

Tarih Okulu
Mayıs-Ağustos 2010
Sayı VII, 109-127.

TARİH, PSİKANALİZ VE SOSYAL BİLİMLER*

PHILIP RIEFF

Çeviren: Gülmiş V. CANİK**

Freud, “analojiler için etrafımıza bakmalıyız,”¹ diye yazar. Kendinden öncekiler gibi, analogileri bulacağına emindir.

Teoloji, fizik veya şiir gibi, sosyal düşünce de her zaman analogilerden yararlanmıştır. Tüm düşünce sistemleri, deneyimler veya olay kümeleri arasında bir ilişki kurmak için, bunlara esas olarak modelde bulunan bağ vasıtasıyla analogik olmayı göstererek, modeller kullanmıştır. Hatta analogi, soyutlama ve hukukta gerekli bir ilk adım olarak görülmüştür. Analogiler hakikate ulaşmak için uzun bir yol olabilir, ama “yaptığımız birçok hata, bize, insanın bir kavrayışa sadece dolambaçlı bir yoldan varabileceğine dair istenmeyen bir ders verdi.”

Önemli meseleler “doğrudan ulaşılabilir değildir.”² Aksine, Henry James’in roman sanatı konusunda verdiği ders gibi, bu önemli meselelere dolaylı yollardan yaklaşılmalıdır, fakat muhtemelen James’in gerekli gördüğü kadar da dolaylı değil. Bilgiye giden yol, anlamın bir aşamasından diğer aşamasına, bir aşamanın sonrakini göstermesinden geçer. XIX. yüzyıl düşüncesi, bu yolu, kendinden önceki birçok nesle nazaran çok daha hevesle kabul etmişti. Gierke, tüm Ortaçağ siyasi düşüncesinin analogi metoduna ve

* Philip Rieff, “History, Psychoanalysis, and the Social Science,” *Ethics*, C. 63, No. 2, (Ocak 1953), ss. 107-120.

** Arş. Gör., Uşak Üniversitesi Tarih Bölümü.

¹ Sigmund Freud, *Moses and Monotheism* (New York: Alfred A. Knopf, 1949), s. 109.

² John Stuart Mill, *Dissertations and Discussions* içinde “Grote’s Plato” (New York: Henry Holt & Co., 1984), s. 230. 1879 yılında Freud yirmi üç yaşındayken, aralarında Mill’in, anamnezle ilgili Platonik teoriyi yorumladığı “Grote’s Plato” denemesinin de bulunduğu yazılarının toplandığı bir eserin on ikinci cildini çevirmişti. “The Meaning of History and Religion in Freud’s Thought”, *Journal of Religion*, XXXI, No. 2 (Nisan, 1951), 414–31, makalemle karşılaştır.

makrokozmos-mikrokozmos modeline dayandığını belirlemiştir.³ Bu metot ve bu model, XIX. yüzyıla kadar eski önemine bir daha kavuşmadı.⁴

Analoji metoduna ve makrokozmos-mikrokozmos modeline olan bağımlılığı bakımından Freud da kendi yaşadığı yüzyılın tipik bir ürünüydü. Bu bağımlılığı (Bluntschli gibi Alman organizmacı siyasal filozofları ve Lotze ve Fechner⁵ gibi doğa filozofları kadar) belirgin olmasa da, analogik metot Freudyen sistemde hem teorik hem de terapatik bağlamda kilit bir rol oynuyordu. Bu makalenin amacı, Freudyenizmin temel teorik yapısının eleştirel bir incelemesini yapmaktır: bireysel ve toplumsal arasındaki ve psikolojik ve tarihsel arasındaki analogi.

I

Nietzsche'yle beraber, Freud da geleceğin hâkim biliminin tarih değil psikoloji olacağını ilan etmişti. Tarih, kitle psikolojisi olmuştu. Bu yüzden, Freud, dinin tarihsel fenomeni için “tek gerçek tatmin edici analogi”nin “psikopatolojide, insanlardaki nevrozların etiyolojisinde; yani dinsel fenomenlerin kuşkusuz kitle psikolojinin bir parçası olarak değerlendirilmesine rağmen, birey psikolojisine ait bir alanda”⁶ bulunacağını düşünmüştü.

Herhangi bir tarihsel fenomen vakasında –herhangi bir kitle psikolojisi tezahüründe– Freud “bunlara bireyin fikir hayatında tam bir analogi bulmada zorlanmadı.”⁷ Birey ve kitle arasındaki analogi “aksiyomun doğasında bulunur.”⁸

Aksiyom her türlü tarihsel ve bireysel deneyime uygulandı. Örneğin, Freudyen antropoloji, tamamen tabu geleneklerle kompulsif nevroz arasındaki

³ Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Ages* (Cambridge Üniversitesi Yayınları, 1927), s. 7–8.

⁴ Sosyal düşüncede analoginin tarihi için bkz. A. Meyer, “Wesen und Geschichte der Theorie vom Mikro- und Makrokosmos,” *Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte*, XXV (1900), 1–122; F. W. Coker, “Organismic Theories of the State,” *Studies in History, Economics and Public Law* (Columbia Üniversitesi, 1910), XXXVIII, No. 2, 259–463; ve George Perrigo Conger, *Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy* (New York: Columbia Üniversitesi Yayınları, 1922).

⁵ Freud, Fechner’i büyük bir hayranlıkla okurdu. Freud, *Beyond the Pleasure Principle* (Londra: International Psycho-Analytical Press, 1922), s. 2–4 ile karşılaştır.

⁶ *Moses and Monotheism*, s. 116–17.

⁷ A.g.e., s. 104.

⁸ A.g.e., s. 117.

analojiye bağımlıdır. Analojiyi özetlemek için Freud şu bağlantıları listeledi: “1. Emirlerin motivasyonunun eksikliğinde, 2. içsel bir ihtiyacın zorlamasıyla uygulanmalarında, 3. yer değiştirme kapasitelerinde ve yasak olandan yayılma tehlikesinde, 4. ve yasak olandan kurtulmuş törensel eylemler ve emirlerin nedenselliğinde.”⁹

Analojik metodun hemen göze çarpmayan bir örneği de Musevilik ve Hristiyanlık tarihinin psikanalitik yorumunda geliştirilmiştir. “Travmatik nevroz [psikolojik olay] problemi ve Musevi monoteizmi [tarihsel olay] problemi” arasında tam bir dizi bağlantı vardır. Freud “*latens* olarak adlandırılabilir bir özellik”¹⁰ başladı ve travmatik nevrozla Musevi monoteizmi arasında tam bir analogi ile bitirdi. Kişisel tarihin ırk tarihine benzemesi gibi, sübjektif psikolojik deneyim de objektif toplumsal deneyime benzer.¹¹ “Bu nedenle problemimizin [belirli bir inanç sisteminin, örneğin Musevi monoteizminin gelişimi ve stabilizasyonu] çözümünün özel bir psikolojik durumda aranma olasılığı için hazırlıkta olduğumuzdur.”

Travma, hizmet etmek zorunda olduğu *latens* dönem tarafından faal hale getirilmiştir. “Musevi dininin tarihindeki *latens* dönem fenomeni”¹², Musevi toplumunun başlangıç noktasını belirleyen travmatik suç olan Musa'nın öldürülmesi zamanındaki Musa doktrininin bastırılması olarak açıklanır. Bireysel bastırmadan hiç de geri kalmayarak, kolektif bastırma da “hiçbir iz bırakmadan kaybolmaz.” Bir potansiyel olarak insanın kalıtsal biyolojik yapısında yaşamaya devam eder.

Bastırmanın kültürel analogu “hareketsiz gelenektir.” Bireysel seviyedeki bastırma gibi “hareketsiz geleneğin de insanların ruhsal yaşamı üzerinde güçlü bir etki ortaya koyması [Musa dinindeki *latens* sabitlenmek ve bir bakıma Musevilerin tarihsel kaderini yaratmak amacıyla] bilinen bir kavram değildir.”¹³ Yine de Freud, bireysel psikoloji teorisinin, toplumsal tarih -din ve daha sonra göreceğimiz gibi sanat ve politika- fenomeni için gerekli ve yeterli açıklamayı sağlayacağı sonucuna varmıştı.

Bireysel psikoloji ve toplumsal tarih arasındaki analogi, gelişmiş bir din ve obsesif nevroz teorisine dönüşmüştü. *Totem ve Tabu*'dan (1912) beri Freud,

⁹ Freud, *Basic Writings* içinde “Totem and Taboo” (New York: Modern Library, 1938), s. 829.

¹⁰ *Moses and Monotheism*, s. 105–6. İtalikler Freud'a aittir.

¹¹ A.g.e., s. 120.

¹² A.g.e., s. 108.

¹³ A.g.e., s. 109.

“dini fenomenin sadece bireyin nevrotik semptomlarının modeliyle anlaşılabilceğinden hiçbir zaman şüphe duymamıştı.”¹⁴ Obsesif nevroz şahsi bir dindir, din ise kitlesel bir obsesif nevrozdur. Sofu tamamen farklı bir kültür devrinin nevrotiğidir. Kefaret, obsesif eylemlerle kıyaslanır.¹⁵ Freud hem “nevrotik ayinin kökeni” hem de dini ayinin “psikolojik süreci” ile ilgili içgrlerinin tamamen analogik metodunun teşvikiyle öncekine olan benzerliklerine göre sonraki hakkında çizdiği çıkarımlara bağlı olduğunu bildirir.¹⁶

Freud başka hiçbir kanıt, dini ayinlerle (veya diğer toplumsal süreçlerle) ilgili başka hiçbir çalışmaya ihtiyaç duymadı. Sonuç için analogi yeterliydi. Somut bir tarihsel dokümantasyon fuzuliydi. Freud’un kendisinin de belirttiği gibi psikanalitik analogiler, sosyal bilimlerin tüm geleneksel disiplinlerini kapsayacaktı.¹⁷ Bilgiye giden ilk adım, analoginin enstrmantasyonuyla başlar. İsa ve Hitler’in her ikisi de birer “baba figürü” haline gelmişlerdi. Freudyen analogiler, kanıt sunumunda ve değerlendirilmesinde kontrolsüz sapma imkânı verir. Kriterler de metodun kendisi gibi kesin çizgilerle belirtilmemiş veya zımni kalır.

Zeki eleştirmenlerin ve yorumcuların uzun süredir işaret ettikleri gibi, analogik metodu Freud’u genellikle kriterlerin sanatsal keyfiyetine ve bir kriterden diğerine vuku bulan gizli sapmalara götürmüştür. Fakat sadece temel Freudyen analoginin tasarımını değil, aynı zamanda sosyal bilimleri etkilediği için bu tasarımın kökenindeki değerlendirilebilme durumunu da fark etmek önemlidir. Değerlendirilebilme durumu, çağdaş sosyal teorinin egemen versiyonlarına esas teşkil eder. Freudyenizm, çağdaş modellerin sadece en yaygın ve en etkili olanıdır ve bu perspektiften yeniden incelenmeyi hak eder. Freudyenizmin dini kitlesel bir obsesif nevroz ve obsesif nevrozu da şahsi bir din olarak tanımlamasıyla –ve Freudyen (ve diğer psikolojistik) sosyal teorileri organize eden analogilerin tüm sistemiyle– başardığı şey, içinde belirli psikolojik süreçlerin (rneğin, obsesyonelizm veya özdeşleşme) işlediği sosyal bağlamın devalasyonudur. Din, sanat ve politikanın ve genel olarak objektif

¹⁴ A.g.e., s. 89. *Totem ve Tabu*’yu devamlı olarak Freudyen kllyatı içindeki önemli yerinin dışında okuma teşebbüsü, Freud’un bu eserde ne srdği tezlerin 1912 yılından sonraki yazılarının temeli olarak kaldığı gerçeğini görmezden gelir. Harold D. Lasswell, *The Analysis of Political Behavior* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1948), s. 287, ile karşılaştır.

¹⁵ Freud, *Collected Papers* (Londra: Hogarth Press, 1949), II, 33.

¹⁶ A.g.e., II, 25.

¹⁷ A.g.e., I, 319-23.

toplumsal süreçlerin psikanalitik devalüasyonun eleştirel bir karşılaştırmalı analizi, sosyal bilime getirilen psikolojik yaklaşımın sistematik bir anlayışına temel sağlar.¹⁸

II

Freudyan analojik sistemde, umumi, içtimai olaylar sadece hangi şahsi, psikolojik mekanizmaların kendilerini ifşa edeceklerine işaret eder. Bu yüzden Lasswell'in siyaset biliminden Koestler'in *Arrival and Departure*'da Freudyan teoriyi vülgarize etmesine, umumi meseleler, dramatikleştirilmiş şahsi meselelerdir. Devrimsel ideolojiler –sol ve sağ– Ödipal çelişkiler için rasyonel temel olarak ele alınır.¹⁹ Bu Lasswell'in siyaset incelemesi için geliştirdiği ünlü denkleminin nitel okunuşu: $p\{d\} r = P$. Sonuç olarak, siyasi eylem (P) bir “yer değiştirme” (d) ve şahsi güdülerin “rasyonalizasyon”udur (r).²⁰ Umumi ve içtimai için tanımlayıcı olan şahsi ve psikolojik olandır. Umumi ve içtimai sadece “açık içerik”tir. “Gizli içerik,” açık içerik tarafından maskelenen psikolojik bir mekanizmadır. Psikolojistik sosyal teori, toplumsal olanın şahsi olana bu tür bir aktarımına bile isteye bağımlıdır.

Hangi ekolden olursa olsun, Freudyan düşüncede, toplumsal eylemin anlamı iki seviyeye ayrılır: (1) belirleyici psikolojik mekanizm ve (2) bunun toplumsal referansı, şahsi deneyimin açık içeriği. İkinci seviye, birinci seviyeye yığılır. Psikanalitik görüşe göre, psikolojik mekanizmanın iki seviyede de aynı olmasından dolayı psikolojistik mekanizma, toplumsal süreci ihbar eder ve tanımlar. Toplumsal eylemlerin tarihsel değer bağlamı, bilinçdışı motivasyonlara benzetilir. Bir rahibenin hem tespih çekmesi hem de giysisindeki düğmelerini nevroitikçe sayması obsesif eylemler olarak görülür. Rahibenin eylemlerinin kültürel bağlamı yüzeysel addedilerek önemsenmez. Analoji metodu, rahibeyle nevrozlu kişinin eylemlerinin aynı olduğu konusunda bilgilendirerek, psikolojik mekanizmanın gözlemci tarafından anlaşılmasına olanak verir. Bu bağlamda Freud, dindarlığı nevroz olarak yorumlar.

¹⁸ Bu problemin yapıcı bir tartışması için şu değerlendirme makalesine bkz. Alan Gewirth, “The Psychological Approach to Politics,” *Ethics*, LIX, No. 3 (Nisan, 1949), 211–20.

¹⁹ Siyasi tarihin psikanalitik değerlendirilmesi için yeterli bir örnek şurada bulunabilir: Fritz Wittels, “Economic and Psychological Historiography,” *American Journal of Sociology*, LI, No. 6 (Mayıs, 1946), 527–32.

²⁰ Bkz. Lasswell, *Psychopathology and Politics* (Chicago: Chicago Üniversitesi Yayınları, 1930), s. 75–76.

Objektif ve toplumsalın sübjektif ve bireysel olarak okunması, Kantçı düşünceden miras aldığı sübjektif idealizme Freud'un kendisinin getirdiği yorumdur.²¹ Kant'ın ünlü kararı, gerçeğe ulaşma yolunu, gerçekliğin analizinden bilişsel deneyimin yapısına yapılacak bir araştırma olmak üzere değiştirdi. İnsan kozmik gösterinin pasif bir gözlemcisi değildir. Gerçekliğin sadece esası verilir; biçimi akıl tarafından dikte edilir. Hakikat, kavrayışın- "deneyimin analogileri"nin- katkı yaptığı a priori kavramlar tarafından aktif olarak organize edilir. Kant'm, eleştirel felsefesinin "bir Copernicus devrimini" etkilemiş olduğundan şüphesi yoktu.

Freud da kendisinin bir Copernicus devrimini başardığından ve kendi tasarımı olan analogi fikrinin, kavrayışın kökeni olduğundan aynı ölçüde emindi. Freud'un analogik bulguları aynı şekilde metafiziğin bir yıkımıydı ve doğa ile aklın önceden belirlenmiş bir uyumu olarak addedilen bilginin bir eleştirisiydi. Psikanaliz "öne sürdüğü, bilinçli egonun baskın bilinçdışıyla olan ilişkisi görüşüyle, insanın öz-sevgisine sert bir darbeydi." Freud "bunu insanın narsisizmine psikolojik bir darbe olarak tanımladı ve türlerin kökeni teorisinin yarattığı biyolojik darbeyle ve önceki kozmolojik görüşlerin Copernicus'un keşfiyle alt üst olmasıyla karşılaştırdı."²²

Freud bilgiye ulaşmanın analogi olmadan mümkün olamayacağını düşünüyordu. Analogi, bilen ile dünya arasındaki köprüydü. Kant'ın sözleriyle, bizim "doğa" dediğimiz "deneyim bağlamı" sadece analogi üzerinden olanaklıdır. Hem Freud hem Kant için tek mümkün bilgi psikolojik bilgidir. Fakat psikolojik bilginin kendisi analogiktir. Akıl, deneyime analogiyi dayatır. Biçim olmadan madde olamayacağı gibi, aklın analogik biçimleri dışında da deneyim

²¹ Freud ve Kant'ın karşıt olarak ele alındığı bir görüş için bkz. Franz Alexander, *Fundamentals of Psychoanalysis* (New York: W. W. Norton, 1948), s. 17. Freud'un ve Kant'ın ilişkisi hakkında bizimkine benzeyen bir görüş için bkz. Roland Dalbiez, *Psychoanalytical Method and the Doctrine of Freud* (Londra: Longmans, Green & Co., 1941), II, 326-27. Dalbiez iki ciltlik eserini Freud ve Kant ilişkisi hakkında bir hatırlatmayla sonlandırıyor: "Felsefe okumadığını [bu beyan kısmen yanıltıcıdır; Freud bolca felsefe okurdu] ve muhtemelen Kant da okumadığını iddia eden Freud, psikopatoloji biliminin Kant doktrinlerinin tasfiyesinin meşru varisi olduğunu anlamamızı sağlamıştı."

²² *Collected Papers*, V, 173. Freud'un, Darwin'in ve kendisinin etkisini Copernicus'la aynı doğrultuda görmesinin kaynağı Haeckel'di: "Haeckel, Darwin'in biyoloji reformunu, Copernicus'un üç yüz yıl önce başardığı kozmoloji reformuyla karşılaştırmayı severdi." (Karşılaştırmın; E. Haeckel, *Natürliche Schöpfungsgeschichte* [1868], Ernst Cassirer'dan alıntı, *The Problem of Knowledge* [New Haven: Yale Üniversitesi Yayınları, 1950], s. 160).

olamaz. Akıldan ayrı olarak gerçeklik hiçbir zaman kanıtlanamaz. İnsan doğadan ayrı değil, doğanın bir parçasıdır.

Fakat insan, bilgisinin, sahip olduğu kavrayış formlarından daha fazla olduğunu farz etmek zorundadır. Doğayı manipüle ve tahmin edebildiği için, bilgisinin gerçekliği yansıttığını varsaymak zorundadır. Bu kanıtlanamaz. Ama bu, zihnin üstesinden gelemeyerek inandığı bir şeydir. Eninde sonunda hem Freud hem Kant, doğanın ilkelerinin, kavrayışın ilkeleriyle uyumlu olması gerektiğini reddedemediler. Doğa kendi içinde analogikti.

Kant, doğa ve kavrayış arasındaki anlaşmanın, ama sadece “transandantal bir çıkarım” olarak, gerekli bir varsayım olduğunu kabul etmek zorunda kaldı. Keza Freud için de (1) objektif dünya bir benzerlikler hiyerarşisiydi ve (2) (Freud’un sembolizm teorisi tarafından ortaya çıkarıldığı gibi) zihin analogik olarak bilgiye ulaşıyordu. Kant gibi Freud da objektif gerçekliğin analogik yapısının, zihnin analogik yapısından ayrı olarak var olduğunu hiçbir zaman kanıtlayamadı. Fakat o da “transandantal çıkarım”ı yapmak zorunda kaldı. Başka bir makul alternatif yoktu. İnsanın gerçeklik tasavvurundan ayrı olarak, gerçeklik hala analogik olmalıdır. Eğer birisi gerçekliğin analogik yapısının ötesinde bir şey beklerse, “gerçeklik her zaman ‘bilinmez’ olacaktır.”²³

Objektif gerçekliğin analogik yapısını geçerli kılan Freudyenizm, artık (birey ve toplum arasındaki) merkez analogisiyle ve şahsi psikolojik deneyimin ikincil detayları olarak toplumsal olanın güvenli tanısıyla devam edebilirdi. Fakat tanı, eleştirel incelemeye karşı koyamaz. Paul’un sara hastalığı kesin olarak onun Hıristiyan olma deneyimini bildirse bile, tüm sara hastaları Paul değildir.²⁴ Paul, Paul olmadan önce Saul’dü. Helenleşmiş eğitimi,

²³ Freud, *Outline of Psychoanalysis* (New York: W. W. Norton, 1949), s. 106.

²⁴ Freud tabii ki tüm sara hastalarının *homo religiosus* haline gelmediğini biliyordu. “The Psychogenesis of a Case of Homosexuality in a Woman” (1920) isimli ünlü makalesinde Freud kabul etmişti ki, “son aşamasından geriye doğru gelişimini takip ettikçe, bağlantı sürekli görünüyor ve tamamen tatmin edici ve hatta kapsamlı bir içgörü edindiğimizi hissederiz. Fakat eğer aksi yönden ilerlersek, eğer analiz sonucu vardığımız terimlerle başlarsak ve bunları nihai neticeye kadar takip etmeye çalışırsak, artık, aksi takdirde belirlenemeyecek olan, kaçınılmaz bir olaylar silsilesi izlenimi edinmeyiz. Birden başka bir sonuç olabileceğini ve bu sonucu da aynı oranda anlayabileceğimizi ve anlatabileceğimizi fark ederiz. Sentez bu nedenle analiz kadar tatmin edici değildir; başka bir deyişle terimlerin bilgisinden neticenin doğasını önceden kestiremeyiz.” Dahası aynı belirleyici faktörler, başka bir insanda aynı neticeyi üretmeyebilir. Fakat Freud şu çıkarımı yaptı: “Bu rahatsız edici durum için açıklama yapmak çok kolaydır. Belirli bir neticeyi belirleyen etiyolojik faktörleri tamamen bildiğimizi varsaysak bile, bu faktörleri göreceli güçleri bakımından değil, sadece nitel olarak biliyoruz.” İleriye doğru öngörüyle bloke etmiş ama geriye doğru anlamayı önlememiş kayıp bilgi basitçe şahsi

YahudileŖtirenlerle olan mücadelesinin onun Hıristiyanlık revizyonunda sara hastalığından daha çok alakası vardır. Ŗam'a olan yolculuğu tam bu zamanda, tam bu mekânda olmuştı. Paul'un Hıristiyan olma deneyimi sadece sosyal bağlamında anlaşılabilir. Ŗahsi psikolojik deneyim, toplumsal bakımdan anlamlı temaların gelişimini sağlayabilir, ama bağlantıyı empoze eden tarihtir.

Sosyal durumlar, heterojen psikolojik materyalleri kendi dinamikleri açısından tasfiye ederler. Freud'un görüşü bunun tam tersidir. Örneğin, psikanaliz ya da Freudyenizm'den oldukça etkilenmiş olan "yara ve ok" teorisyenleri (Edmund Wilson, Kenneth Burke, ve saire), sanata patolojinin ikincil detayları olarak muamele etmeliydiler. Fakat sanatçıyı insanın patolojisiyle karakterize etmek, sanatı yanlış anlamaktır. Mesela Van Gogh vakasında en önemli olan şey, bir sosyopatın ona miras olarak bırakılan problemlere, *bir sanatçı olarak, estetik bir gelenek* vasıtasıyla çözümler bulduğudur. Sosyopat olmayan diğer sanatçılar Van Gogh'dan öğrendiler. Empresyonistlerin ışık problemi üzerinde yoğunlaşmaları, resmedilen objenin devalüasyonuna yol açmıştır. Fırıl fırıl dönen ışıkla çevrili objenin bas-rölyef tasavvuruyla Van Gogh, empresyonizmin objektif stil bağlamında, ressamın seçtiği objelerin önemsiz olduğunu gösterdi. Empresyonistler çıkmaz bir yola girmişlerdi: Işık ve gölgenin tasviri için herhangi bir obje aracı olabilirdi. Van Gogh, objeye hâkimiyetini geri vererek, ama aynı zamanda sunumunda yeni bir kısıtlama ve tasarruf formüle edip empresyonizmi kullanarak, empresyonistlerin bu kördüğmnü çözdü. Bazıları Van Gogh'un sanat dünyasına, şizofrenik bakmayı öğrettiğini söyleyebilir. Fakat objektif bir vizyonla Batı duygusallığına katkıda bulunmuştu ve bu objektif vizyon, dahilinde kendi şizofrenisinin de anlaşılması gereken, toplumu ilgilendiren bir konstellasyondur. Hastalığı, sanatının anlaşılmasında önemsizdi.

Ŗahsi psikolojik mekanizmalar, kendi objektif bağlamlarına oturtuldukları sürece, zorunlu olarak sosyal eylemin veya estetik yaratım ve görüşün

psikolojik mekanizmalarla ilgili bir başka tür bilgiydi. Psikanalitik mikroskop daha öngörü için gerekli olanı engelleyen fenomeni algılayacak kadar rafine değildi, sadece retrospeksiyon için gerekli olanı engelleyen fenomeni algılayabiliyordu. "Belirleyici faktörlerden hangilerinin zayıf olanı veya güçlü olanı kanıtlayacağını hiçbir zaman önceden bilmeyiz. Sadece sonunda başarılı olanların güçlüler olması gerektiğini söyleriz. Bundan dolayı nedenseli kesin bir şekilde tanımak analizle her zaman mümkündür, oysa nedenselin öngörüsü sentezle imkânsızdır. (*Collected Papers*, II, 226-7). Freud, Saul'dan Paul'ü öngörmeyi önlemiş olan kayıp bilginin şahsi ve psikolojik faktörlerin bilgisi olmasından ziyade objektif ve tarihsel faktörlerin bilgisi olma ihtimalini kabul edemedi.

anlamının noksan açıklamalarıdır. Psikoloji değil, tarih, belirli bir tavır veya olay ve onun psikolojik bileşenleri arasında ilgi kurar. Praz'ın belirttiği gibi, Byron'ın psikopat olup olmadığı tamamen ikincildir. “Zevk ve moda,” “genetik bağı” hazırlar. Byron'ın karakter dinamiklerinin tanımlandığı tarihsel bağlam, kritik odak noktası olmalıdır. Praz açıkça Croce'ci varsayımlardan ayrılıyor: psikoloji değil, tarih temel-bilimdir.²⁵

Psikanalitik bakış açısına göre, ne Paul ne Van Gogh –hatta ne de Hitler–, dini elçiler, sanatçılar veya politikacılar olarak, toplumu ilgilendiren şahsiyetler olarak bütünüyle uygun değildir. Bu, psikanaliz vasıtasıyla sosyal bilimin nüfuzunun ani cazibesi ve muğlaklığıdır. Modern insan, toplumsal referansı savuşturma ihtimalinden kesinkes etkilenir. Toplumsal yaşamın aleni dehşeti ve yayılcılığı karşısında mahremleşen modern insan, (Harold Lasswell'in en iyi içgörülerinden birine dönecek olursak) tam da mahremleşmenin entelektüel biçimleri olan bu doktrinleri aradı.

Velasquez, Rembrandt veya Rubans örnekleri, Freudyen metodun hem kaynağı hem de ifadesi olan mahremleşmenin biçimleriyle ilgili ilave tahliller temin ederler. Her sanatçı, ruh ve bedeninin Hristiyan düalizminin karşısındaki kültür-devrimcileri olarak, tarihsel bakımdan daha iyi anlaşılabilir. Rönesans'ın pagan geleneklerini takiben her biri kendi stili içinde Batı resmindeki maneviyat ve kösnüllük ayrımını sona erdirdiler. Freud'un favori sanatçı/hastası olan Leonardo'nun da benzer bir amacı vardı. Fakat Freud, onu “sanatçı”dan çok “hasta” olarak değerlendirdiği için, Leonardo hakkındaki kitabının, bir sanatçının analizi olarak başarısız olduğunu kendisi de kabul etmiştir.²⁶ Freud,

²⁵ Mario Praz, *The Romantic Agony* (Londra: Oxford Üniversitesi Yayınları, 1951), s. viii.

²⁶ Her ne kadar *Leonardo* kitabının başında Leonardo'nun sanatını sadece sanat olarak analiz etme niyetinde olmadığını özellikle vurgulasa da, tüm Platonistler gibi Freud'un da otonom bir estetik deneyim alanının varlığını inkâr ettiği görülüyor. Freud bu problemle nerede uğraşırsa uğraşsın, yaratıcı dürtüyü bireysel patolojiden ve estetik sansasyonu da cinsel sansasyonun genel biçimlerinden türetmiştir. (Böylece Freud tüm insanların izleyici kapasitesi olduğunu, ama her insanın yaratıcı olamayacağını düşünmüştür.) Fakat estetik olana otonomi imkânı verilse dahi, önemli olan Freud'un, problemleri otonom olan estetiği, tarihsel bilgiden ziyade psikolojik bilgiyle tamamlamasıdır. Tarihsel bilgi, Rubens'i veya Leonardo'yu neyin büyük sanatçılar yaptığını psikolojik bilgiden daha kapsamlı açıklamaz, ama açıkladıkları onların eserlerinin doğuşu, biçimi ve niyeti hakkında daha iyi veriler üretebilir. Hem tarihsel bilgi hem de psikolojik bilgi ekstra-estetiktir, estetik bilginin meşru bir şekilde karşılaşmadığı köken ve neticeyle ilgili soruları cevaplarlar. Psikanalizin favori nesnesi olduğu söylenebilecek Hamlet'le ilgili, sadece oyun olarak oyun değerlendirilmesinin hariç tutulduğu, iki geleneksel yaklaşım vardır. Birisi tarihseldir (örneğin, erken dönem edebiyattaki Hamlet motifleri, Elizabeth toplumunun sosyal idealleri, tiyatronun mekânı, Shakespeare'ın sosyal statüsü,

Leonardo'nun sanatını onun homosekselliğinin bir ifadesi olarak anlamıştı. Fakat psikolojik bir determinist olarak kabul etmediği şey, Leonardo'nun sanatının Hıristiyan düalizmine karşı isyanının öneminin daha büyük olduğuydu.

Rubens'in aksine, Leonardo'nun tarihsel bağlamında Hıristiyan düalizmi hala baskındı. Leonardo'nun başkaldırısı gizli olmak durumundaydı. Hem patolojik motivasyonlarını (homosekselliği) hem de Hıristiyan düalizmine başkaldırısını (bedenin odak noktası olması) kurallara uygun olan dinsel konuların içine yerleştirerek meşrulaştırdı. nl "Vaftizci Aziz John [*St. John the Baptist*]" tablosunda memeli bir adamı resmettiği kesin olarak düşünülmektedir. Louvre'daki "Aziz John" tablosuna veya "İsa'nın Son Yemeği" tablosundaki figürlere bakıldığı zaman, Freud'un Leonardo'nun erkek figürleri hakkındaki betimlemeleri, Freud'un kitabındaki reproduksiyonların olanak verdiğinden çok daha iyi anlaşılır: "Bunlar kadınsı formlara ve kadınsı narinliğe sahip güzel oğlan çocukları; gözlerini indirmiyorlar, aksine sanki hakkında sessiz kalmaları gereken çok önemli ve sevindirici bir konu biliyorlar gibi gizemli bir şekilde muzafferane dik dik bize bakıyorlar; tanıdığımız bu etkileyici gülümseme bunun bir aşk sırrı olduğunu anlamını çıkarmamıza neden oluyor."²⁷

Freud'un görüşü doğru olmasına rağmen, diğer aynı oranda doğru ve dolayısıyla da aynı oranda gerekli olan diğer görüşleri engelledi. Freud'un teorik amacı, "harici deneyimler (Leonardo'nun sanatı) ve dâhili deneyimler (Leonardo'nun patolojisi) arasındaki bağı göstermek" idi.²⁸ Resmindeki homoseksüel imgeleri detaylıca anlattıktan ve bunların çocukluğa ait fanteziler ve erken dönem biyografik ipuçlarıyla bağlantısını kurduktan sonra, Freud psikanalizin "[Leonardo'nun artistik] ifadeleri ve sınırları hakkında bir fikir" sağladığı sonucuna varmıştı. Fakat bu tam da tarihsel bağlamın Freudyen

vb.). Diğeri psikolojiktir: sanat eseri, sanatçıya, seyirciden çok daha güçlü bir katarsis yaşıtır; ilgili veriler, sanatçının yaşamının bilinen ve anlaşılın olaylarıdır (rneğin, Shakespeare'm oğlunun ismini Hamnet koyması, Shakespeare'm babasının ölmesi, Anne Hathaway'le ilişkisi, vb.). Bkz. Freudyen estetikle ilgili rnekler, Paul Schilder, "Psychoanalytic Remarks on 'Alice in Wonderland' and Lewis Carroll," *Journal of Nervous and Mental Diseases*, LXXXVII, No. 2 (Şubat, 1938), 159–68; Ernest Jones, "The Influence of Andrea del Sarto's Wife on His Art," *Essays in Applied Psycho-Analysis* (Londra: International Psychoanalytical Press, 1923), s. 227–44.

²⁷ Freud, *Leonardo da Vinci: A Study in Psychosexuality* (New York: Random House, 1947), s. 96.

²⁸ A.g.e., s. 120.

devalüasyonunun yapamadığı şeydi. Leonardo'nun artistik ifadeleri ve sınırları, esas olarak onun spesifik bir kültürel durumla olan ilişkisiyle şekillenmişti. Psikolojik motivasyonları başkaldırısına sızmıştı, ama başkaldırısı ve bu motivasyonların kati ifadeleri, tarihsel durumun bir açıklaması olmadan anlaşılmaz kalıyordu.

Hıristiyan düalizmi, Rubens için bir problem teşkil etmemişti. Özgür, burjuva bir aristokrat kültürde yaşayan Rubens, insan bedenine duyduğu hayranlığı gizlemek için gizli sığınaklara ihtiyaç duymamıştı. Rubens'in cüretkâr paganizmini anlamak için onun kaslı, güzel, atletik ve Haç üzerindeki erotik İsa tasvirini, Rembrandt'ın ince, solgun, yaralı ufak Yahudi tasviriyile karşılaştırm (Dresden'in "Sütündeki İsa"sı ile karşılaştırm). Rubens'in sefahat sahneleri ve hareket halindeki heybetli kösnül beden tasvirlerinde, Hıristiyan düalizmi yerini Grek erotizmine vermişti. Sadece Hıristiyanlığı tükenmekte olan bir kültürde böyle coşkun bir paganizm bu kadar popüler hale gelebilirdi. Rubens, halkının bir elçisi, zamanının bir kültür prensiydi.

Kişiliğinin incelenmesi veya tablolarında kullandığı imgelerin analiziyle psikanaliz, Rubens'in resimlerini anlama çabasına çok az şey katabilir. Eğer, genel olarak kabul edilen yaklaşıma göre, Rubens'in sanatına dairesel formlar egemense, bu durumu ille de psikolojik motivasyonlara yormak gerekli değildir. Rubens'in resimlerinin içsel yapısının yeterli bir açıklaması, psikolojik yorumlara başvurmadan yapılabilir.

Daire kapalı bir formdur: estetik açıdan sınır ve kontrolün bir aracıdır. Mistiğin Tanrısı tefekkürü, güce ulaşmak için politik güdüler veya fiziksel güzelliğin estetik tasavvuru gibi tüm yoğun deneyimler, eğer öznenin niyetini bozmayacaksa ve şeytani hale gelmeyecekse, kontrol edilmelidir. Bir sanatçı olarak Rubens, fiziksel güzellik hakkındaki tasarımını kontrol etmek için kapalı bir formu kullanıyordu. Sefahat hareketlerini kontrol eden dizayn değerleri geliştirdi. Dairenin düzensel değeri, şeytani ifadenin ihtimalini zayıflattı. Freud, entelektüel sistemler gibi, estetik formların da temelde, kişiliği bütünleştiren ve sınırlayan, kontrol araçları olduğunu düşünürdü. Bir ressam olarak Rubens, kösnül olanı, kapalı görsel dizaynlarla sınırlandırdı. Bir entelektüel olarak Freud, kösnül olanı, zihnin evrensel analogik dizaynlarıyla ve kösnülün kendi içinde bulunan denge prensibiyle sınırlandırdı.

III

Tabii ki Freud, estetik dizaynla aynı işlevi gören içgörülerini kontrol eden dizaynların farkına varmadı. Kendi sistem-kurma başarıları ne olursa olsun, başkalarının vakalarının yanında kendi vakasında da, şahsi patolojiye entelektüel çabaları her zaman dâhil etti. Felsefi sistemlerin eninde sonunda paranoyanın ifadeleri olduğunu düşündü.²⁹ Bu makalenin amacı, bunun aksinin doğru olabileceğini tartışmaktır. Paranoya, felsefeye dâhil edilmelidir. Nevroz, sanata, obsesyonelizm veya epilepsi, dine; libidinal kişilik de politikaya dâhil edilmelidir. Tam olarak sanat belirli bir nevrozu -veya din, obsesyonelizmi; politika, belirli bir kişilik tipini- alabilir ve kendisinden öteye, sosyal olarak anlamlı olana genişletebilir. Psikolojik olanı kendisinden öteye, sosyal olana genişleterek, psikolojik olanın anlamı tamamen değiştirilir.

Freud'un favori romanı *Karamazov Kardeşler*, eğer Alyoşa'nın şahsi psikolojik mekanizmaları onun İsa-benzerliğini gösterseydi, insanların nasıl yaşaması gerektiği üzerine muazzam bir ders olmak yerine, bir anlamsızlık olurdu. İşte tam bu nedenle Dostoyevski Alyoşa'yı güzel, sağlıklı, kırmızı yanaklı bir genç yapmıştır. Prens Mişkin gibi Alyoşa da, Nietzsche'nin düşündüğü gibi, "doğuştan İsa" değildir. Dostoyevski'nin iki karakteri de kuşatan Hıristiyan olmayan ana karakterleri sürüklediği bu buluştur. Alyoşa (Prens gibi) aşıktır ve evlenmeyi istemektedir. Onun İsa taklidi neticede dünyevidir. Bu da tam olarak Prens Mişkin'in hastalığıyla ilgili olağan anlayışla, *Budala*'ya extra-psikolojik -yani ahlaki- derinliği veren Prens Mişkin'in hastalığının olağandışı bağlamı arasındaki gerilimdir. Psikolojik seviye en derini değil, en yüzeysel olanı olabilir.

"Derinlik psikolojisi" kolayca kendi kendisiyle çelişebilir. Bireyler derinlemesine anlaşılamazlar. Bir bireyin en derin tarafı toplumla ilişkisi, sosyal nefsi olabilir. Buna göre, *Budala* hasta olan bir bireyin, bir "asosyal" nefsin portresi değildir. *Budala*, azizlerin tanınmadığı bir toplumda, bir azizin portresidir. Mişkin'in pathosu onun sosyal ilişkileriyle tanımlanır. Sonunda Prens toplumdaki tek "sağlıklı" (yani Dostoyevski için "ahlaklı") birey olduğu ortaya çıkar. Bu durum Alyoşa'nın fiziksel tanımında da verilir. Deforme ve hasta olan onun erkek kardeşleridir. Ve Prens Mişkin değil, diğerleridir gerçekten hasta olan. Freud'un da bildiği gibi, hastalık sosyal bir eylemdir. Bir

²⁹ *Basic Writings* içerisinde "Totem and Taboo", s. 864.

liberal olarak, Freud hastalığın nedenini hasta toplumda gördü. Bir muhafazakâr olarak, modern sosyal düşüncenin Janus kafası, toplumu ‘norm’ olarak kabul etti ve hastalığı da ondan bir sapma haline getirdi. Çelişkiye, tarihsel süreçlerin analogik ihracı neden oldu.

Hegelyanizm psikolojik ve tarihsel olan arasındaki karşı ilişkiyi kurmuştur. Eğer Freud, anlamları, şahsi psikolojik referansa dayandırdıysa, Hegel de onları toplumsal tarihsel referansa dayandırmıştır. Toplumsal bağlam, sosyal nedenselliğin sistemleri gibi, otonom ve üstündür. Hegel, dünyanın ruhunun, şahsi psikolojik konstellasyonların ikincil olduğu kendi içkin amaçları olduğuna karar vermişti. Dünyanın ruhu, Napolyon’un kişiliğini kullanır; Napolyon’un kişiliği, dünyanın ruhunu kullanmaz. “Bu psikologları” eleştirirken Hegel, kendi “düşünce biçiminin [kişiliğinin]”, “sözde ‘psikolojik’ yaklaşımı” hesaba katmama kararına varmıştı.³⁰

Marx da Hegel’in anti-psikolojik görüşlerini paylaşıyordu. Kapitalizm belirli kişilik türleri gerektirir; belirli kişilik türleri ilk başta kapitalizmi talep etmez. Marxist bağlam dâhilinde, Freudyenizmin şu ya da bu versiyonlarından etkilenmiş bazı antropologların yaptığı gibi, ilkel toplumda “kapitalist kişilik türleri”ni keşfetmek mümkündür.³¹ Kapitalist kişilik “kişileştirilmiş kapitaldir.” Marx hiçbir zaman kapitalin belirli bir karakter türünün “kişiselleştirilmesi” olduğunu söylemezdi. “[Bir kişilik olarak] kapitalistin, kişileştirilmiş kapital olmanın haricinde, tarihsel bir değeri ve tarihsel varoluşa hakkı yoktur.”³² Kapitalist gelişimin aşamaları evrimleşirken, bu objektif sürece dâhil olan kişilik türleri de evrimleşecektir. Böylece çileci bir karakter yapısı -riyaset, kapital birikimin objektif süreci tarafından talep edildiğinde- bir noktada psikolojik gönderge haline gelir. Sonraki aşamalarda “savurganlığın alışlagelmiş bir derecesi” psikolojik materyale yerleştirilen talep olabilir.

Hem Hegel hem de Marx için, psikolojik istikamet sadece tarihsel evrimde ima edilen bir eylem-talebi tarafından temin edilmiş bir cevap olarak anlaşıldığında anlamlı olabilir. Hegelyanizm ve Marxizm, Freudyenizmin karşıt

³⁰ G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History* (gözden geçirilmiş baskı; New York: Colonial Press, 1900) s. 31-32.

³¹ Kültürel antropolojinin “temel-kişilik-türleri” okulu da aynı eleştiriye uğrar. Objektif sosyal bağlamları -örneğin “değerler, idealler, din”- hala kişisel gelişimin “komplike mamulleri” gibi görür. Analizin amacı toplumsal olan değil, bireydir. Toplumsal olanın unsurları basitçe “insan yaşamının değeridir” (bkz. Abram Kardiner, *The Psychological Frontiers of Society* [New York: Columbia Üniversitesi Yayınları, 1945], s. 22).

³² Karl Marx: *Capital* (Chicago: Charles H. Kerr, 1906), I, 648.

anlamhıları olarak anlaşılabilir. Freudyenizmin aksine, ikisi için de, “doğa” sabit tutulabilir. Sosyal sürecin güdüsel bir açıklaması olarak önemsizdir. Diğer taraftan Freudyenizm’in, sosyal analizin bir grameri olarak “doğa”nın sabitliğine düzenli bir başvurusu vardır. Fakat Marx’a göre sosyal sürecin özünde “değişim” vardır. Marxizme göre Freudyenizm, değişimi değişmezlikle açıklamak gibi mantıklı bir açmaza düşmüştü.

Fakat Freud’un bir çıkış yolu vardı. Psikolojik açıdan değişimin olmadığı konusunda ısrar etti. Psikolojik bir toplam olarak toplum her zaman ne idiyse, hala oydu. Sosyal teorisyen Freud, doğa bilimcisi Freud’a bağlı olduğu sürece, doğadaki kanunsallığı bularak tarihin meydan okumasını bertaraf etmek için geleneksel pozitivist hevesi göstermiştir. Bir pozitivist olarak Freud, insanın rasyonel uyumluluk erdemiyile her zaman “yuvasında” olduğu evrimsel silsileye, zamanın uzamsallığını dâhil etmeyi başarmıştı. Bireysel tarih, irksal tarihi tekrar eder ve her tarihsel evre, insanın genetik durumuna uygundur.

Ancak romantik bir muhafazakâr olarak Freud, insanın psikolojik problemleri ve bunların çözümlerinin tekrarının erdemiyile de her zaman “yuvasında” olduğu kökenleriyle tekerrrin devirlerine, zamanın uzamsallığını dâhil etmeyi başarmıştı. Tarihinden korkan bir çağda psikanalizin popülerliği, bir ölçüde doğa-tarihinin Freudyen inşasına bağlanabilir. Ve doğal ihtiyaçlarıyla oldukça fazla ilgili olan Batı dünyasında, hem Marxizmin hem de Hristiyanlığın inkarı, karşıt bir yapı, bunların doğayı tarihe itaat ettirmesi yüzündendir. Hem Marxizme hem de Hristiyanlığa göre insanlar doğada değil, tarihte yaşarlar. Karl Mannheim bu bağlamda ikisini de ütopyacı doktrinler olarak anladı. (Aslında Mannheim Marxizmi, sosyolojinin ve psikanalizin sosyo-genetik analizi, yanılsamaların geleceğini sona erdirmeden önce, Batı kültürünün son topyacılığı olma onuruyla dllendirmişti.)

Eğer Hegel’in doğaya itaati, psikolojiyi sosyal bilimle bağıntısız bir hale getirdiyse, sosyal eylemi herhangi bir failin bilebileceğinden daha fazlası yapan, kesinlikle şahsi psikolojik mekanizmaların bağıntısızlığıdır. Sosyal eylem, sübjektif niyetin veya dürtülerin değil, evrimleşen tarihsel durumların amaçlarının ifadesidir. Kişilik ve toplumun arasındaki ilişki, eylem-talebi ve bu talebin ortaya çıkardığı psikolojik yanıt arasındaki ilişkiydi.

Marx, Hegel’le bir yere kadar ilgilendi. İnsanın zgrlğ ve toplumun gerekliliği arasındaki ilişki açısından özgürlük, tarihin istikameti karşısında hak talebinde bulunan bireyin otonom psikolojik yapısı değildir. Daha ziyade özgürlük, tarihsel durumun bir gereklilik olan eylem-talebidir.

Özgürlük, tarih-üstü kişilik gibi bir fikirde saptanamaz. Özgürlük ve kişiliği, belirli bir sosyal süreçte örtülü veya belirgin olan eylem-talebi olarak tanımlayarak Marx, sosyal değişimi tanımlayabiliyor ve aynı zamanda psikolojik değişim ihtimalini ortaya koyuyordu. Bu yüzden Marx için sosyalizm “insan doğası”ndaki radikal bir değişim anlamına gelebilirdi. Politik açıdan anlaşıldığında, yeni toplumun özgürlüğe adımı anlamına gelebilirdi. Psikolojik olarak anlaşıldığında ise tam bir kişiliğe adım anlamına gelebilirdi. İyi bir toplumda kişilik, tam ve aynı zamanda doğru bir bilinci belirtir. Bundan önceki toplumlar, sadece parçalı bir bilinç tarafından değil, hatalı bir bilinç tarafından da nitelendirilmişlerdir.

IV

Bir taraftan Hegel ve Marx’ın kutupsallığı, diğer taraftan Hegel, Marx ve Freud’un kutupsallığı, bunların düşüncelerinin formel yapısındaki önemli bir benzerlik yüzünden daha da karmaşık hale gelir. Bu benzerlik, en iyi, Freudyen bilinçdışı kavramının yakınsamasında ve dünya ruhunun amillerinin Hegelyen gaflet kavramında fark edilir. Hegel’in ünlü aforizması - Minerva’nın baykuşu sadece karanlık çöktükten sonra uçar- en faydalı olarak Freud’un tüm anlamın gece yaşamında ortaya çıktığı ve uyanık olduğumuz yaşamda ise gizlendiği iddialarının zıt yönünde okunabilir. Ve Freud’un insan eylemlerindeki bilinçdışılığın önceliği üzerindeki ısrarı ise, Hegel’in, bunun “zamanı gelince ifasına vesile olan bilinçdışı bir dürtü” olduğu şeklindeki hükmü ile birlikte okunabilir.³³ Hegel, Marx ve Freud, tarihin faillerinin bilinçleri dışında ilerleyebileceğinin farkındaydılar. Failin, eyleminin anlamının farkında olması lüzumlu değildir.

Bilinçdışı maksatlı eylem fikrinin Batı geleneğinde uzun bir tarihi vardır. Musevi inancında tarihsel failer Yehova hakkında bir şey bilmiyor olabilirler, ama yine de onun liderliği altındadırlar ve İsrail’in onlar için ne anlama geldiğinden ziyade, onların İsrail için ne ifade ettiklerine göre tanımlanırlar. İsrail, bilinçli bir niyet olmaksızın, çile çeken kul olabilir. Tanrı İsrail’i seçmişti. İsrail Tanrı’yı seçmemişti. Kâfirler (Musevi olmayanlar / *Gentiles*) bile, bilinçli olmaksızın -hatta bilinçlerine aykırı olarak- Yehova’nın isteğini yerine

³³ Hegel, a.g.e., s. 30.

getiriyorlardı. Bu yüzden Musevi inancın geleneğinde peygamberler, İsrail'in çilelerini, Tanrı'nın kırbağı vasıtasıyla çektiği cezalar olarak meşrulaştırdılar.

Hıristiyan (örneğin, Bossuet'in) geleneğinde, İsrail, İsa'nın hamili olduğunun hiç farkında değildi. Bu nedenle Batı'nın dinsel tarih yazımı, insanların bunlara göre davranmak mecburiyetinde olduğu, ama eylemlerinin doğasının da bilincinde olmadıkları bazı objektif ihtiyaçların olduğu varsayımı üzerinden çalışırlar.

Hegel sadece spesifik Hıristiyan içeriğin objektif ihtiyaç ve bilinçdışı istem kavramının içini boşalttı; analitik yapıya ise dokunmadı. Şimdi Tanrı'nın isteğinden ziyade "akıl kurnazlığı," kendini anlamak için şahsi psikolojik mekanizmaları kullanıyordu. Bireysel patolojiler, anlaşılan, insanları keyfi yönere sokabiliyorlardı, ama gerçekte patolojiler objektif duruma –Akıl-Tarihi– hizmet etmek için seçiliyorlardı: OLUYOR'un kendini OLMALI'ya çevirdiği duruma.

Hegel için -Freud için de- insan bildiğinden daha fazlasını yapar. Hegel'in tersine Freud, insanın objektif tarihsel süreç tarafından değil, psikolojik süreç tarafından kullanıldığını düşünüyordu. Fakat Freud kendi bilinçdışı teorisinin bir bireyselleşme teorisi haline gelmesine izin veremezdi. Bu noktada Freud, bir ölçüde Hegel'e yeniden entegre oluyor olabilir. Psikolojik sürecin kanuniliğini ve evrenselliğini belirlemek için, olumsuz ve bireyi ve rastlantısalı Hegel kadar derinlemesine bertaraf etmek zorundaydı. Bilinçdışı, eğer psişik yaşamın kanununu dışa vuracaksa, kolektif olmalıydı. Freud'un analogik varsayımları, onun bilinçdışını objektif bir süreçmiş gibi, bireysel maliklerinin subjektif niyetlerinden muaf olarak inşa etmesine izin verdi. Bireysel ve kolektif olan arasındaki sürekli analogisi yüzünden, Freud, Hegel'de bulunan bilinçdışı failleri harekete geçirecek objektif sosyal süreçlerin trajik yükünün çoğunu korudu.³⁴

Modern sosyal düşüncede, tarihsel dinamiklerle ilgili aydınlatıcı anti-psikolojik bir görüşü olan bir diğer önemli figür vardır. Max Weber'in sosyal nedensellikte kişiliğin rolü ile ilgili tüm analizi, psikolojik ve tarihsel kategoriler arasındaki Marksist ayrıma bağlıydı. Kadim Museviliği kayda değer

³⁴ Marx için bir farklılığı not etmek için tam sırası. Marx, bilinçdışılığın yerine hatalı bilinci koydu. Psikolojik problemler hakkındaki içgörüsü, kendisinin etik ideali tarafından tanımlandı: hatalı bilincin rasyonel bilinçlilik tarafından bertaraf edilmesi. Akıl, Marx tarafından, spesifik tarihsel durumların eylem-taleplerinin bilinçdışı bir yanıtı olan hatalı bilinç olarak tarafsızca verilen süregelen eleştirisi olarak anlaşıldı.

bir biçimde irdelediğinde, Weber peygamberlerin kişilik türlerinin en değişkenlerine sahip olduklarını fark etti. Fakat psikolojik olarak ne kadar farklı olursa olsunlar, peygamberler olarak toplumu ilgilendiren rollerinin kimliğinde birleşirler. Psikolojik açıdan radikal bir biçimde değişiklik göstermeleriyle birlikte, tüm peygamberler mesihsel ihtimalin temsilcileri olarak tanımlanırlar.

Weber, Mesihçiliğin şahsi psikolojik mekanizmalardan türeyemeyeceği sonucuna varmıştı. Peygamberlere ait bir kişilik türü yoktur. Peygamberlik psikolojik olarak anlaşılabilir, ama sadece tarihsel olarak anlaşılabilir: en çok değişiklik gösteren psikolojik materyali seçen ve dönüştüren ve müşterek bir katkı şeklinde organize eden, toplumsal olarak paylaşılan yorumlayıcı bir gelenek olarak anlaşılabilir. Peygamberler kişiliklerine göre kendi kendilerine seçilmemişlerdir. Bundan ziyade dinsel yorumun objektif geleneği tarafından ve tarihsel durumlarının sosyal çelişkileri tarafından seçilmişlerdir.

Kadim Musevilerin sözleşme teolojisi göz önünde tutulursa, çeşitli peygamberlerin şahsi psikolojik dinamiklerinin, peygamberler olarak eylemleriyle ilişkisi yoktu. Peygamberler bu yüzden sadece referansın belirli bir objektif çerçevesi içinde hareket edebiliyorlardı. Eğer, teorik olarak, birisi farklı davranacak olursa, sosyal süreç, bağıntılı bir sosyal faktör olarak psikolojik sapkınlığı bertaraf etmek için verimli yanlış-anlama prensibini çağırır. Modernler her zaman sapkınlıkları yanlış anlama eğilimindedirler. Eş zamanlı yanlış-anlamanın amacı, sosyal süreçte belirleyici olan psikolojik faktörlerin tezahürü karşısında bir kontrol aygıtı olmak olmalıdır.

(Eş zamanlı yanlış-anlama tarafından zorlanmış olan) tarihin ironisi, sübjektif niyet veya istikamet ve objektif fonksiyon arasındaki her zamanki ayrışmada ortaya kondu. Bu, Weber'in Protestan etiğinin kaderi vakasında da örneklenen, kasıtsız sonuçların belirleyici tarihsel rolü hakkındaki kavramıydı.

Musevi inancı aynı zamanda kasıtsız sonucun trajik kaderini de çekti. Tarihin ironisi, bu en siyasi olmayan kişilik türlerini, kritik siyasi-eylem bağlamlarına girmeye mecbur etti. Peygamberler siyasetle hiç mi hiç ilgilenmiyorlardı. Onların büyük tutkusu dinsel ikiliği sona erdirmektir. Fakat siyaset ve din arasındaki ayrımın yokluğuyla karakterize olmuş bir tarihsel durumda ve sürekli bir askeri krizde, peygamberler –kendi bilinçliliklerine mukabil– spesifik taraflara çekilmek ve siyasette etkin bir rol almak durumunda kaldılar. Peygambersel kişilik ve dâhil olduğu sosyal durum arasındaki tarihsel “etkileşim,” basitçe, çağdaş sosyal bilimin düzelebilir kelime haznesinin sahip olacağı bir “mütekabil süreç” değildir.

V

Talcott Parsons ve Edward A. Shils gibi aędaŖ sosyal bilimin etkili teorisyenleri, hem Weber hem de Freud'u ustaları olarak kabul etmiŖlerdir. Fakat açıkça iki ustaya da hizmet etmemektedirler. Aslında Freud'a Weber'den daha çok Ŗey borçludurlar. Marx ise tabii ki göz ardı edilir.³⁵ Ve Weber'in psikolojiyi bir "doğa bilimi" olarak görmesi ve psikolojiden muaf olarak kendi *verstehen* sosyolojisini geliŖtirmeyi önermesi, bu Weberyenciler tarafından eŖit Ŗekilde yok sayılır. Weber, *verstehen* problemini, ONLARIN değil BENLERİN metodolojik inŖası olarak anladı. Weber, Hegel ve Marx için, tarihsel olan psikolojik olanı kapsardı. Bu kapsamanın geri dnŖ yoktu.

aędaŖ sosyal bilimin egemen akımları gibi, Freud için de psikolojik olan toplumsal olanı kapsardı. İyimser entelektüel gelenekle uyumlu olarak aędaŖ sosyal-bilim teorisi, eŖ zamanlı egemen değeri olan kavramıyla -"etkileŖim"- iki pozisyon arasında uzlaŖtırma denedi. Klasik iyimser değeri, analitik bir kavram olarak yeniden keŖfederek doğrulamak için, sosyal bilim "ne bireyin ne de grubun, toplum içindeki insanın yaŖamının tüm yönlerini içermeye kafi olmadığı" sonucuna varmıŖtır.³⁶ Sanki toplumsal yaŖamın tüm yönleri, parlamenter bir durumdadır ve eŖit nedensel hkmdr.

Yakın zamanlı bir araŖtırmanın ortaya çıkardığı gibi, aędaŖ sosyal bilimin sihirli sözcüğü "etkileŖim"dir. "Eğer biri, Amerikan sosyal bilimcilerinin güncel aktivitelere hükmeden insanın tasavvurunu tanımlamak için tek bir sözcük isterse, rahatlıkla *etkileŖim* terimini seçebilir."³⁷ Tasdik edilmiŖ bir diğer alternatif sözcük de "karŖılıklı"dır. Sosyal eylemin tasdik edilmiŖ vizyonu "karŖılıklı olarak birbirleriyle ilgili kiŖilerin anlamlı bir doğrultuda olan eylemlerinin bileŖimleri"³⁸ gibidir.

³⁵ Talcott Parsons ve Edward A. Shils (editörler), *Toward a General Theory of Action* (Cambridge: Harvard Üniversitesi Yayınları, 1951), s. 52.

³⁶ "The Individual and the Group" sempozyumunda Louis Wirth, "Social Interaction: The Problem of the Individual and the Group," *American Journal of Sociology*, XLIV, No. 6 (Mayıs, 1939), 966.

³⁷ Ernest R. Hilgard ve Daniel Lerner, "The Person: Subject and Object of Science and Policy," *The Policy Sciences*, ed. Daniel Lerner ve Harold D. Lasswell (Stanford: Stanford Üniversitesi Yayınları, 1952), s. 16. Tüm kitap sosyal bilimlerin Ŗimdiki durumu hakkında yararlı ve zeleŖtirel bir incelemedir.

³⁸ Wirth, a.g.e., s. 966.

Fakat düzelebilir kelime haznesinde, sosyal bilimler kendilerine ait bir “Copernicus devrimi” yaşadılar. Sosyal bilimlerin “etkileşimli insanın şimdiki kavramlaştırması... direkt olarak” Freud’un “devrimsel kavramlaştırmasını yansıtır.” Freud’un devrimsel etkisi, sosyal bilimlerin temel kavramsal aracı olan “insanın yeniden ortaya çıkması” doğrultusundadır. “Bireyselleştirme eğilimi,” Amerikan entelektüellerinin arasında Freudyenizmin Marksizm üzerinde kazandığı zafer tarafından başlatılmıştır ve “tüm sosyal bilimlerde hissedilmiştir.” Belirleyici etki olarak Freudyenizmle birlikte “kişisel referans,” sosyal analizin egemen yöntemi haline geldi.³⁹ Louis Wirth’in özet vecizesi – “sosyoloji her şeyden daha önce ve her şeyden daha çok psikolojik materyallerle ilgilenir” – sosyal bilimin kavramsal aygıtındaki temel tersine-dönüşü ölçer. Vecize bir zamanlar “sosyoloji her şeyden daha önce ve her şeyden daha çok tarihsel materyallerle ilgilenir” şeklinde okunurdu. Marx ve diğer tarih felsefecileri belirleyici nüfuzlular olarak kabul edilirdi. Şimdi ne filozofların disiplini ne de tarihçilerin disiplini, sosyal bilimcilerin kendilerini tanımladıkları modelleri üretmiyorlar. Sosyal bilimciler, doğa bilimciler gibi itibarlı bir öz-imaaj üzerinde giderek daha fazla ısrarcı olurken, kendilerini psikologların öz-imaajlarına ve psikolojinin ekollerinin varsayımlarına giderek daha fazla benzetiyorlar. Tarihçiler geleneksel olarak doğa bilimleriyle herhangi bir aynileştirmeyi reddederken, psikologların doğa bilimci statülerinde geleneksel olarak ısrarcı olduklarını fark etmek önemlidir.⁴⁰

Sosyal bilimlerin bir temel-bilim olarak tarih yerine, psikolojiye benzetilmesi, materyal probleminde analiz problemine geçilince tamamlanmıştır. Sosyal veri sadece her şeyden daha önce ve her şeyden daha çok psikolojik değil, aynı zamanda onun tüm bilgisi de tamamen nominal ve sübjektiftir. Çağdaş sosyal bilimin dilinde şöyle söylemek normatiftir: “[Kişisel] karşılıklı ilişkilerin yapısı veya sistemi *kolektif olarak görüldüğünde*, kültürün hamili *olarak değerlendirilebilecek* toplumu oluşturur.”⁴¹ Tarih kitlesel psikolojidir ve bilgisi de katıksız psikolojizmdir. Kant’ın ve Freud’un, doğanın prensibinin anlayışın prensibiyle uyumlu olduğunu ortaya çıkarmaları gibi, toplumun yapısının da, “etkileşim”in psikolojik prensibiyle uyumlu olduğunun ortaya çıkması, çağdaş sosyal bilim için bir şanstır.

Brandeis Üniversitesi

³⁹ Hilgard ve Lerner, a.g.e., s. 17-19.

⁴⁰ A.g.e., s. 39-40.

⁴¹ Wirth, a.g.e., s. 967 (italikler bana aittir).