık yorumun bile geçerli, 'anlaşılabilir bir açıklama' durumuna gelebilmesinden önce alışılmış nedensel suçlama metotlarıyla olabildiğince denetlenmeliydi"[6] **Verstehen**'den türetilen bilginin bilimsel geçerlilik kazanabilmesi için deneysel sınamalarla doğrulanması gerekiyordu.

> Anlama ilişkin doğrudan sezgilerimiz gerçek ve örneğin doğru olabilir. Fakat bunların yorumları, akılcı biçimde tutarlı bir kuramsal kavramlar sistemiyle başa çıkamaz. Sezgiler, ancak bu tür bir eleştiriye tabi tutulduklarını kanıtladıklarında bilgi oluşturabilirler. Ve bu türden eleştiri olmazsa, denetlenmeyen ve doğrulanmayan birtakım savlara kapı açıktır. Bu noktada Weber'de çok derin ve güçlü bir etiksel duygu vardı; ona göre sezgici konum, bilimsel yargı sorumluluğunun kaçamaklarına olanak tanıyordu.[7]

Böylece bu konumdan, sadece, özenli bilimsel kanıtın sınamasına dayanabileceğine inandığı şeyi çıkarmıştı. Sonuçta onu, "hipotezlerin formülasyonunda bize yardımcı olan kamburların kaynağı"na indirgemişti.[8] Bu tarzda sınırlanan ve denetlenen bir tür **Verstehen** yöntemi —sosyal bilim metodunun benimsenmiş bir parçası haline gelmek üzere tarih yazımını atlayıp geçmiştir.

"Anlama" işlemini denetleyecek ve düzeltecek nedensel tipteki açıklama, daha önceden de gözlediğimiz gibi, hem kısmi hem de eksikti. Toplamları herhangi verili bir durumda açıkla-

6. "Kategorien der verstehenden Soziologie", **Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre**, s. 428.
7. Parsons, **Structure of Social Action**, s. 589.
8. Theodor Abel, **"The Operation Called Verstehen"** (American Journal of Sociology LIV, 1948), **Readings in the Philosophy of Science'ta** (der Herbet Feigl ve May Brodbeck, New York, 1953, s. 687) yeniden basılmıştır.

yıcı olanakları tüketmeyen, seçenek nedensellik sıralarından ve bir dizi çapraz ateşten oluşuyordu. Zorunluluğa ilişkin keyfi bir yanı vardı. Açıktan açığa ve utanç duymaksızın insan zihninin yarattığı bir yapıydı.

Weber'in "ideal tip" tanımı, bu neden kavramıyla yakından ilgiliydi. Hatta bir ideal tipin, tek yönlü bir nedensel açıklamalar bileşiği olduğu düşünülebilirdi. Bu biçimiyle, Sorel'in **diremption** adını verdiği şeye yakındı. Weber'e göre "bir ideal tip', bir ya da daha çok bakış açısının tek yanlı olarak **vurgulanmasıyla** ve tek yanlı vurgulanan bu bakış açılarına göre birleşik, **çözümleyici** bir yapı halinde düzenlenen birçok dağınık, birbirinden ayrı, şöyle böyle varolan ve ara sıra yok olan **somut bireysel** görüngülerin bireşimiyle biçimlenir. Bu zihinsel yapı, kavramsal saflığıyla gerçeklik içinde herhangi bir yerde deneysel olarak bulunamaz. Bir **ütopyadır.**

Gerçek durumun ya da eylemin **kıyaslandığı** ve belli önemli parçalarının açıklanması için incelendiği, katıksız ölçüde ideal, **sınırlandırıcı** bir kavramın anlamı vardır onda. Böylesi kavramlar, nesnel olabilirlik kategorisini uygulama yoluyla ilişkileri formüle etmemiz bakımından yapıdırlar. Gerçekliğin yönlendirdiği ve disipline soktuğu imgelemimizin yeterliliği, bu kategori aracılığıyla **yargılanır.**

Bu ideal tipler bu yüzden, soyutlamanın her türünden ve her düzeyinden olabilirlerdi. "Sınıfsal ya da genele ilişkin kavramlar (Gattungsbegriffe) insanların zihinlerinde gerçekten varolan düşünce örgüleri anlamında fikirler —insanları yöneten idealler— tarihçinin tarihsel olgulara yaklaşımını niteleyen idealler —deneysel verileri gösterimli biçimde kullanan **kuramsal** yapılar— kuramsal kavramları, ideal, sınırlandırıcı durumlar olarak kullanan **tarihsel** incelemeler"— hatta sonsuzca çoğaltılabilen "çeşitli olası birleşimler"den oluşan bütün bir sürekli dizi— olabilirlerdi.[9] Ancak genelde Weber'in verdiği somut örnekler iki ana tipteydi. İlk olarak, genele ilişkin kavramlar; "devlet" ya da 'kilise" gibi toplumsal görüngü sınıflarıydılar. İkinci olarak ise, yalnızca tek bir katıksız tipinin varolduğu önvarsayılan, "idealize edilmiş" tek tek görüngülerin bileşikleriydiler: Kapitalizm bunun bir örneğiydı.

9. "'Objectivity' in Social Science", Methodology, s. 90, 93, 103.

Aslında hukuk bilimcisi Georg Jellinek'in yazılarında bulduğu ideal tip terimini kullanırken "Weber, yeni bir kavramsal araç tanıttığını söylemek istemiyordu. Sosyal bilimcilerin ve tarihçilerin, 'ekonomik insan', 'feodalizm' 'Romanesk Mimariye karşı Gotik Mimari' ya da 'krallık' gibi sözler kullanırken ne yapmakta olduklarını tam bir bilinçle açıklamayı amaçlıyordu o kadar.[1] Kendi yapılarını süreğen olarak geçerli de görmüyordu. Tersine, anlamaya yarayan yalın araçlar, daha iyi üretilmiş yeni kavramlara yerini bırakması hedeflenen yapay aletler olduklarını düşünüyordu. Şu mantığı savunmuştu: 'Sosyal bilimlerin tarihi, gerçekliği çözümleyici bir biçimde kavramların inşası yoluyla düzenleme girişiminden —bilimsel çevrenin genişlemesi ve kayması yoluyla inşa edilen çözümleyici yapıların eriyip gitmesinden— ve bu şekilde dönüşmüş olan temeller üzerinde kavramların bir kez daha formüle edilmesinden geçen sürekli bir süreçtir ve öyle kalır."[2]

Yine de Weber'in ideal tip tanımı, ona verdiği deneme niteliğindeki biçimle bile, Weber'in toplumsal düşüncenin metodolojisine en etkili katkılarından biri olduğunu kanıtlamıştır. Ekonomi sosyoloğu rolünde Weber'in en büyük ardılı olan Joseph Schumpeter gibi bilim adamları bu kavrama, yeni "model" terimi altında, daha kesin bir biçim vermişlerdi. Ve bu yeni temelde "modeller", sosyal bilimciler arasında müthiş kitlesel bir sermaye haline gelmişlerdir. Weber'in hiçbir zaman düşlemediği karmaşık mantıksal ve matematiksel biçimlerde model inşası, yüksek bir kesinlik derecesine ulaşmış ve çeşitli yeni uygulamaları kapsamıştır. Yine de Weber onurla, ilk model inşa eden düşünür —insanın dünyasını akılcı biçimde anlamayı tek başına mümkün kılan soyut kuramsal inşa yöntemini ilk kez açık seçik hale getiren kişi— olarak kalmaktadır.

III. *Din Çalışmaları*

Weber'in ideal tip metodunun ana uygulaması —aynı zamanda psişik çöküşünü izleyen on beş yıl boyunca deneysel uğ-

1. From Max Weber'e Gerth ve Mills'in yazdığı giriş, s. 59.
2 "'Objectivity' in Social Science", Methodology, s. 105.

raşlarının ana odağını da oluşturan— dinin incelenmesinde gerçekleşti. Bu çalışma dizisini 1904'te başlattı ve aşağı yukarı 1920'deki ölüm anına kadar onun üstünde çalışmayı sürdürdü. Bu nedenle dinsel aşama, metodolojik çözümleme aşamasıyla çakışıyordu; ama bu yeni tür deneysel çalışma için gereken önvarsayımları tam anlamıyla sağlamış olan, metodolojik çözümleme aşamasıydı.

Weber'in din çalışmaları, ideal-tip yönteminin ilk **bilinçli** uygulaması olmalarının yanı sıra, onun entellektüel gelişimi açısından iki önemli bakımdan anlam taşımaktadırlar. Birincisi —Pareto ya da Durkheim'da da olduğu gibi— Weber'ın mantıksal olmayan dünyayla karşılaşmasında çok önemli bir sınav noktası oluştururlar. İkincisi —yine İtalya ve Fransa'daki büyük çağdaşları için de olduğu gibi— Marx'la karşılaşmasını belgelemektedirler. Fakat Weber örneğinde —Pareto ya da Durkheim'ın tersine— dinle hesaplaşma, Marx'ın ele alınmasından sonra, düşüncenin bir adım daha olgunlaşmasının sonucu olarak gündeme gelmemiştir. İkisi aynı anda sürmüştür: Sonuçları etkileşim içindedir. Sonuç olarak Weber, Latin dünyasında yaşayan çağdaşları için mümkün olandan daha net bir biçimde ve daha ileriye doğru olmak üzere iki açıdan da bakabilmiştir.

Weber'in dul eşi, onun din sosyolojisine yönelik uzun süreli ilgisinin, "annesinin ailesinde varolan gerçek din duygusunun Weber'de yaşamayı sürdüren dönüşmüş biçimini" temsil ettiğini anımsatmaktadır. Weber'in tanımlanmış bir din inancı yoktu. 1909'da şöyle yazmıştı: "Dinsel konularda mutlak olarak duyarsızım. İçimde dinsel nitelikli herhangi bir tür tinsel yapı oluşturmak için ne gereksinim ne de yetenek hissediyorum. Yine de dikkatli bir incelemeden sonra kendimi ne din karşıtı **ne de din dışı** buluyorum." Tinsel konulardaki yargının bu askıya alınmış niteliği, Weber'in büyük becerilerinden biriydi. Militan din karşıtları olan Freud ve Pareto'nun, kuşkucu ve akılcı Durkheim'ın, ya da açıkça mistik Bergson'un tersine Weber, hiçbir özgül dogmatik öğretiye boyun eğmeden dinsel etkilere açık kapı bırakması konusunda, zamanının başta gelen sosyal düşünürleri arasında hemen hemen tekti. Sorel gibi —ama Sorel'den daha sistemli ve çözümleyici bir biçimde— dinin, zahmetleriyle kendini kuşatmasına izin vermeksizin ona tüm saygısını bağışlıyordu.

Bunun yanı sıra, dinsel çalışmalarının kasten kuru ve "bilimsel" biçemi altında, Weber'in konusuna duyduğu tinsel bağlılığın izlerini yakalayabiliriz. İnsanın yazgısının din çalışmasıyla görünür kılınan çıkmazlarında ve çelişkilerinde, derinliğine yaşanmış bir duygunun dalgalanışını sezebiliriz. Ve Protestan etiği konulu çalışmasında anlattığı 'kahramansı Püritanlığın yüce simaları"nda, "kendi özelliklerinden bazıları"nın açığa vurulduğunu da tahmin edebiliriz. Bu ilk dinsel çalışmasında Weber kendini, demir kararlılığında Kalvinist bir önderin —ruhundaki canavarın başını ezmiş ve kendini görev tekerine zincirlemiş bir adamın— rolünde hissetmiş görünmektedir. Sonraları —Freud gibi— Yahudi bir peygamberin imgesinde kendini bulacaktır. Savaş yılları boyunca halkını, siyasal sorumsuzluğu ve ulusunun önünde uzanan tehlikeler konusunda, buyruk veren bir peygamberin sesiyle uyaracaktır.[3]

Weber'in görüşünde tüm toplumsal kuramlar ya da ideolojiler, ideal tipler olarak sınıflandırılabilirdi. Ve bunlar arasında kuşkusuz Marx'ınki, belirgin biçimde çağrışımlı ve etkili bir örnek olarak türünü temsil ediyordu. Weber de Croce gibi, 'tarihin maddeci kavramına görece bir onay" bağışlamıştı, diğer bir deyişle, "genel bir tarih yorumu olarak değil, tek yönlü niteliği, kendi inceleme alanını sınırlamaya çalışan herhangi bir bakış açısında içsel olan bir **keşif ilkesi** olarak" —anlamaya giden yol olarak anlaşıldığında bu kavramı benimsiyordu.[4] Weber, Croce'yle ortak olarak, tam da Marksist çözümlemenin kısmiliğinin ona keskin bir yan kazandırdığını görmüştü. Marksizm, toplumda sürüp giden yaşamın, daha önceki kuramların gözardı etmiş oldukları bir alanına engel tanımadan girmişti. Fakat Weber, Croce'nin tersine Marksizm'de geçerli nitelikte bulduğu şeyi kendi düşünüş ölçütüne eklemlemekle kalmadı; tarihsel maddeciliğin tek yanlılığını, tüm toplumsal kuramın tek yönlü niteliğiyle ilintilendirmeye ve kendisinin olan tek yönlü başka bir düzeni devreye sokarak Marksizm'e yeni bir boyut kazandırmaya doğru da yol aldı.

1890'lar kuşağından doğan tüm Marksizm eleştirileri içinde Weber'inki, en usta ve en geniş kapsamlı olanıydı. Gördüğümüz gibi bu son eleştiri, kısmen rastlantısal nedenlerden, diğerlerini beş yıl arayla izliyordu; bu eleştirinin din sosyolojisi bağla-

3. Marianne Weber, **Max Weber**, s. 370, 382-3, 385, 639.
4 Rossi, **Storicismo tedesco**, s. 345.

mında sunulması, onu özel bir noktaya getirmiş ve özellikle konuyla ilgili kılmıştı. Dahası Weber'in Marx'ın düşünüş biçiminden esas olarak hoşlanmayan Pareto ya da Croce'nin tersine, diyalektik maddeciliğin kurucusuyla pek çok ortak yanı vardı. Weber, Marx'ın zihninin işleyiş biçimini sezgisel olarak anlamasıyla, bir kez daha Sorel'i çağrıştırmaktadır.

Toplum çözümlemelerinin **radikal** niteliği ikisinde ortaktı; "solda" olmaya karşılık düşen sıradan siyasal anlamda değil, toplumsal güçlüklerin köklerine yönelik bir kaygının özgün dilbilimsel anlamında radikaldiler. İkisi de tezcanlıydılar; özellikle, insafsız gerçekliği geleneksel biçimde gizleyen sözel yüzeyselliklere ve safsatalara katlanamazlardı. Ve ikisi de çağdaş insana ilişkin bir tür felsefi sosyolojiye soyunmuşlardı: Marx'ın işçilerin üretim araçlarına "yabancılaşma"sı dediği şeyi Weber, modern yaşamın akılcı kılınmasını dile getiren daha kapsamlı bir kategori halinde genişletmişti. Marx'ın kuramını, onun büyük bir etkinlikle "dramatize etmiş" olduğu "özel bir durum" biçiminde alıp, daha geniş bir hipoteze uydurarak "göreceleştirmişti."[5]

Weber, bu bakımlardan Marx'ı izlemekle —ya da daha doğrusu ona koşut gitmekle— vurguda temel bir değişiklik yapmış oluyordu. Weber'in ellerinde "kapitalizm", Marx'ta olandan da fazla dallanıp budaklanmış bir kavram halinde genişlemişti; hatta böyle bir ekonomik terimin, Weber'in sözünü ettiği şeyi kapsayacak kadar yeterli olup olmadığı tartışma götürür hale gelmişti. Yaşamanın akılcı kılınması ya da bürokratikleştirilmesi bağlamında bakıldığında kapitalizm-sosyalizm ayrımı, esaslı bir önem taşımaktan çıkıyordu; sonuç olarak Weber, bunların sürekliliğini vurgulamıştı. Daha da önemlisi, yeni-idealistlerden aldığı mirasa uyan bir biçimde, kapitalizm gibi bir görüngünün "açıklanmasında vazgeçilmez bir öge"nin, "nihai değerler ve değer tutumları sisteminde yattığını" öne sürmüştü.[6] Böylece Marx'ın sınıf kavramını, grup ilişkilerinin değerle ilgili yanını keskin bir biçime sokan yeni bir kategori ekleyerek inceleştirmiş oluyordu: Bir sınıfın, maddi çıkarları temelinde bir-

5. Karl Löwith, "Max Weber und Karl Marx", Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, LXVII, 1932, s. 54, 60-2, 80; From Max Weber'e Gerth ve Milles'in yazdıkları giriş, s. 50.
6. Parsons, Theory of Social and Economic Organization'a giriş, s. 79, Structure of Social Action, s. 509-10.

leşmiş insanları içeren ekonomik bir kategori olduğunu savunuyordu; bir statü grubu (**stand**) ise, ayrıcalık ve onur düşüncelerinin üstün tutulmasıyla nitelenen bir şey olarak tanımlanabilirdi.

Weber daha ilk tarımsal çalışmalarında, Elbe'nin doğusundaki Alman tarım işçilerinin geniş çapta bölgeden göç etmelerinde, ideal ve tinsel güdülerin en azından maddi düşünceler kadar büyük etkileri olduğu sonucuna varmıştı. Ve daha sonraki düşünceleri sadece bu inanışı derinleştirmişti. Tarımsal araştırmasından on yol sonra din çalışmalarını başlattığında gündemde olan şey, sistemli deneysel bulgular yoluyla, ekonomik ve tinsel etkenlerin geçmişin büyük toplumsal dönüşümlerini üretmede birbirine kenetlenen eylemlerini belgelemeye yönelik kesin niyetiydi.

Bu çalışmalarının ilki **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism [Protestan Etiği ve Kapitalizmin Tini]**, çok önceden Weber'in yazıları içinde en geniş çapta okunan kitap haline gelmişti.[7] Ve bu kitlesellik hakedilmişti kuşkusuz. Karşılaştığı tüm eleştiriye ve ayrıntıları üstünde yapılan tüm düzeltmelere karşın[8] **Protestant Ethic**, günümüz toplumsal düşüncesinin büyük yapıtlarından biri olarak kalmıştır; temel hipotezindeki imgesel yüreklilik ve belgelemesindeki titiz bilim anlayışıyla hemen hemen eşsiz bir birleşimdir. Maddi ve tinsel olanı dikkatle dengelemesiyle, sabırsız okuyucuyu sık sık konunun dışına çıkaran bir ustalık savı taşımaktadır.

Weber'in eleştirmenleri yazarın yol gösteren iki bildirisini daha dikkatle zihinlerinde tartmış olsalardı, zahmetlerinin çoğundan kurtulabilirlerdi. Birincisi Weber, dikkatli bir biçimde, Protestanlığın kapitalizmin doğuşuna "neden olduğu"nu savunmadığını özgül olarak belirtmişti. Şöyle yazıyordu:

> Kapitalizmin tini ancak Reformasyonun belli etkilerinin sonucu olarak doğabilirdi, ya da, ekonomik bir sistem olarak kapitalizm, bir Reformasyon yaratısıdır, türünden ap-

7. Çev. Talcott Parsons, New York ve Londra, 1930. İlk kez Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, cilt XX (1904) veXXI (1905)'te makaleler halinde yayımlanan "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I. s. 17-206' da yeniden basıldı.
8. Özellikle Religion and the Rise of Capitalism (Londra, 1926'da) R.H. Tawney'nin yaptıkları.

Biraz önce sürdürülen tartışma boyunca, Weber'in, kapitalizmi akılcı yöntemlerin bir bileşkesi olarak düşündüğü su götürmez şekilde ortaya çıkmıştır. Weber bu açıdan, kapitalizmin çelişkileri üstünde duran Marx'tan keskin bir biçimde ayrılıyordu. Weber'e göre kapitalizm —tıpkı bürokrasi gibi— Batı dünyasının tarihinde onu en derinden ilgilendirmiş olan, her şeyi kuşatan akılcı kılma sürecinin kendini gösterdiği temel biçimlerden yalnızca biriydi. Kendisine soruyordu, bu süreç tüm olgunluğuyla neden yalnız Batıda gerçekleşmişti? Neden Hindistan'da, Çin'de, dünyanın, dinsel ve hümanist eğilimli kültürleriyle Batının eşiti olan diğer tüm bölümlerinde tıkanıp kalmıştı? Bu uygarlıklarda da bir tür kapitalizm vardı; ama Batıdakiyle aynı yolu izlememişti. Çin'in ve Hindistan'ın "kapitalist çıkarları", yaşamın tümden akılcı kılınmasına neden yol açmamışlardı? "Buradaki bilimsel, sanatsal, siyasal ya da ekonomik gelişim, neden Batıya özgü bu yola koşut gitmemişti?"[4] Weber'in din çalışmalarına girişmesine esin vermiş olan bilmecelerin en derini buydu. Marx'la karşılaşmasının tinsel dünyayla hesaplaşmasının ötesinde Weber, her şeyden çok kendi uygarlığının tarihsel anlamda tek oluşunun nedenlerini aramakla ilgileniyordu.

Protestant Ethic'te ilksel bir çözüme ulaşmıştı. Belirleyici farklılığı yaratan şeyin, Protestanlığın ve belirgin olarak da Kalvinizmin dinamik gücü olduğu sonucuna varmıştı. Büyük Asya dinleri üstüne bunu izleyen çalışmalarında, kanıtı tersine işletmeye çalıştı. Budizm'de ya da Hinduizm'de neyin eksik olduğunu —yani akılcı yönelimli ticaret eyleminin sürdüğü yaşamı onaylayan ve teşvik eden bir etiği— göstermeye girişti. Bu nedenle bu sonraki çalışmaların Protestanlık konulu ilk yapıttan daha geniş bir erimleri vardı. Asya kültürlerinin ekonomik zihniyetini belirleme uğraşında Weber, birden çok nedensel dizi aktarmayı gerekli buluyordu. Sırf ekonomik yaşamda dinin etkisini izlemekle kalmamış; dinsel düşüncenin kendisini, iyi tanımlanmış belli kanallara yöneltmeye yardımı dokunmuş olan coğrafi ve maddi koşulları da araştırmıştı.

Bu çalışmaların yayımlanması sürdükçe Weber, kendi toplumunun akılcı değerlerine duyduğu kişisel bağlılığı net bir biçimde açığa vurmaya başladı. Akla yönelik derin kaygısı —aklı hem Batı'nın en yüce kazanımı, hem de çağdaş yaşamın "ruh-

suzluğunun" kaynağı durumuna getiren çelişki nedeniyle duyduğu üzüntü— akliliğin kendi kültürünü sorgulayarak incelemesi için esin vermişti ona. Çağdaş toplumda aklın statüsü için duyulan bu kaygı, Weber'in yaşamının ve çalışmasının son aşamasında belirli bir netlikle ortaya çıkmaktadır.

IV. Sosyoloji ve Tarih

Sonunda Weber, bile genel bir bilimsel sav kaleme alma eğilimine boyun eğmişti. 1909'da, ekonomik sosyolojiyle aynı işi gören kısa bir yazının temel parçası olarak hizmet edecek özet bir makale tasarlamaya başladı. Bu makalenin kapsadığı alan, yıllar geçtikçe sürekli olarak büyüdü, yayımı savaş nedeniyle ertelendi ve sonunda, **Wirtschaft und Gesellschaft** —ekonomi ve toplum— başlığı altında Weber'in ölümünden sonra yayımlandığında hâlâ bitmemiş durumdaydı. Fakat kurama adanan ilk bölümü tamamlanmıştı ve diğer bölümün taslakları da, Weber'in zihninde kurduğu yapıya ilişkin yeterli bir düşünce verecek kadar netti.

Wirtschaft und Gesellschaft, Weber'in meslek yaşamının en büyük başarısı mıydı, yoksa daha önceki çalışmalarını ve Durkheim'ınkileri Pareto'nun çalışmalarından ayıran, özgül deneysel incelemelerden yola çıkarak gösterişsiz bir tarzda kuram inşa etme programından yersiz bir kopuş, büyük bir hata mıydı? Yaklaşım açısından keskin bir değişime işaret ettiği tartışma götürmezdi. Biçem olarak bile metodolojik ya da dinsel incelemelerinden oldukça farklıydı. Bu yapıtlarda yazımın dolaşık ve hantal olmasına karşılık, **Wirtschaft und Gesellschaft**'ın tipik cümleleri, tamlayıcı sözcüklere yer vermeksizin ya da kayıt koymaksızın, hızlı, cesur bir ritimle birbirini izleyen kısa, bildiri niteliğindeki yargılardan oluşuyordu. Weber, bunun büyük bir bölümünü "kafadan atarak" kaleme almış, dipnotlar ve diğer geleneksel bilim teçhizatından yoksun bırakmıştı.[5]

Weber konusundaki en seçkin Amerikalı otoriteye göre **Wirtschaft und Gesellschaft,** "heybetli bir 'mimari' panorama, idealist geleneğin tarihsel göreciliğinin en güzel ürünüdür"; "karşılaştırmalı kurumlara ilişkin, belki de sosyal bilimlerin tarihinde tek olan bir bilgi"yi ortaya çıkarmaktadır. Benzer bo-

5. Marianne Weber, **Max Weber,** s. 462-3, 728.

yuttaki bir İtalyan bilim adamına göre ise bu yapıt sadece, tarih çalışmasına uygulanan bir "terminoloji", "görece olarak içerikten yoksun bir soyutlamalar dizisi"dir. İdeal tipleri sık aralıklarla peş peşe dizme yöntemi, elbette yapıtın en kuşku götürür özelliğidir. Weber'in Amerikalı yorumcusu bile yapıtın "somut toplum üstüne 'mozaik' bir kuramı" çağrıştırdığını kabul etmiştir: Parçalar birbirine uydurulmuş durumdadır, ama ne birbirleriyle bağlantıları, ne de denemeye yönelik ve "kurgusal" nitelikleri yeterince sağlanmıştır: "Bu durumda tarih, **birimler** olarak ideal tipleri karıştırma süreci haline gelir" Weber'in en uyanık anlarında tasarladığından daha sabit bir şey olup çıkar.[6]

Weber'e ilişkin kendi çalışmamda, onun önemli yapıtlarının herhangi birine kıyasla **Wirtschaft und Gesellschaft**'tan pek sık yararlanmadığımı görüyorum. Bu, yapıtın temelindeki güçlüğü düşündürmektedir. Kitap, geniş ölçüde etkileyici bir sosyolojik öğrenme düzeni sunmakta, fakat pek az sayıda doğrudan konuyla ilgili öngörü sergilemektedir. Burada Weber'in ana çizgileriyle belirlediği ideal tiplerin pratikte yalnızca birkaç tanesi somut uygulamaya duyarlı olduğunu kanıtlamıştır. Ve bunların çoğu —sınıf ve statü grubu, **karizma** ve bürokrasi tanımları gibi— kökenlerini, Weber'in daha önceki deneysel çalışmalarından almaktadır.

Ancak **Wirtschaft und Gesellschaft**'ın, Pareto'nun aşağı yukarı tam aynı zamanda oluşan bilimsel savının Almanya'daki uyarlaması olduğu izlenimine fırsat vermek yanlış olur. Durum bundan çok farklıydı. Weber, genel sosyolojik "yasalar" aramak şeklindeki pozitivist pratikten bütün ve kalıcı bir kopuşu gerçekleştirmişti. Hatta kendi sistemli yapıtındaki güçlük bunun tam tersiydi. Toplumsal varlıkların özgür süreklilik niteliğini vurgulayışıyla **Wirtschaft und Gesellschaft**, idealizmin kurumların "tin"i kavramına geri dönüldüğünü düşündürüyordu. Fakat bu idealist artık, onun gücüydü aynı zamanda. Weber'in sosyoloji tipi, sağlam bir biçimde tarihin çatısı içine gömülmüştü. "Sosyolojinin sistemli işlenişi", tarihin dünyasındaki "tek tek olguların somut 'gerçekleşme'si içindeki insan davranışını anlamayı mümkün kılmak" üzere düzenlenmiş " 'kuramsal bir araç'

6. Parsons, **Structure of Social Action**, s. 626, 653; **Theory of Social and Economic Organization**'a giriş, s. 83; Antoni, **Dalla Storicismo**, s. 181.

sunduğu halde", "tarihsel bilginin yöntemlerine bağlı" kalıyordu.[7]

Weber için savaşın patlak verişi, çağdaşlarının çoğunda da görüldüğü gibi yaşam biçeminde köklü bir değişikliğe yol açtı. Fakat değişim Weber örneğinde çok daha dramatikti. Weber, psişik sağlık durumunun ona özgü garip biçiminden doğan taleplerin zorunlu kıldığı sıkı programla yaşayan yarı hasta bir insandan, neredeyse bir gece içinde, etkin, "normal" bir varlığa dönüşüverdi. Bir yıldan fazla süreyle yedek subaylık yetkisini kullanarak enerjik bir verimlilikle askeri bir hastaneyi yönetti. Sonradan —hem dinsel hem sistemli sosyoloji yazımı üstünde çalışmayı aralıksız sürdürürken— siyasal polemiklere, hükümetin tavrı ve Almanya'nın savaş hedeflerine yönelik endişeli görüş alışverişlerine daldı. Sürekli yolculuk ederken, yeni insanlarla tanışırken, hatta halk önünde konuşurken buldu kendini. Kısacası, "iyileşmiş" görünüyordu.

Savaşın bitmeye yüz tuttuğu 1918 ilkbaharında, konuk profesör olarak Viyana'ya gitti. Burada heyecan yaratan bir başarı kazandı. Konferansları, "dinleyicilerinin yaklaşık üçte birini yetişmiş insanlar, yani siyaset adamları, memurlar ve öğretmenler oluşturacak" şekilde, eldeki en geniş toplantı salonunda düzenleniyordu. O dönemin bir gazetesinden alınan bir betim, onun kürsüdeki kişiliğinin insanı zorlayan niteliğini gündeme getirmektedir:

> Bu bilim adamı, uzun ve gür sakalıyla Rönesans döneminin Alman taş ustalarından birini andırmaktadır; yalnız gözleri sanatçıya özgü saflık ve duygusal hazdan yoksundur. Dik bakışları, en derinden, gizli geçitlerden kopup gelmiş ve en uzak erimlere ulaşmıştır. Anlatım biçimi dış görünümüne uygun düşer; son derece plastiktir. Burada, şeylerin hemen hemen eski Yunan tarzında algılandıklarını görüyoruz. Sözcükler basit bir biçimde kurulmuştur ve aşırı basitlikleriyle büyük taşlardan oluşmuş blokları anımsatırlar bize. Ancak tartışma, bireysel bir kişilik katıldığında hemen görkemli bir kılığa bürünür; her dokunuş mermerden oyulmuş gibidir ve en net ışıkla aydınlanır. Kimi zaman sözcükler küçük bir el hareketiyle vurgulanırlar. Ancak bu olağanüstü albeni gücünü gündeme ge-

7. Rossi, **Storicismo tedesco**, s. 360-1.

tiren, hiçbir şekilde tek başına söz söyleme ustalığı değildir, düşüncenin özgün ve titizlikle olgusal niteliği de değildir; daha çok, diğerlerinin ruhunda uyuklayan duyguları uyandırma yetisidir. Kendisini Alman geçmişinin mirasçısı kimliğinde hissettiği ve gelecek kuşaklara yönelik sorumluluğun bilinciyle yönlendirildiği tek tek her sözcükten net bir biçimde ortaya çıkar.[8]

Weber, kendi kendine yarattığı on altı yıllık sessizlik dönemi boyunca yavaş yavaş ve oldukça beklenmedik bir biçimde ün kazandı. Aniden kitleselleşmiş bir simaydı artık. Genç kuşak arasında yarattığı imge, entellektüel ve tinsel açıdan yönlendirilmeye susamış insanlara yol gösterme sözü vermeyi reddeden, yarı mitik, anlaşılmaz, belli belirsiz şeytansı bir simanın imgesiydi. Ve Weber, kendisine bağlanan umutların bütünüyle bilincindeydi. Ulusal yenilgi yaklaştıkça ülkesine hizmet etmeye hazırlanıyordu. Doğal olarak, kara gününde halkının arasında olmak istiyordu. Viyana'da sürekli bir kürsü için yapılan öneriyi bu nedenle reddetti ve Fransa'daki savaş alanlarında insiyatif belirleyici biçimde tam düşmanın eline geçerken Almanya'ya döndü.

Ateşkesin hemen sonrasında Weber, önder bir siyasal rolde bulunuyor gibi gözüktü. Ülkesinin savaş sırasındaki yönetime karşı yürüttüğü polemikler yaygın bir etki yapmıştı; Demokratik partinin kuruluşuna katıldı; Weimar'da toplanacak anayasa meclisi üyeliğine yerel bir aday olarak seçildi. Fakat bu ılk doğrudan siyaset atılımı bir sonuç vermedi. Yüksek parti önderliği, Weber'in yerine basit bir örgüt adayını geçirdi: Weber'in, Alman cumhuriyetinin kuruluş aşamasına katkısı, ilksel bir anayasa tasarısı hazırlayan uzmanlardan oluşmuş bir danışma komitesinde yer almakla sınırlanmıştı; sonradan Alman demokrasisi için öylesine sakıncalı olduğu kanıtlanan halk seçimine dayalı bir başkanlık sistemi getirilmesinin başta gelen sorumlusu Weber'di.

Weber tüm becerilerini devlet adamlığına adaması için henüz çok erken olduğu sonucuna varmıştı. Bu yüzden bilim adamlığı konumunu sürdürmeye karar verdi ve etkin öğretim görevine dönüşünü izleyen övgü dolu çeşitli öneriler arasından, Münih'te bir kürsüye yerleşmeyi yeğledi. Fakat eylemleri burada

8. Marianne Weber, **Max Weber**, s. 652-5. Bu pasajın ilk bölümünün çevirisini Gerth ve Milles'in **From Max Weber**'e yazdıkları girişten aldım, s. 26.

bile katıksız akademik nitelikli olmaktan uzaktı. Çok değişik siyasal eğilimlerden öğrencilerle samimi tartışmalara katılıyordu. Kısa bir dönem için Bavyera Sovyet Cumhuriyeti diye geçen yönetimin deneyimsiz önderlerinin etiksel bütünlüğüne kefil olarak boy gösterdi. Yeni tarihsel kurtarıcı Oswald Spengler'la ölçülü bir görüş alışverişini sürdürüyordu. En tipik biçimde de, "Bir Meslek Olarak Bilim" ve "Bir Meslek Olarak Siyaset" üstüne verdiği koşut konferanslarda, değer alanlarıyla sorumlu seçim etiği arasındaki bilinen ayrımını ana çizgileriyle belirledi.

Weber'in konferansları, Viyana'da olduğu gibi Münih'te de heyecan yaratmıştı. Weber bunların daha gelişmiş olanlarına, **Wirtschaft und Gesellschaft** olarak biçimlenmekte olan sistemli sosyoloji kuramını karıştırmıştı. Ve hem bu yapıtını, hem de din sosyolojisi üstündeki toplu makalelerini son uyarlamalarına ulaştırmak için etkinlikle uğraş vermişti. Bu arada zamanının dayattığı yeni talepler —daha öte bilimsel tasarılar ve her türden konferans bağlantıları— baskı yapıyordu ona. Bu entellektüel sorumluluklara beklenmedik aile sıkıntıları eklendi. 1919 sonbaharında annesi öldü. Bu kaybın onu ne kadar derinden etkilediğini ancak tahmin edebiliriz. Birkaç ay sonra da kızkardeşi öldü. Kocasını savaşın ilk haftalarındaki çarpışmada yitirmiş olan bu kadın, geride dört yetim çocuk bırakmıştı. Max ve Marianne Weber bu çocukları yetiştirmeye karar verdiler. Sonradan akla gelen endişeler kaçınılmaz olarak bunu izledi. Çocuksuz yaşamaya çok mu fazla alışmışlardı? Elli yaşında ana-baba rolü oynamaya başlayamayacak kadar geç mi kalmışlardı? Weber şu soruyu sorarak kendine işkence ediyordu: Baba olmayı başarabilecek miydi? Ciddi bir sinirsel depresyon geçirerek yeniden hastalanması bunu izledi.

Ancak Nisan sonuna gelindiğinde bundan kurtulmuş ve "önünde gördüğü bilimsel görevlerin nasıl yüzyıla sarkacağından" söz etmeye başlamıştı. Fakat eşi, çocukların gerçek anlamda eve gelişlerini hâlâ erteliyordu. Weber, Haziran başlarında soğuk aldı, görünüşte önemsiz bir hastalıktı bu. Yine de, derine yerleşmiş bir zatürree teşhisi konduğunda çok geç kalınmıştı. Weber, şen bir hasta olduğunu gösterdi: Hastalıkla savaşmadı. 1920 Temmuzunun ortalarında da öldü.[9]

Weber'in ani ölümü, alışılagelen biçimde, tam doruğunday-

ken yarıda kesilen bir meslek yaşamı olarak betimlenir. Mesleki başarı açısından kuşkusuz doğrudur bu, **Wirtschaft und Gesellschaft**'ta belirlenen yeni yönün, Weber'in becerilerinin olabilecek en iyi kullanımını temsil edip etmediğini sorgulasak da. Fakat kişisel terimlerle olay daha zihin karıştırıcıdır: Weber, yeni sorumluluklarının onu ezmekle tehdit ettiğini duyumsuyor muydu? Son aylarında, herhangi bir şeye hatta ölüme bile yeğlenebilir nitelikteki eski hastalığına yeniden yenik düşme korkusu içinde mi yaşıyordu? Bilinçsizce, ani yükselişinden kurtulmayı mı özlemişti? Tam bu sırada Freud, insanlardaki "ölüm içgüdüsü" üstüne kurduğu tasarımları yayımlıyordu. Ne olduğunu merak edebiliriz sadece.

Weber'in çalışmasının ve düşüncesinin son aşamasında, daha önceki yazılarında görünmekte olan dayanılmaz karşıtlıklar hiçbir şekilde çözülmemiş durumdaydı. Tersine yoğunlaşmışlardı. Batı dünyasındaki akliliğin sorunlu niteliği Weber'i her zamankinden daha derinliğine uğraştırmaya başlamıştı. Burada dünyaya ilişkin bir tür bezginlikten kuşkulanmaya da yönelebiliriz: Weber'in entellektüel mücadelesi çekilemeyecek kadar yoğundu. Sınırlarını çizdiği değer alanlarının uzlaştırılamaz olduklarını görmüştü sonunda. Weber'e göre, birey, bilimde bir meslekle siyasette bir meslek arasında açık bir seçim yapmak zorunda olduğu için, şu ya da bu etiksel sistemde karar kılmaya zorlanıyordu. Dağdaki Vaiz'in "nihai hedefleri"ni içeren etiği seçse, dünyadaki yaşama katılamazdı. Yalnız azizliğe uyan bir etikti bu; eylemlerin pratikteki sonuçlarına ilişkin soru yöneltmezdi. Fakat kişi, halkla ilgili olaylarda etkinlikle yer almayı seçerse, kendi kişisel ahlak standartlarına pekâlâ zarar verebilecek bir "sorumluluk etiği"ne mahkum olmuş demekti. Halk için hizmet vermek adına —Machiavelli'nin ölümsüzleştirdiği, "doğup büyüdükleri kenti kendi ruhlarının selametinden üstün tutan" şu Floransa vatandaşları gibi— ruhunu irkilten eylemlerde bulunmak zorunda kalacaktı.[1]

Akla duyduğu iman hiç sarsılmayan ve ahlak biliminin hiçbir sorun yaratmadığını gören Freud'un tersine —varoluşun nihai bilmecelerini açıkça önemsemeyişiyle Croce'nin tersine— Weber, hiçbir zaman ahlaki ya da entellektüel bir konuyu atlamadı. Bütün görünümleriyle karşıladı onları. Hatta, özüne işkence etmeye yönelik bir tür sapkın uğraşıyla bütün çelişkileri en açık oldukları noktaya kadar götürdü. Burada daha geniş anlamıyla ideal tip yönteminin başka bir biçimini bulabiliriz. Elinizdeki çalışmanın ana temalarını herhangi başka bir simadan çok Weber'in özetlemesinin nedeni budur.

Weber'in başta gelen entellektüel zaafının psikoloji alanında yattığı su götürmezdi. "Akliliği yalıtması" ve "duygusal etkilenmeyi **yalnızca** akılcı normlardan bir sapma etkeni olarak ele alması, bunun tersine aynı eylemde duygusal ve akılcı açıdan bilişsel ögelerin bütünlüğüne kesinlikle işaret eden modern psikolojinin bulgularıyla açıkça uyuşmaz durumdadır."[2] Weber, Croce ya da Pareto gibi, yalnızca akılcı şekilde anlaşılabilir olanla doğrudan ilgiliydi. Mantık dışı ve duygusal olan Weber için bir artık kategorisinden farksızdı.

İkinci bir zaaf —tüm kuramsal üretimde görülen herhalde tek entellektüel tereddüt örneği— kendi düşüncesinin örtük goreciliğini kabullenmeyi reddedişiydi. Weber'in öncellerinden ya da çağdaşlarından hiçbirinin kendisini göreci olarak nitelemek istemediğini görmüştük. Weber de istisna değildi. Göreceliği kendi bakış açısının "en kaba biçimde yanlış anlaşılması" olarak görüp reddediyordu.[3] Radikal bir kuşkuculuk anlamında —bütün sorumlu seçim kavramını sorgulayan bir felsefe anlamında— Weber elbette göreci değildi.[4] Fakat —ahlak biliminin ya da tarihsel gerçeğin— metafiziksel kesinliğini yadsıyan bir bakış açısı anlamında hakkıyla bu terimle nitelenebilirdi. Kendi inanışlarının kişisel, duygusal kökenini açıkça kabulleniyordu: Bunlar için hiçbir nihai temel görmüyordu. Fakat bu akıl yürütme çizgisinin açıyor gibi göründüğü uçurumlarda gözü kararıyordu. Onun torunlarının kuşağı olarak, entellektüel ve ahlaki bir görecilik atmosferinde yetişen bizler onun kadar korkmayabiliriz.

Bu nedenle Weber'in kendi seçimlerinde sergilenen bir tür çaresizlik vardı. Bunları, hiçbir şekilde felsefi olarak haklı gös-

9. Marianne Weber, **Max Weber**, s. 642-7, 686-95, 711, 720-7, 740-54; J.P. Mayer, **Max Weber and German Politics**, Londra, 1943, 4., 5. ve 6. Bölümler.
1. **"Politics as a Vocation"**, **From Max Weber**, s. 120-7; Rossi, **Storicismo tedesco**, s. 368-72.

2 Parsons, **Theory of Social and Economic Organization**'a giriş, s. 27.
3. **"Meaning of 'Ethical Neutrality'"**, **Methodology**, s. 18.
4 Ancak Leo Strauss, **Natural Right and History**, Chicago, 1953, 2. Bölümde bunun tersi ikna edici bir biçimde savunulmaktadır.

teremeyeceği bir tutkuyla koruyordu. Örneğin, insan özgürlüğünün değerine derin bir inancı vardı. Ama şaşmaz biçimde akılcı kılınmaya ve bürokratikleşmeye doğru yol alıyor görünen bir toplumda özgürlüğün geleceğinin ne kadar sorunlu olduğunu görüyordu. Aynı zamanda akılcı kılınma sürecinin kendisinin hemen reddedilemeyeceğini de anlıyordu. Bu süreç disipline sokulan akın doğrudan ürünü olarak tam anlamıyla Weber'in entellektüel onayını kazanmıştı. Weber, aklın kendisinin insan özgürlüğünün kaynağında yer aldığını her zaman savunmuştu. Bu yüzden, yapabileceği en iyi şey olarak, özgürlüğün değerlerini akılcı kılınmış bir toplumun çatısı **içinde** onaylamak zorunda kalmıştı.

Önünde açılan geleceğin manzaraları son derece kasvetliydi. Schiller'den aktararak sık sık "dünyanın gözünün açılması" adını verdiği şey, en derin eğilim gibi görünüyordu. Bu. Pareto'nun, "kümelerin varlığını sürdürmesi" artığının egemen olduğu bir toplumdan, "birleşim içgüdüsü"nün yönlendirdiği bir topluma geçiş olarak betimlediği sürecin, ya da Durkheim'ın buna karşılık düşecek şekilde dile getirdiği toplumsal bütünleşmeden **anomieye** doğru ilerlemenin aşağı yukarı aynısıydı. Weber şunu ileri sürmüştü: "Nihai ve en yüce değerler, kamu yaşamından, ya mistik yaşamın aşkın alanına ya da doğrudan ve kişisel insan ilişkilerinin sevecenliğine doğru çekilmişlerdir. En büyük sanatımızın dostluğa ilişkin olup anıtsal olmaması rastlantı değildir, eskiden büyük toplulukları, bir meşale gibi kaynaştırarak sürükleyip götüren peygamber **ruhuna** karşılık düşen şeyin, bugün yalnız en küçük ve en içten çevrelerin, kişisel olarak insanı barındıran durumların, **pianissimonun*** yüreğinde atması da rastlantı değildir." Büyük felsefi ve dinsel yaratı günleri görünüşte sona ermişti. "Önümüzdeki günler, yazın çiçeklenişini değil, buz gibi karanlığı ve zorluğuyla bir kutup gecesini getirecektir."[5]

Weber'in geleceğe ilişkin görüşü, o kadar aşırı ve kahince olmayan biçimiyle, Spengler'ınkine şaşırtıcı ölçüde benzemektedir. **The Decline of the West**'in yazarı gibi Weber de kendi ülkesinde cumhuriyete ve demokrasiye karşı duyulacak tepkiyi

* Çok hafif sesler.

5. Parsons, **Structure of Social Action**, s. 685-6; "Science as a Vocation", **From Max Weber**, s. 155; "Politics as a Vocation", s. 128.

önceden görmüştü. Ve bir bütün olarak Batı toplumu için korkunç hükümet sorumluluğunu devralacak, meslekten siyaset adamlarının oluşturduğu seçkin bir zümrenin sistemli olarak yetişmesinin seçeneğini göremiyordu. Bunların saflarından zaman zaman, diktatörce güçlerle ülkeyi yönetecek karizmatik bir parti önderi çıkacaktı. Weber bu olasılıkta hiçbir köklü çelişki görmüyordu: Demokrasi ve karizmatik otorite, uzlaştıramadığı şeyler arasında yer almazdı. Weber'in kişisel önderliği özleyişi —söküp atamadığı ulusçuluğunun yanı sıra— onun siyasal düşünüşünün tüm temelini sorgulamamıza yol açmaya yeter.

Weber'in siyasetteki yol göstericiliği çoğunlukla tehlikeliydi. Fakat çağdaş topluma koyduğu teşhisler açısından eşi yoktu. Zamanını betimleyişi, "yalın gerçekçiliği, sorunların sınırsız karmaşıklığını entellektüel anlamda derin bir biçimde kabullenişi. böylesine karmaşık malzemelerden net ve kesin sonuçlar çıkarma ve yine de dogmatik bir basitleştirmeye düşmeme yetisi bakımından tek"ti.[6] Weber'in zihni hiç durmadı. Çağdaşlarına. içinde insanların kendi anlamlarını yaratmakta özgür oldukları "açık bir olanaklar sistemi" sunmuştu.[7]

Bu şekilde Weber, en ayrıksı entellektüel ve ideolojik kamplardan saygı görme noktasına ulaşmıştır. Sosyal bilimciler arasındaki konumunu tartışmaya pek gerek yoktur. Tarihçiler de eşit ölçüde saygı duyarlar ona. Demokratlar arasında, aşırı ve sağlıklı bir kaba düşünüşlülük örneği bir dost ve akıl hocası olarak değerlendirilir. Yeni-Marksistler ise onu, devrimci rakiplerine nefret duymayı ve onları dıştalamayı reddeden, farklılıklarını onlarla açıkça ve yüz yüze tartışmayı kabul eden insan olarak onurlandırırlar. Bunlardan biri, Weber'in öğretisinden, belirgin olarak genç dostu Georg Lukacs'ın yazılarıyla ilintilendirilen "özenli ve sonuçsal" bir Marksizmin çıktığını yazmıştır.[8] Weber'in genç hayranlarından bir başkası, felsefeci Kari Jaspers da, benzer yoldan, onu ilk varoluşçulardan biri diye nitelemiştir. Jaspers, insan varoluşunun olanaklarının, tam da Weber'in yaşamını sürdürme biçiminde açığa vurulduğunu öne sürmektedir. "Bu insan sayesinde, insan gücünün mümkün

6. Parsons, **Theory of Social and Economic Organization**'a giriş, s. 74, 84-5.
7. Löwith, "Weber und Marx", s. 212; Weber, "'Objectivity' in Social Science", **Methodology**, s. 57.
8. M. Merleau-Ponty, **Les Aventures de la dialectique**. Paris. 1955, s. 38, 42.

kılabildiği şeyin kökenine" nüfuz edebilir, "insanın gerçekte ne olduğuna" şöyle bir göz atabiliriz.[9]

Weber kendi adına Aydınlanma değerlerini seçmişti. Yanılsamaya düşmeksizin, diğer seçimlerini yaparken gösterdiğiyle aynı türden çaresizlikle, "on sekizinci yüzyılın zihinsel bütünlük ve toplumsal denklik ilkelerinin en iyisi"nin yanında tavır almıştı. "Aydınlanmanın gül gibi pembeliği bir daha ele geçmeyecek biçimde soluyor gibi görünüyor" diye yazmış, ama yine de ona saplanıp kalmıştı. Weber sırf "olağanüstü bir etiksel duyarlılık" barındırmıyordu, geleneksel hümanist kültürün son büyük örneklerinden biriydi aynı zamanda. "Ateşli bir adalet savunucusu olarak, düşüncenin karartılmasına, yargının haksız hükmüne ve eylemin adaletsizliğine karşı yürüttüğü mücadelede cesaretini kanıtladı. Nihai olarak, tarihsel yazgı ne olursa olsun onun imanını oluşturan, aklın ahlaki şerefiydi"[1]

Weber, diğer yanlarıyla olduğu kadar bununla da, çağdaşlarının çalışmasını özetlemişti. Onlar gibi, her şeye karşın Aydınlanmayı savundu. Freud'la ortak olarak, insan davranışının akıldışı kökenini açık seçik biçimde kabullendiğinde bile aklın büyük erdemini öne sürmüştü. Sorel ve Croce'yle ortaklaşalık içinde —ama onları hayli aşarak— tarihsel ve toplumsal incelemenin epistemolojik kökenini yeni bir özenle tanımlamıştı. İnsanın dünyasına ilişkin bir anlayışa varmanın kalıcı olarak geçerli ölçütlerini kurmuştu. Son olarak da, Mosca ve Pareto gibi, tarihte seçkinlerin rolünü ve insanla ilgili olayların çözümünde gücün ve etik dışı davranışın ezici etkisini hakkıyla değerlendirmişti. Ama siyasal eylemin doğasına Pareto'dan daha derinliğine nüfuz etmişti. Güç ve hileden öte şeylerin işe karıştığını görmüştü. Siyasetin, savaşa hazır erk grupları arasındaki basit bir orman savaşı durumunun ötesinde bir şeyden oluştuğunu, nihai olarak etiksel değerlerin çekişmesi olduğunu anlamıştı.[2]

Çağdaşları arasında yalnız Weber pozitivizmle idealizm arasındaki derin yarık üzerinde köprü kurabildi. Metodolojisinin düzenli formülleriyle, Freud, Pareto ve Durkheim'da artakalan po-

9.Max Weber: Politiker, Forscher, Philosoph, Bremen, 1946, s. 56.

1. Protestant Ethic, s. 182; Arnold Bergstraesser "Wilhelm Dilthey and Max Weber: An Empirical Approach to Historical Synthesis", Ethics, LVII, Ocak 1947, s. 109-10.

2. Rossi, Storicismo tedesco, s. 380.

zitivizmi, Dilthey ve Croce geleneğinde geçerli gördüğü şeylerle birleştirdi. Onlar gibi Weber de bunu yaparken, kısmen kavranılabilir olma niteliğini asla aşamayan geniş bir alanı, akıldışının alanını —bilinçdışını— terketmişti. Ama buna karşılık toplumsal düşünce adına, onun iş görmeyi seçtiği alan **içinde** tam bir özerklik kazandı. Kendini sınırlamanın, entellektüel özgürlük için ön koşul olduğunu anlamıştı. Akıldışının tanınması ve özenli bilimsel yöntemlerde diretme ancak yüzeyde çelişkiti. Weber, pozitivist ve Marksist geleneklerin dogmatizmine ve idealistlerin omurgasız "sezgicilik"ine karşı toplumsal düşünceyi, yalnız sonuçlarıyla yargılanmayı talep eden "kurgusal" bir kurama demirlemişti.

IX. BÖLÜM
AVRUPA İMGELEMİ VE BİRİNCİ DÜNYA SAVAŞI

Bu ve bunu izleyen bölümde tartışma biraz farklı bir düzleme kayacak. Hâlâ entellektüel tarihin "alt" düzeyinden çok "üst" düzeyinde olacağız. Ama kitlesel söylem dünyasına 1890' lar kuşağının devlerinden daha yakın olan —şimdiye kadar ele aldığımız felsefecilerin ve sosyal bilimcilerin gece gündüz demeden haşince çalışmalarına kıyasla, düşünce ritimleri eğitimli genel kitlenin mizacına daha yatkın olan, hemen her örneğini biraz daha genç insanların oluşturduğu deneme yazarlarını ya da imgeci yazarları kapsayan— simaları ele alacağız. Diğerlerinin fikirlerinin yayılmaya başlama tarzlarından birini izleyeceğiz. Büyük entellektüel yenilikçilerden yarım kuşak genç ve onlara kıyasla daha özensiz olan —ancak yine de kendilerinin, büyüklerinin belirleyici deneyiminde doğrudan yer aldıklarını düşünen— yazarlar, sonraki kuşağın gerçekten halkla yakınlaşan düşünürlerine giden çizginin başlangıcında yer almışlardır.

Bu genç yazarlar aynı zamanda, yirminci yüzyıl başlarında olgunluğa ermekte olan yeni yaş grubunun kıdemli üyeleriydiler. Bu konumlarıyla, şimdiye kadar dikkatimizi yönelttiğimiz kuşakla birçok bakımdan köklü karşıtlık içinde bulunan bir kuşağa bağlanan zincirler oldular. Peguy, Hesse, Proust ve Mann gibi 1870'lerde doğanlar, 1850'lerin sonunda ya da 1860'larda doğmuş olan büyükleriyle, 1880'lerde doğup, yirminci yüzyılın ilk on yılında erginliğe ulaşan biraz küçükleri arasında aracılık yapabilirler. Bu yeni kuşağın yine de betimlenmesi gerekiyor. Temel üretkenlik dönemleri Birinci Dünya Savaşından sonra gelen ve birtakım örnekleriyle bugün hâlâ süren kişilerden oluştuğu halde, çalışmamızın alanının dışına düşer bu tanım. Ama, savaşın patlak vermesiyle 1890'lar kuşağından bu kadar çok kişinin nasıl olup da kendi tinsel kuşaklarıyla olan bağlarını yitirdikleri duygusuna kapıldıklarını anlayacaksak, o kuşağın göze çarpan niteliklerini ana çizgileriyle belirlememiz gerekiyor.

1. *1905 Kuşağı*

Savaştan geriye dönüp bakıldığında 1905 yılı en net biçimde sınırı çizen yıldı. Çeyrek yüzyıldır tüm Avrupa'nın ayağa kalkmış gözüktüğü ilk anın işaretiydi. Rusya'daki devrim, 1871 Paris Komününden beri ilk temel toplumsal çalkantı olarak boy göstermişti; Fransa, Almanya, Avusturya ve İtalya'nın sosyalist partileri bir an için, imanlılar açısından yavaş yavaş nakarattan pek farkı olmayan bir şeye dönüşen Marksist inanç duyurularını gerçekleştirmek zorunda kalabilecekleri yolunda şaşırtıcı bir umutla yüz yüze gelmişlerdi. Devrimci tehlike hemen geçti. Ama yılın diğer belirleyici olgusunun —Birinci Fas Bunalımının— etkileri bu kadar çabuk yok edilemeyecekti. 1905'ten başlayarak diplomatik bunalımlar, düzenli bir ardışıklık içinde birbirini izlediler. Tanca'nın yarattığı sarsıntı —Péguy'un dediği gibi— "iki saatin uzamı içinde", dünyanın ve ülkesinin tarihinde başlatığı gibi onun kendi yaşamında da yeni bir çağ başlatmıştı.[1] Avrupa gençliği, sonraki on yıl boyunca eli kulağında bir savaş atmosferinde yaşadı ve soluk aldı.

Yeni kuşağı, 1890'larda entellektüel olgunluğa eren kuşaktan en keskin biçimde ayıran şey, bu savaş hizmeti umuduydu. 1905'e gelindiğinde Freud, Weber, Durkheim, Bergson, Mosca ve Croce gibi kişiler, cephe hattı görevi için zaten fazla yaşlı durumdaydılar. İçlerinde yalnız Weber savaş sırasında üniforma giydi ve onun bile gerçek çarpışmaya katılmasına izin verilmedi. Başlayan savaş, **onların** savaşı değildi: Oğullarının sa-

1. **Notre Patrie**, Paris, 1915, s. 120. Bu yapıt ilk olarak **Cahiers de la Quinzaine**, Ekim, 1905'te yayımlandı.

vaşıydı. Onların belirleyici deneyimi, 1890'ların entellektüel yenilenişi —ya da Fransızlar örneğinde belki Yüzbaşı Dreyfus'un savunulması— olmuştu. Oğullarının kuşağı için ise büyük olgu elbette savaşın kendisiydi. Burada, entellektüel tarihte bir yaş grubunu diğerinden ayıran sınır olarak hizmet eden karşıt deneyimlerin dramatik bir örneğini görüyoruz.

Yeni kuşak, hemen hemen sürekli bir savaş alarmı durumunda yaşadığı için, babalarının kuşağından daha tezcanlıydı. Büyüklerine saygı gösteriyordu: Bu açıdan geleneksel kuşak imgesinden farklıydı. Ama kıdemlilerinin sağladığından daha dikkat çekici ve dogmatik bir şey arıyordu. Onların yaptığı keşiflere hayrandı, ama bu keşifleri hantal bir üslûpta anlamıştı. 1890'ların yazarlarının, aklın gizil güçlerini sorgulamakla kendilerini sınırlamalarına karşılık 1905'in genç insanları, açıktan açığa akıldışıcı hatta akılcılık karşıtı oldular. Yüzyılımızdaki fikirlerin tarihinde o kadar sık bulanıklaşan bu can alıcı ayrım büyük ölçüde karşıt yaş gruplarına ilişkin bir konuydu. Genç insanlar, büyüklerinin kibar tarafsızlıklarıyla yetinmiyorlardı artık. Her yerde bir ideal ve bir iman arayışı içindeydiler.

Böylece Almanya'da, doğrudan eylem anlamında Nietzsche'nin öğretilerini uygulamaya başladılar ve kendilerini "Gençliğin Reich'ı"nı kurmak üzere Nietzsche'nin çağırdığı "dövüşçüler ve ejderha kılıçlarını yaratan ilk kuşak" kimliğinde gördüler. Kendi kendini Nietzsche'nin müridi olarak niteleyenlerden biri —Stefan George— şairleri oldu: Kötü tanımlı olsa da, yüce bir misyonla, kendilerini yeni bir tinsel aristokrasi olarak kabul etmeyi George'tan öğrendiler. Yeni oluşan gençlik grupları, örgütsel bir çıkış yolu ve fiziksel ve tinsel özgürlüğe yönelik sarhoş edici bir duyu sağladı onlara. Savaşın patlak vermesinden on ay önce, 1913 Ekimi'nde, Özgür Alman Gençliğinin temsilcileri orta Almanya'daki Hohen Meissner tepesinde toplanarak melodramatik bir biçimde "içsel özgürlük adına her türlü koşul altında birleşik eylem yürütmeye" ant içtiler. Weber' in dört yıl sonra Thuringia'da, Burg Louenstein'daki bir toplantı sırasında, özlemini duydukları peygamber olarak hizmet etmeyi reddettiği insanlar, işte bu türden genç insanlardı.[2]

2. Klemens von Klemperer, **Germany's New Conservatism: Its History and Dilemma in the Twentieth Century**, Princeton, N.J., 1957, s. 43-6; Marianne Weber, **Max Weber: Ein Lebensbild**, yeni basım, Heidelberg, 1950, s 642-7.

Yüzyılın çevrimiyle Birinci Dünya Savaşı arasındaki yıllar İtalya'da, yeni yazarlar, yeni dergiler, yeni siyasal örgütler gündeme getirdi. Croce örneğinde akılcı ve ölçülü biçimde kendini dışa vuran pozitivizm tepkimesi, genç kuşakla birlikte bir tür tinsel patlamaya dönüşmüştü. Siyasetteki ulusçuluk, yazındaki dinamizm ve "Fütürizm" ve hepsinden öte şatafatlı söz sihirbazı Gabriele D'Annunzio'nun oluşturduğu —hem sanatsal hem kişisel— örnek, İtalyan gençliğinin değişen mizacına işaret ediyordu. Yeni yazarlardan bazılarının, ılımlı tipten bir ulusçuluğu eski liberal gelenekle uzlaştırma konusunda büyükleriyle işbirliğine girebilmeleri, **La Voce** dergisinin 1908'de Floransa'da kurulmasına kadar gerçekleşmedi.

Yaşlı Goethe'nin, Alman Romantiklerince onurlandırılışı nedeniyle önce övünüp sonra utanç duyması kadar Croce de büyüyen coşkuyu babacan bir kınamayla karışık bir yakınlık duyarak izliyordu. Bu heyecanlı canlanışın, uygun şekilde denetlenir ve yumuşatılırsa tümüyle iyi şeylere yol açacağını ima ediyordu. Ancak D'Annunzio için ağzından yanlız paylama sözleri çıkıyordu. İkisinin adlarını herhangi bir şekilde yan yana getirmenin çok yanlış olacağını öne sürüyordu: "Hakettiği anlamda D'Annunzionizm, 1890'dan başlayarak yetişen" kuşağa aitti; kendisi ve gençliğin şairi, "tinsel olarak iki farklı ırktandılar"

> D'Annunzio'nun sanatı şurada burada hayranlık kazanmışsa da, onun düşündürdüğü ya da düpedüz vaaz ettiği ahlak felsefesiyle, gelip geçici ve duygusal bir paylaşım bile hissetmedim hiç. Tek bir an bile, duyumsal incelikle tinsel hoşluk, erotik hareketlerle ahlaki yüceliş, yapmacık kahramanlıkla katı ödev arasındaki ayrımda yolumu şaşırdığımı anımsamıyorum.[3]

Ne var ki kuşaklar arasındaki çatlağın en özbilinçli biçimde betimlendiği yer Fransa'ydı; biz de değişen mizacın yazınsal kanıtlarını esas olarak buradan çıkaracağız. Yüzyılın çevriminden sonra Fransa'da, on yıl önce Almanya'da olduğu gibi genç insanlar Nietzscheci olduklarını duyurmaya başlamışlardı. Andre Gide'in 1902'de yayımlanan **Immoralist**'i ilk örneklerden bi-

3. **Etica e politica** (Bari, 1931)'ya ek olarak yeniden basılan "**Contributo alla critica di me Stesso**", 1918 (çev. R.G. Collingwood, **An Autobiography**, Oxford, 1927, s. 86-7).

riydi. Sonraları Alain Fournier gibi daha da genç yazarlar kendi düşünceleri üzerinde Nietzschc'nin ya açık seçik ya da bilinçdışı etkisini kabulleneceklerdi.[4] Fakat Nietzscheciler Fransa'da yalnızca azınlıktılar. Yeni kuşağın koruyucu ilâhı olarak değerlendirilen daha çok Bergson'du. Fransa'nın eğitimli gençliği 1905'ten sonra militanca "Bergsoncu" olmuştu.

Genç insanlar hırsla Bergson'a sarılıp onu kendi zevklerine göre yorumladılar. Bergson'un öğretisine, kesinlikle onun inanışlarına karşıt olan —çoğunlukla sağın— doğrudan eylem siyaseti kavramını ve hakkındaki kişisel konumunun hâlâ belirsiz olduğu dogmatik din kavramını eklediler. Fikir tarihinde çok sık olduğu gibi öğretinin yaratıcısı kendi yaratısının denetimini yitirmişti: Müritleri onun koruyucu yol göstericiliğinden kaçıyorlardı. Birinci Dünya Savaşından önceki beş yıl boyunca "Bergsonizm", neredeyse kurucusundan bağımsız, kendi yaşamını sürdü.

Bu yeni kuşakta oğulların babalarından daha tutucu olmaları garip bir olaydı. Babalar Dreyfus'un suçsuzluğu için kavga vermiş, "gericiler"le ruhban zümrenin erkine karşı savaşmıştı. Çocukları ise, Charles Maurras ve **Action Française**'in yeni-kralcılığını, ya da tutucu ulusçuluğun romancı Maurice Barres tarafından vaaz edilen kibar uyarlamasını bağırlarına basmayacak kadar babalarına benziyorlardı. Ecole Normale Superieure'de, kütüphane memuru Lucien Herr'in ve eski mezun -büyük sosyalist Jean Jaures'nin etkileri azalmaya başlamıştı. Otuz yıl sonra Fransa başbakanı olan, ama o dönemde hâlâ yalnız parlak bir avukat ve oldukça değerli bir **litterateur** olarak değerlendirilen Léon Blum, gerçekleştirdikleri son büyük katılımlardan biriydi. Ve Blum, daha eleştirel genç zihinlere hayli yüzeysel geliyordu: Jaures'nin inişli çıkışlı dönemlerini hâlâ ciddiye alıyordu.[5]

Sosyalizmin —ve genelde sol siyasetin— Fransa'nın eğitimli gençliği arasında azalan etkisinin başka bir nedeni de Dreyfus zaferinin sömürülmüş olmasıydı. Muzaffer radikaller, 1901'den başlayarak ideolojik bir öç politikasına girişmişlerdi. Far-

4. Genevieve Blanquis, Nietzsche en France, Paris, 1929, s. 62-7. Gide, Journal 1889-1939, Paris, 1948'de 4 Şubat 1927 tarihinde bundan söz ediyor, buradaki itiraz dolu ifadelere bakınız, çev. Justin O'Brien, The Journals of Andre Gide, New York, 1947-9, II, s. 419-20).
5. a.g.e., I, s. 181, 27 Nisan 1906'daki ifadeler.

masonlar, ruhban eğilimli subayları ihbar etmeleri için cesaretlendiriliyorlardı. Tarikatlar ve dinsel öğreti kuruluşları üzerinde başlatılan baskı, 1905'te Kilise ve devletin ayrılmasıyla doruğuna ulaşmıştı. Keşişler ve rahibeler yurt dışına göç ederken, ağlayan çocuklar silahlı askerlerce sınıflardan atılırken, (Barres'nin deyişiyle) "Fransa kiliselerinin içler acısı durumu", o güne kadar dinsel konularda tarafsız kalmış olanların bile vicdanlarını sızlatmaya başlamıştı. Ve bunların bazıları için Joures'nin ruhban karşıtı kampanyaya arka çıkması, bir tür inanç değişimi gibi görünüyordu. Siyasette bir aydın olarak bulunduğu ayrıcalıklı konumdan sonuna kadar yararlanan Jaures, "bu kirli işlerin saf insanlara yüce görünmesini" sağlayacak şekilde onlara "çok yüksek felsefi bir aklıselim görünümü" kazandırarak, "söz sanatı ve şiirsellikle bu pisliği maskeliyordu." Ancak Peguy, hatta Proust gibi diğerleri, "Fransa'da bir adamın ırkı ve dini nedeniyle çile çektiği türünde bir şey söylenmemesi gerektiği için ülkenin altını üstüne getirmiş insanlar"ın şimdi "öğreti tarikatlarını saf dışı etmekte ve dinle ilgili her şeye savaş açmakta" olmalarını sindiremezlerdi.[6] Yahudi gazeteci Bernard Lazare'nin söylediği gibi, ruhbanların yıllarca kendisi gibi insanlara eziyet etmiş olmaları, dönüp aynı şeyi onlara yapmak için bir neden olamazdı.[7]

1900'de Katolikliği benimsemiş biri olmak aydın çevrelerde yakışık almayan bir durumdu. 1910'a gelindiğinde çoğunluk hâlâ inançsızlardan —çoğunlukla felsefi pozitivistlerden— oluşsa da, duyarlı ve anlayışlı bazı örnek kişilerin oluşturduğu büyüyen bir azınlık, vaftiz edildiği inanca dönmeye başlamıştı. Birkaç büyük katılım —yaşlılardan şair Paul Claudel, genç kuşaktan ise felsefeci Jaques Maritain— bu dönüşe örnek oldular. Peguy'un ruhban karşıtı eşine, çocuklarının vaftiz edilmesine izin vererek kocasını çektiği vicdan azabından kurtarması için boşyere yalvaracak olan kişi Maritain'dı.

1905'te Normale'de yalnız üç ya da dört öğrenci dinsel inancını açıkça ortaya koymuştu. 1912'ye gelindiğinde ise bu sayı belki kırka —öğrenci topluluğunun üçte birine— varmıştı. Yeni tin yavaş yavaş o kadar uzun zamandır "alaycı bilinemezciliğin

6. Jerome ve Jean Tharaud, Notre Cher Peguy, Paris, 1926, I, 221, 253-6.
7. C. Peguy, Notre Jeunesse, Paris, 1933, s. 101 (ilk kez Cahiers de la Quinzaine'de 17 Temmuz 1910'da yayımlandı).

kalesi—— olarak değerlendirilen büyük kuruma nüfuz ediyordu.[8] Ve aynı şey, diğer eğitim merkezlerinde ve entellektüel çevrelerde de sürüyordu. Dinle ilgili şeylere yönelik bu değişen tutum, hayranlık verici bir biçimde, André Gide'in genç dostu ve yazın yoldaşı Roger Martin du Gard tarafından belgelenmişti. Martin du Gard, 1913'te yayımlanan **Jean Barois** adlı romanında, kendi kuşağının tinsel yolculuğunu adım adım izliyordu. Dinsel vicdan tededdütündeki ince farkları algılayan keskin bir duyuyla, simgesel anlamda, bir çocuğun Tanrı'ya duyduğu yumuşak, saf saygının yavaş yavaş "Modernist" bir dogma yorumuna dönüşmesini resmediyordu. Fakat, çoğu gerçek çağdaşında olduğu gibi, düş ürünü Jean Barois örneğinde de Katolik "Modernizm", ancak huzursuz bir uzlaşma olabilirdi. Papanın kendisi de bunu lanetleyecekti. Bunun ötesinde maddeci ve pozitivist tipte saldırgan bir dinsizlik, onun ötesinde de Kiliseyle varılan son bir uzlaşma yatıyordu. Bu entellektüel ilerlemeyle Martin du Gard'ın kahramanı, yeni yüzyılın tipik insanı gibi gözüküyordu. Ama dindar kafalı okuyucular için kitabın düzen bozucu ölçüde kötülüğe eğilimi vardı. Jean Barois'nın Katolikliğe dönüşüne, bilinçli ve sorumlu seçim niteliği kazandırılmamıştı; söz konusu dönüş, hastalığın, kişisel sefaletin ve ölüm korkusunun umut kırıcı ürünüydü.

Bu nedenle Jean Barois, bireyin eski liberal imanlarla geleceğin dogmatizmleri arasındaki mutsuz bölünmüşlüğünün çevresinde dolaşıp duran bir geçiş simasıdır hâlâ. Orta yaşlı bir adam olarak, Fransız gençliği içindeki yeni eğilimler konusunda kendisini aydınlatmaya gelen üniversite öğrencileriyle karşılaştığında, onların hiç bilmediği ve oldukça korkutucu bir dil konuştuklarını görür. Bilime çamur atmalarından ve güce tapınmalarından irkilir. Ona göre bu öğrenciler salt bir "tepki" yi temsil etmektedirler: Kendi gözlerinde ise tinsel yenilenmenin taşıyıcılarıdırlar.

Bu karşıtlıkla, 1905 kuşağının göbeğindeki belirsizliğe değinmiş oluyoruz. Savaşın patlak vermesinden hemen önceki yıllar boyunca Fransa'da —aynı şey Almanya için de geçerliydi— gençler arasında, otoriteye duyulan saygıyla, kendiliğinden yaratıya tapınmayı birleştiren bir tin saltanat sürmüştü.

8. Jacques Chastenet, **Une Epoque pathetique: la France de M. Fallières**, Paris, 1949, s. 218.

Dönemin tarihçileri, neyi vurgulamayı seçtiklerine bağlı olarak, çok farklı biçimlerde yargıladılar bunu. Bir yandan onda faşizmin başlangıcının tehdit edici atmosferini, diğer yandan da, daha başından vahşice kesilip atılan bir yaşayış ve kültür rönesansı buluyorlardı. En iyileri savaşta yok olan Fransız ve Alman kuşağıydı bu; ya da en azından çağdaşları onu böyle görüyorlardı. Ve olayın trajik ironisi, katliamın patlak vermesini hevesle selamlayışlarıydı. Daha dövüşçü olanlar sonunda özlemini çektikleri eylem yaşamının avuçlarında olduğunu hissettiler. Daha düşünceli olanlar ise, verimsiz bekleyişten bir kurtuluş olarak selamladılar onu. "Savaşın gelişi, bu aralıksız bekleyişle sürüklenip durmaktan daha iyidir" diye yinelediler.[9]

II. *Péguy ve Alain-Fournier*

Bir defasında Peguy, "tüm yaşamım boyunca sınırlarda savaştım"[1] diye yazmıştı, en azından iki anlamı vardı bunun. Aptalca hatalara düşerek duygusuzca aydın dürüstlüğünü arayışıyla ve güzel söz ustalığına ve hazırda bekleyen şeylere katlanamayışıyla, aslında düşüncenin sınırlarında kalmaya çalışmıştı. Ve 1905'ten başlayarak, Fransa'nın üstünde dolaşan tehditten söz edip durmasıyla, ülkesinin sınırlarını korumak üzere aralıksız bir çarpışmaya girdiğini hissetmişti. Savaş duyurusundan yalnızca bir ay sonra Paris'in biraz uzağındaki çetin bir müfreze çarpışmasında adamlarının başında ölmesi de buna uygundu.

Bu çalışmanın daha önceki bölümlerinde tekrar tekrar Peguy'la karşılaşmıştık. Belirgin olarak, Bergson'un bir müridi ve Sorel'in ise dostu ve aydın yoldaşı kimliğiyle karşımıza çıkmıştı. Bergson'la ilk kez Ecole Normale Superieure'deki öğrencilik günleri sırasında karşılaşmıştı; bu genç, olağanüstü konferansçının "şahane öğreti"si, Peguy'u "fırtına gibi" alıp götürmüştü.

9. Pierre Andreu, **Notre Maître, M. Sorel**, Paris, 1953, s. 89, Drieu La Rochelle'den alıntı; Chastenet, **La France de M. Faillieres**, s. 11-12, 353.

1. **Note conjointe** (Peguy'un, ilk kez **Cahiers de la Quinzaine**, 26 Nisan 1914'te yayımlanan **Note sur Bergson et la philosophie bergsonienne"** ve öldüğünde yarım kalmış olan **"Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartesienne"**den oluşan son yapıtı), Paris, 1935, s. 276.

Sessizlik içinde dinler, tartışmalara katılmaz, yazılı hiçbir çalışma yapmazdı. Bu "ateşli, sıkıntılı aptal genç adam" ın alışkanlığı böyleydi. Bunun özel bir durum olduğu kendisine anlatılan Bergson onu farketmedi; Peguy bir gün onu okulun koridorunda durdurmasaydı sesini hiç duymayabilirdi: "Tüm zamanınızı bize vermek için kişisel çalışmanızı aksattığınızı biliyorum. Bunu yapmamalısınız. Bir kitap yazmak üzeresiniz, her şeyden önce gelmeli bu", dedi ve geçip gitti.[2]

Sonraları Bergson College du France'a atandıktan sonra Peguy yorulmak bilmeden onun konferanslarına katıldı. Mavi pelerinine bürünüp, sessizce bildiriye kulak kabartarak en arka sırada dimdik otururdu.

Bergson Cuma öğleden sonraları konferans verirdi. Beşe çeyrek kala Sorel, Peguy ve konferansa katılmayı tasarlayan diğer arkadaşlarını almak üzere **Cahiers de la Quinzaine**'in ofisine damlardı. Ondan çok daha genç olan Peguy'un sevgi dolu biçiminde adlandırdığı gibi **"le pere Sorel"*** Perşembe öğleden sonraları da onun garip yayım kuruluşunu ziyaret ederdi. Perşembe günü, editörün dostlar, eleştirmenler ve aboneler için "kabul günü"ydü. Küçücük ofisin tek sandalyesi Sorel'e ayrılmıştı: Yaşlı polemikçi, dinçliği ve beyaz sakalıyla burada oturup, genç adamlara çok yönlü öğreniminin ve önyargılarının oluşturduğu geniş yığından çıkardığı şeyleri uzun uzun anlatırdı.[3]

Sorel ve Peguy'un ortak yanları, halka duydukları içten yakınlık, boyun eğmeyen ahlakçılıkları, aydınların söz sanatına ve aralarında kullandıkları özel dile katlanamamaları, ülkelerinin siyasal ve akademik seçkinlerine duydukları nefretti. Polemikçiler olarak zihinleri uyum içinde çalışıyordu. Fakat düşüncelerinin erimi ve biçemi bakımından dikkat çekecek ölçüde ayrıksıydılar. Sorel'in eğitilmiş bir teknikçi olduğunu anımsayalım: Zihni soyuta kayıyordu; biçemi yoğundu; okuması müthiş boyutlardaydı. Peguy'un ise okumaya pek zamanı olmazdı; eğitimini yazın ve felsefe üstünde almıştı; ve yazıları son derece sıkıcıydı. Sorel ilgi çekici üslûbuyla sosyal bilimin dünyasına eğiliyordu: Peguy ise yalnızca bir yazın simasıydı. Deneme yazarı olduğu kadar şairdi de, hatta genel okuyucu kitle tarafından 1909'da ilk kez tanınması, Jan d'Arc üstüne uzun bir şiirin yazarı olaraktı.

* "Baba Sorel".

2. Daniel Halévy, **Peguy and Les Cahiers de la Quinzaine** (Halèvy'nin Fransa'da 1940'ta yayımlanan **Charles Péguy et les Cahiers de la Quinzaine** adlı yapıtının değiştirilmiş uyarlamasından Ruth Bethell çevirmiştir), Londra, 1946, s. 29.

3. a.g.e., s. 62-5.

Bu nedenle Peguy, yazınla toplumsal düşünce arasında bir bağlantı durumundadır. Benzer şekilde mesleği, büyüklerinin soyut düşünceleriyle 1905 kuşağına özgü yoğun siyasal bağlılıklar arasında bir yerde, doğrudan bir düzeyi düşündürmektedir. Peguy'un ideolojik konumu öylesine özeldir ki Fransız siyasetinin geleneksel kategorilerinden hiçbirine uymaz. Maurras ve Barrès'la ulusçu peygamber rolünü paylaşmış, yine de cumhuriyetçiliğinde ve sosyalist eğilimlerinde diretmişti. Sıradan vatandaşın bürokrasiye karşı haklarını savunurken Alain'le aynı kanıdaydı; yine de Jaures, Radikal Parti ve 1901-5 döneminin ruhban karşıtı yasaları hakkındaki yargılarında tamamen Alain'den farklıydı. Sorbon kalesinden Fransa'nın kültürel yaşamını yöneten "aydın parti"nin büyük psikoposlarından biri olarak gördüğü Durkheim'dan nefret ediyordu[4]; yine de Dreyfus olayının kargaşasında "toparlanın" diye bağırmış ve sosyoloğun sınıflarını ulusçu öğrencilerin saldırılarından korumak üzere ağır sopasını eline alıp yola düşmüştü. Peguy, Fransız yaşamını düzgün bölmelere ayıran her türlü çatlağı peş peşe atlayıp geçiyordu. Geçirdiği değişimler, tıpkı Sorel'inkiler gibi arkadaşlarını ve hayranlarını şaşırtıyordu. Yine de yalnız kendisinin tam anladığı bir anlamda, yaşamının ve çalışmasının anlamı konusunda yoğun ölçüde kişisel bir kavrama sadık kaldı.

Peguy, çağdaşlarına, hatta onun savunduğu hiçbir şeyden hoşlanmayanlara bile, tamamen "saf" bir karakter olarak gözükmüştü; onlardan, yani 1914'ten sonraki korkunç yıllarda ateşle sınanacak kuşağın insanlarından sadece biraz daha yaşlı bir önder ve simgeydi.

Peguy 1894'te yirmi bir yaşındayken Normale'e geldiğinde bile çok özel bir simaydı. Gerçek bir halk çocuğuydu. Sınıf arkadaşlarından çok az büyüktü ve okulda geleneksel olan eşek

4. Özellikle, ilk kez **Cahiers de la Quinzaine**'de, 4 Kasım, 2 Aralık 1906 ve 3 Şubat, 6 Ekim 1907 tarihlerinde yayımlanıp sonradan **Situations** (Paris, 1940) başlığı altında toplanan dört makaleye bakınız.

şakası türünden şeylere boyun eğmeyeceği konusunda arkadaşlarını peşin olarak uyarmıştı. Bu eşine az rastlanır eğitim doruklarına erişmiş olması, hem kendi azmine hem de cesaretlendirmek üzere onu seçmiş olan öğretmenlerinin anlayış gücüne sunulmuş bir armağandı. Ve Fransız eğitiminde demokratik idealin, nazik bir kurgunun ötesinde bir şey olduğunu kanıtlayan tek örneği gözler önüne seriyordu.

Peguy'un ölümünden beş yıl sonra ve kendisininkinden yalnızca üç yıl önce kaleme sarılan Georges Sorel, geçmişe dönüp, bir **normalien** olarak eski arkadaşının meslek yaşamının ona gerçekten bir şey verip vermediğini sorguluyordu. Çünkü bu yaşam,

> hiçbir yakınlık hissetmediği bir çevreye sokmuştu onu. Orta sınıf alışkanlıklarının, sözde yöneten sınıfların oğullarına zorla benimsettiği taleplere baş eğmeyi başaramadığı için, tüm yaşamı boyunca kitlesel içgüdülerine tamamen yabancı insanlarca bir asi olarak görülmenin acısını çekmişti. Dahası, akademik söz sanatı tüm ağırlığıyla Peguy'un biçemine yüklenmiş, pek fazla şey öğretmeden okuyucuyu şaşkınlığa uğratan aşırı sıfat bolluğunu, koşut biçimlerin çokluğunu ve beklenmedik mecazların inceleştirilmesini, düşüncenin zenginleşmesi olarak değerlendirmesine neden olmuştu.[5]

Durkheim gibi Peguy da —ama oldukça farklı nedenlerden— Normale'de alışılmamış ve uyumsuz bir öğrenciydi. Düşüncelerini en üst düzeyden bir rahatlıkla dile getirebilen, kibar sınıflardan gelmiş bu genç adamlar zümresi içinde Peguy, Orleanslı dul bir koltuk onarımcısının oğlu olarak, çok fazla ağır, çok fazla sıkıntılıydı, bütün kaygılarında çok yoğun bir ciddiyet vardı. Öğrenci arkadaşları ona saygı duymaktan kendilerini alamadılar —birkaç yıl sonra, Dreyfus döneminin sokak kavgalarında önderliği üzerine aldığında da, alt sınıflardakilerle birlikte soru sormadan onun ardından gittiler— ama birlikte yaşamak için zor bir insan olduğunu düşünüyorlardı. Peguy, oraya göre olmadığını herhalde biliyordu. 1898'de okuldan izin aldı. Evlendi, **agregation** için girdiği sınavlarda başarılı olamadı, sonra da düzenli akademik ilerleme umutlarının suya düşmesiyle, Fransız aydın dünyasında bağımsız bir gazeteci olarak kendi yolunu çizmeye girişti.

5. "Charles Peguy", La Ronda, I, Nisan 1919, 58-9.

Kısa bir süre için düzenli bir sosyalist derginin editörü olarak görev yaptı. Fakat çok geçmeden Jaures, Herr, Blum ve diğer parti aydınlarıyla kavga ederek 1900'de kendi biricik yayınını kurdu. **Cahiers de la Quinzaine** —başlık kabaca çevrilecek olursa iki haftalık defter— gerçekte bir süreli yayın değildi. Her **Cahier**, ayrı bir kitaptan ya da pek çoğunu Peguy'un yazdığı uzun bir makaleden oluşuyordu. Çok özel bir anlamda onun kişisel yayınıydı bu. Çocukluğundan kalma zanaatkârlığıyla, bu yayının üretiminin her aşamasına ince bir dikkat gösteriyordu; her **Cahier**'nin kusursuz olması, her ufak basım hatasının izlenerek bulunması gerektiği konusunda diretiyordu.

Cahiers de la Quinzaine'ın abone sayısı binden azdı, ayrıca mali çöküşün sınırında aralıksız olarak mücadele ediyordu; ama yüzyılın ilk on yılında, tüm Avrupa'nın en özgün ve harekete geçirici yayınlarından biri olarak değerlendiriliyordu. Peguy ona bir taşra acemiliği ve savlarında uzlaşmaz bir inatçılık yüklemişti. Yayına katkıda bulunanları ve dostlarını kapsayacak şekilde çevresinde, genç Dreyfusçulardan oluşan alışılmışın dışında bir seçkinler zümresi toplamıştı, kuşkusuz bir de ele avuca sığmayan Sorel vardı.

Gelgelelim onyılın sonuna doğru **Cahiers** bir dizi patlamayla sarsıldı. Peguy, 1908'de Katolikliğe döndüğünü duyuruyordu. Abonelerinin ve bir zamanlar onun da bir örneğini oluşturduğu militan özgür düşüncelerin çoğunluğunda doğrudan bir tokat etkisi yaptı bu. İki yıl sonra **Notre Jeunesse**'de [Bizim Gençliğimiz] Dreyfus zaferinin sömürülmesine karşı sert bir çıkış yapıyor ve böylece diğer etkili destekleyiciler grubuyla da uzlaşmaz çelişkiye düşüyordu. Son olarak 1912'de Sorel'le kopuşu gündeme geldi. Bu kopuşun koşulları neredeyse gerçek olamayacak kadar aptalca görünmektedir. **Cahiers** çevresiyle yakın ilişkisi olan pekçok aydın Yahudiden biri olarak gördüğümüz Julien Benda, **L'Ordination** [Kutsanma] adlı bir roman yazmıştı. Sorel de erdemlilik taslayarak romanı pornografik bulmuş ve mahkum etmişti. Bu yüzden, roman Goncourt Ödülünü kaçırdığında Peguy bu başarısızlıktan Sorel'in entrikalarını sorumlu tutmuş ve Sorel'e bir daha **Cahiers**'yi ziyaret etmemesini söylemişti. Sorel de oradan uzak durdu: İkisi görüşmeyi tamamen kestiler.[6]

6. Andreu, Sorel, s. 272-86; Halevy Peguy and les Cahiers, s. 171-2 ve Tharaud, Notre Cher Peguy, II, 137-43'teki açıklamalara bakınız.

Tabii ki ayrılışın daha derin nedenleri vardı. Hem Peguy hem de Sorel alışılmış Fransız çatlaklarından kaçıyorlardı, ama birkaç yıldır karşıt yönlerde gider olmuşlardı. Başlangıçta ikisi de cumhuriyetçi, sosyalist ve özgür düşünüşlüydü. Ama Sorel kralcılıkla düşüp kalkıyordu artık, Peguy da Kiliseye dönmüştü. İkisi de sağdaki düşmana doğru, ama farklı ve çelişkili bir tarzda ilerlemişlerdi. Duyduğumuza göre Sorel, Peguy'un yaptığı dönüşü pek de ciddiye almamıştı. Ve Peguy da Sorel'in, **Cahiers**'nin durumunu kötüleştirmek için elinden geleni yaptığına inanıyordu.

Peguy, yaşamının son iki yılı boyunca acınası bir yoksulluk ve yalıtılmışlık içinde yaşadı. **Cahiers**'nin kuruyup gittiği tartışma götürmezdi. Ve kendisi de hemen tüm dostlarıyla kavga etmişti. Benda neredeyse kalan tek kişiydi ve göreceğimiz gibi Peguy'un onunda pek de ortak yanı yoktu.[7] Sola kuşkuyla yaklaşır olmuştu. Fakat Katolikler ve sağ onu selamlamaya hazır değildiler; Kilise tarafından hâlâ kutsanmamış evliliği ve hâlâ vaftiz edilmemiş çocukları düşünülürse, inancıyla resmi bir ortaklaşalık içinde olamazdı. Ve Bergson'un kitapları —Peguy'un büyük bir güçle üzerinde akıl yürüttüğü savlara karşın— 1914 Haziranının başlarında kilisenin yasak kitaplar listesine konduğunda, kendi yapıtının mahkum edilmesi sadece anlık bir iş gibi gözükmüştü. İki ay sonra Peguy'un savaşın patlamasını hoşnutlukla karşılamak için her türlü nedeni vardı.

Askeri hizmetten her zaman zevk almıştı, cepheye gittiğinde de yüreğinde neşe vardı. Ve Marne Çarpışmasının arifesinde başını delip geçen bir kurşunla yere çakıldığında, insanlar onun dokuz ay önce yazmış olduğu satırları anımsadılar:

Heureux ceux qui sont morts dans les grandes batailles
Couchés dessus le sol à la face de Dieu.[8]

Peguy, kendi yazınsal biçemi üstüne şunları yazmıştı: "Farklı yaklaşımlar, ardışlık kazılar, itebildiğimiz kadar diplere iteceğimiz sondajlar, kısmi adımlar, tünel kazmalar ve kazıcının tüm sanatları yoluyla ilerlemek zorunda kalacağız" ya

7. Bkz. 10. Bölüm. Ama ayrıca Peguy'un Benda'yla olan ilişkisini **Note conjointe**, s. 62-9'da kendisinin nasıl nitelediğine de bakınız.
8 "Kutsananlar büyük savaşlarda ölenlerdir,
Tanrı'nın gözü önünde toprağa uzanarak"

da —metaforu değiştirirsek— "metne eklemeler yapmıyorsak, gerçekliğin düz ve kesintisiz olduğu ölçüde ve yönde dümdüz. ara vermeden ilerliyorsak, (o zaman bile) hedefimize ulaşıp ulaşmayacağımızı, herhangi bir yere varıp varmayacağımızı bilmeyiz, bilemeyiz".[9] Gide'e göre Peguy'un yazarlığı bir tür "aydın kekemeliği", düşüncede kekemelikti.[1] Bu onun zayıflığı, aynı zamanda da gücüydü. Peguy yazarken tek sözcüğü değiştirmezdi. Sözcükler, yaşamını sürdürme biçimine özgü aynı yoğun kaçınılmazlıkla dizilirdi.

Peguy'un düşünce biçemi, Bergsoncu metafiziği uygulamaya yönelik bir çabayı —yaşamın kendi çizgilerini kucaklama çabasını— temsil etmektedir. Bu yüzden içinde düz, mantıklı bir sıra yoktur. Daha çok bir yargıdan diğerine geçerken anlatımı değiştirir. Sonunda yeni bir yargıya varılıncaya kadar, birbirini izleyen her cümlede biraz biriken değişimlerle ilerler. Bu nedenle Peguy'un okuyucularını canından bezdiren yazınsal anlamda tek üslûp kullanma alışkıları —yinelemeler, sonu gelmeyen biçimde (aslında pek azı tamamen eş anlamlı olan) eş anlamlı sözcüklerin kullanılması— gerçekte Peguy'un metodu açısından temeldir. Bunlar, çizgileri bütünlüklü olarak uzun uzadıya betimlenmiş bir sonuca doğru yengeç gibi sürüklenen birşey, bir yoğunluk izlenimi uyandırırlar. Bu metot, en iyi olasılıkla, sonunda, mantıksal ilerlemeye başvuran geleneksel yaklaşımdan daha büyük bir netliğe ulaşabilir. Ancak Sorel'in gördüğü gibi, pek başarılı olmayan uygulamalarında salt güzel söz sanatına dönüşür; ve bu da Peguy'un ne pahasına olursa olsun kaçınmaya çalıştığı şeydir.

Peguy, saf yazınsal biçemi küçümserdi. Bu bakımdan Fransız yazarlarının en Fransız olmayanıydı. Ve yine bu bakımdan, düzyazısı çoğunlukla hatasız olan Bergson'un kendisinden daha gerçek anlamda Bergsoncuydu. Aslında Peguy'un çalışmaları, tüm Bergsoncu yaklaşımın teknik sınırlamalarını anımsatıyordu: Dil —özellikle de Fransız dili— hiç de ona göre kurulmamıştı.

Peguy Normale'de Bergson'un müridi olmayı öğrenmişti. Fakat ondan önce köylü çocuğuydu ve düşüncesinin yavaşlığıyla anlatımının yavaşlığı açısından —belki de daha kesin

9. **Situations**, s. 8, 105.
1. **Journals of Andre Gide**, I, s. 329, 7 Mayıs 1912'deki ifadeler.

olarak bu ikincisiyle— köylü olarak kaldı. Resmi eğitiminin ona sağladığı yazın kültürünün altında Peguy'un değişmez özü yatıyordu. **Cahiers**'de, kişisel deneyim ürünü olmayan —"başımızdan geçmeyen"— herhangi bir şey basmayı reddedeceğini söylemişti. Tam bütünlük talep ediyordu: Peguy'un Fransız entellektüel yaşamına tipik katkısıydı bu.

Bu ışığın altında ele alındığında, Peguy'un benimsediği ayrıksı siyasal ve toplumsal öğretilerin kendi direngen birlikleri vardı. Peguy hep bir sosyalist olduğunu düşünmüştü; ama bu adı tekellerine almaya çalışan partili siyasetçilerden oldukça farklı cinsten bir sosyalist. Peguy bunların, sıradan insanların ne düşündüğü ve hissettiğini gerçekten anlamayan katıksız burjuva demagogları olduklarını öne sürüyordu. Kendi görüşü ise Sorel'inki gibi, dürüst emek ve üretimle gurur duyma kavramını koruyacak bir gelecek **cite***sine ilişkindi. Peguy'un aradığı, kapitalizmin eski düzensizliğine yeni toplumsal kargaşadan doğan bir düzensizlik katmayı istemek şöyle dursun, "bir düzeni, yeni, yaşlı bir düzeni; yeni, antik, hiçbir şekilde modern olmayan; sıkı çalışmanın, emeğin damga vurduğu bir işçi düzenini korumak, başlatmak"tı.[2]

Peguy bir demokrat mıydı? Salt oy sayımına ve çoğunluğun yönetmesine imanı yoktu elbette. Fakat Sorel'in hiçbir zaman demokratlar arasına sokulamayacağı anlamda, Peguy onlardan biriydi. Sorel'in yıkıcı olumsuzluğundan yoktu onda. Hatta Cumhuriyetin ve Devrimin, kitlesel Fransız **mystique**'ini benimseyişinde neredeyse çocuk gibiydi. İyi hükümet kavramı açıkça, sıkı çalışma ve kişisel değer üzerine kurulmuş geniş tabanlı bir doğa aristokrasini içeriyordu. Ve Katolik olduğunu duyurduğunda da dinsel imanına kitlesel değerlerin içsel erdemine ilişkin benzer bir inanış ve kitlesel Katoliklik anlayışı katmıştı. **Merhametin**, Hıristiyan öğretisinin merkezinde tutulması gerektiğini ileri sürüyordu: Günümüzde Kilisenin üst sınıfların çıkarlarıyla özdeşleştirilmesi, İsa'nın öğretilerinden dehşet verici bir sapmaydı.

Peguy'un militan cumhuriyetçilikle Katolikliği birleştirmesi, 1910 Fransasında ideolojik bir yenilikti. Fakat Peguy'un

* Yüce Özellik.

2. **Notre Jeunesse**, s. 144-5; ayrıca bkz. Felicien Challaye, **Peguy Socialiste**, Paris, 1954, 3. Bölüm.

kendisi açısından bu ikili bağlılıkta hiçbir köklü çelişki yoktu. Her biri bir **mystique**'i temsil ediyordu. Birlikte, Fransız halkını tarihin eşsiz bir başarısı durumuna getirmiş olan iki büyük inanç sistemini ortaya koyuyorlardı. Peguy için **mystique**, toplumsal ya da dinsel bir inanışın soylu, canlı ve aydınlık yanı demekti: **Politique** ise bu inanışın adiliğe ve öz çıkar arayışına dönüşerek yozlaşmasını temsil ediyordu. "Her şey bir **mystique** olarak başlar ve bir **politique** olarak son bulur" derdi Péguy. Özgül olarak Dreyfus olayı üstüne yazıyordu. Fakat daha genel terimlerle ahlaki güçlerin, tarih ve toplumdaki tüm doğasını da düşünüyordu. İki **mystique**'in birbirine, karşılık düştükleri iki **politique**'e kıyasla çok daha az karşıt olduklarını yazmıştı. Hatta, bir **mystique**'in, kendisine karşıt **mystique** ile olan ortak yanları, onun adıyla anılan **politique** ile olan ortak yanlarından fazladır, diyecek kadar ileri gidebilirdi. Böylece Peguy, "aynı engin harekette" cumhuriyetçilik ve Hıristiyanlığın iki büyük **mystique**inin birlikte yaşam bulacağını öngörmekte hiçbir çelişki görmüyordu.[3] Bunlar birlikte, Fransa'yı kardeşlik çabasının yeni doruklarına yükselteceklerdi.

Ve böylece Peguy, savaşta öldükten sonra, Fransız halkının, yüz yirmi beş yıllık siyasal ve dinsel didişmenin böylesine acı vererek parçaladığı birliğinin simgesi olmuştu. Tıpkı övgüler düzdüğü Jan d'Arc gibi Peguy da ulusal bir kurum konumuna yüceltilmişti. İki savaş arasındaki dönemde küçük bir şair ve büyük bir peygamber olarak anıldı. Ancak tanrılaşmasını tamamlayan, İkinci Dünya Savaşı oldu. Peguy, 1940'tan 1944'e kadarki işgal ve direnişte şehit bir halkın sesiyle konuştu. Aşırı sağdan aşırı sola kadar, tüm toplumsal sınıflar ve tüm ideolojik kamplarda, Fransız ulusuna kendi ruhuna dönüş yolunu gösteren yazar olarak tekrar tekrar aktarıldı.

Fransızlar için Peguy açıkça, hiçbir yabancının bütünüyle ortak olamayacağı kişisel bir önem taşıyordu. Fransızların ona ilişkin görüşü aynı nedenle eleştiri dışı olma eğilimindedir. Peguy üstüne neredeyse tüm yapıtlar, saygı içeren bir sevgiden esinlenmiştir. Onun yakın yörüngesinin biraz dışında duran bizler, bu kadar duygu yüklü olmayan bir yargıya varmaya çalışabiliriz.

Açıkçası, Péguy ardında tasarım niteliği taşıyan hiçbir

3. **Notre Jeunesse**, s. 17, 27, 50.

önemli düzyazı çalışması bırakmamıştı. Parça parça düşünürdü; beklenmedik şeyler ani bir biçimde düşüncesinde sıralanırdı. Onun büyük gücüydü bu, hatta entellektüel bakımdan tek gücüydü. Yine de Peguy'u önemsiz bir deneme yazarı olarak basitçe bir köşeye atamayız. Bunu yapmamıza engel olacak kadar zorlayıcı bir yan vardır onda. Aynı zamanda— tıpkı el yordamıyla ilerleyen yazım üslûbunu incelerken olduğu gibi— önemini belirlemek de güçtür. Düşüncesi gözümüzden kaçar. Belki de söyleyebileceklerimizin en iyisi şudur: Peguy'da bildik şeyleri sıradan biçimlerden öylesine farklı bir yolla dile getirme becerisi vardır ki, bunların özgün gerçeklikleri ve canlılıkları saklı kalmaktadır.

Son bir örnek vereyim. Neredeyse evrensel olan bir ulusçu dalgalanma döneminde, hemen herkesin bir ulus ya da bir halkın ne olduğunu bildiğini düşündüğü bir dönemde Peguy, sarsıntı ve tereddüt yaratmaktan geri kalmayan bir üslûpla halkları kaleme almıştı. Çünkü söyledikleri, hem ulusçuların hem de uluslararası yönelimli insanseverlerin hiziplerinde çatlaklara yol açmıştı. Yahudiler, özellikle de Dreyfus olayını tek başına yeniden başlatmış olan gazeteci Bernard Lazare'nin unutulmaz portresi üstüne yazdıklarını düşünün. Derinden yaralanan bir halkın, "endişe duyması için seçilmiş bir ırkın" oluşturduğu bu görüntü, sevgiyle renklenmiştir. Yahudi karşıtlarının beslediği düşmanlığa meydan okumaktadır. Ama aynı zamanda belli belirsiz ölçüde zihin bulandırıcıdır. Çünkü kaynaştırmacı duygusallıktan, ayrımları "hoşgörülü" soylulara özgü biçimde yaldızlayarak gizleme eğiliminden yoksundur. Tersine Peguy, Yahudilerle Hıristiyanların benzer olmayan yanlarına ilişkin çözümlemesini, dayanılmaz bir çelişki durumuna geldikleri noktaya kadar götürmüştür. **Mystique**'teki derin bir farklılığın, dışsal ya da tinsel her göstergesi üzerinde durmaktadır. Ünlü bir denemesinde, "Yahudi hep okumuş bir insandır, Protestan üç yüz yıl, Katolik ise yalnız iki kuşak süresince okumuştur," demektedir.[4]

Kendi halkına da benzer şekilde yaklaşmıştır Peguy, "zavallı ve Katolik" Fransız halkını, yazınla uğraşan yurttaşlarından pek azının paylaşabildiği doğrudan bir deneyimle tanıyordu. **Notre Patrie**'de [Vatanımız] Fransızların saf şevk an-

4. a.g.e, s. 72 ff; **Note conjointe**, s. 82.

larında gerçekte neye benzediklerini sezmişti. Fransız halkı sosyalistlerin söylev çekmesinden bezmiş, Dreyfusçuların onlara sunduğu yetişkinler için eğitim derslerinden bıkmıştı. Değer verdikleri, iyi bir gösteriydi: Askeri müzik, atlar ve düzgün adımlarla yürüyen adamlar. Alkışladıkları askeri-karşıtı söylevlere inanmıyorlardı aslında. Ve bu "ikiyüzlülük", Peguy'u çileden çıkarıyordu. İnsanın savaş konusunda dürüst olması gerektiğini, salt söz sanatıyla değil, tüm ruhuyla da ya savaşın yanında ya da karşısında olması gerektiğini savunuyordu. Kendisi savaşın yanında tavır almayı seçmişti. Ve çoğu aydının aynı sonuç çevresinde dolaşıp durmasından çok daha önce, kendi halkının mizacını doğru olarak tahmin etmişti. Almanlar gibi onlar da savaşı savunmaya karar vermişlerdi. 1914 Ağustosu Peguy'un ne kadar haklı olduğunu gösterecekti.

Peguy'un en büyük simgesel anlam kazanan eylemi, 1912 Haziranında Paris'ten Chartres'a yürüyerek yaptığı çetin yolculuktu. Bir açıklamaya göre genç Alain Fournier, altı ay ya da bir yıl sonra yaptığı ikinci güç yolculukta ona eşlik etmişti. Başka bir uyarlama, Alain Fournier'nin Peguy'la Chartres'a gitmeyi iki kez planladığını ve iki defasında da son andaki plan değişiklikleri nedeniyle gidemediğini belirtmektedir.[5] Ne olursa olsun ikisi arkadaştılar; kendilerinin ve sonraki kuşakların Fransızlarına aynı türden ereklerin temsilcileri olarak gözükmüşlerdir. Alain Fournier Peguy'dan on üç yaş genç ve daha yumuşak huyluydu; hatta biraz olsun hırçın sayılmazdı, yalnızca bir yazın simasıydı ve siyasete hayli ilgisizdi. Fakat 1905 kuşağı için bu kadar yoğun albenisi olan tinsel saflık mücadelesini Peguy'la paylaşıyordu. Ve tıpkı Peguy gibi, savaşın ilk haftalarında çarpışma sırasında ölmüştü; arkadaşının ölümünden iki hafta sonra, geriye hiçbir iz bırakmadan savaş cehenneminde yok oluvermişti.

Kısalığı ve doyumdan yoksunluğuyla acıklı bir varoluşun izini bırakmıştı ardında. Çocukluğu son derece mutlu geçmişti. Fransa'nın ortasında Bourges'ye yakın bir köyde görev yapan bir okul müdürünün oğlu olarak sevecenlikle, eski göre-

5. Halevy, **Peguy and Les Cahires**, s. 169-70 ve Robert Gibson, **The Quest of Alain-Fournier**, New Haven, Conn., 1954, s. 239-40, 286'daki açıklamaları kıyaslayınız.

neklerin sağladığı güvenlikle, doğanın şiirsel kışkırtmalarıyla kuşatılmış biçimde büyümüştü. On iki yaşına basarken bir Paris lyceesine gönderildi. Daha sonra Bretanya, İngiltere ve tekrar Paris'te öğrenci oldu. Askeri hizmetin vahşi ve onur kırıcı yanları yüzünden çaresizlik içinde acı çekti. En sonunda utangaç, deneme niteliği taşıyan bir üslûpla yazmaya, Gide'in ve başkentteki yazın **avant garde**'ının diğer önderlerinin onayını kazanmaya başladı. Savaşın patlak verdiği ana gelindiğinde yazın dalında küçük bir ün kazanmıştı. Hiçbir yararı olmadı bunun. Hiçbir şey, çocukluğuna özgü masumluğun ve duygusal sıcaklığın kaybı için onu avutamazdı. Ve hiçbir şey, pek az görüp uzaktan taptığı güzel kızın, başka bir adamın eşi olduğunu unutturamazdı. Savaş, Alain Fournier için de bir kurtuluş olarak çıkagelmişti.

Yine de yaşamının bu acı parçalarından, çocukluk anıları ve yetişkinlik döneminin düş kırıklıklarından büyük bir roman ortaya çıkarmayı başarmıştı. **Le Grand Meaulnes** 1905 kuşağı için anıtların en dokunaklısıdır. Henüz görülen bir dünyanın, ilk yaşandıkları anın tüm saflığı saklı kalan duyumların ve duyguların tazeliğini tattırmaktadır. Peguy'un yapıtı gibi o da hiç Fransız niteliği taşımayan bir öyküdür: İçinde erotik bir işaret yok gibidir. Bizi on dokuzuncu yüzyılın tamamen dışına —onun, burjuva tavırları ve yetişkinlik saplantısıyla dolu "gerçekçi" dünyasının dışına— alıp götürür. Alain-Fournier'nin romanı bütün bunları çok gerisinde bırakmaktadır. Daha çok bir arayışın öyküsüdür: Masumluk ve açıklanamayan ama yalnızca en yoğun bilinç anlarımızda içe doğabilen daha öte bir şey arayışının öyküsüdür. Alain şöyle yazmıştı:

> Daha da gizemli bir şey arıyorum. Kitaplarda sözü edilen yol bu, eski kapanmış yol, yorgun prensin giriş bulamayacağı yol. Sonunda, sabahın en ıssız saatinde, on bir ya da on ikinin çalmak üzere olduğunu çoktandır unuttuğunuz bir anda bulunuyor. Ve aniden birisi çalıları ve fundalıkları bir yana eğince, sonunda küçük, yuvarlak bir ışık lekesiyle, uzun, gölgeli bir yol olarak gözler önüne seriliyor.

Bu giz göze ilişebilir ama asla tümüyle bilinemez. Meaulnes, "serüvenimizin sonu gelmiştir" diye yazar, "bu yıl kış, mezar kadar ölü. Belki de öldüğümüzde, belki de yalnız ölüm, başarısızlığa uğrayan bu serüvenin anahtarını, devamını ve sonunu verecek bize."[6]

III. *Romancı ve Burjuva Dünyası: Gide ve Mann*

Le Grand Meaulnes ilk olarak 1913 Temmuzundan Kasımına kadar **Nouvelle Revue Française**'de yayımlandı. Bu olgu, Charles Peguy'un dünyasıyla Andre Gide'in dünyası arasındaki tinsel bağı düşündürmektedir. Çünkü saf yazın alanında **Nouvelle Revue Française, Chaiers de la Quinzaine**'in siyaset konulu yazılar alanında katlandığı "hazırda bekleyen şeyler"e öz bilinçli bir doğruluk ve titizlikle yaklaşma niteliğinin aynını barındırıyordu. **Cahiers**'den sekiz yıl sonra, 1908'de kurulan **Nouvelle Revue Française** aynı zamanda, yeni yüzyılın kımıldanışlarının bir ürünüydü. Düşünce ve anlatımın "klasikliğini" —"özenli, eleştirel bir uyanıklığın gerçekleştirilmesi yoluyla bilinçli zihnin kuşkudan kurtulmasını"— hedefliyordu. Aynı zamanda yazınsal denemeleri de teşvik ediyordu. Görünüşte çelişen bu iki hedef aslında uyuşmaz değildi. Dergi, iki açıdan da ticari zihniyet ve ucuz derinlikle mücadele etmeye çalışıyordu. Birleşim, birkaç yılın uzamı içinde olağanüstü etkili olduğunu kanıtladı. 1914'e gelindiğinde dergi, Peguy yönetimindeki **Cahiers**'nin abone listesinin üç katına erişmişti. Ve 1911'de dergiye eklenmiş olan yayınevi, Fransa'nın en seçkin yayınevi haline geliyordu, yükseklere göz diken genç yazarın, her şeyin ötesinde yapıtının üzerinde bulunmasını istediği yayınevi adını sunuyordu.[7] Bu ayrıcalıklı konum, savaştan sonra ezici bir hale geldi: **Nouvelle Revue Française** ve ona bağlı Gallimard yayınevi, birinci sınıf yazın becerisi sergileyen bir tekel olmuştu neredeyse.

Dergiyi kuran altı genç yazar arasında Andre Gide, en yetenekli ve yol gösteren önder konumuna en yakın olandı. Gide'

6. Çev. Françoise Delisle, **The Wanderer**, Boston ve New York, 1928, s. 156, 176. Sözcükleri biraz değiştirdim.
7. Albert J. Guerard, **Andre Gide**, Cambridge, Mass., 1951, s. 199; Leon Pierre-Quint, **Andre Gide: l'homme-sa vie-son oeuvre-entretiens avec Gide et ses contemporains**, Paris, 1952, s. 41-5.

le birlikte yazın tarihinde yeni bir olaya varıyoruz. Daha önceleri hep zanaatkar olarak varolan yazar, zanaatını, yaşamını kazanmak için bir kitleye bağımlı olarak yaşayan yetenekli herhangi başka bir birey kadar doğal ve öz bilinçsiz bir biçimde sergileyen yazın adamı vardı. Aslında bu, on sekizinci yüzyıl sonlarına kadar toplumun bildiği tek sanatçı imgesiydi özünde. Daha sonra Romantik hareket, toplumuna yabancılaşmış, geleneklerden sapmış bir asi olarak sanatçı kavramını yaratmıştı. Bu imge, on dokuzuncu yüzyıl boyunca şu ya da bu biçimde kamuoyunun zihninde egemen olmuştu. Şeytani öldürücü, hakaret çocuğu, özel zevklerin ve yerleşmiş sapkınlığın yarattığı serseri: Tüm bunlar, Romantiklerden sonraki çağda her an kullanılmaya hazır simalar oldular.

Gide, oldukça farklı bir durumdu. Son derece ciddi bir sanatçıydı, yazınsal standartlarında uzlaşmazdı ve vicdanının sesini çok fazla dinlerdi. Aynı zamanda, alışılmış asi ya da uyumlu kategorilerinden hiçbiri içinde yer almadığını hissediyordu. Eğitilmiş üst-orta sınıfın bir ürünüydü, onun değer sistemi ve yaşam biçimiyle derinden bütünleşmişti. Yaşamının ilk yarısı boyunca kendisinden beklenenlere —hiç değilse dışsal olarak— uyan bir biçimde yaşamak için dürüst bir uğraş vermişti. Bu girişimin olanaksızlığı sonunda kanıtlandı: Aradaki boşluk, köprü kurulamayacak kadar büyüktü. Yine de Gide, on dokuzuncu yüzyılın alışılmış yabancılaşma tavırlarından biriyle yola çıkmadı. Hemen hemen benzeri görülmemiş güçlükteki bir duruma uyum sağlamaya çalıştı. Süreç içinde, eski yüzyılın korunaklı orta sınıf değerlerinin dünyasına özlem duyan, yine de iradesine karşın bu değerlere karşı çıkan ve yeni değerler bildiren bir yirminci yüzyıl romancı imgesi yarattı. Böylece Gide, kişisel varlığının simgesel bir nitelik kazanmakta olduğunu —kendisinden genç insanların, yazınsal yaratı yaşamının nasıl yönlendirilmesi gerektiği konusunda ipuçları ararken ona baktıklarını— çok geçmeden anladı.

Gide bir defasında Jacques Maritain'e, "yanlışlığa düşme korkusu var bende" demişti. "Protestanlığımın pusuya yattığı yer belki de tam burası."[8] Gide'in protestan kökeni, sanatçıyla çevresi arasındaki eşitsizliğe yönelik bildik duyuyu şiddetlendiriyor, tam da vatandaşlarıyla arasında varolan geçmişten

8. **Journals of Andre Gide**. II. s. 339, 21 Aralık 1923'teki ifadeler.

kalma farklılık aracılığıyla, içinde hissettiği daha rahatsız edici farklılıklar konusunda bilincini artırıyordu. Fransız Protestan topluluğu tarihsel olarak, işte, kamu yaşamında ve hepsinden öte entellektüel amaçlarda oransız ölçüde etkili bir azınlık olma konumundan edindiği özel statü duyusu ve gururuyla ayırt edilmektedir. Bir azınlığın üyesi olma —Tanrı ya da yazgı tarafından özel amaçlar ve özel itkiler için seçilmiş olma— bilinciyle Gide, gerçek bir Fransız Protestanıydı ve hep öyle kaldı. Ve "vicdanın durmak bilmeden sınavdan geçirilmesine" tapınmasıyla da —akla gelmeyen doğru yoldan ayrılma biçimlerini insafsızca ve vazgeçmeksizin aramasıyla da— Kalvinist gelenektendi. Gide'in tam içtenliği arayışı —Weber'inki gibi— Protestan etiğinin laik bir biçimiydi. Ardından kim çile çekerse çeksin, doğru bulunmalı ve kitlesel olarak duyurulmalıydı.

Ama insan doğrunun ne olduğunu nereden bilecekti? Gerçek içtenliği, genellikle bu adla geçen güven verici akılcı kılmalardan nasıl ayıracaktı? Gide, Freud'u okumasından uzun zaman önce bu sorunun derdine düşmüştü. Kuşkuya kapılmadan, psikanalitik kuramın yükselttiği temel sorunla burun buruna gelmişti. Romanlarındaki karakterler yoluyla, bilinçdışının masumları beklerken gizlendiği tuzakları —paylaşılan dinsel bağlılıkların altında pusuda bekleyen cinsel isteği, ergin erkek çocuklarının sevimli gülümseyişlerinin ardındaki ölüm saçan itkileri— sınamayı öğrendi. Ayni anda, **Journals**'ında [Günlükler] da kendi derinliklerini ayrıntılarıyla incelemeye çalıştı ve burada buldukları, Gide gibi kendini adamış bir koca, saygın bir vatandaş ve Protestan üst burjuvazisinin şerefli bir çocuğu olmayan bir adamı bile durup düşündürebilirdi. Aslında çok özel bir kişi olduğunu, orta sınıf toplumunun en taş yürekli aşağılamalarını yönelttiği tipte biri olduğunu keşfetmişti.

Gide, eşcinsel eğilimlerini ilk kez 1890'ların ortalarında Kuzey Afrika'da, yirmili yaşlarını süren deneyimsiz genç bir adam olarak Oscar Wilde'ın kurnaz kışkırtmalarına kapıldığı sırada keşfetmişti. Fakat bu noktayla, kendisini diğerlerinden farklı kılan şeyi tam olarak kabullenmesi arasında uzun bir yol vardı; ve kendi doğasıyla uzlaşmaya varma noktası daha da uzaktı. Bunun ötesinde, yasak isteklerini açıktan açığa kitle önünde duyurması söz konusuydu, ki bu noktaya ulaşmak görünüşte olanaksızdı. Yine de Gide, önündeki otuz yıl içinde tüm bu

aşamaları geçirecekti. En önemli yapıtlarının —1902'deki **İmmoralist**'ten 1926'daki **The Counterfeiters [Kalpazanlar]** ve kendi yaşam öyküsünün tam uyarlamasına kadarki— çeyrek yüzyıllık aradan sonra ortaya çıkışını yorumlamanın bir yolu, Gide'in belirsiz doğasının yavaş yavaş açığa çıktığını belirtmek olacaktır. Yazın dosyası, yarı benimsemeler, ani susuşlar ve sığınmalar gibi stratejik kaçışlarla doludur. Fakat yıllar ilerledikçe itiraflar daha açık seçik ve yanlış anlaşılamayacak hale gelmişlerdir: Ancak Paul Claudel gibi dindar safdiller Gide'in ne yapmaya çalıştığını sezememişlerdir.[9]

Gide'i tam bir itirafta bulunmaktan alıkoyan şey, her şeyin üstünde karısına duyduğu saygıydı. Ama er ya da geç bütün doğrunun ortaya çıkmak zorunda olduğunu biliyordu. "Alaylar ve saldırılar pahasına da olsa, halkın gözünde genellikle sapık olarak ele alınan insanlara özgüvenlerini yeniden kazandırmaya niyetliydi. Bunun misyonu olduğunu düşünüyordu." Getirebileceği tehlikeleri biliyordu.[1] Kendi eğilimlerinin "iğrenç"ten başka bir nitelik taşıdıklarını asla düşünemeyen, romanlarında erkek aşk nesnelerinin adlarını kadın adlarına dönüştüren ve bir defasında Gide'e, "ne istersen söyleyebilirsin, ama hiçbir zaman 'ben' dememek koşuluyla" diye öğüt vermiş olan Proust'un kökten farklı tutumuna tanık olmuştu.[2] Yine de Gide karşı konulmaz biçimde her şeyi itiraf etmeye doğru itiliyordu. Proust ve Wilde'ın yadsımaya çalıştıklarını, Gide herkesin önünde duyuracaktı. Oscar Wilde'ın "yanlış şehitliği"nin tersine, açık ve korkusuz bir biçimde saldırıyla yüzleşecekti.

Gide'in tam bir itirafta bulunması, elli yaşlarının ortalarına kadar gerçekleşmedi. Ve geldiğinde, beklenen öfke fırtınasına yol açmadı. Yıllar, üstlerine düşeni yapmışlardı. Özellikle dindarlar arasında dehşetle tepki gösteren birçok insan vardı. Fakat 1920'lerin ortalarına gelindiğinde, sorgulayıcı ve entellektüel açıdan duyarlı olanlar —savaş sonrası gençliğinin davranışlarından, diğer sanatçıların yarım benimseyişlerinden, hepsinden çok da Freud'dan— insanların çift cinselliği kavramını ve her cinsiyetin önemli bir parçasının, karşıtının rolünü oynamaya yönelik içten gelen bir zorlama hissettiği şeklindeki kaçınılmaz olguyu kabul etmeyi öğrenmişlerdi.[3]

Gide'in eylemindeki cesaret yine de azımsanmamalıdır. Klasik antik çağdan beri büyük bir olasılıkla ilk kez Batı dünyasında kitlesel bir sima, "yasak" isteklerini açıkça kabullenmişti. Ve böylece Gide, yirminci yüzyıla özgü bir hoşgörü ve serbestlik etiğinin değerlendirilmesine, önemi küçümsenemeyecek ölçüde katkıda bulunmuş oluyordu. Freud'un namuslu tıp diliyle soyut düzeyde dile getirdiğini, yazınla ilgilenen büyük bir kitlenin önünde açık seçik tartışmaya sunmuş oluyordu. Ve Freud'in çalışması, evlilik dışı cinsel ilişkilere yönelik daha anlayışlı bir tutumun yaratılmasına yardımcı olduğu gibi, Gide'in itirafı da eşcinsellerin insanca davranış görmek için yürüttükleri çağdaş mücadele içindeki en önemli tek belgeydi. Her iki durumda da, köken olarak düşünce ve yazının "üst" düzleminde varılmış olan bir yargı, bir kuşak içinde yarı-kitlesel kültür düzeyindeki tutumları yeniden biçimlendirmeye başlamış oluyordu.

Eşcinselliğin kabullenilmesi, Gide'in çağdaş bir etiği tanımlama çabasının sadece daha çok heyecan yaratan yanıydı. İçinde çelişen itkilerin savaştığını hisseden bir adamın nasıl olup da bunları uyumlu kılmayı ve hem saygın hem de özüne saygılı bir insan haline gelmeyi başarabileceğine ilişkin daha geniş sorunun en acı veren biçimiydi. Sorun, toplumun mahkum ettiği davranış biçimlerini kapsayacak kadar serbest bir etik keşfetmek ve bu süreç içinde, geleneksel olarak radikal kaşıtlar şeklinde ele alınan şeyleri uzlaştırmaktı. Yineleyebiliriz: Gide, yürekten bir Protestan olarak kaldı: Ahlaka ve temiz bir vicdana susamıştı. Aynı zamanda, duyuların izlenimleriye harekete geçen sıradan bir insan olmanın ötesindeydi; ve bu izlenimleri yadsımak üzere kendi içinde bir tür ahlaksızlığın, doğaya karşı bir saygısızlığın varolduğunu hissediyordu. Weber'in tersine, belirsizlik sorununu, karşıt kutuplardan rakip etikler önererek çözmeye bu yüzden girişmemişti. Belirsizliğin göbeğinde yaşamayı —aynı anda kendi çelişkilerinden zevk almayı— seçmişti. Apaçık ahlaksızlığına karşın, hatta tam da bu nedenle ahlaki olacak bir yaşam sürmeye çalıştı. Ve bu süreç içinde, Batı dün-

9. Bkz. Paul Claudel et André Gide, Correspondance, 1899-1926, Paris, 1949 (der. Robert Mallet).
1. Jean Schlumberger, Madeleine et Andre Gide, Paris, 1956, s. 170-1, 176-7.
2 Journals of Andre Gide, II, s. 265, 14 Mayıs 1921'deki ifadeler; ayrıca sonraki çarşamba ve aynı yıl 2 Aralıkta yazılanlar.
3. Pierre-Quint, Gide, s. 26-7, 64-8.

yasının bildiği herhangi bir tanım kadar geniş ve sorun yaratan bir insan doğası tanımı gündeme getirdi. İnsanın bir "ahlaksız" olabileceğini ve yine de onur, sorumluluk ve insan sevgisiyle yaşayabileceğini göstermeye çalıştı.

Gide'in etiğinin tartışılması bizi bu cildin temel kaygılarından oldukça uzaklaştırmıştır. Yine de Birinci Dünya Savaşından önceki onyılın imgeci yazarlarının, sosyal kuramcıları uğraştıranlara benzer temalarla ilgilenmeye nerede başladıklarını dolambaçlı yollardan düşündürmüş olabilir. Gide'in, insan davranışının belirsizliklerine yönelik, neredeyse saplantı haline gelmiş bir kaygıyı Weber'le paylaştığını görmüştük. Yüksek gerilim altında yaşama duyusu —kendilerini paramparça eden çelişkileri birarada tutma uğraşının yarattığı duyu— ikisinin ortak yanıydı. Ve bunun yanı sıra, bütün sabit normların eksik olduğu tarihsel koşullarda yaşıyor olma inanışı sürüp gidiyordu: Eski etik çökmüştü ve yenisinin nerede bulunacağı pek belli değildi.

Benimsenen standartların çöküşünden doğan bu duyuyla daha önceden Troeltsch ve Meinecke'nin, Almanya'ya özgü tipik ikilemleriyle giriştikleri mücadeleleri izlerken karşılaşmıştık. Pareto'nun asit gibi kuşkuculuğunda, Weber'in kasvetli gelecek imgesinde, Freud'un psikanaliz kuramının ikna edici çözme yeteneğinde bu duyu yeniden kendini göstermişti. Ancak bu yazarlar örneğinde belli bir karakter pürüzü ve eğilmez bir görev duyusu, onların, itici güçler olarak ele almayı seçtikleri kaba ama işe yarar birkaç ilkeye sadık kalmalarına yol açmıştı. Hepsi birden göreci sıfatına karşı çıkmışlardı.

İmgeci yazarlara gelince durum bunun tam tersiydi. Sosyal kuramcıların denetim altında tutmak için mücadele ettikleri göreci olabilirlikler, imgeci yazında neşeyle dizginlerinden kurtulmuşlardı. Yirminci yüzyıl başlarının roman ve tiyatro sanatında görecilik, neredeyse basmakalıp bir söz haline gelmişti. Ahlak bilimi ve felsefedeki tutarsızlığın görülmesi, çok geçmeden çağdaş norm olarak kabullenildi. Bu anlamda romancılarla oyun yazarları sosyal kuramcıların ya savaştıkları ya da söylemeden bıraktıkları şeyleri tamamlamış oldular. İmgeci yazarlar sorumsuzların masumluğuyla, oldukça basit bir biçimde, felsefecilerle sosyologları irkilten nihai sonuçları benimsediler.

Böylece, Gide ve Mann'ın ilk çalışmalarında ve Hesse'yle Pirandello'nun olgunluk dönemlerindeki yazılarında "ahlak dışı"nın, canlılığın ve yaratmanın bir kaynağı olarak sarsıntıya yol açmadan kabullenilmesini görüyoruz. Ve etiksel bir konumun gündeme getirildiği yer, onun dinsel (hatta pragmatik) temelli bir itici güç olarak değil insan iradesinin ürünü bilinçli bir "yapı" olarak düşünüldüğü yerdi. Kendi dünyasını yaratan bu bireysel bilinç duyusu, toplumsal düşünceyle yazın arasındaki başka bir bağı düşündürmektedir: "Bilinç", "yapı" —bireysel özün, içindeyken varoluşu dayanılabilir görebileceği kişisel bir dünyanın üretilmesi— bunlar toplumsal kuramla imgeci yazının ortak olarak kullandıkları anahtar terimlerdir.

Yirminci yüzyıl başı yazınındaki gerçeklik kavramı da bu nedenle son derece sorunlu bir niteliğe bürünmüştür. Bu yazım, göründükleri gibi olmayan şeyleri, aynı gerçekliğin çelişik uyarlamalarını ve açıklanamayan, yalnızca artan uyanıklık anlarında göze ilişebilen daha derin bir doğruyu algılayan duyuyla renklenmiştir. Bunların sonuncusuyla, daha önceden Alain Fournier'nin gençlik romanında karşılaşmıştık. Benzer şekilde, psikolojik şaşkınlığa, rollerin belirsizliğine yönelik bir duygu, Mann'la Gide'in ilk yapıtlarını ayırt etmemizi sağlamaktadır. Proust'un **Remembrance of Things Past**'inin [Yitik Zamanın Peşinde] sonunda karakterle durumun tüm sabit ilişkileri aniden tanınamayacak kadar değişmiş biçimde ortaya çıktığında da görülür bu. Pirandello'nun oyunlarının göbeğinde bulduğumuz, karakterin maskesinin vahşice düşürülmesinde de açık seçiktir. Hatta psikolojik gerçekliğin güvenilmez doğasına ilişkin en uzlaşmaz savı Pirandello'da buluruz. Proust, Hesse, Gide ve Mann, sonunda kendi doğru kavramlarını itiraf ederler bize; Pirandello ise bizi sonsuz kuşkuyla başbaşa, boşlukta bırakmaktan hoşnuttur.

Son olarak, Bergson, Freud ve Jung'un çalışmalarını çözümlerken ele aldığımız "içini görme", "derine inme" teknikleri, hiç tartışma götürmez biçimde imgeci yazında yansımalarını bulmuşlardır. Ve yok edilemeyen belleğin ambarı olarak bilinçdışı kavramı, aynı süreçten geçerek, yirminci yüzyıl başı romanında tekrar tekrar ortaya çıkmaktadır. Süre saplantısı —deneyim olarak zamanın niteliği saplantısı— sonsuza kadar kalmak üzere geri dönüyor. Gerçekten yaşandığı biçimiyle zamanı, bilinçdışının onu uzun ya da kısa gösteren işleyişini, zamanın şaşırtma ve aldatmalarını algılayan bir duyu, Alain-Fournier'nin **Le Grand Meaulnes**'ine, Mann'ın **The Magic Mountain**'

ına [Sihirli Dağ] ve en tipik şekilde de Proust'un **Remembrance of Things Past**'ine özel bir tat vermektedir. Bunlardan sonuncunun oybirliğiyle yirminci yüzyıl başlarının romanı olarak değerlendirilmesinin nedeni herhangi başka bir nitelikten çok budur.

Toplumsal düşünceyle imgeci yazında ortak olan bu kaygılar ilk olarak savaşın hemen sonrasındaki yılların değişen koşullarını ele alma noktasına geldiğimizde net çizgileriyle ortaya çıkacak. Bu arada, romancılar listemizin içinde Gide'in yanı sıra, savaş öncesinde önemi küçümsenemeyecek bir ün kazanmış öteki kişi olan Thomas Mann örneğinde, tekniğin ve imgelemin özgül olarak "yirminci yüzyıl" niteliklerinin o ana kadar ancak parça parça sezilebildiklerini gözlemek yeterli olabilir. Bunların açık seçik açılımları savaş sonrası döneminin ürünü olacaktı.

Mann'ın diyalektik romanı **Magic Mountain**, çalışmanın son bölümünde ele alınacak. Şimdilik sadece Mann'la Gide'in önceki yaşamları ve yazarlıkları arasındaki koşutluğu belirtebiliriz. Etiksel görecilik sorunu ikisi için de kaçınılmazdı. Burjuva toplumunun dış talepleriyle, sanatsal yaratının içsel gereklilikleri arasındaki uyuşmazlığın sonucu olarak doğmamazlık edemeyecekti. Mann da Gide gibi varlıklı bir üst-orta sınıf ailesinin çocuğuydu, soğuk bir kuzeyli onurunun doğa yerine geçtiği kentli bir soyluydu. Ve Gide gibi onun da bir parçası tüm yaşamı boyunca, kalıtsal saygınlığın resmi bağları içinde kaldı. Gide'den daha az vurgulayarak, ama yine de yanlış anlaşılamayacak bir biçimde Mann da eşcinsellik konusuna değinmişti. Kısa öyküsü "Death in Venice" [Venedik'te Ölüm], 1911'de yayımlandığında taşkınlığa yol açmıştı: Öykünün yaşlı bir yazarın güzel bir erkek çocuğa duyduğu ölümcül tutkuyu, duyarlı, yarı ironik bir biçimde resmedişi, Stefan George'un, erkek dostluğuna dayalı bir aristokrat etiğini savunan öğretisinin peşi sıra gidenler arasında hayranlık uyandırmıştı.[4] Fakat Mann'ın düşünmüş olduğu şey hiç de bu değildi. Gerçekte, George'un insanların çoğunluğuna yöneltilen titiz aşağılamayı ve özel serbestliği savunan etiğiyle pek az ortak yanı vardı. Mann, ne de Gide gibi klasik Yunan örneğinden çıkarılmış gelenek

4 Arnold Bauer, **Thomas Mann und die Krise der bürgerlichen Kultur**, Berlin, 1946, s. 42, 48-9.

dışı bir ahlaka kişisel olarak bağlıydı. Daha doğrusu, bilinçli herhangi bir etiksel konumla bağı yoktu: Sadece, izlediği yolda sınıf ve önyargı yanlılıklarından uzak duran ve zanaatında tam bir ustalığa erişmeyi amaçlayan bağımsız bir sanatçı olarak yaşamına yön vermeye çalışıyordu.

"Death in Venice"ten sekiz yıl sonra yayımlanan "Tonio Kröger", ondan çok daha büyük ölçüde genç Thomas Mann'ın ereklerini ve düş kırıklıklarını sadık bir biçimde yansıtıyordu. Hem yazarın gençlik dönemiyle olan bağlarından kurtuluşunun, hem de temiz-pak bir düzeni olan sorunsuz bir dünya adına duyulan yok olmaz bir kederin öyküsüydü bu. Kahramanın sözleriyle, "sanat yoluna sapan bir **burjuva**nın, geçmişteki saygınlığa özlem duyan bir bohemin, vicdanı kusurlu bir sanatçının" öyküsüydü.

> Ben iki dünya arasındayım. İkisinde de rahat değilim ve sonuçta acı çekiyorum.
>
> Büyük ve doğaüstü güzelliğin yollarında serüvenlere atılan ve "insan türü"ne tepeden bakan şu gururlu, soğuk varlıklara hayranlık duyuyorum; ama gıpta etmiyorum. Çünkü eğer bir şey, bir yazın adamından şair yaratma yetisindeyse bu, insana, yaşayana ve sıradan şeylere duyduğum burjuva sevgidir. Tüm sıcaklığın, iyiliğin ve nükteciliğin kaynağıdır bu.[5]

Savaş öncesi yılların Gide'i gibi Thomas Mann da çelişkileri arasında uyum sağlamayı henüz öğrenmemişti. Karşıtların doyurucu ölçüde uzlaşması ancak 1920'lerin ortalarından sonra gerçekleşecekti.

IV. *Savaşın Ahlaki Mirası: Spengler ve "Büyükler"*

1890'lar kuşağının başta gelen üyelerinin meslek yaşamları üzerinde dururken, şu ya da bu noktada, bunların Birinci Dünya Savaşına yönelik tutumlarını tam olarak ele almıştık. Savaş hiçbir anlamda onların başarı nedeni olmamıştı: O ana kadar hiçbiri kamu sorumluluğu olan bir konuma gelmemişti ve

5. Thomas Mann, **Stories of Three Decades**, New York, 1936, s. 132 (çev. H.T. Lowe-Porter).

Weber gibi siyasal güdüleri olanlar, kendilerini yaklaşan felakete karşı ateşli uyarılarla sınırlamak zorunda kalmışlardı. Felaket çıkageldiğinde de ona karşı savaşamadılar. Salt izleyici oldular; başka çare yoktu.

Yine de izleyiciler olarak rollerini algılayış biçimleri kökten değişiyordu. Bir uçta —sorgulamaksızın vatanını seven, ülkelerine hizmetten bıkmayan, kendilerini sürükleyen nedenin haklılığına tümüyle inanan— Bergson ve Durkheim gibi Fransızlar vardı. Diğer uçta ise, **au dessus de la melee*** olarak kalmak ve çelişen iki tarafın da hedeflerine yönelik bir kuşkuculuk tavrı benimsemek yükümlülüğü hisseden, Marx eleştirmenlerinin oluşturduğu özgün üçlüyü —Croce, Pareto ve Sorel'i— buluyoruz. Gördüğümüz gibi Croce hiç değilse bir İtalyan senatörü olarak kendisinden beklenene uymuştu. Fakat Pareto ve Sorel, hakaretlerinde sınır tanımıyorlardı. İki tarafta da erdem bulmuyorlardı: Avrupa'nın, yıkıcı katliam içinde birbirine kenetlenmiş yöneten sınıfları arasındaki rakip çıkar gruplarının ötesinde ortada bir şey göremiyorlardı. Özellikle Sorel, felsefi ustası Bergson'un silahlı aydınlar korosuna katıldığını keşfettiğinde derin bir düş kırıklığına uğramıştı.[6]

Bu uçlar arasında sıralanan tutumlar içinde Freud'unki, militanlıktan çok tarafsızlığa yakındı. Avusturya'nın askeri uğraşına temiz bir ilgi duyuyor ve üniformalı oğullarının güvenlikleri konusunda alışılmış endişelerle yaşıyordu. Ama hepsinden öte, savaş deneyiminin, uygarlığın cilasını bozma ve doğruyla yalan arasındaki geleneksel ayrımı bulanıklaştırma biçiminden etkileniyordu. "En iyi zihinlerin sergilediği dar kafalılığı, inatçılığı, en ikna edici savlara erişemediklerini, en yadsınabilir savlara eleştirellikten uzak bir safdillikle yaklaştıklarını" gördüğünde sarsılmıştı.[7] Avrupalıların savaştaki davranışında, insanın doğası üstüne öteden beri söylediği şeylerin korkunç şekilde doğrulandığını görüyordu.

Adları sık sık birlikte anılan üç Alman da —Troeltsch, Meinecke ve Weber— entellektüel dengelerini koruma çabasındaydılar, ama vatansever uysallık yolunda Freud'u geride bırakmışlardı. Weber, ülkesinin savaştaki önderliği konusunda duyduğu korkular ve koyduğu kayıtlara karşın, çelişkinin, getirdiği bağlılık açısından "büyük ve harikulade" olduğunu hissetmekten kendini alamadı. Troeltsch ve Meinecke ise, en azından savaşın ilk yıllarında eşit ölçüde, yarı dindar telkine varan kitlesel ruh haline kapılmışlardı. Ve Weber'in, Rus, Latin ve Anglo-Sakson değerlerinin tek başına Avrupa uygarlığına egemen olmalarını engellemek konusunda Almanların tarihe karşı sorumluluk taşıdıkları şeklindeki formülasyonuna tüm yürekleriyle katılıyorlardı.[8]

Aydınların tutumlarının, bu incelmiş düşünce düzeylerinde bile genel yığınlarınkine böylesine yakından koşut olduğunu görmek gariptir. Fransızların en az sorgulayanlar olmaları, Almanların trajik bir biçimde vatansever heveslerle yarı suçlu önseziler arasında kalmaları, iki İtalyanla bir Avusturyalının ise mücadeleden kopmakta hemen hemen yalnız kalmaları rastlantı gibi gözükmemektedir. Yine de 1920'lerden geriye dönüp bakıldığında en aydına özgü ve layık olarak görünecek tutum, bu sonuncuydu. 1890'lar kuşağı için savaş —entellektüel büyüme ve kazanım anlamında— bir boşluğa işaret ediyordu, başka bir şeye değil.

1918-19 kışında Avrupa'nın yazarları ve düşünürleri, kesintiye uğrayan çabalarının kopan iplerini toplayıp geleneksel amaçlarına döndüklerinde, savaş yıllarının tanış oldukları aydın topluluklarında önemli değişimlere yol açmış olduğunu gördüler. Yaşamın dış koşullarının, devrimci şiddet ve ekonomik acılar nedeniyle bozulmaya başladığı ortadaydı. Fakat entellektüel alışverişin niteliği ve atmosferi, bu kadar net olmayan biçimlerde değişmişti. Birincisi, savaşın sonu, savaş yılları boyunca hemen hemen farkedilmeden olgunlaşmış yeni yetenekleri ve yeni fikirleri ortaya çıkarmıştı. Ve daha somut terimlerle, savaş döneminin yayın güçlükleri nedeniyle sekteye uğramış olan birtakım yapıtlar, birdenbire kitapçılarda boy göstermeye başlamışlardı artık. Sonuç, cepheden gelen bildirilerden daha önemli bir şeye susamış bir kitle üzerine aniden boşanan birikmiş bir düşünce ve yaratı akıntısıydı.

Böylece, savaştan önce daha çok durgun bir su gibi görü-

* Savaşın üstünde.

6. Pierre Andreu, "Bergson et Sorel", Les Etudes bergsoniennes, III, Paris, 1952, s. 61-4.

7 "Thoughts for the Times on War and Death" (ilk kez Imago, V, 1915'te yayımlandı), çev. Joan Riviere, Collected Papers, IV Londra, 1925, s. 302.

8. Marianne Weber, Max Weber, s. 571, 626.

nen Viyana, önemli bir felsefi yenilik merkezi oldu.[9] Ve İtalya'da —başta gelen örneklerini, yetilerini tüm olgunluğuyla sergileyemeden Faşist baskılarca durdurulacak yeni liberal Piero Gobetti ve Marksist Antonio Gramsci'nin oluşturduğu— bir yeni yetenekler yığını ortaya çıktı. Fransa'da **avant garde** aniden başlıca savunma haline geldi. Genç gerçeküstücüler, savaş sonrası mizacının habercisi olarak Andre Gide'den gözlerini ayırmamışlardı. Tam çatışma patlak verdiği sırada yayımlanmış olan gerçekten etkili ilk yapıtı **Les Caves du Vatican [Vatikan'ın Zindanları]**, kullanıma hazır gerçeküstücü bir modeldi. Gide, kitabına aşırı bir değer atfetmemeye özen göstermişti: Onu romandan çok bir **sotie** ya da bir fars olarak adlandırarak, yapıtın eğlenceli niteliğini vurgulamıştı. Ve gençlerin abartılı soytarılıklarını da benzer türden nükteli, sadece yarı onaylayıcı bir merakla izlemişti. Yine de bu eğlence düşkünü sanatçılar ve bilim adamlarının ona yaşlı bir oyun arkadaşı gibi davrandıkları düşünülürse, çok daha hoşnuttu. Bu, nefis bir gençleşme duyusu veriyordu ona. **Journals**'da şöyle yazıyordu: "Her yeni kuşak, yayması gereken bir bildiri taşıyarak doğar; bizim rolümüz bu dağıtıma yardımcı olmaktır."[1]

Hepsinden çok Almanya'da savaş sonrası entellektüel sahne, neredeyse tanınamayacak ölçüde daha önce sergilenenden farklıydı. 1914 öncesinde, ince ve seçkin niteliklerinin bilincinde, kibar sınıflardan, ağır başlı, itibarlı yazarlar ve profesörler, Münih'in daha avam atmosferi hariç her yerde, hemen hiç sarsılmayan bir üstünlüğü korumuşlardı. Savaşın bitimiyle birlikte standartlarda genel bir çöküş başladı. Sanat ve yazında dışavurumculuk ve "batış" gibi yeni üslüplar kamuoyunun dikkatini çekiyordu. Ve bir zamanlar resmiyeti ve havasızlığıyla ün yapmış olan Berlin, daha özel ayıp türlerinin başkenti olarak Paris'in yerini almıştı.

Bu arada Spengler ve Keyserling gibi tanınmamış bilim adamları, ne idüğü belirsiz malları için istekli alıcılar bulmuşlardı. Almanlara özgü aşağılama terimini kullanacak olursak, bu "yarı eğitimli" amatör ruhlular, dünya tarihinin izlediği yol üstüne, bilim uğraşının verdiği geleneksel ürünlerin aslında ha-

9. Bkz. 10. Bölüm.

1 Guerard, Gide, s. 227, 232; Pierre-Quint, Gide, s. 58-9, 356; **Journals of Andre Gide, II**, s. 282, 26 Aralık 1921. **Les Caves du Vatican** İngilizcede **Lafcadio's Adventures** adıyla yayımlanmıştır.

fif bir yemek gibi gözükmesine yol açan, şevk dolu, her şeyi silip süpüren yorumlar getiriyorlardı. Serseme dönmüş bir Alman kamuoyu, ülkelerinin üzerine yağan anlaşılmaz şanssızlıkları açıklamak için, Spengler'in özgüvenli duyurularına sarılmıştı. Bu okuyucular çoğunlukla siyasetin sağ kanadından geliyorlardı. Fakat soldaki ruh halinin de bundan önemli bir farkı yoktu. Savaşın hemen sonrasındaki dönemin Almanya'sında gözlemcilere çarpıcı gelen şey, bütün siyasal kamplardaki deney ateşiydi. Bu, en iyi olasılıkla umut verici bir canlılığa işaret ediyordu. Fakat daha uğursuz yanlarıyla, on yıl sonra ülkenin gençleri arasında baskın ruh hali durumuna gelecek entellektüel bir nihilizmi düşündürüyordu.

Bir kuşak önce yenilikçi olarak değerlendirilen sosyal düşünürler, bu patlamaya hazır atmosfer içinde tümden yutulma tehlikesi altında olduklarını hissediyorlardı. Siyasal deneyimsizliklerine karşın, bu sele set çekmenin yollarını aradılar. Weber, Troeltsch ve Meinecke gibi kişilerin, 1918 Kasım devrimini nasıl uğursuz bir zorunluluk olarak kabul etme noktasına vardıklarını görmüştük. Devrimden bir hafta sonra, Alman kamu yaşamının, siyasal demokrasiyi orta sınıf değerlerini alıkoyarak onlarla birleştirmek isteyen ögeleri tarafından Demokratik Parti kuruldu. Partinin, başından beri güçlü bir aydın yanı vardı: Bu onun itibarı ve zaafıydı. Meinecke ve Troeltsch partinin kurulmasına yardımcı olmuşlar, Weber kısaca destek vermiş ve felsefeci-devlet adamı Walther Rathenau da en seçkin kitle siması olmuştu. Fakat parti hem bütünlükten hem de siyasal yetenekten yoksundu. Halkı ilgilendiren can alıcı konularda dayanağı yoktu. Özgür girişimle planlı ekonomi, ulusçu sertlikle Müttefiklerin taleplerine uyma arasında kesin bir karara varamamıştı. Üstelik 1919'da Friedrich Naumann'ın ölmesi ve üç yıl sonra da Rathenau'nun öldürülmesiyle, en güçlü siyasal önderlerini yitirdi. En sonunda Demokratik Parti ayakta kalamayacağını gösterdi. 1920'lerin sonlarına gelindiğinde bütünüyle çözülmüş durumdaydı.

Meinecke, "saatleri çok geç çalan tutucu reformculardık" diye hayıflanmıştı.[2] Savaştan önce genç liberaller olduklarını düşünenler, kamuoyu ve fakülte tartışmalarında Cumhuriyetin "büyükleri" olarak niteleniyorlardı artık. Kamuoyunun mizacı-

2. Strassburg/Freiburg/Berlin 1901-1919: Erinnerungen, Stuttgart, 1949, s. 169.

na yalnızca aşırılığın ve kayıtsızlığın yanıt verdiği siyasal koşullarda bir orta yol tutturmaya çalışmak, bunların umut kırıcı göreviydi. Genç tutucular kuşağında yoktu bu. Tezcanlı, buyurgan, entellektüel karşıtı nitelikler taşıyan, savaş deneyimi nedeniyle doğrudan eylem içinde yetişen —ve Stefan Georg'la Nietzsche'nin söz sanatlarından sarhoş olan— bu yeni kuşak, akla uygun ve insani değerleri hâlâ üstün tutan ve Weimar yönetiminin "bayağılığı ve zevksizliği"yle hesaplaşma isteği duyan insanlardan iğreniyordu. Babalarının zamanının büyük liberalleri, on dokuzuncu yüzyılın umuda yer bırakmayacak ölçüde modası geçmiş kalıntıları gibiydiler artık. Rathenau'nun katillerinden birinin söylediği gibi, kurbanı, geçmişin güçlerine karşı yönelttiği eleştiriye karşın,

> tam da o döneme ait bir insandır ve kendini bu güçlere adamıştır. Onların son ve en olgun meyvasıdır. Onun içerdiği değerleri, fikirleri, ethos ve pathosu, itibar ve imanı, ne olursa olsun kendinde birleştirmiştir. Bu çatırdayan ve aşağılanan çağdan bir kez daha büyüklük doğacak olsa, hoşgöremem bunu. Bu adam halka bir kez daha yeni bir iman aşılayacak olsa, bunu bir kez daha, savaşta ölmüş olan, ölü, üç kez ölü olan bir çağın iradesine ve üslûbuna karşılık düşen bir irade ve üslûp lehine çevirecek olsa, hoşgöremem bunu.[3]

Aslında Meinecke dışında bütün bu "büyükler", 1919'dan 1923'e kadarki dört yıl içinde öldüler. Yine de hep birlikte gözlerden yitmeden önce arkalarında büyük bir yazın anıtı bıraktılar. Ernst Troeltsch, Almanya'nın ulusal cesaret kırıklığını ve iç çelişkiyi yaşadığı acı yıllarda nihayet otantik sesini bulmuştu. **Der Kunstwart** dergisine katkıda bulunmak üzere, **"izleyici"** imzasıyla yazdığı aylık makaleler, yeni Cumhuriyetin varolma kavgası üstüne yapılan en akıllıca ve aynı zamanda en etkileyici yorumlar olarak değerlendirilir. Troeltsch, tanrıbilimsel ve tarihsel yazılarında ağır, geveze ve zihni karışık göründüğü halde, bu yeni gazeteci ve polemikçi mizacında doğrudan asıl noktaya parmak basıyordu. "İzleyici Mektupları", "tonlarının netliği ve dobralığı, çözümleyici keskinlikleri" ve oturmuş düşünce havalarıyla, ölümsüzleşmiş ayrıcalıklı parçalardan oluşan o ender bulunur kategoriye aittirler.[4]

3. **Klemperer, Germany's New Conservatism, s. 115-16, Ernst von Salomon'dan alıntı.**

Bunların altında yatan tema, Alman orta sınıflarının —her şeye karşın, bayağılığı, taklitçi niteliği ve yöneticilerinin "adice kendi çıkarlarını arayışları"na karşın— parlamenter cumhuriyeti benimsemelerinin kaçınılmaz bir zorunluluk oluşuydu. Troeltsch, sağdan gelen korkunç demagogluğun ve kışkırtmaların, sorumlu bir Alman hükümetinin görev yapmasını hemen hemen olanaksız kıldığını öne sürüyordu. Ve gürültücü muhalefetin çekilmesini istiyordu. Ancak ülkenin yol gösteren vatandaşlarının demokrasiyi ve cumhuriyeti salt biçimsel olarak değil, tüm içtenlikleriyle de benimsemeleri halinde geleceğin inşa edilebileceğini savunuyordu. İnsan ancak bu kurumlara duyduğu inancı "gururla ve kayıtsız şartsız" açıkladığında, Alman demokrasisine aristokrat ve tutucu bir "panzehir" sağladığını düşünmeye başlayabilirdi.[5] Ve yalnız o zaman, diğer "büyükler"le ortak olarak en çok Troeltsch'ün yüreğinde barınan şu geniş hümanizm ve aklilik değerlerini korumak ve onarmak mümkün olacaktı. "İzleyici Mektupları", yazarının kendi sonundan sadece dört ay önce kesildi. Amansız endişelerle dolu olarak ölen Troeltsch ardında, Avrupa'nın etiksel mirasını iş işten geçmeden kurtarmak için **in extremis*** coşkulu bir yakarış bırakmıştı.

"Büyükler"i aşağılayan ve onlara meydan okuyan genç Alman tutucuları arasında, **Decline of the West** adlı yapıtı ilk kez savaşın bitiminden hemen önce 1918 yazında yayımlanmış olan tasarımcı tarihçi Oswald Spengler da vardı. Troeltsch gibi Spengler da, Avrupa'nın geleneksel kültürünün olabildiğince kurtarılmasından söz ediyordu. Ama bu kurtarma işlemine oldukça farklı bir anlam yüklüyordu. Hatta gördüğümüz gibi, Troeltsch'ün tarihsel düşünüşün sorunları üstüne kaleme aldığı bitmemiş yapıtını yayımlaması, kısmen Spengler'e verilmiş bir yanıttı.

Decline of the West, yirminci yüzyıl başları toplumsal düşüncesinin örtük önvarsayımları arasında yavaş yavaş yerini

* Son derece.

4. **Eric C. Kollmann, "Eine Diagnose der Weimarer Republik: Ernst Troltschs politische Anschauungen," Historische Zeitschrift, CLXXXII, Ekim 1956, s. 302.**

5. **Spektator-Briefe: Aufsatze über die deutsche Revolution und die Weltpolitik 1918-22, der. H. Baron, Tübingen, 1924, s. 52, 144, 299-300.**

almakta olan karşılaştırmalı bir kültür incelemesi yaklaşımıyla, döngüsel bir tarihsel değişim kuramının tam formülasyonuna işaret ediyordu. Döngüler kavramı, Sorel'in daha yalın bir çağın değerlerine duyduğu saygının ve "ilerlemenin yanılsamaları"na yönelik kuşkuculuğunun temelini oluşturmuştu. Bu, Pareto'nun, "kümelerin varlığını sürdürmesi"nin baskın olduğu dönemlerle, "birleşim içgüdüsü"nün hükmettiği dönemlerin başkalaşımına ilişkin hipotezinde daha açık seçik biçimde kendini göstermişti. Weber bile döngüsel bir kuramın ilk adımlarını atmıştı: Tek yönlü eski bakış açısını, yalnızca Batı dünyasında yaşamın akılcı kılınmasıyla ilgili olarak korumuştu; öteki açılardan, karşılaştırmalı din çalışmalarında kültürel ya da ahlaki ilerlemeye yönelik kuşkuları ve tam da sorunu dile getirişi, Batı tarihinin önceliğini artık veri olarak almayan ve yabancı uygarlıkların değerlerini de eşit ölçüde ele alınmaya değer bulan bir toplum görüşünü düşündürmüştü. Hatta 1914'e gelindiğinde böyle bir görüş, daha ileri düzeydeki sosyal düşünürler arasında neredeyse standartlaşmış durumdaydı: Diğer bakımlardan eski gelenek içinde kalmış olan Durkheim gibi biri bile, karşılaştırmalı din uzmanı olarak gösterdiği yetenekle, hayli açık seçik bir biçimde bir tür kültürel göreciliği kabullenmişti.

Spengler bu eğilimlerin mantığını en son sınırlarına kadar götürdü. Yaşlı çağdaşlarının yazılarında işe yarar bir varsayımın ötesine geçmeyen tarihte döngüler ve uygarlıkların yaşam süreçlerinin kıyaslanabilirliği kavramlarını, açık seçik hale getirdi ve kaba bir dogmatiklikle düzenledi. Dilthey'in tarihsel aklın eleştirisini üstlenmesinden beri Alman tarihsel düşünüşünün arka planında can çekişip duran göreci gizil güçleri, bu süreç içinde sonsuz gün ışığına çıkardı.[6] Dilthey ve Weber, keskin bir biçimde, tarihin kendi verileri içinde nihai doğru ya da ahlaki değerler için herhangi bir temel bulmanın olanaksızlığının bilincindeydiler. Tarihçi ya da sosyal bilimcinin nihai olarak kendi değer sistemini onaylamaya sürüklendiğini anlamışlardı. Bu anlamda göreciydiler. Aynı zamanda, hiç değilse kısmi bir "nesnellik" elde etme ve bu nesnellikle, yabancı değerleri yakınlık kurarak anlama girişiminden de vazgeçmemişlerdi. Spengler ise bunların olabilirliğini yadsıyordu. Bir toplumun değer sisteminin başka bir kültürün üyesi için kapalı bir kitap olduğunu, bir tarihçinin yapabileceği en iyi şeyin, tiz bir özgüvenle kültürünün kendi ethosunu ilgili herkese karşı savunmak olduğunu öne sürüyordu. Böylece, —salt Dilthey ve Weber'in değil Croce ve Meinecke'nin de düşüncelerinde temel olan —tarihsel sorgulamanın kökeni olarak tutku ve tutkunun hakkıyla daha geniş geçerlilik savı taşıyabilen bir yargıya yüceltilmesi arasındaki ayrımı safdışı etmiş oluyordu.

Ne var ki Spengler pratikte konumunun mantığına sadık kalmadı. Tam da kitabının karşılaştırmalı uygarlık morfolojisini ele alması, kendisinin, yabancı kültürleri hiç değilse biraz anlamak için onlara nüfuz ettiğine inandığını düşündürüyordu. Spengler'ın yapıtı bu türden çelişkilerle doluydu. Dogmatik tonu, determinist varsayımları, doğal bilim terminolojisini bütünüyle derinlikten uzak şekilde insan tarihinin izlediği yola uygulamasıyla **Decline of the West**, ilkel bir pozitivizme doğru yeni bir sapmayı temsil ediyordu. Aynı zamanda, imgesel erimi ve insan kültürünün en değişik yönlerinden çıkarılan örnekleri soluk kesici bir biçimde sıralaması açısından da, idealist düşünüşün en gözüpek uçuşlarına taş çıkarıyordu. Bir yazın yapıtı olarak olağanüstü bir başarıydı. Tarih olarak ise, tüm taraflarda oldukça haklı kuşkular yaratıyordu.

Spengler'ın yapıtının, felsefe ya da sosyal bilim metodu açısından oldukça kaba bir işleyişi vardı. Yine de savaş sonrası okuyucu kitlesinin dikkatini çekmiş ve 1919 yılı boyunca, böyle uzun ve zor bir yapıttan beklenmeyecek bir satış oranını korumuştu. Bunu açıklamak güç değildir. **Decline of the West**, kayıtsız şartsız ve "bilimsel dil"in şatafatlı gösterisi eşliğinde, Spengler'ın Sorel, Pareto ve Weber gibi yaşlı çağdaşlarının sırf kabataslak betimledikleri ya da resmi metodolojileri içinde gömülü bıraktıkları, Batı toplumuna ilişkin bir görüşü formüle ediyordu. Bu görüşe göre "bireycilik, insanseverlik, entellektüel özgürlük ve kuşkuculuk"un damga vurduğu çağ, sonuna yaklaşıyordu; gözükmeye başlayan yeni çağ, "bireysel özgürlükte kısıtlamalar, imanın geri dönüşü ve kaba güç kullanımında bir artış"la nitelenecekti.[7] Savaş sonrasının ulusal yenilgi ve onur

6. Pietro Rossi'nin, Spengler, "hiçbir zaman Dilthey'e açık seçik bir gönderme yapmasa da kendi yapıtında işlediği sorunun genel ifadesini Dilthey'den almıştır" şeklindeki savına katılamayacağım: **Lo storicismo tedesco contemporaneo**, Torino, 1956, s. 390. Spengler'ın herhangi bir şekilde Dilthey'den etkilendiğini düşünemiyorum.

7. T. Parsons, **Structure of Social Action**, ikinci basım, Glencoe, Ill., 1949, s. 179.

kırıklığı koşullarında Alman okuyucu kitlesi, Spengler'ın yapıtında, kendilerini bunaltmış olan —ve komşularının da başına gelmek üzere olan— belaların temiz bir açıklamasını bulabiliyordu.

İnsanların o gün bu gündür Spengler'ı okuma alışkanlıkları buradan kaynaklanır. **Decline of the West**'in süreğen albenisini korumasına yol açan şey, kültürel bir bunalımın belirtisinin ve teşhis edilmesinin, kendine özgü etkileyicilikte bir birleşimi olmasıdır. Spengler'ın yapıtı, teşhisi açısından ender bulunur öngörü yetenekleri sergiliyor, okuyucuyu kestirmeden ayaklandıracak çarpıcı birleşimi ve dramatik metaforu bulmak yolunda hemen hemen eşsiz bir beceri gösteriyordu. Belirti açısından ise, imgesel güç ve uyarıcı bir melankoliyle, kırk yıldır başbaşa olduğumuz bir ruh durumunu dile getiriyordu. Kültürel bir çağın sonunu işaret ediyor gözüken, hiçbir sınıfa sokamadığımız yazılar ve romanlar dizisinin ilkiydi.[8]

V. *Savaş Sonrası Yıllarının Yazınsal Çalkantıları: Hesse, Proust, Pirandello*

Spengler'in **Decline of the West** adlı yapıtının başarısı, çok büyük ölçüde kitabın yayımlandığı tarihsel koşullar yüzündendi. Savaşın patlamasından önce tasarlanmış, 1917'ye gelindiğinde tamamlanmıştı; ve yalnız savaşa özgü gecikmeler kitabın yayımlanmasını bir yıl daha ertelemişti. Kitap daha önce çıksaydı aynı kabulü görecek miydi sorusu, yine de kuşkulara açıktır: Kitleyi, Spengler'ın söyleyeceği şeylerin makullüğü konusunda ikna etmeyi savaş deneyimi üstlenmişti.

Decline of the West'in yazarı 1918'de tanınmamış biriydi; Münih'te bağımsız bir bilim adamı olarak yaşayan, kırkına yaklaşmış eski bir **Gymnasium*** öğretmeniydi. Aniden kazandığı ün herkesi şaşırtmıştı. Ancak, savaş sonrasında çalkantı yaratan başarılar kazanan diğer üç imgeci yazar için durum bunun tersiydi. Bunlar, yazın uğraşılarına 1890'larda başlamış ve savaşın

* Lise.

8. Bu düşünce çizgisinin tam bir ifadesi için **Oswald Spengler: A Critical Estimate** (New York, 1952) adlı kitabıma bakınız.

patlak verdiği döneme kadar yazar olarak yerlerini sağlamlaştırmış, kırk-elli yaşlarındaki adamlardı. Yine de o ana kadar hiçbiri geniş bir okuyucu kitlesinden ilgi görmemişti. Evrensel ve eleştirel olarak tanınma ve genel alkış toplama anlamında başarıları, savaş sonrasında gerçekleşti.

Hermann Hesse'nin **Demian**'ına 1919'da ortaya çıktığı sırada sunulan onay, aynı yıl içinde Marcel Proust'un **Remembrance of Things Past**'ının ikinci cildinin yayımlanmasının yol açtığı heyecan, Luigi Pirandello'nun 1921'deki büyük oyunlarına gösterilen ateşli kitlesel tepki; bütün bu yazınsal çalkantılar, savaş sonrasındaki okuyucu kitlesinin mizacına ilişkin bir ipucu verebilir belki bize. Bu kitle neden özellikle bu yapıtlara gözünü dikmişti? Özellikle istekli bir tepki gündeme getiren ne vardı bunlarda?

İlk olarak bütün bu yazarların "zor" yazarlar olduklarını belirtebiliriz. Yaratıcı yaşamlarının ilk bölümünde yaygın bir kitlesellik kazanmalarına engel olan da buydu kuşkusuz. Hepsi psikolojik eğilimliydiler ve hepsi yaşam üstüne, ortak olarak "gözü açık", "kötümser", hatta "sinik" diye değerlendirilen bir bakış açısı dile getirdiler. Yanılsamaya düşmeksizin —ve bir tür içsel umutsuzlukla— kalemlerini kullandılar. Bilinçdışı keşifçileriydiler: Yapıtlarında sürekli yinelenen bir tema, sağduyunun açık gerçekliğiyle, acı çeken insanoğlunun içsel gerçekliği —ya da gerçeklikleri— arasındaki başkalıktı.

Hiçbirinin Freud'la doğrudan ilişkisi yoktu. Yazın adamları arasında Freudcu öğretinin öz-bilinçli taşıyıcıları olanlar daha çok Mann ve Gide'di. İkisi de, insan davranışına yönelik tutumlarını asıl olarak psikanaliz kuramından yararlanmadan geliştirmişlerdi. Fakat Freud'un çalışmasını öğrendiklerinde kayıtsız şartsız benimsemişlerdi. Thomas Mann, 1930'larda Freudların evinde sık rastlanan bir konuk haline gelmiş ve bu büyük adamın çekingen eşinin de gözdesi olmuştu. Ve aynı dönemde Mann, mitolojiden çıkarılan yeni konulara döndüğünde, birçok itiraz gören **Totem and Taboo**'da kendi kitabı için değerli öneriler bulmuştu.[9] Gide karakter olarak daha uyanıktı. 1922'de

9 **Ernest Jones, The Life and Work of Sigmund Freud, II: Years of Maturity 1901-1919, New York, 1955, s. 387, III: The Last Phase 1919-1939, New York, 1957, s. 170, 199, 205, 347, 462-4; Thomas Mann, Freud und die Zukunft, Viyana, 1936 (çev. H.T. Lowe-Porter, "Freud and the Future," Essays of Three Decades, New York, 1947, s. 422).**

şöyle bir not almıştı: "Freud... Freudculuk... Son on ya da on beş yıldır onu bilmeden ona boyun eğiyorum." İki yıl sonra ise tahammülsüzce şunları yazıyordu: "Ah, Freud ne kadar şaşırtıcı! Onun Amerikasını onsuz keşfetmemiz ne kadar kolay görünüyor bana. Ona en fazla minnettar olmam gereken şey, ele alınan belli konuları itiraz etmeden ve yüzü kızarmadan işitmeye alışmış okuyucularımın olmasıymış gibi geliyor bana... Fakat bu ahmak dehada ne çok da saçma şey var!"[1]

Bu ikisinin tersine Hesse, Proust ve Pirandello, hiçbir zaman Freud'un yörüngesine girmediler. Birazdan belirteceğimiz gibi Hesse, ağırlıklı olarak Jung'un etkisinde kalmıştı, hatta savaş sonrası döneminin başta gelen yaratıcı yazarları arasında en "psikanaliz eğilimli" olandı. Anlayabildiğim kadarıyla diğer ikisi psikanaliz kuramından kopuktu. Yine de 1919'dan 1921'e kadarki döneminde yazılarının onaylanması, aynı yıllarda Freud'un kendi yapıtının benimsenmesine benziyordu. Kamuoyunun tavırlarındaki değişimin —daha önceden kavranılamaz, sapık ya da kasvet verici diye nitelenen fikirleri anlamaya çalışmak için gönüllü olmasının— imgeci yazın ve toplumsal kuram alanlarında yansımaları olmuştu.

Demian ilk olarak imzasız biçimiyle yayımlandığında Hesse, kendi kendini sürgün ettiği İsviçre'de yaşıyordu. Savaş sırasında, Fransız romancı Romain Rolland'la, vatanseverleri çileden çıkaran pasifist bir tarafsızlık tutumunu paylaştı. Ve aynı savaş dönemi —doğup büyüdüğü ülkeye, aile bağlarına ve kendisini üretmiş olan bütün topluma— yabancılaşmasının yarattığı bunalıma da damga vurmuştu.

Hesse'nin kökeni zaten karışıktı; baba tarafından Baltıklı Alman anne tarafından da Suabialı ve Fransız İsviçrelisiydi. Küçük bir Württemberg kasabasında, Alman dehalarına bu kadar sık yataklık etmiş olan ataerkil aile ilişkileri ve güven tazeleyici düzenlilik atmosferinde yetişmişti: Mann ve Meinecke'nin çocukluklarında da benzer aile bağlarının varolduğunu anımsıyoruz. Fakat —Mann söz konusu olduğunda Brezilyalı anneden aktarılan kalıtımla sınırlı kalan— alışılmışın dışında olma işareti, Hesse örneğinde, ailenin iki tarafına da özgüydü. O halde Hesse'nin annesinin babası ve kendi babası papaz ve bilim adamı olsalar da —yine Alman aydınlarının yaşam öykülerinin bildik bir özelliğiydi bu— en alışılmamış tipte ruhbandılar. Hindistan'da misyoner olarak hizmet etmiş ve gezilerinden dönerken, Hindu dinine ve Sanskrit bilimine yönelik yakınlık dolu bir anlayışı birlikte getirmişlerdi.

1. **Journals of André Gide**, II, s. 298, 351, 4 Şubat 1922 ve 19 Haziran 1924'te yazılanlar.

Öyleyse genç Hesse'nin karısından ve düzen içindeki varoluşundan koparak kendisi için tasarılar yapmaya çalışması ve tinsel bir keşif yolculuğu amacıyla Hindistan'a gitmesinde, aile geleneğinin izleri vardı. Ve Hindistan'dan dönüp sürekli olarak İsviçre'ye yerleştikten sonra Jung'la bağlantı kurması da şaşırtıcı değildi. Jung örneğinin, Hesse'nin kendini anlamasına yardımcı olduğu kuşku götürmez.[2] Özünü aydınlatan uyanışını kapsayan bu süreç, sonraki çeyrek yüzyıl boyunca sürecekti: **Demian** bu sürecin ilk belirleyici aşamasına damga vuruyordu.

Thomas Mann, "**Demian**'ın, Birinci Dünya Savaşından hemen sonraki bütün bir kuşak üzerinde yaptığı elektrikli etkiyi" şöyle anımsamaktadır. "Bu şiirsel yapıt, esrarengiz doğruluğuyla, o günlerin damarına basmış ve içlerinde süren yaşamın yorumcusunun kendi aralarından çıktığına inanan bütün bir genç kuşağın şükranla kendinden geçmesine neden olmuştu; oysa onlara aradıklarını veren, hemen hemen kırk iki yaşına gelmiş bir adamdı."[3] Hesse, romanının temsil edici niteliğini farketmiş görünmektedir. Kitapları arasında yazarı olduğunu gizlemeye çalıştığı yalnız buydu ve "Bir Gençliğin Öyküsü" alt başlığı, kasıtlı belirsizliğiyle, tüm bir kuşağa hakkıyla uygulanabileceğini düşündürüyordu.

Demian'ın belirgin olarak iki yönü, savaş işkencesinden henüz çıkmış genç insanların hoşuna gidebilirdi. İlk olarak roman, etiksel bütünlüğe ve bireyin doğasıyla uyum içinde olacak bir yaşama yönelik mücadelenin dosyasıydı. İlk satırları temayı dile getiriyordu: "Yalnızca gerçek özümden gelen kışkırtmalara boyun eğerek yaşamaya çalışmak istemiştim. Neden bu kadar güçtü bu?" Ya da yazarın sözcüsü, onun ne yapmaya çalıştığının bilincine varmaya başladığında, şöyle ifade etmişti bunu: "Bir adamın mutlak olarak şundan başka bir görevi yoktur: Kendini aramak, nereye giderse gitsin kendi yolunu bulmaya çalışmak".[4] Çocukluğundan beri sadece yalanla beslendiği-

2. Edmund Gnefkow, **Hermann Hesse: Biographie 1952**, Freiburg i. Br., 1952, s. 15-18, 27-9, 56-7.
3. **Demian**'ın İngilizceye çevirisinin önsözü, New York, 1948, s. x.
4. A.g.e., s. 1-158.

ni hisseden bir kuşak için bu basit etiksel bildiri, bir vahiy anlamı taşıyordu. Belirgin olarak Almanya'da genç insanlar, orta sınıf toplumunun duyduğu —savaşın kendisi hakkındaki doğruları sistemli şekilde çarpıtarak sürüklendiği daha öte şerefsizliği de kattığı— içi boş saygılar yüzünden soluk alamaz haldeydiler.

Yaşlı kuşağın "saygın" inançlarına yönelen bu büyük tahammülsüzlük, genç siyasal tutucuları Cumhuriyetin "büyükler"inin yönlendirmesini reddetmeye kışkırtmış olan şeydi. Fakat bunların karşı koyuşları vahşi ve otoriter türdendi: Disiplinin gerekliliğini ve çarpışma aşkını, disiplin ve çarpışma uğruna üstün tutuyorlardı. **Onların** romancıları, Özgür Müfreze savaşçısı Ernst Jünger'di. **Demian**'ı savaş sonrası protestoların bildik biçiminden ayıran şey —onun kendine özgü albenisinin ikinci kaynağıydı bu— bireysel ve insani değerler üstündeki vurgusuydu. Bunlar eski inançlardı; genç insanların, korkunç biçimde parçalanıp, alçalmış bir toplum türüne hizmet etmek üzere saptırıldığını hissettikleri değerlerdi. **Demian**, gündemdeki görevin bunları fırlatıp atmak olmadığını ima ediyordu. Tersine görev, bunları asıl anlamlarına döndürmekti. Hesse şöyle yazmıştı: "Herkesin tarihi önemli, sonsuz ve kutsaldır. Bu nedenle her insan, yaşadıkça ve doğanın iradesini yerine getirdikçe harikuladedir ve her türlü dikkate değer. Herkesin içinde tin biçimlenmiştir, herkesin içinde yaratma gücü çile çeker, herkesin içinde bir kurtarıcı çarmıha gerilir."[5]

Böylece gizemli Max Demian, Nietzscheci bir "ahlaksız" olmasına ve alnında Kabil işareti taşımasına karşın, bir güç ya da doğrudan eylem havarisinin karşıtıydı. Sözlerinin özlü dobralığına karşın bir insanseverdi; tam da duygusallıktan yoksun oluşu nedeniyle üstün biriydi. Demian, Avrupa toplumunun eski dünyasının yalnız yok edilmeye değer olduğunu öne sürüyordu; daha doğrusu bu dünya kendi ahlaki çürümüşlüğü yüzünden kendi kendini yok etmek üzereydi:

> Eski bir dünyanın dağılması yaklaşıyor. Dünya kendini yenilemek üzere. Ölüm kokusu var. Yeni olan hiçbir şey ölüm olmadan gelmez.

Ve sonra savaş gerçekten geldiğinde:

> Dünya'nın dikkati, savaş ve kahramanca edimler, onur ve öteki eski idealler üzerinde ne kadar güçlü bir biçimde odaklanmış görünürse görünsün, insanlığın sesleri ne kadar uzaktan ve ne kadar doğaya aykırı şekilde şarkı söylerse söylesin —bütün bunlar sırf yüzeyde olanlardı... İnsanla ilgili olayların yüzeyinden derinlere, aşağılara doğru, bir şey oluşma sürecindeydi. İnsanlığın yeni düzeni, olabilecek bir şey.[6]

Demian'ın yazarı, kendi ruhundaki zaafları —deneyimini yaşadığı kadarıyla Alman tininde de barınan zaafları— biliyordu: Ölüm sevdası, intihar fantezileri ve hastalıklı bir toplumsal mistisizm. Ahlaki ve entellektüel standartların savaşı izleyen genel gevşemelerinde, sayısız Alman bu tinsel ayıplara olan düşkünlükte kendini bulmuştu. Hesse ise karşıt yolu izledi. Titiz vicdan sınamalarıyla, kendini, içindeki "canavarlar"dan kurtarma mücadelesi verdi. Başarısının bedelinin, ülkesine ve orta sınıf toplumuna yabancılaşması olduğunu biliyordu. Fakat sonuç tinsel bağımsızlık ve insan kardeşliğinin yeni bir yaşam bulması olacaksa, ceza olarak yitirilen şeylerin pekâlâ yitirilmeye değer olduklarını da biliyordu. Bu yeniden değerlendirme sürecinde Hesse, yirminci yüzyıl yazarları arasındaki ilk bilinçli "Avrupalılar"dan biri oldu: Oluşturduğu örnek, 1933'ten sonraki yıllarda sürgün yollarına sürüklenen diğer Almanlara esin vererek hizmet edecekti.

Marcel Proust'un **Remembrance of Things Past**'ının ilk cildi — **Swann's Way [Swann'ın Bir Aşkı]**, savaşın patlak vermesinden bir yıl önce yayımlandı. Fazla gürültü çıkarmadı. Gide onu **Nouvelle Revue Française**'den geri çevirmiş —sonradan "üzüntü ve pişmanlık" duymasına yol açan bir hataydı bu— ve kitap, pek seçkin olmayan bir yayınevinin basımından çıkmıştı. Başlangıçta, toplum yaşamında yükselmek isteyen önemsiz biri ve ara sıra parça parça yazılar üreten hayli müşkülpesent bir insan olan Proust'un kazandığı ünde pek fazla değişiklik yapmamıştı. Eleştirmenler, ancak yavaş yavaş daha destekleyici bir görüşe varmaya başladılar. Daha sonra savaş çıktı: diğer baskı ertelendi; ve yapıt çatışma yılları boyunca, yapısının dikkatlice eklemlenmiş iskelesi gerginlik yüzünden çatlama tehditiyle karşılaşıncaya kadar müthiş bir yüksekliğe ulaştı. 1919'da baskıya yeniden başlandı.

5. A.g.e., s. 2.

6. A.g.e., s. 194, 203.

Bu kez sonuç tümüyle farklıydı. Bu arada **Nouvelle Revue Française**'e "taşınmış" olan dizinin ikinci cildi,[7] kamuoyunun alkışları arasında Goncourt Ödülünü aldı. Ardından gelen ciltler sadece oturmuş bir üne eklendiler. Proust ellisine yaklaşıyordu: Çaresiz hastalığı nedeniyle yaşayacak yalnızca üç yılı kalmıştı. Baş yapıtının son ciltlerinin düzeltilmesi üstünde sonuna kadar çalışarak 1922 Kasımında öldü.

Proust'un cüsseli romanı çağdaş okuyuculara öyle tanıdık gelir ki, onun ana temaları üzerinde değerlendirmeler yapmaya pek ender gerek duyarız. Psikolojik yapısında, mantıksal olarak düzenlenmiş kılı kırk yaran güdü çözümlemelerine dayanan klasik Fransız geleneğini, Bergson'un adıyla ilintilendirilen yeni bilinçdışı vurgusuna ustaca bağlıyordu. Proust, hiçbir anlamda Freudcu denemeyecek bir yazınsal izleyici topluluğu için yazmıştı. Fakat, Bergson tarafından, insan davranışına ilişkin daha derin gerçekliğin, akıl yürütülerek yapılan seçimin alanından çok, bilinçdışının görülemeyen işleyişinde yattığını kabul edecek hale getirilmiş okuyucular bulmuştu. Ve zaman ve bellek kavramları, Bergson'un bir kuşak önceki devrimci yazıları tarafından kökten değişime uğratılmış insanlar için yazmıştı.

O halde Proust'u "Bergsoncu" bir romancı olarak nitelemek doğru mudur? Bence ancak sınırlı bir ölçüde doğrudur bu. Bergson'un kendisi yaşlılığı sırasında, **Remembrance of Things Past**'in kendi yönergelerinden esinlenilmiş bir yapıt olduğunu kabul etmiş görünmektedir: 1934'te yayımlanan bir makalede, örtük bir biçimde, onun zamanından önce hiçbir romancının kendisini "içsel yaşamın akışı"na sokmayı başaramamış olduğunu —"ancak zorunluluğun baskı yaptığı yerlerde" birinin çıkıp bunu yapmış olduğunu; "o ana kadar hiç kimsenin metodik olarak 'á la recherche du temps perdu'* kurmayı düşünmemiş" olduğunu— anımsatmıştı.[8] Proust'un yapıtının, Bergson'un "süre" terimiyle aktarmaya çalışmış olduğu geçmişin yaşanan güne uzanması duyusunu verdiği yadsınamaz. Bergson'da olduğu gibi Proust'ta da, "tek, biricik, yinelenemez olan deneyimlerin anımsanması, zamanın ve özün uyanışı serüveninde özel bir

* Yitik zamanın araştırması.

7. **A l'Ombre des jeunes filles en fleurs (Within a Budding Grove olarak çevrildi).**
8. **"Introduction," La pensee et le mouvant: Essais et le conferences, Paris, 1934, s. 20.**

işlev yüklenmiş" ve böylece anımsama —"alışkanlık ürünü bellek tepkilerinin edilgin yeniden üretimi değil— bir etkinlik, bir işlem" olmuştu.[9] Fakat Proust'un yapıtında —belirgin olarak savaş sonrası uyarlamasında— bu işlem, Bergson'un zihninde canlandırdığından daha şematik ve bilgince dile getirilmiş bir şey sonucunu vermişti.

Proust 1900'lerin başlarında Bergson'un konferanslarına katılırdı. Hatta felsefeci, evlendikten sonra Proust'un kuzeni olmuştu. Ancak Bergson'un birkaç nazik hareketi dışında ikisi arasında pek az kişisel ilişki olduğu görülmektedir. Proust'un kendisi Bergson'a hayranlık duyduğu ve yapıtına yakıştırılan "Bergsoncu" sıfatını reddetmediği halde, bunun, yaptığı şeyler hakkında ancak hatalı bir düşünce uyandırdığını hissediyordu. Bergson'un kuramları, onun, yazmak istediği roman türünün tanımına yönelmesine yardım etmiş olabilirdi; ama bu kuramların Proust'a romanı nasıl yazacağını öğretmiş olduğu pek söylenemezdi. Bergson'un böylesine kapsayarak ikna eden güzel sözlerle düşündürmüş olduğu öz, zaman ve süre deneyimi tanımı gereği kişisel bir deneyimdi: Birey bunu ya yaşar ya da yaşamazdı. Bu deneyim, mistik tefekkür niteliği taşıyordu ve özünde öğretilemez bir şeydi. Bergson'un müritlerinin çoğunlukla bu kadar verimsiz olmalarının nedeni belki de buydu.

Üstelik felsefeci de Proust'un yazdıklarını tümüyle onaylamamıştı. Yapıtın, gerçek bir sanat yapıtının yapması gerekenin tersine, "tini yüceltmeyi ve güçlendirmeyi" başaramadığını düşünmüştü.[1] Bergson bu yargısında oldukça haksızdı. Kendisinden sonraki birçok okuyucu gibi o da Proust'un karakter betimlerinin yalnızca garip ve kasvet verici olan yanını görebilmişti. Oysa romancının niyeti kesinlikle bu değildi. Proust sadece insan davranışının ahlaki anlamda içi boşluğunu sergilemek için onun itici yanı üzerinde durmuştu. Kendi yaşamında, aristokrat topluma doğru inatla yürüttüğü tırmanışı başarmıştı; ama güvenle oraya vardığında bir tiksinti duygusuyla başbaşa kalmıştı. Bu insanların duygusuz olduklarını anlıyordu. On-

9. **Hans Meyerhoff, Time in Literature, Berkeley ve Los Angeles, 1955, s. 47-8.**
1. **Andre Maurois, A la Recherce de Marcel Proust, Paris, 1949 (çev. Gerard Hopkins, The Quest for Proust, Londra, 1950, s. 64, 278). Ayrıca bkz. Floris Delattre, "Bergson et Proust," Les Etudes bergsoniennes, I. Paris, 1948, s. 39, 61-2, 112-14, 123, 126.**

larda, çocukluğunu saran sıcak sevgiye benzer hiçbir şey bulamamıştı. Proust, annesinin 1905'teki ölümüyle birlikte dünyevi varlığını terketmiş, kendini yazılarına ve saçma görünen varoluşunun anlamını yakalamaya yönelik insanı tüketen göreve adamak üzere, karartılmış yatak odasına çekilmişti. Tıpkı Alain-Fournier gibi çocukluk dünyasından kovulmanın yarattığı ahlaki sarsıntıdan asla kurtulup kendine gelemedi.

Freud ve Bergson'da da geçmişe dönük benzer bir özlem vardı. Savaşın hemen sonrasındaki yılların yazınında tekrar tekrar işlenen bir ruh durumunu dile getirmişlerdi. Yanılsamaya düşmeksizin yaşamak, acıyla yaşamak anlamına geliyordu. Ama aynı zamanda, iyiliğin ve insan duygusunun, kıyaslamasız, varoluşa değer kazandıran tek şey olma konumuna yükseldikleri anlamına da geliyordu. Bu yazarlarda, duyguların oluşturduğu labirentte sonradan serüvene dalmış çoğu insanı ayırt eden hemcinslerine yönelik aşağılamadan hiçbir iz yoktu. Gerçekliğin onlara getirdiği tüm düş kırıklıklarına karşın ideal bir insanlığa özlem duyuyorlardı.

Tıpkı Bergson gibi Proust'un da gerçek ardılı olmadı. Fransız romanında psikolojik geleneği sürdürecek olanlar —Malraux, Mauriac, Montherlant gibi yazarlar— insanlık üstüne daha sert bir görüş ortaya koyacaklardı. **Yitik Zamanın Peşinde** başlığının ima ettiği gibi entellektüel bir çağın açılmasına değil, kapanmasına yardımcı olmuştu.

1921 yılının ilk beş haftasında Luigi Pirandello, en büyük oyunlarından ikisini —**Six Characters in Search of an Author [Altı Kişi Yazarını Arıyor]** ve **IV. Henry'yi**— yazmıştı. Ertesi yıl başka bir başyapıt olan **Naked [Çıplak]**[2] adlı trajedisini kaleme aldı. Bu oyunların her biri yankılı bir başarıydı. Yeni bir dramatik üslûp ve yeni bir estetik tutum doğmuş görünüyordu. Bir "Pirandellismo" dalgası İtalya'yı ve Batı dünyasını kasıp kavuruyordu.

Proust gibi Pirandello için de ün, güçlüklerle kazanılmış ve geç kalmış bir ündü. Zafer yılında Pirandello elli dört yaşındaydı: 1889'dan beri şiir, 1901'den beri roman, 1894'ten beri kısa öykü ve 1898'den beri de oyun yazıyordu. Orta sınıfın rahat araçlarına sahip bir Sicilyalı olan Pirandello, Mosca gibi bir Alman üniversitesinde öğrenim görmüş ve Alman şiir sanatından

2. **Vestire gli ignudi.**

güçlü bir biçimde etkilenmişti. Acılardan payını almıştı: Karısı paranoyaktı ve ailenin zenginliği bir dizi felaket sonucu yitip gitmişti. Pirandello, 1921'e kadar çeyrek yüzyıl boyunca yaşamını kazanmak için öğretmen okulunda görevli bir öğretmenin mütevazi maaşına bağımlı kalmıştı.

Savaştan önce Pirandello en çok bir kısa öykü yazarı olarak tanınmıştı. Hatta sonradan oyun olarak kitlesel ün kazanacak birtakım konuları da bu biçimde düzenlemişti. Fakat bu sıkıcı, aşırı çözümleyici psikolojik çile masalları, ilk görünümleriyle kamuoyuna itici gelmişlerdi. Croce bile bunun dışında kalmamıştı. İtalya'nın yirminci yüzyıldaki en seçkin iki yazarının birbirine katlanamadığını keşfetmek gariptir.

Çekişme, Pirandello'nun, Croce'nin **Aesthetics**'ine yönelttiği "sert gözlemler"le başladı. Croce de, Pirandello'nun makalesi **L'umorisma** üstüne 1909'da **La Critica**'ya yazdığı düşmanca bir eleştiriyle yanıt verdi. Croce için nükte "özel bir sanat kategorisi" değildi, o kadar. Üstelik aşağı yukarı otuz yıl sonra yazdığına göre Pirandello'nun tiyatro düşüncesi, "mantıklı olarak akıl yürütmede bir yeteneksizlik üstüne kuruluydu." Oyun yazarı ise bu tür eleştiriyi, yapıtının gündemdeki bütün hicivlerinin "en aptalcası" olarak nitelemişti. Zihinlerinin buluşması olanaksızdı. "İki adam salt düşünür olarak değil, birey olarak da son derece farklıydılar: Croce sapına kadar aristokrat, kibar alaycı, zengin ve dünyaca ünlü; Pirandello ise onurlu bir orta sınıf ailesinden incelikle duyarlı, biraz hırçın, hep kendisiyle kuşatılmış, yaşamın ve diğer insanların ona yönelik adaletsizliğine inanmış bir adamdı."

Croce'ye göre "mantık ve kavramlar, zorunlu araçlardı. Pirandello'ya göre ise sanatının can düşmanlarıydı".[3] Pirandello'nun oyunlarına, görülmemiş ölçüde altüst edici niteliklerini kazandıran şey tam da bunların açık bir mantıktan yoksun oluşlarıdır. Çünkü bunlar, tek tek **dramatis personae**nin özel dünyalarını sahneye getirmektedirler. Her birinin kendi iç mantığı vardır: Hepsi, kendi deneyiminin ne anlama geldiğini anladığını düşünmektedir. (Yine de bu bireysel yorumlar bile iç çelişkiler sergiler ya da günden güne değişirler.) Böylece, çelişen gerçeklik kavramları asla karşılaşmaz. Pirandello, karakterleri-

3. Domenico Vittorini, "Benedetto Croce e Luigi Pirandello" (der. Francesco Flora, **Benedetto Croce**, Milano, 1953, s. 559, 561, 564-5'te).

ni, içten gelen bir gevezelikle olguların birbirine uymayan uyarlamalarını peş peşe öne sürerlerken, belirsizlik içinde bırakır. Perde **Öyledir! (Eğer öyle sanıyorsanız)**[4] üstüne kapandığında, son eylemin bitiminde, neredeyse katlanılamayacak kadar yoğun bir anda ortaya çıkan peçeli kadın hakkındaki gerçeği hâlâ bilmeyiz. Signora Flora'nın öne sürdüğü gibi, onun kızı mıdır? Signor Ponza'nın eşit bir inandırıcılıkla söylediği gibi bu karakterin ikinci karısı mıdır? Kadın gerçeği asla açığa vuramaz: Çünkü bunu yapmak, sevdiği kişinin varlığını tek başına dayanılabilir kılan gerçeklik kavramını yok etmek olacaktır.

Pirandello'nun oyunları bu tür karakterlerle doludur. Katlanılmaz güçlüklerden kaçıp yanılsamanın güvenliğine sığınırlar. Ve süreç içinde, yaşamayı sürdürmelerini sağlayan kendilerine ait evreni kurarlar. Kurulan bu yapıyı parçalamak oyun yazarının rolüdür: Karakterleri, kendilerini gerçek imgelerinde görmeye zorlar. Bu şekilde Pirandello'nun oyunlarını sonuçlandıran sahneler, duygusal sığınaklara yöneltilen bu zalim saldırıya karşı boşanan çaresiz itiraz ve acı haykırışlarıyla doludur. IV. Henry, imparator kılığına giren "deli"ye, "bugün sana doğru gelen şeyi sürdürmezsen korkunç bir şey olur" diyerek itiraz etmektedir.[5] Bu anlamda —mantığın inatla yadsınmasında ve bireysel doğruya yönelik tutkulu inanışta— deliler, şanslı olanlardır. Benzer şekilde, **Naked**'ın kahramanı olan kadın, çevirdiği tüm dolaplar, edindiği tüm eğreti itibar su yüzüne çıktığında, tek başına, sessizlik içinde ve saygın insanların aşağılamalarından en sonunda kurtulmuş olarak ölmesine izin verilmesi için yalvarır yalnızca.

Pirandello'nun karakterleri toplumsal erdeme özlem duyarlar; ama aldanarak, yalnız rezilce davranabildikleri durumlara düşmüş bulurlar kendilerini. Düzenlenmiş varoluşa biraz benzer olabilmek için çaresiz eşitsizliklere karşı mücadele eden, serseme dönmüş orta sınıf insanlarıdırlar. Onları tuzağa düşüren —yaşamın kendi akışkanlığı üzerine yüklemeye giriştikleri gerçeklik kavramlarının ve ahlaki kodların yapaylığını kanıtlayan— şey, biliçdışıdır.[6] Pirandello'nun oyunları, bir söylem evreninde yollarını yitiren ve diğerine giden yolu bulamayan insanların trajedileridir.

4 Così è (se vi pare).

5. Naked Masks: Five Plays by Luigi Pirandello (der. Eric Bentley, Everyman paperback basımı, New York, 1957) içinde Edward Storer'ın çevirdiği bölüm, s. 193.

6 Lander MacClintock. The Age of Pirandello. Bloomington. Ind., 1951, s. 177, 183-4.

Pirandello'da savaşın hemen sonrasındaki dönemin tinsel kargaşası, en kasvetli biçimiyle resmedilir. Yine de yazarın kendi tutumu acımadan yoksun değildir. Sadece hiçbir duygusallık izi yoktur bu tutumda. Siyasal ideolojiden, ulusal bağlılıktan ya da herhangi başka bir bilinçli toplumsal öğretiden de iz yoktur. 1920'lerin başlarının büyük oyunları, soyutluk açısından hiç beklenmedik bir uca varmışlardır: Toplumsal bağlılık, duyu deneyiminin tanıdık dünyası, hatta bireysel öz; bütün bunlar geçersiz kılınmıştır. İnsan iletişiminin eksikliği, neredeyse tam bir yoksunluk haline gelmiştir. Geriye kalan tek şey, **la condition humaine**'e ilişkin son derece acı bir uyanıklık ve bunun yanında, üstün bir insanlığa duyulup düş kırıklığına uğramış bir özlemdir.

X. BÖLÜM
1920'Lİ ONYIL: ÇATLAMA NOKTASINDAKİ AYDINLAR

1920'yle 1923 arasındaki yıllar tanrılaştırma yıllarıydı. Otuz sekiz aylık bir dönem içinde Sorel ve Pareto en verimli yaşlarında ölmüşler, Weber'le Troeltsch ise daha ellilerindeyken göçüp gitmişlerdi. 1890'lar kuşağı daha o zamandan fire vermeye başlamıştı: Peguy, savaşın ilk haftalarında çatışmada öldürülmüş, Durkheim ise çarpışmanın bitimine doğru çalışma ve endişeyle tükenerek ölmüştü.

Yine de bu aydınlar kuşağının daha büyük bölümü son derece uzun yaşadı; çoğu 1930'lar ve 1940'lara, hatta bazıları yüzyılın ikinci yarısına kadar yaşamını sürdürdü. Çalışmaları savaşı ortalamıştı ve Pareto gibi birkaçının oluşturduğu örnekte, özünde normal aydın etkinliğini felce uğratan dünya mücadelesi, bunların yazınsal üretiminin düzenli gidişini bozma fırsatı bulamamıştı. Öyleyse, 1890'lar bir yenilik dönemi olduğu halde, neden 1920'li onyılı bir tür duraklamaya işaret eden bir hüküm verme dönemi olarak ele alıyoruz?

İlk neden olarak enerjide bir gevşemenin ya da oyalanmanın görüldüğünü art arda verdiğimiz örneklerle belirtmiştik. Ya da daha kesin bir deyişle, savaşın hemen sonrasındaki yıllarda gözlenen entellektüel bir zafer dönemini, yaratıcılıkta görülen bir duraklamanın izlediğini saptamıştık. Çünkü tanrılaşma duyusu, yalnızca ölüm nedeniyle yitip gidecek olanların —Pareto gibi, gecikmiş bir ünün, yaşadıkları son yıllara bir doygunluk duygusu katmak üzere tam zamanında geldiği düşünür-

lerin— payına düşmemişti. Freud ve psikolojik eğilimli imgeci yazarlar türünden diğerleri, aniden ünlü olduklarını görmüşlerdi; 1914'ten önce zor ve içrek gözüken yazılar, savaş sonrasının yeni atmosferinde, Batı ve Orta Avrupalılar arasındaki daha okumuş ve özbilinçli ögelerin egemen ruh halini dile getiriyordu artık.

Başlıca çalışmalarını 1920'lerin başında tamamlayıp, söyleyecek daha öte şeyleri olmadığını düşünen bazı yazarlar da vardı. Gaetano Mosca bunlardan biriydi. **Elementi**'nin ikinci cildinin 1923'te yayımlanmasından sonra, görmüş geçirmiş yaşlı devlet adamlarının cana yakın rolünü üstelenmekle yetindi ve bunu yaklaşık yirmi yıl daha sürdürdü. Croce örneği biraz farklıydı: Gördüğümüz gibi Croce savaş sonrası dönemde sürekli, sıkıntısız bir yazınsal akışı korumuş, ama bunu farklı kanallara yöneltmişti: Kamu hizmeti, polemik, yazınsal eleştiriler, geziler, değerlendirmeler ve düzenli tarihsel yorum. Aynı tür yönelimler, başta gelen birtakım imgeci yazarların çalışmalarında da kendini gösteriyordu. Örneğin, Andre Gide'in durumunda yirmilerin ortalarından otuzların ortalarına kadar olan on yıl, keskin bir psikolojik kopuşa işaret ediyordu. Gide, tam itirafının yayımlanması ve en kapsamlı yapıtı **Counterfeiters**'ın 1925'te tamamlanmasıyla birlikte, Kongo ve Çad'ı hedef alan ve entellektüel kaygılarını derinden değişime uğratan bir geziye çıkmıştı. Ve benzer şekilde Pirandello, 1936'daki ölümüne kadar bir oyun sağanağı yağdırmayı sürdürmesine karşın, bir daha asla 1921'deki düzeyine, yani **annus mirabilis***'ine ulaşamamıştı.

Freud'un yaşamında da buna karşılık düşen bir dönüm noktası gözleyebiliriz. **The Ego and the Id**'in **[Ben ve Altben]** 1923'te yayımlanmasıyla Freud'un başlıca yazılarının oluşturduğu toplam tamamlanmış oluyordu. Bu noktadan başlayarak Freud, giderek yaygın biçimde benimsenmekte olan bütünlüklü olarak inşa edilmiş bir kuramın ayrıntılarında değişiklikler yapacaktı sadece. 1923'te, ona yaşayacak on altı yıl daha kazandıran, ama aynı zamanda çalışma gücünü azaltarak günlük acıyı dostu haline getiren bir de ameliyat geçirmişti. Yirmilerin sonları ve otuzlar, Freud'un toplum ve din üstündeki tasarımlarına

* Mucizeler yılı.

geri dönüşüne tanık oluyordu: **The Future of an Illusion, Civilization and Its Discontents, Moses and Monotheism** gibi kitaplar, sonraki Freud'un doktordan kahine ve bilgeye doğru başkalaşım geçirmiş olduğunu düşündürmektedir.

Bütün bu örneklerde yaratıcı enerjide görülen bir duraklama, bir değişim ya da bir kesinlik, kamuoyunun dikkatinde bir azalmaya yol açmadı. Tersine, 1890'lar kuşağından sağ kalanların hemen hepsi yaşadıkları sürece aydın önderler olarak değerlendirildiler. Deneyimini yaşadıkları etki kaybının ne olduğu açıkça ortaya çıkmadı. Bu kayıp, anlayıştan çok saygıyla onurlandırılmalarında ve bu yaşlı adamların böylesine gözüpek davranabilmeleri olgusundan doğan tahammülsüz bir şaşkınlıkta kendini gösterdi. İkinci Dünya Savaşının sonuna gelindiğinde Thomas Mann, kendi ülkesinde neredeyse saygınlığını yitirmişti, daha genç İtalyan aydınları ise Croce'nin onlara zorla kabul ettirdiği yarım yüzyıllık egemenliğin etkisi altında, artan bir sabırsızlık içindeydiler.

Büyük istisna Henri Bergson'du. Parlak günlerinden sonra da yaşamış olmanın getirdiği büyük felaket, yalnız onun başına geldi. Savaş sonrası yıllar diğerlerine olduğu gibi ona da itibara kavuşma sonucunu getirmişti. Milletler Cemiyetinin koruması altında oluşturulan aydın birliği komisyonunun başkanlığı için tartışma götürmez aday olarak gözükmüş ve 1927'de Nobel Ödülü almıştı. Fakat bu arada hastalık Freud'a geldiğinden daha ciddi bir biçimde ona gelip çatmış ve yaklaşık tüm 1920'li onyıl boyunca yazarlığı ancak acınası bir yavaşlıkla ilerlemişti. Sonunda **Two Sources of Morality and Religion** [Din ve Ahlağın İki Kaynağı] adlı son kitabı 1921'de ortaya çıktığında düş kırıklığı getirdi ve gölgede kaldı. Bergson'un kıyas götürmez biçemi zayıflamış ve —hiçbir zaman fazla özenli olmayan— akıl yürütmesi, daha da dağınık bir hal almıştı. Hepsinin ötesinde Bergson felsefi anlamda gündemden düşmüştü .

Felsefi ilgi alanlarında ortaya çıkan şiddetli kayma Bergson'u gafil avladı. Bundan yalnız Bergson doğrudan etkilense de, Croce ve James'in felsefeleri de tehdite uğramış, Weber gibi daha tasarımcı sosyologlar da benzer şekilde paylandıklarını düşünebilmişlerdi. Şimdi dikkatimizi yöneltmemiz gereken değişmiş entellektüel manzaranın iki belirtisinden biriydi bu.

I. *Yeni Felsefi İlgi Alanları*

Önceki bölümlerde pek çok kez, çalışmaları yirminci yüzyıl başındaki önemli toplumsal öğretilerin dayandığı önvarsayımlara meydan okuyan genç insanların ortaya çıkışını saptama fırsatı bulmuştuk. Belirgin olarak Almanya'da, Karl Barth'ın dindar yeni-ortodoksluğu ve Georg Lukacs'ın yeni Marksizmi gibi entellektüel görüngüler, kültürel serbestlik ve kuşkuculuğun terkedildiğini ve daha militan inanç formülasyonlarına dönüldüğünü düşündürmektedir. Bu ani entellektüel değişim, savaş sonrası siyasetin alanında daha önce gözlediğimiz şekilde, "büyüklerin" yönlendirmesine karşı koymanın somutlandığı başka bir biçim olarak düşünülebilir. 1920'lerin başına gelindiğinde, ideolojide olduğu kadar soyut düşüncede de Weber ve Troeltsch gibi düşünürlerin oluşturduğu örnek, modası geçmiş görünmeye başlamıştı. Onların ölümünden hemen sonra üniversitelere ulaşan öğrenciler kuşağı, Lukacs'ın 1923'te yayımlanan **Geschichte und Klassenbewusstsein** [Tarih ve Sınıf Bilinci] adlı kitabında ve Max Scheler'in üç yıl sonra "bilgi sosyolojisi" adı verilen yeni bir disiplinin ögelerini ana çizgileriyle belirleyen **Die Wissensformen und die Gessellschaft**'ında [Bilgi Biçimleri ve Toplum] farklı tür bir entellektüel coşku buluyordu.

Ancak genç kuşağın en güçlü uyarım bulabildiği iki felsefeci, Husserl ve Heidegger'di. Bunların adlarını çağrıştıran birbiriyle bağıntılı görüngübilim ve varoluşçuluk öğretileri, Croce ve Bergson'un savaş öncesinde en seçkin temsilcisi oldukları Avrupa felsefe geleneğinden belirgin biçimde ayrılıyordu. Görüngübilim, zahmetli bir özenle insan deneyiminin ince ayrıntılarına kendini adamıştı. Doğrudan Kierkegaard'ın soyundan gelen varoluşçuluk ise, bu Danimarkalı tanrıbilimcinin Aydınlanma geleneğine yönelen düşmanlığını paylaşıyordu. Husserl'ın çalışmaları, Croce ya da Bergson'un yapıtlarının amatör işi ve özensiz görünmesine yol açacak titiz bir fikir çözümlemesine işaret ediyorduysa, Heidegger'in trajik varoluş görüşü de, Fransa ve İtalya'nın başlıca felsefe okullarını hâlâ on sekizinci yüzyıl düşüncesine bağlayan duru ve iyimser tutumdan kesin olarak kopmuştu.

Yine de daha geniş olarak ele alındığında, İkinci Dünya Savaşının bitiminde doruğuna varacak olan varoluşçuluğun artan etkisi, felsefi incelemenin önvarsayımlarının yeniden tanımlan-

masından çok, vurgunun kaymasına işaret ediyordu. Varoluşçuluk, metafizik, ahlak bilimi ve sosyal felsefenin cirit attığı geleneksel alanlarda dolaşmayı sürdürdü ve varoluşçuluğu savunanlar da, bilimsel kanıttan kesinlikle yoksun yargılara varmaktan çekinmediler. Hem Husserl hem Heidegger, Bergson'un sezgiye duyduğu inancı yankılıyorlardı. Ve varoluşçuluk, salt Bergson'la değil, bazı bakımlardan Croce'yle de ortak olarak, tarihselliğin sorunları ve "zamanın deneysel nitelikleri"yle uğraşıp durdu. "Tüm varoluşçu düşünürler, metafizik sistemlerinde zaman kategorisine merkezi bir yer verirler. Çıkış noktası, geçicilik ya da tarihselliktir; vardıkları nokta ise çoğunlukla insan varoluşunun bu geçici yerleşik tarzını 'aşma' girişimidir".[1]

Dahası, varoluşçuluğun etkisi 1920'lerde hâlâ geniş ölçüde Almanya'yla sınırlıydı. Aşağı yukarı 1920'den günümüze kadar olan döneme özgü yeni kaygıların bazılarını gündeme getiren, daha çok pragmatizmdi. William James'ın savunduğu biçimiyle pragmatizm, "felsefede aracı bir hareket"ti. "Bilimsel ve mantıklı ayrıntıları ya da insanın sorunlarını gözden kaçırmaksızın, bütünlüklü, metafiziksel ve sistemli bir gerçeklik görüşü"nü amaçlıyordu. "Felsefeyi dünya görüşü olarak kabul eden geleneksel görüşle günümüze özgü çözümlemeci eğilimler arasında" yer alıyordu.[2] Bu çözümlemeci eğilimler, görüngübilim ya da varoluşçuluğun gerçekleştirdiğinden bile daha köklü bir biçimde felsefi sorunların savaş öncesi formülasyonundan kopmuşlardı.

Tıpkı Birinci Dünya Savaşından önceki on beş yıl boyunca Avrupa düşüncesine yaşam verici güç olarak hizmet eden William James'in kıta dışından biri olması gibi, savaş sonrası yıllarında Avrupa kıtasında çözümlemeci felsefenin atası olan Bertrand Russell da bir İngilizdi. 1910'dan 1913'e kadarki yıllarda Whitehead ve Russell'ın **Principa Mathematica**'sının [Matematiğin İlkeleri] yayımlanması, geleneksel olarak, felsefeyle matematiğin metotlarını birleştirme ve bunu yaparak ikisinin de kavramsal çatısına daha büyük bir özen aşılama çabasının başlangıç noktası olarak ele alınabilir. Otuz yıl sonra Lord Russell,

1. Hans Meyerhoff, **Time in Literature**, Berkeley ve Los Angeles, 1955, s. 138-9.
2. Morton White, **The Age of Analysis**, New York, 1955, s. 19. Ayrıca bkz. White, **Toward Reunion in Philosophy**, Cambridge, Mass., 1956 ve Charles W. Morris, **Logical Positivism, Pragmatism, and Scientific Empiricism**, Paris, 1937.

mantıksal çözümleme felsefesini en geniş terimlerle "bilim niteliği" taşıyan bir felsefe şeklinde betimliyordu. "Sistem-kurucularının felsefeleriyle kıyaslandığında bu felsefenin, bir atılımda tüm evrene ilişkin blok bir kuram yaratmak zorunda olma yerine, sorunlarıyla teker teker uğraşabilme üstünlüğü vardır."

Entellektüel netlik bakımından bu mutlak bir kazançtı elbette. Fakat matematiksel-mantıksal metoda kayılması, aynı zamanda müthiş bir özverinin varlığını ima ediyordu:

> Ne var ki geleneksel olarak felsefenin içinde yer alan, bilimsel metotların yetersiz olduğu geniş bir alan kalır. Bu alan, değere ilişkin nihai soruları içerir; tek başına bilim örneğin zulmün cezalandırılmasından zevk almanın kötü bir şey olduğunu kanıtlayamaz. Bilinebilecek ne varsa bilimin araçlarıyla bilinebilir; ama meşru olarak duyguyla ilgili konular onun bölgesinin dışında yer alır.[3]

Russell'ın en tutarlı müritler zümresini bulması Viyana'da oldu. 1923'te —son birkaç sayfada tekrar tekrar karşılaştığımız bir tarih bu— çoğunlukla doğal bilimlerden gelen bir grup genç adam "Viyana Çevresi"ni örgütledi. Russell'ın yanı sıra çevrenin koruyucu önderi, matematiksel mantıkçı Gottlob Frege ve konuyu en rahat dile getirebilen sözcüsü de, otuz iki yaşındaki Rudolf Carnap'tı. Tutarlı, militan bir felsefi okul olmanın büyük ölçüde bilincini taşıyan Viyana çevresinin üyeleri, başlangıçta öğretilerine "mantıksal pozitivizm" olarak gönderme yaptılar. Sonradan bu nitelemeyi modası geçmiş on dokuzuncu yüzyıl öğretilerini daha az çağrıştıracak biçimde "mantıksal deneycilik" olarak değiştirseler de, kamuoyunun bilincinde takılıp kalan şey "pozitivizm" sözcüğüydü; sözcüğün çekişme yaratması belki de tam bu yüzdendi.

Benzer şekilde, dışarıda çok büyük kımıldanışlara yol açan duyuru da Çevre'nin resmi yayını değildi. Ludwig Wittgenstein, mantıksal pozitivizmin patentli kurucularına kıyasla daha disiplinsiz, özgün ve aşırıydı; ve ilgi alanları birincil olarak matematiksel değil, dilbilimseldi. Yine de ilk olarak Viyana'da 1921'de yayımlanan **Tractatus Logico-Philosophicus** adlı yapıtı, çoğu insana mantıksal pozitivizmin neyin peşinde olduğuna ilişkin kavramlarını kazandıracak ve savaştan sonraki yılların en etkili felsefi yapıtı olacaktı.

3. Bertrand Russell, **A History of Western Philosophy**, New York, 1945, s. 834.

Wittgenstein'ın kitabı bilinçli olarak kışkırtıcı bir biçimde düzenlenmişti. Uzunluğu yüz sayfadan az olan bu kitap, çoğu kendinin kanıtı olarak sunulmuş ve tümü "eşit değerde" diye nitelenmiş bir dizi kısa ve öz, sımsıkı kapalı "önerme"yi —**en bloc*** olarak kabul edilmek ya da hiç edilmemek üzere— okuyucuya fırlatıyordu. Wittgenstein, "söylenebilecek olan net bir biçimde söylenebilir" önermesinden başlayarak, aslında söylenebilecek pek az şey olduğunu —ve bu pek az şeyin tümünün de, çok kısaca, ya mantıksal simgelerle ya da daha iyisi sıradan konuşma diliyle anlatılabileceğini— kanıtlamak üzere ilerliyordu. Şunu savunuyordu: "Felsefi konular üstüne yazılmış önermeler ve sorular, yanlış değil ama anlamsızdırlar. Ve en derin sorunların gerçekte **hiç** de sorun olmamaları bu yüzden endişe edilecek bir şey değildir. Yine bu yüzden hiçbir etiksel önerme de olamaz." Wittgenstein, "reddedilemez **olmayan** ama açıkça anlamsız" olan mistisizm ve kuşkuculuğun bilimsel olarak yürütülen felsefi bir incelemede yeri olamayacağı sonucuna varıyordu.[4]

Bu yolu izleyerek, "doğru felsefe metodu"nun, sadece "doğal bilim önermeleri yani felsefeyle hiç ilgisi olmayan bir şey" dile getirmek "ve daha sonra hep başka biri metafiziksel bir şey söylemek istediğinde" ona izlediği yolun hatalarını göstermek olacağı şeklindeki son savına ulaşmıştı. En sonunda Wittgenstein'ın kendi önermeleri bile gereksizliklerini kanıtlayacaklardı:

> Beni anlayan, onların içinden geçip üstüne ve karşı yakasına tırmandığında, bunların anlamsızlığını kabullenir nihayet. (Yani en tepeye tırmandığında merdiveni fırlatıp atmalıdır.)
>
> Bu önermeleri altetmelidir; o zaman dünyayı doğru olarak görür. İnsan, üstünde konuşamayacağı konuda susmalıdır.[5]

Wittgenstein'ın ve Viyana Çevresinin genç felsefeci-bilim adamlarının —entellektüel özgürlük bayrağı altında— görünüşte otuz yıl önce kararlılıkla terkedilmiş olan konumları yeniden

* Toptan.

4 Ludwig Wittgentein, **Logisch-Philosophische Abhandlung** (Viyana, 1921), koşut Almanca metinle birlikte, **Tractatus Logico. Philosophicus** adıyla İngilizceye çevrildi (Londra, 1922, s. 27, 63, 183, 187).

5 A.g.e., s. 187, 189.

üstlenmelerinde belli bir ironi vardı. İlk bakışta, Avrupa felsefesinin 1890'lardan bu yana başladığı yere gelmiş olduğu sanılabilirdi. Oğullar kuşağı, babalarının kuşağının, bağımsızlık için demir egemenliklerine karşı bu kadar zorlu bir savaş vermiş olduğu dedelerinin öğretilerini canlandırıyorlardı.

Felsefe tarihinde çok sık görüldüğü gibi bu durumda da bir kuşaktan diğerine geçiş, "pozitivizm" sözcüğünü ve bilimle felsefenin bağlantısını bir kez daha kabul edilebilir kılmayla yakından ilgiliydi. Yine de yeni pozitivizm, on dokuzuncu yüzyılda yaşayan atasının canlanışı değildi sadece. Hedefleri daha mütevazi, bilim tanımı daha derindi. Yeni-pozitivistler, insan etkinliğinin tüm alanı üzerinde mutlak bir neden-sonuç ilişkileri dizisi kurmanın olabilirliğine inanmıyorlardı artık. Wittgenstein, "nedensel bağa olan inanç"ın "batıl bir inanış", "sözde doğa yasalarının doğal görüngüleri açıklaması"nın da bir "yanılsama" olduğunu savunmakla, aslında düşüncenin tümü hakkındaki kuşkularını dile getirmişti. Doğadaki tek zorunluluk "mantıksal bir zorunluluk"tu.[6] Yirminci yüzyılın yeni-pozitivistlerinin felsefede bilimsel metodu onarabilmeleri, ancak Comte, Spencer, Taine ve diğerlerinin bilimsel uğraşı için sınırlarını ilk kez çizdikleri alandan büyük parçalar terkederek olmuştu. Geleneksel olarak felsefecilere en önemli gözükmüş hemen tüm konuları metafiziğe ya da değere ilişkin sorular olarak dıştalayıp, yalnızca mantıksal ya da simgesel dilde belirsizliğe düşmeden formüle edilebilen sorunlarla kendilerini sınırlayacaklardı.

Bu bağlamda, eski günlerin pozitivist-pozitivist karşıtı çekişmesinin ortadan kalktığı düşünülebilirdi. 1890'ların çatışmaları, çatışanların kendilerinin asla neden sözettiklerini gerçekten bilmedikleri bir hayli köhnemiş olaylar olarak safdışı edilebilirdi. Russell, Frege ve soydaşları en sonunda konuları açıklığa kavuşturmuş oluyorlardı.

Yine de değişimde hemen göremediğimiz son bir yön vardı. Tıpkı şiir, resim ve müziğin yirminci yüzyılda daha içrek ve "zor", yetişme tarzları ve algılamaları sıradan olan insanların kolay ulaşamadığı bir hale gelmesi gibi, felsefe de aynı yolun yolcusuydu artık. Makul bir eğitim düzeyinde yetişmiş bir kişi, yazın ve ahlaki öğreti olarak Bergson ya da Croce'yi istek ve

6. A.g.e., s. 109, 181.

zevkle okuyabilirdi. Wittgenstein'a ise aynı şekilde yaklaşamazdı. Felsefi bilgiye açılan kapı görünüşte yüzüne kapanmıştı; ve Avrupa, bir yirmi yıl daha sıradan vatandaşın en acil kaygılarına yakın düşen sorunlar üstünde onunla konuşabilecek bir felsefeden yoksun kalacaktı.

II. *Toplumsal Soru*

Böyle bir felsefe en nihayet ortaya çıktığında, ahlaki itki olarak, "adanma" ve "bağlanma" sözcüklerinin desteğini alacaktı. 1945 sonrasında Fransız varoluşçuluğunun yarattığı moda, doğrudan, toplumsal sorunlara yönelik bir kaygının kaçınılmaz zorunluluk gibi gözüktüğü bir durumdan doğmuştu.

Bu, daha önceden gönderme yaptığımız değişen entellektüel manzaranın ikinci yönüdür. Yaşanan zamanlar bir anlamda "normal"mişcesine yaşamak ve felsefe yapmak, 1920'lerin daha büyük bölümünde hâlâ mümkün olabilirdi. Yine de, zihnin rahat rahat içinde dolaşabildiği —hem coğrafi hem psikolojik— kapsam daha o zamanlar hissedilir ölçüde daralmıştı. Savaş, Batı ve Orta Avrupa kitlelerinin önünde uygar değerlerin narinliğini açığa vurmuştu. Bolşevizmin gelişi Rusya'yı liberal aydınlar topluluğundan yoksun bırakmıştı. Ve İtalyan faşizminin zaferi, yarım yüzyıl içinde ilk kez olmak üzere önemli bir Batı ülkesini özgür tasarıma amansızca düşman bir hükümetin yönetimi altına sokarak vicdanları en azından o kadar derinden sarsmıştı. Yeni yönetimin aydın muhalifleri olarak Croce ve Mosca'nın yirmilerin ortalarında hangi yolu izleyeceklerini bilemez halde olmaları rastlantı değildi. Croce'nin —ve sonradan Almanya'da Meinecke'nin— tarihçinin siyasal çekişmeden uzak kalması üstündeki önceki ısrarlarıyla köklü bir karşıtlığa düşecek şekilde, özgür kurumların savunulmasında en sonunda militanlık denebilecek bir noktaya gelmeleri de rastlantısal değildi.

Mussolini'nin görece yumuşak zulmü altında belirsizlik ya da aydınca tarafsızlık sergileyen bir tutum hâlâ mümkündü. Fakat onyılın bitimiyle birlikte büyük bunalımın gelişi ve Nasyonal Sosyalist tehdit, bu türden tüm uzlaşma konumlarını çe-

kilmez kılmış gibi görünüyordu. 1930'lara gelindiğinde artan sayıda Avrupalı aydın, siyasal bağlanma tutumunun tek mümkün şık olduğu sonucuna varıyordu. Pek azı —yalnızca birkaçı— faşizmi seçti. Gerçekten büyük olanlar arasında yalnızca Heidegger ve Jung Nazi yönetimiyle uzlaşmacı ortaklıklara girdiler.[7] Avrupa'nın aydın önderlerinin çoğunluğu, ister sürgünde Halk cephelerinin özbilinçli zorlaması altında, ister "iç göç" ün neden olduğu suskun acılar altında olsun, faşist önderlerin yazgısı önceden belirlenen gelecek diye duyurdukları şeye direnme yolunu seçti.

André Gide, yeni akımlara olan alışılmış duyarlılığıyla, diğerlerinden daha önce siyasal ve ahlaki bağlanma itkisine kapılmıştı. Aslında yazınsal etkinlikte yeniden yaratı amacıyla çıktığı Fransız Ekvator Afrikasını hedefleyen gezi, sonunda onu Komünist kampa çekecek şekilde suistimallerin açığa çıkmasına ve yığılan bir öfkeye yol açmıştı. Fakat Gide, aydının örgütlü bir siyasal harekete boyun eğmekle karşılaştığı tehlikeleri değerlendirme konusunda da diğerlerinden hızlıydı. Sorun, sırf Kongo yolculuğundan on yıl sonra Sovyetler Birliğine yaptığı bir ziyaretin, pratikteki Komünizme ilişkin kaba gerçeği Gide'in gözleri önüne sermesi değildi. Toplumsal soruya yönelik kaygısının yaşamını "zehirlemiş" ve yaratıcı etkinliğini yıkıma uğratmış olduğunu da anlamıştı. Partinin sadık bir destekleyicisi olarak, aydının, suskunlukla "yoldan çıkma" arasında seçim yapmak zorunda olduğunu keşfetmişti: Bu şıkların hiçbiri Gide'in işlevinin geleneksel tanımıyla uyuşmuyordu.[8]

Bağlanmaya yönelik yeni itkinin en büyük iç çelişki yarattığı yer, kaçınılmaz olarak, siyasal baskıların en yoğun olduğu ve aydının pratik kaygılardan kopuk olması geleneğinin en net biçimde kendini gösterdiği Almanya'ydı. Burada yazar ya da felsefeci hemen her zaman kitlesel yargılara ve pratik değer ölçütlerine kin duymuştu. Nietzsche'nin ve ardından Hermann Hesse'nin İsviçre'ye kaçmaları, aslında örgütlü düşüncenin baskılarından kaçmak içindi; ve Alman aydınının Nazizme tepki-

7. Jung hakkında daha ayrıntılı kanıtlar için bkz. Edward Glover, **Freud or Jung?**, Meridian basımı, New York, 1956, s. 147-52.

8. Albert J. Guerard, **André Gide**, Cambridge, Mass., 1951'e ek olarak yayımlanan 16 Mayıs 1947 tarihli mektup, s. 241; **Journal 1889-1939**, Paris, 1948, 29 Aralık 1932'de yazılanlar (çev. ve der. Justin O'Brien, **Journals of André Gide**, New York, 1947-9, III, s. 252).

sinin en yaygın ifadesi —ister sürgün ister içe kapanma niteliğinde olsun— kaçış biçimindeydi. Daha çok sayıda aydın, hem de büyük farkla, propagandayla suskunluk şıklarından ikincisinde karar kıldı. Thomas Mann, siyasal propagandayı eski sanatsal üretim düzeyini koruyarak, başarıyla bu üretimle birleştirmesi bakımından hemen hemen tekti.

Ne olursa olsun, tam da seçimin bu terimlerle kendini göstermesi olgusu, 1890'lar kuşağından sağ kalanlarda şiddetli bir değişime işaret ediyordu. Belki de kendi çağlarından daha uzun yaşadıklarını ve 1933'ü izleyen yılların, entellektüel donanımlarının onları yeterince hazırlamadığı bir demir çağı olacağını düşündürüyordu. Ekonomik yıkım, siyasal ayaklanma, sürgün, savaş tehditi: Bütün bunlar varoluşlarının niteliğini derinliğine değiştiriyordu. Siyasal terörün ve eli kulağındaki savaşın damga vurduğu yeni Avrupa'da **freischwebende Intelligenz***ın yeri neydi? Özgürce tasarımlayan aydının, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıldan artakalan yararsız bir kalıntıdan farksız bir duruma düşmesi pekâlâ olasıydı.

III. *Aydınların Rolü: Mann, Benda, Mannheim*

Yirmilerin ortalarına gelindiğinde, izini sürdüğümüz iki ayrı ve çelişik eğilim, yeterince çelişkili bir biçimde aydının rolünün yeniden tanımlanmasını gerekli kılmakta birbirlerini pekiştirmeye başlamışlardı. Çünkü ikisi de Avrupalı felsefeci ya da ahlakçının ne yapması gerektiğine ilişkin geleneksel kavrama katlanamadıklarını ima ediyorlardı. Bu bakış açılarının hiçbiri için, önemli bir yazarın insan sorunlarının tüm erimini kendine uğraş edinmesi gerektiğini —hemcinslerinin toplumsal eylemliliklerini Olimpia'ya özgü bir soğukkanlılıkla araştırması; ve uygun bir yazın ve tarih öğrenimi töreninden, biraz da önvarsayımları üzerinde düşündükten sonra, doğruyu, güzeli ve iyiyi neyin oluşturduğuna ilişkin oldukça görkemli belli sonuçlara varması gerektiğini— öne sürmek olanaksızdı artık. Avrupalı aydınların, insanoğlunun ilk varoluşundan beri yapmakta oldukları ve yirminci yüzyılın ilk yirmi yılında da yapmayı sürdürdükleri şeydi bu. Bu anlamda Croce, Bergson ve Weber —hatta tasarımcı yazılarında Freud— gibi felsefeciler ve sosyologlar doğrudan Aquinas ve Montaigne'in soyundan geliyorlardı. Ve Sorel gibi bir sapkın —entellektüel yönelimli geleneğe ne kadar sövüp sayarsa saysın— her zaman özünde bir ahlakçı olarak kalmıştı. Aşağı yukarı 1920'ye kadar yazınla sosyal bilim arasına konmuş bir ayrım yoktu; ve aydın, insan etkinliğinin değişik alanları üzerinde isteğine göre dolaşmakta Goethe kadar özgür olduğunu hissediyordu.

Ne var ki yeni mantıksal pozitivizm okuluna göre böyle amatör ruhlu bir uğraşı tamamen kabul edilemez bir şeydi. Ve toplumsal "bağlanma" savunucularına göre de, hayli farklı nedenlerden eşit ölçüde kuşkulu görünüyordu. Aydının özel bir statü ve geçici yargıda bulunma hakkına yönelik geleneksel savı, ikinci konumdakiler için, istisnasız her özbilinçli bireyin dayanmak ve göz önüne alınmakla yükümlü olduğu bir can çekişen seçimler çağında hoş görülemeyecek bir züppelikti. O halde yirmilerin ortalarına gelindiğinde, eski güvenli genellemenin yer bulamayacağı geniş ölçüde değişmiş bir entellektüel manzara uzakta belirmeye başlamıştı: Sözcükler ve simgelerle uğraşan titiz bilim adamları ve Jacob Burckhardt'ın on dokuzuncu yüzyıl karabasanını "korkunç ölçüde basitleştirenler", birbiriyle uyuşmayan çabalarıyla, alanın tümünü sahiplenmişlerdi.

1924'ten 1929'a kadarki yıllarda —savaş sonrası Avrupasının apaçık biçimde dengeye ve refaha kavuştuğu altı aldatıcı yıl boyunca— nitelik olarak tümüyle ilgisiz ve birbirinden bağımsız üç temel yapıtın Avrupalı **aydın zümre**nin işlevini ve gereğini çağdaş terimlerle yeniden tanımlamak isteyişi, bu koşullar düşünüldüğünde şaşırtıcı değildir.

İlk söz bir romancıdan geldi. Thomas Mann için savaş yılları bir deneme ve trajik kararsızlık dönemi olmuştu. İkinci önemli romanı **Magic Mountain**'ı oluşturacak parçalar üstündeki çalışmasını yarıda kesmiş ve sürekli yaratıcı uğraş verecek yetide olmadığını hissetmişti. Bu dönemin dikkate değer tek ürünü olan **Betrachtungen eines Unpolitischen** (Siyaset dışı bir Adamın Düşünceleri), oybirliğiyle Mann'ın tüm yazınsal ürünleri arasında en şanssızı olarak değerlendirilmektedir. Mann bunu yazarken propagandacı rolüne soyunmak zorunda olduğunu hissetmişti. Almanya'nın hiyerarşi ve iç deneyimle ilgili

* Bağlantısız aydın.

"kültürel" değerlerini Batı'nın salt "uygar" demokrasisine ve yazın eğilimli insancıllığına karşı savunarak, ulusunun savaş çabasına kişisel bir katkıda bulunmakla yükümlü olduğuna inanmıştı. Yine de kendi tereddütleri yapıtının propagandacı yüzeyinin altına nüfuz etmişti. Bölüm bölüm, kendisinin ne dereceye kadar bir **Zivilisationsliterat** —"uygar" bir aydın— olduğunu kabullenmek zorunda kalıyordu.

Sonunda **Magic Mountain** savaşın bitiminden altı yıl sonra ortaya çıktığında, hem kapsadığı alan hem de entellektüel vurgusu bu yüzden geniş ölçüde değişikliğe uğramıştı. **Death in Venice**'e yol gösteren kısa, yarı şakacı bir örnekten hareket edip, Mann'ın hep yinelenen ilgi alanlarının —felaket ve ölümün estetik, erotik ve yıkıcı işlevlerini, sanatçının burjuva toplumuyla olan belirsiz ilişkisini, Alman ulusal değerleriyle Avrupa demokrasisinin uyuşmazlığını ve daha büyük bir insanlığa yönelik tartışmalı ideali içeren ilgi alanlarının— engin bir **summa***sına dönüşmüştü. 1920'lere gelindiğinde Mann, savaş dönemi düşüncelerinde öylesine şiddetle saldırdığı "uygar" değerlere saygıyla ve yakınlık duyarak kulak vermeye hazırdı. Bu bakımdan **Magic Mountain**, özbilinçli bir biçimde yabancılaşmış ve siyaset dışı görünümüyle ilk Mann'ın, hümanizmi onaylayan sonraki Mann'a dönüştüğü aşamaya damga vuruyordu.

Bu nedenle, sonunda iki savaş arasındaki yılların en etkili Alman romanı haline gelen kitap, bir imgeci yazın yapıtı olmanın çok ötesindeydi. Mann'ın çağdaşlarının hemen anladığı, halkla ilgili, siyasal bir yanı vardı. Mann daha 1922'de, "Alman Cumhuriyeti" başlıklı etkili söyleviyle ulusunun yeni "Batılı" kurumlarına yönelik daha onaylayıcı bir tavır almaya başlamıştı. İki yıl sonra **Magic Mountain**'ın genelde övgüyle karşılanması, Alman okuyucu kitlesinin, Spengler'ın **Decline of the West** adlı "uyuşturucu" yapıtını dengelemek üzere, yeni ve daha ustaca kaleme alınmış, yazınsal-kozmolojik bir kilise duası bulmuş olduğunu düşündürüyordu. Gerçekte savaş sonrasındaki büyük yapıtı, hâlâ tereddüt içindeki Mann'ı —kendisini bir hayli şaşırtarak— Weimar Cumhuriyetinin taç giymiş romancısı gibi biri haline getirmişti.

Magic Mountain'ın "halkla ilgili" yanı, kitabın yapısında ve sunuluşunda zaten apaçıktır. Tam da olayın geçtiği yer —İsviçre Alplerinin tepelerinde bir verem sanatoryumu— kitaba, üslûba uygunluk, soyutlama ve sanat zoruyla günlük yaşamın kaygıları ve ilişkilerinden yalıtılma niteliği kazandırmıştır. Hastaları hem zaman hem uzamda geleneksel çağrışımlarından uzaklaştıran sanatoryum **çevresinin**, diğer topluluklarda pek ender elde edilebilen epik bir olanaktan —ölümle karşı karşıya kalan tinin yaşamından— doğan bir üstünlüğü vardır. Pratik uğraşın bağlarından kurtulan "ortalama" bir bireyin bile nihai değerler üstünde düşünceye dalmayı öğrenebildiği bir **çevredir** bu; hastalığın kendisinin, aşağıdaki "düzlük"te sadece varsayılan kategorilerin asla veri olarak alınmaması için uyarıda bulunan öğretmen haline geldiği bir **çevre.**[9]

Bu yüzden **Magic Mountain** —okuyucu kitleye en açık olarak kendini sunduğu biçimiyle— bir eğitim romanı olarak, serserileri konu alan prototipi **Wilhelm Meister**'de eksik kalan az bulunur bir atmosfer ve uzamda küçültme, zamanda eritme duyusu taşıyordu. Dört kuşak Alman düşünürünün kutsal dostu olan diyalektik metotla bir aydınlanma arayışını dile getiriyordu. Kendi kendini görevlendiren iki öğretmen, pratik etkinlik dünyasından çıkıp yanlışlıkla onların arasına düşen oldukça sıradan bir üst-orta sınıf çocuğunun ruhu için mücadele edeceklerdi.

Thomas Mann'ın kendisi, özgün kavramının basitliğine parmak basmıştı: "Ahlaki açıdan tehlikeli bir yerde başıboş kalan genç bir adamın, eşit ölçüde tuhaf iki eğitimci arasında, hümanist, güzel söz sözleyen, ilerleme müridi bir İtalyan **Litterateur**'le, tepkisel, akıldışını savunan biraz namussuz bir mistik arasında kaldığı bir tür eğitici öykü"ydü bu.[1] Fakat **Magic Mountain,** on yıldan fazla süren yaratılma süreci içinde bir **scherzo**dan, sık sık ironili de olsa oldukça ciddi bir romana dönüşmüştü. İtalyan hümanisti Settembrini, genç kahramanın öfke anlarında onu nitelediği gibi bir "çalçene" ya da "laternacı" olmanın çok ötesindeydi. Düşüncesinin tüm yüzeyselliği ve ruhsuzluğuna karşın, Aydınlanmadan miras kalan akıl, adalet ve insanlık sevgisi gibi kalıcı değerlerin yanında tavır alan, etkileyici, hatta ağırbaşlı bir simaya dönüşmüştü. Ve —Yahudi kökeniyle Cizvit eğitimini buna uyan mantıksızlıkla kişiliğinde

* Özet.

9. Arnold Bauer, **Thomas Mann und die Krise der bürgerlichen kultur,** Berlin, 1946, s. 66-9, 71.
1. A.g.e., s 70.

birleştiren— karşıtı Leo Naphta da, yılların etkisiyle, "namussuz", garip birinden yola çıkarak, savaş ve sonrasının başıboş bıraktığı terörist eğilimli güçlerin yüce bir biçimse somutlandığı gelecek onyılın daha da disiplinli ve acımasız terörüne esrarengiz öngörüsüyle işaret eden bir insana dönüşmüştü. Hamburglu genç bir mühendis olan kahraman Hans Castorp bile, hâlâ aldatıcı şekilde "basit" biri olarak nitelense de, kendi içinde yargılama yetisi olan zeki bir öğrenci haline gelmişti: Kitabın sonunda Settembrini'nin başucunda oturup, insanın çok şey borçlu olduğu ama daha çok şey öğrenemeyeceği yaşlı bir öğretmene sunduğu türden sevgi dolu, hoşgörülü bir saygıyla onun 1914 Temmuz bunalımına ilişkin açıklamalarını dinlerken, egemen rolü üstleniyordu.

Zauberberg'te yapılan kapsamlı diyalektik çarpışmalarda —özellikle Mann'ın 1930'lar ve 1940'lardaki okuyucularına— daha ikna edici kanıtlar sunmuş görünen, Naphta'ydı. Militanca akıldışını savunan bir sesle konuşuyor, mantıksızlık, hastalık ve terörün erdemlerini muzafferce onaylamasıyla, Jung'un yirminci yüzyıl psikolojisinin karanlık yanı dediği şeyi özetliyor görünüyordu. Yine de son sözü söyleyen Settembrini'ydi. Karşıtının mantık dışı, onun yaşamına kıymasıyla kaçınılmaz sonucuna vardıktan sonra, İtalyan hümanisti, eğitimbilim alanının tümünü sahiplenmişti. Güçten yoksun olan ama sonuna kadar umudunu bitirmeyen Settembrini, Hans Castorp'u düzlüğe inip savaşan ülkesine hizmet etme yolunu seçerken uğurlayan son cesaretlendirici öğütleri veriyordu. "İnsan Thomas Mann'ın, Cizvit'in kendini öldürmesine ve Settembrini'nin yaşamayı sürdürmesine izin vermekle, eski düşmanı 'uygar-aydın'ın sağ kalma hakkını onayladığını varsayabilir ancak."[2]

Aynı izlenim bütün kitabın merkezi olan bölümde —Castorp'un eğitiminin doruğuna damga vuran cümlede, Mann'ın yazılarının toplamı içinde italik harflerle basılmış olan tek cümlede— doğrulanmaktadır: **"İyilik ve Sevgi uğruna insan, ölümün, düşünceleri üzerinde egemenlik kurmasına izin vermeyecektir."**[3] Burada Aydınlanma değerleri, Avrupa'nın büyük ahlakçılarına **raison d'etre***lerini sağlamış olan etiksel soyutlamalar —Croce, Mosca, Freud, Weber, Durkheim ve Bergson'un sadık kaldıkları değerler— kuşku duyulmaksızın ya da kayıtsız şartsız onaylanmıştır.

* Varoluş nedeni.

2. J.M. Lindsay, **Thomas Mann**, Oxford, 1954, s. 49.
3. **Der Zauberberg**, Berlin, 1924 (çev. H.T. Lowe-Porter, The Magic Mountain, New York, 1927, s. 626).

Yine de son bir belirsizlik kalmaktadır. Castorp, bir heyecan anında yakaladığı doğru görüntüsünü sıkıca tutamadığını göstermiştir; hümanizmin, zorunlu temeli zulümle uzlaşması, fazla dayanamayacak kadar narin bir bireşim olarak kendini göstermektedir. Kitabın bitimine doğru Castrop'u bir itirafta bulunurken —"aydınlanmış" değerler açısından oldukça yıkıcı bir itirafta bulunurken— görürüz: "Herr Settembrini'yi göze alarak, gerçekte, zaten uzun bir süredir kalkanı altında yaşadığım spirituel hastalık ilkesinin, akıldışı ilkesinin yanında olduğumu kendime açıkladım."[4] Ve itirafın yapıldığı birey olan Mynheer Peeperkorn, daha da yıkıcı bir çağrışım yapmaktadır. Çünkü Peeperkorn'un, mantıktan, merhametten kopmuş insan kişiliğinin ilkel gücünün, ya da her şeyin iyisinin —zekânın ya da ahlakın karışmadığı katıksız **karizmanın**— yanında tavır aldığı ortadadır. Bu üçüncü öğretmenin de Naphta gibi kendi yaşamına kıyarak eğitici etkisini kolayca ortadan kaldırdığı doğrudur. Ve Castrop'un en sonunda zorlanarak düzlüğe dönmesi nedeniyle kurtulduğu da eşit ölçüde doğrudur. Yine de insan, savaşın patlak vermesinin **deus ex machina****sına başvurması dışında yazar, eğitim ikilemini nasıl çözebilirdi diye sormaktan kendini alamıyor.

Böylece Peeperkorn bilmecesi askıda kalmaktadır. Onun baskın çıkan varlığında Settembrini ve Naphta diyalektiğinin sadece konu dışı bir olaya indirgenmiş gözüktüğünü anlıyoruz. "Hiçbir kıvılcım çeviklikle kutuptan kutuba sıçramadı, ne şimşek çakışı, ne de akım. Kendi düşüncesine göre varlığı etkisiz kılmış olması gereken zihin, onun tarafından etkisiz kılınmıştı."[5] Kendi kendini görevlendiren iki eğitici, sözcükleri, tanımlanmış hiçbir anlam taşımayan basit zorlama seslere dönüştüren bu görkemli, özünde aptal kişiliğin önünde kendi zeki akıl yürütmelerinin çöktüğünü görüyorlardı.

Ve böylece Thomas Mann, Naphta'nın ötesinde, salt terörün entelektüel propagandasının ötesinde bir şey itiraf etmiş oluyordu. Daha özgül biçimde 1930'da yayımlanan **Mario and the**

** Bunalımlı anlarda beklenmeyen şekilde yetişen yardım.

4. A.g.e., s. 760.
5. A.g.e., s. 743.

Magician [Mario ve Büyücü] adlı kısa öyküsünde geri döneceği bir temaydı bu. İtalyan Faşizminin duru bir allegorisi olan Mario, "büyü"nün ve kişisel manyetizmanın tehlikelerini yine keskin bir uyarı olarak alıyordu. Örtük olarak söylenen, bu dünyanın Naphtalarının, öğretilerinin tüm insanlık dışılığına karşın, en azından konuşmanın ve entellektüel alışverişin sınırları içinde kalmış olmalarıydı. Aydınlanmanın düşünüş biçimi son sınırlarına kadar gerilmiş ama henüz tümden kopmamıştı. Mynheer Peeperkorn ve büyücü Cippola'yla birlikte yeni bir insanlık türü doğmuştu. Onlarla Avrupa'nın **aydın zümresi** arasında hiçbir türden anlayış mümkün değildi.

Thomas Mann, Naphta'yla Settembrini arasındaki diyalektik çelişkide yeralan sorunu çözümsüz bırakmıştı. Üç yıl sonra (1927'de) aynı kuşaktan bir Fransız felsefeci apaçık bir biçimde Aydınlanma geleneğiyle aynı çizgiye geldi. Julien Benda'nın **The Betrayal of Intellectuals [Aydınların İhaneti]** adlı yapıtında çatışan kişiler, **Zauberberg**'de savaşanlarla tam özdeş değildiler. Sav, Almanya'ya özgü bir ortamdan Fransızlara özgü bir ortama kaymakla inceliğinin çoğunu yitirmişti. Fakat Benda, tam da konuları basitleştirme olgusuyla polemiğini daha keskin bir hale getirebilmişti. Çünkü niyeti, zamanının entellektüel yenilikçilerini övmek ya da bir yazarı diğerinden ayıran küçük farkları görmek değildi. Aydınlanmanın otuz yıllık eleştirisinin katkısıyla anlayışta ortaya çıkan artışla ilgilenmiyordu. Sadece bir alarm vermek istiyordu.

Bunun için ideal ölçüde yetenekliydi. Resmi pratikten değilse bile aile geleneğinden bir yahudi olan Benda, 1867'de Paris'te doğmuştu: Dindaşları Bergson ve Blum gibi —ilki Benda'dan sekiz yaş büyük, ikincisi beş yaş gençti— Benda da yaşamı boyunca sapına kadar Parisli olarak kaldı. Anne ve babasının mizaçtan gelen ayrıksılıklarının kendi karakterini etkilemiş olduğunu hissediyordu. Sonraki yaşlarında kendisini, "huysuz bir Parisli Yahudi kadınla evlenmiş, sonsuzluğa aşık ve beklenmedik olaylara küçümsemeyle bakan, eski Doğu kökenli bir Yahudinin yazma tutkunu oğlu" olarak betimlenmişti.[6] Anne-babasının sorgulamadan uzak aşkları ve Benda'nın içinde yetiştiği sıcak aile sevgisiyle dolu atmosfer, aynı zamanda ona hiç yanından ayrılmayan bir iç güvenlik duyusu vermişti.

6. **La Jeunesse d'un clerc**, Paris, 1936, s. 36.

Sorunlardan ya da acılı psikolojik çatlaklardan uzak bir çocukluğu olmuştu. Yetişme döneminin soyut cumhuriyetçiliği —on dokuzuncu yüzyılın son onyıllarında Fransız Yahudi ailelerinin çok tipik bir özelliğiydi bu— okul yıllarında sadece güçlenmişti; Katolik özgeçmişli genç Fransızların karşısına çıkan klasik çelişkinin tersine, Benda örneğinde, devlet okulunda öğretilenlerle evde aşılanan değerler arasında hiçbir karşıtlık yoktu. Benzer şekilde **Lyceenin** sofu entellektüelizmi, erginliğe erişen Benda'da hevesle benimsemeye çoktan hazır bir zihin bulmuştu. Matematik Benda için bir zevkti; Latin modellerine dayalı söz sanatı, onun en içteki varlığının taleplerine karşılık vermiş gözüküyordu; ona tartışmalarda çok iyi hizmet edecek yalın, güçlü bir biçem kazandırmıştı; ama gününün akademik felsefesi gidimli niteliği nedeniyle Benda'ya itici geliyordu. Daha çocukken yaşam boyu modeli olarak kalacak felsefeciyi bulmuştu —bilmem söylemeye gerek var mı?— Spinoza'ydı bu.

Dönüp orta yaşının çelişkilerine bakan yaşlı Benda, tam da eğitimindeki boşluklarda, inanışındaki sıkı tutarlılığın daha ileri açıklamalarını bulacaktı. Ailesinin tarih ve dine dayalı mantık dışı değerlere pek az güveni vardı; enerji ve fiziksel cesarete pek itibar edilmezdi; Benda'nın ataları, "hiçbir zaman buyurma işlevi görmemişlerdi."[7] İnsan, gelecekte Benda'nın saldırılarına hedef olanlara —monarşistlere, otorite yanlılarına, ulusal dinamizm havarilerine— esin veren ideallere, bunlardan daha keskin ölçüde karşıt bir şey bulamazdı. Bu ideal-ler Benda'nın olgunluk döneminin toplumsal anlamda gözde öğretileri olabilirdi, ama Benda, kural dışı olarak toplumun ve entellektüel modanın çekiciliklerine duyarsızdı. Bergson ve Blum'un tersine, görece mütevazi koşullardan geliyordu, üstün ve umut vaat eden genç Parislilerin entellektüel ittifaklar kurup kendilerini kuşaklarının önderleri olarak gördükleri ünlü **lycelerden** birinde okumamıştı. Kendisinde kuşağına ait hiçbir duyu görmüyordu ve onun dışında kalmaktan bir hayli hoşnuttu. Fransız aydınının varlığındaki "Çin'in yüksek memurlarını çağrıştıran" yanlar onu bütünüyle doyuruyordu. Çocukluğunda yaptığı gibi, "büyük insan örneklerinin kalem ve kağıtla sessizce bir odada kalmaktan zevk alabilen insanlar olduklarını

7. A.g.e., s. 53.

düşünme"yi sürdürüyordu.[8] Modern dünyanın sunabildiği kadar tam bir kişisel bağımsızlığı vardı: Yeterli bir özel gelir, ne iş, ne de çocuk. Ve tam otuzuna basmış bir adamken, yaşamının diğer bölümünde siyasal doğru ve yanlış kavramlarını belirleyecek tek belirgin olguyu yaşamıştı— neyin kastedildiği yine açıktır— Dreyfus olayı.

Bergson, Durkheim, Sorel ve Peguy gibi Benda da Dreyfusçuların safında savaşmıştı. Ve **Cahiers de la Quinzaine**'i destekleyen, ona katkıda bulunan pek çok Yahudiden biriydi. Hatta gördüğümüz gibi 1912'de Sorel'le Peguy'un kopuşunu hızlandırmış olan şey, Benda'nın romanı **l'Ordination** üstünde çıkan bir anlaşmazlıktı.

1917 ve 1922'de gerçekleşen olaylar, Benda'ya, insanın akliliğine ilişkin temel inanışları üzerinde bir kez daha düşünme fırsatı verdi. **The Betrayal of Intellectuals**'ı, Lenin ve Mussolini'nin zaferinin bu arka planına karşı olarak görmek gerekir. Böyle bir kitap yirmilerin ortalarından önce yazılamazdı. Ve o zamana gelindiğinde koşullar öyle açık biçimde onu gerekli kılmıştı ki, kitap ani bir tepkiye yol açmıştı. Kısacası Benda'nın kavgacı, yoğun küçük kitabı, uygar değerlerden daha o zamanlar başlayan çekilme konusunda uyarıda bulunuyor ve buna ilişkin önemli bir sorumluluğu Avrupa aydınlarına yüklüyordu.

Benda Orta Çağın başlarından beri "katiplerin" ya da aydınların, kendini dünyevi değil, aşkın kaygılara adayan ayrı bir sınıf oluşturduklarını savunuyordu. Çağdaş dönemlerdeki büyük "ihanet"leri, **"bilginin değerlerini eylemin değerlerinin önünde alçaltma istekleri"**nden doğmuştu. "1890 civarında özellikle Fransa ve İtalya'da bilim adamları, şaşırtıcı bir kurnazlıkla, keyfi otoriteyi, disiplini, geleneği, özgürlük tininin aşağılanmasını, savaş ve kölelik ahlakını savunan öğretilerin, liberalizmin ve insanseverliğin duygusallıklarından çok daha fazla ölçüde basit ruhların imgelemlerine çarpıcı gelmesi olası, kibirli ve katı tavırlar olduklarını anlamışlardı.[9] Bu yüzden ırksal, sınıfsal ve ulusal tutkuların yoğunlaşmasına yönelik kitle dürtüsüne direnmek yerine, suç ortaklığı etmişleri ona. Yeni

8. A.g.e., s. 73.
9. **La Trahison des clers, Paris, 1927 (The Betrayal of Intellectuals adıyla çevrildi, Beacon paperback basımı, Boston, 1955, s. 119, 135); ayrıca bkz. Robert J. Niess, Julien Benda, Ann Arbor, Mich., 1956, 7. Bölüm.**

akıldışıcılığa muhalefet etmek şöyle dursun, onun sözcüleri olmuşlardı.

On dokuzuncu yüzyılın Almanları bunların ilk öğretmenleri, Nietzsche de habercileriydi. "Sanatsal duyarlılık"a adanan yeni romantik güvenle, "yalnızca olguları ele almaktaki" pozitivist direnmeyi birleştirmeyi felsefi açıdan başarmışlardı. Fakat bu tutarsızlık onları rahatsız etmiyordu. Pragmatizmleriyle övünüyorlardı. Onları birleştiren şey daha çok, "beklenmeyene tapınmayı, genel geçer olanı aşağılamayı" vaaz eden, tarihte eşi görülmemiş bir metafizikti.[1]

Öyleyse Benda bu yolu izleyerek sırf D'Annunzio, Barres, Maurras ve Kipling gibi önemsiz ve özünde propagandacı simaları ve Peguy gibi vasat bir ahlakçıyı değil, Sorel ve Bergson gibi önemli entellektüel yaratıcıları da altüst edici bir suçlamanın içine katmaya yönelmişti. Sorel'i şiddet öğretileri ve **"homo fabere*** düzdüğü övgüler", Bergson'u ise "her şeyin yalnızca **zaman içinde** varoldukça, yani art arda tikel durumlar, bir 'oluş', bir 'tarih' oluşturdukça ele alınması, zamanın ötesinde bir süregenlik durumu gösterdiğinde ise asla üzerinde durulmaması konusunda verdiği öğütler" nedeniyle mahkum ediyordu. Bergson örneğinde yalnız yeni metafiziğin imalarına saldırabilirdi; **elan vital** felsefecisinin Peguy ve Sorel'in tersine kişisel olarak savaşçı bir etiği savunmadığı ortadaydı. Benda, Durkheim'e benzer biçimde parantez açarak "sonsuz ve önyargısız insanın yüreğindeki iyi kavramı"nın göz ardı edilmesine sövüp saymaktan farklı bir şey yapamadı. Ve William James'e gelince, Amerikalı felsefecinin İspanyol-Amerikan savaşını onaylayan tutumuna parmak basmak ve **"Pragmatizm** vaazı"nı çeşitli biçimleriyle "güçlü devlete ve onu güvenceye alan ahlaki metotlara tapınma" olarak nitelemekle kendini sınırladı.[2]

Baştaki ayrıntılı listenin ortaya koyduğu gibi **The Betrayal of Intellectuals,** örneklerinin çoğunu çağdaş Fransa'dan çıkarmıştı. Aslında burada entellektüel çatlak çizgileri neredeyse Benda'nın tanımladığı kadar keskindi ve kabaca, otorite yanlılarıyla cumhuriyetçiler arasındaki siyasal bölünmeye karşılık düşüyordu. Gelgelelim Fransa'nın dışında varolan durum bir

* Alet kullanan insan.
1. **Betrayal of Intellectuals,** s. 78, 94, 137.
2. A.g.e., s. 39, 74, 98-9, 101.

hayli farklıydı. İnsan Benda'nın, Pareto gibi —yalnızca öğretisinin yüzeyi ele alınırsa başta gelen bir "vatan haini" olan, ama yine de kaynağını Aydınlanma geleneğinden alan— bir düşünürden ne anlayacağını merak ediyor. Benda Alman ve İtalyan düşüncesinin ustalıklarına ve belirsizliklerine pek az ilgi göstermişti. Kitabı —sürekli olarak genel geçer değerler üstünde durmasına karşın— derinliğine dar görüşlü bir bakış açısı sergiliyordu. Parisli-Fransız-klasik, biçimsel olarak mantıklı, entellektüel yönelimli bir bakış açısıydı bu. Yanlış yorumlanamayacak biçimde Birinci Dünya Savaşının izlerini taşıyordu. Benda hiçbir zaman Almanlara özgü şeylere duyduğu hoşnutsuzluğa ve korkuya neden göstermeyi düşünmedi. Yine de yapıtında, basitliği ve kaba kesinliğiyle dar görüşlülüğün kendine özgü gücü vardı.

Daha derin bir eleştiri düzeyinde, Benda'nın önvarsayımlarını açık seçik kılmadaki başarısızlığının ona haksız bir polemik üstünlüğü kazandırdığı gündeme getirilebilir. Özünde Benda'nın yaptığı, Sokrates'ten Kant'a kadar uzanan Batılı ana felsefi geleneğin yanında tavır almaktı. Bu yolun dışında hiçbir sağlam tabanın mümkün olmadığını ima ediyordu. Dört bir yanda varolan her şey, göreciliğin ve pragmatizmin bataklığına gömülmüştü. Böyle bir tutumun soyluluğuna meydan okunamaz. Bu soyluluk belirgin bir güçle kitabın bitimine doğru, Benda'nın Batının bildiği biçimiyle uygar değerlerin narinliği konusunda uyarıda bulunduğu bölümde ortaya çıkmaktadır. "Eğer insanlık bu mücevheri yitirirse, onu tekrar bulma şansı pek yoktur.. İnsanlar eski Yunan akılcılığının dünyayı gerçekte yalnız yedi yüzyıl aydınlattığını, sonra on iki yüzyıl gizlendiğini ve ancak dört yüzyıl önce tekrar parlamaya başladığını unutuyorlar."[3]

Entellektüel tarihin iki bin yıllık bu özeti aynı zamanda şaşırtıcı derecede basitleştirilmiştir. Eğer Benda önvarsayımlarını daha açık seçik biçimde dile getirmiş olsaydı, hasımlarına karşı kartları ne kadar hileli oynadığı ortaya çıkardı. Benda —aslında aydın dürüstlüğünün en temel parçası olan— selâmetin, yalnız **kendisinin tanımladığı dar biçimiyle** Batının akılcı geleneği içinde yer aldığını anımsatıyordu. Deneyimli aydınların çağdaş yaşamda her gün karşılaştıkları ahlaki ikilemlere sınırlı bir yakınlık duydu. Etiksel özeni ve mutlakçılığı, mesleğinin durgunluğunu ve yaşamının tek büyük bunalımının —Dreyfus olayının— Allahın cezası bir basitliği olduğunu yansıtıyordu. Dreyfus olayı yinelenmemiştir. Yakın zamanlardaki ardılları çok daha belirsizdir. Ve Benda'nın böyle acil durumlarda önerdiği yönerge —Atina devletinin Sokrates'e baldıran sunmakla **devlet olarak** doğru davrandığı, Sokrates'in da bundan kaçmak için hiçbir girişimde bulunmamakla **aydın olarak doğru** davrandığı— ailesiz bir adam için yeterliydi belki, ama aydınlar sürüsüne uygun bir yol gösteremiyordu.[4] (Sokrates'inkine benzer koşullarda Galileo ters yönü seçmişti.) Benda'nın verdiği öğüde harfi harfine uysalardı, kitabın yayımlanmasından yirmi yıl sonra yalnızca birkaç Avrupalı aydın sağ kalmış olurdu.

Benda'nın daha soyut kategorileri açısından da durum buna benziyordu. Benda, aydın hasımlarına, metotlarını geniş-letmeye çalışırken bile Aydınlanma tinine sadık kaldıkları için asla saygı göstermedi. Birincisi, onlara davalarını dile getirmeleri için yeterince fırsat tanımadı. En büyükleri —Croce Freud, Weber— Benda'nın sayfalarında yer almazlar. "Benda'nın savındaki en zayıf nokta budur; zamanımızın önemsiz katiplerini, diğer çağların önemli katipleriyle kıyaslar."[5] Ve büyükler arasında kitabında yer alan Nietzsche ve Bergson gibileri de hicivli biçimde kendilerini gösterirler. Açıkça kabul ettiği gibi Benda, yalnızca bir insanın düşüncesindeki **eğilimle** ilgilidir ("gerçekte bu öğretinin çok daha karmaşık bir şey olduğunu çok iyi bilmeme karşın"): "Bir insansever olarak Nietzsche'nin hiç etkisi yoktu, benim konumsa kâtiplerin dünyada yaptığı etki ...kendi içlerinde ne oldukları değil. Bence öğretisinin doğası gereği kötü bir 'kâtip' olan Nietzsche'nin, kendini tamamen yalnız tinin tutkularına adaması yüzünden bana en iyilerinden biri gibi gözüktüğünü söylememe gerek var mı?"[6]

Fakat bu ne biçim bir mantıktır? Benda tekrar tekrar her tür **pratik** ölçüte duyduğu köklü muhalefeti dile getirmiştir. Yine de Nietzsche ve benzerlerini yargılamakla en kaba türden bir pragmatizme düşmüş görünmektedir. Öğretilerinin kitlesellik kazanması, gerici ve ulusçu amaçlara sapması Bergson'un

3. A.g.e., s. 156, 158-9.

4. A.g.e., s. 171.
5. A.g.e., s. xxii, Herbert Read'in yazdığı giriş.
6. A.g.e., s. 34, 130d, 179.

suçu mudur? Zihnin hükümdarları kendi zamanlarında her zaman itibardan yoksun değil midirler? Eğer Benda, Nietzsche ve Bergson gibi yüce onurlu aydınlara böylesine adaletsiz davranabiliyorsa, tüm savında derin bir çatlak olması mümkün değil midir?

Benda'da aksayan temel yan, entellektüel eriminin çok dar olmasıydı. Kartezyen kategorilerini ve geleneksel metafiziğini at gözlüğü gibi kullanıyordu; ve bunlar Benda'nın, çağdaşlarının yaratıcı başarılarını herhangi bir şekilde yakınlık duyarak anlamasına engel oluyorlardı. Benda, sezgici yaklaşımı kayıtsız şartsız lanetlemişti. Aydınlanmanın katı töresine sadık kaldığı için, sezginin kullanımlarını onunla uzlaştırmanın nasıl mümkün olabileceğini düşleyemiyordu. Yıkıcı, kötü niyetli ve akıldışıcı görünümüyle sezgici düşünüşün tehlikelerini çok açık bir biçimde görüyordu. Onun önyargısız inceleme ve yaratı için taşıdığı gizil güçlere karşı kördü. **The Betrayal of Intellectuals**, ahlaki bir yakınma ve hayli gecikmiş bir vicdan sınavı için yapılan bir çağrı olarak, yirminci yüzyıl düşüncesinin önemli bir anıtıydı. Geçmiş başarının özeti ve aydınların rolüne bir yol gösterici olarak ise, yüzyılın ikinci çeyreği açıldığında hemen göze çarpacak kadar yetersizdi.

Entellektüel özetin, 1920'lerin ortaları ve sonları için yön gösterici olarak ayırdığımız üç yapıtından sonuncusu —Karl Mannheim'in **Ideology and Utopia**'sı— iki önceline kıyasla daha az açık bir Aydınlanma savunmasıydı. Gerçekte akılcı geleneğe borçlu olduğu şeyler sık sık gözden kaçacak kadar başarıyla Alman sosyolojik teçhizatı altında gizlenmişti. Yine de yazarın niyeti pekâlâ yanlış anlaşılamayabilirdi. Kitabı, görünüşte "akıldışılığa prim veren ve karşılıklı anlayış olanaklarının ortadan kalktığı" bir çağda "akliliğin ve ortak anlayışın aldığı manzaraları araştırma"yı hedefliyordu.[7] Ve sıra Aydınlanmanın kendisi üstüne yazmaya gelince, Mannheim onun, "temel ögeleri parlak güneş ışığına açık olan" ve "belirlenmemiş ve koşullanmamış olma duygusu"nu canlı tutarak "özgür iradeye başvuran" "anlamlı ve uyarıcı atmosferi"ni, "diri ve canlı niteliği"ni vurgulamıştı. "Sağın ve solun eleştirileriyle ancak yavaş yavaş gözler önüne serilen soyutluğu, fikri ilk dile getirenlerce asla hissedilmedi."[8]

7 Louis Wirth'ün **Ideology and Utopia**, Londra ve New York, 1936, s. xxv'teki önsözü (**Ideologie und Utopie**, Bonn, 1929'un genişletilmiş çevirisinde).

Üstelik Benda gibi Mannheim da, soyut, kategorileşmiş düşünce geleneğini pragmatist metodun sığlıklarından kurtarmaya çalışıyordu. Fakat tüm Jamesçi ve Bergsoncu yükü fırlatıp atarak Fransız öncelini izlemeyi önermiyordu. Tersine, onların kavramlarını —ve Freud'un çalışmalarını da kapsayarak— çarpışan çeşitli felsefi ve ideolojik okullar arasında uygar iletişimi en sonunda mümkün kılacak muazzam bir bireşim halinde bütünleştirmeye girişmişti. Fakat bu bireşim, gevşek ve serbestlik tanıyan türden bir bireşim olacaktı. Mannheim kendi yaklaşımına, onu aşmak istediği görecilikten ayırmak için "ilişkicilik" adını vermişti. Bu açıdan bakıldığında bilgi —göreci açıdan bakıldığında tahminen olduğunun tersine— "hiçbir şekilde yanılsamalı bir deneyim" olmayacaktı. Tersine "verili bir durumda anlamın öğelerinin tümü birbiri için gönderme olacak ve anlamlarını bu karşılıklı ilişkilerden çıkaracaklardı." Yaklaşım "dinamik" olacaktı: Toplum gözlemcisi, yer değiştiren her türlü ilişkiyi gergin bir dengede tutmaya çalışacaktı. Ve bu, erişilmez bir tarafsızlık için değil, "karşıt ve çelişik her akımı kendi görüşüne eklemlemek için" çalışacaksa —düşüncesini "katı ve dogmatik olmaktan çok esnek ve diyalektik" kılma konusunda— gözlemcinin yararına olacaktı.[9]

Ideology and Utopia'ya çok özel albenisini kazandıran şey; belki de karşıtlıkları bu biçimde içtenlikle biraraya getirmesiydi. "Bir sosyolojik incelemenin böylesine geniş bir kitlenin dikkatini üzerinde toplamayı başardığı enderdir. Salt sosyologlar değil, ekonomistler, tarihçiler, felsefeciler ve tanrıbilimciler de tartışmaya katılmışlardı." Onda herkesi ilgilendiren bir şey vardı. Toplumsal çözümlemenin temel kategorileri Weber'den alınmış, ama bunlara Scheler'in soyut düşüncelerin kollektif kökeni kavramı eklenmişti. Ve süreç içinde Weber'in yöntemi daha öte görece kılınmıştı. Weber'in çalışmasında yalnız değerler saf öznel bir nitelik taşıyorlardı, bilimsel bilgi bir "nesnellik" niteliği edinmişti. Mannheim'da ise düzen tersine dönmüştü. Değerlerin kendilerinde bir tür nesnel kararlılık var-

8. A.g.e., s. 205-6.
9. A.g.e., s. 76, 88d.

dı; dalgalanan şey "nesnel" bilginin ölçütleriydi.[1] Bu nedenle, Mannheim kendi bakış açısının göreci olmadığı konusunda ne kadar itiraz ederse etsin, farkın nerede yattığını sezmek güçtü. Weber'de olduğu gibi —ama Weber örneğinden daha net bir biçimde— **Ideology and Utopia,** toplum uzmanının, kesinlik arayışında hiçbir zaman dayanak bulamayacağını ortaya koymuştu.

Ya da, yazarın kendisinin özgül olarak asla sözünü etmediği bir dayanak noktası vardı belki. 1920'lerdeki Alman düşünürlerinin çoğu gibi Mannheim'ın da Marx'a yüklü bir borcu vardı. Siyasal anlamda Sosyal Demokratlara yakınlık duyan biri olarak, Marksizm'den anımsadıklarına saplanıp kalmıştı. Bu konuda dogmatik değildi; tersine, sınıf konumunun yanında bireyler ve grupların **Weltanschauungen**'inin oluşumunda yer alan belirleyicilerin çeşitliliğini yineleyerek vurguluyordu.[2] Yine de insan düşüncesinin toplumsal koşullanması zihninde ilk sırayı alıyordu; Weber ve Freud gibi düşünürleri hâlâ niteleyen ve Benda'nın biraz önce bu kadar güvenli bir mücadelecilikle savunmuş olduğu, evrensele dönük körü körüne araştırmaya karşı pek anlayışlı değildi. İnsanın üst zihinsel süreçlerinin nihai özerkliğine yönelik bir inanış, yapıtında ancak kesik kesik —örneğin Aydınlanma üstüne yazarken olduğu gibi— kendini gösteriyordu. Mannheim'in, çağdaşlarının anlamlı buluşlarını Marksist geleneğe katma çabaları ancak kısmen başarılı olmuştu. Son karışımda Marx'tan çok fazla şey vardı.

Geriye dönüp bakıldığında Mannheim'in kitabını yazmış olduğu koşullarda, görkemli bir tarihsel oyun niteliği taşıyan ögeler görülebilir. 1920'lerin sonlarında —aldatıcı şekilde refah ve düzen içindeki— Almanya, Avrupa toplumsal düşüncesinin geçen yarım yüzyılda başardıkları üstüne bir ilerleme raporu sunmaya yönelik son bir çabaya uyan bir aşama sergiliyordu. Avrupa tarihinde asla daha eğitimli ve kültürel anlamda daha uyanık bir kitle görülmemişti. İdeolojilerin çelişkisi asla bundan daha yoğun olmamıştı. Weimar Almanyası, tüm

1. Hans Speier, "Karl Mannheim's Ideology and Utopia," Social Order and the Risks of War; Papers in Political Sociology, New York, 1952, s. 190, 192.
2. Robert K. Merton, "The Sociology of Knowledge" (Georges Gurvitch ve Wilbert E. Moore'un derlediği Twentieth Century Sociology, New York, 1945, s. 377, s. 383'te).

değerlerin sorgulandığı ve "insan düşüncesinin o güne kadar beslendiği yaşam kökleri"nin korunmasız kaldığı bir durumu gözlemlemek için gereken laboratuvar koşullarının hemen hemen idealini sunuyordu. Alman aydınlarından algıları daha güçlü olanlar, tam uçurumun kenarına geldiklerinde, ölmekte olanın rivayete göre gaipte çıkardığı sesleri duyan bir bilinç yoğunluğuna ulaşmışlardı.

Mannheim'in kendisi konumunun sahnelediği dramın farkındaydı. Tarihsel fırsatın iş işten geçmeden yakalanmayı talep ettiğini yazıyordu:

> Tarihin, insanı ve tarihin kendi yapı ve ögelerini ilgilendiren herşeyin aniden yeni bir ışıkla gözümüzün önüne serildiği bu noktasında, durumun efendileri olmak bilimsel düşünüşümüz açısından bize yakışır, çünkü bu görüntünün daha önce tarihte sık sık görüldüğü gibi, kuşkulandığımızdan daha erken yok olabileceği, fırsatın kaçabileceği ve dünyanın bir kez daha durağan, tekdüze ve esneklikten uzak bir çehreye bürüneceği akıl almaz bir şey değildir.[3]

Bu yüzden Mannheim'in kitabı, bağıntıları ancak gevşek kurulmuş birtakım hedeflerin peşinden gidiyordu. Tam da Mannheim'ın düşünüşünün çoğulculuğu ve **Ideology and Utopia**'yı oluşturan özünde bağımsız tavırlı üç makalenin biçimi, kitabın çok amaçlı niteliğine katkıda bulunmuştu. Görünüşte —başlığının ima ettiği gibi— ideolojilerin çelişkisi üstüne bir tartışmaydı; ya da daha doğrusu, Mannheim'ın kendi terminolojisini kullanacak olursak, "yoğun biçimde çıkarlarına bağlı yönetici gruplar"ın tutumlarıyla (yani dar anlamda ideolojilerle), "toplumun verili bir koşulunun yıkılması ve dönüştürülmesiyle zihinsel anlamda ağırlıklı olarak ilgilenen ezilen gruplar"ın [Mannheim'ın ütopyalar demeyi seçtiği] bakış açıları arasındaki etkileşim üstüne bir tartışmaydı. Yazarın metodu aslında Marksist bir buluş olan "kökten maske düşürme" tekniğini mantıksal sonucuna ulaştırmaktan ibaretti.[4] Mannheim şunu ima ediyordu: İnsanın hasımlarının yanılsamalarını —ve bunlarla birlikte kendi yanılsamalarını— kabuklarından soyma

3. Ideology and Utopia, s. 38, 76.
4. A.g.e., s. 36, 37.

yazarının ikinci tip dünya görüşünün canlılığını, ilkinin dura-işlemi ancak yeterli özenle gerçekleştirilebilirse, karşılıklı anlayış ve hatta belki de uzlaşma, çelişkili bir sonuç olarak ortaya çıkacaktı.

Öyleyse mantıksal olarak Mannheim duyduğu yakınlıkları gizleme gereğini duymamıştı. Uyguladığı metodun terimleri içinde yeğ tuttuğu şeylerin temelini açıklığa kavuştursa ve bunğan huzuruna yeğlediğini hemen görebilirdi. Yüreği —ruhu ları "dinamik bir biçimde" diğerlerinin önyargılarıyla ilintilendirse, yeterliydi bu. Dikkatli okuyucu, **Ideology and Utopia**'nın yirminci yüzyılda Sorel'in esinlendiği sendikacı görüş biçimine giren "Chiliastik* çalkantının can sıkıcı derinlikleri"ni özellikle dıştalayarak— ütopyalara kayıyordu. Mannheim'ın duyduğu ütopyacı yakınlıklar daha pratik, dünyevi ve iyimserdi: Marx'la Aydınlanma arasında bir yerdeydi. Ve bu tip düşünüşe olan sadakati, ona düşman ideolojilerin sağlamlığına karşı sık sık Mannheim'ı körleştiriyordu. En önemli örneği anacak olursak, Mannheim faşist hareketleri "bireylerin sınıfsal yönelimlerini yitirdikleri ya da unuttukları dönemlerde ortaya çıkan geçici oluşumlar" diye değerlendirip, bunların taşıdığı önemi görememişti.[5]

Fakat Mannheim'ın ütopyacı yanılıklarını salt duygusallık olarak göz ardı etmek çok yanlış olacaktır. Kitabı, algılamayia hızlı laf kalabalığı arasında çıldırtıcı biçimde gidip gelebilir. Ancak, yapabileceğinin en iyisini yaparak, okuyucuyu hâlâ ayağa kaldırabilecek şekilde bakışını geleceğe yöneltmiştir. Sonunda vardığı ütopyasız bir dünya görüntüsü, çağdaş dünyayla ilgisi düşünüldüğünde ürperti vericidir. "Somut ve yalıtılmış ayrıntılara duyduğu ilgiyle yutulmuş" bir toplumun ve "yeni toplumsal düzenlemelere ilişkin bir dizi soyut teknik sorun halinde bölünmüş" bir sosyolojinin kısırlıkları üstüne dile getirdiği yergileri bugün Birleşik Devletler'de varolan duruma uygulamadan okumak olanaksızdır. Mannheim, kendi kuşağı açısından böylesine "sönük" bir tutumun olanaksızlığını ima etmişti. "Ya kuşağımızın büyük bir olasılıkla artık elde edemeyeceği bir umursamazlık, ya da dünyaya yeni gelmiş bir kuşağın masum saflığı, bu dünyanın gerçeklikleriyle mutlak bir

* İsa'nın yeryüzündeki sürekliliğini vurgulayan inanışlara ait.
5. A.g.e., s. 127, 205-6.

uyum içinde, yani herhangi aşkın bir ögeden yoksun halde yaşayabilmek için gerekli olacaktır."[6]

Ve Mannheim böylece, kitabının sonuna geldiğinde, kasvetiyle neredeyse Spengleri çağrıştıran bir peygamberlik konumuna sürüklenmiş oluyordu:

> Ütopya ögesinin tümden yok olması, insanın gelişiminin baştan başa yeni bir niteliğe bürünmesi anlamına gelecektir. O zaman, düşlenebilecek en büyük çelişkiyle, yani varoluşun akılcı efendisi olarak en yüksek dereceyi elde etmiş olan insanın, ideallerden yoksun kalarak itkileriyle yaşayan basit bir yaratığa dönüşmesi olgusuyla yüz yüze geleceğiz. Böylece insan, uyanıklığın en yüksek aşamasında, tarih kör yazgı olmaktan çıkıp gitgide insanın yaratısı haline geliyorken, ütopyaların terkedilmesiyle birlikte tarihi biçimlendirme iradesini ve aynı zamanda onu anlama yeteneğini yitirecektir.[7]

"Ve aynı zamanda onu anlama yeteneğini de": Dilthey gibi, Croce gibi, Mannheim da tarihi anlamanın ancak onun içinde eylemde bulunmaktan doğabileceğine inanıyordu. 1890'lar kuşağından büyük öncelleri için olduğu gibi onun için de düşünce, tarafsız ve durağan bir olay değildi. Yaşama süreçlerine yakından karışmıştı. Bu görüşte aydın salt gözlemci değildi. Toplumunun vicdanını temsil ediyordu; net bir yol göstermeyi başaramayarak kendisine duyulan güvene ihanet etme tehlikesiyle, kalemini propaganda amaçlarının buyruğuna verme şeklindeki karşıt ihanet arasında korkuyla tünemiş durumdaydı. Benda —Fransa'ya özgü koşullarda— ikinci tehlikenin daha fazla bilinciydeydi. Mannheim ise —Almanlara özgü bir bakış açısıyla— en büyük tehlikenin tarafsızlık ve umursamazlıkta yattığı kanısındaydı. Kitabının yayımlanmasından dört yıl sonra felaket gelip çattığında, çoğu Alman aydınının davranışı onun haklı olduğunu kanıtladı.

Bu yüzden zamanının ayrıksı felsefelerini ve ideolojilerini gergin bir uzlaşma içinde biraraya getirmeye —Benda'nın yüz vermeyi reddettiği "akıldışıcı" eğilimlerden bazılarını akılcı gelenekle bütünleştirmeye— çalışırken, Benda kadar çağdaş toplumda aydının rolüyle ilgileniyordu. Ve —biraz önce belirt-

6. A.g.e., s. 225, 228, 230.
7. A.g.e., s. 236.

tiğimiz gibi— bu rolü benzer terimlerle tanımlamıştı. Benda gibi, Avrupalı aydınları, hâlâ niteleyen özel işlev duyusunun izlerini, Orta Çağda ayrıcalıklı "kâtipler" kimliğiyle bulundukları konuma kadar götürmüştü. Fakat, "kilise tekelinin çatlaması"ndan kaynaklanan "benzeri görülmemiş entellektüel zenginlik" kadar, belirsizliği de vurgulaması açısından öncelinden farklıydı. En azından on altıncı yüzyıl kadar geriye giden bir sorundu bu. Ancak Birinci Dünya Savaşından bu yana son derece keskin bir hal almıştı. Aydının, içinde yaşadığı toplumla olan ilişkisi aşırı düzeyde güvenilmez hale gelmişti. Mannheim, kendi adına yalnızca dört mümkün şık görüyordu: "Sosyalist-komünist proletaryanın radikal kanadıyla" ilişki kurmak, "entellektüel bütünlük adına" kuşkuculuk (Max Weber ve Pareto örneğinde olduğu gibi); "dinsel duyguyu, idealizmi, simgeleri ve mitleri canlandırma girişimleri" yoluyla "geçmişte sığınak" arama; dünyadan elini eteğini çekip, "tarihsel sürece doğrudan katılmak"tan bilinçli olarak vazgeçme.[8] Ütopyasız bir geleceğin ana çizgilerini belirlerken Mannheim'ın zihninde varolan bu son olasılıktı.

Bunlar arasında yalnızca ikincinin yaratıcı olanaklar taşıdığına inanıyordu. Olumsuz özelliklerine karşın bu şık, ütopyacı umutların solmakta olduğu bir çağda beklenebilecek herhalde en iyi şey olan "içtenlik" erdemini barındırıyordu. Mannheim, aydınların büyük üstünlüklerinin, yalnız onların "toplumsal düzenle bağları çok fazla sağlam olmayan görece sınıfsız bir tabaka" oluşturmalarında yattığını öne sürmüştü. "Ortak bir eğitim mirasına katılım, giderek doğum, statü, meslek ve zenginlik farklarını bastırma ve tek tek eğitimli insanları aldıkları eğitim temelinde birleştirme eğilimi gösterir." Bu yüzden yalnız onlar dinamik entellektüel arabuluculuğun araçları olabilirlerdi; Avrupa toplumunu parçalamakta olan karşılıklı şekilde yıkıcı ideolojilerin ve ütopyaların her birini yakınlık kurarak içerden kavrama yoluyla kitlesel bir anlayış getirmeye yönelik son büyük çabaydı bu.. Onların müdahaleleri, felakete doğru sürüklenişi durdurmanın tek zayıf umuduydu.[9]

Elbette bir yanılsamaydı bu; ve yine de Mannheim yazarken bile bunun bir yanılsama olduğunu biliyor gözükmektedir. Çok katlı, dolaşık düşünüşünde, entellektüel netlikle, insanların yaşarken başvurduğu kısmen kendini aldatma eylemi arasındaki çizgi asla sabit değildi. Hatta betimlediği akışkan toplumsal evrende böyle bir çizgi çizmek saflık ya da saçmalık gibi gözükecekti. Benzer şekilde Avrupalı aydınlara bağladığı çaresiz umut, kendi belirsizlik öğelerini taşıyordu: Onlara yüklediği rol, yeni "bağlanma" etiğiyle, daha geleneksel "bağlantısız" (**freischwebend**) düşünür ya da yazar kavramı arasında bir yerdeydi. İkisi dengelendiğinde, ikinciye doğru kayıyordu. **Ideology and Utopia**'nın konumuzla son ilgisi, yok olmanın eşiğindeki **Freischwebend**'in savunulması ve haklı çıkarılması anlamındaydı.

1890'lar kuşağı, ayrıcalıklı bir çağda çalışmalarına başlamış ve düşüncelerinin ana çizgilerini tamamlamıştı. İlerlemeye duyulan yüzyıllık imanın son dalgası üzerinde giderek, Avrupa'nın göreceği son büyük barış ve güvenlik dönemini yaşamıştı. Modern teknolojinin sunduğu rahatlık ve kolaylıklardan yararlanan bu düşünürler, ancak daha sonraki yaşlarında —dünya görüşleri daha öncesinden oluşmuşken— teknolojinin yıkıcı görünümünde kendini gösteren yeni yüzüne tanık olmuşlardı. Gençliklerini Aydınlanmanın doruğunda geçirmişler; ve aynı anda onun en derine inen eleştirisini başlatmışlardı. Hatta, "Aydınlanmış" değerler üzerinde kabuk haline gelmiş yanılsamaları böylesine insafsızca kırıp atmalarını sağlayan şey, (onlarla ne kadar uyuşurlarsa uyuşsunlar) tam da bu değerlere ilişkin kesinlikleriydi. Kendi psikolojik güvenlikleri —insanca davranış ve entellektüel bütünlük gibi dile getirilmemiş varsayımlara duydukları güven— beklenmedik bir vicdan sınavını başlatmak için gereken içsel gücü vermişti onlara. İki dogmatizm çağı arasında —eski pozitivizm dogmaları ve onların ardındaki Marksizmle, gelecekteki mutlak mantık ve "bağlanma"ya yönelik yeni kesinlikler arasında— tünemiş oldukları için, geçici yargı lüksüne güçleri yetebilmişti. Kibar kuşku felsefeleri —kuşkuculuk pragmatizm, çoğulculuk— onlar için dehşet barındırmamıştı.

Bu yüzden bir Croce ya da bir Bergson'un yazısında farkettiğimiz şey, bir duruluk ve karşıtlıkların sorun yaratmadan birarada tutulması niteliğiydi. Bu düşünürler, ayrıcalıklı tefekkür yaşamları sürdüler. Aydınlar bir daha asla Avrupa tarihinin çoğu döneminde hemcinslerinin varlığını çileden çıkaran

8. A.g.e., s. 11, 233.
9 A.g.e., s. 137-8, 168, 231.

bayağı tedirginliklerden —mali gereksinimden, kamu otoritelerinin müdahalesinden ve kişisel tehlike duyusundan— böylesine bağımsız olmayacaklardı. Onlar büyük **Freischwebende**'nin sonuncularıydılar. Karl Mannheim onların kardeşçe birliğine geçikerek varan biri olarak, bu aydınların rollerini özetleyebilir ve yaklaşmakta olduğunu gördüğü geniş ölçüde değişmiş duruma uydurmak için onu yeniden tanımlamaya çalışabilirdi: Ne var ki, zaten yok olmakta olan bir yaşam biçimini canlandıramazdı. "Bağlantısız aydın", en azından sonraki yirmi yıl boyunca her yerde kendini savunma gereğini duyacaktı.

IV. *Geriye Dönülüp Bakılan Bir Kuşak*

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemin bakış açısından 1890'lar kuşağının çalışması, "yeni bir gerçeklik kavramı"nı sağlamaya yönelik bir "ilk girişim" olarak görülebilir. "Eski idealizmin geri dönüşü"nden çok daha fazla şeyi temsil etmektedir; bilinen belli idealist ilkelerin epeyce değişmiş biçimde yeniden dile getirilmesi, düşüncedeki bu geniş kapsamlı devrimin bir yönü olsa da. Taşıdıkları en genel anlam açısından, aşağı yukarı 1890'dan 1920'lerin başına kadar olan, otuz yıl, imgeci yazarların, "akılcı bir gerçekliğe ilişkin önceki kavramlar"ın yetersiz olduğu ve insan düşüncesinin artık düzenli bir sistem olarak kavranamayacak bir gerçekliğe "ayrıcalıklar" tanımak zorunda olduğu sonucuna vardıkları döneme işaret ediyordu. Bu ayrıcalık tanıma ve uyarlama sürecinde "insan bilincinin etkinliği" ilk kez üstün bir önem kazanmıştı. Çünkü bilinç, toplum ve tarihin dünyasıyla insan arasındaki tek bağı oluşturuyor gibiydi.

"Gerçekliğin" kendi "doğası"nın "tutarlı bir bütünlük oluşturmaya gücü yetmiyordu artık": Doğal dünya ve böylelikle de geniş anlamda gerçeklik artık ancak geleneksel kurgularla yaklaşılabilir şeyler olarak görülüyorlardı." Fakat insanla bu genel gerçeklik arasındaki aracı alanı temsil eden ve ikisinin de ögelerini paylaşan toplum, hâlâ insanın girebileceği bir alandı."[1] İki yüzyıl önce Vico'nun söylediği gibi, insan "uygar dün-

1. Leonard Krieger, "The Intellectuals and European Society", Political Science Quarterly, LXVII, 1952, s. 232-3.

ya"yı anlama yetisindeydi, **çünkü onu kendisi yaratmıştı.** İnsan düşüncesi, imgesel **inşa** çabasıyla, yaratı sürecini ve bu yüzden de anlama sürecini taklit edebilirdi.

Croce, yüzyılın çevriminden bile önce, alışılmış canlılığı ve etkileyici üslûbuyla, benzer bir düşünce dile getirmişti:

> Yunanlılar gibi dünya üzerindeki yaşamın mutluluğuna inanmıyoruz artık; Hıristiyanlar gibi öteki dünyada sürülecek yaşamın mutluluğuna da inanmıyoruz; son yüzyılın iyimser felsefecileri gibi, insan ırkı için mutlu bir geleceğe de... Buna ilişkin hiçbir şeye inanmıyoruz artık... **edindiğimiz tek şey, kendimize ilişkin bilinç ve bu bilinci hiç olmadığı kadar açık ve net kılma gereksinimi;** doyurmak üzere bilim ve sanata döndüğümüz bir gereksinim.[2]

İlk olarak Almanya, Fransa ve İtalya'da gelişmiş olan bilinç ve topluma yönelik yeni tutum, 1902'den sonraki yıllarda, Batı dünyasının diğer bölümlerinde giderek artan sayıda taraftar toplamaya başladı. İspanya'da Ortega y Gasset, İngiltere'de Collingwood ya da Malinowski kadar ayrıksı simaların varlığı, bu yayılan etkinin kendini gösterdiği değişik biçimleri düşündürmektedir. Birleşik Devletler'de Harold Losswell'in yazdığı **Psychopathology and Politics [Psikopatoloji ve Siyaset]**, Talcott Parsons'ın yazdığı **Structure of Social Action** [Toplumsal Eylemin Yapısı] türünden öncü kitaplar ve Carl Becker'in tarihsel tasarımları, eski akademik gelenekten keskin biçimde kopmuş durumdaydılar. İkinci Dünya Savaşı'nın patlak verdiği ana gelindiğinde, insan güdülenimine psikanalitik yaklaşım, toplumsal incelemede bir ideal tip metodu ve yeni-idealist öncüllerden türetilen bir tarihsel araştırma ölçütü, büyük çeşitlilik gösteren alanlarda parlak düşünürleri ayırt eden işaretler olmuşlardı. İmgeci yazında da bununla kıyaslanabilir bir değişim görülüyordu:

Pozitivist varsayımlara dayalı "gerçekçi" ele alış kavramı, Batı dünyasının her yerinde neredeyse tümüyle itibarını yitirmişti.

Fakat bu değişen tutum, biraz önce belirttiğimiz gibi ayrıcalıklar ve uyarlamaları içeren karmaşık düzenlemesiyle, zihne fazlasıyla yükleniyordu. Sürekli olarak şu ya da bu yönde

2. Mario Corsi, Le origini del pensiero di Benedetto Croce, Floransa, 1951, s. 20-1'deki bir alıntı.

yıkılma tehditiyle karşılaşan oturmamış bir bireşimdi bu. Kaynağını, pozitivizme karşı gerçekleşen —açık seçik ya da örtük— bir başkaldırıdan almıştı; yine de pozitif bilimin yöntemlerine duyduğu güven pozitivist imandan geliyordu. İdealist düşünüşün bir canlanışının işaretiydi; yine de tinsel değerlerin sonsuz niteliğine duyulan idealist inancı reddediyordu. En açık anlatımını pragmatizmde bulmuştu; yine de kayıtsız şartsız pragmatizm onu inceliklerinden soymuş ve kaba bir göz kararına indirgemişti. En su götürmez biçimde, insan aklının gizil güçlerini sorgulamıştı; yine de "akıldışıcılık", 1890'lar kuşağının önerdiklerinin kaba bir biçimsizleşmesi ve yozlaşmasıydı sadece.

Aklilik sorusu can alıcı soruydu; bu kuşağın entellektüel uğraşlarındaki yaşama yetisi taşıyan ve geçici yanların son bir kez sınanmasıydı. Yirminci yüzyıl başlarının sosyal düşünürleri, akla yönelik tutumlarını tanımlarken bir usturanın kenarında yürümek zorunda kaldılar. Bir yanda on sekizinci yüzyılın ve pozitivist geleneğin geçmişteki hataları vardı. Diğer yanda ise akıldışına ve duygusal düşünüşe ilişkin gelecekteki hatalar yer alıyordu. İkisinin arasında, psikolojik ve tarihsel buluşun aklın çevresine sardığı keskin sınırlamalara karşın bile akla duyulan imanın dar yolu vardı yalnızca. "Sezgi", özgür çağrışım ve Ortodoksluk dışı diğer inceleme teknikleri toplumsal düşüncedeki kanıt ölçütlerini ne kadar genişletirse genişletsin, son denetim ve hakemlik yalnız aklın elindeydi.

Bu kuşağın en büyük üyeleri bile, bu çizgide değişmez bir adım atma güvenliğiyle yürümenin olanaksız olduğunu düşündüler. Bergson ve Sorel en sonunda bir tür toplumsal mistisizme boyun eğdiler. Freud, hiçbir zaman açık seçik biçimde vazgeçmediği mekanikçi açıklamalara duyduğu derinlikten yoksun bir güvenle çalışmasına başladı. Yine de yaşamının sonuna geldiğinde, tasarımcı imgelem gezintisinin özünde akılcı denetimden kurtulmasını sağlayarak, bunun tam karşıtındaki uca geçmiş durumdaydı. Pareto ise —kökenleri ne kadar akıldışı olursa olsun— değerlerin bir artık kategorisinden öte bir şey olarak ele alınabileceğini asla hakkıyla anlamadı. İnsanın ahmaklığıyla tutarlı bir değer sistemi arasındaki farkı asla değerlendirmedi. Croce meslek yaşamının ilk bölümünde bu ayrımın ögelerini kavramıştı. Fakat yaşamını sürdürdükçe yavaş yavaş ve neredeyse algılanamayacak bir biçimde temel tarihsel

ilkesinin anlamını kaydırdı. Yalnız akılcı olanın tarihin konusu olabileceğini dile getiren öğretisi, tarihin tam tamına akılcı açıklamanın gücünün yettiği şeyle uğraştığı şeklinde basit ve itiraz edilemeyecek bir yargı olarak yola çıkmıştı. Ancak sonunda tanımlanan biçimiyle, tarihçinin entellektüel alanının keskin şekilde daraltılmasını —tüm akılcı olmayan eylem alanının sırf tutarsızlık olarak özünde tarihten dıştalanmasını— öneriyordu.

Böylece 1920'ler ve 1930'lara gelindiğinde Croce ve Freud, karşıt durumdaki entellektüelizm ve fantezi tehlikelerinin bir an için üzerinde aşıldığı bu ince bölmeyi karşıt yönlerde geçiyorlardı. Yine de yeterince çelişik biçimde ikisi de son görünümlerinde sosyal bilimciden çok bilim adamı olarak kendilerini gösterdiler. Çünkü öldükleri döneme gelindiğinde yazınla sosyal bilimin ayrılışı tamamlanmış bir olguydu. Yüzyılın ortalarına gelindiğinde ise pozitif mantıkçılar ve bilim adamları, Croceci akıl ve mantıksal metot kavramlarını çok geride bırakmışlar, Freud'un meta-tarihsel tasarımlarına omuz silkmeye başlamışlardı. Akılcı metotla yazınsal anlam arasında derin bir yarık açılmıştı.

Max Weber belirgin bir biçimde tehlikenin farkındaydı. Pozitivist-idealist tartışmasını aşma uğraşında, mantığın alanıyla değerin alanını birarada tutacak formülasyonlar bulma çabasındaydı. Bunu yapmakla, yalnız o, tüm kuşağının temel anlayışını değişmez şekilde taşımıştı. Yalnız o, **hem** aklın **hem de** mantıkdışının insan dünyasını kavramakta temel olduğu konsunda diretmekten hiç vazgeçmemişti. Gerçekliğin, akıldışının egemenliğinde olduğu halde, ancak akılcı şekilde ele alınarak kavranılabilir kılınabileceğini ima etmişti. Yine de Weber'in entellektüel tutarlılığı, neredeyse insan zihninin katlanamayacağı kadar yoğun bir psişik gerilim pahasına edinilmiş bir tutarlılıktı. On ya da yirmi yıllık kısa bir zaman boyunca Weber ve kuşağı, akıl ve duygusal değeri kararsız bir dengede tutmak için çabalamıştı: İkisinin ilişkisinin bu kadar çabuk kesilmesi şaşırtıcı değildi.