RAYMOND ARON

Sosyolojik Düşüncenin Evreleri

Türkçesi:
Korkmaz Alemdar



8. BASKI

kırmızı

SOSYOLOJİK DÜŞÜNCENİN EVRELERİ

Raymond Aron

SOSYOLOJİK DÜŞÜNCENİN EVRELERİ

ISBN 978-975-0040-41-4

SOSYOLOJİK DÜŞÜNCENİN EVRELERİ / RAYMOND ARON

1. Baskı: İş Bankası Yayınları, 1986, İstanbul
8. Baskı: Kırmızı Yayınları, 2010, İstanbul

Genel Yayın Yönetmeni:
Fahri ÖZDEMİR

Kapak Tasarımı:
Serap AKÇURA

Dizgi: Mesut Seven
Baskı ve Cilt: Acar Basım ve Cilt Sanayi Tic. A.Ş.
Beysan Sanayi Sitesi, Birlik Caddesi No. 26, Acar Binası
Haramidere/Beylikdüzü – İstanbul
Tel: (0.212) 422 18 34 – 422 18 00

© Kırmızı Yayınları, 2010, İstanbul
© First Published in the United States by Basic Books
A subsidiary of Perseus Boks L.L.C.

Kırmızı Yayınları
Refik Saydam Cd. Akarca Sk. No. 41
Tepebaşı/Beyoğlu – İSTANBUL
Tel: (0.212) 253 53 25
www.kirmiziyayinlari.com

Kırmızı Yayınları bir OPUS LTD. ŞTİ. kuruluşudur.

Raymond Aron

SOSYOLOJİK DÜŞÜNCENİN EVRELERİ

Türkçesi:
KORKMAZ ALEMDAR

Çevirenin Notu ve Teşekkürü

Elinizdeki çevirinin yapılmasını benden Türkiye İş Bankası'nın Kültür İşleri Sorumlusu İbrahim Cüceoğlu istemişti. UNESCO tarafından hazırlanan 1000 Temel Eser listesinden seçilen bu kitap, İş Bankası tarafından ilk ve son kez 1986 yılında yayımlandı. Banka ilginç bir biçimde, Raymond Aron'un kitabını tekrar basmayı kabul etmedi. 80'li yılların garip cilveleri!

İbrahim Cüceoğlu artık aramızda yok. Kitabın yayımlanmasında büyük emeği geçen, SBF Basın Yayın Yüksekokulu'nda 40 yıl önceki sınıf arkadaşımı saygıyla anıyorum. Onun sayesinde sadece kitap çevrilmedi, ben de çevirinin zorluklarını öğrendim.

Sosyolojik Düşüncenin Evreleri sonraki yıllarda Bilgi Yayınevi tarafından yayımlandı. Yeni baskısını, Türkçe yayım haklarına sahip olan Kırmızı Yayınları yapıyor. Bu yeni baskı için bazı küçük değişiklikler gerekliydi. Kitaba birinci baskıdan sonra unutulan dizin de eklendi.

Sosyolojik Düşüncenin Evreleri'nin çevirisi sırasında yardımlarını gördüğüm kişilere teşekkür etmiştim. Bu baskıda da adlarının unutulmaması gerekir: Fehmi Baldaş, Kenan Somer, Fevzi Yalım, Coşkun San, Cemil Oktay, Raşit Kaya, Oğuz Oyan, Özer Ozankaya, Sevgi Özel. Önerilerine rağmen var olan kusurlar hâlâ benim.

Korkmaz Alemdar
Ankara, Ağustos 2005

İçindekiler

Çevirenin Notu ve Teşekkürü 9
GİRİŞ 13

I. KURUCULAR
CHARLES-LOUIS DE SECONDAT
BARON DE MONTESQUIEU 25
Siyasal Kuram 27
Siyaset Kuramından Sosyolojiye 37
Olgular ve Değerler 44
Olası Yorumlar 50
Montesquieu'nun Özgeçmişi İle İlgili Açıklamalar 54
AUGUSTE COMTE 61
Comte'un Düşüncesinin Üç Evresi 61
Sanayi Toplumu 67
İnsanlık Bilimi: Sosyoloji 73
İnsan Doğası ve Toplumsal Düzen 80
Felsefeden Dine 86
Comte'un Özgeçmişi İle İlgili Açıklamalar 93
KARL MARX 107
Kapitalizmin Sosyoekonomik İncelemesi 110
Kapital 117
Marksist Felsefenin Belirsizlikleri 126
Marksist Sosyolojinin Belirsizlikleri 136
Sosyoloji ve Ekonomi 143
Sonuç 149
Marx'ın Özgeçmişi İle İlgili Açıklamalar 152
ALEXIS de TOCQUEVILLE 165
Demokrasi ve Özgürlük 166
Amerikan Deneyi 170
Fransa'nın Siyasal Dramı 178
Demokratik Toplumun İdeal Tipi 185
Tocqueville'in Özgeçmişi İle İlgili Açıklamalar 193

SOSYOLOGLAR VE 1848 DEVRİMİ 201
Auguste Comte ve 1848 Devrimi 202
Alexis de Tocqueville ve 1848 Devrimi 204
Marx ve 1848 Devrimi 208

II. YÜZYILIN DÖNÜŞÜM NOKTASI KUŞAĞI 221
EMİLE DURKHEIM 229
Toplumsal İşbölümü Üzerine (1893) 229
İntihar (1897) 237
Dinsel Yaşamın İlksel Biçimleri (1912) 248
Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları (1895) 259
Sosyoloji ve Sosyalizm 267
Sosyoloji ve Felsefe 278
Durkheim'ın Özgeçmişi İle İlgili Açıklamalar 286
VILFREDO PARETO 291
Mantıklı Olmayan Davranış ve Bilim 291
Anlatımlardan Duygulara 301
Kalıntılar ve Türemler 307
Sosyolojik Bireşim 321
Bilim ve Siyaset 335
Tartışmalı Bir Eser 341
Pareto'nun Özgeçmişi İle İlgili Açıklamalar 346
MAX WEBER 353
Bilim Kuramı 354
Tarih ve Sosyoloji 362
İnsani Durumun Karşıtlıkları 370
Din Sosyolojisi 375
Ekonomi ve Toplum 388
Çağdaşımız Weber 398
Weber'ın Özgeçmişi İle İlgili Açıklamalar 403
SONUÇ 413
EKLER 425
Auguste Comte ve Alexis de Tocqueville 425
Tocqueville'in Siyasal Düşünceleri ve Tarihsel Görüşü 445
Max Weber ve Güç Politikası 457
DİZİN 471

GİRİŞ

"Geçmişte dikkate alındığında bilimler, insan düşüncesini teoloji ve metafiziğin vesayetinden kurtarmıştır... Şimdi dikkate alındığında hem yöntemleri, hem genel sonuçlarıyla toplumsal kuramların yeniden düzenlenmesinin belirlenmesine yardım etmelidirler. Gelecekte dikkate alındığında, bir kere sistematize olduktan sonra, türümüzün etkenliği yeryüzünde sürdükçe, toplumsal düzenin sürekli düşünsel temeli olacaklardır."

Auguste Comte
"Considération philosophiques sur les sciences et les savants" (1825), *Système de Politique Positive*, IV, Appendice, s. 161.

Bana bu kitabı –ya da belki başlangıcını oluşturan dersleri demem gerekir– Uluslararası Sosyoloji Derneği'nin dünya kongreleri deneyi esinlendirdi. Sovyet meslektaşlarımızın katılmalarından beri bu kongreler, geçen yüzyılın bir öğretisinden yana olduklarını belirten ve onun temel görüşlerini bilime kesin olarak kazandırılmış gibi sunan sosyologlarla, öte yanda, çağdaş gözlem ve deney teknikleri ile, sondaj, soru kâğıdı ve mülakat ile anket uygulayarak yetişen sosyologlar arasında eşsiz bir diyalog fırsatı sunmaktadır. Sovyet sosyologlarını, tarihin yasalarını bilen, batılı sosyologlarla aynı bilimsel mesleğin üyeleri gibi mi düşünmek gerekir? Ya da inanç bekçileri tarafından bilim olarak adlandırılan, geçmiş bir bilimin kırıntısı, ideolojiyi devlet gerçeği haline getirdiği için bilimle ideolojiyi ayıramayan bir rejimin kurbanları olarak mı düşünmek gerekir?

*

Bilginlerin ya da profesörlerin bu diyalogu, tarihsel-siyasal bir diyalogla karışması ve başlıca tarafların farklı yollardan, bazı bakımlardan benzer sonuçlara ulaşması ölçüsünde bana çekici geliyordu. Marksizmden esinlenen sosyoloji, evrensel tarihin akışı içinde yerine konmuş, çağdaş toplumların bütününün bir yorumunu yapmaya yönelmiştir. Feodal rejim nasıl antik ekonominin yerini almışsa, kapitalizm nasıl feodal rejimin yerini alıyorsa, sosyalizm de kapitalizmin yerini alacaktır. Artıdeğer önce kölelik sonra serflik, bugün de ücretlilik sayesinde

işçi yığınları zararına bir azınlık tarafından ele geçirilmiştir. Yarın ücretliliğin ötesinde artıdeğer ve onunla da sınıf düşmanlıkları ortadan kalkacaktır. Marx'ın *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* önsözünde saydığı beş üretim biçiminden yalnızca biri, Asya üretim biçimi unutulmuştur. Belki Ruslarla Çinliler arasındaki tartışma, Rusları Asya üretim biçimi ve "hidrolik ekonomiye" batılı sosyologların birkaç yıldır verdiği önemi vermeye özendirecektir. Çin Halk Cumhuriyeti bu kavramı kullanan eleştiriye karşı Sovyetler Birliği'nden çok daha dayanıksızdır.

Marksizm, Auguste Comte'un kullandığı kavramlarla ifade edecek olursak, hem bir toplumsal dinamik, hem de bir toplumsal statik içerir. Tarihsel evrimin yasaları, toplumsal yapı kuramı ile üretim güçleri ve ilişkileri analizi üzerine, kuram ve analiz de yaygın olarak diyalektik materyalizm diye bilinen bir felsefe üzerine kuruludur.

Böyle bir öğreti sentetik (ya da bütünsel), tarihsel ve gerekircidir. Özel toplumsal bilimlerle karşılaştırıldığında toplayıcı (totalisant) amacıyla belirginleşir, etkinliğinde kavrandığında toplumun bütününü ya da tümünü kapsar. Demek ki özünde, olan gibi, olacak olanı da iyi bilir. Bir üretim biçiminin, sosyalizmin önlenemez yükselişini duyurur, ilerici, aynı zamanda gerekirci bu öğreti, gelecek rejimin öncekilerden üstün olduğundan şüphe etmez. Üretim güçlerinin gelişmesi hem evrimin gücü, hem ilerlemenin güvencesi değil midir?

Batılı sosyologların büyük çoğunluğu, bunlardan özellikle Amerikalı sosyologlar, kongrelerde Marksist düşüncenin basitleştirilmiş ve herkesçe anlaşılabilir bu tekdüze yinelemesini ilgisizlikle dinlerler. Kitaplarında da pek öyle fazla tartışmazlar. Toplumun ve tarihin yasalarını, makrososyolojinin yasalarını, *"bilmemek"* sözcüğünün şu tümcede taşıyabileceği ikili anlamda bilmezler: Yasaları tanımazlar ve onlara karşı ilgisizdirler. Bu yasaların gerçekliğine inanmazlar, bilimsel sosyolojinin bunları formüle edebileceğine, kanıtlayabileceğine ve bunları aramasında yarar olabileceğine inanmazlar.

1945'ten beri sosyolojik incelemelerin Avrupa'da ve komünist olmayan bütün ülkelerde yayılmasında en önemli etkiyi yapan Amerikan sosyolojisi, özünde analitik (çözümsel) ve ampirik (görgül) bir sosyolojidir. Toplumsal insanın ya da eğer tercih edilirse, toplumsallaşmış bireyin nasıl yaşadığı, düşündüğü, hissettiği ve karar verdiğini belirlemek için sorulu ve görüşmeli anketler yapar. Yurttaşlar farklı seçimlerde nasıl oy verirler, oy vermeyi etkileyen değişkenler –yaş, cinsiyet, ikamet, toplumsal-mesleksel gruplar, gelir düzeyi, din, vb.– nelerdir? Oy verme hangi noktaya kadar adayların propagandası tarafından belirlenir ya da değiştirilir? Seçmenler hangi oranda seçim kampanyası sırasında inandırılmıştır? Bu olası değişimin etkenleri nelerdir? Bunlar Amerika Birleşik Devletleri ya da Fransa'da başkanlık seçimlerini inceleyen bir sosyoloğun soracağı bazı sorulardır ve bunlara yalnızca anketler yanıt verebilir. Sanayi işçileri, köylüler, eşler arasındaki ilişkiler, radyo ve televizyon gibi başka örnekler vermek ve sosyoloğun bu farklı tipteki *toplumsallaşmış birey* ya da *toplumsal kategoriler* ya da *kurumsallaşmış veya kurumsallaşmamış gruplar* hakkında kaleme alacağı ya da alabileceği bitmek bilmez sorular listesi hazırlamak kolaydır. Ani bir değişiklik, telafi edici tepkiler yara-

tabileceğinden, araştırmanın amacı, değişkenler arasındaki ilişkileri, her birinin şu ya da bu sosyal kategorinin davranışı üzerinde yaptığı etkiyi belirlemek; davranış biçimindeki birlik, aynı değer sistemini benimseme ve *homèostasie*'ye eğilimle gerçek grupları, belirlenmiş bütünleri *à priori* (önsel) değil, bilimsel yöntemle oluşturmaktır.

Bu tür sosyolojinin analitik ve ampirik olduğu için bireyleri sadece niyetleri ve dürtüleri, duyguları ve özlemleri ile tanıdığını söylemek doğru olmaz. Tam tersine, bütünlere ya da gerçek gruplara, içinde yer alanların bilmediği ve somut bütünler oluşturan belirsiz sınıflara ulaşabilir. Doğru olan, toplumsal geleceğin zamanı ve mekânı aşan nitelikte görünmesinden çok, zamanı ve mekânı içkin (mündemiç) olmasıdır. Bireyler sosyolojik gözlemle sadece toplumsallaşmış olarak karşılaşırlar. Bir toplum değil, toplumlar vardır ve bütünsel toplum, toplumların çokluğundan oluşur.

Aslında bir *ideoloji* olan sentetik ve tarihsel sosyoloji ile son çözümlemede *sosyografi* (toplumsal çizge) olan analitik ve ampirik sosyolojiyi birbirinin karşısavı (antitezi) gibi görmek karikatürsüdür. Bu on yıl önce, bu kitabı yazmayı düşündüğümde böyleydi, bugün daha çok böyledir. Kongrelerdeki diyalog ve tartışma mantığıyla bilimsel okullar kendilerini karikatürize etmektedirler.

İdeoloji ve sosyografi arasındaki karşısav sosyolojinin Sovyetler Birliği ve Amerika Birleşik Devletleri'nde benzer bir işlev görmesini hiçbir zaman ortadan kaldırmaz. Her ikisinde de sosyoloji, sözcüğün Marksist anlamında eleştirel olmaktan çıkmıştır. Marksist sosyoloji devlet ve parti (ya da eğer istenirse emekçi sınıfının) iktidarını haklı kıldığı, Amerika Birleşik Devletleri'nin analitik sosyolojisi de Amerikan toplumunun ilkelerini üstü kapalı biçimde kabul ettiği için toplumsal düzenin temel özelliklerini tartışmaz.

19. yüzyılın Marksist sosyolojisi devrimciydi; kapitalist rejimi yıkacak devrimi önceden selamlıyordu. Artık Sovyetler Birliği'nde kurtarıcı devrim geleceğe değil, geçmişe aittir. Marx'ın öngördüğü kesin kopma meydana gelmiştir. Bu andan itibaren hem diyalektik, hem de kaçınılmaz bir süreçle, yandaştan karşıta doğru bir yön değiştirme oluşmuştur. Devrimci bir niyetten doğan bir sosyoloji artık yerleşik düzeni haklı göstermeye yaramaktadır. Kuşkusuz Marksist-Leninist bir partinin yönetmediği toplumlara oranla devrimci bir işlev görmekte ya da gördüğünü sanmaktadır. Marksist sosyoloji Sovyetler Birliği'nde tutucu, Fransa ya da ABD'de devrimci ya da devrimci olma çabasındadır. Doğu ülkelerindeki meslektaşlarımız, devrimlerini yapmayan ülkeleri iyi tanımazlar (on yıl önce daha az tanıyorlardı). Böylece koşullar onları kendi başlarına inceleyecek durumda olmadıkları ülkelere karşı sert, kendi toplumsal ortamlarına karşı hoşgörülü olmaya zorlar.

Amerika Birleşik Devletleri'nin ampirik ve analitik sosyolojisi bir devlet ideolojisi oluşturmaz. Amerikan toplumunun bilinçli ve kasıtlı övgüsü de değildir, Amerikan sosyologlarının çoğu bence, sözcüğün Atlantik ötesindeki anlamıyla *liberal*'dirler. Cumhuriyetçiden çok demokrat, toplumsal hareketlilik ve zencilerin bütünleşmesine taraftar, ırk ve din ayrımlarına karşıdırlar. Amerikan dü-

şüncesi ya da idealleri adına Amerikan gerçeğini eleştirirler, dünün bilinen hatalarını ortadan kaldıran ya da azaltan reformların ertesinde, efsanedeki ejderha gibi ortaya çıkan çok sayıdaki kusurları kabul etmekte tereddüt etmezler. Zenciler oy verme hakkını kullanabileceklerdir, ama eğer gençler iş bulamıyorlarsa bu hakkın ne anlamı vardır? Birkaç zenci öğrenci üniversiteye girmektedir, ama zencilerin gittiği okulların büyük çoğunluğu düşük düzeyde olduğu sürece bu sembolik olayın ne anlamı vardır?

Özetle, Sovyet sosyologları kendileri için tutucu, başkaları için devrimcidirler. Amerikan sosyologları kendi toplumları söz konusu olunca ve bütün toplumlar için en azından üstü kapalı biçimde reformcudurlar. Uyuşmazlık 1966'da, sözünü ettiğim dünya kongresinin tarihi olan 1959'a göre o kadar belirgin değildi. O zamandan beri Doğu Avrupa'da Amerikan biçimi ampirik incelemeler çoğaldı. Bu artış Macaristan ve özellikle Polonya'da Sovyetler Birliği'nden belki daha fazla oldu. Sovyetler Birliği'nde de açık biçimde sınırlanmış sorunlar üzerinde deneysel ve niceliksel araştırmalar gelişti. Yakın bir gelecekte genel kabulle özel karşı çıkışları bağdaştıran, hiç olmazsa Sovyetler Birliği için de reformcu bir Sovyet sosyolojisi hayal etmek olanaksız değildir.

Çözüm, Amerikan ya da batı dünyasına göre Sovyet dünyasında iki nedenle daha az kolaydır. Marksist ideoloji, Amerikan sosyolojisinin egemen okulunun üstü kapalı ideolojisine göre daha belirgindir ve sosyologlardan demokratik ideallerle bağdaşması güç bir kabul bekler. Oysa ABD'nin siyasal rejiminin Amerikan sosyologları tarafından onaylanmasının demokratik ideallerle bağdaşması güç değildir. Dahası, ayrıntının eleştirisi, bizzat ideolojinin geçerliliğini tehlikeye düşürmeden geliştirilemez. Gerçekten ideoloji, 1917'de emekçi sınıfının ya da partinin iktidarı ele geçirmesi bütün üretim araçlarının devletleştirilmesini sağladığı zaman insanlık tarihinin akışında bir kopma olduğunu kesinlikle belirtir. Eğer bu kopmadan sonra insanla ilgili şeylerin gidişi hatırı sayılır değişiklikler olmadan devam ediyorsa, kurtarıcı devrimin öğretisi nasıl savunulabilir? Stresa'da Prof. P.N. Fedoseev ile Prof. B. Barber'ın raporlarının okunmasından sonra yapılan alaycı bir eleştiriyi şimdi tekrar etmek bana yerinde görünüyor. Sovyet sosyologları bilimlerinden çok toplumlarından hoşnutturlar; buna karşılık Amerikan sosyologları toplumlarından çok bilimlerinden hoşnutluk duyarlar.

Avrupa ülkelerinde, Üçüncü Dünya ülkelerinde olduğu gibi, biri ideolojik ve devrimci, öteki ampirik ve reformcu bu iki etki koşullara göre biri ya da öteki daha kuvvetli olarak aynı anda vardır.

Gelişmiş ülkelerde, özellikle Batı Avrupa ülkelerinde, Amerikan sosyolojisi, sosyologları "reformdan devrime" sürüklemekten çok "devrimden reforma" götürdü. Devrim mitinin özellikle kuvvetli olduğu Fransa'da pek çok genç üniversiteli, ampirik çalışma onları genel bakış yerine analitik ve kısmi anketi koymaya götürdükçe yavaş yavaş reformcu bir tutum benimsediler.

Bu dönüşümde toplumsal değişmelerle sosyolojik uygulamaların payının belirlenmesi de zordur. Batı Avrupa'da durum gitgide daha az devrimcidir. Hızlı bir ekonomik büyüme, bir kuşaktan ötekine toplumsal ilerleme şansının art-

ması sıradan insanları sokağa dökülmeye özendirmemektedir. Devrimci partinin yabancı bir güce bağlı olması ve bu gücün giderek daha az örnek bir rejim olması eklenirse, devrimci isteğin azalması değil, her şeye karşın, milyonlarca seçmenin devrimci umudun tek mirasçısı olduğunu iddia eden partiye bağlılığı şaşırtıcıdır.

Amerika Birleşik Devletleri'nde olduğu gibi Avrupa'da da –Marksist anlamda– eleştiri geleneği, sentetik ve tarihi sosyoloji geleneği ölmemiştir. Eleştirilerinin kaynağı popülizm (halkçılık) ya da Marksizm olsun, C. Wright Mills, Herbert Marcuse, Amerika Birleşik Devletleri'nde, T. W. Adorno, Almanya'da, L. Goldmann, Fransa' da T. Parsons'ın eserinde ortaya konduğu gibi formel ve tarihsel olmayan kurama ve dünyanın her yanında bilimsel eser vermek isteyen hemen bütün sosyologların niteliği olan kısmi ve ampirik anketlere çatarlar. Formel kuram ve kısmi anket, mantıksal ve tarihsel olarak ayrılamaz değildir. Gerçekten de kısmi anket uygulayanların birçoğu T. Parsons'ın büyük kuramına karşı ya ilgisiz ya da karşıdır. Parsonsçıların hepsi kendilerini, çoğalması ve çeşitliliği sentezi engelleyebilecek kısmi anketlere adamamışlardır. Gerçekte marksizmden esinlenen sosyologlar, var olan düzenin bütünsel ya da tam bir eleştirisini bir kenara bırakmamak kaygısıyla hem formel kuramı, hem kısmi anketleri düşman olarak görmüşler, ama bu iki düşmanı birbirine karıştırmamışlardır: Bunlar belli bir tarihte, toplumda ve Amerikan sosyolojisinde az çok birbirlerine bağlı görünmüş olsalar da bağlılık ne zorunlu, ne de süreklidir.

Formel ya da soyut denen ekonomik kuram, eskiden hem tarihselci okul, hem de ampirik yönteme başvurmak isteyen okul tarafından reddedilmişti. Bu iki okul soyut ve tarihsel olmayan kurama ortak düşmanlıklarına karşın özünde farklıydılar. Her ikisi, kuramı da tarihi de yeniden buldular. Aynı şekilde Parsons'ın formel kuramına ya da kuramsız sosyografiye karşı olan sosyolojik okullar, farklı yollarla tarihi de kuramı da hangi düzeyde olursa olsun kavramsal biçimlendirme ve genel öneriler araştırmasını yeniden buldular. Hatta bu okullar bazı durumlarda reformcu olmaktan çok devrimci olan sonuçlara da varabilirler. Ampirik sosyoloji günlük dilin azgelişmiş dediği ülkelerle ilgilendiğinde, toplumsal ilişkilerin, dinsel ya da ahlâki geleneklerin kalkınma ve çağdaşlaşma yoluna çıkardığı birçok engeli gün ışığına çıkartır. Amerikan yöntemiyle oluşturulan ampirik bir sosyoloji, bazı durumlarda, bu direnişleri sadece devrimci bir iktidarın kırabileceği sonucuna varabilir. Kalkınma kuramı aracılığıyla, analitik denen sosyoloji tarihi yeniden bulur. Bu kolaylıkla açıklanır, çünkü bu kuram çağdaş tarihin bir tür biçimlendirilmiş (formalisé) felsefesidir. Toplumlararası kıyaslamalar sosyologların bugün kuram dedikleri biçimlerden birini, kavramsal bir sistemi gerektirdiğinden formel kuramı da yeniden bulur.

*

Yedi yıl önce bu kitaba başladığımda, Doğu Avrupa'dan gelen sosyologların sunduğu biçimiyle Marksist sosyoloji ile genel olarak batılı sosyologlarla, özel olarak da Amerikalı sosyologların uyguladığı biçimiyle ampirik sosyoloji arasında ortak bir şey olup olmadığını kendi kendime soruyordum. Kaynaklara dönme-

min nedeni, üniversite tarafından yayımlanan iki dersime verdiğim başlığın tekrarıyla, "Tarihsel Sosyolojinin Büyük Öğretileri" incelemesinin amacı bu soruya yanıt vermekti. Okuyucu bu kitapta aradığım yanıtı değil, başka bir şey bulacaktır. Bir yanıtın mümkün olduğunu varsayarsak, bu, bundan sonra gelecek, henüz yazılmamış cildin sonunda ortaya çıkacaktır.

Kuşkusuz başlangıçtan itibaren bu soruya yanıt vermeye eğilimim vardı ve bu belirsiz, üstü kapalı yanıt bu kitapta bulunmaktadır. Doğunun Marksist sosyolojisiyle batının Parsonsçı sosyolojisi arasında geçen yüzyılın büyük öğretileri ile bugünün parçalı ve ampirik anketleri arasında bir tür dayanışma ya da bir tür süreklilik vardır. Marx ve Max Weber arasındaki, Max Weber ve Parsons arasındaki, aynı biçimde Auguste Comte ve Durkheim, Durkheim ile Marcel Mauss ve Claude Lévi-Strauss arasındaki süreklilik nasıl bilmezlikten gelinebilir? Açıkçası, bugünün sosyologları, bazı bakımlardan kimilerinin sosyolog öncesi dediği kişilerin mirasçısı ve devam ettiricisidirler.

Sosyolog öncesi deyimi bile, girişmek istediğim tarihsel soruşturmanın güçlüğünü ortaya koyar. Tarihin konusu ne olursa olsun –kurum, ulus ya da bilimsel disiplin– bu konunun evrimini izlemek için onu tanımlamak ya da sınırlarını belirlemek gerekir. Gerektiğinde Fransa'nın ya da Avrupa'nın tarihçisi basit bir davranışla yetinebilir: Yerkürenin bir parçası, altıgen, Atlantik ile Ural arasındaki alana Fransa ya da Avrupa denecek ve tarihçi bu alan üzerinde neler olduğunu anlatacaktır. Oysa hiçbir zaman bu kadar kaba bir yöntem kullanmaz. Fransa ve Avrupa coğrafi değil, tarihi bütünlüktür ve her ikisi de değişkenliğine karşın tanınabilir kurumların ve düşüncelerin birleşmesi ve bir toprak parçası olarak tanımlanır. Bu tanım şimdi ile geçmiş arasındaki bir gidişgelişten, bugünün Fransası ve Avrupası ile Aydınlanma Çağı ya da Hıristiyanlık Fransası ve Avrupası arasındaki karşılaştırmadan çıkar, iyi tarihçi her dönemin özelliğinin, dönemlerin seyrinin ve son olarak tek ve aynı tarihten konuşmaya izin veren değişmezlerin anlamını koruyan kişidir.

Tarihsel konu bir bilimsel, ya da sözde bilimsel ya da yarı bilimsel bir disiplinse güçlük daha da fazladır. Sosyoloji hangi tarihte başlar? Hangi yazarlar sosyolojinin ataları ya da kurucuları olarak sayılmayı hak ederler? Sosyolojinin hangi tanımı benimsenebilir?

Ben keyfi olduğuna inanmadan, belirsiz olduğunu kabul ettiğim bir tanım benimsedim. Sosyoloji, *toplumsalın, olduğu gibi,* ya kişiler arası ilişkiler düzeyinde ya geniş bütünlerin, sınıflar, uluslar, uygarlıklar ya da yaygın deyişle, bütünsel toplumların makroskopik düzeyde *bilimsel* olmak isteyen incelemesidir. Bu tanım bile sosyoloji tarihini yazmanın, sosyolojinin nerede başlayıp nerede bittiğini bilmenin ne kadar güç olduğunu anlamaya yeter. Gerek bilimsel niyetin, gerek toplumsal konunun anlaşılması için pek çok yol vardır. Sosyoloji bu niyetle bu konuyu aynı anda mı gerektirir ya da bu iki nitelikten biri ya da ötekiyle var olmaya mı başlar?

Bütün toplumlar kendileri hakkında belli bir bilince sahip olmuşlardır. Birçok toplum ortak yaşamın şu ya da bu görüntüsünü nesnel olmak isteyen incele-

melerle anlamaya çalışmıştır. Aristo'nun *Politika*'sı bize bir siyaset sosyolojisi kitabı ya da siyasal rejimlerin karşılaştırmalı analizi gibi görünür. *Politika* her ne kadar aileye ya da ekonomiye ilişkin kurumların analizini içerirse de, *merkez* siyasal rejim, ortak yaşamın her düzeyinde komuta ilişkilerinin düzenlenmesi, özellikle her şeyden önce de insanın toplum yaşamı ile bütünleşmesinin gerçekleştiği "cité"dir. Toplumsalın olduğu gibi anlaşılması niyeti, sosyolojik düşüncenin oluşturucusu olduğu ölçüde Aristo'dan önce bu kitapta kurucu olarak yer almak Montesquieu'nun hakkıdır. Buna karşılık, *toplumsal amaç* yerine *bilimsel niyet* esas alınsaydı, Aristo belki Montesquieu ile hatta Auguste Comte'unkilerle eşit unvanlara sahip olurdu.

Dahası var: çağdaş sosyolojinin kaynağında sadece geçen yüzyılın tarihsel-toplumsal öğretileri yoktur, başka bir kaynak daha vardır. İdari istatistikler, taramalar (surveys), ampirik anketler. Prof. Paul Lazarsfeld yıllardan beri öğrencilerinin yardımıyla çağdaş sosyolojinin bu başka kaynağı üzerine tarihsel bir araştırma yürütmektedir. Bugünün ampirik ve nicel sosyolojisinin Montesquieu ve Auguste Comte'dan çok Le Play ve Quételet'ye borçlu olduğu sağlam kanıtlarla savunulabilir. Böyle olmakla birlikte Doğu Avrupalı profesörler günün sosyolojisini benimsemekte, bunda Marx'ın belirttiği biçimde tarihsel evrimin yasalarını hatırlatmakla yetinmemekte, ama onlar da Sovyet gerçeğini istatistikler, soru kâğıtları ve mülakatlarla sorgulamaktadırlar.

19. yüzyıl sosyolojisi hiç kuşkusuz insanların kendileri hakkında bir düşünme anını belirler. Bu an, toplumsalın olduğu gibi, bazen bireyler arasındaki ilişkiler, bazen bütünsellik şeklindeki ikili niteliğiyle düşünme konusu yapılır. Bu sosyoloji radikal olarak yeni değil, ama radikalliğinde özgün olan bir niyet, doğa bilimleri modelinde ve aynı amaçta, tamamen bilimsel bir niyet ifade eder. Fizik ve kimya insanlara nasıl doğal güçlerin egemenliğini verdiyse, bilimsel bilgi insanlara toplumlarının ya da tarihlerinin egemenliğini vermelidir. Bilimsel olmak için bu bilgi tarihsel sosyolojinin büyük öğretilerinin bütünsel ve sentetik tutkularını terk etmek zorunda değil midir?

Çağdaş sosyolojinin kaynaklarını aramaya çıkmışken sonunda bir entelektüel portreler galerisine ulaştım. Kayma, ben açıkça farkına varmadan oldu. Öğrencilere hitap ediyordum ve yazılı metne bağlı olmamanın izin verdiği özgürlükle konuşuyordum. Sosyoloji adı verilen şeyin alanına giren konusunda her an kendimi sorgulamak yerine, sosyolojinin özel niyeti olarak düşündüğümüz şeyi bilmezlikten gelmeden, bu niyetin geçen yüzyılda felsefi anlayışlardan ve bir siyasal idealden ayrılamaz olduğunu unutmadan bu sosyologların düşüncelerinin esasını yakalamaya çalıştım. Günümüz sosyologları, makrososyoloji alanında gezinmeye başladıklarında, toplumun bütünsel bir yorumuna giriştiklerinde belki de bundan pek farklı bir şey olmuyor.

Bu portreler sosyologlara mı, yoksa filozoflara mı aittir? Bunu tartışmayacağım. Diyelim ki nispeten yeni tip bir toplumsal felsefe söz konusudur; 19. yüzyılın son çeyreğinde yayılan düşünme biçimi, bilimin niyeti ve toplumsalın amacı tarafından belirlenen bir *sosyolojik düşünme* biçimi söz konusudur. *Homo*

sociologicus, homo economicus'un yerini alıyor. Rejim ve kıta ayrımı olmaksızın bütün dünya üniversiteleri sosyoloji kürsülerini çoğaltıyorlar ve kongreden kongreye sosyolojik yayınlarda artma görünüyor. Sosyologlar ampirik yöntemden yanalar, sondajla anket uyguluyorlar, kendilerine özgü bir kavramsal sistem kullanıyorlar, toplumsal gerçeği belirli bir açıdan sorguluyorlar, özel bir bakış açıları var. Bu düşünme biçimi, portreler galerisinin kaynağını keşfettiği bir gelenekle beslenmiştir.

Neden bu yedi sosyologu seçtim? Neden Saint-Simon, Proudhon, Herbert Spencer galerimde yer almıyor? Kuşkusuz akla yakın birkaç neden ileri sürebilirim. Auguste Comte Durkheim aracılığıyla, Marx 20. yüzyılın devrimleri sayesinde, Montesquieu Tocqueville'le, Tocqueville Amerikan ideolojisiyle bugüne aittir, ikinci bölümün üç yazarına gelince, Talcott Parsons ilk büyük kitabı olan *The Structure of Social Action* (Toplumsal Eylemin Yapısı) da onları bir araya getirmişti. Bu yazarlar üniversitelerimizde atadan çok usta olarak incelenmektedirler. Ama seçimdeki kişisel belirleyicilere itiraz etmezsem bilimsel dürüstlüğe saygısızlık etmiş olurum.

Daha önce bir yıllık ders konusu yaptığım Montesquieu ile başladım, çünkü *Kanunların Ruhu* yazarı hem siyaset filozofu, hem sosyolog sayılabilir. Siyasal rejimleri klasik filozoflar gibi çözümler ve karşılaştırır; aynı anda toplumsalın bütün alanlarını yakalamaya ve değişkenler arasındaki çeşitli ilişkileri belirlemeye çalışır. Bu ilk yazarın seçimini, belki Leon Brunschvicg'in *Les Progrès de la Conscience Dans la Philosophie Occidentale* (Batı Felsefesinde Bilincin Gelişimi)'de Montesquieu'yü sosyolojinin öncüsü olarak değil, her şeyden önce sosyolog olarak selamladığı bölümün anısı esinlendirdi.

Alexis de Tocqueville'i seçtim, çünkü sosyologlar, özellikle Fransız sosyologları onu çok zaman tanımazlar. Durkheim, Montesquieu'yü bir öncü olarak kabul etmişti; *Amerika'da Demokrasi*'nin yazarına hiçbir zaman aynı değeri verdiğini sanmıyorum. Lise ya da fakülte öğrencisi olduğum zamanlar, Atlantik ötesinde hiçbir öğrencinin bilmezlikten gelemeyeceği adı hiç duymadan edebiyat, felsefe ya da sosyoloji diplomaları koleksiyonu yapılabilirdi. Alexis de Tocqueville Yeni Dünya çöllerindeki yalnızlık duygusundan daha kötüsünü yaşamının sonunda, Second Empire döneminde duymaktan yakınıyordu. Fransa'da ölümünden sonraki kaderi, son yılların deneyini uzattı. İlk kitabıyla görkemli bir başarı kazandıktan sonra, akıl yoluyla, ama üzüntüyle demokrasiyi benimseyen Normandiyalı büyük bir ailenin bu üyesi, sırayla varlıkların iğrenç bencilliği ile devrimcilerin şiddeti ve bir kişinin despotizmine terk edilmiş Fransa'da arzuladığı rolü oynayamadı, içinden geldiği parti için çok liberal, cumhuriyetçilerin gözünde yeni fikirlere karşı yeterince heyecanlı değildi. Ne sağ ne de sol tarafından benimsendi, herkes için şüpheli kaldı. Fransa'da İngiliz ya da İngiliz-Amerikan okuluna, yani 1789'dan beri Fransa tarihinin fırtınalı olaylarını İngilizce konuşan halkların özgürlükleriyle özlemle karşılaştıran Fransızlara gösterilen tavır budur.

İdeal olmaktan çok, karşı konulamaz hareket olan demokrasiye kapalı katılım biçimiyle siyasal bakımdan yalnız kalan Tocqueville, sosyolojik okulun,

Fransa'da Auguste Comte'un öncüsü ve Durkheim'ın temel temsilcisi olduğu bazı yol gösterici görüşlerine karşı çıktı. Sosyoloji toplumsalın olduğu gibi düşünce konusu yapılmasını içerir; siyasal kurumların, hükümet biçimlerinin toplumsal üstyapıya indirgenmesini ya da toplumsal düzenin yapısal belirtilerinden çıkarsanmasını içermez. Oysa toplumsalın düşünce konusu yapılmasından siyasetin değerinin azaltılmasına ya da siyasal özelliklerin yadsınmasına geçiş çok kolay gerçekleşir. Aynı kayma değişik biçimlerde Auguste Comte'da olduğu gibi, Karl Marx ve Emile Durkheim'da da görülür. Tocqueville'in demokratik, Auguste Comte'un endüstriyel adını vereceği toplumlara bağlı liberal demokratik rejimlerle tek parti rejimleri arasında savaş sonrasındaki tarihsel çatışma, *Amerika'da Demokrasi*'nin sunduğu seçeneğe ilgi ekici bir güncellik kazandırır: "Günümüzün ulusları kendi içlerinde koşulların eşit olmamasını beceremezler, ama eşitliğin onları tutsaklığa ya da özgürlüğe, aydınlığa ya da barbarlığa, refaha ya da sefalete götürmesi de onlara bağlıdır."

Auguste Comte'u neden Saint-Simon'a tercih ederek seçtiğim bana sorulacaktır. Nedeni basittir. Saint-Simon'cu düşünce içinde Saint-Simon'a yöneltilen bölüm ne olursa olsun, bu Comte'cu düşünceyle karşılaştırılabilecek bir yapay bütün oluşturmaz. Pozitivizmin konularının büyük bir kısmı kont Saint-Simon'un eserinde bulunsa da, bu konular önce döneminin bilgisinin bütününü kucaklamak tutkusunda olan ve çok çabuk kendi kurduğu entelektüel yapı içine isteyerek kapanan *polytechnicien*'in olağanüstü dehası sayesinde felsefi bir kararlılıkla düzenlenmiştir.

Eserini tanımama karşın Proudhon bu portreler galerisinde yer almaz, çünkü onu sosyologdan daha çok bir ahlâkçı ve sosyalist olarak görüyorum. O da tarihsel evrimin sosyolojik görüşüne sahip değildir (bütün sosyalistler için aynı şey söylenebilir) ve kitaplarından *Cours de Philosophie Politique* (Siyasal Felsefe Dersleri) ya da *Kapital*'in sosyolojik düşünce tarihçisine sunduğunun eşdeğeri zorlukla çıkartılabilir. Herbert Spencer'e gelince, belirgin yerinin olduğunu seve seve itiraf ederim. Ama portre, modelin yakından tanınmasını gerektirir. Sosyolojinin "kurucuları" dediğim yedi yazarın başlıca eserlerini birçok kez okudum. Herbert Spencer'in eserleri için aynı şeyleri söyleyemem.

Portreler ve daha çok da eskizler (bölümlerin her birine portreden çok eskiz demek gerekir) şu ya da bu ölçüde her zaman ressamın kişiliğini yansıtır. Yedi yıl sonra birinci bölümü, beş yıl sonunda ikinciyi gerçekleştirince bu sunuşların her birini yönlendiren, o anda belki de bilincinde olmadığım, niyeti anladığımı sandım. Montesquieu ve Tocqueville'in davalarını sosyologlar önünde açıkça savunmak ve bu Gironde parlamenteri ile La Manche milletvekilinin sosyolojinin kurucuları arasında bir yere layık olduklarının tanınmasını istiyordum. Bunu ikisi de sosyolojizmden sakınmış ve toplumsalın yapısı ya da üstyapısına oranla siyasal düzenin (nedensel anlamda) özerkliğini ve (insani anlamda) belli bir üstünlüğünü korumuş olmalarına karşın istiyordum.

Auguste Comte uzun zamandan beri bir meşruiyet kazandığı için, öğretisinin açıklanmasının bir başka amacı vardır. Eserin tümünü başlangıçtan gelen bir

sezgiyle yorumlama eğilimindedir. Böylece belki de Auguste Comte'un sosyoloji felsefesinde, sahip olduğundan daha çok sistematik birlik buldum.

Marksist düşüncenin sunumu Marx'tan çok, on yıl önce moda olan, *Kapital*'i *Manuscrit Economico-Philosophique*'e bağımlı kılan ve 1845' ten önceki gençlik eserleriyle olgunluk eserleri arasındaki kopmayı tanımayan yorumlara ilişkin bir tartışmadır. Aynı zamanda Marx'ın tarihsel olarak esas olan, II. ve III. Enternasyonal Marksistlerinin kabul ettiği ve kullandığı düşüncelerini ortaya çıkarmak istiyordum. Bunun için bir başka ders konusu yaptığım ve bir gün yeniden ele almayı umduğum Marx'ın 1841'den 1844'e kadar anladığı biçimiyle *eleştiri* ile büyük eserlerindeki *ekonomi politiğin eleştirisi* arasındaki farkın çözümlemesinden vazgeçtim. Louis Althusser bu önemli nokta üzerinde durdu: genç Marx ile *Kapital*'in Marx'ı arasındaki süreklilik ya da kesinti, eleştiri sözcüğünün meslek yaşamının iki dönemindeki anlamına bağlıdır.

İkinci bölümdeki üç sunuş bana daha çok akademik, belki daha az belirli bir hedefe yönelik görünüyor. Bununla birlikte düşüncesini her zaman sevimsiz bulduğum Emile Durkheim'a karşı haksız davranmış olmaktan korkarım. Belki Emile Durkheim'ın sosyolojik çözümlemeleri ve derin sezgilerinin çok sık olarak ulaştığı *sosyolojizme* katlanmakta sıkıntı çekiyorum. Eserinin en çok tartışma götürür yanı üzerinde, felsefesi üzerinde (demek istiyorum) belki hakseverlikten de fazla durdum.

Traité de Sociologie Générale (Genel Sosyoloji Dersleri) yazarını, otuz yıl önce ona çok düşmanca bir makale yazdığım halde tarafsız bir biçimde sundum. Pareto yalnızdır ve ben yaşlanırken kendimi, başlarına gelen laneti kısmen hak etmiş olsalar bile "lanetli yazarlara" yakın hissediyorum. Ama Paretocu kinizm geleneklere de girdi. Filozof dostlarımdan biri Pareto'yu aptal olarak görür (hiç olmazsa felsefe açısından aptalın ne olduğunu belirtmesi gerekirdi). Celestin Bougle gibi öyle çok profesör biliyorum ki, Pareto'nun, bu büyük iktisatçının, sonraki kuşakların düşünce tarihi içinde nasıl bir yer vereceklerini henüz bilmedikleri bir sosyoloji anıtının yazarının, adını işittiklerinde bile duydukları kızgınlığı açığa vurmadan yapamazlardı.

Durkheim'ın değerini bilmek için kendimi zorlamaya mecburum; Pareto'ya karşı heyecansız; birçok noktada, hem de önemli noktalarda kendimi ondan uzak hissetsem bile Max Weber'e gençliğimden beri duyduğum hayranlığı koruyorum. Ne var ki onu haksız bulduğumda bile Max Weber beni hiç kızdırmaz, oysa Durkheim'ın görüşleri beni ikna ettiğinde bile huzursuzluk duyduğum olur. Bir bilim adamına belki de yakışmayan bu tepkileri yorumlama görevini psikanalist ve sosyologlara bırakıyorum. Her şeye karşın alıntıları çoğaltarak, ama alıntıların seçiminin, istatistiklerin seçimi gibi keyfiliğe geniş yer bıraktığını bilmezlikten gelmeden kendime karşı önlemler aldım.

Son olarak bir söz söylemek istiyorum: Birinci bölüm sonuç kısmında kendimi Montesquieu, Tocqueville ve onlara eklediğim Elie Halevy gibi liberal sosyologlar okulundan sayıyorum. Bunu, Amerika Birleşik Devletleri ve Büyük Britanya'da daha önce yayımlanan kitabın eleştirilerinin dikkatinden kaçan bir alay-

la, ("gecikmiş üye") yaptım. Eserlerini son on yıl boyunca ciddi biçimde incelediğim Montesquieu veya Tocqueville'in etkisine hiçbir şey borçlu olmadığımı eklemek bana yararsız görünmüyor. Buna karşılık, Marx'ın kitaplarını otuz beş yıldan beri tekrar tekrar okudum. Özellikle *Essai sur les libertés*'nin *(Özgürlükler Üzerine Deneme)* ilk bölümünde Tocqueville-Marx paralel ya da zıtlık retorik yöntemi birçok kez kullandım. Tocqueville'e marksizmden, Alman felsefesinden ve şimdinin dünyasının gözleminden ulaştım. *Amerika'da Demokrasi* ile *Kapital* arasında hiç tereddüt etmedim. 1930 yılında ilk defa Marx'ın doğru söylediğini ve kapitalizmin *Kapital* tarafından mahkûm edildiğini kendi kendime, başarısız biçimde göstermeye çalıştığımda Fransız öğrenci ve profesörlerinin büyük bir bölümü gibi, *Amerika'da Demokrasi*'yi okumamıştım. Hemen hemen kendime karşın *Kapital*'in esrarına, *Amerika'da Demokrasi*'nin sade ve özgün metninden daha çok ilgi duymaya devam ediyorum. Sonuçlarım İngiliz okuluna aittir, yetişmem ise özellikle Alman okulundandır.

*

Bu kitap Sayıştay'da görevli Guy Berger tarafından düzenlendi. Katkısı önceden yazılmamış ve konuşma yanlışlıkları taşıyan derslerin düzeltilmesini çok aşar. Metni alıntılar, notlar ve açıklamalarla zenginleştirdi. Bu kitap ona çok şey borçludur. Kendisine minnet duygularımı belirtirim.

Kitaba son yıllarda yazılan üç incelemeyi ekledik.

Birincisi, 1965 Haziranında Oxford Üniversitesinde verilen bir konferansın metnidir: *Auguste Comte et Alexis de Tocqueville, juges de l'Angleterre* (A. Comte ve A. de Tocqueville, İngiltere'nin Yargıçları), Oxford University Press'e metni kullanmama izin verdiği için teşekkür ederim.

İkincisi, 1960'ta Institut de'Etudes Politiques de Paris'te verilen ve aynı yıl *Revue Française de Science Politique'de* yayımlanan *Idées Politiques et Vision Historique de Tocqueville* (Tocqueville'in Siyasal Düşünceleri ve Tarih Anlayışı) başlıklı konferanstır.

Sonuncusu, 1964 yılında Max Weber'in doğumunun 100. yılı dolayısıyla toplanan Alman Sosyoloji Derneği'nin 15. kongresine Heidelberg'te sunulan bildirinin Fransızca metnidir.

Bu üç inceleme, terimin tam bilimsel anlamıyla sosyoloji tarihinden çok düşünce tarihi ile ilgilidir. Ama dün, belki bugün de bu iki disiplin arasındaki sınır çok kötü belirlenmiştir.

I
KURUCULAR

CHARLES - LOUIS de SECONDAT
BARON de MONTESQUIEU

> "Eğer insanları önyargılarından kurtaracak bir şey yapabilirsem, kendimi ölümlülerin en mutlusu sayarım. Önyargı dediğim, bazı şeyleri bilmemek değil, kendini bilmemektir."
>
> *Kanunların Ruhu Üzerine*, Önsöz.

Bir sosyolojik düşünce tarihine Montesquieu'nün incelenmesiyle başlamak şaşırtıcı görülebilir. Montesquieu Fransa'da genel olarak sosyolojinin öncülü gibi düşünülür ve kurucu olma onuru, eğer kurucu, terimi bulan ise, haklı olarak Auguste Comte'a verilir. Ama eğer sosyolog, toplumsalı olduğu gibi, bilimsel olarak tanımak niyetiyle tanımlanırsa, o zaman Montesquieu bana göre Auguste Comte kadar sosyologdur. Gerçekten de *Kanunların Ruhu Üzerine*'de var olan sosyoloji yorumu, bazı bakımlardan Auguste Comte'un yorumundan daha "çağdaş"tır. Bu Montesquieu'nün Auguste Comte'a karşı haklı olduğunu kanıtlamaz, ama benim gözümde onun bir öncül değil, sosyoloji öğretisini geliştirenlerden biri olduğu düşüncesini haklı kılar.

Montesquieu'yü sosyolog olarak kabul etmek, bütün tarihçilerin sorduğu, şu soruya yanıt vermektir: Montesquieu hangi disiplindendir? Hangi okula aittir?

Fransız üniversite örgütlenmesinde belirsizlik vardır. Montesquieu aynı anda hem edebiyat, hem felsefe, hatta bazı durumlarda tarih *agrégation* programlarında yer alabilir.

Daha üst düzeyde, düşünce tarihçileri Montesquieu'yü edebiyatçılar, siyaset kuramcıları, hukuk tarihçileri, 19. yüzyılda Fransız kurumlarının temelini tartışan ve devrimci bunalımı hazırlayan ideologlar, hatta iktisatçılar arasına koyarlar.[1] Montesquieu'nün neredeyse romancı bir yazar, bir hukukçu, bir siyaset felsefecisi olduğu doğrudur. Bununla birlikte eserleri arasında *Kanunların Ruhu Üzeri-*

ne'nin merkezi bir yer tuttuğu açıktır. *Kanunların Ruhu Üzerine*'deki niyet de bana açıkça sosyolojik dediğim niyet olarak görünür.

Montesquieu bu niyet konusunda ayrıca hiç de anlaşılmaz değildir. Amacı, tarihi anlaşılır kılmaktır. Tarihsel veriyi anlamak ister. Tarihsel veri ona geleneklerin, göreneklerin, düşüncelerin, yasaların, kurumların hemen hemen sonsuz çeşitliliği altında görünür. Araştırmanın hareket noktası tamamen tutarsız gibi görünen bu çeşitliliktir. Araştırmanın amacı bu tutarsız çeşitliliğin yerine düşünülen bir düzenin konulmasıdır. Montesquieu tamamen Max Weber gibi, tutarsız veriden anlaşılır düzene geçmek ister. Bu yöntem de sosyoloğa özgü bir yöntemdir.

Ancak kullandığım iki terim, tutarsız çeşitlilik ve anlaşılır düzen elbette sorun yaratır. Anlaşılır bir düzenin bulunması nasıl başarılır? Gelenek ve göreneklerin çeşitliliğinin yerine konan bu anlaşılır düzenin doğası ne olacaktır?

Montesquieu'nün eserlerinde, bana çelişkili olmayan, iki yanıt, daha doğrusu bir girişimin iki evresi var gibi görünür.

Birincisi aksilikler kaosunun ötesinde, olayların görünür akıldışılığını açıklayan derin nedenlerin bulunduğunun kesin olarak belirtilmesidir.

Montesquieu *Considérations sur les causes de la grandeur et de la decadence des Romains* (Romalıların Büyüklük ve Çöküş Nedenleri Üzerine Düşünceler) adlı kitabında şöyle yazar:

"Dünyaya egemen olan zenginlik değildir. Bu, kendilerini belirli bir planda yönettiklerinde refaha kavuşan, başka bir planda yönettiklerinde yenilgiye uğrayan Romalılara sorulabilir. Her monarşide onu yükselten, sürdüren ya da çökerten hem ahlâki, hem fiziki genel nedenler vardır. Bütün aksilikler bu nedenlere bağlıdır. Eğer bir savaşın sonucu, yani özel bir nedenle, bir devlet ortadan kalkmışsa, bu devletin tek bir savaşla ortadan yok olmasını gerektirecek genel bir neden vardır. Tek bir sözcükle, ana gidiş kendisi ile birlikte özel aksilikleri de getirir." (18. Bölüm; OC, C. II, s. 173)

Kanunların Ruhu Üzerine'nin bir yerinde şöyle der:

"XII. Charles'ı yıkan Poltova olmadı. Eğer orada yıkılmasaydı başka bir yerde yıkılacaktı. Talihsizliğin neden olduğu aksilikler kolay giderilir, ama olguların doğasından sürekli olarak gelen olaylara karşı konulamaz." (X. Kitap, 13; OC, C. II, s. 387)

Bu iki alıntıdan ortaya çıkan düşünce bence Montesquieu'nün tam anlamıyla sosyolojik ilk düşüncesidir. Bu düşünceyi şöyle belirteceğim: Olayların görünürdeki aksiliklerinin gerisinde yatanı, onları açıklayan derin nedenleri yakalamak gerekir.

Bununla birlikte bu tür bir öneri, olan biten her şeyin derin nedenler tarafından zorunlu kılındığı anlamına gelmez. Sosyoloji başlangıçta, aksiliklerin tarihin akışında etkisiz olduğu varsayımıyla tanımlanamaz.

Askeri bir zafer ya da bir yenilginin, devletin bozulmasıyla mı, yoksa teknik veya taktik hatalar yüzünden mi meydana geldiğinin bilinmesi gerekir. Herhangi bir yenilginin de bozulma belirtisi olduğu konusu açık değildir.

Montesquieu'nün verdiği ikinci yanıt daha ilginçtir ve daha uzaklara gider. Bu, sadece aksiliklerin derin nedenlerle açıklanabileceğini değil ama geleneklerin,

göreneklerin, düşüncelerin çeşitliliğinin az sayıdaki tipler içinde örgütlenebileceğim belirtir. Geleneklerin sonsuz çeşitliliği ile ideal bir toplumun mutlak birliği arasında bir ara çözüm yolu vardır.

Kanunların Ruhu Üzerine'nin önsözü bu temel düşünceyi açıkça ortaya koyar: *"Önce insanları inceledim, yasaların ve geleneklerin sonsuz farklılığı içinde sadece kendi keyif ve isteklerine göre yönetilmediklerini anladım."*

Formül, yasaların çeşitliliğinin açıklanabileceği düşüncesini içermektedir. Çünkü her topluma özgü yasalar, bazen insanlar farkında olmadan etkili olan bazı nedenlerle belirlenmektedir.

Montesquieu şöyle devam eder:

"İlkeler koydum; özel durumların bunlara kendiliğinden uyduğunu, bütün ülkelerin tarihlerinin bu ilkelerin sonuçlarından başka bir şey olmadığını, her özel yasanın başka bir yasaya bağlı olduğunu ya da daha genel bir yasaya uyduğunu gördüm." (*OC*, C. II, s. 229)

Böylece, geleneklerde gözlenen çeşitlilik iki türlü açıklanabilir: Bir yandan şu ya da bu durumda gözlenen özel yasaların nedenleri araştırılır; öte yandan tutarsız çeşitlilik ile evrensel olarak geçerli şema arasında ara düzen oluşturan ilkeler ya da tipler ayırt edilir. Olayların genel gidişini belirleyen derin *nedenler* kavrandığında oluşum anlaşılır hale gelir. *Çeşitlilik* de az sayıda *tip* ya da kavram içinde örgütlendiğinde anlaşılır kılınır.

Siyasal Kuram

Montesquieu'nün tutarsız bir çeşitlilik yerine düşünülmüş bir düzen koymasına izin veren kavramsal sistemi, yorumcularda klasik olan *Kanunların Ruhu Üzerine*'nin planı konusu akla gelir. Bu eser bize anlaşılabilir bir düzen mi, yoksa tarihsel gerçeğin şu ya da bu görünümü üzerine anlaşılması güç noktaların koleksiyonunu mu sunmaktadır?

Kanunların Ruhu Üzerine birçok bölüme ayrılmıştır. Bu bölümler arasındaki benzeşmezlik çok sık olarak saptanmıştır. Benim bakış açımdan esas olarak üç büyük bölüm vardır.

Önce, üç hükümet biçiminin iyi bilinen kuramını geliştiren ilk on üç kitap vardır. Bunlar bizim siyaset sosyolojisi adını verebileceğimiz, hükümet biçimlerinin çeşitliliğini birkaç tipe indirme çabasında olan ve her tipi doğası ve ilkesi ile açıklayan kitaplardır, ikinci bölüm, XIV. kitaptan XIX. kitaba kadar olan kısmı kapsar. Bu kısım maddi ya da fiziki nedenlere, yani esas olarak iklim ve arazinin insanların gelenekleri ve kurumları üzerindeki etkilerine ayrılmıştır. XX. kitaptan XXVI. kitaba kadar giden üçüncü bölüm, birbiri ardı sıra toplumsal nedenlerin –ticaret, para, nüfus, din– gelenek, görenek ve yasalar üzerindeki etkisini inceler.

Bu üç bölüm görünüşte bir yandan siyaset sosyolojisi, sonra toplumların örgütlenmesi üzerinde etkili olan kimisi fiziki, kimisi ahlâki nedenlerin sosyolojik bir incelemesidir.

Kanunların Ruhu Üzerine'nin bu üç ana bölümünün dışındaki Roma ve feodal yasaların incelenmesine ayrılan kitapları tarihsel bir açıklamadır. Yasaların nasıl yapılması gerektiği sorusuna yanıt vermek isteyen XXIX. kitabı da bu büyük

bölümlerin birine sokmak zordur. Bu kitap bilimsel incelemeden çıkan sonuçların pragmatik bir oluşumu olarak yorumlanabilir.

Bir de bu genel plan içine yerleştirilmesi zor olan ve bir ulusun genel anlayışını (esprit) inceleyen XIX. kitap vardır. Bu özel bir nedene ya da kurumların siyasal görünümüne değil, ama belki de bütün toplumların birleşme ilkesini oluşturan şeye bağlanır. Ne olursa olsun, bu kitap en önemlilerinden biridir; çünkü *Kanunların Ruhu Üzerine*'nin birinci bölümü olan siyaset sosyolojisi ile fizik ya da ahlâki nedenleri inceleyen öteki iki bölüm arasında bir geçiş ya da bağ oluşturur.

Kanunların Ruhu Üzerine'nin planı konusundaki bu hatırlatma, Montesquieu'nün yorumlanışındaki temel sorunları ortaya koymaya izin verir. Birinci bölüm ile onu izleyen iki bölüm arasındaki farklar, bütün tarihçilerin dikkatini çekmektedir. Tarihçiler bir kitabın parçalarının görünür uyuşmazlığını fark ettikleri her zaman, yazarın farklı bölümleri hangi tarihte yazdığını araştırarak tarihsel bir yorum yapmaya çalışırlar.

Montesquieu örneğinde bu tarihsel yorum kolaylıkla geliştirilebilir. *Kanunların Ruhu Üzerine*'nin ilk kitapları, birincisi değilse bile, ikinciden sekizinciye kadar olan kitaplar, yani üç hükümet biçimini inceleyen kitaplar Aristo'dan esinlenmiştir.

Montesquieu bu kitapları İngiltere yolculuğundan önce, klasik siyaset felsefesinin önemli biçimde etkisi altında olduğu bir dönemde yazmıştır. Klasik gelenekte Aristo'nun *Politika*'sı temel kitaptı. Montesquieu'nün ilk kitapları, yanı başında Aristo'nun *Politika*'sını bulundurarak yazmış olmasının şüphe edilecek bir yanı yoktur. Hemen hemen her sayfada ima ya da eleştiri biçiminde bu kaynağa gönderme yapıldığı görülebilir.

Sonraki kitaplar, özellikle İngiltere anayasası ve kuvvetler ayrılığı üzerine olan meşhur XI. kitap belki daha sonra, İngiltere yolculuğu ertesinde ve yolculuk sırasında yapılan gözlemlerin etkisi altında yazıldı. Fizik ve ahlâki nedenlerin incelenmesine ayrılan sosyoloji kitapları ise, belki ilk kitaplardan çok sonra kaleme alındı.

Buradan hareketle, *Kanunların Ruhu Üzerine*'nin iki düşünme biçiminin, gerçekleri araştırmada iki yolun bir araya gelmesi olarak açıklanması kolaydır. Ama bu açıklama pek doyurucu değildir.

Montesquieu bir bakıma klasik filozofların öğretisinden yanadır. Bu özelliği ile geliştirdiği hükümet biçimleri kuramı Aristo'nun klasik kuramından bazı noktalarda ayrılsa bile bu filozofların havasında ve geleneğindedir. Montesquieu aynı zamanda bir sosyologdur ve iklimin, toprak-yer biçiminin, nüfusun ve dinin ortak yaşamın bazı yönleri üzerinde yapabileceği etkiyi araştırır.

Yazan iki yönlü; bir yandan siyaset kuramcısı, öte yandan sosyolog olduğundan *Kanunların Ruhu Üzerine,* her ne kadar değişik tarih ve belki de düşüncede parçalar içerse de, belirli bir amacın ve kavramsal bir sistemin belirlediği bir kitap değil, tutarsız bir eserdir.

Tarihçinin yazardan daha zeki ve dahinin gözünden kaçabilecek bir çelişkiyi hemen görebilecek yetenekte olduğunu varsayan bir yorumu kabullenmeden

önce Montesquieu'nün, haklı ya da haksız kendi düşüncesinde gördüğü iç düzeni aramak gerekir. Sorun, hükümet *tipleri* kuramı ve *nedenler* kuramı arasındaki bağdaşma sorunudur.

Montesquieu üç hükümet tipi belirler: Cumhuriyet, monarşi ve istibdat. Bu tiplerin her biri, *Kanunların Ruhu Üzerine* yazarının hükümetin *doğası* ve *ilkesi* adını verdiği iki kavrama gönderme yapılarak tanımlanmıştır.

Hükümetin doğası, onun öyle olmasını sağlayan şeydir. Hükümetin ilkesi ise, bir hükümet tipi içindeki insanları hükümetin uyumlu bir biçimde çalışması için harekete geçiren duygudur. Böylece cumhuriyetin ilkesi erdemdir. Bu cumhuriyette insanların erdemli olduğu anlamına gelmez; öyle olmak zorundadırlar ve cumhuriyetler, yurttaşları erdemli olduğu ölçüde gönençlidir.[2]

Her hükümetin doğası egemenliği elinde tutanların sayısı ile belirlenir. Montesquieu şöyle yazar: *"Ben üç tanım, daha doğrusu üç olgu düşünüyorum: Birincisi, cumhuriyet yönetimi, halkın tümünün ya da sadece bir kısmının yönetime sahip olmasıdır. Monarşi yönetimi bir kişinin, ama belirli ve yerleşmiş yasalarla yönetimidir. İstibdat yönetimi ise, bir kişinin yasasız ve kuralsız olarak kendi istek ve heveslerine göre yönetimidir."* (*L'Esprit des lois,* C. II, 1; *OC,* C. II, s. 239) Cumhuriyete uygulanan halkın tümü ya da yalnızca bir bölümü ayrımının amacı, cumhuriyetçi iki hükümet biçimi, demokrasi ve aristokrasiyi hatırlatmaktır.

Ancak bu tanımlar bir hükümetin doğasının sadece yönetime sadık olanların sayısına bağlı olmadığı, yönetimin işleyiş biçimine de bağlı olduğunu hemen gösterir. Monarşi ve istibdat, yönetime tek kişinin sahip olduğu rejimlerdir. Ama monarşide yönetim belirli ve yerleşmiş yasalara göre yürütülür. Oysa, istibdatta yönetim yasasız ve kuralsızdır. Böylece her hükümetin doğasını belirlemek için iki ölçüte ya da çağdaş deyişle iki değişkene sahibiz: Yönetime sahip olan kimdir, bu yönetim hangi biçimde uygulanmaktadır?

Üçüncü ölçüt olarak, hükümetin ilkesi ölçütünü eklemek uygundur. Bir hükümet tipi yönetimin yalnızca yasal nitelikleriyle yeterince tanımlanamaz. Her hükümet tipi duygu ile daha belirginleşir; onsuz ne sürekli, ne de gönençli olabilir.

Montesquieu'ye göre üç temel siyasal duygu vardır; bunların her biri bir tip hükümetin istikrarını sağlar. Cumhuriyet erdeme, monarşi şerefe, istibdat korkuya dayanır.

Cumhuriyetin erdemi ahlâki bir erdem değil, tamamen siyasal bir erdemdir. Yasalara saygı ve bireyin topluluğa bağlılığıdır.

Şeref, Montesquieu'nün dediği gibi "felsefi bakımdan sahte bir şereftir." Herkesin toplumdaki yerine ve borçlu olduğu şeye saygı duymasıdır.[3]

Korkuya gelince, onun tanımlanmaya ihtiyacı yoktur; kolay anlaşılır bir duygudur ve âdeta siyaset ötesidir. Ama bütün siyaset kuramcılarının incelediği bir duygudur. Çünkü Hobbes'dan beri, siyaset kuramcılarının pek çoğu korkuyu en insani ve en temel duygu olarak değerlendirmişler; devletin de bu duygu ile açıklandığını düşünmüşlerdir. Ama Montesquieu, Hobbes gibi bir kötümser değildir. Ona göre korku üzerine kurulu bir rejim, doğası gereği bozuktur ve he-

men hemen siyasal yıkımın eşiğindedir. Korku ile boyun eğen kişiler de hemen hemen insan değildirler.

Rejimlerin bu sınıflaması klasik geleneğe göre özgün bir sınıflamadır.

Montesquieu önce Aristo'nun sınıflamasında iki ayrı tip olan demokrasi ve aristokrasiyi cumhuriyetçi adını verdiği tek bir rejimin farklı iki biçimi olarak değerlendirir ve bu rejimi monarşiden ayırır. Montesquieu'ye göre, Aristo monarşinin gerçek doğasını anlayamamıştır. Bu kolaylıkla anlaşılabilir, çünkü Montesquieu'nün anladığı biçimiyle monarşi sadece Avrupa monarşilerinde gerçekleştirilmiştir.[4]

Bu özgünlük derin bir nedenle açıklanır. Montesquieu'deki hükümet tipleri ayrımı aynı zamanda toplumsal örgütler ve toplumsal yapılar ayrımıdır. Aristo bir rejim kuramı yapmış ve buna görünüşte genel bir geçerlilik kazandırmıştı, ama toplumsal temel olarak Yunan cité'sini alıyordu. Monarşi, aristokrasi, demokrasi Yunan cité'lerinin siyasal örgütlenmesinin üç biçimini oluşturuyordu. Yönetimi elinde tutanların sayısına göre hükümet tiplerinin belirlenmesi haklıydı. Ama bu tür bir çözümleme bu üç rejimin, çağdaş bir deyimle, belirli bir toplum biçiminin siyasal üstyapısı olması anlamına gelmekteydi.

Klasik siyaset felsefesi, siyasal üstyapı tipleriyle toplumsal temeller arasındaki ilişkiler üzerinde pek az durmuştu. Toplumsal örgütlenme bir kenara bırakılarak, siyasal rejimlerin sınıflamasının hangi ölçüde sağlanabileceği açıkça belirlenmemişti. Montesquieu'nün asıl katkısı, sorunu genelliği içinde ele alması ve rejimlerin çözümlemesini toplumsal örgütlerin çözümlemesi ile, her hükümetin aynı zamanda belirli bir toplum tipi gibi görünmesini sağlayacak biçimde bileştirmesi olacaktır.

Siyasal rejim ile toplum arasındaki bağ, önce ve açık biçimde toplumun boyutlarının dikkate alınması ile kurulmuştur. Montesquieu' ye göre, bu üç hükümetin her biri tasarlanan toplumun belirli bir boyutuna karşılıktır. Bu konuda birçok formül vardır:

"Doğası gereği cumhuriyetin küçük bir ülkesi olması gerekir; böyle olmazsa yaşaması olanaksızdır." (VIII. Kitap, 16; *OC,* C. II, s. 362)

"Monarşi ile yönetilen bir devlet orta büyüklükte olmalıdır. Küçük olsaydı cumhuriyet olurdu. Büyük olsaydı, devletin zaten büyük olan önde gelen kişileri, hükümdarın gözü önünde olmadıklarından, ani uygulamalara karşı yasalar ve gelenekler tarafından korunduklarından boyun eğmeye son verebilirlerdi." (VIII. Kitap, 17; *OC,* C. II, s. 363)

"Büyük bir imparatorluk, başındaki kişinin istibdatla yönetecek yetkide olmasını gerektirir." (VIII. Kitap, 19; *OC,* C. II, s. 365)

Bu formüllerin kesin bir mantık önerileri haline dönüştürülmesi istenseydi, herhalde bir nedensellik dili kullanmamak gerekecekti. Yani bir devletin topraklarının belirli bir boyutu geçtiğinde istibdat yönetiminin kaçınılmaz olduğunu söylemek yerine, toplumun büyüklüğü ile hükümet tipi arasında bir uygunluk bulunduğunu belirtmek gerekecekti. Bu ise gözlemcinin karşısına güç bir sorun çıkarır: Eğer bir devlet belirli bir boyuttan sonra istibdat yönetiminden başka bir yönetime sahip olamazsa, sosyolog insani ve ahlâki bakımdan kötü saydığı bir

yönetimi kabule zorlanmaz mı? Böyle hoşa gitmeyen bir sonuçtan kaçınmak için devletlerin belirli bir boyutu geçmemesi gerektiğini söylemekten başka çare yoktur.

Her ne olursa olsun, Montesquieu, bu boyutlar kuramı aracılığı ile rejimlerin sınıflamasını, toplumsal morfoloji (toplumsal biçimbilim) dediğimiz ya da Durkheim'ın toplumların boyutu dediği şeye bağlar.

Montesquieu rejimlerin sınıflamasını toplumların çözümlemesine de bağlar. Bunu hükümetin ilkesine, yani belirli bir rejimin işlemesi için zorunlu duygu kavramına dayanarak yapar, ilke kuramı açıkça bir toplumsal örgütlenme kuramına götürür.

Eğer cumhuriyette erdem, yasa sevgisi, topluluğa bağlılık, çağdaş bir deyimle yurtseverlik ise bu son çözümlemede eşitlik anlayışına ulaşır. Cumhuriyet insanların toplulukla ve topluluk için yaşadıkları, kendilerini yurttaş olarak hissettikleri bir rejimdir; bu onların kendilerini birbirleriyle eşit hissetmeleri ve eşit olmaları anlamına gelir.

Buna karşılık monarşinin ilkesi şereftir. Montesquieu'nün bu konudaki kuramı zaman zaman tartışmalı ve alaycı bir tondadır.

"Monarşilerde siyaset *olabildiğince az erdemle büyük işler gördürür. Tıpkı en iyi makinelerde olduğu gibi, sanat da olabildiğince az hareket, güç ve çark kullanır. Devlet, eski zamanlarda bulunan, bizim sadece sözünü işittiğimiz yurt sevgisi, gerçek ün isteği, özveri ve en üstün çıkarlarından vazgeçme duygularından ayrı olarak varlığını sürdürüp gider."* (III. Kitap, 5; *OC*, s. 255)

"Daha önce söylediğim gibi monarşi hükümeti, rütbeler, mevkiler hatta eskiye dayanan bir soyluluk gerektirir. Şerefin doğası üstün tutmayı ve ayrım yapmayı ister. Yani şeref zorunlu olarak bu hükümetin içindedir. Cumhuriyette gözü yükseklerde olmak zararlıdır. Monarşide ise iyi sonuçları vardır; hükümete hayat verir. Şöyle bir üstünlüğü de vardır: Tehlikeli değildir, çünkü her an bastırılabilir." (III. Kitap, 7; *OC*, C. II, s. 257)

Bu çözümleme tamamen yeni değildir, insanlar siyaset konusunda düşünmeye başladıklarından beri, aşırı iki görüş arasında hep kararsız kalmışlardır: Ya insanlar doğrudan topluluğun iyiliğini istedikleri için devlet gönençlidir; ya da insanların doğrudan topluluğun iyiliğini istemeleri olanaksız olduğundan, iyi bir rejim, insanların kötülüklerinin herkesin iyiliğine katkıda bulunduğu rejimdir. Montesquieu'nün şeref kuramı, ikinci görüşün biçimlerinden biridir. Topluluğun iyiliği, yurttaşların kötülüğü ile değilse bile, ikinci derecedeki niteliklerle, hatta ahlâki bakımdan kınanması gereken tutumlarla sağlanacaktır.

Kişisel olarak, Montesquieu'nün şerefle ilgili olarak yazdığı bölümlerde egemen iki tutum ya da iki niyet olduğunu düşünüyorum. Bir yandan şerefin gerçek siyasal erdeme, eski erdeme ve cumhuriyetlerin erdemine oranla göresel bir değer kaybı vardır. Ama aynı zamanda en büyük kötülüğe, yani istibdada karşı, toplumsal ilişkilerin ilkesi ve devletin korunması olarak, şerefin değer kazanması vardır.

Gerçekten eğer cumhuriyetçi ve monarşik hükümetler, biri eşitlik, öteki eşitsizlik; biri yurttaşların siyasal erdemi, öteki erdemin yerini alan şeref üzerine kurulduğu için, özünde farklı iseler de, bu iki rejimin ortak bir yanı vardır: Ilımlı-

dırlar, hiç kimse, bu rejimlerde, keyfe bağlı olarak ve yasaların dışında yönetmez. Buna karşılık, üçüncü hükümet biçiminde yani istibdat hükümetinde, ılımlı hükümet biçiminden uzaklaşılır. Montesquieu üç hükümet sınıflamasını yapmakla, ılımlı hükümet ve ılımlı olmayan hükümetler ikili sınıflamasını bileştirmektedir. Cumhuriyet ve monarşi ılımlı, istibdat ılımlı olmayan hükümettir.

Buna üçüncü bir sınıflamayı eklemek gerekir; ben buna, modaya uyarak, diyalektik adını vereceğim. Cumhuriyet, topluluk üyeleri arasındaki ilişkilerin eşitliğe dayalı örgütlenmesi üzerine kurulmuştur. Monarşi, esas olarak, farklılaşma ve eşitsizlik üzerine kurulmuştur. İstibdada gelince, o eşitliğe dönüşü ifade eder. Ama cumhuriyetçi eşitlik, erdemde ve herkesin yönetime katılmasında eşitlik iken, istibdatçı eşitlik, korkuda, güçsüzlükte ve yönetime katılmamada eşitliktir.

Montesquieu, istibdatta sanki mutlak siyasal kötülüğü göstermek istemektedir. Devletler çok büyük hale gelince, istibdadın kaçınılmaz olması belki doğrudur, ama aynı anda istibdat, bir kişinin kurallara ve yasalara bağlı olmadan yönettiği, dolayısıyla korkunun egemen olduğu rejimdir. İstibdat yönetimi kurulduğunda, herkesin herkesten korktuğu söylenebilir.

Kısacası, Montesquieu'nün düşüncesindeki asıl karşıtlık, herkesin herkesten korktuğu istibdatla, kimsenin kimseden korkmadığı özgürlük rejimleri arasındadır. Özgürlüğün herkese verdiği güvenliği, Montesquieu, XI. kitapta İngiliz anayasasına ayırdığı bölümlerde, doğrudan ve açık biçimde anlatır. İstibdat yönetiminde egemen mutlak güce tek bir sınır vardır. Bu dindir ama, bu koruma da güvenilir değildir.

Bu sentez, tartışma ve eleştiri yaratacak bir sentezdir.

Önce istibdat yönetiminin cumhuriyet ya da monarşi ile aynı anlamda, somut siyasal bir tip olup olmadığı sorulabilir. Montesquieu, cumhuriyet modelinin bize, eski cumhuriyetler, özellikle, büyük fetihlerden önceki Roma Cumhuriyeti tarafından verildiğini belirtir. Monarşi modeli, kendi döneminin İngiliz ve Fransız yani Avrupa monarşileridir. İstibdat modellerine gelince, bunlar kesin olarak, Asya imparatorlukları adını verdiği Pers, Çin, Hint ve Japon imparatorluklarıdır. Montesquieu'nün Asya konusunda bildikleri kuşkusuz eksikti, ama her şeye karşın, Asya istibdadı hakkındaki görüşünü ayrıntılı hale getirmesine olanak verecek belgelere sahipti.

Montesquieu, Asya tarihinin henüz tamamen ortadan kalkmamış ve Avrupa düşüncesinin özelliği olan bir yorumunun kaynağını oluşturur. Buna göre, Asya rejimleri esas olarak siyasal yapıyı, kurumları ve ılımlılığı ortadan kaldıran istibdat rejimleridir. Montesquieu'ye göre, Asya istibdadı, tutsaklık çölüdür. Mutlak egemen (hâkim) tek başınadır, bütün güce sahiptir. Muhtemelen bir veziri vekil tayin eder, ama zorba hükümdar ile çevresi arasındaki ilişkilerin biçimi ne olursa olsun, denge kuracak toplumsal sınıflar, kurumlar, tabakalar yoktur; ne eski erdemin, ne de Avrupa şerefinin dengi görülür; korku çok geniş topraklar üzerinde milyonlarca insana egemendir, burada devlet tek bir kişinin her şeye sahip olmasıyla yaşayabilir.

Asya istibdadının bu kuramı, hatırlanması Avrupa monarşilerini eleştirme niyeti taşıyan siyasal kötülüğün de ideal görüntüsü değil midir? Şu tanınmış tümceyi unutmayalım: *"Bütün monarşiler, ırmakların denize ulaşması gibi istibdadın içinde kaybolacaklardır."* Asya istibdadı düşüncesi, monarşilerin, bunlar tabakalara, soyluluğa, ara organlara saygıyı yitirdiğinde ve bunlar olmadan bir tek kişinin mutlak ve keyfi gücü ılımlılığı kaybedeceğinden, ulaşacağı nokta olarak kafalardadır.

Montesquieu'nün hükümetler kuramı, ülke boyutları ile hükümet biçimi arasında bir uygunluk kurduğu ölçüde bir tür kaderciliğe götürme tehlikesi ile karşı karşıyadır.

Kanunların Ruhu Üzerine'de, iki aşırı uç arasında bir kararsızlık vardır. Belirli bir hiyerarşinin olduğunu gösteren çok sayıda metin bulunması zor değildir: Cumhuriyet en iyi rejimdir, sonra monarşi, en sonunda istibdat gelir. Ama bir başka yönden, eğer her rejim mutlaka belirli bir toplumsal boyutla adlandırılacaksa, o zaman bir değerler hiyerarşisi karşısında değil, katı bir gerekircilik karşısında oluruz.

Son olarak, esasla ilgili ve siyasal rejimlerle toplumsal tipler arasındaki ilişkiyi ilgilendiren, son bir eleştiri ya da belirsizlik vardır.

Bu ilişki gerçekten farklı biçimlerde düşünülebilir. Sosyolog ya da filozof, siyasal bir rejimin tek bir ölçütle, örneğin egemenliği elinde tutanların sayısı ile yeterince tanımlanabileceğini ve böylece siyasal rejimlerin tarih üstü anlamı olan bir sınıflamasının yapılabileceğini düşünebilir. Klasik siyasal felsefede, bu felsefe toplumsal örgütlenmeyi bir kenara bırakarak ve sanki siyasal tiplerin kalıcı geçerliliğini varsayarak, bir rejimler kuramı yaptığı ölçüde, üstü kapalı biçimde bulunan anlayış budur.

Ama Montesquieu'nün az çok açık biçimde yaptığı gibi, siyasal rejim ve toplumsal tipi sıkı sıkıya bağdaştırmak da olasıdır. Bu durumda Max Weber'in üç ideal tip adını vereceği tiplere ulaşılacaktır: ilkçağ *cité* tipi; cumhuriyet, demokrasi ya da aristokrasi tarafından yönetilen küçük boyuttaki devletler; ideal Avrupa monarşisi tipi, özü tabakaların farklılaşması, yasal ve ılımlı monarşidir; son olarak Asya istibdadı ideal tipi, çok büyük boyutlu devlet, tek bir kişinin mutlak gücü, bu keyfi güce tek sınır olarak dindir; eşitlik herkesin güçsüzlüğü sayesinde kurulur.

Montesquieu, siyasal rejim ve toplumsal tip arasındaki ilişkilerde daha çok ikinci anlayışı seçer. Ama bu arada, siyasal rejimlerin içinde gerçekleştikleri tarihsel bütünlükten ne ölçüde ayrılabilecekleri sorunu akla gelir.

Ne olursa olsun, temel düşünce hükümet biçimi ile bir yandan rejim tipi arasında, öte yandan kişiler arası ilişkiler biçimi arasında kurulan bağdır. Gerçekten Montesquieu için belirleyici olan, yönetimin çok ya da tek kişi elinde olmasından çok, yetkinin yasalara göre ve ölçülü kullanımı ya da tersine keyfi ve şiddetle kullanımıdır. Toplumsal yaşam hükümetin uygulama biçimine göre değişir. Bu düşünce bir siyasal rejimler sosyolojisi içinde bütün önemini korumaktadır.

Dahası, siyasal rejimler sınıflandırması ile toplumsal tipler sınıflaması arasındaki ilişkilerin yorumu ne olursa olsun, Montesquieu'nün yadsınamayacak değeri, sorunu açıkça ortaya koymasıdır. Sorunu kesin biçimde çözdüğünden kuşkuluyum, ama bunu başaran kimse var mı?

Ilımlı hükümet ile ılımlı olmayan hükümet arasındaki ayrım Montesquieu'nün düşüncesinin belki de esasıdır. Bu ayrım XI. kitapta bulunan İngiltere üzerine düşüncelerini, ilk kitaplardaki hükümet tipleri kuramına sokmaya yardım eder.

Bu bakımdan temel metin Montesquieu'nün İngiltere anayasasını incelediği XI. kitabın 6. bölümüdür. Bu bölüm o denli yankı uyandırmıştır ki, pek çok İngiliz anayasacısı, kendi ülkelerinin anayasasını Montesquieu'nün o konuda söylediklerine göre yorumlamışlardır. Dehanın saygınlığı o denli yüksekti ki, İngilizler *Kanunların Ruhu Üzerine*'yi okurken kendilerini anladıklarını sandılar.*[5]

Montesquieu, İngiltere'de bir yandan asıl amacı siyasal özgürlük olan bir devlet, öte yandan siyasal temsil olgusu ve düşüncesini bulmuştur.

"Her ne kadar bütün devletlerin genelde ayakta kalmak gibi tek bir amaçları varsa da, her devletin kendine özgü bir amacı da bulunur. Roma'nın amacı genişlemekti; Isparta'ninki savaş; Yahudi yasalarınınki din; Marsilya'nınki ticaretti... Dünyada anayasasının amacı doğrudan siyasal özgürlük olan bir devlet vardır." (XI. Kitap, 5; *OC*, C. II, s. 396.) Temsil konusuna gelince, bu düşünce cumhuriyet kuramının başlarında yer almaz. Montesquieu'nün düşündüğü cumhuriyetler, halk tarafından seçilen ve halkın temsilcilerinden oluşan meclisin değil, halk meclisinin var olduğu cumhuriyetlerdir. Temsili kurumun tam olarak gerçekleştiğini İngiltere'de gözlemleyebildi.

Amacı özgürlük olan ve halkın meclislerle temsil edildiği bu hükümetin en önemli niteliği, güncelliğini koruyan ve üzerinde pek çok söz söylenen, kuvvetlerin ayrımı adı verilen öğretidir.

Montesquieu, İngiltere'de bir hükümdarın yürütme gücünü elinde tuttuğunu belirler. Yürütme, karar alma ve uygulamada hızlı davranmayı gerektirdiğinden, bir kişinin bunu elinde bulundurması iyidir. Yasama gücü iki meclisle somutlaşır: Soyluları temsil eden Lordlar Kamarası ve halkı temsil eden Avam Kamarası.

Bu yürütme ve yasama güçleri farklı kişi ya da toplulukların elindedir. Montesquieu bu iki organın ayrımını incelediği kadar, yaptıkları işbirliğini de anlatır. Bu güçlerden her birinin ötekine göre ne yapabileceğini ve ne yapması gerektiğini gösterir.

Bir üçüncü güç daha vardır, yargı gücü. Montesquieu şöyle der: *"İnsanlar arasında çok korkunç sayılan yargı gücü, ne belirli bir mevkiye ne de belirli bir mesleğe bağlı olduğundan görünmez hale gelir ve sanki yok olur."* (XI. Kitap, 6; *OC*, C. II, s. 398) Bu durum esas olarak yasaları dile getiren yasama gücünün olabildiğince az girişime

* Burada ne İngiliz anayasasının 18. yüzyılda nasıl olduğunu ne Montesquieu'nün onun nasıl olduğu konusundaki düşünceleri ne de 20. yüzyıldaki durumu konusuna girmeyeceğimi söylemeye gerek yok. Sadece Montesquieu'nün İngiltere üzerindeki temel düşüncelerinin genel siyasal düşüncesi ile nasıl birleştiğini göstermek istiyorum.

ve elemana sahip olacağını gösterir. Kişilerin gücünden değil, yasaların gücünden, "*Yargıçlardan değil, yaptıkları işten korkulur.*" *(A.k.)*

Yasama gücü yürütme gücü ile işbirliği yapar; yasaların yürütme gücü tarafından ne ölçüde doğru biçimde uygulandığını incelemek zorundadır. "Yürütme" gücü ise, işlerin tartışılmasına katılamaz, ama yasama gücü ile işbirliği ilişkisi içinde olmalıdır; bu sayede engelleme olanağını bulur. Montesquieu bütçenin her yıl oylanması gerektiğini *de* ekler. *"Eğer yasama organı, devlet gelirlerinin toplanması için her yıl değil de, sürekli bir yasa çıkarırsa, özgürlüğünü yitirme tehlikesi ile karşı karşıya kalır; çünkü bu durumda yürütme gücü artık ona bağlı olmaz."* *(A.k.,* s. 405) Bütçenin yıllık kabul edilmesi özgürlüğün bir koşulu gibidir.

Bu genel veriler ortaya konunca yorumcuların bir bölümü yürütme gücü ile yasama gücünün birbirinden ayrılığı olgusunu, bir başka bölümü ise ikisi arasında sürekli bir işbirliği olması gerektiği olgusunu vurgulamışlardır.

Montesquieu'nün yazdıkları, Locke'un aynı konuda yazdıklarına benzetilmiştir; Montesquieu'nün anlatımında bazı tuhaflıklar, Locke' un yazdıklarına bakılırsa, açıklığa kavuşur.[6] Altıncı bölümün başında, yürütme gücünün iki tanımı vardır. Birinci tanıma göre yürütme gücü, *"devletler hukukuna bağlı olan şeyler"*i karara bağlayan güçtür *(A.k.,* s. 396) Bu, yürütme gücünü dış politika ile sınırlar gibi görünür. Biraz ilerde yürütme gücü "genel kararları uygulayan" güç olarak tanımlanır. *(A.k.,* s. 397) Bu, yürütme gücüne bambaşka bir genişlik kazandırır. Montesquieu bir bakıma Locke'un yazdıklarını inceler. Ama Locke ile Montesquieu'nün niyetleri arasında temel bir farklılık vardır. Locke'un amacı, kralın gücünü sınırlamak, eğer kral belirli sınırları aşar ya da yükümlülüklerini yerine getirmezse, egemenliğin kaynağı olan halkın karşı koyma hakkının olduğunu göstermektir. Buna karşılık, Montesquieu'nün asıl düşüncesi, sözcüğün hukuki anlamında, güçlerin ayrımı değil, siyasal özgürlüğün koşulu olan *toplumsal güçlerin dengesi* denebilecek şeydir.

Montesquieu, İngiliz anayasası incelemesi boyunca bir soylular sınıfı ile iki meclisi varsayar; meclislerden biri halkı, öteki soyluları temsil eder. Soyluların yalnızca Lordlar Kamarası'nın üyeleri tarafından yargılanması konusunda ısrar eder. *"Büyükler daima kıskanılır. Eğer halk tarafından yargılansalardı, tehlikeye düşebilir ve özgür bir devlette en küçük bir yurttaşın bile benzerleri tarafından yargılanmaktan elde ettiği ayrıcalıkların hiçbirinden yararlanamazlardı. Öyleyse soylular, ulusun mahkemeleri tarafından değil, yasama organının soylulardan oluşan bölümü tarafından yargılanmalıdır."* *(A.k.,* s. 404) Başka bir deyişle, Montesquieu, İngiliz anayasası incelemesinde, tanımladığı biçimde ve yönetimin ılımlılığı için zorunlu olan monarşinin özüne uygun, toplumsal farklılaşma ve sınıfların ayrılığını bulmayı amaçlar.

Montesquieu'yü yorumlarken, devlette bir gücün bir başka gücü engellemesi halinde, devletin özgür olduğunu söyleyebilirim. Bu yorumu haklı kılacak en çarpıcı kanıt, XI. kitapta İngiltere anayasasının incelenmesini bitirdikten sonra, Roma'ya dönüp, Roma tarihini halkla soylular arasındaki ilişkiler biçiminde incelemesidir. Onu ilgilendiren, sınıflar arasındaki rekabettir. Bu toplumsal yarış, ılımlı rejim için zorunludur, çünkü farklı sınıflar birbirlerini dengeleyebilirler.

Anayasanın kendisi ile ilgili olarak, Montesquieu'nün her gücün hangi haklara sahip olduğu ve farklı güçlerin nasıl işbirliği yapması gerektiği konusunu ayrıntılı biçimde belirttiği doğrudur. Ama bu anayasal biçimleme, özgür bir devlet ya da özgür bir toplumun ifadesinden başka bir şey değildir; bunlardan her güç başkaları tarafından engellendiğinden hiçbir güç sınırsız biçimde yayılamaz.

Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains kitabından bir bölüm Montesquieu'nün bu temel düşüncesini çok iyi özetler:

"Kendisine cumhuriyet adı veren bir devlette genel kural olarak, insanların sakin göründüğü her seferde, orada özgürlük olmadığından emin olunabilir. Siyasal bir yapıda, birlik adı verilen şey, çok belirsiz bir şeydir. Gerçek birlik, uyum birliğidir. Bu, bize ne kadar zıt görünürse görünsün, bütün parçaların müzikte uyumsuz notaların genel bir akort yapılmasına yardım etmesi gibi, toplumun genel iyiliğine yardım etmesini sağlar. Karışıklıktan başka bir şeyin görülmediği sanılan bir devlette birlik olabilir. Bu, evrenin etki ve ona tepki ile birbirlerine sürekli olarak bağlı parçalarından biri gibidir." (9; *OC*, C. II. s. 119)

Toplumsal uyuşma (*consensus*) anlayışı, bir kuvvetler ya da toplumsal gruplar arasındaki etki ve tepkinin kurduğu barış dengesi anlayışıdır.[7]

Eğer bu analiz doğruysa, İngiliz anayasası kuramı, bütün ülkeler için örnek olduğundan değil, ama bir monarşinin anayasal mekanizması içinde, toplumsal sınıflar ve siyasal güçler arasındaki denge sayesinde ılımlı ve özgür bir devletin ilkelerini bulmaya olanak verdiğinden, Montesquieu'nün siyaset sosyolojisinin merkezinde bulunur.

Ancak, özgürlük örneği bu anayasa, aristokratiktir ve bu yüzden farklı yorumlar önerilmiştir.

Uzun süre hukukçuların, belki de 1958 Fransız Kurucu Meclisinin yorumu olan birinci yorum, cumhuriyetçi rejim içinde hukuki bakımdan düşünülmüş bir kuvvetler ayrımı kuramıdır. Bir yanda cumhurbaşkanı ve başbakan, öte yanda parlamento iyi belirlenmiş haklara sahiptir; denge Montesquieu'nün üslubu ya da geleneğinde farklı organlar arasındaki ilişkilerin belirli bir düzenlemesi ile sağlanır.[8]

İkinci bir yorum, benim yaptığım gibi, toplumsal güçlerin dengesi üzerinde ısrar eder ve Montesquieu'nün anlayışının aristokratik niteliğini vurgular. Toplumsal güçlerin dengesi düşüncesi soyluluğu varsayar; 18. yüzyılın ara güçlerini, bunlar kaybolmak üzere iken, savunmaya yarar. Bu açıdan Montesquieu, kendi sınıfı, ortadan kalkmaya mahkûm bir sınıfın adına monarşik güce karşı koyan bir aristokrasi temsilcisidir. Tarihin oyununun kurbanı olarak, soyluları korumak için krala karşı gelir, ama kavgası sadece halkın davasına yarayacaktır.[9]

Kişisel olarak bir üçüncü yorumun, ikinciden hareketle onu geçen, Hegel'deki *aufheben* anlamında, yani gerçek olan yanı koruyarak, daha öteye giden bir yorumun olduğunu düşünüyorum.

Montesquieu'nün, özgürlüğün koşulu olan toplumsal güçlerin dengesini, sadece aristokratik bir toplum modeli üzerinde düşündüğü doğrudur, iyi hükümetlerin ılımlı olduğunu, hükümetlerin ılımlı olmasının ise, yalnızca gücün sınırlaması ile ya da kimsenin kimseden korkmaması ile mümkün olabileceğini düşünüyordu. Soylular sadece, eğer hakları siyasal örgütlenmenin kendisi tarafından

güvence altına alınmışsa, güvenlik duygusuna sahip olabilirler. *Kanunların Ruhu Üzerine*'nin gözler önüne koyduğu dengenin toplumsal anlayışı, aristokratik bir topluma bağlıdır ve Montesquieu dönemindeki Fransız monarşisinin anayasası üzerindeki tartışmalarda kral ya da halkın tarafında değil, aristokrasinin tarafındadır. Ancak Montesquieu'nün özgürlüğün ve ılımlılığın koşulları konusundaki düşüncesinin kafasındaki aristokrasi modelinin ötesinde de doğru olup olmadığını araştırmak gerekir. Montesquieu, belki de sınıf ve tabaka farklılığını ortadan kaldıracak bir toplumsal evrimin düşünülebileceğini söyledi. Ama sınıfsız, tabakasız bir toplum, güçlerin çok olmadığı, ılımlı ve yurttaşlarının özgür olduğu bir devlet düşünülebilir mi?

Montesquieu'nün krala karşı, soylulardan yana olmak isterken, halk için ve demokratik hareket için çalışmış olması savunulabilir. Ama eğer tarihe bakılırsa, olayların öğretisini büyük ölçüde haklı çıkardığı görülür. Olaylar, yönetimin herkese ait olduğu demokratik bir rejimin yine de ılımlı ve özgür bir yönetim olmadığını göstermiştir. Montesquieu'nün halkın iktidarı ve yurttaşların özgürlüğü arasındaki temel ayrımı sürdürmesi bence çok haklıdır. Halkın egemen olduğu halde de yurttaşların güvenliği ve iktidarın kullanımında ılımlılık kaybolabilir.

Toplumsal güçlerin dengesi ve siyasal iktidarın işbirliği öğretisinin aristokratik anlatışı[10] ötesinde Montesquieu, hiçbir gücün sınırsız olamayacağı, yasalara ve yurttaşların güvenliğine saygı ilkesini koymuştur. Onun siyaset sosyolojisinin ana konusu budur.

Siyaset Kuramından Sosyolojiye

Montesquieu'nün, bu siyaset sosyolojisi çözümlemeleri, onun genel sosyolojisinin temel sorunlarını ortaya koymaya olanak verir.

Birinci sorun, siyaset sosyolojisinin toplumsal bütünün sosyolojisi içine sokulması ile ilgilidir. Ayrıcalıklı görünümünden –hükümet tipi– toplumun tümünün anlaşılmasına nasıl geçilebilir? Bu soru Marksizm konusunda ayrıcalıklı görünümden –ekonomik örgütlenme– bütünü anlamaya geçilmek istendiğinde sorulan soruya çok benzemektedir.

İkinci sorun, olgu ile değer arasında, kurumların anlaşılması ile istenilen ya da iyi rejimin belirlenmesi arasındaki ilişki sorunudur. Gerçekten bazı kurumları hem belirlenmiş, yani kendini insanlara kabul ettiren kurumlar olarak sunmak, hem de bunlar konusunda siyasal yargılarda bulunmak nasıl mümkündür? Bazı durumlarda, kaçınılmaz olarak değerlendirilen bir rejimin insan doğasına ters olduğunu söylemek, bir sosyolog için mümkün müdür?

Üçüncü sorun, akılcı evrenselcilik ile tarihsel özellikler arasındaki ilişkiler sorunudur.

Montesquieu, istibdadın insan doğasına ters olduğunu söyler. Ama insan doğası nedir? Her yer ve dönemde, bütün insanların doğası mıdır? İnsanın insan olarak nitelikleri nereye kadar gider ve bir insan doğasına başvuru ile geleneklerin, davranışların ve kurumların sonsuz çeşitliliğinin tanımlanması nasıl bağdaştırılabilir?

Birinci soruna verilecek yanıt, üç evre ya da üç inceleme alanı içerir. Montesquieu'nün dikkate aldığı siyasal rejimin dış nedenleri nelerdir? Açıklanacak olgularla nedenler üzerinde kurduğu ilişkilerin niteliği nedir? *Kanunların Ruhu Üzerine*'de, bir bütün olarak düşünülen toplumun sentetik bir yorumu var mıdır; yoksa, sadece nedenlerin bir sıralaması ve bir belirleyici ile bir belirlenen arasında, belirleyicilerin hiçbirinin kesin olduğu söylenemeden çeşitli bağıntıların bir yan yana konması mı vardır?

Nedenlerin sıralanması, görünüşte hiçbir sistematik nitelik taşımaz.

Montesquieu, önce, bizim coğrafi ortamın etkisi adım verdiğimiz şeyi inceler; bu iklim ve yer-toprak olarak ikiye ayrılır. Toprağı dikkate aldığında, yerin, doğasına göre, insanların toprağı nasıl işlediklerini ve mülkiyeti nasıl dağıttıklarını araştırır.

Coğrafi ortamın etkisinden sonra, XIX. kitapta bir ulusun genel anlayışının incelemesine geçer. Bu terim biraz anlaşılmazdır, çünkü ilk bakışta ötekilerin bütününün sonucu bir belirleyici mi, yoksa yalnız başına bırakılabilen bir belirleyici mi olduğunu bilmek zordur.

Sonra Montesquieu sadece fiziki nedenleri değil, aralarında ticaret ve paranın da bulunduğu, toplumsal nedenleri de dikkate alır. Bu durumda, bizim için ekonominin incelenmesinde çok önemli bir öğeyi, Marksist terimlerle söylemek gerekirse, üretim araçlarını ya da insanların hizmetindeki teknik araç ve gereçleri hemen hemen tümüyle ihmal ederse de, esas olarak toplum yaşamının ekonomik yönünü incelediği söylenebilir. Montesquieu için ekonominin, esas olarak toplum yaşamının ekonomik yönünü incelediği söylenebilir. Montesquieu için ekonomi, esas olarak ya mülkiyet rejimi –özellikle toprağın mülkiyet rejimi– ya ticaret –topluluklar arasındaki değişim, iletişim– ya da paradır ve onun gözünde, topluluklar içindeki insanlar arasında ya da topluluklar arasındaki ilişkilerin temel bir yönüdür. Ekonomi, Montesquieu'nün gördüğü biçimiyle, esas olarak tarım ve ticarettir. Bunun nedeni, adına zanaat dediği, bizim sanayi dediğimiz şeyin başlangıcını bilmezlikten gelmesi değil, ama onun gözünde ekonomik kaygının egemen olduğu kentlerin, Atina, Venedik ve Cenova gibi tacir ya da tüccar kentler olmasıdır. Başka bir deyişle, temel antitez, en önemli kaygısı askeri etkenlik olan topluluklarla en önemli kaygısı ticaret olan topluluklar arasındadır. Bu kavram çağdaş anlayış öncesi siyasal felsefede gelenekseldi. Sanayiye bağlı çağdaş toplumların özgüllüğü klasik felsefede ortaya çıkmamıştır; bu bakımdan, Montesquieu bu geleneğe bağlıdır. Bu anlamda, onun *Enyclopédie* yazarlarından önceki döneme ait olduğu bile söylenebilir. Teknik buluşların çalışma biçimi ve toplumun tümünü değiştirme yönündeki etkilerini tam olarak anlamaktan uzaktır.

Ticaret ve paradan sonra nüfusun incelenmesi gelir. Nüfus sorunu tarihsel olarak iki biçimde ortaya çıkar. Bazen nüfusun azalmasına karşı mücadele söz konusudur. Bu Montesquieu'nün gözünde en sık rastlanan durumdur çünkü ona göre; toplumların çoğunu tehdit eden durum insan sayısındaki eksikliktir. Ama Montesquieu, karşıt tehlikenin de, yani mevcut kaynakların ötesinde, bir nüfus artışı tehlikesinin de farkındadır.

Son olarak Montesquieu, ortak yaşamın örgütlenmesi üzerinde en güçlü etkilerden biri olarak düşünülen, dinin rolünü inceler.

Kısacası, Montesquieu, belirli sayıda nedeni gözden geçirir. Düşüncesine egemen olan ayrım, fiziki ve ahlâki nedenler ayrımıdır. İklim ve toprağın doğası, fiziki nedenler; bir ulusun genel anlayışı ve din, ahlâki nedenler alanına girer. Ticaret ve nüfus ise, ortak yaşamın özellikleri kategorisi gibi, aynı ortak yaşamın öteki görünümleri üzerinde etkili olan kategori gibi, ayrı bir kategori oluşturabilirdi ama Montesquieu, çeşitli nedenlerin sistematik kuramını yapmamıştır.

Bununla birlikte, doyurucu bir sıralama yapmak için, düzenlemenin değiştirilmesi yeterlidir. İklim ve toprağın doğasından oluşan iki kavramla coğrafi ortamdan hareket ederek nüfusa geçilir; çünkü toplumun hacmini sınırlayan fiziksel ortamdan nüfusa geçmek mantığa daha uygundur. Buradan tam anlamıyla toplumsal nedenlere ulaşılır. Montesquieu, her şeye karşın, bunların önemli iki tanesinin varlığını kabul eder: Din adını verdiği inançlar bütünü (kavramı genişletmek kolaydır) ile iş ve değişimin örgütlenmesi. Bu durumda, Montesquieu'nün sosyolojisinin gerçekten ulaştığı noktaya, bir ulusun genel anlayış kavramına varırız.

Belirlenenlere, yani Montesquieu'nün gözden geçirdiği nedenlerle açıklamaya çalıştıklarına gelince, esas olarak üç kavrama sahip olduğunu sanıyorum: Yasalar, gelenekler ve davranış kavramı. Montesquieu bunları açıkça tanımlar:

"Gelenekler ve davranışlar yasaların yerleştirmediği, yerleştiremediği ya da *yerleştirmek istemediği alışkanlıklardır. Yasalarla gelenekler arasında şöyle bir fark vardır: Yasalar yurttaşların davranışlarını, gelenekler ise insanların davranışlarını düzenler. Geleneklerle davranışlar arasında da şöyle bir fark vardır: Gelenekler iç tutumlarla, davranışlar ise dış tutumlarla ilgilidir." (A.k.,* XIX. Kitap, 16; *OC,* C. II, s. 566)

Yasalarla gelenekler arasındaki birinci ayrım, sosyologların yaptığı devlet tarafından buyurulmuş ve toplum tarafından benimsetilmiş ayrımına karşılıktır. Birinci durumda, açık açık belirlenmiş ve devlet tarafından onaylanmış buyruklar; ikinci durumda ise, bir topluluğun üyelerine kabul ettirilmesi bir yasa tarafından zorunlu kılınmayan, saygı gösterilmemesi halinde verilecek cezalar yasal olarak öngörülmemiş olumlu ya da olumsuz buyruklar, yasaklamalar vardır.

Geleneklerle davranışlar arasındaki ayrım, içselleştirilmiş zorlayıcılarla, tamamen dışsal ve topluluk tarafından düzenlenmiş davranış biçimleri ayrımını kapsar.

Montesquieu, esas olarak, yasaların üç temel tipini belirler: Aile yaşamının düzenlenmesini ilgilendiren yurttaşlık yasası; kendi dönemindeki insanların tutkuyla ilgilendikleri ceza yasaları [11]; siyasal rejimi oluşturan yasalar.

Montesquieu'nün nedenlerle kurumlar arasında kurduğu bağı anlamak için, coğrafi ortamı inceleyen kitapları örnek olarak alacağım. İncelemesinin niteliği, bu tanınmış kitaplarda açık biçimde ortaya çıkar.

Montesquieu, coğrafi ortamda esas olarak iklim ve toprağı göz önüne alır ama, kavramsal hazırlık yetersizdir, iklim için ayrım, hemen hemen sıcak-soğuk, ılımlı-aşırı zıtlığına indirgenir. Çağdaş coğrafyacıların başka türlü belirli kavram-

lar kullandıklarını ve değişik iklimler arasındaki ayrımları çoğalttıklarını söylememe gerek yoktur. Montesquieu, toprak konusunda, özellikle verimlilik ya da verimsizlik, ek olarak da engebe ve bunun belirli bir kıta üzerindeki dağılımını dikkate alır. Bütün bu noktalar üzerinde de pek az özgündür. Düşüncelerinin büyük bir kısmını Arbuthnot[12] adlı bir İngiliz doktorundan almıştır. Ama beni ilgilendiren, ortaya koyduğu nedensel ilişkilerin mantıksal doğasıdır.

Montesquieu birçok durumda, insanların huylarını, duyarlıklarını, davranış biçimlerini, doğrudan iklimle açıklar: *"Soğuk ülkelerde zevklere düşkünlük azdır; ılımlı ülkelerde bu düşkünlük artar; sıcak ülkelerde ise aşırı hal alır. İklimler enlemlere göre ayırt edildiğine göre, bir bakıma duyarlık derecelerine göre de ayırt edilebilirler. İngiltere ve İtalya' da opera gördüm. İkisinde de aynı oyunlar ve aynı oyunculardı. Ama aynı müzik, biri son derece sakin, öteki son derece heyecanlı, iki ulus üzerinde şaşılacak derecede değişik etkiler bırakıyordu." (A.k.,* XIV. Kitap, 2; *OC*, C. II, s. 476)

Bu tür öneriler doğru olsaydı, sosyoloji kolaylaşırdı. Montesquieu belirli bir fizik ortamın, insanların fizyolojik, sinirsel, psikolojik varlık biçimlerini doğrudan belirlediğini düşünür görünmektedir. Ama köleliğe ilişkin tanınmış açıklamalar gibi, başka açıklamalar daha karmaşıktır. *"Uygar kölelik yasalarının iklimin doğası ile nasıl bir ilgisi olabilir"* başlıklı XV. kitapta şunlar okunur:

"Sıcağın vücutların gücünü kestiği ve çabayı azalttığı öyle ülkeler vardır ki, insanlar sadece ceza korkusuyla ağır iş görmeye katlanırlar. Böyle ülkelerde kölelik akla daha az aykırı gelir; köle efendisinin karşısında, efendi de hükümdarın karşısında aynı derecede küçüldüğünden, bu ülkelerde uygar kölelik siyasal kölelikle birlikte vardır." (A.k., XV. Kitap, 7; *OC*, C. II, s. 495)

Böyle bir metin, Montesquieu'nün düşüncesinin değişik yönlerini ortaya koyar. Önce iklimle kölelik arasındaki ilişkinin kolay, hatta kolaycı bir açıklaması vardır ama, aynı alıntıda "kölelik akla daha az aykırı gelir" formülü de bulunur; bu köleliğin olduğu biçimiyle akla aykırı olduğunu içerir ve üstü kapalı biçimde insan doğasının evrensel bir anlayışına gönderme yapar. Böyle bir alıntıda yorumun iki yönü yan yanadır: Bir yanda olgular olarak kurumların gerekirci yorumu; öte yanda geçerli evrensel değerler adına bu kurumlar hakkında verilen yargı. Bu iki düşünce biçiminin bağdaşması, "akla daha az aykırı gelir" formülü ile sağlanmıştır. Montesquieu, olduğu biçimiyle, köleliğin insan doğasının özüne aykırı olduğunu ortaya koyarken, kölelik gerçeğine bağışlatıcı neden (mazeret) olarak iklimin etkisini bulur. Böyle bir öneri, iklimin bir kurum üzerinde etkili olduğu ya da onu kaçınılmaz kılmadan desteklediği ölçüde mantıksal bakımdan kabul edilebilir. Çünkü, nedenle sonuç arasında zorunlu bir ilişki varsa, ahlâki bir suçlama ile bilimsel olarak kanıtlanmış gerekircilik arasında açıkça çelişki vardır.

Bu yorum sonraki bölümde doğrulanmaktadır. Montesquieu düşüncesini belirgin biçimde ortaya koyan şu satırları yazar: "Bu *konuyu ele almama neden, düşüncem mi, yoksa kalbim mi bilmiyorum. Yeryüzünde özgür insanları çalıştırmayacak iklim belki yoktur. Ama öyle sanıyorum ki yasalar kötü olduğu için tembel insanlar ortaya çıktı; tembel oldukları için de insanları köle durumuna soktular.* (XV. Kitap, 8; s. 497)

Bu son alıntı, köleliği iklime bağlar görünen önceki alıntıyı görünürde yalanlamaktadır. Önceki tümce iklimin hiçbir yerde köleliği zorunlu kılmadığı anlamına gelirken, son metinde kölelik kötü yasalardan doğmaktadır. Gerçekte Montesquieu, bu tür olgularla karşılaşan bütün sosyologlar gibi kararsızdır. Eğer nedensel açıklamanın sonuna kadar gidip, onları tiksindiren kurumun kaçınılmaz olduğunu keşfederlerse, her şeyi kabul etmek zorunda kalırlar. Yüzyıllar öncesinin kurumları söz konusu olsaydı neyse, çünkü geçmiş olup bitmiştir ve geçmişte olabilecekler konusunda düşünmeye gerek yoktur, ama aynı düşünceler günümüz toplumlarına uygulanırsa –geçmiş toplumlara uygulanırsa neden günümüz toplumlarına uygulanmasın!– bir çıkmaza ulaşılır: Eğer en insanlık dışı kurumlar kaçınılmaz ise, sosyolog nasıl olur da reform öğütleri verebilir?

Bu yüzden bana göre, bu metinlerin anlaşılır olabilmesi için, kurumların coğrafi ortamla açıklanmasını çağdaş sosyologların nedensel zorunluk ilişkisi değil, etki ilişkisi adını verdikleri türden açıklama olarak kabul etmek gerekir. Belirli bir neden bir kurumu bir başkasından daha olası kılar. Dahası, yasa koyucunun işi, genellikle doğal olguların doğrudan etkilerine engel olmaktan, gerekircilik dokusu içine, etkileri doğal olguların doğrudan ve kendiliğinden etkilerine karşı koyan, insansal yasaları sokmaktan ibarettir.[13]

Montesquieu iklimin kesin belirleyiciliğine, söylendiğinden daha az inanır. Dönemindeki birçok kişi gibi, eğer insanların huylarının ve duyarlıklarının doğrudan iklime bağlı olduğunu kolaylıkla kabul ettiyse, öte yandan eğer bazı kurumlarla dış veriler arasında olasılık ilişkileri kurmayı denediyse, aynı zamanda nedenlerin çokluğunu ve yasa koyucunun olası etkilerini de kabul etmiştir. Bu yüzden analizlerinin anlamı, ortamın kurumları belirlemediği, ama onları etkilediği ve belirli bir doğrultuda yönlendirmeye katkıda bulunduğu şeklindedir.[14]

Başka belirleyicileri incelerken, Montesquieu zanaatlara oranla nüfus üzerinde düşünür ve bizim için esas olan sorunu, üretim araçları ve işin düzenlenmesine açıkça bağlı olan nüfusun miktarı sorununu ortaya koyar.

Genel olarak insan sayısı, tarımsal üretim olanaklarına bağlıdır. Belirli bir toplulukta çiftçilerin besleyebileceği kadar insan bulunur. Bununla birlikte, toprak eğer iyi işlenirse, çiftçiler sadece kendilerini değil, başka insanları da besleyebilirler. Bunun için de, çiftçilerin kendi geçimleri için gerekli olanın ötesinde üretim yapmayı istemeleri gerekir. Demek ki, çiftçileri, en fazla üretimi yapmaya ve şehirlerde zanaatların ya da sanayinin ürettiği mallarla köylerde üretilen malların değişimine isteklendirmek gerekir. Montesquieu, köylüleri üretime özendirmek için onlara bolluğun tadını vermek gerektiği sonucuna varır.

Bu, doğru bir düşüncedir. Azgelişmiş toplumlarda, gelişme sürecini harekete geçirebilmek, ancak geleneksel koşullarda yaşayan çiftçilerde ihtiyaçlar yaratmakla mümkündür. Çiftçilerin ellerinde bulunandan daha fazlasına sahip olmayı istemeleri gerekir. Montesquieu bu fazlalıkları sadece zanaatkârların verdiğini söyler.

Ama şöyle devam eder: "Amacı *zanaatı kolaylaştırmak olan bu makineler her zaman yararlı değildir. Eğer bir işin fiyatı, hem onu yapan işçi, hem de onu satın alan kişi*

için uygunsa, imalatı kolaylaştıracak makineler, yani işçi sayısını *azaltacak makineler zararlı olur. Eğer her yerde su değirmenleri kurulmuş olmasa, bunların söylendiği kadar yararlı olduklarına inanmayacaktım çünkü, çok sayıda insanın işsiz kalmasına, birçok kişinin sudan yoksun kalmasına ve pek çok arazinin verimsiz hale gelmesine neden olmuşlardır."* (XXIII. Kitap, 15; *OC,* C. II, s. 692)

Bu metin ilginçtir. Amacı zanaatı[15] kolaylaştırmak olan bu makineler, nesnelerin imali için gerekli iş zamanını azaltan makinelerdir. Montesquieu'yü endişelendiren bizim teknolojik işsizlik dediğimiz şeydir. Eğer bir makine yardımıyla aynı nesne daha az bir zamanda üretiliyorsa, belirli bir sayıda işçinin üretim sürecinden çıkartılması zorunludur. Montesquieu, bundan, tıpkı iki yüzyıldan beri her kuşağın kaygılanan insanları gibi, kaygı duyar.

Bu düşünce biçimi, bütün çağdaş ekonomilerin ilkesi haline gelen, verimlilik fikrini unutmaktadır. Eğer aynı nesne daha az bir zamanda üretiliyorsa, serbest kalan işçiler bir başka işte çalıştırılabilirler ve böylece bütün topluluk için kullanılabilir ürün miktarı artırılabilir. Bu metin, öğretinin bir öğesinin Montesquieu'de eksik olduğunu gösterir; oysa bu onun döneminde biliniyordu. –Ansiklopediciler bunu anlamışlardı.– Bu boşluk aslında tuhaftır çünkü, Montesquieu zanaatlar ve bilimle çok ilgiliydi. Bilim ve teknik buluşlar üzerine birçok deneme yazmıştır. Ama belirli bir ürün için zorunlu iş zamanının kısalmasının daha çok işçi çalıştırmaya ve üretimin genel miktarını artırmaya olanak vereceğini kavrayamadı.[16]

Montesquieu'nün yöntemi üzerindeki sorgulamamın üçüncü evresine geliyorum. Montesquieu analitik (çözümleyici) sosyolojinin ve nedenlerin çokluğunun ne ölçüde ötesine gitmektedir? Bütünü nasıl oluşturmaktadır?

Öyle sanıyorum ki, *Kanunların Ruhu Üzerine*'de sentetik bir toplum anlayışı varsa bu, bir ulusun genel anlayışı konusuna ayrılmış olan XIX. kitapta bulunur.

"İnsanları birçok şey yönetir: İklim, din, yasalar, yönetim biçimi, geçmişten alınan dersler, ahlâk, davranışlar. Bütün bunların sonucu genel bir anlayış oluşur.

"Bir ulusta bu nedenlerden biri kuvvetli oldu mu, ötekiler o ölçüde geriler. Uygarlaşmamış insanlar üzerinde hemen sadece doğa ve iklim egemendir. Çinlileri davranışlar yönetir; yasalar Japonları baskı altında tutar. Bir zamanlar Isparta'da örnek olan ahlâktı; Romalılara yol gösteren, yönetim biçimi ve eski geleneklerdi." (XIX. Kitap 4; *OC,* C. II, s. 558)

Bu metin yorumu gerektirir. Birinci paragrafta sistematik olmaktan çok, görünürde ampirik (görgül) yeni bir sıralama ile nedenlerin çokluğu vardır. İnsanları yöneten şeylerin bir kısmı, iklim gibi, doğal olgulardır; ötekiler, din, yasalar ya da yönetim biçimi gibi, toplumsal kurumlardır; başkaları, her toplumun özelliği, Montesquieu'nün geçmişten alınan dersler adını verdiği gelenek, tarihsel sürekliliktir. Bütün bu şeyler genel anlayışı oluşturur. Demek ki genel, kısmi bir neden değildir; öteki nedenlerle karşılaştırılabilen, ama fizik toplumsal ve ahlâki nedenlerin bütününün bir sonucudur.

Genel anlayış bir sonuçtur, ama belirli bir topluluğun özgünlüğünü ve bütünlüğünü oluşturan şeyi anlamaya izin verir. Fransa'nın genel bir anlayışı, İngiltere'nin genel bir anlayışı vardır. Nedenlerin çokluğundan genel anlayışın birli-

ğine geçilir ama, burada genel anlayış kısmi nedenleri dışlamaz. Genel anlayış egemen bir neden, geri kalanı ortadan kaldıracak mutlak bir güç değildir. Belirli bir topluluğun zaman içinde kazandığı niteliklerdir; bu topluluğun üzerinde var olan etkilerin çokluğu sonucu oluşur.

Montesquieu buna mantıksal olarak önceki iki önerinin içermediği bir başka öneri daha ekler: Tarihin gelişimi boyunca bir neden giderek belirleyici olabilir. Böylece, bugün bile klasik bir kuramın çizgileri belirlenmektedir. Şöyle ki; eskil toplumlarda maddi nedenlerin egemenliği karmaşık ya da Montesquieu'nün de diyebileceği gibi, uygar toplumlardan daha zorlayıcıdır.

Montesquieu, eski uluslar, örneğin Fransa ya da İngiltere için fizik nedenlerin, iklimin ya da toprağın etkisinin ahlâki nedenlerle karşılaştırıldığında daha zayıf olduğunu muhtemelen belirtirdi. Tarihin belirli bir döneminde, belirli bir neden bir topluluğun davranışına damgasını vurur.

Yazarımızın genel anlayış dediği şeye, Amerikalı bir antropoloğun bir ulusun kültürü, yani belirli bir yaşama biçimi ve ortak ilişkiler dediğini sanıyorum. Bu aslında, nedenden çok bir sonuç-zaman içinde topluluğu şekillendiren fiziki ve ahlâki etkilerin tümünün sonucudur.

Bununla birlikte, Montesquieu'de açık ya da üstü kapalı biçimde olası iki sentez düşüncesi vardır. Biri siyasal rejimin ağır basan etkisi, öteki, bir ulusun genel anlayışıdır.

Birinci düşünce, yani siyasal kurumların ağır basan etkisi konusunda iki yorum arasında tereddüt edilebilir. Ya terimin nedensel anlamında ağır basan bir etki söz konusudur ya da gözlemciyi her şeyden önce ilgilendiren şeye göre ağır basan bir etki söz konusudur. Çağdaş dille söylemek gerekirse, değerlerimize göre, yani ortak yaşamın görünümleri arasında yaptığımız önem sıralamasına göre, bir etki söz konusudur.

Metinler bu iki yorum arasında kesin bir seçim yapmaya izin vermez. Montesquieu sık sık ikisini de aynı anda kabul eder. Tarihsel olarak, etkili nedenler arasında, siyasal kurumların büyük etkisi olduğunu düşünür. Ama ona, neye göre büyük etki sorusu ya da itirazı yöneltilseydi, büyük olasılıkla şöyle yanıt verirdi: Ulusların büyüklüğüne göre, talihliliklerine ve talihsizliklerine göre, yani sonuçta bilimsel merakın ayrıcalıklı konusunu oluşturan şeye göre.

Bir ulusun genel anlayışına gelince, Montesquieu birinci kitaplardaki kuramlara döner, çünkü bir rejim sadece ihtiyacı olan duygu halkta var olduğu sürece yaşar. Rejimin sürüp gitmesi için zorunlu bu duygu ya da ilkenin devam etmesine en çok katkıda bulunan bir ulusun genel düşüncesidir.

Bir ulusun genel düşüncesi, bir kişinin ya da bir topluluğun yaratıcı isteği ile karşılaştırılamaz. Bu genel düşünce, Kant ya da Sartre'ın varoluşçu seçimine, bireysel ya da ortak varlığın eylemlerinin ya da oluntularının çokluğunun temelinde bulunan eşsiz kararına da benzemez. Bir ulusun genel düşüncesi, coğrafyanın ve tarihin yarattığı özel bir topluluğun varoluş, davranış, düşünüş ve hissediş biçimidir.

Kısacası iki işlevi yerine getirir: Bütün açıklamaları içine alacak son bir açıklama yapmadan kısmi açıklamaları bir araya getirmeye olanak sağlar ve siyaset sosyolojisinden toplumsal bütününün sosyolojisine gitmeye izin verir.

Montesquieu şöyle yazar: *"Adada yaşayanlar özgürlüklerine karada yaşayanlardan daha düşkündürler. Adalar genel olarak küçüktür; halkın bir bölümü öteki bölümü baskı altında tutmak için kullanılamaz; deniz onları büyük imparatorluklardan ayırır; zorbalar ellerini oralara kadar uzatamazlar; deniz fethetmek isteyenleri durdurur; adalılar istilaların dışındadırlar ve yasalarını kolaylıkla korurlar."* (XVIII. Kitap, 5; *OC*, C. II, s. 534) Bu tümcelerin birçoğu tartışılabilir, ama burada söz konusu olan Montesquieu'nün yöntemini ortaya koymaktır. Bu bölümde, belirli bir coğrafi durumun, siyasal kurumların bir türünü, onu belirlemeden nasıl desteklediğini görüyoruz.

İngiltere ile ilgili, *"Bir ulusun geleneklerinin, davranışlarının ve karakterinin oluşumuna yasalar nasıl katkıda bulunabilir"* başlıklı XIX. kitabın 27. bölümü, İngiliz anayasası ile ilgili XI. kitabın 6. bölümünden sonra okunursa, ilke kuramının, nasıl bir ulusun genel düşüncesi kuramı ile birleştiğini ve değişik kısmi açıklamaların, belirli bir topluluğun genel yorumunda bir araya getirilebileceğini, ama bu toplayıcı yorumun kısmi açıklamaların çokluğu ile çelişkili olmayacağını gösterir.

Olgular ve Değerler

Bütün tarihsel sosyolojilerin temel sorunu şöyle ortaya konabilir: Sosyolog kurumların çeşitliliğini, bunlar üzerinde değer yargısını belirtmeden mi gözlemek zorundadır? Başka bir deyişle, köleliği ya da liberal kurumlan açıklarken şu ya da bu kurumun insani ya da ahlâki değerleri arasında bir ayrım yapma ve bir hiyerarşi kurma olanağına sahip değil midir? İkinci olarak, sosyolog kurumların çeşitliliğini saptadığında, bu çeşitliliği bir sistemin içine sokmadan gözden geçirmek zorunda mıdır, yoksa çeşitliliğin ötesinde, ortak öğeler bulabilir mi? Bu iki antitez birbirine tam olarak uymamaktadır. Ama eğer değer yargılarımızı belirleyen ölçütler aynı zamanda evrensel olarak geçerli ölçütlerse, bu iki antitez eşanlamlı olmadan birleşebilirler.

Bu sorunları incelemek için en iyi yol, *Kanunların Ruhu Üzerine*'de bulunan temel bir kavramdan, yasa kavramının kendisinden hareket etmektir. Montesquieu'nün büyük kitabı Kanunların *Ruhu Üzerine* adını taşır ve belirttiğim sorunlara yanıtı da yasa kavramı ya da kavramlarının incelenmesinde bulabiliriz.

Yasa sözcüğünün, bizim gibi Kant felsefesi ve okullarda okutulan mantıkla yetiştirilenler için, iki anlamı vardır. Yasa, yasa koyucunun bir emri, yetkili otoritenin verdiği bir buyruk olabilir ve bu bizi bir şeyi yapmaya ya da yapmamaya zorlar. Bu birinci anlama yasa buyruk adını verelim ve yasa buyruğun, pozitif yasanın, yasa koyucunun yasasının geleneklerden, davranışlardan açıkça belirtilmiş olması ile ayrıldığını belirtelim; çünkü geleneklerin yükümlülükleri ve yasakları hazırlanmamış, düzenlenmemiştir ve genel olarak aynı tür yaptırım içermez.

Yasa sözcüğünden aynı zamanda, bir belirleyici ile bir sonuç arasındaki nedensellik ilişkisi de anlaşılabilir. Örneğin, eğer köleliğin belirli bir iklimin zorunlu bir sonucu olduğunu doğrularsak, belirli tipteki coğrafi ortamla, kölelik gibi özel bir kurum arasında açık bir bağ kuran nedensel bir yasaya sahip oluruz.

Oysa Montesquieu *"yasaları değil, yasaların ruhunu incelediğini"* yazıyor. Ona göre pozitif yasalar, *"ülkenin fiziksel durumuna; soğuk, sıcak ya da ılımlı iklimine; toprağın kalitesine, yerine ve büyüklüğüne; çiftçi, avcı ya da çoban olarak halkın yaşam biçimine göre düzenlenmelidir. Bu yasalar, anayasanın izin verdiği özgürlük derecesine; insanların dinlerine, eğilimlerine, zenginliklerine, sayılarına, ticaretlerine, geleneklerine, davranışlarına uygun olmalıdır. Son olarak, yasaların kendi aralarında ilişkileri vardır; kökenleriyle, yasa koyucunun amaçlarıyla, dayandıkları olayların düzeniyle ilişkilidirler. Yasaları bütün bu noktaları dikkate alarak incelemek gerekir. Bu eserde benim yapacağım budur. Bütün bu ilişkileri inceleyeceğim: Hepsi birden Kanunların Ruhu denen şeyi oluşturur."* (1. Kitap, 3; *OC,* C. II, s. 238)

Demek ki Montesquieu, yasa buyrukları açıklayan nedensel yasaları arıyor. Bu metne göre, yasaların ruhu, tamamen değişik insan toplumlarının yasa buyruklarının, onları etkileyebilecek ya da belirleyebilecek etkenlerle olan ilişkilerinin bütünüdür. *Kanunların Ruhu Üzerine,* yasa buyrukları açıklayan nedensellik ilişkilerinin bütünüdür. Ama hem biz, hem de Montesquieu, yasa sözcüğünü iki anlamda kullandığımız için, yanlış anlamalar ve güçlükler doğabilir.

Eğer Montesquieu'nün düşüncesi önceki formüllere indirgenebilseydi, yorumlama kolaylaşırdı. Yasa buyruklar incelemenin konusu, nedensellik ilişkileri de yasa buyrukların açıklaması olurdu. Eğer bu yorum doğru olsaydı, Montesquieu de, Auguste Comte ve bazı çağdaş yorumcuların çizdiği görüntüsüne uygun olurdu. Örneğin L. Althusser, böyle yapmamış olduğu varsayılsa bile, Montesquieu'nün böyle düşünmüş olması gerektiğini belirtir.[17] Bu varsayımda her şey çok kolaydır. Montesquieu yasaların gerekirci bir felsefesini kabul edecektir. Bu felsefe, yürürlükteki yasaların çeşitliliğini ortaya koyacak ve bunu insan topluluklarını üzerinde kendini gösteren etkilerin çokluğu ile açıklayacaktır. Gerekircilik felsefesi toplu yaşam biçimlerinin sonsuz çeşitliliği felsefesi ile yan yana gitmektedir. Montesquieu, yasa koyucunun amaçlarını önceden kabullenerek nedensel incelemeden pragmatik sonuçlar çıkarmakla yetinecektir.

Bu düşünceyi ortaya koyan iyi bilinen metinler vardır:

"Herhangi bir ülkede yerleşmiş şeyleri eleştirmek için yazmıyorum. Her ulus burada kendi ilkelerinin nedenlerini bulacaktır; doğal olarak da, değişiklikleri önerme yetkisinin sadece dahiyane bir bakışla, devletin bütün yapısını kavrayabilecek kabiliyette doğmuş olanların hakkı olduğu sonucuna varılacaktır... Herkesin görevini, hükümdarını, yurdunu, yasalarını sevmesi; hangi ülke, yönetim ve görevde bulunursa bulunsun, mutluluğunu daha iyi hissetmesi için yeni nedenler bulmasını sağlayabilirsem, kendimi ölümlülerin en mutlusu sayarım." (Önsöz; *OC,* C. II, s, 230)

Kanunların Ruhu Üzerine'nin önsözünden alınan bu metin, tam yerinde bulunduğu düşüncesi ile açıklanabilir. Ama kesinlikle gerekirci bir felsefeye sahip olduğu ölçüde, Montesquieu'nün aynı kesinlikle tutucu olabileceği de doğrudur.

Eğer bir topluluğun kurumlarının bir koşullar bütünü tarafından zorunlu olarak belirlendiği varsayılırsa, var olan kurumların, mümkün olanın en iyisi olduğu sonucuna kaymak kolaydır. Geriye, buna, mümkün olan en iyi ya da en kötü dünyada deyişinin eklenip eklenmeyeceği kalır.

Montesquieu'de yasa koyuculara öğütler içeren birçok metin de vardır.

Yasa koyuculara öğütler, gerçekte gerekirci ve tikelci (particulariste) bir felsefe ile çelişki halinde değildir. Eğer bir kurum, belirli bir etki ile açıklanabiliyorsa, belirli hedeflere ulaşmak için ne yapılması gerektiğini araştırmak da çok doğaldır. Örneğin, eğer yürürlükteki yasaların bir ulusun anlayışından doğduğu ortaya konmuşsa, bundan şu öğüdü çıkarmak mantıklıdır. Yerleştireceğiniz yasa buyrukları ulusun anlayışına uydurunuz. Fransız ulusunun anlayışı ile ilgili tanınmış bölüm, bir öğütle sona erer: *"Bırakın onu, önemsiz şeyleri ciddiyetle, ciddi şeyleri de neşeyle yapsın."* (XIX. Kitap, 5; *OC,* C. II, s. 559) Aynı biçimde, bir rejim, kendi doğasına ve ilkesine getirildiğinde, ona hangi yasaların uygun olduğunun gösterilmesi kolaydır. Örneğin, eğer cumhuriyet insanların eşitliği üzerine kuruluysa, bundan mantıksal olarak, eğitim yasalarının ya da ekonomik yasaların eşitlik duygusunu güçlendirmesi ya da büyük servetlerin oluşumunu önlemesi gerektiği sonucu çıkarılır.

Gerekirci felsefe, coğrafi bakımdan belirli bir durumla veya bir ulusun anlayışı ile ya da rejimin doğası ile ilgili öğütler verilmesine engel değildir. Başka bir deyişle, bunlar koşullara bağlı ya da kesin olmayan zorlayıcıdırlar. Yasa koyucu, belli bir durum içinde buyruklar oluşturur; bunlar onun rejimi güçlendirmek ya da ulusun ilerlemesini sağlamak istemesi ölçüsünde gerekli olur. Bu tür öğütler Lévy-Bruhl'ün bilimden alınmış, akılcı yöntem adını vereceği türdendir; bilimsel bir sosyolojinin pragmatik sonuçlarıdır.

Ama *Kanunların Ruhu Üzerine*'de başka birçok konu daha vardır ki, Montesquieu bunlarda yasa koyucuya pragmatik öğütler *vermez* ama, şu ya da bu kurumu ahlâki bakımdan suçlar. Bunların en tanınmışları, XV. kitabın kölelikle ilgili bölümleri ya da engizisyona karşı anlamlı bir karşı çıkma olan "İspanya ve Portekiz'in engizisyoncularına çok saygılı bir uyarı" başlığını taşıyan XXV. kitabın 13. bölümüdür.

Montesquieu, şu ya da bu toplu örgütlenme biçimine karşı hoşnutsuzluğunu birçok kez tutamamıştır.

Montesquieu, bütün bu parçalarda, sosyolog olarak değil, ahlâkçı olarak yargıda bulunur.

Bu karşı çıkmalar, Montesquieu'nün bir insan olduğu, sadece sosyolog olmadığı söylenerek açıklanabilir. Sosyolog olarak köleliği açıklar. Öfkelendiğinde konuşan artık insandır. Suçladığı ya da savunduğu zaman bir sosyoloji kitabı yazmakta olduğunu unutur.

Ama bu yorum, bazı en temel metinlerle, Montesquieu'nün değişik türdeki yasaların kuramını yaptığı *Kanunların Ruhu Üzerine*'nin I. kitabının bazı bölümleriyle çelişki halindedir.

Montesquieu, I. kitabın birinci bölümünden başlayarak, haklılık ya da haksızlık ilişkilerinin pozitif yasalardan önce olduğunu belirtir. Oysa eğer tikelci ve gerekircilik felsefesinin sonuna kadar gidilirse, haklı ya da haksız olanın böyle olduğu pozitif yasalar tarafından, yasa koyucunun buyrukları tarafından belirlendiği söylenecektir. Sosyologun görevi ise, sadece ve sadece yasa koyucunun değişik yüzyıllarda ve değişik toplumlarda haklı ya da haksız saydığı şeyi incelemektir. Montesquieu bunun böyle olmadığını çok açık biçimde belirtir: *"Hakseverlik ilişkilerinin, onları yerleştiren pozitif yasalardan önce var olduğunu itiraf etmek gerekir."* Ya da şöyle der: *"Pozitif yasaların buyurduğu ya da yasakladığı şeylerden başka haklı, haksız diye bir şey yoktur, demek, daireyi çizmeden önce bütün yarıçapların eşit olmadığını söylemektir."* (I. Kitap, 1; *OC, C.* II, s. 233)

Başka bir deyişle, eğer bu formülü ciddiye alırsak, Montesquieu pozitif yasalardan önce ve evrensel olarak geçerli hakseverlik ilişkilerine, adalet ilkelerine inanır. Pozitif yasalardan önceki hakseverlik ilişkileri şöyledir: *"Örneğin insan toplumlarının var olduğunu farzetsek, onların yasalarına uymak doğru olurdu; başka bir varlıktan iyilik gören zeki varlıklar olsaydı, bunların o varlığa minnettarlık duymaları gerekirdi; zeki bir varlık bir başka zeki varlığı yaratsaydı, yaratılan varlığın yaratıldığı andan itibaren bağlı olduğu şeye bağlı kalması gerekirdi; zeki bir varlığa kötülük eden başka bir zeki varlık, aynı kötülüğü hak ederdi, v.s." (A.k.)*

Bu sıralama sistematik bir nitelik taşımaz. Ama özünde iki kavrama indirgenebileceği görülür: İnsani eşitlik ve karşılıktık. Aklın bu yasaları, bu yüce yasalar, insanların doğal eşitliği ve bu temel eşitlikten doğan karşılıklı yükümlülük üzerine kuruludur.

Pozitif yasalardan önce gelen bu yasalar besbelli ki nedensel yasalar değil, yasa buyruklardır; bunların kaynağı da özel yasa koyucunun isteği değil, insan doğası ya da aklı ile aynı öze sahiptirler.

Demek ki, üçüncü bir yasa türü daha vardır. Farklı toplumlarda kabul edilmiş pozitif yasaların dışında, pozitif yasalarla bunlar üzerinde kendisini duyuran etkiler arasında ilişkiler kuran nedensel yasaların dışında, bir de evrensel olarak geçerli yasa buyruklar vardır; bunların yasa koyucusu bilinmez, bu belki de, Montesquieu'nün hissettirdiği gibi, Tanrının kendisidir, ama Montesquieu, gerçek düşüncesinin bu olduğunu belirtecek kesinlikle davranmamıştır.

Böylece artık *Kanunların Ruhu Üzerine*'nin temel sorununa geliyoruz.

Bu doğal yasaların, bu evrensel olarak geçerli akıl yasalarının, Montesquieu'nün özgün düşüncesinde yer bulamayacağını düşünmek mümkündür. O bunları, ya ihtiyaten ya alışkanlıkla korumuştur; devrimciler her zaman bir yönleriyle sandıklarından daha tutucudurlar. Montesquieu'de devrimci olan pozitif yasaların sosyolojik açıklaması, toplumsal doğaya uyarlanan gerekircilikiir. Düşüncesinin mantığı sadece üç öğeye sahiptir: Pozitif yasaların çeşitliliğinin gözlemi, bu çeşitliliğin birçok nedenle açıklanması, son olarak yasaların bilimsel açıklamasına bağlı olarak yasa koyucuya verilen pratik öğütler. Bu durumda Montesquieu, insanlara, neden belirli bir biçimde yaşadıklarını açıklayan, gerçek bir pozitivist sosyolog olacaktır. Öteki insanları, onların kendi kendilerini anlama-

larından daha iyi anlar, toplu yaşamın değişik iklimlerde ve değişik yüzyıllarda aldığı özel biçimi açıklayan nedenleri keşfeder, her toplumun kendi asıl özüne uygun olarak, yani rejimine, iklimine, genel anlayışına uygun olarak yaşamasına yardım eder. Değer yargıları her zaman belirlenen amaçlara bağlıdır ve gerçeklik tarafından esinlendirilir. Bu şemada aklın ya da insan doğasının evrensel yasalarının yeri yoktur. *Kanunların Ruhu Üzerine*'nin I. kitabının 1. bölümü, önemsiz olacak ya da geleneksel bir düşünce biçiminin Montesquieu'nün öğretisindeki kalıntısı olacaktır.

Kişisel olarak bu yorumun Montesquieu'ye hak vereceğini sanmıyorum. I. kitabın 1. bölümünün sadece ölçülü olarak açıklanabileceğini düşünmüyorum. Öte yandan, tamamen gerekirci bu felsefenin, sonuna kadar hiç kimse tarafından, hiçbir zaman düşünülmediğine de inanmıyorum. Çünkü, bu tür bir felsefenin sonuna kadar gidilseydi, cumhuriyet ile istibdadın karşılaştırmalı yararlarını değerlendirmek için evrensel biçimde geçerli hiçbir şey söylenemezdi. Oysa Montesquieu, hem kurumların çeşitliliğini açıklamak, hem de bu çeşitlilik üzerine yargıda bulunma hakkını korumak istemektedir.

Peki, Montesquieu'nün az çok karmaşık biçimde yöneldiği felsefe nedir?

Montesquieu, bir yandan, pozitif yasaların çeşitliliğini nedensel olarak açıklamak ve ikinci olarak, incelenen kurumlarla ilgili değer yargıları ya da ahlâk anlayışı yaratabilecek, evrensel olarak geçerli ölçütlere sahip olmak istemektedir. Ortaya koyduğu biçimiyle, bu ölçütler son derece soyuttur ve hepsi bir eşitlik ya da karşılıktık kavramına indirgenir. Sonuç olarak, kölelik ya da istibdat gibi kınadığı kurumlar onun gözünde insanın niteliklerine terstir; insanın doğal özlemlerine karşı duran kurumlardır.

Ama güçlük, evrensel olarak geçerli bu yasa buyrukları, bazı bakımlardan gerekirci olan bir felsefe içine yerleştirmekte yatmaktadır.

Montesquieu çözüm yolu olarak, I. kitabın 1. bölümünde inorganik doğadan insana kadar varlıkların bir tür hiyerarşisini önermektedir. *"Bütün varlıkların yasaları vardır; Tanrının yasaları vardır; maddi dünyanın yasaları vardır; insanüstü varlıkların yasaları vardır; hayvanların yasaları vardır; insanların yasaları vardır."* (OC, C. II, s. 232) Madde söz konusu olduğunda, bu yasalar tamamen nedensel yasalardır. Bu durumda, çiğnenemeyecek zorunlu yasalar söz konusudur. Yaşama ulaşılınca, yasalar gene nedenseldir, ama daha karmaşık bir doğaya sahiptirler. Nihayet insana gelince, Montesquieu zeki bir yaratığa kendini kabul ettiren bu yasaların çiğnenebileceğini söyler, çünkü özgürlük zekâ ile birlikte vardır. İnsan davranışına ilişkin yasalar, zorunlu nedensellik türünden değildir.

Başka bir deyişle, pozitif yasaların bilimsel açıklamasını, evrensel olarak geçerli buyrukların korunması ile bağdaştırmaya olanak veren felsefe, yasaların çeşitliliğine yol açan, canlıların hiyerarşisi felsefesidir; bu hiyerarşi değişmez yasaların yönettiği inorganik doğadan, akılcı yasalara bağlı, ama onları çiğneyebilecek insanlara gider.

Buradan her zaman tuhaf görünen şöyle bir formül çıkar: *"Zeki dünyanın fiziksel* dünya *kadar iyi yönetilmesi gerekir, çünkü her ne kadar doğası gereği değişmez ya-*

saları varsa da, zeki dünya, fiziksel dünyanın kendi yasalarına uyduğu biçimde sürekli olarak yasalarına uymaz. Bunun nedeni, özel zeki varlıkların doğaları gereği sınırlı olmaları ve bu yüzden de yanlışlığa düşmeleridir. Öte yandan, bu varlıklar, doğaları gereği kendiliklerinden hareket ederler." (I. Kitap, 1; *OC,* C. II, s. 233) Bu metin zeki dünyanın yasaları, zeki varlıkları yöneten akılcı yasalar çiğnenebileceğinden, zeki dünyayı fiziki dünyaya göre daha alt bir düzeye koyar gibi görünmektedir. Oysa filozof, akılcı yasaların çiğnenme olasılığını, zeki dünyanın fiziki dünyaya göre daha alt düzeyde olmasının kanıtı olarak düşünmek zorunda değildir; tam tersine, bunda insan özgürlüğünün ifadesi ve kanıtını görebilir.

Montesquieu, varlıkların hiyerarşisi ve doğasına göre, yasaların benzeşmezliği anlayışı konusunda nedensel yasalar ve yasa buyruklar kavramlarını karıştırmakla suçlanabilir. Varlıkların hiyerarşisi kuramı, maddenin zorunlu yasaları, hareket yasaları ve aklın yasa buyruklarını, aynı türden sayar görünmektedir.

Ben, Montesquieu'nün bu karışıklığı yaptığını sanmıyorum. O, bir yasa koyucu tarafından yapılmış pozitif yasalarla, doğada olduğu gibi tarihte de bulunan nedensel ilişkiler ve son olarak, özünde akla bağlı, evrensel olarak geçerli yasalar arasında ayrım yapar. O sadece, toplumsal özgüllüklerin gerekirci açıklaması ile evrensel olarak geçerli olacak, ahlâki ve felsefi yargıları bileştirmeye olanak verecek bir felsefe bulmak istemiştir.

L. Althusser, Montesquieu'yü aklın evrensel yasalarına bu göndermeden dolayı eleştirdiğinde, yasaların kendi özgüllükleri içinde gerekirci açıklamasıyla ve bu gerekirci açıklamadan çıkartılmış pratik öğütlerle yetinilmesini önerdiğinde, bunu Marksist olarak yapmaktadır. Marksizm ise, aklın evrensel yasalarına gönderme yapmayı suçlar, çünkü bunun yerine tarihin, insanların ve geçmiş yüzyılların özlemlerini giderecek bir rejime doğru hareketini kabul eder.

Oysa, birileri geleceğe çağrıda bulunarak, ötekiler biçimsel nitelikteki evrensel ölçütler sayesinde gerekirci felsefeyi aşmaktadırlar. Montesquieu özgüllüğü aşabilmek için ikinci yolu seçmiştir. Haksız olduğu bana hiç de kanıtlanmış görünmüyor.

Montesquieu'nün felsefesinin, varlıkların hiyerarşisinden sonra, ikinci yönü I. kitabın 2. bölümünde bulunur. Burada doğal insanın, yani kendi düşüncesinde, toplumdan önceki insanın ne olduğunu belirtir. "Toplumdan önceki" deyimi ona göre, toplum halinde yaşamayan insanların bulunduğu anlamına gelmez, ama topluluk bir yana bırakılarak, insanın ne olduğunun akıl yoluyla kavranması denebilir. Montesquieu bu bölümde, Hobbes'un doğa anlayışını çürütmek ister. Bana göre bu çürütme, düşüncesinin temel konularının anlaşılmasına bir giriş oluşturur.

Montesquieu, insanın kendisinin savaşçı olmadığını kanıtlamak istemektedir. Doğal durum, herkesin herkese karşı savaş halinde olduğu bir durum değil, gerçek bir barış olmasa da, savaş barış ayrımına yabancı bir durumdur. Montesquieu, Hobbes'u çürütmek istemektedir, çünkü Hobbes, insanın doğal durumunda, benzerleriyle düşmanlık halinde olduğunu düşünerek savaşçı bir türe barışı sağlayabilecek ve güven verecek tek güç olarak mutlak gücü haklı göster-

mektedir. Buna karşılık Montesquieu, savaşın kaynağını doğal durumda görmez. İnsan, kendi başına insanın düşmanı değildir. Savaş insana özgü bir olgu olmaktan çok, toplumsal bir olgudur. Eğer savaşın ve eşitsizliğin kaynağı insanın özüne değil de toplumun özüne bağlıysa, siyasetin amacı, ortak yaşamdan ayrılamaz savaş ve eşitsizliği ortadan kaldırmak değil, bunları azaltmak ya da frenlemektir.

Bu iki düşünce biçimi, usa aykırı bir görünüşe karşın, aslında mantıklıdır. Eğer savaş toplumsal ise sadece ılımlılık ülküsü benimsenebilir.

Montesquieu'nün yöntemini Jean-Jacques Rousseau'nunki ile karşılaştırınca, Montesquieu ile Hobbes arasında gördüğümüz karşıtlığa benzer bir karşıtlık gözlenir. Rousseau, insan aklı ile oluşturulmuş, sanki toplumun ölçütü olmaya yarayan bir doğal duruma başvurur. Bu ölçüt, onu halkın mutlak egemenliği anlayışına götürür. Yazarımız eşitsizliklerin toplumdan geldiğini saptamakla yetinir. Bundan, doğal eşitliğe dönülmesi gerektiği sonucunu çıkarmaz, ama topluma bağlı olan eşitsizlikleri olabildiğince azaltmak gerekir.

Montesquieu'nün doğal durum konusundaki anlayışı, sadece siyasal felsefesinin tümünü açıklamaz, aynı zamanda devletler hukukuna ayırdığı IX. ve X. kitapların da temelinde bulunur:

"Devletler hukuku doğal olarak şu ilkeye dayanır: Çeşitli uluslar, barış halinde, birbirlerine olabildiğince iyilik etmelidirler; savaş halinde ise, kendi gerçek çıkarlarına zarar vermeden; birbirlerine olabildiğince az kötülük etmelidirler. Savaşın amacı zaferdir; zaferin amacı fetihtir; fethin amacı da varlığı korumaktır. Devletler hukukunu oluşturan yasalar bu ve bundan önce sözü edilen ilkeden doğmalıdır." (1. Kitap, 3; *OC*, C. II, s.237)

Bu metin *Kanunların Ruhu Üzerine*'de sadece pozitif yasaların bilimsel nedensellik açıklamasının değil, aynı zamanda topluluklar arasındaki ilişkilere, Montesquieu'nün devletler hukukuna yüklediği amaç doğrultusunda yön veren yasaların çözümlemesinin de bulunduğunu göstermektedir. Başka bir deyişle bu, toplulukların yöneldiği amacın akılcı bir çözümlemeyle belirlenebileceği anlamına gelir.

Olası Yorumlar

Montesquieu'nün felsefesi, ne örneğin Auguste Comte'un ona mal ettiği gibi basitleştirilmiş gerekirci felsefedir, ne de doğal hukukun geleneksel bir felsefesidir; ikisini bileştirmek için bir denemedir. Düşüncesi konusunda yapılan çeşitli yorumlar böylece açıklanabilir.

Die Entstehung des Historismus (Tarihselciliğin Oluşumu) adlı, tanınmış kitabında Montesquieu'ye bir bölüm ayıran Alman tarihçisi Meinecke, Montesquieu'nün düşüncesinin 18. yüzyıl düşüncesinin belirgin niteliği olan akılcı evrenselcilikle, 19. yüzyıl tarih düşüncesinde yaygınlaşacak, özgürlüklerin tarihsel anlamı arasında kararsız kaldığı kanısındadır.

Gerçekten de, Montesquieu'de akılcı ve evrensel nitelikteki felsefeden esinlenmiş formüllerin yanı sıra, geleneklerin ve tarihsel toplulukların çeşitliliğini vurgulayan formüller bulunur. Montesquieu'nün düşüncesinin, bu iki görüş arasında geçici bir orta yol, tam tarihselciliğin keşfi yolunda bir evre mi, yoksa

hiçbiri tamamen ortadan kaldırılamayacak iki düşünce biçimini bileştirmek için, haklı ve eksik bir girişim olarak mı değerlendirileceğine karar vermek gerekir.

L. Althusser'in yorumu, çelişkili Montesquieu'nün yeni bir anlatım biçimidir. Montesquieu'nün çelişkisi, yenilikçi dehası ile gerici düşünceleri arasındadır. Bu yorumda bir gerçek payı vardır. 18. yüzyılın ideolojik çatışmalarında, Montesquieu, gerçekten gerici olarak nitelenebilecek kesime girer, çünkü az çok efsanevi bir geçmişte varolan kurumlara dönmeyi salık veriyordu.

18. yüzyıl boyunca, özellikle bu yüzyılın ilk yarısında, Fransız politika yazarlarının büyük kavgası monarşi kuramı[18] ve monarşi içinde aristokrasinin durumu üzerineydi. Özetle, iki okul karşı karşıya idi. Roma okulu, Fransız monarşisini Roma İmparatorluğu'na dayandırıyordu; mirasçısı da Fransa kralı olacaktı. Bu durumda, tarih Fransa kralının mutlakiyetçilik savlarını haklı kılacaktır. Cermen okulu denen ikinci okul, Fransız soylularının ayrıcalıklı durumunu Frankların fetihlerine dayandırıyordu. Bu tartışmadan sonraki yüzyılda da devam eden ve tamamen ırkçı ideolojilere varan, örneğin soyluların Cermen, halkın *gallo-romain* olduğunu savunan öğreti gibi öğretiler çıktı. Aristokrasi ve halk ayrımı, fetheden-fethedilen ayrımına karşılıktır. Bugün, bir eşitsizlik durumunun sürdürülmesini haklı gösteremeyen bu fetih hakkı, 18. yüzyılda toplumsal hiyerarşinin haklı ve sağlam temeli olarak kabul ediliyordu.[19]

Bu iki okulun çatışmasında Montesquieu, soylu haklarının uzlaşmaz kuramcılarına göre, daha incelikle, küçük ayrımlarla, ölçülü olarak Cermen okulundan yanadır. Bu noktayı anlamak için, *Kanunların Ruhu Üzerine*'nin son üç kitabına bakmak yeterlidir. İngiltere anayasası ile ilgili bölümün sonunda, şu tanınmış formül bulunur: Güçlerin dengesi üzerine kurulu İngiliz özgürlüğü, "ormanlarda", yani Cermanya ormanlarında doğmuştur.

Montesquieu genel olarak, soyluların ayrıcalıkları ve ara organların güçlendirilmesi konusunda çok dikkatli görünür.[20] Hiçbir zaman eşitlik yanlısı, hele hiç de halk egemenliği yanlısı değildir. Toplumsal eşitsizliği, toplumsal düzenin özüne bağlayarak, eşitsizliğe çok iyi razı olur. Eğer L. Althusser gibi, halk egemenliği ve eşitliğin 19. ve 20. yüzyıl devrimlerinde, Fransız ve Rus devrimlerinde üstünlük kazanmış siyasal formüller olduğuna, eğer tarihin halk egemenliği ve eşitlik yönünden ilerlediğine inanılırsa, Montesquieu'nün eski rejim yanlısı ve bu anlamda tamamen gerici olduğunu söylemek doğrudur.

Bununla birlikte, sorun bana daha karmaşık gibi görünüyor. Montesquieu gerçekten, toplumsal eşitsizliğin her zaman olduğunu, yönetimin her zaman ayrıcalıklıların elinde bulunduğunu düşünür, ama başvurduğu tarihsel olarak belirlenmiş kurumlar ne olursa olsun, son düşüncesi, toplumsal düzenin, özünde benzeşmez öğelerden oluştuğu, özgürlüğün koşulunun toplumsal güçlerin dengesi ve toplumda önde gelen kişilerin yönetimi olduğudur. Önde gelen kişiler deyimine, en genel, en belirsiz anlamı verir ve içine eşitlikçi bir demokrasinin en iyi yurttaşlarını olduğu kadar, bir monarşinin soylularını, hatta Sovyet örneğinde bir rejimin komünist partisi militanlarını da sokar.

Başka bir deyişle, Montesquieu'nün siyasal felsefesinin özü liberalizmdir. Siyasal düzenin amacı, iktidarın ılımlılığını güçler dengesi ile sağlamaktır. Bu Fransız ya da İngiliz monarşisinde halk, soylular ve kral dengesi, Roma cumhuriyetinde halk, ayrıcalıklılar, *pleb* ve *patricia* dengesidir. Bunlar, bir toplumun aynı temel anlayışının, heterojen ve hiyerarşik, iktidarın ılımlılığının güçler dengesini istediği, değişik örnekleridir.

Eğer Montesquieu'nün son düşüncesi bu ise, gerici olduğu hiç de kanıtlanmış değildir. 18. yüzyıl çatışmaları içinde gerici olduğu yadsınamaz. Fransız devrimini ne öngörmüş ne de gerçekleşmesini dilemiştir. Devrimi belki de istemeden hazırlamıştır, çünkü, önceden de, sonradan da herkesin tarihi sorumluluğu hiçbir zaman bilinemez; ama bilinçli olarak Fransız devrimini istememiştir. Bir insanın yaşamadığı koşullar içinde neler yapabileceği ne ölçüde kestirilebilirse, Montesquieu de, gerektiğinde 1789 Kurucu Meclis üyesi olabilirdi. Kısa süre sonra muhalefete geçer ve kendi türünden öteki liberaller gibi ülkeyi terk etmek, giyotin ya da devrimin şiddetli olaylarına karışmadan, iç göç arasında bir seçim yapmak durumunda kalırdı.

Ama siyasal bakımdan gerici Montesquieu, belki de hiç aşılmamış ya da çağa aykırı olmayan bir düşünce biçiminin temsilcisi olarak kalır. Toplumun yapısı ne olursa olsun, bir dönemde Montesquieu gibi düşünme, yani belirli bir toplumun özel benzeşmezlik biçimini incelemek, güçler dengesi ile ılımlılık ve özgürlüğün güvencesini aramak olanağı vardır.

Montesquieu'nün düşüncesinin son bir yorumu, Léon Brunschvicg'in *Le Progrès de la consience dans la philosophie occidentale*'de Montesquieu'ye ayırdığı kısa bölümde bulunabilir. Bu yorum, söz konusu düşünceyi esas olarak çelişkili bulur.[21]

Bu eleştiriye göre, Montesquieu, şu ya da bu etken arasında çeşitli ilişkiler kurarak, felsefi sentez girişiminde bulunmadan, her toplumda egemen etkeni ya da asıl nedeni belirleme savında olmadan, saf sosyolojinin, yani analitik sosyolojinin başyapıtını bize vermiştir.

Brunschvicg, bu saf sosyolojinin dışında, Montesquieu'de başka hiçbir sistemin bulunmadığı duygusuna kapılmıştır. "Zeki dünyanın fiziki dünya kadar iyi yönetilmesi gerekir" formülünü belirterek, bu tuhaflığın –zeki dünyanın bağlı olduğu yasaları çiğneme olasılığında hiç olmazsa görünüşte ast olma halinin– nedensel yasa ile yasa buyruk arasındaki bir karışıklıkla aynı anlama geldiğini düşünür.

Leon Brunschvicg, Montesquieu'nün Dekartçı formüllerle (örneğin daire çizilmeden yarıçaplar eşittir; aynı biçimde pozitif yasalardan önce haklı ve haksız vardır) Aristo geleneğinden çıkan rejim tiplerinin bir sınıflaması arasında kararsız kaldığını da gösterir. Sonuç olarak, *Kanunların Ruhu Üzerine*'de, ne birlik, ne de bir tutarlılık görür ve okuyucuların bu kitapta, hiç olmazsa liberal değerlerden esinlenen, gelişmenin üstü kapalı bir felsefesini buldukları sonucuna varır.

Kişisel olarak bu yargının ağır olduğunu düşünüyorum. Montesquieu'de sistem olmadığı doğrudur, ama bu sistem yokluğu belki de belirli bir tarihsel sosyoloji düşüncesine benzediğindendir. Ama Montesquieu'nün düşüncesinin, sık sık belirtildiği kadar çelişkili olmadığını gösterebildiğimi umarım.

*

Montesquieu, sosyolog olarak, hiçbiri bir kenara bırakılmayacak, ama bağlaşmaları da zor olan, iki düşünceyi bileştirmeye çalıştı. Bir yandan, üstü kapalı biçimde, kısmi açıklamaların sonsuz çokluğunu kabul ediyordu. Bir topluluğun açıklanması gereken yönlerinin ve ortak yaşamın değişik yönlerine mal edilebilecek belirleyicilerin ne kadar çok olduğunu gösterdi. Öte yandan, kısmi ilişkilerin yan yana gelişini aşma ve tarihsel bütünlüğün birliğini oluşturan şeyleri anlama olanaklarını aradı. Yönetim ilkesi aracılığıyla, siyasal kurama bağlı olan bir halkın anlayışı kavramında, kısmi açıklamaların sonsuz çeşitliliğini reddetmeyen birleşme ilkesini de çok açık biçimde bulduğunu sandı.

Kanunların Ruhu Üzerine'de, bugünün sosyologlarının oluşturmaya çalıştıkları biçimde pek çok açıklama türü ya da nedensel ilişki görülür. Bu nedensel ilişkiler, çeşitli türdendir ve yasaları kaleme alanlara yol göstermelidir. Örneğin Montesquieu, belirli bir tür hükümetin ideal tipini ortaya koyduktan sonra, rejimin ideal tipinin tam olarak gerçekleşmesi için, mantıksal olarak eğitim, maliye, ticaret, savurganlığı önleme yasaları gibi çeşitli türden yasaların nasıl olmaları gerektiğini gösterebilir. Bilimsel plandan ayrılmadan, sadece yasa koyucuların rejimin sürmesine yardım etmek istediklerini varsayarak öğütler verir.

Belirli bir toplumsal etkinliğin sonuçta üstün geleceğine ilişkin göndermeler de vardır. Devletler hukuku bunun bir örneğini oluşturur. Montesquieu çeşitli ulusların barışta birbirlerine olabildiğince çok iyilik, savaşta olabildiğince az kötülük yapmaları gerektiğini ne ölçüde ortaya koymuştur? Övgüye değer bu kesinlemeler bilimsel olarak kanıtlanmaktan çok, dogmatik biçimde ortaya konmuştur. Montesquieu'nün sosyolojisi bize göründüğü biçimiyle, belirli bir alanın yasalarını sonuçta üstün gelecek insani bir etkinliğe katma olanağını içerir.

Son olarak Montesquieu'de, insan doğasının evrensel yasalarına gönderme de vardır. Bu yasalar bir kurumun somut olarak ne olması gerektiğini belirlemeye yardım etmese bile, örneğin kölelik gibi kurumların mahkûm edilmesi olanağını verir. Eric Weil'in siyasal felsefesinde görüldüğü biçimiyle, olumsuz anlamlı, biçimsel bir doğal hukuk kavramının *Kanunların Ruhu Üzerine*'de var olduğunu söyleyebilirim.[22] Montesquieu'deki insan doğasının akılcı yasaları yeterince soyut biçimde düşünülmüşlerdir; bu sayede tümdengelimin reddedilmesi, özel kurumların nasıl olması gerektiğinin belirlenmesi ve bazı uygulamaların mahkûm edilmesi olasıdır.

Montesquieu'nün sosyolojik düşüncesi, son olarak eşzamanlı ve artzamanlı düşünce adı verilebilecek şeylerin sürekli bir işbirliği ile belirginleşir; yani bir toplumun çağdaş bölümlerinin açıklaması bölümlerle, toplumun kendisinin açıklaması geçmişi ve tarihi ile sürekli olarak yenilenen bir uyuşumla belirginleşir. Auguste Comte'un statik ve dinamik adını verdiği ayrım, *Kanunların Ruhu Üzerine*'nin sosyolojik yönteminde görünür haldedir.

Ama neden Montesquieu sosyolog olarak değil de, sosyolojinin öncülü olarak kabul edilir? Onu kurucular arasında saymamayı haklı kılacak nedenler nedir?

Birinci neden, sosyoloji sözcüğünün Montesquieu'nün zamanında henüz varolmaması ve yaşantıya yavaş yavaş giren bu sözcüğün, Auguste Comte tarafından bulunmasıdır. Çok daha derin olan ikinci neden, Montesquieu'nün çağdaş toplum üzerine düşünmemesidir. Sosyolojinin kurucuları olarak düşünülen Auguste Comte ya da Marx'ın incelemesinin konusu, çağdaş toplumun, yani esas olarak, sanayi ya da kapitalist olarak düşünülen toplumun belirgin nitelikleridir. Montesquieu'nün incelemesinin konusu, çağdaş toplum olmadığı gibi, kullandığı kategoriler de büyük ölçüde klasik siyasal felsefenin kategorileridir. Son olarak, *Kanunların Ruhu Üzeine*'de ne ekonominin, ne de toplumun devlete oranla üstünlüğü vardır.

Montesquieu bir anlamda, klasik düşünürlerin sonuncusu, bir başka anlamda, sosyologların ilkidir. Bir toplumun esas olarak siyasal rejimi ile belirlendiğini düşündüğü ve bir özgürlük anlayışına vardığı ölçüde, hâlâ klasik bir düşünürdür. Ama bir başka anlamda, klasik siyasal düşünceyi toplumun genel bir anlayışı içinde yeniden yorumlamış ve topluluğun bütün yönlerini sosyolojik olarak açıklamaya çalışmıştır.

Son olarak, Montesquieu'nün ilerlemeye inancı olmadığını ekleyelim. Ama Montesquieu'nün ilerlemeye, Auguste Comte'un inandığı anlamda, inanmamasının şaşırtıcı bir yanı yoktur. Dikkatini siyasal rejimler üzerinde topladığı ölçüde, tarih boyunca iyiye doğru tek yanlı bir hareketi göremedi. Günümüze kadar siyasal evrim, Montesquieu ve birçoklarının gördüğü gibi, art arda dönüp gelmeler, yavaş yavaş artan hareketler, sonra çökme ile olmuştur. Demek ki Montesquieu ekonomi ya da zekâ düşünüldüğünde, doğal olarak ortaya çıkan ilerleme düşüncesini bilmezlikten gelmekteydi. İlerlemenin ekonomik felsefesini Marx'ta buluruz; bilimle insanlığın ilerlemesinin felsefesi de Auguste Comte'da vardır.

Montesquieu'nün Özgeçmişi ile İlgili Açıklamalar

1689	*18 Ocak.* Charles-Louis de Secondat Bordeaux kenti yakınındaki de la Brède'de doğar.
1700-1705	Juilly'de, Oratoriens papazlarının yanında ortaöğretim.
1708-1709	Önce Bordeaux, sonra Paris'te hukuk eğitimi.
1714	Charles de Secondat Bordeaux parlamentosuna üye olur.
1715	Jeanne de Lartigue ile evlenir.
1716	Bordeaux Bilimler Akademisine seçilir. Amcası Bordeaux mahkemesi başkanlığını, bütün malını ve Montesquieu adını ona bırakır.
1717-1721	Bilimsel çalışmalara dalar. Yankı, böbrek bezi, şeffaflık, vücut ağırlığı üzerine yazılar yazar.
1721	*Lettres de persanes* imzasız olarak yayımlanır. Kitap büyük bir ilgi görür.
1722-1725	Paris'te yüksek sosyeteye girer. Bourbon dükünün çevresi, başkan Henault, Prie markizi, Madame Lambert ile ve *Dialogue de Sylla et d'Eucrate*'ını okuduğu *L'Entresol* kulübü ile ilişkidedir.
1725	*Temple de Gnide* imzasız olarak yayımlanır. Bordeaux'ya dönen Montesquieu, mahkeme başkanlığını bırakır ve Paris'e döner. *Pensées*'de daha sonra şöyle yazar: "Cumhuriyet' teki pek az durum için gerçekten uygun olmam bana kendim hakkında hep kötü düşünceler verdi. Başkanlık mesleğimle ilgili olarak çok dürüsttüm; sorunları yeterince

anlıyordum, ama izlenecek yol konusunda hiçbir şey bilmiyordum. Bununla beraber, dikkatle çalışıyordum, ama; bende olmayan yeteneği hayvanlarda görmem bana çok bıkkınlık veriyordu." (*OC*, C. I, s. 977)

1728 Fransız Akademisine seçilir. Almanya, Avusturya, İsviçre, İtalya ve Hollanda'ya yolculuk eder. Lord Chesterfield onu Hollanda'dan sonra İngiltere'ye götürür.

1729-1730 İngiltere'de kalır.

1731 De la Brède şatosuna döner. Burada kendini *Kanunların Ruhu Üzerine*'yi hazırlamaya verir.

1734 *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains* yayımlanır.

1748 *Kanunların Ruhu Üzerine* Cenevre'de yazar adı olmaksızın yayımlanır. Başarı büyüktür, ama kitap okunmaktan çok yorumlanır.

1750 Cizvitler ve Jansenistler'in eleştirilerine karşı *Défense de L'Esprit des lois* yayımlanır.

1754 D'Alembert'in isteği üzerine *L'Encyclopédie* için *Essai sur le goût* kaleme alınır (Yayımı 1756).

1755 10 Şubat. Paris'te ölür.

Notlar

1) J. M. Keynes'in *Théorie Générale*'in Fransızca baskısının önsözünde yaptığı, aslında tartışmalı olan takılma hatırlanacaktır: "En büyük Fransız iktisatçısı Montesquieu, Adam Smith'le karşılaştırılabilecek (bütün iktisatçılarda bulunması gereken nitelikler olan) anlayışı, düşüncelerinin açıklığı ve sağduyusu ile fizyokratlardan kat kat üstün olan kişidir." J.M. Keynes, *Théorie Générale de l'Emploi, de l'Intérêt et de la Monnaie*, Paris, Payot, 1953, s. 13.

2) Hükümetin doğası ile ilkesi arasında şöyle bir fark vardır: "Doğası onun öyle olmasını sağlayan şeydir; ilkesi ise onun davranışını sağlayan şeydir. Biri onun özel yapısıdır, öteki onu harekete geçiren insan tutkularıdır. Yasalar her hükümetin ilkesi ile olduğu kadar doğası ile de ilgili olmalıdır." (III. Kitap, 1; *OC*, C. II, s. 250-251)

3) "Bir monarşinin, yani yasaları yürütenin, kendisini yasaların üstünde hissettiği monarşinin halk hükümetinden, yani yasaları yürütenin kendisinin de yasalara bağlı olduğunu, bunun bütün yükünü taşıdığını hisseden halk hükümetinden daha az erdeme gereksinimi olduğu açıktır... Bu erdem tükenince, keyfe bağlı yönetim kendisine açık olan kalplere, cimrilik de herkesin içine girer." (III. Kitap, 3; *OC*, C. II, s. 251-252) "Şerefin doğası, üstün tutulma ve ayrıcalık ister." (III. Kitap, 7; *OC*, C. II, s. 257)

4) Cumhuriyet ve monarşi arasındaki temel ayrım gerçekte Machiavel'de bulunur: "İnsanlar üzerinde egemenlik kurmuş olan ve bugün de kuran bütün hükümetler ve derebeylikler, ya cumhuriyet ya da prenslik olmuşlar ve öyle olagelmektedirler." (Hükümdar, I. bölüm)

5) Bu konuyla ilgili olarak şu kitaplara bakınız: F.T.H. Fletcher, *Montesquieu and English Politics*, London, 1939; P.M. Spurlin, *Montesquieu in America 1760-1801*, Louisiana State University, 1940.

6) Montesquieu'nün üzerinde çalıştığı ve ilk defa 1690'da Londra'da yayımlanan, Locke'un yazdığı, *Two Treatises of Government*'dır; in the former the false principles and foundation of Sir Robert Filmer and his followvers are detected and overthrovvn; the later is an Essay concerning the true Origin, Extent and End of Civil Government. Bunların ikincisi olan *L'Essai sur la Véritable Origine, l'Etendue et la Fin du Pouvoir Civil* Fransızcaya David Mazel tarafından çevrilmiş ve A. Wolfgang tarafından 1691'de Amsterdam'da *Du Gouvernement civil, ou l'on traite de l'origine, des fondements, de la nature du Pouvoir et des fins des Sociétés politiques* başlığı altında yayımlanmıştır. Mazel'in bu çevirisi 18. yüzyıl boyunca birçok kez basılmıştır. Çağdaş bir baskı için yeni çeviri J.-L. Fyot tarafından *Essai sur le pouvoir civil* başlığı altında yapılmış ve B. Mirkine-Guetzevitch ve Marcel Prélot'nun önsözüyle 1953 yılında P.U.F. yayınları arasında çıkmıştır.
Locke'un güç ve güçler arasındaki ilişkiler kuramı, *Essai sur le Pouvoir Civil*'in XI-XIV. bölümlerinde ortaya konmuştur. Locke, XII. bölümde üç tür güç ayrımı yapar: Yasama gücü, yürütme ve devletin federatif gücü. "Yasama gücü, topluluğu ve topluluğun üyelerini korumak

için devlet gücünün nasıl kullanılacağını belirleme hakkına sahip olan güçtür." Yürütme gücü "yapılmış ve yürürlükte olan yasaların uygulanmasına sürekli olarak dikkat eden bir güçtür." Demek ki, hem yönetimi hem de adaleti kapsamaktadır. Bundan başka, "her devlette doğal olarak adlandırılabilecek bir güç daha vardır; çünkü bu her insanın topluma girmeden önce doğal olarak sahip olduğu bir özelliğe karşılıktır... Genel olarak düşünüldüğünde, topluluk öteki bütün devletlere ya da kendisinden olmayan kişilere oranla, doğal durumda bulunan bir bütünlük oluşturur. Bu güç savaş ve barış hakkını, birlik ve bağlaşma (ittifak) hakkını ve devlet dışındaki kişi ve topluluklarla her türlü görüşmelerin yürütülmesi hakkını kapsar. İstenirse buna federatif denebilir... Yürütme ve federatif güçler kuşkusuz kendilerinde gerçekten farklıdırlar: Biri yasaların topluluk içinde ve topluluktan olanlara uygulanması ile ilgilidir; öteki topluluğa yararlı ya da zararlı olabilecekler karşısında topluluğun güvenliği ve dış çıkarları ile ilgilidir. Bununla birlikte hemen her zaman bir aradadırlar... Yürütme ve federatif güçler ayrı ayrı davranacak kişilere teslim edilemez, çünkü bu durumda kamu gücü farklı buyruklar altına girmiş olacaktır, bu da er geç sadece düzensizliklere ve yıkıma yol açar." (Fyot çevirisi, s. 158-159)

7) Bu anlayış tamamen yeni değildir. Roma anayasasını, güçlerin ve toplumsal güçlerin dengesi ve ayrılığı ile açıklama, Polybe ve Çiçeron'un karma rejim kuramında vardır. Bu yazarlar, az çok açık biçimde, bu ayrım ve dengeyi özgürlüğün koşulu olarak görüyorlardı. Ama Montesquieu'deki formüllerin habercisi Machiavél'dir. "Senato ve halkın kavgalarını suçlayanlara karşı koyuyorum, bunlar özgürlüğün ilkesi olan şeyi suçlarlar ve bunun yarattığı iyi sonuçlardan çok meydanlarda yol açtığı bağırtılar ve gürültülerden etkilenirler. Her cumhuriyette iki parti vardır: Büyüklerin partisi ve halkın partisi; özgürlükten yana bütün yasalar bunların karşılıklı dengesinden doğar." (*Discours sur la Première Décade de Tite-Live*, l. Kitap; *OC*, Pleiade, s. 390)

8) Güçler ayrımı konusu Général de Gaulle'ün resmi anayasal öğretisinin temel konularından biridir: "Bütün ilke ve deneyler, kamu gücünün –yasama, yürütme, yargı– kesin olarak ayrı ve güçlü biçimde dengeli olmasını gerektirmektedir." (Bayeux Konuşması, 16 Eylül 1946) "Yönetmek için var olan bir hükümet olsun, buna zaman ve olanak verilsin, görevinden başka şeyle ilgilenmesin, böylece ülkenin onayını kazanır. Ulusun genel isteğini temsil edecek bir parlamento olsun, yasa yapsın, yürütmeyi denetlesin. Hükümet ve parlamento işbirliği yapsınlar, ama sorumlulukları konusunda ayrı olsunlar ve birinin üyesi aynı zamanda ötekinin de üyesi olmasın. Gücün sahip olacağı dengelenmiş yapı budur... Adli otoritenin bağımsızlığı güvence altına alınmış olsun ve herkesin özgürlüğünün bekçisi olsun. Devletin yetkisi, saygınlığı, yansızlığı daha iyi güvence altına alınmış olacaktır." (4 Eylül 1958 tarihli konuşması) Bu arada şunu belirtelim ki, 1958 Anayasasında yürütme yasamayı, yasamanın onu engellemesinden daha kolay engeller. Montesquieu'nün güçlerin ayrımı kuramının hukukçular tarafından yorumu için özellikle şu eserlere bakınız: L. Duguit, *Traité de Droit constitutionnel*, C. l; R. Carre de Malberg, *Contribution à la Théorie Générale de l'Etat*, Paris, Sirey, C. l, 1920, C. II, 1922, özellikle C. II, s. 1-142; Ch. Eisenmann, *"L'Esprit des Lois" et la Séparation des Pouvoirs, Mélanges Carré de Malberg* içinde, Paris, 1933, s. 190 v.d.; "La pensée constitutionelle de Montes"; *Recueil Sirey du Bicentenaire de "L'Esprit des lois"*, Paris, 1952, s. 133-160.

9) Bu yorum özellikle L. Althusser'in yorumudur: *Montesquieu, la Politique et l'Histoire*, Paris, P.U.F., 1959.

10) Montesquieu'ye göre, cumhuriyetin analizinde, cumhuriyetin doğası yurttaşların eşitliği olmasına rağmen, halk kitlesi ve seçkin ayrımı bulunur.

11) Diderot, *Encylopédie* yazarları, özellikle Calas, Sirven, La Barre ve zamanın adaletinin öteki kurbanlarının savunucusu, *Essai sur la Probabilité en fait de Justice* (1772) yazarı Voltaire, 18. yüzyılın ceza sorunlarının yarattığı ilgiye tanıklık etmişlerdir. Ceza tartışmalarının en yoğun anı, 1764'te Cesaret Beccaria'nın (1738-1794) *Traité des Délits et Peines* adlı kitabının yayınlanmasıdır. Yazarının 26 yaşında yazdığı bu eser, bütün Avrupa'da, özellikle rahip Morellet, Voltaire ve Diderot tarafından hemen yorumlanmıştır. Beccaria, cezanın *restitutio juris* ilkesi değil, *punitur ne peccetur*'un göresellik ve pragmatiklik ilkesi üzerine kurulması gerektiği düşüncesini geliştirir. Dahası, döneminin ceza yargılama yöntemini –ya da yargılama yönteminin olmamasını– kesin

biçimde eleştirir ve cezanın suçla orantılı olmasını ister. Bu eser çağdaş kriminolojiyi kurar ve ceza konusundaki sonraki reformların da doğrudan kaynağını oluşturur. Bkz., M.T. Maestro, *Voltaire and Beccaria as reformes of criminal law*, NewYork, 1942.

12) Montesquieu üzerindeki etkiler konusunda, Montesquieu'nün en iyi yorumcularından biri olan J. Dedieu'nün şu çalışmalarına bakmak gerekir: *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France. Les sources anglaises de "L'Esprit des lois"* Paris, Lecoffre, 1909; *Montesquieu,* Paris 1913.

13) XIV. kitabın 5. bölümünün başlığı da şöyledir: "Kötü yasa koyucular, iklimin verdiği kusurları geliştirenlerdir; iyileri ise bunlara karşı koyanlardır." Montesquieu şöyle yazar: "Fiziki nedenler insanları rahata ittikçe, ahlâki nedenleri ondan uzaklaştırmalıdır." (*OC*, C. II, s. 480)

14) İklimin etkileri kuramı, Montesquieu'nün çok sayıda tuhaf ve eğlenceli yorumlar yapmasına yol açar. İngiltere'yi düşünerek, İngiliz yaşamının, İngiliz adalarının ikliminin özelliklerini ortaya koymaya çalışır. Bunu başarması pek kolay değildir: "iklim hastalığı ile yaşamına varıncaya kadar, her şeyden bunalan, her şeyin dayanılmaz hale geldiğini gören bir ulusa en uygun hükümet, sıkıntıların nedenlerinden birine değil tümüne çatmaya olanak verecek hükümettir; bu hükümette insanlardan çok yasalar yöneteceğinden, devleti değiştirmek için yasaları değiştirmek gerekir." (XIV. Kitap, 13; *OC*, C. II, s. 486) Bu tümcenin anlatmak istediği şudur: İngiltere'nin iklimi, insanları o denli umutsuzluğa itmektedir ki, adalarda yaşayanlara özgü sıkıntının tek bir kişiye değil, yasaların tümüne yönelmesi için tek bir kişinin yönetiminden vazgeçmek gerekmiştir. İngiltere iklimini bu biçimde çözümlemesi birkaç paragrafta daha devam eder: "Eğer aynı ulus iklimden aynı şeylere uzun zaman dayanamamak gibi bir nitelik de aldıysa, o zaman sözünü ettiğimiz hükümetin en uygun hükümet olduğu görülecektir." (A.k.) Demek ki İngiliz halkının sabırsızlığı, yurttaşları yönetimi elinde tutan tek bir kişiye çatamayan ve sabırsızlıklarının dışavurumunda bir tür şaşkınlığa uğramış bir rejimle ince bir uyum içindedir.
İklimle ilgili kitaplarda Montesquieu bu tür inandırıcı olmaktan çok, parlak görünen formülleri çoğaltır.

15) Zanaat (art) sözü zanaatkârlara özgü etkinlik anlamında kullanılmıştır. Yani söz konusu olan bugün bizim ikincil dediğimiz, doğrudan toprağı işlemek değil, nesne üretmek ve bunların biçimlerini değiştirmektir.

16) Montesquieu'nün ekonomik çözümlemelerini bu tek yanlışa indirgemek haksızlık olur. Gerçekte Montesquieu, genelinde ekonomilerin gelişiminde rolü olan etkenlerin ayrıntılı ve çok defa doğru bir tablosunu sunar. İktisatçı olarak, pek az sistematiktir. Ne merkantilist, ne de fizyokrat okuldandır. Ama yakınlarda yapıldığı gibi, söz konusu birçok etkenin dikkate alınmasıyla, ekonomik gelişmenin çağdaş incelemesini önceden sezen bir sosyolog olarak değerlendirilebilir. Ortak varlığın temelini, köylülerin çalışması çözümler. Mülkiyet sistemleri arasında ayrım yapar; değişik mülkiyet sistemlerinin işçi sayısı ve tarımda verim üzerindeki etkilerini araştırır; mülkiyet sistemi ve tarımsal iş ile nüfus miktarı arasında, daha sonra nüfus miktarı ile toplumsal sınıfların çeşitliliği arasında ilişki kurar. Lüks kuramı adı verilebilecek bir kuram geliştirir: Yaşam için zorunlu olmayan nesnelerin, gereksiz nesnelerin ticaretini yürütmek için zengin sınıflar gerekir. Değişik toplumsal sınıflar arasındaki iç ticaret ile topluluğun dış ticareti arasında ilişki kurar. İşin içine parayı sokar, topluluk içi ve arası etkileşimde paranın rolünü izler. Son olarak belirli bir siyasal rejimin ekonomik refahı ne ölçüde desteklediğini araştırır. Bu, terimin dar anlamıyla, iktisatçılarınkinden daha az kısmi ve daha az şematik bir çözümlemedir. Montesquieu'nün isteği, ekonomik kuramı kapsayan, genel bir sosyoloji gerçekleştirmektir.
Bu çözümleme biçiminde değişik öğelerin karşılıklı olarak sürekli etkileri vardır. Mülkiyet biçimi tarımsal işin niteliğini etkiler, o da toplumsal sınıfların ilişkileri üzerinde etkide bulunur. Toplumsal sınıfların yapısı, iç ve dış ticareti etkiler. Temel düşünce bütün toplumsalın değişik alanlarının karşılıklı, sonsuz etkisidir.

17) L. Althusser, *Montesquieu, la Politique et l'Histoire* (Politika ve Tarih, Çev. Alaeddin Şenel; Ömür Sezgin, Ankara 1987) adlı kitabında, *Kanunların Ruhu Üzerine* yazarının gerçek bir kuramsal devrimin kökeninde olduğu düşüncesindedir. Bu kuramsal devrim, "siyaset ve tarih konularına Newton'cu bir yasa kategorisinin uygulanabileceğini varsayar. İnsansal kurumların kendilerinden, bir bütünlük içinde çeşitlilikleri ve bir süreklilik içinde değişimleri konusunda dü-

şünülecek şeyler çıkartılabileceğini varsayar: Çeşitlilikleri yasası ve evrimleri yasası. Bu yasa, ideal bir düzen değil, olguların içerdiği bir ilişki olacaktır. Özün sezgisinden değil, olguların kendisinden, önyargısız düşünce ile, araştırma ve karşılaştırma ile çıkartılacaktır." (s. 26) Ama, "sosyologun işi fizikçi gibi, basit bir gerekirciliğe uyan ve bir çizgiyi ondan sapmadan izleyen bir nesne (cisim) ile değil, çok özel bir tür nesne ile, kendilerine koydukları yasalardan bile sapan insanlardır. Bu durumda kendi yasaları ile ilişkilerinde, insanlar konusunda ne söylenebilir? Yasalarını değiştirsinler, saptırsınlar ya da çiğnesinler. Ama bunların hiçbiri, onların bilmeden izledikleri bir yasaya aldırış etmeden uyan ya da karşı koyan davranışlarından çıkartılacak düşünceyi etkilemez. İnsanların davranış yasalarını keşfetmeden yıkmak için, yaptıkları yasaları onları yöneten zorunluluk olarak almak yeterlidir. Gerçekte yanlışlıkları, duygularının yanılgıları, yasalarının çiğnenmesi ve değişimi sadece davranışlarının bir parçasıdır. Yasaları, yasaların çiğnenmesinden ya da değişmelerinden ayırmaktan başka bir şey değildir... Bu tutum, insan eyleminin güdülerini, onun nedenleri olarak almayan; insanları harekete geçiren, genellikle bilinçsiz olmakla birlikte, gerçek sebepleri bilinçli olarak kendi kendilerine önerdikleri sonuç ve nedenleri dikkate almayan çok verimli bir yöntem ilkesinin varlığını varsayar."

18) 18. yüzyıldaki ideolojik tartışmalarla ilgili sorunlar için şu teze bakınız: Elie Carcassonne, *Montesquieu et le problème de la Constitution française au XVIII siècle*, Paris, 1927.

19) L. Althusser tartışmayı şöyle özetler: "18. yüzyılın bütün siyasal edebiyatına bir düşünce egemen oldu: Mutlak monarşi soyluluğa karşı kuruldu ve kral feodal hasımlarının gücünü dengelemek ve onları kendisine bağlamak için soylu olmayanlara (roturiers) dayandı. Cermanistlerle romanistler arasındaki feodalitenin ve mutlak monarşinin kökeni üzerindeki büyük kavga bu genel kanı üzerinde cereyan etti... Bir yandan Cermanistler (Saint-Simon, Boulainvilliers ve daha haberli ve ayrıntılı, ama aynı biçimde katı Montesquieu) ilkel monarşi dönemlerini özlemle anarlar: Başlangıçta Cermanya 'ormanlarında' olduğu gibi soylulardan seçilen bir kralı, mutlak hale gelen monarşinin savaşçı ve kendi yardımcı ve yandaşlarını soylu olmayanlara katmak için büyükleri feda eden krala yeğlerler. Öte yandan mutlakıyetçi yanlısı burjuva eğilimli kesim, romanistler (soyluluğa karşı komplonun yaratıcısı –*Kanunların Ruhu Üzerine,* XXX. Kitap, 10– ve aynı eserin son kitaplarının hedef aldığı rahip Dubos) ve Ansiklopedi yazarları ya XIV. Louis'de ya da aydın zorba hükümdarda, feodallerin eskimiş savları yerine, çalışkan burjuvazinin değer ve niteliklerini yeğ tutmasını bilen prensin idealini anarlar." (A.k., s. 104-105)

Cermen geleneğinin kökeninde 13 Mart 1664'te Fransa soyluları tarafından tarihte kendi sınıflarına ait hak ve ayrıcalıkların kanıtlarını bulmakla görevlendirilen rahip Le Laboureur'ün yayımlanmamış bir eseri bulunur. Çalışması Saint-Simon tarafından kuşkusuz tamamen bilinen Le Laboureur, soyluluğun kökenini Frankların fethinde bulduğunu sanmış ve *Champs de Mars* ya da *Champ de Mai* toplantılarında kralla birlikte yönetime katılan soyluluk kuramını geliştirmiştir. Dük Saint-Simon (1760-1825), 1715'lere doğru yazılan yönetim tasarılarında, kont de Boulainvilliers (1658-1722), *Histoire de l'Ancien Gouvernement de la France* (1727), *Mémoire présenté à Monseigneur le Duc d'Orléans Regent* (1727), *Essai sur la noblesse de France* (1732) adlı eserlerinde Frankların geleneğine göre yetkilerini büyük vassal'larla (leudes) paylaşan eski monarşinin, "Charlemagne'ın eşsiz saltanat dönemi" övgüsünü geliştirdiler. Cermen feodalizmi 19. yüzyılın ilk yarısına kadar devam eder. Montlosier, *Traité de la Monarchie Française* adlı eserinde, "soyluluğun tarihsel haklarını" savunmak için 1814'te de Boulainvilliers'nin temalarını ele almıştır. Bu kanıtlama biçimi tepki olarak 1815 kuşağının birçok büyük tarihçisinin eğilimini belirlemiştir: Özellikle Augustin Thierry'nin ilk eserleri (*Histoire véritable de Jacques Bonhomme*-1820) Sieyès'in formülünü başlık gibi taşıyabilirdi: "Fethedenlerin ırkından geldikleri çılgın düşüncesini koruyan bütün bu aileleri *Tiers Etats* Frank ormanlarına neden geri göndermesin."

De Le Laboureur ve de Boulainvilliers'nin Cermenliği, hem fetih hakkı yanlısı anlamında "ırkçı", hem de mutlak güce karşı ve parlamentocu formüle yandaş olması bakımından liberaldi. Ama iki öğe birbirinden ayrılabilirdi.

Demek ki, Frankların özgürlük geleneği Cermenya ormanları toplantılarına gönderme biçimi altındaki bu siyasal-tarihsel öğreti, soyluların çıkarlarına tamamen bağlı değildi. Rahip Mably, devrimci kuşaklar üzerinde kuşkusuz en çok etki yapan kitaplardan biri olan *Observations sur l'Histoire de France* (1765) adlı kitabında bunun *Etats généraux*'nun toplantıya çağrılmasını ve

Tiers Etat'nin siyasal tutkularını haklı göstererek bir yorumunu verdi. 1815'te, Napolyon halk ve özgürlük ile barışmak istediğinde, Champs de Mai olağanüstü meclisi fikrini Mably'nin kitabından aldı. Aynı biçimde 19. yüzyılda burjuvazinin yasal yükselişinin tarihçisi olarak nitelenen Guizot da Mably gibi inanmış bir Cermencidir. (Bkz. *Essais sur l'Histoire de France de 1823* ya da *l'Histoire Générale de la Civilisation en Europe.*)

Tocqueville ve Gobineau Cermen ideolojisinin kuşkusuz son mirasçılarıdır. Tocqueville ile birlikte feodalizm mutlak monarşinin yükselişinin özlemine dönüşür ve kalben liberal, akılca demokratik inançları kuvvetlendirir. Amcası ve Montlosier sayesinde 18. yüzyılın aristokratik öğretisinden esinlenen Gobineau ile liberal ilham kaybolur, ırkçılık gelişir. (Bz. Tocqueville-Gobineau yazışması, *Oeuvres complètes*, Tocqueville, C. IX, Paris, Gallimard, 1959, özellikle J. J. Chevalier'nin önsözü.)

20) Bu onun kendi ortamı konusunda bilinçli olmasını engellemez. Eserlerinde soyluların ve saray nedimlerinin aksayan yanları ve kusurları ile ilgili anlatımlar eksik değildir. Saray nedimlerinin yergisi soyluluğun kendisine karşı ya da olması gerektiği biçime karşı yani kendi varlığında özgür ve bağımsız olmasının yergisinden çok, monarşinin soyluluğa ne yaptığının yergisidir. Böylece "uşaklar Fransa'da her yerde olduğundan daha çok saygındır, bu büyük senyörlerin kurumudur. Öteki toplumsal tarafların boşluğunu doldurur." (*Lettres Persanes* 98. mektup, *OC*, C. I, s. 277) ya da: "Fransız sarayının insanlarının cehaletine İtalyan din adamlarınkinden çok yaklaşan yoktur." (*Mes Pensées*, *OC*, C. I, s. 1315)

21) Léon Brunschvicg, *Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie Occidentale*, s. 489-501.

22) Bkz. Eric Weil, *Philosophie Politique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1956, 264 s. Eric Weil şöyle yazar: "Ahlâkın ilkesi bireysel kuralların nasıl her eleştirisini yaratıyorsa, düşünürün doğal hakkı da tarihsel pozitif hukukun her eleştirisinin temelini oluşturur... Pozitif hukukla birlikte, her insanın hangi tarihsel koşulda, ne yapması, neyi kabul etmesi, neyi isteyebileceği belirlenir, tutarlı bir sistemi, bu sistem akıllı varlıklar olarak insanların eşitliğini dikkate almadığı ya da insanın akıllı niteliğini yadsıdığı kadarıyla eleştirir... Doğal hukuk kendisinin maddi öncüllerini vermez, ama onları kendine özgü ölçütlere göre geliştirmek için bulduğu gibi alır... Doğal hukuk eleştirel üsteleme olarak pozitif yasa tarafından öngörülen rollerin çatışma içinde olup olmadıkları ve bütünlüklerinin kurduğu sistemin insanların akıllı varlıklar olarak eşitlik ilkesine karşı olup olmadığına karar vermesi gerekir. Bu soruya verilecek her yanıt hem kesin, hem tarihsel olacaktır: Doğal hukuk, uygulanmaya çalışıldığında, zorunlu olarak tarihsel bir pozitif sisteme uygun gelir. Böylece, pozitif hukuka uygun gelen ve onu bütünlüğü içinde düşünerek değiştiren doğal hukuktan değildir." (s. 36-38)

Kaynakça

Montesquieu'nün Eserleri

Oeuvres complètes, Edouard Laboulage (ed.), Paris, Garnier Frères, 7 cilt, 1875-1879. Bu yayın geleneksel olarak bilinen eserleri içerir; *Correspondance*, *Voyages*, *Scipilège*, *Pensées* ve *Mélanges*'a yer vermez.

Oeuvres complètes, Roger Caillois'nun sunuşu ve notları ile, Bibliothèque de la Pleiade, Paris, Gallimard, C. I, 1949, C. II, 1951. *Correspondance*'ı içermez. Bu çalışmada kullanılan ve alıntı yapılan baskı budur.

Oeuvres complètes, André Masson yönetiminde, Paris, Nagel, 3 cilt, 1950-1955. Bu baskı bir öncekine ek olarak *Correspondance* ve başka yayımlanmamış metinleri içerir.

L'Esprit des Lois, Jean Brethe de la Gressaye'in sunuşu ile, Paris, Les Belles-Lettres, 4 cilt, 1950-1961.

Genel Kitaplar

Leon Brunschvicg, *Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie Occidentale*, Paris, Alcan, 1927.

Ernest Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966.

Jean-Jacques Chevallier, *Les Grandes Oeuvres politiques*, Paris, Armand Colin, 1949.

J. H. Laski, *The Rise of European Liberalism An Essay in Interprétation*, Londres, Allen and Unwin, 1936.
Maxime Leroy, *Histoire des Idées Sociales en France*, I. De Montesquieu à Robespierre, Paris, Gallimard, 1946.
Kingsley Martin, *French Liberal Thought in the Eighteenth Century, a study of political ideas from Bayle to Condorcet*, London, Turnstile Press, 1954.
Friedrich Meinecke, *Die Ensstehung des Historismus*, Munich, Berlin, R. Oldenburg, 2 cilt, 1936.
C.E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*, ed. AG. Little, Manchester University Press, 2 cilt, 1939.

Montesquieu ile ilgili Kitaplar

L Althusser, *Montesquieu, la Politique et l'Histoire.* Paris P.U.F., 1959 (*Politika ve Tarih*, Çev. Alaeddin Senel. Ömür Sezgin. Ankara 1987).
H. Barkhausen, Montesquieu, *ses idées et ses Oeuvres d'après les papiers de la Brède*, Paris, Hachette, 1907.
P. Barriere, *Un grand provincial: Charles-Louis de Secondat, baron de la Brède et de Montesquieu*, Bordeaux, Delmas, 1946.
E. Carcassonne, *Montesquieu et le Problème de la Constitution Française au XVIII Siècle*, Paris, Presses Universitaires, 1927.
A. Cotta "Le developpement économique dans la pensée de Montesquieu", *Revue d'histoire économique et sociale,* 1957.
S. Cotta, *Montesquieu e la scienza della politica*, Turin, Ramella, 1953.
C. P. Courtney, *Montesquieu and Burke*, Oxford, Basil and Blackwell, 1963.
J. Dedieu, *Montesquieu, l'Homme et l'Oeuvre*, Paris, Boivin, 1943.
E. Durkheim, *Montesquieu, et Rousseau précurseurs de la sociologies*, G. Davy'nin giriş notuyla, Paris, M. Riviere, 1953.
J. Ehrard, *Politique de Montesquieu,* Paris, A. Colin, 1965.
Ch. Eisenmann, "L'Esprit des lois et la séparation des pouvoirs" , *Mélanges Carré de Malberg* içinde, Paris, 1933.
Etiemble, "Montesquieu", *Histoire des Litératures III* içinde. Encyclopédie de la Pleiade, Paris, Gallimard, 1958, s. 696-710.
E. Faguet, *La Politique comparée de Montesquieu*, Rousseau et Voltaire, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1902.
F.T.H. Flechter, *Montesquieu and English Politics 1750-1800*, London, E. Arnold 1939.
B. Groethuysen, *Philosophie de la Révolution Française*, Paris, Gallimard, 1956.
A. Shackleton, *Montesquieu, A Critical Biography*, London, Oxford University Press, 1961.
A. Sorel, *Montesquieu*, Paris, Hachette, 1887.
J. Starobinski, *Montesquieu par lui-meme,* Paris, Le Seuil, 1957.

Montesquieu ile İlgili Ortak Eserler

Revue de Metaphysique et de Morale, doğumunun 250. yıldönümü dolayısıyla Montesquieu'ye ayrılan özel sayı (Ekim 1939, C. 46), R. Hubert, G. Davy ve G. Gurvitch'in yazıları.
La Pensée politique et constitutionelle de Montesquieu, L'Esprit des lois'nın 200. yılı, 1748-1948; Boris Mirkine-Guetzevitch ve H. Puget yönetiminde ve P. Barriere, P. Bastid, J. Brethe de La Gressaye, R. Cassin, Ch. Eisenmann'ın katkılarıyla, Paris, Sirey, 1952.
Congrès Montesquieu de Bordeaux, 1955. Montesquieu'nün ölümünün 200. yılı dolayısıyla 23-26 Mayıs 1955'de Bordeaux'da toplanan kongrenin bildirileri, Bordeaux, Delmas, 1956.

AUGUSTE COMTE

"Sağlıklı politikanın amacı, yerçekimi yasası gibi zorunlu, ama daha çok değiştirilebilir bir yasaya göre, kendine özgü bir itişle devinen insan türünü geliştirmek değil, onu aydınlatarak gelişimini kolaylaştırmaktır."

Système de Politique Positive
Ek III, Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société, 1828, s.95.

Sosyolog Montesquieu, her şeyden önce, insani ve toplumsal çeşitliliğin bilincindedir. Ona göre, bilimin amacı görünür bir kaosu düzene sokmaktır. Buna hükümet ya da toplum tipleri tasarlayarak, bütün topluluklar üzerinde etkili olan belirleyicileri sıralayarak ve belki de, son çözümde şu ya da bu durumda çiğnenmiş olsalar bile, evrensel geçerliliği olan, akılcı bazı ilkeler ortaya koyarak ulaşır. Montesquieu, çeşitlilikten hareket eder, güç de olsa insani birliğe ulaşır.

Auguste Comte ise, tersine, her şeyden önce insani ve toplumsal birliğin, insanlık tarihinin birliğini savunan bir sosyologdur. Bu birlik anlayışını öyle bir noktaya götürür ki, çeşitliliği bulup yaratmakta güçlük çeker. Mutlak olarak geçerli tek bir toplum tipi olduğuna göre, bütün insanlık Auguste Comte'un felsefesine göre bu toplum tipine ulaşmalıdır.

Comte'un Düşüncesinin Üç Evresi

Auguste Comte'un felsefi gelişiminin evreleri, insanlığın birliği savının belirtildiği, açıklandığı ve haklı kılındığı üç biçimin temsilcisi olarak gösterilebilir, sanırım. Bu üç evre, Auguste Comte'un üç temel eseriyle belirlenir.

Birinci evre, 1820-1826 arasıdır: *Opuscules de philosophie sociale; Sommaire appréciation sur l'ensemble du passe moderne* (Nisan 1820), *Prospectus des travaux scientifiques nécessaires* pour *réorganiser la société* (Nisan 1822), *Considérations sur le pouvoir spriruel* (1825-1826). İkinci aşama, 1830-1842 arasında yayımlanan, *Cours de Philosophie Positive*'den (Pozitif Felsefe Dersleri); üçüncüsü ise, 1851-1854 yılları arasında yayımlanan, *Système de Politique Positive* (Pozitif Siyaset Sistemi) ya da *Traité de Sociologie Instituant la Religion de l'Humanité*'den (İnsanlık Dinini Oluşturan Sosyoloji Dersleri) oluşur.

İlk evreden olan ve düşüncesinin bütünlüğünü göstermek isteyen Auguste Comte tarafından *Système de Politique Positive*'in IV. cildinin sonunda, yeniden yayımlanan *Opuscules*'de genç politeknikli döneminin toplumu üzerine düşünür. Sosyologların birçoğunun çıkış noktası, yaşadıkları dönemin yorumudur. Auguste Comte bu bakımdan örnektir. *Opuscules,* Avrupa toplumunun 19. yüzyılın başında yaşadığı tarihsel kesitin anlatımı ve yorumudur.

Auguste Comte'a göre teolojik ve askeri sıfatlarla belirginleşen belirli bir toplum tipi ortadan kalkmaktadır. Ortaçağ toplumunun bağı, Katolik kilisenin yorumladığı yüce dindi. Teolojik düşünme biçimi, savaşçılara verilen önemle kendini gösteren, askeri etkinliğin üstünlüğü ile çağdaştır. Bir başka tip toplum, bilimsel ve sanayi toplumu doğmaktadır. Ortadan kalkan toplumun teolojik olması anlamında doğan toplum, bilimseldir. Geçmiş dönemlerin düşünce biçiminin teologların ya da din adamlarının düşünce biçimi olması gibi, modern çağın düşünce biçimi, bilim adamlarının düşünce biçimidir. Bilim adamları, toplumsal düzenin ahlâki ve entelektüel temelini yaratan toplumsal kategori olarak din adamlarının ya da teologların yerini almaktadırlar. Dinsel gücü din adamlarından miras olarak devralmaktadırlar; bu güç Comte'un ilk *Opuscules*'ünde, her dönemde, zorunlu olarak egemen düşünce biçimi modelini ve toplumsal düzene ilke oluşturan düşünceleri sunanlar tarafından yorumlanmıştır. Bilim adamlarının din adamlarının yerini alması gibi, sözcüğün geniş anlamında sanayiciler de, yani girişimciler, fabrika müdürleri, bankacılar da savaşçıların yerini almaktadır. İnsanların bilimsel olarak düşünmeye başladığı andan başlayarak, toplulukların ana etkinliği, insanlar arasındaki savaş olmaktan çıkar ve insanların doğa ile savaşı ya da doğal kaynakların daha akılcı kullanımı haline gelir.

Auguste Comte daha o zaman, içinde yaşadığı toplumun bu incelemesinden, toplumsal reformun temel koşulunun entelektüel bir reform olduğu sonucunu çıkarır. Bir devrimin rastlantıları ya da şiddet, bunalım halindeki toplumun yeniden örgütlenmesine izin vermez. Bunun için bilimlerin bir sentezi, pozitif bir siyasetin yaratılması gerekir.

Çağdaşlarının birçoğu gibi, Auguste Comte, çağdaş toplumun bunalım içinde olduğunu düşünerek, toplumsal karışıklıkların açıklamasını, kaybolmakta olan teolojik ve askeri toplumsal düzen ile doğmakta olan bilimsel ve sanayi toplumsal düzeni arasındaki çelişkide bulur.

Çağdaş bunalımın bu yorumu, reformcu Auguste Comte'un, Marx gibi devrim öğretisine bağlı, Montesquieu ya da Tocqueville gibi özgür kurumlar öğretisinden yana olmadığı sonucunu ortaya koyar. Auguste Comte, pozitif bilim ve toplumsal bilim öğretisinden yanadır.

Çağdaş toplumun bu yorumundan, Comte'un düşüncesinin genel yönelimi ve özellikle değişim planları çıkar. Montesquieu'nün, Fransız monarşisinin bunalımını incelemesi, bu incelemenin onun genel anlayışının kökenlerinden biri olması gibi, Auguste Comte iki toplumsal tipin çelişkilerini inceleyerek, bu çelişkinin, sadece bilimsel ve sanayi adını verdiği, toplumsal tipin zaferi ile çözümlenebileceğini düşünür. Bu zafer kaçınılmazdır, ama az çok geciktirilebilir ya da

hızlandırılabilir. Gerçekte sosyolojinin işlevi temel düzenin gerçekleştirilmesine yardım edecek biçimde, tarihin zorunlu, yani kaçınılmaz ve önlenemez evrimini anlamaktır.

Cours de Philosophie Positive'in oluşturduğu ikinci evrede, temel düşünceler değişmemiştir, ama bakış açısı genişlemiştir. Auguste Comte *Opuscules*'de esas olarak çağdaş toplumları ve bu toplumların geçmişlerini, yani Avrupa tarihini inceler. Avrupalı olmayan biri için Aguste Comte'un ilk *Opuscule*'lerinde, Avrupa tarihinin insan türünün tarihini içerdiğini düşünme saflığını ya da Avrupa toplumunun yöneldiği toplumsal düzenin, bütün insan türünün toplumsal düzeni olacağını kabul ederek, Avrupa tarihinin örnek niteliğini varsaydığını göstermek kolaydır. Auguste Comte ikinci evrede, yani *Cours de Philosophie Positive*'de, bu konularda değişiklik yapmaz, ama onları derinleştirir ve gençlik eserlerinde ana çizgilerini belirlediği programı uygular. Değişik bilimleri gözden geçirerek *Opuscules*'lerde, daha önce ortaya koyduğu iki temel yasayı, üç hal yasası ve bilimlerin sınırlaması yasalarını geliştirir ve güçlendirir.[1]

Üç hal yasasına göre insan düşüncesi birbirini izleyen üç evreden geçer. Birincisinde, insan düşüncesi olguları, insanın kendisiyle kıyaslanabilecek varlık ya da güçlere mal ederek açıklar, ikincisinde, doğa gibi soyut nesnelere başvurur. Üçüncüsünde insan, olguları gözlemekle ve aralarında belirli bir anda ya da zaman içinde var olabilecek düzenli ilişkileri belirlemekle yetinir. Olguların nedenlerini keşfetmekten vazgeçer, onları yöneten yasaları bulmakla yetinir.

Jeolojik çağdan metafizik çağa, sonra pozitif çağa geçiş, değişik entelektüel disiplinler içinde kendiliğinden gerçekleşmez. Auguste Comte'un düşüncesinde, üç hal yasası, ancak bilimlerin sınıflaması ile ilişkili olarak kesin anlama sahiptir. Değişik bilimlerin sıralandığı düzen bize, değişik alanlarda aklın pozitif hale geldiği düzeni gösterir.[2]

Başka bir deyişle, pozitif düşünce biçimi, matematik, fizik ve kimyada biyolojiden daha önce zorunlu hale gelmiştir. Pozitivizmin en karmaşık konularla ilgilenen disiplinlerde daha geç ortaya çıkması ayrıca olağandır. Konu ne denli basitse pozitif biçimde düşünmek o ölçüde kolaydır. Hatta öyle olgular vardır ki, gözlem kendiliğinden zorunludur; öyle ki, bu durumlarda akıl hemen pozitif olmuştur.

Üç hal yasası ve bilimlerin sınıflamasının bileşimindeki amaç, matematik, astronomi, fizik, kimya ve biyolojide egemen olan düşünce biçiminin, siyaset konusunda da zorunlu olması, toplumun pozitif bir biliminin, sosyolojinin oluşumuna yol açması gerektiğini kanıtlamaktır. Ama bu bileşimin amacı, sadece sosyolojinin yaratılmasının zorunlu olduğunu göstermek değildir. Belirli bir bilimden, biyolojiden başlayarak, yöntem konusunda kesin bir altüst olma söz konusu olur: Bilimler artık analitik bilimler değil, zorunlu olarak temelde sentetik bilimlerdir. Bu altüst olma, tarihsel birliğin sosyolojik anlayışına bir temel oluşturacaktır.

Analitik ve sentetik sözcükleri Auguste Comte'un dilinde çeşitli anlamlara sahiptir. Şu belirgin örnekte, inorganik doğanın bilimleri, fizik ve kimya, yalıtıl-

mış, zorunlu ve haklı olarak yalıtılmış olgular arasında yasalar ortaya koyduğu anlamda analitiktir. Buna karşılık biyolojide, canlı varlık bir bütün olarak düşünülmediği takdirde, bir organın ya da bir fonksiyonun açıklanması olanaksızdır. Özel bir biyolojik olayın anlamlı olması ve açıklanabilmesi, ancak tüm organizmaya oranla mümkündür. Canlı bir varlığın bir parçası keyfe bağlı ve yapay biçimde kesilmek istense, ele ölü maddeden başka bir şey geçmez. Canlı madde, canlı haliyle genel ya da bütündür.

Bütünün parçaya önceliği düşüncesi sosyolojiye de uygulanmalıdır. Özel bir toplumsal olgunun durumu, toplumsal bütün içinde düşünülmeden anlaşılamaz. Dinin durumu ya da özel bir toplumda devletin sahip olduğu belirli biçim, bu toplumun bütünü düşünülmeden anlaşılamaz. Ancak bütünün parçaya olan önceliği, tarihsel evrimin sadece yapay olarak ayrılan bir ânı için geçerli değildir. Fransız toplumunun 19. yüzyıl başındaki durumu, eğer bu tarihsel an, Fransız evriminin sürekliliği içinde düşünülmezse, anlaşılmaz. Restorasyon dönemi büyük Fransız devrimi ile; devrim, yüzyıllar süren monarşik yönetimle anlaşılabilir. Teolojik ve askeri anlayışın gerilemesi, eğer bunun kökeni geçmiş yüzyıllarda bulunursa açıklanır. Aynı biçim, toplumsal bütünün bir parçası bu bütünün kendisi dikkate alınarak; tarihsel evrimin bir ânı, tarihsel evrimin bütünü düşünülerek anlaşılabilir.

Bu çizgide düşünme sürdürülürse apaçık bir güçlükle karşılaşılır. Bu, Fransız ulusunun evriminin bir anını anlamak için, insan türünün tarihinin bütününe başvurmak zorunda olunmasıdır. Bütünün parçaya önceliği ilkesinin mantığı, asıl önemli konunun, sosyolojinin gerçek konusunun insan türünün tarihi olduğu düşüncesini getirir.

Auguste Comte *Ecole Polytechnique*'de yetişmiş bir mantık adamıdır. Analize oranla senteze öncelik verdiğinden, kurmak istediği toplumsal bilimin konusunun, insan türünün tarihi olduğu sonucuna varmıştır. Bu tarih, toplumsal bütünün özel işlevlerini (fonksiyon) ya da evrimin özel anlarını anlamak için zorunlu olarak tek bir tarih olarak düşünülmüştür.

Cours de Philosophie Positive'de kurulan ve bütünün parçaya, sentezin analize önceliğini kabul eden yeni bilimin, sosyolojinin konusu insan türünün tarihidir.

Burada Auguste Comte'un Montesquieu'ye astlığı ya da üstlüğü –bana göre astlığı– görülür. Montesquieu, çeşitlilik olan olgudan hareket ederken, Auguste Comte, büyük adamlara, birkaç daha az büyüğe özgü olan mantıktaki aşırılıkla insan türünün birliğinden hareket ederek sosyolojinin konusu olarak insan türünün tarihini incelemeye öncelik tanır.

Auguste Comte'un sosyolojiyi önceki bilimler gibi bir bilim olarak düşünürken, daha önce *Opuscules*'de kullandığı bir formülü yeniden ele almaktan çekinmediği kabul edilmelidir: matematik ya da astronomide vicdan özgürlüğü olmadığı gibi, sosyoloji konusunda da olamaz. Bilim adamları mademki yargılarını bilgisizlere ve matematik, astronomi konularını amatörlerine kabul ettirmektedirler, mantıksal olarak, aynı biçimde, yargılarını sosyoloji ve siyaset konularında da kabul ettirmelidirler. Bu açıkça sosyolojinin ne olduğunu, ne olacağını ve ne

olması gerektiğini belirleyebileceğini varsayar. Auguste Comte'un sentetik sosyolojisi bu tür bir beceri telkin eder. Tarihsel bütünün bilimi olan sosyoloji, sadece olmuşu ve olanı değil, gerekirciliğin zorunluluğu anlamında, olacak olanı da belirler. Olacak olan, geçmişteki düşünürlerin insan doğası adını verecekleri şeye uygun olmakla haklı bulunur. Düşüncesinin üçüncü evresinde Auguste Comte, insan tarihinin birliğini, hem insan doğası, hem de toplumsal doğa kuramı ile haklı gösterir.

Le Système de Politique Positive, yazarının Clotilde de Vaux'ya bağlılığından sonradır. *Cours de Philosophie Positive*'e oranla, dili ve stili biraz değişime uğramıştır. Ama, bununla birlikte, *Système de Politique Positive* Comte'un düşüncesinin birinci ve özellikle ikinci evrede görünür bir eğilimini karşılar.

Gerçekten de eğer düşündüğüm gibi, Auguste Comte'un izlediği yol, insan tarihinin birliği düşüncesini haklı gösterme isteği ile açıklanabilirse, son kitabında bu kavrama felsefi bir temel oluşturması doğaldır. İnsan tarihinin tek olması için, insanın bütün toplumlarda, bütün dönemlerde, bilinebilir ve tanımlanabilir belirli bir doğasının olması gerekir. İkinci olarak, her toplumun toplumsal örgütlenmelerin çeşitliliği arasında, bilinebilir temel bir düzene sahip olması gerekir. Son olarak, bu insan doğasının, bu toplumsal doğanın, tarihsel evrimin temel niteliklerinin ortaya koyduğu gibi olması gerekir. Bana göre *Système de Politique Positive*'in esası bu üç düşünce ile açıklanabilir.

İnsan doğası kuramı, Auguste Comte'un beyinsel yer belirlemeleri ile ilgili kavramların bütünü olan *tableau cérébral* içinde bulunur. Ama şu ya da bu tuhaflık bir yana bırakılırsa, bu *tableau cérébral* insanın insan olarak belirgin değişik etkinliklerini belirtmek anlamına gelir. Kurumların çeşitliliği arasında, ayırt edilebilir temel toplumsal düzen, konusu toplumsal statik olan ikinci ciltte incelenmiştir. Son olarak *tableau cérébral* ve toplumsal statik, dinamiğe ayrılan *Système de Politique Positive*'in üçüncü cildinin temelini oluştururlar. Tarih bütünüyle, ikinci ciltte incelenen her toplumun temel düzeninin gerçekleşmesine, birinci cildin *tableau cérébral*'de anlatılan insan doğasında bulunan, en iyi şeyin tamamlanmasına yönelmiştir.

Auguste Comte'un düşüncesinin hareket noktası, yaşadığı dönem toplumunun iç çelişkisi, teolojik ve askeri tip ile bilimsel ve sanayi tipi üzerine düşünmedir. Bu tarihsel an, bilimsel düşünce ve sanayi etkinliklerinin genelleşmesi ile belirginleştiği için, bunalıma son vermenin tek yolu, teolojik düşüncelerin geçmiş toplumsal düzene yön vermesi gibi, toplumsal düzene yön verecek bilimsel düşünceler sistemi yaratarak, evrimi hızlandırmaktır.

Auguste Comte buradan *Cours de Philosophie Positive*'e, yani değişik disiplinlerde uygulanan yöntemleri ve her birinde elde edilen temel sonuçlan ortaya koyabilmek için, insanlığın bilimsel eserlerinin bütününün sentezine geçer. Yöntemlerin ve sonuçların bu sentezi hâlâ eksik olan bilimin, sosyolojinin yaratılmasına temel olmalıdır.

Ama Comte'un yaratmak istediği sosyoloji, insani kurumların aşırı çeşitliliğini açıklamak için, yorumları çoğaltmaya çalışan Montesquieu'nün ölçülü, al-

çakgönüllü, analitik sosyolojisi değildir. İşlevi çağdaş dünyanın bunalımını gidermektir, yani yeniden toplumsal örgütlenmeye yön verecek bilimsel düşünceler sistemini üretmektir.

Oysa bir bilimin böyle bir rolü yerine getirebilmesi için, kuşkudan uzak sonuçlar vermesi ve matematik ve astronomi gibi apaçık gerçeklikler ortaya koyması gerekir. Montesquieu'nün analitik sosyolojisi şurada ya da burada, şu ya da bu reformu salık verir; yasa koyucuya öğütler verir. Ama, herhangi bir toplumun kurumlarının, etkenlerin çokluğu ile belirlediği düşüncesinden hareketle, var olandan tamamen farklı bir kurumsal gerçeklik düşünmeye izin vermez. Auguste Comte ise hem bir bilim adamı, hem bir reformcu olmak ister. Hem kesinlemelerinden emin, hem de bir reformcu için zorlayıcı olabilecek bilim hangisidir? Hiç kuşkusuz bu, Auguste Comte'un tasarladığı gibi, en genel yasalardan, insan evriminin en temel yasalarından hareket ederek, insanların belirli bir biçimde kullanabilecekleri, genel bir gerekirciliği keşfedecek sentetik bir bilim olacaktır: Pozitivist deyişle 'değişebilir yazgı.'

Auguste Comte'un sosyolojisi bilinmesi en ilginç olan şeyle başlar. Ayrıntıları tarihçilere, yani evrimin en genel yasasını, anlayan kişinin küçümsendiği, şu anlaşılması güç taşeronlara bırakır.

Montesquieu ve Tocqueville siyasete ya da devlet biçimine; Marx ekonomik örgütlenmeye, belirli bir öncelik tanır. Auguste Comte'un öğretisi ise, her toplumun düşünce birliğine dayandığı görüşü üzerine oturur.[3] Üyeleri aynı inançlara sahip olduğu ölçüde toplum vardır, insanların değişik evrelerini belirleyen düşünce biçimidir ve şimdiki ve sonuncu evre, pozitif düşüncenin görkemli genelleşmesi ile belirginleşecektir.

Tek bir insan tarihi anlayışını böylece sonuna kadar götürdükten sonra, Auguste Comte, felsefi terimlerle kuramayacağı bu birliği, zorunlu olarak, değişmez insan doğası ve değişmez temel toplumsal düzen anlayışı ile kurar.

Böylece Auguste Comte'un felsefesi üç ana konuyu varsayar.

Birincisi, Batı Avrupa'nın toplumu olan sanayi toplumu, örnek bir niteliğe sahiptir ve bütün insanlığın toplumu haline gelecektir. Comte'un, Avrupa'nın sanayi toplumunun bazı görünümlerinin evrensel bir yönelimi olduğuna inanmakla, yanıldığı kanıtlanmamıştır. Avrupa toplumunun niteliği olan, işin bilimsel örgütlenmesi, öteki bütün örgütlenmelerden o denli etkilidir ki, sırrının bir halk tarafından keşfedildiği andan başlayarak refah ve güç için zorunlu olduğundan, insanlığın bütünü tarafından kullanılmalıdır.

İkincisi, bilimsel düşüncenin iki evrenselliğidir. Matematikte, fizikte ya da biyolojide pozitif düşünce evrensel bir yönelime sahiptir, yani pozitif düşünce sayesinde elde edilen başarılar görünür hale geldikten sonra, insan türünün bütün kesimleri onu uygular. Bu noktada Auguste Comte haklıydı, çünkü ister matematik, ister astronomi, ister fizik, ister kimya, hatta büyük ölçüde isterse biyoloji söz konusu olsun, batı bilimi bugün insanlığın tümünün bilimi haline gelmiştir. Ama bilimin evrenselliğinin bir başka anlamı daha vardır. Astronomi ya da fizik alanında pozitif biçimde düşünüldüğüne göre, siyaset ya da din konu-

sunda başka türlü düşünülemez, inorganik doğa bilimlerinde başarılı olan pozitif yöntem, düşüncenin bütün görünümlerine yayılmalıdır. Oysa pozitif yöntemin bu genelleşmesi açık değildir. Matematik ya da fiziğin yöntemini sosyolojide, ahlâkta ya da siyasette taklit etmek zorunda mıyız? Hiç olmazsa tartışma hâlâ açıktır.

Auguste Comte'un üçüncü ana konusu, *Système de Politique Positive*'in konusudur. Eğer insan doğası temelde aynı ise, eğer toplumsal düzen temelde aynı ise, son çözümde çeşitlilik nasıl sağlanır? Başka deyişle, Auguste Comte'un insanî birlik anlayışı, düşün yaşamının üç temel anına uygun olarak üç biçim alır:

Batıda gelişmekte olan toplum örnektir; insanlığın bütünü önce batının yolunu izleyecektir.

İnsanlık tarihi, pozitif düşüncenin evrimi olarak düşüncenin tarihidir ya da insanlığın bütünü tarafından pozitivizmin yeni öğrenilmesidir.

İnsanlık tarihi, insan doğasının gelişmesi ve serpilmesidir.

Hiç de çelişkili olmayan bu üç konu, bir anlamda Auguste Comte'un düşün yaşamının her ânında farklı vurgulamalarla vardır ve insan birliği konusunun olası üç yorumunu oluşturur.

Sanayi Toplumu

Auguste Comte'un gençlik yıllarındaki temel düşünceleri sadece ona özgü değildi. Dönemin havası içinde teolojik düşüncenin geçmişe ait olduğu inancını buldu: Nietzsche'nin deyişiyle, Tanrı ölmüştü; çağdaş insanın aklına yön veren artık bilimsel düşünce idi; teoloji ile birlikte, feodal yapı ya da monarşik örgütlenme ortadan kalkma yolunda idi; bilim adamları ve sanayiciler zamanımızın toplumuna egemen olacaklardır.

Bütün bu konular özgünlükten yoksundur, ama önemli olan, Auguste Comte'un kendi çağdaş toplumunun yorumunu belirlemek için var olan düşünceler arasında yaptığı seçimi anlamaktır.

19. yüzyılın başında toplumun bütün gözlemcilerinin dikkatini çeken olgu sanayidir. Hepsi geçmişe göre özgün bir şeylerin doğmakta olduğunu düşünür. Ama çağdaş sanayinin özgünlüğü neye dayanmaktadır?

İnsanların 19. yüzyılın başında gözledikleri biçimiyle, sanayinin belirgin özelliklerinin altı tane olduğunu sanıyorum:

1. Sanayi işin bilimsel örgütlenmesi üzerine kurulmuştur. Üretim alışkanlığa göre, örgütlenme yerine, en çok verimi sağlayacak biçimde düzenlenmiştir.

2. Bilimin işin örgütlenmesine uygulanması sayesinde, insanlık kaynaklarını olağanüstü biçimde geliştirmiştir.

3. Sanayi üretimi işçilerin fabrikalarda ve kenar mahallelerde toplanması demektir; yeni bir toplumsal olgu ortaya çıkar, bu işçi kitlelerinin varlığıdır.

4. İşçilerin işyerinde bu toplanmaları, çalışan ve çalıştırılan arasında, işçi ile işveren (ya da kapitalist) arasında açık ya da gizli bir çatışmaya yol açar.

5. İşin bilimsel niteliği sayesinde, zenginlik durmaksızın artarken, aşırı üretim bunalımları çoğalır ve bolluk içinde yoksulluk yaratır. Milyonlarca insan yoksulluk çekerken mallar satılamaz.

6. İşin sınai ve bilimsel örgütlenmesine bağlı ekonomik sistem değişim özgürlüğü ve girişimci ile, tüccarın kâr arayışı ile belirginleşir. Bazı kuramcılar bundan, zenginliğin temel koşulunun kâr arayışı ve rekabet olduğu, devlet ekonomik işlere ne kadar az karışırsa üretim ve zenginliğin o kadar hızla artacağı sonucuna varırlar.

Bu niteliklerin her birine verilen öneme göre yorumlar farklılaşır. Auguste Comte, ilk üçünü kesin olarak kabul eder. Sanayi işin bilimsel örgütlenmesiyle belirlenir; zenginliğin sürekli artışı ve işçilerin fabrikalarda toplanması bunun sonuçlarıdır. İşçilerin fabrikalarda toplanması, sermayenin ya da üretim araçlarının az sayıda elde toplanmasına bir karşılıktır.

Dördüncü nitelik olan işçilerle girişimciler arasındaki çatışma, ona göre ikinci sıradadır.[4] Sanayi toplumunun kötü örgütlenmesinin sonucudur ve reformlarla giderilebilir. Aynı biçimde, ona göre bunalımlar önemsiz ve yüzeyseldir. Auguste Comte liberalizmi yeni toplumun özü değil, patolojik bir öğe, serbest rekabet üzerine kurulu bir örgütten farklı bir istikrara sahip olacak bir örgütün gelişiminde bir bunalım ânı olarak görür.

Sosyalistlere göre önemli iki nitelik, elbette dördüncü ve beşinci niteliklerdir. Sosyalist düşünce, 19. yüzyılın ilk yarısının kötümser iktisatçılarının düşüncesi gibi, emekçi-girişimci çatışması ve kapitalist anarşinin kaçınılmaz sonucu olarak düşünülen, bunalımların sıklığı saptamasından hareketle gelişir. Marx kapitalizmin kuramını ve tarihsel yorumunu bu iki nitelikten hareketle kurar.

Altıncı nitelik olan değişim özgürlüğüne gelince, liberal kuramcılar bunu ekonomik ilerlemenin belirleyici nedeni olarak sayarlar.

19. yüzyıl başında herkes aynı anda zenginliğin arttığını, bilimin sanayiye uygulandığını ve liberal bir değiş-tokuşun (mübadelenin) rejiminin varlığını görüyordu. Son iki olgunun her birinin, birincisinin gelişimindeki etkisine verilen öneme göre yorumlar farklılaşıyordu.

Auguste Comte kendi sanayi toplumu kuramını, hem liberal iktisatçılara, hem sosyalistlere yönelttiği eleştirilerle otaya koyar. Sanayi toplumunu anlatım biçimi ne liberaldir ne de sosyalist, ama örgütlenme kuramı olarak tanımlanabilir. Her ne kadar Burnham'ın *The Managériel Revolution*[5] adlı kitabının Fransızca çevirisi bu sözcükle yapılmışsa da, Auguste Comte'un örgütleyicileri Burnham'ın örgütleyicileri ya da "manager"lerinden oldukça farklıdır.

Auguste Comte değer üzerinde kendilerini sorgulayan, sistemin işleyişini soyut olarak belirlemeye çalışan, liberal iktisatçıları metafizikçi olmakla suçlar. Ona göre metafizik düşünce, soyut bir düşüncedir, kavramlarla düşünmedir; bu da onun gözünde döneminin iktisatçılarının düşüncesidir.[6]

Öte yandan, bu metafizikçiler, ekonomik olguları toplumsal bütünden ayırarak, inceleme yanlışlığını da yapmışlardır. Siyasal ekonomi sadece bütün içinde tam olarak anlaşılabilecek bir alanı, yerinde olmayan bir biçimde, bütünden ayırmakla başlar.

Bu iki eleştiri Durkheim okulundan olan Fransız sosyologlarının birçoğu tarafından yinelenmiş ve en azından, Fransız üniversitelerinde sosyologların ik-

tisatçılara karşı yarı düşman tutumlarını belirlemiştir. Son olarak Auguste Comte liberalleri zenginliğin gelişiminde, değişim ya da rekabet mekanizmalarının etkinliğini abartmakla suçlamıştır.

Bununla birlikte iktisatçılar özel çıkarların zamanla uzlaştığını da söylemişlerdir. Eğer liberallerle sosyalistler arasındaki temel çelişki, liberallerin, çıkarların sonunda uyuşacağına, sosyalistlerin ise, sınıf mücadelesinin temel niteliğine inanmaları ise, Auguste Comte bu temel noktada liberallerden yanadır. Emekçi ile işveren arasında temel bir çıkar çelişkisi olduğuna inanmaz. Zenginliğin dağılımında, geçici ve ikinci derecede önemli rekabet olabilir. Ama Auguste Comte liberal iktisatçılar gibi, üretimde gelişmenin, tanım gereği, herkesin çıkarına uygun olduğunu düşünür. Çıkarların sonuçta uzlaşmasını gerektiren ya da içeren sanayi toplumunun yasası, zenginliklerin gelişmesidir.

Özgürlük ve rekabeti gelişmenin temel nedeni sayan iktisatçılara göre, pozitivizmin kurucusu, örgütçü politekniklıler adını vereceğim okuldandır. Bugün iki iktisatçı, politeknikli anlayışın iki eğiliminin temsilcisidir. Maurice Allais, ekonomik düzenlemenin rekabetçi mekanizmalarının kesin önemine inanan, birinci eğilimi temsil eder.[7] Pazar mekanizmalarına Maurice Allais ya da Jacques Rueff' den çok daha az düşkün bir başka politeknikli, Alfred Sauvy, örgütlenmenin egemen etkinliğine inanan bir başka eğilimin temsilcisidir.[8] Auguste Comte, örgütleyici okulun patronu olarak düşünülebilir.

Bu örgütleyici politeknikli, sosyalizme, ya da daha doğrusu komünist adını verdiklerine, yani döneminin özel mülkiyet düşmanı kuramcılarına ve öğreticilerine düşmandır. O özel niteliklere inanan bir örgütleyicidir; belirli ellerde toplanmış zenginliklerin özel mülkiyetinin erdemlerine inanır.

Auguste Comte, kendisine özel mülkiyetle çelişkili görünmeyen, sermayenin ve üretim araçlarının belirli ellerde toplanmasını haklı gösterir. Bu olgu ona göre her şeyden önce kaçınılmazdır, yani onun tarih felsefesinin çok belirgin bu umulmadık iyimserliğine göre, aynı zamanda çok da yardımseverdir. İnsanlık tarihinin akışında gözlenen temel eğilime de uygundur. Maddi uygarlık, eğer her kuşak yaşamak için kendisine zorunlu olanlardan fazlasını üretir ve gelecek kuşağa kendisine kalan zenginlik birikiminden fazlasını aktarırsa, artabilir. Üretim araçlarının sermayeye çevrilmesi, maddi uygarlığın gelişiminin bir niteliğidir ve belirli ellerde toplanmayı getirir.

Auguste Comte belirli ellerde toplanmış sermayenin öneminin, mülkiyet kamusal niteliğini ortaya çıkaracağı görüşüne duyarlı değildir. Üretim araçlarının belirli ellerde toplanmasından, zorunlu bir millileştirme çıkartmaz. Tam tersine, özel mülkiyet ve kamu mülkiyeti arasındaki çelişkiye karşı ilgisizdir. Çünkü ekonomik ya da siyasal olsun, otoritenin her zaman kişisel olduğunu düşünür. Her toplumda az sayıda insan egemendir. Bir kamu mülkiyeti isteğinin bilinçli ya da bilinçsiz nedenlerinden biri, mülkiyet rejimlerinden birinin yerine bir başkasının konmasının toplumsal egemenlik yapısını değiştireceği haklı ya da haksız inancıdır. Auguste Comte bu noktada kuşkucudur. Servetle birlikte var olan ve her toplumsal düzende kaçınılmaz gücü elinde tutan her zaman zenginlerdir. Her yerde

egemen olan insanlar vardır ve belirli ellerde toplanmış sermayelere sahip bu insanların, zorunlu ekonomik ve toplumsal otoriteyi kullanmaları kaçınılmazdır.

Ama bu kişisel mülkiyet keyfe bağlı kişisel niteliğinden arındırılmalıdır. Çünkü Auguste Comte'un, patrisyen, geçici şef, sanayici, bankacı adını verdiği kişilerin rollerini toplumsal bir işlev olarak anlamaları gerekmektedir. Özel mülkiyet zorunlu ve kaçınılmazdır, ama kullanma ve yanıltma hakkı olarak değil, ortak bir işlevin rastlantı ya da hak etmenin belirlediği bazıları tarafından kullanılması olarak anlaşıldığı zaman haklı görülür.[9] Auguste Comte liberalizm ile sosyalizm arasında ara bir tavır, özel mülkiyetin Roma hukukunda anlaşıldığı biçimiyle bir öğreticisi değildir. Üretim araçlarının toplumsallaştırılmasına eğilimli bir reformcu da değildir. Hem özel mülkiyeti korumak ve hem de onu birkaç kişi tarafından kullanılan bir toplumsal işlev haline getirerek, anlamını değiştirmek isteyen bir örgütçüdür. Bu anlayış, bazı toplumsal Katoliklik öğretilerinden pek uzak değildir.

Auguste Comte, bu özel mülkiyet kuramının ötesinde, özellikle son kitaplarında, *Système de Politique Positive*'de önem kazanan dünyevi (temporel) hiyerarşinin ikincil niteliği düşüncesini ekler. Pozitivizmin öğreticisi, zenginliğin belirli ellerde toplanmasını ve sanayicilerin otoritesini kabul etmeye olduğu kadar, insanların varlığının, sadece toplumsal ve ekonomik hiyerarşide sahip oldukları yerle belirlenemeyeceğine inanır. Güç yasasının yönettiği dünyevi düzenin dışında ruhsal bir düzen vardır; bu ahlâki değerlerin düzenidir. Dünyevi hiyerarşinin alt düzeyinde bulunan işçi, eğer değerleri ve topluluğa bağlılığı hiyerarşik şeflerinkinden fazlaysa, ruhsal hiyerarşide üst düzeyde olabilir. Bu ruhsal düzen Hıristiyan dininin anladığı yüce bir düzen değildir; sonsuz yaşamın düzeni de değildir. Bu dünyanın bir düzenidir ama, zenginliğin ve gücün dünyevi hiyerarşisi yerine, ahlâki değerlerin ruhsal düzenini koyar. Herkesin en yüce amacı birinci olmaktır. Auguste Comte ekonomik reform tutkularını sınırlar, çünkü sanayi toplumu sadece ruhsal bir güç tarafından düzenlenmesi, sınırlanması ve değiştirilmesi halinde istikrarlı bir biçimde var olabilir. Reformcu niyeti ruhsal gücün yaratıcılığı üzerinde toplandığı ölçüde, ekonomik reformcu olarak ılımlı görünür.

Sanayi toplumunun bu yorumu, ekonomik ve toplumsal öğretilerin gelişiminde hiç olmazsa Avrupa'da hemen hemen hiç rol oynamamıştır. Comte'un sanayi toplumu anlayışı öğretilerin rekabetinden uzak bir tür merak olarak kalmıştır. Bazıları aşırı sağ, bazıları soldan gelen birkaç kişinin dışında, ne sağda, ne solda siyasal partilerin hiçbiri kendini bu görüşlere yakın bulmamıştır.

Bununla birlikte bu yüzyılın Fransız yazarlarından ikisi Auguste Comte'un izleyicisi olduklarını belirttiler. Biri monarşinin kuramcısı Charles Maurras, öteki köktenciliğin kuramcısı Alain idi. Her ikisi de değişik nedenlerle kendilerini pozitivist ilan ettiler. Maurras, Comte'u örgütlenmenin, otoritenin ve yenileştirilmiş ruhsal gücün öğreticisi olarak gördüğü için pozitivistti.[10] Alain pozitivistti, çünkü Auguste Comte'u Kant'ın ışığı altında yorumluyordu ve ona göre pozitivizmin esas düşüncesi dünyevi hiyerarşinin değerini azaltmaktı: "*En iyi aşçı yamağı kral ilan edilsin, ama bize tencereyi öptürmeye kalkmasın.*"[11]

Auguste Comte'da şu iki yön vardır: dünyevi, otoriter ve hiyerarşik bir düzenin kabulü ve ruhsal bir düzenin dünyevi hiyerarşiye üstünlüğü. Auguste Comte, Hobbes'un felsefesini, dünyevi düzen yani güç felsefesi çerçevesinde ona Kant'ın felsefesini eklemek için kabul ediyordu. Sadece düşünce saygındır, sadece ahlâki değer saygındır. Alain'in yazdığı gibi, *"Düzen hiçbir zaman saygın değildir.* Auguste Comte'un anlayışı çağdaş toplumun büyük felsefe akımlarının neden dışında kalmıştır? Bu soru sorulmaya değerdir. Auguste Comte'un öğretisi bir anlamda bugün moda olan öğretilere, 19. yüzyılın birçok başka öğretisinden daha yakındır. Çok sayıdaki kurumun benzerliğini vurgulayan, rekabet mekanizmasının önemini azaltan, sanayi uygarlığının temel niteliklerini ortaya koymaya çalışan bütün kuramlar, gerçekte Auguste Comte'tan esinlendiklerini söyleyebilirler. Liberaller ve sosyalistler arasında, piyasa yanlıları ve planlama savunucuları arasındaki kavgaların ötesinde ya da dışında Comte, sanayi toplumunun kuramcısıdır.

Auguste Comte'un özgür iş (travail), bilimin sanayiye uygulanması ve örgütlenmenin üstünlüğü temel konuları, sanayi toplumunun şimdiki anlayışının yeterince belirgin nitelikleridir. Peki Auguste Comte neden unutulmuş ya da anlaşılmamıştır?

Birinci neden, eğer pozitivizmin temel düşünceleri çok derinse, sanayi toplumunun, özellikle *Système de Politique Positive'de* yaptığı ayrıntılı anlatımı kolay bir alaya neden olur. Comte ayrıntılı olarak dünyevi hiyerarşinin nasıl örgütleneceğini, dünyevi şeflerin, sanayicilerin ve bankacıların yerinin tam olarak ne olacağını açıklamak istedi. En genel işlevleri yerine getirenlerin, neden en fazla otoriteye sahip olacaklarını ve hiyerarşinin en üstünde yer alacaklarını göstermek istedi. Her *cité'nin* insan sayısını, *patrisyen* (soylu) sayısını belirlemek istedi. Zenginliğin nasıl aktarıldığını açıklamak istedi. Tek sözcükle kendi düşlerinin ya da içimizden birinin, kendisini Tanrı yerine koyduğu anlarda, kapılabileceği düşlerin belirli bir planını yaptı.

Öte yandan Auguste Comte'un sanayi toplumu anlayışı, savaşların çağa uymaz olduğu düşüncesine bağlıdır.[12] Oysa 1840 ve 1945 arasında tarihin bu düşünceye uygun olmadığı kuşku götürmez. Bu yüzyılın ilk yarısında pozitivist okulun sadık yandaşlarını düş kırıklığına uğratan, olağanüstü bir şiddette, pek çok savaş oldu.[13] Pozitivist okul insanlığın öncüsünde, yani Batı Avrupa'da, savaşın ortadan kalkması gerektiğini ilan ediyordu. 20. yüzyıl savaşlarının merkezi tam tamına Batı Avrupa oldu. Auguste Comte'a göre, iyi bir şans eseri insanlık hareketinin başında olan batılı azınlık kendi uygarlığını kabul ettirmek için başka ırktan halkları kendine bağlamamalıydı. Auguste Comte çok iyi kanıtlarla, yani kendisine çok iyi görünen kanıtlarla demek istiyorum, olayların bize verdiği sağduyu sayesinde, bize de çok iyi görünen kanıtlarla, batılıların Afrika'yı, Asya'yı fethetmemeleri gerektiğini, uygarlıklarını süngü gücüyle yayma yanlışını yaparlarsa, hem kendileri, hem de başkaları için, bundan felaketlerin doğacağını açıklamıştı. Eğer haklı olmuş ise, bu yaptığı yanlışlıklar sayesindedir. Bir yüzyıl boyunca olaylar söylediklerine uygun olmadı.[14] Auguste Comte kendisini barış peygamberi yapmıştı, çünkü savaşın sanayi toplumunda işlevi olmadığı kanısındaydı. Savaş do-

ğal olarak tembel ve anarşik insanları düzenli çalışmaya zorlamak için, büyük devletler kurmak ya da içinde Hıristiyanlığın yaygınlaşacağı, sonuçta da pozitivizmin çıkacağı Roma İmparatorluğu birliğinin ortaya çıkması için zorunluydu. Savaş tarihsel iki işlevi yerine getirmişti: işin öğrenilmesi ve büyük devletlerin oluşumu. Ama 19. yüzyılda oynayacağı bir rol kalmamıştı. Toplumlar artık işin ve iş değerlerinin üstünlüğü ile belirleniyordu. Askeri sınıf ve savaşmak için neden yoktu.[15]

Fetihler geçmişte haklı ya da hiç olmazsa ondan yararlananlar için kaynakları artırmanın bir aracı olabildi. Zenginliğin işin bilimsel örgütlenmesine bağlı olduğu yüzyılda, ganimet anlamdan yoksun ve çağa aykırıdır. Malın aktarımı artık bağışlar ve değişimlerle yapılmaktadır ve Auguste Comte'a göre, bağış daha büyük bir rol oynamalıdır, hatta bir ölçüde değişimin rolünü azaltmalıdır.[16]

Son olarak, Auguste Comte'un felsefesi sanayi toplumunun yorumuna dayanmıyordu. Bu felsefe özellikle dünyevi örgütlenmenin, din adamlarının yerini alan bilim adamları ve filozofların işi olması gereken, ruhsal güç tarafından reform amacını güdüyordu. Ruhsal güç insanların duygularını ayarlamalı, ortak bir iş için onları birleştirmeli, yönetenlerin haklarını onaylamalı, güçlülerin keyfiliğini ya da bencilliğini yumuşatmalıdır. Pozitivizmin düşlediği toplum, liberalizm ve sosyalizmin reddi ile tanımlanmadığı gibi, geçmişin teolojik çağında kilise ve din adamları ne ise, pozitif çağda o olacak ruhsal bir gücün yaratımı ile tanımlanamaz. Oysa tarih, Auguste Comte'un öğretisinden yana olanları belki de en çok bu noktada yanıltmıştır. Sanayi toplumunun örgütlenmesi, Auguste Comte'un tasarladığına benzese bile, filozof ve bilim adamlarının ruhsal güçleri henüz doğmamıştır. Ruhsal güçten ne varsa ya geçmişin kilisesi ya da Auguste Comte'un bile gerçek bilim adamı ya da gerçek filozof olarak kabul etmeyeceği öğreticiler tarafından kullanılır.

İnsanlar, toplumsal düzenin bilimsel yorumcusu oldukları savında oldukları ölçüde ruhsal bir güç kullanırlar; örneğin, Sovyetler Birliği'nde bütün sanayi toplumlarının ortak özelliklerini değil, sanayi toplumlarının örgütlenmesinin özel bir öğretisini vurgularlar. Ne o yandan, ne de bu yandan, Avrupa toplumlarının yaşadığı ve milyonlarca insanın öldüğü ideolojik çatışmaların değerini azaltan kişi patron olarak alınmıştır.

Auguste Comte toplumsal örgütlenmenin yorumcuları tarafından kullanılan ruhsal bir güç olmasını isterdi; bu yorumcular aynı zamanda dünyevi hiyerarşinin ahlâki önemini de azaltırlardı. Ancak, bu tür ruhsal bir güç, hiçbir zaman var olmadı, şimdi de yoktur. İnsanlar belki kendilerini ayıran şeyi, birleştirene her zaman yeğlemektedirler. Her toplum, belki toplumlarla paylaştığı özellikler üzerinde değil, kendisinin özel olarak sahip oldukları üzerinde durmak zorundadır. Toplumlar, belki Auguste Comte'un sanayi toplumunda bulduğu *erdemlere* henüz yeterince inanmamaktadır.

Auguste Comte gerçekte sanayi toplumunun bilimsel örgütlenmesinin, herkese yeteneği ile orantılı bir yer vermeyi sağlayacağını ve böylece toplumsal adaleti gerçekleştireceğini düşünüyordu. Bu görüş çok iyimserdi. Geçmişte, yaş ya

da *doğum insanlara birinci sırayı* vermişti, şimdi iş (travail) toplumlarında herkesin yerini belirleyen bundan böyle daha çok yetenek olacaktı.

İngiliz sosyoloğu Michael Young, *méritocratie* (yeteneğe önem veren düzen) adı verilen bir rejimle ilgili bir yergi kitabı yazmıştı; bu aslında, Auguste Comte'un, önceden duyulan bir heyecanla, sanayi toplumu düzeninin ne olacağı konusundaki düşüncesiydi.[17] Bu yazar Auguste Comte'dan söz etmez; Comte da böyle bir düzenin anlatımında kendi umutlarını bulamazdı. Michael Young, eğer herkes kendi yetenekleriyle orantılı bir yere sahip olsaydı, aşağılarda yer alanların, kaderi ya da adaletsizliği suçlayamayacakları için umutsuzluğa itileceklerini kitabında ince bir alayla gösterir. Bütün insanlar, toplumsal düzenin doğru olduğuna inansalar bile, bu düzen bir biçimde ve bazıları için dayanılmazdır; yeter ki insanlar, aynı anda Auguste Comte'un öğretisi ile entelektüel nitelikler hiyerarşisinin, önemli olan tek hiyerarşi, değerlerin ve kalbin hiyerarşisinin yanında hiçbir değeri olmadığına inansınlar. Ama insanlığı, dünyevi düzenin ikincil olduğuna inandırmak kolay değildir.

İnsanlık Bilimi: Sosyoloji

Auguste Comte sosyoloji adı verilen yeni bilim anlayışını *Cours de Philosophie Positive*'in son üç cildinde, özellikle de dördüncü ciltte ortaya koymuştur.

Esin kaynakları ya da öncelleri olarak sunduğu üç yazara –ileride sözünü edeceğim Aristo'yu saymadan– Montesquieu, Condorcet ve Bossuet'ye başvurur. Bu üç ad bizi sosyolojik düşüncesinin temel bazı konularına götürür.

Auguste Comte tarihsel ve toplumsal olguların gerekirciliğini belirtmiş olma yüksek onurunu Montesquieu'ye verir. *Kanunların Ruhu Üzerine*'nin basitleştirilmiş bir yorumunu sunar; bu eserin temel düşüncesi I. kitabın tanınmış sözünde ortaya konmuştur: *"Yasalar olayların doğasından çıkan zorunlu ilişkilerdir."* Auguste Comte bu sözde, hem toplumsal olguların çeşitliliğini, hem de toplumların evrimine uygulanan gerekircilik ilkesini bulur.

Buna karşılık sosyolojinin kurucusu olarak, Montesquieu'de ilerleme düşüncesi eksiktir. Auguste Comte bu düşünceyi Condorcet'de bulur. Condorcet tanınmış kitabı *Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'Esprit* Humain[18] (İnsan Düşüncesinin Gelişiminin Tarihi Bir Tablo Taslağı) da insan düşüncesinin geçmişte belirli sayıda evreden geçmiş olduğunu bulduğunu öne sürer. Bu *evreler* belirli sayıdadır ve art arda geliş sıraları zorunludur. Auguste Comte, insan düşüncesinin gelişmesinin, insan toplumlarının evriminin temeli olduğu düşüncesini Condorcet'den alır.

Montesquieu'nün gerekircilik teması ile Condorcet'nin insan düşüncesinin kaçınılmaz bir sıraya göre ilerlemesinin zorunlu evreleri teması bir araya getirilerek, Auguste Comte'un temel anlayışı elde edilir: Toplumsal olgular, insan toplumlarının kaçınılmaz bir evrimi biçimi altında ortaya çıkan katı bir gerekirciliğe bağlıdır; evrimi de insan düşüncesinin gelişmesi yönetir.

Tarihsel evrimi bu biçimde düşünmek, tamamen tek bir bütün haline getirilmiş, insan düşüncesinin, insan toplumlarının son durumuna doğru gelişen bir

tarih düşüncesine götürür; bu durum, Auguste Comte'un kendisininkini önleyen, çok değerli girişim olarak selamladığı, Bossuet'nin kayracılığına (inayetçilik-providentialisme) çok benzer:

"İnsan düşüncesinin, *toplumsal geçmişin bütününe yeterince yüksek düzeyli bir görüşle bakmasının ilk önemli girişimi elbette bizim büyük Bossuet'ye aittir. İnsansal olaylar arasında görünür bir bağ kurmak için her teolojik felsefeye ait kolay, ama aldatıcı kaynaklar, bugün toplumsal gelişmenin gerçek biliminin doğrudan kurtuluşunda, bu türde karşı konulması çok güç böyle bir felsefenin üstünlüğü ile kaçınılmaz olarak belirlenen açıklamaları kullanmaya olanak vermez. Ama benzer her anlayış için zorunlu olan ve yöntemin izin verdiği ölçüde değerlendirilen, hatta korunan evrensellik ruhunun bulunduğu bu hayranlık verici kompozisyon, bütün tarihsel çözümlemelerimizin sonucu olarak, aklımızın kendisine sürekli olarak belirlemesi gereken amacı göstermek için en uygun her zaman etkileyici model olarak kalacaktır, yani Bossuet'nin düşündüğünden daha gerçek ve daha yaygın bir biçimde değişik İnsansal olayların temel dizisinin tek bir plana göre akılcı düzenlemesi olacaktır." (Cours de Philosophie Positive, C.* IV, s. 147)

"Değişik insani olayların temel dizisinin, tek bir plana göre akılcı düzenlemesi" formülü, Auguste Comte'un sosyolojik anlayışının anahtarıdır. Auguste Comte, insani birliğin sosyologudur. Amacı insan toplumlarının sonsuz çeşitliliğini zaman ve mekânda temel bir diziye –insan türünün evrimi– ve tek bir amaca –insan düşüncesinin son durumu– indirgemektir.

Böylece pozitif bilimin kurucusu olarak gösterilen kişinin, Hıristiyan kayrasının son yandaşı olarak da sunulabileceği görülür: Tarihin kayrası ile yorumundan, genel yasalarla yoruma geçiş nasıl gerçekleşir? İster kayra niyetleri, ister insan evriminin zorunlu yasaları söz konusu olsun, tarih zorunlu ve tek olarak düşünülmüştür. Amaç tektir, çünkü ya Tanrı ya da insan doğası tarafından belirlenmiştir; evrim zorunludur çünkü ya kayra evrelerini ve sonunu belirlemiştir ya da insanın ve toplumların doğası yasalarını belirlemiştir.

Böylece Auguste Comte'un düşüncesi en bilimsel biçimde göründüğü *Cours de Philosophie Positive*'de bile, belirli bir bilim anlayışından kayranın yeni bir yorumuna geçer.

Auguste Comte'un düşündüğü tarihin tek amacı insan düşüncesinin gelişmesidir. Eğer insan düşüncesi, toplumsal geçmişe bir bütünlük veriyorsa, aynı düşünme biçimi her alanda geçerli olmalıdır.

Auguste Comte'un pozitif yöntemin bilimler için zorunlu olduğunu saptadığı bilinir; Comte'a göre gözleme, deneye ve yasaların saptanmasına dayanan bu yöntemin bugün hâlâ teoloji ya da metafiziğe bırakılan alanlara da, yani yüce varlıklar ya da olguların son nesnesi ya da nedenleri ile yapılan açıklamaya da yayılması gerekir. Adına pozitif denen, siyasette olduğu kadar, astronomide de evrensel olarak geçerli bir düşünme biçimi vardır.[19]

Auguste Comte, aynı zamanda, önceki ile çelişkili gibi görünse de, onu tamamlayan bir öneri üzerinde ısrar eder. Bir toplumda gerçek birliğin var olabilmesi için topluluğun değişik üyeleri tarafından benimsenen temel düşüncelerin bütününün, tutarlı bir bütün oluşturması gerektiğini belirtir. Toplum içinde,

birbirini tutmaz düşünce biçimleri ve bağdaşmaz felsefelerin görüşleri yan yana bulunuyorsa, toplum karmakarışıktır.

Bu düşünceden şöyle bir sonuç çıkartılabilir gibi görünüyor: Geçmişte bunalımda olmayan toplumlar, akılla topluluğu birleştiren tutarlı bir düşünce bütününe sahip olmalıdırlar. Ama sonuç ancak kısmen doğrudur, çünkü Auguste Comte, bilimlerin tarihin değişik dönemlerinde pozitif hale girdiklerini göstermiştir. Pozitif hale ilk giren bilimler, pozitif düşüncenin yayılması evrelerini gösteren bir bilimler sıralamasında birinci olanlardır. Demek ki her dönemde bazı entelektüel alanlar hâlâ fetişist ya da teolojik iken, kısmen pozitif olan bilimler olmuştur. Auguste Comte'un son amacı düşüncenin tutarlığı, tarih boyunca hiçbir zaman tam olarak gerçekleşmemiştir. Tarih dönemlerinin başlangıcından beri, teolojik düşünce başka alanlarda egemenliğini sürdürürken, bilimlerin bazı öğeleri pozitif hale girmişlerdir.

Başka bir deyişle, tarihsel hareketin nedenlerinden biri, düşünce biçimlerinin tarihin her evresinde tutarsızlığıdır. Aslında pozitivizmden önce, gerçek bir entelektüel tutarlılığın olduğu tek bir dönem olmuştur: Bu insan düşüncesinin ani ve kendiliğinden düşünme biçimi olan ve insan düşüncesi için, canlı cansız her şeyi hareketlendirmek, nesneleri, varlıkları insanlara ya da insan bilincine benzer saymaktan ibaret olan fetişizmdir. Düşünce, sadece son evrede; pozitivizm, siyasal ve ahlâki alanlar da dahil, entelektüel alanların bütününe yayıldığında, gerçek bir tutarlığa kavuşacaktır. Ama fetişizm ile pozitivizm arasında düşünce yöntemlerinin çeşitliliği kuraldır ve insanlık tarihinin durmasını önleyen de belki bu çeşitliliktir.

Auguste Comte'un düşünce yaşamının başında, bir toplumda iki felsefenin olamayacağı görüşünden hareket ettiği doğrudur, ama düşüncesinin gelişimi onu felsefelerin çokluğunun tarih boyunca hemen hemen sürekli olarak egemen bir olgu olduğunu kaçınılmaz olarak kabul etmeye götürmüştür. Sonunda, toplumsal evrimin amacı, insan düşüncesini yöneldiği tutarlılığa götürmektir; bu da iki biçimde, ya kendiliğinden fetişizm ya da son pozitivizm ile gerçekleşir. Düşünce her şeyi ya onları canlı varsayarak açıklar ya da her türlü nedensel, teolojik ya da metafizik açıklamadan vazgeçerek yasalar koymakla yetinir.

Ama bu koşullarda neden bir tarih vardır? Eğer insan aklının son ve normal durumu pozitif felsefe ise, insanlık neden birbirini izleyen pek çok evreden geçmek zorunda kalmıştır? İnsan düşüncesinin ne olması gerektiği bilincine varan insanın, yani Auguste Comte'un ortaya çıkması için neden bunca yüzyıl ya da bunca bin yıl beklemek gerekmiştir?

Derin neden, pozitivizmin sadece geç kalmış bir felsefe olabileceği ya da başka bir deyişle, kendiliğinden bir felsefe olamayacağıdır. Gerçekte insan için dışındaki dünyayı tanıması, onun son bir açıklamasını yapma yeteneksizliğini kabul etmesi ve onu anlamakla yetinmesi yeterlidir. Pozitif düşünce olguları gözler, onları çözümler ve ilişkilerine egemen olan yasaları ortaya çıkarır. Oysa, gözlem ve çözümleme ile bu dış düzeni doğrudan ve hızla keşfetmek olanaksızdır, insan felsefe yapmadan önce yaşamak zorundadır, insan türünün serüveninin ilk

evresinden başlayarak gerektiğinde basit bazı olguları bilimsel bir biçimde açıklamak kuşkusuz olanaklıdır. Örneğin, bir cismin düşüşü pozitif biçimde kendiliğinden açıklanabilmiştir.[20] Ama gözlemin, deneyin, çözümlemenin ve gerekirciliğin felsefesi olan pozitif felsefe, bu birkaç olgunun gerçekten bilimsel açıklamaları üzerine kurulamazdı. Tarihin başlangıç evresinde, yasaların ortaya çıkarılmasının esinlendirdiği felsefeden başka bir felsefe gerekirdi.

Comte'un önce teolojik, sonra fetişist adını verdiği bu başka felsefe, insanlığın yaşamasına izin veriyordu. İnsanlara dünyayı kendilerine benzer varlıklarla dolu, anlaşılır ve iyi göstererek onları rahatlatıyordu.

Fetişist felsefe insan türüne hem dış dünyanın anlaşılırlığı inancını vermek için entelektüel bakımdan, hem de engelleri aşabilme yeteneğinde ona kendine güven vermek için, ahlâki bakımdan geçerli geçici bir sentez sağlar. Ama eğer tarih zorunlu ise, neden sonuna kadar gitmek zorunda olduğu sorulabilir. Auguste Comte şöyle yanıt verir: Bazı olgular başlangıçtan beri bilimsel ve pozitif olarak açıklandıklarına göre, insan düşüncesinin gelişiminin durması aslında anlaşılmaz bir konudur. Kısmi pozitivizmle fetişist sentez arasındaki çelişki insanlığı hep uğraştırmakta ve insan düşüncesinin evrensel pozitivizmin son aşamasına ulaşmadan durmasına engel olmaktadır.

Oysa Auguste Comte'a göre, insanlığın çeşitli kesimlerinin şu ya da bu ara evrede geçici bir sentezde durabildiklerini ekleyelim. Hatta Auguste Comte, yaşamının sonunda bazı toplulukların toplumsal dinamiğin bütün aşamalarından geçmeden, fetişizmin ilk sentezinden pozitivizmin son sentezine sıçrayabileceklerini bile düşünmüştür.

Comte'un tarih anlayışı bir başka sorun daha ortaya koyar: Tarih eğer esas olarak insan düşüncesinin gelişmesinin tarihi ise, bilgideki gelişme ile insanın öteki etkinlikleri arasındaki ilişki nedir?

Auguste Comte, *Cours de Philosophie Positive'de* bütünüyle ele alındığında, tarihin esas olarak düşüncesinin evrimi olduğunu belirtir:

"Bu evrimin genel ilerlemeyi en çok etkileyen ana kesimi kuşkusuz Tales ve Pisagor'un ilk çalışmalarından Lagrange ve Bichat'nın çalışmalarına kadar, bilimsel düşüncenin sürekli gelişmesine dayanmaktadır. Şimdi bilgili hiçbir insan, bu uzun çaba ve buluşların birbirini izlemesinde insan dehasının her zaman tam olarak belirlenmiş bir gelişme izlediğinden kuşku duyamaz; bunun önceden tam olarak bilinmesi, gelişmelerin farkında olanlara, her döneme ayrılmış temel ilerlemeleri gerçekleşmelerinden önce görme izni verebilecektir." (C. IV, s. 195)

Böylece düşüncenin zorunlu gelişmesi, insanlık tarihinin asıl yönüdür.[21] Auguste Comte talihe ya da rastlantıya pek az pay bırakır. İnsan aklının bellibaşlı anları bir zorunluluğa karşılık olduğu için, üstün bir akıl tarafından önceden kestirilebilirdi.

İnsan düşüncesindeki gelişmenin tarihsel evrimin en belirgin yönü olması, aklın gelişiminin öteki toplumsal olguların değişimini *belirlediği* anlamına gelmez. Auguste Comte da sorunu bu terimlerle ortaya koymaz. İnsan aklının gelişmesi ile ekonomide, savaşta ya da siyasetteki değişiklikler arasındaki ilişkinin ne oldu-

ğunu hiçbir zaman kendisine sormaz. Ama bu sorunun çözümünü, onun çözümlemelerinden çıkarmak kolaydır.

Montesquieu'de toplumsal bütünün siyasal rejimle belirlenmesi olmadığı gibi, Auguste Comte'ta da toplumsal bütünün akılla belirlenmesi söz konusu değildir. İkisinin arasındaki fark, en belirgin yönün birinde aklın durumu, ötekinde siyasal rejim olmasıdır. Ama tarihsel gelişim her ikisinde de genel toplumsal gerçeğin değişik alanları arasındaki eylem ve tepki ile gerçekleşir.[22]

Toplumsal dinamik ister *Cours de Philosophie Positive*'in V. cildinde, isterse *Système de Politique Positive*'in III. cildinde olsun, bir evreden ötekine geçişin görülmez nedeni, toplumun değişik alanları arasındaki çelişkidir. Belirli bir bütünün parçalanmasını ve sonraki evrenin ortaya çıkmasını yaratan neden, duruma göre siyasette, ekonomide ya da akılda bulunur.

Aklın evriminin önceliği yine de sürüp gider. Gerçekte insanlık tarihinin büyük evreleri düşünme biçimiyle belirlenir; son evre evrensel pozitivizm evresidir ve evrimin son nedeni, doğan, sonra olgunlaşan pozitivizmin fetişizm, teoloji ve metafiziğin dünyevi sentezleri üzerinde yaptığı sürekli eleştiridir.

İnsanlık tarihinin yönünü ve toplum ile insan doğasının son durumda gelişmesinin ne olacağını akıl belirler. O zaman bundan insan tarihinin "tek bir halkın" tarihi olarak düşünülmesi anlaşılır. Tarih eğer din tarihi olsaydı, insanlık tarihinin birliğini ortaya çıkarmak için evrensel hale getirilebilecek bir din tasarlamak gerekecekti. Ama tarih eğer aklın tarihi ise, tarihin tümünün tek bir halkın tarihi olması gerekir; bunun anlaşılması da görece olarak kolaydır. Böylece günümüzün matematiği bütün ırklardan insanlar için bize doğru gözükür. Kuşkusuz bu önerme tamamen açık değildir; Spengler modern bir matematik olduğu gibi, Yunanlıların da bir matematiği olduğunu belirtir. Ama Spengler'in kendisi de bu formülü özel bir anlamda anlıyordu. Matematik düşünme biçiminin, bir kültürün kendi üslubundan etkilendiğini düşünüyordu; matematik teoremlerinin evrensel bir doğruluğu olduğunu yadsıyacağını hiç sanmam.[23]

Pozitif bilim ya da felsefe eğer bütün insanlar için geçerli ise, eğer tarih de aynı zamanda aklın tarihi ise, bunun tek bir halkın tarihi gibi düşünülmesi gerektiği anlaşılır.

Ama tarih eğer tek bir halkın tarihi, evreleri zorunlu ise, belirli bir amaca doğru kaçınılmaz bir ilerleme de varsa, insanlığın değişik kesimleri neden özel ve farklı tarihlere sahiptir?

Montesquieu'nün sorunu nasıl birliği kurtarmaksa, Auguste Comte'un sorunu da çeşitliliği kurtarmaktır. Eğer bir tür entelektüel deney olarak bu düşünce biçiminin sonuna kadar gidilse –Comte'un kendisi belki her zaman o kadar uzaklara gitmiyordu– hâlâ tarihlerin olması, yani insanlığın değişik kesimlerinin aynı geçmişe sahip olması, anlaşılması çok güç bir hale gelir.

Auguste Comte, çeşitliliği, üç değişim etkeni sayarak açıklar: Irk, iklim ve siyasal eylem.[24] Özellikle *Système de Politique Positive*'de, insan ırklarının çeşitliliğini, ırkların her birine belirli yeteneklerin üstünlüğünü tanıyarak yorumlamıştır. Böylece ona göre, siyah ırk her şeyden önce duygulanma yetisi eğilimi ile belirginle-

şiyordu; bu düşün yaşamının son döneminde ona ahlâki üstünlük olarak göründü, insanlığın değişik kesimleri aynı biçimde evrim geçirmediler, çünkü başlangıçta tamamen aynı yeteneklere sahip değillerdi. Gel gelelim, bu çeşitlilikler, ortak bir doğa üzerinde gelişmiştir.

İklime gelince, insanlığın her kesiminin içinde bulunduğu doğal koşulların bütününü belirtir. Her toplum az çok aşılacak önemli engellerle karşılaşmış, belirli bir noktaya kadar gelişmelerin çeşitliliğini açıklamaya izin veren az çok uygun coğrafi koşullar tanımıştır.[25]

Siyasal eylemin rolü incelenirken yeniden kayra ile karşılaşılır. Auguste Comte, gerçekten, her şeyden önce ne kadar büyük olursa olsun, bir kişinin tarihin zorunlu akışını önemli bir biçimde değiştirebileceği yanılgısından, siyaset adamları ile toplumsal reformcuları kurtarmak ister. Zorunlu gelişimin az ya da çok hızla ortaya çıkmasının, ne olursa olsun kaçınılmaz, sonucun az ya da çok pahalı olmasının koşullara, rastlantılara ya da büyük adamlara bağlı olduğunu kabul etmekten kaçınmaz. Ama, örneğin Napolyon'un durumunu belleğimizde tutarsak, büyük adamların olası etkililiklerinin sınırlarını ortaya koymakta da güçlük çekmeyiz.

Auguste Comte'a göre Napolyon, İmparator Julien ya da II. Philippe gibi döneminin düşüncesini ya da bugünkü deyişle tarihin anlamını kavramamıştı. Askeri rejimi yeniden kurmak için boşuna girişimde bulundu. Fransa'yı Avrupa'nın fethine itti, çatışmaları çoğalttı, Avrupa halklarını Fransız Devrimine karşı kışkırttı ve sonunda bu geçici yanılgıdan hiçbir şey çıkmadı. Döneminin doğası konusunda yanılma yanlışlığını yapan hükümdar, ne kadar büyük olursa olsun, sonunda iz bırakmaz.[26]

Bireylerin olayların akışını değiştirmede yeteneksizliğini belirten bu kuram, toplumsal reformcular, ütopyacılar, devrimciler, yeni bir toplumun planlarını yaparak ya da şiddet kullanarak tarihin gidişinin altüst edilebileceğine inanan herkes tarafından eleştirilir.

Fizik yasalar dünyasından tarihsel yasalar dünyasına geçildikçe, alınyazısının daha çok değiştirilebilir hale gelmesi doğrudur. İnsan tarihinin temel düzenini ortaya koyan sosyoloji sayesinde, azınlık belki pozitivizmin çıkışının süresini kısaltacak, bedelini azaltacaktır. Ama Auguste Comte, tarihin kaçınılmaz akışı kuramına bağlı olarak, hem büyük adamların yanılmalarına, hem de reformcuların ütopyalarına karşıdır. Bu bakımdan şu metin anlamlıdır:

"Tek sözcükle, 1822'deki yapıtımda belirttiğim gibi, uygarlığın ilerleyişi, doğruyu söylemek gerekirse, düz bir çizgiye göre değil, hayvansal devinmede olduğu gibi, hep ağır basmaya yönelen ortalama bir hareket etrafında eşit olmayan ve değişken, bir dizi salınımla gerçekleşir. Ortalama hareketin tam olarak bilinmesi, bu salınımları ve belirsizlikleri azaltarak, doğal üstünlüğü önceden düzenleme olanağı verir. Bununla birlikte, böyle bir beceri olabildiğince akılcı biçimde oluşturulmuş ve uygulanmış olsa bile, ona insanlığın evriminin karşılaştığı engellerden doğan, şiddetli devrimleri her durumda engelleme yeteneği atfetmek, kuşkusuz abartma olacaktır. Çok karmaşık oluşu yüzünden toplumsal organizmada, hastalıklar ve bunalımlar birçok bakımdan bireysel organizmada olduğundan daha çok kaçınılmazdır. Ama

gerçek bilim, derin düzensizlikler ya da karşı konulamaz sürüklenmeler karşısında, geçici güçsüzlüğü kabul etmek zorunda ise de, bir olanaksızlık olmadıkça, akıllı bir müdahaleden asla vazgeçmeden, temel niteliklerinin doğru değerlendirilmesi ve sonuçlarının akılcı kestirimi ile bunalımları yumuşatmaya ve özellikle kısa kesmeye katkıda bulunabilir. Başka yerde olduğu gibi, hatta daha da fazla biçimde, burada söz konusu olan olguları yönetmek değil, sadece kendiliğinden gelişimini değiştirmektir; bu da hiç kuşkusuz gerçek yasalarının önceden bilinmesini zorunlu kılar." (Cours de Philosophie Positive, C. IV, s. 213-214)

Auguste Comte'un önerdiği, yeni toplumsal bilim, tarihsel gelişim yasalarının incelenmesidir. Bu bilim, gözlem ve karşılaştırma üzerine kuruludur, yani öteki bilimler tarafından, özellikle biyoloji tarafından kullanılan yöntem üzerine kuruludur. Ama bu yöntemler pozitivist öğretinin temel düşünceleri ile, her ikisi de sentetik olan, statik ve dinamik anlayışı ile âdeta çevrelenmişlerdir. İster belirli bir toplumun düzenini, isterse tarihin ana çizgilerini anlamak için olsun, her iki halde de düşünce, kısmi gözlemleri bütünün önceki anlamlarına bağımlı kılar.

Statik ve dinamik, Auguste Comte'un sosyolojisinin iki temel kategorisidir. Statik, esas olarak toplumsal uzlaşma adını verdiği şeyi incelemekten ibarettir. Bir toplum canlı bir organizmaya benzer. Bir organın çalışmasının incelenmesi, onu canlı varlığın bütünü içine koymadan nasıl olanaksız ise, siyaset ve devleti incelemek de, onları belirli bir anda toplumun bütünü içine koymadan olanaksızdır. Demek ki, toplumsal statik bir yandan toplumun belirli bir andaki yapısının anatomik çözümlemesini, öte yandan uzlaşmayı belirleyen öğe ya da öğelerin çözümlemesini içerir. Ama statik, uzlaşmanın incelenmesi ise, bizi bütün toplumun temel organlarının neler olduğunu incelemeye, yani her toplumsal düzenin ilkelerini ortaya koymak için tarihsel toplumların çeşitliliğinin ötesine götürür. Böylece, değişik toplumların anatomisinin ve özel bir topluluğun kurumları arasındaki karşılıklı dayanışma bağlarının basit bir pozitif çözümlemesi gibi başlayan toplumsal statik, *Système de Politique Positive*'in ikinci cildinde bütün insan topluluklarının temel düzeninin incelenmesine ulaşır.

Dinamik, başlangıçta, sadece insan toplumlarının katettiği art arda gelen evrelerin anlatımıdır. Ama, bütünden hareketle, insan toplumlarının ve insan düşüncesindeki evrimin yasaların egemenliğinde olduğunu biliyoruz. Geçmişin bütünü bir birlik oluşturduğuna göre, toplumsal dinamik olayları toplayan ya da kurumların art arda gelişini gözleyen tarihçilerin tarihine benzemez. Toplumsal dinamik, insan düşüncesinin ve insan toplumlarının oluşumunun birbirini izleyen zorunlu evrelerini kateder.

Toplumsal statik, bütün insan toplumlarının temel düzenini ortaya çıkarmıştır; toplumsal dinamik, bu temel düzenin pozitivizmin son aşamasına varmadan geçtiği değişimleri anlatır. Dinamik statiğe bağlıdır. Tarihin ne olduğunun anlaşılması, her toplumun düzeninden hareketle başlar. Statik ve dinamik pozitivizmin ve Brezilya'nın[27] bayrakları üzerinde yer alan, düzen *(ordre)* ve ilerleme *(progrès)* terimlerine götürür: *"İlerleme düzenin gelişmesidir."*

Başlangıçta statik ve dinamik sadece bir yandan birlikte var olma, öte yandan art arda gelmenin incelenmesidir. Sonuçta, temel insan ve toplumsal düze-

nin değişimlerinin, gelişiminin incelenmesidir. Ama görünüşte bilimsel, statik ve dinamik formülden belli felsefi, düzen ve gelişme formülüne geçiş Auguste Comte'un iki düşüncesine bağlı olarak zorunludur: Bütünün ve bütüne uygulanan yasaların önceliği, tarihin kaçınılmaz hareketi ile bir tür kayra arasındaki karışıklık.

İnsan Doğası ve Toplumsal Düzen

Birinci çözümlemede toplumsal statik anatomiye *benzer* ve toplumsal yapının değişik öğelerinin nasıl örgütlendiğini inceler. Ama sosyolojinin konusu, tek bir halk oluşturduğu düşünülen insanlık tarihi olduğuna göre, bu anatomik statik, kolayca bütün insan toplumlarının yapısının çözümlenmesine dönüşür. Temelde sadece tek bir tarih olduğuna göre, statik inceleme ile her toplumun yapısal nitelikleri bulunur. Auguste Comte statiğin amaçlarını açıkça ortaya koyar:

"Geçici bir soyutlama ile önce insan düzenini hareketsizmiş gibi incelemek gerekir. Böylece zorunlu olarak, her zaman her yerde ortak olan çeşitli temel yasaları değerlendiririz. Bu sistemli temel, daha sonra, sadece gerçek insan doğasına özgü, rejimin gittikçe artan gerçekleşmesine bağlı ve bütün temel nedenleri her zaman var olan, aşamalı bir evrimin genel bir açıklamasına olanak verecektir...

Bu ikinci cilt, insan düzenini, kendisine özgü bütün değişik temel yönleriyle ortaya koymalıdır. Onların her birine karşı, önce gerçek doğamıza uygun gelen normal rejimi belirlemek, sonra kesin ortaya çıkışını, aşamalı, uzun bir hazırlığa bağımlı kılan zorunluluğu açıklamak gerekir." (Système de Politique Positive, C. II, s. 3-4)

Comte'un bu statik anlayışı tam gelişimini *Systeme de Politique Positive*'de bulur. *Système de Politique Positive*'in II. cildi bütünüyle toplumsal statiğe ayrılmıştır ve *"İnsan düzeninin soyut incelemesi"* alt başlığını taşır. *Cours de Philosophie Positive*'de de bir statik taslağı vardır, ama bu sadece tek bir bölümden ibarettir ve düşünceler ana çizgilerle belirtilmiştir.[28]

Bu statik, mantıksal olarak iki bölüme ayrılabilir. Birincisi *Système de Politique Positive*'in I. cildinde bulunan insan doğasının ön incelemesi; ikincisi tam deyimiyle toplumsal doğanın yapısının incelenmesidir.

Auguste Comte insan doğası üzerine düşüncelerini, beyinsel yer belirlemelerinin bilimsel bir incelemesi gibi görünen *"tableau cérébral"*de açıklamıştır. Burada, insanın değişik durumlarının anatomik karşılıklarının beyinde nerelerde bulunduğunu belirtir. Bu beyinsel yer belirlemeler kuramı, Auguste Comte'un düşüncesinin en az savunulabilecek yönüdür ve bizi de pek az ilgilendirir. Bu kuram zarara uğramadan ve yazarının düşüncesine ihanet etmeden bir yana bırakılabilir, çünkü yazarın kendisi de beyinsel yer belirlemelerinin belirli bir ölçüde varsayımsal olduğunu belirtmiştir. Fizyolojik yorum, kendisi de düşüncenin işleyişinin bir tür yorumu olan anatomik varsayıma ulaşır.

Auguste Comte'un insan doğasının ne olduğunu anlatma biçimi ile Platon'un bunu yapabileceği biçim arasında kuşkusuz büyük bir fark vardır. Platon' da da beyinsel değilse bile, fizik yer belirleme taslağı bulunur, γοϋζ ile θύμοζ, ayrımından sonra Platon da insan doğasının bu değişik yönlerini vücudun değişik kesimlerine yerleştirir. Ama bu durumda da, vücuttaki düzenlemelerin yer

belirleme kuramı bir kenara bırakılıp, sadece Platon'un insan konusundaki izlenimi akılda tutulur.[29]

Auguste Comte insan doğasının ikili ya da üçlü olarak düşünülebileceğini belirtir. İnsanın bir kalp ve bir düşünceden oluştuğu söylenebilir ya da kalp, duygu (ya da sevgi) ve çalışmaya bölünebilir; insan duygu, çalışma ve akıl olarak da düşünülebilir. Auguste Comte kalp sözcüğünün ikili anlamının anlam belirsizliğini açığa vurduğunu belirtir. Kalbe sahip olmak ya duyguya ya cesarete sahip olmaktır, iki kavram sanki dil, sevgi ile cesaret arasında var olan bağın bilincindeymiş gibi tek bir sözcükle açıklanmıştır.

İnsan duygusal, çalışkan ve akıllıdır. Önce esas olarak çalışkan bir varlıktır. Comte yaşamının sonuna doğru, daha önce *Opuscules*'de bulunan formülleri yeniden ele alarak, *Système* de *Politique Positive*' de insanın boş düşüncelerle zamanını kaybetmek için yaratılmadığını yazar. İnsan bir iş görmek için, etken olmak için yaratılmıştır.

Ama çalışma içgüdüsü her zaman (duygu anlamında) kalpten gelecektir. İnsan hiçbir zaman akılla hareket etmez, yani soyut düşünce, onda hiçbir zaman davranışın belirleyicisi değildir. Bununla birlikte, sevginin harekete geçirdiği çalışma, aklın denetlemesine gereksinim duyar. Tanınmış bir deyişe göre, *sevgi ile harekete geçmek ve harekete geçmek için düşünmek* gerekir.

Bu anlayıştan akılcılığın entelektüel bir yorumunun eleştirisi çıkar; buna göre, tarihsel gelişim aklı giderek insan davranışının belirleyici organı yapacaktır. Auguste Comte'a göre böyle olması olanaksızdır. İtiş her zaman insanlığın ruhu ve davranışın motoru olan duygudan gelecektir. Akıl her zaman sadece bir yönetim ya da denetim organı olacaktır. Bu aklın değerini azaltmak değildir, çünkü pozitivist felsefede güç ile üstünlük arasında ters bir ilişki düşüncesi vardır. En üstün en zayıftır. Aklın davranışı belirlemediğini düşünmek, aklın değerini azaltmak değildir. Akıl güç değildir, olamaz da, çünkü akıl, bir bakıma en yüce şeydir.

İnsan doğasının bu üç öğesinin beyinsel yer belirlemeleri, işleyişlerine ilişkin düşüncelerin bir başka bağlama oturtulmasından başka şey değildir. Auguste Comte aklı, algı ya da duyum organları ile ilişkide olacak şekilde, beynin ön bölümüne doğru yerleştirir. Buna karşılık sevgiyi, harekete geçirici organlara doğrudan bağlı olacak biçimde arkaya koyar.

Daha sonra duygularda bencillikle, elçillik ya da çıkar gütmeme ile ilgili şeyler ayırt edilir. Auguste Comte duyguların oldukça tuhaf bir sınıflamasını yapar; (beslenmeye, cinsiyete, anaya ilişkin) tamamen bencil içgüdüleri sayar, sonra bunlara gene bencil, ama başkaları ile ilişkilerle ilgili nitelikleri ekler: askeri ve sanayi. Bunlar zamanında gözlemlediğini sandığı iki toplum tipinin insan doğasında bir başka niteliğe oturtulmasıdır. Askeri içgüdü bizi engelleri ortadan kaldırmaya iten içgüdüdür; sanayi içgüdüsü ise, tersine bizi olanakları sağlamaya sürükleyen içgüdüdür. Auguste Comte bunlara kolaylıkla tanınabilir iki duygu daha ekler: gurur ve övünme. Gurur, egemenlik içgüdüsüdür, övünme, başkalarının onamasının arayışıdır. Övünme ile belirli bir biçimde bencillikten elçilliğe geçilir.

Bencil olmayan nitelikler üç tanedir; bağlılık, büyük saygı, sevgi ve iyilik. Birincisi eşitlik ilkesinde bir kişinin bir başkasına bağlılığıdır. Alanı genişleten büyük saygı ve sevgi, oğuldan babaya, öğrenciden ustaya, aşağıdan yukarıya gösterilir. Sonuçta ilke olarak evrensel bir yayılmaya sahip olan iyilik, insanlık dininde gelişmelidir.

Akla gelince, o, anlayış ile anlatım arasında bölünebilir. Anlayış etkin ya da edilgindir. Edilgin olduğunda soyut ya da somuttur. Etkin olduğunda tümevarıma ya da tümdengelimcidir. Anlatım mimiklerle, sözle ya da yazı ile olabilir.

Son olarak çalışma üç eğilime ayrılır: Erdem, klasik felsefenin bir deyişiyle, başlama yürekliliğini varsayar, yerine getirmede ölçülü ve tamamlama ya da direnmede kararlılık.

İnsan doğasının kuramı budur. Bu *tableau cérébral*'e göre, insanın sadece bencil değil, ama önce bencil olduğu açıkça ortaya çıkar. Çıkar gütmeme ve sevgide gelişen başkalarına dönük nitelikler, gerçekte başlangıçtan itibaren verilmişlerdir.

Tarih insanın doğasını değiştirmez. Statiğe tanınan öncelik, insanın insan olarak belirgin niteliklerinin sonsuz karakterinin belirtilmesi demektir. Auguste Comte, Jean-Paul Sartre gibi, *"İnsan insanın geleceğidir"* diye yazmaz ve insanın zaman içinde kendisini yarattığını düşünmezdi. Temel nitelikler başlangıçtan beri vardır.

Bununla birlikte, toplumların art arda gelişinin insana hiçbir şey vermediği sonucu çıkmaz. Tersine, tarih ona kendi doğasında var olan en soylu şeyi gerçekleştirme olanağı verir ve elcil niteliklerin giderek gelişmesini kolaylaştırır. Aklı tamamen davranışına kılavuz olarak kullanma olanağını verir. Akıl insanlık için bir denetim organından başka bir şey olamaz ama, evriminin ilk zamanlarında etkinliğin geçerli bir denetimi olamaz, çünkü daha önce belirtildiği gibi, pozitif düşünce kendiliğinden bir düşünce değildir. Pozitif olmak olguları yöneten yasaları keşfetmektir. Oysa deneyden ve gözlemden yasaların tanınmasını çıkarmak için zaman gerekir, insan aklının kendinden var olan sona ulaşması ve kendi eğilimini gerçekleştirmesi için tarih zorunludur.

İnsan doğasının kesimleri arasındaki yapısal ilişkiler başlangıçtan beri ne iseler her zaman öyle kalacaklardır. Auguste Comte, böylece insanlığın evriminin iyimser ve akılcı yorumuna karşı çıkmaktadır. İnsan davranışının temel belirleyicisinin akıl olabileceğini düşünenlere karşı, insanların sadece duyguları tarafından harekete geçirileceğini öne sürer. Gerçek amaç, insanların bencil içgüdülerle değil, giderek daha fazla yarar gözetmeyen duygularla harekete geçirilmesi ve insanın çalışmasını yöneten denetim organının, gerçekliğe egemen olan yasaları keşfederek, işlevini tam olarak yerine getirmesidir. İnsan doğasının bu yorumu, toplumsal doğanın çözümlemesine geçmeye izin verir.

Auguste Comte *Système de Politique Positive*'in ikinci cildinin yedi bölümünde arka arkaya bir din kuramı, bir mülkiyet kuramı, bir aile kuramı, bir dil kuramı, bir toplumsal düzen ya da işbölümü kuramı geliştirir. Son iki bölümün birincisi, kutsal görevle sistematik hale getirilmiş toplumsal varlığa ayrılmıştır, pozitivist

hale gelen insan toplumunun taslağıdır; öteki bölüm insan düzenine özgü değişimin genel sınırları ile ilgilidir, dinamiğin olasılığının statik açıklaması ya da statik yasalardan hareketle, tarihsel değişimlerin olasılığının ve zorunluluğunun açıklamasıdır. Bütün bu değişik bölümler, toplumların temel yapısının bir kuramını oluşturur.

Dinin incelenmesinin amacı, onun bütün insan topluluklarındaki işlevini göstermektir. Din ikili bir zorunluluğun sonucudur. Her toplum zorunlu olarak uzlaşma yani toplumu oluşturan kesimler arasında anlaşmayı, üyelerin birliğini içerir. Toplumsal birlik, bir birlik ilkesinin, yani bir dinin bütün bireyler tarafından kabul edilmesini gerektirir.

Dinin kendisi, insan doğasının özelliği olan, üçlü ayrımı taşır. Entelektüel bir yön, doğma; tapınma ile dile getirilen duygusal bir yön, aşk; Auguste Comte' un rejim adını verdiği pratik bir yön. Tapınma duyguları; rejim, inananların kişisel ya da kamusal davranışını düzenler. Din kendinde insan doğasının farklılaşmasını yansıtır: Birliği yaratarak aynı anda akla, duyguya ve çalışmaya, yani insan varlığının bütün niteliklerine seslenmek zorundadır.

Bu anlayış, Auguste Comte'un düşünce yaşamının başında ortaya koyduğu anlayıştan, yani aklın düşüncelerinin insanlık tarihinin evrelerini belirlediği görüşünden temelde farklı değildir. Ama, *Système de Politique Positive* döneminde, her toplumsal örgütlenmenin temelini basit asıl düşüncelerde ya da felsefede görmez. Toplumsal düzeni kuran dindir ve doğma ya da inanç olduğu gibi, sevgi ve çalışmadır. Auguste Comte şöyle yazar: *"Bu kitapta din her zaman, parçaları gerektiği gibi düzenli olduğunda insan varlığına özgü bireysel ve toplumsal bir* uyum durumu *ile belirginleşecektir. Çeşitli temel durumlar için ortak olan bu tanım, işbirlikleri böyle bir birlik için zorunlu olan kalp ve düşünceyi de ilgilendirir. Demek ki dinle ruh arasında sağlıkla vücut arasındaki consensus gibi, doğal bir consensus vardır." (Système de Politique Positive, C.* II, s. 8)

Mülkiyetle ilgili bölümle dile ayrılan bölüm arasında bir ilgi kurulmalıdır. Bu ilgi şaşırtıcı görülebilir, ama Auguste Comte'un düşüncesine uygundur.[30] Gerçekte mülkiyet ve dil birbirlerine karşılıktır. Mülkiyet çalışmanın toplumda yansıması; dil ise aklın yansımasıdır. Mülkiyet ve dilin ortak yasası birikme yasasıdır. Maddi ve entelektüel kazanımlar onları gerçekleştirenlerle birlikte ortadan kaybolmadığı için, uygarlık ilerler. Gelenek, yani kuşaktan kuşağa aktarma olduğu için insanlık vardır. Mülkiyet bir kuşaktan ötekine aktarılan malların birikimidir. Dil entelektüel kazanımların korunduğu, sanki bir birikme yeridir. Dil ile soyumuzun yarattığı bir kültürü alırız.

Mülkiyet sözcüğünden, içerdiği bütün siyasal ya da yan tutan anlamlardan etkilenmemek gerekir. Auguste Comte'un gözünde, mülkiyetin özel ya da kamu mülkiyeti olmasının önemi yoktur. Onun için uygarlığın temel işlevi olarak mülkiyet, insanların maddi eserlerinin yaratıcılarının varlığının ötesinde de sürmesi ve ürettiklerimizi bizden sonrakilere aktarabilmemizdir. Mülkiyet ve dil ile ilgili iki bölüm, insan uygarlığının iki temel aracına ayrılmıştır; bu uygarlığın koşulu, kuşakların sürekliliği ve ölülerin düşüncesinin canlılar tarafından ele alınmasıdır.

Tanınmış tümceler de buradan gelir: *"İnsanlık canlılardan çok ölülerden oluşur"; "Ölüler giderek canlıları yönetmektedir."*

Bu tümceler üzerinde düşünmeye değer. Auguste Comte'un özgünlüklerinden biri, sanayi toplumu düşüncesinden hareketle, bilimsel toplumların geçmişin toplumlarından temelde farklı olduğuna inanarak, çağdaş birçok sosyolog gibi geçmişin değerini azaltıp geleceği yüceltmeye değil, geçmişi saygınlığına bir tür yeniden kavuşturmasıdır. Bilinen bütün toplumlardan daha mükemmel bir gelecek düşlediğinden ütopyacı Auguste Comte, zaman içinde bir insan birliği kanısı ile gelenek adamı olarak kalır.[31]

Mülkiyete ayrılan bölümle dile ayrılan bölüm arasında, aile ile ilgili bir bölüm yer alır. Toplumsal düzen ya da işbölümüne ayrılan bölüm, aileye ayrılan bölümle simetriktir. Bu iki bölüm, insan doğasının iki öğesine karşılıktır. Aile esas olarak duygusal birliktir, toplumsal düzen ya da işbölümü ise, insan doğasındaki etkin öğeye karşılıktır.

Auguste Comte aile kuramında batı tipi aileyi üstü kapalı biçimde örnek olarak alır. Doğal olarak bu yüzden eleştirilmiştir. Birden çok kadınla evlilik gibi yüzyıllar boyunca ülkelerde var olan bazı aile örgütlerini anormal olarak niteleyerek, kesin biçimde bir kenara bırakır. Kuşkusuz, çok sistemli ve kesindir. Aile anlatımında özel bir topluma bağlı bazı nitelikleri evrensel niteliklerle sık sık karıştırır. Ama bu kolay eleştirinin konuyu kapatacağını sanmam. Pozitivizmin öğreticisi aile içindeki ilişkilerin, insanlar arasında var olabilecek çeşitli ilişkilerin belirticisi ya da örneği olduğunu, hem de ailede insanın duygulanma yetisinin eğitildiğini ve geliştiğini göstermeye çalışmıştır.

Aile ilişkileri; kardeşler arasındaki eşitlik ilişkileri, çocuklarla ana baba arasındaki büyük sevgi ve saygı ilişkileri, ana babalarla çocuklar arasındaki iyilik ilişkileri, kadınla erkek arasındaki buyurma ve boyun eğme türünden karmaşık ilişkiler olabilir. Auguste Comte'a göre erkek, gerçekte hiç kuşku yok ki, egemen durumda olmalıdır. Etkin ve akıllı erkek esas olarak duyarlı olan kadının kendisine boyun eğmesini sağlamalıdır. Ama bir tür güç üzerine kurulu bu üstünlük, bir başka açıdan aşağılıktır. Ailede ruhsal, yani en yüce güç kadının gücüdür. Auguste Comte varlıkların eşitliği, ama işlevlerin ve niteliklerin kesin farklılaşması üzerine kurulu bir eşitlik düşüncesine sahipti. Kadının entelektüel açıdan erkekten aşağı olduğunu söylediğinde bunda bir üstünlük görmeye hazırdı. Bu arada kadın, aklın boş üstünlüğünden çok daha fazla önemli olan ruhsal ya da aşk gücü idi. Auguste Comte'un şu güzel tümcesi hatırlanmalıdır: *"Çalışmaktan ve hatta düşünmekten bıkılır, sevmekten hiçbir zaman."*

İnsanlar aynı zamanda ailede tarihsel sürekliliğin deneyine sahiptirler ve uygarlığın koşulu olan maddi malvarlığının, entelektüel kazanımların kuşaktan kuşağa aktarımını öğrenirler.

Auguste Comte'un işbölümü ile ilgili temel düşünceleri, etkinliğin farklılaşması, insanların işbirliği ya da tam deyişiyle işlerin ayrılması ve çabaların birleştirilmesi düşünceleridir. Ama pozitivizmin ilk ilkesi, ne kadar rahatsız edici gözükürse gözüksün, toplumun pratik örgütlenmesinde gücün önceliğini tanıması,

dahası ilan etmesidir. Toplum, insan etkinliğinin örgütlenmesi olarak, gücün egemenliği altındadır, egemenliği altında olmamasına olanak yoktur.

Auguste Comte sadece iki siyasal düşünür kabul eder: Aristo ve Hobbes. Aristo ile kendisi arasında söz edilmeyi hak eden tek siyasal düşünürün Hobbes olduğunu söyler. Hobbes her toplumun güç ile yönetildiğini ve yönetilmesi gerektiğini (kaçınılmaz ve olması gerekene uygun ikili anlamında) görmüştür. Toplumda güç sayı ya da zenginliktir.[32]

Auguste Comte idealizmin belirli bir biçimini reddeder. Sayı ya da zenginlik gücü (ya da biri ya da ötekinin bir uyuşumu) topluma egemendir ve egemen olacaktır; biri ya da öteki arasında niceliksel temel fark olmadığı açıktır. Gücün üstün olması doğaldır. Gerçek yaşamı olduğu gibi, insan toplumlarını oldukları gibi düşündüğümüz sürece, başka türlü olmasına olanak var mıdır?

"Hobbes'un önerisinin şaşırttığı herkes kuşkusuz, siyasal düzenin kuvvete dayandırılması yerine güçsüzlük üzerine oturtulmak istenmesini tuhaf bulurlar. Oysa boş eleştirilerinin her toplumsal güce zorunlu olarak özgü üç temel öğenin yaptığım çözümlemesine göre, sonucu da budur. Çünkü gerçek bir maddi güç bulunmadığından, bu önemsiz öğelerin her zaman sağlamakta yetersiz olduğu asıl ana ilkelerin düşünce ve kalpten alınması zorunludur. Sadece önceden var olan bir düzeni gereğince değiştirmeye yetenekli bu öğeler, maddi gücün herhangi bir rejimi uygun bir biçimde önceden yerleştirmediği yerde, hiçbir toplumsal işi yerine getiremezler." (Système de Politique Positive, C. II, s. 299-300)

Ama insan doğasına uygun bir toplum, Auguste Comte'un toplumsal düzenin kendi gerçekçi anlayışına karşı kuramını geliştirdiği ruhsal güç gibi, gücün egemenliğine getirilen bir düzeltme ya da bir karşılık içermelidir. Ruhsal güç insan toplumlarının sürekli bir gereğidir. Çünkü insan toplumları, dünyevi düzen olarak, her zaman gücün egemenliği altında olacaklardır.

İkili bir ruhsal güç vardır: Akıl ve duygu ya da sevgi. Meslek yaşamının sonunda ruhsal güç esas olarak sevginin ya da aşkın gücü haline geldi. Ama ruhsal gücün aldığı gerçek biçim ne olursa olsun, dünyevi güç ile ruhsal güç arasındaki ayrım bütün zamanlarda, bütün dönemlerde geçerlidir; tam olarak sadece pozitif evrede, yani insan tarihinin sonuçlandığı *evrede* gerçekleşecektir.

Ruhsal gücün değişik işlevleri vardır. İnsanların iş yaşamını düzenlemek, onları toplu yaşamak ve davranmak için bir araya getirmek, insanları boyun eğme zorunluluğuna inandırmak için dünyevi gücü benimsemek; eğer yöneten ve boyun eğen bireyler yoksa toplumsal yaşam da yoktur. Düşünür için kimin yönettiği ve kimin boyun eğdiğini bilmek önemli değildir; yönetenler ve her zaman yönetecek olanlar güçlülerdir. Ruhsal güç sadece düzenlemez, bir araya getirmez ve benimsetmez, aynı zamanda dünyevi gücü yumuşatır ve sınırlar. Ama bu amaçla toplumsal farklılaşmanın önceden çok ileri götürülmüş olması gerekir. Ruhsal güç dünyevi gücü benimsediğinde, yani din adamlarının, kralları Tanrının sevgili kulları olarak ya da Tanrı adına yönettiklerini ilan ettiklerinde, ruhsal güç dünyevi güce otorite katar. Güçlülerin düşünce tarafından bu kabulü insanlık tarihi boyunca zorunlu olmuş olabilir. Düşünce dış düzenin gerçek yasalarını ve toplumsal düzenin gerçek yasalarını bulamamış olsa bile, bir toplumsal düzenin

ya da kabul edilmiş bir toplumsal düzenin olması gerekirdi. Son evrede ruhsal güç dünyevi gücü sadece kısmi olarak benimseyecektir. Bilim adamları sanayi düzeninin ve toplumsal düzenin zorunluluğunu açıklayacaklardır; bundan dolayı da girişimcilerin ve bankacıların yönetim gücüne bir tür ahlâki otorite katacaklardır. Ama asıl işlevleri benimsetmekten çok yumuşatmak ve sınırlandırmak, yani güçlülere toplumsal bir işlevi yerine getirmekle yetinmeleri gerektiği ve yönetimlerinin bir ahlâki ya da ruhsal üstünlük içermediğini hatırlatmak olacaktır. Ruhsal gücün bütün işlevlerini yerine getirmesi, dünyevi ve ruhsal güç arasındaki gerçek ayrımın kabul edilmesi ve uygulanması için tarih zorunludur, bu zorunluluğu iki güç arasındaki ayrımın statik çözümlemesi ortaya koyar.

Statiğin bu incelemesi üç açıdan, akıl, etkinlik ve duygu açısından dinamiğin anlamını açıklar. Aklın tarihi, fetişizmden pozitivizme yani öznellik üzerine ve bilincin gerçekliğine benzer bir gerçekliğin yansıması üzerine kurulu sentezden, nedenleri açıklama savı olmadan olguları yöneten yasaların bulunması ve saptanmasına kadar gider.

Etkinlik, askeri evreden sanayi evresine, yani Marksist deyişle insanlar arasındaki kavgadan insanın doğayla başarılı kavgasına kadar gider. Auguste Comte insanın doğal güçler üzerindeki egemenliğinin vereceği sonuçlar üzerinde abartılmış umutlar beslemez.

Son olarak duygusallık tarihi insanın kendiliğinden ve birincil olarak bencillikten vazgeçmeden elcil niteliklerin giderek gelişmesinin tarihidir.

Tarihin bu üçlü anlamı, tarihi toplumun temel yapısına oranla anlamaya izin veren statikten çıkmaktadır. Tarih hem toplumsal işlevlerin artan bir farklılaşmasına, hem de toplumların artan bir birliğine götürür. Dünyevi güç ve ruhsal güç son evrede hiçbir zaman olmadıkları kadar ayrı olacaklar ve bu ayrım aynı zamanda dar bir uzlaşmanın, daha güçlü, derinliğine bir birliğin koşulu olacaktır, insanlar geçici hiyerarşiyi kabul edeceklerdir, çünkü geçiciliğinin farkında olacaklar, geçici hiyerarşinin altüst olması olan ruhsal düzene en yüce beğenilerini ayıracaklardır.[33]

Felsefeden Dine

Auguste Comte sanayi toplumunun belirgin niteliklerini ortaya koyduktan sonra bu toplumu, toplumsal örgütlenmenin evrensel hale getirilebilecek biçimi olarak göz önüne almıştır. Sonra *Cours de Philosophie Positive*'de, insanlık tarihini tek bir halkın tarihi olarak düşünmüştür. Son olarak türün bu birliğini, toplumsal planda tarihsel kurumların çeşitliliğinde bulunabilecek temel bir düzen olarak ortaya çıkan, insan doğasının sürekliliği üzerine kurmuştur.

İnsan birliğinin sosyologu, zorunlu olarak sosyolojinin kuruluşuna egemen olan felsefi bir görüşe sahiptir. Auguste Comte, sosyolog olarak filozof, filozof olarak sosyologdur. Sosyoloji ve felsefe arasındaki kopmaz bağ, belirli bir insan, insanın doğası, eğilimi ve bireyle topluluk arasındaki ilişki anlayışını içeren insan birliğinin belirtilmesinin sonucudur. Bu yüzden Auguste Comte'un felsefi düşüncesi, eserinde bulunabilecek üç amaçla ortaya konabilir: Bilimin yöntem ve

sonuçlarını sentetize eden toplumsal reformcunun, filozofun amacı ve kendisini yeni bir dinin, insanlık dininin büyük papazı yapan insanın amacı.

Sosyologların birçoğu şu ya da bu biçimde toplumsal evrim üzerinde etken olmak ya da bir etkide bulunmak istemişlerdir. 19. yüzyılın bütün büyük sosyolojik öğretileri, hatta belki bugünkü öğretiler de düşünceden eyleme ya da bilimden siyasete, ahlâka bir geçişi içerir.

Böyle bir amaç bazı sorunlar ortaya çıkarır: sosyolog kuramdan uygulamaya nasıl geçer? Sosyolojiden ne tür eylem öğütleri çıkarılabilir. Sosyoloji toplumsal sorunların bütününe genel bir çözüm ya da özel sorunların çokluğuna kısmi çözümler önerir mi? Son olarak, bir kez bu çözüm tasarlandığında sosyolog onu gerçekliğe geçirmeyi nasıl düşünür?

Bu açıdan Montesquieu ile Auguste Comte arasında bir karşılaştırma ilgi çekicidir. Montesquieu, toplumsal ve tarihsel kurumların çeşitliliğini anlamak ister, ama anladığı bilimden karar verdiği ya da öğütlediği siyasete geçmek söz konusu olduğunda çok ölçülüdür. Kuşkusuz eserinde yasa koyuculara yönelik önerileri vardır, toplumsal örgütlenmenin şu ya da bu temel yönüyle ilgili olarak Montesquieu'nün tercihleri üzerinde hâlâ tartışılır. Montesquieu öğüt verdiğinde bile ne yapılması gerektiğini belirtmekten çok, bazı davranış biçimlerini kınar. Üstü kapalı biçimde verdiği dersler olumlu olmaktan çok olumsuzdur. Köleliğin kendisine, insan doğasına ters göründüğünü, insanlar arasındaki belirli bir eşitliğin insanlığın özüne bağlı olduğunu anlatır. Ama belirli bir dönemde, belirli bir toplum söz konusu olduğunda eserinden çıkartılan yüce öğüt şudur: Halkın ne olduğuna bakınız, içinde bulunduğu ortamı inceleyiniz, gelişimini dikkate alınız, niteliğini unutmayınız ve sağduyulu olmaya çalışınız. Bu çok iyi, ama açık olmayan bir programdır. Bu belirsizlik aslında 19. yüzyılda "uygarlık bunalımı" adı verilen toplumsal soruna genel çözüm düşünmeyen bir düşüncenin özüne uygundur.

Montesquieu'nün eserinden haklı olarak çıkartılacak sonuçlar, bazı niteliklerin, bütün toplumlarda ortak olduğunun, ama bazı durumlarda iyi olan politikanın başka durumlarda kötü olabileceği bilincinde olan bir toplumsal mühendis için geçerli yöntem öğütleridir.

Başka deyişle Montesquieu, bilimden eyleme yalnızca ölçülü ve sınırlı bir geçiş düşünür. Genel bir çözüm değil, kısmi çözümler önerir. Var olan toplumları adil düzen konusunda sahip olabileceği düşünceye uygun hale getirmek için şiddet kullanmayı önermez. Prensin aklı başında, danışmanlarının *Kanunların Ruhu Üzerine*'yi okumuş olması için mucizevi reçetesi yoktur. Tek sözcükle Montesquieu alçakgönüllüdür. Alçakgönüllülük toplumsal reformcu Auguste Comte'un hiç de en önemli niteliği değildir. Mademki insan tarihi tektir ve temel düzen, değişiklikler üzerinde etkilidir, o da insan eğilimlerinin yerine gelmesinin ve temel düzenin tam gerçekleşmesinin ne olması gerektiğini tasarlamakta tereddüt etmez. Toplumsal sorunun çözümünü elinde tuttuğunu sanır.

Gerekli reformu anlatımında Auguste Comte, bilim ve ahlâk yararına ekonomik ve siyasal olanın değerini azaltır. Bilime göre işin örgütlenmesi zorunlu-

dur, ama böyle bir örgütlenmenin gerçekleşmesi ona sonunda göresel olarak kolay görünür. Çağdaş toplumların bunalımına son verecek temel reform bu noktada değildir.

Auguste Comte siyaset karşısında bilim adamı ve din kurucusunun ikili küçümsemesini duyar. Toplumların kendilerine layık ve toplumsal örgütlenmelerinin durumuna uygun kamu gücüne sahip olduklarına inanmış biri olarak, rejim ve anayasa değiştirerek insanın derin toplumsal kargaşaya son vereceğine güvenmez.

Toplumsal reformcu Auguste Comte, insanların düşünce biçimini değiştirmek, pozitivist düşünceyi yaymak ve onu topluma açmak, feodal ve teolojik düşünce biçiminin kalıntılarını ortadan kaldırmak, çağdaşlarını savaşların çağa uymaz ve sömürgeciliğin saçma olduğuna inandırmak istiyordu. Ama onun için o denli açık olgular söz konusudur ki, eserinin esas kısmını bu tür tanıtmalara ayırmaz. Her şeyden önce kendiliğinden toplumun ve devletin adil örgütlenmesine varacak bir düşünme biçimini yayma ile uğraşmıştır. Görevi bütün insanları pozitivist yapmak, onlara pozitivist örgütlenmenin geçici düzen için akılcı olduğunu anlatmak, onlara ruhsal ya da ahlâki düzende çıkar gütmeme ve sevgiyi öğretmektir. Tuhaflık, Auguste Comte'un gerçeklik haline getirmek istediği bu temel düzenin felsefesine göre kendiliğinden gerçekleşmek zorunda olmasıdır. Çünkü statiğin yasaları temel düzenin gerçekleşeceği güvencesini verirler. Reformcunun amacının ve çabasının değerini azaltan tarihsel gerekircilik buradan gelir.

Burada bir başka biçim altında Marx'ın düşüncesinde bulunan, Auguste Comte'un da bildiği, çok değişik biçimde çözdüğü bir sorun vardır. Auguste Comte, Montesquieu gibi, hatta ondan daha çok şiddete karşıdır. Devrimin çağdaş bunalımı çözeceği ve toplumları yönelimlerini tam olarak gerçekleştirmeye götüreceğini düşünmez. Bugünün parçalanmış toplumlarından yarının uzlaşmış toplumlarına geçmek için zamanın zorunlu olduğunu kabul eder. Aynı anda eylemin payını saklı tutar ve iyi niyetli insanların çabalarını kaderin değişebilir niteliğiyle haklı gösterir. Tarih yasalara bağlıdır ve biz insan toplumlarının kendiliğinden hangi düzene doğru geliştiğini biliyoruz. Ama bu gelişme, az çok zaman alabilir, az çok kana mal olabilir. İnsanlara ayrılan özgürlüğün payı kaçınılmaz olan gelişimin süresi ve biçiminde ortaya çıkar. Auguste Comte'a göre, en basitinden en karmaşığına, varlıkların hiyerarşisinde ne kadar yükselinilirse özgürlüğün payı ya da *"kaderciliğin değişebileceği payı"* o kadar genişler. En karmaşık olan toplum, hatta bilimler sınıflamasının sonuncusu, yedinci bilim, ahlâkın konusu olan bireysel insan varlığıdır. Yasalar insanlara en çok özgürlüğü tarihte bırakır.[34]

Auguste Comte'a göre, toplumsal reformcu sosyolog, Montesquieu ya da günümüzün pozitivist değil, pozitif sosyologları üslubunda kısmi reformlar mühendisi değildir. Marx gibi şiddet habercisi de değildir. Auguste Comte yeni zamanların serinkanlı habercisidir. İnsan düzeninin özünde ne olduğunu insan bilir, o halde insanlar ortak girişimlerinin amacına yaklaştıklarında insan toplumunun ne olacağını da yine insan bilir.

Sosyolog, düşünceleri eğiten ruhları bir araya getiren bir tür barışçı peygamberdir; ikincil olarak dinin din adamıdır.

Auguste Comte'un gençliğinden başlayarak iki temel amacı vardır: Toplumu iyileştirmek ve bilimsel bilginin sentezini yapmak. Bu iki düşünce arasındaki bağ açıktır. Gerçekte önemli olan tek toplumsal reform, teolojik düşünce biçimini değiştirecek ve pozitivizme özgü davranışı yaygınlaştıracak reformdur. Ama ortak inançların bu reformu, sadece bilimsel gelişmenin sonucu olabilir. Yeni bilimi gerektiği gibi kurmanın en iyi biçimi, tarih boyunca ve şimdi var olan bilimlerde pozitif düşüncenin gelişmelerini izlemektir.

Auguste Comte'un bilimlerin sentezi tutkusunun gerçekleştirildiği *Cours de Philosophie Positive*'in ilk üç cildi ile sosyolojinin kurulduğu ve statik ile dinamiğin konularının ana çizgilerinin belirtildiği sonraki üç cildi arasında Auguste Comte' un düşüncesindeki dayanışmadan kuşku duyulamaz. Bilimlerin sentezi, toplumsal görüşleri oluşturma ve belirleme olanağı verir. Ama sosyolojik görüşler kesin biçimde bilimlerin sentezine bağlı değildir, oysa bilimlerin sentezi kendisi reformcu ve sosyoloğun amaçlarına yakından bağlı olan bir bilim anlayışı ile olasıdır. Comte'un bilim yorumu pozitivizmin ilk döneminden pozitivizmin son dönemine geçişi, ya da *Cours*'taki düşünceden *Système*'in düşüncesine geçişi açıklar. E. Littré ya da J.S. Mill gibi Auguste Comte'u düşünsel yaşamının ilk döneminde izleyen birçok pozitivist bu geçişi bir yadsıma olarak değerlendirmişlerdir.

Bilimlerin felsefi sentezi dört görüş etrafında toparlanabilir:

1) Auguste Comte'un anladığı biçimde bilim bir serüven, sürekli ve belirsiz bir araştırma değil, dogmaların kaynağıdır. Auguste Comte düşüncenin son izlerini de ortadan kaldırmak ister, ama o da terimin çarpıtılmış anlamında, teologların tutkuları ile doğmuştur. Artık hiç tartışılmayacak kesin gerçekleri arar. İnsanın kuşku duymak için değil, inanmak için yaratıldığı kanısındadır. Auguste Comte haksız mıdır? İnsanın kuşku duymak için değil, inanmak için yaratılmış olması, mümkündür. Ama yine de bilimin kuşku ve inancın bir karışımı olduğunu söylersek, Auguste Comte'un kuşkunun haklılığından çok, inancın zorunluluğu konusunda daha bilinçli olduğunu eklemek gerekir. Ona göre bilim adamlarının koyduğu yasalar dogmalara benzer; kesin olarak kabul edilmeli ve sürekli olarak tartışılmamalıdır. Eğer bilimlerin sonu sosyolojiye varıyorsa, bu onların büyük ölçüde geçmişin dogmalarının eşitini oluşturan bir doğrulanmış öneriler bütünü ortaya koymasındandır.

2) Auguste Comte bilimsel gerçekliğin temel içeriğinin yasa adını verdiği şeyle gösterilebileceğini düşünür; yasa, düşüncesinde ya olgular arasındaki zorunlu ilişkilerdir ya da bir tür varoluşun niteliği, egemen ya da sürekli olgulardır.

Auguste Comte'un bilimi son bir açıklamanın bir arayışı değildir, nedenlere ulaşma savında değildir. Dünyada geçerli olan düzeni, gerçeğin nesnel merakından çok, doğanın bize sunduğu kaynakları kullanabilmek ve kendi düşüncemizi bir düzene sokmak için ortaya koymakla yetinir.

Bu biçimde bilim iki bakımdan pragmatiktir. Teknik yöntemlerin kaçınılmaz sonuçlar gibi çıkartıldığı ilkedir; aklımıza oranla, daha doğrusu bilincimize oranla eğitici bir değere sahiptir. Eğer dışarıda aklımızın düzeninin kaynağı ve ilkesi olan bir düzen keşfetmeseydik bilincimiz karmakarışık olurdu ve Auguste Comte'un deyişiyle, öznel izlenimler birbirlerine karışır, anlaşılabiliri hiç ortaya çıkarmazdı.[35]

Bu bilim anlayışı, insanı mantıksal olarak sosyolojiye ve ahlâka götürür. Bilim eğer gerçeğin tedirginliği, açıklamanın sürekli arayışı, bizde olmayan anlaşılırlığı elde etme tutkusu olsaydı, belki gerçekte olduğuna daha çok benzerdi, sosyolojiden çok Auguste Comte tarafından tasarlanan dogmatik ve pragmatik bilime götürürdü.

Pozitivizmin kurucusu hiç kuşkum yok ki sputniklerden, güneş sisteminin ötesindeki uzayı keşfetmek tutkusundan hoşnut olmayacaktı. Böyle bir girişimi saçma bulurdu: Bulunulan yerde ne yapmak gerektiği bilinmezken, bu kadar uzaklara neden gidilsin? İnsan türü üzerinde doğrudan etkide bulunmayan, onu ilgilendirmeyen uzayın bölgeleri neden keşfedilsin? Bize bir düzeni açıklamak ya da hareket etme izni vermek yeteneğine sahip olmayan her bilim onun gözünde gereksizdir, yani haklı görülemez. Dogmatik Auguste Comte olasılık hesaplarını kabul etmezdi. Mademki yasalar genelde doğrudur, bu aşırı ayrıntı kaygısına, hiçbir şeye yaramayan bu ayrıntılara ne gerek vardır. Dünyayı anlaşılır kılan yasalar neden sorgulanmaktadır?

3) Auguste Comte bilimlerin sonuçlarını ve yöntemlerini bir araya getirmeye çalıştığında insanın kendisi, toplumların da sosyologlar tarafından anlaşılmasında temel olan gerçeğin bir yapısını, her türlü varlığı yasalara bağlı kılan varlıkların hiyerarşik bir yapısını keşfeder ya da keşfettiğine inanır. Doğada, en basit olgudan en karmaşığına, inorganik doğadan organik doğaya, canlı varlıklara ve insana kadar bir hiyerarşi vardır. Bu yapı temelde hemen hemen değişmezdir. Doğanın belirli hiyerarşisidir.

Dünyanın bu yorumunun temel düşüncesi, aşağının yukarıyı koşullandırdığı, ama belirlemediğidir. Bu hiyerarşik görüş toplumsal olayları yerlerine yerleştirmeye ve aynı zamanda toplumsal hiyerarşinin kendisini de belirlemeye izin verir. Yukarı, burada canlı olguların fiziksel ya da kimyasal olgular tarafından koşullandırılması, ama belirlenmemesi gibi aşağı tarafından koşullandırılır.

4) Pozitif düşüncenin anlatımı ve gerçekleştirilmesi olan, çağdaş toplumun dogmalarını sağlamaları gereken bilimler, doğalarına bağlı olan sürekli bir tehlike ile, çözümlemede dağılma tehlikesi ile karşı karşıyadırlar. Auguste Comte meslektaşlarının kendisine aşırı görünen ikili uzmanlaşmalarını sürekli eleştirir. Bilim adamları gerçekliğin küçük bir alanını, bilimin küçük bir bölümünü inceliyorlar ve kalanla ilgilenmiyorlar. Öte yandan bilim adamlarının hepsi Auguste Comte kadar çağdaş toplumdaki din adamlarının örneği olduklarına ve ruhsal bir yargıçlığı yerine getirmeleri gerektiğine inanmış değillerdir. Toplumları değiştirme tutkusu olmadan bilim adamlığı görevi ile yetinmeye acınacak şekilde eğilimlidirler. Auguste Comte buna utanılacak alçakgönüllülük, kaçınılmaz yanılgı diyor.

Yalnızca analitik olan bilimler sonunda yararlı olmaktan çok, zararlı olacaklardır. Bilginin sınırsız bir birikiminden ne elde edilebilir?

Sosyolojiyi merkez ya da ilke olarak alacak bir bilimler sentezi gerçekleştirilmesi gerekir. Bütün bilimler karmaşıklığın, yüceliğin ve kararsızlığın (fragilité) en yüksek noktasını temsil eden sosyolojiye doğru yönelmektedir. Sosyolojiye ulaşmak için bilimlerin bu sentezini ortaya koyarken Auguste Comte, toplumun bilimine kendi amaçları gibi giden bilimlerin doğal eğilimini izlemekten başka bir şey yapmaz. Bilimlerin sentezi insafı türünün bilimi sosyolojiye oranla sadece nesnel olarak gerçekleşmez, ama olası sentezin tek öznel ilkesi yine sosyolojidir. Çünkü bilgilerin ve yöntemlerin bir araya getirilmesi ancak insanlığa başvurarak mümkündür. Eğer açıkça ve merakla harekete geçilmiş olsaydı sürekli olarak olguların ve ilişkilerin gözlenmesi ile yetinilirdi. Sentezin olması için insan türüne kadar uzanan varlıklar hiyerarşisini nesnel olarak, insanlığa verilen bilgiyi öznel olarak düşünmek gerekir; bu bilgi insanlığın durumunu açıklar ve insana hem doğal kaynaklan kullanmak, hem de düzen içinde yaşamak için gereklidir.

Bu yüzden *Système de Politique Positive*'in IV. cildinde Bacon'ın formülünü kullanan Auguste Comte'un deyişiyle bir tür ilk felsefe bulunur. İlk felsefe yasaları adı verilen on beş yasayı kapsar. Bir kısmı nesnel, ötekiler özneldir; sosyologun bilimlerin sonuçlarını nasıl sentetize ettiğini anlamaya olanak verir. Bu sonuçlar hem öznel, hem nesnel olarak sadece insanlığa oranla birleştirilebilirler.[36]

Sosyoloji, Auguste Comte'a göre, demek ki kavrayışın (entendement) bilimidir, insan, insan düşüncesini ancak etkinliğini, eserlerini tarih boyunca ve toplumda gözlemlenmesi koşuluyla tanır, insan aklı ne psikologların içe bakışı, ne de Kant'ın düşünsel çözümleme yöntemi ile anlaşılabilir.

Bu gerçek akıl bilimine biz bugün bilgi sosyolojisi diyoruz. Bu tarihsel süreç içinde eserlerde bize göründüğü biçimiyle insan aklının gücünün gözlemlenmesi, çözümlemesi ve anlaşılmasıdır. Sosyoloji, aklın düşünme biçimi ve etkinliği her an toplumsal koşullara bağlı olduğu için de aklın bilimidir. Düşüncel çözümleme ile anlaşılabilecek deney üstü ben yoktur. Akıl toplumsal ve tarihseldir. Her dönemin ya da her düşünürün aklı toplumsal ortam içinde alınır, insan aklının nasıl çalıştığını anlamak için bu ortamı anlamak gerekir. Auguste Comte da *Système de Politique Positive*'in toplumsal dinamiğinin başında böyle yazıyordu:

"İçinde yaşadığımız yüzyıl esas olarak felsefede, siyasette ve hatta şiirde tarihin kesin üstünlüğü ile belirginleşecektir. Tarihsel açıdan bu evrensel üstünlük hem pozitivizmin temel ilkesi, hem de onun genel sonucudur. Gerçek pozitiflik özellikle mutlak yerine göreselliğin geçirilmesi olduğuna göre, nesneye daha önceden tanınmış belirli hareketlilik uygun bir biçimde öznenin kendisine de yayıldığında etkisi tam olacaktır." (Système de Politique Positive, C. III, s. 1)

Comte'un dini kuşkusuz çağımızda pek az yankı bulmuştur. Auguste Comte'u önemsememek kolaydır, ama önemli olan doğallığının içindeki derinliği anlamaktır.

Auguste Comte din kurucusudur ve öyle olmak ister. Çağın dininin pozitivist etkide olabileceğini ve olması gerektiğini düşünür. Bu din geçmişin dini

olamaz, çünkü geçmişin dini geçerliliğini yitirmiş bir düşünce biçimi gerektirir. Auguste Comte bilimsel düşünceli insanın geleneksel anlayışa göre "vahiy"e, kilisenin din dersine ya da Tanrısallığa inanamayacağını düşünür ama, bir başka yandan din insanın sürekli bir gereksinimini karşılar. İnsanın kendisini aşan bazı şeyleri sevmeye gereksinimi olduğu için dine gereksinimi vardır. Toplumların dine gereksinimi vardır, çünkü onların dünyevi gücü benimseyen, ılımlı hale getiren ve insanlara yetenek hiyerarşisinin değer hiyerarşisinin yanında hiçbir şey olmadığını hatırlatan ruhsal güce gereksinimleri vardır. Yeteneklerin teknik hiyerarşisini yerine koyabilecek ve ona belki de tersi bir değerler hiyerarşisi ekleyecek olan sadece dindir.

Sevgi ve birlik arayışında olan bir insanlığın bu sürekli gereksinimlerini karşılayacak din, insanlık dininin kendisi olacaktır. Kurulması önemli olan ahlâki değerler hiyerarşisi dünyevi hiyerarşiye belki ters olduğundan Auguste Comte'un bizi sevmeye davet ettiği insanlık, olduğu gibi, haksızlık ve bayağılıklarıyla görünen insanlık değildir. Büyük Varlık insanların bütünü değil, kendi soyundan gelenlerde yaşayanlar arasındadır, çünkü onlar bir eser ya da bir örnek bırakacak biçimde yaşamışlardır.

Eğer "insanlık canlılardan çok ölülerden oluşuyor" ise, bu istatistiksel olarak ölülerin yaşayanlardan çok olmasından değil, sadece onların insanlığı oluşturmasından, sadece onların sevmemiz gereken insanlıkta yaşadıklarında, Comte'un nesnel ölümsüzlük dediği şeyi hak ettiklerindendir.[37]

Başka bir deyişle Auguste Comte'un bizi sevmeye çağırdığı Büyük Varlık, insanların sahip oldukları ya da yaptıkları en iyi şeydir. Sonuçta belirli bir biçimde insanda, insanları aşan ya da en azından bazı insanlarda özde var olan insanlığı gerçekleştiren şeydir.

Büyük Varlık'ta sevdiğimiz özde var olan insanlık, geleneksel dinlerin Tanrısında gerçekleştirilen ve aşılan insanlıktan o kadar farklı mıdır? İnsanlığı Auguste Comte'un bizi yapmaya çağırdığı gibi sevmekle geleneksel dinlerin yüce Tanrısını sevmek arasında kuşkusuz temel bir farklılık vardır. Ama Hıristiyanlığın Tanrısı insan olmuştur. Özde var olan insanlıkla Tanrısallık arasında batının, din geleneğinde değişik yorumlara yol açan bir ilişki vardır.

Kendi açımdan, büyük bir dünyevi başarı kazanamadığı bilinen Auguste Comte'un dininin genellikle sanıldığı kadar anlamsız olmadığını düşünüyorum. Her ne olursa olsun, başka sosyologların isteyerek ya da istemeden yaydıkları dinsel ya da yarı dinsel başka birçok düşünceden çok üstün görünüyor. Seçilmiş insanlar dışında, insanlıkta bazı şeyler sevildiği sürece ekonomik, toplumsal bir düzeni bu kurtuluş öğretisine inanmayan herkesin ölümünü isteyecek ölçüde tutkuyla sevmek yerine, büyük insanların anlatımı ve simgesi olduğu özde var olan insanlığı sevmek kuşkusuz daha iyidir. Sosyolojiden eğer birden çıkarmak gerekirse –ben bundan kişisel olarak kaçınırım– bana düşünülebilecek tek din yine de Auguste Comte'unki görünüyor. Bu, toplumlar arasında birini, kabile bağnazlığı olacak biçimde sevmeyi ya da kimsenin bilmediği ve uğruna kuşkucuların yok edilmeye başlandığı geleceğin düzenini sevmeyi öğretmez. Auguste Com-

te'un bize sevdirmeye çalıştığı bugünün Fransız toplumu, yarının Rus toplumu, öbür günün Amerikan toplumu değil, bazı insanların yetenekli olduğu ve bütün insanların yükselmesi gereken üstünlüktür.

Belki insanların çoğunu kolaylıkla ilgilendiren bir sevgi konusu olmadığından, Auguste Comte'un *sociocratie*'si felsefi bakımdan bana bütün sosyolojik dinlerin en iyisi görünür. Belki de bu yüzden siyasal bakımdan en zayıfı oldu. Yüce gerçeklikleri sevmediklerine göre, insanların kendilerini birleştirecek şeyleri sevmede, kendilerini ayıranları sevmemede büyük güçlükleri vardır.

Auguste Comte eğer Clotilde de Vaux'yu sevmemiş olsaydı insanlık dini belki de onun tarafından tasarlanmamış olacaktı. Öyleyse bu din yaşamöyküsü ile ilgili bir kaza olarak düşünülebilir. Ama eğer Auguste Comte'un düşüncesi konusundaki yorumum doğru ise, bu yaşamöyküsel kaza bana anlamsız görünmez. Onun insan birliğinin sosyologu olduğunu söylemiştim; insan birliğinin sosyolojisinin zorunlu değilse de olası sonuçlarından biri insan birliğinin dinidir. Büyük Varlık'ın dini, bütün insanlar arasındaki birlik için değişen insanda bulunan en iyi şeydir.

İnsanlar her ne kadar sonsuzluğa dek kapalı dünyevi toplumlarda yaşamak zorunda iseler de Auguste Comte olarak onların ortak inançlar ve tek bir sevgi konusu tarafından birleştirilmelerini ister. Bu konu yücelikte var olamayacağı için, kendi birliklerine özgü saygı ile yüzyıllar ve topluluklar boyunca özgüllüğü aşan, herkes için geçerli ve bu yüzden birliği bir olgu olarak değil, bir amaç ya da ideal olarak haklı gösteren şeyi gerçekleştirme ve sevme isteği ile birleşmiş insanları düşünmekten başka çıkar yol var mıdır?

Auguste Comte'un Özgeçmişi ile İlgili Açıklamalar

1789	19 Ocak. Auguste Comte Montpellier'de Katolik ve monarşi yanlısı bir ailenin üyesi olarak doğar. Babası orta halli bir veznedardır.
1807-1814	Montpellier lisesinde ortaöğrenimini tamamlar. Katolik inançtan çok çabuk uzaklaşır, liberal ve devrimci görüşleri benimser.
1814-1816	Giriş sınavını güney Fransa listesinden birincilikle kazandığı *Ecole Polytechnique*'de okur.
1816	Nisanında Restorasyon hükümeti cumhuriyetçiliğinden kuşkulandığı *Ecole Polytechnique* geçici olarak kapatır. Birkaç aylığına Montpellier'ye dönen Comte bu kentteki fakültede tıp ve fizyoloji derslerini izler. Sonra Paris'e döner ve matematik dersleri vererek hayatını kazanır.
1817	Comte Ağustosta Saint-Simon'un sekreteri olur. Çalışma arkadaşlığı ve dostluğu 1824'e kadar sürer. Bu arada sanayileşmenin filozofunun çeşitli yayınlarına katkıda bulunur: *L'Industrie, La Politique, L'Organisateur, Du Système Industriel, Catéchisme des Industriels.*
1819	*Séparation Générale entre les Opinions et Les Désirs.* Charles Comte ve Charles Dunoyer'nin *Censeur*'üne katkıda bulunur.
1820	*Sommaire Appréciation sur l'Ensemble du Passé Moderne* Nisan ayında *L'Organisateur*'de yayımlanır.
1822	*Prospectus des Travaux Scientifiques Nécessaires pour Réorganiser la Société, Système Industriel*'de yayımlanır.

1824 *Système de Politique Positive*, C. I, 1. Bölüm. Önceki eserin gözden geçirilmiş biçimi. Nisan ayında Comte bu çalışmasını Saint-Simon'a satar. O da bunu *Catéchisme des Industriels*'de yazar adı belirtmeksizin tanıtır. Comte buna karşı çıkar; aralan açılır. "Patronu bunu *Catéchisme des Industriels* adını verdiği ve Saint-Simon'un sanayileşme konusundaki görüşlerini ortaya koyan bir bütünün üçüncü bölümü olarak değerlendirir. Genç adam ise, *Système de Politique Positive* adını verdiği ve Auguste Comte'un pozitivizmini açıklayan bir bütünün birinci bölümü olarak görür." (H. Gouhier) Comte bundan sonra "sapıtmış bir hokkabaz" ile olan "uğursuz ilişkisi"nin "kötü etkisi"nden söz edecektir.

1825 *Considérations Philosophiques sur les Sciences et les Savants, Considérations sur le Pouvoir Spirituel.* Bu iki eser de Saint-Simon'un *Le Producteur*'ünde yayımlanır. Auguste Comte eski bir fahişe olan Caroline Massin ile evlenir. "Cesur bir hesapla" yapılan bu evlilik için Comte "hayatımın gerçekten tek büyük hatası" diyecektir. Caroline Massin birçok kez evi terk eder.

1826 Nisan ayında herkese açık *Cours de Philosophie Positive* derslerine başlar. Humbolt H. Carnot, fizyolojici Blainville ve matematikçi Poinsot öğrencileri arasındadır.

1826-1827 Zihinsel bunalım. Karısının ilk kaçışının üzüntüsü ve zihinsel yoğunlukla Comte sinir hastalıkları kliniğine kapatılır. Sekiz ay sonra iyileşmeden çıkar ve kısa bir süre sonra intihar girişiminde bulunur. Daha sonra bunalımı yatışır. Hastalığının nedeninin farkında olan Comte, yeni bir bunalımı önlemek için fiziksel ve zihinsel çok ciddi bir rejim uygular.

1829 4 Ocak günü *Cours de Philosophie Positive* derslerine yeniden başlar.

1830 *Cours de Philosophie Positive*'in 1. cildi yayımlanır. Öteki ciltler birbiri ardından, 1835, 1838, 1839, 1841 ve 1842 yıllarında yayımlanır.

1831 Paris'in III. mahallesinin belediyesinde halk için ücretsiz astronomi dersleri vermeye başlar; bu dersler 1847-1848 yıllarına kadar sürer. *Ecole Polytechnique*'in analiz kürsüsünü ister, ama reddedilir.

1832 *Ecole Polytechnique*'e analiz ve mekanik müzakerecisi olarak atanır.

1833 Comte, Guizot'tan College de France'da kendisi için bir bilimler tarihi kürsüsü kurulmasını ister, isteği reddedilir. *Ecole Polytechnique*'in geometri kürsüsüne de cumhuriyetçi fikirleri yüzünden kabul edilmez.

1836 *Ecole Polytechnique*'e kabul sınavlarına mümeyyiz olarak atanır.

1842 Karısından kesin olarak ayrılır.

1843 *Traité élémentaire de geometrie analytique.*

1844 *Discours sur l'Esprit Positif, Traité Philosophique d'Astronomie Populaire*'e önsöz. Comte *Ecole Polytechnique*'deki sınav mümeyyizliği görevini kaybeder. Bundan sonra esas olarak "pozitivist yardımla" yaşar. Bu yardımı önce (1845'te,) J.-St. Mill ve birkaç zengin İngiliz, sonra (1848'den itibaren) E. Littré ve yüz kadar Fransız yandaş ya da hayranı yollar.

Comte Ekim ayında eski öğrencilerinden birisinin kız kardeşi olan, otuz yaşlarında, kocasından ayrı yaşayan ve hasta olan Clotilde de Vaux ile tanışır.

1845 "Eşsiz bir yıl." Comte, Clotilde de Vaux'ya aşkını ilan eder. O "duygusallığın sınırlarını aşan her şey için güçsüz olduğunu" belirterek Comte'a sadece dostluğunu verir.

1846 5 Nisan. Clotilde de Vaux, Comte'un gözleri önünde ölür. Comte o andan itibaren sevdiği kadına gerçek bir din hasreder.

1847 Comte, insanlık dinini ilan eder.

1848 Pozitivist Derneği kurulur. *Discours sur l'Ensemble du Positivisme.*

1851 *Ecole Polytechnique*'deki müzakerecilik görevini kaybeder. *Système de Politique Positive ou Traité de Sociologie Instituant la Religion de l'Humanité*'nin birinci cildi yayımlanır. Öteki ciltler 1852, 1853 ve 1854 yıllarında yayımlanır. Comte 22 Nisan günü de Tholouze'e şöyle yazar: "1860 yılından önce pozitivizmi gerçek ve tek bir din olarak Notre-Dame'da yayabileceğime kesin olarak inanıyorum."

Aralık ayında Littré ve birçok yandaşı Comte'un Louis-Napoléon'un hükümet darbesini onaylamasından şaşkın ve yeni felsefenin gelişme yönünden endişelenerek pozitivist derneğinden ayrılırlar.

1852 *Catéchisme Positiviste ou Sommaire Exposition de la Religion Universelle.*

1855 *Appel aux Conservateurs.*

1856 *Synthèse Subjective ou Système Universel des Conceptions à l'Etat Normal de l'Humanité.* Comte "batının taşkınlığının anarşik saldırısına" karşı Cizvitlere bir anlaşma önerir.

1857 5 Eylül. Paris'te, Monsieur le Prince Sokağı 10 numarada yandaşları arasında ölür.

Notlar

1) Auguste Comte üç hal yasasını 1822'nin Şubat ya da Mart ayında tasarlamış ve ilk kez 1822 Nisanında Saint-Simon'un *Suite des Travaux ayant pour objet de fonder le système industriel* başlığını taşıyan bir cildinde yayımlanan *Prospectus des Travaux Scientifiques Nécessaires pour Réorganiser la Société*'de açıklamıştır. Auguste Comte'un *Système de Politique Positive*'in önsözünde *l'Opuscule Fondemental* adını vereceği ve bazen 1824 baskısının adı *Premier Système de Politique Positive* ile anılan bu eser, *Système de Politique Positive*'in dördüncü cildinde *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la Société* başlığı ile yeniden yayımlanacaktır.
Üç hal yasası *Cours de Philosophie Positive'in* birinci dersinin (5. baskı, C. 1, s. 2-8), bilimlerin sınıflaması ise ikinci dersin konusunu oluşturur (*A.k.*, s. 32-63). Üç hal yasası ile bilimlerin sınıflaması buluşu ile ilgili olarak özellikle şu esere bakınız: Henri Gouhier, *La Jeunesse d'Auguste Comte et la Formation du Positivisme*, C. III, Auguste Comte ve Saint-Simon, Paris, Vrin, 1941, s. 189-291.

2) "İnsan aklının değişik etkinlik alanlarındaki tam gelişimini basit ilk adımlarından günümüze kadar incelerken büyük temel bir yasa bulduğumu sanıyorum. Gelişim bu yasaya değişmez bir zorunlulukla bağlıdır ve yasa bana örgütlenmemizin bilinmesinden çıkan tarihsel doğrulamalar üzerine sağlam bir biçimde yerleşmiş gibi görünüyor. Bu yasa, temel düşüncelerimizin her birinin, bilgimizin her dalının birbiri ardı sıra değişik üç kuramsal halden geçmesidir: Jeolojik ya da düşsel hal, metafizik ya da soyut hal, bilimsel ya da pozitif hal. Başka bir deyişle insan aklı, doğası gereği araştırmalarının her birinde art arda, nitelikleri esas olarak farklı hatta tamamen zıt üç düşünme yöntemi kullanır: Önce teolojik yöntem, ardından metafizik yöntem, son olarak da pozitif yöntem. Buradan birbirleriyle bağdaşmayan üç çeşit felsefenin ya da genel düşünce sisteminin varlığını görüyoruz. Birincisi insan aklının zorunlu hareket noktasıdır; üçüncüsü sabit ve kesin haldir; ikincisi sadece geçişe yardım etmeye yöneliktir... "İnsanın düşüncesi pozitif halde mutlak kavramları elde etmenin olanaksızlığını kabul ederek evrenin başlangıcını ve yönünü aramaktan, olguların asıl nedenlerini anlamaya çalışmaktan vazgeçer ve düşünme ile gözlemin iyi düzenlenmiş kullanımı ile gerçek yasaların, yani onların birbirinin yerini alma, benzeşme değişmez ilişkilerini bulmaya çalışır. Bu durumda olayların gerçek terimlerine indirgenmiş açıklaması, bilimin ilerlemesi giderek sayısını azalttığı çeşitli özel olgular ve bazı genel olaylar arasında kurulan ilişkiden başka bir şey değildir." (*Cours de Philosophie Positive*, C. I, s. 2-3)

3) Comte şöyle yazar: "Dünyayı yöneten ve alt üst eden düşüncelerdir ya da başka bir deyişle bütün toplumsal mekanizma sonuçta düşünceye dayanır. Çağdaş toplumun siyasal ve ahlâki bunalımı son çözümde entelektüel anarşiden kaynaklanır. Güçlüklerimizin en kaygı verici olanı, gerçekte, şimdi değişmezliği gerçek bir toplumsal düzenin ilk koşulu olan temel kurallara oranla düşünceler arasındaki derin farklılığa dayanır. Bireysel akıl, genel bir onama ile ortak bir toplumsal öğreti oluşturabilecek belirli sayıdaki genel düşünceleri benimsedikçe ulusların durumunun zorunlu biçimde alınabilecek bütün geçici siyasal önlemlere rağmen esas olarak devrimci kalacağı ve kurumlan da geçici olacağı saklanamaz." (*Cours de Philosophie Positive*, C. I, s. 26)

4) Auguste Comte bunun önemini saklamaz: "Sanayi yaşamı hiçbir şeyi karıştırmadan her şeyi düzenleyebilecek yeterince genel bir eğilim olmadığından sadece aralarında yetersiz bağ olan sınıflar yaratır; bu çağdaş uygarlığın temel sorununu oluşturur. Gerçek çözüm sadece yurttaşlar arasındaki bağa dayanarak bulunabilir." (*Système de Politique Positive*, C. III, s. 364) "Kişi-

sel köleliğin kaldırılmasından beri emekçi kitleler, anarşik sözler bir yana bırakılırsa hâlâ toplumsal sisteme tam olarak katılmamışlardır; önce özgürlüğe, sonra bağımsızlığa kavuşmanın doğal aracı olan sermaye gücü, şimdi günlük işlemlerde pek aşırı hale gelmiştir; sağlıklı hiyerarşi kavramına göre, bir genellik ve bir üst sorumluluk dolayısıyla bazı haklı üstünlüğü zorunlu olarak uygular." (*Cours de Philosophie Positive*, C. VI, s. 512) "Temel düzensizlik bugün maddi varlığı etkiler; burada yönetici güce gerekli iki öğe, yani sayı ve zenginlik karşılıklı olarak artan bir düşmanlık durumunda yaşarlar." (*Système de Politique Positive*, C. II, s. 391)

5) James Burnham, The *Managerial Revolution*, New York, 1941. Fransızcası, *L'Ere des Organisateurs*, Paris, Calmann-Levy, 1947, Leon Blum'un önsözü ile.

6) Ekonomi politiğin doğası ve konusunun Auguste Comte tarafından incelenmesi *Cours de Philosophie Positive*'in 47. dersinde bulunur. (C. IV, s. 138) Auguste Comte Saint-Simon'un sekreteri olduğu sırada döneminin ekonomi politiğini, yani klasik ve liberal ekonomiyi tanımış ve incelemişti; eleştirilerinde "ünlü ve iyi düşünen filozof Adam Smith'in son derece olağanüstü durumunu" bir kenara bırakır. Tartışması özellikle Smith'in ardıllarına karşıdır: "Eğer iktisatçılarımız gerçekte Adam Smith'in bilimsel ardılları iseler bize bu ölümsüz ustanın öğretisini gerçekten hangi noktada geliştirdiklerini ve tamamladıklarını, onun bilimsel biçimleri boş ve çocuksu bir sergilemesi ile saptırılan başlangıçtaki sezgilerine gerçekten yeni ne buluşlar eklediklerini göstermeleri gerekir." Onları değer, yarar, üretim vb. gibi en basit kavramlar üzerinde farklı görüşlere iten boş tartışmalara tarafsız bir gözle bakıldığında, ekonomik düşüncelerin dogmatik ve çok ince düşünülür hale getirildikçe daha çok benzedikleri Ortaçağ skolastiklerinin saf metafizik bütünlüklerin temel özellikleri üzerine tartışmaları ile karşı karşıya olunduğu sanılır. Ama Comte'un iktisatçılara temel eleştirisi "toplumsal felsefenin bütününden göresel olarak yalıtılmış" bağımsız bir bilim kurmak istemeleridir. "Çünkü konumunun doğası gereği, toplumsal incelemelerde, canlılarla ilgili bütün incelemelerde olduğu gibi, genel değişik görünümler birbirlerini uygun biçimde anlaşılır kılamayacak derecede karşılıklı olarak dayanışma içinde ve usa yatkın bir biçimde ayrılmaz durumdadırlar... Bütünlükler evreninden çıkıp gerçek kurgular evrenine girildiğinde toplumun geçmişte ya da şimdiki entelektüel, ahlâki ve siyasal incelemesi dışındaki iktisadi ya da sınai incelemelerinin pozitif biçimde yapılmayacağı kesin hale gelir. Öyle ki, bu akıldışı ayrılma bunu temel olarak alan öğretilerin esas olarak metafizik olan doğalarının reddedilmez bir belirtisini de ortaya koyar." (A.k., s. 142)

7) Ekonomi profesörü Maurice Allais şu eserlerin yazarıdır; *Economie et Intérêt*, Paris, Imprimerie Nationale, 1947, 2 cilt; *Traité d'Economie Pure*, Paris, Imprimerie Nationale, 1952; *Economie Pure et Rendement Social*, Paris, Sirey, 1945; *L'Europe Unie Route de la Prospérité*, Paris Calmann-Levy 1960; *Le Tiers Monde au Carrefour*, Bruxelles, Les Cahiers africains, 2 cilt, 1963.

8) Collège de France'da profesör Alfred Sauvy başkalarının yanı sıra şu eserlerin yazarıdır: *Théorie Générale de la Population*, Paris, P.U.F., C. I, 1963, C. II, 1959; *De Malthus à Mao Tsé-Toung*, Paris, Denoel, 1958; *La Montée des Jeunes*, Paris, Calmann-Levy, 1953; *Le Plan Sauvy*, Paris Calmann-Levy, 1960; *Mythologies de notre temps*, Paris, Payot, 1965; *Historie Economique de la France entre les deux guerres*, C. 1. *De l'armistice à la dévaluation de la livre*, Paris, Fayard, 1965.

9) Comte şöyle yazar: "Çağdaş toplumculuk sisteminde, zenginliğin sanayiye yön verenler elinde toplanmasını belirleyen doğal yasaları açıkladıktan sonra, pozitif felsefe, normal olarak kitle yararına kullanıldığı sürece sermayenin kimin elinde bulunduğunun halkın çıkarları için önemli olmadığı bilincini yaratır. Ama bu temel koşul doğası gereği siyasal önlemlerden çok ahlâki olanaklara bağlıdır. Dar görüşler ve kinci tutkular sermayenin kendiliğinden birikmesine karşı yasal olarak boşuna engeller yaratacaktır; bu baskıcı yöntemlerin sahip olunan zenginliklerin her bencil kullanımına pozitif ahlâk tarafından uygulanan evrensel kınamadan çok daha az etkili olacağı açıktır; bu kınama o denli karşı konulamazdır ki, ona hedef olanlar bile ilkesini reddedemezler; bu ilke Katolikliğin egemen olduğu dönemlerde gösterdiği gibi, temel ortak eğitim tarafından herkesin kafasına yerleştirilmiştir. (...) Ama halka çok önemli isteklerinin temelde ahlâki olan doğasını gösterirken, aynı felsefe üst sınıflarda, durumlarına bağlı büyük ahlâki yükümlülüklerini artık açıkça reddedilemeyecek ilkeler adına benimseterek böyle bir değerlendirmenin ağırlığının bilincini yaratır; öyle ki, örneğin mülkiyet konusunda zenginler ahlâki bakımdan kendilerini kamu sermayesinin zorunlu mutemetleri olarak görürler; bu serma-

yenin gerçek kullanımı bazı aşırı yanılgı durumları dışında siyasal hiçbir sorumluluk getirmeden her zaman titiz bir ahlâki tartışmaya daha az bağlı olmamalıdır; bu tartışma uygun koşullarda zorunlu olarak herkese açıktır ve ruhsal otorite sonradan doğal organını oluşturacaktır. Pozitif felsefe çağdaş evrimin derinliğine bir incelemesine bakarak, kişisel köleliğin ortadan kaldırılmasından beri emekçi kitlelerinin her türlü anarşik savların dışında toplumsal sisteme hâlâ gerçekten katılmadığını, önce özgürleşmenin sonra bağımsızlığın doğal aracı olan sermayenin gücünün şimdi günlük değişimlerde aşırı hale geldiğini gösterecektir; burada haklı hiyerarşik kuram uyarınca genellik ve üst sorumluluk nedeniyle bazı haklı üstünlükleri zorunlu olarak yerine getirmesi gerekir. Tek sözcükle bu felsefe, sanayi ilişkilerinin tehlikeli bir ampirizme ya da baskıcı bir karşıtlığa teslim olması yerine evrensel uyumun ahlâki yasaları uyarınca sistematik hale getirilmesi gerektiğini öğretecektir." (*Cours de Philosophie Positive*, C. IV, s. 357-358)

10) Maurras, Auguste Comte üzerine başka denemelerle (*Le Romantisme Feminin, Mademoiselle Monk*) birlikte, *l'Avenir de l'Intelligence*, Paris, Nouvel Librairie Nationale, 1918'in ardında yayımlanan bir deneme yazdı. Comte hakkında şöyle der: "Eğer ustaların olduğu doğru ise, eğer gökyüzü ve yeryüzü ile onları yorumlamanın sadece doğduğumuz gün dünyaya geldiği yanlışsa, adı daha güçlü bir saygı ile söylenecek başka hiçbir insan tanımıyorum. Anısı duygulanmadan hatırlanamaz... Aramızdan bazıları yaşayan bir anarşiydi. Onları düzene ya da aynı şey olan düzen umuduna kavuşturdu. Onlara Birlik'in, çok uzak olmayan bir gökyüzünde gülümseyen güzel yüzünü gösterdi."

11) Alain'in eserlerinde Auguste Comte'a sürekli göndermeler vardır. Özellikle şu kaynaklara bakınız: *Propos sur le Christianisme*, Paris, Rieder, 1924; *Idées*, Paris, Hartmann 1932; 10/18 dizisinde yeniden yayımı, Paris, Union Générale d'Editions, 1964. (Bu sonuncu Comte ile ilgili bir inceleme içerir.)
Alain'in yöntemi şu iki kitapta ortaya konmuştur: *Eléments d'une Doctrine Radicale*, Paris, Gallimard, 1925; *Le Citoyen Contre Les Pouvoirs*, Paris, S. Kra, 1926.

12) Auguste Comte'un düşüncesindeki savaş konusunu şu kaynakta işledim: *La Société Industrielle et la Guerre*, Paris, Plon, 1959; özellikle birinci deneme, London School of Economics'de yapılan konuşma: Auguste Comte Memorial Lecture.

13) Yıllar önce Alain üzerine yapılmış bir doktora tezinin jürisinde bulundum. Tezin sahibi Alain'in öğretisiyle pozitivizmi kabul etmiş ve 1939 savaşı başladığında az kalsın Alain'le Auguste Comte'un öğretisini reddedecek biriydi. Savaş çağında barış haberciliği yapan, sahte peygamber değil midir?

14) Auguste Comte sömürgecilik tarihinin geçiş döneminde, 16. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar kurulan imparatorlukların parçalanmasının bittiği ve 19. yüzyıl imparatorluklarının doğuşunun eşiğinde yazdı. İspanya'nın Amerika sömürgelerinin özgürlüklerine kavuşması bitmiş, İngiltere kuzey Amerika'daki belli başlı sömürgelerini, Fransa, Hindistan, Kanada ve Saint-Dominguc'i yitirmişti. Ancak İngiltere Asya'daki varlığını ve Kanada'yı korudu. 1829'dan 1842'ye kadar Comte *Cours de Philosophie Positive*'i kaleme alırken Fransa, Cezayir'in fethi, Afrika ve Okyanusya kıyılarında dayanak noktalarının ele geçirilmesi ile ikinci sömürge imparatorluğunu kurmaya başlıyordu. İngiltere de 1840'ta Yeni Zelanda'yı ele geçirerek aynı biçimde davranıyordu. Auguste Comte 17. ve 18. yüzyıl sömürge sistemlerini şöyle değerlendirir: "Bu geniş işlemin insanlığın bütünü için yararları ya da sonuçtaki tehlikesi ile ilgili olarak geçen yüzyılın tumturaklı melemelerine dönmeden –bu çözümsüz olduğu kadar yararsız bir sorundur– çağdaş toplumların bütünsel evriminde olumlu ve olumsuz bir hızlanma mı, yoksa bir gecikme mi yarattığını incelemek ilginç olacaktır. Oysa bu açıdan savaşçı düşünceye karada ve denizde böylece açılan ana-yön ve aynı biçimde geri kalmış toplulukların uygarlığına daha uygun dinsel düşünceye kazandırılan artış, askeri ve teolojik rejimin genel süresini uzatma eğilimindedir. Ama birinci olarak insan ilişkileri sisteminin giderek alma eğiliminde olduğu tam yayılma böyle bir oluşumun gerçek felsefi doğasını, onu sonunda insanlığın bütününe yönelik gibi göstererek daha iyi anlatacaktır; bu birçok durumda kendi içinde eritme güçsüzlüğünden insan ırklarını sistemli olarak ortadan kaldırma politikasının kesin yetersizliğini açıkça gözler önüne serer. İkinci olarak, doğrudan ve daha yakın bir etki ile yeni, etkin ve uyarıcı olan Avrupalı bu büyük olay, sanayiyi her yere iletmiş, onun toplumsal ve hatta siyasal önemini kuşkusuz çok

artırmıştır. Dahası, çağdaş gelişim bana öyle geliyor ki zorunlu olarak bazen çok abartılan bir hızlanmaya uğramıştır." (*Cours de Philosophie Positive*, C. IV, s. 68)

Comte 19. yüzyılın sömürgecilik fetihlerini şöyle açıklar: "Bugün güçlendirilmeye çalışılan, tehlikeli bir yanıltmacanın kendiliğinden girişini belirtmiştik; bu birbirini izleyen istilalara, evrensel uygarlığın son çıkarma uygun olarak, ileri toplumların daha az ilerileri üzerinde maddi üstünlüğünü doğrudan kurma yanıltıcı yönünü vererek askeri etkinliği durmaksızın sürdürmeye yönelecektir. Herhangi bir yanılgının geçici etkisine izin veren siyasal felsefenin bugünkü acınacak durumunda böyle bir eğilim, evrensel düzensizliklerin kaynağı olarak kuşkusuz büyük öneme sahiptir; mantıksal olarak izlendiğinde, ulusların karşılıklı baskılarına neden olduktan sonra, çeşitli cite'lerin eşit olmayan toplumsal gelişmelerine göre birbirlerine saldırmalarına yol açabilecektir; her zaman ideal olarak kalması gereken bu kesin yayılmaya kadar gitmeden gerçekte beyaz ırkın apaçık üstünlüğüne uyarak sömürge köleciliğinin dayanılmaz haklılığının bu bahane üzerine kurulduğu ileri sürülmüştür. Ama böyle bir yanılmanın geçici olarak yaratabileceği çok önemli düzensizliklere rağmen, çağdaş toplumculuğun belirgin içgüdüsü orada olabilecek bütün akıl almaz endişeleri, hatta sadece yakın bir gelecek için, bütün uygar toplumların en dirençli nitelikleriyle bağdaşmaz genel bir savaşın yeni kaynağını kuşkusuz dağıtmalıdır. Haklı siyasal felsefenin oluşumu ve yayılmasından önce halkın akla yatkınlığı, büyük Roma politikasının bu kaba geri taklidini karışık bir amprizme göre de olsa kuşkusuz yeterince değerlendirecektir; ters anlamda, gördüğümüz bu politika esas olarak, çağdaş ortamın toplumsal koşullarına tamamen ters koşullarda, tek bir halk hariç, her yerde askeri yaşamın pek yakın gelişimini kısıtlamaya yönelecektir; anlamsız taklit ise uzun zamandır tamamen barışçı etkinliklere girişmiş uluslarda tersini harekete geçirecektir." (*Cours de Philosophie Positive*, C. VI, s. 237-238)

15) Auguste Comte'ta savaşların çağdışılığını belirtmek, çağdaş toplumla askeri ve savaşçı olgu arasındaki çelişkiyi göstermek için pek çok formül vardır: "Gerçekten felsefi bütün düşünceler, ciddi ve sürekli savaşın insanlığın seçkinlerinde tamamen ortadan kalkması zamanının nihayet geldiğini entelektüel ve ahlâki tam bir tatminle kolaylıkla kabul etmelidirler." (*Cours de Philosophie Positive*, C. VI, s. 239)

"Siyasal araştırmalara uygulanabilir akılcı keşfin çeşitli bütün araçları, insanlığın esas olarak askeri bir yaşama kaçınılmaz ilkel eğilimini ve esas olarak sınai bir yaşama sonunda karşı konulamaz biçimde ulaşacağını kesin bir biçimde saptamaya kendiliğinden yardım etmiştir. Bu nedenle biraz ileri hiçbir akıl, bundan böyle askeri eğilimin sürekli olarak azalmasını ve yavaş yavaş artan sınai eğilimin aşamalı yükselmesini, günümüzde siyasal felsefe ile doğru dürüst uğraşanların birçoğu tarafından yerinde olarak takdir edilmiş olan gelişmemizin zorunlu ikili bir sonucu olarak az çok açık biçimde kabul etmeyi reddetmez. Ayrıca çağdaş toplumların savaşı, yaşam için belirgin isteksizliği giderek artan biçimlerde ve daha fazla enerji ile hatta ordu içinde bile sürekli olarak ortaya çıktığı bir dönemde; örneğin, gönüllü bir katılıma pek az bağlı zorunlu askere almanın kaçınılmaz bir ödev oluşuna göre askeri eğilimlerin mutlak yetersizliği her yerde giderek su götürmez hale geldiğinde, günlük deney, böylesine aşamalı olarak kamunun malı olan bir kavram konusunda kuşkusuz her türlü doğrudan gösteriye izin vermeyecektir. Bu yüzyılın başında karşı konulamaz anormal koşullardan sonra gelen kaçınılmaz coşkunluklarla belirlenen askeri etkinliklerin sınırsız olağanüstü gelişimine karşın, sınai ve barışçı içgüdümüz her ne kadar uluslararası ilişkilerin sistemli örgütlenmesinin geçici yanlışlığının sonucu Avrupa'daki uyum sık sık tehlikeye düşmüş görünürse de uygar dünyanın temel huzurunu gerçekten sağlayacak bir biçimde, daha hızlı bir şekilde ağır basan gelişiminin düzenli akışına kavuşmakta gecikmemiştir; bu gerçekten savaş yaratmadan sık sık tehlikeli endişeler uyandırmak için yeterlidir. (...) Sınai etkinlik, bütün bireylerde ve bütün halklarda –birilerinin gelişmesi başkalarınınki ile bağdaşmaz olmadan– kendiliğinden aynı anda uyarılma hayranlık verici özelliğine sahipken, tersine askeri yaşamın bütünlüğü insanlığın önemli bir bölümünde sonuçta kaçınılmaz bir baskı gerektirir ve yaratır; bu uygar dünyanın bütünü göz önüne alınarak böyle bir rejimin temel toplumsal görevini oluşturur. Onun için sanayi dönemi, hâlâ belirsiz, doğal yasalar sistemi ile türümüzün giderek yayılan varlığına ayrılmış genel dönemden başkasını içermezken, askeri dönem esas olarak gerçekleştirmeye yöneldiği ön koşulların

aşamalı olarak yeterince yerine getirilmesi zamanı ile sınırlı olmak zorundadır." (*Cours de Philosophie Positive*, C. IV, s. 375 ve 379)

16) "Maddi zenginliklerimiz serbestçe ya da zorla el değiştirebilirler. Birinci durumda iletme kimi kez karşılıksız, kimi kez çıkara dayalıdır. Aynı biçimde istek dışı yer değiştirme şiddetle ya da yasal olabilir. Maddi ürünlerin son incelemede doğal biçimde iletilmesinin dört biçimi bunlardır... Azalan saygınlıkları ve etkililiklerine göre şu olağan düzende sıralanmalıdır: Bağış, değiş tokuş, miras ve fetih. Sadece iki biçim çağdaş topluluklarda, onlarda üstün gelmesi gereken sanayi yaşamına en uygunu olarak çok alışılmış hale gelmiştir. Ama iki uçtaki, büyük sermayelerin başlangıçtaki oluşumuna daha çok yardımcı olmuşlardır. Sonuncusu her ne kadar en sonunda tam bir geçersizliğe ulaşacaksa da sanayi bencilliğimizin bugün saflığı kadar önemini de anlamamaya yol açan birincisi için hiçbir zaman öyle olmayacaktır... Pozitivizmle sistemli hale getirilen bağış eğilimi son rejime, gerçek ruhsal gücün, zenginliği hem yararlı, hem de daha saygın kılmak için sürekli etkinliğinin en iyi geçici yardımcılarından birini sağlamalıdır. Maddi netime özgü biçimlerin en eskisi ve en soylusu, sanayi örgütlenmemize bizim sıradan iktisatçılarımızın boş metafiziklerinin belirtebileceğinden daha çok yardım edecektir." (*Système de Politique Positive*, C. II, s. 155-156)

Bazı çağdaş incelemelerin bu metinle yakınlığı bulunacaktır: François Perroux, "Le don, sa signification économique dans le capitalisme contemporain", *Diogène*, Nisan 1954; aynı makale şu kaynakta yeniden yayımlandı: *L'Economie du XX. Siècle*, 1. baskı, Paris, P.U.F., 1961, s. 322-344.

17) Michael Young, *The Rise of Meritocracy*, London, Thames and Hudson, 1958; Penguin Books, 1961.

18) Condorcet, *Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'Esprit Humain*. 1793'e yazılan bu eser ilk olarak III. Yıl (1794-1795) yayımlandı. Çağdaş yayımı için şu baskıya bakınız: Bibliotheque de Philosophie, Paris, Bolvin, 1933. Condercet'den önce Turgot *Tableau Philosophique des Progrès Successifs de l'Esprit Humain*'i yazmıştı.

19) Auguste Comte buradan şu sonucu çıkartır: astronomide inanç özgürlüğü olmadığına göre siyasette de olamaz.

20) "Doğrusunu söylemek gerekirse teolojik felsefe, bireysel ya da toplumsal ilk çocukluk çağımızda bile hiçbir zaman tamamen evrensel olamamıştır, yani olaylar, herhangi bütün düzenler için en basit ve en alışılagelen olgular, doğaüstü etkenlerin keyfe bağlı isteğine mal edilmek yerine esasında her zaman doğal yasalara bağlı olarak görülmüşlerdir. Örneğin ünlü Adam Smith, felsefe denemelerinde hiçbir dönemde, hiçbir ülkede yerçekimi için bir Tanrı bulunmadığını bereket versin ki belirtmişti. Genel olarak, en karmaşık konular karşısında, yeterince basit ve bilinen bütün olaylar karşısında böyledir; böylece gerçek ilişkilerinin değişmezliklerinin en hazırlıksız gözlemciyi bile her zaman kendiliğinden şaşırtması beklenir." (*Cours de Philosophie Positive*, C. IV, s. 365)

21) "Sürekli egemen olan kaçınılmaz dayanışmaya karşın, yerleşmiş ilkelere göre, toplumsal evrimimizin değişik öğeleri arasında, karşılıklı sürekli tepkileri içinde, ilerlemenin bu genel düzenlerinden birinin bütün ötekilere zorunlu ilk bir itişi verecek biçimde kendiliğinden ağır basması gerekir; kendisi de daha sonra kendi evriminden yeni bir hız almak zorundadır. Burada bu ağır basan öğeyi hemen ayırt etmek yeterlidir, bunun düşünülmesi dinamik açıklamamızın bütününü denetlemeli, bizi de daha sonra bir işin kendiliğinden yerine getirilmesi ile ortaya çıkacak ötekilerin ona ya da aralarındaki özel bağlılık ile acele biçimde meşgul etmemelidir. Oysa böylece daha küçük boyutlara indirgenmiş saptama hiçbir önemli güçlük ortaya koyamayacaktır; çünkü zorunlu evrensel bağlantılara karşın, bütün ötekilerin gelişmesi bir yana bırakılırsa, gelişmesi en iyi anlaşılabilecek toplumsal öğenin ayırt edilmesi yeterlidir; kavram da tersine bunların gelişmesinin doğrudan düşünülmesinde kaçınılmaz olarak yansıyacaktır, iki bakımdan kesin bu niteliğin birinci sırasına entelektüel evrimi, evrimin insanlığın bütününün zorunlu olarak ağır basan ilkesi olarak yerleştirmekte duraksamaya gerek olmayacaktır. Eğer önceki bölümde tam deyimiyle toplumsal organizmanın statik incelemesinde açıkladığım gibi, entelektüel görüşün ağır basması gerekiyorsa, insan toplumlarının genel hareketinin doğrudan incelenmesinde daha güçlü biçimde aynı olması gerekir. Cılız aklımız kuşkusuz isteklerin, tut-

kuların ve duyguların verdiği ilk uyanma ve sürekli uyarmanın zorunlu gereksinimi ise de insanlığın ilerlemesinin bütünü her zaman zorunlu yönetimi altında gerçekleşmek zorunda kalmıştır. (...) Bu yüzden felsefi yeteneğin ilk gelişiminden beri her dönemde az çok farklı, ama sürekli olarak kesin biçimde toplumun tarihinin, özellikle insan düşüncesinin tarihinin egemenliğinde olduğu her zaman kabul edilmiştir." (*Cours de Philosophie Positive*, C. IV, s. 340-342)

22) *Discours sur l'Esprit Positive*'de Auguste Comte şöyle yazar: "Çoktanrıcılık ilkçağın fetih sistemine, tektanrıcılık ortaçağın savunma örgütlenmesine uygundu. Çağdaş toplumculuk sanayi yaşamını giderek üstün kılarak aklımızı kesin biçimde teolojik rejimden pozitif rejime yükselten büyük akıl devrimine güçlü biçimde yardım etmelidir. İnsanlık koşullarının iyileştirilmesi yönündeki bu günlük eğilim, özellikle tektanrıcılıkta bambaşka bir yönle ilgili dinsel kaygılarla zorunlu olarak pek az bağdaşmakla kalmaz, ayrıca bu tür bir etkinlik sonunda her teolojik felsefeye köklü olduğu kadar kendiliğinden evrensel bir karşı koyma yaratacak niteliktedir."

23) Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes-Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, Munich, 1918-1922. Fransızcaya şu başlıkla çevrildi: Le *Déclin de l'Occident, Esquisse d'une Morphologie de l'Histoire Universelle*, Paris, Gallimard, 2 cilt, 1938. Agadir bunalımı sırasında tasarlanan bu kitap ilk olarak 1916 yılında yayımlandı. Almanya'da 1918 yenilgisinden sonra şaşırtıcı biçimde ilgi gördü.

24) "Toplumsal değişimin üç genel kaynağı şunlardır: 1) Irk, 2) İklim, 3) Bütün bilimsel yayılması içinde düşünülen, tam deyimiyle siyasal eylem. Göreli önemlerinin gerçekten sayılan sıraya mı, yoksa bir başkasına mı uygun olduğunu araştırmanın burada gereği yoktur. Bununla birlikte bu belirleme kuşkusuz, bilimin doğuşuna götürülemeyecektir; yöntem yasaları, temel olgularla onların çeşitli değişimleri arasındaki akıl almaz karışıklıkları önlemek için doğrudan açıklanmasını hiç olmazsa temel konunun incelenmesi sonrasına bırakacaktır." (*Cours de Philosophie Positive*, C. IV, s. 210)

25) *Cours de Philosophie Positive*'in elli ikinci dersinin başında "beyaz ırkın toplumsal gelişmenin gerçek ayrıcalığını neden bu denli belirgin biçimde elinde tuttuğunu ve Avrupa'nın neden bu üstün uygarlığın beşiği olduğunu" kendisine soran Auguste Comte, "somut sosyolojinin bu büyük tartışmasının", "toplumsal gelişmenin temel yasalarının ilk soyut oluşumuna kadar saklı tutulması" gerektiğini belirtmesine karşın "zorunlu olarak yetersiz kısmi ve ayrı görünüm" nedenleri verir: "Kuşkusuz birinci görüş açısından beyaz ırkın organlaşmasında belirgin ve özellikle beyinsel aygıtta gerçek üstünlüğünün bazı olumlu işaretleri görülür; ancak bugün bütün doğabilimciler bu bakımdan aynı görüşte olmaktan çok uzaktırlar. Aynı biçimde, ikinci görüş açısından, Avrupa ülkelerinin şimdiye kadar insanlığın ağır basan gelişimine sahne olması seçkin özelliği üzerinde şu ya da bu derecede kuşkusuz etkili olmuş olan çeşitli fiziksel, kimyasal ve hatta biyolojik durumlar biraz daha doyurucu biçimde görülebilir." Comte, not olarak şunları ekler:

"Örneğin ılıman bölgede ısı durumu bakımından çok elverişli konumun ötesinde fiziksel durumla, hayranlık verici Akdeniz havzası çevresinde, gemicilik sanatı bu çok değerli aracıyı kullanmaya olanak verecek biçimde gelişince, kıyı ülkelerine hem sürekli ilişkileri kolaylaştıracak yakınlık, hem de bunları karşılıklı bir toplumsal uyarı için önemli kılacak çeşitlilik sağlayarak en hızlı toplumsal gelişme gerçekleşti. Aynı biçimde kimyasal bakımdan, bu ayrıcalıklı bölgelerde demir ve kömürün bolluğu insanlığın gelişimini hızlandırmaya kuşkusuz çok katkıda bulunmuştur. Son olarak, biyolojik bakımdan –hem bitki örtüsü, hem hayvan varlığı– aynı bölge, temel besin maddeleri tarımına, öte yandan çok değerli evcil hayvanların gelişimine çok uygun olduğundan uygarlık burada sadece bu nedenle özel olarak uygun ortam bulmuştur. Ama bu farklı yönlerin önemi varsa da bunlar önerilen olgunun gerçekten pozitif açıklamasına yeterli olmaktan uzaktırlar ve toplumsal dinamiğin yeterli oluşumu daha sonra doğrudan böyle bir açıklamaya girişmeye izin verdiğinde bu belirtilerin her birinin önceden, doğal felsefenin bütünü üzerine kurulu, ciddi bir bilimsel incelemeden geçmesi gerekeceği açıktır." (*Cours de Philosophie Positive*, C. V, s. 12-13)

26) Auguste Comte Napoléon'a karşı çok serttir: "Büyük Hoche'un önce yönelmiş göründüğü bu kaçınılmaz (askeri) üstünlük, sonsuzluğa dek acınacak bir yazgı ile, Fransa'ya hemen hemen yabancı, geri bir uygarlıktan gelme, boş inançlı bir doğanın ve istek dışı bir dileğin gizli etkisi

altında eski toplumsal hiyerarşiye karşı özel olarak istekli bir adama düştü; onu yiyip bitiren sınırsız tutku, çok belirgin şarlatanlığına karşın, özellikle günümüzde entelektüel güçten çok, ahlâki enerjiye bağlı savaşla ilgili yadsınamaz yetenek dışında hiçbir zihinsel üstünlükle gerçekten uyuşmuyordu. Bugün böyle bir ad, aşağılık, yaltakçı ve heyecanlı bilgisizlerin uzun süre Charlemagne'a benzetmek cesaretini göstermiş olmaları anımsanmadan akla getirilemez; oysa ortaçağın hayranlık verici tipi, çağının ne kadar ilerisinde oldu ise, o her bakımdan çağının gerisinde kaldı. Her ne kadar her türlü kişisel değerlendirme tarihsel incelememizin doğasını ve yönünü esas olarak etkilememen ise de, bence her gerçek filozof, şaşkın olduğu kadar suçlu bir basının aldatıcı sunumu altında, devrimci okulun bütününü, insanlığın hiçbir zaman üzüntüsünü çekmemesi gereken en yoğun siyasal gerilemesini en kötü biçimde hazırlayan kişinin önce çok haklı biçimde nefret edilen anısını yeniden üzücü bir düşüncesizlikle saygınlığına kavuşturmaya iten tehlikeli yanılgıyı kamu sağduyusuna uygun bir biçimde göstermeyi reddedilemez bir görev olarak görmelidir." (*Cours de Philosophie Positive*, C. IV, s. 210)

27) Pozitivizmin etkisi Brezilya'da çok derin oldu ve hatta devletin hemen hemen resmi öğretisi haline geldi. Cumhurbaşkanı Benjamin-Constant, Comte'un hazırladığı *Encyclopédie des Sciences Positives*'i devlet okullarında öğrenim programı olarak verdi, 1880'de bir enstitü, 1891'de Rio' da insanlık dinini yüceltmek için bir pozitivist tapınağı kuruldu. "Düzen ve İlerleme" (*Ordem e Progresso*) Brezilya bayrağının yeşil zemini üzerinde yer alır. Yeşil, aynı zamanda pozitivistlerin bayrağının rengiydi.

28) *Cours ve Système*'deki düşünceler arasında ayrıntıda farklılıklar vardır, ama ben burada ana çizgiyi ortaya koymaya çalışacağım ve Auguste Comte'un *Système de Politique Positive*'i yazdığı sırada anladığı bilimiyle toplumsal statiği incelemek için farklılıkları bir yana bırakacağım.

29) Platon'daki akıl ve kalp ayrımı şu iki eserde bulunur: *République ve Phèdre. Timée*'de (s. 69) ölümlü canlıların anlatımında yeniden ele alınmıştır. Platon burada ölümsüz ruhu kafaya, ölümlü ruhu göğüse yerleştirerek vücutla ilgili yer belirlemelerinin bir tablosunu verir. Platon ve Comte'un düşünceleri arasında başka benzerlikler de vardır. Platoncu *attelage* miti (bkz. *Phèdre*) Comte'un insanda bulduğu, sevgi, eylem ve akıl arasındaki diyalektiği hatırlatır.

30) "Bu toplumsal yön altında dil kurumu, mülkiyet kurumu ile karşılaştırılmalıdır. (...) Çünkü birincisi insanlığın manevi yaşamı için, ikincinin maddi yaşam için yerine getirdiğine denk temel bir hizmet yerine getirir. İnsanlığın kuramsal ve uygulamalı bütün bilgilerinin kazanılmasını esas olarak kolaylaştırdıktan ve estetik gelişmemizi yönettikten sonra dil, bu ikili zenginliği benimser ve onu yeni ortaklara iletir. Ama birikenlerin çeşitliliği tutucu iki kurum arasında temel bir fark ortaya koyar. Kişisel gereksinimleri karşılamaya yönelik ürünler için –gereksinimler bunları zorunlu olarak ortadan kaldırır– mülkiyet bireysel koruyucular yaratmalıdır, bunların toplumsal etkililiği akıllı bir araya toplama ile de artırılmıştır. Tersine, hiçbir değişmeye uğramadan varlığa sahip olan zenginliğe karşı dil, doğal olarak herkesin evrensel hazineden özgürce yararlanıp kendiliğinden korunmasına katkıda bulunduğu tam bir ortaklık kurar. Bu temel farklılığa karşın iki biriktirme sistemi benzer kötülüklere yol açarlar, bunlar üretmeden yararlanmak dileğine de bağlıdır. Maddi varlıkların koruyucuları, genellikle bencil doyuma yönelik, kendi işlerinin tek yargıcı haline dönüşebilirler. Aynı biçimde manevi hazineye gerçekten hiçbir şey katmayanlar, onları her türlü gerçek hizmetten kurtaran bir göz alıcılığı haksız biçimde elde etmek için çabalarlar." (*Système de Politique Positive*, C. II, s. 254)

31) Auguste Comte için tek bir insanlık tarihi vardır ve geçmişin bütün anlarını sentezi içine sokma tutkusundadır. Hatta geleneğin bu anlamında pozitivizmin temel üstünlüklerinden birini görür. "Batıdaki anarşi esas olarak insanın sürekliliğindeki bozulmaya dayanır; bu süreklilik Katolikliğin ilkçağı kötülemesi, Protestanlığın ortaçağı reddetmesi, yaradancılığın (déisme) bütün bağları yadsıması ile bozulur. Yaşayanları ölülere karşı aşamalı olarak başkaldırmaya iten az çok yıkıcı bu öğretileri aşarak, devrimci duruma bulunacak tek çare pozitivizmdir. Böyle bir yardımdan sonra tarih kısa sürede kutsal bilim, olağan hizmetine uygun olarak kavramı bütün haklı kuramlarımızı özetleyen Büyük Varlık'ın yaşamının doğrudan incelemesi haline gelecektir. Sistemli siyaset doğal olarak büyük evrime uygun düşen duruma bağlı kendi girişimlerini ona bağlayacaktır. Yeniden düzenlenen şiir bile bunda geçmişi ülküleştirerek geleceği hazırlamaya yönelik görünüm bulacaktır." (*Système de Politique Positive*, C. III, s. 2)

32) "Tam deyimiyle siyasal toplumun dayandığı işbirliğinin tek ilkesi, böylece onu korumak ve geliştirmek zorunda olan yönetimi doğal olarak yaratır. Böyle bir güç her zaman büyüklüğe ve zenginliğe bağlı olduğu için, gerçekte maddi biçimde ortaya çıkar. Ama toplumsal düzenin doğrudan başka herhangi bir temele hiçbir zaman sahip olamayacağını kabul etmek önemlidir. Hobbes'un gücün kendiliğinden egemenliği üzerine tanınmış ilkesi aslında pozitif yönetim kuramının Aristo'dan bana kadar gerçekleştirdiği tek önemli adımı oluşturur. Çünkü bu iki gücün ayrılmasına karşı ortaçağın hayranlık verici öncelemesi, elverişli bir konumda akıldan çok duyguya bağlı olmaktır. Sonradan tartışmaya dayanabilmesi benim başlangıç dönemlerimde yeniden ele almam sayesinde gerçekleşmiştir. Hobbes'un düşüncesinin uğradığı dayanılmaz eleştiriler, yalnızca metafizik kaynağından ve o zamanlar ayırt edilemeyen statik değerlendirme ve dinamik değerlendirme arasında yapılan karışıklıktan ileri gelmiştir. Ama bu ikili eksiklik daha az kötü niyetli ve daha aydın yargıçlarda sadece pozitif felsefenin yeterince kullanabileceği güçlüğü bu aydınlık görüşün önemi olarak değerlendirmeye yol açmalıydı." (*Système de Politique Positive*, C. II, s. 299)

33) "Ama görevle görevli arasındaki alışılan uyum her zaman büyük eksiklik ortaya koyacaktır. Herkesin kendi yerine konmak istendiği zaman bile, nesnel yaşamımızın kısa süresi atamaları zamanında yapabilmek için, nitelikler yeterince incelenemediğinden, bunu başarmaya zorunlu olarak engel olacaktır. Sonra toplumsal görevlerin çoğunluğunun yeterli bir uygulama ile tamamen giderilebilecek, gerçekten doğal hiçbir yetenek gerektirmediği kabul edilmelidir. En iyi organ özel bir yetişmeye gereksinim duyduğundan, bu kişisel güvenin toplumsal verimlilik için ne kadar önemli olduğunu kabul ederek bütün gerçek kazanımlara, göreve olduğu kadar sermayeye de saygı duyulmalıdır. Bununla birlikte doğal niteliklerden kazanılan üstünlüklere göre daha az gurur duyulmalıdır, çünkü o konuda müdahalemiz daha azdır. Gerçek değerimiz demek ki mutluluğumuz gibi özellikle hem yapay, hem doğal gerçek düzenin bize elde edilir kıldığı herhangi bir gücün yaraşır kullanımına bağlıdır. Manevi gücün, toplumsal uyumun zorunlu eksikliklerine karşı bireylerde ve sınıflarda sürekli olarak uyandırması gereken uysal boyun eğmeyi gerektiren sağlıklı değerlendirme budur, üst karışıklığı daha çok kötüye kullanmayı getirir.

Bununla birlikte alışılmış bu kanı, anarşik istekleri haklı kılabilecek duygu ya da eğer aynı zamanda *sacerdoce* tarafından gerektiği gibi yerine getirilen belirli bir olağan doyuma ulaştırılmazsa, anarşik istekleri bastırmak için yetersiz kalacaktır. Bu kanı bütün öğüt, kutsama ve disiplinin toplumsal işlevlerinin türediği manevi gücün değerlendirme yeteneğine bağlıdır. Oysa zorunlu olarak ödevlere karşı başlayan bu değerlendirme, sonunda bireysel organlara kadar yayılmalıdır. *Sacerdoce*, kuşkusuz her zaman kişisel atanmaları bastırmaya çaba göstermelidir; bu atanmaların serbestliği kısa zamanda onları düşündüren kötüye kullanmalardan daha zararlı hale gelebilecektir. Ama var olan güçten kaynaklanan bu nesnel düzene karşıt olarak bütün bireysel niteliklerin yeterli değerlendirmesine göre, kişisel saygı üzerine kurulu öznel bir düzen kurmalı ve geliştirmelidir. Her ne kadar bu ikinci sınıflama sadece kutsal dinde var olacağı için, birinciye olan haklı karşıtlığı ortadan kaldırılamaz kusurlulukları yatıştırarak onda gerçekten uygulanabilir iyileştirmeler yaratır." (*Système de Politique Positive*, C. II, s. 329-330)

34) "Gerçek felsefe, bireysel olduğu kadar ortak insan varlığını, onları belirleyen düşünce, duygu ve eylem düzeyinde değerlendirerek olabildiğince sistematize etmek ister. İnsanlığın temel evrimi bütün bu görünümler altında zorunlu olarak kendiliğindendir ve akıllı bir müdahalenin genel temelini sadece doğal gidişinin tam değerlendirmesi verebilir. Ama buraya getirebileceğimiz sistematik değişiklikler eğer tamamen kendi haline bırakılırsa böylesine karmaşık bir gelişmeye özgü kısmi sapmaları, üzücü gecikmeleri, ciddi tutarsızlıkları büyük ölçüde azaltmak için yine de büyük öneme sahiptirler. Bu zorunlu müdahalenin sürekli uygulaması siyasetin asıl alanını oluşturur. Bununla birlikte gerçek anlayışı sadece genel belirlemesini sürekli iyileştiren felsefeden çıkabilir. Bu temel ortak yön için felsefenin gerçek görevi, kuramsal kavramı tam bir birliğe indirgemek için insan varlığının bütün kesimlerini düzenlemekten ibarettir. Böyle bir sentez doğal ilişkilerin bütününü tam olarak temsil ettiği oranda gerçek olabilir; yerinde bir incelemesi de böylece bu yapının ön koşulu haline gelir. Eğer felsefe aktif yaşamı bu sistematik kılmadan başka bir biçimde doğrudan etkilemeyi denerse, her yararlı gelişimin yasal

tek hakemi olan siyasetin zorunlu görevine kötü biçimde karışacaktır. Büyük organizmanın bu iki temel işlevi arasında sürekli bağ ve doğal ayrılma, normal biçimde, felsefenin belirgin uygulaması ve siyasetin genel yol göstericisi olan sistematik ahlâkta bulunur." (*Système de Politique Positive*, C. 1, Discours preliminaire, s. 8)

35) Auguste Comte bilgi felsefesini özellikle *Système de Politique Positive*'in toplumsal statiğin dini ile ilgili bölümünde belirtir.

"Haklı felsefe (...) bütün gerçek yasaları tarafımızdan dış gereci ile kurulmuş gibi sunar. Nesnel olarak değerlendirildiklerinde sadece yaklaşık olarak doğru olabilirler. Ama özellikle aktif gereksinimlerimize yönelik olarak bu yaklaşımlar, gereken açıklığı alışılmış biçimde saptayan pratik zorunluluklara göre kurulduklarında tamamen doyurucu hale gelirler. Bu temel ölçünün ötesinde genellikle normal bir kuramsal özgürlük derecesi kalır. (...)

Evrensel düzeni temel oluşturma biçimimiz, demek ki iç ile dış arasında zorunlu bir işbirliğinin sonucudur. Gerçek yasalar, yani genel olgular gözlemle yeterince doğrulanan savlardan başka bir şey değildirler. Eğer dışımızda hiç uyum olmasaydı, aklımız onu algılamaktan bütünüyle uzak olur; ama hiçbir zaman sandığımız kadar kendi kendisini doğrulamazdı. Bu sürekli işbirliğinde dünya maddeyi sağlar ve insan onu her pozitif kavramla biçimlendirir. Bu iki öğe arasındaki birleşme, ancak karşılıklı özverilerle olanaklıdır. Nesnellikte bir aşırılık, her zaman soyutlama üzerine kurulu her genel görüşü engelleyecektir. Ama soyutlama yapmamıza izin veren parçalama, eğer öznelliğin doğal aşırılığını bir yana bırakmazsak olanaksız kalacaktır. Kendi halindeki yaşamın temel yönünü oluşturan toplumsal birliğe izin vermek için her insan, kendisini başkaları ile kıyaslarken önce kendi gözlemlerinde çok kişisel olan şeyleri çıkartır. Ama türümüze ortak öznelliğin derecesi hiçbir önemli sakınca olmadan genellikle güçlenir. (...)

Eğer (evrensel düzen) bütünüyle nesnel ya da yalnızca öznel olsaydı, çok uzun zamandır gözlemlerimize konu olurdu ya da anlayışımıza bağlı olurdu. Ama kavramı iki etkinin birlikte olmasını zorunlu kılar. Benzeşmez, her ne kadar birbirinden ayrılmaz bu etkilerin uyuşması çok yavaş gelişmiştir. Onu oluşturan çeşitli yasalar doğal bir hiyerarşi meydana getirirler, burada her kategori, azalan genellikleri ve artan karmaşıklıklarına göre bir öncekinin üstüne oturur. Böylece haklı değerlendirilmeleri sürekli olmuştur." (*Système de Politique Positive*, C. II, s. 32-34)

36) İlk felsefenin on beş yasası *Système de Politique Positive*'in IV. cildinde anlatılmıştır. (Bölüm III. s. 173-181)

37) "Büyük Varlık, evrensel düzenin iyileştirilmesine açıkça yardım eden geçmiş, gelecek ve şimdiki varlıkların bütünüdür." (*Système de Politique Positive*, C. IV, s. 30) "Gerçekten üstün insanların dini, insanlık dininin temel bir bölümünü oluşturur. Her biri, nesnel yaşamları boyunca bile Büyük Varlık'ın bir kişileştirilmesini oluştururlar. Bununla birlikte bu görünüm, en iyi doğalları bile değiştiren ağır kusurlulukları ideal biçimde bir kenara bırakmayı gerektirir." (A.k., C. II, s. 63)

"İnsanlık sadece bir tutulabilecek canlı varlıklardan oluşmakla kalmaz, bunların her birinden bütün bireysel sapmaları bırakarak sadece katılabilecek bölümü kabul eder." (A.k., C. II, s. 62)

Kaynakça

Auguste Comte'un Eserleri

Auguste Comte'un yapıtları toplu bir biçimde yayımlanmıştır. Tam bir kaynakça için H. Gouhier ve P. Arbousse-Bastide'in aşağıda belirtilen eserlerine başvurulabilir. (Burada sadece belli başlı eserlerin başvurulan baskıları belirtilecektir.)

Cours de Philosophie Positive, 5. baskı, (birinci baskının aynısı) 6 cilt, Paris, Schleicher Freres, 1907-1908.

Discours sur l'Esprit Positif, ed. H. Gouhier, seçilmiş eserler içinde, Paris, Aubier, 1943, ya da 10/18, Paris, Union Generales d'Editions. 1963.

Système de Politique Positive, 5. baskı, (birinci baskıya uygun), 4 cilt, Paris, 1929. Birinci cilt, *Discours sur l'ensemble du positivisme*, dördüncü cilt gençlik *Opuscules*'lerini içerir: *Sépération générale entre les opinions et les désirs, Sommaire appréciation sur l'ensemble du passé moderne, Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société, Considérations philosophiques sur les scinces et les savants, Considérations sur le pouvoir spirituel, Examen du traité de Broussais sur l'irritation. Catéchisme positiviste ou sommaier exposition de la religion universelle,* Pierre Arnaud'nun girişi ve notları ve kronolojisi ile birlikte, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

Seçilmiş parçalar arasında halen kitapçılarda bulunanlar:

Auguste Comte, *Oeuvres choisies*, H. Gouhier'nin girişi ile, Paris, Aubier 1943. Bu derleme *Cours de philosophie positive*'in ilk iki dersini, *Cours*'un IV. cildinin önsözünü ve *Discours sur l'esprit positif*'i içerir.

Auguste Comte Sociologie, J. Laubier tarafından *Système de politique positive*'den seçilmiş metinler, Paris, P.U.F., 1957.

Politique d'Auguste Comte, Pierre Arnaud'nun sunduğu seçmeler, Paris, A. Colin 1965. (Giriş önemli.)

Genel Kitaplar

Alain, *Idéas*, Paris, Hartmann, 1932 (A. Comte üzerine bir bölüm).

R. Bayer, *Epistemologie et Logique depuis Kant jusqu'à nos jours*, Paris, P.U.F., 1954 (A Comte üzerine bir bölüm).

E. Brehier, *Histoire de la Philosophie*, C. II, 3. bölüm, Paris, Alcan, 1932.

L. Brunschvicg, *Les Etapes de la Philosophie Mathématique*, Paris, Alcan, 1912.

L. Brunschvicg, *Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie Occidentale*, 2 cilt, Paris, Alcan, 1927.

E. Gilson, *L'Ecole des Muses, Paris*, Vrin, 1951 (Comte ve Clotilde de Vaux uzerine bir bölüm).

G. Gurvitch, *Auguste Comte, Karl Marx et Herbert Spencer*, Paris, C.D.U., 1957.

M. Leroy, *Histoire des Idées Sociales en France*, Paris, Gallimard, C. II, De Babeuf a Tocqueville, 1950; C. III, D'Auguste Comte a P.-J. Proudhon, 1954.

H. de Lubac, *Le Drame de l'Humanisme Athée*, Paris, Union Générale d'Editions, coll. 10/18, 1963; yeniden basımı Spes, 1944 (Comte ve Hıristiyanlık üzerine bir bölüm).

Ch. Maurras, *L'Avenir de l'Intelligence*, Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1916.

C. E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*, ed. G. Little, 2 cilt, Manchester University Press, 1939; New York, Russell and Russell, 1960.

Auguste Comte ile İlgili Kitaplar

P. Arbousse-Bastide, *La Doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte*, 2 cilt, Paris, P.U.F., 1957 (Bibliyografyasi onemli).

Dr. G. Auoiffrent, *Centenaire de l'Ecole polytechnique. Auguste Comte, sa plus puissante émanation. Notice sur sa vie et sa doctrine*, Paris, P. Ritti, 1894.

J. Delvolve, *Réflexions sur la Pensée Comtienne*, Paris, Alcan, 1932.

Deroisin, *Notes sur Auguste Comte par un de ses disciples*, Paris, G. Gres, 1909.

P. Ducasse, *Essai sur les Origines Instuitives du Positivisme*, Paris, Alcan, 1939.

Dr. Georges Dumas, *Psychologie de Deux Messies Positivistes*, Saint-Simon et Auguste Comte, Paris, Alcan, 1905.

H. Gouhier, *La Vie d'Auguste Comte*, 2. baskı, Paris, Vrin, 1965.

H. Gouhier, *La Jeunesse d'Auguste Comte et la Formation du Positivisme*, 3 cilt, Paris,Vrin: I, Sous le Signe de la Liberté, 1933; II, Saint-Simon jusqu'à la Restauration, 2. baskı, 1964; III, Auguste Comte et Saint-Simon, 1941.

R. P. Gruber, *Auguste Comte, Fondateur du Positivisme*, Paris, Lethielleux, 1892.

M. Halbwachs, *Statique et Dynamique sociale chez Auguste Comte*, Paris, C.D.U., 1943.

J. Lacroix, *La Sociologie d'Auguste Comte*, Paris, P.U.F., 1956.

L. Levy-Bruhl, *La Philosophie d'Auguste Comte*, Paris, Alcan, 1900.
F. S. Mahvin, *Comte, the Founder of Sociology*, London, Chapman and Hail, 1936.
J. S. Mill, *Auguste Comte and positivism*, Ann Arbor University of Michigan Press,
1961. Dr. Robinet, *Notice sur l'oeuvre et la vie d'Auguste Comte*, 3. baskı, Paris, Société positiviste, 1891.
E. Seillière, *Auguste Comte*, Paris, Vrin, 1924.

KARL MARX

"Sanayi bakımından en gelişmiş ülke; kendisini sınai gelişme bakımından izleyen ülkelere kendilerinin gelişme görünümlerini verir... Bir toplum kendi gelişimine yön veren doğal yasanın izini bulma başarısını gösterse bile, (...) kendi doğal gelişiminin evrelerini ne bir sıçrama ile ne de çıkaracağı yasalarla aşabilir; ama gelişim süresini kısaltabilir ve oluşumun sancılarını azaltabilir."

Kapital
Almanca birinci baskıya önsöz.

Marx'ın düşüncesini incelemek için Montesquieu ve Comte hakkında sorulan soruların aynılarını yanıtlamaya çalışacağım: Marx, dönemini nasıl yorumlamaktadır? Toplumsal kuramları nedir? Tarih görüşü nasıldır? Sosyoloji, tarih felsefesi ve siyaset arasında kurduğu bağ nedir? Bu açıklama bir anlamda öncekilerden daha güç değildir; eğer milyonlarca Marksist olmasaydı, kimse Marx'ın temel düşüncelerinin ne olduğu konusunda kuşkuya düşmeyecekti.

Marx, Axelos'un yazdığı gibi, tekniğin düşünürü değildir. Başkalarının düşündüğü gibi yabancılaşmanın, düşünürü de değildir.[1] O her şeyden önce kapitalist rejimin sosyologu ve iktisatçısıdır. Marx bu rejimin, insanları uğrattığı yazgının ve karşılaşacağı evrimin kuramını yapmıştı. Kapitalizm adını verdiği şeyin sosyolog-iktisatçısı Marx, sosyalist rejimin ne olacağı konusunda kesin bir tasarıma sahip değildi ve insanın geleceğini önceden bilemeyeceğini yineleyip durmuştu. Bu bakımdan Marx'ın, Stalin, Troçki, Kruşçev ya da Mao Tse-Tung yanlısı olup olmadığını sormak pek ilginç değildir. Marx bir yüzyıl önce yaşamanın şansına ya da şanssızlığına sahipti. Bugün kendimize sorduğumuz sorulara yanıt vermemiştir. Bu yanıtları onun adına verebiliriz, ama bunlar onun değil, bizim yanıtlarımızdır. Bir insan, özellikle Marksist bir sosyolog –çünkü Marx'ın her şeye rağmen Marksizm ile bazı ilişkileri vardı– kendi döneminden ayrı düşünülemez. Bir başka yüzyılda yaşayan Marx'ın ne düşüneceğini sormak, gerçek Marx yerine bir başka Marx'ın ne düşüneceğini sormak demektir. Yanıt vermek olanaklıdır, ama bu yanıt geçici, pek ilginç değildir.

Sadece 19. yüzyılda yaşayan Marx'ın bizim zamanımızla, geleceğimiz konusunda ne düşündüğü değil, kendi zamanı ve geleceği konusunda ne düşündüğü

anlatılmaya çalışılsa bile, bu anlatım bir kısmı dıştan gelen, bir kısmı özünde bulunan çeşitli nedenlerle özel güçlükler ortaya koyar.

Dıştan gelen güçlükler Marx'ın ölümünden sonraki akıbetine bağlıdır. Bugün aşağı yukarı bir milyar insan, haklı ya da haksız Marksist adı verilen bir öğreti ile yetişmektedir. Marx'ın öğretisinin bir yorumu Rus devletinin, sonra doğu Avrupa devletlerinin ve Çin devletinin resmi ideolojisi haline gelmiştir.

Bu resmi öğreti, Marx'ın düşüncesinin gerçek yorumunu yapma savındadır. Sosyologun bu düşünce konusunda belirli bir yorum yapması, resmi öğretiyi savunanların gözünde burjuvazinin sözcüsü, kapitalizm ve emperyalizmin uşağı olması için yeterlidir. Başka bir deyişle, Montesquieu ve Auguste Comte söz konusu olduğunda bana kolaylıkla atfedilebilen iyi niyet, Marx söz konusu olduğunda bazıları tarafından önceden reddedilir.

Bir başka dışsal güçlük, Sovyet devletinin resmi öğretisine tepkilerden gelir. Bu güçlük değişik nitelikteki insanlara din dersi biçiminde öğretilen resmi öğretiden ayrılmaz biçimde basitleştirme ve abartma nitelikleri sunar.

Bu yüzden Seine nehri kıyısında yaşayan ve çocuklaşmadan Marksist olmak isteyen akıllı düşünürler, Marx'ın derin ve son düşüncesinin her biri birbirinden daha akıllıca bir dizi yorumunu tasarlamışlardır.[2]

Ben kendi açımdan Marx'ın akıllı yüce bir yorumunu denemeyeceğim. Bu bazı akıllı yorumlar için belirli bir kanıya sahip olduğumdan değil, ama Marx'ın temel düşüncelerinin *Arguments* dergisinde ya da Marx'ın gençlik yazıları –farelerin eleştirisine terk edecek kadar ciddiye aldığı gençlik yazıları– ile ilgili eserlerde bulunabilecek düşüncelerden daha basit olduğunu düşünüyorum.[3] Sonuç olarak Marx'ın yayımladığı ve her zaman kendi düşüncesinin temel anlatımı olarak değerlendirdiği yazılara başvuracağım.

Bununla birlikte Marksizm, Sovyetler Birliği ve akıllı Marksistlerden ayrılsa bile, özünde bulunan içsel güçlükler vardır.

Bu özde bulunan güçlükler, önce Marx'ın verimli bir yazar olmasından kaynaklanır; çok yazmıştır ve bazen sosyologlar gibi günlük gazete yazıları, uzun eserler yazmıştır. Çok yazdığından her zaman aynı konu üzerinde aynı şeyi söylememiştir. Biraz ustalık ve bilgiyle sorunların çoğunluğu üzerinde bağdaşmayan ya da en azından değişik yorumlara yol açan Marksist formüller bulunabilir.

Dahası Marx'ın yapıtları arasında sosyolojik kuram kitapları, ekonomik kuram kitapları, tarih kitapları bulunur ve bazen bu bilimsel yazılardaki açık kuram, tarihsel kitaplarında üstü kapalı biçimde kullandığı kuramla çelişir gibi görünür. Örneğin Marx belirli bir sınıf kuramı geliştirir, ama 1848-1850 arasında ya da Louis-Napoléon'un hükümet darbesi ya da komün tarihi gibi Fransa'daki sınıf çatışmalarını tarihsel olarak incelediğinde, dramın kişileri olarak kabul ettiği ve harekete geçirdiği sınıflar ille de kuramında belirttiği sınıflar değildir.

Dahası, kitapların çeşitliliği dışında dönemlerin çeşitliliğini de dikkate almak gerekir, iki ana dönem ayırt etmek uygundur. Gençlik dönemi olarak adlandırılan birincisi 1841 ile 1847-1848 arasındaki yazıları kapsar. Bu dönemin yazıları arasında *Introduction à la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel* (Hegel'in Hukuk

Felsefesinin Eleştirisine Giriş) ya da *Essai sur la Question Juive* (Yahudi Sorunu Üzerine Deneme) gibi kısa yazı ya da denemeleri kapsayan bir kısmı Marx'ın yaşamı sırasında, ötekiler ölümünden sonra yayımlanmıştır. Hepsi 1931 yayın tarihini taşır. Marx'ın düşüncesini gençlik yazılarının ışığında yeniden yorumlayan bütün yazın, bu tarihten sonra gelişmiştir.

Bu son yazılar arasında Hegel'in hukuk felsefesinin bir eleştirisi, *Manuscrit Economico-Philosophique, L'Ideologie Allemande* (Ekonomik-Felsefi Yazmalar, Alman İdeolojisi) adlı bir metin bulunur.

Bu dönemin uzun zamandan beri bilinen en önemli yapıtları arasında *Kutsal Aile* ve Proudhon'un *Philosophie de la Misère* (Sefaletin Felsefesi) adlı kitabına yanıt ve ona karşı bir tartışma olan *Felsefenin Sefaleti* bulunur.

Bu gençlik dönemi *Felsefenin Sefaleti* ve özellikle *Komünist Manifestosu* adlı, Marx'ın temel düşüncelerinin açık ve çarpıcı bir biçimde ilk kez açıklandığı, sosyolojik propaganda yazınının başyapıtı olan küçük bir eserle sona erer. Ama *Alman İdeolojisi,* 1845'te önceki dönemle bir kopmanın belirtisidir.

Marx 1848'den başlayarak, yaşamının sonuna kadar bir filozof olmayı görünürde bıraktı, bir sosyolog ve özellikle bir iktisatçı oldu. Bugün kendilerini az çok Marksist sayanların birçoğu, zamanımızın ekonomi politiğini bilmeme, ortak özelliğine sahiptirler. Marx bu zayıflığa katılmıyordu. Hayranlık verici bir ekonomi eğitimi vardı; döneminin ekonomik düşüncesini pek az insanın bilebileceği kadar biliyordu. Sözcüğün kesin ve bilimsel anlamında iktisatçı idi, öyle de olmak istiyordu.

Yaşamının bu ikinci dönemindeki iki önemli eser, *Contribution à la Critique de l'Economie Politique* (Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı) başlıklı 1859 tarihli bir metin ve elbette Marx'ın başyapıtı, düşüncesinin merkezi olan eser, yani *Kapital*'dir.

Marx'ın her şeyden önce *Kapital*'in yazarı olduğu olgusu üzerinde ısrar ediyorum, çünkü bu nokta bugün çok akıllı insanlar tarafından yeniden tartışma konusu yapılmaktadır. Kapitalizmin işleyişini incelemek ve evrimini öngörmek amacında olan Marx'ın kendi gözünde her şeyden önce *Kapital*'in yazarı olduğu konusunda kuşkunun izi yoktur.

Marx, tarihsel evrim konusunda belirli bir felsefi görüşe sahiptir. Kapitalizmin çelişkilerine felsefi bir anlam vermiş olması olasıdır. Ama Marx'ın asıl bilimsel çabası, kapitalist rejimin kendi gözünde kaçınılmaz olan evrimini bilimsel olarak göstermekti.

Kapital'e yer vermeyen ya da *Kapital*'i birkaç sayfada özetleyebilecek Marx'ın her yorumu, Marx'ın bizzat düşündüğü ve istediği oranda yanlıştır.

Büyük bir düşünürün kendisi hakkında yanıldığı ve asıl metinleri yayımlamaya gerek görmedikleri olduğu söylenebilir. Ama büyük bir yazarı onun kendisini anlamasından bu derece daha iyi anladığına inanması için insanın kendi üstün yeteneklerinden emin olması gerekir. Üstün yetenekleri konusunda o kadar güvenli olmayınca, yazarı onun kendisini anladığı biçimde anlamakla başlamak ve buna göre Marksizm'in odağına genç bir adamın Hegel'i kapitalizmden

kuşkusuz daha iyi bildiği bir dönemde Hegel ve kapitalizm üzerine düşünürken karaladığı belirsiz, vasat ya da dahice *Manuscrit Economico-Philosophique*'ini değil, *Kapital*'i koyarak başlamak gerekir.

Onun için Marx'ın bilimsel yaşamının bu iki anını dikkate alarak olgunluk çağı düşüncesinden hareket edeceğim: *Komünist Manifestosu, Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* ve *Kapital*'de arayacağım Marx'ın tarihi-sosyolojik düşüncesinin felsefi arka planı üzerinde incelemeyi sonraki evreye bırakacağım.

Son olarak, Marksizm adı verilen Sovyet Ortodoksluğu dışında bile Marx'ın felsefi ve sosyolojik birçok yorumu vardır. Bir yüzyıldan daha fazla bir zamandan beri birçok okul, düşüncesinin değişik yorumlarını vererek Marksist olma ortak özelliğine sahip olmuşlardır. Ben Marx'ın son ve gizli düşüncesinin ne olduğunu açıklamayı denemeyeceğim, çünkü bu konuda bir şey bilmediğimi itiraf ederim; Marx'ın düşüncesinin konularının neden basit ve yanıltıcı biçimde açık olduğunu ve böylece aralarından kesinlikle seçim yapılmasını olanaksız kılan yorumlara yol açtığını göstermeye çalışacağım.

Hegelci bir Marx, Kantçı bir Marx anlatılabilir. Schumpeter'le birlikte tarihin ekonomik yorumunun felsefi materyalizmle hiçbir ilgisi olmadığı belirtilebilir.[4] Tarihin ekonomik yorumunun materyalist bir felsefeye bağlı olduğu kanıtlanabilir. Schumpeter'in yaptığı gibi *Kapital,* felsefeye hiçbir gönderme yapmadan ekonomik nitelikli tamamen bilimsel bir eser olarak görülebilir. Papaz Bigo ve başka yorumcuların yaptıkları gibi, *Kapital*'in ekonomideki insanın varoluşçu bir felsefesini oluşturduğu da gösterilebilir.[5]

Benim istediğim, Marx'ın yazdıklarının özünde neden ikili anlama geldiğini göstermektir; bu onların sürekli olarak Ortodoksça yorumlanması ve değiştirilmesi için zorunlu nitelikleri ortaya koydukları anlamına gelir.

Siyasal bir hareketin ideolojisi ya da bir devletin resmi öğretisi haline gelmek isteyen her kuram, basitler için basitleştirilmeye, zeki ve akıllılar için ince hale getirilmeye uygun olmalıdır. Marx'ın düşüncesi tereddütsüz en üstün derecede bu değerleri ortaya koyar. Herkes onda istediğini bulabilir.[6]

Marx hiç kuşkusuz bir sosyologdu, ama belirli bir tip, sosyolog-iktisatçı tipi bir sosyologdu; çağdaş toplumun ekonomik sistemin işleyişine başvurmadan, ekonomik sistemin gelişmesinin de işleme (fonctionnement) kuramı ihmal edilerek anlaşılamayacağına inanıyordu. Son olarak, şimdinin anlaşılmasını geleceğin kestiriminden, eylem isteğinden ayırmıyordu. Bugünün nesnel denen sosyologlarına oranla, bir peygamber ve bir eylem adamı, aynı zamanda bir bilgindi. Ama ne de olsa, belki de olanın yorumu ile olması gereken üzerindeki yargı arasında her zaman bulunan bağı reddetmeme açıkyürekliliği vardır.

Kapitalizmin Sosyoekonomik İncelemesi

Marx'ın düşüncesi, kapitalist toplumun güncel işleyişinde, var olan yapısında, zorunlu evriminde bir incelemesi ve anlaşılmasıdır. Auguste Comte sanayi toplumu adını verdiği şeyin, yani bütün çağdaş toplumların önemli niteliklerinin bir kuramını geliştirmişti. Auguste Comte'un kafasındaki temel çelişki, geçmişin

feodal, askeri, teolojik toplumları ile şimdinin sanayi ve bilimsel toplumları arasındaydı. Marx'da çağdaş toplumları, askeri ve teolojik toplumların tersine, hiç kuşkusuz sanayi ve bilimsel olarak düşünür. Ama Marx geçmişin toplumları ile var olan toplum arasındaki karşıtlığı yorumunun merkezine koymak yerine, düşüncesinin merkezine, kendi gözünde çağdaş toplumun özünde olan, kapitalizm adını verdiği çelişkiyi koyar.

Pozitivizmde işçilerle girişimciler arasındaki çatışmalar ikinci derecede önemli olgular, sanayi toplumunun düzeltilmesi görece olarak kolay kusurları iken, işçilerle girişimciler ya da Marksist deyişle emekçilerle kapitalistler arasındaki çatışma, Marx'ın düşüncesinde çağdaş toplumların başta gelen, bu toplumların temel doğasını ortaya koyan ve bu arada tarihsel gelişmeyi öngörmeye izin veren olgudur.

Marx'ın düşüncesi kapitalist toplumun çelişkili ya da uyuşmaz niteliğinin bir yorumudur. Marx'ın bütün eseri bir bakıma bu uyuşmaz niteliğin, kapitalist rejimin temel yapısından ayrılmaz ve aynı zamanda tarihsel hareketin gücü olduğunu göstermek için bir çabadır.

İnceleyeceğim üç metin, *Komünist Manifestosu, Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı'ya Önsöz* ve *Kapital,* kapitalist rejimin bu uyuşmaz niteliğinin üç farklı açıklaması, bulunması ve belirlemesidir.

Eğer Marx'ın düşünce merkezinin kapitalist rejimin uyuşmaz niteliğinin belirtilmesi olduğu iyi anlaşılırsa, sosyoloğu eylem adamından ayırmanın neden olanaksız olduğu hemen anlaşılır, çünkü kapitalist rejimin uyuşmaz niteliğini göstermek, kaçınılmaz biçimde kapitalizmin kendi kendini ortadan kaldırmasını ilan etmeye ve bu arada insanları vaktinden önce yazılmış bu yazgının gerçekleştirilmesine bir ölçüde katkıda bulunmaya isteklendirmeye götürür.

Komünist Manifestosu istenirse, bilimsel olmayan bir metin olarak nitelenebilir. Marx ve Engels'in bilimsel düşüncelerinden bazılarını kısa ve özlü biçimde ortaya koydukları bir propaganda broşürüdür.

Komünist Manifestosu'nun ana konusu sınıf kavgasıdır.

"Günümüze kadar *her toplumun tarihi sınıf kavgası tarihidir. İnsan özgür ve köle,* patricien *ve pleb, baron ve serf, tek sözcükle ezenler ve ezilenler, sürekli bir karşıtlık içinde bulunmuşlardır; bazen açık, bazen gizli, her seferinde toplumun tamamen devrimci bir dönüşümü ile ya da çatışan çeşitli sınıfların ortadan kalkması ile* sona eren *aralıksız bir kavga yürütmüşlerdir."* (*Komünist Manifestosu*, Oeuvres, C. I, s. 161-162)

Marx'ın kesin ilk düşüncesi şudur: İnsanlık tarihi, bizim adına toplumsal sınıflar dediğimiz, tanımı şimdilik açık olmayan, ama bir yandan ezenlerle ezilenler arasında uyuşmazlığı içeren, öte yandan iki kesimli, sadece iki kesimli bir kutuplaşmaya yönelen, ikili niteliğe sahip insan gruplarının kavgası ile belirlenir.

Bütün toplumlar düşman sınıflara bölündüğünden şimdiki kapitalist toplum bir bakıma kendisinden öncekilerden farklı değildir. Bununla birlikte görülmemiş bazı niteliklere sahiptir.

Her şeyden önce egemen sınıf burjuvazi, üretim araçlarında sürekli olarak devrim yapmadan egemenliğini sürdürmekten uzaktır. Marx şöyle der: *"Burjuvazi üretim araçlarını, yani üretim ilişkilerini, yani toplumsal koşulların bütününü sürekli ola-*

rak altüst etmeden var olamaz. Oysa önceki bütün sanayici sınıfların varlıklarının birinci koşulu eski üretim biçimini olduğu gibi korumaktı... Burjuvazi henüz yüzyıllık sınıf egemenliği boyunca geçmişteki bütün kuşakların hepsinin yaptığından çok daha büyük üretim güçleri yaratmıştır." (*A.k.*, s. 164-167)[7] Öte yandan sosyalist rejimi yaratacak üretim güçleri var olan toplumun içinde olgunlaşmaktadır.

Marx'ın bilimsel eserlerinde de bulunan kapitalist toplumun belirgin iki çelişki biçimi *Komünist Manifestosu*'nda vardır.

Birincisi, üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki çelişki biçimidir. Burjuvazi sürekli olarak daha güçlü üretim araçları yaratır. Ama üretim ilişkileri, yani mülkiyet ilişkileri ve gelir dağılımı aynı hızla değişmez. Kapitalist rejim giderek daha çok üretebilir. Oysa zenginliğin bu artışına karşılık, sefalet çok sayıda insanın payı olarak kalır.

Böylece ikinci bir çelişki biçimi, zenginliğin çoğalması ile çok sayıda insanın artan sefaleti arasındaki çelişki ortaya çıkar. Bu çelişkiden er ya da geç devrimci bir bunalım çıkacaktır. Giderek nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturan ve oluşturacak olan emekçiler sınıf haline gelecek, yönetimi ele geçirmeyi ve toplumsal ilişkileri değiştirmeyi çok isteyen toplumsal bir birlik oluşturacaklardır. Emekçilerin devrimi geçmişin bütün devrimlerinden doğasında farklı olacaktır. Geçmişin bütün devrimleri azınlıklar tarafından, azınlıkların yararına yapılmıştı. Emekçilerin devrimi büyük çoğunluk tarafından herkesin yararına yapılacaktır. Demek ki emekçi devrimi, sınıfların ve kapitalist toplumun uyuşmazlığının sonu olacaktır.

Kapitalizmin ve sınıfların aynı anda ortadan kaldırılmasını yaratacak bu devrim, kapitalistlerin kendilerinin eseri olacaktır. Kapitalistlerin toplumsal örgütlenmeyi altüst etmemeleri olanaksızdır. Sürekli bir rekabet içindeki kapitalistler, üretim araçlarını, emekçi sayısını ve onların sefaletini artırmamazlık edemezler.

Kapitalizmin çelişkili niteliği üretim araçlarındaki artışın işçilerin yaşam düzeylerindeki yükselme ile kendini belli edeceği yerde, emekçileşme ve sürekli yoksullaşma ikili sürecine dönüşmesiyle kendini gösterir.

Marx, kapitalistlerle emekçiler arasında bugün değişik ara grupların, sanatkârlar, küçük burjuvalar, tüccarlar, emekçi çiftçiler bulunduğunu yadsımaz. Ama iki öneri getirir. Bir yandan kapitalist rejimin giderek gelişmesiyle toplumsal ilişkilerde iki gruplu, sadece ikili, bir yanda kapitalistler öbür yanda emekçiler olmak üzere açık seçikleşme eğilimi olacaktır. Öte yandan sadece iki sınıf siyasal rejim olanağı ve toplumsal rejim fikrini temsil ederler. Ara sınıflar, ne tarihsel girişime, ne de dinamizme sahiptirler; topluma damgasını vurabilecek sadece iki sınıf vardır. Biri kapitalist sınıf öteki emekçi sınıf. Kesin çatışma günü, herkes, ya kapitalistlere ya da emekçilere katılmak zorunda kalacaktır.

Emekçi sınıfın iktidarı ele geçireceği gün, tarihin önceki akışı ile kesin bir kopma olacaktır. Gerçekten günümüze kadarki bütün toplumların uyuşmaz niteliği kaybolacaktır. Marx şöyle der:

"Sınıf uyuşmazlığı gelişmenin akışı içinde kaybolduğu ve bütün üretim bir araya gelmiş bireylerin elinde toplandığında kamu gücü siyasal niteliğini yitirecektir. Siyasal güç, terimin dar anlamıyla bir sınıfın bir başkasını baskı altına alması için örgütlenmesidir. Burjuvaziye

karşı savaşımda emekçiler eğer bir sınıf olarak birleşmek zorunda kalırlarsa; eğer bir devrimle egemen sınıf olur ve böylece eski üretim ilişkilerini şiddetle ortadan kaldırırsa, o zaman bu üretim sistemi ile birlikte sınıfların uyuşmazlığının varlık nedenlerini ortadan kaldırır; o zaman genel olarak sınıfları ve bununla sınıf olarak kendi egemenliğini de ortadan kaldırır. Eski burjuva toplumu, sınıfları ve sınıf çatışmaları ile bir birlik yaratır, burada bireyin serbestçe gelişimi herkesin serbestçe gelişiminin koşuludur." (A.k., Oeuvres, C. I, s. 182-183)

Bu metin Marx'ın kuramının temel konularından birini tam olarak ortaya koyar. 19. yüzyıl başlarındaki yazarların eğilimi, siyaseti ya da devleti, ekonomik ya da toplumsal temel olgulara oranla, ikinci derecede saymaktır. Marx da bu genel harekete katılır ve siyaset ya da devleti toplumun kendisine olup bitene oranla ikinci olgular olarak düşünür.

Bu yüzden siyasal gücü toplumsal çatışmaların dışavurumu olarak sunar. Egemen sınıf, sömürücü sınıf egemenliğini ve sömürüsünü siyasal güç aracılığı ile sürdürür.

Bu düşünce çizgisinde sınıf çelişkilerinin ortadan kaldırılması, mantıksal olarak siyaset ve devletin kaybolmasına yol açar, çünkü siyaset ve devlet görünüşte toplumsal çatışmaların bir alt ürünü ya da dışavurumudur.

Marx'ın hem tarihsel görüşünün, hem siyasal propagandasının konuları bunlardır. Söz konusu olan basitleştirilmiş bir anlatımdır ama, Marx'ın biliminin amacı şu önermeleri kesin bir biçimde kanıtlamaktır: Kapitalist toplumun uyuşmaz niteliği, böyle çelişkili bir toplumun kaçınılmaz olarak kendi kendini yok edeceği, bugünkü toplumun uyuşmaz niteliğine son veren devrimci bir patlama.

Böylece Marx'ın düşüncesinin merkezi, çelişkili olan, yani sınıf çatışmalarının egemenliğinde kapitalist rejimin yorumudur. Auguste Comte, zamanının toplumunun teolojik ve feodal toplumlara giden kurumlarla sanayi toplumuna uygun kurumların yan yana bulunması yüzünden consensus'ten uzak olduğunu düşünüyordu. Çevresinde consensus'ün zayıflığını gözlerken, tarihsel toplumların consensus ilkelerini geçmişte arıyordu. Marx, kapitalist toplumlarda sınıf kavgasını gözler ya da gözlediğini düşünerek değişik tarihsel toplumlarda şimdi gözlenen sınıf kavgasının benzerini bulur.

Marx'a göre sınıf kavgası bir basitleştirmeye doğru yönelecektir. Değişik toplumsal grupların bir kısmı burjuvazi, bir kısmı emekçiler etrafında toplanacaklar, üretim güçlerinin gelişimi tarihsel hareketin gücü olacaktır; tarihsel hareket, emekçileşme ve sürekli yoksullaşma ile devrimci patlamaya ve tarihte ilk kez uyuşmaz olmayan bir toplumun çıkışına yol açacaktır.

Marx'ın tarihsel yorumunun bu genel konularından hareketle yerine getirmemiz gereken iki görev, bulmamız gereken iki temel vardır. Birincisi; Marx'ın düşüncesinde hem bugünkü toplumun çelişkilerini, hem tarihsel olarak bilinen bütün toplumların uyuşmaz niteliğini açıklayan genel toplum kuramı hangisidir? ikinci olarak, sınıf kavgasını ve kapitalist rejimin devrimci sonuçlanmasını açıklayan kapitalist toplumun hangi yapısı, hangi işleyişi, hangi evrimidir?

Başka bir deyişle açıklamamız gerekenleri Marksist konulardan hareketle *Komünist Manifestosu*'nda buluruz:

– Genel toplum kuramı, yani yaygın deyişiyle *tarihsel maddecilik*,ve
– Marx'ın *Kapital*'de bulunan biçimiyle temel ekonomik düşünceleri.

Marx, yazdıklarının belki de en tanınmışı olan bir metinde sosyolojik bütünlük anlayışını özetlemiştir. 1859'da Berlin'de yayımlanan *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*'nın önsözünde şöyle yazar:

"Ulaştığım ve bir kez ulaştıktan sonra incelemelerimde bana ipucu olan genel sonuç birkaç sözcükle şöyledir: İnsanlar varlıklarının toplumsal üretiminde belirli, zorunlu, isteklerinden bağımsız *ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri maddi üretim güçlerinin gelişmesinin belirli bir aşamasına karşılıktır. Bu ilişkiler bütün toplumun ekonomik yapısının, hukuksal ve siyasal bir yapının üzerinde yükseldiği ve toplumsal bilincin belirli biçimlerinin karşılık olduğu gerçek bir temel oluşturur. Maddi yaşamın üretim biçimi, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel yaşamın gelişimine egemendir. İnsanların varlığını belirleyen onların bilinçleri değil, tersine, bilinçlerini belirleyen toplumsal varlıklardır. Toplumun maddi üretim güçleri gelişimlerinin belirli bir aşamasında var olan üretim ilişkileri ile ya da o zamana kadar içinde işledikleri ve zaten yasal dışavurumundan başka bir şey olmayan mülkiyet ilişkileri ile çatışmaya girer. Daha dün üretim güçlerinin gelişim biçimleri olan bu koşullar ayakbağına dönüşür. O zaman toplumsal bir devrim dönemi başlar. Ekonomik temellerdeki değişme bu çok büyük yapıdaki az çok hızlı altüst olma ile birlikte olur. Bu altüst olma düşünülürken her zaman iki şeyi ayırt etmek gerekir. Ekonomik üretim koşullarının maddi altüst oluşu vardır. Bunu doğa bilimlerinin kesinlik anlayışında görmek gerekir. Ama bir de insanların içinde bu çatışmanın bilincine vardıkları ve onu sonuna kadar götürdükleri yasal, siyasal, dinsel, sanatsal, düşünsel, kısaca ideolojik biçimler vardır. Bir devrim dönemi de kendisi hakkındaki bilince göre yargılanamaz. Bu bilinç daha çok maddi yaşamın karşıtlıkları ile, toplumsal üretim güçleriyle üretim ilişkilerini karşı karşıya getiren çatışma ile açıklanacaktır. Bir toplum hiçbir zaman içindeki bütün üretim güçleri gelişmeden ortadan kalkmaz; daha üstün üretim ilişkileri de varlıklarının maddi koşulları eski toplumda oluşmadan hiçbir zaman ortaya çıkmaz. Bu yüzden insanlık, yalnızca yerine getirebileceği görevler edinir: Yakından incelendiğinde, işin sadece gerçekleşmesi için maddi koşulların ortaya çıktığı ya da oluşmakta olduğu yerlerde kendini gösterdiği görülecektir. Ana çizgilerine indirgenmiş Asya, antik (eskil), feodal ve çağdaş burjuva üretim biçimleri toplumun ekonomik oluşumunun birbirini izleyen dönemleri olarak görünür. Burjuva üretim ilişkileri, toplumsal üretim sürecinin uyuşmaz son biçimidir. Burada söz konusu olan bireysel uyuşmazlık değildir; biz onu daha çok bireylerin varlığının toplumsal koşullarının ürünü olarak anlıyoruz; burjuva toplumunun içinde gelişen üretim güçleri aynı zamanda bu uyuşmazlığı çözecek maddi koşullan yaratır. Demek ki bu toplumsal sistemle insan toplumunun tarih öncesi sona erer." (Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı,* Önsöz.)

Bu metinde tarihin ekonomik yorumunun bütün temel düşünceleri bulunur, sadece sınıf kavramı ve sınıf kavgası anlayışı açıkça yer almaz. Bununla birlikte bunları genel anlayışın içine yerleştirmek kolaydır.

1) Birinci ve temel düşünce, insanların belirli, zorunlu ilişkilere girdikleri ve bunların isteklerinden bağımsız oluşudur. Başka bir deyişle, tarihin hareketini, insanların düşünme biçimini yorumun kaynağı gibi alarak değil, toplumların yapısını, üretim güçleri ve ilişkilerini inceleyerek izlemek gerekir. Kendisini –yeğ-

lediklerinin dışında– insanlara kabul ettiren toplumsal ilişkiler vardır ve tarihsel sürecin anlaşılmasının koşulu, bu bireyler üstü toplumsal koşulların anlaşılmasıdır.

2) Her toplumda ekonomik temel ya da altyapı ve üstyapı ayırt edilir. Altyapı esas olarak üretim güçleri ve ilişkilerinden oluşur. Buna karşılık üstyapıda yasal ve siyasal kurumlar, düşünme biçimi, ideolojiler ve felsefelerle birlikte yer alır.

3) Tarihsel hareketin gücü, evrimin belirli anlarında üretim güçleri ile ilişkileri arasındaki çelişkidir. Üretim güçleri esas olarak belirli bir toplumun üretim yeteneğidir; bu yetenek bilimsel bilgi, teknik örgüt, ortak işin örgütlenmesine bağlıdır. Bu metinde tam bir açıklıkla tanımlanmamış olan üretim ilişkileri, esas olarak mülkiyet ilişkileri tarafından belirlenir gibi görünmektedir. Gerçekte şu formül vardır: *"Varolan üretim ilişkileri ya da onun yasal dışavurumundan başka bir şey olmayan, o zamana kadar içinde işlediği mülkiyet ilişkileri."* Bununla birlikte, üretim ilişkileri mülkiyet ilişkileri ile zorunlu olarak karışmaz ya da üretim ilişkileri en azından mülkiyet ilişkilerinin ötesinde, az çok onlar tarafından belirlenen ulusal gelirin dağılımını kapsayabilir. Başka bir deyişle, tarihin diyalektiğini üretim güçlerinin hareketi oluşturur; üretim güçleri de belirli devrimci dönemlerde üretim ilişkileri ile yani hem mülkiyet ilişkileri, hem de bireylere ya da topluluğun grupları arasında gelir dağılımı ile çelişkiye düşer.

4) Üretim güçleri ve ilişkileri arasındaki bu çelişkiye, metin ima etmemekle birlikte, sınıf kavgasını sokmak kolaydır. Bunun için, devrimci dönemlerde, yani üretim güçleri ve ilişkileri arasındaki çelişkili dönemlerde bir sınıfın, üretim güçlerinin gelişimi için engel haline gelen eski üretim ilişkilerine bağlı, buna karşılık, üretim güçlerinin gelişiminde bir engel olmak yerine, bu güçleri olabildiğince destekleyen yeni üretim ilişkilerini temsil eden bir başka sınıfın ilerici olduğunu düşünmek yeterlidir.

Bu soyut formüllerden kapitalizmin yorumuna geçelim: Kapitalist toplumda burjuvazi, üretim araçlarının özel mülkiyetine ve bu arada ulusal gelirin belirli bir dağılımına bağlıdır. Buna karşılık, toplumun öteki kutbunu oluşturan, topluluğun bir başka örgütlenmesini temsil eden emekçiler, tarihin belirli bir anında toplumun yeni örgütlenmesinin, kapitalist örgütlenmeden daha ilerici olacak örgütlenmenin temsilcisi olurlar. Bu yeni örgütlenme tarihsel gelişimin sonraki evresini, üretim güçlerinin daha ileri bir gelişimini belirleyecektir.

5) Üretim güçlerinin ve ilişkilerinin bu diyalektiği bir devrim kuramı düşündürür. Gerçekten tarihin bu görüşünde devrimler siyasal kazalar değil, tarihsel bir zorunluluğun dışavurumudur. Devrimler zorunlu işlevleri yerine getirirler ve koşullar hazır olunca oluşurlar.

Kapitalist üretim ilişkileri belirli bir olgunluk derecesine ulaştığı anda ortaya çıkmıştır. Marx en azından bu metinde kapitalizmden sosyalizme geçişte benzer bir süreç öngörür. Üretim güçleri kapitalist toplum içinde gelişmelidir; sosyalist üretim ilişkileri varolan toplum içinde, tarih öncesinin sonunu belirleyecek devrim meydana gelmeden olgunlaşmalıdır. Bu devrim kuramına göre, II. Enternasyonal, sosyal demokrasi, göresel olarak pasif bir tutuma doğru yönelmişti; bir devrim yapmadan geleceğin üretim güçleri ve ilişkilerini olgunlaşmaya bırakmak gerekirdi. Marx, insanlığın sadece çözebileceği sorunları ortaya çıkardığını söy-

ler. Sosyal demokrasi, devrimi çok önce gerçekleştirmekten korkuyordu, bu yüzden hiçbir zaman devrim yapmamıştır.

6) Bu tarihsel yorumda Marx, yalnızca alt ve üstyapıyı ayırt etmez, toplumsal gerçeklik ve bilinci karşı karşıya getirir: Gerçeği belirleyen insanların bilinci değil, tersine insanların bilincini belirleyen toplumsal gerçektir. İnsanların düşünme biçimini içinde bulundukları toplumsal ilişkilerle açıklama genel anlayışı da buradan gelir.

Bu tür öneriler bugün bilgi sosyolojisi adı verilen şeyin temelini oluşturmaya yardım edebilir.

7) Son olarak metinde bulunan konu şudur: Marx insanlık tarihinin evrelerini ana çizgileriyle belirtir. Auguste Comte'un düşünme biçimlerine göre, insanlığın gelişme dönemlerini ayırt etmesi gibi, Marx da insanlık tarihinin evrelerini ekonomik rejime göre bölümler ve dört ekonomik rejim ya da kendi deyişiyle dört üretim biçimi belirler; bunlara Asya, antik, feodal ve burjuva adını verir.

Bu dört biçim iki gruba ayrılabilir:

Antik, feodal ve burjuva üretim biçimleri batının tarihinde birbirini izlemişlerdir. Batı tarihinin üç evresidirler ve her biri çalışan insanlar arasındaki bir ilişki tipiyle belirginleşir. Eskil üretim biçimi kölelikle, feodal üretim biçimi servajla (toprak köleliği), burjuva üretim biçimi ücretlilikle belirginleşir. Bunlar insanın insan tarafından sömürülmesinin üç farklı biçimini oluştururlar. Sosyalist üretim biçimi, yani bir araya gelmiş üreticiler, insanın insan tarafından sömürülmesine, elleriyle çalışanların hem üretim araçlarının mülkiyetini, hem de siyasal gücü elinde bulunduran bir sınıfa bağlılığına sahip olmadığı için ya da o ölçüde burjuva üretim biçimi son uyuşmaz toplumsal biçimidir.

Buna karşılık Asya üretim biçimi, batı tarihinin bir evresini oluşturur görünmemektedir. Bu yüzden Marx'ın yorumcuları tarihsel sürecin birliği ya da tersi üzerine yorulmak nedir bilmeden tartışmışlardır. Gerçekte eğer Asya üretim biçimi batıdan farklı bir uygarlığı belirginleştiriyorsa, insan gruplarına göre birçok tarihsel gelişme çizgisinin olması olasılığı vardır.

Öte yandan Asya üretim biçimi kölelerin, serflerin ya da ücretlilerin üretim araçlarına sahip bir sınıfa bağlı oluşu ile değil, bütün işçilerin devlete bağımlılığı ile tanımlanır. Eğer Asya üretim biçiminin bu yorumu doğru ise, toplumsal yapı, terimin batılı anlamıyla sınıf kavgası ile değil, toplumun bütününün devlet ya da bürokratik sınıf tarafından sömürülmesi ile belirginleşecektir.

Asya üretim biçimi kavramının nasıl kullanılabileceği hemen görülür. Gerçekten üretim araçlarının kamulaştırılması durumunda kapitalizmin varacağı nokta, her türlü sömürünün sona ermesi değil, Asya üretim biçiminin bütün insanlığa yayılmasıdır. Sovyet toplumunu sevmeyen sosyologlar, Asya üretim biçimi üzerine çabukça söylenen bu sözleri ayrıntılı biçimde yorumlamışlardır. Hatta Lenin'de bile öyle bölümler bulmuşlardır ki Lenin buralarda, sosyalist bir devrimin insanın insan tarafından sömürüsüne son vermeye değil, Asya üretim biçimine ulaşma kaygısını dile getirmekteydi; bundan kolaylıkla anlaşılabilecek siyasal nitelikli sonuçlar çıkarmışlardır.[8]

Bana, göre tarihin ekonomik bir yorumunun temel düşünceleri bunlardır. Şimdiye kadar karışık felsefi sorunlar söz konusu değildir. Bu ekonomik yorum materyalist bir metafiziğe ne ölçüde bağlıdır ya da değildir? Diyalektik sözcüğüne verilmesi gereken belirgin anlam nedir? Şimdilik Marx'ın açıkça sunduğu, altyapı ve üstyapı sınırlarının bitmek tükenmek bilmez tartışmalara konu olduğu ve olacağı için ayrıca bazı anlaşılmazlıklar taşıyan temel düşüncelere bağlı kalmak yeterlidir.

Kapital

Kapital iki tür yoruma konu olmuştur. Schumpeter gibi düşünenlere göre felsefi içerme olmadan, esas olarak bilimsel bir iktisat kitabıdır. R.P. Bigo gibi düşünenlere göre de ekonominin bir tür olaybilimsel ya da varoluşçu incelemesidir, örneğin fetiş haline getirilmiş mallarla ilgili bölüm gibi, felsefi bir yoruma izin veren bazı kısımlar Marx'ın düşüncesinin anahtarını verebilecektir. Bu tartışmalara girmeden kişisel olarak hangi yorumdan yana olduğumu belirteceğim.

Bence Marx, kendisini zenginleştiren İngiliz iktisatçıları gibi bilimsel iktisatçı olduğuna inanır ve öyle olmak ister. Gerçekten İngiliz ekonomi politiğinin hem mirasçısı, hem eleştirmeni olduğuna inanır. Bu ekonominin yanlışlarını düzelterek, kapitalist ya da burjuva görüşe bağlanabilir sınırlılıkları aşarak en iyi yanlarını aldığına inanır. Marx, değeri, değişimi, sömürüyü, artıdeğeri, kârı incelediğinde saf iktisatçı olmak ister, şu ya da bu öneriyi felsefi niyetler ileri sürerek bilimsel olarak yanlış ya da tartışmalı göstermek düşüncesinde değildir. Marx bilimi ciddiye alır.

Bununla birlikte kendisinin de belirttiği ve eserinin yerini anlamak için bulunması yeterli çok açık bazı nedenlerle, kurallara çok bağlı klasik bir iktisatçı değildir.

Marx, kapitalist ekonominin yasalarını evrensel olarak geçerli saydıkları için klasik iktisatçıları eleştirir. Oysa ona göre, her ekonomik rejimin kendi ekonomik yasaları vardır. Doğru oldukları durumlarda klasiklerin yasaları, kapitalist rejimin yasalarından başka bir şey değildir. Demek ki Marx, evrensel olarak geçerli ekonomik bir kuram düşüncesinden her rejimin ekonomik yasalarının özgüllüğü düşüncesine geçer.

Öte yandan onun toplumsal yapısı bir yana bırakılarak belirli bir ekonomik rejim anlaşılamaz. Her rejimin belirgin ekonomik yasaları vardır; çünkü ekonomik yasalar, belirli bir üretim biçimini belirleyen toplumsal ilişkilerin soyut dışavurumudur. Örneğin kapitalist rejimde sömürünün temel ekonomik olgusunu toplumsal yapı açıklar; aynı biçimde kapitalist rejimin kendi kendini kaçınılmaz biçimde ortadan kaldırmasını belirleyen de toplumsal yapıdır.

Bundan Marx'ın hem kapitalist rejimin işleyiş biçimini toplumsal yapısına, hem de kapitalist rejimin evrimini işleyiş biçimine göre açıklama amacında olduğu sonucu çıkar. Başka bir deyişle, *Kapital,* kapitalist rejimin işleyiş biçimini, toplumsal yapısını ve tarihini açıklamak için görkemli, sözcüğün tam anlamıyla da dahice bir girişimdir. Marx aynı anda sosyolog olmak isteyen bir iktisatçıdır.

Kapitalizmin işleyişinin anlaşılması; insanların özel mülkiyet rejiminde neden sömürüldüklerini, bu rejimin kendi çelişkileri ile neden onu yıkacak bir devrime doğru geliştiğini anlamaya olanak verecektir.

Kapitalizmin işleyişiyle evriminin incelenmesi aynı zamanda üretim biçimleri bakımından bir tür insanlık tarihi ortaya koyar. *Kapital* bir ekonomi kitabıdır, ama aynı zamanda kapitalizmin sosyolojisi ve kendi çatışmaları içinde sıkıntılı insanlığın tarih öncesi dönem sonuna kadar felsefi tarihidir.

Bu girişim kuşkusuz görkemlidir, ama sonuçlandığını sanmadığımı hemen eklemem gerekir. Bu tür hiçbir girişim, bugüne dek sonuçlanmamıştır. Günümüzün ekonomi ya da sosyoloji bilimi kapitalizmin işleyiş biçiminin geçerli kısmi incelemelerine, kapitalist bir rejimde insanların ya da sınıfların geleceğinin geçerli sosyolojik incelemelerine; kapitalist rejimin değişimini açıklayan bazı tarihsel incelemelere sahiptir; ama toplumsal yapıyı, işleyiş biçimini, rejim içinde insanların yazgısını, rejimin evrimini zorunlu bir biçimde birbirine bağlayan bütünsel bir kuram yoktur. Bütünü kapsamayı başaran bir kuram olmaması, belki de bu bütün var olmadığı içindir; tarih bu ölçüde akılcı ve zorunlu değildir.

Ne olursa olsun *Kapital*'i anlamak, Marx'ın hem rejimin işleyişi ve evrimini nasıl incelemek istediğini, hem de rejim içinde insanların geleceğini nasıl anlatmak istediğini anlamak demektir.

Kapital üç kitaptan oluşur. Sadece birincisi Marx tarafından, ikinci ve üçüncü kitaplar da ölümünden sonra yayımlanmıştır ve Marx'ın oylumlu el yazmalarından Engels tarafından çıkarılmışlardır ve bitmiş olmaktan uzaktırlar. İkinci ve üçüncü kitapta bulunan yorumlar tartışmalara yol açar, çünkü bazı bölümler çelişkili görülebilir. Burada *Kapital*'in bütününü özetlemek söz konusu değildir, ama Marx'ın da çok önem verdiği ve tarihte en çok etkiyi yapan bazı ana konuları ortaya koymak bana olanaksız gibi görünmemektedir.

Bu konulardan birincisi, kapitalizmin özünün her şeyden önce kâr arayışı olduğudur. Kapitalizm, üretim araçlarının özel mülkiyeti üzerine kurulu olduğu ölçüde, aynı zamanda girişimcilerin ya da üreticilerin kâr arayışı üzerine de kuruludur.

Stalin son eserinde, kapitalizmin temel yasasının en fazla kâr arayışı olduğunu, oysa sosyalizmin temel yasasının gereksinimlerin karşılanması, kitle kültürü düzeyinin yükseltilmesi olduğunu yazdığında Marx'ın düşüncesini yükseköğretim düzeyinden ilköğretim düzeyine getirmiş, ama Marksist incelemenin başlangıçtaki konusunu alıkoymuştu; bu ilk konu Marx'ın iki değişim türünü karşı karşıya getirdiği *Kapital*'in ilk sayfalarında bulunur.[9]

Bir değişim türü para kullanılarak ya da kullanmadan yapılan mal değişimidir. Kullandığınız bir malınız vardır, bunu gereksinim duyduğunuz bir mala karşılık, sahip olduğunuz malı isteyene vererek değiştirirsiniz. Bu değişim doğrudan gerçekleşebilir; bu durumda mal değişimi söz konusudur. Bu değişim dolaylı biçimde, malların evrensel karşılığı olan para kullanarak da gerçekleşebilir.

Maldan mala giden değişimin hemen anlaşılabilir, insani ama aynı zamanda kâra ya da fazlaya yol açmayan bir değişim olduğu söylenebilir. Mala karşılık mal aldığınız sürece bir eşitlik ilişkisi içindesinizdir.

Buna karşılık ikinci bir tür değişim vardır; bu maldan geçen para değişimidir, ama değişim süreci sonunda başlangıç anında sahip olduğunuzdan daha çok miktarda paraya sahip olmanız özelliği vardır. Maldan geçen para değişimi kapitalizmin belirgin niteliğidir. Kapitalizmde girişimci ya da üretici kendisine yararlı olmayan mala karşılık yararlı mal değişmez; kapitalist değişimin özü, maldan geçen para değişimidir ve varış noktasında başlangıçtakinden daha çok paraya sahip olmaktır.

Bu değişim Marx'ın gözünde her şeyden önce kapitalist değişimdir, ama aynı zamanda da en gizemli olanıdır. Değişim ile neden başlangıç noktasında sahip olunmayan ya da en azından başlangıç noktasında sahip olunandan fazlasına sahip olunabilmektedir? Marx'a göre kapitalizmin temel sorunu şöyle ortaya konulabilir: Kâr nereden gelmektedir? Etkinliğin temel gizli nedeni kâr arayışı olan ve sonuç olarak üretici ve tüccarların çoğunlukla kâr edebildiği bir rejim nasıl olabilir?

Marx, bu soruya düşünce için bütünüyle doyurucu bir yanıt bulduğu inancındadır. Artıdeğer kuramı ile hem her şeyin kendi değerinde değiş-tokuş edildiğini, hem de buna karşın bir kâr kaynağı bulunduğunu gösterir.

Kanıtlamanın evreleri şöyledir: Değer kuramı, ücret kuramı ve en sonunda artıdeğer kuramı.

Birinci öneri: Herhangi bir malın değeri ona katılan ortalama toplumsal emek miktarı ile aşağı yukarı orantılıdır. Değer-emek kuramı adı verilen şey budur.

Marx herhangi bir değiş tokuşta değer yasasına tam olarak uyulması gerektiğini ileri sürmez. Bir malın fiyatı arz ve talebe göre değerinin üstü ya da altında oynar. Marx değer etrafındaki bu değişimleri sadece bilmekle kalmaz, açıkça belirtir. Öte yandan Marx malların bir talep olduğu ölçüde değerleri olduğunu kabul eder. Başka bir deyişle, emek eğer bir malda toplanmış, ama hiçbir satın alma gücü bu mala yönelmemişse, malın bir değeri yoktur. Başka bir anlatımla, değer ile emek miktarı arasındaki oranlılık göz önünde tutulan malın sanki normal bir talebini varsayar; bu da sonuç olarak malın fiyatındaki değişim etkenlerinden birini dışlamaktır. Ama göz önünde tutulan mal için eğer normal bir talebi varsayıyorsak, Marx'a göre, fiyatta ortaya çıkan bu malın değeri ile bu malda toplanan ortalama toplumsal emek miktarı arasında bir oranlılık vardır.

Neden böyledir? Marx'ın verdiği asıl kanıt, emek miktarının malda bulunan nicelendirilebilecek tek öğe olduğudur. Eğer kullanım değeri düşünülürse kesin biçimde nitel bir öğe ile karşı karşıya kalınır. Bir dolmakalemin kullanımını bir bisikletin kullanımı ile kıyaslama olanağı yoktur. Tamamen öznel iki kullanım söz konusudur, bu nitelikle birbirleriyle karşılaştırılamazlar. Malların değişim değerinin ne olduğunu aradığımıza göre, değişim değerinin kendisi gibi nicelendirilebilecek bir öğe bulmak gerekir. Marx nicelendirilebilecek tek öğenin malların her birine katılan, sokulan, belirginleşen emek miktarı olduğunu söyler.

Marx'ın kabul ettiği güçlükler kuşkusuz vardır; bunlar toplumsal emekteki eşitsizliklerdir. Vasıfsız işçi ile, uzmanlaşmış işçinin emeği, ustabaşı, mühendis ya da iş-

letme şefinin emeği ile aynı değere ya da aynı değer yaratıcı yeteneğe sahip değildir. Marx, emeğin bu niteliksel farklılıklarını kabul ederek, emeğin bu değişik türlerinin bir birliğe indirgenmesinin yeterli olduğunu ekler; bu ortalama toplumsal emektir.

İkinci öneri: Emeğin değeri de herhangi bir malın değeri gibi ölçülür. Kapitalistin ücretliye, onun sattığı emek gücüne karşılık olarak verdiği ücret, işçinin ve ailesinin yaşamına gerekli malları üretmek için zorunlu toplumsal emeğin miktarına eşittir. İnsan emeğinin değeri, bütün mallar için geçerli genel değer yasasına uygun olarak ödenir.

Bu öneri Marx tarafından sanki kendiliğindenmiş, apaçıkmış gibi yapılmıştır. Genellikle bir öneri tartışmaya yol açtığı için apaçık sayılır.

Marx şöyle der: mademki işçi emek piyasasına emek gücünü satmak üzere gelmektedir, o halde bunun değerinin ödenmesi gerekir. Bu durumda değer her durumda olduğu gibidir, yani emek miktarı ile ölçülür. Ama tam olarak söz konusu olan bir işi üretmek için zorunlu emek miktarı değildir; bu bizi toplumsal değişimden çıkarıp biyolojik değişime götürür. Emek gücünün değerini ölçecek emek miktarının işçinin kendisi ve ailesinin yaşamını sürdürmek için gereksinim duyduğu malların miktarı olduğunu düşünmek gerekir.

Bu önerinin güçlüğü değer-emek kuramının değer ilkesi olarak emeğin nicelendirilebilir niteliği üzerine kurulmasıdır. İkinci öneride işçinin ve ailesinin yaşamı için zorunlu mallar söz konusu olduğunda görünüşte nicelendirilebilirden çıkılır. Bu son durumda gerçekte Marx'ın da kabul ettiği, geleneklerin, ortak psikoloji durumunun belirlediği bir miktar söz konusudur. Bu nedenle Schumpeter, sömürü kuramının ikinci önerisinin bir sözcük oyunundan başka bir şey olmadığını belirtmişti.

Üçüncü öneri: Ücret biçimi altında aldığı değere eşit bir değer üretmesi için işçiye gerekli çalışma süresi, işinin gerçek süresinden azdır. Örneğin işçi ücretindeki değere eşit bir değeri beş saatte üretir, ama on saat çalışır. Demek ki zamanının yarısında kendisi için, öteki yarısında girişimci için çalışır. Artıdeğer işçi tarafından zorunlu çalışma süresi, yani ücret biçimi altında aldığı değere eşit bir değeri üretmek için zorunlu çalışma süresi ötesinde üretilen değer miktarıdır.

Ücretinde belirginleşen değeri üretmek için gerekli çalışma günü kesimine zorunlu çalışma, kalanına fazla çalışma adı verilir. Fazla çalışmada üretilen değere artıdeğer denir. Sömürü oranı artıdeğer ve değişken sermaye, yani ücret ödenmesine karşılık olan sermaye arasındaki ilişki ile belirlenir.

Eğer ilk iki öneri kabul edilirse, üçüncü öneri, ücrette somutlaşan değeri üretmek için zorunlu çalışma süresi, toplam çalışma süresinden az olmak koşuluyla onları izler.

Marx, çalışma günüyle zorunlu çalışma arasındaki bu farkı, açıkça belirtir. Zamanında on saat, bazen on iki saat olan çalışma gününün zorunlu çalışma süresinden, yani ücrette somutlaşan değeri yaratmak için zorunlu çalışma süresinden açıkça fazla olduğuna inanıyordu.

Marx buradan çalışma süresi için bir kavga kazuistiği geliştirir. Zamanının çok sayıda olgusunu, özellikle girişimcilerin sadece çalışmanın son saati ya da son iki saa-

tinde kâr ettikleri savını ileri sürer. Bir yüzyıldan beri haftalık çalışma süresinin her azaltılışına girişimciler karşı çıkmışlardır. 1919'da sekiz saatlik iş gününe dayanamayacaklarını söylerlerdi. Girişimcilerin savunması kârın çalışmanın sadece son saatlerinde gerçekleştiği anlamına gelen Marx'ın kuramına bir kanıt getiriyordu.

Artıdeğeri ya da sömürü oranını ücretlilerin zararına artırmak için iki temel yol vardır: Birincisi çalışma süresini uzatmak, ikincisi, zorunlu çalışma süresini olabildiğince azaltmaktır. Zorunlu çalışma süresini azaltmanın yollarından biri verimliliğin artışıdır, yani ücretin değerine eşit bir değerin daha az bir zaman süresi içinde üretimidir. Böylece kapitalist ekonominin emeğin verimliliğini sürekli olarak artırma eğilimini açıklayan mekanizma ortaya çıkar. Emeğin verimliliğinin artışı zorunlu çalışma süresinde otomatik olarak bir azalma yaratır ve buna göre nominal ücret seviyesinin korunması halinde artıdeğer oranında bir artış olur.

O andan başlayarak kârın kökeni ve her şeyin değerince değiştirildiği ekonomik bir sistemin nasıl aynı anda artıdeğeri, yani girişimciler düzeyinde kârı yaratabildiği anlaşılır. Değerince ödenme, ama yine de değerinden fazla üretme özelliğine sahip bir mal vardır, bu insan emeğidir.

Bu tür bir inceleme kârı, özünde kapitalist rejime bağlı kaçınılmaz bir mekanizma ile açıkladığından Marx'a tamamen bilimsel olarak görünüyordu. Ama her şey kapitalizmin yasasına uygun olarak olup bittiğinden işçi sömürülüyor ve zamanının bir kısmında kendisi için, öteki kısmında kapitalist için çalıştığından aynı mekanizma eleştirilere ve sövgüye yol açıyordu. Marx bir bilgindi, ama aynı zamanda bir kâhindi.

Çarçabuk hatırlandığında sömürü kuramının temel öğeleri bunlardır. Bu kuramın Marx'ın gözünde iki özel niteliği vardır. Önce kapitalist ekonominin özünde varolan ve şu terimlerle açıklanabilecek bir güçlüğü ona göre çözmüş görünür: Değişimde değerler eşit olduğuna göre, kâr nereden gelebilir? Sonra bilimsel bir sorunu çözerken Marx, belirli bir ekonomik örgütlenmeye karşı çıkışa, kesin bir dayanak sağladığı duygusundadır. Son olarak sömürü kuramı, çağdaş deyişle, kapitalist ekonominin işleyiş yasalarına sosyolojik bir temel oluşturur.

Marx ekonomik yasaların tarihsel olduğuna inanır; her ekonomik rejim kendi özel yasalarına sahiptir. Sömürü kuramı bu tarihsel yasaların bir örneğidir, çünkü artıdeğer ve sömürü mekanizması toplumun sınıflara bölünmüşlüğünü varsayar. Girişimciler ya da üretim araçlarını elinde tutanlar sınıfı, işçilerin emek gücünü satın alır. Kapitalistlerle emekçiler arasındaki ekonomik ilişki, iki toplumsal kategori arasındaki toplumsal bir güç ilişkisine bağlıdır. Artıdeğer kuramının bilimsel ve ahlâki iki işlevi vardır. Bu iki öğenin birleşmesi Marksizm'e eşsiz bir yayılma gücü vermiştir. Akılcı düşünce, idealist ya da başkaldırıcı düşünce onda bir tatmin buluyordu ve bu iki tatmin birbirini çoğaltıyordu.

Şimdiye kadar sadece *Kapital*'in Marx'ın yaşadığı dönemde yayımlanan birinci kitabını inceledim; öteki iki kitap Marx'ın el yazmalarından Engels tarafından yayımlanmıştır.

İkinci kitabın konusu sermayenin dolaşımıdır; bir bütün olarak düşünülen kapitalist ekonomik sistemin işleyiş biçimini açıklaması gerekirdi. Çağdaş terim-

lerle, birinci kitapta bulunan kapitalizmin yapısının ve işleyişinin mikroekonomik bir incelemesinden hareketle Marx ikinci kitapta Quesnay'in *Tableau Economique*'ine *benzer* bir makroekonomik kuram ve ek olarak öğeleri şurada ya da burada bulunan bir bunalım kuramı geliştirebilirdi. Kişisel olarak Marx'ta bunalımların bütünsel bir kuramı bulunduğunu sanmıyorum. Böyle bir kuramın peşindeydi, ama tamamlayamadı ve olsa olsa ikinci kitapta verdiği dağınık belirtilerden hareketle çeşitli kuramlar geliştirilebilir, ona mal edilebilir. Kuşkuya yer bırakmayan tek düşünce Marx'a göre, kapitalist mekanizmanın anarşik rekabetçi niteliği, sermaye dolaşımının zorunluluğunun üretim ve satın alma gücünün dolaşımı arasında sürekli bir fark olanağı yaratmasıdır. Bu, özünde anarşik bir ekonominin bunalımları taşıdığını söylemek demektir. Bunalımlar hangi şemaya ya da mekanizmaya göre oluşmaktadır? Bunalımlar düzenli mi, yoksa düzensiz midir? Bunalım hangi ekonomik durumda ortaya çıkar? Bütün bu noktalar üzerinde Marx'ta tamamlanmamış bir kuramdan çok belirtiler vardır.[10]

Üçüncü kitap, kapitalist rejimin yapı ve işleyişinin incelenmesinden hareketle aynı rejimin evrim kuramının genel niteliklerinin ortaya konmasıdır.

Üçüncü kitabın ana sorunu şudur: *Kapital*'in birinci kitabının şemasını düşünürsek, belirli bir işletme ya da ekonominin belirli bir sektöründe emek arttıkça bu işletme ya da sektörde artıdeğer de artar ya da değişken sermayenin toplam sermayeye göre yüzdesi çoğaldıkça artıdeğer de çoğalır.

Marx işletmelerin makine ya da üretime yatırılmış hammaddelere karşılık olan sermaye bölümüne, sabit sermaye adını verir. Birinci kitabın şemasında sabit sermaye artıdeğer yaratmadan ürünlerin değerine aktarılır. Bütün artıdeğer değişken sermaye ya da ücretlerin ödemesine karşılık olan sermayeye karşılıktır. Sermayenin organik bileşimi, değişken sermaye ile sabit sermaye arasındaki ilişkidir. Sömürü oranı da artıdeğer ile değişken sermaye arasındaki bağıntıdır.

Eğer *Kapital*'in birinci kitabının şematik incelemesinin niteliği olan bu soyut ilişki dikkate alınırsa, bir işletme ya da belirli bir dalda ne kadar değişken sermaye olursa o kadar artıdeğer olacaktır; sermayenin organik bileşimi değişken sermaye ile sabit sermaye arasındaki ilişkinin azalmasına doğru geliştikçe o kadar az artıdeğer olacaktır. Ya da somut bir deyişle, bir işletme ya da bir sektörde mekanizasyon ne kadar çoksa artıdeğer o kadar az olacaktır.

Oysa öyle olmadığı göze çarpar ve Marx, ekonominin görünümünün şematik incelemesinde ortaya koyduğu temel ilişkilerin tersini ortaya koyduğunun tamamen bilincindedir. *Kapital*'in üçüncü cildinin yayımlanmadığı sürece Marksistler ve eleştiriciler şu soruyu soruyorlardı: Sömürü kuramı eğer doğru ise, sabit sermayenin gelirini değişken sermayeye göre artıran işletmeler ya da sektörler neden en çok kârı yaparlar? Başka bir deyişle, görünür kâr biçimi artıdeğerin temel biçiminin tersini ortaya koyar görünmektedir.

Marx'ın yanıtı şöyledir: Kâr oranı, sömürü oranı gibi değişken sermayeye oranla değil, sermayenin bütününe oranla, yani sabit sermaye ve değişken sermayenin miktarına oranla hesaplanır.

Kâr oranı neden artıdeğerle değil de sabit ve değişken sermayenin bütünüyle orantılıdır? Eğer kâr oranı değişken sermaye ile orantılı olsaydı, kuşkusuz kapitalizm işleyemezdi. Ekonominin sektörlerine göre sermayenin organik bileşimi, yani değişken sermayenin sabit sermaye ile bağıntısı tamamen farklı olduğundan, gerçekte kâr oranının aşırı bir eşitsizliğine ulaşılacaktır. Demek ki kapitalist rejim başka bir biçimde işleyemeyeceğinden kâr oranı değişken sermaye ile değil, gerçekten sermayenin bütünü ile orantılıdır.

Peki ama kâr biçiminin görünümü, artıdeğer biçiminin temel gerçekliğinden neden farklıdır? Bu sorunun iki yanıtı vardır: Marksist olmayan ya da karşı Marksistlerin yanıtı ile Marx'ın resmi yanıtı.

Schumpeter gibi bir iktisatçının yanıtı basittir: Artıdeğer kuramı yanlıştır. Kârın görünümünün artıdeğerin özü ile doğrudan çelişkili olması, sadece artıdeğer şematizminin gerçeğe uygun olmadığını kanıtlar. Bir kuramla başlanıp sonra gerçeğin bu kuramın tersini ortaya koyduğu görüldüğünde kuşkusuz kuram belirli sayıda ek varsayımlar katılarak gerçekle bağdaştırılabilir, ama kuramsal şematizmin kötü kurulduğunu kabul etmekten ibaret olan daha akılcı bir başka çözüm vardır.

Marx'ın yanıtı şöyledir: Eğer kâr oranı sermayenin bütünü ile orantılı olmak yerine, artıdeğer ile orantılı olsaydı kapitalizm işleyemezdi. Öyleyse her ekonomide ortalama bir kâr oranı oluşur. Bu ortalama kâr oranı, işletmelerde ekonominin sektörleri arasındaki rekabet sayesinde oluşur. Rekabet, kârı ortalama bir orana yönelmeye zorlar; her işletmede ya da her sektörde kâr oranı artıdeğerle orantılı değildir, ama artıdeğerin bütünü, ekonominin bütününde genel bir miktar oluşturur, her sektöre yatırılmış sabit ve değişken toplam sermaye ile orantılıdır.

Başka bir biçimde olamayacağı için bu böyledir. Sektörlere göre kâr oranları arasında çok fazla fark olsaydı, sistem çalışmazdı. Eğer bir sektörde kâr oranı yüzde otuz ya da yüzde kırk ve bir başkasında yüzde üç ile dört olsaydı, kâr oranının düşük olduğu sektörlerde yatırım yapacak sermaye bulunamazdı. Örneğin kendisi bile Marksist kanıtlamayı verir: Böyle olamaz, öyleyse gerçek rekabette ortalama bir kâr oranı oluşmalıdır, bu sonuçta genel artıdeğer miktarının her sektöre yatırılan sermayenin önemine göre, sektörler arasında dağılmasını sağlar.

Bu kuram Marx'ın kâr oranının azalma eğilimi yasası adını verdiği evrim kuramına götürür.

Marx'ın hareket noktası zamanın bütün iktisatçılarının yaptığı ya da yaptığına inandığı bir saptamaydı. Buna göre kâr oranında yüz yıllık bir azalma eğilimi vardı. Kendi yöntemi sayesinde İngiliz iktisatçılarına onlardan ne kadar üstün olduğunu her zaman gösterme isteğinde olan Marx, kendi şematizmi içinde kâr oranının azalma eğilimi tarihsel olgusunun açıklamasını bulduğuna inandı.[11]

Ortalama kâr, sermayenin bütünü ile yani sabit ve değişken sermayenin toplamı ile orantılıdır. Ama artıdeğer sadece değişken sermaye, yani insanların emeği üzerinden alınır. Oysa sermayenin organik bileşimi, kapitalist evrim ve üretimin mekanizasyonu ile giderek değişir, değişken sermayenin toplam sermaye

içindeki payı azalmaya yönelir. Marx bundan şu sonucu çıkartır: Sermayenin organik bileşimi –değişken sermayenin toplam sermaye içindeki payını azaltarak– değiştikçe, kâr oranı düşmeye yönelir.

Kâr oranının azalma eğilimi yasası Marx'a büyük entelektüel doyumlar veriyordu. Gerçekten bilimsel olarak doyurucu bir biçimde gözlemciler tarafından saptanan, ama açıklanmayan ya da kötü açıklanan bir olguyu kanıtladığına inanıyordu. Sonra, Hegel'in aklın hilesi adını vereceği, yani kapitalizmin acımasız bir mekanizma ile hem insanların eylemi, hem de onları aşarak kendi kendini ortadan kaldırmasını bir kez daha keşfettiğine inanıyordu.

Gerçekten sermayenin organik bileşiminin değişimi rekabet ve hem de girişimcilerin zorunlu çalışma zamanını azaltma istekleri ile kaçınılmaz hale gelmiştir. Kapitalist işletmelerin rekabeti verimliliği artırır, verimliliğin artışı üretimin doğal olarak mekanizasyonu, yani değişken sermayenin sabit sermayeye oranla azalması ile kendini gösterir. Başka bir deyişle, kâr üzerine kurulu bir ekonominin rekabetçi mekanizması sermaye birikimine, üretimin mekanizasyonuna, toplam sermayede değişken sermaye payının azalmasına yönelir. Bu acımasız mekanizma aynı zamanda kâr oranının azalma eğilimini yaratan, yani tamamen kâr arayışı üzerine kurulu bir ekonominin işleyişini giderek güçleştiren bir mekanizmadır.

Bir kez daha Marksist düşüncenin temel şeması ile karşılaşılır; bu insanların eyleminden geçen, onların her birinin eyleminden üstün tarihsel zorunluluk şeması, rejimin işleyişine özgü yasalarla onun ortadan kalkmasına yol açan tarihsel mekanizmanın semasıdır.

Bana göre Marksist düşüncenin özgürlüğü ve merkezi, bir işleyiş çözümlemesi ile zorunlu evrim çözümlemesinin birleşmesidir. Her biri akılcı biçimde kendi çıkarına göre hareket ederek herkesin ya da en azından rejimin korunması ile ilgili herkesin ortak çıkarını ortadan kaldırmaya katkıda bulunur.

Bu kuram liberallerin temel önerilerinin bir tür değiştirilmiş şeklidir. Liberallere göre herkes kendi çıkarı için çalışırken, bütünün çıkarı için çalışır. Marx'a göre herkes kendi çıkarı için çalışırken zorunlu işleyişe ve rejimin sonuçta ortadan kaldırılışına katkıda bulunur. Mit, *Komünist Manifestosu*'nda olduğu gibi her zaman büyücü yamağıdır.

Şimdiye kadar sermayenin organik bileşimindeki değişime göre kâr oranının azalma eğiliminde olduğunu gösterdik; peki ama kapitalizm hangi kâr oranından itibaren işlemez hale gelir? Marx kesinlikle hiçbir yanıt vermez, çünkü gerçekte akılcı hiçbir kuram rejimin işleyişi için zorunlu kâr oranını saptamaya izin vermez.[12] Başka bir deyişle kâr oranının azalma eğilimi yasası mekanizasyon ya da verimlilik arttıkça kapitalizmin işleyişinin giderek daha güçleşeceğini düşündürür, ama son yıkımın zorunluluğunu hatta ne zaman olacağını hiç de kanıtlamaz.

Bu andan başlayarak rejimin kendi kendini ortadan kaldırmasını gösterecek belirtiler nelerdir? Tuhaf bir biçimde kapitalizmin kendi kendini ortadan kaldırmasını gösterme yönünde olan öneriler *Komünist Manifestosu*'nda ve Marx'ın eko-

nomi politik alanında gelişmiş incelemelerini yapmadan önce yazdığı eserlerinde bulunabilecek önerilerdir. Bunlar emekçileşme ve sürekli yoksullaşma ile ilgilidir. Emekçileşme, kapitalist rejim geliştikçe, kapitalist ve emekçi arasındaki ara tabakaların yıpranacağı, çürüyeceği ve bu tabakaların artan sayıdaki temsilcilerinin emekçi sınıfı tarafından emileceği anlamına gelir. Sürekli yoksullaşma, üretim güçleri geliştikçe emekçilerin giderek daha yoksul hale gelmeleri sürecidir. Daha çok ürettikçe işçi kitlelerinin satın alma gücünün giderek daha sınırlı olduğu düşünülürse bu kitlelerin başkaldırma eğiliminde olması olasıdır. Bu varsayımda kapitalizmin kendi kendini ortadan kaldırması mekanizması sosyolojiktir ve toplumsal grupların davranışlarından geçer. Ya da başka bir varsayım, halk yığınlarına dağıtılan gelir artan üretimi emmede yetersiz kalacaktır ve bu durumda üretilen mallar ile pazarda tüketicilerin istediği mallar arasında eşitlik kuramayacağından rejim felce uğrayacaktır.

Kendi kendini ortadan kaldırmanın kapitalist diyalektiğinde olası iki anlatım vardır: Bir ekonomik diyalektik; bu, sonsuz biçimde artan üretim güçleri ile halka dağıtılan geliri dengede tutan üretim ilişkileri arasındaki çelişkinin yeni bir biçimidir. Ya da sosyolojik bir mekanizma söz konusudur; bu, emekçi hale gelen işçilerin artan tatminsizliğinden ve aynı anda bu işçilerin ayaklanmasından geçer.

Sürekli yoksullaşma nasıl kanıtlanabilir? Neden Marx'ın şemasında işçilere dağıtılan gelir, üretim gücü arttıkça mutlak ya da göreceli olarak azalır?

Doğrusunu söylemek gerekirse Marx'ın şemasında bile sürekli yoksullaşmanın kanıtlanması kolay değildir. Gerçekten kurama göre, ücret işçinin ve ailesinin yaşamı için zorunlu malların miktarına eşittir. Öte yandan Marx hemen işçinin ve ailesinin yaşamı için zorunlu olan şeyin el sürülemez bir değerlendirme konusu olmadığını, ama toplumdan topluma değişebilecek toplumsal bir değerlendirmenin sonucu olduğunu söyler. Asgari olarak düşünülen yaşam düzeyinin bu toplumsal değerlendirmesi kabul edilirse, işçinin yaşam düzeyinin yükseleceği sonucu çıkartılır. Çünkü her toplumun kendi üretim olanaklarına karşılık olan yaşam düzeyini asgari olarak kabul etmesi mümkündür. Günümüz Fransa'sı ya da Amerika Birleşik Devletleri'nde asgari olarak değerlendirilen yaşam düzeyi bir yüzyıl öncesinin düzeyinden çok daha gelişmiştir. Kuşkusuz asgarinin bu toplumsal değerlendirmesi mutlak bir kesinlikte değildir, yaklaşık bir değerlendirmedir, ama asgari yaşam düzeyinin sendikalar tarafından hesaplanması her zaman ekonominin olanakları ile ilişkilidir. Eğer ücretlerin miktarı asgarinin ortak bir değerlendirmesine bağlı ise, daha çok artış söz konusu olacaktır.

Öte yandan Marx'ın kendisine göre de sömürü oranını değiştirmeden işçilerin yaşam düzeyini yükseltmek olanaklıdır. Bunun için verimlilikteki yükselmenin, azaltılmış zorunlu çalışma süresinde ücrete eşit bir değer yaratmasına izin vermesi yeterlidir. Verimlilik Marksist şemada sömürü oranını azaltmadan işçilerin gerçek yaşam düzeylerini yükseltmeye izin verir.

Verimlilikte yükselme ve buna göre zorunlu çalışma süresinde azalma düşünülürse gerçek yaşam düzeyindeki yükselme ortadan kaldırılabilir. Oysa Marx sömürü oranının değişik dönemlerde hemen hemen değişmez olduğunu söyler.

Başka bir deyişle, ekonomik mekanizma Marx'ın incelediği biçimde izlenirse, sürekli yoksullaşmanın hiç de kanıtlanmadığı görülür; hatta işçilerin gerçek yaşam düzeylerinin bir yükselmesi sonucuna varılır.

Peki Marx'taki sürekli yoksullaşmanın kanıtlanması nereden alınmıştır? Bence tek kanıtlama sosyodemografik bir mekanizmadan, sanayinin yedek ordusundan geçer. Ücretlerin yükselmesini önleyen, kullanılmayan emeğin sürekli olarak emek piyasası üzerinde etkili olması ve kapitalistlerle ücretliler arasındaki değişim ilişkisini işçilerin zararına değiştirmesidir.

Sürekli yoksullaşma *Kapital*'in kuramında tamamen ekonomik bir mekanizma değildir. Sosyolojik öge, Ricardo ile paylaştığı, ama onu tam olarak tatmin etmeyen bir düşünceydi ve ücretler yükselme eğilimi gösterince doğum oranı artar, bu da işgücü fazlası yaratır. Marx'a özgü olan tamamen ekonomik mekanizma, teknolojik işsizlik mekanizmasıdır. Üretimin sürekli olarak mekanizasyonu, çalıştırılan işçilerin bir kısmını serbest bırakma eğilimindedir. Yedekler ordusu deyimi, kapitalizmde teknik-ekonomik ilerlemenin gerçekleştiği mekanizmanın anlatımıdır; ücretlerin düzeyine etki eder, onların yükselmesini önler. Onun yokluğunda kuramın temel öğelerinden vazgeçmeden işçinin yaşam düzeyinin yükselmesi tarihsel olgusunu Marksist şemaya katmak mümkün olacaktır.

Bu durumda şu soru sorulmaya devam edecektir: Kapitalizmin kendi kendini ortadan kaldırması neden zorunludur? *Kapital*'i bitirdikten sonra sistemin işleyişini güçleştiren nedenlerin bulunduğu duygusuna sahibim, sistemin işleyişi bu nedenlerin ağırlığı ile giderek güç hale gelmektedir; bu son önerinin tarihsel olarak bana yanlış görünmesine karşın kapitalizmin kendi kendini ortadan kaldırmasının kendilerine tanınan yaşama koşullan yüzünden halk kitlelerinin ayaklanması dışında inandırıcı bir kanıtlanmasının bulunduğunu sanmıyorum. Ama eğer onlara tanınan yaşama koşulları, örneğin Birleşik Amerika'da olduğu gibi aşırı bir hoşnutsuzluk yaratmazsa o zaman *Kapital* bize rejimin tarihsel olarak mahkûm edilmesinin kesin olduğuna inanmak için neden vermez.

Ama geçmişte tanınan rejimler kuramsal olarak yaşama olanağına sahiptiler, ortadan kalktılar. Kapitalizmin ortadan kalkmasının Marx tarafından gösterilmemiş olmasından acele sonuç çıkartmayalım. Rejimler kuramcılar tarafından ölüme mahkûm edilmeden de ölebilirler.

Marksist Felsefenin Belirsizlikleri

Marksist düşüncenin merkezi, çelişkileriyle devrime ve çatışmasız bir rejime doğru gelişmeye mahkûm kapitalist rejimin tarihsel ve sosyolojik bir yorumudur.

Marx'ın kapitalizmin incelemesinden çıkardığı genel toplum kuramının öteki toplum tiplerini anlamaya yardım edeceğini ve etmesi gerektiğini düşündüğü doğrudur. Kuşkusuz her şeyden önce kapitalizmin yapısı ve evriminin yorumuna önem verir.

Kapitalizmin bu tarihsel sosyolojisi, neden bu kadar çeşitli yorum taşır? Neden bu derece anlaşılmazdır, iki anlama gelebilmektedir? Rastlantısal, tarihsel nedenleri Marksizm'den yana olduğunu ilan eden hareketler ve toplumların gele-

ceklerini bir yana bırakarak bile bu iki anlamlılığın nedenleri bana üç türlü görünür.

Marksizm'in kapitalist toplum ve genel olarak toplum anlayışı sosyolojiktir, ama bu sosyoloji bir felsefeye bağlıdır. Yorum güçlüklerinin birçoğu felsefe ve sosyoloji arasındaki değişik biçimlerde anlaşılabilecek ilişkilerden doğar.

Öte yandan gerçek anlamıyla Marksist sosyoloji, üretim güçleri ya da üretim araçları gibi kavramların az çok dogmatik tanımına ve toplumun bütününün üstyapı tarafından "belirlendiği" ya da "koşullandırıldığı"nın düşünülmesine göre çeşitli yorumlar taşır. Altyapı ve üstyapı kavramları da açık değildir, sürekli yorumlara neden olur.

Son olarak ekonomi ve sosyoloji arasındaki ilişkiler çeşitli yorumlara yol açar. Marx'a göre toplumun bütünü ekonomi biliminden başlayarak anlaşılır, ama ekonomik olaylarla toplumun bütünü arasındaki ilişkiler ikili anlama sahiptir.

Bir önerme bana önce kaçınılmaz görünmektedir, yani metinler tarafından apaçık hale getirilmiştir. Marx, ekonomiye sosyolojiden geçerek felsefeden gelmiştir ve yaşamının sonuna kadar da bir filozof olarak kalmıştır. İnsanlık tarihinin rejimlerin birbirini izlemesi boyunca geliştiği biçimde, çatışmasız bir toplума ulaşması biçiminde hep felsefi anlamı olduğunu düşünmüştür. İnsan kendini tarih boyunca yaratır ve tarihin bir sonuca varması aynı zamanda felsefenin de sonudur. İnsanı tanımlayan felsefe tarihle kendi kendisini gerçekleştirir. Çatışmasız, kapitalizm sonrası rejim birçokları gibi sadece toplumsal bir tip değildir; insanlığın kendi kendini arayışının sonudur.

Ama eğer tarihin bu felsefi anlamı apaçıksa, geriye pek çok güç soru kalır.

Marx'ın düşüncesi klasik olarak Engels'in de saydığı, üç etkinin bir araya gelmesi ile açıklanırdı: Alman felsefesi, İngiliz iktisadı ve Fransız tarih bilimi. Etkilerin bu sıralaması önemsiz görünmektedir ve bu sıfatıyla bugün daha ince yorumcular tarafından önemsenmemektedir. Ama ince olmayan yorumlardan, yani Marx ve Engels'in düşüncelerinin kökeni konusunda söylediklerimden, başlamak gerekir.

Kendilerine göre klasik Alman felsefesinin geleneğine bağlıdırlar, çünkü Hegel düşüncesinin temel görüşlerinden birini saklı tutuyorlardı: Toplumların ve rejimlerin birbirini izlemesi aynı zamanda felsefenin ve insanlığın evrelerini de temsil eder.

Öte yandan Marx İngiliz iktisadını incelemiş, İngiliz iktisatçılarının kavramlarını kullanmıştı; zamanında kabul edilmiş, ama onun yaptığından farklı bir biçimde açıklanmış değer-emek kuramı ya da kâr oranının azalma eğilimi yasası gibi kuramlardan bazılarını da almıştı. İngiliz iktisatçılarının kavramlarını ve kuramlarını alırken kapitalist ekonominin bilimsel olarak kesin bir formülünü vereceğini düşünmüştü.

Son olarak Fransız tarihçilerinden ve sosyalistlerinden sınıf kavgası kavramını almıştır; bu kavram gerçekten 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başı tarihsel eserlerin hemen hepsinde bulunuyordu. Ama Marx kendi gözlemiyle buna yeni bir kavram ekledi. Toplumun sınıflara bölünmesi tarihin bütününe ve toplumun

özüne bağlı bir olgu değil, belirli bir evreye uygundu. Daha ileri bir evrede sınıflara bölünme ortadan kalkabilecekti.[13]

Bu üç etki Marx'ın düşüncesi üzerinde kendini göstermiştir ve Marx ile Engels'in gerçekleştirdiği sentezin çok kaba da olsa geçerli bir yorumunu getirmektedir. Ancak bu etkilerin incelenmesi en önemli sorunları, özellikle Hegel ve Marx arasındaki ilişki sorununu açık bırakmaktadır.

Sorunun ilk güçlüğü her şeyden önce Hegel'in yorumunun en az Marx'ın yorumu kadar tartışmalı olduğu olgusuna bağlıdır. Hegel'in düşüncesine verilen anlama göre iki öğreti istendiği gibi birbirine yaklaştırılabilir ya da uzaklaştırılabilir.

Marx'ı, Hegelci göstermek için kolay bir yöntem, Hegel'i Marksist olarak sunmaktır. Bu yöntem A. Kojève tarafından dehaya ya da aldatmacaya benzer bir beceriyle kullanılmıştır. Yorumunda Hegel o denli Marksisttir ki, Marx'ın Hegel'in eserine bağlılığı hiç kuşku götürmez.[14]

Buna karşılık eğer G. Gurvitch gibi, Hegel sevilmez ise, onu felsefe tarihi el kitaplarına uygun olarak, tarihsel evrimi düşüncenin evrimi gibi düşünen idealist bir filozof gibi sunmak Marx'ın hemen karşı Hegelci haline gelmesi için yeterlidir.[15]

Ne olursa olsun Hegel'in belirli sayıdaki apaçık konuları Marksist düşüncede, gençlik eserlerinde olduğu gibi, olgunluk dönemi eserlerinde de bulunur.

Marx, Feuerbach üzerine on bir tezinin sonuncusunda şöyle yazar: *"Filozoflar yalnızca dünyayı değişik biçimlerde yorumladılar, ama bundan böyle onu değiştirme söz konusudur."* (*Etudes Philosophiques,* (Felsefi İncelemeler) Paris, Editions Sociales, 1959, s. 64)

Kapital'in yazarı için Hegel'in sistemine ulaşan klasik felsefe sona ermiştir. Daha uzağa gitme olanağı yoktur, çünkü Hegel tarihin bütününü, insanlığın bütününü düşünmüştür. Görevi insanlığın deneylerini açık bilince yükseltmek olan felsefe, görevini tamamlamıştır. İnsanlığın deneylerinden bu bilinçlenme *Phénoménologie de l'Esprit* ve *Encyclopédie'de* açıkça belirtilmiştir.[16] Ama insan yöneliminin bilincine vardıktan sonra bunu gerçekleştirememiştir. Felsefe bilinçlenme olarak tamdır, ama gerçek dünya felsefenin insan varlığına verdiği anlama uygun değildir. Marksist düşünce kökenli felsefi-tarihsel sorun, tarihin akışının hangi koşullarda insanın yönelimini Hegel felsefesinin düşündüğü biçimde gerçekleştirebileceğini bilmektir.

Marx'ın kuşku götürmez felsefi mirası, tarihsel evrimin felsefi bir anlamı olduğu inancıdır. Yeni ekonomik ve toplumsal rejim, profesyonel tarihçilerin ilgisiz meraklarına iş işten geçtikten sonra sunulacak basit bir beklenmedik olgu değil, insanlığın evriminin bir evresidir.

Bu insan doğası, felsefenin kendi kendini gerçekleştirmesi için tarihin yerine getirmesi gereken insanın bu yönelimi nedir?

Bu soruya Marx'ın gençlik eserlerinde evrensellik, bütünlük, pozitif kavramlar ya da tersine yabancılaşma, negatif kavram gibi hepsi bazı kavramlar etrafında dönen çeşitli yanıtlar vardır.

Bireyin, Hegel'in, *Philosophie du Droit*[17] (Hukuk Felsefesi) adlı kitabında ve döneminin toplumlarında görüldüğü biçimiyle, gerçekte ikili ve çelişkili bir durumu vardır. Birey bir yandan yurttaştır ve böylece devlete, yani evrenselliğe katılır, ama yalnızca dört ya da beş yılda bir biçimsel demokrasinin gökler âleminde yurttaştır ve yurttaşlığını oy ile kullanır. Evrenselliğini gerçekleştirdiği bu tek etkinlik dışında Hegel'e göre *bürgerliche Gesellschaft'a,* sivil topluma, yani profesyonel etkinlik bütününe aittir. Oysa sivil toplumun üyesi olarak kendi özellikleri içinde sıkışmıştır ve topluluğun bütünü ile bağlantısı yoktur. Girişimcinin emrinde bir işçi ya da ortak örgütlenmeden ayrı bir girişimcidir. Sivil toplum bireylerin evrensellik yönelimlerini gerçekleştirmelerini önler.

Bu çelişkinin aşılması için bireylerin yurttaşlık etkinliklerinde evrenselliğe katıldıkları biçimde işlerinde de evrenselliğe katılabilmeleri gerekir.

Bu soyut formüllerin anlamı nedir? Halkın temsilcilerinin genel oy ile seçimi, oy verme ve tartışma soyut özgürlükleri ile tanımlanan biçimsel demokrasi çalışma koşullarını ve topluluğun üyelerinin bütününün yaşam koşullarını ilgilendirmez. Emek gücünün karşılığında bir ücret elde etmek için pazara çıkan işçi, dört ya da beş yılda temsilcilerini ve doğrudan ya da dolaylı olarak yöneticilerini seçen yurttaşa benzemez. Gerçek demokrasinin oluşması için günümüz toplumlarında siyasal düzenle sınırlı özgürlüklerin insanların somut ekonomik varlıkları bağlamına oturtulması gerekir.

Ama yurttaşların oy pusulası ile evrenselliğe katılması gibi, çalışan bireylerin evrenselliğe katılması için, gerçek demokrasinin oluşması için bireyi başka bireylerin emrine sokan, işçilerin girişimciler tarafından sömürülmesini getiren ve kapitalist sistemde kâr amacı ile çalışan girişimcilerin doğrudan topluluk için çalışmalarını yasaklayan üretim araçlarının özel mülkiyetinin ortadan kaldırılması gerekir.

Critique de la Philosophie du Droit de Hegel'de bulunan ilk inceleme, özel ve evrensel sivil toplum ve devlet, işçinin köleliği ve seçmenin ya da yurttaşın düşsel özgürlüğü zıtlıkları etrafında döner.[18] Bu metin Marksist düşüncenin klasik temel karşıtlıklarından birinin, biçimsel demokrasi ve gerçek demokrasinin kökeninde bulunur, aynı zamanda felsefi telkin ile sosyolojik eleştiri arasında belirli bir birleşme biçimini gösterir.

Felsefi telkin bireyin siyasal düzenle sınırlı evrenselliğinin reddinde ortaya çıkar ve kolaylıkla sosyolojik bir inceleme bağlamına oturur. Günlük dilde Marx'ın düşüncesi şöyle anlatılır: Patronların saptadığı koşullarda, onlardan aldıkları ücretten başka yaşama olanakları olmayan bireyler için her dört ya da beş yılda oy verme hakkının ne anlamı vardır?

Marx'ın gençlik düşüncesinin etrafında döndüğü kavram bütünsel (total) insan kavramıdır, bu belki de evrenselleştirilmiş insan kavramından daha da belirsizdir.

Bütünsel insan, işbölümü ile bozulmayan insandır. Çağdaş sanayi toplumunun insanı Marx'ın ve birçok gözlemcinin gözünde gerçekte uzmanlaşmış insandır. Özel bir meslek için kendine özgü bir eğitim almıştır. Yaşamının büyük

bir bölümünde bu parçalı etkinlik içinde kapalı kalır ve geliştirebileceği pek çok yeteneği kullanılmamış olarak bırakır.

Bu çizgide bütünsel insan uzmanlaşmamış insan olurdu. Marx'ın bazı metinleri, herkesi olabildiğince çok mesleğe hazırlayabilecek bir *Polytechnique* eğitim salık verir. Bu eğitimden sonra bireyler sabahtan akşama aynı şeyi yapmama olanağına sahip olurlardı.[19]

Bütünsel insanın anlamı işbölümünün zorunlulukları ile yeteneklerinin bazılarından yoksun bırakılmayan insan ise, bu kavram sanayi toplumunun bireye yarattığı koşullara karşı anlaşılır ve sevimli bir protestodur. Gerçekten işbölümünün sonucu insanların birçoğu yetenekli oldukları şeyleri yapma olanağı bulamazlar. Ama bir ölçüde romantik bu protesto, bilimsel bir sosyalizm düşüncesine pek uygun görülmemektedir. Yoksulluk sorununun kesin olarak çözüldüğü, olağanüstü biçimde zengin bir toplum olmadıkça kapitalist olsun ya da olmasın bir toplumun bütün insanlarının bütün meslekler için nasıl yetiştirilebileceğini, bir sanayi toplumunun, insanlar uzmanlaşmadan nasıl işleyebileceğini anlamak zordur.

Bu yüzden başka bir yönde daha az romantik bir yorum aranmıştır. Bütünsel insan her şeyi yapabilecek insan değil, insanlığını aslına uygun olarak gerçekleştiren, insanı tanımlayan etkinlikleri yerine getiren insandır.

Bu durumda emek kavramı temel hale gelmektedir, insan esas olarak çalışan bir yaratık olarak anlaşılmaktadır. Eğer insanlıkdışı koşullarda çalışıyorsa, insanlıktan uzaktır, çünkü insanlığın oluşturucu etkinliğini uygun koşullarda yerine getirmeyi durdurur. Marx'ın gençlik eserlerinde, özellikle 1844 tarihli *El Yazmaları-Ekonomi Politik ve Felsefe*'de kapitalist çalışma koşullarının bir eleştirisi vardır.[20]

Burada bugün Marx yorumcularının çoğunluğunun merkezinde olan yabancılaşma kavramı ile karşılaşıyoruz. Kapitalizmde insan yabancılaşmıştır. İnsanın kendisini gerçekleştirmesi için bu yabancılaşmanın aşılması gerekir.

Marx'ta genellikle sadece yabancılaşma sözcüğü ile çevrilen üç farklı terim vardır; bu Almanca terimler tam olarak aynı anlama gelmezler: Bunlar *Entausserung, Verausserung ve Entfremdung*'dur. Fransızca'daki yabancılaşma (alienation) sözcüğüne az çok karşılık olan sonuncusudur ve kök bakımından, kendi kendine yabancı hale gelmek anlamındadır. Düşünce şudur: Belirli koşullarda ya da belirli ülkelerde insana öyle koşullar yaratılmaktadır ki, insan kendi etkinliğinde ve eserlerinde kendini tanımama anlamında kendi kendisine yabancı hale gelmektedir.

Bu yabancılaşma kavramı kuşkusuz merkezi bir role sahip olduğu Hegelci felsefeden gelir. Ama Hegelci yabancılaşma felsefi ya da metafizik planda düşünülmüştür. Hegelci anlayışta tin, *der Geist,* kendi eserlerinde kendi kendine yabancılaşır; entelektüel ve toplumsal yapılar kurar, kendini kendisinin dışına atar. Aklın tarihi, insanlık tarihi bu birbirini izleyen yabancılaşmaların tarihidir; bunun sonunda akıl, eserlerinin bütününe, tarihsel geçmişine yeniden sahip olacak ve bu bütüne sahip olmanın bilincine ulaşacaktır. Marksizmde –Marx'ın gençlik

eserleri dahil– yabancılaşma süreci, felsefi ya da metafizik bakımdan kaçınılmaz bir süreç olmak yerine, sosyolojik bir sürecin anlatımı haline gelmektedir; bununla insanlar ya da toplumlar içinde kayboldukları ortak örgütler kurarlar.[21]

Yabancılaşma sosyoloji olarak yorumlandığında, var olan toplumsal düzenin tarihsel, ahlâki ve sosyolojik bir eleştirisidir. Kapitalist rejimde insanlar yabancılaşmıştır, toplulukta kaybolmuşlardır ve bütün yabancılaşmaların kökü ekonomik yabancılaşmadır.

Ekonomik yabancılaşmanın Marx'ın kapitalist sisteme karşı yazdığı iki eleştiriye yaklaşık olarak uygun gelen iki biçimi vardır. Birinci yabancılaşma üretim araçlarının özel mülkiyetine, ikincisi pazar anarşisine bağlanabilir.

Üretim araçlarının özel mülkiyetine bağlanabilir yabancılaşma, esas olarak insani etkinlik olan, insanın insanlığını ortaya koyan işin, ücretliler için yalnızca bir yaşama aracı olduğu için insani niteliklerini yitirmesinde ortaya çıkar, iş, insanın kendisinin dışavurumu olacağına, bir yaşam aracı haline indirilmektedir.

Girişimciler de yabancılaşmıştır, çünkü sahip oldukları malların amacı başkalarının gerçekten duyduğu gereksinimleri karşılamak değildir; bu mallar kâr sağlamak için pazara taşınırlar. Girişimci rekabetin rastlantılarına bağlı önceden kestirilemez bir pazarın kölesi haline gelir. Ücretlileri sömürerek işinde yine de insanlaşmaz, ama anonim bir mekanizma yararına yabancılaşır.

Ekonomik yabancılaşma konusunda yapılan tam yorum ne olursa olsun, temel düşünce bana çok açık görünüyor. Kapitalizmin ekonomik gerçekliğinin eleştirisi, Marx'ın düşüncesinde başlangıçta felsefi ve ahlâki bir eleştiriydi; sonradan tamamen sosyolojik ve ekonomik bir incelemeye dönüştü.

Böylece Marx'ın düşüncesi açıkça bir iktisatçı ve sosyologun düşüncesi olarak ortaya konabilir, çünkü Marx yaşamının sonunda bir bilim adamı, iktisatçı ve sosyolog, olmak istedi, ama iktisadi-toplumsal eleştiriye felsefi konulardan hareketle ulaştı. Bu felsefi konular –bireyin evrenselleştirilmesi, bütünsel insan, yabancılaşma– olgunluk dönemi eserlerinin sosyolojik incelemesine yön verdiler. Olgunluk dönemi sosyolojik incelemesi, hangi ölçüde gençlik dönemi felsefi sezgilerinin gelişiminden başka bir şey değildir ya da tersine, bu felsefi sezgilerin tamamen yerini alır mı? Burada henüz çözüme kavuşturulmamış bir yorum sorunu ortaya çıkar.

Marx bu felsefi konuları kuşkusuz bütün yaşamı boyunca geri planda korumuştur. Onun için kapitalist ekonominin incelenmesi, özerk yasaların egemenliğindeki bir sistemin kendi varlıklarının denetimini yitiren insanların ve toplulukların yabancılaşmasının incelenmesidir. Kapitalist ekonominin eleştirisi aynı zamanda kapitalizmin insana yarattığı durumun felsefi ve ahlâki eleştirisidir. Bu noktada Althusser'e karşın, yaygın olan yorumu benimsiyorum.

Öte yandan kapitalizmin evriminin incelenmesi Marx için kuşkusuz tarih boyunca insanın ve insan doğasının evriminin incelenmesiydi; sanayi sonrası toplumundan felsefenin tamamlanmasını bekliyordu.

Peki ama, sanayi sonrası devriminin gerçekleştireceği bu bütünsel insan neydi? Bunun üzerinde tartışılabilir, çünkü Marx'ta aslında iki konu arasındaki

kararsızlık biraz çelişkilidir. Birincisine göre insan insanlığını işte (çalışmada) gerçekleştirir ve toplumun insanlaştırılmasını belirleyecek olan işin özgürleştirilmesidir. Ama burada insanın sadece iş dışında özgür olabileceği bir başka anlayışı vardır. Bu ikinci anlayışta insanın çalışmaktan başka şey yapma olanağı bulabilmesi için çalışma süresinin yeterince azaltılması ölçüsünde insanlığını gerçekleştirebilir.[22] Bu iki konu, toplumun tam olarak insanlaştırılması, önce insana işte yaratılan koşulların insanca kılınması ve aynı anda da çalışma süresinin boş zamanının Platon okumaya izin vermesi için yeterince azaltılmasını gerektireceği söylenerek birleştirilebilir.

Bununla birlikte felsefi bakımdan bir güçlük vardır: İnsanın kendisini tanımlayan ve –toplumun felsefenin gerçekleşmesine izin vermesi için– gelişmesi gereken temel etkinlik nedir? Eğer esas olarak insani etkinliğin bir belirlemesi yoksa, bütünsel insan anlayışının en belirsiz niteliğine dönme tehlikesiyle karşılaşılır. Toplumun bütün insanlara yeteneklerini gerçekleştirme izni vermesi gerekir. Bu öneri toplumun idealinin iyi bir tanımını gösterir, ama bunu somut ve belirgin bir program haline dönüştürmek kolay değildir. Öte yandan bütün insanların yeteneklerini gerçekleştirememelerini sadece üretim araçlarının özel mülkiyetine bağlamak güçtür.

Başka bir deyişle, üretim araçlarının özel mülkiyetine bağlanabilir insani yabancılaşma ile devrimi izlemesi gereken bütünsel insan arasında aşırı birbirini tutmama var gibi görünür. Bir üretim biçimi yerine bir başkasını geçirmekle, günümüz toplumunun eleştirisini bütünsel insanın gerçekleşmesi umudu ile uzlaştırmak nasıl olur?

Marksist sosyolojinin büyüklüğü ve iki anlamlılığı burada ortaya çıkar. Esas olarak bir sosyolojidir, bir felsefe olmak ister.

Ama bu düşüncelerin ötesinde ya da berisinde Marx'ın düşüncesi konusunda yapılabilen yorumların çokluğunu açıklayan birçok karanlık ve anlaşılmaz nokta vardır.

Bu anlaşılmazlıkların felsefi nitelikli birincisi, tarihsel yasanın doğası ile ilgilidir. Marx'ın tarihsel yorumu, bireyüstü nitelikli anlaşılabilir bir evrim tasarlar. Üretim biçimleri ve ilişkileri diyalektik ilişki içindedir. Sınıf kavgası ve üretim biçimleriyle ilişkileri arasındaki çelişki aracılığı ile kapitalizm kendi kendini yıkar. Oysa tarihin bu genel görüşü farklı iki biçimde yorumlanabilir.

Nesnellik adını vereceğim bir yorumda, kapitalizmin yıkımına ve çelişkili olmayan bir toplumun ortaya çıkışına götüren tarihsel çelişkilerin bu görünümü, basit biçimde tarihin ana çizgileri adı verilen şeye karşılık olacaktır. Marx tarihsel olayların karışıklığından temel verileri çıkartır; bu olayların ayrıntısı görüşe katılmadan tarihsel evrimin kendisinde çok önemlidir.

Eğer bu yorum kabul edilirse, kapitalizmin yıkımı ve çelişkisiz bir toplumun ortaya çıkışı önceden bilinen ve kesin, ama tarihlerinde ve biçimlerinde belirsiz olgular olacaktır.

"Kapitalizm kendi çelişkileri ile yıkılacaktır, ama bunun ne zaman ve ne şekilde olacağı bilinmez" türünden öngörü düşünce için doyurucu değildir. Tarihi

belli olmayan ve belirtilmeyen bir olay ile ilgili bir kestirimin fazla bir anlamı yoktur ya da en azından bu türden tarihsel bir yasa doğa bilimlerinin yasalarına hiç benzemez.

Marx'ın düşüncesinin olası yorumlarından biri budur ve Sovyet dünyasında bugün gelenekçi olan yorumdur. Bu yorumda kapitalizmin zorunlu yıkımı ve yerine daha ilerici bir toplumun, yani Sovyet toplumunun geçeceği belirtilir, ama aynı anda bu kaçınılmaz olayın tarihinin henüz bilinmediği ve öngörülen bu yıkımın nasıl olacağı hususu belirsizdir. Siyasal olaylar düzlemindeki bu belirsizlik büyük yararlar sağlar, çünkü büyük bir içtenlikle bir arada yaşamanın olanaklı olduğu ilan edilir. Sovyet rejimi için kapitalist rejimi yıkmak zorunlu değildir, çünkü bu rejim herhalde kendi kendini yıkacaktır.[23]

Diyalektik, ama basit değil, ince anlamda diyalektik adı verilebilecek bir başka olası yorum daha vardır. Bu durumda Marksist tarih görüşü bir taraftan tarihsel dünya ile bu dünyayı düşünen bilinç arasındaki, öte yandan tarihsel gerçekliğin değişik alanları arasındaki etkinin bir tür denk düşmesinden doğacaktır. Bu ikili etkinin denk düşmesi tarihin genel çizgilerinin anlatımında bulunan az doyurucu şeyleri ortadan kaldırmaya izin verecektir. Gerçekten eğer tarihsel hareketin yorumu diyalektik kılınırsa, olayların ayrıntılarından vazgeçmek zorunda kalınmaz ve olaylar somut niteliklerinde ortaya çıktıkları gibi anlaşılabilirler.

Böylece Jean-Paul Sartre ya da Maurice Merleau-Ponty, Marksist düşüncenin bazı temel düşüncelerini korurlar: Özel ekonomi içinde, insanın yabancılaşması, üretim güçlerinin ve ilişkilerinin ağır basan etkisi. Ama bütün bu kavramlar bu yazarlarda, terimin bilimsel anlamında ne tarihsel yasaların, ne de evrimin ana çizgilerinin ortaya konması amacındadır. Kapitalist rejimde insanın durumunu anlaşılır kılmak ya da daha doğrusu gerekircilikten söz etmeden kapitalizmde olayları insanın durumu ile ilişkiye sokmak için zorunlu araçlardır.

Fransız varoluşçularından ve Yucas'a bağlanan bütün Marksist okullarda değişik türleri bulunan bu türden diyalektik bir görüş, felsefi bakımdan daha doyurucudur, ama onun da güçlükleri vardır.[24]

Temel güçlük basit Marksizm'in iki temel düşüncesini, yani kapitalizmde insanın yabancılaşması ve kapitalizmin kendi kendini yıkmasından sonra çatışmasız bir toplumun ortaya çıkışını yeniden bulmaktır. Özne ile nesne arasında, gerçekliğin alanları arasında karşılıklı etki ile diyalektik bir yorum, zorunlu olarak bu iki temel öneriye götürmez; şu soruyu yanıtsız bırakır: Genel, bütünsel ve doğru bir yorum nasıl belirlenir? Eğer her tarihsel özne, tarihi kendi durumuna göre düşünürse Marksistlerin ya da emekçilerin yorumu neden doğru, neden bütünsel olsun?

Tarihin yasalarına başvuran nesnelci görüş, tarihi bilinmeyen ve belirsiz bir olayı kaçınılmaz ilan etmenin temel güçlüğünü taşır; diyalektik yorum ise ne devrimin zorunluluğunu, ne kapitalizm sonrası toplumun çatışmacı olmayan niteliğini, ne de tarihsel yorumun bütünsel niteliğini bulur.

İkinci bir belirsizlik devrimci zorunluluk adı verilebilecek şeyin doğası ile ilintilidir. Marx'ın düşüncesi bilimsel olmak ister, bununla birlikte zorlayıcılar

içerir görünür; çünkü devrimci eylemi tarihsel incelemenin haklı tek sonucu olarak belirtir. Önceki gibi olası iki yorum şu formülle özetlenebilir. Kant mı, Hegel mi? Marksist düşünce Kantçı ikili çerçevede mi –olgu ve değer, bilimsel yasa ve ahlâki zorlayıcı– yoksa Hegelci geleneğin tekçi çerçevesinde mi yorumlanmalıdır?

Marx'tan sonraki Marksizm'in tarihinde zaten iki okul vardır; Kantçı okul ile Hegelci okul. Hegelci okul Kantçı okuldan daha kalabalıktır. Marksizm'in Kantçı okulu Alman sosyal demokratı Mehring ve çok özel bir biçimde Kantçı olan Max Adler tarafından temsil edilir.[25] Kantçılar şöyle derler: Olgudan değere, gerçek üzerine yargıdan ahlâki zorlayıcıya geçilmez; demek ki sosyalizm, tarihin cereyan ettiği gibi, yorumuyla haklı gösterilemez. Marx kapitalizmi olduğu gibi incelemiştir; sosyalizmi istemek manevi nitelikli bir karara bağlıdır. Bununla birlikte Marx'ın yorumcularının çoğu tekçi gelenek içinde kalmışlardı. Tarihi anlayan özne, tarihin kendisinin içine sürüklenir. Sosyalizm ya da çatışmasız toplum zorunlu olarak günümüzün çatışmalı toplumundan çıkmak zorundadır, çünkü tarihin yorumcusu, zorunlu bir diyalektikle, olanı saptamadan bir başka tipte toplum isteğine yönelmiştir.

L. Goldmann gibi bazı yorumcular daha uzağa giderler ve tarihte kopuk gözlemlerin olmadığını belirtirler. Genel tarih anlayışı bir vaade bağlıdır. Kapitalizmin çelişkili niteliği, sosyalizmin isteği ile belirlenir. Gerçeklik karşısındaki tavır alış ile gerçekliğin kendisinin gözlemini ayırmak olanaksızdır. Bu, tavır alışın keyfe bağlı oluşundan ve haklı kılınamayan bir kararın sonucu olmasından değil, nesnenin ve öznenin diyalektiğine göre, içimizden her biri, düşüncesinin sınırlarını ve yorumunun kavramlarını tarihsel gerçeklikten çıkarır. Yorum, nesne ile temastan doğar, bu nesne pasif olarak tanınmaz, ama hem tanınır, hem de reddedilir; zıddı başka bir rejim isteğinin anlatımıdır.[26]

Demek ki iki eğilim vardır: Biri bilimsel olarak geçerli tarihin yorumunu sosyalizme katılma kararından ayırmaya yöneliktir; öteki, tersine, tarihin yorumu ile siyasal isteği birbirine bağlar.

Bu nokta üzerinde Marx'ın düşüncesi nedir? O, insan olarak hem bilim adamı ve kâhin, hem de sosyolog ve devrimciydi. "Bu iki girişim birbirinden ayrılabilir mi?" sorusu ona sorulsaydı, soyut olarak, gerçekte ayrılabilecekleri yanıtını verecekti sanırım, çünkü kapitalizm yorumunun ahlâki bir karara bağlı olduğunu kabul etmek için çok bilimsel niyetli idi. Ama kapitalist rejimin kötülüğüne o kadar inanmıştı ki, onun için gerçeğin incelemesi karşı konulamaz biçimde devrimci isteği uyandırırdı.

Bu iki seçeneğin –tarihin ana çizgilerinin nesnel görüşü ya da diyalektik yorum, Kant ya da Hegel– ötesinde bugün Sovyetlerin resmi felsefesi haline gelmiş Engels'in *Anti-Dühring*'te anlattığı ve Stalin'in *Matérialisme Dialectique et Matérialisme Historique*'de (Diyalektik Materyalizm ve Tarihi Materyalizm) özetlediği, nesnelci diyalektik felsefe biçimiyle bir uzlaşma vardır.[27]

Bu diyalektik materyalizmin ana savları şunlardır:

1) Diyalektik bir düşünceye göre gerçeğin yasası değişmenin yasasıdır. İnorganik doğada olduğu gibi insan dünyasında da sürekli dönüşümler vardır. Sürekli ilke yoktur, insani ve ahlâki anlayışlar dönemden döneme değişir.

2) Gerçek dünya, inorganik doğadan insan dünyasına ve insan dünyasında, insanlığın başlangıçtaki toplumsal rejimlerinden tarih öncesi dönemin sonunu belirleyecek rejime, yani sosyalizme kadar nitel bir gelişme içindedir.

3) Bu değişmeler soyut bazı yasalara göre gerçekleşir. Nicel değişmeler belirli bir noktadan sonra nitel değişmeler haline gelir. Dönüşümler yavaş yavaş, küçük dokunmalarla gerçekleşmez, belirli bir anda devrimci olan ani değişiklikler vardır. Engels şu örneği verir: Su sıvıdır, eğer sıcaklığını belirli bir noktaya kadar düşürürseniz sıvı katı hale gelecektir. Nicel değişme belirli bir anda nitel değişmeye dönüşmüştür. Son olarak, değişmeler anlaşılabilir bir yasaya, çelişki ve yadsımanın yadsınması yasasına uyar görünmektedir.

Engels'in bir örneği yadsımanın yadsınmasının ne olduğunu anlamaya izin verir. Eğer A'yı yadsırsanız bir -A'nız vardır; -A'yı -A ile çarparsanız A^2'ye sahip olursunuz, bu da yadsımanın yadsınması olarak görünür. İnsan dünyasında kapitalist rejim feodal mülkiyet rejiminin yadsınmasıdır, sosyalizmin kamu mülkiyeti yadsınmanın yadsınması özel mülkiyetin yadsınması olacaktır.

Başka bir deyişle evrensel olduğu kadar insani olan hareketlerin niteliklerinden biri, değişmelerin birbirlerine oranla bir çelişki ilişkisi içinde olmasıdır. Bu çelişki şu biçimi alabilecektir: B anında, A anında olanla bir çelişki olacaktır ve C anı B anında olanla çelişkide olacak ve belirli bir biçimde A'nın başlangıçtaki durumuna, ama üst bir planda dönüşü gösterecektir. Böylece tarihin bütünü, farklılaşmamış ve antik toplumların başlangıçtaki ortak mülkiyetinin yadsınmasıdır, sosyalizm üst bir planda ilkel toplumların ortak mülkiyetine dönmek için toplumsal sınıfları ve çatışmaları yadsır.

Bu diyalektik yasalar Marx'ın bütün yorumcularını tam olarak tatmin etmemiştir ve Marx'ın, Engels'in materyalist felsefesini kabul edip etmediğini öğrenmek için çok tartışma yapılmıştır. Tarihsel sorunun ötesinde temel sorun, diyalektik kavramının organik ya da inorganik doğaya, insan doğasına olduğu gibi ne ölçüde uygulandığını bilmektir.

Diyalektik kavramında değişme düşüncesi ve düşüncelerin ya da koşullara uygun ilkelerin göreliliği kavramı vardır. Ama aynı zamanda bütünlük (totalité) ve anlam (signification) düşünceleri de vardır. Tarihin diyalektik bir yorumunun olması için, bir toplumun ya da bir dönemin öğelerinin hepsi bir bütün oluşturmalı, bu bütünlüklerin birinden ötekine geçiş anlaşılır olmalıdır. Bu iki gereğin, yani birbirini izlemenin bütünlüğü ve anlaşılabilirliği insan dünyasına bağlı görünmektedir. Tarihsel dünyada toplumların tam bir bütünsel birlik oluşturdukları anlaşılır, çünkü gerçekten toplulukların değişik etkinlikleri birbirine bağlıdır. Toplumsal bir gerçekliğin değişik alanları temel olarak düşünülen bir öğeden, örneğin üretim güçleri ve ilişkilerinden hareketle açıklanabilir. Ama organik, özellikle inorganik doğada birbirinin, özlemlerin bütünlüklerinin ve anlatımın dengi bulunabilir mi?

Doğrusunu söylemek gerekirse, maddi dünyanın bu diyalektik felsefesi, ne kapitalizmin Marksist incelemesini kabul etmek için, ne de devrimci olmak için zorunludur. -A x -A = A^2'nin diyalektik bir örnek olduğunu kabul etmeden çok iyi bir sosyalist olunabilir. Engels'in ortaya koyduğu biçimiyle doğanın diyalektik felsefesi ile Marksist düşüncenin özü arasındaki bağ ne açıktır, ne de zorunlu.

Tarihsel olarak belirli bir Ortodoksluk kuşkusuz bu değişik önerileri bağdaştırabilir, ama mantıksal olarak ve felsefi bakımdan sınıf kavgasından hareket ederek tarihin ekonomik yorumunun ve kapitalizmin eleştirisinin doğanın diyalektiği ile hiçbir ilgisi yoktur. Daha genel olarak, kapitalizmin Marksist felsefesi ile metafizik materyalizm arasındaki fark bana ne mantıksal, ne de felsefi bakımdan zorunlu görünüyor.

Ama gerçekte siyasal etkinliği olan çok sayıda Marksist iyi devrimci olmak için terimin felsefi anlamında materyalist olmak gerektiğine inanmışlardır. Bu insanlar felsefe konusunda olmasa bile devrim konusunda çok yetkili olduklarından belki de çok iyi nedenlere sahiptirler. Özellikle Lenin, materyalist felsefeyi terk eden Marksistlerin aynı zamanda devrim yolundan da sapacaklarını göstermek için *Matérialisme et Empirocriticisme* (Materyalizm ve Amprirokritizm) adlı kitabı yazdı.[28] Mantıksal olarak ekonomi politik konusunda Marx'ın yandaşı olunabilir ve terimin metafizik anlamında materyalist olunmayabilir,[29] tarihsel olarak materyalist tipteki bir felsefe ile tarihsel bir görüş arasında bir tür bireşim (sentez) oluşmuştur.

Marksist Sosyolojinin Belirsizlikleri

Marksist sosyoloji felsefi geri planı bir kenara bırakılsa bile gene de bazı belirsizlikler içerir.

Marx'ın kapitalizm ve tarih anlayışı, üretim güçleri, üretim ilişkileri, sınıf kavgası, sınıf bilinci ya da altyapı ve üstyapı kavramlarının bir bileşimine bağlıdır.

Bu kavramları her sosyolojik incelemede kullanmak olanaklıdır. Kişisel olarak eğer bir toplumu incelemek istersem genellikle ekonomik durumundan ve hatta üretim güçlerinin durumundan hareket eder, üretim ilişkilerine geçer, sonra toplumsal ilişkilere ulaşırım. Çağdaş bir toplumu, hatta belki de tarihsel herhangi bir toplumu anlamak ve açıklamak için bu kavramların eleştirel ve metodolojik kullanımı doğrudur.

Ama eğer bu kavramların böyle kullanılmasıyla yetinilirse bir tarih felsefesine ulaşılmaz. Değişik üretim ilişkilerinin, üretim güçlerinin gelişiminin aynı gelişme derecesine uygun düşebileceği olasılığı bulunabilir. Özel mülkiyet üretim güçlerinin büyük ölçüde gelişmesini dışlamaz; buna karşılık üretim güçlerindeki en ufak bir gelişme ile ortak mülkiyet hemen var olabilir. Başka bir deyişle, Marksist kategorilerin eleştirel kullanımı tarihin akışının dogmatik yorumunu içermez.

Oysa Marksizm üretim güçlerinin gelişimi, üretim ilişkilerinin değişimi, sınıf kavgasının artması ve devrime doğru ilerleme arasında bir tür paralellik varsayar. Dogmatik yorumunda kesin etkenin üretim güçleri olmasını, üretim güçlerinin gelişiminin insanlık tarihinin anlamını belirttiğini, üretim güçlerinin değişik

gelişme durumlarının üretim ilişkilerinin ve sınıf kavgasının belirli durumlarına karşılık olduğunu içerir. Eğer sınıf kavgası kapitalizmde üretim güçlerinin gelişimi ile zayıflıyorsa ya da azgelişmiş bir ekonomide ortak mülkiyet varsa tarihin dogmatik felsefesine zorunlu olan hareketler arasındaki paralellik kırılmıştır.

Marx toplumları altyapılarından, yani üretim güçleri, bilimsel ve teknik bilgileri, sanayi ve işin örgütlenmesinin durumundan hareketle anlamak ister. Toplumların özellikle çağdaş toplumların ekonomik örgütlenmelerinden hareket ederek anlaşılması tamamen yerindedir ve yöntem olarak belki de en iyisidir. Ama bu incelemeden tarihsel hareketin bir yorumuna geçmek için gerçekliğin değişik alanları arasında belirli ilişkiler olduğunu kabul etmek gerekir.

Yorumcular üretim güçleri ya da ilişkileri ile toplumsal bilinç durumu arasındaki ilişkileri açıklamak için *belirleme* (*détermination*) gibi çok açık terimleri kullanmanın gerçekten güç olduğunu düşünmüşlerdir. Nedensellik ya da belirleme gibi terimler çok katı ya da okul terimleriyle mekanik ve diyalektik sayılmadığından, belirleme yerine *koşullandırma (conditionnement)* konmuştur. Bu formül kuşkusuz daha iyidir, ama çok belirsizdir. Bir toplumda herhangi bir alan ötekileri koşullandırır. Eğer başka bir siyasal rejime sahip olsaydık, belki de başka bir ekonomik örgütlenmemiz olurdu. Eğer başka bir ekonomiye sahip olsaydık, belki de 5. Cumhuriyet'ten başka bir rejimimiz olurdu.

Belirleme çok katıdır; koşullandırma çok esnek ve öylesine apaçıktır ki, formülün önemi kuşkulu hale gelir.

Toplumun bütününün –çürütülebilir öneri– altyapı ile *belirlenmesi* pek büyük bir anlamı olmayan *koşullandırma* arasında ara bir formül bulmak istenebilir. Her zaman olduğu gibi, böyle bir durumda şaşırtıcı çözüm diyalektik çözümdür. Koşullandırmaya diyalektik olarak bakılır ve kesin bir adımın atıldığı düşünülür.

Marksist sosyolojinin maddi üretim güçleri, üretim biçimleri, toplumsal çerçeve ve insanların bilinci arasındaki ilişkilerin diyalektik incelemesine uygun olduğu kabul edilse bile, bir an temel düşünce, yani toplumsal bütünün belirlenmesi bulunmalıdır. Marx'ın düşüncesi bence kuşku götürmez. Tarihsel bir rejimin temel bazı niteliklerle, üretim güçlerinin durumu, mülkiyet biçimi ve işçilerin kendi aralarındaki ilişkileri ile belirlendiğine inanmıştı. Değişik toplumsal tiplerin her biri bir araya gelmiş işçiler arasındaki ilişkilerin biçimi ile belirlenir. Kölelik toplumsal bir tip olmuştu, ücretlilik bir başka tiptir. Buradan başlayarak gerçekliğin değişik alanları arasında esnek ve diyalektik ilişkiler olabilir, ama asıl olan toplumsal bir rejimin kesin olarak düşünülen az sayıdaki olgulardan hareket ederek tanımlanmasıdır.

Güçlük, Marx'ın gözünde kesin ve birbirine bağlı olan bu değişik olguların bugün tarih onları ayırdığı için ayrılabilir görünmesidir.

Marx'ın tutarlı görüşü kapitalizmin üretim ilişkilerinin sürdürülmesini ve bu rejimin mekanizmasının işleyişini giderek güçleştiren, sınıf kavgasını giderek acımasız kılan üretim güçlerinin gelişmesi görüşüdür.

Gerçekte üretim güçlerinin gelişmesi bazı durumlarda kamu mülkiyeti ile kendini gösterir; üretim güçlerinin en gelişmiş olduğu yerlerde devrim olmamış-

tır. Marx'ın toplumsal ve tarihsel bütünlüğü bulduğu olgular tarih tarafından ayrılmıştır. Bu ayrılmadan çıkan soruna olası iki çözüm vardır: Sosyolojik ve tarihsel bir yorum yöntemini benimseyen, herkes tarafından kabul edilebilir yumuşak ve eleştirel yorum; Marx'ın bazı bakımlardan tamamen farklı bir koşulda tasarladığı tarihsel evrimin şemasını sürdüren dogmatik yorum. Bu ikinci yorum bugün Ortodoks olan yorumdur, çünkü kapitalist rejimin özündeki çelişki ve kendi kendini yıkma şemasına göre, batı toplumunun sonunu duyurur. Ama bu dogmatik görüş Marx'ın sosyolojisi midir?

Marksist sosyolojinin bir başka belirsizliği temel kavramların, özellikle altyapı ve üstyapı kavramlarının incelenmesi ve tartışmasından çıkar. Altyapıya ait toplumsal gerçekliğin öğeleri hangileridir? Üstyapıya bağlı ögeler hangileridir?

Genelde altyapı adı verilmesi gereken ekonomi, özellikle üretim güçleri, yani bir toplumun teknik donanımının bütünü ile aynı zamanda işin örgütlenmesi gibi görünmektedir. Ama bir uygarlığın teknik donanımı bilimsel bilgisinden ayrılamaz. Oysa bilimsel bilgi düşünce ya da bilgi alanına girer görünmektedir, onlar da görünürde en azından bilimsel bilginin birçok ülkede düşünme biçimlerine ve felsefeye yakından bağlı olduğu ölçüde üstyapıya aittir.

Başka bir deyişle üretim gücü olarak tanımlanan altyapıya, üstyapıya ait olması gereken öğeler de girer. Olgunun kendisi alt ve üstyapıyı sırasıyla dikkate alarak bir toplumun incelenebileceğini içermez. Ama bu basit örnekler tanıma göre birine ya da ötekine ait olanları gerçekten ayırmanın güçlüğünü gösterir.

Aynı biçimde üretim güçleri teknik donanıma olduğu kadar ortak işin örgütlenmesine, o da mülkiyet yasalarına bağlıdır. Mülkiyet yasaları da yasal alan ile ilgilidir. Oysa en azından bazı metinlere göre, hukuk, devlet gerçekliğinin bir parçasıdır,[30] devlet de üstyapının alanına girer. Yeniden neyin üstyapı ve neyin altyapı olduğunu gerçekten ayırt etmenin güçlüğü görülür.

Neyin ikisinden hangisine ait olduğu üzerine tartışma gerçekten sonsuzluğa kadar sürebilir.

Basit bir inceleme aracı olarak bu iki kavram, her kavram gibi haklı bir kullanıma sahiptir, itiraz, sadece bu iki terimden birinin ötekini belirleyeceği konusunda dogmatik yoruma yöneliktir.

Benzer bir biçimde üretim güçleri ile ilişkileri arasındaki çelişkiyi belirtmek de kolay değildir. Marx ve Marksistlerin düşüncesi üzerinde büyük etkisi olan bu diyalektiğin en kolay açıklamalarından birine göre, üretim güçlerinin belirli bir gelişme derecesinde bireysel mülkiyet hakkı, üretim güçlerinin gelişmesine bir engel oluşturabilecektir. Bu durumda çelişki üretim tekniğinin gelişmesi ile bireysel mülkiyet hakkının korunması arasında olurdu.

Bu çelişkinin bence bir gerçeklik payı vardır, ama dogmatik yorumlarla birleşmez. Eğer Fransa'daki çağdaş büyük işletmeler, Citroen, Renault, Pechiney, Birleşik Amerika'daki Dupont de Nemours ya da General Motors göz önüne alınırsa gerçekte üretim güçlerinin boyutlarının bireysel mülkiyet hakkının korunmasını olanaksız kıldığı söylenebilir. Renault fabrikaları devlete ait olduğundan kimsenin malı değildir (devlet hiç kimse olmadığından değil, ama devlet

mülkiyetinin soyut ve sanki düşsel olmasından). Hisse senetleri işçilere dağıtılmadan önce bile Pechiney de kimsenin malı değildi, çünkü Pechiney, binlerce hisse senedi sahibine aittir. Eğer bunlar terimin yasal anlamında mal sahibi iseler geleneksel ve bireysel mülkiyet hakkını kullanmazlar. Aynı biçimde Dupont de Nemours ya da General Motors, yasal hayali mülkiyetin sahibi, ama gerçek ayrıcalıklarını kullanmayan binlerce hisse senedi sahibine aittir.

Öte yandan Marx, bireysel mülkiyetin ortadan kalkmakta olduğunu belirtmek ve tipik kapitalizmin yeni bir görünüm kazandığı sonucuna varmak için *Kapital*'de hisse senetli büyük şirketlere gönderme yapmıştır.[31]

Marx'ın üretim güçlerinin gelişmesi ile bireysel mülkiyet hakkı arasındaki çelişkiyi göstermekte haklı olduğu söylenebilir, çünkü hisse senetli büyük şirketler çağdaş kapitalizminde mülkiyet hakkı belirli bir biçimde kaybolmuştur.

Buna karşılık bu büyük şirketlerin kapitalizmin özü oldukları düşünülürse, üretim güçlerinin gelişiminin hiçbir aşamada mülkiyet hakkını ortadan kaldırmadığı ve üretim güçleri ve ilişkileri arasında çelişkinin olmadığı aynı kolaylıkla gösterilir. Üretim güçlerinin gelişimi, yeni üretim ilişkileri biçimlerinin ortaya çıkmasını gerektirir, ama bu yeni biçimler geleneksel mülkiyet hakkı ile çelişkili olmayabilir.

Üretim güçleri ile ilişkileri arasındaki çelişkinin ikinci bir yorumuna göre, bireysel mülkiyet hakkının belirlediği öyle bir gelir dağılımı vardır ki, kapitalist bir toplum kendi üretimini emme yeteneğine sahip değildir. Bu durumda üretim güçleri ile ilişkileri arasındaki çelişki kapitalist bir ekonominin işleyişini ilgilendirir. Halk kitlelerine dağıtılan satın alma gücü sürekli olarak ekonominin gereklerinin altında kalacaktır.

Bu yorum yaklaşık bir buçuk yüzyıldır geçerliliğini korumaktadır. O tarihten bu yana bütün kapitalist ülkelerde üretim güçleri olağanüstü bir biçimde gelişmişlerdir. Özel mülkiyet üzerine kurulu bir ekonominin kendi üretimini emme yeteneksizliği daha üretim kapasitesi bugünkünün beşte ya da onda biriyken açıklanmıştı; üretim kapasitesi bugünkünün beş ya da on katı olduğu sürece böyle olmaya devam edecektir. Çelişki apaçık görünmemektedir.

Başka bir deyişle, üretim güçleri ve ilişkileri arasındaki çelişkinin iki anlatım biçiminin ne biri, ne öteki kanıtlanmıştır. Açıkça gerçeklik payı taşıyan tek anlatım biçimi Marksistlerin en çok önem verdikleri siyasal ve geleceğin mutluluğuna ilişkin önerilere götürmeyendir.

Marx'ın sosyolojisi bir sınıf kavgası sosyolojisidir. Bazı önerileri temeldir. Çağdaş toplum uyuşmaz bir toplumdur. Sınıflar tarihsel dramın özellikle kapitalizmin ve genel olarak tarihin başlıca oyuncularıdır. Sınıf kavgası tarihin hareket ettirici gücüdür ve tarih öncesinin sonunu ve çatışmasız bir toplumun ortaya çıkışını getirecek bir devrime götürür.

Peki, ama bir toplumsal sınıf nedir? Eğer bir profesörün düşüncesini açıklamış olsaydım başlangıçta sormam gereken soruya yanıt verme zamanı gelmiştir. Ama Marx bir profesör değildir.

Bu noktada Marx'ın eserlerinde çok sayıda metin bulunur; bunların en azından belli başlıları bence üç türdür.

Kapital'in el yazmalarının son sayfalarında bulunan klasik bir metin vardır: Engels'in *Kapital*'in üçüncü kitabında yayımladığı ve başlığı "Sınıflar" olan son bölüm. *Kapital* Marx'ın temel bilimsel kitabı olduğundan bu metne başvurmak gerekir, ama ne yazık ki eksiktir.

Marx şöyle yazar: *"Gelir kaynakları sırasıyla ücret, kâr ve toprak rantı olan basit emek gücü sahibi, sermaye sahibi ve toprak sahibi; buna göre ücretliler, kapitalistler ve toprak sahipleri kapitalist üretim sistemi üzerine kurulu çağdaş toplumun üç büyük sınıfını oluştururlar."*[32] Burada sınıf ayrımı gelirin ekonomik kaynağının klasik ayrımı üzerine kuruludur: Sermaye-kâr, toprak-toprak rantı, emek-ücret, yani *"üretimin toplumsal sürecinin bütün gizemlerini kapsayan üçlü formül"* adını verdiği şey *(Kapital,* 3. Kitap, 48. bölüm).

Kâr, artıdeğer olan, temel gerçekliğin görünür biçimidir; Marx'ın *Kapital*'in üçüncü kitabında uzun bir incelemesini yaptığı toprak rantı, işçilere dağıtılmayan değer, artıdeğerin bir bölümüdür.

Sınıfların ekonomik yapı ile bu yorumu Marx'ın bilimsel niyetine en iyi karşılık veren yorumdur. Marksist sınıf kuramının temel önerilerinden bazılarını ortaya koymaya izin verir.

Her şeyden önce toplumsal bir sınıf üretim sürecinde belirli bir yer tutan bir gruptur, üretim sürecindeki yeri iki anlam taşır; üretimin teknik sürecindeki yeri ve teknik süreç üstüne konmuş yasal süreçteki yeri.

Kapitalist aynı zamanda işin örgütlenmesinin sahibidir. Yani teknik sürecin sahibidir, yasal olarak üretim araçları sahibi konumu sayesinde bir araya gelmiş üreticilerden artıdeğeri çalan kişidir.

Öte yandan sınıf ilişkilerinin kapitalizm geliştikçe basitleşme eğiliminde olduğu sonucu çıkarılabilir. Sanayileşme arttıkça önemi azalan toprak rantı bir kenara bırakıldığında eğer sadece iki gelir kaynağı varsa, sadece iki büyük sınıf vardır. Sadece emek gücüne sahip olanların oluşturduğu emekçiler ve kapitalist burjuvazi, yani artıdeğerin bir bölümünü kendi tekeline alanlar.

Sınıflar ile ilgili Marx'ın ikinci tür metinleri, *Les Luttes de Classes en France (1848-1850)* (Fransa'da Sınıf Kavgaları) ya da *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* gibi tarihsel incelemeleri bir araya toplar. Marx burada sistemli bir kuramını yapmadan sınıf kavramını kullanır. Buradaki sınıflar sıralaması az önce incelenen sınıfların.yapısal ayrımından daha uzun ve daha incedir.[33]

Böylece, Marx *Les Luttes de Classes en France*'da şu sınıfları belirler: mali burjuvazi, sanayi burjuvazisi, tüccar burjuva sınıfı, küçük burjuvazi, köylü sınıfı, emekçi sınıfı ve son olarak hemen hemen bizim ezilen emekçi adını verdiğimiz sınıfa karşılık *lümpen* emekçiler.

Bu sıralama *Kapital*'in son bölümünde ana çizgileri belirtilen sınıf kuramına karşı değildir. Marx'ın bu iki tür metinde ortaya koyduğu sorun aynı değildir. Birinci durumda kapitalist bir ekonominin belirgin nitelikleri olan büyük gruplaşmaları belirlemeye çalışır; ikincisinde özel tarihsel koşullarda siyasal olaylar üzerinde etkide bulunan toplumsal grupların hangileri olduğunu belirlemeye çalışır.

Bununla birlikte gelir kaynakları ayrımı üzerine kurulu yapısal sınıf kuramından toplumsal grupların tarihsel gözlemine geçişte bir güçlük vardır. Gerçekten bir sınıf bütünlük oluşturmaz, çünkü ekonomik çözümleme bakımından gelirlerin tek ve aynı kaynağı vardır; buna elbette belirli bir psikolojik ortaklık, belki de belirli bir bütünlük bilinci ya da hatta ortak eylem isteği eklenmesi gerekir.

Bu açıklama Marksist metinlerin üçüncü kategorisine götürür. Marx *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*'da aynı ekonomik etkinlik ve aynı yaşam biçimine sahip olan çok sayıda insanın neden zorunlu olarak bir toplumsal sınıfı temsil etmediğini açıklar:

"Bölünmüş köylüler çok büyük bir kitle oluştururlar, bunun üyelerinin hepsi aynı durumda, ama birbirleriyle değişik ilişkilerle birleşmeden yaşarlar. Üretim biçimleri onları karşılıklı ilişkilere götüreceği yerde birbirlerinden ayırır. Bu ayrılma Fransa'daki iletişim araçlarının kötü durumu ve köylülerin yoksulluğu ile daha da ağırlaşmıştır. Küçük toprak parçalarının işletmesi, hiçbir işbölümüne, bilimsel hiçbir yöntemin kullanılmasına, bunun sonucu gelişmenin ve yeteneklerin hiçbir çeşitliliğine, toplumsal ilişkilerdeki hiçbir zenginliğe izin vermez. Köylü ailelerinin her biri tamamen kendine yeterlidir, tükettiklerinin büyük bir bölümünü doğrudan kendileri üretir ve böylece geçim olanaklarını toplumla değiş tokuştan çok doğayla değiş tokuştan elde ederler. Toprak parçası, köylü ve ailesi; yanında bir başka toprak parçası, bir başka *köylü ve bir başka aile. Bu ailelerin belirli bir* sayısı *bir köy oluşturur ve belirli sayıda köy departement meydana getirir. Böylece Fransız ulusunun büyük kitlesi aynı isimdeki büyüklüklerin, patates dolu bir çuvalın bir patates çuvalı oluşturmasıyla hemen hemen aynı biçimde basit bir toplamından oluşur. Milyonlarca köylü ailesi onları birbirinden ayıran ve yaşam biçimlerini, çıkarlarını ve kültürlerini toplumun öteki sınıflarınkiyle karşı karşıya getiren ekonomik koşullarda yaşadıkları ölçüde bir sınıf oluştururlar. Ama bölünmüş köylüler arasında sadece yerel bir bağ olduğu ölçüde ve çıkarlarının benzerliği aralarında hiçbir ortaklık, hiçbir ulusal bağ ve hiçbir politik örgütlenme yaratmadığı ölçüde bir sınıf oluşturmazlar." (Ed. Sociales,* s. 97-98).

Başka bir deyişle uğraş birliği, düşünme ve yaşama biçimi toplumsal bir sınıfın gerçekliğinin zorunlu koşuludur, ama yeterli koşulu değildir. Sınıf olması için birlik bilinci ve öteki toplumsal sınıflardan ayrılık duygusu, hatta öteki toplumsal sınıflara karşı düşmanlık duygusu olması gerekir. Ayrı bireyler sadece bir başka sınıfa karşı ortak bir savaş yürüttükleri ölçüde bir sınıf oluştururlar.

Bu metinlerin bütünü dikkate alınırsa bence sınıfların tam ve eğiticilere özgü bir kuramına değil, oldukça açık olan siyasal-sosyolojik bir kuramına ulaşılır.

Marx ücretlilerle kapitalistler arasında temel bir çıkar çelişkisi düşüncesinden hareket etmiştir. Bu çelişkinin kapitalist toplumun bütününe egemen olduğuna ve tarihsel evrim boyunca giderek daha basit bir biçim alacağına inanıyordu.

Ama öte yandan tarihsel gerçekliğin gözlemcisi olarak herhangi biri gibi –çok iyi bir gözlemciydi– toplumsal grupların çokluğunu saptıyordu.

Ama kelimenin gerçek anlamıyla sınıf herhangi bir toplumsal sınıfla karışmaz. Sınıf, yaşam topluluğu ötesinde bu topluluğun ulusal planda bilinçlenmesi ve topluluğun belirli bir örgütlenmesi amacıyla ortak bir etkinlik isteğini içerir.

Bu düzeyde Marx'a göre sadece gerçekte iki büyük sınıf olduğu anlaşılır, çünkü kapitalist toplumda toplumun ne olması gerektiği konusunda gerçekten çelişkili tasarımlara sahip olan ve gerçekten belirlenmiş siyasal ve tarihsel isteğe sahip sadece iki grup vardır.

Üretim araçları sahiplerinin durumunda olduğu gibi, işçilerin durumunda da düşünülebilecek ya da gözlenebilecek çeşitli ölçüler birbirine karışmıştır. Sanayi işçileri belirli bir yaşama biçimine sahiptirler, bu kapitalist toplumda onlara tanınan yazgıya bağlıdır. Dayanışmalarının bilincine sahiptirler, öteki toplumsal gruplara oranla uyuşmazlıklarının bilincindedirler. Demek ki terimin tam anlamıyla toplumsal bir sınıftırlar; bu sınıf siyasal ve tarihsel olarak onları kapitalistlerle temel çelişkiye koyan bir istekle tanımlanır. Bu, tarihin iki büyük oyuncusunun biri ya da öteki tarafından henüz emilmemiş olan grupların varlığını ortadan kaldırmadığı gibi, sınıfların her birinin içinde alt grupların varlığını da ortadan kaldırmaz. Ama bu dış ya da marjinal gruplar, tüccarlar, küçük burjuvalar toplumun eski yapısının artakalanları, tarihsel evrim geliştikçe emekçilerin ya da kapitalistlerin tarafına katılmak zorunda kalacaklardır.

Bu kuramda iki nokta anlaşılmaz ve tartışmalıdır.

Marx incelemenin başlangıç noktasında burjuvazinin yükselişi ve emekçi sınıfının yükselişini bir tutar. İlk yazılarından başlayarak dördüncü bir durumun ortaya çıkışını üçüncünün yükselişi ile benzer olarak anlatır. Burjuvazi üretim güçlerini feodal toplumun içinde geliştirmiştir. Aynı emekçi sınıfı üretim güçlerini kapitalist toplumun içinde geliştirmektedir. Bu benzetme bana yanlış görünür. Bu iki durumun kesin biçimde farklı olduğunu görmemek için üstün yetenek ile birlikte siyasal tutku olması gerekir, ister tüccar, isterse sanayici olsun, burjuvazi feodal toplum içinde üretim güçleri yarattığında eski toplumun içinde oluşturulmuş gerçekten yeni bir toplumsal sınıftı. Ama tüccar ya da sanayici olsun burjuvazi toplumsal bakımdan zorunlu işlevleri yerine getiren ayrıcalıklı bir azınlıktı. Ekonomik bir aristokrasinin askeri bir aristokrasiye karşı koyması gibi, yönetici feodal sınıfa karşı çıkıyordu. Tarihsel olarak yeni, bu ayrıcalıklı sınıfın feodal toplum içinde nasıl yeni üretim güçleri ve ilişkileri yaratabildiği ve feodalitenin siyasal üstyapısını nasıl parçaladığı anlaşılır. Fransız devrimi, Marx'ın gözünde burjuva sınıfının, feodalitenin siyasal olarak yönetici sınıfının kalıntılarının sahip olduğu siyasal iktidarı ele geçirdiği anı oluşturur.

Buna karşılık kapitalist toplumda emekçi sınıfı ayrıcalıklı bir azınlık değil, tersine ayrıcalıklı olmayan işçilerin büyük kitlesidir. Kapitalist toplum içinde yeni üretim güçleri ya da ilişkileri yaratmaz; işçiler, kapitalistler ya da teknisyenler tarafından yönetilen bir üretim sisteminin uygulama görevlileridir.

Bu andan başlayarak emekçi sınıfının yükselişini burjuvazinin yükselişine benzetmek sosyolojik olarak yanlıştır. Burjuvazinin yükselişi ile emekçi sınıfının yükselişi arasında denklik kurmak için Marksistler başkaları kullandığında kınadıkları şeyi kullanmak zorunda kalmışlardır: Bu mittir. Emekçi sınıfın yükselişini burjuvazinin yükselişine benzetmek için gerçekte tersine siyasal partiyi yöneten ve emekçi sınıfından olduğunu iddia eden azınlığı emekçi sınıfının kendisi ile karıştırmak gerekir.

Başka bir deyişle, varış noktasında burjuvazinin yükselişi ile emekçi sınıfının yükselişi arasındaki benzerliği korumak için Lenin, Stalin, Kruşçef, Brejnev ve Kosigin'in emekçi olması gerekir.

Burjuvazinin durumunda ayrıcalıklı olan burjuvalardır; ticaret ve sanayii onlar yönetir, onlar egemendir. Emekçi sınıfı devrimini yaptığında *emekçi sınıfından olduğunu ilan eden* insanlar ticari ve sınai işletmeleri yönetirler ve iktidarı kullanırlar.

Burjuvazi toplumsal olarak egemen durumdan siyasal gücün kullanımına geçen ayrıcalıklı bir azınlıktır; emekçi sınıfı ayrıcalığı olmayan büyük kitledir, bu niteliği ile ayrıcalıklı ve egemen azınlık haline gelemez.

Burada burjuvaziden yana olduğunu ilan eden bir rejimle emekçi sınıfından yana olduğunu ilan eden bir rejimin karşılıklı değerleri üzerine hiçbir yargıda bulunmuyorum. Bütün göstermek istediğim olgular olduğu için, emekçi sınıfının yükselişinin mitoloji dışında burjuvazinin yükselişine benzetilemeyeceğidir, göze çarpan ve sonuçları çok büyük olan tarihin bütün Marksist görüşünün temel yanılgısı buradadır.

Marx ekonomik, toplumsal ve siyasal bir rejimi tek anlamlı biçimde iktidarı kullanan sınıfla tanımlamak istemiştir. Oysa bu rejim tanımı yetersizdir, çünkü görünüşte siyasetin ekonomiye ya da devletin toplumsal gruplar arasındaki ilişkiye indirgenmesini içerir.

Sosyoloji ve Ekonomi

Marx ekonominin işleyişi kuramını kapitalist ekonominin evrimi kuramı ile bileştirmeye çalışmıştır. Kuramla tarihin bu sentezi özünde, başlangıcında ve sonunda olmak üzere ikili bir güçlüğe sahiptir.

Marx'ın anlattığı biçimiyle kapitalist rejim, sermayeye sahip bir grup insanın var olması ve bunların emek gücünden başka bir şeye sahip olmayan insanların emek gücünü satın alması koşuluyla işleyebilir. Tarihsel olarak bu insan grubu nasıl oluşmuştur? Sermayenin işleyebilmesi için zorunlu ilk birikimin oluşum süreci nedir? Şiddet, güç, hile, hırsızlık ve siyasal tarihte klasik öteki yöntemler kapitalist bir grubun oluşumunu kolaylıkla açıklar. Ama bu grubun oluşumunu ekonomi ile açıklamak daha zordur. Kapitalizmin işleyişinin incelenmesi başlangıçta rejimin içinde işleyebilmesi koşullarını yaratabilmek için ekonomi dışı olgular gerektirir.

Aynı türden bir güçlük sonuçta da ortaya çıkar. *Kapital*'de ne kapitalizmin işleyişinin sona ereceği an, ne de belirli bir anda işleyişinin sona ermesi gerektiği konusunda inandırıcı bir kanıt vardır. Kapitalizmin kendi kendini ortadan kaldırmasının ekonomik bakımdan kanıtlanması için iktisatçının şöyle diyebilmesi gerekirdi: Kapitalizm belirli bir yüzdenin altında kâr oranı ile işleyemez, ya da: Gelir dağılımı belirli bir andan itibaren o düzeydedir ki, rejimin kendi üretimini emme olanağı yoktur. Ama gerçekten bu iki kanıttan hiçbiri *Kapital*'de bulunmaz. Marx kapitalist rejimin giderek daha kötü işleyeceğine inanmak için bazı nedenler vermiştir, ama kapitalizmin iç çelişkileri ile yıkımını ekonomik bakımdan kanıtlamamıştır. Öyleyse hareket noktasında olduğu gibi, sürecin sonunda

da siyasal nitelikli ve kapitalist ekonominin dışında bir etken katmak zorunludur.

Kapitalizmin saf ekonomik kuramı sömürü ekonomisi olarak da temel bir güçlüğe sahiptir. Bu kuram artıdeğer kavramı üzerine kurulmuştur, o da ücret kuramından ayrılamaz. Oysa çağdaş her ekonomi yıllık üretiminin bir bölümünü üretim güçlerini geliştirmek amacıyla biriktirmek zorunda olduğu anlamda ilerleyicidir. Bu andan itibaren eğer kapitalist ekonomi bir sömürü ekonomisi olarak tanımlanırsa kapitalist tasarruf ve yatırım mekanizmasının bir başka tipte çağdaş ekonomide var olan ya da var olabilecek biriktirme mekanizmasından hangi ölçüde ve hangi anlamda farklı olduğunu göstermek gerekir.

Marx'ın gözünde kapitalist ekonominin temel niteliği yüksek bir sermaye birikimi oranıydı. *"Biriktiriniz, biriktiriniz, yasa ve peygamber budur."* (*Kapital,* I. Kitap)[34]

Ama Sovyet tipi bir ekonomide yıllık ulusal gelirin yüzde 25'inin birikimi uzun yıllar boyunca öğretinin tamamlayıcı bölümü olarak değerlendirilmiştir. Bugün Sovyet ekonomisinin savunucularının bu ekonominin değerlerinden biri olarak öne sürdükleri sermaye oluşumunun yüksek yüzdesidir.

Marx'tan bir yüzyıl sonra iki rejim arasındaki ideolojik yarışın amacı gelişme oranını belirlediği ölçüde her biri tarafından uygulanan birikim oranıdır. Bu durumda kapitalist birikim mekanizmasının başka bir rejimin birikim mekanizmasından iyi mi, yoksa kötü mü olduğunu bilmek gerekir. (Kimin için iyi, kimin için kötü?)

Marx kapitalizmin incelemesinde her ekonominin nitelikleri ile kapitalist tipteki çağdaş bir ekonominin niteliklerini aynı anda düşünmüştür, çünkü başka bir ekonomi tanımıyordu.

Ücret kuramı, artıdeğer kuramı, biriktirme kuramı kendi başlarına tam olarak doyurucu değillerdir. Bunlar incelemenin başlangıç noktası ya da sorulan sorular olabilirler. Kapitalist sömürü adı verilebilecek şeyi Sovyet sömürüsünden ya da daha tarafsız bir anlatım ile kapitalist artıdeğeri Sovyet rejiminin artıdeğerinden ayırmaya izin verirler. Hiçbir rejimde işçilere ürettikleri değerlerin bütünü verilmez; çünkü bir bölümünün ortak birikim için saklanması gerekir.

Bu iki mekanizma arasında önemli farklılıkların olduğunu ortadan kaldırmaz. Kapitalist rejimde birikim bireysel kârlar ve pazar aracılığı ile gerçekleşir ve gelir dağılımı iki rejimde aynı değildir.

Marx'tan bir yüzyıl sonra kolay olan bu açıklamalar hiçbir üstünlük savı taşımazlar, böyle bir şey gülünç olurdu. Yalnızca şunu göstermek istiyorum: Marx kapitalist rejimin başlangıcını incelerken bir yandan özel bir mülkiyet rejiminin içerdikleri ile öte yandan İngiltere ekonomisi gibi bir ekonominin onun incelediği anda geçirdiği gelişme evresinin içerdiği ve son olarak herhangi bir sanayi ekonomisinin özü olan şeyi kolaylıkla ayırt edemezdi.

Bugün ekonominin sosyolojik bir incelemesinin görevi, kesinlikle şu üç tür öğe arasında ayrım yapmaktır: Bütün çağdaş ekonomilere bağlı nitelikler, çağdaş ekonominin özel bir rejimine bağlı nitelikler ve son olarak ekonominin bir büyüme evresine bağlı nitelikler.

Bu ayrım güçtür, çünkü bütün bu nitelikler gerçeklikte her zaman vardır ve birbirlerine karışmışlardır. Ama belirli bir rejim konusunda eleştirel, siyasal ya da ahlâki bir karar verilmek istenirse, başka belirleyicilere bağlanabilir şeylerin hiç kuşkusuz onun hesabına konulmaması gerekir.

Biriktirme ve artıdeğer kuramı bu değişik öğeler arasındaki karışıklığın bir örneğidir. Çağdaş her ekonomi biriktirmeyi içerir. Biriktirme oranı büyüme evresine ve aynı zamanda dikkate alınan toplumun yönetiminin niyetlerine göre az çok yüksektir. Buna karşılık değişen, artıdeğerin ekonomik-toplumsal mekanizması ya da tasarrufun dolaşım biçimidir. Planlı bir ekonomi göreceli olarak basit bir tasarruf dolaşımına sahiptir, bununla birlikte üretim araçlarının özel mülkiyetinin varlığını sürdürdüğü bir ekonomi, serbest piyasa ve otorite yoluyla kabul ettirilen alımları birbirine karıştırarak daha karmaşık bir mekanizmaya sahiptir. Tasarruf miktarının ve sermayenin oluşum oranının ulusal gelire göre otoriter belirlemesine kolaylıkla izin vermez.

Ekonomik inceleme ile sosyolojik inceleme arasındaki ilişkiler son olarak siyasal rejim ile ekonomik rejim arasındaki ilişkiler sorununu ortaya çıkartır. Bence Marx'ın sosyolojisi en çok bu noktada eleştiriye dayanıksızdır.

Marx'ın öteki eserlerinde olduğu gibi *Kapital*'de de gerçekte bu önemli sorun üzerine az sayıda düşünce bulunur, bunlar da her zaman birbirinin aynıdır.

Devlet esas olarak bir sınıfın egemenlik aracı olarak düşünülür. Bundan siyasal bir rejimin iktidarı kullanan sınıf ile tanımlandığı sonucu çıkar. Burjuva demokrasileri kapitalist sınıfın özgür kurumlar dış görünüşünü sürdürecek iktidarı kullandığı rejimlere benzetilir. Hasım sınıflar ve bir sınıfın ötekiler üzerinde egemenliğine dayalı ekonomik-toplumsal rejimlerin tersine, Marx, sınıf egemenliğinin olmayacağı ekonomik-toplumsal bir rejim anlatır. Bunun için ve sanki tanım gereği devlet ortadan kalkmak zorundadır, çünkü devlet sadece bir sınıfın ötekileri sömürmek için ona gereksinim duyduğu ölçüde vardır.

Çatışmalı toplumla geleceğin çatışmasız toplumu arasında emekçi sınıfın diktatörlüğü vardır; bu deyim özellikle 1875'in tanınmış metninde, *Critique du Programme du Parti Ouvrier Allemand* (Alman İşçi Partisi Programının Eleştirisi) ya da *Critique du Programme de Gotha*' da (Gotha Programının Eleştirisi) bulunur.[35] Emekçi sınıfı diktatörlüğü, devletin ortadan kalkacağı andan önce aşırı güçlendirilmesidir. Ortadan kalkmadan önce devlet gelişmesini tamamlar.

Emekçi sınıfı diktatörlüğü Marx'ın metinlerinde pek az açıklıkla tanımlanmıştı, gerçekte bu metinlerde iki anlatı bir arada bulunuyordu. Birincisi *jacobin* geleneğiydi ve emekçi sınıfın diktatörlüğünü emekçi kitlelerinden yana olduğunu ilan eden bir partinin mutlak iktidarına benzetiyordu. Hemen hemen zıt ikincisini Marx merkezi devletin ortadan kalkmasına yönelen Paris Komünü deneyi ile düşündü.

Çatışmasız bir toplumda bu siyaset ve devletin ortadan kalkması anlayışı bana Marx'ın bütün eserleri içinde en kolaylıkla çürütülebilir sosyolojik anlayış olarak görünür.

Her toplumda ve özellikle çağdaş bir toplumda yerine getirilmesi gereken ortak yönetim ve otorite işlevlerinin bulunduğunu kimse yadsımaz. Bizimki gibi

çok karmaşık bir sanayi toplumunun bazı bakımlardan merkeziyetçi bir yönetimden vazgeçebileceğini hiç kimse düşünemez.

Dahası, eğer ekonominin bir planlaması tasarlanıyorsa, planlama düşüncesinin içerdiği temel kararları alacak merkezi organların olmamasını düşünmek anlaşılmazdır. Oysa bu kararlar genellikle devlete ait olarak adlandırılan işlevleri gerektirir. Bu andan itibaren üretimin eşgüdümü sorununun artık olmadığı mutlak bir bolluk dönemi düşünülmedikçe planlı bir ekonomi rejimi merkezi bir güç tarafından kullanılan yönetimsel işlevlerin güçlendirilmesini gerektirir.

Bu anlamda, olabildiğince çok üretmek, planın emirleri uyarınca üretmek ve üretimi yöneticilerin düşüncelerine göre toplumsal sınıflar arasında dağıtmak önemli olacağı sürece, ekonominin planlanması ve devletin çökmesi düşünceleri görünür gelecek için çelişkilidir.

Topluluğun yönetimsel işlevlerinin bütününe devlet denirse, devlet hiçbir sanayi toplumunda ortadan kalkamaz, planlı bir sanayi toplumunda hiç ortadan kalkamaz, çünkü tanımı gereği merkezi planlama, karar gücünün merkeziyetçilikten kısmen ayrılmasıyla tanımlanan kapitalist bir ekonomiden çok sayıda kararın yönetim tarafından alınmasını içerir.

Demek ki devletin ortadan kalkması sadece sembolik bir anlama sahiptir. Ortadan kalkan, dikkate alınan devletin sınıf niteliğidir. Gerçekten sınıf rekabetinin olmadığı andan itibaren bu yönetimsel işlevlerin özel bir grubun bencil niyetlerini açıklamaktan çok, toplumun tümünün ifadesi olduğu düşünülebilir. Bu anlamda devletin sınıf niteliği egemenliğinin ve sömürüsünün ortadan kalkması anlaşılabilir.

Kapitalist rejimde devlet esas olarak belirli bir sınıfın iktidarı olarak tanımlanabilir mi?

Marx'ın temel düşüncesi kapitalist toplumun çatışmalı olduğudur; bu rejimin temel nitelikleri bu olgudan çıkar. Nasıl olur da çatışmasız bir toplum olabilir? Kanıtlama tamamen üretim araçlarına sahip olduğunda iktidarı kullanan burjuvazi sınıfı ile burjuvazinin yerini alacak sınıf olarak düşünülen emekçi sınıfı arasındaki doğa farkı üzerine kuruludur.

İktidarı alan emekçi sınıfının evrensel bir sınıf olduğunu söylemenin sadece sembolik bir anlamı olabilir, çünkü fabrikalardaki işçi kitlesi iktidarı kullanan egemen bir azınlıkla karıştırılamaz. "Emekçiler iktidara" formülü, sadece sembolik bir formüldür ve kendilerini halk kitlesinden ilan eden parti ya da insan grubu anlamına gelir.

Üretim araçlarının özel mülkiyetinin olmadığı toplumda bu mülkiyete bağlı çatışma da yoktur, ama iktidarı halk kitlelerinin adına kullanan insanlar vardır. Demek ki gelişmiş her toplum için zorunlu yönetimsel işlevleri yerine getiren bir devlet vardır. Bu türden bir toplum üretim araçlarının özel mülkiyetinin var olduğu bir toplumdaki çatışmaların aynısına sahip değildir, ama devletin ekonomik kararlarla herkesin ve her bir kimsenin durumunu büyük ölçüde belirlediği bir toplum, yatay gruplar –bir yandan köylüler bir yandan işçiler– arasında ya da dikey gruplar –hiyerarşinin altında ve üstünde yer alanlar– arasında kuşkusuz çatışmalar taşır.

Herkesin durumunun plana bağlı olduğu ve planın devlet tarafından belirlendiği bir toplumda *zorunlu biçimde* çatışmaların olduğunu söylemiyorum. Ama çatışmasız bir toplumun gerçekliği üretim araçlarının özel mülkiyetinin ortadan kalkması ve herkesin koşullarının devletin kararına bağlı olması basit olgusundan çıkartılamaz. Eğer devletin kararları bireyler ya da bir azınlık tarafından alınıyorsa, bu kararlar onların çıkarlarına uygun düşer. Planlı bir toplumda çeşitli grupların çıkarları arasında önceden kurulmuş bir uyum yoktur.

Böyle bir toplumda devletin iktidarı ortadan kalkmaz ve kalkamaz. Planlı bir toplum kuşkusuz dürüst bir biçimde yönetilebilir, ama plan yöneticilerinin, belirlenebildikleri ölçüde, herkesin ya da topluluğun yüksek yararlarına uygun kararlar aldıkları konusunda önceden bir güvence yoktur.

Uyuşmazlıkların kesin biçimde ortadan kalkması ya gruplar arasındaki rekabetin sadece üretim araçlarının özel mülkiyetinden kaynaklanmasını ya da devletin ortadan kalkmasını gerektirecektir. Ama bu iki savın hiçbiri olanaklı değildir. Bir topluluk üyelerinin bütün çıkarlarının, üretim araçlarının bireysel sahipliğinin sona erdiği gün uyum içinde olması için neden yoktur. Olası bütün uyuşmazlıklar değil, bir uyuşmazlık tipi ortadan kalkar. Ve yönetimsel görevler var olduğu sürece, bu görevleri yerine getirenlerin ya haksız ya yeterince aydınlatılmamış, ya saçma olmaları ve yönetilenlerin alınan kararlardan tatmin olmamaları tehlikesi vardır.

Son olarak, bu açıklamaların ötesinde temel bir sorun vardır: Bu, siyasetin olduğu biçimiyle ekonomiye indirgenmesidir. Marx'ın sosyolojisi, en azından kehanetli biçimi altında, siyasal düzenin ekonomik düzene indirgenmesini içerir, yani üretim araçlarının ortak mülkiyetinin ve planlamanın zorunlu olduğu andan itibaren devletin yıkımını gerektirir. Ama siyasal düzen esas olarak ekonomik düzene indirgenemez. Ekonomik ve toplumsal rejim ne olursa olsun siyasal sorun var olacaktır; çünkü o, kimin yönettiği, yöneticilerin nasıl seçildiği, iktidarın nasıl kullanıldığı, yönetenlerle yönetilenler arasındaki uyum ya da başkaldırı ilişkilerinin ne olduğunu belirlemekten ibarettir. Siyasetin düzeni ekonominin düzeni kadar temel ve özerktir. Bu iki düzen karşılıklı ilişki içindedir. Üretimin ve ortak kaynakların dağılımının örgütleme biçimi, otorite sorununun çözülme biçimini etkiler; otorite sorununun çözülme biçimi de aynı şekilde üretim ve kaynakların dağılımı sorununu etkiler. Üretimin ve dağılımın belirli bir örgütlenme biçiminin yönetim sorununu kendiliğinden çözdüğünü düşünmek yanlıştır. Devletin ortadan kalkması miti devletin sadece üretmek ve kaynakları dağıtmak için var olduğu mitidir ve üretim, bu kaynakların dağılımı sorunu çözüldüğünde devlete, yani yönetime gereksinim yoktur.[36]

Bu mit iki bakımdan yanıltıcıdır. Önce ekonominin planlı yönetimi devletin güçlenmesini getirir. Planlama devletin güçlenmesini getirmese bile çağdaş toplumda bir yönetim sorunu, yani otoritenin kullanım biçimi sorunu her zaman var olacaktır.

Başka bir deyişle siyasal bir rejimi sadece iktidarı kullandığı varsayılan sınıfla tanımlamak olanaksızdır. Kapitalizmin siyasal rejimi tekelcilerin iktidarı olarak

tanımlanamaz; sosyalist bir toplumun siyasal rejimi de emekçi sınıfının iktidarı olarak tanımlanamaz. Kapitalist rejimde iktidarı kullananlar tekelcilerin kendileri değildir; sosyalist rejimde de iktidarı emekçi sınıfı kullanmaz. Her iki durumda da söz konusu olan siyasal işlevleri kimlerin yerine getirdiği, bunların nasıl göreve getirildiği, otoriteyi nasıl kullandıkları, yönetilenlerle yönetenler arasındaki ilişkilerin belirlenmesidir.

Siyasal rejimler sosyolojisi, ekonomi ya da toplumsal sınıflar sosyolojisinin bir bölümü haline indirgenemez.

Marx sık sık ideolojilerden söz etmiştir ve düşünme biçimini ya da entelektüel sistemleri toplumsal koşullarla açıklamaya çalışmıştır.

Düşüncelerin toplumsal gerçeklikle açıklanması birçok yöntem içerir. Düşünme biçimini üretim biçimi ile ya da incelenen toplumun teknik stili ile açıklamak olanaklıdır. Ama en çok başarı kazanan açıklama belirli bir toplumsal sınıfa belirli düşünceler mal eden açıklamadır.

Genellikle Marx'ın ideolojiden anladığı bir toplumsal sınıfın kendi durumu ve toplumun bütünü konusunda sahip olduğu yanlış bilinç ya da yanlış tasarımdır. Burjuva iktisatçılarının kuramlarını büyük ölçüde bir sınıf ideolojisi olarak değerlendirir. Bunu yaparken burjuva iktisatçılarına okuyucularını yanıltmak ya da gerçeğin yanıltıcı bir yorumunu yapmak niyetini yüklemez, ama bir sınıfın dünyayı sadece kendi durumuna göre görebileceğini düşünme eğilimindedir. Sartre'ın diyeceği gibi, burjuva, dünyayı sahip olduğu yasaların belirlediği biçimiyle görür. Bir yasalar ve yükümlülükler dünyasının hukuki görünümü, burjuvanın içinde hem varlığını ve hem konumunu belli ettiği toplumsal durumdur.

Sınıf bilincine bağlı bu yanlış bilinç kuramı pek çok düşünce ya da entelektüel sisteme uygulanabilir. Ekonomik ya da toplumsal öğretiler söz konusu olduğunda, ideolojinin yanlış bir bilinç olduğu ve bu yanlış bilinç konusunun sınıf olduğu düşünülebilir. Ama bu ideoloji anlayışının iki güçlüğü vardır.

Eğer bir sınıf kendi konumuna göre dünya konusunda yanlış bir düşünceye sahipse, örneğin burjuva sınıfı artıdeğer mekanizmasını anlamıyor ya da malfetiş yanılmasının tutsağı olarak kalıyorsa, birisi bu yanılmalardan, bu yanlış bilinçten kurtulmayı nasıl başarır?

Öte yandan, eğer bütün sınıflar kısmi ve yan tutan bir düşünme biçimine sahipseler gerçeklik de kalmaz. Mademki bütün ideolojiler onları anlayan ve benimseyen sınıftan ayrılamazlar, o halde bir ideoloji bir başkasından hangi bakımdan üstün olacaktır? Marksist düşünce bu noktada ideolojiler arasında bir tanesinin daha iyi olduğu yanıtını vermek ister, çünkü dünyayı kendi gerçekliği içinde düşünebilecek bir sınıf vardır.

Kapitalist dünyada emekçi sınıfı, ama sadece emekçi sınıfı dünyanın gerçekliğini düşünür, çünkü devrimin ötesinde geleceği düşünebilecek sadece onlardır.

Marksist büyük düşünürlerin sonuncularından biri olan Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein* adlı yapıtında sınıf ideolojilerinin eşdeğer olmadığını ve emekçi sınıfının ideolojisinin doğru olduğunu, çünkü kapitalizmin onlara verdiği

konumla sadece emekçilerin toplumu gelişimi, devrime doğru evrimi, yani kendi gerçekliği içinde düşünebileceğini kanıtlamaya çalışmıştır.[37]

Demek ki ideolojinin birinci kuramı, ideolojilerle sınıf bağını ve bu ideolojilerden birinin gerçekliğini koruyarak tam bir göreceliğe kaymayı önlemeye çalışır.

Bu türden bir formülün güçlüğü, bu sınıf ideolojisinin gerçekliğinden kuşku duymanın kolay olmasıdır ve öteki ideolojilerden, öteki sınıflardan olanların bütün araştırmacıların aynı düzeyde olduğu yanıtını vermesi de güç değildir. Benim kapitalizm görüşüme burjuva çıkarlarımın yön verdiği var sayılırsa, sizin emekçi görüşünüze de emekçi çıkarlarınız yön verir. İngilizcede söylendiği gibi *out* çıkarları, *in* çıkarlarından neden iyi olsun? Durumlar değişebildiğine ve zaman da değiştiğine göre kötü yanda olanların çıkarları neden iyi yanda olanlarınkinden daha iyi olsun?

Bu kanıtlama biçimi, yalnızca bütün ideolojilerin eşdeğer, aynı biçimde kısmi ve taraf tutan, çıkarcı ve yalana dayalı tam bir kuşkuculuğa ulaşır.

Bu yüzden değişik entelektüel yapı biçimleri arasında ayrım getiren, bana daha iyi görünen ve hatta bilgi sosyolojisinin de içinde geliştiği bir başka yön aranmıştır. Her düşünce belirli bir biçimde toplumsal ortama bağlıdır, ama resmin, fiziğin, matematiğin, ekonomi politiğin ya da siyasal öğretilerin toplumsal gerçeklik ile bağı aynı değildir.

Toplumsal gerçekliğe bağlı, ama ona bağımlı olmayan düşünme biçimleri ya da bilimsel kuramları, gerçekliği görmeyi engelleyen sınıf durumlarının insan bilincindeki sonucu olan ideolojiler ya da yanlış bilinçlerden ayırmak uygundur.

Bu görev, bazı bilimlerin evrensel gerçekliğini ve sanat eserlerinin evrensel değerini saklı tutmaya çalışan Marksist ya da Marksist olmayan bilgi sosyologlarının görevidir.

Marksist olmayan biri kadar Marksist biri için de bir bilimsel ya da estetik eserin anlamını onun sınıfsal içeriğine indirgememek önemlidir. Yunan sanatının büyük hayranı olan Marx, bilgi sosyologları gibi insanın yarattıklarının anlamının sınıfsal içeriğinde tükenmediğini biliyordu. Sanat eserleri hem başka sınıflar için, hem de başka dönemler için değerli ve anlamlıdır.

Düşüncenin toplumsal gerçekliğe ve düşüncenin bazı biçimlerinin de toplumsal sınıfa bağlı olduğunu hiç de yadsımadan türlerin ayrımını yeniden kurmak ve nihilizmden kaçınmak için bana zorunlu görünen iki öneriyi saklı tutmak gerekir.

Düşünürlerin sadece bir sınıf gerçekliğini değil, herkes için geçerli bir gerçekliğe ulaşabilecekleri alanlar vardır. Toplumların buluşlarının başka toplumların insanları için değerli ve önemli olduğu alanlar vardır.

Sonuç

Bir yüzyıldan beri gerçekte Marksist düşüncenin üç büyük bunalımı olmuştur.[38]

Birincisi revizyonizm bunalımı adı verilen, 20. yüzyılın ilk yıllarındaki Alman sosyal demokrasisinin bunalımıdır. İki önemli kahramanı Karl Kautsky ve

Edouard Bernstein ve asıl konusu şu idi: Kapitalist ekonomi ilan ettiğimiz ve güvendiğimiz devrimin beklentimize uygun olarak gerçekleşmesini sağlayacak biçimde değişmekte midir? Revizyonist Bernstein, sınıf uyuşmazlıklarının şiddetlenmediğini, tekelleşmenin öngörüldüğü gibi hızlı ve tam olarak gerçekleşmediğini, buna göre de tarihsel diyalektiğin devleti ve çatışmasız toplumu gerçekleştirmesi olasılığının uzak olduğunu açıklıyordu. Kautsky ve Bernstein uyuşmazlığı Alman Sosyal Demokrat Partisi ve II. Enternasyonal içinde Kautsky'nin zaferi ve revizyonistlerin yenilgisiyle sonuçlanmıştır. Ortodoks görüş geçerli olmuştur.

Marksist düşüncenin ikinci bunalımı Bolşevizm bunalımıdır. Marksist olduğunu ilan eden parti Rusya'da iktidarı ele geçirmiş, kendi zaferini emekçilerin devriminin zaferi olarak tanımlamıştır. Ama Marksistlerin bir kesimi, II. Enternasyonalin Ortodoksları, Alman sosyalistlerinin çoğunluğu ve batılı sosyalistlerin çoğunluğu başka türlü düşünmüşlerdir. 1917-1920'lerden bu yana Marx'tan yana olduğunu ilan eden partiler içinde bir uyuşmazlık ortaya çıkmıştır. Bu şöyle özetlenebilir: Sovyet iktidarı emekçi sınıfının bir diktatörlüğü mü, yoksa emekçi sınıfı *üzerinde* bir diktatörlük müdür? Bu 1918-1920 yıllarından beri ikinci bunalımın büyük kahramanları olan Lenin ve Kautsky tarafından kullanılmıştır. Birinci bunalımda Kautsky Ortodokslar tarafındaydı. Bolşevizm bunalımında hep Ortodokslardan yana olduğuna inandı, ama artık yeni bir Ortodoksluk vardı.

Lenin'in savı basitti: Marksizm'den ve emekçi sınıfından yana olduğunu ilan eden Bolşevik partisi iktidardaki emekçileri temsil eder; Bolşevik partisinin iktidarı emekçi sınıfının diktatörlüğüdür. Emekçi sınıfın diktatörlüğünün ne olduğu tam olarak hiçbir zaman bilinemediği için Bolşevik partisinin iktidarının emekçi sınıfının diktatörlüğü olduğu varsayımı çekici idi ve bunu desteklemek yasak değildi. Dahası her şey çok kolaylaşıyordu, çünkü eğer Bolşevik partisinin iktidarı emekçi sınıfının iktidarı ise, Sovyet rejimi bir emekçi rejimi idi ve sosyalizmin kuruluşu sürüyordu.

Buna karşılık eğer işçi sınıfının azınlıkta olduğu sanayileşmemiş bir toplumda yapılan devrim gerçekten sosyalist bir devrim olamazdı biçimindeki Kautsky'nin savı kabul edilseydi, Marksist olsa bile bir partinin diktatörlüğü emekçi sınıfının diktatörlüğü değil, emekçi sınıfı üzerinde bir diktatörlüktür.

O zamandan beri Marksist düşüncede iki okul ortaya çıkmıştır: Biri Marx'ın öngörülerinin Sovyetler Birliği'nin rejiminde kestirilemeyen bazı biçimlerde gerçekleştiğini kabul eder; öteki Marksist düşünce özünün bozulduğunu, çünkü sosyalizmin sadece ortak mülkiyeti ve planlamayı değil, siyasal demokrasiyi de içerdiğini düşünür. Oysa ikinci okula göre, demokrasisiz bir sosyalist planlama sosyalizm değildir.

Ayrıca Marksist ideolojinin Sovyet sosyalizminin kuruluşunda oynadığı rolü de araştırmak gerekir. Sovyet toplumunun Marx'ın beyninden çıkmadığı ve büyük ölçüde koşulların sonucu olduğu açıktır. Ama Bolşevikler tarafından yorumlanış biçimi ile Marksist ideoloji bir rol, hem de önemli bir rol oynamıştır.

Marksist düşüncenin üçüncü bunalımı, içinde bulunduğumuz bunalımdır. Bu Bolşevik yorumu ile İskandinav-İngiliz yorumu arasında bir ara çözüm yolu olup olmadığı noktasında toplanır.

Günümüzde sosyalist bir toplumun olası biçimlerinden biri şöyle görünür: Merkezi bir plan; bunu yöneten az çok bütünsel bir devlet ve onunla birbirine karışan sosyalizmden yana olduğunu ilan eden bir parti. Bu Marksist öğretinin Sovyetler Birliği'ndeki yorumudur. Ama bir de ikinci bir yorum vardır; bu batılı yorumdur ve en geliştirilmiş şekli belki de İsveç toplumudur. Burada özel ve kamu kurumlarının bir tür karışımı, gelir eşitsizliğinde bir azalma ve utanç veren toplumsal olguların büyük bir kısmının ortadan kaldırılması gözlenir. Kısmi planlama ve üretim araçlarının karma mülkiyeti batının demokratik kurumları ile yani çok parti, serbest seçim, düşüncelerin ve öğretilerin serbestçe tartışılması ile birlikte vardır.

Ortodoks Marksistler Marx'ın gerçek izleyicisinin Sovyet toplumu olduğundan kuşku duymayanlardır. Batılı sosyalistler, kendi yorumlarının Marx'ın düşüncesine Sovyet yorumundan daha az bağlı olduğu kuşkusunu taşımazlar. Ama pek çok Marksist entelektüel bu iki yorumdan hiçbirini doyurucu bulmaz. Sovyet toplumu kadar sosyalist ve planlı, aynı zamanda da batılı bir toplum kadar liberal bir toplum isterler.

Bu üçüncü yolun filozofların düşüncesinin dışında var olup olamayacağı sorusunu bir kenara bırakıyorum, ama gene de Hamlet'in Horatio'ya dediği gibi *"yeryüzünde ve gökyüzünde, felsefemizin bütün düşlerinden daha çok şey vardır."* Belki de üçüncü bir çözüm yolu olacaktır, ama şimdilik öğreti ile ilgili tartışmaların bugünkü evresi, sosyalizmden yana olduğunu az çok ilan edebilecek, yeterince açıklıkla tanımlanabilir iki toplumun iki ideal tipidir; ama biri liberal değildir, öteki de burjuvadır.

Çin-Sovyet anlaşmazlığı yeni bir dönemi başlatır. Mao Tse-Tung'un gözünde Sovyet rejimi ve toplumu burjuvalaşma yolundadır. Moskova'nın yöneticileri yüzyılın başında E. Bernstein'ın ve sağ sosyalistlerin nitelendiği gibi revizyonistlikle suçlanmaktadır.

Marx'ın kendisi hangi tarafı tutardı? Bu nokta üzerinde soru sormak boşunadır, çünkü o tarihin akışının gerçekleştirdiği farklılaşmayı tahmin etmemiştir. Marx'ın eleştirdiği bazı olguların kapitalizme değil, sanayi toplumuna ya da gözlemlediği büyüme evresine bağlı olduğu söylendiği andan itibaren, Marx'ın kuşkusuz yetenekli olduğu (çünkü o büyük bir insandı), ama yaşadığı biçimi ile ona yabancı olan bir düşünme mekanizmasına girilir. Başkaldırıcı bir doğası olan Marx, büyük olasılıkla bu yorumlardan hiçbiri, kendisinden yana olduğunu ilan eden toplum biçimlerinden hiçbiri için coşku duymazdı; birini ya da ötekini yeğler miydi? Karar vermek bana olanaksız görünüyor; sonunda gereksizdir de. Eğer bir yanıt verirsem bu benim yeğlemelerimin anlatımından başka bir şey olmayacaktır. Yeğlemelerimin ne olduğunu söylemek bana onları Marx'a mal etmekten daha dürüst görünüyor.

Marx'ın Özgeçmişi ile İlgili Açıklamalar

1818 5 Mayıs. Karl Marx'ın –o zamanlar Prusya'da olan– Trèves'te doğumu. Karl Marx bir haham ailesinden gelen ve 1816 yılında Protestan olan Avukat Heinrich Marx'ın sekiz çocuğundan ikincisidir.

1830-1834 Trèves Lisesi'nde ortaöğrenim.

1835-1836 Bonn Üniversitesi'nde hukuk öğrenimi. Jenny von Westphalen ile nişanlanır.

1841 Lena Üniversitesi Felsefe Fakültesinde doktorasını alır.

1842 Marx, Bonn'a yerleşir; Köln'de yayımlanan *Rheinische Zeitung*'a katkıda bulunur, sonra redaktörü olur.

1843 Hisse sahiplerinin korkak bulduğu tutumları yüzünden bu görevinden ayrılır. Jenny von Westphalen ile evlenir. Fransa'ya gider. A. Ruge'ün *Annales franco-allemandes*'ına katkıda bulunur. Burada şu eserlerini yayımlar: *La Ouestion Juvie, Critique de la Philosophie du Droit de Hegel, Introduction.*

1844-1845 Paris; Marx, Heine, Proudhon ve Bakunin'le görüşür.
Ekonomi politik incelemelerinin başlangıcı. Marx Hegel'in *Economie* ve *Phénoménologie*'si üzerine felsefi düşüncelerini not eder. Engels'le dostluk bağı.
La Sainte Famille yazımında işbirliği yaptıkları ilk kitaptır. 1845 Prusya hükümetinin isteği üzerine Paris'ten çıkartılır. Brüksel'e yerleşir. Temmuz-Ağustos aylarında Engels'le birlikte İngiltere'ye bir inceleme gezisi yapar.

1845-1848 Brüksel.
Marx, Engels ve Mores'le işbirliği yaparak yayımlanmayacak bir kitap yazar: *L'Idéologie Allemande.*
Proudhon'la dargınlık.
Felsefenin Sefaleti (1847)
1847 Kasımında Komünist Birliği ikinci kongresi Londra'daki Marx ve Engels'i bir komünist manifestosu yazmakla görevlendirir. *Komünist Manifestosu* 1848 Şubatında Londra'da ve Almanca yayımlanır.

1848 Brüksel'den kovulur. Kısa bir süre Paris'te kaldıktan sonra Köln'e gider, burada *Neue Rheinische Zeitung* yazı işleri müdürü olur. Almanya'daki devrimci hareketi radikal hale getirmek için bu gazetede etkin bir kampanya yürütür.

1849 *Travail, Salarie et Capital (Neue Rheinische Zeitung*'de yayımlanır). Marx, Renan'dan kovulur. Paris'te kısa bir süre kaldıktan sonra ağustos ayında Londra'ya gider ve kesin olarak bu kente yerleşir.

1850 *Les Luttes de Classes en France.*

1851 Marx, *New York Tribune*'e yazmaya başlar.

1852 Komünist Birliği'nin dağılması. Köln komünisderi davası. *Le 18-Brumaire de Louis Bonaparte.*

1852-1857 Marx gazetecilik çalışmaları ile ilgilenebilmek için ekonomik incelemelerini bırakır; sürekli olarak mali güçlük içindedir.

1857-1858 Ekonomik incelemelerine yeniden başlar. Ancak 1923'te keşfedilebilecek birçok not kaleme alır.

1859 *Ekonomi Politiğin Eleştirisi* Berlin'de yayımlanır.

1860 *Herr Vogt.*

1861 Hollanda ve Almanya'ya yolculuk. Marx Berlin'de Lassale'ı ziyaret eder. Viyana'da yayımlanan *Die Presse* gazetesine yazar.

1862 Lassale ile ilişkisini keser. *New York Tribune*'e de yazı vermez. Büyük bir mali sıkıntı içindedir.

1864 Uluslararası İşçi Birliğinin kuruluşuna katılır; Birliğin statüsünü yazar.

1865 *Salaire, Prix et Plus-value.* Enternasyonal Londra'da toplanır.

1867 *Kapital*'in birinci kitabı Hamburg'la yayımlanır.

1868 Marx, Rus kırsal komünü ile ilgilenmeye başlar ve Rusça öğrenir.

1869 Enternasyonal içinde Bakunin'e karşı mücadelenin başlangıcı. Engels, Marx'a yıllık bir gelir sağlar.
1871 *La Guerre Civile en France.*
1875 *Critique du Programme de Gotha.*
Kapital'in birinci kitabının Fransızca çevirisinin yayını. Marx çeviriyi yapan J. Roy'nın çalışmalarına yardım eder.
1880 Marx, Fransız İşçi Partisinin programının gerekçelerini belirler.
1881 Jenny Marx'ın ölümü. Vera Zassoulitch ile yazışma.
1882 Fransa ve İsviçre'ye yolculuk. Cezayir'de bir süre kalır.
1883 14 Mart. Karl Marx'ın ölümü.
1885 *Kapital*'in ikinci kitabının Engels tarafından yayını.
1894 *Kapital*'in üçüncü kitabının Engels tarafından yayını.
1905-1910 *Théories sur la Plus-value*'nün Kautsky tarafından yayını.
1932 Gençlik eserlerinin Rjazanov, Landshut ve Meyer tarafından yayını.
1939-1941 *Principes de la Critique de l'Economie Politique*'in yayını.

Notlar

1) Kostas Axelos, *Marx, Penseur de la Technique*, Paris, Ed. de Minuit, coll. "Arguments", 1961. Yabancılaşma kavramını Marx'ın düşüncesinin anahtarlarından biri olarak değerlendirme, R.P. Yves Calvez (*La Pensée de* Karl Marx, Paris, Ed. du Seuil, 1956) gibi Hıristiyan yorumcular ve L. Goldmann ya da H. Lefebvre gibi Marksist düşünürler için ortaktır. H. Lefebvre şöyle yazar: "Mal, para ve sermaye fetişizminin eleştirisi, Marx'ın yapıtlarının ekonomi bölümünün, yani *Kapital*'in anahtarıdır." (Arts, 13 Şubat 1963); başka bir yerde de şunları belirtir: "Marx'ın yabancılaşma ve değişik biçimleri konusunda yazdıkları yapıtlarında o denli dağınık durumdadır ki, çok yakın zamanlara kadar bütünlüklerinin farkına varılamamıştır." (*Le Marxisme*, Paris, P.U.F., Que saisje? 1958, s. 48)
2) Seine ırmağı kıyılarında demekle haksızlık ediyorum; yirmi yıl kadar önce Berlin'de Spree kıyılarında olan Marksizm'in bu ince biçimleri bugün Seine'in sol kıyısına göç etti ve burada coşkulu tartışmalara, ilginç yayınlara yol açtı.
3) *Alman İdeolojisi* Marx ve Engels tarafından Brüksel'de 1845 Eylülünden 1846 Mayısına kadar yazıldı.1859 yılında, *Ekonomi Politiğin Eleştirisi*'nin önsözünde Marx şöyle yazar: "Düşüncelerimizi ortaklaşa olarak, Alman felsefesinin ideolojisine karşı geliştirmeye karar verdik. Gerçekte felsefi vicdan muhasebemizi yapmak istiyorduk. Tasarımızı Hegel öncesi felsefenin bir eleştirisi biçiminde gerçekleştirdik. Baskıya verilecek metin, koşullardaki değişikliğin baskıyı engellediği bize bildirildiğinde büyük boy iki cilt halinde uzun zamandır Westfalyalı yayıncının elindeydi. Asıl amacımıza, yani kendimiz hakkında iyi anlayışa ulaşmıştık. İyi niyetle yazmaları farelerin kemirgen eleştirisine bıraktık." (*Oeuvres*, C. 1, s. 274)
4) J. Schumpeter, *Capitalisme, Socialisme et Démocratie*, Paris, Payot, 1954, 1. bölüm, "Marksist Öğreti", s. 65-136. (Bu eserin İngilizce birinci baskısı 1942'de yapılmıştır.) Marx ile ilgili bölümlere Schumpeter'in ölümünden sonra yayımlanan eseri *Ten Great Economists*, 1951'de yer verilmiştir.
5) P. Bigo, *Marxisme et Humanisme*, Marx'ın ekonomik eserine giriş, P.U.F., 1953.
6) Georges Gurvitch burada bir ölçüde kendi düşüncelerinin öncelemesini buldu.
7) Burjuvazinin devrimci ve yapıcı rolüne Marx'ın övgüsü coşkulu bir hal bile alır: "(Burjuvazi) Mısır piramitlerinden, Roma su kemerlerinden, gotik katedrallerden başka bir şey olan harikalar yarattı; başarıyla yürüttüğü seferler istilalardan ve haçlı seferlerinden çok farklıdır." (*Komünist Manifestosu, Oeuvres*, C. 1., s. 164)
8) Bkz. Karl A. Wlttfogel, *Oriental Despotism, A comparative study of total power,* New Haven, Yale University Press; Fransızca çevirisi: *Le Despotisme Oriental*, Paris, Ed. de Minuit, coll. "Arguments", 1964.
Le Contrat Social'de yayımlanan şu makalelere bakınız: Karl A. Wittfogel, "Marx et le despotisme oriental", Mayıs 1957; Paul Barton, "Du despotisme oriental", Mayıs 1959; "Despo-

tisme et totalitarisme", Temmuz 1959; "Despotisme, totalitarisme et classes sociales", Mart 1960; Kostas Papaioannou, "Marx et le despotisme", Ocak 1960.
Bu sorunla ilgili Ortodoks Marksist bir düşünce için *La Pensée* dergisinin Asya üretim biçimi özel sayısına no 114, Nisan 1964 ve şu yazılara bakınız: J. Chesneaux, "Où en est la discussion sur le mode de production asiatique", *La Pensée* no. 122, 1965; M. Godelier, "La notion de mode de production asiatique", *Les Temps Modernes,* Mayıs 1965.

9) J. Staline, *Les Problèmes Economiques du Socialisme en U.R.S.S.*, Paris, Ed. Sociales, 1952, "Günümüz kapitalizminin temel ekonomik yasasının ana nitelikleri ve eğilimleri hemen hemen şöyle formüle edilebilir: Belirli bir ülkenin nüfusunun büyük kesimini sömürerek, bozarak, yoksullaştırarak; başka ülkelerin, özellikle geri kalmış ülkelerin halklarını denetim altına alarak ve sistemli bir biçimde soyarak; son olarak grevler yaratarak ve ulusal ekonomiyi askerleştirerek en fazla kapitalist kârı sağlamak... Sosyalizmin temel ekonomik yasasının ana nitelikleri ve eğilimleri de hemen hemen şöyle formüle edilebilir: Sosyalist üretimi üstün bir teknikle her zaman artırarak ve iyileştirerek her toplumda sürekli olarak artan maddi ve kültürel gereksinimlerin tatminini en fazla biçimde sağlamak." (s. 41-43)

10) Hastalık ve parasal güçlüklerin yanı sıra bu bitmemişlik bilinci Marx'ı *Kapital*'in son iki kitabını yayımlamayı ertelemeye götürdü. Birinci kitabın yayımlanma tarihi olan 1867'den ölümüne kadar onu tatmin etmeyen çalışmalarına devam etti ve hayatının eseri olarak düşündüğü çalışmayı sürdürdü. 1878 Eylülünde Danielson'a *Kapital*'in ikinci kitabının 1879 sonuna kadar baskıya hazır olacağını yazıyordu, ama 10 Nisan 1879'da İngiltere'deki sanayi bunalımının gelişimini ve sonucunu gözlemeden yayımlamayacağını açıkladı.

11) Kâr oranının süregelen azalması konusu kaynağını David Ricardo'da bulur ve John Stuart Mill tarafından özellikle geliştirilmiştir. Özel kişilerin yatırım yapmak için her zaman nedenleri olduğunu göstermek isterken Ricardo şöyle yazar: "Bir ülkede, ne miktarda olursa olsun, birikmiş sermayenin verimli bir biçimde kullanılması ancak ücretlerin zorunlu şeylerin pahalılaşması etkisi ile yükseldiği ana kadar olur; o anda sermayenin karı için sadece çok küçük bir pay kalır ve böylece biriktirme için hiçbir neden olmaz." (*Principes de l'Economie Politique et de l'Impôt*, Paris, Costes, 1934, C. II, s. 90) Bir başka deyişle kâr oranının sıfıra düşmesi Ricardo için sadece bir olasılıktır. Bu düşüş, eğer yaşam için zorunlu malların fiyatının yükselmesi ile nominal ücretler artarsa, kazancın paylaşılmasında bu ücretlerin payının büyümesinden doğacaktır. Fiyatların yükselmesi de nüfusun yarattığı talep artışının ve toprağın veriminin düşmesinin sonucu olacaktır. Ama Ricardo, tarım alanlarındaki azalan ve verimin büyümeye yarattığı engelin, dünyaya açılmakla, uluslararası uzmanlaşma ile ve başka ülkelerden buğday dışalımının serbestliği ile kaldırılabileceğini düşünüyordu. Mill, *Corn Laws*'ın kaldırılmasından sonra Ricardo'nun kuramını *Principles of Political Economy with some of their Applications to Social Philosophy* (1848) adlı eserinde ele alır, ama ona çağdaş durgunluk savlarına benzer evrimci ve uzun vadeli bir biçim verir. Kâr oranının azalması toplumun net sermaye birikiminin olmayacağı bir durgunluk durumuna doğru ilerlemesinin işletme düzeyindeki ifadesidir. Kârın sıfıra doğru bu azalmasının kökeninde azalan verim yasası bulunur.

12) Keynesçi bir çözümlemede tam istihdamı sürdürmek için yatırımı zorunlu olan sermayenin son biriminin kâr oranı (sermayenin marjinal verimi), para sahiplerinin likidite tercihlerinin belirlediği paranın kâr oranından az olmamalıdır. Ama bu tür bir şema gerçekte, entelektüel araçları *prémarginaliste* olan Marksist ekonomik kuramla güçlükle bütünleştirilebilir. Marx'ın ekonomik çözümlemesinde, klasiklerin pazar yasası ile efektif eksikliğiyle büyümenin sınırlanmasını içeren işçilerin eksik tüketimiyle bunalım savı arasında belirli bir çelişki vardır. Uzun ve kısa vadeli ayrımı sorunu çözme olanağı vermez, çünkü bu iki kuramın amacı bir yandan uzun süren eğilimi, öte yandan dalgalanmaları açıklamak değil, ekonomik sistemin bütününün genel bunalımını açıklamaktır (Bkz., Joan Robinson, *An Essay on Marxian Economices*, London, Mac Millan, 1942).

13) Marx, Joseph Weydemeyer'e 5 Mart 1852 tarihli bir mektubunda şöyle yazar: "Bana gelince çağdaş toplumda sınıfların varlığı ve aralarındaki kavgaların keşfedilmesi onuru bana ait değildir. Benden çok önce burjuva tarihçileri bu sınıf kavgasının tarihsel gelişimini açıklamış ve burjuva iktisatçıları ekonomik yapısını ortaya koymuşlardı. Benim yaptığım yenilik şunlardır:

1) Sınıfların varlığının sadece üretimin belirlediği tarihsel gelişimin evrelerine bağlı olduğunu göstermek; 2) Sınıf kavgasının zorunlu olarak emekçi sınıfının diktatörlüğüne götürdüğünü belirtmek; 3) Bu diktatörlüğün kendisinin de bütün sınıfların ortadan kalkışını ve sınıfsız bir topluma geçişi meydana getirdiğini göstermek." (Karl Marx-Friedrich Engels, *Etudes Philosophique* içinde, Paris, Ed. Sociales, 1951, s. 125)

14) A. Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947.
Hegel'in Marksist yorumu için bkz.: Lukács, *Der junge Hegel*, Zürich, Vienne, 1948 ve J. Hyppolite'in bu kitapla ilgili incelemesi, *Etudes sur Marx et Hegel*, Paris, M. Rivière, 1955, s. 82-104. G. Lukács, Hegel'deki teolojik bir dönemin konusunu gerici bir efsane olarak nitelemeye kadar gider ve Hegel'in gençlik dönemi eserlerinde yaptığı Adam Smith eleştirisini inceler. Hegel, Marx'ın ortaya koyduğu çözüme kuşkusuz ulaşamadan kapitalizmin temel çelişkilerini görmüştü.

15) G. Gurvitch, *La Sociologie de Karl Marx*, Paris, Centre de documentation universitaire, 1958, çoğaltma; *Les Fondateurs de la Sociologie Contemporaine, I. Saint-Simon Sociologue*, Paris, Centre de documentation universitaire, 1955, çoğaltma. G. Gurvitch, Marx'taki Hegelci mirası olabildiğince azaltmak isterken Marksist düşüncenin kökeni konusunda Marx'ın Saint-Simoncuğunu vurgulayan bir yorum yapmıştır. Gurvitch, bence inandırıcı bir biçimde genç Marx'ın düşüncesi üzerindeki Saint-Simoncu etkileri gösterir: "Marx doğrudan Saint-Simon ve Saint-Simonculuktan çıkmıştır. Hegel'den sadece terminolojiyi almıştır; sol Hegelcilik de bazı Hegelciler üzerinde bazen açıkça itiraf edilen, Saint-Simoncuğun etkisinden başka bir şey değildir. Proudhon, Saint-Simon'dan büyük ölçüde yararlanır, ama Saint-Simoncuğu ağır bir eleştiriye tabi tutan, başkaldırıcı bir Saint-Simoncudur. Buna karşılık, Saint-Simoncuğu demokratik hale getirerek, onu işçi hareketine bağlayarak Marx'ı Proudhoncu hale gelen Saint-Simonculukla daha derin bir ilişkiye iten odur; bu Proudhoncu Saint-Simonculuk Marx'ın sadece başlangıç dönemlerinde değil, bütün entelektüel çizgisi boyunca temel kaynağı olmuştur." (Saint-Simon Üzerine Dersler, s. 7-8.) Daha sonra Saint-Simon'un "Özgürlüğün bilimi, ötekiler gibi kendi gerçeklerine (faits) ve genelliklerine sahiptir... Eğer özgür olmak istiyorsak, özgürlüğümüzü kendimiz yaratalım ve onu hiçbir zaman başka yerden beklemeyelim" türünden bazı tümceleri aktararak Gurvitch şöyle yazar: "Marx'ın gençlik yazıları –özellikle Feuerbach üzerine dördüncü sav– bazı Marksistleri Marx'ın sosyolojisinden bir özgürlük felsefesi ya da bir özgürlük bilimi gibi söz etmeye götürmüştür. Bu, Marx'ın düşüncesinin bu görünümünün kaynağını –bilinen en yazgıcı kaderci, fatalist filozof– Hegel'e mal eden Henri Lefebvre'in konumudur. Gerçekte hiç kuşkusuz, Marx'ta bir özgürlük bilimi bulunabildiği ölçüde bu doğrudan Saint-Simon'dan gelir." (*A.k.*, s. 25)
Marx'ın kendi ortamında Saint-Simoncu düşüncelerle karşılaşmış olmasında kuşkuya yer yoktur, çünkü bu düşünceler Marx'ın gençliğinde Avrupa'da dolaşıyordu ve şu ya da bu biçimde hemen her yerde, özellikle basında bulunabiliyordu. Bugün de aynı biçimde gazetelerde gelişmişlik ya da azgelişmişlik kuramları bulunur. Ama Marx Saint-Simoncu düşünceleri tanımış ise, bence sosyolojisinin merkezi olan şeyi onlardan almamıştır.
Marx Saint-Simonculukta iki toplum tipi, askeri ve sanayi toplumları arasındaki çelişkiyi, bilimin sanayiye uygulanması düşüncesini, sanayi sayesinde üretim ve dünyayı değiştirme yöntemlerinin yenilenmesini buldu. Ama Marksist düşüncenin merkezi sanayi toplumunun Saint-Simoncu ya da Auguste Comtecu bir anlayışı değildir. Marksist düşüncenin merkezi kapitalist sanayi toplumunun çelişkili niteliğidir. Oysa kapitalizmin içsel çelişkileri düşüncesi Saint-Simoncu ya da Auguste Comtecu mirasta yoktur. Saint-Simon ve Auguste Comte'ta toplumsal çatışmalar düşüncesi üzerinde örgütlenme düşüncesinin üstünlüğü ortaktır. Ne biri, ne de öteki toplumsal çatışmaların tarihsel hareketin asıl nedeni olduğuna inanırlar; hiçbiri dönemlerinin toplumunun çözümsüz çelişkilerle parçalanmış olduğunu düşünmez.
Bence Marksist düşüncenin merkezi, kapitalist toplumun çelişkili niteliğinde ve sınıf çatışması temel niteliğinde olduğundan, Saint-Simoncu etkiyi Marksist düşünceyi oluşturan en önemli etkilerden biri olarak görmeyi kabul etmiyorum. Marx ve Saint-Simon ilişkileri sorunu için bkz.: Alme Patri, "Saint-Simon et Marx", *Le Contrat Social*, Ocak 1961, C. V, no. 1.

16) *La Phénoménologie de l'Esprit*, Jean Hyppolite çevirisi, 2. cilt, Paris, Aubier, 1939, 1941; *Précis de l'Encyclopédie des Sciences Philosophique*, J. Gibelin çevirisi, Paris, Vrin.
La Phénoménologie de l'Esprit 1807 tarihini taşır. *L'Encyclopédie des Sciences Philosophiques* Hegel hayatta iken üç kez yayımlanmıştır (1817, 1827, 1830).

17) Hegel tarafından 1821'de Berlin'de yayımlanan *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Bu eser *Encyclopédie*'nin küçük bir bölümünün geliştirilmiş şeklidir. Fransızca çevirisi: Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*, çev.: A. Kaan, önsöz J. Hyppolite, Paris, Gallimard, 1940; yeniden yayını, col. Idées, Paris, Gallimard, 1963.

18) Hegel'in *Philosophie du Droit* adlı eserinin bir eleştirisini içeren iki metin vardır. Biri, *Kritik des Hegelschen Rechtsphilosophie-Einleitung*. Bu kısa metin uzun zamandır biliniyordu, çünkü 1844'te Marx tarafından Paris'te A. Ruge ile birlikte yönettiği *Deutsch-französische Jahrbücher* ya da *Annales franco-allemandes*'da yayımlanmıştı (Fransızca çevirisi için bkz.: *Contribution à la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel*, Molitor, çevirisi, *Oeuvres Philosophique*, Costes, C. 1, s. 83-108). Öteki metin, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, d.i. Hegels Rechtsphilosophie.
Çok daha uzun bu metin Hegel'in *Philosophie du Droit* adlı eserinin bir bölümünün aslını ve eleştirisini yan yana içererek ancak 1930'larda bir yandan D. Rjazanov tarafından Moskova'da, Marx-Engels Enstitüsü adına, öbür yandan Landshut ve Meyer tarafından Leipzig'de yayımlanmıştır (Fransızca çevirisi için bkz.: *Oeuvres Philosophiques*, C. IV, bu çeviri Landshut ve Meyer metnine göre yapılmıştır). Bu nokta üzerine şu incelemeye bakınız: J. Hyppolite, "La conception hégelienne de l'Etat et sa critique par K. Marx", *Etudes sur Marx et Hegel*, Paris, M. Rivière, 1955, s. 120-141.

19) Marx'ın bazı çok güzel metinleri, insanların sabah balık avına, gündüz fabrikaya gideceği, akşam düşüncesini geliştirmeye çekileceği geleceğin toplumunu anlatır. Bu saçma bir tasarım değildir. Ben İsrail'de akşamları gerçekten Platon'un eserlerini okuyan kibutz işçileri tanıdım. Ama bu, hiç olmazsa şimdiye kadar, olağanüstü bir durumdur. Marx *Alman İdeolojisi*'nde şöyle yazar: "İşin paylaşılmaya başlandığı andan itibaren herkesin kendisine verilmiş ve terk edemeyeceği belirli ve özel etkinlik alanı vardır; avcı, balıkçı ya da çoban ya da eleştirmendir, eğer yaşam olanaklarını yitirmek istemiyorsa öyle kalmak zorundadır. Oysa herkesin özel etkinlik alanının olmadığı, hoşuna giden dalda kendini geliştirebileceği komünist toplumda, toplum genel üretimi düzenler ve benim için bugün bu işi, yarın bir başkasını yapmamı, sabah avlanma, öğleden sonra balığa çıkma, akşam hayvancılık, yemekten sonra eleştiri yapmayı hem de avcı, balıkçı ya da eleştirmen olmadan yapmayı olanaklı kılar..." Böylece "toplumsal etkenliğin bu parçası, kendi ürünümüzün denetimimizden kaçarak, beklentilerimize karşı koyarak, hesaplarımızı boşa çıkararak bize egemen olan nesnel bir güçle sağlamlaşması ortadan kalkar." (*L'Idéologie Allemande*, Renée Cartelle çevirisi, Paris, Ed. Sociales, 1962, s. 31-32)

20) *Oekonomish-Philosophische Manuskripte*. Marx tarafından 1844 yılında Paris'te yazılan bu metinler 1932'ye dek yayımlanmadan kalmıştır. Bu tarihte bir yandan D. Rjazanov tarafından Mega I yayınlarında, öte yandan S. Landshut ve J.P. Meyer tarafından *Marx'ın Der Historiche Materialismus* (A. Kröner, Leipzig) başlıklı iki cilt yazılarında yayımlanmıştır. J. Molitor'un Fransızca çevirisi bu eksik ve okuma yanlışları içeren son yazından yapılmıştır (*Oeuvres Philisophiques*, C. IV, Ed. Costes). Yeni bir çevirisi E. Bottigelli tarafından düzeltilmiş Mega yayınının metninden yapılmış ve *Manuscrit de 1844 (Economie Politique et Philosophie)* başlığı altında Karl Marx'ın tüm eserleri arasında yayımlanmıştır (Ed. Sociales, Paris, 1962). M. Rubel Pleiade'ın yayınının ikinci cildinde bir çevirisini vermiştir; 1968).

21) Fransızcaya *aliénation* (yabancılaşma) olarak çevrilen üç terim Hegel'de *Veräusserun, Entäusserung* ve bazen *Entfremdung*'dur. Hegel için yabancılaşma ayrımın diyalektik ânı, özne ile töz arasındaki bölünmedir. Yabancılaşma zenginleştirici bir süreçtir ve bilincin belirlemelerle zenginleşmek için değişik yabancılaşmaları tanıması gerekir; belirlemeler sonunda onu bütünlük gibi oluştururlar. Hegel mutlak bilgi üzerine olan bölümün başında şöyle yazar: "Kendi bilincinin yabancılaşması şeyliği (choséité) ortaya koyar; bu yabancılaşma sadece negatif değil, pozitif anlama sahiptir ve sadece bizim için ya da kendinde değil, kendisi içindir. Onun için nesnenin negatifi ya da bunun kendi kendini ortadan kaldırmasının pozitif bir anlamı vardır; başka bir deyişle, kendi bilinci nesnenin bu hiçliğini bilir, çünkü kendisine yabancılaşır, çünkü

bu yabancılaşmada kendisini nesne olarak ortaya koyar ya da kendisi –için– Varlık'ın bölünmez bütünlüğü gereğince nesneyi kendisi olarak ortaya koyar. Öte yandan bu, onun yabancılaşma ve bu nesnelliğe kendinde sahip olmuş, kaldırmış ve onarmış olduğu ve bunun sonucu kendi öteki varlığı içinde öteki varlığı olarak kendi yanında olduğu o öbür ânı da içerir. Bilincin hareketi böyledir ve o, harekette anlarının bütünselliğidir. Bilinç nesneye, onun belirlemelerinin bütünlüğüne göre uygun gelmeli ve onu, onlar içinden her birine göre kavramış olmalıdır." (*Phénoménologie de l'Esprit,* Hyppolite çevirisi, C. II, s. 293-294) Marx yabancılaşmanın bir başka yorumunu verir, çünkü "Bir anlamda bütünlük, çıkış noktasından itibaren zaten vardır." (J.-Y. Calvez, *La Pensée de Karl Marx*, Paris, Ed. du Seul, 1956, s. 53) Marx'a göre Hegel, insanın doğada ve toplumsal dünyada dışsallaşması olan nesnelleştirme ile yabancılaşmayı birbirine karıştırmış olacaktır. J. Hyppolite'in Marx'ı yorumlarken yazdığı gibi "Yabancılaşma nesnelleştirme değildir. Nesnelleştirme doğaldır. Bilinç için kendi kendine yabancı hale gelmenin bir yolu değil, doğal bir biçimde kendini anlatımıdır." (*Logique et Existence*, Paris, P.U.F., 1953, s. 236) Marx şöyle yazar: "Nesnel varlık nesnel bir biçimde davranır, eğer özünün belirlenmesinde nesnellik olmasaydı nesnel olarak davranamazdı. O sadece nesneler yaratır ve ortaya koyar, çünkü kendisi de nesneler tarafından ortaya konmuştur, çünkü başlangıçta o doğadır." (*Manuscrit de 1844*, Ed. Sociales, s. 136) "İnsanın doğrudan doğanın varlığı olduğu" "tutarlı bir doğacılık" (A.k.) üzerine kurulu bu ayrım, Marx'ın yabancılaşma kavramından ve *Phénoménologie de l'Esprit*'de ortaya konduğu biçimde bilincin birbirini izleyen belirlemelerinden sadece eleştirel yönü dikkate almasına izin verir. "Fenomenoloji gizli, kendisi için hâlâ karanlık ve aldatıcı bir eleştiridir, ama insanın –insan burada sadece düşünce biçiminde görünse bile– yabancılaşmasını dikkate aldığı ölçüde, onda eleştirinin bütün öğeleri gizli olarak bulunur ve bunlar genellikle Hegelci görüşü çok aşan bir biçimde hazırlanmış ve oluşturulmuştur." (*A.k.*, s. 131)

J. Hyppolite gibi bir Hegel yorumcusu için, yabancılaşma kavramı konusunda Hegel ile Marx arasındaki temel fark, Marx'ın doğanın varlığı olarak insandan, yani kendinde bir yadsımadan başka bir şey olmayan bir pozitiflikten hareket ederken, Hegel'in "yokluk olan, saf özneliğin bu boyutunu keşfetmiş" (*A.k.*, s. 239) olmasında bulunur. Hegel'de "tarihin diyalektik başlangıcında sınırsız tanıma isteği, başkasının isteğinin isteği, sınırsız bir güç, çünkü pozitiflik olmadan vardır." (s. 241)

22) Marx'ın düşüncesindeki bu anlaşılmazlık özellikle Kostas Papaioannou tarafından ortaya konmuştur: "La fondation du marxisme" *Le Contrat Social*, no. 6, Kasım-Aralık 1961, C. V; "L'homme total de Karl Marx", *Preuves*, no. 149, Temmuz 1963; "Marx et la critique de l'aliénation", *Preuves*, Kasım 1964.

Kostas Papaioannou için genç Marx'ın, örneğin *1844 El Yazmaları*'nda ortaya konan felsefesi ile, özellikle *Kapital*'in üçüncü kitabında beliren olgunluk dönemi felsefesi arasında köklü bir karşıtlık olacaktır. Emeği insanın salt özü ve üretken etkinliğe yabancılaşmamış bir katılımı varlığın gerçek sonu yapan üretici bir piyetizm (Protestanlığın gizemci bir kolu, zühdiye, çilecilik) yerine Marx çok klasik bir bilgecilik koyardı, bunun için "kendinde bir son değere sahip ve özgürlüğün gerçek egemenliği" olan insanlığın gelişimi "zorunluluk alanının ötesinde" başlayacaktır.

23) Bu nesnel görüş, ayrıca gözlemcilere göre barıştan yana ya da barışa karşı olarak değerlendirilebilir. Bir kısmı şöyle der: Sovyet yöneticileri kapitalizmin zorunlu ölümüne inandıkları sürece dünya bir bunalım havası içinde yaşayacaktır. Ama bir İngiliz sosyoloğu gibi ters anlamda şöyle söylenebilir: Sovyetler kendi felsefelerine inandıkları sürece ne kendi toplumlarını, ne de bizimkileri anlayacaklardır; kendi kaçınılmaz zaferlerinden emin olarak, bizi barış içinde yaşamaya bırakacaklardır, inşallah kendi felsefelerine inanmaya devam ederler.

24) Bkz. Jean-Paul Sartre, "Les communistes et la pix", *Temps Modernes*, no. 81. 84-85 ve 101; yeniden basımı, *Situations VI* içinde, Paris, Gallimard, 1965 (şu kaynaklara da bakınız: *Situation VII*, Paris, Gallimard, 1965; *Critique de la Raison Dialectique*, Paris, Gallimard, 1960; Maurice Merleau-Ponty, *Sens ef Non-Sens*, Paris, Nagel, 1948; *Humanisme et Terreur*, Paris, Gallimard, 1947; *Les Aventures de la Dialectique*, Paris, Gallimard, 1953).

25) Marksizmin Kantçı yorumu üzerine bkz: Max Adler, *Marxistische Probleme-Marxismus und Ethik*, 1913; Karl Vorländer, *Kand und Marx*, 2. baskı, 1926.

26) L. Goldmann, *Recherches Dialectiques*, Paris, Gallimard, 1959.

27) F. Engels, *Anti-Dühring*, Almanca özgün başlığı şöyledir: *Herrn Eugen Duhring's Umwäizung der Wissenschaft.* Eser önce 1877-1878'de *Vorwäfts ve Volkssfaat'da* yayımlandı. Fransızca iki yayını vardır: Bracke çevirisi, Ed. Costes, 3 cilt, 1931-1933; Bottigelli çevirisi, Ed. Sociales, Paris, 1950. *Anti-Dühring*'i Marx hayatta iken yayımladığını ve Marx'ın yazım sırasında ekonomik düşünce tarihinin çeşitli noktaları üzerine notlar göndererek arkadaşına yardım ettiğini belirtmek gerekir. Bu notlar yayımlanan metinde Engels tarafından kısmen kullanılacaktır.
Bkz. Karl Marx, Oeuvres, C. I, s. 1494-1526; J. Staline, *Matérialisme Dialectique el Matérialisme Historique*, 1937.

28) Lénine, *Matérialisme et Empirocriticisme*, 1908, Paris, Editions Sociales, 1948. Lenin bu eserde radikal bir materyalizm ve radikal bir gerçekçilik ortaya koyar: "Ait olduğumuz duyguların algıladığı maddi dünya tek gerçekliktir... Bilincimiz, düşüncemiz ne kadar duyumlar üstü görünürse görünsün, sadece beyin gibi maddi ve bedene ait bir organın ürünüdürler. Madde düşüncenin bir ürünü değildir, ama düşüncenin kendisi maddenin üst bir üretimidir" ya da "Dünyanın olduğu kadar insan düşüncesinin de genel hareket yasaları özünde aynıdır, ama dışavurumları şu anlamda farklıdır: insan beyni bunları bilinçli olarak uygulayabilir, oysa doğada, bu yasalar bir dış zorunluluk altında, görünüşte rastlantıya bağlı sınırsız şeylerin birbirini izlemesi arasında, bilinçsiz bir biçimde kendilerine yol açarlar." Bu kitap Sovyet Ortodoks Marksizm'inin temeli olmuştur. Gorki'ye yazdığı 24 Mart 1908 tarihli bir mektupta Lenin, "partili" olarak "tehlikeli öğretilere" karşı tavır alma hakkını istemiş, "ampirio-kritisizmle ilgili olarak tarafsızlık anlaşması" önererek, bunun "bölücü bir kavgayı" haklı kılmadığını belirtmişti.

29) Buna karşılık tanrıtanımazlık Marx'ın Marksizm'inin özüne bağlıdır. Tanrıya inançlı ve sosyalist olunabilir, ama Tanrıya inançlı ve Marksizm-Leninizm'e bağlı olunamaz.

30) Marx, *Critique de l'Economie Politique*'in önsözünde şöyle yazar: "Hukuksal ilişkiler, devlet biçimleri ne kendiliklerinden, ne de insan aklının sözüm ona genel evrimi ile açıklanabilirler; onlar köklerini yaşamın maddi koşullarından alırlar." (*Oeuvres*, C. I, s. 272) Daha sonra da şöyle der: "Üretim ilişkilerinin bütünü, toplumun ekonomik yapısını, hukuksal ve siyasal yapının üzerinde yükseldiği temeli oluşturur" ya da"'Hukuksal, siyasal, dinsel, sanatsal, felsefi biçimler, kısacası insanların çatışma bilincini aldıkları ve onu sonuna kadar götürdükleri ideolojik biçimler." (A.k., s. 273)
Alman İdeolojisi'nin bir bölümünün başlığı şöyledir: "Devletin ve hukukun mülkiyet ilişkileri." Genel olarak Marx'ta devlet ve hukuk, halkın maddi yaşam koşullarından çıkar ve devlette iktidarı elinde bulunduran sınıfın ağır basan isteğinin anlatımıdır.

31) İşte Marx'ın en anlamlı metni, *Kapital*, III. Kitap, C. II (Editions Sociales çevirisinde s. 102-104): "Hisse senetli şirketlerin kuruluşu. Sonuçlar: 1) Sınırlı sermaye için olanaksız üretimin ve girişimlerin boyutunun büyük ölçüde gelişimi. Aynı zamanda daha önce yönetimsel olan girişimler şirket haline gelir. 2) Tanımı gereği toplumsal üretim biçimi üzerine dayalı ve üretim araçları ile emek gücünün toplumsal bir tekelleşmesini varsayan sermaye burada özel sermayeye karşı olarak doğrudan toplumsal sermaye –doğrudan ortak bireylerin sermayesi– biçimini alır; demek ki bu girişimler, bireysel girişimlere karşı olarak, toplumsal girişimler olarak ortaya çıkarlar. Bu, sermayenin kapitalist üretim biçiminin sınırları içinde özel mülkiyet olarak ortadan kalkışıdır. 3) Gerçekten etkin kapitalistin başkasının sermayesinin basit bir yöneticisi ve idarecisi, sermaye sahiplerinin sıradan bir sahibe, basit finans kapitalisti haline dönüşmesi... Bu, kapitalist üretim biçiminin kendisi içinde ortadan kalkışıdır, yani kendi kendini ortadan kaldıran bir çelişkidir ve yeni bir üretim biçimine doğru geçici basit bir evre gibi ortaya çıkar. Bu geçiş evresi aynı zamanda benzer bir çelişki olarak da belirir. Bazı alanlarda tekeller yaratır, böylece devlet karışımını getirir. Yeni bir finans aristokrasisi doğurur, sadece adı olan proje yapımcısı, kurucu, yönetici biçimi altında yeni bir asalak türü oluşturur; vakıf, hisse senedi çıkarma ve ticareti konusunda bir dolandırıcılık ve kaçakçılık sistemi oluşturur. Özel mülkiyetin denetimi olmadan özel üretim budur." Marx da eleştiri, hatta yergi ekonomik çözümleyici ve sosyologdan hiçbir zaman uzak değildir.

32) *Kapital*, III. Kitap, 52. bölüm, Ed. Sociales çevirisi, (Paris, 1960) s. 259-260. Marx şöyle devam eder: "Çağdaş toplumun ekonomik bölünmesi en ileri ve en klasik gelişimine kuşkusuz İn-

giltere'de ulaşmaktadır. Bununla birlikte sınıflara bölünme bu ülkede bile saf bir biçim altında ortaya çıkmamaktadır. Orada da ara ve geçici evreler sınırları (kırsal alanda kentlerde olduğundan daha az) silik hale getirmektedir. Bununla birlikte incelememiz açısından bunun pek önemi yoktur. Gördüğümüz gibi, kapitalist üretim biçimi sürekli olarak –bu evriminin yasasıdır– üretim araçları ile emeği ayırma ve dağılmış üretim araçlarını giderek önemli gruplar halinde bir araya toplama eğilimindedir; böylece emeği ücretli emek, üretim aracını da sermaye haline getirir. Öte yandan bu eğilimin doğal sonucu, toprak mülkiyetinin, sermaye ve emeğe göre özerk hale gelerek ayrılması ya da bütün toprak mülkiyetinin kapitalist üretim biçimine uygun bir mülkiyet biçimine dönüşmesidir.

Akla gelen ilk soru şudur: Bir sınıfı oluşturan nedir? Yanıt bir başka soruya verilen karşılıktan çıkar: Ücretli işçilerin, kapitalistlerin ve toprak sahiplerinin toplumun üç büyük sınıfını oluşturmasını sağlayan nedir?

Bu, ilk bakışta gelirlerin ve gelir kaynaklarının benzerliğidir. Burada üç önemli toplumsal grup vardır, bunları oluşturan üyeler, emek güçlerinin, sermayelerinin ve toprak mülkiyetlerinin değeri olarak sırayla ücret, kâr ve toprak rantı ile yaşarlar. Bununla birlikte bu açıdan örneğin doktorlar ve mimarlar da farklı iki sınıf oluşturacaklardır, çünkü üyelerinin gelirlerini aynı kaynaktan sağladığı farklı iki toplumsal gruba aittirler. Bu ayrım aynı biçimde, toplumsal işbölümünün işçi sınıfı, kapitalist sınıf ve toprak sahipleri içinde ortaya koyduğu sonsuz çeşitlilikteki çıkar ve duruma uygulanabilecektir; örneğin sonuncular, aralarında bağcı, tarla, orman, maden, balık alanı sahibi olarak bölünürler." (*El Yazmaları* burada sona erer, 'Friedrich Engels')

33) *Les Luttes de Classes en France* (1848-1850). 1850'nin Ocak ve Ekim ayları arasında yazılan, ama bu başlık altında 1895'te yayımlanan bu metin, büyük ölçüde, 1850 Mart'ı başlarında Londra'da yayımlanmaya başlayan ekonomik dergi, *Neue Rheinische Zeitung*'un ilk dört sayısında yer alan bir dizi makaleden oluşur.

Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte. 1851 Aralık ayı ile 1852 Mart ayı arasında yazılan bu metin, ilk kez New York'ta Weydemeyer tarafından 20 Mayıs 1852'de yayımlandı. Yeniden yayımı Engels tarafından 1895 yılında yapıldı; Fransızcaya ilk kez 1891'de çevrildi ve Lille'de yayımlandı.

34) Marx *Kapital*'in birinci cildinde şöyle yazar: "Birikimin bağnaz görevlisi kapitalist, insanları acımasızca ve durmaksızın üretmek için üretime zorlar, böylece onları içgüdüsel olarak yeni ve üst bir toplumun temelini oluşturabilecek üretici güçlerin ve maddi koşulların geliştirilmesine iter. Kapitalist, sermaye insanı yarattığı ölçüde saygındır. Bu rolde o da eli sıkı biri gibi, soyut zenginlik, değer için kör bir tutkunun egemenliği altındadır. Ama onda bireysel bir düşkünlük gibi görünen şey, başkasında, sadece bir çarkı olduğu, toplumsal mekanizmanın sonucudur. Kapitalist üretimin gelişimi, bir işe yatırılan sermayenin sürekli büyümesini zorunlu kılar ve rekabet, kapitalist üretimin içsel yasalarını, her bireysel kapitaliste dış zorlayıcı yasalar gibi zorla kabul ettirir. Sermayeyi artırmadan korumaya izin vermez ve artış sadece sürekli bir birikimle olur." (*Oeuvres*, C. 1, s. 1096) ya da: "Biriktiriniz, her zaman biriktiriniz, yani artıdeğerin ya da net hasılanın olanaklı olan en büyük kısmını sürekli olarak yeniden sermayeye dönüştürünüz. Biriktirmek için biriktiriniz, üretmek için üretiniz; burjuva döneminin tarihsel görevini ilan eden ekonomi politiğin parolası budur. Zenginliğin gelişme acıları üzerine hiçbir yanılgıya kapılmaz, ama tarihsel yazgıyı değiştiremeyecek bitmez tükenmez yakınmalar neye yarar. Bu açıdan eğer emekçi artıdeğer yaratan bir makine ise, kapitalist de bu artıdeğeri sermaye haline getiren bir makinedir." (*A.k.*, s. 1099-1100)

35) Marx'ın cümlesi şudur: "Kapitalist toplumla komünist toplum arasında, birinin ya da ötekinin devrimci evrimi dönemi yer alır. Bu döneme devletin emekçi sınıfının devrimci diktatörlüğünden başka bir şey olmadığı siyasal bir değişim evresi uygun düşer." (*Oeuvres*, C. 1, s. 1429) Marx bu deyişi 13. notta sözü edilen Joseph Weydemeyer'e mektubunda (5 Mart 1852) kullanır ve aynı düşünce ya da deyiş *Komünist Partisi Manifestosu*'nda bulunur: "Emekçi sınıfı, her türlü sermayeyi yavaş yavaş burjuvazinin elinden almak için, bütün üretim araçlarının devletin –yani egemen sınıf olarak örgütlenmiş emekçi sınıfının– elinde toplanması için ve üretim güçleri kitlesini olabildiğince hızla artırmak için siyasal üstünlüğünü kullanacaktır." (*Oeuvres*, C. 1, s. 181) Emekçi sınıfının diktatörlüğü teriminin Marx ve Engels tarafından kullanım sıklığı üzerine Bkz. Karl Draper, *Marx and the Dictatorship of the Proletariat*, Cahiers de l'I.S.EA, serie S, no. 6. Aralık 1962.

36) Ekonomiye indirgenen siyasal düzenin bu değer yitirmesini Marx, Saint-Simon ve Manchester liberalleri ile paylaşıyordu. Saint-Simon *L'Organisateur*'de (C. IV, s. 197-198) şöyle yazmıştı. "Bilimle, güzel sanatlarla kendi mutluluğu için çalışma pozitif amacında örgütlenmiş bir toplumda" yani askeri ve teolojik toplumlara karşı olarak, "toplumun ilerlemesi gereken yönü belirlemek olan en önemli iş, yönetimsel görevler verilen insanlara ait değildir. Bu iş, toplumsal bünye tarafından yerine getirilir. Dahası, böyle bir örgütlenmenin amacı öylesine açık ve belirlidir ki, ne insanların, ne de yasaların keyfine bağlı yönetime yer vardır. Böyle bir şeyler düzeninde çeşitli toplumsal görevlere sahip yurttaşlar, en yüksek görevlerde bile bir açıdan sadece ast roller yerine getirirler, çünkü ne önemde olursa olsun, görevleri, onlar tarafından kararlaştırılmamış bir yönde ilerlemekten ibarettir. Demek ki yönetme eylemi, egemen olma eylemi anlamında hiç ya da hemen hemen hiçtir." (Gurvitch'in, çağdaş sosyolojinin kurucuları, "Saint-Simon" ders notlarında yaptığı alıntı, s. 29)
Marx'ın siyasal düşüncesi üzerine bkz. Maximilien Rubel, "Le concept de democratie chez Marx", *Le Contrat Social*, Temmuz-Ağustos 1962; Kostas Papaioannou, "Marx et l'Etat moderne", *Le Contrat Social*, Temmuz 1960.

37) G. Lukacs, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin, 1923; Fransızca çevirisi: *Histoire et Conscience de Classe*, Paris, Ed. de Minuit, col. "Arguments", 1960.

38) Daha ayrıntılı bir inceleme için benim şu çalışmama bakınız: "L'impact du marxisme au XX[e] siecle", Bulletin S.E.D.E.I.S., *Etudes*, no. 906, Ocak 1965.

Kaynakça

Karl Marx'ın Eserleri

Marx'ın eserlerinin kaynakçası hemen hemen kendi başına özerk bir bilimdir; onun için burada bunların tam bir listesini vermek söz konusu değildir. Bunun için Maximilien Rubel'in şu iki kitabına gönderme yapmak yeterlidir:

Bibliographie des oeuvres du Karl Marx (Friedrich Engels'in eserlerinin listesi ile), Paris Riviere, 1956.
Supplement à la bibliographie des oeuvres de Karl Marx, Paris, Riviere, 1960.

Marx'ın eserlerinin Fransızcada üç büyük yayını vardır:

I. *Oeuvres complètes de Karl Marx*, Paris, Costes.
Bu çeviri şu eserleri içerir:
Oeuvres philosophiques, 9 cilt;
Felsefenin Sefaleti, 1 cilt;
Révolution et Contre-Révolution en Allemagne, 1 cilt (bu eser bugün F. Engels'e mal edilmektedir);
Karl Marx devant les Jurés de Cologne. Révélations sur le Procès des Communistes, 1 cilt; *Oeuvres politiques*, 8 cilt; *Herr Vogt et le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, 3 cilt; *Kapital*, 14 cilt; *Histoire des Doctrines Economiques*, 8 cilt; *Correspondance K. Marx - F. Engels*, 9 cilt.
Başlığına rağmen bu yayın tam değildir. Dahası, çeviri özellikle gençlik döneminin felsefi eserleri için eksik ve yanlış Almanca metinlerden yapılmıştır. Bugün mevcudu da kalmamıştır. Bununla birlikte zorunlu bir çalışma aracıdır, çünkü bazı eserler, örneğin *Histoire des doctrines économiques (ya da Theorie sur la plus-value)* çevirisi sadece burada vardır.

II. Karl Marx, *Oeuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard.
M. Rubel'in düzenlediği bu yayın şimdilik iki cilttir.
1963'te yayımlanan birinci cilt, biri dışında Marx tarafından yayımlanan metinleri kapsar: *Felsefenin Sefaleti* (1847), *Discours sur le Libre-Echange* (1848), *Komünist Manifestosu* (1848), *Travail Salarie et Capital* (1849), *Introduction Générale à la Critique de l'Economie Politique* (yeniden yazımı 1857), *Critique de l'Economie Politique* (1859), *L'Adresse inaugurale et Les Statuts de l'A.I.T.* (1864), *Salaire, Prix et Plus-Value* (1865), *Kapital*, 1. Kitap (1867), *Critique du Programme de Gotha* (1875).
Kapital'in 1. kitabının yayımlanan çevirisi 1875'te Joseph Roy'nın yaptığı çeviridir. Marx bu çeviriye katkıda bulunmuş ve "Almanca baskısından bağımsız bilimsel bir değere sahip oldu-

günu ve hatta Almanca bilenler tarafından bile incelenmesi gerektiğini" yazmıştı.
1968'de yayımlanan ikinci cilt, Marx'ın kendisi tarafından yayımlanmamış ekonomik metinleri içerir: *Economie et Philosophie* (1844 Paris el yazmalarından), *Salaire* (1847 notlarından), *Principes d'une Critique de l'Economie Politique* (yazılışı 1857-1858), *Materiaux pour l'Economie* (yazılışı 1861-1865), *Kapital*'in II. ve III. Kitapları. Ekte Marx'ın notları ve mektupları vardır.
Bu yayın derin bir bilgi eseridir. Birinci cilt M. Rubel'in hazırladığı uzun bir bibliyografik kronoloji içerir; ikinci ciltte yine M. Rubel'in, Marx'ın ekonomik düşüncesinin oluşumu ve ekonomik metinlerin tarihi üzerine bir giriş yazısı vardır. Ama Kapital'in II. ve III. Kitapları için metinlerin seçimi ve sunumu Engels'inkinden farklıdır; bu kitabı az kullanılabilir kılar. M. Rubel'in, Marx'ın yaşamında yayımlanmış olan Kapital'in 1. Kitabının sunumunu değiştirmiş olmasına da üzülünecektir.
Çevirileri birinci ciltte yayımlanmış olan eserlerden yapılan alıntılar bu yayından alınmıştır.

III. *Oeuvres Complètes de Karl Max*, Paris, Editions Sociales.
Önceki gibi yayını sürmekte olan bu dizinin çevirileri Moskova Marx-Engels Enstitüsü'nün yayınlarından yapılmaktadır; bugün şu eserleri kapsamaktadır:
– Tarihsel büyük yapıtlar: *Les Luttes de Classes en France* (1848-1850), *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte, La Guerre Civile en France.*
– *Kapital*'in üç kitabı I. Kitap 3 cilt; II. Kitap 2 cilt; III. Kitap 3 cilt.
1. Kitabın çevirisi Joseph Roy'nın yaptığı ve Manc'ın gözden geçirdiği 1875 çevirisidir. Engels'in yayınına göre yapılan II. ve III. Kitapların çevirisi yenidir. Kapital'in bu yayını değerlidir; çünkü M. Rubel'inkinin tersine Marx ve Engels'in önsöz ve giriş yazılarını içerir.
Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı.
Travail salarie et capital; Salaire prix et profit.
Felsefenin Sefaleti.
Alman İdeolojisi.
1844 El Yazmaları.
Komünist Manifestosu.
Critique des Programmes de Gotha et d'Erfurt La Nouvella
Gazette Rhenane, C. 1.
Pléiade yayınının birinci cildinde yer almayan Marx'ın eserlerinden yapılan alıntılar bu yayından alınmıştır.

IV. Bu son iki yayının yanı sıra bazı metinlerin yer aldığı üç yayından söz etmek gerekir:
Karl Marx, *La Question juive*, col. 10-18, Paris, Union Générale d'Editions, 1968.
Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique* Paris, Anthropos, C. 1, 1967; C. II, 1968.
Karl Marx, *Lettres à Kugelman*, Paris, Anthropos, 1967.

V. Marx'ın eserlerinden yapılmış seçmeleri içeren pek çok yayın vardır. Bunlar arasında şunlar sayılabilir:
Karl Marx, *Pages Choisies pour une Ethique Socialiste*, M. Rubel'in seçmeleri, Paris, Rivière, 1948.
Karl Marx, *Oeuvres Choisies*, N. Guterman ve H. Lefebvre'in seçmeleri, Paris, Gallimard, C. 1, 1963; C. II, 1966.
K. Marx ve F. Engels, *Etudes Philosophiques*, Paris, Ed. Sociales, 1961.
K. Marx ve F. Engels, *Sur la Litterature et l'Art*, Paris, Ed. Sociales, 1954.
K. Marx ve F. Engels, *Sur la Religion*, Paris, Ed. Sociales, 1960.
K. Marx ve F. Engels, *Lettres sur "Le Capital"*, Paris, Ed. Sociales, 1964,

Marx'ın Yaşamöyküleri
I. Berlin, *Karl Marx, Sa vie, Son Oeuvre,* col, Idées, Paris, Gallimard, 1962.
W. Blumenberg, *Marx*, Paris, Mercure de France, 1967.
A. Cornu, *Karl Marx, Sa vie et son Oeuvres*, Paris, Alcan, 1934.

A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels*, Paris, P.U.F., 3 cilt; I. *Les années d'Enfance et de Jeunesse, la Gauche Hegelienne* (1818/1820-1844), 1955; II. *Du Libéralisme Démocratique au Communisme, La Gazette Rhenane, Les Annales franco-allemandes* (1842-1844), 1958; III. *Marx à Paris*, 1962.
F. Mehring, *Karl Marx, Geschichte seines Lebens,* Leipzig, Soziologische Verlagsanstalt, 1933 (İngilizce çeviri: Karl Marx, *The Story of His Life*, Londres, Allen and Unwin, 1966).
B. Nicolaievski ve O. Maenchen-Helfen, *Karl Marx,* Paris, Gallimard, 1937.
D. Rjazanov, *Marx et Engels*, Paris, Anthropos, 1967.
D. Rjazanov ed., *Marx, homme, Penseur et Révolutionnaire*, Paris, Anthropos, 1968.

Marx'ın Düşüncesi ile ilgili Eserler

L. Althusser, *Pour Marx*, Paris Maspero, 1965.
L. Althusser, J. Ranciere, P. Macherey, *Lire "Le Capital"*, C. I, Paris, Maspero, 1965.
L Althusser, E. Balibar, R. Establet, *Lire "Le Capital"*, C. II, Paris, Maspero, 1965.
Ch. Andler, *Le Manifeste Communiste de Karl Marx et Engels*, Inroduction Historique et Commentaire, Paris, Rieder, 1925.
R. Bendix ve S.M. Lipset, "Kari Marx's theory of social classes", R. Bendix ve S.M. Lipset, ed., *Class, Status and Power* içinde, 2. baskı, Londres, Routledge and Kegan, 1967, s.6-11.
J.Y. Calvez, *La Pensée de Karl Marx*, Paris, Le Seuil, 1956.
R. Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Londres, Routledge and Kegan, 1959 (Birinci Bölüm: The Marxian doctrine in the light of historical changes and sociological insights, s. 3-154). J. Fallst, Marx et Machinisme, Paris, Cujas, 1966.
G. Gurvitch, *La Vocation Actuelle de la Sociologie*, Paris, P.U.F., 1950.
G. Gurvitch, *La Sociologie de Karl Marx*, Paris, C.D.U., 1958.
S. Hook, *From Hegel to Marx. Studies in the intellectual development of Karl Marx,* New York, Reynal and Hitchcock, 1936.
H. Lefebvre, *Sociologie de Karl Marx*, P.U.F., 1966. H. Lefebvre, *Pour connaître la pensée de Karl Marx*, Paris, Bordas, 1947.
G. Lichtheim, *Marxism, an Historical and Critical Study*, New York, Praeger, 1961.
A.D. Lindsay, *Karl Marx's Capital,* London, Oxford University Press, 1931.
V. Pareto, *Les Systèmes Socialistes*, Paris, Girard et Briere, C. I, 1902; C. II, 1903 (Marx ile ilgili bölümler C. II, s. 322-456).
T. Parsons, *Sociological Theory and Modern Society,* New York, The Free Press, 1967, Bölüm 4 (s. 102-135); "Some Comments on the sociology of Kari Marx."
M. Rubel, *Karl Marx. Essai de Biographie intellectuelle*, Paris, Riviere, 1957.
M. Rubel, *Karl Marx Devant le Bonapartisme*, Paris, La Haye, Mouton, 1960.
J. Schumpeter, *Capitalisme, Socialisme et Démocratie*, Paris, Payot, 1950 (Bu kitabın sadece "La doctrine marxiste" başlıklı birinci bölüm Marx'ın düşüncesiyle doğrudan ilgilidir).

Karl Marx'ın Ekonomi Politiği ile İlgili Eserler

H. Bartoli, *La Doctrine Economique et Sociale de Karl Marx,* Paris, Le Seuil, 1950.
J. Benard, *La Conception Marxiste du Capital,* Paris, Sedes, 1952.
E. von Böhm-Bawerk, *Histoire Critique des Théories de l'Intérêt et du Capital,* Paris, Giard et Brière, C. I, 1902; C. II, 1903 (Değer ve sömürünün Marksist kuram ile ilgili bölüm II. ciltte bulunur: s. 70-136).
H.D. Dickinson, "The falling rate of profit in mandan economics", *The Review of Economic Studies,* Şubat 1957.
W. Fellner, "Marxian hypotheses and observable trends under capitalism: a modernised interpretation", *Economic Journal,* Mart 1957.
F. M. Gottheil, *Marx's Economic Predictions*, Evanston, Northvvestern University Press, 1966.
O. Lange, *Economie politique,* C. l, Problèmes généraux, Paris, P.U.F., 1960.
O. Lange, "Marxian economics and modern economic theory", *The Review of Economic Studies*, Haziran 1935.
R. Luxemburg, *L'Accumulation du capital,* Paris, Maspero, 1967, 2 cilt.

E. Mandel, *La Formation de la Pensée Economique de Karl Marx,* Paris, Maspero, 1967.
J. Robinson, *An Essay on Marxian Economics,* London, Mac Millan, 1942.
P.A. Samuelson, "Wages and interest: Marxian economic models", *American Economic Review,* Aralık 1957.
P.M. Sweezy, *The Theory of Capitalist Development, Principles of Marxian Political Economy,* London, D. Dobson, 1946.
P.M. Sweezy, ed., *Karl Marx and the close of his system,* E. von Böhm-Bavverk tarafından; Böhm-Bawerk's criticism of Marx, Hilferding tarafından; birlikte, L. von Bortkiewicz tarafından yazılan bir ekle, On the correction of Marx's Fundamental Theoretical Construction in the Third Volume of Capital, New York, A. M. Kelley, 1949 (Bu eser Marksist değer kuramının yarattığı en önemli ekonomik metinlerin üçünü içerir. Böhm-Bawerk'in denemesi ilk olarak şu başlıkla yayımlandı: "Zum Abschluss des Marx'schen Systems", Festgaben f ur Karl Knies, Berlin, 1896. Hilferding'in yanıtı 1904'dedir).
P.J.D. Wiles, *The Political Economy of Communism,* Oxford, Basil and Blackwell, 1962.
M. Wolfson, *A Reappraisal of Marxian Economics,* New York, Columbia University Press, 1966.
American Economic Review'un Mayıs 1967 sayısı "*Das Kapital: a centenary appreciation*" başlığı altında 1966 Aralığında Amerikan Ekonomi Derneği Kongresine sunulan üç bildiriyi yayımlar: A. Ehrlich "Notes on Marxian model of capital accumulation"; P.A. Samuelson, "Marxian Economics as Economics"; M. Bronfenbrenner, "Marxian influences in Bourgeois economics."
Economies et Sociétés 1967 Haziranında *Kapital*'in yüzüncü yılı dolayısıyla özel bir sayı yayımladı. Bu sayı M. Rubel, P. Mattick ve B. Ollman'ın yazılarını, Marx' ın yayımlanmamış bazı metinlerini ve O. Bauer'in makalesinin yeniden basımını içerir.

Marksizm Üzerine Eserler

R. Aron, A. B. Ulam, B. D. Wolfe *De Marx à Ma Tse-Toung. Un siècle d'internationale marxiste,* Paris, Calmann-Levy, 1976.
H. Chambre, *Le Marxisme en Union soviétique,* Paris, Le Seul, 1955.
M.M. Drachkovitch, ed., Marxist Ideology in the Contemporary World, New York, Praeger, 1966.
Leopold Labedz, ed., *Revisionism. Essays on the History of Marxist Ideas,* New York, Praeger, 1962.
K. Papaioannou, *Les Marxistes,* Paris, ed. "J'ai lu", 1965.
G.-A. Wetter, *Le Matérialisme Historique et le Matérialisme Dialectique,* (C. l, L'Idéologie soviétique contemporaine), Paris, Payot, 1965.
B.-D. Wolfe, *Le Marxisme,* Paris, Fayard, 1967.

ALEXIS de TOCQUEVILLE

"Özgürlükte özgürlükten başka bir şey arayan köle olmaya mahkûmdur."

L'Ancien Régime et la Révolution I, III, 3, s.217.

Tocqueville sosyolojik düşüncenin hazırlayıcıları arasında genellikle yer almaz. Onun önemli eserlerinin tanınmaması bana haksızlık olarak görünür.

Ama kendimi onun düşüncesini incelemeye vermek için bir başka nedenim var. Montesquieu, Auguste Comte ve Marx'ı incelerken çözümlemelerimin merkezine ekonomik olgular ile siyasal rejim ya da devlet arasındaki ilişkiyi yerleştirmiş ve genellikle bu yazarların içinde yaşadıkları toplum hakkındaki yorumlarından hareket etmiştim. Sosyologların düşüncesini açıklamaya çalışırken dayandığım ilk olgu o andaki kestirimlerdi. Oysa bu açıdan Tocqueville, Auguste Comte'tan olduğu kadar Marx'tan da ayrılır. Önceliği Auguste Comte gibi sınai olguya, Marx gibi kapitalist olguya vermek yerine demokratik olguya verir.

Seçimimin son bir nedeni Tocqueville'in kendi eserini anlama biçimi ya da çağdaş terimlerle, sosyolojiyi anlama biçimidir. Tocqueville çağdaş toplumların bazı yapısal özelliklerinin belirlenmesinden hareket eder ve sonra bu toplumların çeşitli biçimlerinin karşılaştırmasına geçer. Auguste Comte ise sanayi toplumunu, onun uluslara ve kıtalara göre ikinci derecede farklılıklar içermesini yadsımadan gözlemliyor ve bütün sanayi toplumlarında ortak nitelikleri vurguluyordu. Sanayi toplumunu tanımladıktan sonra bu tanımdan hareketle bütün sanayi toplumlarına özgü entelektüel ve siyasal örgütlenme niteliklerinin belirtilebileceğine inanıyordu. Marx kapitalist rejimi tanımlıyor ve bütün kapitalist rejimli toplumlarda bulunması gereken bazı olguları belirliyordu. Auguste Comte ve Marx sanayi toplumu ya da kapitalist her toplumun nitelikleri üzerinde durma konusunda anlaşıyorlardı.

Tocqueville ise tam tersine, çağdaş ya da demokratik her toplumun özüne bağlı bazı nitelikleri belirler, ama bu ortak ilkelerden başlayarak olası siyasi re-

jimlerin çokluğunu ekler. Demokratik toplumlar liberal ya da despotik olabilirler. Amerika Birleşik Devletleri'nde ya da Avrupa'da, Almanya'da ya da Fransa' da değişik nitelikler alabilirler ve almalıdırlar. Tocqueville her şeyden önce aynı tür ya da aynı tipe ait toplum çeşitlerinin karşılaştırması ile önemli olan şeyi ortaya koymaya çalışan karşılaştırmalı sosyologdur.

Anglosakson ülkelerinde siyasal düşünürlerin en büyüklerinden biri olarak, 18. yüzyılda Montesquieu'nün dengi olarak değerlendirilen Tocqueville, Fransa' da sosyologlar tarafından hiçbir zaman dikkate alınmamışsa, bu, Durkheim'ın çağdaş okulunun Auguste Comte'un eserinden çıkmış olmasındandır. Bunun için Fransız sosyologları siyasal kurumlar olguları yerine toplumsal yapı olgularını vurgulamışlardır. Belki de bu nedenle Tocqueville usta olarak nitelenenler arasında yer almamıştır.

Demokrasi ve Özgürlük

Tocqueville başlıca iki kitap yazmıştır: *Amerika'da Demokrasi* ve *L'Ancien Régime et la Révolution* (Eski Rejim ve Devrim). Ölümünden sonra 1848 devrimi ve Dışişleri Bakanlığı üzerine anıları, yazışmaları ile söylevleri yayımlanmıştır. Ama asıl önemli olan biri Amerika, öteki Fransa üzerine olan iki büyük kitabıdır.

Amerika ile ilgili kitabı şu soruya yanıt vermeye yöneliktir: Amerika'da demokratik toplum neden liberaldir? *L'Ancien Régime et la Révolution* ise şu soruya yanıt vermek ister: Fransa, demokrasiye doğru bir evrimin akışında özgür bir siyasal rejimi korumada neden bu kadar sıkıntı içindedir.

Auguste Comte'taki sınai toplum kavramını ya da Marx'taki kapitalizm kavramını tanımladığım gibi, Tocqueville'in eserlerinin hemen her yerinde bulunan demokrasi ya da demokratik toplum kavramını başlangıçta tanımlamak gerekir.

Oysa gerçekte bu görev kolay değildir ve Tocqueville'in deyimi hiçbir zaman kesinlikle tanımlamadan sürekli olarak kullandığı söylenebilmiştir.

Çok sık olarak sözcüğü belirli bir iktidar tipinden çok belirli bir toplum tipini belirlemek için kullanır. *Amerika'da Demokrasi* kitabında bir parça bunu açıkça ortaya koyar:

"Eğer size; insanın ahlâki ve entelektüel etkinliğini maddi yogamın zorunlulukları üzerine çevirmek ve onu refahı yaratmada kullanmakla, akıl, insanlar için üstün yetenekten daha yararlı gözüküyorsa; amacınız da etkili erdemler yaratmak yerine kendi halinde alışkanlıklar yaratmaksa; eğer suç yerine kusur görmek istiyor ve pek büyük olmayan işler bulmayı yeğliyorsanız; başarılı bir toplum içinde faal olmak yerine gönençli bir toplumda yaşamak sizce yeterliyse; son olarak da yönetimin temel hedefi size göre ulusun bütününü çok güçlü kılmak ya da olası en fazla zaferi vermek, ama onu oluşturan bireylerin her birine çok refah sağlayarak, yoksulluğu önlemek ise; o vakit koşulları eşit kılın ve demokrasi yönetimini kurun. Eğer bir seçim yapmak olanağı yoksa, insandan üstün bir güç sizi isteklerinizi dikkate almadan iki yönetimden birine doğru götürüyorsa, en azından yapabileceğinizden çok iyilik yapmaya çalışınız; iyi içgüdülerini ve kötü eğilimlerini tanıyarak ikincilerin etkisini sınırlamaya, birincilerinkini geliştirmeye çalışınız." (*OC.*, C. I, 1. Kitap, s. 256)

Bu çok anlamlı, retorik karşısavlarla dolu metin, Tocqueville'in stil, yazı, hatta düşüncesindeki temelin en belirgin niteliğidir.

Onun gözünde demokrasi, koşulların eşit kılınmasıdır. Tabaka ve sınıf ayrımının olmadığı, topluluğu oluşturan bütün bireylerin toplumsal açıdan eşit olduğu toplum demokratiktir. Bu entelektüel bakımdan eşitlik anlamına gelmez, bu saçma olurdu; ekonomik bakımdan da eşitlik değildir, bu Tocqueville'e göre olanaksızdı. Toplumsal eşitlik koşullarda kalıtımsal farklılık olmaması ve bütün uğraşların, bütün mesleklerin, bütün saygınlıkların, bütün şereflerin herkese açık olması anlamına gelir. Demek ki demokrasi düşüncesi toplumsal eşitlik ve yaşam biçimi ile düzeyinin tek biçimliliğine eğilimi içerir. Eğer demokrasinin özü bu ise, eşitlikçi bir topluma uygun bir yönetimin, başka metinlerde Tocqueville'in demokratik yönetim adını verdiği yönetim olduğu anlaşılır. Eğer topluluğun üyeleri arasında temel koşul farklılığı yoksa egemenliğin bireylerin bütününün elinde olması doğaldır.

Montesquieu ve klasik yazarların yaptıkları demokrasi tanımı ile yeniden karşılaşılır. Eğer toplumsal yapının bütünü egemen ise, bu, herkesin yöneticilerin seçimine, otoritenin kullanımına katılımı demokratik bir toplumun, yani eşitlikçi bir toplumun mantıksal anlatımıdır.

Dahası, eşitliğin toplumsal yasa ve demokrasinin devletin niteliği olduğu bu tip bir toplum, aynı zamanda çok sayıda kişinin refahını temel hedef alan bir toplumdur. Bu kendine amaç olarak gücü ya da zaferi değil, gönenç ve sükûneti alan bir toplumdur, küçük burjuva denebilecek bir toplumdur. Tocqueville büyük ve soylu aileden gelen biri olarak, demokratik toplum konusundaki yargılarında sertlik ve hoşgörü arasında yüreğinin suskunluğu ile aklının tereddütlü katılımı arasında kararsızdır.[1]

Eğer çağdaş demokratik toplumun belirgin niteliği bu ise, Tocqueville'in temel sorununun Montesquieu'den hareketle anlaşılabileceğini düşünüyorum. Tocqueville *Amerika'da Demokrasi*'yi yazdığı sırada Montesquieu'yü örnek aldığını söylemişti. Tocqueville'in temel sorunu Montesquieu'nün kendisine sorduğu sorulardan birinin geliştirilmesidir.

Montesquieu'ye göre cumhuriyet ya da monarşi, özgürlüğün korunduğu ılımlı rejimlerdir ya da öyle olabilirler. Oysa, despotizm, yani tek bir kişinin keyfe bağlı iktidarı, özü gereği ılımlı bir rejim değildir, olamaz da. Ama iki ılımlı rejim, cumhuriyet ve monarşi arasında temel bir fark vardır: Eşitlik antik cumhuriyetlerin ilkesidir, oysa sınıfların ve koşulların eşitsizliği çağdaş monarşilerin ya da en azından Fransız monarşisinin özüdür. Demek ki Montesquieu özgürlüğün iki yönteme göre ya da iki toplum tipinde korunabileceğini düşünür, ilkesi erdem olan ve bireylerin olabildiğince eşit olduğu ya da olmak zorunda bulunduğu ilkçağın küçük cumhuriyetleri; ilkesi onur olan ve durumların eşitsizliği âdeta özgürlüğün koşulu sayılan çağdaş monarşilerin büyük devletleri. Gerçekte herkes kendi durumunun gereklerine bağlı kalmak zorunluluğunu hissettiği ölçüde kralın iktidarı mutlak ve keyfe bağlı iktidar haline gelmez. Başka bir deyişle, Montesquieu'nün anladığı biçimiyle Fransız monarşisinde eşitsizlik özgürlüğün gücü ve güvencesidir.

Ama İngiltere'yi incelerken Montesquieu temsili rejimin kendi gözünde yeni olgusunu incelemişti. İngiltere'de aristokrasinin ticaretle uğraşmasına karşın bozulmadığını saptamıştı. Yani temsil ve ticari etkinliğin üstünlüğü üzerine kurulu liberal bir monarşi gözlemlemişti.

Tocqueville'in düşüncesi Montesquieu'ye göre İngiliz kuramının gelişmesi gibi değerlendirilebilir. Tocqueville Fransız devriminden sonra yazarken, ilericilerin (modernes) özgürlüğünün temelinin ve güvencesinin koşullardaki eşitsizlik, entelektüel ve toplumsal temelleri kaybolmuş eşitsizlik olduğunu kavrayamaz. Devrim tarafından ortadan kaldırılmış bir aristokrasinin otorite ve ayrıcalıklarının yeniden kurulmasını istemek saçma olurdu.

Benjamin Constant gibi konuşmak gerekirse, ilericilerin özgürlüğü Montesquieu'nün telkin ettiği gibi hiç de sınıf ve *état* ayrımı üzerine kurulamaz. Koşulların eşitliği temel olgu haline gelmiştir.[2]

Bu andan itibaren Tocqueville'in savı şudur: özgürlük eşitsizlik üzerine kurulamaz, özgürlük koşulların eşitliği, demokratik gerçekliği üzerine dayanmalı, Amerika'da örneğini bulduğuna inandığı kurumlar tarafından korunmalıdır.

Peki ama, Tocqueville özgürlükten ne anlıyordu? Çağdaş sosyologlar gibi yazmayan Tocqueville, ölçütlerle tanım yapmamıştır. Ama bence 20. yüzyılın bilimsel gereklerine göre özgürlük adını verdiği şeyi belirtmek zor değildir. Öte yandan anlayışının Montesquieu'nünkine çok benzediğini düşünüyorum.

Özgürlük kavramını oluşturan ilk sınır, keyfe bağlılığın yokluğudur. İktidar yasalara uygun olarak kullanıldığında bireyler güvence altındadır. Ama insanlardan sakınmak ve hiçbir insan mutlak gücü bozulmadan taşımak için yeterince erdemli olmadığından mutlak gücü hiç kimseye vermemek gerekir. Demek ki Montesquieu'nün diyeceği gibi, iktidarın iktidarı durdurması, birbirini dengeleyen karar merkezlerinin, siyasal ve yönetsel organların çokluğu gerekir. Ve bütün insanlar egemen gibi olacağından, iktidarı kullananların belirli bir biçimde yönetilenlerin temsilcisi ya da vekili olması gerekir. Başka bir deyişle, halkın maddi bakımdan olabildiğince kendi kendisini yönetmesi gerekir.

Tocqueville'in durumu şöyle özetlenebilir: Bireylerin geleceğinin benzer olmaya yöneldiği bir toplum, hangi koşullarda despotizme düşmeyebilir? Ya da: eşitlik ve özgürlük nasıl bağdaştırılabilir? Ama Tocqueville, Montesquieu aracılığıyla ulaştığı klasik felsefeye olduğu kadar, sosyolojik düşünceye de bağlıdır. Siyasal kurumları anlamak için toplumun durumuna bakar.

Daha öteye gitmeden önce, çağdaşları Auguste Comte ya da Marx'ın gözünde temel olan şey konusunda Tocqueville'in yaptığı yorumu çözümlemek yerindedir; çünkü bu, düşüncesine egemen olan yorumdur.

Bildiğim kadarıyla Tocqueville, Auguste Comte'un eserini tanımamıştır; ondan söz edildiğini kuşkusuz duymuştur, ama düşüncesinin gelişiminde herhangi bir rol oynamış görünmemektedir. Marx'ın eserlerine gelince, onları tanıdığını sanmıyorum. *Komünist Manifestosu* 1948'de, 1848'de olduğundan daha tanınmıştı. 1848'de Brüksel'e sığınmış bir siyasal göçmenin yergisidir; Tocqueville'in bu tanınmamış yergiyi bildiğine dair kanıt yoktur.

Comte'un ve Marx'ın gözünde temel olan sanayi toplumu ve kapitalizm olgularına gelince, Tocqueville'in bunlardan söz etmesi doğaldır.

Çağdaş toplumların ayrıcalıklı etkinliğinin ticari ve sınai etkinlik olduğu konusunda Auguste Comte ve Marx ile aynı görüştedir. Bunu Amerika konusunda söylemiştir ve Avrupa toplumlarında da aynı eğilimin olduğundan kuşku duymaz. Görüşlerini Saint-Simon ya da Auguste Comte gibi açıklamaksızın o da askeri etkinliğin egemen olduğu geçmişin toplumları karşısına amacı ve görevi çok sayıda insanın huzuru olan döneminin toplumlarını rahatlıkla çıkaracaktır.

Amerika'nın sanayideki üstünlüğü üzerine sayfalarca yazmış ve Amerikan toplumunun temel niteliğini hiç de bilmezlikten gelmemiştir.[3] Ama ticari ve sınai etkinliğin bu üstünlüğünü anlattığında Tocqueville onu esas olarak geçmişe göre ve kendi merkez konusu olan demokrasiye göre yorumlar.

O zaman sınai ve ticari etkinliğin geleneksel tipte bir aristokrasi oluşturmadığını göstermeye çalışır. Ticari ve sınai etkinliğin içerdiği servet eşitsizliği ona çağdaş toplumların eşitlikçi eğilimiyle çelişkili görünmez.

Önce ticari, sınai ve taşınır servet hareketlidir. Bu servet kuşaklar boyunca ayrıcalıklı durumlarını koruyan ailelerde belirginleşmez.

Öte yandan sanayinin şefi ile işçileri arasında geçmişte senyör ile köylüleri ya da kiracıları arasında var olan hiyerarşik dayanışma bağları oluşmaz. Gerçek bir aristokrasinin tarihsel tek temeli toprak mülkiyeti ve askeri etkinliktir.

Bu andan itibaren Tocqueville'in sosyolojik görüşünde ne kadar vurgulanmış olursa olsun, zenginliğin eşitsizlikleri, çağdaş toplumların niteliği olan koşulların temel eşitliği ile çelişkili değildir. Kuşkusuz Tocqueville bir bölümde, bir gün demokratik toplumda bir aristokrasi oluşacaksa bunun sanayi şefleri aracılığıyla olacağını belirtir.[4] Ama bütününde çağdaş sanayinin bir aristokrasi yaratacağına inanmaz. Daha çok çağdaş toplumlar demokratik hale geldikçe, zenginliğin eşitsizliklerinin yumuşayacağını düşünür ve özellikle bu sınai ve ticari varlıkların sürekli bir hiyerarşik yapının kaynağı olmak için geçici olduğuna inanır.

Başka bir deyişle, Marx'ın düşüncesine özgü kapitalizmin gelişiminin korkunç ve felaketli görüşüne karşı Tocqueville, 1835'ten başlayarak *welfare state* (refah devleti) ya da genel burjuvalaşmanın yarı coşkulu, yarı boyun eğen –coşkulu olmaktan çok boyun eğen– kuramını geliştiriyordu.

Auguste Comte, Marx ve Tocqueville'in görüşlerini karşılaştırmak ilginçtir. Biri bugün teknokrat adı verilen kişilerin örgütleyici görüşüdür; ikincisi dün devrimci olan kişilerin şiddet görüşüdür; üçüncüsü herkesin bazı şeylere sahip olduğu ve hemen herkesin toplumsal düzenin korunması ile ilgili olduğu bir toplumun yatıştırılmış görüşüdür.

Kişisel olarak ben bu üç görüşten 1960'lı yılların Batı Avrupa toplumlarına en fazla benzeyeninin Tocqueville'in görüşü olduğunu düşünüyorum. Dürüst olmak için 1930'lu yılların Avrupa toplumunun daha çok Marx'ın görüşüne benzeme eğiliminde olduğunu eklemek gerekir. Böylece 1990'lı yılların Avrupa toplumunun bu görüşlerden hangisine benzeyeceği sorusu açıktır.

Amerikan Deneyi

Tocqueville *Amerika'da Demokrasi*'nin birinci cildinde Amerikan demokrasisini liberal kılan nedenleri sıralar. Bu sıralama bize aynı zamanda onun dikkate aldığı belirleyiciler kuramının hangisi olduğunu belirtme olanağı verir.

Tocqueville, Montesquieu'nün yöntemine oldukça uygun bir yöntemle üç tür neden sayar:

- Amerikan toplumunun içinde bulunduğu özel ve rastlantısal durum,
- Yasalar,
- Alışkanlıklar ve gelenekler.

Rastlantısal ve özel durum Avrupa'dan gelmiş göçmenlerin yerleştiği coğrafi alan ve komşu devletlerin yokluğu, yani düşman ya da en azından korku duyulacak devletlerin olmayışıdır. Amerikan toplumu Tocqueville'in yazdığı tarihe kadar en az diplomatik yükümlülüğe sahip olma ve en az askeri tehlikelerle karşılaşma olağanüstü şansına sahip olmuştur. Aynı zamanda bu toplum, gelişmiş bir uygarlığın bütün teknik donanımına sahip ve çok geniş bir alana yerleşmiş insanlar tarafından kurulmuştur. Avrupa'da eşi görülmeyen bu durum aristokrasinin yokluğunun ve sanayi etkinliğine verilen önceliğin açıklamalarından biridir.

Çağdaş sosyolojinin bir kuramına göre toprak mülkiyetine bağlı bir aristokrasinin oluşması için, toprağın az olması gerekir. Oysa Amerika'da alan o denli genişti ki azlık söz konusu değildi ve aristokratik mülkiyet oluşamamıştı. Bu düşünce, birçoklarında olduğu gibi Tocqueville'de de bulunur ve onun için temel açıklama olduğunu sanmıyorum.

Gerçekten daha çok ilkelerine bağlı göçmenlerin değer sistemini, onların eşitlik özgürlük gibi ikili anlayışlarını vurgular ve bir toplumun belirgin niteliklerinin onun kökeninden geldiği kuramını yapar. Amerikan toplumu kurucularının, ilk göçmenlerin ahlâki sistemini korumuş olacaktı.

Montesquieu'nün iyi bir izleyicisi olarak Tocqueville şu üç tür neden arasında bir hiyerarşi kurar? Coğrafi ve tarihi koşul yasalardan daha az ağır gelmiştir; yasalar, alışkanlıklardan, geleneklerden ve dinden daha az önemlidir. Aynı koşullarda başka geleneklerle, başka yasalarla bir başka toplum ortaya çıkardı. İncelediği tarihsel ve coğrafi koşullar, sadece uygun durumlar olmuştur. Amerikan demokrasisinin eriştiği özgürlüğün gerçek nedenleri iyi yasalar, dahası alışkanlıklar, gelenekler ve inançlardır; bunlarsız orada özgürlük olamazdı.

Amerikan toplumu Avrupa toplumlarına özgürlüğün demokratik bir toplumda nasıl korunduğunu göstererek örnek olmaz, ama ders verir.

Tocqueville'in Amerikan yasalarına ayırdığı bölümler iki açıdan incelenebilir. Bir yandan Tocqueville'in Amerikan Anayasasının işleyişini tam olarak hangi ölçüde anladığı, değişimlerini hangi ölçüde öngördüğü sorulabilir. Başka bir deyişle Tocqueville'in yorumunu onun döneminde yapılan ya da bugün yapılanlarla karşılaştırmak biçiminde önümüze çıkabilecek olası, ilginç ve haklı bir inceleme vardır.[5] Bu tür bir incelemeyi burada bir yana bırakacağım.

İkinci olası yöntem, genel sosyolojik soruna göre anlamını ortaya koymak için Alexis de Tocqueville'in sadece Amerikan Anayasası konusunda önerdiği

yorumun ana çizgilerini bulmaktan ibarettir: Demokratik bir toplumda özgürlüğü korumak için en uygun yasalar hangileridir?

Tocqueville önce Amerika Birleşik Devletleri Anayasasının federal niteliğinden sağladığı yararı vurgular. Federal bir anayasa belirli bir biçimde büyük ve küçük devletlerin yararlarını bir araya getirebilir. Montesquieu *Kanunların Ruhu Üzerine*'de büyük insan gruplaşmalarına özgü sıkıntıları tanımadan devletin güvenliği için zorunlu güce sahip olmaya izin veren aynı ilkeye bölümler ayırmıştı.

Tocqueville *Amerika'da Demokrasi*'de şöyle yazar:

"Eğer büyük uluslar hiç olmasa da, sadece küçük uluslar olsaydı, insanlık kuşkusuz daha özgür, daha mutlu olurdu; ama büyük ulusların olmaması için bir şey yapılamaz. Bu dünyaya ulusal gönencin yeni bir öğesini katar, bu güçtür. Eğer bir toplum her gün istila edilmek ya da yıkılmak tehlikesi ile karşı karşıya ise, rahatlık ve özgürlük görüntüsü vermesinin ne önemi vardır? Eğer bir başkası *denizlere egemen ve bütün pazarların* yasasını koyuyorsa *üretici ve tüccar olmanın ne önemi vardır? Küçük uluslar genellikle acınacak durumdadırlar; bu, küçük oldukları için değil, güçsüz oldukları içindir. Büyükler büyük oldukları için değil, güçlü oldukları için gönençlidir. Demek ki güç, uluslar için genellikle mutluluğun, hatta varlığın ilk koşullarından biridir. Buradan, özel koşullar dışında küçük halklar sonunda her zaman büyüklerle şiddetle birleşir ya* da onlara *kendiliklerinden katılırlar. Kendi kendini savunamayan ve kendi kendine yeterli olmayan bir halkın durumundan daha kötü bir koşul bilmiyorum.*

"Federal sistem ulusların büyüklüğü ve küçüklüğünden çıkan çeşitli yararları bir araya getirmek için kurulmuştur. Bu sistemin kabulünden onlar için çıkan bütün yararlan görmek için Amerika Birleşik Devletleri'ne bir göz atmak yeterlidir. Merkezi büyük uluslarda yasa koyucu, yasalara yerlerin ve geleneklerin çokluğunun sahip olmadığı benzer bir nitelik vermek zorundadır; özel durumları hiçbir zaman bilmediğinden sadece genel kurallarla hareket eder, bu durumda insanlar yasaların gerekleri önünde eğilmek zorundadırlar, çünkü yasalar insanların *gereksinimlerine ve geleneklerine uyamaz; bu karışıklık ve sefaletin önemli nedenlerinden biridir. Bu sakınca konfederasyonlarda yoktur."* (*OC*, C. I, 1. Kitap, s. 164-165)

Tocqueville kendilerini savunma gücü olmayan küçük ulusların yaşama olasılıkları üzerinde belirli bir kötümserlik ortaya koyar. Bu metin bugün yeniden okunduğunda tuhaf gelir, çünkü insani olayların bu görüşüne göre, yazarının dünyada ortaya çıkan kendisini savunma yeteneği olmayan çok sayıdaki ulus hakkında ne diyeceği sorulur. Belki de bu genel formülü gözden geçirecek ve kendi kendine yeterli olmayan ulusların, güvenlikleri zorunlu koşullar uluslararası sistem tarafından yaratılırsa, belki de yaşayabileceklerini eklerdi.

Ne olursa olsun klasik filozofların sürekli inançlarına uygun olarak Tocqueville, güvenlik için gerekli güce sahip olabilmek için devletin yeterince büyük; yasaların, koşulların ve ortamların çeşitliliğine uygun olması için yeterince küçük olmasını ister. Bu uyum sadece federal ya da konfederal bir anayasada vardır. Tocqueville'in gözünde Amerikalıların kendilerine yaptıkları yasanın ilk onuru budur.

Kusursuz bir öngörü ile Amerikan Federal Anayasasının malların, insanların ve sermayenin serbest dolaşımını güvence altına aldığını görmüştü. Başka bir

deyişle federal ilke iç gümrüklerin oluşumunu önlemede yeterliydi ve Amerikan topraklarının oluşturduğu ekonomik birliğin dağılmasını önlüyordu.

Son olarak Tocqueville'e göre, *"İki temel tehlike demokrasilerin varlığını tehlikeye atar: Yasama gücünün seçmen kitlesinin isteklerine tam olarak bağlı kalması ve hükümetin bütün öteki güçlerinin yasama gücünde toplanması."* (*OC*, C. I, 1. Kitap, s. 158)

Bu iki tehlike gelenekteki terimlerle formüle edilmiştir. Bir Montesquieu'nün ya da bir Tocqueville'in gözünde demokratik bir hükümet, halkın bütün tutkusal coşkulara kendini bırakmaması ve hükümetin kararlarını belirlememesi gerekir. Öte yandan Tocqueville'e göre her demokratik rejim merkeziyetçiliğe ve iktidarın yasama organında toplanmasına doğru gelişir.

Oysa Amerikan Anayasası yasamanın iki meclise bölünmesini öngörmüş, Tocqueville'in o zamanlar zayıf olarak nitelediği, ama seçmen kitlesi ya da yasama organının doğrudan baskılarından göresel olarak bağımsız bir cumhurbaşkanlığı kurmuştu. Dahası Amerika Birleşik Devletleri'nde hukukçu anlayış aristokrasiye vekillik eder, çünkü hukuki biçimlere saygı, özgürlüklerin korunmasına elverişlidir. Tocqueville partilerin çokluğunu da saptar, bunlar haklı olarak gözlemlediği gibi, Fransız partileri gibi ideolojik inançlarla dolu değildirler ve hükümetin çelişkili ilkelerine katılmazlar, ama toplumun sorunlarını pragmatik biçimde tartışmaya eğilimli çıkar örgütlenmesini temsil ederler.

Tocqueville özgürlüklerin korunmasına katkıda bulunacak yarı anayasal, yarı toplumsal başka iki siyasal durumu ekler. Bunlardan biri örgütlenme özgürlüğü, öteki bunların kullanımı, yani isteğe bağlı örgütlerin çoğalmasıdır. Küçük bir kentte ya da hatta federal bir devlet düzeyinde, bir sorun ortaya çıktığında belirli sayıda yurttaşın, amacı ortaya çıkan sorunu incelemek hatta çözmek olan gönüllü örgütlerde bir araya geldiği olur. İster küçük bir kentte bir hastane inşa etmek ya da savaşa son vermek olsun, sorunun büyüklüğü ne olursa olsun gönüllü bir örgüt, bir çözüm aranmasına zaman ve para ayıracaktır.

Tocqueville son olarak basın özgürlüğünü inceler. Bu özgürlük ona her türlü sakınca ile yüklü görünür; gazeteler bu özgürlüğü kötüye kullandıkça, basının izne bağlı hale gelmemesi güçtür. Ama Churchill'in demokrasi konusundaki formülüne benzeyen bir formülle, basının izne bağlanmasından daha kötü tek rejimin bu iznin ortadan kaldırılması olduğunu ekler. Çağdaş toplumlarda tam özgürlük, bu özgürlüğün tam olarak ortadan kaldırılmasına hâlâ yeğlenir. Bu iki aşırı biçim arasında ara bir yol yoktur.[6]

Tocqueville üçüncü grup nedenler arasında gelenekleri ve inançları toplar. Eserinin merkez düşüncesini geliştirir; bu düşünce Amerikan toplumu konusunda yaptığı yoruma göre ve Amerika ile Avrupa arasında her an yaptığı açık ya da gizli karşılaştırmada merkezidir.

Bu ana konu, son çözümlemede özgürlüğün koşulunun insanların gelenekleri ve inançları olduğudur, bu geleneklerin belirleyici etkeni de dindir. Amerikan toplumu Tocqueville'e göre din anlayışı ile özgürlük anlayışını birleştirmesini bilmiş bir toplumdur. Özgürlüğün Amerika'da yaşamasını olanaklı, Fransa'da geleceğini eğreti kılan tek bir neden aramak gerekseydi, bu Tocqueville'e

göre, Amerikan toplumunun din anlayışıyla özgürlük anlayışını birleştirmesi, buna karşılık Fransız toplumunun kilise ve demokrasi arasında ya da din ile özgürlük arasındaki zıtlıkla parçalanmış olmasıdır.

Fransa'da demokrasinin liberal kalmak için karşılaştığı güçlüklerin sonuncusu çağdaş anlayış ile kilise arasındaki çatışmadır; din anlayışı ile özgürlük anlayışı arasındaki yakınlık Amerikan toplumunun temelinin sonuncusudur.

'Angloamerikan uygarlığının niteliğinin gerçek yüzünü ortaya *koymak için yeterince şey söyledim. Bu uygarlık (hareket noktasının düşünceden hiç çıkartılmaması gerekir) birbirinden tamamen ayrı, sık sık birbiriyle çatışan, ama 'Amerika'da birbirlerine bir tür eklenmesi sağlanan iki öğenin, din anlayışı ve özgürlük anlayışının ürünüdür. Yeni-İngiltere'nin kurucuları hem ateşli yobaz, hem coşkulu yenilikçi idiler. Bazı dinsel inançların en sıkı bağları arasında sıkışmışken her türlü siyasal önyargıdan kurtulmuşlardı. Burada, izi her yerde, yasalarda olduğu gibi geleneklerde de bulunması kolay birbiriyle çelişkili olmayan iki farklı eğilim çıkar."*

Tocqueville daha sonra şöyle yazar:

"Böylece, ahlâk dünyasında her şeyden öne sınıflandırılmış, eşgüdümlü, önceden kestirilmiş, kararlaştırılmıştır. Siyaset dünyasında her şey çalkantılı, yadsınan, belirsizdir. Birinde isteğe bağlı olmasına karşın pasif itaat, ötekinde bağımsızlık, deneyi küçümseme ve her türlü otoritenin kıskançlığı vardır. Görünüşte çok zıt bu iki eğilim birbirlerine zarar vermeden birlikte bulunurlar ve birbirlerini karşılıklı olarak destekler görünürler. Din, sivil özgürlükte insan yeteneklerinin soylu bir uygulamasını; siyaset dünyasında Tanrı tarafından aklın çabalarına bırakılmış bir alan görür. Kendi alanında özgür ve güçlü, kendisine verilen yerden memnun, sadece kendi gücüyle egemen olduğundan ve kalplere destek olmadan egemen olduğundan imparatorluğunun iyi kurulmuş olduğunu bilir. Özgürlük dinde kendi kamgalarının ve zaferlerinin arkadaşlığını, çocukluğunun beşiğini, kendi haklarının kutsal kaynağını görür. Dini geleneklerin koruyucusu gibi; gelenekleri yasaların güvencesi ve kendi süresinin güvencesi olarak değerlendirir." (*OC*, C. I, 1. Kitap, s. 42-43)

Bugün kullandığımız stili bir tarafa, bu metin bana Anglo-amerikan tipi bir uygarlıkta dinin sertliği ve siyasal özgürlüğün birleşme biçiminin hayranlık verici bir sosyolojik yorumu gibi görünmektedir. Günümüzün bir sosyologu bu olguları daha ince kavramlara dönüştürecektir. Sakıncaları ve merakları çoğaltacaktır, ama Tocqueville'in yürekliliği hiç de sevimsiz değildir. Sosyolog olarak Montesquieu'nün geleneğindendir; herkesin dilinde yazar, herkesçe anlaşılır, kavramları çoğaltma ve ölçütleri ayırmaktan çok düşünceye edebi bir biçim verme endişesindedir.

Tocqueville *Amerika'da Demokrasi*'de din ve özgürlük ilişkilerinin Fransa'da Amerika'da olduğundan nasıl tamamen ters durumda olduğunu da açıklar:

"Bana her gün Amerika'da hayran olduğum bu din anlayışı dışında her şeyin iyi olduğu pek bilgince kanıtlanır ve okyanusun öbür tarafında insan ırkının özgürlüğü ve mutluluğunda sadece Spinoza ile birlikte dünyanın sonsuzluğuna inanmanın ve Cabanis ile beynin düşünceyi sakladığını savunmanın eksik kaldığını öğrenirim. Buna aslında bu dili kullananların Amerika'da bulunmadıklarını, dinsel ve özgür toplum görmediklerini söylemekten başka yanıtım yoktur. Dönüşlerini bekleyeceğim.

Fransa'da cumhuriyetçi kurumları, büyüklüklerinin geçici aracı olarak düşünen insanlar vardır. Kötülüklerini ve sefaletlerini güçten ve zenginliklerden ayıran büyük mesafeyi gözleriyle ölçerler ve bu boşluğu yıkıntılarla doldurmak isterler. Ortaçağın paralı askerleri krallar için ne ise, bunlar özgürlük için odur. Taşıdıkları renkler ne olursa olsun kendi çıkarları için savaşırlar. Cumhuriyet bunları mevcut aşağılıklarından kurtarmak için her zaman yeterince uzun yaşayacaktır. Sözüm bu insanlara değildir.

Ama başka tür insanlar da vardır; bunlar cumhuriyeti sürekli ve sakin bir durum, düşüncelerin ve geleneklerin çağdaş toplumları her gün sürüklediği zorunlu bir amaç olarak görürler; insanları içten bir şekilde özgür kararlarıyla değil, tutkularıyla hareket ederler. Despotizm inançsız olabilir, ama özgürlük inançtan vazgeçemez." (*OC*, C. I, 1. Kitap, s. 307-308)

Bazı bakımlardan hayranlık verici bu metin, Fransa'nın *tiers* kesiminin tipik görüşüdür; bu kesim demokrattır, temsili kurumlardan yanadır, ya da onlara ses çıkarmaz çünkü hem dine karşı tutkulara düşmandır hem de iktidarı kullanabilmek için hiçbir zaman yeterli güce sahip olamayacaktır. Tocqueville demokratların özgür kurumlarla dinsel inançlar arasında zorunlu dayanışmayı tanımalarını isteyecek bir liberaldi.

Bununla birlikte tarihsel bilgilerine ve sosyolojik çözümlemelerine göre bu uzlaşmanın olanaksız olduğunu bilmesi gerekirdi (belki de biliyordu). Fransa'da Katolik Kilisesi ile çağdaş düşünce arasındaki çatışma, Angloamerikan uygarlığında din ve demokrasi yakınlığının uzun bir zamana dayanması gibi uzun bir geleneğe sahiptir. Demek ki, çatışmaya üzülmek ve nedenlerini ortaya koymak gerekir; bunları ortadan kaldırmak zordur, çünkü Tocqueville'in yazdığı andan bir yüzyılı aşkın bir süredir çatışma hâlâ vardır.

Tocqueville'in temel konusu kendi kendini yönetmek isteyen eşitlikçi bir toplumda bireylerin bilincinde olan ahlâki bir disiplinin zorunluluğudur. Yurttaşlar sadece ceza korkusu ile kendisini kabul ettirmeyen bir disipline içlerinden gelerek boyun eğmelidirler. Oysa bu ahlâki disiplini her şeyden daha iyi kurabilecek inanç, bu noktada halen Montesquieu'nün izleyicisi olan Tocqueville'in gözünde dinsel inançtır.

Dahası, dinsel duygularının etkisi dışında Amerikan yurttaşları olan bitenden haberdardırlar, cite'nin işlerini bilirler, hepsi genel eğitimden yararlanırlar. Tocqueville son olarak Fransız idaresinin merkeziyetçiliğinin tersine, Amerikan idaresinin ademi merkeziyetçi rolünü vurgular. Amerikan yurttaşları ortak sorunların *commune* düzeyinden itibaren çözümü alışkanlığını kazanırlar. Yani kişisel olarak tanıyabilecekleri sınırlı bir alanda kendi kendini yönetimi öğrenirler ve aynı anlayışı devlet sorunlarına da yayarlar.

Amerikan demokrasisinin bu incelemesi kuşkusuz ilkçağ cumhuriyetlerine başvuran Montesquieu'nün kuramından farklıdır. Ama Tocqueville kendi çağdaş demokratik toplumlar kuramını Montesquieu'nün anlayışının genişletilmesi ve yenilenmesi olarak düşünür.

Amerika'da Demokrasi'nin ikinci cildinin hazırlık çalışmaları arasında bulunan bir metinde kendisinin Amerikan demokrasisi yorumunu Montesquieu'nün cumhuriyet kuramıyla karşılaştırır.

"Montesquieu'nün düşüncesini dar bir anlamda almamak gerekir. Bu büyük adamın söylemek istediği şey şudur: Cumhuriyet sadece toplumun kendi üzerindeki etkinliği ile yaşayabilir. Erdemden anladığı her bireyin kendi üzerinde uyguladığı ve onu başkalarının haklarını çiğnemekten alıkoyan ahlâki güçtür. İç dürtüler (tentations) üzerindeki insanın bu başarısı iç dürtünün zayıflığının ya da kişisel çıkar hesabının sonucu ise ahlâkçının gözünde erdemi oluşturmaz, ama nedeninden çok etkiden söz eden Montesquieu'nün düşüncesine girer. Amerika'da büyük olan erdem değildir, iç dürtü küçüktür; bu da aynı anlama gelir. Büyük olan çıkar gütmeme değil, çıkardır; bu da hemen hemen aynı anlama gelir. Demek ki her ne kadar ilkçağa özgü erdemden söz etmiş olsa da Montesquieu haklıydı ve Yunanlılar ve Romalılar konusunda söyledikleri Amerikalılara da uygundur."

Bu metin Tocqueville'e, çağdaş demokratik kuram ile Montesquieu'ye göre ilkçağ cumhuriyet kuramı arasındaki ilişkilerin sentezini yapma olanağını verir.

Montesquieu'nün cumhuriyeti ile Tocqueville'in demokrasisi arasında kuşkusuz temel farklılıklar vardır, ilkçağ demokrasisi eşitçi ve erdemli, ama sade ve savaşçı idi.

Yurttaşlar eşitlik eğilimindeydiler, çünkü ticari düşüncelere öncelik vermek istemiyorlardı. Oysa çağdaş demokrasi esas olarak sınai ve ticari bir toplumdur. Çıkarın orada egemen duygu olmaması olanaksızdır. Çağdaş demokrasi zorunlu olarak elbette çıkar *üzerine* kurulmuştur. Tocqueville'e göre çağdaş demokrasinin (Montesquieu anlamında) ilkesi erdem değil, çıkardır. Ama bu metnin gösterdiği gibi çağdaş demokrasilerin ilkesi çıkar ile ilkçağ cumhuriyetinin ilkesi erdem arasında ortak öğeler vardır. Her iki durumda da yurttaşlar ahlâki bir disipline uymak zorundadırlar ve devletin istikrarı geleneklerin ve inançların bireylerin davranışları üzerinde yaptığı etki üzerine kurulmuştur.

Genel olarak Tocqueville *Amerika'da Demokrasi*'de Montesquieu stilinde ve Montesquieu'nün bize bıraktığı iki stilde sosyologdur denebilir.

Kanunların Ruhu Üzerine'de bir ulusun ruhu kavramı sayesinde bir toplumun değişik yönlerinin sentezi gerçekleştirilmiştir. Montesquieu' ye göre sosyolojinin birinci amacı, bir toplumun bütününü yakalamaktır. Tocqueville kuşkusuz Amerika'da bir ulusun ruhunu yakalamak ister, bunun için Montesquieu'nün *Kanunların Ruhu Üzerine*'de belirlediği çeşitli kategorileri kullanır. Tarihsel nedenler ile güncel nedenler arasında bir ayrım yapar: Coğrafi ortam ve tarihsel gelenek, yasaların etkisi ve geleneklerin etkisi. Bu öğelerin bütünü tek bir toplumu, Amerikan toplumunu tanımlamak için bir araya gelir. Bu benzersiz toplumun betimlemesi az çok soyutlama ya da genelleme derecesine göre çeşitli açıklama tiplerinin bileşimi ile elde edilmiştir.

Ama Tocqueville daha ileride, *Amerika'da Demokrasi*'nin ikinci cildinde görülebileceği gibi, sosyolojinin ikinci bir amacını hedefler ve başka bir yöntem uygular. Daha üst bir genellik düzeyinde daha soyut bir sorun, çağdaş toplumların demokrasi sorununu ortaya koyar, yani Montesquieu'nün *Kanunların Ruhu Üze-*

rine'nin birinci bölümündeki siyasal rejim tipine benzer ideal bir tipin incelemesinde yoğunlaşır. Tocqueville demokratik bir toplumun soyut kavramından hareketle bu demokratik toplumun nasıl bir siyasal biçim alabileceğinin, neden burada belirli bir biçim, başka bir yerde başka bir biçim aldığını kendisine sorar. Başka bir deyişle ideal bir tipin, demokratik toplum tipinin tanımlanmasıyla başlar ve karşılaştırmalı yöntemle, kendi deyişiyle, en genel nedenlerden en özel nedenlere giden çeşitli nedenlerin etkisini ortaya koymayı dener.

Tocqueville'de de Montesquieu'de olduğu gibi, iki sosyolojik yöntem vardır. Bunlardan biri benzersiz bir topluluğun betimlenmesine ulaşır, öteki belirli tip bir toplumun soyut tarihsel sorununu ortaya koyar.

Tocqueville Amerikan toplumunun hiç de saf bir hayranı değildir. Kendi içinde ait olduğu Fransız aristokrasisi sınıfından alınmış değerlerin bir hiyerarşisini korur; bu tür bir uygarlığı belirleyen yetersizliğe karşı duyarlıdır. Çağdaş demokrasinin karşısına ne ondan insanın yazgısının değişmesini bekleyenlerin heyecanını, ne de onda aynı toplumun parçalanmasını görenlerin düşmanlığını çıkarmıştır. Onun için demokrasi, çok sayıda insanın mutluluğunu kolaylaştırdığı için iyidir ama, bu huzur parıltılı ve görkemli değildir ve siyasal ve ahlâki tehlikeler taşır.

Her demokrasi gerçekten merkeziyetçiliğe eğilimlidir. Sonuçta bir kişinin istibdadına dönüşebilecek bir tür istibdada yönelir. Demokrasi sürekli olarak çoğunluğun zorba yönetimi tehlikesini içerir. Her demokratik rejim çoğunluğun haklı olduğunu ilk olarak ileri sürer ve bir çoğunluğun başarısını kötüye kullanma ve azınlığı ezmesini önlemek güç olabilir.

Tocqueville demokrasinin kendini beğendirme anlayışını genelleştirme eğiliminde olduğunu söyler, göreve aday olanların gönlünü hoş edeceği, egemen kral değil, halktır. Ama halkın gönlünün hoş edilmesi monarşik egemenin gönlünün hoş edilmesinden daha iyi değildir. Hatta belki de daha kötüdür; çünkü demokraside kendini beğendirme anlayışı günlük dilde demagoji adı verilen şeydir.

Tocqueville öte yandan Amerikan toplumunun karşılaştığı iki önemli sorunun çok iyi bilincindeydi; bunlar beyazlarla Kızılderililer ve beyazlarla zenciler arasındaki ilişkilerle ilgiliydi. Birliğin varlığını tehlikeye düşürecek bir sorun varsa bu kuşkusuz güneydeki köleler sorunuydu. Tocqueville çok karamsardı. Köleliğin giderek ortadan kalkacağını ve beyazlarla zenciler arasındaki hukuki eşitliğin kurulacağını, iki ırk arasında geleneklerin kurduğu engellerin yükseleceğini düşünüyordu.

Son çözümlemede sadece iki çözüm olduğunu düşünüyordu; ırkların karışımı ya da ayrımı. Oysa ırkların karışımı beyaz çoğunluk tarafından reddedilecek ve ayrılık köleliğin sona ermesinden sonra hemen hemen kaçınılmaz olacaktır. Tocqueville şiddetli çatışmalar öngörüyordu.

Beyazlarla Kızılderililer arasındaki ilişkiler üzerine, Tocqueville' in iyi stiliyle şu metin bu yalnız adamın sesini duyurmaya izin verir.

'İspanyollar köpeklerini Kızılderililer üzerine vahşi hayvanlar gibi salarlar. Yeni Dünyayı saldırıyla alınmış bir kent gibi, ayrım gözetmeden ve acımasızca yağmalarlar. Ama her

şey yıkılamaz, çılgınlığın da bir sınırı vardır; kıyımdan kurtulan Kızılderili nüfusun kalanı sonunda galiplerle karışır ve onların dinini *ve âdetlerini benimser. Amerika Birleşik Devletleri'nin Kızılderililere karşı davranışı tersine yasallığa ve biçimlere bağlılığı ortaya koyar. Kızılderililer vahşi durumda kaldıkça Amerikalılar hiçbir zaman onların işlerine karışmazlar ve onları bağımsız bir halk olarak görürler. Topraklarını bir sözleşme aracılığıyla usulüne uygun biçimde almadıkça işgal etmezler ve eğer bir Kızılderili ulusu toprakları üzerinde yaşayamaz ise, Amerikalılar onları kardeşçe elleriyle ölmek üzere babalarının ülkesinin dışına götürürler. İspanyollar görülmemiş bir canavarlıkla unutulmaz bir utanç örneği vererek ne Kızılderili ırkını ortadan kaldırmayı başarabilmişler, ne de haklarını paylaşmalarını önleyebilmişlerdir. Amerika Birleşik Devletleri'nin Amerikalıları büyük bir kolaylıkla, rahatlıkla, yasal olarak, insancıl biçimde, kan akıtmadan, dünyanın gözünde ahlâkî büyük ilkelerinden bir tekini bile çiğnemeden bu ikili sonuca ulaşmışlardır. İnsanlığın yasalarına saygı duyarak insanları ortadan kaldırmak olanaksızdır." (OC,* C. I, 1. Kitap, s. 354-355)

Tocqueville'in çağdaş sosyologların değer yargılarından kaçınmak ve kendini alaydan korumak kuralına uymadığı[7] bu metin, bir aristokratın insancıllığının belirgin niteliğidir. Biz Fransa'da sadece solcuların insancıl olduğunu düşünmeye alışmışızdır. Tocqueville Fransa'da radikallerin, aşırı cumhuriyetçilerin insancıl olmadığını, ama ideoloji sarhoşu ve milyonlarca insanı kendi düşüncelerine kurban etmeye hazır devrimcilerin insancıl olduğunu söylerdi. Fransız entelektüel partisinin temsilcileri sol ideologları beğenmez, ama aynı zamanda kesin biçimde ortadan kalkmış bir düzenin özlemini çeken aristokratların gerici düşüncesini de kabul etmezdi.

Tocqueville, betimlerken yargılamayı da hiç bırakmayan bir sosyologdur. Bu anlamda rejimleri, onları yargılamadan çözümlemeyi düşünmeyecek klasik siyasal filozoflar geleneğindendir.

Tocqueville sosyoloji tarihinde Léo Strauss'un yorumladığı biçimiyle klasik felsefeye çok yakındır.

Aristo için zorbalık yönetimi, eğer o en iyi rejimlerden en çok uzaklaşmış rejim olarak görülmezse açıklanamaz, çünkü olgunun gerçekliği onun niteliğinden ayrılamaz. Kurumları onları yargılamadan betimlemeyi istemek, onları öylece oluşturan şeyleri gözden kaçırmaktır.

Tocqueville bu uygulamadan vazgeçmez. Amerika Birleşik Devletleri betimlemesi, aynı zamanda demokratik bir toplumda özgürlüğü koruyan nedenlerin açıklamasıdır. Betimlemesi Amerikan toplumunun dengesini her an tehdit eden şeyi gösterir. Bu dil bile yargılama anlamına gelir, Tocqueville betimlemesinin içinde ve betimlemesiyle yargılayarak toplumsal bilimin kurallarına karşı geldiğine inanmıyordu. Eğer ona sorulsaydı Montesquieu gibi ya da herhalde Aristo gibi, belki de şöyle yanıt verirdi: Bir rejim kendi niteliği neyse o olduğuna ve bir zorbalık yönetimi sadece bir zorbalık yönetimi olarak betimlendiğine göre, betimleme eğer özünde kendisine bağlı yargılar taşımıyorsa aslına sadık olamaz.

L'Ancien Régime et la Révolution, Montesquieu'nün *Considération sur les Causes de la Grandeur et de la Décadence des Romains*'deki girişimine benzer bir girişimi temsil eder; tarihsel olayları sosyolojik bir açıklama denemesidir.

Tocqueville sosyolojik açıklamanın sınırlarını Montesquieu kadar açıkça anlar. Gerçekten her ikisi de büyük olayların büyük nedenlerle açıklandığını, ama olayların ayrıntısının yapısal verilerden çıkartılamayacağını düşünürler.

Tocqueville Fransa'yı belirli bir noktaya kadar Amerika'yı düşünerek inceler. Fransa'nın demokratik olması ya da görünmesine rağmen neden siyasal bakımdan özgür bir toplum olmakta pek çok güçlüğü olduğunu anlamaya çalışır. Aynı biçimde Amerika'nın durumunda tersi olgunun nedenlerini, yani siyasal özgürlüğün toplumun demokratik niteliği yüzünden ya da ona rağmen güçlenmesini arıyordu.

L'Ancien Régime et la Révolution olayları anlaşılır kılmak için tarihsel bir bunalımın sosyolojik yorumunu oluşturur. Hareket noktasında Tocqueville bir sosyolog gibi gözlemler ve düşünür. Devrimci bunalımın açıkça bir rastlantı olduğunu kabul etmeyi reddeder. Eski rejimin kurumlarının devrimci fırtına tarafından süpürüldüğü anda yıkıntı halinde olduğunu belirtir. Devrimci bunalımın özel niteliklere sahip olduğunu ekler, çünkü o dinsel bir devrim gibi oluşmuştur:

"Fransız devrimi bu dünyada öte dünya karşısında aynı biçimde etkili olan, dinsel devrim gibi gerçekleşmiştir. Yurttaşı bütün özel toplumların dışında soyut bir biçimde ele almıştır; din de insanı ülkeden ve zamandan genellikle bağımsız olarak düşünür. Devrim sadece Fransız yurttaşının özel hukukunun ne olduğunu değil, siyasal alanda genel haklarını ve ödevlerini de araştırmıştır. Böylece hep toplumsal durum ve yönetim konusunda daha az özel olana ve sanki daha doğal olana çıkarken devrim herkes için anlaşılabilir ve aynı anda yüz yerde taklit edilebilir olmuştur." (*OC,* C. II, 1. Kitap, s. 89)

Siyasal bir bunalım ve bir tür dinsel devrimin bu rastlaşması çağdaş toplumların büyük devrimlerinin temel niteliklerinden biri gibi görünmektedir. 1917 Rus devrimi de Tocqueville okulundan bir sosyologun gözünde aynı dinsel özlü bir devrim olma niteliğine sahiptir.

Önerinin genelleştirilebileceğini sanıyorum: Her siyasal devrim evrensel olarak geçerli olmak istediğinde ve bütün insanlık için kurtuluş yolu olduğunu öne sürdüğünde dinsel devrimin bazı niteliklerini alır.

Tocqueville yöntemini belirlemek için şunları ekler: *"Sınıflardan söz ediyorum; tarihin sadece onlarla meşgul olması gerekir."* Bu tümce metinden alınmıştır ve eğer bir dergi onu, bu tümce kimindir sorusu ile yayımlasaydı beş yanıttan dördünün Karl Marx olacağından eminim. Bu tümceyi şu öneri izler: *"Kuşkusuz bana karşı bireyler çıkartılabilir."* (*A.k.*, s. 189)

Tocqueville'in kesin rolünü belirttiği sınıflar şunlardır: soylular, burjuvazi, köylüler, ikincil olarak işçiler. Ayırt ettiği sınıflar demek ki Eski Rejimin (Ancien Régime) sınıfları ile çağdaş toplumların sınıfları arasında geçiştir. Tocqueville tanımlarını yapmaz, temel niteliklerini saymaz, ama Eski Rejim Fransa'sının temel toplumsal gruplarını devrim sırasındaki olayları açıklamak için ele alır.

Tocqueville o zaman şu soruyu sorar: Eski Rejim kurumlarının bütünü Avrupa'da çökerken, Fransa'da neden devrim olmuştur? Bu olayı açıklayan temel olgular nelerdir?

Bu olguların birincisi dolaylı olarak *Amerika'da Demokrasi*'de daha önce incelenmiştir; bu merkeziyetçileştirme ve idarenin tek biçimliliğidir. Kuşkusuz Eski Rejim Fransa'sı yasalarda olağanüstü bir taşra ve yerel çeşitliliği içeriyordu, ama kraliyet yönetiminin görevlileri de giderek etkili güç haline geliyorlardı. Çeşitlilik yalnızca boş bir kalıntı idi, Fransa devrim fırtınasının patlamasından oldukça önce merkez tarafından yönetiliyordu ve yönetimsel bakımdan tek biçimliydi.

"Kurucu Meclisin, birçoğu monarşiden daha eski, Fransa'nın bütün eski vilayetlerini bir çırpıda ortadan kaldırması ve krallığı sanki Yeni Dünyanın bakir toprağı üzerinde hareket ediyormuş gibi sistemli bir biçimde 83 farklı bölgeye ayırmasındaki şaşırtıcı kolaylığa hayret edilir. Böyle bir gösteriye hazırlanmamış olan Avrupa'nın kalan kısmını, başka hiçbir şey bu kadar şaşırtmamış, hatta ürkütmemiştir. Burke, insanların vatanlarını bu kadar barbarca parçalamaları ilk kez görülüyor diyordu. Gerçekten canlı vücut parçalanıyor gibi görünüyordu; ölüleri parçalara ayırmaktan başka bir şey yapılmıyordu.

"Paris böylece bütün gücü toplamayı tamamlarken, bünyesinde tarihin dikkatini çekmeyi daha az hak etmeyen bir başka değişikliğin oluştuğu görülüyordu. Değişim, iş, tüketim ve zevk kenti olan Paris, bir fabrika ve sanayi *üretimi kenti haline geliyordu; bu ikinci olgu birinciye yeni ve çok daha mükemmel bir nitelik kazandırıyordu...*

"Her ne kadar Eski Rejimin istatistik belgeleri pek az güvenilir ise de öyle sanıyorum ki, hiç korkmadan Fransız devrimini önceleyen 60 yıl boyunca Paris'teki işçi sayısı *iki katından fazla artmıştır. Oysa aynı dönemde kentin genel nüfusu sadece üçte biri kadar artış göstermişti."* (*OC,* C. II, 1. Kitap, s. 141-142)

Burada J.F. Gravier'nin *Paris et le Désert Français* (Paris ve Fransız Çölü) adlı kitabı akla gelir.[9] Tocqueville'e göre, Paris 18. yüzyılın sonundan önce bile Fransa'nın sanayi merkezi haline gelmişti. Paris'in kazaları (district) ve sanayinin başkentte toplanmasını önleme biçimi üzerine düşünceler bugün ortaya çıkmamıştır.

İkinci olarak bu merkezden yönetilen ve aynı kuralların ülkenin her yanında uygulandığı bu Fransa'da toplum sanki ufalanmıştı. Fransızlar kendi işlerini tartışacak durumda değildiler, çünkü siyasal bünyenin oluşumunun temel koşulu, özgürlük eksikti.

Tocqueville, Durkheim'ın Fransız toplumunun parçalanması adını vereceği şeyin tamamen sosyolojik bir betimlemesini yapar. Ayrıcalıklı sınıflar arasında ve daha genelde ulusun çeşitli sınıfları arasında siyasal özgürlük eksikliği nedeniyle birlik oluşmuyordu. Tarihsel işlevlerini yitirmiş, ama ayrıcalıklarını korumuş, geçmişin ayrıcalıklı grupları ile önemli bir rol oynayan, eski soylular sınıfından ayrı kalmış olan yeni toplumun grupları arasında bir ayrılık varlığını sürdürüyordu.

"18. yüzyılın sonunda soylular sınıfının davranışları ile burjuvazinin davranışları arasında hâlâ bir farklılık görülebilirdi, çünkü davranış adı verilen, âdetlerin bu görünüşünden daha yavaş eşit hale gelen hiçbir şey yoktur; ama özünde halkın üstünde bulunan insanlar birbirlerine benzerlerdi. Aynı düşüncelere, aynı alışkanlıklara sahiptiler, zevkleri aynı idi,

aynı kitapları okuyor, aynı dili konuşuyorlardı. Kendi aralarında sadece kendi hakları ile farklılaşıyorlardı. Bunun aynı derecede başka herhangi bir yerde görülebileceğinden kuşkuluyum; her ne kadar birbirlerine güçlü çıkarlar ile bağlı iseler de farklı sınıflar İngiltere'de bile birbirlerinden hâlâ anlayış ve geleneklerle sık sık ayrılırlar, çünkü bütün yurttaşlar arasında zorunlu ilişkiler ve karşılıklı bağımlılık ilişkileri kuran bu hayranlık verici güce sahip siyasal özgürlük onları her zaman benzer kılmaz. İnsanları aralarında benzer ve karşılıklı olarak kendi yazgılarına ilgisiz duruma getiren sonunda tek bir kişinin yönetimidir." (*A.k.*, s. 146)

Fransa'nın Tocqueville tarafından yapılmış sosyolojik çözümlemesinin merkezi buradadır. Fransız ulusunun çeşitli ayrıcalıklı grupları hem tek biçimliliğe, hem de ayrılığa eğilimlidir. Gerçekte birbirlerine benzerler, ama ayrıcalıklarla, davranışlarla, *geleneklerle* ayrılmışlardır ve siyasal özgürlüğün yokluğu yüzünden siyasal bünyenin sağlığı için zorunlu dayanışmayı sağlayamıyorlardı.

"Sınıflara bölünme eski krallığın cinayeti olmuş, daha sonra da mazereti haline gelmiştir, çünkü ulusun zengin ve aydın kesimini oluşturan herkes, yönetimde anlaşamadığı, yardımlaşamadığından ülkenin yönetimi olanaksızdır ve bir efendinin müdahalesi gerekir." (*A.k.*, s. 166)

Bu metin temeldir. Burada hem Montesquieu'nün, hem de Tocqueville'in belirgin niteliği olan, toplumların az çok aristokratik yönetim anlayışı görülür. Ulusun yönetimi, ulusun zengin ve aydın kesimi tarafından gerçekleştirilebilir. Her iki yazar iki sıfatı birlikte kullanmakta tereddüt *etmezler*. Demagog değildirler ve iki terim arasında bağ onlara açık görülür. Ama kinik de değildirler, çünkü bu olgu onlara göre doğaldır. Maddi olanaklara sahip olmayanların kendi kendilerini yetiştiremedikleri bir dönemde yazıyorlardı. 18. yüzyılda ulusun sadece zengin kesimi aydın olabilirdi.

Öte yandan, Tocqueville Fransa'da devrimin kökenindeki belirgin olgunun –kişisel olarak bütün Fransız devrimlerinin kökeninde olduğunu ekleyeceğim– Fransız ulusunun ayrıcalıklı grubunun ülkenin yönetim biçimi üzerinde anlaşmaya varma yeteneksizliği olduğunu gözlediğine inanır ve bunda haklı olduğunu sanıyorum. Bu olgu rejim değişikliğindeki sıklığı açıklar.

Fransız siyasetinin niteliklerinin bu çözümlemesi dikkat çekici bir açıklığa sahiptir. Bunu Fransa'nın 19. ve 20. yüzyılda bütün siyasal tarihine uygulamak olasıdır. Böylece, Batı Avrupa ülkelerinden Fransa'nın 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın yakın bir tarihine kadar ekonomik ve toplumsal bakımdan en az değişikliğe uğramış ama, siyasal bakımdan belki de en hareketli olması tuhaf olgusu açıklanır. Tocqueville'in sosyolojisi çerçevesinde kolaylıkla açıklanan bu ekonomik tutuculukla siyasal hareketliliğin bileşimi, eğer toplumsal veriler ile siyasal veriler arasında tam bir ilişki aranırsa daha güç anlaşılır.

"Eski Fransa toplumunu paylaşan çeşitli sınıflar çok uzun zaman birçok engelle birbirinden ayrı kaldıktan sonra 60 yıl önce ilişkiye girdiklerinde önce birbirlerinin duyarlı yerlerine dokunmuşlardır ve birbirlerini yemişlerdir. Günümüzde bile (yani bir yüzyıl önce) *kıskançlıkları ve kinleri devam etmektedir."* (A.k., s. 167)

Tocqueville'in Fransız toplumunu yorumlamadaki ana konusuna göre, Fransa, Eski Rejim sonunda, bütün Avrupa toplumları içinde hem en demokratik toplumdu –yazarın bu sözcüğe verdiği anlamda, yani koşulların tek biçimliliğinin, kişilerin ve grupların toplumsal eşitliğinin en fazla belirgin olduğu toplumdu– aynı zamanda da siyasal özgürlüğün en sınırlı olduğu toplumdu, gerçekliğe giderek daha az uygun düşen geleneksel kurumlarda en çok kristalize olmuş toplumdu.

Tocqueville eğer çağdaş dönemlerin devrimlerinin bir kuramını geliştirmiş olsaydı, kuşkusuz Marksist anlayıştan farklı, en azından özel mülkiyet rejimi içinde, üretim güçlerinin gelişmesi sonunda ortaya çıkacak sosyalist devrim anlayışından farklı bir anlayış ortaya koyardı.

Çağdaş dönemlerin büyük devrimlerinin, Eski Rejimden demokrasiye geçişi belirleyen devrimler olduğunu telkin etmiş, hatta birçok kez açıkça yazmıştır. Başka bir deyişle, Tocqueville'in devrim anlayışı esas olarak siyasaldır. Herhangi bir yerde patlamayı yaratacak olan, geçmişin siyasal kurumlarının çağdaş demokratik harekete direnişidir. Tocqueville bu tür devrimlerin işler kötü gittiğinde değil, iyi gittiğinde patlak verdiğini ekliyordu.[10]

Rus devriminin kendi siyasal şemasına, Marksist şemadan daha uygun olduğu konusunda bir an bile kuşku duymazdı. Rus ekonomisi 1880'li yıllarda büyümenin başlangıcını yaşamış, 1880 ve 1914 arasında Avrupa'nın en yüksek büyüme hızlarından birine sahip olmuştu.[11] Öte yandan, Rus devrimi, Fransız devrimi konusunda sözü edilen Eski Rejim anlamında, eski rejimin siyasal kurumlarına karşı bir ayaklanma ile başlamıştır. Eğer ona, Rusya'da iktidarı ele geçiren partinin başka bir ideolojiden yana olduğunu ilan ettiği söylenseydi, kendisinin gözünde, demokratik devrimlerin niteliğinin özgürlükten yana olduğunu ilan etmek ve siyasal ve yönetimsel merkeziyetçiliğe yönelmek olduğunu söylerdi. Tocqueville bu olguları kendi sistemine sokmakla hiçbir güçlükle karşılaşmazdı; hatta ekonominin bütününü yönetmeyi deneyecek bir devletin olasılığını birçok kez belirtmişti.

Kuramı açısından Rus devrimi, Eski Rejimin siyasal kurumlarının toplumun bir çağdaşlaşma evresi içinde çöküşüdür. Bu patlama savaşın uzaması ile kolaylaşmıştır. Bu, demokratik idealden yana olduğunu ilan ederken, yönetimsel merkeziyetçilik ve toplumun bütününün devlet tarafından yönetimi fikrini sonuna kadar götüren bir yönetime ulaşmıştır.

İki seçenek Fransız devrimi tarihçilerinin kafasından çıkmaz. Devrim bir yıkım ya da yararlı bir olay mıdır, bir zorunluluk ya da bir rastlantı mıdır? Tocqueville bu iki aşırı savın biri ya da ötekine katılmayı reddeder. Fransız devrimi onun gözünde hiç de bir rastlantı değildir; eğer devrimden demokratik hareketin Eski Rejimin kurumlarını bir gün koparıp atacağı anlaşılırsa, o zaman zorunluluktur, ama kazandığı belirli biçim altında ve oluşumunun ayrıntılarında devrim zorunlu değildi. Devrim yararlı mı, yoksa yıkım mı oldu? Tocqueville belki de ikisinin birlikte olduğu yanıtını verirdi. Tam olarak kitabında, sağcıların Fransız devrimine karşı yaptıkları eleştirinin bütün öğeleri vardır ve aynı anda, olan bitenin, bunların başka türlü olmamasının özlemi ile de tarih ya da kaçınılmazın haklı gösterilmesi vardır.

Fransız devriminin eleştirisi önce 18. yüzyılda filozof adı verilen ve 20. yüzyılda entelektüel denen edebiyatçılarla ilgilidir. Filozof, edebiyatçı ya da entelektüel birbirlerini kolaylıkla eleştirirler. Tocqueville yazarların 18. yüzyıl Fransası'nda ve devrimde oynadıkları rolü, bizim hayranlık ya da üzüntüyle bugün oynadıkları rolü yorumlamaya devam etmemiz gibi yorumlar.

"Yazarlar onu (devrimi) yapan halka sadece düşüncelerini değil, mizaçlarını da vermişlerdir. Onların uzun süren disiplini altında bütün öteki yol göstericilerin yokluğunda ve uygulamayla yaşanan derin bilgisizlik içinde bütün ulus onları okuyarak sezgilerini, düşünce biçimini, beğenisini, hatta doğal kusurlarını edinmiştir. O kadar ki harekete geçtiğinde edebiyatın bütün alışkanlıklarını siyasete taşımıştır.

"Devrimimizin tarihi incelendiğinde onun, yönetim üzerine pek çok kitap yazdırtan aynı düşünce ile yürütüldüğü görülür. Genel kuramlar, yasal düzenlemenin eksiksiz sistemleri ve yasalarda tam simetri için aynı ilgi; var olan olgulara aynı küçümseme; kurama aynı güven; özgüne, ustalıklıya ve kurumlarda yeniye aynı beğeni; anayasayı, onu kısmen değiştirme yerine mantık kurallarına ve tek bir plana göre yeniden yapma aynı arzusu. Ürkütücü gösteri! Yazarda nitelik olan şey devlet adamında bazen kusurdur ve çok sık olarak güzel kitaplar yazdıran aynı şeyler büyük devrimlere götürebilir." (*OC*, C. II, 1. Kitap, s. 200)

Bu metin bütün bir edebiyatın kökeninde olmuştur. Örneğin Taine'in *Origine de la France Contemporaine*'in (Çağdaş Fransa'nın Kökeni) birinci cildi yazarların ve edebiyatçıların zararlı rolleri konusunun geliştirilmesinden başka bir şey değildir.[12]

Tocqueville Fransız ulusunun bir bölümü arasında yayılmış dinsizlik adını verdiği şeyi inceleyerek eleştirisini geliştirir. Din anlayışı ile özgürlük anlayışının birleşmesinin Amerikan liberal demokrasisinin temeli olduğunu düşünüyordu. Bunun tam karşılığında *L'Ancien Régime et la Révolution*'da tersi bir durumun belirtisi bulunur.[13] Ülkenin ideolojik bakımdan demokratik hale gelen kısmı, sadece inancını yitirmemişti, aynı zamanda kiliseye ve dine karşı olmuştu. Öte yandan Tocqueville Eski Rejimin din adamları için hayranlık dolu olduğunu belirtir[14] ve aristokrasinin çağdaş toplumdaki rolünün hiç olmazsa kısmen korunmasının olanaksızlığı karşısındaki üzüntüsünü açıkça belirtir.

Moda olan düşüncelerden olmayan bu sav Tocqueville'in en belirgin savlarından biridir.

"Önyargıları ve kusurları arasında (états généraux'ya soylular tarafından sunulan) muhtıralar okunurken aristokrasinin anlayışı ve büyük niteliklerinden bazıları hissedilir. Bu soyluluğu yasaların egemenliği altında dize getirmek yerine yerle bir etmek çevresinden koparmış olmaktan her zaman pişman olunacaktır. Böyle davranarak ulusun varlığı için zorunlu bir bölümü ortadan kaldırılmış ve özgürlüğü hiçbir zaman iyileşmeyecek bir yara açılmıştır. Yüzyıllar boyunca önde yürümüş bir sınıf büyüklüğün bu yadsınamaz uzun kullanımında belirli bir gurur, kendi gücüne doğal bir güven, toplumsal bünyenin en dayanıklı kesimi olarak görülme alışkanlığını edinmişti. Sadece cesur geleneklere sahip değildir. Kendi örneği ile öteki sınıfların cesurluğunu artırır. Onun kökü kazınırken düşmanları bile kızdırılır. Hiçbir şey onun yerini tam *olarak alamaz, kendisi de hiçbir* zaman *yeniden doğamaz, unvanlarına, zenginliğine yeniden sahip olabilir, ama babalarının ruhuna sahip olamaz."* (*OC*, C. II, 1. Kitap, s. 170)

Bu alıntının sosyolojik anlamı demokratik toplumda özgürlüğü korumak için insanlığın özgürlüğün anlamına ve beğenisine sahip olmaları gerektiğidir.

Bernanos, kuşkusuz Tocqueville'in çözümlemesinin kesinliğine sahip olmayan, ama aynı sonuca ulaşan birçok sayfada, özgürlük kurumlarına, seçimlere, partilere sahip olmanın yeterli olmadığını, insanların belirli bir bağımsızlık düşüncesi, özgürlüğün doğal olması için iktidara bir direnme duygusunun olması gerektiğini belirtmişti.

Tocqueville'in devrimle ilgili yargısı, onu harekete geçiren duygular Auguste Comte'un aptalca diye niteleyebileceklerinin aynısıdır. Auguste Comte'un gözünde 1789 meclisinin girişimi mahkûm edilmişti, çünkü o Eski Rejimin teolojik ve feodal kurumları ile çağdaş dönemlerin kurumları arasında bir bireşimi amaçlıyordu. Oysa Comte alışılmış uzlaşmazlığı ile radikal biçimde düşünmeden alınan kurumların bireşiminin olanaksız olduğunu belirtiyordu. Tocqueville ise karşı konulamaz, demokratik hareketin eski Fransa'nın kurumlarını ortadan kaldırmasını değil, Eski Rejimin kurumlarının monarşi altında, aristokratik anlayış biçimi altında korunmasını dilerdi; bu huzuru aramaya yönelik, toplumsal devrime mahkûm bir toplumda özgürlüklerin kullanılmasına katkıda bulunacaktı.

Comte gibi bir sosyolog için 1789 meclisinin bireşimi başlangıç noktasından itibaren olanaksızdı. Tocqueville gibi bir sosyolog için bu bireşim, olanaklı olsun ya da olmasın –o buna karar vermez– herhalde arzulanırdı. Siyasal bakımdan Tocqueville birinci Fransız devriminden, 1789 meclisinin devriminden yana idi ve onun özlemli düşüncesi bu döneme kadar gider. Onun gözünde Fransız devriminin ve Fransa'nın büyük anı, Fransızların bir güven, sınırsız bir umutla dolu oldukları 1788-1789 yıllarıdır.

"Tarihin hiçbir anında yeryüzünün hiçbir noktasında kamu yararı için bu kadar içten tutkun, kendi çıkarlarını gerçekten unutmuş, büyük bir amaca bu denli kapılmış, insanların yaşamda sahip oldukları en değerli şeyleri tehlikeye atmada, yüreklerinin küçük tutkularını aşmak için kendileri üzerinde çaba sarf etmede kararlı bu kadar çok insanın görüldüğünü sanmıyorum. Fransız devrimini gerçekleştirecek bütün büyük eylemler ortak tutkulardan, yüreklilikten ve özveriden çıkmıştır. Bu gösteri kısa olmuştur, ama eşsiz güzellikleri vardır; insanlığın belleğinden hiçbir zaman çıkmamıştır. Bütün yabancı uluslar onu görmüş, alkışlamış ve heyecanlanmışlardır. Avrupa'da onun görülmediği, hayranlık ve saygı yaratmadığı bir nokta aramayınız, bulamazsınız. Devrimin çağdaşlarının bize bıraktıkları bu çok sayıdaki özel anılar arasında 1789'un bu ilk günlerinin görünüşünün silinmez bir iz bırakmadığına hiç rastlamadım. Devrim her yerde gençlik duygularının açıklığı, canlılığı ve tazeliğini iletir. Yeryüzünde böyle bir gösteriyi yaratabilecek tek bir toplumun olduğunu söyleyebilirim. Ulusumu tanıyorum. Yanlışlıklarını, zayıflıklarını, mutsuzluğunu çok iyi görüyorum, ama neye yetenekli olduğunu da biliyorum. Yalnızca Fransız ulusunun kavrayabilecek durumda olduğu girişimler, yalnızca onun almaya cesaret edebileceği yüce kararlar vardır. Yalnızca o, bir gün insanlığın ortak bir davasını kucaklamak ve onun için mücadele etmek isteyebilir. Eğer derin düşüşlerle karşı karşıya kalırsa, onu birdenbire, başka hiçbir toplumun ulaşamayacağı bir noktaya çıkaran yüce atılımları vardır." (OC, C. II, 2. Kitap, s. 132-133)

Burada Fransa'nın eleştirmeni olarak görünen ve gerçekten de öyle olan, Fransa'nın gelişimini, Anglosakson ülkelerininki ile karşılaştıran ve onun İngiltere'nin ya da Amerika Birleşik Devletleri'nin tarihine benzer bir tarihe sahip olmamasına üzülen Tocqueville, aynı zamanda kendi kendini eleştiriyi, kendi kendini yüceltmeye dönüştürmeye hazırdır. "Sadece Fransa..." deyimi ülkenin benzersiz yönelimi üzerine pek çok söylev düşündürebilir. Tocqueville olayları sosyolojik bakımdan anlaşılır kılmayı dener, ama Montesquieu'de olduğu gibi onda da geri planda ulusal nitelik düşüncesi vardır.

Bu ulusal nitelik konusu eserinde de belirgin bir biçimde ortaya çıkar. Edebiyatçılarla ilgili bölümde (III. Kitap, 1. bölüm) Tocqueville, ulusal nitelik açıklamasını işin içine katmayı reddeder. Tersine entelektüellerin oynadıkları rolün Fransız ulusunun anlayışı ile hiçbir ilişkisi olmadığını belirtir ve daha çok toplumsal koşullarla açıklama yapar. Edebiyatçılar siyasal özgürlük olmadığı için, uygulamaya katılmadıkları ve böylece yönetimin gerçek sorunları konusunda bilgisiz oldukları için soyut kuramlarda kaybolmuşlardır.

Tocqueville'in yazdığı bu bölüm çağdaşlaşma yolunda olan toplumlarda yönetim sorunları hakkında gerçekten deneysiz ve ideoloji sarhoşu entelektüellerin rolü konusunda bugün çok moda olan bir çözümlemenin kaynağıdır.

Buna karşılık Fransız devrimi ve onun büyüklük dönemi söz konusu olduğunda Tocqueville, Montesquieu stilinde bir tür bireşimli (sentetik) portre çizme eğilimindedir. Bu bireşimli portre, bir topluluğun davranış biçiminin, bu davranış biçimi son bir açıklama gibi sunulmadan betimlemesidir, çünkü bu davranış biçimi neden olduğu kadar bir sonuçtur. Ama sosyologun çözümlemesinin sonunda gözlemlerini bütün bir tablo halinde toplamasına izin verecek kadar yeterince özgün, yeterince özgüldür.[15]

L'Ancien Régime et la Révolution'un ikinci cildi insanların, kazaların ve rastlantıların rolünü inceleyerek olayların, yani devrimin seyrini sunabilirdi. Yayımlanmış olan notlarda aktörlerin ve bireylerin rolü *üzerine* pek çok belirti vardır:

"En çok dikkatimi çeken, isteyerek devrime hizmet edenlerin dehasından çok, istemeyerek onu yaratanların şaşılacak aptallıklarıdır. Fransız devrimini incelediğimde yeryüzünün en uzak noktalarına kadar kendini gösteren olayın görkeminin, az çok bütün toplumları sarsan gücünün olağanüstü büyüklüğüne şaşırmışımdır.

"Devrime çok katkısı olan sarayı incelediğimde, orada tarihte görülebilecek en sıradan tabloları bulurum; şaşkın ya da yeteneksiz bakanlar, sefil papazlar, değersiz kadınlar, gözüpek ya da doymak bilmez saray görevlileri, sadece gereksiz ya da tehlikeli erdemlere sahip bir kral. Bu küçük insanların çok büyük olayları kolaylaştırdığını, ittiğini, çabuklaştırdığını görüyorum." (*OC*, C. II, 2. Kitap, s. 116)

Bu parlak metin sadece edebi bir değere sahip değildir. Eğer kitabını tamamlayabilmiş olsaydı, Tocqueville'in bize vermiş olacağı bütünsel görüşü içerdiğini sanıyorum. Kaynakları sosyolog gibi inceledikten ve devrim sonrası toplumunun tekbiçimlilik ve yönetsel merkeziyetçilik altında büyük ölçüde devrim öncesi toplumu tarafından hazırlandığını gösterdikten sonra olayların gelişimini izlemeye çalışırdı; bunu yaparken de hem kendisi, hem de Montesquieu için ta-

rihin kendisi olan şeyi, yani belirli bir durumda olup biteni, rahatlıkla başka" biçimde düşünülebilecek, olağan bir dizi karşılaşma ya da bireylerin aldığı kararlan ortadan kaldırmazdı. Tarihsel hareketin zorunluluğunun göründüğü bir plan ve insanların rolünün bulunduğu bir başka plan vardır.

Tocqueville için temel olay 1789 meclisinin başarısızlığı, yani aristokrasinin ya da monarşik erdemleri ile demokratik hareket arasındaki bireşimin başarısızlığıdır. Onun gözünde siyasal bir denge bulma güçlüğü bu bireşimdeki başarısızlıktan kaynaklanır. Tocqueville, döneminin Fransa'sının bir monarşiye gereksinim duyduğunu düşünüyor, ama monarşik duygunun zayıflığını da seziyordu. Siyasal özgürlüğün merkeziyetçiliğe ve yönetsel tekbiçimciliğe son verildiği takdirde istikrara kavuşabileceğini düşünüyordu. Oysa bu merkeziyetçilik ve yönetsel istibdat ona demokratik harekete bağlı görünüyordu.

Amerikan demokrasisinin liberal yönelimini açıklayan aynı çözümleme demokratik Fransa'da özgürlüğün yokluğunun tehlikelerini de açıklıyordu.

Tocqueville merkezdeki insanların siyasal tutumlarının ve onların aşırıları eleştirisinin çok belirgin niteliği olan bir tümcede şöyle der: *"Özetle, şimdiye kadar aydın, sağduyulu ve iyiniyetli bir insanın İngiltere'de radikal olmasını anlıyorum. Bu üç şeyin Fransız radikalinde bir araya gelmesini hiçbir zaman anlayamadım."*

Otuz yıl önce böyle bir şaka Naziler konusunda yaygındı: Almanların hepsi akıllı, dürüst ve Hitlerci idi, ama hiçbir zaman bu niteliklerden ikisinden fazlasına sahip olamadılar. Tocqueville aydın, sağduyulu ve iyi niyetli bir insanın Fransa'da radikal olamayacağını söylüyordu. Bir radikal eğer aydın ve iyi niyetli ise, sağduyusu yoktu. Eğer aydın ve sağduyulu ise, iyi niyeti yoktu.

Siyasette sağduyunun herkesin tercihlerine göre çelişkili yargılara konu olduğu açıktır; Auguste Comte, Tocqueville'in 1789 meclisinin bireşim özleminin sağduyudan yoksun olduğunu öne sürmekte tereddüt etmezdi.

Demokratik Toplumun İdeal Tipi

Amerika'da Demokrasi'nin birinci cildi ve *L'Ancien Régime et la Révolution* Alexis de Tocqueville'in sosyolojik yönteminin iki yönünü açıklar: bir yandan özel bir toplumun, Amerikan toplumunun portresi, öbür yandan tarihsel bir bunalımın, Fransız devriminin sosyolojik yorumu. *Amerika'da Demokrasi*'nin ikinci cildi, yazarın belirgin niteliği, üçüncü bir yöntemin anlatımıdır; bir tür ideal tipin, demokratik toplumun oluşumudur. Tocqueville buradan hareketle geleceğin toplumunun bazı eğilimlerini çıkartır.

Amerika'da Demokrasi'nin ikinci cildi gerçekte kullanılan yöntem ve sorulan sorularla birincisinden ayrılır. Söz konusu olan hemen hemen zihinsel bir deney adı verilebilecek şeydir. Tocqueville demokratik bir toplumun yapısal özelliklerini düşünceyle ortaya koyar. Bu toplum da sınıfların ayrımının giderek silinmesi ve yaşam koşullarının artan tekbiçimliliği ile tanımlanır. Sonra birbiri ardı sıra şu dört soruyu sorar: Entelektüel hareket konusunda, Amerikalıların duyguları konusunda, gelenekler konusunda ve son olarak siyasal toplum konusunda ortaya ne sonuç çıkar?

Girişim kendi başına güçtür, hatta sonu şansa kalmıştır. Her şeyden önce demokratik bir toplumun yapısal özelliklerinden hareketle, entelektüel hareketin ne olacağı ya da geleneklerin ne olacağı kanıtlanmamıştır.

Sınıf ve koşul farklılıklarının hemen hemen kaybolduğu demokratik bir toplum söz konusu ise dinin, parlamenter hitabetinin, şiirin, düz yazının ne olacağı önceden bilinebilir mi? Tocqueville'in sorduğu sorular bunlardır. Çağdaş sosyolojinin dilinde bu sorular bilgi sosyolojisine aittir. Toplumsal koşullar çeşitli entelektüel etkinliklerin aldığı biçimi hangi ölçüde belirleyebilir? Böyle bir bilgi sosyolojisi soyut ve kuşkulu bir niteliğe sahiptir. Düz yazı, şiir, tiyatro ve çeşitli demokratik toplumların parlamenter hitabeti, gelecekte kuşkusuz, bu entelektüel etkinlikler geçmiş yüzyıllarda olduğu kadar aynı biçimde benzeşmez olacaklardır.

Dahası, Tocqueville'in çıkış noktası olarak aldığı demokratik toplumun yapısal niteliklerinin bazıları Amerikan toplumunun özelliklerine bağlı, ötekiler demokratik toplumun özünden ayrılamaz olabilir. Bu anlaşılmazlık Tocqueville'in sorduğu sorulara verebileceği yanıtların genellik dereçesi üzerinde bir belirsizlik yaratır.[16]

İkinci ciltte soruların yanıtları bazen *eğilim,* bazen de *seçenek* nitelikli olacaktır. Demokratik toplumun siyaseti, ya despotik ya da liberal olacaktır. Bazen bu denli genel terimlerle sorulan bir soruyu yanıtlamak olanaksızdır.

Amerika'da Demokrasi'nin ikinci cildi konusundaki yargılar çok değişiktir. Kitabın yayımlanmasından başlayarak birinciye gösterilen ilgiyi kabul etmeyen eleştiriler olmuştur. Tocqueville'in bu ciltte, deyimin bütün anlamıyla, kendisini aştığı söylenebilir. Büyük bir yeniden oluşturma ya da az sayıda olaydan hareketle tümdengelim kapasitesini ortaya koyarak kendisini çok aşar; buna sosyologlar bazen hayrandırlar, tarihçiler ise sık sık üzülürler.

Demokratik toplumun entelektüel hareket üzerindeki sonuçlarını göstermeye ayrılmış kitabın birinci bölümünde Tocqueville, düşünceler, din ve yazının çeşitli türleri –şiir, tiyatro, hitabet– karşısındaki tutumları gözden geçirir.

Kitabın dördüncü bölümünün başlığı Tocqueville'in Fransızlarla Amerikalılar arasında yeğlediği karşılaştırmalardan birini hatırlatır: *"Amerikalılar siyaset konusundaki genel düşüncelere neden Fransızlar kadar meraklı olmamışlardır?"* (*OC*, C. I, 2. Kitap, s. 27)

Bu soruya Tocqueville şu yanıtı verir:

"Amerikalılar kamusal işleri her zaman kendileri yöneten demokratik bir halk oluştururlar; biz, uzun zaman sadece bu işleri en iyi biçimde götürmeyi düşleyebilen demokratik bir halkız. Toplumsal durumumuz, yönetim konusunda bizi çok genel düşünceleri anlamaya götürürken siyasal yapımız bu düşünceleri deneyle düzeltmemizi ve yetersizliğini *keşfetmemizi yavaş yavaş önlüyordu; oysa Amerikalılarda bu iki şey durmaksızın* birbirini *dengeler ve doğal olarak birbirini düzeltir."* (*A.k.,* s. 27)

Bilgi sosyolojisine ait bu açıklama aynı zamanda deneyci (ampirik) ve basit bir türdendir. Fransızlar ideolojinin tadını almışlardır, çünkü yüzyıllar boyu kamusal işlerle gerçekten ilgilenememişlerdir. Bu yorum çok önemlidir. Genel olarak genç öğrenciler ne kadar az siyasal deneye sahip olurlarsa siyaset konusunda

o kadar kuramları vardır. Kişisel olarak siyaset konusunda en kesin kuramlara sahip olduğum yaşta siyasetin nasıl yapıldığı konusunda hiçbir deneyimim yoktu. Bu bireylerin ve halkların siyasal-ideolojik davranışlarında hemen hemen bir kuraldır.

Aynı birinci kitabın beşinci bölümünde Tocqueville topluma göre belirli dinsel inançların bir yorumunu geliştirir. Demokratik sezgilerle dinsel inanç biçimi arasındaki ilişkilerin bu çözümlemesi uzağa gider ve ilgi çekicidir, ama aynı zamanda çok da kuşkuludur.

"Eşitliğin insanları çok genel ve çok geniş düşüncelere götürdüğü konusunda daha önce söylediklerim, esas olarak din konusunda anlaşılmalıdır. Benzer ve eşit insanlar, içlerinden her birine aynı kuralları benimseten ve gelecek mutluluğu onlara aynı bedelle veren tek bir Tanrı kavramını kolaylıkla anlarlar, insan türünün birliği düşüncesi onları sürekli olarak Yaradan'ın birliği düşüncesine götürür. Oysa tersine birbirinden çok ayrı ve çok benzemez insanlar kolaylıkla ne kadar halk, kast, sınıf ve aile varsa o kadar da Tanrı olduğunu kabul eder ve gökyüzüne ulaşmak için bin özel yol bulurlar." *(A.k., s.* 30)

Bu metin bilgi sosyolojisi ile ilgili yorumun bir başka biçimini oluşturur. Ayrı gruplarda bütünleşmemiş, giderek daha çok sayıdaki bireylerin artan tekbiçimliliği onları insan türünün ve Yaradan'ın birliğini anlamaya götürür.

Bu tür açıklamalar Auguste Comte'ta da görünür. Ama kuşkusuz çok daha basittir. Bu tür genelleştirici çözümlemeler haklı olarak birçok tarihçi ve sosyologu rahatsız etmiştir.

Tocqueville demokratik bir toplumun insan doğasının sonsuz iyileştirilebilirliğine inanma eğilimi olduğunu belirtir. Demokratik toplumlarda toplumsal hareketlilik egemendir, her bireyin toplumsal hiyerarşide yükselme umudu ve olanağı vardır. Yükselmenin olası olduğu bir toplum felsefi planda, insanlığın bütünü için karşılaştırılabilir bir yükselmeyi anlama eğilimindedir. Herkesin durumunu doğuştan kazandığı aristokratik bir toplum, insanlığın sonsuz iyileştirilebilirliğine inanmakta güçlük çeker, çünkü bu inanç onun üzerine oturduğu ideolojik formülle çelişkili olacaktır. Tersine ilerleme fikri demokratik bir toplumla hemen hemen aynı tözdendir.[17]

Bu durumda sadece toplumsal örgütlenmeden belirli bir ideolojiye geçiş değil, toplumsal örgütlenme ve ideoloji arasında sıkı bir ilişki vardır, ideoloji toplumsal örgütlenmeye temel sağlar.

Tocqueville bir başka bölümde Amerikalıların temel bilimlerden çok uygulamalı bilimlerde başarılı olmaya eğilimli olduğunu anlatır. Bu öneri bugün doğru değildir, ama uzun bir dönem boyunca doğru olmuştur. Tocqueville kendi özgün stiliyle esas olarak huzurla ilgili demokratik bir toplumun temel bilimlere, kendini araştırmaya verenlerin boş zamana sahip zengin insanlar olduğu aristokratik bir toplum tipi ile aynı ilgiyi göstermemesi gerektiğini belirtir.[18]

Demokrasi, aristokrasi ve şiir arasındaki ilişkilerin betimlemesi de aktarılabilir.[19] Birkaç satır soyut imgelemin coşkusunun ne olabileceğini gösterir.

"Aristokrasi insan düşüncesini doğal olarak geçmişe bakmaya götürür ve onu sabitleştirir. Demokrasi tersine, insanlara eski olan şey konusunda *bir tür içgüdüsel bıkkınlık verir. Bunda aristokrasi şiire daha çok yandaştır, çünkü nesneler genellikle büyürler, uzaklaştıkça görülmez olurlar ve bu ikili ilişki altında idealin resmine daha çok yol açarlar."* (*OC*, C. I, 2. Kitap, s. 77)

Burada az sayıda olgudan hareketle bir kuramın oluşturulmasının nasıl olanaklı olduğu görülür; bu kuram eğer sadece tek bir tür şiir olsaydı ve eğer şiir sadece nesnelerin ve geçmişteki canlıların idealleştirilmesi sayesinde gelişseydi doğru olurdu.

Aynı biçimde Tocqueville, demokratik tarihçilerin olayları tarihsel zorunluluğun anonim güçleri ve karşı konulmaz mekanizmaları ile açıklama eğilimine sahip olacaklarını, buna karşılık, aristokratik tarihçilerin büyük adamların rolünü vurgulama eğiliminde olacaklarını belirtmiştir.[20]

Burada kuşkusuz haklıydı. Kazaların ve büyük adamların etkisini yadsıyan tarihsel zorunluluk kuramı kuşkusuz içinde yaşadığımız demokratik çağa aittir.

Tocqueville ikinci bölümde gene demokratik toplumun yapısal özelliklerinden hareketle bu tür bütün toplumlarda temel olacak duygulan açıklamayı dener.

Demokratik bir toplumda bir eşitlik tutkusu hem egemen, hem de özgürlük düşüncesinden üstün olacaktır. Toplum yasallık ve bireysel bağımsızlık saygısını sürdürmekten çok, bireyler ve gruplar arasındaki eşitsizliği ortadan kaldırmak düşüncesinde olacaktır. Toplum maddi refah kaygısıyla harekete geçecek, bu aynı maddi refah tutkusu nedeniyle bir tür sürekli rahatsızlık içinde olacaktır. Maddi refah ve eşitsizlik gerçekte sakin ve doyumlu toplum yaratamaz, çünkü herkes kendini ötekilerle kıyaslar ve mutluluk hiçbir zaman kesin değildir. Ama Tocqueville'e göre demokratik toplumlar derinliğine çalkantılı ya da değişken olmayacaklardır.

Yüzeysel olarak karışıklık içindeki demokratik toplumlar özgürlüğe kavuşacaklardır, ama insanların özgürlüğü kendisinden çok maddi refahın koşulu olarak sevmelerinden korkulur. Bu durumda eğer özgür kurumlar kötü işler görünür ve mutluluğu tehlikeye atarsa insanların bazı durumlarda arzuladıkları refahı güçlendirme umuduyla özgürlüğü gözden çıkartmaya eğilimli oldukları anlaşılabilir.

Bu nokta üzerinde şu metin Tocqueville'in düşüncesini özellikle ortaya koyar:

"Eşitlik her gün her insana pek çok küçük zevk verir. Eşitliğin çekiciliği her an hissedilir ve herkesin erişebileceği noktadadır. En soylu kalpler ona karşı duyarsız değildir, en basit ruhlar ondan büyük zevk alırlar. Eşitliğin yarattığı tutku hem enerjik, hem genel olmalıdır...

Demokratik halkların özgürlük için doğal bir tada sahip olduklarını düşünüyorum. Özgürlüğü ararlar, onu severler ve ondan uzaklaşmalarından sadece acı duyarlar. Ama eşitlik için şiddetli, doymaz, sonsuz ve ortadan kaldırılamaz bir tutkuya sahiptirler. Özgürlük içinde eşitlik isterler ve ona sahip alamazlarsa onu kölelik içinde isterler. Yoksulluğa, köleliğe, barbarlığa dayanabilirler, fakat aristokrasiye dayanamazlar." (*OC, C.* I, 2. Kitap, s. 103-104)

Burada Tocqueville'in entelektüel gelişiminin niteliklerinden ikisi görünür: Bugünün toplumlarının niteliği, soyluların geleneğinin yadsınmasına karşı duyarlı, eski aile, aristokratik tutum ve Montesquieu'nün etkisi –özgürlük ve eşitlik kavramları üzerine diyalektik oyun– Montesquieu'nün siyasal rejimler kuramında temel diyalektik gerçekte özgürlük ve eşitliğin diyalektiğidir. Monarşilerin özgürlüğü sınıf farklılığı ve şeref duygusuna bağlıdır; despotizmin eşitliği kölelikte eşitliktir. Tocqueville, Montesquieu'nün sorunsalını (problematiğini) alır ve demokratik toplumların egemen duygusunun ne pahasına olursa olsun eşitlik olduğunu gösterir; bu, köleliği kabul etmeye götürebilir, ama köleliği içermez.

Bu tür bir toplumda bütün meslekler saygıdeğerdir, çünkü özünde bütün mesleklerin doğası aynıdır ve hepsi ücretlidir. Tocqueville hemen hemen, demokratik toplumun bir evrensel ücretlilik toplumu olduğunu söyler. Oysa böyle bir toplum soylu denen etkinlikler ile soylu olmayan etkinlikler arasındaki doğa ve öz farklılıklarını ortadan kaldırma eğilimindedir. Böylece evle ilgili hizmetler ile serbest meslekler arasındaki ayrım giderek silinecek, bütün meslekler belirli bir kazanç getiren bir *job* (uğraş, iş) olacaktır. Kuşkusuz yapılan işler arasında her birine verilen ücretin önemine göre saygınlık eşitsizliği devam edecektir. Ama nitelik farklılığı olmayacaktır.

"Para için çalışılmayan meslek yoktur, hepsinde ortak olan ücret onlara bir aile görünümü verir." (*OC*, C. I, 2. Kitap, s. 159)

Tocqueville burada en iyi durumundadır. Görünürde sıradan ve genel bir olaydan çok, uzaklara giden bir dizi sonuç çıkartır, çünkü onun yazdığı dönemde eğilim daha başlangıcındaydı, oysa şimdi genişlemiş, derinleşmiştir. Amerikan toplumunun en az kuşkulu niteliklerinden biri bütün mesleklerin saygıdeğer, yani esas olarak aynı nitelikte olduğu inancıdır.

Tocqueville şöyle devam eder:

"Bu Amerikalıların çeşitli meslekler hakkında sahip oldukları görüşleri açıklar. Amerika'da hiç kimse çalıştığı için küçüldüğünü düşünmez, çünkü çevresindeki herkes çalışır. Bir ücret aldığı için küçüldüğü duygusuna kapılmaz. Çünkü Amerika Birleşik Devletleri başkanı bile ücret için çalışır. Ona yönettiği için, ötekilere hizmet ettikleri için ücret ödenir. Amerika Birleşik Devletleri'nde meslekler zahmetli, kazançlıdır, ama hiçbir zaman ne çok yüksek, ne çok düşüktür. Her saygıdeğer meslek saygındır." (A.k.)

Tablo kuşkusuz ayrıntılı hale getirilebilir, ama şema bana temel olarak doğru gözüküyor.

Tocqueville'e göre demokratik bir toplum herkesin, ailesi ile başkalarından ayrılma (isolé) eğiliminde olduğu bireyci bir toplumdur. Bu bireyci toplum tuhaf bir biçimde despotik toplumların ayrı olma niteliği ile ortak bazı nitelikler gösterir; çünkü despotizm bireyleri birbirinden ayrı tutma eğilimindedir. Ama bundan demokratik ve bireyci toplumun despotizme gideceği sonucu çıkmaz, çünkü bazı kurumlar bu bozulmuş rejime doğru kaymayı haber verebilirler. Bu kurumlar bireylerin girişimiyle serbestçe kurulmuş örgütlerdir, bunlar yalnız bireyle güçlü devlet arasına girebilirler, girmelidirler de.

Demokratik bir toplum merkeziyetçileşme eğilimindedir ve bütün toplumsal etkinliklerin kamu yönetimi tarafından yönetilmesi tehlikesini taşır. Tocqueville toplumun tamamen devlet tarafından planlanmasını tasarlamıştır, ama toplumun bütününü kapsayacak ve bazı bakımlardan bugün sosyalist dediğimiz toplumda gerçekleştirilen bu yönetim, kapitalist toplumun yerini alacak yabancılaşmamış bir toplum idealini yaratmadan çok uzak olarak, kendi şematizminde kuşku duyulacak despotik bir toplum tipi temsil eder. Başlangıçta kullanılan kavramla nasıl karşıt görüşlere ve çelişkili değer yargılarına ulaşılabileceği burada çok iyi görünür.

Eğer bireylerin, bu dünyanın mallarının en çoğunu elde etme kaygısına sahip oldukları ve toplumun olabildiğince çok bireyi olabildiğince iyi biçimde yaşatmaya çalıştığı anlaşılıyorsa, demokratik bir toplum bütününde materyalisttir.

Ama Tocqueville bu çevreleyen materyalizme karşı zaman zaman coşkulu tinsel patlamalar, dinsel coşkunluk taşmaları ortaya çıktığını ekler. Bu taşkın tinsellik normal hale gelmiş ve alışılmış bir materyalizmin çağdaşıdır, iki zıt olgu demokratik bir toplumun özünün parçasıdır.

Amerika'da Demokrasi'nin ikinci cildinin üçüncü kesimi geleneklerle ilgilidir. Ben özellikle Tocqueville'in devrimler ve savaş konusundaki düşüncelerini göz önüne alacağım. Şiddet olguları, bana kendiliklerinden sosyolojik olarak ilginç görünürler. Bazı büyük sosyolojik öğretiler, bu arada Marksizm şiddet olgularına, devrimlere ve savaşlara dayanmaktadır.

Tocqueville önce demokratik toplumların geleneklerinin yumuşama eğiliminde olduğunu, Amerikalılar arasındaki ilişkilerin basit ve rahat, pek az yapmacıklı ve biçimci olma eğiliminde olduğunu açıklar. Aristokrasinin incelikleri –çağdaş bir dille söylendiğinde– bir tür "iyi insanlık" içinde silinir. Amerika Birleşik Devletleri'nde bireyler arası ilişkilerin biçimi doğrudandır. Dahası efendi ile uşak arasındaki ilişkiler sosyeteden insanlar arasındaki ilişkilerin aynısı olma eğilimindedir. Avrupa toplumlarındaki bireyler arasındaki ilişkilerde yaşayan aristokratik hiyerarşi farklılıkları Amerikan toplumu gibi tamamen eşitlikçi bir toplumda giderek kaybolmaktadır.

Tocqueville bu olgunun Amerikan toplumunun özelliklerine bağlı olduğunun bilincindedir. Ama Avrupa toplumlarının demokratikleştikçe aynı yönde gelişeceklerine inanmak ister.

Sonra savaşları ve devrimleri şu ideal demokratik toplum tipine göre inceler:

Önce siyasal ya da entelektüel büyük devrimlerin demokratik toplumların özüne değil, geleneksel toplumlar ile demokratik toplumlar arasında geçiş evresine ait olduğunu belirtir. Başka bir deyişle demokratik toplumların büyük devrimleri seyrek hale geleceklerdir. Bununla beraber bu toplumlar doğallıkla doyumsuz olacaklardır.[21]

Tocqueville demokratik toplumların hiçbir zaman doyumlu olamayacaklarını yazar, çünkü eşitlikçi olduklarından bu toplumlar kıskanç, ama bu yüzeysel taşkınlıklara karşın da tamamen tutucudur.

Demokratik toplumlar karşıdevrimcidir, çünkü yaşam koşulları giderek iyileştikçe bir devrimde kaybedecek şeyi olanların sayısı artar. Demokratik toplumlarda pek çok insan, pek çok sınıf bir şeylere sahiptir; bu, toplumların devrimlerle malvarlıklarını tehlikeye atmalarını önler.[22]

"Yeni toplumların her gün değişeceklerine inanılıyor, ben onların aynı kurumlarda, aynı önyargılarda, aynı geleneklerde insan türünü *durduracak, düşünceyi yeni düşünceler yaratmadan sonsuz biçimde kendi içine kapatacak,* insanı küçük, *yalnız ve yararsız hareketlerde tüketecek ve durmaksızın kıpırdayan insanlığın hiç ilerlememesini sağlayacak biçimde sabit kalmasından korkarım."* (*OC,* C. I, 2. Kitap, s. 269)

Burada aristokrasi haklı ya da haksızdır. Gelişmiş demokratik toplumların gerçekte devrimci olmaktan çok kavgacı olmaları ölçüsünde haklıdır. Ama çağdaş demokratik toplumları sürükleyen hareketin ilkesini, yani bilim ve sanayinin gelişimini küçümsediği için haksızdır. Tocqueville iki görüntüyü, tamamen istikrarlı toplumlarla, tamamen refahla ilgili toplumları bileştirme eğiliminde olmuştur, ama yeterince görmediği bir şey vardır; bu, bilimsel düşünce ile birleştirilmiş huzur arayışı kesiksiz buluşlar ve teknik buluşlar sürecini yaratır. Devrimci bir ilke –bilim– başka bakımlardan esas olarak tutucu olan demokratik toplumların bünyesinde faaliyettedir.

Devrimin anıları Tocqueville'i derinden etkilemiştir. Annesi ve babası şiddet sırasında hapsedilmişler, giyotinden 9-Thermidor'la kurtulmuşlardır; yakınlarından pek çoğu, özellikle Malesherbes idam edilmişlerdir. Bu yüzden o devrimlere içtenlikle düşmandır ve her birimiz gibi duygularını haklı göstermek için inandırıcı nedenler buluyordu.[23]

Demokratik toplumların istibdada karşı en iyi korunmalarından biri, Tocqueville'e göre, yasallığa saygıdır. Oysa devrimler yasallığı çiğner. İnsanları yasa karşısında eğilmeye alıştırır. Yasalara duyulan küçümseme devrimlerle yaşar ve istibdadın olası bir nedeni haline gelir. Tocqueville demokratik toplumların çok devrim yaptıkça o ölçüde despotik hale gelme tehlikesinde olacaklarına inanma eğilimindeydi.

Bu, belki önceki duygularını haklı kılar, ama düşünme biçiminin yanlış olduğunu göstermez.

Tocqueville demokratik toplumların savaşa az eğilimli olduklarını düşünüyordu. Barış zamanında savaşı hazırlamada yeteneksiz bu toplumlar, bir kez başladığında da onu sona erdirmede yeteneksizdirler ve bu açıdan Birleşik Amerika'nın dış politikasının çok yakın bir tarihe kadar aslına uygun bir görünümünü çizmiştir.

Savaş, demokratik toplum tarafından barışçı olan doğal yaşamda hoş olmayan bir kesinti gibi düşünülür. Barış zamanında savaş olabildiğince az düşünülür, önlem alınmaz, bu yüzden ilk çarpışmalar doğal olarak yenilgidir ama, Tocqueville eğer demokratik toplum ilk çarpışmalar sırasında tamamen yenilmezse, tamamen seferber olacağını ve savaşı sonuna kadar, tam zafere kadar götüreceğini ekler.

Tocqueville 20. yüzyılın demokratik toplumlarının bütünsel savaşının yeterince güzel betimlemesini yapar:

"Savaş uzayarak, bütün yurttaşları kendi halindeki işlerinden koparduğunda ve küçük girişimlerini başarısızlığa uğrattığında, onları büyük önemle barışa bağlayan tutkunun silahlara yöneldiği olur. Savaş bütün sanayii ortadan kaldırdıktan sonra kendisi büyük ve tek sanayi haline gelir, eşitliğin doğurduğu güçlü ve tutkulu istekler her yandan sadece ona doğru yönelir. Bu yüzden savaş alanına sürüklenmesi zor demokratik uluslar ele silah aldıktan sonra bazen bu alanlarda olağanüstü şeyler yaparlar." (OC, C. I, 2. Kitap, s. 283)

Demokratik toplumların savaşa düşkün olmamaları, savaşamayacakları anlamına gelmez. Tocqueville belki savaşacaklarını, savaşın korktuğu ve her yerde başarı kazandığını gördüğü merkeziyetçiliğin hızlanmasına katkıda bulunduğunu düşünüyordu.

Öte yandan demokratik toplumların ordularının, bugün bizim söyleyeceğimiz gibi, savaş sever olmamasından korkuyordu, ama bu noktada yanıldığını sanıyorum. Klasik bir çözümlemeyle, profesyonel askerlerin; özellikle astsubayların, barış zamanında saygınlıkları daha az, yükselme güçlükleri de olağan dönemlerde düşük olan subayların ölüm oranına bağlı olduğundan, sıradan insanlardan daha çok savaş isteme eğilimi taşıdıklarını gösteriyordu. Belirsizlik içindeki bu açıklamalardan biraz tedirgin olduğumu itiraf ederim, ama bu, çok büyük genelleştirme eğiliminin sonucu değil midir?[24]

Son olarak Tocqueville, eğer demokratik toplumlarda despotlar ortaya çıkarsa, bunların güçlerini sağlamlaştırmak ve ordularını tatmin etmek için savaşmak isteyeceklerini düşünüyordu.

Dördüncü ve son kesim Tocqueville'in sonucudur. Çağdaş toplumlar iki devrimden gelmişlerdir; biri koşulların artan eşitliğini, yaşam biçiminin tekdüzeliğini gerçekleştirme, ama aynı zamanda yönetimi daha çok tepede toplama, yönetimi sürekli olarak güçlendirme eğilimindedir, öteki geleneksel güçleri durmadan zayıflatır.

Bu iki devrimle, bir yandan iktidara karşı başkaldırı öte yandan yönetimsel merkeziyetçilikle, demokratik toplumlar özgür kurumlar ya da istibdat seçeneği karşısındadırlar.

"Böylece iki devrim günümüzde ters yönlerde gerçekleşir görünmektedir; biri iktidarı sürekli zayıflatır, öteki ise durmaksızın güçlendirir. Tarihimizin hiçbir döneminde iktidar ne bu kadar zayıf, ne de bu kadar güçlü görünmüştür." (OC, C. II, 2. Kitap, s. 320)

Karşıtlık güzeldir, ama tam olarak formüle edilmemiştir. Tocqueville'in söylemek istediği, iktidarın zayıfladığı ve etki alanının genişlediğidir. Gerçekte amaçladığı yönetimsel ve devlete ait işlevlerin genişlemesi ve karar vermede siyasal iktidarın zayıflamasıdır. Eğer güçlenme ve zayıflamayı karşı karşıya getirme yerine bir yana genişleme, öte yana zayıflamayı koysaydı karşıtlık belki daha az retorik ve daha az çarpıcı olurdu.

*

Tocqueville siyaset adamı olarak, kendisinin de söylediği gibi, tek başınadır. Meşruiyetçi partidendi, sonra Orléans Hanedanını destekledi; bunu tereddütle,

iç rahatsızlığı ile yaptı, çünkü bir anlamda aile geleneğini bozuyordu. Ama siyasal idealinin, yani toplumun demokratikleşmesi ve özgür kurumların –bir bireşim biçimi altında istenen, Auguste Comte'a göre küçümsenecek– anayasal monarşi olarak bileşimi umudunu 1830 devrimine bağlamıştı.

Buna karşılık 1848 devrimi onu üzmüştü, çünkü ona Fransız toplumunun siyasal özgürlük konusunda yeteneksiz olduğunun geçici olarak kesin kanıtı olarak görünmüştü.

Yani yalnızdı, aklı ile meşruiyetçilerden, kalbi ile Orleans'cılardan ayrıydı. Parlamentoda hanedan muhalefeti içindeydi, ama *campagne des banquets*'ye karşıydı; muhalefete böyle propaganda yöntemleriyle seçim yasasında bir değişiklik sağlamaya çalışırken hanedanı devireceğini belirtiyordu. 27 Ocak 1848'de taht söylevine yanıt olarak yaklaşan devrimi haber veren kehanetli bir söylev vermişti. Ancak 1848 devriminden sonra anılarını kaleme alırken büyük bir açıkyüreklilikle, o konuşmasını yaparken inanmadığı kadar iyi bir kâhin olduğunu itiraf eder. Özetle şöyle der: Devrimi haber veriyordum, dinleyicilerim abarttığımı sanıyorlardı, ben de öyle sanıyordum. Devrim, onun da paylaştığı genel bir kuşku ortamında, onun haber vermesinden hemen hemen bir ay sonra patlak vermiştir.[25]

1848 devriminden sonra liberal olmasını istediği cumhuriyet deneyini yaşadı ve birkaç ay Dışişleri Bakanı oldu.[26]

Siyasal bakımdan Tocqueville liberal partidendir, yani Fransız siyasal gelişiminde, kavgacı bir doyum bulmada belki de az şansı olan bir partidendir. Sosyolog Tocqueville, Montesquieu'nün çizgisindedir. Sosyolojik portre yöntemini rejim ve toplum tipleri sınırlamasıyla, küçük sayıdaki olaylardan hareketle soyut kuramlar geliştirme eğilimiyle bileştirir. Klasik olarak düşünülen Auguste Comte ya da Marx gibi sosyologlara, tarihi öngörmeyi hedefleyen geniş bireşimleri reddetmesiyle karşı çıkar. Geçmiş tarihin katı yasalar tarafından yönetilmiş olduğuna ve gelecek olayların önceden belirlenebileceğine inanmaz. Tocqueville, Montesquieu gibi tarihi anlaşılır kılmak ister, onu ortadan kaldırmak istemez. Oysa Comte ve Marx tipi sosyologlar her zaman tarihi ortadan kaldırma eğilimindedir. Çünkü tarihi gerçekleşmeden önce bilmek, onun tamamen insani eylem ve önceden bilinemezlik boyutlarını ortadan kaldırmaktır.

Tocqueville'in Özgeçmişi ile İlgili Açıklamalar

1805	29 Temmuz. Alexis de Tocqueville'in, Hervé de Tocqueville'in üçüncü oğlu olarak Verneuil'de doğumu. Annesi, Rosambo, Encyclopédie döneminde Librairie'nin yönetmeni, sonra XVI. Louis'nin avukatı Malesherbes'in torunudur. Alexis de Tocqueville'in annesi, babası devrimin şiddet günlerinde hapsedilmiş, giyotinden 9-Thermidor sayesinde kurtulmuşlardır. Restorasyon döneminde Hervé de Tocqueville aralarında Moselle ve Seine-et-Oise bulunan birçok eyalette valilik yapmıştır.
1810-1825	Eğitime babasının da hocası olan Rahip Lesueur yönetiminde başlar. Metz kentinde ortaöğretim, Paris'te hukuk öğrenimi görür.
1826-1827	Kardeşi Edouard'la birlikte İtalya'ya gider. Sicilya'da kalırlar.
1827	Babasının 1826'dan beri vali olduğu Versailles'a kraliyet kararı ile *jugeauditeur* olarak atanır.

1828 Mary Motley ile tanışır, nişanlanır.

1830 Tocqueville istemeyerek Louis-Philippe'e bağlılık andı içer. Sonra nişanlısına şöyle yazar: "Nihayet ant içtim. Vicdanım rahat, ama üzgünüm; bu günü hayatımın en mutsuz günlerinden biri sayacağım."

1831 Tocqueville arkadaşı Gustave de Beaumont ile birlikte Amerikan ceza sistemini yerinde incelemek için İçişleri Bakanlığından izin isterler; istekleri kabul edilir.

1831-1832 1831 Mayısından 1832 Şubatına kadar Birleşik Amerika'da kalırlar; Yeni-İngiltere, Québec, Güney (Nouvelle Orléans), Michigan gölüne kadar batıyı gezerler.

1832 Tocqueville arkadaşı Gustave de Beaumont'u desteklemek için görevinden istifa eder. Beaumont, Kamu İşleri Bakanlığının rolünün kendisine dürüst görünmediği bir olayda konuşmadığı için görevinden alınmıştır.

1833 *Du Système Pénitentiaire aux Etats-Unis et de son Application en France.* Bunu Pennsylvania Tarih Cemiyeti üyeleri ve Paris avukatlarından G. de Beaumont ve A. de Tocqueville'in koloniler üzerine hazırladıkları bir ek izler. İngiltere'ye gider. Orada Nassau William Senior ile tanışır.

1835 *Amerika'da Demokrasi*'nin birinci ve ikinci cildi yayımlanır. Büyük başarı kazanır. İngiltere ve İrlanda'ya yolculuk.

1836 Mary Motley ile evlenir. *London and Westminster Review*'e Fransa'nın 1789 devrimi öncesi ve sonrası ile ilgili bir yazı yazar: "L'état social et politique de la France avant et depuis 1789."
Temmuz ortasından Eylül yarısına kadar süren İsviçre gezisi.

1837 Tocqueville ilk olarak yasama meclisi seçimlerine adaylığını koyar. Yakını Kont Mole' nin yardım önerisini kabul etmez, seçimi kaybeder.

1838 Siyasal ve Ahlâki Bilimler Akademisine üye seçilir.

1839 Tocqueville, şatolarının bulunduğu Vologne seçim bölgesinden büyük bir çoğunlukla milletvekili seçilir. Bu tarihten itibaren, siyasi hayattan çekildiği 1851'e dek bu bölgeden milletvekili seçilir.
Kolonilerde köleliğin kaldırılması ile ilgili yasa önerisinin raportörü olur.

1840 Cezaevleri reformu yasa önerisinin raportörlüğünü yapar. *Amerika'da Demokrasi*'nin üçüncü ve dördüncü ciltleri yayımlanır. İlgi 1835'dekine oranla daha azdır.

1841 Tocqueville Fransız Akademisine üye seçilir. Cezayir yolculuğu.

1842 Sainte-Mère-Eglise ve Montebourg kantonları temsilcisi olarak Manche eyaletinin genel danışmanı seçilir.

1842-1844 Afrika sorunları komisyonu üyeliği.

1846 Ekim-Aralık Cezayir'e yeni bir yolculuk.

1847 Cezayir'e verilen olağanüstü krediler konusunda raportör. Tocqueville, Cezayir sorunu konusunda görüşlerini raporunda belirler. Yerli Müslümanlara karşı, onların huzurunu dikkate alarak, katı bir tutum önerir; hükümette Avrupalıların yerleşmelerini desteklemesini ister.

1848 27 Ocak. Millet Meclisinde söylev: "Bir volkan üzerinde uyuduğumuzu sanıyorum."
23 Nisan. Genel oya dayalı Kurucu Mecliste Tocqueville yerini korur.
Haziran. Yeni anayasayı hazırlamakla görevlendirilen komisyon üyesi.
Aralık. Başkanlık seçimlerinde Tocqueville Cavaigna'ya oy verir.

1849 2 Haziran. Tocqueville Dışişleri Bakanı olur. Arthur de Gobineau'yu danışmanlarının başına getirir, Beaumont'u Viyana'ya büyükelçi atar.
30 Ekim. Tocqueville istifa etmek zorunda kalır (Bu dönemle ilgili olarak *Souvenirs* okunmalıdır).

1850-1851 Tocqueville anılarını (*Souvenirs*) yazar. 2 Aralıktan sonra siyasi hayattan çekilir.

1853 Tours kenti yakınlarına yerleşen Tocqueville, *Ancien Régime* konusunda bilgi sahibi olmak için bu kentin arşivlerindeki *Ancienne Généralité*'den gelen belgeleri sistemli bir biçimde inceler.

1854 Haziran-Eylül. Feodal sistemi ve 19. yüzyılda bu sistemden kalanları incelemek için Almanya'ya gider.

1856 *L'Ancien Régime et la Révolution*'un birinci bölümünün yayını.
1857 Devrimle ilgili belgeleri incelemek için İngiltere'ye gider. Dönüşünde İngiliz deniz kuvvetleri saygı işareti olarak emrine bir savaş gemisi verir.
1859 16 Nisan günü Cannes'da ölür.

Notlar

1) Tocqueville amacı ve haklılığı daha çok sayıda insana huzur sağlamak olan bu tür bir topluma aklı ile taraftar ise, büyüklük ve ünlülük duygularının kaybolma eğiliminde olduğu bir topluma yürekten tam olarak katılmaz. *Amerika'da Demokrasi*'de şöyle yazar: *"Bütünüyle alındığında ulus daha az parlak, daha az ünlü, belki daha az güçlü olacaktır, ama yurttaşların çoğunluğu orada daha mutlu yaşam koşullarına kavuşacak ve halk daha iyi olmaktan umudunu kestiğinden değil, mutlu olduğunu bildiğinden sessiz olacaktır."* (*OC*., C. I, 1. Kitap, s. 8)
2) Tocqueville *Amerika'da Demokrasi*'nin önsözünde şöyle yazar: *"Büyük bir demokratik devrim aramızda gerçekleşiyor; onu herkes görüyor, ama aynı biçimde değerlendirmiyor. Bazıları onu yeni bir şey olarak görüyor ve onu bir rastlantı gibi alarak hâlâ durdurabileceklerini umut ediyorlar; ötekiler ise onu karşı konulamaz olarak değerlendiriyorlar, çünkü onlara tarihteki en kesiksiz, en eski ve en sürekli olay olarak görünüyor."* (*OC*., C. I, 1. Kitap, s. 1) *"Koşulların eşitliğinin aşamalı gelişimi demek ki beklenmedik bir olaydır; temel nitelikleri şöyledir: Evrenseldir, kalıcıdır, insan gücünden her gün kaçar; bütün olaylar, bütün insanlar gibi gelişimine yardım eder... Okunacak olan bu kitap, bütün engellere rağmen yüzyıllardır ilerleyen ve bugün de yarattığı yıkıntılar arasında yürümeye devam eden karşı konulamaz bu devrimin, yazarın ruhunda yarattığı bir tür dinsel şiddetin etkisi altında yazılmıştır... Eğer uzun gözlemler, içten düşünceler, günümüz insanlarını eşitliğin aşamalı ve sürekli gelişiminin tarihlerinin geçmişi ve geleceği olduğunu kabul etmeye götürürse, sadece bu buluş bile bu gelişmeye, egemenin isteğinin kutsal niteliğini verecektir. Demokrasiyi durdurmak istemek o zaman Tanrının kendisine karşı mücadele gibi görünecek ve uluslara sadece Tanrının onlara kabul ettirdiği toplumsal devlete uymak kalacaktır."* (A.k., s. 4-5)
3) Özellikle *Amerika'da Demokrasi*'nin ikinci cildinin ikinci kısmının 18., 19., 20. bölümleri. 18. bölümün başlığı şöyledir: "Amerikalılarda bütün dürüst meslekler neden saygıdeğer tanınırlar"; 19. bölüm: "Hemen hemen bütün Amerikalıları sınai mesleklere yönelten şey"; 20. bölüm: "Aristokrasi sanayiden nasıl çıkabilir."
Tocqueville 19. bölümde şöyle yazar. "Amerikalılar yaşadıkları topraklara dün gelmişler ve doğanın düzenini kendi çıkarları doğrultusunda hemen değiştirmişlerdir. Hudson ve Mississipi'yi birleştirmişler, Atlantik Okyanusu'nu Meksika Körfezi'ne bağlamışlardır. Günümüze kadar yapılan en uzun demiryolu Amerika'dadır." (*OC*, C. I, 2. Kitap, s. 162)
4) *Amerika'da Demokrasi*, 2. kitap, 2. kısım, 20. bölüm. Bu bölümün başlığı şöyledir: "Aristokrasi sanayiden nasıl çıkabilir." Burada Tocqueville şöyle yazar: "Ulusun büyük çoğunluğu demokrasiye döndükçe sanayi ile uğraşan özel sınıf daha aristokratik hale gelir. İnsanlar birinde birbirlerine giderek daha benzer, ötekinde daha farklı olurlar ve eşitsizlik büyük toplumda azalırken küçükte artar. Böylece kaynağa çıkınca, aristokrasinin bana, demokrasinin içinden doğal bir çaba ile çıktığı görülür." Tocqueville bu gözlemi, işbölümünün psikolojik ve toplumsal etkilerinin çözümlemesine bağlar. Hayatını topluiğne başı yapmakla geçiren işçi –Tocqueville bu örneği Adam Smith'ten alır– değerini yitirir. İyi işçi olması ancak daha az insan ve daha az yurttaş olmasına bağlıdır –Burada Marx'ın yazdıkları akla gelir–. Yönetici ise, tersine, yönetme alışkanlığı kazanır ve düşüncesi geniş iş dünyasında bütünü anlamayı başarır. Bu, sanayinin, eski yönetici sınıfların zengin ve aydın insanlarını kendine çektiği anda olur. Bununla birlikte Tocqueville hemen şunu ekler: Ama bu aristokrasi öncekilere hiç benzemez. Sonuç Tocqueville'in yöntemi ve duygularını ortaya koyar: "İyi düşünüldüğünde gözlerimizin önünde yükselen sanayi aristokrasisinin yeryüzünde görülenlerin en katısından biri olduğunu düşünüyorum; ama aynı zamanda en sınırlı ve en az tehlikelilerinden biridir. Bununla birlikte demokrasinin dostları bakışlarını endişeli biçimde, sürekli olarak o tarafa çevirmelidirler, çünkü eğer koşulların sürekli eşitsizliği ve aristokrasi yeniden dünyaya gelecekse bu kapıdan gelecekleri söylenebilir." (*OC*, C. II, 2. Kitap, s. 166-167)
5) Bu konuda önemli ölçüde Amerikan kaynağı vardır. Özellikle G.W. Pierson adlı bir Amerikan tarihçisi, Tocqueville'in yolculuğunu yeniden oluşturmuş, Amerikalılarla karşılaşmalarını be-

lirtmiş, bazı düşüncelerinin kökenini bulmuştur. Başka bir deyişle, Amerikan toplumunun yorumcusu Tocqueville'i ona bilgi veren ve aydınlatanlarla karşılaştırmıştır; G.W. Pierson, *Tocqueville and Beaumont in America*, New York, Oxford University Press, 1938; Doubleday Anchor Books, 1959.

Oeuvres complètes 1. cilt, 2. kitapta *Amerika'da Demokrasi*'de incelenen sorunlar üzerine, J.-P. Mayer'in hazırladığı açıklamalı uzun bir kaynakça vardır.

6) Tocqueville'in Amerikan hukuk sistemi, jürinin yasal ve hatta siyasal işleyişi konusunda yazdığı pek çok sayfanın incelenmesi gerekir.

7) Tocqueville'in belki de haksız olduğunu eklemek gerekir: Amerikalı-Kızılderili ilişkileri ile İspanyol-Kızılderili ilişkileri arasındaki fark sadece tarafların tutumuna değil, aynı zamanda kuzey ve güneydeki Kızılderili nüfusun değişik yoğunluğuna da bağlıdır.

8) Léo Strauss'un iki eseri Fransızcaya çevrilmiştir: *De la Tyrannie*, Paris, Gallimard, 1954.

Ayrıca bkz. *Persecution and the Art of Writing*, New York, The Free Press, 1952; *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and its Genesis*, Chicago, University of Chicago Press, 1952.

Léo Strauss'a göre, "Klasik siyasal bilim varlığını, insanın olgunluğuna ya da insanların yaşaması gereken biçime borçludur ve en yüksek noktasına en iyi siyasal sistemin betimlemesinde ulaşır. Bu sistem insanın doğasında mucizevi olsun ya da olmasın hiçbir değişiklik olmadan gerçekleştirilebilir olmalıdır, ama gerçekleştirilmesi olanaklı olarak düşünülmüyordu; çünkü rastlantıya bağlı olduğu sanılıyordu. Machiavel bu düşünceyi hemen herkesin durumunu insanların nasıl yaşamaları gerektiği sorununa göre değil, gerçekte nasıl yaşadıklarına göre düzenlemesini isteyerek, hem de rastlantının denetlenebilmesi ya da denetlenmesini telkin ederek eleştirir. Özellikle çağdaş bütün siyasal düşüncenin temelini atan bu eleştiridir." (*De la Tyrannie*, s. 45)

9) J.-F. Gravier; *Paris et le Désert Français*, 1. baskı, Paris, Le Portulan, 1947; tümüyle gözden geçirilmiş 2. baskı, Paris, Flammarion, 1958. Bu kitabın birinci bölümünün başlığı *L'Ancien Régime et la Révolution*'dan bir alıntıdır.

Aynı yazarın şu eserine de bakınız: *L'Aménagement du territoire et l'Avenir des Régions Françaises*, Paris, Flammarion, 1964.

10) *L'Ancien Régime et la Révolution*'un 3. kitabının 4. bölümü şu başlığı taşır: "XVI. Louis'nin hükümdarlık dönemi eski monarşinin gönençli devri olmasına karşın, bu mutluluk devrimi nasıl çabuklaştırmıştır." (*OC*, C. II, 1. Kitap, s. 218-225) Döneminde görece olarak bu yeni düşünce devrimin tarihçileri tarafından benimsenmiştir. A. Mathiez şöyle yazar: "Devrim bitkin bir ülkede değil, tersine bayındır, gelişmekte olan bir ülkede patlak verecektir. Bazen başkaldırmalara yol açan sefalet, büyük toplumsal altüst olmalar yaratamaz. Bunlar her zaman sınıfların dengesizliğinden doğar." [*La Révolution Française*, C. I. *La Chute de la Royauté*, Paris, Armand Colin, 1951, (1. baskı 1921), s. 13] Ernest Labrousse büyük eserinde bunu daha ayrıntılı hale getirmiştir: *La Crise de l'Economie Française la fin de l'Ancien Régime et au Début de la Révolution*, Paris, P.U.F., 1944.

11) Rusya'da 1890'dan 1913'e dek sanayideki işçi sayısı 1,5 milyondan 3 milyona yükselerek iki katına çıkmıştır. Sanayi kuruluşlarının üretimi dört kat yükselmiştir. Kömür üretimi 5,3 milyon tondan, 29 milyon tona; çelik üretimi 0,7 milyon tondan, 4 milyon tona; petrol üretimi 3,2 milyon tondan, 9 milyon tona çıkmıştır. Prokopowicz'e göre, ulusal gelir 1900-1913 arasında sabit değerle genel olarak yüzde 40, kişi başına yüzde 17 artmıştır. Eğitimdeki gelişmeler de önemli olmuştur. 1874'ten başlayarak nüfusun sadece yüzde 21,4'ü okuryazardı, 1914'te bu oran yüzde 67,8'e yükselmiştir. 1880 ile 1914 arasında ilkokullardaki öğrenci sayısı 1.141.000' den 8.147.000'e çıkmıştır. Lenin *Le Capitalisme en Russie* adlı kitabında 1899'dan başlayarak Rusya'da sanayinin gelişiminin Batı Avrupa'dan ve hatta Amerika'dan daha hızlı olduğunu belirtiyordu. Ve "Kapitalizmin gelişiminin, yaşlı ülkelerin yardımı ve örnek olması ile genç ülkelerde çok hızlı" olduğunu ekliyordu. Bir Fransız iktisatçısı, Edmond Thery, Rusya'ya yaptığı uzun bir inceleme gezisinden dönüşte, 1914'te *La Transformation Economique de la Russie* adlı kitabında şöyle yazıyordu: "Eğer Avrupa'nın büyük uluslarında 1912-1950 arasında olaylar 1900-1912 arasındaki gibi gerçekleşirse, içinde bulunduğumuz yüzyılın ortalarına doğru

Rusya Avrupa'ya siyasal açıdan olduğu gibi ekonomik ve mali açıdan da egemen olacaktır." 1914 öncesinde Rusya'daki büyümenin nitelikleri şunlardı:

- Yabancı sermayenin çok büyük katkısı (bu değiş tokuş düzeyinde ticari dengenin önemli ölçüde açık vermesine yol açıyordu);
- Kapitalizmin son derece çağdaş ve yoğunlaşmış yapısı;
- Çarlık yönetiminin altyapının kuruluşunda olduğu kadar mali dolaşımın örgütlenmesindeki güçlü etkisi.

12) H. Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, Paris, Hachette, 1876-1893. Taine'in eseri üç bölümdür: I. *L'Ancien Régime* (2 cilt); II. *La Révolution* (6 cilt); III. *Le Régime Moderne* (3 cilt). Eski Rejimin bunalımı ve devrimin gelişimi konusunda aydınların rolü üzerine yazdıkları birinci bölümün III. ve IV. kitaplarında bulunur: Bu kitapların başlığı şöyledir: "Düşünce ve öğreti", "Öğretinin yayılması". Özellikle III. kitabın 2. (Klasik düşünce), 3. ve 4. bölümlerine bakınız. Bu yorumdaki aşırılığı düzeltmek için D. Mornet'nin şu değerli kitabı okunmalıdır. *Les Origines Intellectuels de la Révolution*, Paris, 1933. D. Mornet, yazarların ve edebiyatçıların Tocqueville ve Taine'in verdikleri görüntüye büyük ölçüde uymadıklarını gösterir.

13) *Oeuvres complètes*, C. II, *L'Ancien Régime et la Révolution*, 1. kitap. s. 202 vd. III. kitabın 2. bölümünün başlığı şöyledir: "Dinsizlik 18. yüzyılda Fransızların genel ve egemen tutkusu haline nasıl gelebilmiştir ve bu devrimin niteliği üzerinde ne tür bir etkide bulunmuştur."

14) "İyi düşünüldüğünde, üyelerinden bazılarının çok açık kötü eğilimlerine karşın, devrim olduğu sırada Fransa'daki Katolik din adamları sınıfı kadar aydın, ulusçu, özel hatta kamusal erdemlere sahip ve aynı zamanda daha çok inançlı dünyada başka din adamları sınıfı olup olmadığını bilmiyorum. Baskı bunu çok iyi göstermiştir. Eski toplumun incelemesine ona karşı önyargılarla dolu olarak başlamıştım; incelememi saygı dolu olarak bitirdim." (*OC*, C. II, 1. Kitap, s. 173)

15) Bu bireşimli portre *Le Ancien Régime et la Révolution*'un sonunda bulunur. Şu sözcüklerle başlar: "Bu ulusu kendisinde incelediğimde, onu tarihin herhangi bir olayından çok daha olağanüstü bulurum. Yeryüzünde onun gibisi hiç görünmedi..." (*OC*, C. II, 1. Kitap, s. 249-250) Tocqueville bunu şöyle belirtir: "Eski toplumun, yasalarının, kötülüklerinin, önyargılarının, sefaletinin, büyüklüğünün açık bir görüşü olmadan, çöküşünü izleyen altmış yıl boyunca Fransızların ne yaptıkları hiçbir zaman anlaşılmayacaktır, ama bu görüş de ulusumuzun mizacı kavranmadan yeterli olmayacaktır."

16) Tocqueville bu güçlüğün bilincindedir. *Amerika'da Demokrasi*'nin ikinci cildinin başına yazdığı uyarıda şöyle der: "Okuyucuyu bana çok zararlı olacak bir yanlışlığa karşı hemen uyarmam gerekir. Eşitliğe çeşitli etkiler mal ettiğimi görerek, eşitliği günümüzde olan her şeyin tek nedeni olarak düşündüğüm sonucunu çıkartabilir. Bu beni çok dar görüşlü saymak olur. Günümüzde doğuşlarını tuhaf ya da eşitliğe ters olgulara borçlu pek çok düşünce, duygu, sezgi vardır. Böylece Amerika Birleşik Devletleri'ni örnek alarak, ülkenin doğasının, nüfusunun kökeninin, ilk kurucularının dininin, bilgilerinin, önceki alışkanlıklarının, düşünme ve hissetme biçimleri üzerinde demokrasiden bağımsız olarak büyük etkide bulunmuş olduğunu ve hâlâ etki yaptığını kanıtlardım. Avrupa'da farklı, ama aynı zamanda eşitlik olgusundan ayrı nedenler bulunabilecek ve orada olan biteni açıklayabilecektir. Bütün bu çeşitli nedenlerin varlığını ve güçlerini kabul ediyorum, ama benim konum bunlardan söz etmek değildir. Bütün eğilimlerimizin, düşüncelerimizin nedenini göstermeye girişmedim, sadece eşitliğin onları ne ölçüde değiştirdiğini göstermek istedim." (*OC*, C. I, 2. Kitap, 7)

17) Birinci kesim, 8. bölüm: "Eşitlik Amerikalılara insanın sınırsız iyileştirilebilirliği düşüncesini nasıl telkin eder." (*OC*, C. I, 2. Kitap, s. 39-40)

18) Birinci kesim, 10. bölüm: "Amerikalılar neden kuramdan çok bilimlerin uygulamasına bağlıdırlar." (*OC*, C. I, 2. Kitap, s. 46-52)

19) Birinci kesim, 13-19. bölümler. Özellikle 13. bölüm: "Demokratik çağların edebi görünümü" ve 17. bölüm: "Demokratik uluslarda şiirin bazı kaynakları."

20) Birinci kesim, 20. bölüm: "Demokratik çağlarda tarihçilere özgü bazı eğilimler." (*OC*, C. I, 2. Kitap, s. 89-92)

21) Tocqueville'i yeniden okurken, az çok bana ait olduğunu sandığım ve sanayi toplumu ve sınıf kavgası üzerine derslerimde ortaya koyduğum bir düşüncenin farkına vardım: Çağdaş sanayi toplumlarının kavgacı doyumu, başka sözcüklerle Tocqueville'de bulunuyordu: R. Aron, *Dix-huit Leçons sur la Société Industrielle*, Paris, Gallimard, col. Idées, 1962; *La Luttes de Classe*, Paris, Gallimard, col. Idées, 1964.

22) "Demokratik toplumlarda yurttaşların çoğunluğu bir devrimde ne kazanabileceğini açık biçimde görmez, ama ne kaybedebileceğini her an ve bin türlü hisseder." (*OC*, C. I, 2. Kitap, s. 260)
"Eğer Amerika hiç büyük devrimle karşılaşmamışsa, bu, Amerika Birleşik Devletler topraklarına zencilerin varlığı ile gelecektir. Yani devrimleri, koşulların eşitliği değil, tersine eşitsizliği yaratacaktır." (A.k., s. 263)

23) "Bugün hâlâ oradaymışım gibi hatırlıyorum. Bir akşam babamın o zaman yaşadığı şatoda bir aile eğlencesi yakın akrabalarımızın birçoğunu bir araya getirmişti. Hizmetçiler uzaklaştırılmışlardı. Bütün aile bir aradaydı. Duygulu ve etkileyici bir sesi olan annem iç karışıklıklarda bilinen, sözleri XVI. Louis'in felaketi ve ölümü ile ilgili bir havayı söylemeye başladı. Bitirdiğinde herkes ağlıyordu; çekilen onca bireysel sıkıntıya değil, iç savaşta ve giyotinde kaybedilen yakınlara değil, on beş yıldan fazla bir süre önce ölmüş ve gözyaşı dökenlerin çoğunun hiç görmediği bu adamın yazgısına ağlıyorlardı. Bu adam kraldı." (Aktaran, J.-P. Mayer, *Alexis de Tocqueville*, Paris, Gallimard, 1948, s. 15)

24) Bu konuda üçüncü kesimin 23. bölümüne bakınız: "Demokratik ordularda en savaşçı ve en devrimci sınıf hangisidir." Tocqueville bu bölümü şöyle bitirir: "Bütün demokratik ordularda ülkenin barışçı ve sürekli düşüncesini en az temsil edecek olan astsubay, onu en iyi temsil edecek olan erdir. Er, askeri mesleğe ulusal geleneklerin gücünü ya da zayıflığını taşıyacaktır; orada ulusun aslına uygun görüntüsünü gösterecektir. Ordu eğer bilgisiz ve zayıfsa, er komutanları tarafından haberi olmadan ya da kendisine karşın düzensizliğe itilecektir. Ordu eğer bilgili ve enerjik ise er onları düzen içinde tutacaktır." (*OC*, C. I, 2. Kitap, s. 280)

25) J.-P. Mayer'in *Oeuvres complètes* basımındaki bu söylev, *Amerika'da Demokrasi*'nin ikinci cildinin ekleri arasında bulunur: *OC*, C. I, 2. Kitap, s. 368-369. Bu söylev 27 Ocak 1848 günü taht söylevine verilecek yanıt tartışması sırasında verilmiştir. Tocqueville bu söylevde, Louis-Philippe'in hükümdarlık dönemi sonunun pek çok rezaletinin ortaya koyduğu biçimiyle yönetici sınıfın liyakatsizliğini açıklıyordu. Şöyle bitiriyordu: "Avrupa'da yerin yeniden sallandığını, çözümlenemeyecek, ama kesin olan bir tür içgüdüsel sezgi ile hissetmiyor musunuz? Havada bir devrim rüzgârı olduğunu duymuyor musunuz? Bu rüzgârın nereden çıktığı, nereden geldiği ve inanınız ki kimi sürükleyeceği bilinmez, siz böyle bir zamanda kamu ahlâkının bozulması karşısında sessiz kalıyorsunuz."

26) O zaman yakın çalışma grubunun başına Arthur de Gobineau'yu getirdi; düşüncelerindeki bağdaşmazlığa karşın ona büyük bir dostlukla bağlı kalacaktır. Ama Gobineau o dönemde genç bir insandı, Tocqueville ise tanınmış biriydi. 1848'de *Amerika'da Demokrasi*'nin iki cildi yayımlanmıştı. Gobineau ise ne *Essai sur l'Inégalité des Races Humaines*, ne de büyük edebi eserlerini (*Les Pléiades Les Nouvelles Asiatiques, La Renaissance, Adelaide, Mademoiselle Irnois*) yazmıştı.

Kaynakça

Tocqueville'in Eserleri

Oeuvres complètes d'Alexis de Tocqueville, Jakob Peter Mayer yönetiminde, Paris, Gallimard.

Bugüne kadar on üç kitap yayımlanmıştır:

C. I, *De la Démocratie en Amerique*, 2 kitap.

C. II, *L'Ancien Régime et la Révolution*, 2 kitap: I. 1856'da yayımlanan birinci bölümün metinleri, II. Fragments et notes inédits sur la Révolution.

C. III, *Ecrits et Discours politiques:* I. Etudes sur l'abolition de l'esclavage, L'Algérie, L'inde.

C. V. *Voyages*: I. Voyages en Sicile et aux Etats-Units, II. Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Algérie.

C. VI, *Correspondance anglaise*, I. Correspondance avec Henry Reeve et John Stuart Mill.
C. VIII, *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et de Gustave de Beaumont*, 3 kitap.
C. IX, *Correspondance d Alexis de Tocqueville et d'Arthur de Gobineau.* C. XII, Souvenirs. Dizi tamamlandığında on üç cilt ve 23 kitaptan oluşacaktır.

Genel Eserler

J.-J. Chevallier, *Les Grandes Oeuvres Politiques*, Paris, Colin, 1949.
F.J.C. Hearnshaw., ed., *The Social and Political Ideas of some Représentative Thinkers of the Victorian Age* (H.J. Laski'nin yazısı, "Alexis de Tocqueville and Democracy"), London, G.G. Harrap, 1933.
Maxime Leroy, *Histoire des Idées Sociales en France*, C. II; De Babeuf à Tocqueville, Paris, Gallimard, 1950.

Alexis de Tocqueville ile ilgili Eserler

T. Brunius, *Alexis de Tocqueville, the Sociological Aesthetician*, Uppsala, Almquist and Wiksell, 1960.
L. Diez del Corral, *La mentalidad politica de Tocqueville con especial referenda a Pascal, Madrid, Ediciones* Castilla, 1965.
E. d'Eichtal, *Alexis de Tocqueville et la Democratic Libérale*, Paris, Calmann-Levy, 1857.
E.T. Gargon, *Alexis de Tocqueville, the Critical Years 1848-1851*, Washington, The Catholic University of America Press, 1955.
H. Goring, *Tocqueville und die Demokratie*, Munchen-Berlin, R. Oldenburg, 1928.
R. Herr, *Tocqueville and the Old Regime*, Princeton, Princeton Uni-Press, 1962.
M. Lawlor, *Alexis de Tocqueville in the Chamber of Deputies, his Views on Foreign and Colonial Policy,* Washington, The Catholic University of America Press, 1959.
J. Lively, *The Social and political Thought of Alexis de Tocqueville*, Oxford, Clarendon Press, 1962.
J.P. Mayer, *Alexis de Tocqueville*, Paris, Gallimard, 1948.
G. W. Pierson, *Tocqueville and Beaumont in America*, New York, Oxford University Press, 1938.
P.-R. Roland Marcel, *Essai politique sur Alexis de Tocqueville*, Paris, Alcan, 1910.
Alexis de Tocqueville, *Le livre du Centenaire 1859-1959*, Paris, Ed., du C.N.R.S., 1960.

SOSYOLOGLAR VE 1848 DEVRİMİ

> "Değişik zamanlarda, değişik dönemlerde, değişik halklarda, yönetici sınıfları yıkıma götüren gerçek nedenin ne olduğunu araştırdığımda, kimi olayı, kimi kişiyi, rastlantısal ya da yüzeysel kimi nedeni görüyorum, ama inanın ki insanlara iktidarı kaybettiren gerçek neden, onu kullanmaya layık olmaktan çıkmalarıdır."
>
> Alexis de Tocqueville
> Millet Meclisi'nde Söylev 29 Ocak 1848

Daha önce incelenen sosyologların 1848 devrimi karşısındaki tutumlarının incelenmesi birçok nedenle ilginçtir.

Önce 1848 devrimi, kısa süren ikinci cumhuriyet, Louis-Napoléon Bonaparte'ın hükümet darbesi birbiri ardı sıra cumhuriyetin yararına anayasal monarşinin yıkımını, otoriter bir rejim yararına cumhuriyetin yıkımını –bütün bu olayların arka planında sosyalist bir devrim tehlikesi ya da saplantısı ile birlikte– ortaya koymuştur. 1848-1851 dönemi boyunca, sosyalistlerin etkisinin güçlü olduğu geçici bir hükümetin geçici egemenliği; Kurucu Meclis ile Paris halkı arasındaki çekişme; son olarak cumhuriyeti monarşik çoğunluklu bir yasama meclisi ile otoriter bir imparatorluk kurmak isteyen genel oyla seçilmiş bir cumhurbaşkanı arasındaki rekabet birbirini izlemiştir.

Başka bir deyişle 1848-1851 dönemi boyunca Fransa, 19. yüzyıl tarihinin herhangi bir döneminden daha çok, 20. yüzyılın siyasal kavgalarına benzeyen siyasal bir savaş yaşamıştır. Gerçekte 1848-1851 döneminde, 20. yüzyılda faşistler, az çok liberal demokratlar ve sosyalist adı verilenler arasında görülen üçlü bir kavga gözlenebilir; bu, örneğin 1920 ve 1933 arasında Weimer Almanya'sında gözlenen kavgadır.

Kuşkusuz 1848'in Fransız sosyalistleri 20. yüzyılın komünistlerine benzemezler; 1850'nin Bonapartistleri ne Mussolini'nin faşistleri, ne de Hitler'in nasyonal sosyalistleridir. Ama 18. yüzyıl Fransasının siyasal tarihinin bu dönemi, 20. yüzyılın temel oyuncularını ve tipik rekabetlerini daha o tarihte ortaya koymaktadır.

Dahası özünde ilginç bu dönem, Auguste Comte, Marx ve Tocqueville tarafından yorumlanmış, çözümlenmiş, eleştirilmiştir. Onların olaylar konusunda verdikleri yargılar öğretilerinin belirgin niteliğidir. Değer yargılarının çeşitliliğini çözümleme sistemlerinin değişikliğini ve bu yazarlar tarafından geliştirilmiş soyut kuramların önemini anlamamıza yardım ederler.

Auguste Comte ve 1848 Devrimi

Auguste Comte'un durumu en basitidir. Önce temsili ve liberal kurumların yıkımına sevinmiştir. O, bu kurumların metafizik, eleştirel, anarşik düşünceye ve aynı zamanda İngiltere'nin evriminin özelliklerine bağlı olarak değerlendiriyordu.

Auguste Comte, gençlik dönemi kitapçıklarında *(Opuscules)* Fransa'nın siyasal gelişimiyle İngiltere'ninki arasında bir kıyaslama yapmıştı. Ona göre, İngiltere'de aristokrasi, monarşinin etkisi ve otoritesini sürekli olarak azaltmak için burjuvazi, hatta halk ile birleşmişti. Fransa'nın siyasal evrimi bunun tersi olmuştu. Fransa'da aristokrasinin etkisini ve otoritesini azaltmak için *communes*ler ve burjuvazi ile birleşen monarşidir.

İngiliz parlamenter rejimi Auguste Comte'a göre aristokrasinin egemenliği yüzünden ortaya çıkmış bir biçimden başka bir şey değildi. İngiliz parlamentosu, aristokrasinin Venedik'te olduğu gibi, İngiltere'de yönetimi gerçekleştirdiği kurumdu.

Parlamentoculuk Auguste Comte'a göre evrensel yönelimli bir kurum değil, İngiliz tarihinin basit bir kazasıdır. Manş ötesinden getirilen temsili kurumların Fransa'ya sokulmasını istemek, tarihi temel bir yanılgıdır; çünkü parlamentoculuğun temel koşulları yoktur. Dahası parlamento ile monarşiyi Fransa'da yan yana getirmeyi istemek, talihsiz sonuçlu siyasal bir yanlışlık yapmaktır. Çünkü Fransız devriminin düşmanı Eski Rejim'in en yüce anlatımı olan monarşi idi.

Özetle, kurucunun ideali olan monarşi ile parlamentonun bileşimi Auguste Comte'un gözünde olanaksız görünür, çünkü biri genel olarak temsili kurumların doğası ile ilgili, öteki Fransa'nın tarihine ilişkin iki ilke yanlışlığına dayanır.

Dahası, Auguste Comte kendisine Fransız tarihinin yasasına uygun görünen merkeziyetçilikten yanadır. Hatta yasa ile kararname arasındaki ayrımı metafizikçi hukukçuların yararsız kurnazlığı sayması anlamında bu konuda daha da ileri gider.

Tarihin bu yorumuna göre, Fransız parlamentosunun geçici diktatörlük adını verdiği şey yararına ortadan kaldırılması ile yetinir ve III. Napoléon'un, Marx'ın "parlamento aptallığı" adını vereceği şeyi ortadan silmesine sevinir.[1]

Cours de Philosophie Positive'den bir bölüm Auguste Comte'un bu konudaki siyasal ve tarihsel düşüncesini ortaya koyar:

"Tarihsel kuramımıza göre, Eski Rejim'in çeşitli öğelerinin krallık etrafında önceki tam yoğunlaşmaları gereğince, devrimin eski örgütlenmeyi geri dönülmez biçimde terk etmek için başlıca çabası, zorunlu olarak –çağdaş ikinci evrenin sonundan beri böyle bir sistemin tek belirleyici üstünlüğü olan– krallığın iktidarına karşı halkın gücünün doğrudan mücadelesinden ibarettir. Oysa her ne kadar bu hazırlık dönemi, gerçekte en yürekli yenilikçilerin

bile düşünmeye cesaret edemediği krallığın erken ortadan kaldırılmasını aşamalı olarak getirmekten başka bir yöne sahip olamamışsa da tersine anayasal metafiziğin o zaman –Katolik anayasa ile zihinsel özgürleşmenin birliği gibi– monarşik ilkenin halk soyu ile ayrılmaz birliğini hayal etmesi ilginçtir. Bu yüzden –bu temel canlanmayı İngiltere'ye özgü geçici anayasanın evrensel boş bir taklidine indirgeyerek– tutarsız spekülasyonlar, eğer onlarda çağdaş yeniden düzenlemenin gerçek doğasını saklamak için hâlâ en acınacak etki yapan genel bir aldanmanın doğrudan ilk tanığı görülürse bugün hiçbir felsefi ilgiye layık değildir.

"Kurucu Meclisin başlıca önderlerinin siyasal ütopyası gerçekte bu olmuştur ve temel çelişkinin Fransız toplumculuğunun belirgin eğilimlerinin bütünü ile taşıdığı kadar doğrudan gerçekleşmesinin kuşkusuz peşini bırakmadılar.

"Demek ki tarihsel kuramımızı bu tehlikeli yanılmanın hızlı bir değerlendirmesine hemen uygulamanın yeridir. Her ne kadar özel bir çözümlemeyi gerektirmeyecek kadar kendinde çok değersiz olmuşsa da sonuçlarının tehlikesi bu incelemenin esas temellerini okuyucuya belirtmemi zorunlu kılar; okuyucu bunları önceki iki bölümdeki açıklamalara göre kendiliğinden kolaylıkla geliştirebilecektir.

"Siyasal doğru felsefe yokluğu önce böyle bir yanılmanın hangi ampirik güçle doğal biçimde belirlendiğini kolaylıkla açıklar; bu yanılma kuşkusuz kaçınılmazdı, çünkü büyük Montesquieu'nün aklını bile tam olarak çelmişti." (Cours de Philosophie Positive, C. VI, s. 190[2])

Bu özet birçok temel sorunu ortaya koyar. Fransa'da yenilik monarşinin sürdürülmesini gerçekten reddeder mi? Fransa'da yeniliğin monarşinin sürdürülmesini reddettiği doğru mudur? Auguste Comte, belirli bir düşünce sistemine bağlı bir kurumun, başka bir düşünce sisteminde yaşamayacağını düşünürken haklı mıdır?

Auguste Comte geleneksel Fransız monarşisinin Katolik, feodal, teolojik, entelektüel ve toplumsal sistemine bağlı olduğuna inanmakta haklıdır; ama Montesquieu buna, belirli bir düşünce sisteminin çağdaş olan bir kurumun değişikliğe uğrayarak, başka bir tarihsel sistemde yaşayabileceği ve hizmet verebileceği yanıtını verirdi.

Auguste Comte İngiliz tipi kurumları bir geçiş döneminin özgünlüğüne indirgemekte haklı mıdır? Temsili kurumları ayrılmaz biçimde bir tüccar aristokrasisinin egemenliğine bağlı düşünmekte haklı mıdır?

Bu genel kuramdan esinlenerek, Auguste Comte, sonuçta, geçici bir diktatörün, İngiliz kurumlarının boş taklidine ve parlamentonun geveze metafizikçilerinin görünür egemenliğine son vermesini memnunlukla görüyordu. *Système de Politique Positive*'de bu hoşnutluğunu belirtmiş, hatta II. cildin girişinde çara bir mektup yazarak ampirik diye nitelediği bu diktatörün pozitif felsefenin ustası tarafından yetiştirilebileceği ve böylece Avrupa toplumunun temel örgütlenmesine kesin biçimde katkıda bulunacağı umudunu dile getiriyordu.

Çara bu ithaf pozitif okulda bazı çalkantılara yol açmıştır. III. ciltte geçici diktatörün bazı yanılgıları yüzünden anlatım biçimi biraz değişmiştir. Kırım Savaşını söylemek istiyorum; Auguste Comte savaşın sorumluluğunu Rusya'ya maleder görünüyordu.

Parlamenter kurumları böyle değerlendirmek, yalnızca pozitivizmin büyük ustasının özel niteliğine bağlı değildir. Metafizik ya da İngiliz sayılan parlamenter kurumlara karşı düşmanlık günümüzde de vardır.[3] Auguste Comte'un temsili tamamen dışlamak istemediğini de ekleyelim, ama bir meclisin bütçeyi onaylamak için her üç yılda toplanması ona yeterli görünüyordu.

Bence tarihsel ve siyasal yargılar, sosyolojinin ilk esini ile açıklanır. Çünkü Auguste Comte'un onu anladığı, Durkheim'in uyguladığı biçimiyle sosyoloji, merkez olarak siyasalı değil, toplumsalı alıyordu, bu siyasal rejimin, temel toplumsal gerçeklik yararına değerini yitirmesine yol açabilir. Durkheim, sosyoloji sözcüğünün yaratıcısının parlamenter kurumlara karşı saldırganlık ya da küçümseme izi taşıyan ilgisizliğini paylaşıyordu. Toplumsal sorunlara, ahlâk sorunlarına ve mesleki örgütlerin yeniden düzenlenmesine düşkün Durkheim, parlamentoda olup biteni ikincil ya da gülünç sayıyordu.

Alexis de Tocqueville ve 1848 Devrimi

Tocqueville ve Comte arasındaki karşıtlık çarpıcıdır. Tocqueville, Auguste Comte'un yanılgı olarak nitelediği, Montesquieu'nün de buna katıldığı şeyi Fransız devriminin büyük tasarısı olarak değerlendirir. Monarşi ile temsili kurumlan birleştirmek isteyen 1789 meclisinin başarısızlığına, yani burjuva reformcuların başarısızlığına üzülür. Auguste Comte'un büyük bir küçümseme ile baktığı idari ademimerkeziyetçiliği önemli, hatta temel olarak kabul eder. Son olarak Auguste Comte'un birkaç satırla metafizik ve ciddi bir incelemeye değmez saydığı anayasal çözümlere çok düşkündür.

Bu iki yazarın toplumsal konumu da çok farklıdır. Auguste Comte *Ecole Polytechnique*'de mümeyyizdi ve uzun süre bu işten aldığı küçük aylıkla yaşadı. Bu işi yitirdikten sonra pozitivistlerin yardımlarıyla yaşamak zorunda kaldı.

Yalnız olan bu düşünür, Monsieur-le-Prince Sokağı'ndaki evden çıkmadan, peygamberi ve baş papazı olduğu bir insanlık dinini yaratıyordu. Bu şaşırtıcı durum düşüncelerinin anlatımına olayların karmaşıklığına doğrudan uymayan aşırı bir biçim vermişti.

Aynı dönemde eski bir Fransız aristokrasi ailesinden gelme Alexis de Tocqueville, temmuz monarşisinin Millet Meclisinde Manş yöresi temsilcisidir. 1848 devrimi olduğunda Paris'tedir. Auguste Comte'tan farklı olarak, evinden çıkar, sokaklarda dolaşır. Olaylardan aşırı biçimde heyecanlanır. Sonra Kurucu Meclis seçimleri yapıldığında büyük bir çoğunlukla seçilir. II. Cumhuriyetin anayasasını kaleme alan komisyonun üyesi olarak Kurucu Mecliste önemli bir rol oynar.

1849 Mayısında Louis-Napoléon Bonaparte'ın cumhurbaşkanı olduğu sırada Tocqueville, bir değişiklik dolayısıyla, Odilon Barrot kabinesine Dışişleri Bakanı olarak girer. Bu görevde, cumhurbaşkanı, bu çok parlamentocu bir nitelik taşıyan ve eski hanedan muhalefetinin, yani monarşinin yeniden kurulması geçici olarak olanaksız olduğundan zorunlu biçimde cumhuriyetçi hale gelen liberal monarşik partinin egemen olduğu bakanı görevden alana kadar, yani beş ay kalacaktır.

Demek ki Tocqueville, 1848-1851 arasında tutucu cumhuriyetçi hale gelmiş bir monarşi yanlısıdır; çünkü eskiye dönüş, yani ne meşruiyetçi monarşi ne de Orleans monarşisi olanaklıdır. Ama aynı zamanda "bozulmuş monarşi" adını verdiği ve tehdidinin doğduğunu gördüğü şeye de karşıdır. Bozulmuş monarşi Louis-Napoléon'un imparatorluğudur; birazcık öngörüsü olan gözlemciler Fransız halkının büyük bir çoğunlukla burjuva düzeninin savunucusu cumhuriyetçi General Cavaignac yerine, adından başka bir şeyi olmayan, amcasının saygınlığına ve gülünç birkaç ekibe sahip Louis-Napoléon için oy verdiği gün bundan korkmuşlardır.

Tocqueville'in olaylara tepkisi çok ilginç bir kitapta bulunur: *Souvenirs,* Bu onun kaleminin ucuna geldiği gibi yazdığı tek kitaptır. Tocqueville eserleri üzerinde çok çalışırdı, sürekli olarak düşünür, düzeltirdi. Ama 1848 olayları konusundaki anılarını kişisel tatmini için kâğıda dökmüş, düşüncelerini hayranlık verici bir açıklıkla anlattığı için de yayınına izin vermemişti. Çağdaşlarının birçoğu konusunda hoşgörüden yoksun yargılarda bulunmuştur, böylece büyük ya da küçük tarihin aktörlerinin birbirlerine karşı gerçek duyguları konusunda paha biçilmez bir tanıklık yapmıştır.

24 Şubat devrim günü Tocqueville'in tepkisi tam bir umutsuzluk ve bunalmadır. Demokratik yeniliğe razı olmuş bu parlamenter, entelektüel, bireysel ve siyasal özgürlüklere tutkun liberal bir tutucudur. Ona göre devrimlerin her zaman tehlikeye attığı bu özgürlükler temsili kurumlarda somutlaşmıştır. Artan devrimlerin özgürlüklerin yaşamasını giderek olanaksız kıldığı inancındadır.

"30 Temmuz 1830, gündoğumunda Versailles'da Kral X. Charles'in arabalarını armaları kazınmış halde, birbiri ardı sıra, yavaş yavaş, cenaze töreni havası içinde ilerlerken görmüştüm. Bu manzara karşısında gözyaşlarımı tutamamıştım. Bu kez (yani 1848'de) izlenimim başka, ama daha canlı oldu. On yedi yıldan beri gözlerimin önünde gerçekleştiğini gördüğüm ikinci devrimdi. Her ikisi de beni üzmüştü, ama ikincinin yarattığı izlenimler çok daha ağırdı. X. Charles için sonuna kadar kalıtımsal bir sevgi duymuştum. Ama bu kral benim için çok değerli hakları çiğnediği için tahttan düşüyordu ve ben onun düşüşü ile ülkemin özgürlüğünün ortadan kalkmaktan çok canlanacağını umuyordum. Bugün bu özgürlük bana ölmüş görünüyordu. Kaçan prensler benim için hiçti, ama inandığım davanın kaybolduğunu hissediyordum. Gençliğimin en güzel yıllarını özgürleşerek mutlu ve büyümüş gibi görünen bir toplum içinde geçirmiştim. Ilımlı, düzenli, inançların, geleneklerin ve yasaların kapsadığı özgürlüğü orada anlamıştım. Bu özgürlüğün çekiciliği beni çok etkilemişti. Bütün yaşamımın tutkusu haline gelmişti. Ortadan kaybolmasının beni hiçbir zaman teselli edemeyeceğini hissediyordum ve ondan vazgeçmek gerekiyordu." (*OC,* C. XII, s. 82)

Daha ileride Tocqueville Enstitü'den arkadaşı ve meslektaşı Ampère ile bir konuşmasını anlatır. Tocqueville onun belirgin bir edebiyatçı olduğunu söyler. Ampere idealine uygun görünen devrime seviniyordu, çünkü Guizot gibi gericilere karşı reform yanlıları zafer kazanıyordu. Monarşinin çöküşünden sonra ufukta mutlu bir cumhuriyetin geleceğini görüyordu. Ampere ve Tocqueville, Tocqueville'in yazdığına göre, aşırı tutkuyla kavga etmişlerdir: Devrim mutlu mu, yoksa mutsuz bir olay mıdır? *"Pek çok bağırmadan sonra ikimiz de ne yazık ki her zaman çok geç gelen geleceğe seslendik."* (*OC, C.* XII, s. 85)

Tocqueville birkaç yıl sonra yazarken 1848 devriminin mutsuz bir olay olduğuna her zamankinden daha çok inanır. Ona göre başka türlü de olamaz, çünkü 1848 devriminin son sonucu yarı yasal, liberal ve ılımlı bir monarşi yerine, Auguste Comte'un geçici diktatörlük dediği, Tocqueville'in bozulmuş monarşi adını verdiği ve bizim daha basit deyişle otoriter imparatorluk dediğimiz şeyi geçirmek olmuştur. Siyasal açıdan Louis-Napoléon'un rejiminin Louis-Philippe'inkinden üstün olduğuna inanmak güçtür. Ama burada söz konusu olan kişisel tercihlerin izini taşıyan yargılardır ve bugün de okutulan tarih kitaplarında Ampere'in heyecanı Tocqueville'in hırçın kuşkuculuğundan daha iyi sunulmaktadır. Fransız aydınlarının belirgin niteliği ile bu iki tutum; yani nasıl biterse bitsin devrimci heyecanla altüst olmaların sonucu üzerine kuşkuculuk, bugün de yaşar ve öğrencilerim Fransa tarihi konusunda ne düşünülmesi gerektiğini öğrenirken de belki hâlâ yaşayacaktır.

Tocqueville doğal olarak devrimin nedenlerini açıklamayı dener ve bunu Montesquieu'nün de stili olan alışılmış bir stilde yapar. Şubat devrimi bu tür bütün büyük olaylar gibi rastlantılar tarafından tamamlanmış genel nedenlerden doğmuştur. Devrimin zorunlu olarak genel nedenlerden çıktığını söylemek yüzeysel olduğu gibi, onu sadece rastlantılara maletmek de yüzeyseldir. Genel nedenler vardır, ama bu genel nedenler; şu ya da bu ikincil olay başka türlü olmuş olsaydı değişik olabilecek özel bir olayı açıklamaya yetmez.

En belirgin metin şudur:

"Paris'i otuz yıldan beri Fransa'nın birinci imalat kenti yapan, duvarları içine yeni bir işçi nüfusu toplayan, tahkim çalışmaları ile buna şimdi işsiz olan bir çiftçi nüfus ekleyen sanayi devrimi; hükümetin özendirmesi ile bu kalabalığı giderek uyandıran maddi zevk isteği ve onu gizlice etkileyen demokratik istek kaygısı; burada ortaya çıkmaya başlayan ve insanlığın sefaletinin Tanrının değil, yasaların eseri olduğuna, toplumu değiştirerek yoksulluğun ortadan kaldırılabileceğine inandırma amacını güden ekonomik ya da siyasal kuramlar; yönetici sınıf, özellikle de başındakilerin içine düştüğü aldırmazlık, öylesine yaygın ve köklüydü ki devrilen iktidardan en çok yararlananların direnişini bile etkisiz kılıyordu; bütün devrimci hareketleri ve Paris'i denetim altına almaya, hükümeti ele geçirmeye zorlayan merkeziyetçilik; son olarak, altmış yıldan az sürede –ikinci derecede pek çok sarsıntıyı saymadan– yedi büyük devrimle sarsılan hareketli bir toplumda, her şeyin, kurumların, düşüncelerin, geleneklerin ve insanların hareketliliğini de. Bu genel nedenler olmadan şubat devrimi olanaksızdı. Onu yaratan belli başlı rastlantılar şunlar olmuştur: Reform yapmak isterken bir ayaklanma hazırlayan hanedan muhalefetinin tutkusu; bu ayaklanmanın önce şiddetle, sonra şiddetten vazgeçilerek bastırılmaya çalışılması; eski bakanların birden ortadan kaybolması (bu, iktidarın bağlarını birden kopardı, yeni bakanlar da şaşkınlık döneminde bunları yeniden kuramadılar; sarsmakta çok güçlü oldukları şeyleri güçlendirmede çok yetersiz) bu bakanların düşünce yanlışlıkları ve dağınıklıkları; generallerin tereddütleri, sevilen ve güçlü prenslerin yokluğu; Kral Louis Philippe'in, olayların ortaya koymasından sonra hâlâ inanılmaz olan ve kimsenin öngöremediği zayıflığı, bir tür yaşlılığa özgü aptallığı." (*OC*, C. XII, s. 84-85)

Ne tarihin acımasızlığının belirleyiciliğine, ne de rastlantıların birbirini izlemesine inanan bir sosyologun bir devrimi çözümleyici ve tarihsel betimleme (tasvir) biçimi budur. Tocqueville, Montesquieu gibi tarihi anlaşılır kılmak ister. Ama tarihi anlaşılır kılmak hiçbir şeyin başka türlü olamayacağını göstermek değil, olayların yapısını oluşturan genel nedenlerle ikinci derecedeki nedenlerin bileşimini bulmaktır.

Tocqueville ilk bakışta Fransa'da sürekli olarak kendini gösteren bir olguyu açığa çıkartır; bu, yöneten insanların içinde bulunduğu aldırmazlıktır. Bu olgu her rejimin sonunda ortaya çıkar ve birçok Fransız devriminin az kanlı niteliğini açıklar. Rejimler, genellikle hiç kimsenin onlar için artık savaşmak istemediği zaman devrilirler. Böylece 1848'den yüz on yıl sonra Fransa'yı yöneten siyasal sınıf öyle bir genel aldırmazlık içine düşmüştür ki, bu kendini korumada çok yararlı olacakları bile etkisiz hale getirmiştir.

Tocqueville 1848 devriminin başlangıçta sosyalist bir niteliği olduğunu çok iyi anlamıştı. Ama siyasal bakımdan liberal Tocqueville toplumsal bakımdan tutucu idi. Toplumsal eşitsizliklerin doğal olduğunu ya da en azından bunların kendi çağında sökülüp atılamayacağını düşünüyordu. Bu yüzden geçici hükümetin sosyalist üyelerini çok ağır bir biçimde yargıladı ve onların –bu konuda Marx' la aynı görüşteydi– aptallığın hoşgörülebilir sınırlarını aştıklarını düşünüyordu. Bir gözlemci olarak Tocqueville, biraz da Marx gibi, 1848 Şubatı ile Kurucu Meclisin toplandığı mayıs ayı arasındaki ilk devrede, sosyalistlerin Paris'te ve bunun aracılığı ile de bütün Fransa'da önemli bir etkiye sahip olduklarını saptar. Oysa onlar bu etkiyi burjuvaları ve köylülerin büyük bir kısmını korkutmak için kullanmışlar, iktidarın hiçbir kesimine yeterince güvence verememişlerdir. Kurucu Meclisle kesin çatışma anında bir ayaklanmadan başka hiçbir kazanma olanakları yoktu. 1848 devriminin sosyalist önderleri şubat ve mayıs ayları arasında sahip oldukları elverişli koşullardan yararlanmasını bilememişlerdir. Kurucu Meclisin toplanmasından başlayarak devrim oyununu mu, yoksa anayasal rejim oyununu mu oynamaları gerektiğine karar verememişlerdir. Sonra karar anında da yandaşlarını yüzüstü bırakmışlar, Parisli işçiler haziran ayının korkunç günlerinde önderleri olmadan, yalnız çarpışmışlardı.

Tocqueville sosyalist önderlere ve Haziran ayı isyancılarına şiddetle karşıdır. Ama düşmanlığı onu kör etmez. Bir yandan Parisli işçilerin düzenli orduya karşı çarpışırken olağanüstü yürekli davrandıklarını kabul eder ve sosyalist önderlerin saygınlıklarını yitirmelerinin belki de kesin olmadığını ekler.

Marx'a göre, 1848 devrimi Avrupa toplumlarının temel sorununun, artık toplumsal sorun olduğunu göstermiştir. 19. yüzyılın devrimleri siyasal değil, toplumsal olacaktır. Bireysel özgürlük kaygısı aklından çıkmayan Tocqueville, bu ayaklanmaları, başkaldırmaları ya da devrimleri felaket olarak görür. Ama devrimlerin belirli bir sosyalist nitelik ortaya koyduğunun bilincindedir. Ve eğer, şimdilik sosyalist bir devrim ona olası görünmüyorsa, eğer mülkiyet ilkesinden başka bir temel üzerine kurulu bir rejimi zor görüyorsa, ihtiyatlı biçimde şöyle yazar:

"Sosyalizm, 1848 sosyalistlerine haklı olarak egemen olan küçümseme duygusu altında kalacak mıdır? Bu soruyu yanıtlamadan soruyorum. Çağdaş toplumumuzun oluşturucu ya-

salarının zamanla değiştirileceğinden kuşkum yok; birçok önemli bölümleri zaten değiştirilmiştir, ama onları tamamen ortadan kaldırıp yerlerine başkalarının konması başarılacak mıdır? Bu bana gerçekleştirilemez görünüyor. Daha fazla şey söylemiyorum, çünkü dünyanın eski durumunu daha çok inceledikçe, dünyayı günümüzden daha ayrıntılı olarak gördükçe, orada karşılaşılan inanılmaz çeşitliliğe sadece yasalar arasında değil, yasaların ilkeleri arasında, ne denirse densin, yeryüzündeki mülkiyet hakkının aldığı ve bugün de koruduğu değişik biçimlere dikkat ettiğimde, gerekli kurum adı verilen şeylerin genellikle yalnızca alışılmış kurumlar olduğunu, toplumsal oluşum konusunda olanaklı olanın her toplumda yaşayan insanların düşündüğünden daha geniş olduğunu düşünmek istiyorum." (*OC*, C. XII, s. 97)

Başka bir deyişle Tocqueville 1848'de yenilen sosyalistlerin uzak bir gelecekte toplumsal örgütlenmeyi değiştirecek olanlar olduğunu reddetmez.

Tocqueville'in anılarının gerisi Haziran günlerinin anlatımından sonra II. Cumhuriyet anayasasının yazımına, Odilon Barret hükümetine katılımına, hem meclisin kralcı çoğunluğuna, hem de imparatorluğu yeniden kurmak istemesinden kuşkulanılan cumhurbaşkanına karşı cumhuriyetçi hale gelen liberal monarşistlerle mücadelesine ayrılmıştır.[4]

Demek ki Tocqueville 1848 devriminin sosyalist niteliğini anlamış ve sosyalistlerin davranışını saçma bularak kınamıştır. Burjuva düzeni partisinden yanaydı ve haziran ayaklanmaları sırasında başkaldıran işçilere karşı savaşmaya hazırdı. Bunalımın ikinci evresinde ılımlı bir cumhuriyetçiydi, daha sonraları tutucu cumhuriyet adı verilen şeyin savunucusu oldu, bu arada Bonapartizme karşı hale geldi. Yenildi, ama yenilgisine şaşırmadı, çünkü 1848 günlerinden beri özgür kurumların geçici olarak iflas ettiğini, devrimin hangisi olursa olsun otoriter bir rejimi kaçınılmaz kılacağını düşünüyordu ve Louis-Napoléon'un seçilmesinden sonra imparatorluğun yeniden kurulacağını doğal buluyordu. Ama girişimde bulunması istenmeyeceği gibi, ona hem en olası, hem de en az istenir görünen çözüme karşı savaştı. Montesquieu okulundan sosyolog Tocqueville, olan bitenin zorunlu olması gereken şey olduğunu düşünmüyordu, eğer iyilik ister ise bu, Tanrının, ya da güçlü ise aklın karar vereceği bir şeydi.

Marx ve 1848 Devrimi

Marx, tarihin 1848-1851 arasındaki dönemini Auguste Comte ve Tocqueville'den başka biçimde yaşamıştır. Monsieur-le-Prince Sokağı'ndaki fildişi kuleye çekilmemişti, Kurucu Mecliste ya da Yasama Meclisinde milletvekili, Odilon Barret ve Louis-Napoléon'un bakanı da olmadı. Devrimci kışkırtıcı ve gazeteci Marx, Almanya'da olaylara etkin biçimde katılmıştır. Ama Fransa'da yaşamıştı, Fransız siyasetini ve devrimcilerini çok iyi tanıyordu. Yani Fransa'ya göre etkin bir tanıktı. Dahası devrimin uluslararası niteliğine inanıyordu ve kendisini Fransız bunalımıyla doğrudan ilgili hissediyordu.

Les Luttes de Classes en France, 1848-1850 ve *Le 18-Brumaire de Louis-Napoléon* kitaplarında bulunan yargıların çoğu Tocqueville'in *Souvenirs*'deki (Anılar) yargılarla birleşir.

Marx, Tocqueville gibi, 1848'de Paris'in işçi kitlesinin tek başına, öndersiz günlerce çarpıştığı ayaklanma ile bir yıl sonra, 1849 karışıklıkları sırasında Montagne parlamenterlerinin ayaklanma yaratmak çabalarının sonuçsuz kalması arasındaki karşıtlığa şaşırmıştır.

Her ikisi de 1848-1851 olaylarının sadece siyasal karışıklıklar olmadığının, ama toplumsal bir devrimin habercisi olduğunun bilincindedir. Tocqueville söz konusu olanın toplumun konumu, insanlar tarafından yüzyıllardır saygı gösterilen yasalar olduğunu artık korkarak görür. Marx, onun gözünde zorunlu toplumsal altüst oluşun gerçekleşmekte olduğunu haykırır. Liberal aristokrat ile devrimcinin değerler hiyerarşisi değişik, hatta çelişkilidir. Tocqueville için kutsal olan siyasal özgürlüklere saygı, Marx'ın gözünde eski rejimin bir insanının boş inancıdır. Marx'ın parlamento ve biçimsel özgürlüklere hiç saygısı yoktur. Birini her şeyin üstünde kurtarmak istediğine, ötekini ikincil olarak, hatta belki de ona daha gerçek olarak görünen, yani toplumsal devrimin önünde engel olarak görünür.

Her ikisi de 1789 devriminden 1848 devrimine geçişte bir tür tarihsel mantık görürler. Tocqueville'in gözünde devrim, monarşinin ve ayrıcalıklı düzenlerin yıkımından sonra, toplumsal düzenle mülkiyeti gündeme getirerek devam etmektedir. Marx bu toplumsal devrimde üçüncünün zaferinden sonra dördüncü *état*'nın ortaya çıkışını görür. Deyimler aynı değildir, değer yargıları zıttır, ama her ikisi de temel bir konuda birleşirler: Geleneksel monarşi yıkıldıktan, geçmişin aristokrasisi devrildikten sonra, demokratik hareketin, toplumsal eşitliğe yönelirken var olan ayrıcalıklara, burjuvazinin ayrıcalıklarına çatması doğaldır. Ekonomik eşitsizliğe karşı mücadele Tocqueville'in düşüncelerinde ve en azından dönemi için başarısızlığa mahkûmdur. Çok zaman servet eşitsizliklerini söküp atılamaz olarak düşünür gibi görünür, çünkü bunlar insan toplumlarının evrensel düzenine bağlıdır. Marx ise toplumun yeniden düzenlenmesi ile ekonomik eşitsizliklerin azaltılmasının ya da ortadan kaldırılmasının olanaksız olduğunu düşünür. Ama her ikisi de aristokrasiye karşı devrimin burjuvaziye karşı devrime dönüşünü, monarşik devlete karşı yıkıcılığın toplumsal düzenin bütününe karşı yıkıcılığa dönüşünü gözlemler.

Son olarak Marx ve Tocqueville devrimin evrelerinin çözümlenmesinde birleşirler. 1848-1851 Fransız olayları, çağdaş izleyiciler için büyüleyici idi; bugün de çatışmanın sürmesi yüzünden yine öyledir. Fransa, çağdaş toplumlarda siyasal çatışmaların belirgin durumlarının birçoğunu birkaç yıl içinde yaşamıştır.

24 Şubat 1848'den, 4 Mayıs 1848'e dek olan birinci evre boyunca bir ayaklanma monarşiyi devirir ve geçici hükümet, birkaç ay boyunca ağır basan bir etki uygulayıcısı sosyalistleri içerir.

Kurucu Meclisin toplanması ile ikinci evre başlar. Ülkenin bütünü tarafından seçilmiş meclisin çoğunluğu tutucu, hatta gerici ve monarşisttir. Sosyalist ağırlıklı geçici hükümet ile tutucu meclis arasında çatışma çıkar. Bu çatışma 1848 Haziran ayaklanmalarına, Paris emekçi sınıfının genel oyla seçilmiş, ama bileşimi nedeniyle Parisli işçilere düşman gibi gözüken bir meclise karşı ayaklanmasına varır.

Üçüncü evre, 1848 Aralığında Louis-Napoléon'un seçilmesi sırasında ya da Marx'a göre, 1849 Mayısında Kurucu Meclisin sonu ile başlar. Cumhurbaşkanı Bonapartçı meşruiyetçiliğe inanır ve kendisini kaderin adamı olarak görür. II. Cumhuriyetin cumhurbaşkanı monarşist çoğunluklu bir Kurucu Meclisle, sonradan monarşist çoğunlukla, ama aynı zamanda 150 Montagne temsilcisine sahip bir Yasama Meclisi ile mücadele eder.

Louis-Napoléon'un seçilmesinden başlayarak birçok cephede ince bir mücadele başlar. Hükümdarın adı ve monarşinin yeniden kurulması üzerinde anlaşamayan monarşistler Louis-Napoléon'a düşmanlıklarından, imparatorluğu yeniden kurmak isteyen bir Bonaparte'a karşı cumhuriyetin savunucusu haline gelirler. Louis-Napoléon parlamenterlerin demagojik diye niteledikleri yöntemler uygular. Gerçekte Louis-Napoléon'un taktiğinde 20. yüzyılın faşistlerinin sözde sosyalizm (ya da gerçek sosyalizm) öğeleri vardır. Yasama Meclisi genel oyu ortadan kaldırma hatasını işleyince, Louis-Napoléon 2 Aralık günü Yasama Meclisi'ni fesheder ve aynı anda genel oyu yeniden koyar.

Ama Marx siyasal olayları toplumsal altyapı ile açıklamaya çalışır; onun özgünlüğü buradadır. Tamamen siyasi çatışmalarda bunların toplumsal grupların derin çekişmelerinin anlatımı olduğunu göstermeye ya da bunların siyasal düzeyle aynı kılınmasına çalışır. Tocqueville de aynısını yapar. Toplumsal grupları 19. yüzyılın ortalarının Fransası'ndaki durumda gösterir. Dramın belli başlı aktörleri, köylüler, Parisli küçük burjuvazi, Parisli işçiler, burjuvazi ve aristokrasinin kalıntılarıdır. Bütün bu aktörler Marx'ın sahneye koyduklarından pek farklı değildir. Ama siyasal çatışmaları toplumsal kavgalarla açıklarken, siyasal düzenin hiç olmazsa göresel özgünlüğü ya da bağımsızlığı olduğu kanısındadır. Buna karşılık Marx, her fırsatta siyasal plandaki olaylarla toplumsal üstyapıdaki olaylar arasında aşama aşama bir uygunluk bulmaya çalışır. Hangi ölçüde başarıya ulaşmıştır?

Marx'ın iki kitabı, *Les Luttes de Classes en France ve Le 18-Brumaire de Louis Bonaparte* başarılı eserlerdir. Birçok bakımdan bence kalın bilimsel kitaplardan daha derin, daha doyurucudur. Tarihçi öngörüsünün etkisinde olan Marx, kendi kuramlarını unutur ve olayları dahice bir gözlemci gibi çözümler.

Siyasetin toplumsal üstyapı ile yorumunu göstermek için Marx şöyle yazar:

"10 Aralık 1848 (yani Louis-Napoléon'un seçildiği gün) köylülerin ayaklanma günü olmuştu. Fransız köylülerinin şubatı bugün başlamıştır; bu tarih onların devrimci harekete, beceriksizce ve kurnaz, çokbilmiş ve çocuksu, ağırkanlı ve soylu, hesaplanmış boş inanç, dokunaklı güldürü, olağanüstü ve aptal çağa uymazlık, dünya tarihinin *şeytanlığı,* uygar insan *aklı için çözülemez hiyeroglif katılımlarının sembolüdür. Bu sembol uygarlığın içinde barbarlığı temsil eden sınıfın fizyonomisini yanılmaya olanak olmadan belirtiyordu. Cumhuriyet onun yakınında mübaşir tarafından duyurulmuştu, o cumhuriyetin yakınında imparator tarafından duyuruldu. Napoléon 1789'un yarattığı yeni köylü sınıfının çıkarlarını ve hayallerini sonuna kadar temsil eden tek kişidir. Bu sınıf adını cumhuriyetin yanına yazarken dışarıya savaş ilan ediyor, içeride sınıf çıkarlarını savunuyordu. Sandıklara bayraklarla ve müzik eşliğinde, Vergilere Son, Kahrolsun Zenginler, Kahrolsun Cumhuriyet, Yaşasın İmparator diye bağırarak gittiler. İmparatorun arkasında köylü ayaklanması saklanıyordu.*

Oylarıyla devirdikleri cumhuriyet, zenginlerin cumhuriyeti idi." (Les Luttes de Classes en France, Ed. Sociales, s. 57)

Marksist olmayanlar bile köylülerin Louis-Napoléon'a oy verdiklerini kolaylıkla kabul ederler. Seçmenlerin çoğunluğunu oluşturdukları dönemde köylüler cumhuriyetçi general Cavaignac'ı seçmek yerine, İmparator Napoléon'un, gerçek ya da uydurma yeğenini seçmeyi yeğlemişlerdir. Psikopolitik bir yorum sisteminde Louis-Napoléon'un adı yüzünden karizmatik bir önder olduğu söylenebilir. Marx'ın küçümseme ile pek az uygar dediği köylüler, gerçek bir cumhuriyetçi kişi yerine Napolyoncu bir sembolü, Louis-Napoléon'u zenginlerin cumhuriyetine karşı köylülerin adamı olması anlamında yeğlemişlerdir. Louis-Napoléon'un köylüler tarafından seçilmiş olmakla, köylü sınıfının çıkarlarının temsilcisi haline gelmesi sorunsal görünür. Köylülerin kendi sınıf çıkarlarını dile getirmek için Louis Napoléon'u seçmek zorunlulukları yoktu. Louis-Napoléon'un aldığı önlemlerin de köylü sınıfının çıkarlarına uygun olması zorunlu değildi, imparator dehasının ya da aptallığının kendisine telkin ettiğini yapmıştır. Köylü oyunun Louis-Napoléon'a gitmesi yadsınamayacak bir olaydır. Olayın kurama dönüşmesi şöyledir; *"Köylü sınıfının çıkarları Louis-Napoléon'da dile getirilmiştir."*

Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte'taki köylülerle ilgili bir bölüm bunu anlamaya izin verir. Marx burada köylü sınıfının durumunu anlatır:

"Milyonlarca köylü ailesinin her birini ötekinden ayıran ve yaşam biçimlerini, çıkarlarını, kültürlerini toplumun öteki sınıflarınınkiyle karşı karşıya getiren ekonomik koşullarda yaşamları ölçüsünde bunlar bir sınıf oluştururlar. Ama parça parça köylüler arasında sadece yerel bir bağ olduğu ve çıkarlarının benzerliği aralarında hiçbir birlik, hiçbir ulusal bağ, hiçbir siyasal örgütlenme yaratmadığı ölçüde bir sınıf oluşturmazlar. Bu yüzden kendi sınıf çıkarlarını kendi adlarına ya bir parlamento ya da bir meclis aracılığı ile savunamazlar. Kendi kendilerini temsil edemezler, temsil edilmeleri gerekir. Temsilcileri onlara aynı zamanda üstün bir otorite gibi, onları öteki sınıflara karşı koruyan ve onlara yukarıdan yağmur ve güzel hava gönderen yönetimsel mutlak güç olarak görünmelidir. Buna göre, dağınık köylülerin siyasal etkisi son anlatımını toplumun yürütme gücüne bağımlılığında bulur." (*Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte,* s. 98)

Bu, sınıf olan ve olmayan köylü kitlesinin ikili durumunun çok etkileyici bir anlatımıdır. Köylüler, onlara toplumsal bir sınıfın ilk belirgin niteliğini veren az ya da çok *benzer* bir yaşam biçimine sahiptir; ama bir bütün olarak kendi bilinçlerine varma yetenekleri yoktur. Kendi kendilerini temsil edemediklerinden, sadece kendisinin dışında kişiler tarafından temsil edilebilen pasif bir sınıftırlar bu, –köylülerin kendilerinden olmayan birini– Louis-Napoléon'u seçmiş olmalarını açıklamada bir başlangıçtır.

Ama bir büyük güçlük vardır. Siyasal alanda olup biten, toplumsal üstyapıda olup bitenle tam olarak açıklanabilir mi?

Örneğin Marx'a göre, meşruiyetçi monarşi toprak mülkiyetini, Orléan'cı monarşi mali ve ticari burjuvaziyi temsil ediyordu. Oysa bu iki hanedan hiçbir zaman anlaşamamışlardır. 1848-1851 bunalımı sırasında iki hanedanın çatışması monarşinin yeniden kurulmasına aşılmaz bir engel olmuştu, iki krallık ailesi, biri toprak mülkiyetini, öteki sınai ve ticari

mülkiyeti temsil ettiği için mi hükümdar olmak isteyen üzerinde anlaşamıyorlardı? Ya da tanımı gereği, hükümdarlığa tek bir aday olabileceği için mi anlaşamıyorlardı?

Soru bir eleştiri ya da ince düşünce yanlısı kesin olandan esinlenmemiştir, ama siyasetin toplumsal üstyapı ile açıklanması temel sorununu ortaya koyar. Marx'ın haklı olduğunu, meşruiyetçi monarşinin gerçekten büyük toprak sahipliği ve geleneksel soyluluğun rejimi ve Orléans monarşisinin de mali burjuvazinin çıkarlarının temsilcisi olduğunu kabul edelim. Birliği engelleyen, ekonomik çıkar çatışması mı, yoksa kralın sadece bir tane olabileceği basit aritmetik olayı mıdır?

Marx doğal olarak, anlaşmanın olanaksızlığını, ekonomik çıkarların uyuşmazlığı ile açıklama eğilimindedir.[5] Bu açıklamanın zayıflığı, toprak mülkiyetinin sanayi ve ticari burjuvazi ile bir anlaşma yapabildiği başka ülkeler ve başka koşullar olmuş olmasıdır.

Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte'taki bir bölüm özellikle çok anlamlıdır.

"Düzen partisinin diplomatları, çatışmayı iki hanedanın, kralcı partilerin ve onların kralcı soylarının 'birleşme'si adını verdikleri şeyle ortadan kaldırabileceklerine inanıyorlardı. Restorasyon ve Temmuz monarşisinin gerçek birleşmesi parlamenter cumhuriyetti; Orléancı ve meşruiyetçi renkler bunda birbirlerine karıştıyor ve çeşitli türdeki burjuvalar, kısaca burjuvada, burjuva türünde kayboluyorlardı. Ama şimdi Orléancı meşruiyetçi, meşruiyetçi de Orléancı hale gelmek zorundadır." (*Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte,* Ed. Sociales, s. 76-77)

Marx'ın hakkı vardır. Böyle bir şey, iki soydan birinin taht adayı, iyi bir şans eseri ölmeye rıza göstermedikçe istenemez. Buradaki yorum tamamen siyasaldır, doğrudur ve doyurucudur. İki monarşist parti sadece parlamenter bir cumhuriyet üzerinde anlaşabilirlerdi; bu, sadece tek bir sahibi olabilecek tahtın iki isteklisini tek uzlaştırma biçimidir. İki istekli olduğunda, birinin Tuileries'de, ötekinin sürgünde olmasını önlemek için hiçbirinin iktidarda olmaması gerekir. Parlamenter cumhuriyet bu anlamda iki hanedan arasında bir uzlaşma idi. Marx şöyle devam eder:

"Karşıtlıklarını simgeleyen krallık birliklerinin somut örneği olmalı ve parçalara ait çıkarların anlatımını sınıflarının ortak çıkarı haline getirmelidir. Monarşi, iki monarşinin yadsınmasının, yani cumhuriyetin gerçekleştirebileceği ve sahiden gerçekleştirdiği şeyi gerçekleştirmelidir. Bu, düzen partisi doktorlarının bulmak için kafa yordukları bulunmaz bir şeydi. Sanki meşru monarşi hiçbir zaman sanayi burjuvazisi monarşisi ya da burjuva krallığı, kahtımsal toprak aristokrasisi krallığı olamazmış gibi! Sanki taç, tek bir kişinin, ağabey ya da kardeşin başında olabileceği halde, toprak mülkiyeti ve sanayi aynı taç altında kardeşçe yaşayabilirmiş gibi! Sanki sanayi genel olarak, toprak mülkiyeti ile –onun kendisi de sınai olmaya karar vermedikçe– barışabilirmiş gibi! Eğer V. Henri yarın ölse, Paris kontu bunun için meşruiyetçilerin kralı haline gelmeyecektir, yeter ki Orléancıların kralı olmaya son versin." (*A.k.,* s. 77)

Demek ki Marx iki açıklamanın ince ve etkili bir karışımını uygulamaktadır: Siyasal açıklamaya göre Fransa tahtının iki isteklisi birbirlerine karşıtken yandaşlarını uzlaştırmanın tek yolu parlamenter cumhuriyetti; tamamen farklı toplumsal-ekonomik açıklamaya göre, toprak mülkiyeti, eğer kendisi sanayileşmezse sanayi burjuvazisi ile uzlaşamaz. Bugün V. Cumhuriyeti açıklamak için Marksist

ya da Marksizmden esinlenen düşünürlerde bu sonuncu türden bir kurama rastlanır. Bu cemiyet De Gaullecü cumhuriyet olamaz, ya modernleşmiş kapitalizmin ya da toplumsal üstyapının bütün öteki öğelerinin cumhuriyeti olması gerekir.[6] Bu açıklama doğal olarak en derinidir, ama yine de kesinlikle doğru değildir. Toprak mülkiyetinin çıkarları ile sanayi burjuvazisinin çıkarlarını bağdaştırmanın olanaksızlığı sadece sosyolojik yanılmalarda vardır. İki prensten birinin soyunun sona erdiği gün, iki adayın uzlaşması otomatik olarak gerçekleşir ve bir zamanlar çelişkili olan çıkarlar mucizevi bir biçimde uzlaşma bulur. İki adayın uzlaşmasının olanaksızlığı esas olarak siyasaldı.

Kuşkusuz siyasal olayların toplumsal temel ile açıklanması haklıdır ve geçerlidir, ama bu açıklamanın aşamaları büyük ölçüde sosyolojik mitolojidir. Bu gerçekte siyasal planda gözlemlenmiş olanın toplumsal üstyapıya yansıtılması ile gerçekleşir. İki adayın anlaşamayacakları belirlendikten sonra toprak mülkiyetinin sanayi mülkiyeti ile uzlaşamayacağına karar verilir. Ayrıca biraz ileride bu uzlaşmanın parlamenter cumhuriyet içinde gerçekleştiğini açıklarken, kendi kendisiyle çelişkiye düşer. Çünkü anlaşma *toplumsal olarak* olanaksızsa, bu, parlamenter cumhuriyette olduğu kadar monarşide de olanaksızdır.

Bence bu, benzeri az görülen bir durumdur. Siyasal çatışmaların toplumsal açıklamasında neyin kabul edilebilir, hatta zorunlu, neyin yanlış olduğunu gösterir. Profesyonel ya da amatör sosyologlar rejim değişikliklerini ve siyasal bunalımları siyaset ile açıklamakla yetindiklerinde vicdanlarında bir tür rahatsızlık duyarlar. Ben kişisel olarak siyasal olayların ayrıntısının insanlar, partiler, onların çatışmaları ve düşüncelerinden farklı bir biçimde pek az açıklanabileceğini düşünme eğilimindeyim.

Louis-Napoléon köylü seçmenler tarafından seçilmiş olması anlamında köylülerin temsilcisidir. Général de Gaulle de köylülerin temsilcisidir, çünkü davranışları 1958'de Fransızların yüzde 85'i tarafından beğenilmiştir. Psikopolitik mekanizma bir yüzyıl önce bugün olduğundan özünde farklı değildir. Ama toplumsal sınıf ayrımı ve hatta belirli bir grubun sınıf çıkarları ile hiç ilgisi yoktu. Fransızlar çözümsüz çatışmalardan yorgun düştüklerinde ve ulusal kurtuluş için birisi ortaya çıktığında, her sınıftan Fransız onları kurtarma sözü verene katılır.

Marx *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*'ın son bölümünde Louis-Napoléon yönetiminin ve onun çeşitli sınıfların çıkarlarına hizmet ediş biçiminin ayrıntılı bir çözümlemesini yapmıştır. Marx, Louis-Napoléon'un burjuvazi tarafından kabul edilmiş olduğunu, çünkü onun temel ekonomik çıkarlarını savunduğunu söyler. Buna karşılık burjuvazi de siyasal iktidarı kullanmaktan vazgeçmiştir.

"Burjuvazinin o zaman Bonapart'ı seçmekten başka seçeneği yoktu. İstibdat ya da anarşi. Doğal olarak istibdada karar vermişti... Bonapart yürütme gücü olarak toplumdan bağımsız hale geldiğinden, kendisini 'burjuva düzenini' güvence altına almakla görevli sayar. Ama bu burjuva düzeninin gücü orta sınıftır. Kendisini bu sınıfın temsilcisi olarak sayması ve bu anlayışta kararnameler yayımlaması bu yüzdendir. Ama bu orta sınıfın siyasal etkisini kırdığı ve kırmaya devam ettiği bir gerçektir. Bu yüzden kendisini orta sınıfın siyasal ve edebi gücünün rakibi sayar." (*Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte,* Ed. Sociales, s. 104)

Bütün bu çözümlemede özellikle ilginç olan, devletin kesin rolünün Marx tarafından tanınmasıdır.

"Yürütme gücü, çok geniş bürokratik ve askeri örgütlenmesi ile, karmaşık ve yapay devlet mekanizması ile, yarım milyon kişilik memur ordusu, beş yüz bin kişilik öteki ordusu, Fransız toplumunun bünyesini bir zar gibi saran ve bütün gözeneklerini tıkayan dehşet verici asalak kitlesi ile monarşi döneminde, devrilmesine yardım ettiği feodalitenin gerilemesinde oluşmuştur. Büyük toprak sahiplerinin ve kentlerin senyörlere ait ayrıcalıkları devlet gücünün özel nitelikleri haline dönüşmüştür; feodalitenin önde gelen kişileri aylıklı memur ve çelişkili ortaçağ egemen halklarının karışık katı görünümü, çalışması bir fabrikada olduğu gibi bölümlere ayrılmış ve merkezileştirilmiş bir devlet gücünün iyi düzenlenmiş planı haline gelmiştir. Kendisine, bütün bağımsız, yerel, ülkesel, yerel yönetimsel, taşraya özgü yetkileri kırmak ve ulusun burjuva birliğini kurmak görevi veren birinci Fransız devrimi mutlak monarşi tarafından başlanan işi geliştirmek zorundaydı: Merkeziyetçilik, ama aynı zamanda yönetim gücünün genişliği, ayrıcalıkları ve örgütü. Napoléon devletin bu mekanizmasının geliştirilmesini tamamladı. Meşruiyetçi monarşi ve temmuz monarşisi 'buna, işbölümü burjuva toplumu içinde yeni çıkar grupları, bununla devlet yönetimi için yeni malzeme yarattığı ölçüde daha büyük bir işbölümü eklemekten başka bir şey yapmamıştır. Her ortak çıkar hemen toplumdan ayrılmış, üstün genel çıkar adına topluma karşı hale getirilmiş, toplumun bireylerinin girişiminden kopartılmış, köprü, okul binası ve en küçük köy evinin "commune" mülkiyetinden demiryolu, ulusal mallar ve üniversitelere kadar hükümet etkinliğinin konusu haline getirilmiştir. Son olarak parlamenter cumhuriyet devrime karşı mücadelesinde baskı önlemleriyle yönetim gücünün etki olanaklarını ve merkeziyetçiliğini güçlendirmek zorunda kalmıştır. Bütün siyasal devrimler bu mekanizmayı parçalamak yerine onu geliştirmekten başka bir şey yapmamışlardır. Sırayla iktidar için savaşan partiler devletin bu büyük yapısını ele geçirmeyi galibin esas avı olarak düşünmüşlerdir." (*Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte,* Ed. Sociales, s. 96-97)

Başka bir deyişle Marx, merkeziyetçi idari devletin olağanüstü gelişimini anlatır. Tocqueville'in incelediği, devrim öncesi kökenlerini gösterdiği ve demokratik gelişim arttıkça genişliğinin ve gücünün giderek arttığını gördüğü bu devlettir.

Bu devleti yöneten, toplum üzerinde kaçınılmaz bir biçimde önemli bir etki uygular. Tocqueville de bütün partilerin bu çok büyük idari makineyi geliştirmeye katkıda bulunduğunu düşünür. Sosyalist bir devletin de devletin işlevlerini daha da genişletmeye ve yönetimi merkeziyetçi kılmaya katkıda bulunacağına inanır. Marx devletin topluma oranla bir tür özerklik kazandığını belirtir. *'İçki ve etle satın alınmış ve bunlardan sürekli olarak yeniden isteyen sarhoş bir başıboş asker tarafından başa geçirilmiş bir maceracı"* yeterlidir. (*A.k.*, s. 97)

Marx'a göre gerçek devrim, bu makineyi ele geçirmek değil, onu ortadan kaldırmaktan ibarettir. Tocqueville buna şu yanıtı verirdi: Eğer üretim araçlarının mülkiyeti ortak ve ekonominin yönetimi merkezi olmak zorunda ise, devlet makinesinin hangi mucize ile ortadan kalkacağı umut edilebilir?

Gerçekte Marx'ta devrimde devletin rolü konusunda iki kuram vardır. Paris Komünü ile ilgili kitabı *La Guerre Civile en France*'da (Fransa'da İç Savaş) komü-

nün yani merkezi devletin dağılması ve ileri adem-i merkeziyetçiliğin emekçi sınıfının diktatörlüğünün gerçek içeriği olduğunu belirtir. Ama bir başka yerde, devrimi gerçekleştirmek için siyasal, gücün ve devletin merkeziyetçi hale getirilmesinin sonuna kadar güçlendirilmesi gerektiği ters düşüncesi bulunur.

Demek ki Tocqueville ve Marx, merkeziyetçi devlet makinesini aynı biçimde gözlemişlerdir. Tocqueville devletin mutlak gücünü ve aşırı genişlemesini sınırlamak için görevin, ara organların ve temsili kurumların çoğaltılması olduğu sonucuna varmıştı. Marx hem genel devlet kuramı ile çelişkili formül olan, egemen sınıfın basit dışavurumu devletin topluma oranla kısmi özerkliğini kabul etmiş, hem de sosyalist devrimin idari makinenin ortadan kaldırılmasını getirebileceğini ummuştu.

Kuramcı olarak Marx, siyaseti ve çatışmalarını toplumsal ilişkilere ve sınıf çatışmalarına indirgemek ister. Ama birçok temel noktada gözlemci öngörüsü dogmatizmine üstün gelir ve bir tür istemeden rejim çatışmalarının tamamen siyasal etkinliklerini ve devletin çeşitli gruplara göre özerkliğini kabul eder. Bu özerklik olduğu ölçüde, toplumların gelişiminin bir öğesi sınıf savaşına indirgenemez.

Siyasal düzenin toplumsal kavgalara göre özerkliğinin en dikkat çekici özgüllüğünün kanıtı 1917 Rus devrimidir. İktidarı Louis-Napoléon gibi, ama daha şiddetli bir süreçle ele geçiren bir grup insan, Rus toplumunun bütün yapısını değiştirme ve sosyalizmi emekçi sınıfının üstünlüğünden hareketle değil, devlet makinesinin tüm gücünden hareketle kurabilecek yetenekteydi.

Marksist kuramsal şemada bulunmayan, Marx'ın tarihsel çözümlemelerinde, ya da Marx'ın aktörlerini iyi tanıdığı olaylarda bulunur.

*

Bu birinci bölümde incelenen dört yazar üç okulun kaynağını oluştururlar.

Birincisi Fransız siyaset sosyolojisi okulu adı verilebilecek, kurucuları Montesquieu ve Tocqueville olan okuldur. Günümüzde Elie Halévy bu gelenektendir.[7] Her şeyden önce siyasetle ilgili, toplumsal üstyapıyı tanımazlıktan gelmeden siyasal düzenin özerkliğini ortaya koyan ve liberaller gibi düşünen, dogmatik sayılabilecek sosyologların okuludur. Belki ben de bu okulun gecikmiş üyesiyim,

İkinci okul Auguste Comte'un okuludur. Bu okul, bu yüzyılın başında Durkheim'a ve belki de günümüz Fransız sosyologlarına ulaşır. Toplumsal bütünün birliğini vurgulayarak ve *consensus* kavramını temel kavram alarak siyasetin ve ekonominin önemini toplumsala göre azaltır. Bu okul çözümlemeleri ve kavramları çoğaltarak toplumun bütünlüğünü kurmaya çalışır.

Üçüncüsü, Marksist okul, dershanelerde değilse bile, evrensel tarih sahnesinde çok başarı kazanan okuldur. Yüz milyonlarca insan tarafından yorumlandığı biçimiyle, toplumsal-ekonomik üstyapıdan hareketle, toplumsal bütünün açıklamasını, yandaşlarına zaferi garantileyen bir oluşum semasıyla bileştirir. Tarihsel başarıları yüzünden tartışması en güç olan okuldur. Çünkü her devlet öğretisi için zorunlu dinsel yorumun mu, yoksa büyük düşüncelerin kabul edebileceği ince yorumun mu tartışılması gerektiği hiçbir zaman bilinemez; sonra

iki yorum arasında biçimleri evrensel tarihin öngörülemeyen olaylarına göre değişen sürekli değişimler vardır.

Bu üç sosyolojik okul değerlerin seçiminde ve tarihsel görüşlerindeki farklılıklarına karşın, çağdaş toplumun yorumlarıdır. Auguste Comte sanayi toplumu adını verdiği barışçı ve pozitivist olacağını söylediği bu çağdaş toplumun hemen hemen çekincesiz bir hayranıdır. Siyasal okula göre, çağdaş toplum heyecan ve hoşnutsuzluk taşkınlığı olmadan gözlenmesi gereken demokratik bir toplumdur. Kuşkusuz bu toplum benzeri olmayan niteliklere sahiptir ama insanın yazgısının sona ermesi değildir. Üçüncü okula gelince, o Comte'un sanayi toplumu için duyduğu coşku ile kapitalizme karşı hoşnutsuzluğu bileştirir. Uzak gelecek için son derece iyimser, yakın gelecek için iç karartıcı biçimde karamsar olan bu okul, uzun bir felaket, sınıf kavgası ve savaş dönemi ilan eder.

Başka bir deyişle, Comtecu okul bir serinkanlılık eğilimi ile iyimserdir; siyasal okul bir kuşkuculuk gölgesiyle ihtiyatlıdır; Marksist okul felaketleri arzulanabilir ya da en azından önlenemez kabul etme eğilimiyle hayalcidir.

Bu okulların her biri toplumsal bütünü kendisine göre yeniden kurar. Her biri tarihsel olarak bilinen toplumların çeşitliliğinin belirli bir yorumunu ve yaşadığımız anın bir anlamını verir. Her biri hem ahlâki inançlar, hem de bilimsel kesinlemelerden esinlenmiştir. Ben inançları ve kesinlemeleri göz önünde bulundurmaya çalıştım. Ama bu iki öğeyi ayırt etmek isteyen kişinin bile onları kendi inançlarına göre ayırt ettiğini unutmuyorum.

1848 Devrimi ve II. Cumhuriyetin Olay Dizini

1847-1848 Paris'te ve taşrada seçim sisteminde reform için karışıklıklar: *Campagne des Banquets.*

1848 Şubat: 22. Bakanlık yasaklamalarına rağmen Paris'te reformcu gösteriler.

23. Paris Ulusal Muhafızları "Yaşasın Reform" bağırışları ile gösteri yaparlar. Guizot istifa eder. Akşam birliklerle halk arasında çatışmalar olur; ölen göstericilerin cesetleri gece Paris'te dolaştırılır.

24. Sabah Paris ayaklanır. Ayaklanan cumhuriyetçiler belediye binasını ele geçirirler, Tuileries'yi tehdit ederler. Louis-Philippe, torunu Paris kontu lehine tahttan ayrılır ve İngiltere'ye kaçar. Ayaklananlar millet meclisini basarlar; amaçları naipliğin Orléans düşesine verilmesini önlemektir. Akşam geçici hükümet kurulur. Dupont de l'Eure, Lamartine, Cremieux, Arago, Ledru-Rollin, Garnier-Pagès hükümete katılırlar. A. Marrast, Louis Blanc, Flocon ve Albert sekreterlerdir.

25. Cumhuriyet ilan edilir.

26. Siyasal nedenlerle ölüm cezası verilmesi kaldırılır. Ulusal atölyeler kurulur.

29. Soyluluk sanları kaldırılır.

Mart: 2. Yasal işgünü Paris'te 10, taşrada 11 saat olarak belirlenir.

5. Kurucu Meclis için seçim çağrısı.

6. Garnier-Pagès maliye bakanı olur; bütün doğrudan vergilere 45 kuruşluk ek bir vergi koyar.

16. Elit bölüğün kaldırılmasını protesto eden muhafız alayının burjuva elemanlarının gösterisi.

17. Geçici hükümete destek olan halkın karşı gösterisi. Sosyalistler ve cumhuriyetçiler seçimlerin ertelenmesini isterler.

Nisan: 16. Seçimlerin ertelenmesi için yeni gösteriler. Geçici hükümet gösterileri bastırmak için ulusal muhafızları görevlendirir.
23. Kurucu Meclisin 900 temsilcisinin seçimi. İleri cumhuriyetçiler 80, meşruiyetçiler 100, birleşik olsun olmasın Orléancılar 200 sandalye kazanırlar. Meclisin çoğunluğu, yani hemen hemen 500 sandalye ılımlı cumhuriyetçilerindir.
Mayıs: 10. Meclis yönetimi sağlamak için 5 üyeli bir yürütme komitesi atar: Arago, Garnier-Pagès, Lamartine, Ledru-Rollin, Marie.
15. Polonya lehine Barbès, Blanqui, Raspail'ın yönettiği gösteri. Göstericiler millet meclisini ve belediye binasını işgal ederler, kalabalığa yeni bir isyan hükümeti ilan edilir. Ama Barbès ve Raspail, göstericileri püskürten ulusal muhafızlar tarafından tutuklanır.
Haziran: 4-5. Louis-Napoléon Bonaparte Seine bölgesinden milletvekili seçilir.
21. Ulusal atölyeler dağıtılır.
23-26, Ayaklanmalar. Paris'in doğusu ve merkezinin bütünü ayaklanan işçilerin elindedir. Savaş Bakanı Cavaignac'ın hareketsizliği sayesinde işçiler barikatlara çekilirler.
24. Meclis ayaklanmayı bastıran Cavaignac'a tam yetki verir.
Temmuz-Kasım: Büyük bir düzen partisinin kuruluşu. Thiers işçi çevrelerinde de çok sevilen Louis-Napoléon Bonaparte'ı öne sürer. Ulusal Meclis anayasayı kaleme alır.
Kasım: 12. Anayasanın ilanı. Anayasa yürütmenin şefinin genel oyla seçimini öngörür.
Aralık: 10. Cumhurbaşkanı seçimi. Louis-Napoléon 5.500.000, Cavaignac 1.400.000, Ledru-Rollin 375.000, Lamartine 8000 oy alır.
20. Louis-Napoléon anayasaya bağlılık andı içer.

1849 Mart-Nisan:1848 Mayıs devrim girişimi önderleri Barbès, Blanqui, Raspail'm duruşması ve mahkûmiyetleri.
Nisan-Temmuz: Roma seferi. Sefere katılan birlikler kenti alırlar ve Papa IX. Pie'yi yetkilerine kavuştururlar.
Mayıs: Yasama Meclisi seçimi. 75 ılımlı cumhuriyetçi, 180 Montagnards, 450 düzen partisinin monarşisti (meşruiyetçi ve Orléancı) meclise girer.
Haziran: Roma seferine karşı Paris ve Lyon'da gösteriler.

1850 Mart: 15. Kamu eğitimini yeniden düzenleyen Falloux yasası.
Mayıs: 31. Oy verilen kantonda üç ay oturmuş olmayı zorunlu kılan seçim yasası. Aşağı yukarı 4 milyon gezgin işçi oy verme hakkından yoksun kalır.
Mayıs-Ekim: Paris'te ve illerde sosyalist karışıklıklar.
Ağustos-Eylül: Meşruiyetçiler ve Orléancılar arasında monarşinin yeniden kurulması için görüşmeler.
Eylül-Ekim: Satory kampında prens-cumhurbaşkanı önünde askeri geçit töreni. Süvariler "Yaşasın imparator" diye bağırırlar. Meclis çoğunluğu ile prens-cumhurbaşkanı arasında mücadele.

1851 Temmuz: 17. Prens-cumhurbaşkanına bağlı General Magnan, meclisin monarşist çoğunluğuna sadık Changarnier'nin yerine Paris askeri valiliğine atanır.
Aralık: 2. Hükümet darbesi. Sıkıyönetim ilanı, meclisin feshi, genel oyun yeniden konması.
20. Prens Napoléon 646.000 oya karşı 7.350.000 oyla on yıl için seçilir ve yeni bir anayasa yapmak için bütün yetkileri alır.

1852 Ocak: 14. Yeni anayasanın ilanı.
Kasım: 20. Yeni bir halkoylaması 250.000 oya karşılık 7.840.000 oyla Louis-Napoléon'un kişiliğinde imparatorluk onurunun yeniden kurulmasını kabul eder. Louis-Napoléon III. Napoléon sanını alır.

Notlar

1) Bununla birlikte Auguste Comte Bonapartçı gelenekten değildir. Hatta Montpellier Lisesi'nden beri Napoléon siyasetine ve efsanesine çok düşmandır. Comte'un *Ecole Polytechnique*'de öğrenci olduğu sırada Paris'te egemen olan cumhuriyetçi heyecana kapıldığı *Cent-Jours* hariç

tutulursa, Bonaparte onun için tarihin akışını anlamadan gerici bir eylemi sürdüren büyük adam tipidir ve arkasında hiçbir şey bırakmayacaktır. Cumhurbaşkanlığı seçimi öncesinde, 7 Aralık 1848 günü kız kardeşine şöyle yazar: "Gerici kahramanlara karşı bildiğin, 1814'teki duygularımda hiç değişmeyen ben, onun ırkının siyasetinin yeniden canlanmasını ülkem için utanç verici buluyorum." Daha sonra "fetişlerine, damla hastalığından bağışıklıkla iki yüzyıllık uzun ömür verebilecek Fransız köylüsünün olağanüstü oyu"ndan söz edecektir. Ama 2 Aralık 1851 günü diktatörlüğü parlamenter cumhuriyete ve anarşiye yeğleyerek hükümet darbesini alkışlar. Bu tutumu Littré ve liberal yandaşlarının pozitivist derneğinden ayrılmalarına yol açar. Bu Comte'un 1852'de imparatorluğun yeniden kurulmasının gerektirdiği halk egemenliği ve katılım ilkesinin gelişmesini "maskaralık" saymasını engellemez ve o zaman rejimin 1853'te yıkılacağı kehanetinde bulunur. Auguste Comte birçok kez, 1851'den sonra *Appel aux Conservateurs*'ü (Tutuculara Çağrı) yayımladığı 1853'te III. Napoléon'un pozitivizmi benimseyebileceğini ummuştur. Ama umutlarını sık sık emekçilere de bağlar; aydınların metafiziğine karşı çıkardığı onların felsefi tazeliğine hayrandır. 1848 Şubatında bütün gönlüyle devrimin yanındadır. Haziran ayında, çok şiddetli çarpışmaların olduğu Panthéon'u çevreleyen barikatlara yakın Monsieur-le-Prince Sokağı'ndaki evine kapanan Comte, metafizikçilerin ve edebiyatçıların hükümetine karşı emekçilerden yanadır. Ayaklananlardan söz ederken "biz" diye konuşur, ama onların hâlâ şu "büyük devrimin taklitçileri", "kızılların" hayalleri tarafından kandırılmış olmalarına üzülür. Comte'un II. Cumhuriyet sırasındaki siyasal tutumunun çok kararsız ve çelişkilerle dolu olduğu görülebilir. Bununla birlikte bu tutumu, pozitivizmin başarısını her şeyin üstünde tutan, onu partilerin hiçbirinde bulamayan ve devrimde geçici anarşik bir bunalım gören bir düşüncenin mantıklı sonucudur. Bununla birlikte bir duygu ötekilere egemendir; bu parlamentoculuğu küçümseme duygusudur.

1852'de, imparatorluğun yeniden kurulması öncesinde yayımlanan *Système de Politique Positive*'in ikinci cildinin önsözünün bir kısmı son dört yılın olayları üzerine Auguste Comte'un, bir bireşimini ortaya koyar:

"Son bunalımımız Fransız cumhuriyetini sadece olumsuz bir devrime uygun olabilecek parlamenter evreden, olumlu devrime tek uygun olan diktatörlük evresine geçirmiştir; buradan batının hastalığının üzen ve ilerleme arasındaki kesin uzlaşmaya göre aşamalı bitişi sonucu çıkacaktır.

Eğer ortaya çıkan diktatörlüğün yanlış bir uygulaması, öngörülen zamandan önce temel organını değişmeye zorlarsa, bu kızgınlık verici zorunluluk, yeni bir diktatörlüğün beklenmedik gerçekleşmesinin zorunlu kılacağı kısa bir ara belki hariç tutulursa, herhangi bir meclisin gerçek egemenliğini kuramayacaktır.

Kurmuş olduğum tarihsel kurama göre, Fransız geçmişinin bütünü her zaman merkezi gücü üstün kılma eğilimindedir. Bu doğal eğilim, eğer bu güç XIV. Louis'nin hükümdarlığının ikinci yarısından itibaren gerici bir nitelik almamış olsaydı, hiçbir zaman sona ermeyecekti. Fransız krallığının bir yüzyıl sonra tamamen ortadan kalkması, aramızda gerçekten halktan yana olmak zorunda olan tek meclisin egemenliği (yani konvansiyon) buradan gelmiştir.

Yükselmesi, kahraman cumhuriyetçi savunmayı yönetmek için içinden çıkan, enerjik komiteye karşı yaraşır bağımlılığından doğmuştur. Birinci anayasal rejim deneyimizin geliştirdiği verimsiz anarşiden sonra, krallığın yerine gerçek bir diktatörlüğün getirilmesi gereksinimi kendini hissettirmiştir.

Ne yazık ki bu kaçınılmaz diktatörlük de Fransa'nın köleliğini Avrupa'nın baskısı ile birleştirerek, tamamen gerici bir yön almakta gecikmemiştir.

Fransız kamuoyu sadece bu acınacak siyasete karşıtlık olarak aramızda sınanabilecek tek ciddi denemeye, İngiliz durumuna özgü bir rejime daha sonra izin vermiştir. Batılı barışın iyiliklerine rağmen, bu rejim bize o kadar az uygundu ki, bir kuşak boyunca resmi üstünlüğü, düşünceleri anayasal safsata alışkanlığı ile yoldan çıkararak kalpleri çıkarcı ya da anarşik davranışlarla bozarak, parlamenter taktiklerin artan gelişmesi altında karakterleri zayıflatarak imparatorluk tiranlığından daha zararlı olmuştur.

Gerçek toplumsal öğretinin kaçınılmaz yokluğu yüzünden bu felaketli rejim, 1848 cumhuriyetçi patlamadan sonra başka biçimler altında varlığını sürdürmüştür. İlerlemeyi kendiliğinden

güvence altına alan ve çok önemli bütün istekleri düzene doğru çeviren bu yeni durum, merkezi gücün doğal yükselmesini iki bakımdan istiyordu.

Tersine, o zaman gereksiz bir krallığın ortadan kaldırılmasının karşıt güçlerin tam zaferini yaratması gerektiği sanılmıştı. Anayasal rejime hükümette, muhalefette ya da hükümete karşı fesat düzenlemede etkin biçimde katılanlar, dört yıl önce, Cumhuriyetimizi yönetmede yetersiz ya da yakışmaz olarak kesin biçimde siyaset alanından uzaklaştırılmalıydılar.

Ama kör bir coşkunluk sınırsız parlamenter gücü doğrudan onaylayan bir anayasanın üstünlüğünü her yandan onlara emanet etmiştir. O zamana kadar üst ve orta sınıflarla sınırlandırılmış genel oy, bu rejimin entelektüel ve ahlâki yıkımını emekçilere kadar yaymıştır.

Yeniden alması gereken üstünlük yerine, dokunulmazlık ve süreklilik saygınlığını yitiren merkezi güç, daha önce gizledikleri anayasal hiçliği koruyordu. Böyle bir güç duruma düşürülmüş bu zorunlu güç, bizim için felaketli, kendisi için utanç verici, kabul edilemez bir duruma karşı bereket versin ki güçlü bir biçimde tepki göstermiştir.

Halk, içgüdüsel anarşik bir rejimi savunmasız bırakmıştır. Fransa'da anayasallığın sadece sözde bir monarşik duruma uyduğu giderek daha fazla hissedilmektedir, oysa bizim cumhuriyetçi durumumuz diktatörlüğe izin verir ve gerektirir." *(Système de Politique Positive*, C. II, Önsöz, Vieillard'a mektup, 28 Şubat 1852, s. 26-27)

Bütün bunlar üzerine şu kaynakları okuyunuz: H. Gouhier, *La Vie d'Auguste Comte*, 2. baskı, Paris, Vrin, 1965; *La Jeunesse d'Auguste Comte et la Formation du Positivisme*, C. I, Paris, Vrin 1930.

2) Bu arada şunu belirtelim ki, Auguste Comte'un bu metinde genel yanılgı adını verdiği şey, 20. yüzyılın ortasında devam etmektedir, çünkü İngiltere'ye özgü geçici anayasa, yani temsili kurumlar, her ne kadar değişik başarılarla da olsa bütün dünyada yayılma eğilimindedir. Yanılgı giderek yaygınlaşmakta, giderek sapkın hale gelmektedir.

3) *Nouveau Régime* adında, çok belirgin şekilde pozitivist düşünme biçiminden esinlenmiş kısa bir yayın oldukça düzenli bir biçimde bana gönderiliyor. Bu yayın partilerin ve parlamentonun temsili varsayımını gerçek ülkeye karşı çıkarıyor. Derginin yöneticileri çok da akıllılar. Bizim partiler de parlamentoda bildiğimiz temsilden farklı bir temsil biçimi arayışı içindeler.

4) En parlak yiğitlik parçaları arasında Lamartine'in portresini belirtmek gerekir: "Kafası kamu yararı kaygısından bu kadar yoksun bir kişi ile daha karşılaşmadım." Elbette Louis-Napoléon'un portresi.

5) *18 Brumaire*'den bir parça bu bakımdan anlamlıdır: "Söylediğimiz gibi, meşruiyetçiler ve Orlean'cılar düzen partisinin iki büyük kesimini oluşturuyordu. Bu kesimleri tahta aday olanlara bağlayan ve birini ötekine karşı hale getiren zambak çiçekleri ile üç renkli bayrak, Bourbon ve Orléans soyu, krallığın değişik ince ayrımlarından başka bir şey midir? Bourbon'ların yönetiminde egemen olan, papazları ve uşakları ile, büyük toprak mülkiyeti idi. Orléans'lar yönetiminde hüküm süren, büyük sermaye, büyük sanayi, büyük ticaret, yani avukatları, profesörleri ve güzel konuşanları ile sermaye idi. Meşru krallık toprak sahibi senyörlerin kalıtımsal egemenliğinin siyasal anlatımıydı. Temmuz monarşisi de sonradan görme burjuvaların haksız olarak ele geçirilmiş egemenliğinin siyasal anlatımıydı. Bu bakımdan kesimleri aralarında ayıran sözde ilkeler değil, maddi yaşam koşulları, farklı iki mülkiyet türü, kent ile kır arasındaki eski uyuşmazlık, sermaye ile toprak mülkiyeti arasındaki rekabetti. Aynı zamanda eski anıların, kişisel düşmanlıkların, korkuların ve umutların, önyargıların ve yanılgıların, sevmenin ve sevmezliğin, inançların, din ve ilke konularının onları krallık soylarından birine ya da ötekine bağlamış olabilir, bunu kim inkâr eder? Değişik üretim biçimleri üzerinde, toplumsal yaşam koşulları üzerinde bütün bir izlenimler, yanılmalar, düşünme biçimleri özel felsefi anlayışlar üstyapısı yükselir. Sınıf bütün olarak, bu maddi koşullar ile buna uygun toplumsal ilişkiler temeli üzerine onları yaratır ve biçimlendirir. Bunları gelenek ya da eğitimle alan birey, onların etkinliğinin gerçek belirleyici nedenlerini ve hareket noktasını oluşturduğunu düşünebilir. Orlean'cılar ve meşruiyetçiler, iki krallık soyuna bağlılıkları ile birbirlerinden ayrıldıklarına kendilerini ve başkalarını inandırmaya çalışmışlarsa da, olaylar sonradan iki hanedanın birleşmesini engelleyenin çıkarlarının ayrılığı olduğunu göstermiştir. Özel yaşamda bir kişinin kendisi hakkında söylediği ve düşündüğü ile gerçekten ne olduğu ne yaptığı arasında ayrım yapılırsa aynı biçimde, tarihsel mücadelelerde partilerin boş parlak sözleri ile istekleri, kuru-

luşları, gerçek çıkarları, ne oldukları inancı ile gerçekte, ne oldukları arasında daha da fazla ayrım yapmak gerekir. Orléan'cılar ve meşruiyetçiler cumhuriyette birbirlerinin yanında eşit isteklerle bulunuyorlardı. Eğer her kesim ötekine karşı kendi hanedanının kurulmasını istiyorsa, bu iki büyük çıkarın, burjuvaziyi bölerek –toprak mülkiyeti ve sermaye– her biri kendi köşesinde kendi egemenliğini ve ötekinin bağımlılığını yerleştirmeye çalıştığı anlamına geliyordu. Biz burjuvazinin iki çıkarından söz ediyoruz, çünkü büyük toprak mülkiyeti, feodal beğenilme merakı ve ırk gururuna rağmen, çağdaş toplumun gelişmesi ile tamamen burjuvalaşmıştı." (s.38-39)

6) Özellikle Serge Mallet'nin *Le Gaullisme et la Gauche*, Paris, Seuil, 1965'te toplanan makalelerine bakınız. Bu sosyolog için yeni rejim tarihin bir rastlantısı değil, "yeni kapitalizmin gereklerine uygun siyasal bir yapının yerleştirilmesidir." De Gaulle'cülük çağdaş kapitalizmin siyasal anlatımıdır. Marksist olmayan Roger Priouret'de de benzer bir çözümleme bulunur, ama ona göre, "de Gaulle, 1958'de sadece Cezayir şokunun gücü ile gelmemiştir, o tarihsel görünüşlerine göre düşünülmüş bir rejimin getirdiğine inanıyordu ve siyasal yaşamı toplumun durumuna uydurmuştu." ("Les institutions politiques de la France en 1970." *Bulletin S.E.D.E.I.S.*, no. 786, 1 Mayıs 1961)

7) Elie Halévy'nin eserleri arasında şunları belirtelim: *La Formation du Radicalisme Philosophique,* Paris, Alcan, 1901-1904 (3 cilt: 1, *La Jeunesse de Bentham;* II, *L'Evolution de la Doctrine Utilitaire de 1789 à 1815;* III, *Le Radicalisme Philosophique*); *Histoire du Peuple Anglais au XIX^e Siècle*, Paris, Hachette, 6 cilt, (ilk dört cilt 1815-1848 dönemini, son ikisi 1895-1914 dönemini kapsar); *L'Ere des Tyrannies, Etudes sur le Socialisme et la Guerre.* Paris Gallimard, 1938; *Histoire du Socialisme Européen*, ders notlarından kaleme alınmıştır, Paris, Gallimard, 1948.

1848 Devrimi Üzerine Kaynakça

P. Bastid, 1848. *L'Avènement du suffrage* Universel, Paris, P.U.F, 1948.

P. Bastid, *Doctrines et Institutions Politiques de la Seconde République*, 2 cilt, Paris, Hachette, 1945.

A. Cornu, *Karl Marx et la Révolution de 1848*, Paris, P.U.F., 1948. G. Duveau, 1848, "Idées," Paris, Gallimard, 1965.

M. Girard, *Etude Comparée des Mouvements Révolutionnaires en France en 1830, 1848, 1870-1871*, Paris, Centre de documentation universitaire, 1960.

Naissance et Mort de la II^e Republique, Paris, Calmann-Lévy, 1968. F. Ponteil, 1848, 2. baskı, Paris, A. Colin, 1955.

C.-H. Pouthas, *La Révolution de 1848 en France et la Seconde République*, Paris, Centre de documentation universitaire, 1953.

M. Rubel, *Karl Marx Devant le Bonapartisme*, Paris, La Haye, Mouton, 1960.

II
YÜZYILIN DÖNÜM NOKTASI KUŞAĞI

Bu bölüm, üç sosyologun, Emile Durkheim, Vilfredo Pareto ve Max Weber'in temel düşüncelerinin incelenmesine ayrılmıştır. Bu incelemede kullanacağım yöntemi belirtmek için Auguste Comte, Marx ve Tocqueville'in düşüncelerinin yorumunu nasıl yaptığımı hızlı bir biçimde hatırlatacağım.

Auguste Comte, Marx ve Tocqueville düşüncelerini 19. yüzyılın ilk yarısında oluşturmuşlardır. Düşüncelerine konu olarak devrim ve imparatorluk dramından sonra Avrupa toplumlarının durumlarını almışlar, biten bunalımın ve *doğmakta olan toplumun doğasının anlamını ortaya koymaya çalışmışlardır.* Ama bu çağdaş toplum bu üç yazar tarafından değişik biçimde tanımlanmıştı. Auguste Comte'a göre çağdaş toplum sanayi toplumuydu; Marx'a göre kapitalist; Tocqueville'e göre demokratikti. Sıfat seçimi her birinin döneminin gerçekliğini göz önüne alma açısını ortaya koyar.

Auguste Comte'a göre çağdaş ya da sınai toplum, feodal ve teolojik yapıların ortadan kalkması ile belirginleşiyordu. Toplumsal reformun temel sorunu uzlaşma (*consensus*) sorunuydu. Söz konusu olan dinsel ve ahlâki inançlarda homojenliği kurmaktı; bunsuz hiçbir toplum istikrar içinde yaşayamaz.

Buna karşılık Marx'a göre döneminin toplumunun temel öğesi, kapitalist toplumun ve kapitalizme bağlı toplumsal düzenin içsel çelişkileri tarafından oluşturulmuştur. Bu çelişkiler en azından iki taneydi: Üretim güçleri ve ilişkileri arasındaki çelişki; toplumsal sınıflar arasındaki çelişki –üretim araçlarının özel mülkiyeti– ortadan kalkmadığı sürece toplumsal sınıfların düşmanlıkları da sürecektir.

Son olarak Tocqueville'in gözünde çağdaş toplum demokratik nitelikle tanımlanıyordu; bu ona göre sınıf ya da durum farklılıklarının zayıflaması, toplumsal durumun ve hatta ekonomik durumun artan eşitlik eğilimi anlamına geliyordu. Ama yönelimi eşitlikçi olan demokratik toplum, çeşitli koşullara göre ya liberal, yani entelektüel özgürlüklerin koruyucusu kurumlar tarafından yönetilen

ya da tersine eğer ikinci nedenler elverişsizse despotik olabilir. Yeni istibdat benzer biçimde yaşayan, ama güçsüzlükte ve kölelikte eşitlikte karışmış bireyler arasında da yaygınlaşacaktı.

Her birinin seçtiği çıkış noktasına göre çağdaş toplumun görünümü farklıdır ve bu arada toplumsal evrimin görünümü de değişiktir. Auguste Comte sanayi toplumu kavramından hareketle ve uzlaşmanın dinsel ve ahlâki inançları birliğinin yeniden kurulması zorunluluğunu vurgulayarak, gelecekte başlangıcını gözlediği ve gerçekleşmesine yardım etmek istediği bir toplumsal tipin giderek gerçekleşmesini görür. Marx tersine, kapitalizmin çelişkilerinin esas olduğunu düşünmüş, hem felaketli, hem de hayırlı bu çelişkilerin aşılması için devrimi öngörmüştür. Çoğunluk tarafından çoğunluğun yararına yapılan sosyalist devrim, tarih öncesinin sonu olacaktır. Tocqueville'in tarihsel felsefesi ne Auguste Comte'unki gibi ilerleyici ne Marx'ınki gibi iyimser ve felaketlidir. Açık tarihsel bir felsefedir; kaçınılmaz olarak düşünülen gelecek toplumların bazı özelliklerini belirtir, ama insani bakımdan aynı şekilde önemli başka niteliklerin önceden kestirilemez olduğunu ortaya koyar. Tocqueville'in görüşünde gelecek tamamen belirlenmiştir ve bir özgürlük payının varlığına izin verir. Bugün moda olan bir dili kullanmak gerekirse, tarihin zorunlu olarak içinde geliştiği bir anlam vardır –bu sözcük yön anlamındadır– tarih demokratik toplumlara doğru gelişmektedir, ama eğer anlam insani yönelimin gerçekleşmesini içeriyorsa, tarihin önceden belirlenecek anlamı yoktur. Evrimin yönü olan demokratik toplumlar, çeşitli nedenlere göre liberal ya da despotik olabilirler.

Başka deyişle, birinci bölümde uyguladığım yöntem, yazarların her birinin temel konularını ortaya koyma, bu konuların her birinin, her üçünün de anlamaya çalıştığı aynı toplumsal bir gerçekliğin kişisel bir yorumundan nasıl çıktığını göstermekten ibarettir. Bu yorumlar *keyfi* değil, *kişiseldi.* Yazarın mizacı, onun değerler sistemi ve algılama biçiminden, bazı bakımlardan herkes tarafından görünen bir gerçeklikten sunduğu yorumda ortaya çıkar.

Bu bölümde aynı yöntemi izleyeceğim. Bu kez daha kolay olacak, çünkü Emile Durkheim, Vilfredo Pareto ile Max Weber, Auguste Comte, Karl Marx ve Alexis de Tocqueville'e göre aynı kuşaktan sayılabilirler.

Pareto 1848'de, Durkheim 1858'de, Max Weber 1864'te doğmuştur. Durkheim 1917, Max Weber 1920, Pareto da 1923'te ölmüştür. Her üçü aynı tarihsel döneme aittir; 19. yüzyılın son çeyreğinde oluşan düşünceleri bu yüzyıl başındaki Avrupa'nın tarihsel gerçekliğine uygulanabilmiştir. Üçü de 1914 savaşı patlak verdiğinde eserlerinin büyük bir kısmını yayımlamışlardı.*

Üçü de Avrupa tarihinin sonradan kutsanmış olarak değerlendirilen döneminde yaşamışlardır. Bu evrenin bugün Asyalılar ya da Afrikalılar tarafından lanetli olarak değerlendirilebileceği bir gerçektir. Ama bu üç yazarın yaşadığı dönemde Avrupa görece olarak barışçıydı. 19. yüzyılın, 1815 ve 1914 arasındaki savaşları, kısa ve sınırlı olmuş; Avrupa tarihinin akışını hemen değiştirmemişlerdir.

---

* Sadece Max Weber'in *Wirtschaft und Gesellschaft* adlı yapıtı ölümünden sonra yayımlanmıştır.

Bu nedenle bu üç yazarın katıldıkları tarih konusunda iyimser bir görüşe sahip oldukları düşünülebilirdi. Ama hiç de böyle değildir. Üçü de farklı biçimlerde Avrupa toplumunun bunalım içinde olduğu duygusuna sahiptir. Bu duygu yeni değildir, bir "bunalım" yaşadığı ya da bir "dönüm noktasında" olduğu izlenimine sahip olmayan pek az kuşak vardır. 16. yüzyıldan beri en zor bulunabilecek şey istikrarlı bir dönemde yaşadığına inanan bir kuşaktır, istikrar izlenimi hemen hemen her zaman geçmişe aittir. Ne olursa olsun üçü de görünür barışa rağmen toplumların derin bir değişim evresi geçirdiklerine inanıyorlardı.

Düşüncelerinin temel konusunun din ve bilim ilişkileri konusu olduğunu sanıyorum. Önerdiğim bütünün bu yorumu yaygın değildir ve hatta bir anlamda çelişkilidir. Sadece bu yazarların her birinin tam incelenmesi onu haklı kılabilir, ama bu genel girişten başlayarak, bundan ne anladığımı belirtmek istiyorum.

Durkheim, Pareto ve Weber bilgin olma ortak isteğine sahiptiler. Bilimler, dönemlerinde bizimki kadar ya da bizimkinden daha fazla, profesörlere kesin ve etkin düşünce modeli, hatta geçerli düşüncenin tek modeli olarak görünüyordu. Sosyolog olan üçü de bilgin olmak istiyorlardı. Ama sosyolog olarak, üçü de farklı yollarla da olsa toplumların tutarlılıklarını sadece ortak inançlarla sürdürebilecekleri yolundaki Comte'un düşüncesini buluyorlardı. Oysa hepsi geleneğin devrettiği yüce nitelikli ortak inançların bilimsel düşüncenin gelişmesi ile sarsılmış olduğunu saptıyorlardı. 19. yüzyılın sonunda hiçbir şey dinsel inanç ile bilim arasındaki aşılmaz çelişki kadar önemsiz değildi; bir bakıma üçü de bu çelişkiye inanıyorlardı, ama bilgin ve sosyolog olduklarından toplumsal istikrar için, bilimin ilerlemesinin aşındırmasına maruz kalan dinsel inançların zorunluluğunu kabul ediyorlardı. Sosyolog olarak geleneksel dinin ortadan kalkma yolunda olduğu duygusuna kapılmışlardır; gene sosyolog olarak toplumun yapısını ve bütünlüğünü ortak bir inancın topluluğun üyelerini bir araya getirmesi koşuluyla koruyabileceği düşüncesindeydiler.

Temel olduğunu sandığım bu sorun, bu yazarların her birinde değişik bir anlatım bulur.

Durkheim'ın durumunda anlatım basittir, çünkü bu düşünür, laik geleneğe ait ve düşüncesi diyalog içine kolaylıkla giren, sonsuz demeye cesaret edemediğim, ama kuşkusuz Katolik kilisesi ile laik düşünce arasında sürekli –çünkü o Fransa tarihinin birkaç yüzyılını doldurur– bir Fransız felsefe profesörüydü. Sosyolog Durkheim, geleneksel dinin, bilimsel düşünce adını verdiği şeyin gereklerine yanıt vermediğini saptadığına inanıyordu. Öte yandan Auguste Comte'un iyi bir yandaşı olarak bir toplumun *consensus*'e ihtiyacı olduğunu ve bu *consensus*'ün sadece inançlarla kurulabileceğine inanıyordu. Bana bir profesör çocuksuluğu gibi görünen şeyle, bilimsel düşünceden esinlenmiş bir ahlâkın kurulması gerektiği sonucuna varıyordu. Çağdaş toplumun bunalımı ona din üzerine kurulu geleneksel ahlâkın yerine bir şey konmamış olması ile yaratılmış görünüyordu. Sosyoloji, bilimsel düşüncenin gereklerine karşılık veren bir ahlâkın kurulmasına ve oluşmasına yardım etmelidir.

Benzer bir çelişki Pareto'nun eserinde görülür. Pareto bir bilgin olma saplantısındadır, hatta okuyucusunu birçok kez yinelenen ve sadece mantıksal-deneysel yöntem yardımı ile elde edilen önerilerin bilimsel öneri olduğu, bütün ötekilerin, özellikle ahlâki, metafizik ya da dinsel önerilerin, gerçeklik değeri olmadığı kesinlemesi ile bıktırır. Ama Pareto sözde din ya da bilimsel ahlâk ile sürekli alay ederken, insanların harekete geçmesini belirleyenin bilim olmadığının bilincindedir. Hatta eserlerinin çok sayıda kişi tarafından okunacağını düşünmüş olsaydı, onları yayımlamazdı, çünkü, mantıksal-deneysel yönteme göre toplumsal düzenin gerçekten ne olduğu, bu düzenin temelleri ortadan kaldırılmadan açıklanamaz. Toplum gerçek değil, ama etkili duygularla ayakta kalır diyordu. Eğer sosyolog insanlara dekorun öbür tarafını gösterirse, zorunlu yanılmaları yok etmek tehlikesiyle karşılaşır. *Consensus* için zorunlu duygularla bilim arasında bu duyguların gerçek olmadığını ortaya koyan bir çelişki vardır. Pareto, Durkheim'in bilimsel denen ahlâkının din ahlâkından hiç de bilimsel olmadığını düşünürdü, hatta, düşünceyi son evresine kadar götürerek, hissedilir biçimde daha az bilimsel olduğunu söylerdi; çünkü bilimsel olmadığı halde öyleymiş gibi olduğuna inanma açık yanlışlığa düşüyordu; insanların harekete geçmelerini bir gün akılcı düşüncelerin belirleyebileceğini sanma gibi bir yanlışlığını da unutmamak gerekir.

Demek ki Pareto için toplumun incelenmesinde, bilimsel bir kesinliğin gereği ile bilimsel önerilerin insanları birleştirmeye yeterli olmadığı inancı arasında bir çelişki vardır, her toplumu tutarlığında ve düzeninde tutan *ultra, infra* ya da *supra* akılcı inançlardır.

Benzer bir konu, farklı terim ve duygularla açıklanmış olarak, Max Weber' de görülür. Durkheim'in durumunda da din ile bilim arasındaki zıtlığı inceleme isteği uyandıran duygu, bilimsel bir ahlâk yaratma isteğidir. Pareto'nun durumunda, bu duygu çözülemez bir çelişki duygusudur, çünkü bilim, olduğu biçimiyle sadece toplumsal bir düzenin yaratıcısı olmamakla kalmaz, geçerli bir bilim olduğu ölçüde tahrip edici bile olabilir.

Max Weber'in duygusu farklıdır. Anlattığı biçimiyle çağdaş toplum giderek daha bürokratik ve akılcı örgütlenme yolundadır. Max Weber'in değişik kavramlarla anlatımı biraz Tocqueville'inkine benzer. Yenilik ne kadar çok kendini kabul ettirirse, anonim, bürokratik, akılcı örgütlenmenin payı o kadar genişler. Bu akılcı örgütlenme çağdaş toplumların yazgısıdır; Max Weber de bunu kabul eder. Ama her ne kadar kendisi dinsel duyarlıktan yoksunsa da son derece dindar bir aileden olduğundan, geçmişe ait olası inancın özlemini korur ve çağdaş toplumların karışık duygularla akılcı kılan değişimini hayranlıkla izler. İçinde yaşadığımız topluma zorunlu şeyin geri çevrilmesinden, olduğu biçimiyle dünyadan ya da tarihten sızlanmalardan nefret eder. Ama aynı zamanda gözlerimizin önünde gelişen toplum tipi için de heyecansızdır. Çağdaş insanın durumunu, çağdaş kapitalizmin oluşumunda önemli rol oynayan püritenlerinki ile karşılaştırarak, tutumunu belirginleştirmek için çok sık alıntısı yapılan formülü ortaya koyar: *"Püritenler meslek adamı olmak istiyorlardı. Biz öyle olmak zorundayız."* Almanca'da *Berufsmensch* denen meslek adamı, başka dönemlerde anlaşılabilir olan kişinin

tam gelişme olanağı olmadan geniş ve anonim bütünlük içinde dar bir toplumsal işlevi yerine getirmek zorundadır.

Max Weber, bürokratik, akılcı olan ve olacak olan çağdaş toplumun, onun gözünde yaşamı yaşanmaya değer kılan şeyin, yani kişisel seçimin, sorumluluk bilincinin, eylemin, inancın bastırılmasına katkıda bulunmasından korkuyordu.

Max Weber, Durkheim gibi, bilimsel bir ahlâk düşlemez; Pareto'nun yaptığı gibi geleneksel duyguları ya da sözde bilimsel dinleri alayla gözlemez. Akılcı toplum içindedir ve bu toplumun doğasını bilimsel olarak düşünmek ister; ama insan varlığında en önemli ya da en geçerli olanın herkesin mesleki etkinliğe yerleştirilmesi ötesinde bugün bizim sözleşme (engagement) dediğimiz şeylerin tanımlandığına inanır.

Max Weber, gerçekte, eğer onun döneminde kullanılmayan kavramları ona uygulama hakkını kendimize verirsek, filozof olarak o varoluşçu akımdandır. Sonra varoluşun en tanınmış filozoflarından biri olan, Max Weber'in dostu ve izleyicisi Karl Jaspers, bugün hâlâ ustasının o olduğunu belirtir.

Demek ki bu üç yazarda hem bilimsel düşüncenin gereği, hem de istikrarın ya da *consensus*'ün gereği olarak bilimle din ya da akılcı düşünce ile duygu ilişkileri üzerine bir düşünme vardır.

Üç yazar da hem temel, hem ortak olduğunu sandığım bu konu üzerinde birleştikleri bazı düşünceleri açıklar. Böylece sosyolojik açıklama anlayışlarında ve insan davranışının yorumunda aynı anda davranışçılığı, davranış psikolojisini ve tamamen ekonomik güdülenmeyi aşmış olmaları anlaşılır. Toplumların ortak inançlarla ayakta kalmasına olan ortak inançları, onlara davranışların bilinçte olan biteni göz önünde bulundurmayacak, "dışarıdan" bir açıklaması ile yetinmelerine engel olur.

Aynı şekilde, dinsel olgunun, bütün toplulukların düzenine egemen olan temel olgu gibi kabul edilmesi üçü için de, iktisatçıların kişinin hareketini çıkar hesapları ile açıklamaya çalıştıklarında kullandıkları bencil akılcılık açıklamasına terstir.

Durkheim, Pareto ve Weber'in ortak yanı, ne doğalcı ya da maddecilerin dışsal açıklamalarını, ne de insan davranışının akılcılaştıran ekonomik açıklamalarını kabul etmektir. Talcot Parsons bu üç yazar üzerine önemli bir kitap yazmıştır: *The Structure of Social Action.* Bu kitabın tek amacı, insan davranışının kavramsal üç yorum sisteminin yakınlığını ortaya koymaktır. Parsons, bu üç sosyologun, farklı bir dille, davranışın açıklamasının biçimsel yapısını sonunda birbirine çok yakın biçimde incelediklerini göstermeye çalışır.

Bence bu biçimsel benzerliğin kaynağı, başlangıçta belirttiğim, hepsinde ortak olan sorundu. Bu en azından bir nedenidir, çünkü belki bir başka neden daha vardır: Bu, her üçünün, davranışın açıklamasının gerçek sisteminin tamamını, ya da bir kısmını keşfetmiş olmalarıdır. Bu düşünürler gerçeklikte birleştiklerinde, bu birleşmenin açıklamaya gereksinimi yoktur. Spinoza'nın dediği gibi, açıklanması gereken ortaya konan gerçek değil, yanlışlık olgusudur.

Bu yazarların üçü de Avrupalıdır ve düşüncelerine egemen olan da doğallıkla Avrupa'daki durumlarıdır. Ama üçü de çağdaş Avrupa dünyasının öteki uy-

garlıklara göre geleceğine bakar. Durkheim antik toplumları, biraz Auguste Comte gibi, başvuru ve zıtlık terimi olarak alır. Pareto'nun antik dünyası ve çağdaş dünya ile ilgili tarihsel bir kültürü vardır. Sürekli karşılaştırmaları Atina ve Sparta'dan, Roma ve Kartaca'dan, Fransa ve Almanya'ya ya da İngiltere ve Almanya'ya gider. Weber'e gelince, batı uygarlığının özgünlüğünü büyük bir güçle vurgulayan odur ve bu özgünlüğü ortaya koymak için dinlerin ve uygarlıkların karşılaştırmalı bir incelemesine girişmiştir.

Eğer ortak konu bilimin, dinin, aklın ya da duygunun ilişkisi ise, bu yazarlar arasındaki farklılıkların birçok bakımdan çarpıcı olduğu da doğrudur.

Durkheim yetişme bakımından Fransız üniversitesinin bir filozofudur. Auguste Comte sonrası kuşaktandır ve bu düşüncesinin merkezine toplumsal uzlaşımın zorunluluğunu koyar. Öte yandan Fransızdır ve bilimle din arasındaki ilişkiler sorununu ortaya koyuş biçimi, kuşkusuz Fransa'nın 19. yüzyılın sonundaki entelektüel ortamından etkilenmiştir; bu dönem laik okulun dinsel ahlâktan değişik bir ahlâk aradığı dönemdir ve bu ahlâk önce Protestan düşüncesine göre yorumlanan bir tür Kantçılıkta bulunmuş, sonra kısmen sosyolojik düşünceden hareketle oluşturulmuştur.

Durkheim entelektüel çizgisini belirleyen ve uzlaşım konusu üzerine üç çeşitlemenin örneği olan üç büyük kitap yazmıştır.

Birincisi olan *De la Division du Travail Social*'in (Toplumsal İşbölümü Üzerine) sorunu şudur: çağdaş toplum, işlevlerde ve mesleklerde aşırı bir farklılaşma içerir. Çok sayıda uzmanlar arasında bölünmüş bir toplumun zorunlu entelektüel ve ahlâki tutarlılığı nasıl sağlanır?

Durkheim'ın ikinci büyük kitabı, *Le Suicide* (İntihar), çağdaş ya da sanayi toplumlarını tehdit eden bir kötülüğün –anominin– açıklanabilmesi için patolojik olarak kabul edilen bir olgunun –intiharın– incelenmesidir.

Son olarak üçüncü kitap, *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse* (Dinsel Yaşamın İlksel Biçimleri), binlerce yıl önce olup bitenleri merak etmekten değil, ama en basit toplumlarda, insan toplumlarının temel sırrını bulmak, ilkel toplumların ışığı altında çağdaş toplumların reformunun gerektirdiklerini daha iyi anlamak için insanlık tarihinin başlangıcındaki dinsel düzenin temel niteliklerini araştırmak amacındadır.

İtalyan olan Pareto'nun entelektüel gelişmesi farklıdır. Aslında mühendistir, matematiksel bir ekonomi kuramı geliştirmiş ve giderek, somut toplumsal gerçeği yakalamak istedikçe matematik ve ekonomik biçimciliğin yetersizliğini, bu arada insan davranışında duyguların rolünü keşfetmiştir.

Pareto entelektüel stil ve düşünce yapısı bakımından Durkheim gibi bir filozof değildir. Auguste Comte'un etkisinde de değildir, hatta onu küçümser. Dahil olduğu gelenek Machiavel'in geleneğidir. Machiavelcilik, toplumsal komedinin ikiyüzlülüğünü önceden görmek, insanları gerçekten harekete geçiren duygulan ortaya çıkarmak, tarihsel evrimin dokusunu oluşturan gerçek çatışmaları yakalamak, toplumun gerçekten ne olduğu konusunda bütün yanılsamalardan arıtılmış bir görüş vermek çabasıdır.

Pareto'nun düşüncesinin temeli, ekonomik kurumların akılcılığı ile insan davranışlarının akıldışılığı arasındaki çelişkinin kabul edilmesi; bilim bakımından akıldışı olan bu davranışların toplumsal bakımdan etkili ve yararlı olabilecekleri üzgün ya da mutlu saptamasıdır.

Pareto *Risorgimento* kuşağından, liberal ve insancıl düşünceler konusunda kuşkulu bir İtalyan yurtseverinin oğludur. Pareto bu düşüncelerin, onlara içtenlikle katılan ayrıcalıklı azınlık için genellikle tehlikeli olduğuna; bilimin, ona, demokrasiye ya da sosyalizme inanmanın ve insancıl inançların mantıksal-deneysel düşünce bakımından Tanrıya, şeytana ya da büyücülere inançtan daha değerli olmadığını öğrettiğine inanmıştı.

Pareto'nun gözünde bir insanlıkçı (humanitaire) bir Hıristiyandan daha az duygularının oyuncağı değildir. Durkheim'ın demokratik dininin geleneksel ahlâktan bir parçacık daha çok bilimsel olmadığını seve seve söylerdi.

Biraz iyi niyet ve psikanalizle, Pareto'da döneminin insancıl düşüncelerine karşı bir başkaldırı ya da gerçekliği gözlemlemesinin ona getirdiği acı düşkırıklıklarının büyük bir haklı kılınması görülebilir.

Max Weber yetişme bakımından ne bir filozof, ne de bir mühendistir; o bir hukukçu ve tarihçidir. Üniversite eğitimi esas olarak hukuk olmuştur, hatta idareci olarak çalışmaya da başlamıştır. Tarih konusundaki derin bilgisi olağanüstü idi, aynı zamanda siyaset düşkünüydü. Hiçbir zaman etkin bir siyaset adamı olmadı. Almanya'nın 1918'deki yenilgisinden sonra seçimlere katılmayı düşündü, sonunda vazgeçti, ama bir eylem adamı olmama üzüntüsünü korudu. Weber (Thucydide gibi siyasal yaşam sonrası, Machiavel gibi siyasal yaşam sırasında), başarısız siyasetçi olan sosyologlar ailesindendir.

Max Weber'in yöntembilimi büyük ölçüde, bilim ve davranış ya da sosyoloji ve siyaset arasındaki ilişkiden hareketle açıklanır. Tarafsız bir bilim ister, çünkü profesörün düşüncelerini kabul ettirmek için saygınlığını kürsüsünde kullanmasını istemez. Ama tarafsız bilimin aynı zamanda eylem adamına ve siyasete yararlı olmasını ister. Değer yargısı ile değerlerle ilişki karşısavı ve nedensellik ile anlayış ayrımı buradan gelir.

Dahası, Max Weber'in tarihsel görüşü ne Durkheim'ınki gibi ilerici, ne de Pareto'nunki gibi döngüseldir. Görüşü daha çok Tocqueville'inkine benzer: Çağdaş toplumlarda, bu toplumların özünde bulunan bazı nitelikler vardır; bunlar kaçınılmaz ve zorunludur, kabul edilmeleri gerekir, ama bürokrasi ve akılcılaştırma toplumsal düzenin bütününü belirlemez, ikili olanağı açık bırakır: Bireye ve özgürlüklere saygı ya da istibdat.

Demek ki bu üç yazar arasındaki benzerlik keyfi değildir. Benzer ve farklı olanı ortaya koymak için tarihsel bir karşılaştırmaya girmek doğaldır. Benzer olan, bu üç yazarın gözlediği ve kabul ettiği Avrupa durumunun ortak öğeleridir. Farklı olan, her birinin içinde bulunduğu ve her biri tarafından seçilen kavramsal anlatım biçimini etkileyen entelektüel ve ulusal durumdur. Aynı zamanda kişiliklerinin anlatımı da farklıdır. Biri Yahudi, öteki Katolik, üçüncüsü Protestandır. Biri oldukça ciddi bir iyimser, öteki alaycı bir kötümser, üçüncüsü acı bir

gözlemcidir. Tarihsel bir yorumda bu sosyolojik öğretilerin olduğu gibi görünmesi için, yani sadece bilimsel anlayış çabaları olarak değil, aynı zamanda üç insanın anlatımı ya da insanlarla tarihsel bir durum arasındaki diyalog olarak, bu stiller korunmalıdır. Bu yüzden bu öğretilerin insan davranışı ve çağdaş toplumların bilimsel anlayışından ne anladığını, her birini renklendiren kişisel öğeyi unutmadan ortaya koymayı deneyeceğim. Son olarak, eğer olanaklı ise, bu üç yazar arasındaki diyaloğu yeniden kurmaya çalışacağım. Çünkü birbirlerini pek tanımadıkları için aralarında olmayan, ama olabilecek ve olması gereken diyaloğu oluşturmayı tasarlayabiliriz.

EMILE DURKHEIM

"İnsani tutkular, sadece saygı duydukları manevi bir güç önünde dururlar. Bu tür bir otorite olmayınca en kuvvetlinin sözü geçer ve gizli ya da açık savaş durumu zorunlu olarak sürüp gider... Ekonomik işlevler bir zamanlar ikinci derecede rol oynarken şimdi birinci sıradadırlar. Askeri, idari, dini işlevlerin önemleri onların yanında giderek azalmaktadır. Sadece bilimsel işlevler önem konusunda onlarla yarışacak durumdadır. Ancak bugün bilim de uygulamaya, yani büyük ölçüde ekonomik uğraşlara hizmet edebildiği ölçüde saygınlık sahibidir. Bu yüzden toplumlarımızın esas olarak sanayi toplumu olduğu ya da olacağı hiç de nedensiz olmadan söylenebilmiştir. Toplumsal hayatın bütününde böyle bir yer tutan bir etkinlik biçimindeki düzensizlik elbette çok derin sorunlar yaratır. Genel bir moral bozukluğunun kaynağı özellikle budur."

De la Division du Travail Social,
İkinci baskıya önsöz, s. 3-4.

Durkheim'ın düşüncesinin bu incelemesi onun üç temel kitabı, *De la Division du Travail Social* (Toplumsal İşbölümü Üzerine), *İntihar* ve *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse* (Dinsel Yaşamın İlksel Biçimleri) etrafında odaklaşacaktır. Daha sonra düşüncesinin gelişimini gözden geçirerek ve gerçek düşüncesiyle bunu ortaya koymak için kullandığı metodolojik formüller arasındaki ilişkiyi inceleyerek yorumlamada daha ileri gitmeyi deneyeceğim. Son olarak, Durkheim'ın anladığı biçimiyle sosyoloji ile felsefe arasındaki ilişkiyi inceleyerek bitireceğim.

Toplumsal İşbölümü Üzerine (1893)

Durkheim'ın doktora tezi olan *De la Division du Travail Social,* onun ilk büyük kitabıdır. İçeriğinde Auguste Comte'un etkisinin en açık olduğu kitap da budur. Bu birinci kitabın konusu olan bireyle topluluk arasındaki ilişki, Durkheim'ın düşüncesinin merkezindeki konudur. Bir birey topluluğu nasıl olur da bir toplumu oluşturabilir? Bunlar toplumsal varlığın koşulu olan *consensus*'ü nasıl gerçekleştirebilirler?

Bu temel soruya Durkheim dayanışmanın iki biçimi, mekanik ve organik dayanışma arasında ayrım yaparak yanıt verir.

Mekanik dayanışma, Durkheim'ın deyimiyle, bir benzeşme dayanışmasıdır. Bu dayanışma biçimi bir toplumda egemen olduğu zaman bireyler birbirlerinden pek az farklıdırlar. Aynı topluluğun üyeleri aynı duyguları hissettikleri, aynı değerlere katıldıkları, aynı kutsala inandıkları için birbirlerine benzerler. Bireyler henüz farklılaşmadığı için toplum tutarlıdır.

Organik denen karşıt dayanışma biçimi, düşünce birliğinin yani topluluğun tutarlı birliğinin farklılaşması ile doğduğu ya da anlatım bulduğu dayanışma biçimidir. Bireyler artık benzer değil, farklıdır ve bir bakıma farklı oldukları için *concensus* gerçekleşir.

Durkheim farklılaşma üzerine kurulu bireyler arası dayanışmaya organik adını verir ve bunu yaşayan canlının her biri kendine özgü bir işlev yerine getiren, birbirine benzemeyen, bununla beraber hepsi yaşam için zorunlu organlarına benzetir.

Durkheim'ın düşüncesinde dayanışmanın iki biçimi toplumsal örgütlenmenin iki uç biçimini karşılar. Yarım yüzyıl önce ilkel, bugün ise daha çok eskil ya da yazısız olarak adlandırılan toplumlar mekanik dayanışmanın ağır basmasıyla belirginleşirler. (Kullanılan sözcüklerdeki değişiklik bile bu toplumlara karşı bir başka tutumu ortaya koyar.) Bir klanın bireyleri âdeta birbirlerinin yerine geçebilir. Bundan Durkheim'ın düşüncesinin temel görüşlerinden biri, insanın tarihsel olarak bilinci olmadığı sonucu çıkar. Bireylik bilincine varma, tarihsel gelişimin kendisinden doğmuştur. İlkel toplumlarda her insan diğerleri neyse odur; herkesin bilincinde miktar ve yoğunluk olarak herkesin paylaştığı duygular ya da ortak duygular egemendir.

Bu iki dayanışma biçimi arasındaki karşıtlık, parçalı toplumlarla çağdaş işbölümünün görüldüğü toplumlar arasındaki karşıtlıkla bileşmektedir. Bir bakıma mekanik dayanışmalı bir toplum aynı zamanda parçalı bir toplumdur. Ama bu iki kavramın tanımı her zaman tam olarak aynı değildir.

Durkheim'ın kullandığı dilde parça, bireylerin sıkı sıkıya bütünleştikleri toplumsal grubu belirtir. Ama parça, aynı zamanda yerel bir konumu bulunan, ötekilerden bir ölçüde yalıtılmış ve kendi yaşamını sürdüren bir gruptur. Benzeşmeyle mekanik dayanışmaya sahiptir, ama dış dünyadan bir ayrılmayı da gerektirir. Parça kendi kendine yeterlidir, dışarıyla ilişkisi azdır. Parçalı örgütlenme, tanım gereği, organik dayanışma teriminin belirlediği genel farklılaşma olgusuyla çelişmelidir. Durkheim, ekonomik işbölümünün çok gelişmiş biçimlerinin görüldüğü bazı toplumlarda parçalı bir yapının kısmen varlığını sürdürebileceğini de belirtir.

Bu düşünce, Durkheim'ın İngiltere'yi çok gelişmiş çağdaş bir endüstriye, bu yüzden ekonomik işbölümüne sahip olmasına rağmen, parçalı tipi ve petekli sistemi, ekonomik işbölümünün daha az gelişmiş olduğu toplumlardan çok koruduğunu yazdığı ilginç bölümde açıklanmıştır. Durkheim parçalı yapının kalıntısının, kanıtını yerel özerkliklerin korunmasında ve geleneğin gücünde görür.

"Belirli bir toplumda parçalı tip hâlâ güçlü biçimde belirgin olduğu halde, belirli bir işbölümünün, özellikle ekonomik işbölümünün çok gelişmiş olması mümkündür. İngiltere'

nin durumu böyle görünmektedir. Hem yerel yaşamın özerkliği, hem de geleneğin otoritesini korumasının kanıtladığı gibi, petek sisteminin hâlâ çok belirgin olmasına rağmen, büyük endüstri, büyük ticaret kıta Avrupa'sında olduğu kadar gelişmiş görünmektedir.

"Gerçekten de gördüğümüz gibi, sonradan çıkan ve ikincil bir olgu olan işbölümü, toplumsal yaşamın yüzeyinde oluşmaktadır. Bu, ekonomik işbölümü için özellikle doğrudur. İşbölümü yüzey hizasındadır. Oysa her organizmada yüzeysel olgular, genellikle dayandıkları iç etkenler değişmemiş olduğu zaman bile konumlan gereği dış etkenlere daha açıktır. Toplumsal yapının hissedilir biçimde değişmeden, ekonomik işbölümünün gelişmesi için herhangi bir durumun halkın maddi yaşamında bir gereksinim uyandırması yeterlidir. Taklit ruhu daha gelişmiş bir uygarlıkla ilişki bu sonucu yaratabilir. Bilincin en yüksek, dolayısıyla en yüzeysel bölümü olan anlama yeteneği, eğitim gibi dış etkilerle ruhsal yaşamın temelleri etkilenmeden kolaylıkla değiştirilebilir. Böylece başarıyı sağlamak için çok yeterli, ama derin kökleri olmayan zekâlar yaratılmaktadır. Bu yüzden bu tür yetenekler kalıtım yoluyla aktarılmaz.

"Bu karşılaştırma, bir toplumun toplumsal sıralamada yerini uygarlığına, özellikle ekonomik uygarlığına bakarak değerlendirmemek gerektiğini gösterir, çünkü bu, bir taklit, bir kopya olabilir ve düşük düzeydeki bir toplumsal yapıyı içinde taşıyabilir. Bunun kuraldışı olduğu doğrudur, ama yine de karşılaşılan bir durumdur." (*De la Division du Travail Social, 7.* baskı, s. 266-267)

Demek ki parçalı yapı kavramı benzeşme dayanışması ile karışmamaktadır. Bu kavram farklı öğelerin görece yalnızlığını, kendi kendine yeterliliğini düşündürmektedir. Hepsi birbirine benzer ve kendine yeterli parçaların yan yana gelmesinden başka bir şey olmayan, geniş bir alana yayılmış bütün (global) bir toplum tasarlanabilir.

Parça benzeşmesiyle tutarlık bozulmadan bütün toplum ölçeğinde organik dayanışmanın belirgin işlevlerinin farklılaşması olmadan yan yana gelmiş, belki de merkezi bir otoriteye boyun eğen çok sayıdaki klan ya da özerk bölgesel grupları tasarlamak mümkündür.

Durkheim'ın anlamaya ve tanımlamaya çalıştığı işbölümü iktisatçıların düşündüğü işbölümünden farklıdır. Mesleklerin farklılaşması, sanayi etkinliklerinin çoğalması Durkheim'ın öncelikle ilgilendiği toplumsal farklılaşmanın bir anlatımıdır. Toplumsal farklılaşmanın kökeni, mekanik dayanışma ve parçalı yapının çözülmesidir.

Bu temel konulardan hareket ederek, bu incelemeden çıkan ve yazarımızın genel kuramının parçası olan bazı düşünceleri ortaya koymak denenebilir.

Birinci nokta, o zamandan beri, Durkheim'ın düşüncesinin ön planında yer alan ortak (collectif) bilinç kavramıyla ilgilidir.

Ortak bilinç, *De la Division du Travail Social'de* tanımlandığı şekliyle sadece *"bir toplumun ortalama üyelerinin ortak inanç ve duygularıdır."* Durkheim, bu bütünün *"kendine özgü yaşamı olan belirli bir sistem oluşturduğunu"* belirtir. (*A.k., s.* 46) Ortak bilinç, sadece bireysel bilinçte bulunan duygu ve inançlarla vardır, ama en azından analitik olarak ondan farklıdır, çünkü kendi yasalarına göre gelişir ve sadece bireysel bilincin anlatımı ya da sonucu değildir, *"Kuşkusuz dayanak olarak tek bir*

organa sahip değildir; tanımı gereği toplumun bütününe yayılmıştır, ama onu farklı bir gerçeklik yapacak özel niteliklere sahiptir. Gerçekten bireylerin içinde bulunduğu özel koşullardan bağımsızdır; bireyler geçer, ama o kalır. Kuzeyde ve güneyde, büyük ve küçük kentlerde, farklı mesleklerde aynıdır. Aynı şekilde her kuşakta değişmez, ama kuşakları birbirine bağlar. Yani bireylerde oluşmasına rağmen, özel bilinçten farklı bir şeydir. Toplumun ruhsal tipidir, başka bir biçimde olmasına rağmen bireysel tipler gibi kendi özellikleri, varlık koşulları, gelişme biçimi olan tipi." (*A.k., s.* 46)

Bu ortak bilinç, toplumlara göre az ya da çok gelişme ya da güç içerir. Mekanik dayanışmanın egemen olduğu toplumlarda ortak bilinç bireysel bilinçlerin bir kısmını kaplar. Antik toplumlarda ortak duyguların egemenliği altındaki bireysel varlıklar kesimi hemen hemen varlığın tümüyle birlikte vardır.

Bireyler arasında farklılaşma görülen toplumlarda herkes pek çok durumda özel seçimlerine göre inanma, isteme ve davranmada serbesttir. Buna karşılık mekanik dayanışmanın egemen olduğu toplumlarda varlığın büyük bir kısmı toplumsal zorlayıcılar ve yasaklarla yönetilir. Durkheim'ın düşüncesinin bu noktasında *toplumsal* sıfatı sadece şu anlamlara gelir: Bu yasak ve zorlamalar ortalama grup üyelerinin çoğunluğu için söz konusudur ve kökenleri birey değil, gruptur, birey bu zorlama ve yasaklara üstün bir güce olduğu gibi boyun eğer.

Bu ortak bilincin gücü, yayılmasıyla koşuttur, ilkel toplumlarda ortak bilinç bireysel varlığın büyük bölümünü kaplamakla kalmaz, birlikte hissedilen duygular, yasakları çiğneyenlere karşı uygulanan cezaların sertliğiyle ortaya çıkan çok büyük bir güce sahiptir. Ortak bilinç güçlü oldukça, suça karşı öfke canlıdır. Son olarak ortak bilinç, aynı zamanda ayrıntılı hale getirilmiştir. Toplumsal varlığın eylemlerinin, özellikle dinsel kuralların her biri ayrıntılı olarak belirlenmiştir. Yapılması, inanılması gerekenin ayrıntısı ortak bilinç tarafından benimsetilmiştir.

Buna karşılık organik dayanışma egemen olduğunda Durkheim, ortak bilincin kapladığı varlık alanında küçülme, yasakların çiğnenmesine ortak tepkide bir azalma ve özellikle toplumsal zorlamaların kişisel yorumlanmasındaki payda genişleme gözlemlendiğini belirtir.

Basit bir örnek vermek gerekirse, ilkel bir toplumda adaletin gerektirdiği şey, ortak bilinç tarafından dikkatli bir kesinlikle belirlenecektir. Buna karşılık işbölümünün ileri olduğu toplumlarda aynı gereklilik sadece soyut ve sanki evrensel biçimde dile getirilecektir. Birinde adalet, bir bireyin belirli bir cezaya çarptırılmasıdır; ötekinde ise sözleşmelerde bir tür eşitlik vardır ve herkes payına düşeni alır, bu çok çeşitli biçimlerde belirlenir, ama hiçbiri kuşkudan uzak değildir ve tekanlamlı belirlenmiştir.

Durkheim bu çözümlemesinden, bütün yaşamı boyunca koruduğu ve sosyolojisinin tümünün merkezinde olan şu düşünceye vardı: Toplum bireylerden değil, birey toplumdan doğar.

Bu biçim altında formülün çelişkili bir görünümü vardır, ama Durkheim'ın kendisi onu sık sık bu terimlerle anlatır. Eğer Durkheim' ın düşüncesini yeniden oluşturmayı denesem, bireye göre toplumun üstünlüğünün, temelde hiç de çelişkili olmayan en azından iki anlamı olduğunu söylerim.

Birinci anlam, bireylerin birbirine benzedikleri, sanki bütün içinde kayboldukları toplumların, bireylerin hem sorumluluklarının bilincine vardıkları, hem de bunu anlatma yeteneğini kazandıkları toplumlara göre tarihsel öncelik taşımalarıdır.

Bu tarihsel öncelikten toplumsal olguların açıklanmasında mantıksal bir öncelik çıkar. Eğer mekanik dayanışma organik dayanışmadan önce ise, toplumsal farklılaşma ve organik dayanışma olguları bireyden hareketle açıklanamaz, işbölümünü topluluğun verimini artıracak biçimde işin paylaşılmasında bireylerin yarar görmesiyle açıklayan iktisatçılar yanılırlar. Bireysel davranışın akılcılığı ile yapılan bu açıklama Durkheim için sıranın altüst edilmesidir. İnsanların ortak verimin etkisini artırmak için işi paylaştıklarını ve herkese uygun bir iş verdiklerini söylemek toplumsal farklılaşmadan önce bireylerin birbirlerinden farklı ve bu farklılığın bilincinde olduklarını varsaymak demektir. Oysa bireylik bilinci organik dayanışma ve işbölümünden önce var olamaz. Akılcı bir biçimde verim artışını sağlamaya çalışmak toplumsal farklılaşmayı açıklamaz, çünkü bu arayışın kendisi toplumsal farklılaşmayı gerektirir.[1]

Durkheim burada bütün yaşamı boyunca temel düşüncelerinden biri olacak, bütünün parçalara önceliği ya da toplumsal bütünün öğelerin toplamına indirgenemeyeceği ve öğelerin bütün tarafından açıklanması düşüncesini belirtmektedir. Sosyolojiyi de bu düşünce ile tanımlamıştır.

İşbölümü incelemesinde Durkheim iki temel düşünce bulmuştur: Bireysel bilincin tamamen kendi dışında olduğu toplumların tarihsel önceliği ve topluluk durumunun bireysel olgularla değil bireysel olguların topluluk durumuyla açıklanması zorunluluğu.

Demek ki Durkheim'ın açıklamaya çalıştığı işbölümü olgusu, iktisatçıların aynı kavramdan anladıklarından farklıdır. İşbölümü, bir bütün olarak toplumun yapısıdır; teknik ya da ekonomik işbölümü bunun bir anlatımıdır.

İşbölümü bilimsel olarak tanımlandıktan sonra geriye incelemesi kalıyor.

Durkheim'ın yöntem sorusuna verdiği yanıt şudur. Toplumsal bir olguyu bilimsel olarak incelemek için onu nesnel olarak, yani dıştan incelemek gerekir. Doğrudan anlaşılamayan bilinç durumlarının tanınması ve anlaşılması için yollar bulunmalıdır. Bilinç olgularının bu belirti ya da anlatımları *De la Division du Travail Social*'de yasal olgulardır. Durkheim etkileyici ve belki biraz kolaycı biçimde her biri dayanışma tiplerinden birine özgü iki hukuk türü belirlemektedir: Kabahat ya da suçları cezalandıran *baskı* hukuku ve özü toplumsal kurallara karşı kusurları cezalandırmak değil, bir kabahat işlendiğinde işleri yeniden düzene koymak ya da bireyler arasındaki işbirliğini örgütlemek olan onarıcı ya da işbirliğini sağlayıcı hukuk.

Baskı hukuku, mekanik dayanışmalı toplumlarda ortak bilincin belirtisidir, çünkü cezaları çoğaltarak ortak duyguların gücünü, yaygınlığını ve özelliğini ortaya koyar. Ortak bilinç ne kadar yaygın, güçlü ve özelleştirilmiş olursa, o kadar da suç olarak nitelenen hareket, yani bir zorlayıcı ya da yasağı çiğneyen hareket ya da doğrudan ortak bilince ters düşen hareket olacaktır.

Suçun bu tanımı Durkheim'ın sosyoloji sözcüğüne verdiği anlamda tipik bir sosyolojik tanımdır. Bir suç, sosyolojik olarak ortak bilincin yasakladığı harekettir. Bu hareketin birkaç yüzyıl sonrasının ya da başka bir toplumdan gözlemcilerin gözünde masum olmasının hiçbir önemi yoktur. Suçun sosyolojik bir incelemesinde, suç sadece dışarıdan ve söz konusu toplumun ortak bilinç durumuna göre tanımlanabilir. Bu tanım nesnel ve görelidir.

Birinin sosyolojik olarak suçlu olduğunu söylemek onu Tanrı ile ya da kendi adalet anlayışımızla ilişkili olarak suçlu saymamız anlamına gelmez. Suçlu *cité*'nin yasalarına uymayı reddeden kişidir. Bu anlamda belki Socrates suçlu sayılmayı hak etmektedir.

Kuşkusuz bu fikrin sonuna kadar götürülmesi düşünce için ya sıradan ya da şaşırtıcı olması için yeterlidir. Suçun sosyolojik tanımı, mantıksal açıdan soyut olarak düşünmesi kolay, ama aslında kimsenin, hatta ileri sürenlerin bile katılmadığı tam bir göreliğe ulaşır.

Durkheim bir suç kuramının ana çizgilerini belirledikten sonra ondan rahatlıkla bir ceza kuramı çıkarır. Durkheim cezanın amacını suç olan hareketin yinelenmesini önlemek olarak gören klasik yorumları belirli bir küçümsemeyle bir yana bırakır. Ona göre, cezanın işlevi ve anlamı korkutmak ya da caydırmak değildir. Cezanın işlevi ortak bilinci doyuma ulaştırmaktır. Çünkü bu, topluluğun üyelerinden birinin yaptığı bir hareketle yaralanmıştır. Onarım ister ve suçlunun cezalandırılması herkesin duygularına sunulan bu onarımdır.

Durkheim bu suç kuramını, caydırma etkisiyle akılcı yorumdan daha doyurucu bulur. Sosyolojik açıdan belki de haklıdır. Ama eğer böyleyse, eğer ceza özellikle ortak bilince sunulan bir onarım ise, adaletin saygınlığı ve ceza yetkisinin bundan güçlenmediğini saklamamak gerekir.

Pareto, Durkheim'ın haklı olduğunu, gerçekten de fazla cezanın disiplinsiz bireyler üzerinde ortak bilincin bir tür öç almasından başka bir şey olmadığını söyleyecektir, ama bunu söylemek de doğru değildir; çünkü eğer adalet sadece keyfi ve akıldışı bir toplumun önyargılarına sunulan bir bedelse, ona saygı nasıl korunur?

Onarıcı hukukta söz konusu olan cezalandırma değil, durumu adalete uygun olarak, olması gerektiği biçimde yeniden kurmaktır. Borçlunun borcunu ödemesi gerekir. Ama örneğin ticaret hukukunu kapsamına alan bu onarıcı hukuk, organik dayanışmalı toplumlara özgü tek hukuk biçimi değildir. Onarıcı hukuku, bireyler arasında işbirliğini düzenlemeyi amaçlayan bütün hukuki kuralları kapsayan çok geniş bir anlamda anlamak gerekir. Ticaret hukuku gibi, idare hukuku ya da anayasa hukuku da işbirliği hukuku türüne girer. Bunlar bir topluluğun ortak duygularının anlatımı olmaktan çok, zaten farklılaşmış bireyler arasında düzenli ve sürekli bir arada yaşamayı düzenlerler.

Durkheim'ın böylece, Spencer'in sosyolojisinde ve klasik iktisatçıların kuramında büyük rol oynayan çağdaş toplumun esas olarak sözleşme üzerine, yani bireyler arasında serbestçe yapılan anlaşmalar üzerine kurulu olduğu düşüncesine ulaştığı sanılabilir. Bu durumda Durkheimci görüş bir bakıma "statüden

sözleşmeye" klasik formülüne ya da "toplu zorunlulukların egemen olduğu toplumdan ortak düzenin bireylerin serbest kararlarıyla kurulduğu topluma" görüşüne uygun olacaktır.

Ama bu, Durkheim'ın düşüncesi değildir. Ona göre, bireylerin işi paylaşarak ortak verimi artırmak yolundaki akılcı kararlan işbölümünü nasıl açıklamıyorsa çağdaş toplum da sözleşme üzerine kurulu değildir. Eğer çağdaş toplum "sözleşmeci" bir toplum olsaydı bireysel davranışlarla açıklanabilirdi. Oysa sosyoloji bunun tam tersini kanıtlamak istemektedir.

Spencer gibi "sözleşmeciler"e ve iktisatçılara karşı çıkarken Durkheim çağdaş toplumlarda, bireyler arasında serbestçe yapılan sözleşmelerin rolünün arttığını reddetmemektedir. Ama bu sözleşme öğesi toplumsal yapının, hatta çağdaş toplumda ortak bilinç durumunun bir sonucudur. Bireylerin aralarında serbestçe anlaşma yapabilecekleri geniş bir alanın olması için toplumun bireylere bağımsız karar verme yetkisini tanıyan hukuki bir yapıya sahip olması gerekir. Başka bir deyişle, bireyler arası sözleşmeler, bireyler tarafından belirlenmeyen bir toplumsal çerçeve içinde bulunmaktadır. Bir sözleşme alanının varlığı için ilk koşul farklılaşma ile ortaya çıkan işbölümüdür. Burada toplumsal yapının bireylere ya da toplumsal tipin bireysel olgulara önceliği ilkesi yeniden ortaya çıkar.

Sözleşmeler bireyler arasında yapılır, ama yapıldıkları koşullar, bütün toplumun haklı ve haksız, izin verilebilir ve yasak konularındaki anlayışını yansıtan yasalar tarafından belirlenir.

Demek ki organik dayanışmanın egemen olduğu toplum, topluluk yerine sözleşme konarak tanımlanamaz. Çağdaş toplum da Spencer'in karşısavına göre, askeri tipin yerine sanayi tipinin geçmesiyle tanımlanmaz. Çağdaş toplum, sonucu ve anlatımı sözleşmecilik olan toplumsal farklılaşma olgusu ile tanımlanır.

İktisatçılar ve sosyologlar çağdaş toplumu sözleşme ile açıkladıklarında hem tarihsel, hem de mantıksal sırayı altüst etmektedirler. Bireylerin ne olduğu, nasıl ve neden serbestçe anlaşma yaptıkları bütün toplumdan hareketle anlaşılır.

Çağdaş toplumların temel özelliği olarak nitelenen organik dayanışma ya da toplumsal farklılaşmanın nedeni nedir?

Önce Durkheim'ın bu sorunu, "Organik dayanışmanın ya da toplumsal farklılaşmanın gelişme nedeni nedir?" biçiminde sormasının haklı olduğu pek söylenemez. Basit ve tek başına bırakılabilir (isolé) olmayan, ama toplumun bütününün bir görüntüsü olan bir olgunun nedeninin bulunması *à priori* kesin değildir, hatta belki de olanaksızdır. Ama Durkheim, çağdaş toplumlarda işbölümünün gelişme nedenini belirlemek ister.

Burada söz konusu olan aslında bir toplumsal olgudur. Açıklanacak olgu bu türden olduğunda, neden ve sonuç türdeşliği ilkesi uyarınca nedenin de toplumsal olması gerekir. Bu yüzden bireyci açıklama bir yana bırakılmalıdır. Böylece ilginç bir biçimde Durkheim, bir zamanlar Auguste Comte'un düşündüğü, ama sonra bir yana bıraktığı bir açıklamayı, toplumsal gelişmede temel etkenin can sıkıntısı ya da mutluluk arayışı olduğu açıklamasını terk etmektedir. Çünkü ona göre, çağdaş toplumların insanlarının eski toplumların insanlarından daha mutlu olduğunu kanıtla-

yan hiçbir şey yoktur. Bu noktada kuşkusuz haklıdır. Şaşırtıcı tek şey –o dönemde belki de gerekliydi ama– toplumsal farklılaşmanın zevk ya da mutluluk arayışı ile açıklanamayacağını göstermek için o kadar sayfa ayırmayı gerekli görmesidir.

Durkheim, çağdaş toplumlarda zevklerin çoğaldığını ve inceldiğini kabul etmektedir. Ama zevklerdeki bu farklılaşma toplumsal farklılaşmanın nedeni değil, sonucudur, demektedir. Mutluluğa gelince, hiç kimse bizden öncekilerden daha mutlu olduğumuzu söyleyemez. Durkheim daha bu dönemde intihar olgusundan etkilenmişti. Mutluluğun çağdaş toplumun ilerlemesiyle artmadığının en iyi kanıtı intiharların sıklığıdır, diye yazmaktadır. Ve intiharların çağdaş toplumlarda geçmiş toplumlardan daha fazla olduğunu öne sürmektedir. Eski toplumlardaki intiharlar konusunda istatistik yokluğundan bu noktada kesin bir bilgimiz yoktur.

Demek ki işbölümü ne can sıkıntısı, ne mutluluk arayışı, ne zevklerin artması, ne de ortak işin veriminin artırılması isteği ile açıklanabilir. Toplumsal bir olgu olan işbölümü sadece başka bir toplumsal olgu ile açıklanabilir. Bu toplumsal olgu, toplumun oylumunun maddi ve ahlâki yoğunluğunun bir bileşimidir.

Toplumun oylumu, belirli bir topluluğa ait olan birey sayısı demektir. Ama sadece bu oylum, toplumsal farklılaşmanın nedeni değildir. Geniş bir alana yerleşmiş, ama parçaların yan yana gelmesi ve her biri eski yapısını koruyan çok sayıda kabilenin yakınlaşmasından oluşan kalabalık bir toplumda, oylum tek başına farklılaşmaya neden olamaz. Oylumun, yani sayı artışının farklılaşma nedeni olması için, yoğunluğun maddi ve ahlâki anlamda bulunması gerekir. Maddi anlamda yoğunluk, belirli bir toprak parçası üzerindeki bireylerin sayısıdır. Ahlâki yoğunluk, bireyler arasındaki iletişim ve değişimin yoğunluğudur. Bireyler arasında daha çok ilişki oldukça, birlikte daha çok çalıştıkça, daha çok ticari ilişki ya da yarışta bulundukça yoğunluk artar. Toplumsal farklılaşma bu iki olgunun, oylum ile maddi ve ahlâki yoğunluk olgusunun bileşiminden ortaya çıkar.

Durkheim bu mekanizmayı açıklamak için 19. yüzyılın ikinci yarısında Darwin tarafından moda haline getirilen yaşam için kavga kavramına başvurur. Birlikte yaşamayı deneyen birey sayısı arttıkça yaşam için kavga yoğunlaşmaktadır. Hayvanlar evreninde olduğu gibi, bazılarının yaşayabilmesi için başkalarının ortadan kalkması yerine, toplumsal farklılaşma daha çok sayıda bireyin farklılaşma yoluyla yaşamlarını sürdürmelerini sağlamaktadır. Her insan başkaları ile yarışmayı bırakmakta ve kendi rolünü oynayabilecek, işlevini yerine getirebilecek duruma gelmektedir. Artık benzer değil, farklı olduklarından, herkesin yaşamına kendilerine özgü katkıda bulunduklarından bireylerin çoğunluğunun ortadan kaldırılmasına gerek yoktur.[2]

Bu açıklama Durkheim'ın sosyolojik yöntemin bir kuralı olarak gördüğü toplumsal bir olgunun başka bir toplumsal olgu ile ve bütün bir olgunun bir başka bütün olgu ile açıklanmasına uygundur.

Demek ki bu ilk önemli çalışmadan itibaren Durkheim'ın düşüncesi bazı temel fikirler etrafında toplanmaktadır.

Çağdaş toplumların ayırt edici olgusu olan toplumsal farklılaşma, bireysel özgürlüğün yaratıcı koşuludur. Bireyin belirli bir karar ve eylem özerkliğinden

yararlanabilmesi, ancak ortak bilincin kapsayıcı katılığını bir ölçüde yitirdiği toplumlarda mümkündür.

Bu bireyci toplumda temel sorun asgari ortak bilinci korumaktır. Yoksa organik dayanışma toplumsal dağılmayı yaratacaktır.

Birey topluluğun bir anlatımıdır. Mekanik dayanışmanın bireyleri birbirlerinin yerine geçebilirler. Eskil bir toplumda bireye, Gide' in dediği gibi, "varlıkların en yeri doldurulmazı" demek söz konusu değildir. Ama herkesin varlığının en eşi bulunmazı olmaya istekli ve yetenekli olduğu topluma gelindiğinde bile, birey hâlâ topluluğun anlatımıdır. Topluluğun yapısı herkese kendi sorumluluğunu benimsetir. Herkese kendi kendisi olma yetkisi veren toplumda bile bireysel bilinçlerde sandığımızdan daha çok ortak bilinç vardır. Organik farklılaşmalı toplum, sözleşme egemenliği dışında ya da üstünde bireyleri toplumsal bütüne bağlayan ortak zorlamalar ve yasaklar, değerler ve kutsallık olmadan yaşayamaz.

İntihar (1897)

Durkheim'ın intihar sorununa ayırdığı kitap işbölümü incelemesi ile yakından ilişkilidir. Durkheim organik işbölümü olgusunu genel olarak kabul eder. Bunda insan toplumlarının normal ve kısacası mutlu gelişimini görür, işlerin ve bireylerin farklılaşmasını, geleneğin gücündeki gerilemeyi, aklın artan etkisini, bireysel girişime bırakılan payın artmasını olumlu bulur. Buna karşılık çağdaş toplumlarda insanın geleceğinden ille de daha memnun olmadığını belirtir ve ortak hayatın çağdaş örgütlenmesindeki belki patolojik niteliklerin anlatımı ve kanıtı olan intiharların sayısındaki artışa işaret eder.

İşbölümünü inceleyen kitabın son bölümü bu patolojik niteliklerin bir çözümlemesini içerir. Durkheim intiharın incelenmesinde önemli bir rol oynayacak olan kuralların yokluğu ya da ayrışması olan "anomi"den söz eder. Burada ekonomik bunalımlar, işçilerin işlerine uyamaması, bireyin topluluğa yönelttiği isteklerdeki şiddet gibi birtakım olguları gözden geçirir.

Bütün bu olgular patolojiktir. Gerçekten de çağdaş toplumların farklılaşma üzerine kurulduğu ölçüde herkesin gördüğü işin yeteneklerine ve isteklerine uygun olması kaçınılmazdır. Dahası, bireyciliğe artan bir yer veren bir toplum doğası gereği adalete saygı göstermek zorundadır. Geleneğin egemen olduğu toplumlar, herkese doğum ya da ortak zorunluluklarla belirlenen bir yer verir. Bu toplumlarda bireyin kendi beğenileri ya da yetenekleri doğrultusunda bir yer istemesi anormal olurdu. Buna karşılık çağdaş toplumların temel ilkesi bireyciliktir. İnsanlar bu toplumlarda kendilerini başkalarından farklı hissederler ve herkes hakkı olduğuna inandığı şeyleri elde etmek ister. Bireyci adalet ilkesi çağdaş düzenin ortak, zorunlu ilkesi haline gelmektedir. Çağdaş toplumlar, ancak adalete saygı göstererek istikrarlı olabilirler.

Bireysel farklılaşma üzerine kurulmuş toplumlarda bile mekanik dayanışmanın, yani herkeste ortak inanç ve değerlerin egemen olduğu toplumlardaki ortak bilincin bir eşi varlığını sürdürmektedir. Eğer bu ortak değerler zayıflar, bu inançların alanı aşırı biçimde daralırsa toplum dağılma tehdidi ile karşı karşıya kalır.

Demek ki bütün toplumlarda olduğu gibi çağdaş toplumlarda da temel sorun bireylerin grupla olan ilişkileridir. Bu ilişki bireyin toplumsal zorunlulukların herhangi birini körü körüne kabul edemeyecek kadar kendi kendisinin bilincine varmış olması yüzünden değişmiştir. Ama arzulanan bu bireycilik bir başka açıdan bakıldığında tehlikeler de taşır, çünkü birey toplumun kendisine verebileceğinden daha fazlasını isteyebilir. Bu yüzden bir disiplin gereklidir. Bunu da sadece toplum benimsetebilir.

Durkheim *De la Division du Travail Social*'de ve özellikle bu kitabın ikinci baskısının önsözünde, bireylerin toplulukla bütünleşmesini destekleyecek profesyonel grupların örgütlenmesini sorunun çözümü, çağdaş toplumların yerleşik hastalığının iyileşmesi olarak görür.

İntihar incelemesi, çağdaş toplumların patolojik bir görünümünü ve bireyle topluluk arasındaki ilişkinin en çarpıcı biçimde yer aldığı bir olguyu konu alır. Durkheim ortak gerçekliğin bireyleri ne ölçüde belirlediğini göstermek ister. Bu açıdan bireyin kendi hayatına son vermesinden daha bireysel bir şey olamayacağı için, intihar olgusunun olağanüstü önemi vardır. Eğer bu olgunun toplum tarafından yönetildiği ortaya çıkarsa, Durkheim tezinin doğruluğunu ona en aykırı bir olayla kanıtlamış olacaktır. Birey kendini öldürecek ölçüde yalnız ve umutsuz olduğu zaman bile, bu yalnız hareketi yöneten onun bireysel geçmişinden çok, zavallının bilincinde bulunan toplumdur.

Durkheim'ın intihar incelemesi bir *Ecole Normale Supérieure* öğrencisinin incelemesinde görülebilecek kesinlikle gelişmektedir, inceleme olgunun tanımlanmasıyla başlamakta, daha önceki yorumları çürüterek devam etmektedir. Sonra intihar çeşitlerinin belirlenmesi gelmekte ve sonunda bu tipoloji üzerine incelenen olgunun genel kuramı geliştirilmektedir.

İntihar, *"kurbanın yaratacağı sonucu bilerek, olumlu ya* da *olumsuz bir hareketi ile dolaylı ya da dolaysız olarak ortaya çıkan her ölüm olayı*"dır. (*Le Suicide*, 1960 baskısı, s. 5)

Olumlu eylem, insanın şakağına bir kurşun sıkmasıdır. Olumsuz eylem, yanan bir evi terk etmemek ya da açlıktan ölene kadar yemek yememektir. Ölüme kadar sürdürülen bir açlık grevi bir intihar örneğidir.

"Dolaylı ya da dolaysız" deyimi, olumlu ya da olumsuz ayrımına benzer bir ayrımı düşündürmektedir. Şakağa bir kurşun sıkmak dolaysız olarak ölüme yol açar, ama yanan bir evi terk etmemek ya da yemek yemeyi reddetmek dolaylı olarak ya da zamanla istenilen sonucu yani ölümü getirebilir.

Bu tanıma göre kavram, yalnızca genelde intihar olarak bilinen olayları değil, aynı zamanda teslim olmak yerine gemisini batıran subayın, şerefinin lekelendiğini düşünerek kendini öldüren samurayın, Hindistan'daki bazı geleneklere göre, kocalarını ölümde de izlemek zorunda olan kadınların davranışlarını da kapsamaktadır. Başka bir deyişle ilk bakışta çaresiz âşığın, batmış bankerin, tutuklanmış suçlunun gazete haberlerinin aktardığı olağan denen intiharlarıyla bir tutmak istemediğimiz bir kahramanlık ve zafer halesiyle çevrili istemli ölüm olaylarını da intihar olarak düşünmek gerekir.

İstatistikler intihar oranının, yani belirli bir nüfus içindeki intihar sıklığının görece değişmezliğini hemen ortaya koyarlar. Durkheim bu olayı temel olarak görür, intihar oranı bütün bir toplumun, bir ilin ya da bir bölgenin belirtici niteliğidir. Keyfe bağlı olarak değil, ancak birçok koşula bağlı olarak değişir. Koşullarla intihar oranındaki toplumsal bir olgu olan değişimler arasındaki değişkenleri ortaya koymak sosyologun görevidir. Gerçekten de bireysel bir olgu –filan kişinin filan koşulda kendini öldürmesi– olan intiharı, Durkheim'ın açıklamaya çalıştığı toplumsal bir olgu olan intihar oranından ayırmak gerekir. Kuram açısından önemli olan, bireysel olgu –intihar ile toplumsal olgu– intihar oranı arasındaki ilişkidir.

Durkheim, olguyu tanımladıktan sonra psikolojik açıklamaları bir yana bırakır. Bireysel intiharları inceleyen pek çok doktor ve psikolog, psikolojik ya da psikopatolojik nitelikte açıklamalar yapma eğilimindedirler. Yaşamına son verenlerin çoğunluğunun bu davranışta bulundukları anda patolojik bir durumda bulunduklarını ve duygulan ya da ruhsal durumları ile böyle davranmaya eğilimli olduklarını söylemektedirler. Bu tür açıklamaya karşı Durkheim hemen şu görüşleri ileri sürer:

İntihara psikolojik bakımdan eğilimli olma hali olduğunu ve bunun psikolojik ya da psikopatolojik terimlerle açıklanabileceğini kabul eder. Gerçekten belirli koşullarda kendilerini Öldürme şansına en çok sahip olanlar nevropatlardır. Ama Durkheim intiharı *belirleyen* gücün psikolojik değil, toplumsal olduğunu söyler.

Bilimsel tartışma şu iki terim etrafında toplanmaktadır: *Psikolojik eğilimlilik ve toplumsal belirleme.*

Bu ayrımı kanıtlamak için Durkheim bir arada bulunan değişkenler klasik yöntemini kullanır. Farklı topluluklardaki intihar oranını inceler ve psikopatolojik durumların sıklığı ile intiharın sıklığı arasında bir ilişki olmadığını kanıtlamaya çalışır.

Örneğin farklı dinleri inceler ve Yahudi olanlar arasında akıl hastası oranının özellikle yüksek, intihar oranının ise özellikle düşük olduğunu saptar. Aynı biçimde kalıtımla gelen eğilimlerle intihar oranı arasında bir bağıntı olmadığını göstermeye çalışır. İntihar yüzdesi yaşla birlikte artmaktadır. Bunun intiharın etkileyici nedeninin kalıtım yoluyla geçtiği varsayımı ile bağdaşır yanı yoktur. Durkheim böylece aynı ailede yinelenen intihar olaylarına bakılarak yapılabilecek bir yorumu çürütmeye çalışır.

Yazar ve Fransa'nın Amerika Birleşik Devletlerindeki elçisi Prevost-Paradol, Washington'a gelişinden birkaç gün sonra ve 1870 Fransa-Prusya savaşının ilanından sonra intihar etmişti. Bundan aşağı yukarı otuz yıl sonra oğlu da bambaşka koşullarda yaşamına son verdi. Demek ki intihara eğilimli olmanın kalıtım yoluyla geçebileceğini düşündüren aynı ailede birçok intihar örneği vardır, ama Durkheim, genel olarak böyle bir varsayımı kabul etmez.

Durkheim bu ilk incelemelerinde intiharın taklit olgusundan çıktığı yolundaki yorumu da bir yana bırakır ve bu fırsatı, taklidi toplumsal düzenin anahtar

olgusu olarak değerlendiren, hiçbir konuda anlaşamadığı ünlü bir sosyolog çağdaşı, Gabriel Tarde ile hesaplaşmak için kullanır.[3] Durkheim'a göre, taklit adı altında üç olgu birbirine karıştırılmaktadır.

Birincisi bugün *bilinçlerin birleşmesi* (fusion) diye adlandırılabilecek, aynı duyguların çok sayıda insan tarafından hissedilmesidir. Belirgin örneği, Jean-Paul Sartre'ın *Critique de la Raison Dialectique*'te (Diyalektik Aklın Eleştirisi) uzun uzun sözünü ettiği devrimci kalabalıktır. Devrimci kalabalıkta bireyler bilinçlerinin kimliğini yitirme eğilimi gösterirler. Her biri ötekinin hissettiklerini duyar; bireyleri harekete getiren duygular ortak duygulardır. Hareketler, inançlar, tutkular her birine aittir, çünkü bunlar herkesle ortaktır. Ama bu sosyal psikolojik olgunun dayanağı bir ya da çok birey değil, topluluğun kendisidir.

İkinci olgu bilinçlerin birleşmesi olmadan, bireyin topluluğa uyması ve diğerleri gibi davranmasıdır. Herkes az çok yaygın-toplumsal zorunluluklar önünde boyun eğer ya da birey dikkatleri üzerine çekmek istemez. Moda toplumsal zorunluluğun yumuşatılmış bir biçimidir. Belirli bir toplumsal ortamdan olan bir kadın, belirli mevsimde giyilmesi gerekenden farklı bir giysi giyerse kendisini küçük düşmüş hissedecektir. Bu durumda taklit değil, bireyin ortak kurala boyun eğmesi vardır.

Son olarak, terimin tam anlamıyla taklit olarak adlandırılmayı hak eden *"hareket, kendinden hemen önce başka biri tarafından yapılmış benzer bir hareketten gelen ve bu örnek ile yinelenmesi arasında, yinelenen hareketin özündeki nitelikleri taşıyan açık ya da gizli hiçbir düşünsel etkinliğin bulunmadığı"* harekettir. *(Le Suicide,* s. 115) Bu olguyu anlamak için sıkıcı bir konferans sırasında öksürüğün yaygınlaşmasını ve kalabalık toplantılarda bazen ortaya çıkan mekanik sayılabilecek tepkileri düşünmek yeterlidir.

İki olgu, *bulaşma* (contagion) ve *salgın* (épidémie) birbirinden ayrılmalıdır. Bu, Durkheim'ın yönteminin tipik ayrımıdır. Bulaşma, bireyler arası hatta bireysel olarak adlandırabileceğimiz bir olgudur. Birisi öksürdükten sonra öksüren kişi, yanındakinin öksürüğüne tepki göstermektedir. Sonuçta öksürenlerin sayısı çok olabilir, ama her biri tamamen kişiseldir. Olgu su üstünde kayarak seken taş gibi bir bireyden ötekine geçer. Buna karşılık, bulaşma yolu ile geçebilen salgın, dayanağı toplumun bütünü olan ortak bir olgudur. Birbirini izleyen bireysel hareketlerle ortak olgu arasındaki bu ayrım, Durkheim'ın asıl niyetini, toplumsal belirleyiciliği olduğu gibi anlama olanağını bir kez daha vermektedir.

Özetle, *"bir insan grubu içinde ortak bir düşünce oluşturan süreci, ortak ya* da *geleneksel kurallara katılmamızı sağlayan süreci ve son olarak içlerinden biri başladığı için koyunların birbiri ardından suya atlamasını" belirleyen süreci aynı sözcükle (taklit) anlatamayız. Birlikte hissetmek, kamuoyunun otoritesi önünde eğilmek, nihayet başkalarının yaptığını otomatik olarak yinelemekten başka başka şeylerdir." (A.k.,* s. 115)

Bu biçimsel çözümlemelerden sonra Durkheim, intihar oranının esas olarak taklit olgusuyla belirlendiği düşüncesini istatistikler yardımıyla çürütmektedir. Eğer intiharlar bulaşmaya bağlı olsaydı bir harita üzerinde oranın özellikle yüksek olduğu bir merkezden öteki bölgelere doğru yayılması izlenebilirdi. Oysa in-

tiharların coğrafi dağılımının incelenmesi böyle bir sonuç vermemektedir. Oranın yüksek olduğu bölgelerin yanında oranın düşük olduğu başka bölgeler vardır. Oranların dağılımı düzensizdir, taklit varsayımına ters düşmektedir. Bazı durumlarda bulaşma var olabilir: Bir yenilgi öncesinde umudunu yitirmiş bireyler birbiri ardından kendilerini öldürürler, ama bu bulaşma olgusu ne intihar oranını, ne de onun değişmelerini açıklar.

Olguyu tanımladıktan ve toplumsal olguyu dikkate almayan taklit ve psikopatoloji açıklamalarını bir yana bıraktıktan sonra geriye araştırmanın esas evresi tiplerin oluşturulması kalır.

Bunun için Durkheim intihar istatistiklerini bulduğu gibi, yani küçük sayılar üzerinde değişen –intihar oranı yılda bir milyonda 100 ile 300 arasında değişmektedir– eksik ve kısmi istatistikleri alır. Bazı şüpheci doktorlar olay sayısının azlığı ve istatistiklerdeki olası yanlışlıklar yüzünden intihar oranındaki değişmelerin incelenmesinin hemen hemen önemsiz olduğu görüşünü savunmuşlardır.

Durkheim intihar oranının belirli koşullara bağlı olarak değiştiğini saptar ve bunları gözden geçirir, intiharın toplumsal tiplerinin istatistiksel ilişkilere bağlı olarak belirlenebileceğini düşünür. Ama bir başka sosyoloji kuramına göre, intihar oranındaki değişmeler koşullara bağlı olarak ortaya konulabilir, ama bu değişimlere dayanarak tiplerin belirlenmesi haklı gösterilemez.

Durkheim'ın kendisini tanımlamaya yetkili gördüğü üç intihar tipi, *bencil intihar, elcil intihar ve anomik intihar*'dır.

Bencil intihar, intihar oranı ile din ve evlilik-çocuklar ikili görüntüsü altında düşünülen aile gibi, bütünleştirici toplumsal çerçeve arasındaki ilişki sayesinde incelenmektedir.

İntihar oranı yaşa göre değişir, yani genel olarak yaşla birlikte yükselir. Cinsiyete göre değişir; erkeklerde kadınlara oranla daha yüksektir. Dine göre değişir. Durkheim, Alman istatistiklerini kullanarak intiharın Protestan topluluklarında Katolik topluluklarında olduğundan daha sık görüldüğünü saptamıştır. Durkheim ayrıca evli erkek ve kadınların durumunu bekârların, dul erkek ve kadınların durumuyla karşılaştırır. Bu karşılaştırmalar için kullanılan istatistiksel yöntemler basittir. Durkheim aile durumuna bağlı olarak belirli bir yaşta intihar sıklığındaki azalmayı ölçen, korunma katsayısı dediği şeyi ortaya koyacak biçimde aynı yaştaki evli ve bekâr erkeklerdeki intihar sıklığını karşılaştırır. Aynı biçimde bekâr ya da evli kadınlar, erkek ve kadın dullar için korunma ya da şiddetlenme katsayılarını saptar.

Sonuç olarak evlilik bireyleri, kadın ve erkekleri koruyorsa, bu Durkheim'a göre, belirli bir yaştan sonra evlilikten çok çocukların varlığına bağlıdır, istatistikler belirli bir yaştan sonra çocuksuz evli kadınların korunma katsayısından yararlanamadıklarını, tersine şiddetlenme katsayısından zarar gördüklerini göstermektedir. Evlilik, aile ve çocuklar kadar çok korunmamaktadır. Çocuksuz aile yeteri kadar güçlü bütünleştirici bir ortam değildir. Çocuksuz kadınlar belki de günümüz psikologlarının doyumsuzluk *(frustration)* dediği şeyden acı çekmektedirler.

Demek ki kendi başlarına bırakılmış bireyler sürekli istek duyarlar. Hiçbir zaman doyuma ulaşamayacakları için kendilerine ılımlı olmayı öğreten ve huzuru bulmalarına yardım eden nitelikli dışsal bir güç sayesinde dengeye ulaşırlar. İsteklerle doyum arasındaki aykırılığı artırmaya yönelik her durum bir şiddetlenme katsayısı ile kendini belli eder.

İlişkilerin istatistiksel incelenmesiyle ortaya çıkan intiharın bu ilk toplumsal tipi *bencillik* sözcüğü ile tanımlanır. Erkekler ya da kadınlar her şeyden önce kendilerini düşündükleri zaman, toplumsal bir grupla bütünleşmedikleri zaman, onları harekete geçiren istekler grubun otoritesi ve dar, güçlü bir ortamın zorladığı yükümlülüklerin gücü ile insanlığın yaşamıyla uyuşan bir ölçüye getirilmediği zaman intihara daha çok eğilimlidirler.

İntiharın ikinci tipi elcil intihardır. Durkheim'ın kitabında belli başlı iki örneği vardır. Birincisi, birçok eskil toplumda görülen, Hindistan'da kocasının cesedinin yakılacağı odun yığınının üzerine yerleştirilmeyi kabul eden dul kadın örneğidir. Bu durumda hiç de aşırı bireyicilikten dolayı intihar söz konusu değildir; tam tersine, intiharın nedeni bireyin grup içinde yok olmasıdır. Birey kendi yaşama hakkını ileri sürmeyi hiç düşünmeden toplumsal zorunluluklara uygun olarak kendini öldürmektedir. Aynı biçimde, gemisini yitirdikten sonra yaşamak istemeyen kaptan elçillikle intihar eder. Grubun koruma içgüdüsünü bastırma derecesinde buyruğuna uyarak birey, içselleştirilmiş toplumsal zorunluluğa kendini feda eder.

Bu kahramanca ya da dinsel intihar durumları dışında Durkheim, istatistiklerde elcil intiharın çağdaş bir biçimini bulur: Orduda intihar sıklığının artışı. Durkheim'ın kullandığı istatistikler, günümüz istatistiklerinin de aynı yönde olduğunu sanıyorum, belirli yaştaki askerler, subay ve astsubaylar için bir şiddetlenme katsayısı ortaya koyar. Askerler aynı yaş ve aynı durumdaki sivillerden biraz daha fazla intihar ederler. Bu intiharlar bencil intiharlar olarak açıklanamaz; çünkü, tanımı gereği askerler –burada söz konusu olan profesyoneller ve astsubaylardır– güçlü bir biçimde bütünleşmiş bir grubun üyeleridir. Askerlik görevini yapanlar durumlarını geçici olarak kabul ederler ve itaati sistemin değerlendirilmesindeki geniş özgürlükle bağdaştırırlar. Meslekten askerler elbette bütünleştikleri sisteme katılırlar, çünkü özel durumlar dışında eğer sisteme asgari bir bağlılıkları olmasaydı bu mesleği seçmezlerdi. Bunlar oluşturucu ilkesi disiplin olan bir örgütün üyeleridir. Demek ki aile yaşamının disiplinini reddeden ve sürekli isteklerini sınırlayamayan bekârların tam ters ucunda yer alırlar.

"İntihar dürtüsü" *(courant suicidogène)* toplumsal gruptan fazla kopmuş ya da yeteri kadar kopmamış olan iki tür insanı seçebilir. Benciller ötekilere oranla daha kolay intihar ederler, ama üyesi oldukları gruptan ayırt edilemeyen, kaderin darbelerine karşı koyamayan özgecilerin aşırıları da kolay intihar ederler.

Son olarak, intiharın üçüncü bir toplumsal tipi, anomik intihar vardır. Çağdaş toplumun en belirli niteliği olduğu için Durkheim'ı en çok bu tip ilgilendirir. Anomik intihan, intiharların sıklığı ile ekonomik dönemler arasındaki istatistiksel ilişkiler ortaya koyar. İstatistikler ekonomik bunalım dönemlerinde, ama aynı

zamanda daha ilginç ve beklenilmedik bir biçimde aşırı refah evrelerinde intiharların sıklığında bir artma eğilimi olduğunu göstermektedir.

Buna karşılık, bir başka ilginç olgu, büyük siyasal olaylar sırasında intiharların sıklığında bir azalma eğilimi görülmesidir. Böylece savaş yıllarında intiharların sayısı azalır.

Toplumsal çalkantı evrelerinde sıklığın artması, büyük olaylar sırasında sıklığın azalması olguları Durkheim'de anomik intihar düşüncesini uyandırmıştır. Bu deyim, *De la Division du Travail Social*'de daha önce kullanılmıştı ve Durkheim'ın toplumsal felsefesinin çok önemli bir kavramıdır. Onu her şeyden çok, kafasından hiç çıkmama derecesinde ilgilendiren şey, toplumsal dağılma ve bireyi gruba bağlayan bağların zayıflığı ile tanımlanan çağdaş toplumun bunalımıdır.

Anomik intihar sadece ekonomik bunalımlar sırasında artan intihar değildir, aynı zamanda sıklığı, boşanma sayısı ile bağıntılı olarak artan bir intihardır. Durkheim boşanmanın, erkek ve kadınlardaki intiharların sıklığı üzerinde yaptığı etki ile ilgili uzun ve aydınlatıcı bir inceleme yapar.

Bu açıdan istatistikler bir bakıma yorumlanması güç sonuçlar verir. Boşanmış erkek, kadına oranla intiharın daha çok –deyim Durkheim'ındır– "tehdidi altında"dır. Olguyu anlamak için, erkek ve kadının evlilikte denge, doyum ve disiplin konusunda ne bulduklarını incelemek gerekir. Erkek, evlilikte denge ve disiplin bulur, ama aynı zamanda geleneklerin hoşgörüsü sayesinde belirli bir özgürlüğü de korur. Kadın evlilikte özgürlükten çok disiplin bulur. (Durkheim geçmiş bir dönemde yazıyordu.) Bu yüzden boşanmış erkek disiplinsizliğe, isteklerle doyum arasındaki aykırılığa yeniden düşer. Oysa boşanmış kadın, ailevi korunmanın kaybını bir ölçüde giderek, artan bir özgürlükten yararlanır.

Demek ki, bencil intihar ve elçil intihar dışında üçüncü bir tip, çağdaş toplumlarda var olma koşulları nedeniyle bireyleri ilgilendiren anomik intihar vardır. Bu toplumlarda, toplumsal varoluş gelenekle düzenlenmez; bireyler birbirleriyle sürekli yarış içindedirler, yaşamdan çok şey bekler, çok şey isterler. Demek ki, özlemleriyle bunların doyumu arasındaki oransızlıktan doğan acı, onları sürekli olarak izler. Bu tedirginlik havası "intihar dürtüsü"nün gelişmesine elverişlidir.

Durkheim daha sonra oluşturduğu toplumsal tiplerin psikolojik tiplere aşağı yukarı uyduğunu göstermeye çalışır.

Bencil intihar bir duygusuzluk hali ve yaşama bağlılığın eksikliği ile, özgeci intihar enerji ve tutku ile ortaya çıkacaktır. Anomik intihar da kızgınlık ve bıkkınlık hali ile belirlenir. Kızgınlık, çağdaş var oluşun getirdiği pek çok düş kırıklığı etkenine bağlıdır; bıkkınlık, özlemlerle doyumlar arasındaki oransızlığın bilincine varılmasından kaynaklanır.

Toplumsal tipler psikolojik terimlere çevrildikten sonra geriye sosyolojik kuram açısından çok önemli olan, incelemenin sonuçlarını açıklamak ya da açıklayıcı terimlerle belirtmek kalmaktadır.

Durkheim'in kuramı şöyle özetlenebilir: intiharlar, nedenleri her şeyden önce toplumsal olan, kişisel olgulardır. Topluma nüfuz eden, Durkheim'in deyimiyle, intihar dürtüleri vardır. Bunların kaynağı birey değil, toplumdur ve bunlar

intiharların gerçek nedeni ya da belirleyicisidir. Elbette bu intihar dürtüleri rastlantı sonucu seçilmiş herhangi bir bireyde somutlaşmaz. Eğer kimi kişiler intihar ediyorsa, bunun nedeni belki de psikolojik yapıları, sinirsel zayıflıkları ve nevrotik bozuklukları ile intihara eğilimli olmalarıdır. Aslında intihar dürtüsünü yaratan aynı toplumsal koşullar bu psikolojik eğilimliliği de yaratır; çünkü çağdaş toplum koşullarında yaşayan bireyler ince ve dolayısıyla zayıf duyarlılığa sahiptir.

İntiharın gerçek nedenleri, toplumdan topluma, gruptan gruba, dinden dine değişen toplumsal güçlerdir. Bunlar tek tek bireylerden değil, gruptan doğar. Bir kez daha Durkheim sosyolojisinin ana teması ile karşılaşıyoruz, yani toplumlar bireylerden farklıdır. Temeli bireylerin toplanması değil, topluluk olan olgular ya da güçler vardır. Bunlar hep birlikte, sadece bir araya gelme ile açıklanabilen olgular ya da güçler oluştururlar. Bireysel olguları yöneten çok özel toplumsal olgular vardır. Bunun en ilginç ya da en anlamlı örneği bireyleri ölüme götüren toplumsal akımlardır. Bunların her biri kendi kendine itaat ettiğini sanırken aslında toplumsal güçlerin oyuncağıdır.

İntihar incelemesinden yarar sağlayıcı sonuçlar çıkarmak için bu olgunun *normal* ya da *patolojik* niteliği üzerinde durmak yerinde olur. Durkheim, suçu toplumsal olarak normal bir olgu olarak düşünür. Bu, suçlunun pek sık olarak ruhsal bakımdan anormal olmadığı, suçun kınanmayı ve cezalandırılmayı hak etmediği anlamına gelmez, ama her toplumda belirli sayıda suç işlenir, o halde genel olarak olan bitene bakılırsa, suç patolojik bir olgu değildir. Aynı şekilde, belirli bir intihar oranı normal olarak değerlendirilebilir.

Ama Durkheim, inandırıcı bir kanıtlama yapmadan çağdaş toplumda intihar oranının artmasının patolojik olduğu ya da var olan intihar oranının çağdaş toplumdaki bazı patolojik özellikleri ortaya koyduğu yargısına varır.

Çağdaş toplum, bilindiği gibi, toplumsal farklılaşma, organik dayanışma, nüfus yoğunluğu, iletişim sıklığı ve yaşam için mücadele ile belirginleşir. Çağdaş toplumun özüyle bağıntılı bu olguların anormal olarak değerlendirilmemesi gerekir.

Ama Durkheim *İntihar*'ın sonunda olduğu gibi *De la Division du Travail Social*'ın sonunda çağdaş toplumların her şeyden önce bireyin toplulukla yetersiz bütünleşmesi gibi, patolojik belirtiler gösterdiğini belirtir. Bu açıdan Durkheim'ın dikkatini en çok çeken intihar tipi, hem ekonomik kriz ve hem de ekonomik refah dönemlerinde, yani etkenliklerde aşırılığın ortaya çıktığı ve karşılıklı ilişki ve rekabette artışın görüldüğü bütün durumlarda intihar oranındaki yükselmenin nedenidir. Bu son olgular, içinde yaşadığımız toplumdan ayrı düşünülemezler ama, belirli bir sınırdan sonra patolojik hale gelirler.

"[İntihar oranındaki] bu artma tehlikesinin gelişmenin doğasına değil, günümüzde içinde gerçekleştiği özel koşullara bağlı olduğunu düşündürecek nedenler vardır, ama bu özel koşulların normal olduğu konusunda bizi inandıracak hiçbir şey yoktur. Çünkü bilimin, sanatın ve sanayinin tanığı olduğumuz parlak gelişmesine şaşırmamak gerekir. Bu gelişmenin hepimizin acılı etkilerini hissettiğimiz anormal bir kaynaşma ortamında gerçekleştiği çok açıktır. Öyleyse artan intiharın kaynağının, şu anda uygarlığın gidişine eşlik eden ama, onun zorunlu koşulu olmayan bir patolojik durum olması çok olasıdır, hatta gerçeğe yakındır.

"İntiharların artışındaki hız başka bir varsayıma bile izin vermez. Elli yıldan daha az bir zamanda ülkelere göre üç, dört hatta beş kat artmıştır. Öte yandan intiharların toplumların oluşumunda en yerleşmiş şeylere bağlı olduklarını biliyoruz, çünkü toplumların mizacını yansıtırlar ve toplumların mizacı da insanlarınki gibi, organizmanın en temel şeylerini yansıtır. Demek ki intihar oranında böyle artışa neden olmak için toplumsal örgütlenmemizin bu yüzyıl boyunca çok derin biçimde değişmesi gerekir. Oysa bu kadar önemli, bu kadar hızlı bir değişmenin anormal olmaması olanaksızdır; çünkü bir toplum bu hızla yapı değiştiremez. Toplum hemen hemen farkına varılmayan yavaş değişimler sonucu başka nitelikler kazanır. Yine de olası değişimler sınırlıdır. Bir toplumsal tip bir kez belirlenince sürekli olarak esnek değildir; aşılamayacak bir sınıra hızla ulaşılır. Demek ki çağdaş intihar istatistiklerinin varsaydığı değişimler normal olamaz. Neye dayandığını ayrıntılı biçimde bilmeden bile düzenli bir evrimin değil, geçmişin kurumlarını, yerine hiçbir şey koymadan, yok edebilen anormal bir sarsıntının sonucu olduğu söylenebilir. Çünkü yüzyılların işi birkaç yılda yapılamaz. Öyleyse, neden anormal ise, sonuç başka türlü olamaz. Bu, sonuç olarak görkemli değil, tehlikesiz devam edemeyecek bir bunalım ve düzensizlik durumu olduğunu kanıtlar." (*A.k., s.* 422-423)

Öyleyse bireyin toplulukla bütünleşmesi hangi yolla sağlanabilir? Durkheim birbiri ardından aile grubu, dinsel grup ve siyasal grubu –özellikle devleti– gözden geçirir ve bu üç gruptan hiçbirinin bireyi dayanışmanın zorunlulukları altına sokarken ona yakın, güven verecek bir toplumsal çerçeve sunmadığını göstermeye çalışır.

Aile grubu içinde yeniden bütünleşmeyi, iki nedenle, bir yana bırakır. Bir kez anomik intihar oranı evli insanlarda bekârlardan daha az artmaz. Bu, aile grubunun intihar dürtüsüne karşı etkili bir koruma sağlamadığını gösterir. Öyleyse, hem bireye yakın, hem de onu disiplin altına alacak bir ortam için sadece aileye güvenmek boşuna olacaktır. Öte yandan, çağdaş toplumda ailenin işlevleri azalmaktadır. Giderek küçülmekte, ekonomik rolü de azalmaktadır. Bireyle topluluk arasında aracı olmasına olanak yoktur.

Devlet ya da siyasal grup, bütünleşme için zorunlu koşulları sunmak için bireyden çok uzak, çok soyut, çok otoriterdir.

Son olarak din de kötülüğün derin nedenlerini ortadan kaldırarak anomiye son veremez. Durkheim yeniden bütünleşmenin aracı olarak bir grup disiplini aramaktadır. Bireylerin isteklerini sınırlamaya, kendilerine belirleyecekleri hedefleri saptayan ve kullanabilecekleri olanakları belirleyen zorlayıcılara itaat etmeye rıza göstermeleri gerekir. Oysa çağdaş toplumlarda dinler giderek soyut ve entelektüel bir nitelik ortaya koymaktadır. Bir bakıma daha iyi olmaktadır, ama toplumsal zorlayıcılık işlevlerini kısmen yitirmektedir. Bireyleri tutkularını aşmaya ve dinsel yasaya göre yaşamaya çağırmakta, ama insanın dinsel yaşam dışında uyması gereken yükümlülük ya da kuralları belirlemeyi beceremektedir. Kısacası dinler, geçmişte olduğu ölçüde, disiplin okulları değildir. Oysa Durkheim'ın çağdaş toplumun sıkıntılarını gidermek için aradığı soyut düşünceler ve kuramlar değil, eyleme geçen ahlâktır.

Öyleyse, bireylerin toplulukla bütünleşmesini kolaylaştırabilecek tek toplumsal grup, meslek grupları ya da Durkheim'in deyişiyle korporasyondur.

Durkheim *De la Division du Travail Social*'ın ikinci baskısının önsözünde korporasyonlardan, bugün koşullara uymaz sayılmasına rağmen gerçekte, var olan düzenin zorunluluklarına karşılık veren kurumlar olarak uzun uzun söz eder. Genel olarak, korporasyon adını verdiği şey, işverenleri ve işçileri bir araya getiren, disiplin okulu oluşturmak için bireylere oldukça yakın ve saygınlık ve otoriteden yararlanabilmek için de herkesten yeterince üstün meslek örgütleri-dir. Dahası, korporasyonların ekonomik etkenliklerin egemen olduğu çağdaş toplumların niteliğine uygun olması gerekir.

Sosyalistler tarafından olduğu gibi liberaller tarafından da reddedilme talihsizliğine uğrayan, bir profesör öğretisinin sevimsiz kaderine terk edilen sosyalizmin Durkheimci biçimi olan korporasyon kavramına yeniden döneceğiz.

Ama günümüzdeki intihar oranının patolojik niteliği ve tedavi arayışı tartışmasında Durkheim felsefesinin temel bir düşüncesi ortaya çıkar. Kendi başına terk edilmiş insan, sınırsız isteklerle doludur. Birey her zaman sahip olduğundan çoğunu ister ve güç bir yaşamda bulduğu tatminler onu her zaman düş kırıklığına uğratır.

"Bir insanın hakl olarak aradığı refahın, rahatın, lüksün ölçüsü nasıl belirlenir? İnsanın ne organik, ne de psikolojik yapısında benzer eğilimlere sınır getiren bir şey bulunur. Bireysel yaşamın işleyişi bunların şurada ya da burada sona ermesini gerektirmez. Bunun kanıtı, tarihin başlangıcından beri sürekli gelişmeleri, her zaman daha fazla doyuma ulaştırılmaları ve buna rağmen ortalama sağlığın giderek zayıflamamasıdır. Özellikle, koşullara, mesleklere, hizmetin görece önemine göre değişen biçimleri nasıl belirlenmelidir? Toplumsal hiyerarşinin farklı derecelerine göre doyuma ulaşan toplumlar yoktur. Bununla birlikte insan doğası ana hatlarıyla herkeste aynıdır. Öyleyse insan doğası gereksinimler için zorunlu değişken sınırı saptayamaz. Buna karşılık bireye bağlı oldukları sürece gereksinimleri sınırsızdır. Onu düzenleyen bütün dış güçlerden soyutlandığında duyarlılığımız onunla hiçbir şeyin dolduramayacağı dipsiz bir uçurumdur." (*A.k.*, s. 273)

Bireysel insan isteklerin insanıdır, bu andan başlayarak da ahlâkın ve toplumun birinci zorunluluğu disiplindir. İnsanın otoriter ve sevimli yani sevilmeye layık bir güç tarafından disiplin altına alınmaya gereksinimi vardır. Kendini hem kabul ettiren hem kendine çeken bu güç toplumun kendisinden başka bir şey değildir.

*

Durkheim'ın intihar üzerine tezinin tartışması birçok nokta üzerinde durur. Birincisi, özellikle Doktor A. Delmas tarafından ele alınan, istatistik değerle ilgilidir.[4] İntihar istatistikleri kaçınılmaz olarak küçük sayılar kullanır, çünkü bereket versin ki isteyerek yaşamına son veren az sayıda insan vardır. İstatistiksel ilişkiler bu nedenle görece olarak zayıf intihar oranlarına dayanarak kurulur. Öyle ki, intiharın psikolojik yorumuna inanan bir tıp doktoru, istatistiklerdeki yanlışlıklar yüzünden olayların büyük çoğunluğunda intihar oranlarındaki değişmelerin anlamsız olduğunu gösterebilecektir.

İki yanlışlık kaynağı yadsınamaz. Birincisi intiharların genellikle ailelerin açıklamasıyla öğrenilmesidir. Bazı intiharlar, umutsuz kişinin hareketi başkaları tarafından görüldüğü için öğrenilir, ama intiharların pek çoğu öyle koşullarda gerçekleştirilir ki, bu istenen ölümleri kamu yetkilileri ailelerin açıklamasıyla öğrenir. Demek ki gizlenen intihar oranı toplumsal ortama, döneme ve duruma göre değişebilir.

İkinci belirsizlik nedeni, başarısız intiharların ya da intihar girişimlerinin sıklığından gelir. Durkheim bu sorunu incelememiştir. Sorun gerçekten çok karmaşıktır, çünkü ölüm niyetinin gerçek olup olmadığını anlamak için her durumun sosyal psikolojik incelemesi gerekir.

İkinci tartışma konusu Durkheim'ın kurduğu ilişkilerin geçerliliği ile ilgilidir. Maurice Halbwachs bu ilişkilerin ayrıntılı bir araştırmasına girişmiştir.[5]

Bu tür bir tartışma konusunda fikir verebilmek için Durkheim'ın klasik savını hatırlatmak yeterlidir. Protestanlar Katoliklerden daha çok intihar ederler, çünkü Katolik dini Protestan dininden daha üstün bütünleştirme gücüne sahiptir. Bu sav, karma dinli bölgelerdeki birkaç Alman istatistiği üzerine kurulmuştur ve bir rastlantıyla Katoliklerin tarımsal alanda, Protestanların kentlerde yaşayıp yaşamadığını sormadığınız sürece ikna edici görülür. Bu iki dinsel grup aynı zamanda farklı yaşam biçimlerine sahip topluluklar ise, dinlerin bütünleştirici değeri kuramı kuşkulu hale gelir.

Genel olarak intihar oranı ile dinsel etken arasında ilişkiler kurulması, karşılaştırılan durumlarda başka ayrımsal etkenlerin bulunmadığının gösterilmesini gerektirir. Oysa çok defa yadsınamayacak bir sonuca ulaşılmaz. Dinsel etkenin tek başına bırakılması zordur. Birbirine yakın ve farklı dinden olan topluluklar genel olarak farklı yaşama biçimine ve farklı mesleklere sahiptir.

Üçüncü tartışma noktası –kuramsal bakımdan en ilginç olanı– sosyolojik yorum ile psikolojik yorum arasındaki ilişkidir. Psikologlarla sosyologlar bir olgu üzerinde aynı görüştedirler: İntihar edenlerin çoğunluğu mutlaka anormal olmayan, ama sinirsel ya da ruhsal açıdan zayıf yapıya sahiptirler. Normalin en uç sınırında bulunurlar. Daha açığı, kendini öldürenlerin pek çoğu şöyle ya da böyle nevropattırlar ve kaygılı (anxieux) ya da siklotimik tipe girerler. Durkheim da bu gözlemlere karşı çıkmamaktadır. Ama hemen bütün nevropatların kendilerini öldürmediğini, nevropatik niteliğin sadece kurbanlarını seçerek intihar dürtüsüne elverişli bir alan ya da durum yarattığını ekler.

"Bir toplumsal grupta yıllık intihar sayısının yüksek olmasının nedeni, bu toplumsal grupta çok sayıda sinir yorgunluğu olması değildir. Nevropati sadece bazılarının başkalarına oranla ölmelerini kolaylaştırır. Ruh hekimi ile sosyoloğun görüşünü ayıran büyük fark işte buradan gelir. Ruh hekimi sadece birbirinden ayrı özel durumlarla karşılaşır. Ve çok sık olarak kurbanın sinirli ya da alkolik biri olduğunu saptar ve tamamlanmış hareketi bu psikopatik durumların biriyle açıklar. Bir bakıma haklıdır, çünkü bir başkası yerine o kişinin kendini öldürmesi bu nedenledir. Ama insanlar genel olarak belirli bir dönem içinde, her toplumda kendilerini bu nedenden öldürmezler." (*A.k., s.* 370)

Bu nitelikteki bir metinde anlaşılmazlık "intihar dürtüsü" deyiminden kaynaklanmaktadır. Açıkçasını söylemek gerekirse, bu kavram grubun tümünden gelen toplumsal ya da toplu bir gücün bireyleri kendilerini öldürmeye ittiğini düşündürmektedir. Oysa ne doğrudan gözlemlenen bireysel olgular, ne de istatistiksel olgular böyle bir şeyi düşünmeye zorlamaktadır, intihar oranlan hem belirli bir toplumdaki sinirlilerin ya da kaygılıların oranı ile, hem de onlar üzerinde kendini gösteren intihara kışkırtma etkisi ile açıklanabilir. Bütün kaygılılar kendilerini öldürmezler, ama mesleki konuma, siyasal ve medeni duruma göre yaşamlarına son vermede sayıca çok olabilecekleri düşünülebilir.

Başka bir deyişle intihar dürtüsünü nesnel bir gerçeklik ya da belirleyici bir neden olarak düşünmeyi gerektirecek bir durum yoktur, istatistiksel olgular, psikolojik ya da psikopatolojik verilerin ve toplumsal koşulların ortak etkisinin sonucu olabilir. Toplumsal koşullar hem psişik dengesizlerin, hem dengesizler arasında kendisini öldürenlerin sayısının artmasına katkıda bulunur.

Durkheimcı yorumlama ya da terimlerin tehlikesi, bireysel ve ortak etkenleri kolaylıkla bağdaştıran pozitif yorum yerine bireyüstü bir güce dönüştürülmüş toplumsal etkenlerin mitsel somutlaştırılmasının geçirilmesidir.

Dinsel Yaşamın İlksel Biçimleri (1912)

Durkheim'ın üçüncü büyük kitabı olan *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse* kuşkusuz en önemlisi, en derini, en özgünü ve kanımca yazarın düşüncesinin en açık biçimde belirdiği kitaptır.

Bu eserin amacı en basit ve en ilkel dinsel kurumların incelenmesinden çıkarılan genel bir din kuramının oluşturulmasıdır. Bu tümce Durkheim'ın temel düşüncelerinden birini ortaya koyar: Üstün dinler kuramının dinin ilkel biçimlerinin incelenmesine dayandırılması doğru ve mümkündür. Totemcilik dinin özünü açıklar. Durkheim'ın totemciliğin incelenmesinden çıkaracağı bütün sonuçlar, toplumsal bir olgunun en ilkel biçimlerinin gözlemlenerek bu olgunun özünün kavranabileceğini varsayar.

Durkheim'ın sisteminde totemciliğin incelenmesinin kesin bir anlamı olmasının bir başka nedeni daha vardır. Durkheim'a göre, bireyci ve akılcı toplumlarımızda bilim, bugün en yüksek entelektüel ve ahlâki gücü elinde tutmaktadır. Öteye gitmek mümkündür, ama beride kalmak ve bilimin öğrettiklerini kabul etmemek olamaz. Ama bireyciliğin, akılcılığın gelişmesini belirleyen ve destekleyen toplumun, her toplum gibi ortak inançlara ihtiyacı vardır. Oysa öyle görünüyor ki, bu inançlar bilimsel düşüncenin gereklerine yanıt vermeyen geleneksel din tarafından sağlanamaz.

Durkheim'a basit ve eğer burada sözcüğü kullanmam gerekirse, mucizevi görünen bir çare vardır: Bilimin kendisi, dinin aslında toplumun bir değişimi olduğunu açıklamaz mı? Eğer insanlar tarih boyunca totem ya da Tanrı biçiminde inanç tarafından değiştirilen ortak gerçeklikten başka hiçbir şeye tapınmamışlarsa çıkmazdan kurtulmak mümkündür. Din bilimi, ortak inancın belirmesi için yeterli olduğundan değil, ama geleceğin toplumunun Tanrılar yaratabileceği umu-

dunu koruduğu için düşünce birliğinin sağlanmasına gerekli inançları yeniden kurma olanağını ortaya koyar. Geçmişin bütün Tanrıları da değişen toplumdan başka bir şey değildir.

Bu anlamda *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse* bilim ve din arasındaki karşısava (antiteze) Durkheim'ın çözümünü getirir. Bilim bütün dinlerin derin gerçekliğini keşfederken bir din yaratmaz, ama toplumların her çağda gereksinim duydukları Tanrıları yaratabileceği konusunda güven verir. *"Dinsel çıkarlar, toplumsal ve ahlâki çıkarların simgesel biçiminden başka bir şey değildir."*

Durkheim'ın *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse* kitabının Auguste Comte'un *Système de Politique Positive* kitabı ile eşdeğerde olduğunu söyleyebilirim. Durkheim toplum dinini, Auguste Comte'un insanlık dinini ayrıntılarıyla anlattığı biçimde anlatmaz. Hatta Auguste Comte'un bir bireyin verilen yönergeye (talimat) göre bir din uydurabileceğine inanmasının haksız olduğunu açıkça söyler. Gerçekten de, eğer din ortak bir yaratımsa, bir sosyologun tek başına bir din yaratabilmesi kurama ters düşecektir. Ama Durkheim'ın dinin amacının toplumun değişiminden başka bir şey olmadığını göstermeye çalışırken yaptığı Auguste Comte'unki ile karşılaştırılabilir; çünkü Comte, geleceğin dinini kurmak için insanlığın üstün Tanrıları yok ettikten sonra kendi kendine ya da kendinde insanlık adına bulunan en iyi şeyi seveceğini söylüyordu.

Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse üç açıdan incelenebilir, çünkü bu eser üç ayrı çalışmayı bir araya getirmektedir. Bazı Avustralya kabilelerindeki totemcilik ve klan sisteminin, Amerikan kabilelerini de hatırlatarak ayrıntılı olarak incelenmesini içerir. Avustralya totemciliğinin incelenmesinden çıkan bir dinsel öz kuramını içerir. Son olarak insan düşüncesinin biçimlerinin sosyolojik bir yorumunu, yani bilgi sosyolojisine bir giriş yapar.

Bu üç konudan birincisi, klan sistemi ve totemciliğin betimleyici incelemesi en büyük yeri tutar. Ama ben bunu kısaca ele alacağım, çünkü betimlemeyi özetlemek olanaksızdır.

Beni burada en çok ilgilendiren ikinci konu, totemciliğin incelenmesinden çıkan genel dinler kuramıdır. Durkheim'ın bu kitapta kullandığı yöntem önceki kitaplarının aynıdır. Olgu önce tanımlanmıştır. Sonra yazarınkinden farklı kuramlar çürütülmüştür. Sonuncu aşama, dinlerin özünün esas olarak toplumsal olduğunun gösterilmesidir.

Durkheim için dinin özü, dünyanın kutsal ve kutsal olmayan olgulara bölünmesidir. Yoksa yüce bir Tanrıya inanmak değildir; Tanrısız dinler, hatta üstün dinler vardır. Budizmin pek çok öğretisi kişisel ve yüce bir Tanrıya inanmayı öğretmez. Din de artık geç ortaya çıkan gizem ya da doğaüstü kavramlarıyla tanımlanamaz. Gerçekte doğaya oranla doğaüstü vardır, doğa konusunda açık bir fikre sahip olabilmek için pozitif ve bilimsel biçimde düşünmek gerekir. Doğaüstü kavramı, kendisi de geç ortaya çıkmış bir doğal düzen kavramından önce olamaz.

Dinsel kategori, dünyanın kutsal ve kutsal olmayan ikili ayrımı ile oluşturulmuştur. Kutsal nesneler, inançlar ve ayinler bütününden oluşur. Kutsal nesneler

belirli bir bütünlüğe sahip ve *benzer* başka hiçbir sisteme girmeyen bir sistem oluşturacak biçimde birbirleriyle düzenlenme ve bağımlılık ilişkileri içinde iseler, onlara karşılık olan inançlar ve ayinler bütünü bir din oluşturur. Demek ki din önce kutsalı, sonra kutsalla ilgili inançların örgütlenmesini, son olarak da inançlardan az çok mantıklı biçimde çıkan ayin ve uygulamaları gerektirir.

"Bir din, kutsal nesnelerle ilgili inanç ve uygulamalara bağlı bir sistemdir, yani katılanları kilise adı verilen tek bir ahlâki toplulukta bir araya getiren ayrı, yasaklanmış inançlar ve uygulamalardır." (*Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse,* s. 65)

Kilise kavramı, dini büyüden ayırt etmek için kutsal kavramına ve inançlar sistemine eklenmiştir. Büyü, inananların bir kilisede *consensus*'e sahip olmalarını zorunlu olarak gerektirmez.

Din böylece tanımlandıktan sonra, Durkheim araştırmasının ikinci evresinde kendisinden önce yapılan yorumları bir yana itecektir. Bu yorumlar kitabın birinci bölümünde ilkel dinin var olan temel kavramlarını temsil eden *canlıcılık* (animizm) ve *doğacılık*'tır (naturizm). Canlıcılığa göre dinsel inanç ruhlara inanmaktır; insanların beden ve ruh olan ikili doğasından çıkan deneyin değişmesidir. Doğalcılığa göre, insanlar değişen doğal güçlere taparlar. Bu iki öğretinin anlatımı ve çürütülmesi uzundur, ama bu ikili eleştirinin altında gizli bir düşünce vardır. Durkheim'a göre ister canlıcı yorum, ister doğacı yorum benimsensin, her iki durumda da nesne ortadan kaldırılır. Eğer din gerçek olmayan ruhları ya da insanların korkusu ile değişen doğal güçleri sevmekse, toplu bir yanılsamaya eşit demektir. Bu durumda ortaya koyduğu ilk sonuç nesnesinin gerçekliğini ortadan kaldıran bilim nedir?

Buna karşılık Durkheim yaptığı açıklamayla dinin gerçekliğini kurtarmayı düşünür. Eğer insan değişen topluma tapıyorsa, aslında gerçek (authentlque) bir gerçekliğe tapıyordur. Topluluğun gücünden daha gerçek olan ne vardır? Din gerçek bir gerçekliğe karşılık olamayacak kadar çok sürekli ve çok derin bir deneydir. Eğer bu gerçek gerçeklik Tanrı değilse, Tanrının hemen altına yerleşmiş gerçeklik, yani toplum olmalıdır.*

Durkheim'ın din kuramının amacı, geleneksel dinlerin entelektüel içeriğini kabul etmeden inanç nesnesinin gerçekliğini kurmaktır. Geleneksel dinler bilimsel akılcılığın gelişmesiyle iflas etmişler, ama bu akılcılık, insanların kendi toplumlarından başka hiçbir şeye tapınmadıklarını göstererek yıkar göründüğü şeyin kurtulmasını sağlamaktadır.

Canlıcı ve doğacı kuramları incelemek için Durkheim o zamanlar moda olan Taylor ve Spencer'in kuramına başvurur. Bu kuram düş olgusundan hareket eder. İnsanlar düşlerinde kendilerini olmadıkları yerlerde görürler; böylece kendilerinin ikinci bir kişiliği ve ikinci bir bedeni olduğunu sanırlar ve ölüm anında bu ikincinin ayrılarak hareketli bir ruh, iyi ya da kötü melek haline gelmesini düşünmek kolay olur. Öte yandan ilkeller canlı olanı, cansız olandan zor ayırt ederler. Sonuç olarak da ölülerin ruhlarını ya da hareketli ruhları şu ya da

* "Tanrının hemen altında" deyişinin Durkheim'a değil, bana ait olduğunu belirtmem gerekir.

bu gerçekliğe yerleştirirler. Böylece bilinen meleklere ve atalara tapınma doğar. İlkel dinler, düşte algılanan beden ve ruh ikiliğinden hareketle çevremizde var olan, hareket eden yararlı ya da korkunç ruhların çoğalmasını geliştirir.

Durkheim'ın ayrıntılı çürütme girişimi bu yorumun öğelerini tek tek ele alır. Düş olgusuna, neden bu kadar önem verilmektedir? Her birimizin bir ikincisi olduğu varsayılsa bile, bu neden kutsallaştırılır? Buna, neden olağanüstü değer verilir? Durkheim atalara tapınmanın ilkel bir tapınma olmadığını ekler. İlkellerin tapınmasının sadece ölülere dönük olduğu da doğru değildir. Ölülere tapınma başlangıçtan gelen bir olgu değildir.

Genel olarak Durkheim, dinin özünün kutsallık olduğunu belirttikten sonra canlıcı yorumun zayıflıklarını ortaya koymada güçlük çekmez. Gerçi canlıcı yorum, gerektiğinde ruhlar dünyasının yaratılışını açıklayabilir, ama ruhlar dünyası kutsallık dünyası değildir. Esas olan kutsallık, açıklama beklemektedir. Ne doğal güçler, ne canlıların etrafında hareket eden ruhlar kendi başlarına kutsaldır. Kendi başına kutsal bir gerçeklik olan yalnızca toplumdur. O doğanın düzenine girer, ama doğayı aşar. Hem dinsel olgunun nedenidir, hem de kutsal ve kutsal olmayanın kendiliğinden ayrımının haklı kılınmasıdır.

Durkheim böylece, nesnesini kurtaran gerçek din bilimini, onu ortadan kaldırmaya yönelen sahte bilimlere karşı çıkarmaktadır:

"Tarihte çok önemli bir yeri olan, halkların her zaman yaşamak için gerekli enerjiyi buldukları din gibi düşünce sistemlerinin, bir yığın yanılsama olması kabul edilemez. Bugün hukukun, ahlâkın, bilimsel düşüncenin dinden doğduğu, uzun süre ondan ayırt edilmedikleri ve onun düşünce biçiminin etkisinde kaldıkları kabul edilmektedir. Nasıl olur da boş hayaller insan bilincini bu kadar güçlü ve kalıcı olarak biçimlendirebilir? Dinin doğada olmayan bir şeyin anlatımı olamayacağı din biliminin kuşkusuz bir ilkesi olmalıdır, çünkü sadece doğal olguların bilimi vardır.

"Bütün sorun, bu gerçekliklerin doğanın hangi döneminde ortaya çıktığını ve insanları bu gerçeklikleri kendilerine dinsel düşünceye özgü basit biçim altında sunmaya iten nedenleri bilmektir. Ama bu sorunun sorulabilmesi için de işe gerçek nesnelerin bu şekilde sunulduğunun kabul edilmesiyle başlamak gerekir.

"18. yüzyıl düşünürleri, dini papazların tasarladığı büyük bir yanılgı olarak ele alırken, hiç olmazsa sürekliliğini ruhban sınıfının kitleleri aldatmadaki çıkarlarıyla açıklayabiliyorlardı. Ama, eğer insanlar, bu yanlış düşünce sistemlerinin hem yaratıcısı, hem de kurbanları iseler, bu olağanüstü aldatmaca tarihin akışı içinde nasıl sürüp gitmiştir?

"Temel bulgusu, ele aldığı konuyu yok etmek olacak bilim de nedir?" (*Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse,* s. 98-99)

Anlatım güzeldir. Ama öyle sanıyorum ki, sosyolog olmayan biri ya da Durkheimcı olmayan bir sosyolog şöyle yanıt verecektir: İnsanların ona uygun olarak topluma taptıkları dinbilimi, nesnesini korur mu, yoksa yok mu eder? İyi bir bilim adamı olarak Durkheim, dinbiliminin yüce ve doğaüstünün gerçekte bulunmadığını ortaya koyduğunu düşünür. Ama yüceliğini kaldırdıktan sonra, dinimizin gerçekliği kalır mı?

Durkheim'ın düşüncesinde aşırı bir öneme sahip olan görüş, totemciliğin en sade din olduğudur. Böyle bir kesinleme dinsel tarihin evrimci bir anlatımını içerir. Evrimci olmayan bir düşünce için totemcilik, ötekilerinin yanında sadece basit bir dindir. Eğer Durkheim, totemciliğin, onun en basit ya da en ilksel din olduğunu öne sürüyorsa, dinin tek bir kaynaktan çıkarak evrime uğradığını açıkça belirtmeden kabul etmiş demektir.

Ayrıca totemciliğin özel ve ayrıcalıklı durumundan hareket ederek dinin özünü kavrayabilmek için bütün toplumlarda ortak bir olgunun özünü açıklayan iyi seçilmiş bir deney düşüncesini kabul etmek gerekir. Durkheim'ın din kuramı çok sayıda dinsel olgunun incelenmesine dayandırılarak hazırlanmıştır. Dinselin özü, aynı türden bütün olgularda temel olan şeyi belirlediği varsayılan özel bir durumdan çıkarak anlaşılır.

Durkheim basit bir din olan totemciliği *klan* ve *totem* kavramlarını kullanarak inceler. Klan kan bağı ile kurulmayan bir akrabalık grubudur. Kimliğini, bir bitki ya da hayvanla arasındaki bağla dile getiren bir insan grubudur, belki de hepsinin en basitidir. Klan toteminin yani klanla karışan totemin elden ele geçmesi Avustralya kabilelerinde daha çok ana yoluyla gerçekleştirilir. Klanın totemleri yanında bireysel totemler ve *phratraire* ve evlilikle ilgili sınıflar gibi daha geniş grupların totemleri vardır.[6]

Durkheim'in incelediği Avustralya kabilelerinde her totemin amblemi ya da arması vardır. Hemen hemen her klanda totemin şekilli bir tasvirini taşıyan tahta parçaları ya da parlatılmış taşlar gibi nesneler vardır ve bunlar kendilerine bağlanan kutsala benzerler. Bu olguyu anlamada hiçbir güçlüğümüz yoktur. Çağdaş toplumlarda bayrak, Avustralyalıların *churinga*'sının karşılığı olarak düşünülebilir. Bir topluluk için vatana atfedilen kutsallığa benzer ve ona karşı saygısız davranma Durkheim'ın incelediği bazı olgularla ilgilidir. Totemin amblemini taşıyan totemle ilgili nesneler dinsel düzende tipik davranışlar yani çekimser ya da tam tersi pozitif uygulamalar yaratır. Klanın üyelerinin totemi ya da totemin kutsallığına benzeyen nesneleri yememeleri veya dokunmamaları gerekir ya da tam tersine ona karşı belli bir saygı biçimi ortaya koymaları zorunludur.

Böylece Avustralya toplumlarında önce kendileri totem olan bitkileri ya da hayvanları, sonra totemi temsil eden nesneleri kapsayan bir kutsal nesneler dünyası oluşturulmuştur. Olasılıkla kutsal, bireylerin kendisiyle ilişkidedir. Son çözümlemede gerçekliğin bütünü iki temel kategoriye bölünmüş durumdadır: Kutsal olan ve olmayan nesneler. Kutsal olmayanlara karşı "ekonomik" biçimde davranılır; bu etkinliklerin prototipi ekonomik etkinliklerdir. Öte yandan kutsal nesneler dünyası, bitkiler, hayvanlar, bu bitki ve hayvanları temsil edenler, klan ilişkileri yoluyla kutsal nesnelere bağlanan bireyler, az ya da çok sistemli biçimde örgütlenen dünyadır.

Durkheim totemciliği açıklamak için alışılan yöntemiyle işe, totemciliği ilkel bir dine indirgeyen görüşleri elemekle başlar. Totemciliğin atalara tapınmadan geldiğini düşünen ya da hayvanlara tapınmada ilkel olgu gören yorumları bir yana bırakır. Bireysel totemciliğin klan totemciliğinden önce geldiğini ve yerel to-

temciliği –bir totemin belirli bir yere ait olması– ilk olgu olarak düşünen görüşleri reddeder. Durkheim için, tarihsel ve mantıksal olarak, önde gelen klan totemciliğidir. Bu sav çok önemlidir, çünkü bireylerin toplumun kendisine sundukları tapınmanın önceliğini ya da eksikliğini gösterir. Totemciliğin ilk kaynağı kutsalın tanınmasıdır. Kutsal da topluluktan ödünç alınan bir güçtür ve bütün bireylerden üstündür.

Bazı alıntılar, kuramı anlamada, yorumdan daha yararlı olacaktır:

"Totemcilik ne belirli hayvanların, ne belirli insanların, ne de belirli görüntülerin dinidir. Ama bu varlıkların her birinde bulunan, fakat hiçbiriyle karışmayan, anonim ve her türlü kişisel özellikten uzak bir tür güçtür. Hiç kimse ona tamamen sahip değildir, herkes ona katılır. Bu güç, somutlaştığı öznelerden o kadar bağımsızdır ki, onlardan önce geldiği gibi onlardan sonra da yaşar. Bireyler ölür, kuşaklar geçer, yerlerini başkaları alır. Ama bu güç hep güncel, canlı ve kendisine benzer kalır. Dünün ve bugünün kuşağını nasıl teşvik ettiyse, yarının kuşağını da teşvik edecektir. Sözcük çok geniş anlamda alındığında, bu güç, totemci kültün tapındığı Tanrıdır. Ne *var ki her türlü kişisel özellikten uzak, adsız, geçmişi olmayan, dünyada mündemiç, sayısız pek çok şey içinde yaygın bir Tanrıdır."* (*A.k.*, s. 269)

Hemen hemen herhangi bir din biçimine uygulanabilecek bu güzel metin, Durkheim'ın konusunu çarpıcı bir açıklıkla ortaya koyar: Bütün totemci inançlar ya da uygulamalar özünde herhangi bir inanç ve din uygulamasına benzer.

Avustralyalılar bir bitki, bir hayvan ya da bir bitkiyle bir hayvanın tasvirinde ayrım yapmadan somutlaşan, anonim ve her türlü kişisel özellikten uzak bir gücü kutsal olmayan nesneler dünyasının dışında kabul ederler. İnanç ve tapınma, bu her türlü kişisel özellikten uzak ve anonim, aynı zamanda mündemiç ve yüce güce yönelmiştir. Bu anlatımı olduğu gibi alarak yüksek bir dine uygulamaktan daha kolay bir şey yoktur. Ama burada söz konusu olan, açıklaması klan totemciliğine öncelik tanınarak elde edilen, totemciliktir: Kutsalın olması için insanların kutsal olmayan ve günlük olanla doğasında farklı ve dolayısıyla kutsal olan arasında ayrım yapması gerekir. Bu ayrım ilkelerinin bilinciyle eşdüzeydedir, çünkü onlar bir topluluğun üyesi olarak bir şeyin kendi kişiliklerinden üstün olduğu duygusuna sahiptirler; bu bir şey bireylerin her birinden önce varolan, onlardan sonra da yaşamaya devam edecek ve bireylerin bilmeden derin bir saygı duydukları toplumsal güçtür.

"Melanezyalılarda mana adı altında bir kavrama rastlanır. Bu kavram Sioux'ların wakan, Iroquois'ların orenda'sı ile tamamen aynı anlama gelir. Codrigton bu kavramı şöyle tanımlar: 'Melanezyalılar, iyilik ya da kötülük etmek için her türlü davranışta bulunan bütün maddi güçlerden tamamen ayrı, insanın denetim ve egemenliği altına almasında büyük bir yararı bulunan bir gücün varlığına inanırlar. Bu mana'dır. Bu sözcüğün yerliler için ne anlama geldiğini anladığımı sanıyorum... Bir güç, bir anlamda doğaüstü ve maddi olmayan türde bir etkidir, ama fiziksel bir güçle ya da sahip olunan her türlü güç ve üstünlükle ortaya çıkar. Mana belirli nesneye bağlı değildir, herhangi bir şeyle ilgili kılınabilir... Bütün Melanezya dini ya kendi başına yararlanmak ya da başkasını yararlandırmak için mana'nın elde edilmesinden ibarettir. Bu, az önce Avustralya totemciliğinde kökenini bulduğumuz anonim ve yaygın güç kavramı değil midir?" (*A.k., s.* 277)

Bu metinde din yorumunun temel kavramı anonim ve yaygın güç kavramlarıdır. Örnek bu kez Melanezya toplumlarından alınmıştır. Ama farklı toplumlara uygulanan bu incelemelerin birleşmesi bile Durkheim için dinin kaynağının kutsal olanla olmayanın ayrımı olduğu, bireylerden üstün ve onlara çok yakın anonim ya da yaygın gücün aslında tapınmaya konu olduğu konusundaki kuramı doğrulamaktadır.

Peki, ama toplum neden inanç ve tapınma konusu olmaktadır? Durkheim bu soruya toplumun kendi içinde kutsal bir şey taşıdığını söyleyerek yanıt verir.

"Genel olarak toplum uyguladığı etki sonucu insanların düşüncesinde kutsallık duygusu yaratabilmek için bütün olanaklara sahiptir. Çünkü inananlar için Tanrı neyse, üyeleri için toplum odur. Gerçekten de bir Tanrı önce insanın bazı bakımlardan kendisinde üstün olduğunu düşündüğü ve ona bağımlı olduğuna inandığı bir varlıktır. İster Zeus, ya da ister Yehova gibi bilinçli bir kişilik ya da totemcilikteki gibi soyut güçler söz konusu olsun, inanan kişi her iki halde de, ilişki içinde olduğunu hissettiği kutsal ilke doğasının yüklediği bazı davranış biçimlerine uymak zorundadır. Oysa toplum da bizde sürekli bir bağımlılık duygusu yaratır. Çünkü bizim bireysel doğamızdan farklı, kendine özgü bir doğası vardır ve yine kendine özgü amaçlar izler, ama onlara sadece bizim aracılığımızla ulaşabileceği için zorunlu olarak yardımımızı ister. Çıkarlarımızı unutup kölesi olmamızı bekler ve bizi yokluklarında toplumsal yaşamın olanaksız olacağı her türlü sıkıntı, yoksunluk ve özveriye zorlar. Böylece ne her an yarattığımız, ne de istediğimiz, hatta bazen en temel eğilimlerimize ve içgüdülerimize bile ters olan davranış ya da düşünce kurallarına boyun eğmek zorunda kalırız.

"Bununla beraber eğer toplum bizden bu ödünleri ve özverileri maddi zorlama ile elde etmemiş olsaydı, dinlerin taptığı ahlâki bir güç yerine zorunluluk sonucu boyun eğeceğimiz fizik bir güç fikrini bizde yaratamazdı. Ama aslında bilinçler üzerindeki etkisi, ayrıcalığına sahip olduğu fizik üstünlükten çok ahlâki otoritesinden gelir. Eğer kurallarına uyuyorsak bu, karşı koymalarımızı ortadan kaldıracak güce sahip olmasından değil, her şeyden önce gerçek bir saygı konusu olmasındandır." (*A.k., s.* 295-296)

Toplum bizde kutsallık duygusu yaratır. Hem kendini kabul ettiren bir buyruk, hem de bireylerden nitelik olarak üstün, saygı, bağlılık ve hayranlık isteyen bir gerçekliktir.

Toplum aynı zamanda inançların ortaya çıkmasına da yardımcı olur, çünkü birbirine yakın, birlikte yaşayan insanlar şenlik kaynaşması içinde kutsal olanı yaratma yeteneğine sahiptirler.

İki ilginç metin bu bakımdan anlamlıdır. Durkheim birincisinde ilkel Avustralya toplumlarının yaşadığı yüceltme sahnelerini anlatır. İkincisinde Fransız devrimine olası din yaratıcısı olarak değinir. Avustralyalılarla ilgili metin şudur:

"Gün batımından beri her türlü ayin, dans, şarkı meşale ışığında oluyordu; bu yüzden genel kaynaşma artıyordu. Bir an on iki yardımcının her biri ellerine bir tür yanan büyük meşale aldılar ve içlerinden biri kendisininkini süngü gibi tutarak bir grup yerlinin üzerine saldırdı. Darbeler, sopa ve mızraklar yardımıyla önleniyordu. Genel bir kavga başladı. İnsanlar sıçrıyor, zıplıyor, vahşi çığlıklar atıyorlardı. Meşaleler parlıyor, kafalara ve vücutlara çarparken çatırdıyor, her yöne kıvılcımlar saçıyordu. (Durkheim'ın izlediği Avustralya top-

lumunun gözlemcileri) Spencer ve Gillen bütün bu duman, yanan meşaleler, kıvılcım yağmuru, dans eden ve bağıran insan kitlesinin sözcüklerle anlatılamayacak bir vahşilik sahnesi oluşturduğunu söylüyorlar.

"Bu coşkunluk durumuna ulaşınca insanın kendisini tanıyamaması kolaylıkla anlaşılır. Baskı altına alındığını hisseden, bir tür dış güç tarafından normal zamandan farklı düşünmeye ve davranmaya itilen insan, doğal olarak artık eskisi gibi olmadığı duygusuna kapılacaktır. Yeni bir yaratık olduğunu düşünecektir. Üzerine giydiği süsler, yüzüne taktığı maskeler bu iç dönüşümü belirlemeye katkıda bulunmaktan çok onu maddi olarak simgeler. Aynı anda bütün arkadaşları aynı biçimde değiştiklerini hissettiklerinden ve duygularını çığlıklarla, jestlerle, davranışlarla dile getirdiklerinden gerçekten özel, her zaman yaşadığından tamamen farklı bir dünyaya, onu saran ve başkalaştıran olağanüstü yoğun güçlerle dolu bir ortama götürülmüş gibi olur. Bunun gibi deneyler, özellikle haftalarca her gün tekrarlandığında gerçekten ayrı cinsten ve birbirleriyle karşılaştırılamaz iki dünyanın var olduğu kanısını uyandırmayacak mıdır? Biri günlük yaşamını bitkin biçimde geçirdiği dünyadır. Ötekine kendisini taşkınlık derecesinde coşturan olağanüstü güçlerle ilişkiye girerek katılabilir. Birincisi kutsal olmayan, ikincisi kutsal nesneler dünyasıdır." (*A.k.*, *s.* 311-313)

Bu metin kanımca Durkheimcı görüşün en açık anlatımıdır. Bireylerin ortak ve benzer davranışlarla birbirine yakınlaştıkları, dans edip çığlıklar attıkları, eğlence ya da ibadete benzer bir törendeki kalabalığı düşünün. Ortak etkinlik olan tören, her bireyi kendinden geçirir, onu grubun gücüne katar, ona "bitkin biçimde geçirdiği" günlük yaşamla hiçbir ilişki olmayan bir şey duygusu verir. Bu aynı zamanda olağanüstü, mündemiç ve yüce şey, tam tamına ortak güçtür ve aynı zamanda kutsaldır. Bu kaynaşma olguları, dini yaratan sosyal psikolojik sürecin örneğidir.

Durkheim daha önce devrimci külte değinir. Fransız devrimi sırasında bireyler bir tür dinsel coşkuya kapılmışlardı. Ulus, özgürlük, devrim sözcükleri Avustralyalıların *churinga*'sı gibi kutsal bir değer taşıyordu.

"Toplumun kendisini Tanrılaştırması ya da Tanrılar yaratması yeteneği hiçbir yerde Devrim'in ilk yıllarında olduğu kadar apaçık olmamıştır. Gerçekten o anda genel coşkunun etkisiyle, yurt, özgürlük, akıl gibi, doğası gereği tamamen laik şeyler kamuoyu tarafından kutsal hale getirildi. Bir din dogmasını, sembollerini, sunağını ve bayramlarını kurmaya kendiliğinden yönelmiştir. Akıl ve Tanrı kültü, kendiliğinden doğan bu özlemlere bir tür resmi doyum sağlamaya çalışmıştır. Bu dinsel canlanmanın geçici olduğu doğrudur. Ama başlangıçta kitleleri sürükleyen yurtseverlik coşkusu da giderek azaldı. Neden ortadan kalkarken, sonucun olduğu gibi kalmasına olanak yoktu. Deney kısa olmasına karşın sosyolojik önemini korur. Ne var ki belirli bir durumda toplumun ve temel düşüncelerinin doğrudan ve hiçbir şekilde değişime uğramadan gerçek bir tapınmanın konusu haline geldiği görülmüştür." (*A.k.*, s. 305-306)

Ama başka altüst olmalar gerçekleşecektir; çağdaş toplumların yeni dinlere yol açacak kutsal coşkunluğa yeniden yakalanacağı an gelecektir. (Nürnberg'deki Hitler yanlısı törenlerin anısı bizi "Ne yazık ki" demeye itiyor.)

Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* (Ahlâk ve Dinin İki Kaynağı) adlı eserini şu tümceyle bitirir: *"Evren Tanrı yaratan bir makinedir."* Durk-

heim, Tanrıları yaratan makinelerin toplumlar olduğunu söylerdi. Bu yaratma çabasının başarıya ulaşması için bireylerin günlük yaşamdan kurtulması, kendi kendilerinden sıyrılması, toplu yaşamın yüceltilmesinin hem nedeni, hem de anlatımı olan bir coşkuya kapılmaları gerekir.[7]

Böylece dinin sosyolojik yorumu Durkheim'da iki biçim almaktadır. Birincisi şu düşünceyi vurgular: totemcilikte insanlar farkına varmadan toplumlarına tapınırlar ya da kutsallık her şeyden önce toplumun kendisini temsil eden ortak ve her türlü kişisel özellikten uzak güce bağlanır. Öteki yoruma göre, toplumlar ortak yaşamın aşırı yoğunluğundan kaynaklanan coşkunluk durumunda olduklarında Tanrılar ya da dinler yaratma eğilimi gösterirler. Avustralya kabilelerinde bu coşkunluk, bugün bile gözlemleyebileceğimiz törenler sırasında ortaya çıkar. Durkheim, kesin bir kuram olarak belirtmese de aynı durumun çağdaş toplumlarda siyasal ve toplumsal bunalım dolayısıyla ortaya çıktığını vurgular.

Durkheim bu temel düşüncelerden hareketle ruh, Tanrı kavramlarının bir yorumunu yapar ve dinsel tasvirlerin entelektüel gelişimini izlemeye dikkat eder. Din bir inançlar bütününü kapsar; bu inançlar sözcüklerle açıklanır, yani sistematik hale getirilmesi az ya da çok ilerletilmiş bir düşüncenin simgesi olur. Durkheim, totemci sistemleştirmenin nereye kadar gittiğini araştırır. Hem totemciliğin entelektüel sistemleştirmesinin sınırlarını, hem de totemci evrenden sonraki dinler evrenine olası geçişi göstermeye çalışır.

Durkheim ayrıca iki tür toplumsal olgunun, simgeler ve ayinlerin önemini ortaya koyar. Toplumsal davranışın çoğu, nesnelerin kendisinden çok, nesnelerin simgesine yöneliktir. Totemcilikte yasaklar sadece totem hayvanlarını ya da bitkilerini değil, aynı zamanda hayvanların ya da bitkilerin üzerinde temsil edildiği nesneleri de kapsar. Aynı biçimde bugün toplumsal davranışlarımız sadece nesnelere değil, bu nesnelerin simgelerine yöneliktir. Yurdun simgesi olan bayrağı kastediyorum. *L'Arc de Triomphe*'un altındaki meşale bir başka simgedir. Şu ya da bu siyaset için yapılan gösteriler de nesnelere olduğu kadar simgelere yönelik hareketlerdir.

Durkheim, ayinlerin farklı tiplerini ve genel işlevlerini ortaya koyan ayrıntılı bir kuram geliştirir. Üç tür ayin belirler: Olumsuz ayinler, olumlu ayinler ve günah ödeme ayinleri. Olumsuz ayinler her şeyden önce yasaklardır. Çileciliğin dinsel uygulamaları yönünde gelişen yemek, dokunmak yasağı gibi. Buna karşılık olumlu ayinler, örneğin doğurganlığı artırıcı ayinler gibi topluluk ayinleridir. Tüketim uygulamaları olumlu ayinler arasında yer alır. Durkheim yaratılmak istenen şeyleri taklit etmeye yönelik benzeşme ayinleri ya da temsili ayinleri de inceler. Bütün bu olumlu, olumsuz ya da günah ödeme ayinleri önemli bir toplumsal işleve sahiptir. Amaç topluluğu korumak, grup üyeliği duygusunu yenilemek, inanç ve imanı sürdürmektir. Bir din sadece inanç ve inancı yenileme simgeleri olan uygulamalar yoluyla yaşayabilir.

Son olarak Durkheim, totemciliğin incelenmesinden sosyolojik bilgi kuramı çıkartır. Gerçekten de Avustralya kabilelerinin inançları ve uygulamalarını anlamaya çalışmakla yetinmez, dinsel inançlara bağlı düşünce biçimini de anlamaya

çalışır. Din sadece farklılaşma yoluyla ahlâki ve dinsel kuralların içinden çıktığı asıl çekirdek değildir; bilimsel düşünce de bu ana çekirdekten çıkmıştır.

Bu sosyolojik bilgi kuramı bence üç öneri taşımaktadır:

1) İlk sınıflama biçimleri evrenin dinsel görünümüne bağlıdır. Bu dinsel görüntüler toplumların kendileri hakkında sahip oldukları görünüşlerle kutsal olmayan dünya ve dinsel ya da kutsal dünya ikiciliğinden *(dualité)* çıkartılır. Durkheim bu savı örneklerle destekler:

"Kuşkusuz gözümüzün önünde insan toplumları örneği olmasaydı, başlangıçta insan grupları ile mantıksal gruplar karıştırılmış olduğu için nesnelerin kendisini, insan *toplumunun üyeleri yapmakla işe başlamasaydık, evrendeki varlıkları cins diye adlandırılan türdeş gruplarda toplamayı hiçbir zaman düşünemezdik. Öte yandan bir sınıflama, bölümleri hiyerarşik bir sıraya göre düzenlenen bir sistemdir. Egemen nitelik ve bunlara bağımlı başka nitelikler vardır. Türler ve onların ayırt edici özellikleri cinslere ve onları tanımlayan niteliklere bağlıdır. Ya da aynı cinsten farklı türlerin birbirleriyle aynı düzeyde olduğu düşünülür."* (*A.k.*, s. 210)

Genel olarak Durkheim, insan toplumları örneğine sahip olduğumuz için evrendeki varlıkları cins olarak adlandırılan gruplar halinde sınıfladığımız konusunu işler, insan toplulukları bireylere hemen verilen mantıksal gruplama biçimidir. Dünyayı toplumun görüntüsü olarak düşündüğümüz için bu gruplandırma uygulamasını doğadaki nesnelere kadar genişletiriz.

Sınıflamalar, egemen nitelikler, bağımlı nitelikler toplumda varolan hiyerarşinin taklit edilmesiyle oluşturulmuştur. Cinslerin ve türlerin mantıksal sınıflaması için zorunlu olan hiyerarşi düşüncesi gerçekten de toplumun kendisinden başka bir yerden çıkarılamaz. *"Ne doğanın fiziksel görünümü, ne de zihinsel çağrışım mekanizması bize böyle bir düşünce verebilir. Hiyerarşi kesinlikle toplumsal bir şeydir. Güçlüler, zayıflar ve eşit olanlar sadece toplumda vardır. Sonuç olarak olgular bu kadar ispatlayıcı değilse de bu kavramların incelenmesi bunların kaynağını ortaya koymaya yeterli olacaktır. Bunları toplumdan alıp dünyayı anlatmada kullandık. Mantıksal düşüncenin üzerinde çalıştığı kanaviçeyi toplum vermektedir.* (*A.k.*, s. 211)

2) Durkheim nedensellik gibi bir düşüncenin toplumdan geldiğini ve yalnızca ondan gelebileceğini kesinlikle belirtir. Toplu yaşam deneyi güç düşüncesini doğurmuştur. Bireyin gücünden üstün bir güç kavramını insanlara toplum verir.

3) Durkheim son olarak, anlattığı biçimiyle sosyolojik bilgi kuramının ampirizmle (görgülcülük) apriorizm (önselcilik) karşıtlığını aşma olanağı verdiğini göstermeye çalışır. Bu tanınmış karşıtlığı Durkheim, belki bugünküne benzer biçimde okutulan lise felsefe derslerinde öğrenmişti.

Ampirizm öğretisine göre kategoriler ve genel olarak kavramlar algılanabilir deneylerden doğrudan doğruya çıkar. Önselciliğe göre ise, kavramlar ya da kategoriler insan düşüncesinin kendisinde vardır. Durkheim'a göre, ampirizm yanlıştır, çünkü kavramların ya da kategorilerin algılanabilir verilerden nasıl çıktığını açıklamaz. Önselcilik de yanlıştır, çünkü aslında açıklanması gereken bir noktayı, insan düşüncesini tek veri olarak aldığından hiçbir şey açıklamaz. Bireşim (sentez) toplumun müdahalesinden doğacaktır.

Önselcilik duyguların kavramlar ya da kategoriler yaratamayacağını ve insan düşüncesinde algılanabilir verilerden daha fazla şey olduğunu gördü. Ama ne önselcilik, ne de ampirizm algılanabilir verilerden daha geniş olan bu şeyin bir kaynağı olması ve bir açıklama taşıması gerektiğini anlamadılar. Kavramları ve kategorileri açıklamaya yardım eden toplu yaşamdır. Akılcı kurama göre kavramlar, ortak tasarım (représentation) olduğundan kişisel özellikten uzaktır. Ortak düşünce doğasında bireysel düşünceden farklıdır ve kavramlar ortak tasarımlar olduğu için bireylere kabul ettirilen tasarımlardır. Dahası, ortak tasarım olarak kavramlar, hemen bir genellik niteliği taşırlar. Gerçekten de toplum ayrıntılarla ve benzersiz olanla uğraşmaz. Düşüncelerin genellik kazandığı ve aynı zamanda kavram ve kategorilere özgü güç bulduğu mekanizmadır. *"Kavramlar toplumun nesneleri tasarladığı biçimi anlatır."* (*A.k.*, s. 626)

Bilimin üzerimizde bir otoritesi vardır, çünkü içinde yaşadığımız toplum bunu böyle ister. *"Kavramlar bilimin bütün kurallarına uygun olarak düzenlendiklerinde bile otoritelerini sadece nesnel değerlerinden alırlar. İnanılmak için doğru olmaları yetmez. Eğer öteki inançlarla, öteki düşüncelerle, tek sözcükle ortak tasarımların bütünüyle uyum içinde değillerse reddedilirler; düşünceler onlara kapanır ve sanki yokmuş gibi olurlar. Eğer bugün bir tür saygınlık görmeleri için bilimin damgasını taşımaları genel olarak yeterliyse, bu, bilime olan inancımızdan dolayıdır. Ama bu inanç, özünde dinsel inançtan farklı değildir. Bilime verdiğimiz değer sonuç olarak, doğası ve yaşamdaki rolü konusundaki ortak düşüncemize bağlıdır; yani bir kanıyı ortaya koyar. Toplumsal yaşamda her şey gibi bilimin kendisi de düşünceye dayanır. Kuşkusuz düşünce inceleme konusu olarak alınabilir ve ondan bilim yapılabilir; sosyoloji de her şeyden önce buna dayanır. Ama düşünce bilimi düşünce yaratmaz, onu sadece aydınlatabilir, kendisi hakkında daha bilinçli kılabilir. Böylelikle onu değişmeye iter, ama bilim, düşünce üzerinde etkili olmak için gerekli gücü düşünceden aldığı için onun belirleyebileceği anda bile yine ona bağlıdır."* (*A.k.*, s. 625-626)

Böylece eğer belirli bir toplumda bilime olan inanç yok olursa bütün ispatlamalar etkisiz kalır. Bu sav hem açık, hem de saçmadır, insanların ispatlamaların değerine inanmadıkları gün, ispatlamaların onları ikna edemeyeceği açıktır. Ama insanların beyazın siyah ya da siyahın beyaz olduğuna inanmaya karar verdikleri varsayıldığında bile ölçüler doğruluğunu yitirir. Eğer söz konusu olan inancın psikolojik olgusu ise, Durkheim kuşkusuz haklıdır; ama söz konusu olan, gerçeğin mantıksal ya da bilimsel olgusu ise, bence kuşkusuz haksızdır.

*

Bu inceleme boyunca kendimden kuşkulandığım için çok alıntı yaptım. Gerçekten belki de anlayış için zorunlu sempati eksikliğinden Durkheim'ın düşünce biçimini kavramakta belirli bir güçlük çekiyorum.

Durkheim bize toplumun hem gerçek, hem ideal ve doğası gereği ideal yaratıcısı olduğunu söylüyor. Oysa toplumu Avustralya klanı örneği gibi, bireyler topluluğu olarak düşünürsem, dışarıdan bakıldığında anlaşılabilir, algılanabilir bir gerçeklik olarak toplum bireylerden ve onların kullandığı nesnelerden oluşmuştur ve ben, doğal gerçeklik olan bu toplumun inançların ortaya çıkmasını gerçekten *kolaylaştıracağını* saptıyorum. Tek başlarına yaşayan bireylerin dinsel uygu-

lamalarda bulunabileceklerini düşünmek güçtür. Dahası insani bütün olguların toplumsal boyutu vardır ve hangisi olursa olsun dinin içinde doğduğu grupların ya da kilise adı verilen toplulukların dışında olması düşünülemez. Ama eğer olduğu biçimiyle toplumun sadece gerçek değil, ideal olduğu ve bireylerin buna tapındıkları ölçüde yüce gerçekliğe tapındıkları eklenirse, bunu izlemekte güçlük çekerim. Çünkü din, somut, algılanabilir olduğu gibi bir toplumu sevmekse, bu sevgi bana putatapar görünür ve bu durumda din canlıcı ya da doğacı yorumlarla tamamen aynı derecede hayalci bir tasarımdır.

Ya dinsel tapınmanın yöneldiği toplum somut, algılanabilir, bireylerden oluşan ve bireylerin kendileri gibi olağanüstü olmaktan uzak bir toplumdur; o zaman ona tapınan bireyler bitkilere, hayvanlara ya da ruhlara tapınmada olduğu gibi hayali tasarımların kurbanı olurlar. Eğer toplum doğal bir gerçeklik olarak kabul edilirse Durkheim, başka yorumcuların yapmadığı gibi, dinin nesnesini "kurtarmaya" çalışmaz. Ya Durkheim'ın ilgilendiği toplum, gerçek toplum değil, gözleyebildiğimiz farklı bir toplumdur ve bu durumda totemcilikten çıkıp Auguste Comte'un anladığı biçimde bir tür insanlık dinine ulaşırız. Dinsel tapınmanın yöneldiği toplum somut bir gerçeklik değil, ama gerçek bir toplumda eksik biçimde gerçekleştirilen ideali temsil eden, ideal gerçekliktir. Ama bu durumda toplum kutsallık kavramını açıklayamaz; insan düşüncesinde olan kutsallık kavramı herhangi bir gerçekliği değiştirebileceği gibi toplumu değiştirir.

Durkheim toplumun kaynaşma durumunda olduğu zaman din yaratıcısı olduğunu söylüyor. Burada söz konusu olan sadece somut bir durumdur. Bireyler hem mündemiç, hem yüce, her türlü kişisel özellikten uzak güçleri hissedecekleri psişik bir duruma sokulmuşlardır ve dinin bu yorumu nedensel bir açıklamaya götürür. Buna göre, toplumsal kaynaşma dinin ortaya çıkmasına *elverişlidir.* Ama insanın tapınılmaya değer şeye tapındığını göstererek, dinin sosyolojik yorumunun dinin nesnesini korumayı olanaklı kıldığı düşüncesinden geriye hiçbir şey kalmamaktadır. Dahası toplumdan tekil olarak söz etmekle haksız durumdayız, çünkü Durkheim'a göre, yalnızca toplumlar vardır. O andan itibaren eğer tapınma toplumlara yönelikse, sadece kabile ya da ulusal dinler vardır. Bu durumda dinin özü, insanlara kısmi gruplara bağnazca bir bağlılık ilham etmek, her birini bir topluluğa bağlılığa ve böylelikle ötekilere karşı düşmanlığa adamaktır.

Sonuç olarak dinin *özünü* bireyin gruba hasrettiği tapınma ile ortaya koymak bana tam anlamıyla anlaşılmaz görünmektedir; çünkü hiç olmazsa bana göre, toplumsal düzene tapınma tam tamına dinsizliğin özüdür. Dinsel duyguların nesnesinin değişen toplum olduğunu söylemek sosyolojinin açıklamak istediği insani deneyi kurtarmak değil, aşağılamaktır.

Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları (1895)

Durkheim'ın üç büyük kitabının konularını ve temel düşüncelerini inceleme sırasında kullanılan yöntemlerin ve elde edilen sonuçların benzerliğine şaşılabilir. *De la Division du Travail Social, İntihar* ve *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse* kitaplarında Durkheim'ın düşüncesinin gelişimi aynıdır: Başlangıçta olgunun

tanımı, sonra ikinci aşamada önceki yorumların çürütülmesi, son olarak incelenen olgunun tamamen sosyolojik bir açıklaması.

Benzerlik daha da ileri gider. Üç kitapta yöntemine uygun bir biçimde çürütülen Durkheim'dan önceki yorumların nitelikleri aynıdır. Söz konusu olan, ekonomik bilimlerde görüldüğü şekliyle bireyci ve akılcı yorumlardır. *De la Division du Travail Social*'de Durkheim bireysel psikoloji mekanizmasıyla farklılaşmaya doğru ilerleme yorumunu bir yana bırakır. Toplumsal farklılaşmanın verimliliğin artırılması çabası, zevk ve mutluluk arayışı, can sıkıntısını önleme isteği ile açıklanamayacağını gösterir. *İntihar*'da bir yana ittiği açıklama, delilik ya da alkolizmle bireyci ve psikolojik açıklamadır. Son olarak *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*'de reddettiği yorumlar temelde bireyci ve psikolojik olan canlıcılık ile doğacılık yorumlarıdır.

Her üç durumda da Durkheim'ın ulaştığı açıklama, sıfat, bir kitaptan ötekine biraz faklı anlam taşısa da özünde sosyolojiktir. *De la Division du Travail Social*'de açıklama sosyolojiktir, çünkü toplumun bireysel olgulara önceliğini getirir. Nüfus miktarıyla yoğunluğu toplumsal farklılaşmanın ve organik dayanışmanın nedeni olarak özellikle vurgulanmışın *İntihar*'da intihan açıkladığı toplumsal olgu, intihar dürtüsü ya da intihara toplumsal eğilim dediği şeydir ve kişisel nitelikteki koşullar nedeniyle şu ya da bu bireyde somutlaşır. Son olarak din söz konusu olduğunda sosyolojik açıklamanın iki niteliği vardır. Bir yandan bireylerin aynı yerde toplanmalarıyla oluşan ortak coşku dinsel olguyu ortaya çıkartır ve kutsallık duygusunu hazırlar. Öte yandan bireyler farkında olmadan toplumun kendisine taparlar.

Durkheim'ın anladığı biçimiyle sosyoloji, *özünde toplumsal olan olguların* incelenmesi ve bu olguların *sosyolojik* biçimde açıklanmasıdır.

Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları ilk iki kitap, *De la Division du Travail Social* ve *İntihar*'ın deneyiminin soyut biçimlendirmesidir. 1895 tarihini taşıyan bu eser, Durkheim, 1894'te biten *De la Division du Travail Social* üzerinde düşünürken tasarlandı ve *İntihar*'dan birkaç yıl önce gerçekleşti.

Durkheimci sosyoloji anlayışı bir *toplumsal olgu* kuramı üzerine kuruludur. Durkheim'ın amacı, konusu toplumsal olgu olan, öteki bilimlerin modeline benzer, nesnel bir bilim olarak sosyolojinin olabileceğini ve olması gerektiğini göstermektir. Sosyolojinin olması için iki şey zorunludur: Bir yandan bu bilimin konusunun özgül olması yani bütün öteki bilimlerin konularından ayrı olması gerekir. Öte yandan da bu konunun bütün öteki bilimlerin olgularının gözlemlenmesi, açıklanmasına benzer biçimde gözlemlemesi ve açıklanması gerekir. Bu iki zorunluluk genel olarak Durkheimcı düşüncenin özetlendiği iki ünlü formüle götürür: Toplumsal olguları nesne gibi düşünmek gerekir; toplumsal olgunun özelliği bireyler üzerinde bir baskı yapmasıdır.

Birinci formül, Jules Monnerot'un *Les Faits Sociaux ne sont pas des Choses* (Toplumsal Olgular Şeyler Değildir) adlı kitabının ortaya koyduğu gibi çok tartışılmıştır ve anlayış için çaba ister.[8] Hareket noktası bizi çevreleyen, hatta içinde yaşadığımız toplumsal olguların ne olduğunu bilmek sözcüğünün bilimsel anla-

mında bilmediğimiz fikridir. Devletin, egemenliğin, siyasal özgürlüğün, demokrasinin, sosyalizmin ya da komünizmin ne olduğunu bilmiyoruz. Bu, bu konularda bazı düşüncelerimizin olmadığı anlamına gelmez. Ama bu konularda belirsiz ve karışık düşüncelere sahip olduğumuz için toplumsal olguları nesne olarak düşünmek, yani onları bilimsel olarak anlamak istediğimizde bizi engelleyen ilk bilgilerden ve önyargılardan kurtulmak önemlidir. Toplumsal olguları dışarıdan gözlemlemek onları fiziksel olguları keşfeder gibi keşfetmek gerekir. Toplumsal gerçeklikleri bildiğimiz yanılsamasından dolayı bu gerçeklikleri hemen öğrenemediğimize inanmak önemlidir. Durkheim, toplumsal olguların nesne olarak düşünülmesi gerektiğini bu anlamda söyler. Nesneler gözleme sunulan her şeydir.

"Toplumsal olguları nesne gibi düşünmek gerekir" formülü bir siyasal ekonomi eleştirisine varır.[9] Durkheim'a göre bütün bu yöntemlerin kusuru aynıdır.

Hepsi de toplumsal olguları onlara kendiliğinden verdiğimiz anlamla kavrayabileceğimiz yanlış düşüncesinden yola çıkarlar; oysa bu olguların gerçek anlamı sadece nesnel ve bilimsel biçimde bir inceleme ile ortaya çıkartılabilir.

Buradan, "Birey üzerinde bir dış baskı uygulayabilecek her davranış biçimi toplumsal olgudur" formülüne geçiyoruz.

Toplumsal olguyu kendisini bireye kabul ettirmesiyle tanırız. Durkheim baskı sözcüğünün düşüncesinde sahip olduğu anlamların çokluğunu gösterecek değişik örnekler verir. Bir topluluk ya da bir kalabalıkta bir duygu herkese egemen olursa, ya da gülme gibi ortak bir tepki herkese yayılırsa baskı vardır. Böyle bir olgu çok belirgin biçimde toplumsaldır, çünkü dayanağı ve öznesi özel olarak birey değil, grubun bütünüdür. Aynı biçimde moda da toplumsal bir olgudur Herkes belirli bir yılda belirli bir biçimde giyinir, çünkü başkaları da aynı şekilde davranır. Modanın kökeninde olan birey değil, üstü kapalı ve yaygın zorunluluklarla kendini duyuran toplumdur. Durkheim ortak ruh hali olarak nitelediği, evlenmeye, intihara, az çok kuvvetli doğum oranına iten düşünce akımlarını da örnek olarak alır. Son olarak eğitim kurumları, hukuk, inançlar herkesin dışında olma ve herkese kendini kabul ettirme özelliğine sahiptir.

Alman yazarlarının nesnel akıl dediği, kalabalık olgusu, düşünce akımı, ahlâka uygunluk, eğitim, hukuk ya da inançları Durkheim bir araya getirir, çünkü hepsinde aynı temel özelliği bulur. Geneldirler, çünkü ortaktırlar; bireylerin her biri üzerinde yarattığı sonuçlardan farklıdır; dayanakları topluluğun bütünüdür. Bu nedenle "saptanmış olsun olmasın, birey üzerinde bir dış baskı uygulayabilecek ya da özel bir varlığa sahip, fakat kendi bireysel görünümlerinden bağımsız, belirli bir toplum ölçeğinde genel olan her davranış biçiminin toplumsal olgu olduğu" haklı olarak söylenebilir.

Toplumsal olguları nesne gibi gözlemlemek ve toplumsal olguyu uyguladığı baskı ile tanımak Durkheim'ın metodolojisine temel olan iki öneridir. Bu iki öneri büyük ölçüde kullanılan terimlerin belirsiz olması yüzünden bitmek tükenmek bilmez tartışmalara konu olmuştur.

Eğer dışarıdan gözlemlenebilen ya da gözlemlenmesi gereken ve doğası gereği bilinmeyen her gerçekliğe, nesne denmesi gerekirse, Durkheim'ın, toplum-

sal olguları nesne gibi gözlemlemek gerekir demesi tamamen haklıdır. Buna karşılık, eğer terim toplumsal ya da doğal olguların yorumundan farklı bir yoruma sahip olmadığını içeriyorsa ya da eğer insanların toplumsal olgulara verdikleri anlamın her yorumunun sosyoloji tarafından reddedilmesi gerektiğini düşündürüyorsa, Durkheim haksızdır. Bununla beraber böyle bir kural Durkheim'ın uygulamasına ters olacaktır, çünkü o bütün kitaplarında insanların ya da grupların yaşam biçimlerine, inançlarına, törenlerine verdikleri anlamı kavramaya çalıştı. Anlamak denen şey tamamen toplumsal olguların içsel anlamını kavramaktır. Durkheimcı savın ılımlı yorumu, bu özgün anlamın hemen verilmeyeceğini, yavaş yavaş keşfedilebileceğini ya da özümlenebileceğim belirtir.

Baskı kavramının belirsizliği ikilidir. Bir yandan baskı kavramının her zamanki anlamı Durkheim'ın ona verdiği anlamdan daha sınırlıdır. Günlük dilde ne moda, ne de bireylerin katıldığı inançlar konusunda, bu inançlar içselleşmiş olsa bile, bireyler başkalarıyla aynı inancı benimseyerek kendi düşüncelerini açıkladıkları duygusuna sahip olsalar bile baskıdan söz edilmez. Başka bir deyişle, öyle sanıyorum ki Durkheim baskı sözcüğünü, şanssız bir biçimde çok belirsiz ya da çok geniş anlamda almıştır. Bunun kuşkusuz sakıncaları olmuştur, çünkü Durkheimcı anlam çok geniş olmasına rağmen okuyucu kaçınılmaz biçimde hemen her zaman sözcüğün sadece günlük dildeki anlamını aklında tutmuştur.

Öte yandan baskı, toplumsal olgunun özü müdür? Yoksa sadece onu tanımaya yardım eden dışsal bir nitelik midir? Durkheim'a göre, seçeneğin ikincisi doğrudur. Durkheim baskının toplumsal olgunun temel özelliği olduğunu ileri sürmez, onu sadece toplumsal olguları tanımaya yardım eden dış özellik olarak görür. Bununla birlikte dışsal nitelikten temel tanıma kaymayı önlemek güçtür. Onun için toplumsal olguyu baskı ile tanımlamanın doğru olup olmadığı konusunda bitmek tükenmek bilmez tartışmalar yapılmıştır. Ben kişisel olarak eğer baskı sözcüğü geniş anlamda alınır ve buna sadece kolaylıkla görülebilir bir nitelik olarak bakılırsa kuramın hem daha az ilginç, hem daha az zayıf hale geleceği sonucuna varıyorum.

Nesne ve baskı terimleri üzerindeki tartışma filozof olarak Durkheim'ın bir kavramcı olması oranında canlı olmuştur. Durkheim kavramları gerçeklik gibi düşünme ya da en azından cinsler ve türler arasındaki ayrımı gerçekliğin kendisinde yazılı gibi görme eğilimindedir. Bu yüzden sosyoloji kuramında tanımlama ve sınıflama sorunları önemli bir yer tutar.

Üç büyük kitabının her birinde Durkheim, incelenen olguyu tanımlamakla işe başlar. Bu işlem onun için çok önemlidir, çünkü söz konusu olan bir olgular kategorisini tek başına bırakmaktır.

"Her bilimsel araştırma aynı bir tanıma uyan belirli bir olgu grubu ile ilgilidir. Öyleyse sosyologun ilk işi neyin söz konusu olduğunu bilmek için incelediği nesneleri tanımlamaktır. Bu bütün ispatlama ya da doğrulamaların ilk ve zorunlu koşuludur. Gerçekten de bir kuram, açıklaması gereken olgular tanınıyorsa denetlenebilir. Dahası bilimin konusu bu ilk tanımla oluşturulduğuna göre bunun nesne olup olmaması tanımın yapılış biçimine bağlı olacaktır." (*Les Règles de la Méthode Sociologique,* s. 34)

Durkheim, bir olgular kategorisi bir kez belirlenince ona bir açıklama, tek bir açıklama bulunmasının mümkün olabileceğini düşünme eğilimindedir. Belirli bir sonuç her zaman aynı nedene dayanır. Böylece intiharın ya da suçun birçok nedeni varsa, bu, birçok intihar ya da suç tipi olduğu içindir.

Tanım yapmanın kuralı şöyledir: *"Araştırma konusu olarak hepsinde ortak bazı dış niteliklerle daha önce tanımlanmış bir olgu grubu alın, buna aynı araştırmada bu tanıma yanıt verenleri ekleyin."* (*A.k.*, s. 35) Durkheim bu kuralı şöyle yorumlar: *"Örneğin gerçekleştirildiklerinde ceza adı verilen, toplumun özel tepkisine yol açan dış niteliği ortaya koyan belirli sayıda hareketin varlığını saptıyoruz. Bundan kendine özgü bir grup yaparız ve ona ortak bir başlık kabul ettiririz. Cezalandırılan her hareketi suç olarak niteliyoruz ve böylece tanımlanan suçu özel bir bilimin, kriminolojinin konusu yapıyoruz."* Demek ki suçu belirleyen toplumun ceza denen tepkisine neden olan şeydir. Bu ceza, suçlu sayılan hareketle ortak bilincin yaralandığını ortaya koyar. Gerçekleştiğinde bu dışsal niteliği ortaya koyan hareketler suçtur. Bunlar toplumun ceza denen özel tepkisine yol açar.

Bu yöntem sorunsuz değildir. Durkheim önyargıları ya da ilk düşünceleri ortadan kaldırabilmek için toplumsal olguların kolaylıkla tanınabilir dışsal niteliklerle tanımlanmasının uygun olacağı düşüncesinden hareket eder. Örneğin toplumsal olgu olarak suç bir ceza gerektiren harekettir. Eğer bu tanım, temel bir tanım gibi verilmese hiçbir güçlük yoktur; bazı olgu kategorilerini tanımak için kullanışlı bir yöntemdir. Ama eğer bu tanımı bir kez yaptıktan sonra bir sözde nedensellik ilkesi uygular ve bu kategorinin bütün olgularının belirli bir tek nedeni olduğunu açıklarsak, farkına varmaksızın, üstü kapalı biçimde dışsal bir tanımı içsel bir tanım olarak varsaymış ve kategoride toplanan bütün olguların tek bir nedeni olduğunu öne sürmüş oluruz. Durkheim bu tür bir yöntemle, din kuramında dinin kutsallıkla tanımlanmasından totemcilikle ileri dinler arasında temel bir ayrım olmadığı anlayışına kayar ve sonunda bütün dinlerin topluma tapınmaktan ibaret olduğu görüşüne varır.

Bu yöntemin iki tehlikesi vardır: farkına varmaksızın dışsal işaretlerle kolaylıkla tanınabilir dışsal bir tanımın yerine içsel bir tanım koymak, kategoride toplanan bütün olguların zorunlu olarak tek ve aynı nedene sahip olduklarını keyfi olarak önceden varsaymak.

Din konusunda bu iki sakınca ya da eleştirinin önemi hemen ortaya çıkar. Totemci dinde inananların farkında olmadan topluma tapınmaları doğru olabilir. Ama bundan dinsel inancın temel anlamının ileri dinlerde de aynı olduğu sonucu çıkmaz. Aynı kategoride toplanan çeşitli olgular arasında dışsal niteliklerle tanımlanan doğal özdeşlik bulunduğu Durkheim'ın kavramcı felsefesinde varsayılır. Böyle bir özdeşlik hiç de açık değildir.

Toplumsal olguların cinsler ve türler olarak sınırlanabileceğini tasarlayan eğilim toplumsal tiplerin oluşturulmasıyla ilgili kurallara ayrılan dördüncü bölümde ortaya çıkar. Durkheimcı sınıflama, toplumların karmaşıklık derecesine göre farklılaştıkları ilkesi üzerine kuruludur. Hareket noktası Durkheim'ın *horde* (hiçbir farklılaşma içermeyen "ilkel" toplum) diye adlandırdığı sağlam biçimde

birbirine bağlı elemanlardan oluşan topluluk olsun. Belki tarihsel bir *gerçeklik*, belki sadece kuramsal bir buluş olan bu grup, hemen sanki atomik biçimde yan yana konmuş bireyler haline gelir. Tek hücreli hayvan, hayvanlar aleminde ne ise *horde* da toplumsal alemde odur. *Horde*'dan sonra birçok aileyi içine alan klan gelir. Ama Durkheim'a göre, aile tarihsel olarak klandan sonradır ve toplumsal parçalar oluşturmaz. *Horde*'ların birleşmesiyle oluşan klan tarihsel olarak bilinen en basit toplumdur. Öteki toplumları sınıflamak için aynı ilkeyi uygulamak yeterlidir. Kabil kabileleri gibi, çokparçalı basit toplumlar yan yana gelmiş klan çokluğundan oluşur. Iroquois konfederasyonları gibi çokparçalı basit oluşumlu toplumlar parçaları basit biçimde yan yana gelmek yerine daha üstün bir toplumsal bütünde örgütlenmiş toplumlardır. Çokparçalı ikili oluşumlu toplumlar, çokparçalı basit oluşumlu toplumların yan yana gelmesi ya da birleşmesi sonucu ortaya çıkarlar. Yunan ve Roma *cité*'leri bu tipe girer.

Bu sınıflama birbirine eklenerek çeşitli toplumsal tipleri oluşturan basit toplum birimleri varsayar. Bu anlayışa göre her toplum kendi karmaşıklık derecesine göre tanımlanacaktır ve bu karmaşıklık derecesi ölçütü ekonomik gelişme evreleri gibi tarihsel dönemlere başvurmadan toplumun doğasını belirleme olanağı verecektir.

Durkheim –Japon toplumunu düşünerek– bir toplumun temel doğası değişmeksizin dış kökenli belirli bir ekonomik gelişmeyi özümleyebileceğini ayrıca belirtir. Toplumsal cins ve türlerin sınıflaması ekonomik ya da tarihsel gelişme dönemlerinin belirlenmesinden köklü biçimde ayrıdır.

Auguste Comte ve Marx gibi 19. yüzyıl sosyologları tarihsel oluşumun önemli anlarını ve insanlığın entelektüel, ekonomik ve toplumsal ilerleme dönemlerini belirlemeye çalışmışlardı. Durkheim'a göre bu girişimler boşunadır. Buna karşılık belirli bir toplumun yapısını yansıtan bir ölçüte (karmaşık bir toplumda yan yana konmuş parça sayısı ve bu parçaların bağdaşma biçimi) bağlı kalarak toplumların cins ve türlerinin bilimsel bakımdan geçerli bir sınıflamasını yapmak olanaklıdır.

Cins ve türlerin sınıflama ve tanım kuramı, normal ve patolojik ayrımına ve açıklama kuramına götürür.

Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları'nın üçüncü bölümünde geliştirilen normal ve patolojik ayrımı Durkheim'ın düşüncesinde önemli bir rol oynar. Kanımca bu ayrım son döneminde, *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse* döneminde, pek sık kullanılmış olmasına rağmen meslek hayatının sonuna kadar düşüncesinin ana ilkelerinden biri olmuştur.

Bu ayrımın önemi Durkheim'ın reformcu niyetinden gelir. Saf bir bilim adamı olma isteği, eğer toplumu iyileştirmeye izin vermiyorsa, sosyolojinin bir saatlik bir sıkıntıya bile değmeyeceğini söylemesine engel değildi. Olguların nesnel ve bilimsel incelemesi için kurullar oluşturulmasından yanaydı. Normal ve patolojik ayrımı da tamamen olguların gözlemlenmesiyle temel kural arasındaki araçlardan biridir. Eğer bir olgu normalse, ahlâki bakımdan bize ters düşse bile onu ortadan kaldırmak istememizin olanağı yoktur. Buna karşılık eğer patolojikse reform projelerini haklı göstermek için bilimsel bir kanıta sahibizdir.

Durkheim'a göre bir olgu, oluşumunun belirli bir döneminde, belirli tipteki bir toplumda genel olarak görülüyorsa normaldir. Demek ki suç normal bir olgudur ya da daha doğrusu belirli bir suç oranı normal bir olgudur. Böylece normallik, genellikle tanımlanmaktadır, ama toplumlar çeşitli olduğundan genelliği soyut ve evrensel bir biçimde tanımak olanaksızdır. Belirli bir tip toplumun oluşumunun belirli bir döneminde sık olarak görülen olgu normal olarak kabul edilecektir. Normalliğin bu tanımı ayrıca genelliği açıklamaya, yani söz konusu olgunun sıklığını belirleyen nedeni bulmaya çalışmayı engellemez. Ama bir olgunun normalliğinin birinci ve kesin işareti yalnızca sıklığıdır.

Normalliğin genellikle tanımlanması gibi açıklama da Durkheim'a göre nedenle tanımlanır. Toplumsal bir olguyu açıklamak onun etkili nedenini araştırmaktır, onu zorunlu olarak yaratan önceki olguyu ortaya çıkarmaktır. Ek olarak, bir olgunun nedeni bir kez belirlenince bu olgunun yerine getirdiği işlev ve ortaya koyduğu yararlılık araştırılabilir. Ama teleolojik (erekbilimsel) bir nitelik taşıyan işlevsel açıklama etkili nedenin araştırılmasına bağlı olmalıdır. Çünkü *"Bir olgunun neye yaradığını göstermek onun nasıl doğduğunu ya da nasıl o halde olduğunu açıklamak demek değildir. Yararlı olduğu kullanımlar onu belirleyen özel niteliklerin olduğunu varsayar, ama onu yaratmaz. Nesnelere duyduğumuz gereksinim onları şöyle ya da böyle yapmaz ve sonuç olarak onları yoktan var eden bu gereksinim değildir." (A.k., s.* 90)

Toplumsal olguların nedenleri toplumsal ortamda aranmalıdır. Sosyolojinin açıklamak istediği olguların nedeni incelenen toplumun yapısıdır. *"Toplumsal yaşamın açıklanmasını toplumun doğasında aramak gerekir." (A.k.,* s. 101) ya da *"Biraz önemi olan her toplumsal sürecin kökeni iç toplumsal ortamın oluşumunda aranmalıdır."* (s. 111)

Olguların toplumsal ortamla açıklanması bir olgunun nedeninin geçmişte yani toplumun önceki durumunda aranması gerektiğini savunan tarihsel açıklamanın karşıtıdır. Durkheim tarihsel açıklamanın gerçek bir bilimsel açıklama olmadığını düşünür. Bir toplumsal olgunun eşanlı koşullarla açıklanabileceğini savunur. Hatta eğer toplumsal ortam tarihin belli bir anında gözlemlenen olguları açıklamıyorsa, bir nedensellik ilişkisinin kurulmasının olanaksız olduğunu söyler. Bir bakıma *toplumsal ortamın etkili nedenselliği Durkheim'a göre, bilimsel sosyolojinin varoluş koşuludur.* Bilimsel sosyoloji olguların dışarıdan incelenmesi, olgu kategorilerini ayırmayı sağlayan kavramların titizlikle tanımlanması, toplumların cinslere ve türlere ayrılması, son olarak da belirli bir toplumun içinde özel bir olgunun toplumsal ortamla açıklanmasıdır.

Açıklamanın kanıtı eşanlı değişim yöntemi kullanarak elde edilir.

"Bir olgunun bir başkasının nedeni olduğunu göstermek için sadece tek olanak vardır: Aynı anda var oldukları ya da olmadıkları durumları karşılaştırmak ve bu farklı koşullardaki bileşimlerde ortaya koydukları değişimlerin birinin ötekine bağlı olduğunu gösterip göstermediğini araştırmak. Gözlemcinin isteğine göre yapay biçimde oluşturulduklarında yöntem gerçek anlamıyla deneylemedir. Tersine, olguların oluşumu bize bağlı değilse ve onlara yalnızca kendiliklerinden oluştuklarında yaklaşabiliyorsak kullanılan yöntem dolaylı deneyleme ya da karşılaştırmalı yöntemdir." (A.k., s. 124)

İntihar örneğinde bu yöntemin uygulanması, özellikle basitti. Durkheim aynı toplum ya da birbirine çok yakın toplumlar içinde intihar oranını karşılaştırmakla yetiniyordu. Ama eşanlı değişim yöntemi aynı olgunun, örneğin aile ya da suçun aynı türden olan ya da olmayan iki toplum arasındaki karşılaştırmasını içerebilir ve içermelidir. Amaç belirli bir olgunun, örneğin aile ya da dinin bütün toplumsal türlerdeki eksiksiz gelişimi izlemektir. *"Bazı karmaşıklıkları olan bir toplumsal olgu sadece bütün toplumsal türlerdeki eksiksiz gelişimi izlenerek açıklanabilir. Karşılaştırmalı sosyoloji sosyolojinin özel bir dalı değildir; sosyolojinin kendisi onunla tamamen tasviri olmaktan çıkmış ve olguları açıklamayı ister olmuştur."* (*A.k.*, s. 137)

Din örneğinde Durkheim, dinsel yaşamın ilksel biçimlerine kadar gider. Dinsel olgunun gelişimini toplumsal türlerde izleme tutkusu yoktur, ama bu çözümlemeden esinlenen ideal bir sosyolojinin nasıl dışsal nitelikleriyle tanınabilir, belirlenmiş bir olgular kategorisinden hareket edeceğini, kurumun gelişimini toplumsal türlerde izleyeceğini, böylece bir olgular düzeni ya da toplumsal türler genel kuramına varacağını görür, ideal olarak, ilkesi kavramsal bir felsefe olan, bir toplumsal olgu kategorileri kuramı, toplumun cins ve türleri anlayışı, son olarak da toplumsal olguların belirleyici nedenini toplumsal ortamda gören bir açıklama öğretisi içeren genel bir toplum kuramı tasarlamak olanaklıdır.

Bu bilimsel sosyoloji kuramının temelinde Durkheim'ın düşüncesinin merkezinde bulunan kesinleme yatar: Toplum özünde bireysel gerçekliklerden ayrı bir gerçekliktir. Her toplumsal olgunun nedeni hiçbir zaman bireysel bir psikoloji olgusu değil, bir başka toplumsal olgudur.

"Ama mademki toplumu oluşturan öğeler bireylerdir, öyleyse sosyolojik olguların da ilk kaynağı psikolojiktir, denebilir. Böyle düşünülerek biyolojik olguların inorganik olgularla analitik olarak açıklanacağı da kolaylıkla ortaya konulabilir. Gerçekten de canlı hücrede sadece ilkel madde molekülleri bulunduğu kesindir. Ancak bunlar bir aradadır ve bu bir arada bulunma hayatı belirleyen yeni olguların nedenidir. Bir araya gelmiş başka öğelerin hiçbirinde bu olguların kaynağını bulmak olanaklı değildir. Bir bütün, parçalarının toplamıyla özdeş değildir; başka bir şeydir ve özellikleri onu oluşturan parçaların özelliklerinden farklıdır. Bir arada bulunma, sanıldığı gibi, kazanılmış olguları ve oluşturulmuş özellikleri dışsal ilişkiye sokan kısır bir olgu değildir. Tam tersine, nesnelerin genel evrimi sırasında birbiri ardı sıra oluşan bütün yeniliklerin kaynağı değil midir? Daha alt düzeydeki organizmalarla ötekiler arasında, örgütlü canlı ile basit plastide, plastide ile onu oluşturan inorganik moleküller bir arada bulunma farkından başka ne fark vardır? Bütün bu varlıklar son çözümlemede aynı türden öğelere indirgenebilir, ama bu öğeler bir yerde yan yana, başka bir yerde başka biçimde bir arada bulunurlar. Bu yasanın mineraller dünyasına kadar girip girmediği ve örgütlenmemiş cisimleri ayıran farkların aynı kökenli olup olmadığı sorusu haklı olarak sorulabilir. Bu ilke gereğince toplum bireylerin basit bir toplamı değildir, ama bir arada bulunmalarıyla oluşan sistem, kendi özel nitelikleri olan özgün bir gerçeklik ortaya koyar.

"Kuşkusuz eğer özel bilinç yoksa, ortak hiçbir şey meydana *gelmez, ama bu zorunlu koşul yeterli değildir. Bilinçlerin de bir arada bulunması ve belirli bir biçimde düzenlenmesi gerekir. Toplumsal yaşam bu düzenlenmenin sonucudur ve onu bu düzenleme açıklar. Bireysel ruhlar birleşerek,* birbirinin içine *girerek bir varlığı,* psişik bir *varlığı yaratırlar, ama bu yeni bir tür psişik bireysellik oluşturur. Burada ortaya çıkan olguların yakın ve belirleyici nedenlerini oluşan bütünlüğün doğasında değil, bu bireyselliğin doğasında aramak gerekir. Grup tek başına kalmış üyelerinden tamamen farklı düşünür, hisseder ve davranır. Grubun tek başına kalmış üyelerinden hareket ederek grupta ne olduğu anlaşılmaz, Tek sözcükle, psikoloji ile sosyoloji, biyoloji ile fiziksel kimya arasındaki aynı süreklilik çözümü vardır."* (*A.k.*, s. 102-103)

Durkheim'ın metodolojik düşüncesinin merkezi budur. Toplumsal olgu özgüldür. Bireylerin bir arada bulunmasından doğar ve bireysel bilinç düzeyinde olup bitenden özünde ayrılır. Toplumsal olgular genel bir bilimin konusu olabilir, çünkü kategorilere ayrılırlar ve toplumsal bütünün kendisi cins ve tür olarak sınıflanabilir.

Sosyoloji ve Sosyalizm

Durkheim'ın siyasal düşüncelerini incelemek için ölümünden sonra yayımlanan üç dizi ders notuna sahibiz. Durkheim'ın derslerini tamamen yazma gibi iyi bir alışkanlığı olduğundan bu metinler yazarının düşüncelerini tam olarak ortaya koyar.

Bu derslerin birincisi, 1928'de yayımlanan ve özellikle Saint-Simon'u inceleyen, *Le Socialisme*'dir. İkincisi, 1950'de yayımlanan *Leçon de Sociologie; Physique des Moeurs et du Droit,* (Sosyoloji Dersleri: Geleneklerin ve Hukukun Fiziği) nihayet sonuncusu eğitim ve pedagoji sorunları üzerinedir.

Durkheim felsefe eğitimi görmüştü. 1880'li yıllarda *Ecole normale supéieur*'de öğrenciydi. Arkadaşları Lévy-Bruhl ve Jaurès gibi o dönemde toplumsal sorunlar diye adlandırılan ve siyasal sorunlardan çok daha geniş görünen konularla çok yakından ilgileniyordu.

Araştırmalarına başladığında kendisine sorduğu ve incelemesi onu *De la Division du Travail Social*'e götürecek olan sorunu şöyle ortaya koyar: Bireycilikle sosyalizm arasındaki ilişki nedir? Yeğeni Marcel Mauss, sosyalizm üzerine derslerin önsözünde, Durkheim'ın araştırmalarının bu kuramsal çıkış noktasını hatırlatır. Bu iki düşünce akımı –sosyalizm ve bireycilik– arasındaki ilişki gerçekte felsefi terimlerle *De la Division du Travail Social*'in sosyolojik sorunudur.

Durkheim'ı düşünce birliği konusuna götüren bireycilikle sosyalizm ya da bireyle grup arasındaki ilişki üzerine sorgulama Auguste Comte'un başlattığı geleneğe aittir. Durkheim birçok bakımdan pozitivizmin kurucusuna sadıktır.

Durkheim hareket noktasına bilimsel düşünceyi kesin olarak yerleştirir. Bilimsel düşünce çağımızda geçerli tek düşünce biçimidir. En azından entelektüel içeriğiyle, hiçbir ahlâki ya da dinsel öğreti bilimin eleştirisine dayanamıyorsa kabul edilemez. Durkheim pozitivist öğretinin de kökeninde olan bir gerekliğe göre, toplumsal düzene ancak bilimsel bir düşünce tipinde temel bulabilir.

Dahası Durkheim, iktisatçıları ve özellikle liberal ya da kuramsal iktisatçıları temelde Auguste Comte'unkiyle özdeş biçimde eleştirir. Comte ve Durkheim ekonomik etkinliği sanayi toplumu olan çağdaş toplumların özelliği olarak düşünürler. Demek ki ekonominin örgütlenmesi toplumun bütünü üzerinde kesin bir etki yapmalıdır. Ama toplumsal istikrarın koşulu olan istem birliği, bireysel çıkarların rekabeti ya da bu çıkarlar arasında önceden uyum sağlamakla yaratılamaz. Toplum da ekonomik öznelerin sözde akılcı davranışı ile açıklanamaz.

Toplumsal sorun, önce ekonomik bir sorun değildir; özellikle düşünce birliği yani çatışmaları yatıştıran, bencillikleri frenleyen ve barışı koruyan bireylerde ortak duygular sorunudur. Söz konusu olan bireyi topluluğun bir üyesi yapmak, toplu yaşam için zorunlu olan ödevler, yasaklar ve zorunluluklara saygıyı kafasına iyice yerleştirmektir.

İşbölümü üzerine yazdığı kitap Durkheim'ın bireycilikle sosyalizm arasındaki ilişkiler sorununa verdiği ilk yanıttır. Bu yanıt sosyolojinin bilim olarak keşfedilmesi ile karışır. Bireyin toplumla ilişkisi gibi bir toplumsal sorun soyut olarak spekülatif yolla değil, bilimsel yolla çözülmelidir. Bilim bireyle grup arasında tek tip bir ilişki bulunmadığını, ama dönemden döneme ve toplumdan topluma değişebilen farklı bütünleme tipleri olduğunu gösterir.

Özellikle iki temel bütünleşme tipi vardır: benzerlikle mekanik dayanışma ve farklılaşma ile organik dayanışma. Farklı bireyler arasındaki zorunlu işbirliğinden doğan bir toplumda herkes kendi işlevini yerine getirirken, organik dayanışma bireycilik ile sosyalizm arasındaki ilişkiler sorununa bilimsel yolla gösterilen gerçek çözüm olur. Durkheim'a göre, neden belirli bir toplumsal tipin bireyciliği zorunlu kıldığını bize bilim açıklar. İsteklerde özerklik ve bireysel karar payı organik dayanışmanın özellikleridir.

Demek ki Durkheim'ın gözünde organik dayanışmanın incelenmesi tam anlamıyla felsefi bir sorun olan bireycilik ile sosyalizm arasındaki ilişkiler sorununa bir yanıt oluşturur. Organik dayanışmanın egemen olduğu bir toplum, ortak bir gereksinim ve ahlâki bir zorlayıcıya bağlı olarak bireyciliğin gelişmesine izin verir. Burada ahlâk, herkese kendi kişiliğini geliştirmesini buyurur. Organik dayanışma bununla ilgili en azından iki sorun ortaya koyar.

Çağdaş toplumda bireyler birbirlerinin yerlerini tutamazlar ve herkes kendi özel eğilimini gerçekleştirebilir. Bununla birlikte bu farklılaşmış bireyleri barış içinde bir arada tutmak için, insan kişiliğine mutlak saygı inancı bile olsa, ortak inançlara gerek vardır. Demek ki bireyciliğin yüce yasa haline geldiği bir toplumda ortak bilince yeterince geniş bir içerik ve yeterli bir otorite verilmesi önemlidir.

Organik dayanışmanın egemen olduğu her çağdaş toplum dağılma ve anomi tehlikesi taşır. Gerçekten de çağdaş toplum, bireylere kendi kişiliklerini geliştirme ve isteklerini yerine getirme hakkını istemede cesaret verdikçe, bireyin disiplin gereklerini unutması ve sürekli bir doyumsuzluk içine girmesi tehlikesi artar. Çağdaş toplumda bireyciliğin payı ne kadar büyük olursa olsun, disiplini olmayan, istekleri sınırlamayan, herkesin özlemleriyle elde edebildiği doyum arasında oransızlık olmayan toplum yoktur.

Durkheim, incelemenin bu noktasında sosyalizm sorunu ile karşılaşır ve bizim için de Durkheim'ın hangi anlamda sosyalist olduğu, hangi anlamda olmadığı ya da anladığı biçimiyle sosyolojinin hangi anlamda sosyalizmin yerini alabileceğini anlamak mümkündür. Durkheim tarihsel olarak 19. yüzyılın son yıllarının Fransız sosyalist düşüncesiyle oldukça yakın ilişki içinde oldu. Marcel Mauss'a göre Jaurès'in düşüncesini sosyalizme doğru yönelten ve ona o sıralarda benimsediği radikal fikirlerin kısırlığını gösteren Durkheim olmuştur. Jaurès'in sosyalist olması belki de sadece Durkheim'ın etkisinden kaynaklanmadı. *Ecole Normale*'i kütüphanecisi Lucien Herr'in de doğrudan ve önemli etkisi olmuştur. Bununla birlikte 1885-1895 yılları dolayında Durkheim'ın sosyalizm anlayışının sol entelektüel çevrelerde, Fransız siyasal bilincinin önemli bir öğesi olduğu doğrudur.

Durkheim'ın sosyalizme ayırdığı ders, tamamlayamadığı geniş çalışmanın bir parçasıdır. Sosyalist öğretilerin bütünü üzerine tarihsel bir inceleme yapmayı düşünüyordu. Ama sadece başlangıçla ilgili yani esas olarak Saint-Simon üzerine ders yapabildi.

Durkheim bu incelemeye sosyalizm yorumunu açıklayan bazı düşünceleri açıklamakla başlar. Bir anlamda sosyalist olmasına rağmen –yaptığı sosyalizm tanımına göre onun gerçek bir sosyalist olduğunu seve seve söyleyebilirim– Durkheim marksist değildir. Hatta bu öğretiye genel olarak açıklandığı biçimiyle iki noktada karşı çıkar.

Önce şiddetin olumlu sonuçlar vereceğine inanmaz ve sınıf mücadelesini, özellikle işçi ve işveren arasındaki çatışmayı günümüz toplumunun temel öğesi, hatta tarihsel gelişmenin gücü olarak düşünmeyi kabul etmez. Auguste Comte yandaşı Durkheim için, işçi ve işveren arasındaki çatışma, çağdaş toplumun düzeltilmesi gereken örgütsüzlüğünün ya da kısmi bir anominin kanıtıdır. Hiç de tamamen farklı toplumsal ya da ekonomik bir rejime geçişin habercisi değildir. Demek ki eğer bugün düşünüldüğü gibi sınıf mücadelesi ve şiddet Marksist düşüncede ön sırayı alırsa ve eğer sosyalizm ve marksizm –haksız olarak– bir tutulursa Durkheim'ın sosyalizme karşı olduğunu söylemek gerekir.

Durkheim çağdaş toplumların sorunlarının ekonominin yeniden örgütlenmesi ile çözümlenebileceğine inanma eğiliminde olan birçok sosyalist kadar bile sosyalist değildir. Oysa onun için toplumsal sorun ahlâki olmadığı gibi, ekonomik de değildir. Durkheim bu noktada da Marksist düşünceden çok uzaktır. Sosyalist düşüncenin özünü ne mülkiyet durumunda, ne de planlamada görür.

Durkheim'ın sosyalizmi temelde örgütlenme ve *ahlâkileştirme* anahtar sözcükleriyle özetlenen, Auguste Comte'un "sosyalizmi"dir. Sosyalizm ortak yaşamın daha iyi yani daha bilinçli örgütlenmesidir. Bu örgütlenmenin amacı ve sonucu bireyleri ahlâki otoriteye sahip, böylece de eğitsel bir işlev görebilecek yetenekte toplumsal bir çerçeve ya da topluluk içinde birleştirmektir.

Sosyalizm üzerine dersleri şu alt başlığı taşır: *Sa définition. Ses débuts. La Doctrine Saint-Simonienne* (Tanımı-Başlangıcı. Saint-Simoncu Öğreti). Durkheim, Saint-Simon'a ait olanı, Augustin Thierry ya da Auguste Comte'a ait olandan açık bi-

çimde ayırt etmez. Kişisel olarak Saint-Simon'un düşüncesine mal ettiği değer, erdem ve özgünlüğün daha çok onun çalışma arkadaşlarına ait olduğunu sanıyorum. Ama burada önemli olan bu değildir.

Önemli olan sosyalizmin tanımı ve Durkheim'ın Saint-Simonculuk ile 19. yüzyılın başında sosyalizmin durumu arasında kurduğu yakınlıktır. Toplumsal bir gerçekliği hep nesnel biçimde tanımlamak ister. Max Weber'in tersine, tanımını bir toplumsal olgudan seçme hakkını kendine tanımaz. Toplumsal olgunun ne olduğunu görülebilir niteliklerini unutmadan dışarıdan belirlemeye çalışır. Bu durumda genel olarak sosyalist adı verilen öğretilerin ortak niteliklerinden hareketle sosyalizmin tanımını yapar. Ve şöyle yazar: *"Bütün ekonomik işlevlerin ya da şimdi dağınık durumda olan bazılarının toplumun yönetici ve bilinçli merkezlerine bağlanmasını isteyen her öğretiye sosyalist denir."* (*Le Socialisme,* s. 25) Ya da: *"Sosyalizm bir ücret ya da söylendiği gibi, mide sorununa indirgenemez. Her şeyden önce toplumsal bünyenin yeniden düzenlenmesine duyulan özlemdir; bunun sonucu sanayi örgütü otomatik olarak organizmanın bütünlüğü içinde başka bir konuma kavuşturulacaktır. Ama daha şimdiden bu özlemin sadece alt sınıflar tarafından duyulmadığı, ekonomik etkinliğin genel yaşamda çok önemli bir etken haline gelmesi ölçüsünde devletin de koşullar ve çok önemli hayati zorunluluklarla belirtileri izleme ve düzenlemeye gittiği görülebilir."* (*A. k.,* s. 34)

Bu iki metin Durkheim'ın sosyalizm anlayışını oldukça iyi özetlemektedir. Durkheim, komünist olarak adlandırdığı öğretilerle sosyalist olarak adlandırdığı öğretiler arasında kesin bir ayrım yapar, ilkçağdan beri, tarihin her döneminde komünist öğretiler olmuştur. Bu öğretiler toplumsal eşitsizlik ve adaletsizliğe karşı protestodan doğarlardı. Her insanın içinde bulunduğu koşulların herkesin koşullarına benzer olacağı bir dünya düşlerdi. Yani, 19. yüzyılın başlarında Fransız devriminden hemen sonra ortaya çıkan sosyalist öğretilerde olduğu gibi, belirli bir tarihsel dönemin özelliği değillerdir. Ekonomik etkinliği temel olarak düşünmekten uzak bu öğretiler, zenginliğin rolünü en aza indirmeye çalışırlar, içlerinden çoğu çileci bir varoluş anlayışından esinlenmiştir. Sosyalist öğretiler ise, tam tersine, ekonomik etkinliğin önemini vurgularlar. Basit, sade bir hayata dönmek ve savurganlığa karşı yasalar istemek yerine, toplumsal güçlüklerin çözümünü bollukta ve üretim kapasitesinin geliştirilmesinde ararlar.

Durkheim'a göre, sosyalist öğretiler ne özel mülkiyetin reddedilmesi, ne işçi istekleri, ne de üst sınıflar ya da devlet yöneticilerinin, ayrıcalıksız insanların yaşam koşullarını iyileştirme istekleriyle tanımlanabilir. Özel mülkiyetin reddedilmesi sosyalizmin bir niteliği değildir. Saint-Simon'cu öğreti, mirasın bir eleştirisini içerir, ama Durkheim bu eleştiride özel mülkiyet ilkesinin bir tür doğrulamasını görür. Gerçekten de eğer bireysel mülkiyeti özel mülkiyet olarak adlandırıyorsak, bu mülkiyet onu elde edene ait olduğu sürece haklıdır. Böylece birey miras yoluyla kendi kazanmadığı mülkiyeti elde ettiğinden, miras intikali özel mülkiyet ilkesine karşı hale geldi. Bu anlamda Durkheim'a göre mirasın eleştirisi, tek meşru mülkiyet özel mülkiyettir, yani bireyin kendi elde ettiği için sahip olduğu mülkiyettir ilkesinin mantıksal bir uygulaması olarak düşünülebilir.

Durkheim, işçi isteklerinin ve işçilerin yaşama koşullarının iyileştirilmesi için çabaların sosyalist öğretiye esin kaynağı olan duygulardan olduğunu kabul eder, ama bunların sosyalist düşünceye temel olmadıkları kanısındadır. Her dönemde yoksulların durumuna ilgi duyan ve onların yaşama koşullarını iyileştirmek isteyen iyilik yapma ya da acıma duygularından esinlenen insanlar olmuştur. Ama başkalarının mutsuzluğuna karşı duyulan bu kaygı ne sosyalist öğretilerin, ne de Avrupa toplumsal tarihinin belirli bir dönemine özgüdür. Dahası, "toplumsal sorun" hiçbir zaman ekonomik reformlarla çözüme kavuşturulamaz.

Fransız devrimi, 18. yüzyılda bazı olguların kökenini oluşturduğu sosyalist öğretilerin gelişimi için zorunlu bir önceldi. Eşitsizliğe karşı protestolar çoğalıyor, devletin işlevlerinin yaygınlaştırılması düşüncesi ortaya çıkıyordu. Ama devrimden önce bu savlar çekirdek halindeydi ve temeli yani sosyalizmin ana düşüncesi olan ekonomik hayatın bilinçli bir biçimde yeniden örgütlenmesi kavramı eksikti.

Bu düşünce devrimden sonra doğdu, çünkü devrim toplumsal düzeni sarstı ve bunalım duygusunu yaygınlaştırdı; düşünce adamlarını da olanların nedenini aramaya itti. Fransız devrimi eski düzeni altüst ederken devletin oynayabileceği rol konusunda bilinçlenmeyi sağladı. Son olarak üretimin artan kapasitesi ile çoğunluğun sefaleti arasındaki çelişki Fransız devriminden sonra açık biçimde ortaya çıktı. İnsanlar ekonomik anarşiyi fark ettiler. Daha önceleri özellikle siyasal eşitsizlikleri hedef alan protestoları ekonomik düzene yönelttiler. Devrimin kamçıladığı eşitlik özlemiyle yeni doğan sanayinin yarattığı ekonomik anarşi bilinci karşı karşıya geldi. Ve eşitsizliğe karşı protesto ile ekonomik anarşi bilincinin bir araya gelmesi toplumu ekonomik hayattan başlayarak yeniden örgütleme amacında olan sosyalist öğretileri ortaya çıkarttı.

Durkheim'a göre toplumsal sorun, sosyalizm tanımına göre her şeyden önce bir örgütlenme sorunudur. Ama aynı zamanda bir ahlâka uygun olma sorunudur da. İlginç bir bölümde sadece iyilik yapma duygusundan esinlenen reformların toplumsal sorunu neden çözemeyeceğini açıklar:

"Eğer yanılmıyorsak eski komünist akımın yerini tutabilecek, genel olarak günümüz sosyalizminde bulunan acıma ve sempati duygusu akımı sosyalizmin ikinci derecede bir öğesidir. Onu tamamlar, ama oluşturmaz. Sonuç olarak bu duyguyu önlemek için alınan önlemler sosyalizmin doğuşuna yol açan nedenleri ortadan kaldırmaz. Eğer sosyalizmin dile getirdiği gereksinmeler haklıysa, belli belirsiz kardeşlik duygularının sınırlı doyuma ulaşmasıyla bu gereksinmeler karşılanamaz. Oysa bütün ülkelerde olup bitenlere bir bakın. Her yerde toplumsal sorun denen şeyle ilgileniliyor ve ona kısmi çözümler getirilmeye çalışılıyor. Bununla birlikte bu amaç için alınan önlemlerin hemen hepsi yalnız çalışan sınıfların durumunu iyileştirmeye yöneliktir, yani komünizmin temelinde bulunan cömert duygulara karşılık vermektedir. En acil ve en yararlı şeyin işçilerin sefaletini hafifletmek, yaşam koşullarındaki perişanlığı yasal yardım ve korumalarla gidermek olduğuna inanılır görünmektedir. İki sınıf arasındaki mesafeyi azaltmak, eşitsizlikleri gidermek için bursların, her çeşit yardımların artırılmasına, kamu yardımlarının kapsamının mümkün olduğu kadar genişletilmesine hazırlıklıdır. Böyle davranmakla sosyalizmin başına sürekli olarak geldiği gibi, ikincil olanın bi-

rincil gibi alındığı gözden kaçmaktadır. Eski komünizmden kalanların hatırını sayarak sosyalizm gerçekleştirilemez. Yüzyıllardan beri süren bir duruma gösterilen özenle dünün sorunu hafifletilemez. Böyle davranmakla sadece gözden kaçırılmaması gereken hedeften uzaklaşılmaz, ama izlenen yolla da amaçlanan hedefe varılamaz. Çünkü patronların yararlandığı ayrıcalıkların bir bölümünü işçilere de tanımakla, çalışma süresini azaltmakla, hatta ücretleri yasal olarak yükseltmekle kabaran istekler yatıştırılamaz; yatıştırıldığı ölçüde bu istekler yeni güç kazanacaktır. İsteklere sınır yoktur. Onları doyuma ulaştırarak yatıştırmaya çalışmak dipsiz bir fıçıya su doldurmak istemeye benzer. Eğer toplumsal sorun bu biçimde ortaya çıkıyorsa, onu çözülemez ilan etmek çok daha iyi bir iş olacaktır." (A.k.,* s. 78-89)

Bu metin şaşırtıcıdır ve bugün bile olağanüstü bir etki yapar. Durkheim'ın toplumsal reformların düşmanı olmadığını, çalışma süresinin azaltılmasına ya da ücretlerin artırılmasına karşı olmadığını söylemeye bile gerek yoktur. Ama önemli nokta onun ahlâkçı durumuna dönüşmesidir. Ana konu hep aynıdır: insanların istekleri doymak bilmez, eğer istekleri sınırlayan ahlâka uygun bir otorite yoksa, insanlar hiçbir zaman doyuma ulaşmazlar, çünkü her zaman elde edebileceklerinden çoğunu isterler.

Durkheim bir bakıma haklıdır. Ama Eric Weil'in *Philosophie Politique*'te ortaya koyduğu şu soruyu kendisine sormamıştır:[10] Toplumsal örgütlenmenin amacı insanların doyuma ulaşması mıdır? Doyumsuzluk insanlık durumunun, daha da özelde, içinde yaşadığımız topluma özgü durumun parçası değil midir?

Toplumsal reformlar giderek arttıkça insanlar belki de eskisi gibi doyumsuz olmaya devam ederler. Ama belki de daha az ya da başka bir biçimde doyumsuzdurlar. Doyumsuzlar ve isteklerin tarihsel hareketin itici gücü olduğu düşünülemez mi? insan toplumlarının, bireylerin, nasıl olursa olsun, durumlarını kabul etmemeleriyle değiştiğini kabul etmek için Hegelci olmaya gerek yoktur. Bu anlamda doyumsuzluk mutlaka patolojik değildir. Hele bizimki gibi geleneğin gücünün azaldığı ve alışılan yaşam biçiminin kendini insanlara bir norm ya da bir ideal gibi kabul ettirmediği toplumlarda hiç değildir. Eğer her kuşak bir öncekinden daha iyi yaşamak isterse Durkheim'ın anlattığı doyumsuzluk kaçınılmaz olacaktır. Dipsiz fıçı ya da zirveye çıkartılamayan kaya** çağdaş toplumun mitleridir.

Ama eğer toplumsal sorun reformlarla ya da insanların yazgısının düzeltilmesiyle çözümlenemezse bugünün dünyasındaki özel niteliği nedir?

Eskiden bütün toplumlarda ekonomik işlevler maddi ve manevi güçlere bağlıydı. Maddi güçlerin özü, askeri ya da feodal, manevi güçlerin ise dinseldir. Bugün çağdaş sanayi toplumlarında ekonomik işlevler kendi kendilerine bırakılmışlardır, ne düzenlenirler, ne de ahlâka uygunluk bakımından yükseltilirler.

---

* Metinde "Danaides'in fıçılarını doldurmak istemeye benzer" diye geçiyor.

** Metinde "Danaides'in fıçısı" ve "Sisyphe'in kayası" diye geçiyor.
Danaous'un elli kızı, Danaides, evlendikleri gece, biri hariç kocalarını öldürürler. Ceza olarak sonsuza kadar dipsiz bir fıçıya su dökmeye mahkûm olurlar.
Sisyphe de işlediği suçtan dolayı cehennemde bir kayayı tepeye çıkarma cezasına çarptırılmıştır. Zirveye ulaştığında kaya yeniden düşer ve bu sonsuza kadar sürer.

Durkheim, Saint-Simon'un insanın insan üzerinde uyguladığı baskıya dayalı eski askeri ya da feodal özlü güçlerin, ekonomik yaşamı örgütleyip düzenleyemeyeceklerinden çağdaş toplum için sadece bir sıkıntı kaynağı olabileceğini iyi anladığını eklemektedir. Ama ilk sosyalistler ekonomik işlevlerin toplumsal bir güce bağlı olmamasının çağdaş toplumun niteliği olduğuna inanma yanılgısına düştüler. Başka bir deyişle, eski güçlerin ekonomik işlevlerin gerekli düzenlemelerine uyum sağlayamadığını görünce, bu ekonomik işlevlerin kendi kendilerine bırakılmaları gerektiğini ve bunların bir güce bağımlı olmaya gereksinimleri olmadığı sonucuna vardılar. Bazı öğretilerdeki anarşik eğilim budur.

Durkheim için, bu, temel bir yanılgıdır. Ekonomik işlevlerin bir güce, hem siyasal, hem de ahlâki olması gereken bir güce bağlı olmaya gereksinimleri vardır. Durkheim ekonomik hayatı düzenlemek için zorunlu siyasal ve ahlâki gücü devlette ya da ailede değil, meslek gruplarında bulur.

Sosyalizm üzerine dersler 1896 tarihini taşır. Toplumbilimsel Yönetim Kuralları bir yıl önce yayımlanmıştı. Bu dersler Durkheim'ın meslek hayatının ilk dönemi ile *De la Division du Travail Social* ve *İntihar* ile aynı yıllara rastlar. Bu kitapların ilkinin sonunda ortaya konan, tezinin ikinci baskısının önsözünde uzun uzun geliştirdiği düşünceleri yeniden ele alır. Toplumsal sorunun çözümü, bireyler üzerinde otorite uygulamak ve ekonomik hayatı ahlâka uygun olarak düzenlemek için eskiden korporasyon adı verilen meslek gruplarının yeniden oluşturulmasında yatmaktadır.

Devlet bu işlevi yerine getiremez, çünkü bireylerden çok uzaktadır. Aile çok dar hale gelmiş ve ekonomik rolünü yitirmiştir. Ekonomik etkinlik artık aile dışında oluşmaktadır, işyeri de oturma yeriyle karışmamaktadır. Ne devlet, ne de aile ekonomik hayatı denetleyebilir. Meslek grupları, yeniden oluşturulan korporasyonlar, bireyle devlet arasında aracı olacaklardır; çünkü disiplini sağlamak için zorunlu olan toplumsal ve ahlâki otoriteye sahiptirler.

Böylece Durkheim için sosyoloji, toplumsal soruna bilimsel bir çözüm getirebilir. Bu bakımdan siyasal sorunu yöneten felsefi sorunu, araştırmalarının başlangıç noktası olarak alması ve anladığı biçimiyle sosyolojide bir sosyalist öğreti bulması anlaşılır.

Sosyalizm üzerine derslerin sonucu ilginçtir. Durkheim 19. yüzyılın başında üç akımın, sosyolojinin doğuşu, dinsel canlanma çabası ve sosyalist öğretilerin gelişmesinin hemen hemen aynı zamana rastladığını yazar. Sosyalist öğretiler toplumun yeniden örgütlenmesine ya da dağınık ekonomik işlevlerin bilinçli bir otoriteye bağımlı kılınmasına yönelikti. Dinsel akım zayıflama yolundaki geleneksel dinlerin yerini almak için inançlar yaratmayı amaçlıyordu. Sosyoloji ise toplumsal olguları doğal bilimlerin düşünce biçiminden esinlenen bir bilimsel incelemeye bağlı kılmayı hedef alıyordu.

Durkheim'a göre bu üç akım birçok bakımdan birbirine bağlıdır. Sosyoloji, sosyalizm ve dinsel canlanma 19. yüzyılın başında rastlaşmışlardır; çünkü hepsi aynı bunalımın nitelikleridir. Geleneksel dinlerin inançlarını ortadan kaldıran ya da hiç olmazsa zayıflatan bilimin gelişimi, bilimsel düşüncenin toplumsal olgula-

ra uygulanmasını da kaçınılmaz olarak birlikte getirmiştir. Sosyalizm, eski siyasal ve manevi güçlerin sanayi toplumunun doğasına uyamamasından kaynaklanan ahlâki ve dinsel bunalım ve toplumsal örgütsüzlüğün bilincine varılmasıdır.

Sosyalizm bir toplumsal örgütlenme sorunu getirir. Dinsel canlanma çabası geleneksel inançların zayıflamasına bir tepkidir. Sosyoloji hem bilimsel düşüncenin gelişmesi, hem de sosyalizm, dinsel inançların zayıflaması, manevi yenilenme çabalarıyla ortaya çıkan sorunlara bir yanıt bulma girişimidir.

Ne yazık ki derslerin son satırları okunamaz durumdadır, ama bu derslerin ortaya koyduğu sonucun anlamı hiç de anlaşılmaz değildir. Sosyolog Durkheim sosyalist hareketin nedenlerini bilimsel olarak açıklamak, sosyalist öğretilerde doğru olanı göstermek, toplumsal sorun adı verilen soruna hangi koşullar altında bir çözüm bulunabileceğini bilimsel terimlerle belirtmek istemektedir. Dinsel canlanmaya gelince, Durkheim'ın sosyolog olarak ona kesin bir katkıda bulunduğu söylenemez. Auguste Comte gibi sosyolojik bir dinin peygamberi değildir. Ama toplumun biliminin, dinin nasıl toplumsal gereklilikler ve ortak kaynaşmadan doğduğunu anlamaya yardım ettiğini düşünür ve böylece benzer gereksinimlere karşılık vermek için başka dinlerin aynı süreçle ortaya çıkacağına inanmamızı sağlar.

"Toplumsal düzenin sürüp gitmesi için gereken şey, insanların çoğunluğunun kendi durumlarından memnun olmalarıdır. Memnun olmaları için gereken şey sahip olduklarının az ya da çok olması değil, daha fazla şeye sahip olmaya haklarının olmadığına inanmalarıdır. Bunun için de üstünlüğünü kabul ettikleri ve hukuku koyan bir otorite zorunlu olarak gerekir. Çünkü gereksinimlerinin baskısına terk edilen birey haklarının son sınırına vardığını kabul etmeyecektir." (A.k., s. 291)

Bu metin ortak bilinç kavramına dayanarak, Hobbes'un antropolojisi ile Kantçı görev ahlâkı arasında bir tür bireşim gibi ortaya çıkan Durkheim düşüncesinin özelliğini ortaya koyar. Ortak bilincin kategorik zorunluluğu insanın sınırsız isteklerini sınırlar.

Böylece Durkheim'a göre sosyalizm, tarihsel düşünce akımı olarak aslında ekonomik anarşiye gösterilen bir tepkidir. Sosyalizm bugün toplumda dağınık olan işlevleri açık bilince aktarmak ister. Haksızlık ve eşitsizliğe karşı eski komünist protestoları ile karışmaz. Fransız devriminden sonra devrimin siyasal düşüncesinin ekonomik düzene aktarıldığı sırada ortaya çıkmıştır. Sanayileşme ile çağdaş olan sosyalizm, bireyle devlet arasında hem ahlâki, hem toplumsal otoriteye sahip ara örgütlenmeler yaratmak amacındadır.

Demek ki Durkheim'a göre, sosyalizmin ana konusu sınıf mücadelesi değil, örgütlenmedir. Amacı mülkiyet düzeninin değiştirilmesi değil, meslek gruplarının kurulmasıdır.

Böyle tanımlanan sosyalizm sosyolojiye bağlıdır. Bu bağlılık Durkheim'ın siyasal görüşler ortaya koymasından ileri gelmez. Ama toplumsal gerçekliği nesnel ve bilimsel olarak incelerken sosyoloji, sosyalist hareketle ilgilenmelidir. Böylece onun tarihsel anlamını açıklar ve aynı zamanda sosyalist düşüncenin yeni kurumlar biçiminde ortaya çıkacağı reformları önerir.

Bu andan başlayarak Durkheim'ın neden tamamen siyasal mekanizmalarla ilgilenmediği anlaşılır. Parlamenter kurumlar, seçimler, partiler onun gözünde toplumun yüzeysel görünümüdür. Bu açıdan Durkheim, hâlâ Auguste Comte'un izleyicisidir. Comte meslek hayatının ilk bölümünde her ne kadar liberal düşünceleri kabul ettiyse de düşüncesi geliştikçe temsili kurumlara yabancı hale geldi. Ona göre parlamentolar ruhu teoloji ile pozitivizm arasındaki geçici dönemle, metafizik dönemle aynı zamana rastlayan kurumlardır. Auguste Comte geleceğin toplumunu anlatırken seçimlere, partilere, parlamentolara az yer verirdi. Bu yönde o kadar ileri gitmişti ki, III. Napolyon'un hükümet darbesi sırasında bu metafizik kalıntıların ortadan kaldırılmasına kızmamış, aynı dönemde mektupla Rus çarına başvuruda bulunmada tereddüt etmemişti. Pozitivist çağın gerçekleşmesi için zorunlu reformların mutlak bir güç tarafından, bu güç geleneksel bir kişinin elinde bile olsa, gerçekleştirilmesini kabul etmeye hazırdı.

Durkheim parlamentoculuğun küçümsenmesinde kuşkusuz bu kadar ileri gitmedi. Ama Marcel Mauss'un sosyalizm üzerine derslerin girişinde söylediği gibi, sosyologun gözünde seçimler ve parlamento yüzeysel olgulardı.

Durkheim toplumsal ve ahlâka uygun nitelikli reformların zorunluluğuna inanıyordu. Ona göre parti çatışmaları ve parlamenter düzensizlikler reformları kolaylaştırmaktan çok felce uğratıyordu.

Durkheim demokrasiden özellikle 1950'de yayımlanan *Leçons de Sociologie. Physique des Moeurs et du Droit* adlı eserinde söz etti. Ama yaptığı tanım bugün klasik olan tanımdan farklıdır. Gerçekten de tanıma ne genel oy hakkını, ne çok particiliği, ne de parlamentoyu katmıştı. Demokratik bir devletin gerçek niteliği "yönetim bilincinin daha çok artması ve bu bilinçle bireysel bilinç kitlesi (ya da başka deyişle devletle, halk-R.A.) arasındaki iletişimin daha sıkı hale" gelmesidir.

"Bu açıdan demokrasi bize, toplumun kendi bilincine tam olarak vardığı siyasal biçim olarak görünür. Kamusal işlerin yürütülmesinde tartışma, düşünme ve eleştiri anlayışı ne kadar önemli rol oynuyorsa, bir ulus, o oranda demokratiktir. Tersine, bilinçsizlik, gizli alışkanlıklar, anlaşılmaz duygular, önyargılar egemense, o oranda az demokratiktir. Başka bir deyişle demokrasi çağımızın bir buluşu ya da yeniden doğuş değildir. Toplumların giderek kazandıkları niteliktir. Sadece düşüncenin açıklığına zarar verebilecek basit kalıplardan kendimizi kurtarmayı bilirsek 17. yüzyıl toplumunun 16. yüzyıl toplumundan ve bütün feodal toplumlardan daha demokratik olduğunu kabul ederiz. Feodalite günümüzün çağdaş toplumlarının sınırladığı toplumsal yaşamın dağınıklığıdır; karanlık ve bilinçsizliğin en yüksek derecesidir. Monarşi ortak güçleri merkezileştirerek, bunu her yöne yayarak toplumsal kitleye daha sıkı nüfuz ederek demokrasinin geleceğini hazırladı ve kendisi de kendinden önce var olana oranla daha demokratik bir yönetim oldu. Devlet başkanının o zamanlar kral adını taşıması tamamen ikinci derecede kalır; dikkat edilmesi gereken ülkenin bütününde sürdürdüğü ilişkilerdir. Gerçekten o zamandan beri toplumsal düşüncenin açıklığını ülke yüklenmiştir. Demek ki demokrasinin yaygınlaşması kırk, elli yıldan beri söz konusu değildir; yükseliş tarihin başlangıcından beri devam etmektedir." (s. 107-108)

Bu hayranlık yaratan ve yapmacıksız metin, evrimci görüş diye adlandırılabilecek görüşün Durkheim'da ne kadar devamlı olduğunu ortaya koyar. Top-

lumlar yüzyıllar boyu giderek daha demokratik hale gelmişlerdir. Ama demokrasinin ne olduğunu iyi anlamak gerekir.

Bir toplumun her gün daha gerçek ve daha tam bir demokrasiye doğru kendiliğinden gelişimi kavramına varabilmek için tamamen siyasal kurumların değerini düşürmek, devlet başkanının kral olup olmadığına, doğuştan ya da seçimle gelip gelmediğine ilgisiz olmak gerekir.

Durkheim'ın bize önerdiği demokrasi tanımı siyasal düzenin yani komuta ya da otorite düzeninin toplumun tümünde ikincil bir olgu olmasını; sözcüğün köküne göre ulusun egemenliği anlamına gelen demokrasinin komuta örgütlenmesiyle değil, nüfus kitlesiyle yönetenler arasındaki iletişim derecesi olan yönetimsel işlevlerin bazı özellikleriyle belirlenmesini içerir.

Durkheim, 1914 savaşı öncesi yönetenlerle yönetilenler arasında gözlemcinin sempatisini toplayandan başka iletişim biçimi olmadığına inanılabilecek mutlu bir dönemde yaşıyordu. Demokrasi tanımına göre milliyetçi-sosyalist bir rejimin de demokrasi adını büyük ölçüde hak edebileceğinin farkında değildi. Totaliter bir rejimde toplumdaki dağınık işlevler, yöneten birkaç kişide toplanmıştır. Yönetim işlevi son derece bilinçli hale gelmiştir. Yönetilenler kitlesi ile iletişim kesilmemiş, tam tersine bu iletişim akılcı sosyologun hiç de kabul edemeyeceği yöntemlerle kurulmuş olsa bile sürdürülmüştür.

Durkheim kuşkusuz kendi yönetim bilinci kavramına tartışma, düşünme ve eleştiri anlayışı kavramlarını getirmiştir. Ama faşist türden otoriter bir rejimde tartışma olmadığı açık değildir. Düşünmeye gelince mahkûm ettiğimiz amaçlara hizmet edebilir, ama vardır. Eğer demokratik olmayan bir toplumun en iyi örneği feodalite ise, totaliter devlet değilse bile, bütünsel (total) devlet tam ters ucu temsil eder.

Durkheim demokrasi tanımını siyasal olmaktan çok sosyolojik açıdan ele almıştı, çünkü yönetim bilinci ile devlet ve kitleler arasındaki iletişimin sadece liberal toplum ve temsili rejimde gözlemlediği yöntemlerle gerçekleşebileceğini varsayıyordu. Bu aynı güç toplanmasının ve yönetilenlerle yönetenler arasındaki belirli bir iletişim biçiminin, temsili yönetim biçiminin tamamen yadsınması, bu arada ortaya çıkan tamamen farklı bir yönetim biçimiyle aynı anda var olabileceğini hiç düşünmemişti.

Durkheim yönetim işlevine tartışma ve düşünme yeteneği verme konusu üzerinde çok durduğundan tek dereceli genel seçimlere pek taraftar değildir. *Leçons de Sociologie*'de Fransa gibi bir ülkede gözlemlendiği biçimiyle parlamenter anarşinin içinde yaşadığımız toplumların gereklerine pek az uyduğunu açıklar. İki dereceli seçim getiren bir reform önerir. Durkheim'a göre bu, seçilenleri kitlenin sonsuz ya da belirsiz tutkularının baskısından kurtaracak ve sonuç olarak yöneticilerin ortak gereksinimler üzerinde daha özgürce düşünmelerine izin verecektir. Dahası, iki dereceli seçim Durkheim'ın siyasal düzende pek beğendiği bir düşünceyi bulmasına, yani en iyi örneği korporasyon olan aracı organların yaratılmasına olanak verecektir.

Durkheim 19. yüzyılın ilk yarısının Fransız karşıdevrimcileri gibi, yalnız bırakılmış bireylerle güçlü devletin doğrudan doğruya karşı karşıya gelmelerinin

yarattığı çağdaş toplumların bunalımından söz eder. O da bireylerle devlet arasına bir aracı sokmak ister. Hem bütünsel devletten, hem de dağınık ve güçsüz bireylerden sakınarak toplumu daha organik kılmak ister. Ama karşıdevrimciler gibi, taşrada bölgesel biçimde aracı organların kuruluşunu düşleyeceğine işlevsel örgütleri, korporasyonları yeğler.

"En iyi düşünme biçimlerinin bile hiçbir şey yapamayacağı bir gelişme gücü vardır. Siyasal düzenlemelerin milletvekillerini ve daha genel olarak hükümetleri çok sayıda yurttaşla doğrudan doğruya ilişkiye soktuğu sürece, yurttaşların yasaları yapmamaları maddi olarak olanaksızdır. Düşünen insanların sık sık meclis üyelerinin iki ya da üç dereceli seçimlerle belirlenmesini istemelerinin sebebi budur. Böylece aracılar hükümeti kurtarırlar. Ve bu aracılar yönetimsel kurullar arasındaki iletişim kesilmeden yerleştirilirler. Doğrudan doğruya olmaları zorunlu değildir. Devletle bireyler ve bireylerle devlet arasında hayat kesintisiz olarak sürmelidir, ama bu sürekliliğin aracı organlar eliyle yapılmaması için hiçbir neden yoktur. Bu araya girme sayesinde devlet kendisine karşı daha sorumlu olacak, onunla toplumun kalan kesimi arasındaki ayrım daha belirgin hale gelecek, böylece devlet daha özerk olacaktır. Öyleyse siyasal huzursuzluğumuz da toplumsal huzursuzluğumuzla aynı nedenden yani bireyle devlet arasına yerleşmiş ikincil kadroların yokluğundan ileri gelmektedir. Devletin bireyler üzerinde baskıcı olmaması için bu ikincil grupların zorunlu olduğunu daha önce görmüştük. Şimdi de devletin bireyden yeteri kadar bağımsız olması için zorunlu olduklarını görüyoruz. Gerçekten de her iki taraf için de yararlı oldukları anlaşılmaktadır, çünkü birbirlerine zorunlu olarak bağlı olmalarına rağmen bu iki gücün hemen karşı karşıya gelmelerinde yarar vardır." (Leçons de Sociologie, s. 115-116)

Durkheim'ın eğitim sorunları üzerine dersleri eserinin niteliksel ve niceliksel bakımdan önemli bir bölümünü oluşturur. Durkheim Sorbonne'da ders verirken önce doğrudan sosyoloji değil, pedagoji kürsüsü sahibi olmuştu. Yani her yıl bir pedagoji dersi vermek zorundaydı. Ama eğitim sorunuyla hiçbir zorlama olmadan ilgileniyordu. Bunun nedeni açıktır: Eğitim esas olarak toplumsal bir olgudur, çünkü bireyleri toplumsallaştırır. Bir çocuğu yetiştirmek, onu bir ya da birçok topluluğun üyesi olmaya hazırlamak ya da zorlamaktır. Bu nedenle Durkheim Fransa'da uygulanan değişik eğitim biçimlerini tarihsel olarak incelediğinde sevdiği konularla yeniden karşılaşır. Eğitim toplumsal bir süreçtir ve her toplum kendisine uygun eğitim kurumlarına sahiptir. Her toplumun nasıl kendi gereksinimlerine ana çizgileriyle uygun bir ahlâkı varsa, aynı biçimde, her toplumun ortak gereksinmelere karşılık veren eğitim yöntemleri de vardır.

Durkheim'ın eğitim kuramları, kitaplarındaki insan ve toplum kavramlarından esinlenir. Durkheim başlangıçta Hobbes gibi, doğal bencilliğin egemenliği altında ve sınırsız isteklerin harekete geçirdiği, dolayısıyla disiplin altına alınması gereken insanı ortaya koyar. Öyleyse eğitim, ilkin ve her şeyden önce bireyleri disipline boyun eğmeye alıştırmaktır. Bu disiplinin otoritesi olmalıdır. Ama söz konusu olan kaba ve maddi bir otorite değildir. Toplumun niteliği olduğunu bildiğimiz iki bileşenden oluşmuşluk, bireyin bağımlı kılındığı bu disiplin, aynı zamanda istenen ve bir anlamda sevilen bir disiplindir, çünkü grubun disiplinidir. Gruba bağlı olmakla birey, disiplinle birlikte özverinin zorunlu olduğunu da

keşfeder. Toplumla kaynaşmaları amacıyla bireylerin yetiştirilmesi, hem herkesin davranışında uyması gereken kurallar, hem de her birimizin ait olduğumuz, olacağımız topluluklarda mündemiç ve yüce nitelikler konusunda bilinçli kılınmalarıdır.

Disiplinin bu birinci konusu bireycilik konusu ile birleşir. Çağdaş toplumlar ortak bilince özgü otoriteye gereksinim duymaya devam etmektedir. Ama aynı zamanda bu toplumlar bireyden kendi kişiliğini oluşturmasını da ister. Demek ki çağdaş toplumlarda eğitimin amacı sadece bireyleri disiplin altına almak değil, kişilerin gelişimini desteklemek, her birinde özerklik, düşünme ve seçim duygusunu yaratmaktır. Formül Kantçı terimlere çevrilebilir: herkesi ahlâki olduklarında bile özünde toplumsal olan yasalara bağlı kılmak gerekir, ama yasalara bu bağlılık her birimiz tarafından istenmelidir, çünkü o kişiliklerimizin oluşmasına izin verir.

Böylece Durkheim'ın bütün sosyolojik açıklamalarının ikili niteliği ile karşılaşılır: Ortam olarak düşünülen toplum, eğitim sistemini belirler. Her eğitim sistemi toplumu yansıtır, toplumsal gereklere karşılık verir, ama aynı zamanda topluluğun değerlerini sürdürme işlevini de yerine getirir. Neden olarak düşünülen toplumun yapısı, eğitim sisteminin yapısını belirler. Eğitim sisteminin yapısı da bireyleri topluluğa bağlamak, onları toplumu saygılarının ve bağlılıklarının hedefi olarak almaya inandırmak amacındadır.

Sosyoloji ve Felsefe

Durkheim'ın sosyoloji adı altında bir toplumsal felsefe sunduğu, sosyolog olmaktan çok filozof olduğu söylenmiştir. Gerçekten de Durkheim yaradılış bakımından felsefi, hatta dinseldir. Sosyolojiden bir peygamber heyecanı ile söz eder. Öte yandan sosyolojisi, insan, çağdaş toplum ve tarih konusunda bir görüş ortaya koyar. Sosyolojik bir öğretiyi felsefi öğeler taşıdığından dolayı eleştirmek onun değerini düşürmek demek değildir.

Daha önce birçok kez incelenen tarih görüşü ve insan anlayışını bir yana bırakacağım. Ama Durkheim'ın görüş birliği zorunluluğunu vurgulamadaki ısrarı gibi çatışma etkenlerini görece olarak ihmal etmesi felsefesindeki bazı eğilimlerden ileri gelir. Çağdaş toplumun toplumsal farklılaşma terimiyle anlatımı tek yorum değildir. Max Weber'e göre çağdaş toplumun temel niteliği farklılaşma değil, akıllaştırmadır ve bu kavramların her biri, olguların bilimsel yorumlanması açısından olduğu kadar ahlâki ya da felsefi değerlendirme açısından birçok sonucu ortaya koyar.

Ben eleştirilerimi toplum kavramı üzerinde daha doğrusu Durkheim'ın değişik anlamlarda aldığı toplum sözcüğü üzerinde toplayacağım. Anlamların çokluğu iç çelişkiyi değilse bile bu düşüncenin farklı eğilimlerini ortaya koyar.

Durkheim bütün hayatı boyunca pozitivist ve bilimci bir düşünür, toplumsal olguları nesneler gibi inceleyebilecek, onları dışarıdan gözleyebilecek ve doğa bilimleri uzmanlarının olguları açıkladıkları gibi açıklayacak bir sosyolog olmak istedi. Ama Durkheim'ın düşüncesinde bu açık ve sürekli pozitivizmle birlikte

toplumun hem idealin kaynağı, hem de ahlâki ve dinsel inancın gerçek amacı olduğu fikri vardır. Toplumun bu ikili yorumu kuşkusuz anlaşılmazlıklara, güçlüklere yol açar. Somut ve gözlenebilir toplum, idealin kaynağı toplumla, hele en yüce özlemlerle inançların amacı olan toplumla karıştırılamaz. Eğer inanç, dinsel bile olsa somut topluma tapınmayı amaç olarak alıyorsa, Durkheim'ın düşüncesi milliyetçi-sosyalist düşünüş felsefesine yakın olacaktır. Bu da kuşkusuz gerçekdışıdır.

Bu nedenle Durkheim'la ilgili her eleştiri, metinlere göre bazen ortam ya da dıştan gözlemlenen toplumsal bütün, bazen de saygı ve sevginin amacı idealin kaynağı olarak yorumlanabilecek toplum kavramının ikili anlamı üzerinde durmalıdır.

Birinci anlamda toplum, toplumsal ortam olarak tanımlanmış ve öteki olguları belirleyen şey olarak düşünülmüştür. Peki ama ortamı belirleyen nedir? Durkheim haklı olarak aile, suç, eğitim, siyaset, ahlâk, din gibi çeşitli kurumların toplumun örgütlenmesi ile koşullandığı üzerinde durur. Her toplumsal biçim kendi aile, eğitim, devlet ve ahlâk biçimine sahiptir. Ama Durkheim toplumsal ortamı bütünsel bir gerçeklik olarak almak eğilimindedir; oysa bu sonuncu neden değil, analitik bir kategoridir. Belirli bir kuruma göre neden olan, toplumsal ortam denen şey, başka bir açıdan toplumsal ortamın açıklamaya çalıştığı kurumlar bütünüdür.

Durkheim toplumsal ortamı nesnel ve maddi olarak tanımlanmış kendine özgü bir gerçeklik olarak almak eğilimindedir; oysa bu entelektüel bir tasarımdır. Bu soyutlama yapma eğilimi "intihar dürtüsü" kavramında ortaya çıkar. Gerçekte Durkheim'ın düşüncesi ve sözcük dağarcığı dışında "intihar dürtüsü" yoktur, intihar sıklığı toplumsal koşullara ve gruplara göre az ya da çoktur. İntihar oranı grubun bazı özelliklerini ortaya koyar, ama kendilerini öldüren umutsuzların bir "toplu dürtü" tarafından sürüklendiğini göstermez.

Durkheim, toplumsal ortamdan çoğu zaman sanki yeterince belirlenmiş ve ortam bilinince onun için gerekli kurumlar belirlenebilirmiş gibi söz eder. Böylece Durkheim, herkesin kabul edebileceği, "her toplum kendi ahlâkına sahiptir" önerisinden hareket eder. Roma citésinin ahlâkı Sovyet devletinin ahlâkından ya da liberal Amerikan devletinin ahlâkından somut olarak farklıdır ve her toplumun kendine özgü, ait olduğu türü belirginleştiren ahlâki kurumları, inançları, uygulamaları olduğu doğrudur. Ama ahlâki davranışlar toplumsal bir türden ötekine değişirken, bundan bir toplumsal türü tanımakla ona uygun ahlâkın hangisi olduğu söylenebileceği anlamı çıkartılamaz. Durkheim çoğu zaman toplumdan kendi içine kapalı, tam olarak tanımlanmış kapalı bir birim gibi söz eder. Oysa gerçekte her toplumun içinde iyi ya da kötü olanla ilgili olarak çatışmalar olur. Ahlâk anlayışları savaş halindedir ve bazıları sonunda egemen olur. Bilimin çağdaş toplumun türüne uygun ahlâkı, sanki bu tür sadece bir tek ahlâk anlayışı istiyormuş gibi, sanki bir toplumun yapısı bilindikten sonra "İşte bu toplumun gereksinim duyduğu ahlâk budur" denebilirmiş gibi açıklayabileceğini sanmak saflık olur.

Başka bir deyişle, tam ve eksiksiz birim olan bir toplum kavramı yerine, her karmaşık toplum içinde bir arada yaşayan toplumsal gruplar kavramı konmalıdır. Toplumsal grupların çokluğu ve ahlâki düşüncelerin çatıştığı kabul edildiğine göre, toplumsal bilimin uzun zaman, belki de hiçbir zaman ahlâkçılara ve eğitimcilere, bilim adına öğretmeniz gereken ahlâk budur diyemeyeceği görülür.

Kuşkusuz bir toplum üyelerinin hiç olmazsa soyut olarak kabul ettiği ahlâki zorlayıcılar vardır. Ama ilginç olan, üzerinde görüş birliği sağlanamamış konulardır. Bu konulara gelindiğinde, sosyoloji normal olarak toplumun gereksinim duyduğu ahlâkı belirtme yeteneğine sahip değildir. Belki de aynı toplumsal örgütler farklı ahlâk anlayışlarını kabul edebilir. Dahası eğer sosyoloji belirli bir ahlâk anlayışının içinde yaşadığımız toplumda istikran sağladığını gösterse bile, neden ahlâk adına toplumumuzun istikrarını son amaç olarak almak zorunda kalalım. Toplumumuzun niteliklerinden biri de ana ilkelerinin sürekli olarak yeniden tartışma konusu yapılmasıdır. Sosyoloji bu sorgulamanın nedenlerini açıklayabilir, ama ne bireylerin kendilerine sordukları sorulara yanıt verebilir ne de bilimsel bir çözüm önerebilir.

Bunun iki nedeni vardır. Bir yandan aynı toplumsal tür birçok ahlâka uygun çözüm ve siyasal rejimle bağdaşır. Öte yandan değerlendirmeyi kendisi yapmak isteyen birey, var olan toplumsal türü insanlık serüveninin son aşaması gibi görmek zorunda değildir. İçinde yaşadığımız toplumla bağdaşması bile başka bir ahlâk isteyebilir.

Olguların incelenmesinden zorlayıcıların çıkartılması olasılığı üzerine bu yanılsama bence büyük ölçüde toplum türlerini sınıflama kuramıyla açıklanır. Hatırlanacağı gibi, Durkheim tarihsel olarak bilinen değişik toplumların karmaşıklık derecesine göre tekparçalılardan ikili bileşimli çokparçalı toplumlara kadar tek bir çizgi üzerinde sıralanabileceğine inanıyordu.

Yorumcuların genel olarak üzerinde pek durmadıkları bu kuram, bana Durkheim'ın gerçek sosyolojisinde değil, ama toplumsal bilimin tamamlanmış belirli bir biçimi konusundaki düşüncesinde çok önemli görünmektedir. Toplumların karmaşıklık derecesine göre sınıflaması Durkheim'a isteyerek, biraz da küçümseyerek tarihe bıraktığı yüzeysel olgularla, esas olarak sosyolojiye ait olan derin olgular arasında önem verdiği bir ayrım yapması olanağı tanıyordu. Gerçekten bir toplumsal türün karmaşıklık derecesi ile ya da parçalarının sayısı ile tanımlandığı kabul edilirse, belirli bir toplumun hangi türe ait olduğunu ayırt etmek için bir ölçüt ortaya çıkar. Eğer görece olarak daha az karmaşık bir toplumun birden çağdaş bir sanayi geliştirdiği saptanırsa –Japonya'nın durumu böyledir– bu toplumun ekonomik gelişme düzeyine rağmen parçalarının bileşimi ve sayısı nedeniyle başka tür bir toplum olarak ve batılı toplumlardan daha ilkel kaldığı öne sürülecektir.

Başka bir deyişle Durkheim sosyolojiye ait olan yapı ya da toplumsal bütünleşmenin temel olgularını tarih bilimine ait olan, kesin yasalara bağlı olmayan, siyasal rejimler ve hatta ekonomik kurumlar gibi daha yüzeysel başka olgulardan ayırma olanağını bulduğunu sanıyordu.

Derin ve yüzeysel; toplumsal tür ve tarihsel olgular zıtlığına götüren toplumların bu sınıflaması, bana göre, toplumların sadece tek bir sınıflamasını geçerli sayan pozitivist ya da gerçekçi bir yanılsamaya aittir.

Durkheim'ın toplumu sevgi ve saygının amacı, idealin kaynağı olarak düşündüğü ikinci anlamı incelemek, eleştirmek için onun üç denemesinin yer aldığı *Sociologie et Philosophie* (Sosyoloji ve Felsefe) adlı küçük bir kitaptan yararlanacağım. Birinci makale 1898 tarihlidir: *Représentations Individuelles et Représentations Collectives;* ikinci 1906' da Fransız Felsefe Kurumuna sunulan bir bildiri: *Détermination du Fait Morale* (Ahlâki Olgunun Belirlenmesi), sonuncusu 1911'de Bologna'da toplanan Uluslararası Felsefe Kongresine sunduğu bildirisidir: *Jugements de Realité et Jugements de Valeur* (Gerçek Yargı ve Değer Yargısı). Bu kısa eserde Durkheim'ın ana konularından bazıları güçlü bir biçimde dile getirilmiştir. Bu konulardan ilki şudur: İnsan "uygar olduğu ölçüde", toplum içinde ve toplum sayesinde insandır. Sadece toplumla bütünleşmesi insanı öteki hayvanlardan farklı bir hayvan yapmaktadır.

"Uzun zaman önce Rousseau'nun gösterdiği gibi, toplumdan gelen her şeyi insandan alırsak geriye hemen hemen hayvandan ayırt edilemeyen, duygularına indirgenmiş bir yaratık kalır. Son derece önemli toplumsal şey olan dil olmadan genel ya da soyut düşünceler hemen hemen olanaksızdır ve sonuç olarak bütün üst zihinsel işlevler biter. Kendi başına bırakılan birey fizik güçlerin egemenliği altına girer. Eğer bundan kaçabildi, kurtulabildi ve bir kişilik kazandı ise, bunun nedeni kendine özgü, yoğun, bütün bireysel güçlerin bir araya gelmesinden doğan, ama akılcı, ahlâki ve bu nedenle doğanın akılcı ve ahlâki olmayan güçlerini etkisiz hale getirebilecek bir güce sığınmasıdır. Bu güç, ortak güçtür. Kuramcılar insanın özgür olmaya hakkı olduğunu gösterebilirler ama, bu ispatlamanın değeri ne olursa olsun kesin olan şey, bu özgürlüğün toplum içinde ve toplumla gerçek hale geldiğidir." (Sociologie et Philosophie, s. 79)

Böylece toplum olmadan insan bir hayvan olacaktır. İnsan denen hayvan toplum sayesinde insanlığa kavuşur. Buna kolaylıkla şu yanıt verilebilir: Hayvanların grup halinde yaşaması bir dil ve aklın üstün biçimlerini yaratmaları için yeterli değildir. Kuşkusuz toplum, insan türünün insanlığının gelişmesi için zorunlu bir koşuldur, ama bu koşul, insan denen hayvan başka türlerde bulunmayan yeteneklere sahip olduğu takdirde yeterli olabilir. Dil, anlama, iletişim kuşkusuz birden çok insan gerektirir ve bu anlamda bir toplum vardır, ama insan toplumunda olan türden dil, anlama ve iletişimin olması için birden çok hayvanın birlikte olması yeterli değildir.

Durkheim dil, ahlâk ve dinin toplumsal olgu olduğunu söylemekte haklıdır, ama bir koşulla: benim yaptığım biçimde anlatıldığı sürece bu açık, herkesin kullandığı, ilginç olmayan önerinin "esas olarak" nitelemesiyle kullanılmaması gerekir. Ahlâk, dil ya da dinin toplumsal boyutu vardı, insani bütün olgular toplumsal bir yan ortaya koyar, ama bundan bu insani olguların esas olarak toplumsal olduğu sonucu çıkmaz. Dikkate alınan olgunun gerçek anlamı toplumsal boyutuna bağlıdır.

Bu açıklama özellikle ahlâk için geçerlidir. Durkheim'a göre, eğer toplum bireylerden üstün bir değer taşımıyorsa, ahlâk var olamaz.

"Böylece şu sonuca varıyoruz: eğer bir ahlâk, bir görev ve zorunluluklar sistemi varsa, toplumun kapsadığı, bireşimlerinin sonucu olduğu bireylerden nitelik olarak farklı bir ahlâk kişiliği olması gerekir. Bu düşünce biçimi ile Kant'ın Tanrının varlığını ispatladığı düşünce biçimi arasındaki benzerlik fark edilir. Kant, Tanrıyı ön gerçek olarak öne sürüyordu, çünkü bu varsayım olmadan ahlâk anlaşılamaz... Biz özel olarak bireylerden ayrı bir toplumu ön gerçek olarak düşünüyoruz, çünkü başka türlü ahlâk amaçsız, görev dayanaksız olurdu. Bu ön gerçeğin deneyle doğrulanmasının kolay olduğunu ekleyelim. Sorunu kitaplarımda daha önce de sık sık incelememe rağmen, bu kavramın doğruluğunu göstermek için önceden verdiklerime yeni nedenler eklemek benim için kolay olacaktır. Bütün bu tartışma gerçekte birkaç basit konuya indirgenebilir. Ortak düşünce bakımından ahlâk, çıkar gütmeme ve özveri başladığı zaman başlar. Ama çıkar gütmeme, eğer boyun eğdiğimiz konu, birey olarak bizden daha güçlü bir değere sahipse, bir anlam taşır. Oysa deneyler dünyasında bizimkinden daha zengin ve daha karmaşık ahlâki bir gerçekliği olan tek bir konu biliyorum, o topluluktur. Hayır, yanılıyorum. Aynı rolü oynayabilecek bir tane vardır; o da Tanrısallıktır. Tanrı ile toplum arasında seçim yapmak gerekir. Bu çözümlerden birini haklı gösterebilecek nedenleri burada incelemeyeceğim, çünkü her ikisi de tutarlıdır. Benim açımdan bu seçimin önemsiz olduğunu söyleyeceğim. Bana göre Tanrısallık toplumun biçim değiştirmesi ve simgesel olarak düşünülmesidir." (*A.k.*, s. 74-75)

Demek ki Tanrı ile toplum arasında bir seçim yapmak gerekir, Durkheim'ın gerçekten inandığı bir şeyi gösterecek, felsefesinin niteliğini ortaya koyacak bir tümce varsa, o da budur. Bu seçimin bana zorunlu görünmediğini ve Durkheim'ın düşünce biçiminin tamamen yanıltıcı geldiğini eklememe bilmem gerek var mı? Durkheim'ın düşüncesi şudur: Bir hareketin konusu, eğer oyuncudan (onu gerçekleştirenden) başka bir kişi ise, hareket ahlâkidir. Oysa öteki kişi olduğu biçimiyle benden daha değerli değildir. Öyleyse bir ahlâk anlayışının olması için benden ya da herkesten daha değerli bir gerçekliğin olması gerekir. Bireysel oyuncudan değer olarak üstün olan bu gerçeklik, Tanrı ya da toplumdan başka bir şey olamaz. Bu iki varsayım arasında fark yoktur, çünkü dinsel yaşamın ilksel biçimleri incelemesinden bildiğimiz gibi, din, değişen topluma tapınmadan başka bir şey değildir.

Birinci yanıltma ahlâki hareketin ya da bir hareketi, ahlâki yapan şeyin incelenmesinde yatmaktadır. Durkheim'a göre eğer bir hareket benim kendi kişiliğimi konu alıyorsa ahlâki değildir; başka birini konu alan hareket de ahlâki olamaz. Oysa Durkheim'ın dayandığı genel kanı, başka birinin hayatını kurtarmayı konu alan özveriyi, bu başkası benden daha değerli olmasa bile ahlâki kabul etmeye hazırdır. Hareketi ahlâki kılan, hareketimin konusunda önceden gerçekleştirilen değer değil, kişinin kendisinden kurtulması ve kendisini başkasına feda etmesi olgusudur. Meredith'in *La Carrière de Beauchamp* (Beauchamp'ın Meslek Yaşamı) adlı tanınmış romanının sonunda Nevil Beauchamps, bir çocuğun hayatını kurtarırken kendininkini kaybeder.[11] Bu olay ahlâki sorunun bir açıklamasıdır. Üstün bir insanın kendisini daha aşağı birinin hayatı için feda etmesine hayranlık mı duymak gerekir, yoksa pragmatik bir düşünceyle üstün bir insanın kendini aşağı değerden bir varlığın kurtuluşu için feda etmesini saçma olarak mı düşünmek gerekir? Kararı ahlâkçılara bırakıyorum, ama hareketin ahlâki olması

için ortak bilincin hareketin konusunun oyuncu kişiden üstün olması gerektiğini düşünmediği açıktır. Hamelin adlı bir filozof kendisi yüzme bilmediği halde boğulmakta olan birini kurtarmak için suya atladığında hayatını kaybetti. Hareket yüceydi, ama pragmatik olarak saçmaydı. Her ne olursa olsun yargımız kurtarılacak hayatın değeriyle belirlenmez.

Davranışımızla yarattığımız değerin sanki önceden gerçekte somutlaşması gerektiğine inanmak da yanıltıcıdır. Durkheim dinden çok, dinin yaygın kavramını ele alır. Üstün değerlerin önceden Tanrıya verilmesini ve insanlar tarafından yaratılan değerlerin yüce varlığın önceden sahip olduğu değerlere bağlı olmasını ister. Dinin gelişmiş bir yorumunda bunun böyle olacağından kuşkuluyum. Ne olursa olsun, ahlâki değerler yalnızca insani bir felsefede bir keşiftir, insanlığın nedensiz bir keşfidir, insan yavaş yavaş insanlığa yaklaşan bir hayvan türüdür. Burada kendinde değerli bir nesne bulunduğunu ön gerçek olarak ortaya atmak, dinin anlamını ya da insani ahlâkın anlamını yanlış yorumlamak olur.

Üçüncü yanıltmaca, toplum sözcüğünün tanımlandığını ve toplum ile Tanrısallığın sınırlanabilir, gözlemlenebilir iki şey gibi kıyaslanabileceğini, karşı karşıya getirilebileceğini varsaymaktır. Bir toplum yoktur, insan grupları vardır. Toplum kavramının hangi insan gruplarına uygun geldiği belirtilmedikçe tehlikeli bir yanlış anlama ile karşı karşıya kalırız. Tanrı ile eşdeğer toplum hangisidir? Aile mi? Toplumsal sınıf mı? Ulusal toplum mu? İnsanlık mı? Hiç olmazsa Auguste Comte'un felsefesinde bu noktada kuşku yoktu; dinsel tapınmanın konusu olan toplum somut insanlık değil, insanlığın tümüydü, yüzyıllar boyunca insanlardaki en iyi şeylerdi. Eğer toplumdan ne anlaşıldığı belirtilmezse Durkheim'ın anlayışı niyetlerinin tersine çağımızın sahte dinlerine, ulusal bir topluluğa kendi üyelerinin tapınmasına kadar gidebilir. Akılcı ve liberal olarak Durkheim çeşitli ve belli nedenlerle bu laik dinlerden nefret ederdi. Bu yanlış anlama olasılığı bile, toplum kavramının belirtmesiz kullanılmasının tehlikesini gösterir.

Toplumun bu metafiziği Durkheim'ın bilim, ahlâk, din ile toplumsal koşullar arasındaki ilişkiler konusundaki derin sezgilerini ne yazık ki bozmaktadır.

Durkheim'a göre, insanın değişik etkinlikleri tarih boyunca yavaş yavaş farklılaşmıştır, ilksel toplumlarda ahlâk dinden ayrılamaz, hukuk, bilim, ahlâk ve din kategorileri yüzyıllar boyunca yavaş yavaş özerkliklerini kazanmışlardır. Bu öneri doğrudur, ancak bütün kategorilerin otoritelerini toplumsal kökenlerinden aldıklarını içermez. Durkheim sosyolojik bir bilgi ve ahlâk kuramı ortaya koyduğunda bu kuramın, bilimsel kategorilerin ve ahlâki kavramların gelişimini etkileyen toplumsal koşulların nesnel incelenmesinden yola çıkması gerekir. Ama bana göre Durkheim'ın bilim, ahlâk ve değer yargıları ile olgu yargıları arasında temelde farklılık olmadığı yolundaki inancı ile inceleme geçersiz kılınmıştır. Her iki durumda esas olarak toplumsal olan gerçeklikler söz konusudur; her iki durumda bu yargıların otoritesi toplumun kendisine dayandırılmıştır.

Jugements de fait et Jugements de valeurs makalesinden alınan iki metin, olgu yargıları ve değer yargılarının kıyaslamasını ve hemen hemen bir tutulmasını gösterir.

"Bir değer yargısı, bir nesnenin bir ideal ile ilişkisini anlatır. İdeal bir başka biçimde de olsa nesne gibidir. O da kendine özgü bir gerçekliktir. Öyleyse açıklanan ilişki bu iki sözcüğü varlık yargısında birleştirir.

"Değer yargılarının idealleri içerdiği söylenebilir mi? Ama gerçek yargıları için durum aynı değildir. Çünkü kavramlar da ideallerden hareket eden düşüncenin yapımıdır ve ortak bir nesnenin en yüksek noktası olan dil içinde, dil sayesinde oluşabildiklerine göre ortak idealler olduklarını göstermek zor değildir. Öyleyse yargı elemanları her iki yandan da aynıdır." (*A. k.*, s. 139)

Bu metindeki bir tümce belirleyicidir: "Kavramlar ideallerden hareket eden düşüncenin yapımıdır." Eğer Durkheim düşüncenin yapılarının görgül (ampirik) ya da düşünsel gerçeklikler olmadığını söylemek istiyorsa kuşkusuz haklıdır. Eğer kavramı, terimin ahlâki anlamında idealle bir tutuyorsa, önerisi bana bütünüyle yanıltıcı gelir.

Daha ileride Durkheim şöyle yazar:

"Eğer her yargı idealleri harekete geçiriyorsa, bunlar değişik türdendir. Rolü sadece uygun olduğu gerçekleri açıklamak, onları olduğu gibi dile getirmek olan idealler vardır. Tam deyimiyle bunlar kavramlardır. Ama işlevi, ilgili olduğu gerçeklikleri değiştirmek olan ideal-ler de vardır. Bunlar değer idealleridir. Birinci durumda ideal, nesneyi düşünce ile benzer kılmaya yarayan simgedir. İkincisinde nesne idealin simgesidir ve onu değişik düşüncelerce anlaşılır hale getirir. Doğal olarak yargılar kullandıkları ideallere göre değişir. Birinciler gerçekliği incelemek ve onu olabildiğince sadık bir biçimde yansıtmakla yetinir. İkinciler tersine, idealin eylemiyle zenginleşen gerçekliğin yeni yönünü ortaya koyar." (*A.k.*, s. 139-140)

Olgu yargılarının değer yargıları ile benzer kılınmasında gene Durkheim'ın, gerçekliği anlatan kavramların ya da eylemi haber veren ideallerin otoritesinin toplumun kendisinden geldiği yolundaki inancı ile karşılaşıyoruz. Oysa ben bu noktada bir anlaşılmazlık olduğunu sanıyorum. Kavramların kökeninin sosyolojik incelemesi hiçbir aşamada bilgi kuramı ile yani gerçeğin deneyüstü koşullarının incelenmesi ile karışmaz. Bilimsel gerçeğin koşullarının gerçeğin toplumsal çıkış koşulları ile hiçbir ilgisi yoktur ve bilginin sosyolojik bir kuramının olduğunu düşünmek sistematik bir karışıklıktır. Bilimin içinde geliştiği koşulların sosyolojik bir kuramı vardır; bugün buna bilgi sosyolojisi adı verilmektedir. Bu sosyoloji bilgi kuramına hizmet eder, ama hiçbir aşamada onunla karışmaz.

Değer yargıları konusunda yanılgı farklıdır. Durkheim ahlâki idealin toplumsal bir ideal olmasını, toplumun ahlâka değer vermesini ister. Bence burada da bir anlaşılmazlık vardır. Kendimize değer bulabileceğimiz kavramlar kuşkusuz toplumsal koşullara bağlıdır. Ama değer yargılarımızın toplumsal ortam tarafından telkin edilmesi, ahlâk anlayışındaki geçerliliğin toplumun belirli bir durumu olduğunu kanıtlamaz. Elbette belirli bir ahlâk anlayışı istediğimiz zaman belirli bir toplum ya da belirli bir tür insan ilişkileri isteriz. Bu anlamda her ahlâki istek, toplumsal bir isteği içerir. Ama ampirik gerçeklik olan toplum, ahlâk anlayışının içeriğini *belirlemez*. Yani iki şeyden biri seçilecektir. Ya dolaylı olarak kabul edilen düşünceye göre, toplum bütünsel olarak düşünüldüğünde belirli bir ahlâk anlayışı içerir ve bu durumda daha önce açıkça belirttiğim şu itirazla kar-

şılaşılır: Belirli ve tek bir ahlâk zorunlu olarak belirli bir toplumsal yapıdan doğmaz, çünkü her dönemde, her toplumda ahlâk anlayışının içeriği çatışmaların konusu olmuştur. Ya da toplumsal isteğin ahlâki isteğimizi yönetmesi istenecektir, ama böyle bir tümce tersine de çevrilebilir: Toplumsal ya da siyasal hedefimizi ahlâki ideale göre seçeriz.

*

Durkheim'ın sosyolojisinin felsefi niteliği, yarım yüzyıldan biraz daha fazla zaman önce bu sosyolojinin uyandırdığı coşkuların şiddetini açıklar. Fransa'da Katolik eğitim ile laik eğitim çatışmasının ortalığı kasıp kavurduğu bir sırada "toplum ya da Tanrısallık" formülü yangına körükle gitmek demekti, ilkokullarda ve ilkokul öğretmenlerinin yetiştirildiği okullarda sosyoloji, Katolik ahlâkın yerini almaya başlayan laik ahlâkın temeli olarak ortaya çıktı. Durkheim Tanrısallık ile toplum arasında fark görmediğini söylediğinde, kendi düşüncesinde dine saygılı olan bu öneri, inananlar için kutsal değerlere bir saldırıydı. Böylece bugün bile Durkheim'ın düşüncesinin çok değişik biçimlerde yorumlanması açıklanmış olmaktadır.

Bu çelişkili yorumlar eğer, bir çelişki olmayan ve Durkheim'ın düşüncesinin merkezinde bulunan ikicilik hatırlanırsa açıklanır. Durkheim'ın düşüncesi toplumsal *consensus*'ü yeniden kurmayı zorlayıcıların ve ortak yasakların otoritesini güçlendirmeyi amaçlar. Bazı eleştiricilerin gözünde toplumsal normların yeniden canlandırılması gerici değilse bile, tutucu bir girişimin işaretidir. Gerçekten de Durkheim'ın düşüncesi kimi zaman Auguste Comte'un meslek yaşamının ikinci dönemini, *Système de Politique Positive*'de bir insanlık dini kurmaya çalıştığı dönemi hatırlatır. Bu yorumun sadece yarısı doğrudur. Durkheim'a göre, otoritesinin güçlendirilmesi gereken toplumsal norm, sadece bireyin kendisini serbestçe gerçekleştirmesine izin vermez, aynı zamanda herkesi kendi yargısını kullanmaya ve özerkliğini açıkça ortaya koymaya zorlar. Durkheim, yüce ilkesi insan kişiliğine saygı ve kişisel özerkliğin gelişmesi olan bir toplumu istikrarlı kılmak ister. Vurgulamanın toplumsal normların yeniden güçlendirilmesi ya da bireysel özerkliğin gelişmesi üzerine yapılmasına göre, yorum tutucu ya da akılcı ve liberal olmaktadır. Aslında en doğru yorum görünüşte birbirinden farklı bu iki yorumu birleştiren yorumdur. Durkheim'ın düşüncesinin merkezinde akılcı, bireyci ve liberal düşüncenin, tarihsel evrimin geçici olarak son dönemi olduğunu gösterme çabasını görüyorum. Çağdaş toplumların yapısına uygun olan bu düşünce okulu benimsenmelidir, ama aynı anda *consensus* için zorunlu ortak normlar güçlendirilmezse toplumsal dağılma ve anomi olgusunu ortaya çıkarma tehlikesi de getirir.

Durkheim'a göre sosyoloji, hem akılcı bireyciliği geçerli sayar, hem de ortak normlara saygıyı öğütler. Marcel Mauss'un hatırlattığı gibi, kaynağında birey ve toplum ya da bireycilik ve sosyalizm arasındaki ilişkiler sorunu olan bir araştırmanın ulaştığı sonuç da budur.

Emile Durkheim'ın Özgeçmişi ile İlgili Açıklamalar

1858 15 Nisan. Emile Durkheim Epinal'de bir haham ailesinin çocuğu olarak doğar. Henüz çok küçükken babası ölür. Epinal Kolejinde eğitim görür. Ortaöğretim sonunda genel yarışma sınavında ödül alır.

Durkheim *Ecole normale supérieure* sınavlarına hazırlanmak için Paris'e Louis-le-Grand Lisesine gelir. Jauffret pansiyonunda Jean Jaurès ile karşılaşır. Jaurès Ulm Sokağındaki okula Durkheim'dan bir yıl önce girmiştir.

1877 Durkheim *Ecole normale supérieure*'e girer. Burada Fustel de Coulanges ve de Boutroux'nun derslerini izler.

1882 Felsefe *agrégation*'unu alır; Sens ve Saint-Quentin'e öğretmen olarak tayin edilir.

1885-1886 Paris'te ve sonra Almanya'da Wundt'un yanında sosyal bilimler eğitimi görmek için bir yıl izin alır.

1886-1887 Almanya'dan dönüşünde *Revue Philosophique*'de üç makale yayımlar: "Les Etudes Récentes de Science Sociale" (Toplumbilimde Yeni İncelemeler), "La Science Positive de la Morale en Allemagne" (Almanya'da Ahlâkın Pozitif Bilimi), "La Philosophie dans Les Universités Allemandes" (Alman Üniversitelerinde Felsefe).

1887 Bakan Spuller'in bir bakanlık kararıyla Bordeaux Üniversitesi Edebiyat Fakültesine pedagoji ve sosyal bilim profesörü olarak atanır. Bu ders Fransız üniversitelerindeki ilk sosyoloji dersidir: Bordeaux'da Durkheim'ın meslektaşları arasında Espinas, Hamelin ve Rodier, öğrencileri arasında Charles Lalo ve Léon Duguit vardır.[12]

1888 *Revue Philosophique*'de "Suicide et Natalite" üzerine bir makale yayımlar.

1891 Durkheim sosyolojinin öncülerini (Aristote, Montesquieu, Comte...) birlikte inceleyebilmek için felsefe *agrégation*'una aday öğrencilere ders verir.

1893 *Revue Philosophique*'de sosyalizmin tarifi üzerine notu yayımlanır. Durkheim doktora tezini savunur: *De la Division du Travail Social*; bunu *La Contribution de Montesquieu à la Constitution de la Science Sociale* başlıklı Latince tezi izler.

1895 *Les Règles de la Méthode Sociologique.*

1896 Sosyoloji dersleri temel kürsü haline dönüşür. *L'Année Sociologique* kurulur. Durkheim'ın burada yayımlanan ilk incelemeleri "La Prohibition de l'inceste et ses Origines" ve "La Définition des Phénomenes Religieux" başlıklarını taşır.

1897 İntihar.

1900 "Sur le Totemisme" *L'Année Sociologique*'de yayımlanır. Dreyfus olayı ile çok sarsılan laiklik yanlısı Durkheim, din sorunuyla giderek daha yakından ilgilenir.

1902 Sorbonne Üniversitesi pedagoji kürsüsüne vekil olarak atanır.

1906 Paris Edebiyat Fakültesi pedagoji kürsüsüne asil olarak atanır. Burada sosyoloji ve pedagoji okutur.

Fransız Felsefe Derneği'ne "La Détermination du Fait Moral" başlıklı bir bildiri sunar.

1909 College de France'da "Les Grandes Doctrines Pédagogiques en France Depuis le XVII Iᵉ Siècle" konulu ders verir.

1911 Bologna'daki felsefe kongresine "Jugement de Réalite et Jugement de Valeur" konulu bildiri sunar.

1912 *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse.*

1913 Kürsüsü "Sorbonne Sosyoloji Kürsüsü" sanını alır. Fransız Felsefe Derneğine "Le Problème Religieux et la Dualité de la Nature Humaine" başlıklı bildiri sunar.

1915 Durkheim, Selanik cephesinde vurulan tek oğlunu yitirir. Koşulların etkisiyle iki kitap yayımlar: *L'Allemagne au dessus de Tout. La Mentalite Allemande et la Guerre; Qui a Voulu la Guerre? Les Origines de la Guerre d'Après Les Documents Diplomatiques.*

1917 15 Kasım. Paris'te ölür.

Notlar

1) "İşbölümünün bize iktisatçılara olduğundan ne kadar değişik biçimde göründüğü anlaşılır. Onlar için işbölümü esas olarak daha fazla üretmekten ibarettir. Bizim için bu fazla verimlilik, olgunun etkisi olan zorunlu bir sonuçtur. Eğer uzmanlaşıyorsak bu daha fazla üretmek için değil, bize yaratılan yeni yaşam koşullarında yaşayabilmek içindir." (*De la Division du Travail Social,* s. 259)
İşbölümü olgusunu tanınmış eseri *Recherche sur la Nature et Les Richesse des Nations*'da (1776) verimliliğin, değiş tokuşun, mal varlığının kullanımını açıklamak için ekonomik sistem çözümlemenin ön planına yerleştiren Adam Smith'dir. Adam Smith esas olarak *La Richesse des Nations*'un 1. kitabının ilk üç bölümünde yer alan incelemesine bir iğne imalathanesinde birbirini izleyen ve öğeleri büyük olasılıkla Diderot'nun *Grand Encyclopédie*'sinden ve d'Alembert'den alınmış işlemlerin tanınmış anlatımı ile başlar. İlk tümce şudur: "Emeğin üretim gücündeki en büyük iyileştirmeler ve onun yönetilmesindeki, ustalığın, becerinin ve aklın en büyük kısmı işbölümüne aittir." Adam Smith II. bölümde işbölümünü yaratan temel yasayı arar: "Pek çok yarar sağlayan işbölümünün özünde insan aklının sonucu gibi düşünülmemesi gerekir. İnsan aklının öngördüğü, amaçladığı bu genel gönenç onun sonucudur, işbölümü, kendilerine bu kadar geniş yararlı olabilecek amaçları saptamayan bütün insanlara özgü bir eğilimin yavaş ve aşamalı da olsa zorunlu sonucudur." Adam Smith işbölümünde sadece yarar görmez. Eserinin V. kitabının 1. bölümünde, parçalara bölünmüş bir işin yaratabileceği entelektüel yetenekleri sersemleştirme ve uyuşturma tehlikelerini belirtir ve hükümetin "bu kötülüğü önlemek için önlemler almasını" ister. Bu son nokta üzerine Nathan Rosenberg'in şu makalesine bakınız: "Adam Smith on the Division of Labour: Two views or one?" *Economica*, Mayıs 1965.
2) "İşbölümü demek ki yaşam mücadelesinin bir sonucudur, ama yumuşatılmış bir sonucudur. Gerçekte onun sayesinde rakipler birbirlerini ortadan kaldırmak zorunda değildir, yan yana birlikte yaşayabilirler. Bu yüzden işbölümü geliştikçe, daha benzer toplumlarda, ortadan kalkmaya mahkûm olan çok sayıda insana, yaşamlarını sürdürme olanağı verir. Pek çok alt toplumlarda rastgele ortaya çıkmış her organizma kaçınılmaz olarak ortadan kalkar, çünkü hiçbir işlevi yoktur. Bazen yasa, doğal seçimin sonuçlarını bir tür önceleyip benimseyerek yeni doğan sakat ya da zayıfları ölüme mahkûm ediyordu; Aristo da bu davranışı doğal karşılıyordu. Durum daha ilerlemiş toplumlarda farklıdır. Cılız bir birey toplumsal örgütlenmemizin karmaşık yapısı içinde çalışabileceği bir yer bulabilir. Sadece bedensel olarak zayıf ve beyni sağlıklı ise büroda, düşünerek çalışacaktır. Eğer beyni zayıfsa 'kuşkusuz entelektüel rekabetten vazgeçmek zorunda kalacak, ama toplum kovanındaki ikincil peteklerden birinde onun ortadan kalkmasını önleyen yeterince küçük yere sahiptir.' Aynı biçimde ilkel topluluklarda yenilen düşman öldürülür; sınai işlevlerin askeri işlevlerden ayrıldığı yerde kazananın yanında esir olarak yaşamını sürdürür. (*De la Division du Travail Social*, s. 253)
3) Gabriel Tarde (1843-1904) şu eserlerin yazarıdır: *La Criminalite Comparée* (1888), *Les Transformations du Droit* (1893), *Les Lois de l'imitation* (1890), *La Logique Sociale* (1895), *L'Opposition Universelle* (1897) ve *L'Opinion de la Foule* (1901). De Tarde'ın Fransa'da zayıf olan etkisi Amerika Birleşik Devletleri'nde çok olmuştur. Profesör Paul Lazarsfeld onunla çok ilgilenir ve ölümünden sonra görüşlerinin zaferinden söz eder.
4) Aynı tartışma yakınlarda J. D. Douglas tarafından ele alınmıştır: *The Social Meaning of Suicide*, Princeton University Press, 1967.
5) Maurice Halbwachs, *Les Causes du Suicide*, Paris, Alcan, 1930.
6) Çağdaş antropoloji, gerçekliğini tamamen ortadan kaldırırcasına totemcilik kuramını köklü biçimde değiştirmiştir. Bu gelişme ile ilgili olarak şu kitaba bakınız: Claude Lévi-Strauss, *Le Totemisme d'Aujourd'hui*, Paris, P.U.F., 1962.
7) Bergson şöyle yazar: "insanlık gerçekleştirdiği ilerlemenin ağırlığı altında yarı ezilmiş inlemektedir. Geleceğinin ona bağlı olduğunu yeterince bilmemektedir. Yaşamayı sürdürüp sürdürmemeyi istemek önce ona aittir. Sadece yaşamak mı, yoksa Tanrı yaratma makinesi olan Evren'in asıl işlevinin yeryüzünde de gerçekleşmesi için zorunlu çabayı göstermesi mi gerektiğini kendisine sormak ona aittir." (H. Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Paris, P.U.F., 1965, s. 338)

8) Jules Monnerot, *Les Faits Sociaux ne sont pas des Choses*, Paris, Gallimard, 1946.

9) Emile Durkheim klasik ekonominin tümdengelimci ve soyut kuramını şöyle eleştirir: "Stuart Mill ekonomi politiğin konusunun toplumsal olgular olduğunu söyler; bunlar esas olarak ya da sadece zenginliğin elde edilmesi amacıyla oluşurlar... Böylece değerlendirilen ekonomi politiğin konusu, parmakla gösterilebilecek gerçekliklerden değil, aklın saf düşüncesinden oluşur, yani iktisatçının düşünülen sonuçla ilgili gördüğü olgular ve onları nasıl tasarlıyorsa öyledir. Örneğin üretim adı verdiği şeyi incelemeye mi girişir? Birden üretimin yardımı ile gerçekleştiği temel etkinleri sayabileceğini ve onları gözden geçirebileceğini düşünür. Demek ki incelediği şeyin bağlı olduğu koşulları gözlerken, varlıklarını tanıyamamıştır, çünkü o zaman bu sonucu çıkarttığı deneyleri ortaya koymakla işe başlardı. Eğer araştırmanın başından beri ve birkaç sözcükle bu sınıflamaya girişmişse bu, onun basit bir mantıksal çözümlemeyle elde etmiş olmasındandır. Üretim düşüncesinden hareket eder, onu öğelerine ayırırken mantıksal olarak doğal güçler, emek, araç ya da sermaye düşüncelerini içerdiğini görür ve sonra aynı biçimde bu türetilmiş düşünceleri inceler. Bütün ekonomik kuramların en temeli olan değer kuramı açıkça bu yönteme göre kurulmuştur. Eğer değer orada olması gereken, bir gerçeklik olarak incelenmiş ise, iktisatçının önce bu adla anılan şeyin nerede bulunabileceğini belirttiği, sonra türlerini sınıfladığı, hangi nedenlerle değiştiğini yöntemli tümevarımla araştırdığı ve son olarak da genel bir formül ortaya koyabilmek için bu çeşitli sonuçları karşılaştırdığı görülecektir. Demek ki kuram, bilim yeterince ilerlediğinde ortaya çıkabilir. Bunun yerine kurama daha başlangıçta rastlanır. Çünkü bunu yapmak için iktisatçı düşüncelere dalmakla, değer konusunda yani değiştirilebilme özelliğine sahip bir nesne konusunda sahip olduğu düşüncenin farkına varmakla yetinir; değerin yararlılık düşüncesini, az bulunurluk düşüncesini, vb. içerdiğini görür, tanımını çözümlemesinin bu ürünleri ile yapar. Kuşkusuz bunu bazı örneklerle doğrular. Ama açıklaması gereken sayısız olgu düşünüldüğünde, böyle bir kuramın rastlantıya göre belirtilen olgulara nasıl olur da en ufak bir kanıtlayıcı değer verilebilir? Böylece ahlâkta olduğu gibi, ekonomi politikte de bilimsel araştırmanın payı çok sınırlıdır; sanatın payı ise ağır basar." (*Les Règles de la Méthode Sociologique*, s. 24-26)

Bu eleştiri Avusturya ya da Walrass okulu neoklasik saf ekonominin yapısını eleştirmek için, Simiand gibi, Durkheim'ın izleyicisi iktisatçılar tarafından yeniden ele alınmıştır; Alman tarihselciliğinin İngiliz klasik ekonomisine yöneltiği eleştirilerle ilişkisiz değildir.

10) Eric Weil, *Philosophie Politique*, Paris, Vrin, 1956.

11) *Beauchamp's Career*, İngiliz yazar George Meredith'in (1828-1909) 1875 yılında yayımlanmış romanı. Fransızca çevirisi: *La Carrière de Beauchamp*, Paris, Gallimard, 1928.

12) Espinas (1844-1922). Spencer'in düşüncelerini Fransa'ya getiren ve bunların eleştirmeni bu düşünür, Durkheim'ın sosyolojik düşüncesinin oluşumunda kuşkusuz belirleyici bir etkiye sahipti. Başlıca eserleri şunlardır: *Les Sociétés Animales* (1877), *Histoire des Doctrines Economiques* (1892), *La Philosophie Sociale au XVIII^e siècle* (1898). Espinas'ın düşüncesi üzerine şu kaynağa bakınız: G. Davy, *Sociologues d'Hier et d'Aujourd'hui,* Paris, P.U.F., 1950.

Kaynakça

Durkheim'ın Eserleri

Dergilerde yayımlanan başlıca makalelerin bir listesi şu kaynakta bulunabilir: *Leçon de Sociologie, Physique des Moeurs et du Droit,* s. IX-XI.

Burada yalnızca kitaplarının bir listesi verilecektir, *Quid Secundatus politicae scientiae instituendae contulerit*, Burdigalae, Gournouilhou, 1892; çevirisi *Revue d'histoire politique et constitutionnelle*'de 1937'de şu başlık altında yayımlandı: "Montesquieu, sa part dans la fondation des sciences politiques et la science des sociétés."

De la Division du Travail Social, Paris, Alcan, 1895, birinci baskı; Alıntı Durkheim'ın 2. baskıya yazdığı "Quelques remarques sur les groupements professionnels" başlıklı önsözü de içeren 7. baskıdan yapıldı: P.U.F., 1960.

Les Règles la Méthode Sociologique, Paris, Alcan, 1895; alıntı 13. baskıdan yapıldı, Paris, P.U.F., 1956. (*Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları*, Çev. Celal Balî, Akal, BFS, İstanbul, 1985.)

Le Suicide. Etude de Sociologie, Paris, Alcan, 1897; alıntı yeni baskısından yapıldı, Paris, P.U.F., 1960. *İntihar, Toplumbilimsel İnceleme*, Çev. Özer Ozankaya, UNESCO, Ankara, 1986.

La Sociologie dans l'Enseignement Secondaire. Opinion de..., Paris, Girard et Briere, 1900.

Sociologie et Sciences Sociales, Paris, Alcan. 1909, De la Méthode dans les sciences içinde.

Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse. Le Système Totémique en Australie, Paris, Alcan, 1912; alıntı 4. baskıdan yapıldı: Paris, P.U.F., 1960.

"L'Allemagne audessu de tout." La Mentalité Allemande et la Guerre, Paris, Armand Colin, 1915.

Qui a Voulu la Guerre? Les Origines de la Guerre d'Après Les Documents Diplomatiques, Paris, Armand Colin, 1915.

La Sociologie, M. Mauss ile birlikte, Paris, Larousse, 1915, La Science Française içinde.

Education et Sociologie, Paris, Alcan, 1922; yeni baskı Paris, P.U.F., 1966.

L'Education Morale, Paris, Alcan, 1923. Sociologie et Philosophie, Paris, Alcan, 1925; alıntı yeni baskıdan yapıldı, Paris, P.U.F., 1963.

Le Socialisme. Sa Définition, Ses Débuts, la Doctrine Saint-Simonienne, Paris, Alcan, 1928.

L'Evolution Pédagogique en France: I. *Des Origines à la Renaissance*; II. *De la Renaissance à Nos Jours*, Paris Alcan, 1938, 2 cilt.

Leçons de Sociologie, Physique des Moeurs et du Droit, yayımlayanlar H. Nail Kubalı ve Georges Davy, Paris, P.U.F., ve İstanbul, 1950.

Montesquieu et Rousseau, Précurseurs de la Sociologie, Paris, Rivière, 1953 (1892 tarihli Latince yazılan ikincil tezin çevirisi.)

La Sociologie Formaliste, Armand Cuvillier'nin *Où va la Sociologie*, Paris, Rivière, 1953 içinde. Pragmatisme et Sociologie, Paris, Vrin, 1955; 1913-1914 yılı öğrenci notlarının A. Cuvillier tarafından düzeltilmiş şekli.

Durkheim ile İlgili Eserler

G. Aimard, *Durkheim et la Science Economique*. L'Apport de.

H. Alpert, *Emile Durkheim and his Sociology*. New York, Columbia University Press, 1939.

C. Bougle, *Bilan de la Sociologie Française Contemporaine*, Paris, Alcan, 1938.

G. Davy, *Sociologues d'Hier et d'Aujourd'hui*, Paris, P.U.F., 1950, 2. baskı.

J. Duvignaud, *Durkheim, Sa Vie, Son Oeuvre*, Paris, P.U.F., 1965.

G. Gurvitch, *La Vocation Actuelle de la Sociologie*, Paris, P.U.F., C. I, 1957, C. II (2. baskı) 1963.

R. Lacombe, *La Méthode Sociologique de Durkheim*, Paris, 1926. T. Parsons. *The Structure of Social Action*, New York, The Free Press, 1949.

J. Vialatoux, *De Durkheim à Bergson*, Paris, Bloud et Gay. 1939.

Kurt H. Wolff ve diğerleri, *Emile Durkheim, 1858-1917. A collection of essays*, Columbus, Ohio University Press, 1960.

Annales de l'Université de Paris, no. 1, 1960 Durkheim'ın doğumunun yüzüncü yılı: G.Davy, A. Lalande, R. Aron, G. Gurvitch, H. Lévy Bruhl, G. Lebras, Cl. Lévi-Strauss.

VILFREDO PARETO

"Toplumsal örgütlenme sorunu, belirsiz adalet ideali üzerine dayalı sözlerle değil, araçlarla amaç, çaba ve sıkıntı ile zevk arasında en az sıkıntı ve çabanın en çok sayıda insana en fazla refahı sağlayacak biçimde bir denge kurmak için sadece bilimsel araştırmalarla çözülür."

Les Systèmes Socialistes, 1903, II, s. 169.

Durkheim'dan Vilfredo Pareto'ya geçerken entelektüel ortamı, dili ve stili değiştiririz. Bir an için Durkheim'ın şu tümcesini düşünelim: "Tanrı ile toplum arasında bir seçim yapmak gerekir." Bu tür bir formülü duyduğunda Pareto gülümseyerek başlar ve *Traité de Sociologie Générale* (Genel Sosyoloji Dersleri) kitabında açıkladığını, yani eğer türemler hızla değişirse kalıntıların görece olarak sürekli olduğunu hatırlatırdı. Pareto'nun sözlüğünde kalıntılar, insan doğasında varolan duygular ya da duyguların anlatımıdır; türemler ise bireylerin tutkularını gizlemek ya da akılcı olmayan öneri ya da davranışlara akılcı bir görünüş vermek için kullandıkları entelektüel doğrulama sistemleridir, insan gerçekte mantıksız, usavurumcu bir varlıktır. Eğer pek seyrek olarak mantıklı biçimde davranırsa, benzerlerini her zaman böyle davrandığına inandırmak ister.

"Tanrı ya da toplum" formülü Pareto'ya anlam bakımından boş görünürdü. Tanrı kavramı mantıksal-deneysel bir kavram değildir. Hiç kimse Tanrıyı görmemiştir. Bu yüzden bilim adamı olmak isteyen biri tanımı gereği bilimin kullanmak zorunda olduğu gözlem, deney ve usavurma yöntemlerine uymayan bu tür kavramları bir tarafa bırakmalıdır. Toplum kavramı ise karışık ve kuşkulu kavram türündendir. Durkheim toplumdan söz ederken neyi; aileyi, bir dersin dinleyicilerini, bir üniversite, bir ülke, bütün insanlığı mı anlatmak ister? Bu gerçekliklerin hangisi toplumdur ve Durkheim, neden tanım yokluğundan, kuşkulu bir kavram ile bilimde yeri olmayan üstün bir kavram arasında bir seçim yaptırmak ister?

Mantıklı Olmayan Davranış ve Bilim

Pareto'nun sisteminin anlaşılması mantıklı davranış ve mantıklı olmayan davranış kavramlarının kesin bir açıklamasını gerektirir. Bu kavramların incelenmesiyle işe başlamak gerekir. Mantıklı bir davranışın ne olduğunu anlamak için en basiti mühendisin ve spekülatörün tutumunu gözlemektir; Pareto sosyolojisinin kökeni de bir mühendisin ya da bir iktisatçının düşünceleri, düş kırıklıkla-

rıdır. Mühendis yanlış yapmadığında mantıklı bir biçimde hareket etmektedir. İktisatçı bilgisi üzerine yanılgıya düşmediğinde bazı insan davranışlarını anlayabilir. Ama sosyoloji genellikle ne mühendisler, ne de becerikli spekülatörler gibi davranan insanlarla karşı karşıyadır.

Bir köprü yapan mühendis ulaşmak istediği hedefi bilir. Malzemenin dayanıklılığını incelemiştir, araçlarla amaç arasındaki ilişkiyi hesaplayabilecek durumdadır. Düşüncesinde kurduğu araç-amaç ilişkisi ile gerçekte nesnel olarak gelişen araç-amaç ilişkisi arasında bir uyum vardır.

Ekonomik öznenin ilk örneği, spekülatörün davranışı aynı nitelikleri ortaya koyar. Çok açık bir amacı vardır: Para kazanmak. Kullandığı araçlar –hisse senetlerini değerleri en düşük olduğu anda satın almak– ile ulaşmak istediği amaç –sermayesini artırmak– arasında mantıklı bir bağ kurar. Eğer her şey öngörüsüne göre gelişirse olaylar, araçlar ve amaçların seyrini aktörün bilincinde önceden düşünüldüğü gibi nesnel olarak yansıtacaktır.

Spekülatörün durumu mühendisinki kadar açık değildir. Düşünülmüş amaç-araç ilişkisi ile gerçek ilişki arasında bir zaman aralığı vardır. Ama spekülatörün öngörülerinin olaylarla doğrulandığı varsayılırsa tasarlanan araç-amaç ilişkisi ile gerçekleşen araç-amaç ilişkisi arasında bir uyum bulunur. Amaç ve araç arasındaki mantıksal bağ aktörün bilincinde ve nesnel gerçeklikte vardır, bu iki ilişki –nesnel ve öznel– birbirine uygundur.

Mühendisin ve spekülatörün deneylerinin bu çözümlemesi mantıklı bir hareketin ne olduğunu gösterir. Bu davranışın mantıklı olması için nesnel gerçeklikteki araç-amaç ilişkisi, oyuncunun bilincindeki araç-amaç ilişkisine uygun olmalıdır.

"*Amaçlarına mantıklı olarak bağlı işlere kesin olarak 'mantıklı davranışlar' diyeceğiz; bu sadece işleri yerine getiren özneye (kişiye) göre değil, aynı zamanda daha geniş bilgisi olanlara göredir, yani davranışların öznel ve nesnel olarak yukarıda açıklanan anlama sahip olmasıdır. Öteki davranışlar mantıklı olmayan davranışlar olacaktır; bu onların mantıksız olacağı anlamına gelmez.*" *(Traité de Sociologie Générale,* s. 150)

Başka bir deyişle öznel ve nesnel olarak mantıklı bağ ortaya koymayan davranışlar mantıklı olmayan hareketler kategorisine girerler. Böylece insan davranışlarının bir tablosu yapılabilir.

Türler ve Cinsler	Davranışların mantıklı bir amacı var mıdır?	
	Nesnel olarak	Öznel olarak
1 . Kategori - *Mantıklı davranışlar:* Nesnel amaç öznel amaçla aynıdır.		
	Evet	Evet
2. Kategori - *Mantıklı olmayan davranışlar:* Nesnel amaç öznel amaçtan ayrıdır.		
1. tür	Hayır	Hayır
2. tür	Hayır	Evet
3. tür	Evet	Hayır
4. tür	Evet	Evet
3. ve 4. cinslerin türleri		
3,4	Özne eğer tanırsa, nesnel amacı kabul edebilir.	
3,4	Özne eğer tanırsa, nesnel amacı kabul etmeyebilir.	

(Traité de Sociologie Générale, s. 67-68)

Bu mantıklı olmayan davranış türlerinin her birinin anlamı nedir?

"Hayır-hayır" türü hareketin ne gerçekte, ne de bilinçte mantıklı olduğu, yani araçların amaçlara bağlı olmadığı anlamına gelir. Araçlar kendilerine mantıklı olarak bağlı olduğu söylenebilecek hiçbir sonuç vermezler ve ayrıca aktör, araçlarla amaç arasında amaç ya da ilişki de görmez. "Hayır-hayır" türü seyrek görülür, çünkü insan usavurumcudur. Davranışları ne kadar saçma olursa olsun onlara bir amaç bulmaya çalışır. *"İnsanlarda çok belirgin biçimde davranışlarına mantıklı bir görünüş verme eğilimi vardır; bu davranışların hemen hemen hepsi de ikinci ve üçüncü türe girerler. Kibarlığın* ya *da geleneğin gerektirdiği pek çok davranış birinci türe girebilir. Ama insanlar davranışlarını haklı kılmak için çok sık olarak herhangi bir neden bulurlar; bu da davranışlarını ikinci türe geçirir."* (*Traité de Sociologie Générale,* s. 154) Ama tam bir sıralamada bunu olası bir tür olarak kabul etmelidir.

İkinci tür tam tersine çok yaygındır ve pek çok örneği vardır. Davranış ortaya koyacağı sonuca mantıklı olarak bağlı değildir, ama aktör, yanlış bir biçimde kullandığı araçların istediği amacı yaratacak nitelikte olduğunu sanır. Yağmurun yağmasını dilediklerinde Tanrılara kurban veren ve dualarının yağış üzerinde etkisi olduğuna inanan halkların davranışı bu türe girer. Bu durumda nesnel olarak araç-amaç ilişkisi yoksa da öznel olarak bu ilişki vardır.

Üçüncü tür, kullanılan araçlarla mantıklı bağı olan bir sonuç veren, ama aktörün araç-amaç bağını kavramadığı davranışlardır. Bu kategorinin örnekleri de çoktur. Refleks hareketleri bunlardandır. Eğer gözüme bir toz zerreciği girmek üzere iken gözkapağımı kapatırsam, bu davranış nesnel olarak mantıklıdır, ama öznel olarak mantıklı değildir. Kullandığım araçlarla ulaştığım amaç arasındaki ilişkiyi ne önceden düşünmüştüm, ne de davranış sırasında düşündüm. İçgüdüsel ya da hayvansal davranışlar genellikle uyarlanmıştır, ama mantıklı değildirler, en azından eğer yaşamlarını sürdürmek için gereken biçimde davranan hayvanların kullandıkları araçlarla eriştikleri amaç arasındaki ilişkiyi düşünmediklerini kabul edersek böyledir.

Dördüncü tür, kullanılan araçlarla mantıksal olarak bağlı bir sonucu olan ve aktörün araçlarla amaçlar arasında nesnel olarak belirli bir ilişki kurduğu; ama nesnel art arda gelişlerin öznel art arda gelişlere uygun olmadığı davranışlar türüdür. Pareto burada esas olarak var olan toplumu değiştirmek ve kötülüklerini düzeltmek isteyen insanlığa iyilik yapanların, barışseverlerin ya da devrimcilerin davranışını düşünür. Böylece Bolşevik devrimciler halkın özgürlüğünü güven altına almak için iktidarı ele geçirmek isterler. Şiddet kullanarak devrim yaptıktan sonra karşı konulamaz bir süreçle otoriter bir rejim kurmaya itilmişlerdir. Bu durumda davranış ile sonuçları arasında nesnel ve sınıfsız bir toplum ütopyası ile devrimci davranışlar arasında öznel bir ilişki vardır. Ama insanların yaptıkları şey yapmak istedikleri ile aynı değildir. Erişmek istedikleri amaç kullandıkları araçlarla elde edilemez. Kullandıkları araçlar mantıksal olarak belirli bir sonuca götürür, ama nesnel art arda geliş ile öznel art arda geliş arasında bir uyumsuzluk vardır. Pareto ekonomik yaşamdan alınmış örnekler de verir. Serbest rekabetin olduğu bir durumda girişimciler kısmen mantıklı olmayan davranışlarda

bulunurlar. Maliyet fiyatını düşürmeye çalışırken, örneğin istemeden satış fiyatının azalması sonucunu elde edebilirler, çünkü rekabet bu iki fiyat arasında her zaman eşitlik sağlar.

Bu dördüncü tür aktörlerin, eğer onlara önceden gösterilirse, gerçekten erişebildikleri amaçları kabul edip etmemelerine bağlı olan alt kategorileri içerir. Varsayalım ki Lenin, sosyalist olmasını istediği bir devrimin henüz pek az sanayileşmiş bir ülkedeki kaçınılmaz sonuçlarını bilmiş olsun. Devrimden vazgeçmeyi yeğler miydi, yoksa uzun bir geçiş dönemi için totaliter devleti mi kabul ederdi?

Mantıklı olmayan bu davranışlar zorunlu olarak mantıksız değildir. Üçüncü kategoride, yani evet-hayır kategorisinde davranış belki de koşullara uyarlanmıştır, ama araç-amaç ilişkisi bilinci eksiktir.

Mantıklı olmayan bu dört tür davranışın incelenmesi *Traité de Sociologie Politique*'in (Siyaset Sosyolojisi Dersleri) ilk bölümünün konusunu oluşturur; mantıklı davranışlar ikinci bölümde, Pareto'nun analitik yöntem yerine, sentetik yöntemi koyduğunda söz konusu olacaktır.

Davranış tiplerinin bu sınıflaması güçlükler yaratır. Bunları şimdiden ele almadan, iki soruyu ortaya koymak yerinde olacaktır, insan davranışları sadece araç-amaç ilişkisine gönderme yapılarak ne ölçüde incelenebilir?

Eğer mantıklı ve mantıklı olmayan niteliği sadece araç-amaç ilişkisine uygulanırsa, araç-amaç ilişkisi mantıklı olmayandan başka bir şey olabilir mi? Davranışların mantıklı niteliğinin tanımından, amaçlarının seçiminin mantıklı olamayacağı sonucu çıkmaz mı?

Böylece sosyoloji Pareto'da esas olarak mantıklı davranışları dikkate alan ekonomiye gönderme ve zıtlıkla tanımlanır, oysa sosyoloji özellikle mantıklı olmayan davranışları inceler. Demek ki Pareto'nun sosyolojik düşüncesi sadece *Traité de Sociologie Générale*'e bağlı kalarak incelenebilir. Ancak bu yazarın düşüncesinin tam bir incelemesi, ekonomik eserlerini, yani *Cours d'Economie Politique* (Ekonomi Politik Dersleri) ve *Manuel d'Economie Politique*'in (Ekonomi Politik Elkitabının) incelemesini gerektirecektir.

Mantıklı olmayan iki tür davranış sosyolog için özellikle önemlidir.

Birincisi 2 numarayı taşıyan ve hayır-evet terimleriyle tanımlanmış olandır. Bu tür, nesnel amacı olmayan, ama öznel bir ereğe sahip davranışları kapsar. Ayin benzeri, sembolik davranışların çoğunluğunu içerir. Denize açılmadan önce Poseidon'a dualar yönelten denizci yolculuğuna herhangi bir etki yapacak bir davranışta bulunmamakta, ama inançlarına göre bu hareketin isteklerine uygun sonuçlar doğuracağını sanmaktadır. Genel olarak dinsel türdeki bütün davranışların, yani kutsal gerçekliğin bir amblemine ya da bir sembolüne seslenen bütün davranışların 2. türe girdiği söylenebilir. Durkheim'ın *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse'de* yaptığı gibi, Pareto da ayin *benzeri* davranışları inceler, ama başlangıçta bunları mantıklı olmayan davranışlar sınıfına koyar.

İkinci önemli tür, evet-evet terimleri ile tanımlanan, ama öznel ve nesnel arasında çakışma olmayan dördüncü türdür. Bu türe bilimsel yanlışlıklarla yönetilen bütün davranışlar girer. Kullanılan araç gerçeklik düzeyinde gerçek bir so-

nuç verir ve aktörün bilincindeki amaçla ilişkidedir ama, olan, etkili öznenin umutları ya da öngörülerine göre olması gerekene uygun değildir. Yanlışlık, nesnel art arda geliş ile öznel art arda geliş arasında bir çakışmama yaratır. Yanılmaların yönettiği bütün davranışlar, özellikle siyaset adamları ile entelektüellerin davranışları da bu türe bağlıdır, idealistler sınıfsız ya da sömürüsüz ya da türdeş (homojen) bir ulusal topluluk yaratmayı düşündüklerinde davranışlarının sonucu ideolojilerinden tamamen farklıdır ve aktörün beslediği umutlarla davranışlarının sonuçları arasında çakışmama vardır, ama gerçeklik düzeyinde olduğu kadar bilinç düzeyinde de araçlar amaçlara bağlıdır.

Traité de Sociologie Générale'in birinci bölümünde Pareto, mantıklı davranışları geçici olarak bir yana bırakarak, mantıklı olmayan davranışları mantıklı biçimde inceler. Mantıklı olmayan davranışları ikinci bölümde ele alır; bu bölümün amacı, toplumsal bütünün ve burada ortaya çıkan hareketlerin sentetik bir açıklamasına ulaşabilmek için toplumun bütününü yeniden düzenlemektir.

Bu soyut tanımlar dışında, mantıklı davranışlarla mantıklı olmayan davranışlar arasındaki temel ayrım, Pareto vurgulamamış bile olsa, basit ve temel bir ölçüte dayanır: Araçlarla amaçların nesnel ilişkileri ile öznel ilişkileri arasındaki çakışma davranışın usavurma ile belirlenmesini gerektirir. Sonuç olarak, mantıklı davranışların usavurmanın neden olduğu davranışlar olduğu geçici olarak kabul edilebilir. Aktör ne yapmak istediğini, erişmek istediği amacı düşünmüştür. Davranışını yöneten güç, uyduğu usavurumdur. Buna karşılık, mantıklı olmayan bütün davranışlar bir derecede duygularla yönetilir, duygu en geniş anlamda, mantıklı usavurumdan farklı her düşünme durumu olarak tanımlanır.

Böylece *Traité de Sociologie Générale*'in birinci bölümünün amacı mantıklı olmayan davranışların mantıklı incelemesini yapmaktır; bu kolay bir iş değildir. Mantıklı olmayan davranışlar, mantıklı biçimde nasıl incelenir? Pareto, sosyoloji kitaplarının büyük çoğunluğunun mantıklı olmayan davranışların mantıklı olmayan çözümlemeleri ya da mantıklı olmayan davranışları bilinçli bir biçimde mantıklı gösterme amacında olan, mantıklı olmayan davranışların incelemeleri olduğunu söyler. Pareto'nun amacı da mantıklı olmayan davranışları oldukları gibi incelemek ve mantıklı olmayan davranışlara ters bir görünüm vermemektir.

"Mantıklı olmayan davranışların mantıklı incelemesi" deyimi Pareto'nun değildir. Her ne kadar Pareto mantıklı olmayan davranışların mantıklı olmayan biçimde incelenmesi tehlikesinin farkında ise de, bunu benim kadar istekli bir alayla açıklamamıştır. Mantıksal olmayan davranışları bilimsel olarak incelemek istediğini söylemekle yetinmiştir. Bu inceleme neleri içerir?

Bu soruya yanıt, Pareto'nun mantıksal-deneysel adını verdiği bir bilim anlayışını gerektirir.

Mantıklı olmayan davranışları inceleyen sosyologun amacı yarar değil, gerçektir ve bu iki kavram arasında bir çakışma olduğunu gösteren hiçbir şey yoktur.

Romalı generaller savaşa girmeden önce, bu olay için kurban edilen hayvanların iç organlarını incelerlerdi. Bu davranış generallerin kurbanların iç organlarının savaşın sonucunu onlara önceden bildireceğine inanmaları ölçüsünde mantıklı değildi.

Ama eğer kurbanların iç organları olumlu bir kestirim yapmaya izin verir, bunu askerler bilirse, askerlerin güven duygusu artardı, sonuçta kazanan taraf olacaklarını bilmek de savaşçıların morali için çok iyiydi. Bu örneği Pareto gibi, güncellikten ve tutkudan arınmış olması için Roma tarihinden alıyorum, ama bu bakımdan pek az farklı bir dönemde yaşıyoruz. Kurbanın iç organlarını inceleme yerine, tarihsel geleceğin sırları incelenir. Her iki durumda da sonuç aynıdır. Önderler "Sonunda her şey iyi olacak, kazanan siz olacaksınız" diye haykırabilirler. Askerlerin kâhinlerin gerçeğine, militanların davanın son zaferine inanmaları yararlıdır.

Bilinmeyen bir geleceği anlatan bu çeşitli yollar arasındaki benzerliği gösteren mantıksal-deneysel bilim, kuşkuculuğun temelidir. İnsanların geleceği bilmediklerini kabul etmeleri kuşkusuz toplumsal yarara terstir. Bu yüzden mantıklı olmayan davranışların mantıksal-deneysel incelemesi kimi özel grubun yararına, hatta toplumun bütününün yararına ters düşebilir. Pareto şöyle der: *"Eğer Traité' nin çok okuyucusu olabileceğini düşünseydim onu yazmazdım."* Çünkü temel gerçekliği ortaya koyduğu ölçüde bu *Traité* toplumsal dengeye karşıdır, toplumsal denge *Traité*'nin gösterdiği gibi mantıksız değilse de mantıklı olmayan bir duygular bütünü gerektirir. Böylece mantıklı olmayan davranışların mantıksal-deneysel incelemesinin tek amacı gerçekliktir ve onun yararlı olmadığı da söylenemez. *"Bir kuramın toplumsal yararını deneysel gerçekliği ile birleştirmek bizim kabul etmediğimiz à priori ilkelerden biridir. Bu iki şey her zaman bir ya da ayrı mıdır? Bu soruya sadece olguların gözlenmesi ile yanıt verilebilir ve bazı durumlarda tamamen bağımsız olabileceklerinin kanıtı bulunabilir. Onun için okuyucudan, bir öğretinin saçma olduğunu söylediğim yerde onun topluma zararlı olduğunu savunmadığımı, tersine, ona yararlı olabileceğini düşündüğümü hep aklında tutmasını rica ediyorum. Bunun tersi olarak, bir kuramın toplum için yararını belirttiğimde, onun hiç de deneysel olarak doğru olduğunu söylemek istemiyorum. Özetle, bir öğreti deneysel açıdan reddedilip toplumsal yarar açısından kabul edilebilir ya da tersi olabilir."* (*Traité de Sociologie Générale*, s. 72-73)

Toplumu iyileştirmeye yardım etmezse sosyolojinin bir saatlik çabaya bile değmeyeceğini yazan Durkheim'ın anlayışı ile Pareto'nun görüşü arasındaki zıtlık çarpıcıdır. Pareto'ya göre, bu tür bir öneri sadece gerçeklik olan bilimsel konu ile, yarar olan toplumsal davranış konusu arasında bir karışıklıktır; bu iki konu arasında zorunlu bir çakışma da olmayabilir.

İkinci olarak mantıksal-deneysel bilim, deney-dışı ya da deney-üstü bütün kavramları bir kenara bırakmalıdır. Kullanılan bütün sözcükler gözlenen ya da gözlenebilir olgularla ilgili olmalı, bütün kavramlar doğrudan saptanan ya da deneyle yaratılabilecek gerçeklere göre tanımlanmalıdır. Dinsel kavramların, olaysal sınıfa girmeyen kavramların mantıksal-deneysel bilimde yeri yoktur.

Bütün felsefi ve varlıkla ilgili kavramlar kesinlikle dışlanmalıdır. Pek çok bilgin ya da sözde bilgin, ilerlemenin, gerçek sosyalizmin ya da gerçek eşitliğin ne olduğunu sürekli olarak sorarlar. Sözcükler üzerindeki bu tartışmaların bilimle ilgisi yoktur. Bilimsel tanımın doğası, mantıklı davranışlarla mantıklı olmayan davranışları ayırt ettiğimizde ortaya çıkmıştır. Pareto için, mantıklı davranışlara akılcı davranışlar ve mantıklı olmayan davranışlara akılcı olmayan davranışlar

denmesinin daha mı iyi olacağı tartışmaları boşunadır. Kullanılan sözcüklerin önemi yoktur. "Mantıklı davranışlar" yerine X, mantıklı olmayan davranışlar yerine Y kullanılabilirdi. Aynı biçimde sınıf kavramı üzerinde durmak bilimsel önemi olmayan bir çalışmadır. Bir sınıf tanımı söz konusu olduğunda olsa olsa tanımlanan olgu ile hangi toplumda ne ölçüde karşılaşıldığı sorulabilir, ama sınıf ya da yapı sözcüğüne verilen anlamın önemi yoktur. Tanımlar kesindir. Onları kesinlikle tanımlarsa herkes sözcükleri istediği gibi kullanır.

Deneyi aşan hiçbir şeyin bilimde yeri yoktur. Özle ilgili tanımlar mantıksal-deneysel bilimden çıkartılmalıdır. Mantıksal-deneysel bilim gözlenebilir olgulara oranla açıkça tanımlanmış kavramlar kullanır. Bilimsel tartışmalar sözcüklere verdiğimiz anlamlar üzerinde değil gerçekler üzerinde olmalıdır.

Bununla birlikte bilim, dışarıda gözlediğimiz olguların bir benzerinin yapımı değildir. Tam tersine bilim yeniden yaratma olan akılcı bir davranıştır. Bu yeniden yaratmanın birinci niteliği basitleştirmedir. İnsan dünyası, içinde yaşadığımız doğal dünya gibi çok zengin, çok karmaşıktır, bu yüzden bilim onu tam olarak birden kavrayamaz. Bilim bu nedenle her zaman basitleştirmelerle başlar. Bazı olguların bazı yönlerini gözler ve saklar, bunları kesin kavramlarla belirler; sonra kavramlarla örtülü olgular arasında ilişkiler kurar ve karmaşık gerçekliği yeniden oluşturmak için basitleştirilmiş yaklaşımları giderek birleştirmeye çalışır. Örneğin *Traité de Sociologie Générale*'de işe mantıklı olmayan davranışların basitleştirilmiş tanımı ile başlanır; bu onları açıklayan olguların sınıflamasını yapmaya ya da incelemeye yarar, karmaşık gerçekliğe oranla zorunlu biçimde basit ve kaba olan mantıklı olmayan davranışların nedenlerinin bir tipolojisine ulaşılır. Akılcı mekanik nasıl soyut bir dünyanın açıklaması ise, saf ekonomik kuram, ekonomik sistemlerin şematik bir yorumudur, ama bu basit modellerden hareketle artan karmaşıklıkla gerçekliği yeniden buluruz. Gerçekliği bütün karmaşıklığı içinde hiçbir zaman yeniden bulamayız; özü gereği bilim tamamlanmamıştır ve onun dinin sağladıklarının aynısını vereceğini sananlar bir yanılgının kurbanıdırlar. Bilimsel sosyolojinin, dinin dogmaları yerine konan bir ahlâkın temellerini atacağını düşünen Durkheim gibi sosyologlar, bilincine bile varmadan mantıklı olmayan bir düşüncenin tutsağıdırlar. Bilime hiçbir zaman sahip olamayacağı nitelikler verirler, çünkü bilim her zaman kısmidir, hiçbir zaman normatif olmayacaktır. Bilim her zaman gerçek ya da nedensel öneriler bütünü olacaktır. Bundan hiçbir zaman belirli bir biçimde davranılması gerektiği sonucu çıkartılamaz. Şu ya da bu düzenli art arda gelişin gerçekte gözlendiğini çıkarmak boşunadır, bu deneysel ilişkilerden hangisi olursa olsun bir ahlâk çıkartılamaz. *"Bilim insanın duyduğu sözde mantıksal gelişmelerin sonsuz gereksinimini karşılayamaz. Bilim bir gerçeği bir başkası ile ilişkiye sokmaktan başka bir şey yapmaz; bu nedenle de her zaman bir gerçeğe dikkat eder."* (*Traité de Sociologie Générale*, s. 973)

Pareto'nun benimsediği deneysel bilim anlayışı sosyolojinin tutkularını büyük ölçüde azaltır ve bizi bilim, mantıklı olmayan davranışların bütünü ile ilgilendiği ölçüde *"Toplum ya da Tanrı arasında seçim yapmak gerekir"* formülünün bilimin sonucu değil, konusu olduğu bir dünyaya götürür.

Meslektaşlarının eserlerini alaya almaktan hoşlanan Pareto'nun düşüncesinin bu yönü, bu yazarın yalnızca yaşamı boyunca değil, ölümünden sonra da birçok sosyolog tarafından hiç sevilmemesini açıklar. Hocalarım ve meslektaşlarım arasında, zaman geçtikçe şiddeti azalmayan bir kızgınlığı açığa vurmadan Pareto'nun adını işitemeyecek pek çok sosyolog tanıdım.

Bilim Pareto'ya göre mantıksal-deneyseldir. Bu iki terim kesin olarak açıklanmalıdır. *Mantık,* saptanan tanımlar ya da gözlenen ilişkilerden hareketle, öncüllerden çıkan sonuçlar ortaya koymanın meşru olduğu anlamına gelir. *Deneysel* sıfatı hem dar anlamda gözlemi, hem de deneyi kapsar. Bilim deneyseldir, çünkü bütün önerilerin başlangıcı ve ölçütü gibi, gerçeğe uygulanır, ona başvurur. Deneyle kanıtlanmayı ya da reddedilmeyi içermeyen bir öneri bilimsel değildir. Hocam Léon Brunschvicg'in söylemekten hoşlandığı gibi, yanlışlığı kanıtlanamayan bir öneri doğru olamaz. Kesinlemelerinin çürütülemez oluşunu onların gerçekliğinin kanıtı olarak gören pek çok kişi tarafından bilinmemesine rağmen bu düşünce açıktır. Tam tersine hiçbir deneyin onu çürütmeye izin vermediği anlaşılmaz ve belirsiz bir öneri doyurucu ya da kızgınlık verici duygular uyandırabilir, ama bilimsel değildir. Bilimsel olması için tek geçerli eleştiriye, yani usavurma ve olayların eleştirisine uğramalıdır. (Marksist artıdeğer kuramı tanınmasını çürütülemez oluşuna borçludur.)

Özetle mantıksal-deneysel bilimin amacı, Pareto'nun deneysel benzerlik adını verdiği olgular arasındaki düzenli ilişkilerin keşfedilmesidir. Bu deneysel benzerlikler, bu biçimleriyle zorunlu değildir. Filozoflar iki olguyu birbirine bağlayan nedensel bağın niteliği üzerinde uzun uzun tartışmışlardır. Bu açıdan Pareto, Hume'un izleyicisidir. Onun için olgular arasındaki düzenli ilişkiler art arda gelişin özündeki zorunluluğu içermez. Gözlenen düzenlilik birbirine bağlı olguların doğasına ve bu art arda gelişin gözlendiği durumların sayısına göre az çok olasıdır. Zorunluluk sorunu yoktur, çünkü bilimin amacı alçakgönüllü bir biçimde benzerliklerin saptanmasıdır.

Pareto mantıksal-deneysel bilimin kurallarını oluşturan bazı önerilerin izlemeyi önerdiği yolu özetler:

1) Hiçbir şekilde bir dinin, inancın, metafizik, ahlâki ya da başka inancın özündeki gerçeklikle ilgilenmeyeceğiz. Bu durum bu şeylere karşı herhangi bir küçümseme ile dolu oluşumuzdan değil, onların içinde kalmak istediğimiz sınırların dışına çıkmalarındandır. Dinleri, inançları, vb.'yi sadece dışarıdan, özlerindeki değer dışında toplumsal olgular olmalarıyla inceliyoruz: 'A, B'ye deneyden üstün bazı ilkeler gereğince eşit olmalıdır' önerisi tamamen incelememizin dışındadır, ama böyle bir inancın nasıl doğduğunu, geliştiğini ve öteki toplumsal olgularla hangi ilişkiler içinde bulunduğunu inceliyoruz.

2) Çalıştığımız alan tamamen deney ve gözlem alanıdır. Bu terimleri doğal bilimlerde yani astronomide, kimyada, fizyolojide sahip oldukları anlamlarda kullanıyoruz; bunlar özel, Hıristiyan, deney gibi ad değiştirerek eski metafizikçilerin kendi kendilerini safça gözlemelerini yeniden canlandırırlar. Bu kendi kendini gözlemeyi dış bir olgu olarak değerlendiriyor ve onu bize özgü bir duygu olarak değil, olduğu gibi inceliyoruz.

4) Kuram oluşturmak için olgulardan hareket ediyoruz ve bu olgulardan her zaman olabildiğince az uzaklaşmaya çalışıyoruz. Nesnelerin özünün ne olduğunu bilmiyoruz, buna aldırmıyoruz da, çünkü böyle bir inceleme bizim alanımızdan çıkar. Biz olguların sunduğu benzerliği arıyoruz ve onlara yasa adını veriyoruz; ama bu olgular yasalara bağlı değildir, tam tersine bir durum söz konusudur. Yasalar zorunlu değildirler; büyük sayılabilecek olguları özetlemeye yarayan varsayımlardır ve yerlerine daha iyileri konmadığı sürece varlıklarını sürdürürler.

5) Bütün araştırmalarımız olağandır, göreseldir ve sadece az çok olası, olsa olsa çok olası sonuçlar verir... Saf mantık önerileri dahil, bütün önerilerimiz, bildiğimiz zaman ve deney sınırları içinde sınırlaması ile anlaşılmalıdır.

6) Sadece nesneler üzerinde düşünüyoruz, adlarının bizde uyandırdığı duygular üzerinde değil. Bu duygulan basit dış olgular olarak düşünüyoruz. Bu yüzden eğer bu terimlerin karşılık olması istenen nesneler önceden açıklanmamışsa, örneğin A eyleminin doğru mu, yoksa doğru değil mi, ahlâki mi, yoksa ahlâkdışı mı olduklarını tartışmayı reddederiz. Ama belirli bir dönemde, belirli bir ülkenin insanları A'nın doğru ya da ahlâki bir eylem olduğunu belirttiklerinde anlatmak istediklerini dış bir olgu olarak inceleriz.

7) Önerilerimizin kanıtlarını ve onların mantıklı sonuçlarını sadece mantıkta ve gözlemde arıyoruz; duygu anlaşması ile içsel açıklık ile ya da bilinçle belirlenmiş her kanıtı dışlıyoruz.

8) Bu yüzden sadece nesnelere karşılık olan sözcükleri kullanacağız ve onlara olabildiğince kesin anlam verebilmek için bütün dikkatimizi ve çabamızı göstereceğiz.

9) Sürekli kestirimle, yani önce olguyu bütünü içinde düşünerek, izleyen kestirimde dikkate alacağımız ayrıntıları bilerek bir kenara bırakarak davranırız," (Traité de Socioligie Générale, s. 69)

Mantıksal-deneysel bilim ana çizgileriyle böylece belirlendikten sonra, Pareto'nun deyişiyle, mantıksal olarak ortaya çıkan sorun, mantıklı ve mantıklı olmayan davranışlar anlayışını mantıksal-deneysel bilimin bu tanımına bağlamaktır. Tuhaf bir biçimde Pareto da mantıklı olmayan davranışlar kuramı ile bilim kuramı arasında açık ilişki kurmaz, ama bu ilişkiyi açığa çıkarmak zor değildir.

Mantıklı davranışların çoğunluğu gerçekte bilimsel bilgi ile tanımlanan, yani mantıksal-deneysel bilim sayesinde kurulmuş benzerliklerle uyum içinde belirlenmiş davranışlardır. Mantıklı davranış, öznel araç-amaç ilişkisi nesnel amaç-araç ilişkisine uygun olan davranıştır. Ama bu paralellik, belirli bir davranışın yarattığı sonuçları, belirli bir nedenin etkilerini ya da başka deyişle mantıksal-deneysel bilimin kurduğu benzerlikleri bilmemizden başka nasıl gerçekleştirilebilir? Benzerlik A olgusunu, B olgusunun düzenli olarak izlemesidir. Eğer mantıklı biçimde davranmak istersek yerine getirdiğimiz A davranışının hangi sonuçlan yaratacağını bilmemiz gerekir ve A davranışının B sonucunu yarattığını bize bilim söyleyecektir.

Bununla birlikte bilim mantıklı davranışların bütününü kapsamaz. Bir bankacının, bir spekülatörün davranışı, savaşı kaybetmekten çok, kazanmayı yeğleyen bir generalin davranışı, bilimsel nitelikli deneysel benzerlikten çıkmamakla birlikte, doğal olarak mantıklı davranışlardır. Pareto mantıklı davranışların bü-

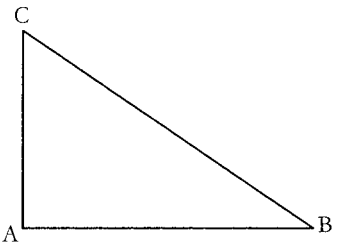
yük kısmının bilimsel benzerlikle belirlenen davranışlar olduğunu söyler. Ama ona göre pek çok davranış alanı, siyasal, askeri, ekonomik alanlar bilimsel esinli usavurma ile belirlenmiş mantıklı davranışlar içerir, bu usavurmalar, araçları amaç için etkili bir biçimde bileştirmeye çalışır ve bu bileşimin deneysel benzerliğin doğrudan bir sonucu olduğu söylenemez. *"Uygar halklarda mantıklı davranışlar pek çoktur. Sanatsal ve bilimsel çalışmalar en azından bu iki alanı tanıyan insanlar için bu sınıfa aittir. Ekonomi politiğin incelediği davranışlar da* büyük *çoğunlukla bu sınıfa girerler. Belirli sayıdaki askeri, siyasal, yasal, vb. işlemleri de* buraya katmak *gerekir." (Traité de Sociologie Générale,* s. 154) Her şeye karşın mantıklı davranışlar kavramı ile mantıksal-deneysel bilim anlayışı arasında bir dayanışma vardır. Bu ilişki mantıklı davranışların tanımı gereği de zorunludur. Bunları belirlemek için Pareto, "Sadece *işlemleri gerçekleştiren özneye göre değil, ama daha geniş bilgiye sahip olanlara göre de mantıklı bir biçimde amaçlarına bağlı olan işlemlerden"* söz eder. *(Traité de Sociologie Générale,* s. 150) Geniş bilgiye sahip bu gözlemciler bilim adamlarıdır. Bilimin gelişmesi mantıklı olarak adlandırılabilecek insan davranışlarının alanını giderek genişletmeye izin verir. Tanımlandığı biçimiyle bilim, gerçekliğin sadece dar ya da sınırlı bir alanını kapsar. Dünyada olup biteni bilmekten, bu nedenle doğal olguların bütününe egemen olmaktan uzağız. Mantıklı davranışlar insan davranışının bütününün sadece sınırlı bir parçasını kapsar ya da kapsayabilirler. Eğer bir davranışın mantıklı olması için ilk koşul davranışlarımızın sonuçlarını önceden kestirebilmemiz, erişmek istediğimiz hedefleri usavurma yoluyla belirleyebilmemiz ise, eğer bilim amaçlarını belirlemeye ya da davranışlarımızın sonuçlarını sınırlı bir alanda bile bilmemize izin vermiyorsa, insan davranışının büyük bir kısmı mantıklı olmayacaktır. Bir davranışı, mantıklı olmayan davranış olarak saymak Pareto açısından onu bir kınama biçimi değildir. Eğer "mantıklı olmayan" deyişinde açık ya da gizli bir alay varsa bu, sadece mantıklı olmayan bir biçimde davranırken mantıklı davrandıklarını düşünenleri hedef alır. Gözlemcinin alayı insanlara mantıksız biçimde davranmalarını telkin *etmez.* O sadece insanların usavurumcu olduğu kadar mantıksız da olduğu gerçeği ile ilgilidir. İnsan doğasının temel niteliği duygulara boyun eğmek ve duygusal tutumlara sözde mantıklı açıklamalar getirmektir.

Buradan itibaren Pareto'nun neden çekilmez biri olduğu ve neden böyle olmak istediği anlaşılır. Birinci savı bütün insanların özden yoksun davranışlarına mantıklı bir görünüm vermek istemesidir. İkinci savı, sosyolojinin amacının, insanlara davranışların mantıklı olmayan davranışlar olduğunu göstermektir. İnsanlara görmek istemediklerini gösteren sosyologun sevimsiz hale gelmesi açıktır; Pareto bunu isteyerek kabul ederdi. Bence bu sevilmeme isteğinin mantıklı bir açıklamasını yapmak olanaksız değildir. Yazan insanlar, Pareto'nun yöntemine göre iki gruba ayrılabilir: Popüler olma bilinçli isteği ile yazanlar, popüler olmama bilinçli isteği ile yazanlar. Popüler olmama isteği, popüler olma isteğinden ne daha az, ne daha çok mantıklıdır. Bir yazar eserlerinin yüz binlerce basılmasına rağmen bir başarısızlık duygusu, beş yüz baskı ile de bir başarı duygusu duyabilir. Pareto kesin olarak, belki de mantıklı bir biçimde lanetlenmiş yazarın başarısını seçmişti. Onu da tam olarak elde edemedi.

Pareto'daki bilim anlayışı, mantıklı ve mantıklı olmayan davranışlar arasındaki koşutluk bize bilimin amacı mantıklı bir biçimde belirlemediğini hatırlatır. Davranış sorununun bilimsel çözümü yoktur. Bilim hedeflere erişmek için etkili araçları göstermekten daha öteye gidemez, hiç olmazsa hedeflerin belirlenmesi onun alanına girmez. Son incelemede bireysel davranış sorununun bilimsel çözümü yoktur. Bilimin şu ya da bu toplumsal örgütlenmeyi zorunlu kıldığını durmaksızın ilan eden bütün çağdaşlarına Pareto önceden şu yanıtı veriyordu: Sözde değil, gerçek bilim toplumsal sorunun çözümünün ne olduğunu bize öğretemez.

Anlatımlardan Duygulara

Mantıklı olmayan davranışların mantıklı ya da bilimsel incelemesi sorununun verileri Pareto'nun *Traité de Sociologie Générale'in* ikinci bölümünde verdiği şu şemada gösterilebilir:



Mantıklı olmayan davranışları incelemek için gözlemle doğrudan sadece davranışları, yani B'yi ve "genellikle ahlâki, dini ya da başka kuram olarak gelişen" duyguların anlatımını, C'yi biliyoruz. Aktörlerin psişik durumu, yani A, doğrudan deneye girmez. Yani sorun şu terimlerle ortaya konur: A, yani anlayış kavranmadan C ve B ve özellikle B, yani davranışlar nasıl açıklanabilir?

'İnsanların mantıklı olmayan davranışları mantıklı davranış olarak alma eğilimi onları B, C 'nedeni'nin bir sonucudur, belirgin düşüncesine götürür. Bu şekilde AB, AC ilişkisinden kaynaklanan dolaylı bir ilişki yerine doğrudan CB ilişkisi kurulur. CB ilişkisi bazen gerçekten vardır, ama bu sanıldığı kadar sık olmaz. İnsanları B davranışında (AB ilişkisi) bulunmaktan vazgeçiren duygular onları bir C kuramı (AC ilişkisi) yaratmaya götürür. Örneğin biri, B insan öldürmeden tiksinir ve böyle bir şey yapmaz, ama Tanrıların insan öldürmeyi cezalandırdığını söyler, bu da bir C kuramı oluşturur." (Traité de Sociologie Générale, § 162)

Demek ki yorumcuların eğilimi, davranışları ileri sürülen kuramlarla B'yi C ile açıklamaktır. Ama bunu yaparken insanların akılcılıktan yana ya da Pareto' nun diliyle söylemek gerekirse, mantıkçılığa olan eğiliminin kurbanıdırlar, insanların usavurumcu içgüdüsünün oyununa gelerek davranışlarının gerçekten ileri sürülen öğretiler tarafından belirlendiğini düşünürler, oysa gerçekte davranışları ve anlatımları belirleyen A'dır, yani ruhsal durum ya da duygulardır.

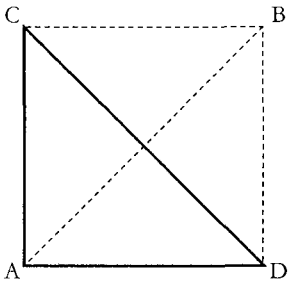
Traité de Sociologie Générale'in bütün birinci kısmı belirli bir biçimde A, C, B ya da B, C, A arasındaki ilişkiler üzerinde zaman zaman dönüşümlü bir düşünce,

bir çözümlemedir. Gerçekte Pareto için C ve B'yi belirleyen, esas olarak A'dır. insanların davranışı, öne sürdükleri nedenlerden çok, ruhsal durumları ya da duyguları tarafından belirlenir. Bununla birlikte C'nin, yani kuramların B üzerinde belirli bir etkisi olduğu bir yana atılamaz. A onları düşüncelerine inanmaya zorlar, insanlar sonunda akılcı davranışlar sergilemeye başlar. Böyle davranmakla, bir ayin uygulamakla insanlar davranışlarını açıklamaya başladıkları düşüncelerini güçlendirirler, öyle ki B ayinsel bir davranış olduğu ölçüde, C üzerinde B'nin de bir etkisi vardır. B'nin C üzerindeki etkisi aslında "Kutsanmış su içiniz, sonunda inançlı olursunuz" formülünü anıştıran bir etkidir. Bu formül, ayinin inanç üzerindeki etkisinin mantıksal-deneysel olan ya da olmayan basitleştirilmiş bir biçimidir.

Şeklin üçgeni üç ilişki dizesi verir; bunları ayrıntılı bir biçimde incelemek gerekir; ruhsal durumun aynı anda anlatımlarla davranışlar üzerindeki ikincil etkisi ve anlatımlar üzerinde davranışların ikincil etkisi, yani akılcılaştırmalar (rationalisations) ideolojiler ya da öğretiler.

Biraz daha gelişmiş bir başka şekilde Pareto sadece A anlayışı ve C anlatımları değil, aynı zamanda başka iki etkeni, ayin, B ve bu kez D olarak belirlenen davranışlar.

"Belirli bir noktaya kadar bir dine ait ayin B'ye, teolojisi C'ye benzetilir. Her ikisi de belirli bir A ruhsal durumundan gelir.



Bu ruhsal A durumuna bağlı bazı D davranışlarını dikkate alalım. B ayini D üzerinde doğrudan etkili olmaz ama, A'nın, böylece de D'nin üzerinde etkilidir; aynı biçimde C üzerinde ve C de karşılıklı olarak B üzerinde etkili olur. Burada CD'nin doğrudan etkisi de olabilir. C teolojisinin A üzerindeki etkisi genellikle çok zayıftır, çünkü CD etkisi de genellikle zayıftır. Teoloji C'nin D'nin etkisinin nedeni olduğu varsayıldığında genellikle büyük bir hata işlenir. 'Bu halk ona inandığı için böyle davranıyor' önerisi arasıra doğru; hemen hemen her zaman yanlıştır. Tersi öneri, 'halk böyle davrandığı için ona inanıyor' genellikle daha büyük gerçeklik içerir; ama çok mutlaktır ve yanlışlık payı vardır. İnançların ve etkilerin bağımsız olmadıkları doğrudur; ama bağımlılıkları aynı bir ağacın iki dalından ibarettir.

Yunan Tanrılarının istilasından önce eski Roma dininin C teolojisi yoktu; B ayininden ibaretti. Ama bu B ayini A'yı etkileyerek Romalı halkın D etkileri üzerinde büyük ölçüde etki yapıyordu. Dahası var. BD doğrudan ilişkisi var oldu-

ğundan bizlere tamamen saçma gibi görünür. Ama tersine BAD ilişkisi bazı durumlarda Roma halkına çok akıllı ve yararlı olabilirdi. Genellikle teoloji C, D üzerinde A üzerinde olduğundan daha zayıf bir doğrudan etkiye sahiptir. Demek ki bir dinin toplumsal değerini sadece teolojisinin mantıklı ve akla uygun değerini dikkate alarak değerlendirmek istemek büyük bir yanlışlıktır. Kuşkusuz eğer teoloji, A üzerinde güçlü bir biçimde etkili olacak derecede saçma hale gelirse, bunun için D üzerinde de güçlü bir biçimde etkili olacaktır. Ama bu durum pek seyrek görünür: İnsanlar sadece A ruhsal durumunun bir değişiminden sonra daha önce dikkatlerinden tamamen kaçmış bazı saçmalıkların farkına varırlar.

Bu gözlemler her türlü kurama uygulanır. Örneğin C serbest değişim kuramıdır; D serbest değişimin bir ülkede pratik uygulamasıdır; A büyük ölçüde ekonomik, siyasal, toplumsal çıkarlardan kaynaklanan ve bireylerin içinde yaşadıkları koşulların ruhsal bir durumudur. C ve D arasındaki doğrudan ilişki, genellikle çok zayıftır. D'yi değiştirmek için C üzerinde etkili olmak sadece önemsiz sonuçlara götürür. Tersine A'daki bir değişim C ve D üzerinde etkisini gösterebilir. Böylece onlar aynı anda değişirken görülecek ve basit bir gözlemci D'nin C'deki değişiklikle değişime uğradığını sanacaktır. Ama derin bir inceleme D ve C'nin birbirlerine doğrudan bağlı olmadıklarını ve her ikisinin ortak bir A nedenine bağlı olduklarını gösterecektir.

C teorik tartışmaları D'yi değiştirmek için doğrudan çok yararlı değildir; A'yı değiştirmek için yararlı olabilir. Ama bunu gerçekleştirmek için mantığa ve deneyin sonuçlarına başvurmaktan çok duygulara başvurmak gerekir. Bu olguyu, insanlar üzerinde etkili olmak için usavurmaların duygulara dönüşmeye gereksinimi var derken doğru olmayan bir biçimde açıklıyoruz, çünkü çok mutlak ama çarpıcıdır.

İngiltere'de günümüzde uzun yıllar boyunca izlenen B serbest değişim uygulaması A durumu (çıkarlar, vb.) üzerinde etkili olmuş ve bununla ruhsal durumu güçlendirmiştir. Böylece korumacılığın girişine karşı çıkmıştır." (Traité de Sociologie Générale, § 165, 166, 167, 168)

Bu basit ve temel çözümlemeden hareketle Pareto sosyolojisi iki yol izleyebilir. Birincisi Pareto'nun *Traité*'sinde izlediği tümevarıma olarak adlandırılabilecek yoldur. Öteki benim izleyeceğim tümdengelimci yoldur.

Tümevarımcı yol, öğretilerin tarihinde mantıklı olmayan davranışların nasıl tanındığını ya da kötü tanındığını, gizlendiğini ve bozulduğunu, insanların mantıklı olmayan davranış kavramından nasıl kuşkulanıp ondan kuram yapmamaya çalıştıklarını –çünkü usavurumcu olarak doğal insan davranışının mantıklı olduğuna ve kuramlar tarafından belirlendiğine inanmayı yeğler– ve davranışlarında duygularının etkili olduğunu kendisine itiraf etmeyi sevmez.

Mantıklı olmayan davranışların yorumunun tarihsel incelemesinden sonra Pareto deneyi aşan kuramların bilimsel bir çözümlemesini yapar. Metafiziği ve mantıksal-deneysel yöntemlerin ulaşamadığı konuları inceleyen kuramları inceler. Örneğin zaman ve yer ayrımı yapmadan hukuken ne olması gerektiğini belirleme savında olan doğal hukuk öğretileri sadece olanın gözlemini ve olgulardan hareketle tümdengelimi içeren deney ötesindedir. Pareto sözde bilimsel çok sayıdaki kurama da bir yer ayırır. Yaklaşık üç yüz sayfa tutan bu üç geçiş bölü-

münden sonra mantıklı olmayan davranışların kuramının özü olacak şeyi, yani kalıntıların ve türemlerin incelemesine gelir.

İkinci yol Pareto'nun kendisinin de tümdengelim adını verdiği yoldur; kalıntılar üzerine olan altıncı bölümün başında bu yolun açıklanmış olma üstünlüğüne sahip olduğunu söyler. Bu yöntem ruhsal duruma hemen olmasa bile, bu ruhsal duruma yakın bir gerçekliğe gitmekten, duyguların belirtisi ve mantıklı olmayan davranışların temel nedenleri olan kalıntıların bir sınıflamasını yapmaktan ibarettir. Demek ki söz konusu olan, ruhsal durumun ya da duyguların kendiliğinden oluşmadığını bilerek A konusunda ne bilebileceğimizi araştırmaktır. Doğrudan sadece anlatımları, davranışları ya da ayinleri bildiğimize göre, anlatımlardan bunların nedenlerini, kuramlardan ya da davranışlardan bunları belirleyen anlayışa nasıl ulaşabiliriz?

Pareto'nun yöntemi, çok sayıdaki anlatımı, kuramı, tuhaf davranışları, dinsel tapınma biçimlerini, büyü, büyücülük uygulamalarını incelemek ve eğer bu eylemler ya da davranışlar farklı iseler, görünüşte bir tür anarşik bolluk içeriyorlarsa daha dikkatli bir incelemede belirli bir uyum ortaya koyduklarını belirlemektir. Örneğin çeşitli uygarlıklarda insanların bazı rakamlara, bazı günlere, bazı yerlere uğurluluk ya da uğursuzluk değeri verdiklerini görüyoruz. Toplumumuzda 13 rakamının uğursuzluk getirdiği söylenir. Eğer 13 kişilik bir yemek bir cuma günü ise, işler daha da kötüleşir. Eğer 13 kişilik bu yemek ayın 13'ünde ve bir cuma günü ise bir felaket işaretidir. Bunlar hepimizin bildiği tebessüm ettirici olgulardır, ama gene de bir ev sahibesinin 13 kişilik bir yemek düzenlemede tereddüt etmesini önlemez. Bu (elbette) ev sahibesinin bu boş inanca duyarlı olmasından değil, ama çağrılılardan birinin 13 rakamının ya da ayın 13'ü cumanın uğursuz niteliğinden kuşkulanabileceği düşüncesini atamamasındandır. Aynı biçimde tek bir kibritle üç sigara yakılmaması gerektiği de bilinir. Bu boş inancın kaynağının Transvaal savaşına kadar gittiği bilinir. O dönemde dünya kamuoyunun desteğine sahip olan (şimdi her şey değişti) Boers'ler olağanüstü nişancılıklarıyla tanınırlardı. Düşman tarafından bir sigaranın küçük ateşini üçüncü kez gördüklerinde açtıkları ateş o derece isabetli idi ki, sigarayı içen muhakkak ölürdü. Aynı kibritle yakılan üç sigaranın uğursuz niteliğinin gerçek kaynağının bu olduğundan emin değilim, ama Pareto gibi konuşmak gerekirse, burada açıkça söz konusu olan, örnekleri bütün toplumlarda görülen mantıklı olmayan olgulardan biridir. Bu örneklerin ortak özelliği, anlaşılması güç nedenlerle, rakamlara, günlere, yerlere ya da koşullara uğurlu ya da uğursuz bir anlam verme eğilimidir.

Ben anlaşılması güç nedenler diyorum; Pareto daha açıklıkla şöyle derdi: Toplumdan topluma değişen, sürekli olarak yenilenen nedenlerle, şu yere neden gitmemek gerektiği, neden şu rakamın uğursuz olduğu ve neden şu durumun yakın bir felaketin belirtisi olduğu konusunda her zaman sözde mantıklı bir neden bulunur.

Buradan başlayarak gözlenen olgunun iki öğesi arasında bir ayrım yapılabilir: a adı verilecek değişmez bir bölüm –bunun ruhsal durumun simgesi olan A ile karıştırılmaması gerekir– ve b değişken bölümü.

Değişmez bölüm, insanların nesneler, sayılar, yerler, anlamlar arasında uğurlu ya da uğursuz ilişkiler kurma ve herhangi bir olguyu bir simge ya da belirti kabul etme eğilimleridir.

Değişken bölüm, insanların ilişkileri haklı kılmak için her durumda buldukları nedendir. Günümüzde batı akılcılığının gelişmesi sayesinde genellikle hiçbir neden öne sürülmemektedir, ama genellikle toplumların pek çoğunda ortaklaşma etkinliklerini haklı kılmak için nedenler bulunur. Bu, olgunun değişmez öğesidir, açıklayıcı kuram ise değişken öğedir.

Başka bir örnek verelim: Hemen bütün toplumlarda insanlar hemcinslerini öldürme konusunda bir tiksinti duyar görünürler, ama zamana ve topluma göre bu kabullenmemelerini açıklamak ya da haklı göstermek için değişik nedenler bulurlar. Bazı durumlarda Zeus'un öldürmeyi yasak ettiği, başka durumlarda ise evrensel aklın insanın onuruna yapılan saldırıları hoş görmediği söylenir. Cinayet yasağı koyan kuramlar çeşitlidir, ama değişmez bir öğe vardır; belirli bir davranışın reddi ve bu reddin kökeni ruhsal bir durum ya da bir duygudur. Anarşik çeşitlilik gösteren bu haklı kılma kuramları ile, genel sınıflama yapmamıza izin verecek kadar yeterince sık yinelenen değişmez öğeler arasında çözümleyici bir biçimde ayrım yapan gözlemcidir. Her zaman "göz önünde tutulan somut olgunun değişmez öğesi" demek pek az kullanışlı ve bu değişmez öğeyi belirtmek için "a" demek yararsız bir bilgiçlik olduğundan, bundan böyle sözcük kullanmadan ya da karışık deyimler kullanarak incelediğim şeyleri belirtmek için *kalıntı* (residu) sözcüğünü kullanacağım. Değişmez öğeleri doğrulayan çeşitli ve zengin kuramlara gelince, onlara *türem* (derivation) adını vereceğim. Çözümleyici yolla böylece ortaya konan kalıntı ve türem kavramları, *Traité de Sociologie Générale*'in birinci bölümünün ana dayanağını oluşturan iki kavramdır.

Kalıntıların ne olduğunu belirlemek için Pareto şunları yazar:

"(a) öğesi belki insanın bazı içgüdülerine ya da daha iyi bir anlatımla insanlara karşılıktır, çünkü (a)nın öznel varlığı yoktur ve insanlara göre değişir ve belki bu içgüdülere karşılık olduğundan olgularda hemen hemen değişmezdir, (b) öğesi, (a)yı haklı kılmak için düşüncenin gerçekleştirdiği çalışmaya karşılıktır. Bunun için çok da değişkendir, çünkü imgelemin çalışmasını yansıtır. Ama eğer (a) bölümü bazı içgüdülere karşılıksa hepsini içermekten de uzaktır. Bu onu buluş biçiminde bile görülür. Usavurumları inceledik ve değişmez bölümünü aradık. Böylece usavurmaları yaratan içgüdüleri bulabildik ve yolumuzun üstünde usavurma ile ortaya çıkarılmamış olanlara rastlayamadık. Demek ki geriye bütün basit istekler, beğeniler, eğilimler ve toplumsal olgularda çıkar adı verilen çok önemli kategori kalıyor." (Traité de Sociologie Générale, § 850-851)

Bu çok kısa metin *Traité de Sociologie Générale*'in en önemli bölümlerinden biridir. Pareto, incelenen sorun ne kadar önemli olursa o kadar özlü, konu ne kadar basit ve okuyucu zaten anlamış olduğu hallerde de o kadar uzun olan yazanlardandır. Örneklerde ve açıklamalarda bitmek tükenmek bilmez olan Pareto, düşüncesinin temel öğelerine değindiğinde son derece özlüdür. Onun entelektüel sisteminin anahtarını veren bu iki paragraf iki önemli şeyi ortaya koyar:

Birinci olarak, kalıntılar, duygular ya da A ruhsal durumu değildir. Doğrudan, hatta belki de dolaylı olarak bile tanımadığımız duygularla C ve B anlatımları ya da davranışları arasında aracıdır.

İkinci olarak bu kalıntılar insanın içgüdüleri ile ilişkilidir, ama bütün içgüdüleri kapsamazlar, çünkü izlenen yöntem sadece usavurmalara yol açan içgüdüleri keşfetmeye izin verir.

Mantıklı olmayan dört dip davranışın sınıflamasında 3. kategori "evet-hayır" ile, yani araçların amaçlarla öznel değil, nesnel ilişkisinin varlığı ile belirlenir. Bu üçüncü kategori içgüdüsel tipte, usavurmalara, kuramlara ve doğrulamalara yer vermeyen doğrudan uyarlanan davranışları kapsar. Eğer içgüdülerin belirtisi olan kalıntılara ulaşmak için anlatımlar, kuramlar ve doğrulamalardan hareket edilirse, usavurmalara yol açanların sadece içgüdüler olduğu keşfedilir. Demek ki kalıntıların dışında istekler, beğeniler ve eğilimler vardır.

Bence her ne kadar Pareto mantıklı olmayan 3. sınıf davranışlarla istek, beğeni ve eğilim terimleri arasında açıkça bir ilişki kurmamışsa da aslında söz konusu olan aynı olgudur. Eğer bir yemeği beğeniyorsak, bundan bir felsefe yapmadığımız ve beğenimizle yetindiğimiz sürece nesnel bir araç-amaç ilişkisi olabilir. Ama doğrulayıcı kuram ve usavurma yokluğu ile gözlem, anlatımlar ve belirtilerden hareketle beğenimizi keşfedemez. Buna karşılık eğer Çin mutfağının Fransız mutfağına üstünlüğü ya da tersine Fransız mutfağının Çin mutfağına üstünlüğü konusunda ince kuramlar geliştirirsek ya da eğer damak tadı ile vücut sağlığı arasındaki ilişkiler üzerine karmaşık kuramlar oluşturursak, o zaman mantıklı olmayan davranışların üçüncü kategorisinden dördüncü kategorisine seçeriz. Ancak sadece iyi yemekle yetinirsek, Pareto sosyolojisi bazı kalıntılara ulaşırken biz inceleme alanının dışında kalırız.

Bence istek, beğeni ve eğilim terimleri alışılmış anlamlarına çok yakındır ve böyle anlaşılmalıdır. "İstek" belirli bir şeye duyulur. Bir bireyin bir şeye istek duyması ve bu isteği tartışmasız, çatışmasız ve açıklamasız doyuma ulaştırdığı ölçüde kalıntılar üzerinde durmaya gerek yoktur. Aynı biçimde beğeniler, tercihler, istekler eğilimlerdir. İstek, beğeni, eğilim arasında görece ayrım, belirlenmiş istek, tercih eğilimidir. Genel olarak bu üç terim tanımlanmış bazı iyiliklerin ve bazı doyumların bir arayışı olduğu ölçüde insan davranışına uygundur. Bu istek, beğeni ve eğilimler hayvansal davranışların büyük bir kısmının olmadığı kadar, insanlarda, uygarlığın gelişimi ile biçim değiştirmiş, gelişmiş ve çeşitlenmiştir.

Pareto çıkarları da kalıntıların dışında tutar. Çıkar kavramı *Traité de Sociologie Générale*'in yazarının ilk inceleme alanı olan ekonomik incelemeden gelir. Bence Pareto'cu düşüncede çıkar, bireyin erişmek istediği hedefin bilincine ulaşılmasından gelir. Parasal miktarı çoğaltmak genellikle mantıklı davranışa yol açan bir çıkardır. Ama "ekonomik çıkar" yanında "siyasal çıkar" da bulunabilir. İktidarı ele geçirme amacında olan bir insan çıkarcı bir biçimde davranır ve davranışı kalıntıların belirlediği mantıklı olmayan davranışlardan ayrılır. Sosyolojik bireşim yapmak sırası geldiğinde sadece kalıntıları değil, içgüdüler tarafından derinliğine

belirlenen davranışları, istekleri, beğenileri, eğilimleri ve çıkarları da göz önünde bulunduracağız.

Bu çözümlemeyi tamamlamak için kalıntı ile ruhsal durum ya da A duygusu arasındaki ilişkileri aydınlatmak gerekir. Pareto bazen kalıntılar ve duygular birbirine karışırmış gibi açıklama yapar. Ama hiç kuşku yok ki düşüncesinde ikili bir ayrım vardır. Bir yandan kalıntılar duygulara göre davranışların ya da anlatımların daha yakınında bulunur, çünkü onlar, bu davranışlar ya da anlatımların bir çözümlemesinden hareketle bulunurlar. Öte yandan kalıntılar somut gerçeklikler değil, gözlemcinin olguları açıklamak için yarattığı çözümleyici kavramlardır. Kalıntılar bir masanın görülmesi ya da hatta duyguların hissedilmesi gibi görülemez ya da yakalanamazlar. Pareto bu noktada çok kesindir: *"(a) kalıntılarını duygularla ve ne de uygun oldukları içgüdülerle karıştırmamaya dikkat etmek gerekir. Termometre tüpündeki civanın yükselmesi nasıl sıcaklığın artışının bir belirtisi ise (a) kalıntıları da bu duyguların ve bu içgüdülerin belirtisidir. Biz sadece sözü kısaltmak için örneğin, istekler ve çıkarların dışında kalıntıların toplumsal dengenin oluşmasında temel bir rol oynadığını söylüyoruz. Böylece* suyun 100 *derecede kaynadığını söyleriz. Tam öneri şöyle olmalıdır: İsteklere, çıkarlara, vb.'ye uygun olanların dışında, kalıntılara da uygun olan duygular ya da içgüdüler toplumsal dengenin oluşumunda temel bir rol oynarlar. Su, kalori durumu santigrat termometresinin gösterdiği 100 sıcaklık derecesine ulaştığında kaynar." (Traité de Sociologie Générale,* § 875)

Bu düşüncenin iyice anlaşılması için önemli bir noktayı belirtelim: Kalıntılar psikologlara değil, sosyologlara yönelik çözümleyici kavramlardır. Kalıntılar kuşkusuz insan doğasında ya da davranışındaki bazı şeylere uygundur, ama bu bazı şeyler toplumun işleyişini anlamak için uydurulmuş çözümleyici bir kavram tarafından belirtilir. Pareto 879-884 paragraflarında filologların ulaştığı sözcük kökleri ile sosyologun ulaştığı kalıntılar arasında ilginç bir benzerlik kurar.[1] Bu karşılaştırmaya göre kalıntılar çok sayıda davranışların ya da anlatımların ortak köküdür. Demek ki oldukları biçimiyle dilbilimcinin keşfettiği sözcük kökleri ile aynı soyut niteliği ortaya koyar, ama somut veriler değildir. Ancak düşsel de değildir, çünkü anlayışa izin verir.

Kalıntılar ve Türemler

Kalıntılar kuramı, sosyologlara yönelik insan doğasının bir tür kuramsal çözümlemesi gibi ortaya çıkan bir sınıflamaya ulaşır. Pareto önce altı kalıntı kategorisi belirler, sonra her kategoride türleri ayırır ve son olarak da bu türlerin bazılarını çeşitlere ayırır. En önemli ayrım, anlamı ve önemi fazla olan altı kategori ayrımıdır. Bu altı kategori şunlardır:

Birincisi "uyuşma içgüdüsü";
İkincisi "kümelerin sürekliliği";
Üçüncüsü "duyguları dışadönük davranışlarla açıklama gereksinimi";
Dördüncüsü "toplumculukla ilişkili kalıntılar";
Beşincisi "bireyin ve bağımlılıklarının bütünlüğü";
Altıncısı "cinsel kalıntılar".

Bu kategorilerin bazılarında kalıntı sözcüğünün tanımda yer aldığı, bazılarında ise kullanılan terimin içgüdü ya da gereksinim olduğu hemen fark edilir. Görünüşte bu altı kategori birbirine *benzemez*, aynı öneme sahip de değillerdir. En önemlileri ilk ikisidir; bunlar *Traitemn* ikinci bölümünde bireşimi (sentezi) oluşturmak söz konusu olduğunda hemen hemen yalnız başlarına yer alırlar.

1) Kalıntıların birinci kategorisi "uyuşma içgüdüsü"ne uygun kalıntılarla oluşmuştur. Pareto bunu tanımlamak için insanda en derin olan şeye, yani kalıntıların ötesinde duygulara götüren içgüdü terimini kullanır. Terimin en genel anlamında uyuşma içgüdüsü, düşüncelerle nesneler arasında ilişkiler kurma, konulan bir ilkeden sonuçlar çıkarma, iyi ya da kötü düşünme eğilimidir. Bir uyuşma içgüdüsü olduğu için, insan insandır ve davranışlar, anlatımlar, kuramlar, doğrulamalar vardır ve ek olarak *Traité de Sociologie Générale*' de uyuşma içgüdüsünün, kaçınılmaz olmayan, ama gözlenen bir sonucudur.

Uyuşma içgüdüsü, türlerinden biri gibi, "mantıklı gelişme gereksinimi" içerir. Demek ki bu insanlığın entelektüel ilerlemesinin, aklın ve uygarlığın gelişiminin kökeninde bulunur. En parlak toplumlar zorunlu olarak en ahlâklı toplumlar değil, birinci kategori kalıntıların en çok olduğu toplumlardır. Pareto'ya göre M.Ö. 5. yüzyılın Atina'sı, 20. yüzyıl başlarının Fransa'sı birinci kategori kalıntılarla dolu toplumlardır. Sparta'da ve 18. yüzyıl Prusya'sında daha az birinci kategori kalıntı vardı. Birinci kategori kalıntıların değişen sıklıklarının yarattığı siyasal sonuçlar hemen görülür.

"Uyuşma içgüdüleri" kategorisi de incelenmesi ilginç birçok türe ayrılır. Bunların birincisi, en basit ve en soyut olanı, "genel olarak uyuşma içgüdüsü"dür, yani nitelikleri belirtilmemiş olandır. İkincisi "benzer ya da zıt şeylerin uyuşma içgüdüsü"dür. Büyü ile ilgili işlemlerin birçoğu bu tip uyuşmalar içerir. Üçüncü tür "bazı şeylerin ya da bazı davranışların gizemli gücü" olarak tanımlanır. Dördüncüsü "kalıntıları birleştirme gereksinimi", beşincisi "mantıklı gelişme gereksinimi", altıncısı "uyuşmaların etkililiğine inançtır."

Beşinci tür, yani "mantıklı gelişme gereksinimi" türemleri belirleyen kalıntıların büyük bir çoğunluğunu kapsar. Kuramların sınırsız yenilenmesini ve bilimin ilerlemesini açıklayan da bu mantıklı gelişme gereksinimidir.

Bu artdan başlayarak, mantıklı bir davranışın, kendileri de içgüdülerin ya da duyguların anlatımı olan kalıntılar tarafından belirlenebileceği anlaşılır. Eğer araç-amaç ilişkilerinin bilincine vararak aktör kullandığı araçların gerçek sonuçlarını önceden görebilme ve öznel ilişki ile nesnel ilişki arasında bir bağ kurabilecek durumda ise mantıklı davranışın kökeni duygular olabilir.

Aynı uyuşma içgüdüsü bu biçimde büyü gibi mantıklı olmayan davranışların ve aynı zamanda mantıklı davranışın niteliği olan şeyin, yani bilimin kökeninde olabilir.

2) Kalıntıların ikinci kategorisi birincinin tersidir. Eğer uyuşma içgüdüsü bilginin sürekli olarak gelişmesini, inançların sürekli yenilenmesini yaratarak insanın belirli bir davranış biçiminde ya da toplumda yerleşmesini önlerse, Pareto'nun içgüdü adını vermediği kümelerin sürekliliği durgunluğa benzetilebilir.

Bu, insana özgü oluşturulmuş olan bileşimleri koruma, değişimleri reddetme ve zorlayıcıları kabul etme eğilimidir.

"Bazı bileşimler, gerçek varlıkların kişiliğine benzer bir kişilik kazanan bazı cisimlerde olduğu gibi, sıkı sıkıya bağlı bir parçalar kümesi oluştururlar. Bu bileşimler özel ve parçalarının basit sıralamalarından farklı bir isme sahip olmaları niteliği ile tanınır... Kümenin oluşmasından sonra belirli bir içgüdü harekete geçer; değişen bir güçle böylece birleşmiş şeylerin ayrılmasına karşı kor ve eğer ayrılma önlenemezse kümenin benzerini koruyarak parçalanmayı gizlemeye çalışır. Bu içgüdü aşağı yukarı mekanik durgunluğa benzetilebilir. O başka içgüdülerin verdiği harekete karşı çıkar. İkinci kategori kalıntıların toplumsal önemi de buradan gelir." (Traité de Sociologie Générale, § 991-992)

Demek ki ikinci kategori birinci ile birlikte karşı terimler çifti oluşturur. Bu iki temel eğilim hemen anlaşılır toplumsal bir anlama sahiptir. Biri değişmeye ve yeniliğe, öteki durgunluğa ve tutuculuğa iter. Biri entelektüel yapılar kurmaya, öteki bileşimleri dengede tutmaya götürür. Pareto devrimlerin gelenekler, inançlar ve dinlerden çok yöneticileri, bunların düşüncelerini ve belki de kamu gücünün örgütlenmesini daha kolay değiştirdiğini belirtir. Çünkü geleneklere, aile örgütlenmesine ve dinsel inançlara ait olanlar toplumun temelini oluşturur ve kümelerin sürekliliği ile varlıklarını korurlar, insanların istediği şiddetli değişimler, ikinci kategori kalıntıların direnci ile karşılaşırlar.

Pareto birinci kategori kalıntılarda olduğu gibi, ikinci kategori kalıntılar için de farklı türler sınıflaması getirir. Özellikle canlılar ve ölüler arasındaki ya da bir ölüyle onun yaşamı boyunca sahip olduğu şeyler arasındaki ilişkilerin sürekliliğini belirtir. Genel olarak bir insanın öteki insanlarla ve insanların yerlerle ilişkileri kümelerin sürekliliğini artıran kalıntıların en belirgin örneğidir. Pek çok toplumda ölülerin malları ile birlikte gömülmesi bir kişi ile ona ait şeyler arasında kurulmuş bağların güçlülüğünü ortaya koyar. Aynı biçimde bir soyutlamanın da sürekliliği olabilir. 'İnsanlık'tan, 'İlerleme'den ya da 'Tarih'ten söz edenler "bir soyutlamanın sürekliliği" ya da "kişileştirme" türüne ait ikinci kategori kalıntılar tarafından güdülenirler. Eğer 'İlerleme'nin gerektirdiği ya da 'Hukuk'un zorunlu kıldığı söylenir, soyut sözcüğü büyük harfe bir anlam verilerek ciddiye alınırsa, bu, kümelerin sürekliliğinin bir kalıntısının, bir soyutlamayı bir gerçeklikmiş gibi düşünmeye, bir düşünceyi kişileştirmeye ve sonuçta bu kişileştirilmiş soyutlamalara bir irade vermeye iterek bizde etkili olmasındandır.

Kalıntıların üçüncü ve altıncı kategorilerinin en basitleri Pareto tarafından kısaca ele alınmıştır.

3) Üçüncü kategoriye "duyguları dışadönük davranışlarla açıklama eğilimi" denir. Bu gereksinim ayinsel bir davranışla, örneğin bir duyguyu belirtmeye yönelik alkışlama ile ortaya çıkar. Beğenme duygusunu ortaya koymak için her toplumda alkışlama yoluna gidilmez, beğenme ya da beğenmeme belirten hareketler ya da gürültüler toplumdan topluma değişir. Bu belirtilerin çeşitliliği (b) değişken öğesini oluşturur, bunun yanı sıra (a) ortak öğesi ya da kalıntı, duygularını az çok güçlü bir biçimde ortaya koyma gereksinimidir. Pareto bu üçüncü kategorinin sadece iki türünü belirtir; biri sadece bileşimlerle gösteriler yaparak hare-

kete geçme gereksinimi, öteki ise dinsel yüceltmedir. Duygularını açığa vurma gereksiniminin serbestçe açığa çıktığı eski ya da çağdaş toplumlardaki sayısız durumu düşünmede hiçbir güçlük yoktur. Günümüzde spor karşılaşmaları ve siyasal gösteriler bunun örnekleridir.

4) Pareto'nun kalıntılar sınıflamasında yer alan sonuncu kategori "cinsel kalıntılar" kategorisidir. Burada içgüdünün sınırlarına yani sosyoloji incelemelerinin alanına girmeyen bir gerçekliğin sınırına ulaşırız. Kalıntıların sınıflaması, içgüdüleri saf durumlarıyla ele almaz. Bu yüzden Pareto şöyle der: *"İnsan ırkı üzerinde güçlü bir biçimde etkili olan basit cinsel istek bizi burada ilgilendirmez." (Traité de Sociologie Générale* § 1324) Demek ki cinsel içgüdünün yönettiği pek çok davranış sosyoloğun çözümlemesi ile ilgili değildir, ama cinsel kalıntılara bağlı bazı davranışlar sosyoloğu ilgilendirir. *"Usavurma ve kuramdan sonra cinsel kalıntıyı incelememiz gerekir. Bu kalıntıya ve onun kaynağını aldığı duygulara genel olarak pek çok olguda rastlanır, ama bunlar genellikle ve bilhassa çağdaş toplumlarda gizlidir." (A.k.)*

Pareto en gözde hedefleri arasında erdem propagandacılarını seçmişti. Açık saçık yayınlara karşı genel olarak katı ahlâktan yana kampanya yürüten dernekler ve insanlardan nefret ediyordu. Yüzlerce sayfa cinsel kalıntılara tamamlayıcılık, zıtlık ya da inkârla bağlı, Pareto'nun "erdemci din"inden söz eder. Bu örnek kalıntı kavramını ve içgüdülerle kalıntılar arasındaki bağı anlamaya yardım eder. İnsanlar isteklerini doyuma ulaştırdıkları ölçüde sosyolojiyle ilgilenmezler, yeter ki cinsellikle ilgili davranışların bir felsefesini ya da ahlâkını oluşturmasınlar. Bu yüzden altıncı kategorinin kalıntılarına ayrılan paragraflarda hem erdemci din, hem de gerçek anlamıyla din söz konusudur. Çünkü bütün inançlar cinselliğe karşı belirli bir tutum almış ve yaymışlardır.[2]

5) Dördüncü kategori "toplumsallıkla ilgili kalıntılar kategorisidir." Pareto tarafından şu terimlerle tanımlanmıştır.

"Bu kategori toplumsal yaşamla ilgili kalıntılarla oluşturulmuştur. Buraya disiplinle ilgili, eğer ona bağlı duyguların toplumsal yaşam tarafından güçlendirildiği kabul ediliyorsa katılabilir. Bu anlamda kedi dışında bütün evcil hayvanların serbest olduklarında toplum halinde yaşadıkları gözlenmiştir. Öte yandan disiplinsiz toplum olanaksızdır, bu yüzden de bir toplumsallığın ve bir disiplinin kurulması zorunlu olarak bazı ilişki noktalarına sahiptir." (Traité de Sociologie Générale, § 1113)

Demek ki toplum ve disiplinle ilişkili dördüncü kategori, kümelerin sürekliliği kategorisiyle, ikinci kategori ile bazı ilişkilere sahiptir. Ama tanımları farklıdır ve bu kategoriler bazı noktalarda ayrılırlar.

Pareto'nun ortaya koyduğu değişik türler bu kalıntı kategorisini daha iyi belirlemeye izin verir. Birincisi "özel toplumlar" türüdür. Pareto burada insanların hemen bütünleştikleri birincil grupların dışında dernekler, özellikle gönüllü dernekler yaratma eğiliminde olduklarını hatırlatır. Bu dernekler insanları varlıklarında güçlendiren bağlılık duygularını uyandırma eğilimindedir. En basit örnek, bir spor derneği örneğidir. Benim gençliğimde Parisliler *Racing Club de France* ile *Stade Français* taraftarları olarak bölünmüşlerdi. Hiç spor yapmayanlar bile kendiliğinden duygularla ya *Racing'e* ya da *Stade'*a bağlıydılar. Bu bağlılık iki ekibin

yaptığı maçlarda kalabalık bir izleyici kitlesinin varlık nedeniydi. Örnek hem gülünç, hem ciddidir. Gönüllü dernekler onlara katılanların gösterdiği bağlılıkla sürer. Kişisel olarak ben şimdi hatırlayamadığım nedenlerle bir *Stade* taraftarıydım. *Stade* futbol takımı *Racing* ile karşılaştığında galibiyeti bana bazı doyumlar veriyordu. Bu bağlılığa hiçbir mantıklı neden bulamıyorum. Ama onda özel toplumlara bağlılığın bir örneğini görüyor ve dördüncü kategorinin pek çok kalıntısına sahip olduğum sonucuna varıyorum.

Pareto'nun söz ettiği ikinci tür, "benzerlik gereksinimi"dir. Bu gereksinim kuşkusuz insanlar arasında en yaygını, en güçlüsüdür. İçimizden her biri yaşadığı biçimi, yaşaması gereken biçim gibi değerlendirme eğilimindedir. Üyelerine belirli bir düşünce, inanç ve davranış biçimi kabul ettirmeyen toplumlar yaşayamazlar. Ama yaşama biçimini zorunlu kıldığından her toplum uyumsuzları uzaklaştırma eğilimindedir. Benzerlik gereksinimi tarih boyunca çok sık görülen, ayrı düşüncedekilere eziyet edilmesini geliştiren kalıntıdır. Ayrı düşüncedekilere eziyet etme eğilimi özgür düşüncelilerin olduğu gibi dindarların da niteliğidir. Papazları küçümseyen Tanrıtanımazlar, boş inançları eleştiren akılcılar, resmi dogması inanç özgürlüğü olan gruplar da bu benzerlik gereksinimini ortaya koyarlar. Psikanalistlerin kompleks tuzağından söz etmeleri gibi Pareto da kalıntıların tuzağından söz edebilir.

Üçüncü tür "acıma ve acımasızlık" olguları ile belirlenir. Bu tür ile toplumculuğa bağlı öteki kalıntılar arasındaki ilişki önceki durumlar kadar açık değildir. Gerçekte Pareto başkalarına yönelmiş acıma duygularını, genel olarak acı çekmeye karşı içgüdüsel tiksinmeyi ve yararsız acı çekmelere karşı akılcı tiksinmeyi çözümler. Başkalarının çektiği acının kabul edilmemesinin doğal olduğunu, iyilikseverliğin bizi başkalarının acılarını olabildiğince azaltmaya götürmesi gerektiğini söyler. Ama ona göre anarşistlere ve katillere karşı, döneminin mahkemelerinin ortaya koyduğu hoşgörüyü eleştirir. Pareto kurbanların acısından çok, sadece katillerin acısını düşünen insanlıkçılara karşı alaylarını artırır. *"Bir yüzyıldan beri suçların cezalandırılmasının hep daha zayıf hale geldiği yadsınamaz. Suçluların yararına yasa yapılmadığı hiçbir yıl geçmez. Oysa var olan yasalar da mahkemeler ve jüriler tarafından sürekli artan bir hoşgörüyle uygulanmaktadır. Demek ki suçlulara karşı acıma artar, onların kurbanlarına karşı acıma ise azalır görünmektedir."* (§ 1133) Aşırı insancılık Pareto'nun gözde hedeflerinden biridir. Eleştirisini bu duyarlık ve acımaların kötüye kullanımının kıyımları yarattığı olgusu ile haklı gösterir. Bir toplum ortak disiplin duygusunu yitirdiğinde değerlerin altüst olmasını yaratacak bir devrim yakındır. Başkalarının çektiği acıya karşı duyarsızlık, kör bir acımanın uyandırdığı zayıflığın yerine, güçlü bir otorite de disiplinin dağılmasının yerine geçer. Pareto kuşkusuz sertliğin övgüsünü yapmaz, ama bu iki aşırı tutumun, insancılığın ya da acımasızlığın her birinin toplumsal denge için zararlı olduğunu göstermeye çalışır. Sadece, ölçülü bir tutum kötülükleri önleyebilir. Pareto ahlâki idealini yeterince iyi özetleyen bir paragrafın başında şöyle yazar: *"Ne istediklerini bilen ve ulaşılmasının yararlı olduğunu düşündükleri noktada durabilecek güçlü ve enerjik varlıklara özgü duygu, yararsız acılara karşı akıllı bir tiksinmedir. Bir hükümetin üyeleri*

bu tür bir acıma ile önceki arasındaki farkı içgüdüsel olarak çok iyi anlarlar. Güçlü hükümetlerin acıma duygusuna saygı duyar, beğenir, severler; zayıf hükümetlerin acıma duygusunu küçümser, alay ederler. Onlara göre ikincisi korkaklık, birincisi yürekliliktir. Yararsız sözcüğü burada özneldir; onu kullanan kişinin duygusunu yansıtır. Bazı durumlarında, bazı şeylerin topluma nesnel olarak yararsız olduğu bilinebilir ama, başka durumla da kuşku içinde kalınır. Sosyolog da bu sorunu çözebilmede yeterince ilerlemiş değildir. Bununla birlikte herhangi bir yararlılığın muhtemel ve uzak bir olasılık nedeniyle çektirilen acıların, yararsız olduğu sonucuna varmak yanlış bir düşünce olacaktır. Önemli sayılabilecek olasılıklara göre karar vermek gerekir. Bir rastlantı sonucu, ileride aralarında bir katil bulunabileceği düşüncesiyle, yüze yakın kişinin öldürülmesinin yararlı olacağını söylemek, kuşkusuz saçmadır. Ama tersine, aralarında çok sayıda basit suçlunun bulunduğunu söyleyerek, büyücülere karşı işkenceyi haklı kılmak için sık sık yapılan usavurma konusunda bir kuşku ortaya çıkar. Eğer zehirle öldüren kadını şeytanla ilişkisi olduğuna inanan isterik kadından ayırt etme olanağı yoksa, kuşku belki de sürecektir. Ama böyle bir olanak olduğundan kuşku ortadan kalkar ve çektirilen acılar nesnel olarak yararsızdır. Bizi kalıntılar konusundan mantıklı davranışlar konusuna götüren bu düşünceleri açıklamaya devam etmenin yeri burası değildir." (§ 1144)

Dört numaralı tür "başkalarının iyiliği için kendisine acı çektirme eğilimi"-dir. Bu günlük dilde bireylerin kendilerini başkalarına feda etmeye iten özveridir. Pareto'nun düşünce sisteminde insanın kendisine uyguladığı özveriyle ortaya çıkan başkasına bağlılık, mantıklı olmayan bir davranıştır. Aktörün kendisi için en fazla doyuma ulaşma amacıyla araçları bileştirdiği çıkarcı davranışlar, mantıklı davranışlardır. Buna karşılık başkaları için özveri, genellikle mantıklı olmayan davranıştır. Bu örnek, bir davranışı mantıklı olmayan bir davranış olarak adlandırmanın, onun değerini azaltmak olmadığını gösterir. Yalnızca bu davranışın belirleyicisinin aktörün kendisi tarafından da genellikle iyi bilinmeyen duyguları ortaya koyması demektir. Bununla birlikte, kötümser Pareto, aşağı sınıfların tarafını tutan egemen sınıftan bireylerin, başkalarının iyiliği için kendisine acı çektirme eğilimine göre hareket ettiklerine inanmamak gerektiğini söyler. Devrimci partilere katılan burjuvaların amacı genellikle siyasal ya da mali çıkar sağlamaktır. Çıkarcıdırlar ve çıkar gütmeme oyunu oynarlar. *"Bugün sanayiciler ve bankacılar sosyalistlerle birleşerek çıkar elde edebileceklerini keşfetmişlerdir. 'Toplumsal yasalar'dan yana olduğunu iddia eden çok zengin sanayici ve bankacılar görürsünüz ve onlarda saf insan sevgisinin etkili olduğuna, bu sevgiyle varlıklarını paylaşma sabırsızlığıyla yandıklarını sanırsınız. Ama 'toplumsal yasalar'ın kabul edilmesinden sonra ne olduğuna iyi dikkat ediniz, zenginliklerinin azalmadığını, arttığını görürsünüz. Öyle ki, başkalarına hiçbir şey vermemiş, tersine onlardan bir şeyler almışlardır."* (§ 1152)

Kuşkusuz devrimci partilerin önderlerinin tamamen kinik olması pek nadirdir, çünkü insan için tamamen kiniklik ikilemi içinde yaşamak da olanaksızdır. Sağ ya da sol devrimci öğretileri yayan kişi, vicdanının dengesini ve huzurunu sağlamak için de olsa sonunda bu öğretilere inanır. Ama bu bireyin sadece başkalarına olan sevgiyle harekete geçtiği kanıtlanmamıştır. Birey, kalıntıları ve türemleri tarafından aldatılmış olabilir. Kalıntılar onu siyasal mesleğe doğru iter,

türemler de reform ya da devrime uygun tutumlar almasının saf bir idealizmden kaynaklandığı yanılsamasına götürür.

Beş numaralı tür, hiyerarşiye bağlı duygular türüdür, yani astın üste karşı saygısı, egemenlik ve gururda birleşen üstün, asta karşı iyilik ve koruması, kısacası bir topluluğun hiyerarşinin farklı düzeylerinde bulunan üyelerinin birbirlerine karşı besledikleri duygulardır. Eğer astlar itaat etmeseler, yönetenler hem astların itaat etmesini istemeyip onlara karşı iyi davranmazlarsa, hiyerarşik bir toplumun varlığını sürdüremeyeceği kolaylıkla anlaşılır. *"Hiyerarşi duygusu astlar tarafından olduğu gibi üstler tarafından da hayvanlarda gözlenir, insan toplumlarında çok yaygındır. Bu insan toplumlarının az karmaşık olduğu yerlerde de toplumlar bu duygular olmadan varlıklarını sürdüremezler. Hiyerarşi biçim değiştirir, ama bununla birlikte görünüşte bireylerin eşitliğini ilan eden toplumlarda her zaman varlığını sürdürür. Orada büyük politikacılardan küçüklere doğru gidilen bir tür geçici feodalite oluşturur."* (§ 1153)

Pareto'nun üzerinde çok durduğu son tür, "çilecilik" olgularının bütününden oluşur. *"İnsanlarda, hayvanlarda benzeri olmayan, bireyi acı çekmeye iten, kişisel hiçbir yararlılık olmadan zevk almaktan yoksun bırakan, canlıları hoş şeyleri aramaya ve hoş olmayan şeylerden kaçmaya iten içgüdülerin tersine davranmaya götüren özel bir duygu türü görülür. Çilecilik adı ile bilinen olguların özü budur."* (§ 1163) Pareto, çilecileri sevmez. Onlarla alay eder; onlara şaşkınlık, üzüntü ve hayranlık karışımı bir gözle bakar. Bu nesnel sosyolog çileciler karşısında tarafsız olmayı bırakır.

Pareto kendi yöntemine göre çilecilik olgusunu Isparta kurumlarından Hıristiyan gizemine ve yan tutmayan edebiyat ya da sadece eğlendirme karşıtlarına kadar gözden geçirir, olgunun bu zenginliğinin insanların kendilerine çektirdikleri acılarda ortak bir öğe, değişmez bir bölüm içerdiği sonucuna varır.

Pareto'nun çilecilik tanımı Durkheim felsefesini hatırlatır. Bireylerin isteklerinin çoğunu frenlemek zorunda olmaları kaçınılmazdır, çünkü bunların hepsi karşılanamaz. Doğa gereği, insanlar o kadar büyük isteklere sahiptirler ki, bunların hepsini doyuma ulaştıracak kaynaklara hiçbir zaman kavuşamazlar. *Özveri* eğilimi gibi, isteklere bir disiplin getiren duygular toplumsal olarak yararlıdır. Ama bu duygular aşırı biçimde geliştiğinde, hiç kimseye yararı olmayan çileciliğe ulaşır ve sosyologa isteklerin disiplininin patolojik bir büyümesi olarak görünür. *"Çilecilik davranışları büyük ölçüde toplumsal yaşama bağlı bir kalıntısı olan davranışlardır ve yararlı olmadıklarında güçlenirler ya da onları yararlı oldukları noktanın ötesine götüren bir yoğunluk kazanırlar. Demek ki çilecilik kalıntısı toplumculukla ilişki kalıntılar arasına yerleştirilmelidir, genellikle de toplumculuk duygularının aşırı gelişmesine neden olur."* (§ 1171)

Dördüncü kategori kalıntıların türlerinin çoğu, acıma ve çileciliğin aşırı biçimleri bir yana bırakılırsa, genelde tutucu bir toplumsal işleve sahiptir. Dördüncü kategorinin kalıntıları böylece dolaylı yoldan ikincinin, yani kümelerin sürekliliğinin kalıntılarına bağlıdır. Pareto kitabının ikinci bölümünde tarih boyunca birlikte değişen duygulan ya da kalıntıları incelerken ikinci ve dördüncü kategorilerin kalıntılarını –dinsel tutuculuk duyguları ve toplumsal tutuculuk duyguları– genellikle birlikte düşünür. Dinsel kümelerin sürekliliği dinleri yaşatır, hiyerar-

şiye bağlı duygular toplumsal yapıların sürekliliğini sağlar. Bununla birlikte uyum tam değildir. Acıma ve çilecilik toplumsal olarak zararlı olabilir.

6) Beşinci kategori "bireyin ve bağlantılarının bütünlüğü" olarak tanımlanır ve Pareto şunu ekler: *"Çıkarlar adı verilen duygular bütünü bu tür kalıntıların uygun olduğu duygularla aynı doğadandır. Demek ki gerektiğinde onun parçası olmalıdır, ama toplumsal denge için öylesine büyük bir öneme sahiptir ki onu kalıntılardan ayrı olarak düşünmek yararlıdır."* (§ 1207)

Birey içgüdü ile kendiliğinden hoş şeyler isteme eğiliminde olduğundan en yüksek doyuma erişmeye çalışan, bu amaca ulaşmak için de araçları akılcı bir biçimde düzenleyen kişi, mantıklı hareket eder. Aynı şekilde eğer insanın güç elde etmeye çalışması doğalsa, iktidarı ele geçirmek için araçları ustaca düzenleyen siyaset adamı mantıklı bir biçimde hareket eder. Zenginlik ve güçle tanımlanan çıkar, demek ki geniş bir mantıklı davranma alanının kaynağı ve belirleyicisidir. Bireyin ve onun bağlantılarının bütünlüğü kalıntıları, mantıklı olmayan bir düzeyde, çıkarın mantıklı alanda olduğu şeye karşılıktır. Başka bir deyişle, birey kalıntılar ve duygulardan hareketle kendisini bencil bir biçimde ortaya koyduğunda mantıklı olmayan biçimde davranır; zenginlik ve güç elde etmeye çalıştığında mantıklı biçimde hareket eder. Bu beşinci kategorinin türlerinin hepsi gerçekte bu genel anlayış ile kolaylıkla uyuşmaz, ikinci tür olan "astlardaki eşitlik duygusu" kolaylıkla anlaşılır, çünkü bu duygu astları üstleriyle eşitlik isteğine iter. Bu eşitsizliği kabullenmeyi öğreten, hiyerarşiye bağlı duyguların karşıtıdır. Anlatımı genel bir eşitlik isteği olan bir kalıntıdır. Ama *"Bu duygu genellikle ast bir sınıfa ait bireyin bütünlüğünün bir savunmasıdır ve onu üst bir sınıfa yükseltme biçimidir. Bütün bunlar bu duyguya sahip birey, gerçek amaç ile görünür amaç arasındaki farklılığın bilincinde olmadan gerçekleşir. Kendi çıkarı yerine toplumsal sınıf çıkarını ön plana koyar, çünkü bu kendisini ifade biçimidir."* (§ 1220)[3]

Üçüncü tür, aynı zamanda genel tanım içine girebilir, "bozulmadan zarar gören kişilerle ilgili işlemler ile bütünlüğün yeniden kurulması" olarak tanımlanır. Pareto'nun düşündüğü olgular dinlerde, yaygın, ama başka yerlerde de görülebilen *arınma ayinleri* genel terimi ile adlandırılabilecek olgulardır. Fransa'da bu yüzyılın başında –o dönemde aşırı devrimci, 1914-1918 savaşı sırasında aşırı yurtsever plan– Gustave Hervé bir yazısında "bayrağı çamura bulaştırmak" gerektiğini söylediğinde pek çok kişi kutsal bir gerçekliğin simgesine leke bulaştırıldığını düşünmüş ve bütün ülkede çeşitli arınma gösterileri düzenlenmişti. Bu örnek ya suçlu kişi ya da bozulmanın kurbanı nesne ile ilgili işlemlerle bütünlüğün yeniden sağlanması eğilimindeki kalıntıların en belirginidir. Kirlenme kavramı bütün dinlerde görülür. Totemcilikten şimdiki kurtuluş dinlerine kadar bütün dinler, inananları günahlarından ya da nesneleri kirlenmeden arındırmaya yönelik uygulamalar taşırlar. Bu uygulamalar Pareto için bireyi kendisinin ve kendi bağlantılarının bütünlüğünü yeniden kurmaya iten kalıntıların anlatımıdır.

Birinci tür "toplumsal dengenin bozulması ile çelişen duygular" türüdür. Bunlar bireyleri toplumun zorlayıcılarına, haklı ya da haksızlık anlayışına ters bir davranışta bulunan kişiyi cezalandırmaya iter. Her toplumun üyeleri beşinci ka-

tegorinin kalıntıları tarafından adaletin gereklerini dogmatik bir biçimde yorumlamaya itilir. Ters bir davranış yapıldığında bireyin bütünlüğü kalıntıları cezalandırma isteği, kızgınlık ve işkence etme biçiminde ortaya çıkar.

Beşinci kategorinin kalıntıları çeşitli toplumsal anlamlara sahiptir. Eğer söz konusu olan ikinci kategori ise –astlarda eşitlik duygusu– beşinci kategori dördüncüsünün karşıtıdır. Yenilikçi ya da hak isteyici duygular, tutucu duygulara karşıdır ya da onlara simetriktir. Bu ikinci tür ile beşinci kategori birinciye, yani uyuşma içgüdüsüne yaklaşır. Ama bir başka yönden birinci ve üçüncü tür daha çok dördüncü kategoriye bağlıdır. Bu yenilikçi duygulardan çok tutucu duygulardır. Dördüncü ve beşinci kategorilerin toplumsal anlamını tam olarak belirlemedeki güçlüğün sonucu, bu kategoriler *Traité*'nin ikinci bölümünde, yani sentezde hemen hemen ortadan kalkar. Burada temel rol oynayan iki kategori, uyuşma içgüdüsü ve kümelerin sürekliliğidir; dördüncü kategori yani toplumculuğa ilişkin kalıntılar daha çok ikinciye bağlıdır.

Kalıntıların bu uzun tipolojisinin haklı kılınması *Traité*'nin ikinci bölümünden daha iyi görülür. Ama daha şimdiden Pareto'nun düşüncesinde ne kadar önemli olduğu görülebilir. Kalıntıların ve türemlerin sınıflaması insan doğasının, bu doğa toplumsal yaşamda kendini gösterdiği biçimde onun öğretisidir. Kalıntıların çeşitli kategorileri bütün toplumlarda ve tarih boyunca etkili olan duyguların bütününe karşılıktır. Pareto için kalıntıların kategorileri pek az değişir. Başka deyişle, böylece tanımlanan insan, esas olarak değişmez, insanın derinliğine değişmediği düşüncesi, kalıntılar kategorilerinin yaklaşık sürekliliği teziyle karışır. Pareto'nun karamsarlığının kökeni buradadır. Eğer sol, ilerleme düşüncesi ve insan doğasının değiştirilmesinin olası olduğu inancı ile tanımlanırsa, Pareto kuşkusuz sağcıdır.

*

Türemler, insan davranışı ve onun sözlü beraberindekilerin oluşturduğu bütünün değişken öğeleridir. Pareto'nun dilinde bunlar, genellikle ideoloji ya da doğrulama kuramı adı verilen şeylerin karşılığıdır. Bunlar sözlü nitelikte çeşitli araçlardır; bireyler ve gruplar bunlarla görünür bir mantığa gerçekte sahip olmayan ya da aktörlerin inandırmaya çalıştığı kadar sahip olmayan şeylere böyle bir nitelik verirler.

Traité de Sociologie Générale'de türemlerin incelenmesinin birçok yönü vardır. Gerçekten aktörlerin sözlü açığa vurmaları mantık açısından incelenebilir, ondan nasıl ve ne zaman ayrıldıkları gösterilebilir. Ayrıca aktörlerin dünya konusunda yaptıkları betimleme ile gerçek dünya arasındaki farkı belirlemek için türemler deneysel gerçeklikle karşılaştırılabilir.

Pareto kalıntılar kuramından önce yer alan bölümlerde türemlerin mantıkla ve deneysel gerçeklikle karşılaştırması üzerinde uzun boylu durmuştur. Kalıntıların sınıflamasını ortaya koyduktan sonra türemlere gelir, onları sadece belirli bir açıdan, "sahip olabilecekleri inandırıcı gücün nesnel görünümü altında" inceler.

Bir toplantıda bir konuşmacı, evrensel ahlâkın, bir idam mahkûmunun cezasını yerine getirmeyi yasakladığını söylerse, konuşması mantık açısından in-

celenebilir ve birbirine bağlı önerilerin zorunlu sırayı hangi ölçüde izledikleri görülebilir. Bu konuşma, yani evrensel ahlâkın ideolojisi dünyanın varolan durumu ile karşılaştırılabilir ve son olarak konuşmacı dinlenip, sözlerinin dinleyiciler üzerinde neden inandırıcı bir güce sahip olduğu sorulabilir. Sosyolojik inceleme, insanların başkalarını harekete geçirmek için psikolojik, mantıklı ve sözde mantıklı süreçleri nasıl kullandıklarını araştırır. Pareto bu yolla türemlerin dört kategoride sınıflamasına ulaşır.

Birinci kategori, "basit kesinleme" kategorisidir; örneği annenin çocuğuna söylediğidir: itaat et, çünkü itaat etmek gerekir. Ana, baba, çocuk ya da asker olarak herkes şu formülü işitmiştir: bu böyledir, çünkü böyledir de ondan. Birinci kategorinin türemi, eğer "gerekir, çünkü öyledir" uygun bir tonla ve uygun kişi tarafından söylenirse etkilidir. Basit kesinlemeli türemi amacına ulaştıran, kişiler arası belirli tipteki ilişkilerdir.

Türemlerin ikinci kategorisi yine anneden gelen şu komutla anlatılabilir: Söz dinlemek zorundasın, çünkü baban öyle istiyor. Soyut terimlerle bu, otorite kanıtıdır: *Philosophus dixit.* Aristo'nun yerine günümüzde moda olan bir düşünür konabilir, ama inandırma gücünü bazı insanların, geleneğin ya da alışkanlığın otoritesinden alan türem söz konusu olacaktır.

Bununla birlikte eğer baba otoritesi yeterli değilse, anne üçüncü kategori türemlere başvurur ve öcüyü ya da Noel Babayı yardıma çağırır. Başka bir deyişle türemler, duygular ya da ilkelerden yana olduklarını ilan edebilir, hukuki ya da metafizik varlıklar üzerine kurulabilir ve doğaüstü varlıkların iradesine çağrı yapabilirler. Bu durumda inandırıcı güçlerini "duygularla ya da ilkelerle anlaşma" dan alırlar. Pareto bu üçüncü kategoriyi türlere ayırdığında, birbirini izleyen duyguları bireysel ve ortak çıkarları, hukuksal varlıkları (örneğin yasa, adalet), metafizik varlıkları (türemlerde her zaman iradesi olan bütün varlıklar, dayanışma, ilerleme, insanlık, demokrasi) ve son olarak doğaüstü varlıkları sayar. Türem duyguları uyandırarak, önerilerle çıkarlar arasındaki anlaşmayı göstererek ya soyut, ya da doğaüstü bir varlığın varsayılan iradesine dayanarak kesinlemeleri, zorlayıcıları ya da yasakları inandırıcı kılar.

Türemlerin dördüncü kategorisi, inandırıcı gücünü "sözlü kanıtlardan" alan türemlerden oluşur. *"Sözlü türemler, belirsiz, kuşkulu, anlaşılmaz ve gerçeklikle bağdaşmayan terimlerin kullanımı sayesinde elde edilmiştir."* (§ 1543) Örneğin bir rejim, halk kitlelerinin yararına çalıştığı için demokratik olarak ilan edilecektir. Bu öneri iki bakımdan anlaşılmazdır. Neye demokrasi denir? Bir şey için çalışmak ne demektir? Siyasal konuşmaların büyük bir kısmı sözlü kanıtlar kategorisi ile ilgilidir. Mantıksal-deneysel kanıtlamalar içermeyen bir konuşma bir toplantıda, hatta bir dersanede dinlenmez, Pareto bunun bilincindedir. O türemlerin mantıklı olmayan niteliğiyle alay eder, ama insanların siyaset yaptıklarında mantıksal-deneysel bir biçimde davranmalarını hiç istemediğini de tekrar eder; bu ne olası, ne de etkili olurdu. Türemlere ayrılmış *Traité*'nin X. bölümünde Pareto siyasetçilerin ya da yazarların inandırma, sürükleme, kandırma yöntemlerini, kısaca insanların birbirleri üzerinde etkili olduğu psikolojik yöntemlerin etkili bir incelemesini

yapar. Pareto Hitler'den çok önce dinleyicileri ya da okuyucuları inandırmanın en etkili yollarından birinin sürekli olarak aynı şeyi yinelemek olduğunu yazmıştır: *"Mantıksal-deneysel hiçbir değeri olmasa da yineleme en iyi mantıksal-deneysel kanıtlamadan daha iyidir. Yineleme özellikle duygular üzerinde etkili olur, kalıntıları değiştirir; mantıksal-deneysel kanıtlama akıl üzerinde etki yapar, en uygun varsayımda bile türemleri değiştirebilir, ama duygular üzerinde etkisi pek azdır. Bir hükümet ya da mali bir güç kendisine bağlı gazetelere bir önlemi savundurtmak istediğinde genellikle, hatta her zaman kullanılan kanıtlar, önlemin yararlılığını göstermekten uzaktır; genellikle en kötü otorite ve benzeri sözlü türemler kullanılır. Ama bunun pek önemi yoktur, tersine bazen yararlıdır; herkesin hatta en cahillerin bile anlayabileceği basit bir türem bulmalı ve bunu sürekli yinelemelidir."* (§ 1749) Yine Hitler'den çok önce Pareto, akılcı ya da mantıklı olmanın hiç de önemli olmadığını, ama düşünüldüğü izleniminin verilmesi gerektiğini; kalabalıklar üzerinde bir tür büyülü etki yapan sözcükler olduğunu, bu sözcükleri belirli bir anlamları olmasa bile kullanmanın uygun olduğunu söylemiştir. O zamandan beri daha iyisi yapılmıştır. Psikanalizden ya da Pareto psikolojisinden etkilenen psikologlar daha açık bir biçimde, kitlelerin aldatılma yöntemlerini incelemişlerdir.[4] Pareto'nun türemler kuramı, siyaset alanında kişiler arası ve gruplar arası ilişkilerin psikolojisine bir katkıdır.

Türemlerin bu dört kategorisi mantıksal-deneysel düşünceye başvurarak anlaşılabilir. Bu düşünce saf kesinlemelerle değil, önerilerle gözlenen olaylar arasındaki anlaşma ile kanıtlamada bulunur. Geleneğin ya da bir kişinin otoritesine değil, deneylerin, saptanan düzenliliklerin sonuçlarına başvurur. Kesinlikle tanımlanmış terimleri kullanma zorundadır ve anlamı kapalı kavramlarla uğraşmaz. Pareto'nun mantıksal-deneysel olarak düşündüğü öneriler bütünüyle bizim duygularımızla uyuşmaz. Ama bu uyuşmazlık bilimsel gerçekle insanların duygulan arasındaki köklü ayrımın bir açıklamasıdır ve bunda şaşılacak bir şey yoktur. Deneysel ya da bilimsel gerçekler insan yaşamında o kadar da önemli değildir, bir anlamda onları kesinlikle ikincil olarak bir kenara koymak haklıdır. Mantıksal-deneysel öneriler, sadece gerçeği yarara yeğleyen pek az sayıdaki insan kategorisi için gerçek öneme sahiptir; bu, toplumsal ya da ekonomik alanda pek enderdir.

Mantıksal-deneysel düşünceyle bilimsel olmayan düşüncenin doğasını böylece belirtirken, Pareto kendisinin bilgi anlayışı ile Auguste Comte'unki arasındaki olabilecek ilişkileri ortaya koyar.

Mantıksal-deneysel olmayan düşüncenin başlangıç noktası olarak deneysel olguları aldığını ve bunlardan sözde deneysel ilkelere ulaştığını söyler. Kültürlü insanlar tarafından yön verildiğinde bu düşünce üçüncü evreye, yazarın hoşuna giden sonuçları çıkarttığı soyut formüllere, duygusal ya da metafizik soyutlamalar evresine geçebilir ve son olarak bazı durumlarda deneysel olgulardan en uzak olan dördüncü evreye bu duygusal ya da metafizik soyutlamaların kişileştirilmesi evresine geçer. Buna karşılık kültürsüz kişilerde üçüncü ya da Tanrısallığa başvurma onlara, deneysel olgulara oranla duygusal ya da metafizik soyutlamalardan daha az uzak görünür. *"İnsanda gözlenen irade ve düşüncelerin* başka *varlıklara*

götürülmesi için büyük bir hayal gücü çabasına gerek yoktur. Minerva soyut *akıldan daha kolay anlaşılır. Decalog'ın Tanrısı kesin zorlayıcıdan daha anlaşılırdır."* (§ 1533) Son bir insan kategorisi bizim toplumlarımızda bile ikinci evrede, sözde deneysel ilkeler evresinde kalabilir ve duygusal ya da metafizik soyutlamaları ve kişileştirmeleri bir yana bırakabilir. Bu üç kategoriye (a), (b), (c) adı verelim. Pareto şöyle yazar:

"Evrimin tek bir çizgiyi izlemediğini biliyoruz ve bu yüzden (c) durumundan (b) durumuna sonra da (a) durumuna geçecek bir toplum varsayımı gerçeklik dışı olacaktır. Ama gerçek olguya ulaşmak için bu varsayımdan hareket edip sonra ona bizi gerçekliğe yaklaştıran düşünceleri ekleyebilir. Demek ki varsayım gereği bir toplum birbiri ardı sıra (c), (b), (a) durumundan geçerse düşüncelerimizden (c) mantıklı olmayan davranışlarından ve onun tam oluşmamış açıklamaları, yavaş yavaş kişileştirme yoluyla açıklamalar, sonra soyutlama yoluyla metafizik açıklamalar oluşturacaktır... Şimdiye kadar sadece bütün bir toplum değil, bir toplumun önemli bir bölümünün bile mantıksal-deneysel açıklamalar yapmaya ve böylece (A) durumuna erişmeyi –insanların kesinlikle ve sadece mantıksal-deneysel durumu uyguladığı durum– başardığı görülmemiştir. Bunun gerçekleşebileceği konusunda kestirimde bulunmak da güçtür. Ama sınırlı sayıda hatta çok sınırlı sayıda kültürlü insanları düşünürsek günümüzde bu (A) durumuna yaklaşan insanların olduğu söylenebilir ve her ne kadar kanıtlama olanağı yoksa da gelecekte çok sayıda insanın tamamen bu duruma erişeceği söylenebilir." (§ 1534)

Pareto biraz daha ilerde (§ 1536) şöyle yazar: *"Bir toplumun bütünü için az önce anlatılan varsayımsal olgu az çok Auguste Comte tarafından görülmüştür ve onun fetişist, teolojik, metafizik, pozitivist durum kuramının temelini oluşturur. Comte (c), (b), (a), (A) evrimine benzer bir evrim düşünmektedir."*

Günümüzün kültürlü insanları Pareto'nun kullandığı anlamda mantıksal-deneysel ya da Auguste Comte'un söylediği anlamda pozitivist değillerse duygusal ve metafizik soyutlamalara başvururlar. Böylece Durkheim ahlâki ya da dinsel zorlayıcıların çıkartılmasının olası olduğu toplum düşüncesini bir ilke olarak kullanır. Demek ki Pareto'nun duygusal soyutlamaları Auguste Comte'un metafizik adını verdiği kavramlarla eşdeğerdir. Buna karşılık kişileştirmeleri soyutlamaların önüne geçirenler hâlâ teolojik düşüncededir ve gözlenen olgularla düşsel açıklamaları karıştırarak sadece olguları ve sözde deneysel ilkeleri tanıyanlar aslında Auguste Comte'un fetişistleridir.

Bununla birlikte Pareto'cu anlayış ile Comte'cu anlayış arasında temel bir farklılık vardır. Auguste Comte için kısmi gecikmelere rağmen insanın evrimi, teoloji ve metafizikten geçerek fetişizmden pozitivizme doğru gelişerek gitmektedir. Oysa Pareto için bu dört düşünme biçimi şu ya da bu derecede bütün dönemlerde çok doğal olarak bulunur. Bugün bile fetişist ya da teolojik düşünme biçimini aşamamış insanlar vardır. Demek ki bütün olarak alındığında insanlık için bir düşünce tipinden bir başkasına zorunlu geçiş yoktur. Üç hal yasası eğer çağdaşlarımız tamamen mantıksal-deneysel biçimde düşünmüş olsaydı doğru olabilirdi, ama durum hiç de böyle değildir. Deneysel-mantıksal yöntem günümüzün insan düşüncesinde son derece sınırlı bir alan kaplar. Bu düşüncenin bireylerin ya da toplumun düşüncesinin tümünü kapsaması düşünülemez bile. De-

mek ki bir düşünce tipinden bir başkasına tek ve geri dönülemez bir süreçle geçiş yoktur, ama döneme, toplumlara ve sınıflara göre bu düşünce biçimlerinin her birinin etkisinde gidiş gelişler vardır.

Söylenebilecek tek şey mantıksal-deneysel düşüncenin kapsadığı alanın çok yavaş genişlediğidir; doğa bilimlerinin gelişmesi bunun tanığıdır. Günümüzün insanlığı mantıksal-deneysel düşünceye geçmiş yüzyıllarda olduğundan daha fazla yer vermektedir. Ama bir yandan bu ilerleme kesin değildir, öte yandan hayal gücüyle bile sonsuz biçimde sürdürülemez. Mantıksal-deneysel düşüncenin tam egemen olduğu bir toplum gerçekte düşünülemez. Gerçekten de mantıksal-deneysel düşünce, düşünülmüş ilişkiler ile nesnel art arda gelişler arasındaki anlaşmayla tanımlanır ve amaçların belirlenmesini içermez. Oysa insanlar kendilerine bilimin yönteminden başka yöntemlerle belirlenmiş hedef belirlemeden yaşayamaz, hareket edemezler. Dahası insanların mantıksal-deneysel biçimde hareket etmeleri için akıl tarafından yönlendirilen sonradan olacaklarla, gerçeklikte meydana gelecek art arda gelişler arasında paralellik kuracak biçimde güdülenmiş olmaları gerekir. Oysa insani hayvanın doğası öyle bir özelliğe sahiptir ki, davranış her zaman akılla güdülenemez.

*

Kalıntılar ve türemler, tümevarımcı bir çözümleme tarafından ortaya konan olguları belirlemek için keyfi olarak seçilmiş sözcüklerdir. Bu çözümleme somut türemden, yani insan davranışından hareketle duyguların anlatımına, yani kalıntılara ve sözde akılcı biçimlendirmelere, yani türemlere ulaşır.[5]

Demek ki kalıntılar somut ve özerk gerçeklikler olarak düşünülmelidir. Özel bir insan davranışı pek seyrek olarak tek bir kalıntıyla açıklanabilir. Sınıflamanın kendisi de kesin olma savında değildir. Sadece insan davranışının ve böylece insan duygularının temel eğilimlerini anlatır. Bu biçimiyle önemli bir anlama sahip değildir, çünkü insan davranışlarının yapılaştırıldığını ve davranışların güdülerinin anarşik olmadığını gösterir. İnsan doğasında içsel bir düzen olduğunu, toplumda yaşayan insanların mantıksal-deneysel olmayan davranışlarında da bir tür mantık bulunabileceğini kanıtlar.

Kalıntıların bu anlaşılır yapısı altı kategoriden ortaya çıkar; bu kategorilerin dördü şu sözcüklerle belirtilebilir: *Birleşme, koruma, toplumculuk, kişisel bütünlük.* Toplumculuğa ya da kişisel bütünlüğe bağlı kalıntıların büyük bir kısmının ikinci kategori kalıntıların biçimlerinde ortaya çıktığı belirtilerek basitleştirme yapılabilir. Böylece Pareto'ya sadık, aşırı bir basitleştirmeyle entelektüel gelişmenin kökeninde olan yenilenme düşüncesi karşısavına ve toplumsal düzen için zorunlu bağ olan koruma düşüncesine ulaşılır. Kümelerin sürekliliği, toplumculuk, kişisel bütünlük sözcükleri alışılmış dilde dinsel, toplumsal, yurtseverlik duygularına karşılık olan kalıntıları belirler. Bileşme düşüncesi toplumsal bütünlükleri parçalama, ama bilginin ilerlemesini ve uygarlığın üstün biçimlerini özendirme eğilimindedir. Tarihte bir tür sürekli karşıtlık vardır. Aynı bileşme içgüdüsü entelektüel değerleri yaratır ve toplumu parçalar. Pareto'nun metinlerinin doğrudan kapsadığı kalıntıların bu yapılanmasının yanı sıra *Traité de Sociologie Générale*'de

bulunmayan, ama ondan çıkartılabilecek başka bir kalıntı sınıflaması yapılabilir. Bu başka bir yorum ortaya koyar.

Önce bir kalıntılar kategorisi belirlenecektir. Bunlar davranışlarımızın amacını belirleyen kalıntılardır. Mantıksal-deneysel amaç-araç ilişkisine uygulandığında hedefin usavurmadan başka bir şeyle, yani duygularla belirlenmesi gerekir. Bir anlamda kalıntılar, her birimizin hayattaki hedeflerimizi belirleyen ruhsal durumları anlatır.

İkinci olarak, bazı davranışlar mantıksal-deneysel değildir, çünkü bunlar simgeseldir. Dinsel bir ayinin yöntemleri mantıksal-deneysel olmayan davranışlardır, çünkü bunlar mühendisin, ordu komutanının ya da spekülatörün davranışının elde ettiği sonuca benzer bir sonuç almayı hedeflemezler, ama kutsal gerçekliklere karşı duyulan duyguları açığa vurmak ya da simgeleştirmek isterler. Demek ki bu ikinci kategoriye ayinsel adı verilebilecek davranışlar da girer; bunlar mantıksal-deneysel olmayan davranışlardır, çünkü anlamları sadece simgesel niteliklerinin sonucudur.

Davranışların üçüncü kategorisi, öznel dizi ile nesnel dizi arasında bir rastlaşma içermeyen, ideal amaçlara yönelmiş ve yanılsamaların yönettiği siyasal davranış kategorisidir. Pareto toplumların geleneksel gidişini her zaman yenileme sözü veren, günümüzde, örneğin sınıfsız bir toplum öneren, kuşkusuz bazen yararlı sonuçlara ulaşan, ama temelde hedefledikleri, varsaydıkları ideal amaçlardan farklı sonuçlar elde eden devrimcilerin serüvenini yorulmak bilmeden hatırlatır. George Sorel'den[6] alınan mitler kuramı burada söz konusu olur. İnsanlar ideal tasarımlara göre davranırlar, bunlar gerçeklik haline getirilemezler, ama güçlü bir inandırma gücüne sahiptirler. George Sorel'in bir örneğine göre, sosyalist önderler işçilerin heyecanını genel grev miti ile harekete geçirirler ya da sosyalistler, sınıfların kaybolacağı bir toplumu ufukta göstererek emekçilerin ayaklanmasını kışkırtırlar. Ama Pareto'ya göre, işçi ayaklanmasının önderleri iktidarı ele geçirince, öncekine göre daha iyi ya da daha kötü –bu pek önemli değildir– ama devrimden önceki kitlelere söz verdikleri ideal toplumdan çok uzaklaşmış bir toplum kurarlar. Böyle bir davranış yanılsamalı davranış diye nitelenmeyi hak eder. Eylemde bulunan insanlara açıklanmış bir amaç, davranışlardan çıkan toplumsal bir değişme vardır, ama gerçek sonuç, aktörlerin sözde hedeflediği amaçla aynı değildir. Öznel dizi ile nesnel dizi arasında bir rastlaşmama vardır, ama bu, doğasında ayinsel davranışların rastlaşmamasından farklıdır.

Son olarak, dördüncü bir kategori mantıksal-deneysel sözde usavurumculukla ya da yanlışlıklarla belirlenen davranışlar kategorisidir. Eğer bir hükümet ödemeler dengesini kurabilmek için gümrük vergilerini yoğun bir biçimde yükseltmeyi kararlaştırır, ya da dışalımın sınırda yönetsel denetimini getirirse ve bu önlemler dengeyi sağlamak yerine ters yönde etkili olursa –gümrük korumacılığı ile içeride fiyatlar yükselir ve yüksek fiyatlarla da dışsatım olanakları azalırsa– davranış mantıksal-deneysel olmayan davranıştır. Bunun nedeni davranışın ideal amaçlı yanılsamadan esinlenmiş olması ya da simgesel bir ayin olması değil, sadece yanlış kuramlardan esinlenmiş olmasıdır. Pareto'nun gözünde büyüsel dav-

ranışlar bu tipten davranışlardır, yani yanlış usavurumla belirlenmiş davranışlardır. Çözümleme yöntemi mantıksal-deneysel gereksinimlere uygun değildir.

Bu dört kategoriden sadece dördüncüsü mantıkdışı olarak adlandırılmayı hak eder. Mantıklı olmayan yanlışlık yüzünden mantık-dışıdır. Buna karşılık amaçların kalıntılarla belirlenmesi mantıkdışı değil, mantıklı olmayandır; çünkü amaçların mantıklı belirlemesi diye bir şey yoktur. Aynı biçimde ayinsel davranışlar mantıkdışı değil, mantıklı olmayandır. Yurt sevgisini belirtmek için bayrak önünde saygı hareketleri yapmak, mantıkdışı olmayan bir davranıştır, çünkü kutsal bir gerçekliğe bağlılığı simgesel olarak göstermek doğaldır. Yanılsamadan esinlenen davranışlara gelince, bunlar daha çok alaycı gözlemlere yol açar. Taraftarlarına ideal bir son vaat eden siyasal önderler, eğer kendi öğretilerine inanmıyorlarsa, mantıklıdırlar. Eğer bu öğretilere inanıyorlarsa mantıklı değildirler. İkiyüzlü kişi mantıklı davranır, inanan öyle davranmaz. Şaşırtıcı görülebilecek bu öneriler sözcüklere verilen anlamlardan çıkmaktadır. Siyasal önder eğer klinikse, eğer kitleleri harekete geçirip iktidar elde etmek istiyorsa, eğer taraftarlarına sunduğu dizi ile gerçekleşecek dizi arasında ayrım yapıyorsa, kuşkusuz mantıklıdır, çünkü gerçekten erişeceği amaç açısından yani iktidarda olmak ve toplumu kendi yararına değiştirmek için hareket etmektedir. Buna karşılık eğer kendisi başkalarının kafasına sokmaya çalıştığı yanılsamanın kurbanı ise mantıklı değildir, çünkü gerçekte erişemeyeceği sonuçlan hedeflemektedir.

İncelemenin bu noktasında, belirli bir özgürlükle izlediğim Pareto, siyasal önderlerin çoğunluğunun gerçekte mantıklı olmadığını ve yaymaya çalıştıkları yanılsamaların kurbanı olduklarını ekler. Böyle olması gerekir, çünkü duyguları paylaşıyormuş gibi görünmek ya da paylaşılmayan inançları yaymak zordur. En inandırıcı devlet başkanları dünyayı değiştirmede kendi yönelimlerine ve yeteneklerine inanırlar. Halkların yöneticileri hiç olmazsa belli bir noktaya kadar yönetilenlerin gereksinim duyduğu yanılsamaların tutsağı olmak zorundadır.

Kuşkusuz doğru olan bu öneri, elbette pek sevimli değildir. Ama Pareto gerçeklikle yararlılığın rastlaşması için hiçbir neden olmadığını söyleyecektir. Kitleleri yönetenler için, yaydıkları yanılsamalara katılma zorunluluğunu belirtmek belki de doğru bir öneriyi dile getirmektir, ama bu gerçeği yayımlamak gerekir mi? Ben belki de iyi bir sosyolog olabilmek için kötü bir yurttaş olmak zorundayım.

Sosyolojik Bireşim

Pareto toplumsal insanın doğasını, kalıntıları ve türemleri ile inceledikten sonra bütünüyle ele alınan toplumun işleyişinin çözümlemesine geçer. Bu sosyolojik bireşim (sentez) çabası *Traité de Sociologie Générale*'in son üç bölümünü oluşturur: "Kalıntıların ve türemlerin özellikleri", "Toplumun genel biçimi", "Tarihte toplumsal denge."

Kalıntı kategorilerinin pek az değiştiği bilinir. Altı kategori kalıntı doğrudan gözleyebileceğimiz, yüzyıllar boyunca ya da tarihsel tanıklıklarda kesin bir biçimde değişmeyen önemde yer alırlar. Bununla birlikte mantıksal-deneysel düşünce-

nin yavaş bir evrimi ve farklı kalıntı kategorilerinin görecelik öneminde kararsızlıklar vardır. Birinci ve ikinci kategori kalıntıların görece gücünün bu kararsızlıkları tarihsel değişimlerin temel nedeni, halkların ve devletlerin yazgılarının kesin etkenidir.

Pareto o zaman bu kalıntıların, yani duyguların anlatımının da maddi nitelikli dışsal nedenlerle belirlenip belirlenmediğini sorar.

Pareto yaşamının belirli bir döneminde toplumsal Darwinci düşüncelerden, yani yaşam için savaş ve insan toplumlarına uygulanan doğal seçim düşüncesinden etkilenmiştir. Sınıflar ve toplumlar arasında kavgayı yaşam için kavga ile açıklama eğilimindeydi; hayatta kalanlar ya da kavgayı kazananlar en yetenekli olanlardı. Gerçekte Pareto bir düşünmeden sonra ona göre çok mekanik ve tekanlamlı olan bu yorumda çok ısrarlı olmamıştır. Sadece son çözümlemede çok açık olan, duyguların ya da kalıntıların yaşam koşulları ile çok çelişkili olmaması gerektiği düşüncesini saklı tutmuştur. Eğer insanların düşünme ve duyma biçimleri ortak yaşamın zorunlulukları ile uyumlu değilse, toplum yaşamını sürdüremez. Halkların duygularıyla yaşamsal zorunluluklar arasında asgari bir uyum her zaman gereklidir. Bu asgarinin olmaması halinde halklar ortadan kalkar.

Pareto ayrıca soyut olarak toplumların iki "aşırı tipi"nin düşünülebileceğini belirtir: "1) *Hiçbir tür usavurmanın olmadığı, tamamen duyguların etkili olduğu bir toplum. Hayvan toplulukları bu türe belki de en çok yaklaşanlarıdır. 2) Sadece mantıksal-deneysel usavurmaların etkili olduğu bir toplum.*" (§ 2141)

Traité de Sociologie Générale'in yazarına göre, *"İnsan toplumu belirtilen bu iki tip arasında bir geçiş durumunda bulunur. Biçimi sadece dış etkenlerle değil, aynı zamanda duyguları ve çıkarları doyuma ulaştırma amacında olan duygular, çıkarlar, mantıksal-deneysel usavurmalar tarafından ve bağımlı bir biçimde, duyguları ve çıkarları açığa vuran, bazen onları haklı kılan ve bazı durumlarda propaganda aracı olmaya yarayan kalıntılar tarafından belirlenir.*" (§ 2146)

Pareto'ya göre sadece mantıksal-deneysel davranışlardan oluşan bir toplum tasarlanamaz, çünkü mantıksal-deneysel düşünce toplumun son amacını belirleyemez. *"İnsanlıkçıların ve pozitivistlerin hoşuna gitmese de sadece akıl ile belirlenen bir toplum yoktur, olamaz da, bu insanların önyargısının onların aklın yolunu izlemelerini önlemesinden değil, mantıksal-deneysel usavurma ile çözülmek istenen sorunun verilerinin eksik olmasındandır. Değişik insanların kendileri ve başkaları için* iyi *olan şeyler konusundaki kavramları genel olarak birbirine benzemez ve bunların bütünlüğünü sağlama olanağı yoktur.*" (§ 2143)

Amaçların mantıksal-deneysel olmayan bu belirlemesi doğal ortama oranla toplumun bir özgürlüğünü getirir. Bu, insan toplumları üzerinde doğal ortamın bir etkisi olmasından değil, bu etkinin insanların duyguları ve kalıntılarında var olmasındandır. Demek ki daha başlangıçta asgari bir uyum vardır ve doğal ortamın etkisini ayraç içine almak, toplumun işleyişini esas olarak kalıntıları, türemleri, çıkarları ve toplumsal benzemezliği dikkate alarak anlamak olasıdır.

Eğer amaçların belirlenmesi hiçbir zaman mantıksal-deneysel değilse, mantıksal-deneysel adı verilen bir davranış kategorisinden söz edilebilir mi? Bir an-

lamda mantıksal-deneysel bir davranış bile amacın belirlenmesini varsaydığı ölçüde mantıksal-deneysel değildir. Bu soru Pareto'cu çıkar ve yarar kuramlarını yaklaştırmaya izin verir.

Çıkar, bireylerin ve toplulukların içgüdüyle, akılla yaşam için yararlı hoş bir şey edinmeleri, saygınlık ve onur aramaları eğilimleridir. Bu eğilimler mantıklı olma şansı yüksek olan davranışlarda; bir yandan ekonomik öznelerin, öte yandan siyasal öznelerin davranışlarında, yani kendileri için en fazla maddi doyuma ya da toplumsal yarışta en fazla güce ve onura erişmeye çalışanların davranışlarında ortaya çıkar.

Pareto, işçilerin ya da mühendislerin davranışlarının, tanımı gereği mantıksal-deneysel olduğunu söyleyecektir. Amaç sorunu çözülmüştür, çünkü bu davranışların, belirlenen hedefi apaçıktır. Bir köprü yapma kararı kuşkusuz mantıksal-deneysel bir karar değildir, hatta bir anlamda teknik nitelikte bir amaç da mantıksal-deneysel bir karara bağlıdır, ama bu hedefin ilgili kişiler için yararı açık olduğundan yapımcıların entelektüel süreçleri ile önceden düşündüklerine uygun olarak gelişen gerçek süreç arasında uyumu vurgulamak kolaylaşır.

Ekonomik öznelerin davranışı çıkarcı ve mantıksal-deneyseldir, çünkü ekonomi bilimi bireyleri incelerken onların bazı amaçlara erişmek istediklerini ve bunda başarılı olmak için en uygun araçları kullandıklarını varsayar.

Bu amaçları belirlemek için ekonomi biliminin ayrıcalıklı bir durumu vardır, çünkü amaçların seçimi öznenin kendisi tarafından yapılır. İktisatçı ekonomik özneleri kendi beğeniler hiyerarşisi içinde ele alır ve seçimlerin çeşitli değer sıralamaları üzerine yargıda bulunmaz. Eğer elinde kalan son para ile biri şarap, bir başkası ekmek almayı yeğlerse, iktisatçı bu kararlan gözler, görece nitelikleri üzerine yargıda bulunmaz, iktisatçı herkes tarafından özgürce yapılan seçme sıralamasından hareketle mantıklı bir davranış kurmaya çalışır. Bu, herkesin olanaklarına göre en fazla doyumu sağlamaya çalıştığı mantıklı davranıştır. Sadece aktörlerin sahip oldukları kaynaklarla bu en fazla doyumları elde etme amacında oldukları varsayılır. Bu doyumlar gözlenebilir olgulardır, çünkü gözlemci için bunlar nesnelerin gerçek seçimi ile karışırlar.

Bu çözümleme nesneldir, çünkü bireylerin seçimlerini belirlemekle, A öznesinin doyumları ile B öznesinin doyumları arasında hiçbir karşılaştırma yapmamakla yetinir. *"Saf ekonomi tek bir ilke, yani bireyin doyumunu seçmiş ve onu bu doyumun tek yargıcı olarak belirlemiştir. Ekonomik yararlılık ya da ophélimité böyle tanımlanmıştır. Ama bireyin yargıcı bir tarafa bırakılarak, ona en yararlı olan şeyin aranması sorununu ortaya koyarsak, keyfi bir ilke zorunluluğu hemen kendini gösterir. Örneğin ahlâki doyum için bedensel acı çekmesi –ya da tersi– onun için daha yararlı mıdır? Sadece zenginlik aramak ya da başka şeyle uğraşmak mı onun yararınadır. Saf ekonomide seçim yapma hakkını ona bırakırız."* (§ 2110) Karışıklığı önlemek için bireyin, seçimlerinin hiyerarşisine ve sahip olduğu olanaklara göre elde ettiği doyumları anlatmak için *ophélimité* sözcüğünü kullanacağız. Bir birey *ophélimité*'sini en fazla düzeye çıkartmaya çalıştığı ölçüde mantıklı olarak davranır. Gerçekte herkesin en fazla doyumu sağlamak istemesi doğaldır, ama bu en fazla mutlaka en fazla zevk de-

ğildir, aynı zamanda en fazla yoksunluk da olabilir. Eğer biri en fazla doyumu eğlencede değil de ahlâkçılıkta buluyorsa, bir cimri ya da gözü yükseklerde biri kadar mantıklı davranabilir. *Ophélimité'den* söz etmek için her bireyin kendi seçimlerinin sıralamasının tek yargıcı olması ve en fazla *ophélimité* sağlayan davranışın duruma göre belirlenmesi gerekir.

Bu *ophélimité* kavramını topluma uygulamada hemen iki güçlük ortaya çıkar. Toplum kişi değildir ve onu oluşturan bireylerin doğal olarak ayrı seçim hiyerarşileri var diye seçim sıralaması da yoktur. *"Eğer bireylerin yararları bir türden sayıda ve bu yüzden karşılaştırılabilir ve birbirlerine eklenebilirlerse incelememiz en azından kuramsal açıdan zor olmayacaktır. Farklı bireylerin yararları toplanır, bunların oluşturduğu topluluk yararı elde edilirdi. Böylece daha önce incelenmiş sorunlara dönerdik. Ama her şey bu kadar basit değildir. Farklı bireylerin yararları benzeşmez sayıdadır ve bu sayıların bir toplamından söz etmenin anlamı yoktur; böyle bir şey yoktur, düşünülemez."* (§ 2126, 2127)

Öte yandan, toplumun bütünü için değişik yarar kategorileri arasında tereddüt edilir. Örneğin toplumun yararı için, uluslararası planda en fazla güç ya da en fazla ekonomik refah ya da gelir dağılımında eşitlik olarak anlaşılan en fazla toplumsal adalet alınabilir. Başka bir deyişle, yarar, tanımlanmış bir kavram değildir ve toplumsal yarardan mantıksal-deneysel bir biçimde söz etmeden önce, yararın ölçütü üzerinde anlaşmak gerekir. Toplumsal yarar, sosyolog tarafından rastgele seçilmiş bir ölçütle tanımlanan, toplumun değişebilir belirli bir durumudur. Toplumsal yarar tekanlamlı bir kavram değildir, eğer sosyolog bu kavrama verdiği anlamı tam olarak belirtirse, tekanlamlı duruma gelir. Eğer askeri gücü yarar olarak adlandırırsa, bu güç az ya da çok olabilir. Ama bu tanım olası başka tanımlar arasında bir tanesidir.

Demek ki toplumsal yarar sorunu şu terimlerle ortaya çıkar.

– Toplumsal soruna ya da bireyin benimsemesi gereken davranış sorununa mantıksal-deneysel çözüm yoktur, çünkü davranışın amaçları hiçbir zaman mantıksal-deneysel biçimde belirlenmemiştir.

– Yarar kavramı belirsizdir ve sadece gözlemciden beklenen ölçüt seçimi ile açık hale gelir. *"Çeşitli benzeşmez yararları aynı anda göz önünde bulunduran sorunları çözmenin olanaksız olduğundan değil, ama bu benzeşmez yararları ele almak için onları karşılaştırılabilir kılan bazı varsayımlar kabul etmek gerektiği sonucuna varmamız gerekir. Bu varsayım olmadığında –bu çok sık görülür– bu sorunları ele almak tamamen boşunadır; bu sadece bazı duyguları yeniden ele alınan bir türemdir, dikkatimizi de sadece bu duygular üzerinde toplamamız gerekir."* (§ 2137)

– Kuramsal olarak bir bireyin *ophélimité*'si kesin ve nesnel bir biçimde ölçülebilir, ama bu ölçüm ancak bireyin istemlerinin sıralaması *à priori* geçerli sayılırsa olasıdır.

– Belirli bir yarar ölçütü kabul edilse bile, dolaysız yarar ve dolaylı yarar ayrımı yapmak uygundur, bütün yarar bunların toplamıdır. Dolaylı yarar, önce davranışın bireyin çevresi üzerinde etkilerinden doğar. Eğer günümüz dünyasında bir güç atom silahı elde etmek isterse, dolaysız yarar, söz konusu güç için bu silahın elde edilmesinden doğacak olan yarardır –ya da eğer olumsuz yarar söz

konusu ise zarar–. Devlet için olumlu ya da olumsuz, dolaylı yarar, uluslararası sistemin bütününde ortaya çıkacak değişimlerden kaynaklanır. Eğer atom silahlarına sahip güçlerin sayısındaki artış nükleer savaş olasılığını artırıyorsa, dolaylı yarar bu nedenle olumsuzdur. Olumsuz dolaylı yarar doğrudan yarardan daha büyük ya da daha küçük olabilir. Bir bireyin ve bir topluluğun genel yararını ölçmek için aynı anda hem dolaysız yararı, hem de incelenen sistemin değişimine bağlı dolaylı yararı dikkate almak gerekir. Dolaylı yarar, sistemin tamamen değişiminden değil, başkalarının davranışının aktör üzerindeki etkilerinden de doğabilir. Örneğin günümüz koşullarında Amerika Birleşik Devletleri ya da Sovyetler Birliği, eğer atom silahına sahip Fransa'ya karşı bu ülkenin atom silahı olmadığını varsaydıkları dönemdekinden başka türlü davranmışlarsa, bundan olumlu ya da olumsuz bir yarar çıkar; bütün yararı hesaplamak için bunları dolaysız yarara eklemek gerekir.

Düşünme biçimi bir çıkmaza girmiş gibi görünür. İlerleyebilmek için, bir topluluk *için* en fazla yarar ile, bir topluluğun en fazla yararı arasında ayrım yapmak gerekir.

Bir topluluk *için* en fazla yarar noktası, topluluğun bir bireyinin yararını bir başkasının yararını azaltmadan artırma olanağının olmadığı noktadır. Bu noktaya ulaşılmadığı sürece, yani hiç kimsenin yararını azaltmadan bazılarının yararını artırma olanağı oldukça en uygun noktaya ulaşılmamıştır ve ilerlemek akılcıdır.

Bu en fazla, bir topluluk *için* yarar ölçütü gerektirir. Eğer saf ekonomide olduğu gibi, bireyler için yarar onların kendi seçim sistemlerine göre *ophélimité* ya da doyum terimleriyle tanımlanmış olsaydı, yönetenler için, topluluğun en fazla yarar noktasına kadar gitmek doğal ve mantıklı olurdu. *"Topluluk, bir O noktasında bulunduğundan bütün bireylerine en fazla zevki sağlayarak hepsinin yararına olacak biçimde uzaklaşabildiğinde, ekonomik açıdan ve eğer sadece topluluğu oluşturan bireylerin hepsinin yaran arantyorsa, böyle bir noktada durmamak, herkesin yararına olduğu sürece ondan uzaklaşmaya devam etmek gerektiği açıktır."* (§ 2129)

Demek ki topluluk için farklı bireylerin *ophélimité*'leri arasındaki kıyaslamadan bağımsız olarak belirlenen en fazla bir *ophélimité*'den *söz* edilebilir. Buna karşılık, A ve B'nin *ophélimité*'leri, tanımı gereği kıyaslanamadığından, böylece de birbirlerine eklenemediğinden –çünkü benzeşmez sayıdadırlar– topluluk tek bir kişi gibi düşünülemez ve bir topluluğun en fazla *ophélimité*'si yoktur ya da daha doğrusu olamaz.

Bununla birlikte sosyolojide, bir topluluk *için* en fazla yararın yanında bir topluluğun en fazla yararı göz önüne alınabilir. Burada topluluk bir kişinin dengi gibi düşünülebilir, ama bu iki şey birbirine karıştırılamaz. Bir topluluğun en fazla yararı mantıksal-deneysel bir belirlemenin konusu olamaz. Bu bir yandan, tanımlanmak için bir ölçüt, zafer, güç, gönenç gerektirir. Öte yandan bir topluluk bir kişi değildir, bireylerin değer sistemleri ve tercihleri aynı değildir ve buna göre bir topluluğun en fazla yararı mantıksal-deneysel yöntemlere bağlı olmadan keyfe bağlı bir belirlemenin konusundan başka bir şey olmayacaktır.

Eğer bireylerin doyumları göz önünde bulundurulursa, bu doyumların en fazlaya çıkartılması doğaldır ve hiç kimsenin doyumu azaltılmadan bazılarınınkini yükseltme olasılığı olduğu sürece bu en fazlaya ulaşılmamıştır. Bu noktaya erişildiği andan itibaren yararların karşılaştırmasının içinden çıkılamaz anlaşılmazlıklarına ulaşılır. Bu noktanın ötesinde bazılarına –hatta çok sayıda kişiye– sayıları az da olsa, öbürlerinin doyumunun zararına daha çok doyum sağlama olanağı vardır, ama bu yarar dağılımının yeniden mantıklı bir biçimde yapılması gerektiğini söyleyebilmek için çeşitli bireylerin yararlarının karşılaştırılabilir olduğunu kabul etmek gerekir. Oysa iki kişinin yararı, en azından bilimsel yöntemlerle tamamen karşılaştırılamaz.

Ama topluluk *için* en çok yarar noktası topluluğun geleceğini düşünenlerce bile açık değildir. Gerçekten de bir topluluk için en fazla yarar noktası, yani olabildiğince çok sayıdaki kişinin eldeki kaynaklara göre olabildiğince çok doyuma eriştiği nokta, ulusal bir zayıflık ya da gerileme noktası olabilir. Oysa olabildiğince çok sayıda birey için en fazla doyum kavramı ile topluluğun gücü ya da zaferi kavramı arasındaki benzeşmezlik kesindir. En gönençli toplum, mutlaka en güçlü ya da en görkemli toplum değildir. 1937 Japonya'sı büyük bir askeri güçtü, imparatorluk kurmuştu ve Çin'e egemen olma yolundaydı. Aynı anda Japon halkının yaşam düzeyi düşüktü, siyasal rejim otoriter, toplumsal disiplin katıydı. 1937 Japonya'sının durumu topluluk *için* en fazla yararı simgelemiyordu. Kimsenin doyumunu azaltmadan pek çok kişinin doyumunu artıracak birçok önlem alınabilirdi. 1946-1947'den beri Japonya, Sovyet dünyası dahil, dünyanın en yüksek gayri safi ulusal gelir artış hızına sahiptir ve yaşam düzeyi hızla yükselmektedir. Ama aynı anda Japonya ne bir askeri güce, ne bir donanmaya, ne de imparatorluğa sahiptir. 1962'nin ekonomik açıdan gönençli Japonya'sının durumu mu, yoksa 1937'nin askeri bakımdan güçlü Japonya'sının durumu mu yeğlenir? Böyle bir soruya mantıksal-deneysel bir yanıt yoktur. Bireylerin hoş bir biçimde yaşadığı bir ülkenin nüfus, ekonomik ve toplumsal durumu, yazarların zafer ya da onur (özel yer, mevki, makam) dedikleri şeyin çöküşü ile birlikte bulunabilir.

Benzeşmezlik kavramı Pareto sosyolojisinde büyük rol oynar. Böylece bireylerin değer sistemleri köklü biçimde benzeşmediğinden toplum bir kişi olarak düşünülemez. Pareto aynı zamanda toplumsal benzeşmezlik deyimi kullanır. Bu, bilinen bütün toplumların yönetilen insan kitlesiyle seçkin adını verdiği az sayıdaki egemen insan arasında ayrım ve bir anlamda zıtlık içerdiğini belirtir. Eğer Marx'ın sosyolojisinde kitle ve seçkin ayrımı temelse, Pareto'nun sosyolojisinde de kitle ve seçkin ayrımı kesindir. Bu ayrım, Machiavelci denen bütün geleneğe özgü bir ayrımdır.

Pareto'da iki seçkin tanımı vardır. Biri geniştir ve toplumsal seçkinlerin bütününü kapsar, ikincisi dardır ve yönetici seçkinlere uygulanır.

Geniş tanımda seçkin (elit) kavramı içine her biri kendi etkinlik alanında başarılı olmuş ve meslek hiyerarşisinde üst düzeye ulaşmış az sayıda birey girer. *"Bütün insan etkinliklerinde bireylerin her birine yeteneklerini belirleyen, okullarda okutulan değişik konuların sınavındaki notlara benzer göstergeler verildiğini varsayalım. Örneğin*

mesleğinde çok başarılı olana 10 veririz. Bir tek müşteri kazanmayı başaramayana 1 veririz, böylece gerçekten işe yaramayan da 0 alır. Milyonlar kazanmasını becerene, bu iyi ya da kötü olsun 10 veririz. Binlerce lira kazanana 6 veririz. Açlıktan ölmemeyi başarana 1 veririz. Yoksullar yurduna yatırılmış olana 0 veririz. Pericles'in Aspasie'si, 14. Louis'nin Maintenon'u, 15. Louis'nin Pompadour'u gibi, güçlü bir adamın güvenini kazanmış ve kamu işlerini gören hükümette rol oynayan siyaset kadınına 8 ya da 9 gibi not veririz. Erkeklerin duygularını doyuma ulaştıran ve kamu işlerinde hiçbir etkisi olmayan fahişeye 0 veririz. İnsanları aldatan ve ceza yasasından kurtulmayı bilen usta dolandırıcıya, aldatmayı başardığı enayi sayısına ve onlardan sızdırdığı paraya göre 8, 9 ya da 10 veririz. Aşçı dükkânından yemek takımı çalan, jandarmanın eline geçen zavallı küçük dolandırıcıya 1 veririz. Musset gibi bir şaire, beğeniye göre 8 ya da 9 veririz. İnsanları okuduğu sonelerle kaçıran ozanlara 0 veririz. Satranç oyuncuları için kazandıkları oyunların sayısına ve türüne dayanarak daha kesin göstergelere sahip olabiliriz. İnsanların bütün etkinlik dalları için de böyledir... Etkinliklerini gösterdikleri dalda en yüksek göstergelere sahip olanlardan bir sınıf oluşturalım ve buna seçkin adı verelim. Başka herhangi bir ad ve hatta alfabenin basit bir harfi amacımıza uygun olacaktır." (§ 2027 ve 2031) Bu tanım Paretocu yöntem kuralına göre nesnel ve yansızdır. Seçkin kavramında derin, metafizik ya da ahlâki bir anlam aramamak gerekir; söz konusu olan, nesnel olarak anlaşılabilir bir toplumsal kategoridir. Seçkinin doğru mu, yoksa yanlış mı olduğunu ve kimin orada yer alacağını sormaya gerek yoktur. Bütün bu sorular boşunadır. Seçkin, yaşam yarışında iyi not almayı başaranlardan ya da "toplumsal" yaşam piyangosunda iyi bir numara çekenlerden oluşur.

Pareto bu geniş tanımı hemen hemen hiç kullanmaz; bu tanımın amacı gerçekte yönetici seçkinin dar tanımını belirlemektir. Dar anlamda seçkin, başarılı olanlar arasında siyasal ya da toplumsal olarak yönetici işlevlerini yerine getiren az sayıda kişiyi bir araya toplar. *"Girişeceğimiz toplumsal denge incelemesi için bu sınıfı ikiye ayırmak iyi olacaktır. Yönetimde dolaylı ya da dolaysız bir rol oynayanları bir kenara ayıracağız, onlar yönetici seçkinleri oluştururlar. Geriye kalanlar, örneğin tanınmış bir satranç oyuncusu elbette seçkinler arasında yer alır. Ama satranç oyunculuğu değerleri ona yönetimde etki yapma yolunu açmaz. bu nedenle başka nitelikleri ona yardım etmezse yönetici seçkinler arasında yer almaz. Mutlak egemenlerin ya da çok güçlü siyaset adamlarının metresleri ya güzellikleri yüzünden ya da entelektüel nitelikleriyle seçkinler arasında yer alırlar. Bunların arasında siyasetin gerektirdiği yeteneğe sahip olan sadece bir kısmı yönetimde rol oynamışlardır. Demek ki nüfusun iki tabakası vardır. 1) Alt tabaka, seçkinlerden uzak sınıf; bunun yönetimde yapabileceği etki üzerinde şimdilik durmuyoruz; 2) Üst tabaka, seçkinler; bunlar da ikiye ayrılır: (a) Yönetici seçkin, (b) Yönetici olmayan seçkin."* (§ 2032-2034)[7]

Pareto daha sonra şöyle yazar: *"Soyutlamaları kişileştirme ya da hatta onlara sadece nesnel bir gerçeklik verme eğilimi o derece güçlüdür ki, pek çok kişi yönetici sınıfı hemen hemen bir kişi gibi ya da en azından somut bir bütünlük gibi göz önünde canlandırır, ona tek bir irade mal eder ve mantıklı önlemler alırken programlar gerçekleştirdiğine inanır. Pek çok Yahudi düşmanı, Yahudileri ve sosyalist burjuvaları böyle düşünür."* (§ 2254) Değer olarak, en azından *à priori* böyle değildir. *"Yönetici sınıf da bir türden değildir." (A.k.)*

Toplumlar seçkinlerinin ve özellikle yönetici seçkinlerinin doğası ile belirginleşir. Gerçekten bütün toplumların belirgin bir niteliği vardır; ahlâkçılar bunu kötü olarak değerlendirebilir, ama sosyolog saptamayı yapmak zorundadır. Bu dünyada çok eşitsiz bir mal dağılımı vardır. Siyasal rekabete bağlı saygınlık, güç ya da onurların dağılımı ise daha da eşitsizdir. Maddi ve manevi varlıkların bu eşitsiz dağılımı mümkündür, çünkü az sayıda insan yönetir; çoğunluk ise güce ya da hileye başvurur. Kitle seçkinler tarafından yönetilir, çünkü seçkinler güç araçlarını ellerinde tutarlar ya da çoğunluğu ikna etmeyi, yani az çok yanıltmayı başarırlar. Yasal bir yönetim, yönetilenleri, az sayıda kişiye itaat etmenin yararlarına, görevlerine ya da onurlarına uygun olduğuna inandıran yönetimdir. İki yönetim aracı, güç ve hile, Machiavel'in aslanlar ve tilkiler arasında yaptığı ünlü karşıtlığın bir başka biçimidir. Siyasal seçkinler doğal olarak iki gruba ayrılır. Biri aslanlar grubudur, çünkü kuvvet kullanımını yeğler; öteki tilkiler grubudur, çünkü kurnazlığa eğilimi vardır.

Traité de Sociologie Générale'de geliştirilen bu toplumsal benzeşmezlik ve seçkinler kuramı, birçok eserde, örneğin *Cours d'Economie Politique* ve *Les Systèmes Socialistes*'de ortaya konan gelir dağılımı kuramına yaklaştırılmalıdır. Pareto *Cours d'Economie Politique*'te gelir dağılımı eğrisinin bir doğru tarafından gösterilebileceğini açıklar. Denklemi şöyledir: LogN = logA – a logx. Burada x gelirin ölçüsü, N, x'e eşit ya da ondan fazla bir gelire sahip bireylerin sayısı, A ve a eldeki istatistiklere göre belirlenecek değişmezlerdir, a, x ekseni üzerindeki eğimi verir. Ortalamanın üstündeki gelirlerin gösterildiği grafiğin çift logaritmik ölçekli kısmında a eğiminin azalması gelirlerin daha küçük eşitsizliğini belirtir.[8] Oysa esas olarak vergi kökenli bütün istatistiksel diziler, Pareto'ya göre, a'nın hemen hemen bütün ülkelerde *benzer* –1,5 etrafında bulunan– bir değeri olduğunu gösterir. Aynı gelir dağılımı formülü demek ki bütün ülkelere uygulanır. Pareto şöyle yorumlar: *"Bu sonuçlar çok dikkat çekicidir. Sadece rastlantıya bağlı olduklarını kabul etmek olanaksızdır. Kuşkusuz gelirlerin eğiliminin belirli bir eğriye göre oluşumunu yaratan bir neden vardır. Bu eğrinin biçimi değişik ekonomik koşullara pek az bağlı görünmektedir, çünkü İngiltere, İrlanda, Almanya, İtalya kentleri ve hatta Peru gibi, ekonomik koşulları çok farklı olan ülkeler için sonuçları hemen hemen aynıdır." (Cours d'Economie Politique,* § 960) Daha sonraki bir bölümde şöyle yazar: *"Gelir dağılımındaki eşitsizlik toplumun ekonomik örgütlenmesinden çok daha fazla insanların doğasına bağlı görünmektedir. Bu örgütlenmedeki köklü değişiklikler, gelir dağılımı yasasını değiştirmede pek az etkili olabilir." (A.k.,* § 1012) Bununla birlikte Pareto, gözlenen gelir dağılımının, toplumsal benzeşmezliğin, yani insan ırkı niteliklerinin eşitsiz dağılımının tam bir yansıması olmadığını belirtir. Toplumun değişik tabakaları arasındaki hareketlilik eğer tam olsaydı, böyle olabilirdi, ama bu hareketlilik "insanların zengin olmalarını sağlayan niteliklerin dağılımına bu olanakların gerçekleştirilmesine karşı koyan engellere" de bağlıdır. [Bkz., *Addition au Cours d'Economie Politique,* (Ekonomi Politik Derslerine Ek) C. II, s. 418] Pareto düşüncelerini *Les Systèmes Socialistes* (Sosyalist Sistemler) de çok açık bir biçimde özetler: *"Gelir dağılımı eğrisinin dikkat çekecek derecede istikrarlı olduğunu gösterdik; o içinde gözlendiği zaman ve yer koşulları çok değişse*

bile pek az değişir. İstatistiklerle elde edilen olgulardan çıkan bu öneri ilk bakışta şaşırtıcıdır. Kaynağı büyük bir olasılıkla insanların psikolojik niteliklerinin dağılımında ve sermayenin bileştiği oranların önemsiz olamayacağı olgusunda bulunur." (C. I, s. 162) Pareto düşük gelirlerin yükselmesinin, gelirlerdeki eşitsizliğin azalmasının sadece nüfusa oranla zenginliklerinin artışı koşulu ile gerçekleşeceği sonucuna varır. *"Yoksul sınıfların zenginliğinin artması sorunu bir dağıtım sorunundan çok zenginliğin korunması ve yaratımı sorunudur. Yoksul sınıfların yaşam koşullarını iyileştirmenin en güvenli yolu zenginliğin nüfustan daha hızlı artmasını sağlamaktır."* (*Cours d'Economie Politique,* § 1036)

Böylece toplumsal düzenin sürekliliği düşüncesi ekonomik bir temele sahip olacaktır. Pareto'nun yasasının ayrıntılı bir tartışmasına girmeden iki noktada ihtiyatlı davranacağım. Sosyalist toplumlarda eski formülün her zaman için geçerliği kesin değildir. Geçerli olmuş olsaydı bile toplumsal düzen sadece servetlerin ve gelirlerin dağılım eğrisiyle tam olarak belirlenemezdi.

Yönetici seçkinler kuramı, Gaetano Mosca adlı bir başka İtalyan yazarının Pareto'dan az bir süre önce ortaya koyduğu tezlere yakındır. İtalya'da şiddetli bir tartışma çıkmıştı. Pareto haksever olmayan biçimde Mosca'dan az söz ederek ondan gereğinden fazla mı yararlanmıştı?[9] Mosca'nın yönetici seçkinler kuramı daha az psikolojik, daha çok siyasaldı. Bu yazara göre her siyasal seçkin bizim meşruiyet ideolojisi adını vereceğimiz şeyin az çok dengi olan yönetim formülüyle belirginleşir. Yönetim formülü ya da siyasal formül, yönetici bir azınlığın egemenliğini haklı kıldığı ve iktidarının meşruiyeti konusunda çoğunluğu inandırmaya çalıştığı düşüncedir. Pareto sosyolojisinde çeşitli siyasal seçkinler birinci ve ikinci kategori kalıntıların görece bolluğu ile özellikle belirginleşmişlerdir. Birinci kategori kalıntılarla büyük ölçüde donatılmış seçkinler olan tilkiler hileyi ve kurnazlığı yeğlerler, siyasal-mali yolları kullanarak, propaganda ile iktidarlarını sürdürmeye çalışırlar. Bu seçkinler demokratik adı verilen, Pareto'nun zengin demokrasisi diyeceği rejimlerin niteliğidir.

Siyasetin beklenmedik olgularının birinci ya da ikinci kategori kalıntıların sözcükleriyle bu yorumu bazı yazarlarda bugün de bulunur. Jules Monnerot, IV. Cumhuriyetten V. Cumhuriyete geçişten az önce, IV. Cumhuriyetin siyasal sınıfının birinci kategori kalıntıların aşırılığından zarar gördüğünü ve Fransa'da istikrarı sağlamak için ikinci kategori kalıntılara daha çok sahip olacak ve daha az hileye ve daha çok kuvvete başvuracak seçkinlerin iktidara gelişinin zorunlu olduğunu açıklamıştı.[10] (Aslanlar Cezayir'e bağımsızlık verdiğinden –J. Monnerot IV. Cumhuriyetin tilkilerinin bunu yapabileceğinden kuşkulanıyordu– bu Paretocu muhalefete geçti.)

Demek ki dört değişken toplumun genel hareketini anlamaya izin verir: Çıkarlar, kalıntılar, türemler ve toplumsal benzeşmezlik. Toplumun hareketinin bağlı olduğu bu dört temel değişken karşılıklı olarak birbirlerine bağlıdır.

Karşılıklı bağımlılık formülü Marksizm'e mal edilen toplumsal olguların bütününün ekonomi tarafından belirlenmesi formülüne karşıdır. Değişkenlerin her birinin öteki üç tanesi üzerinde etkili olduğu ya da öteki üç tanesi tarafından etkilendiği anlamına gelir. Çıkar, kalıntılar ve türemler üzerinde tarihsel materya-

lizmin –o gerçektir– ortaya koyduğu ilişkiye göre etkili olur. Ama kalıntılar ve türemler, yani duygularla ideolojiler de davranışlar ve ekonomik sistemler üzerinde etkili olur. Son olarak toplumsal benzeşmezlik, yani seçkinlerin rekabeti ve kitleyle seçkin arasındaki mücadele çıkarlar tarafından belirlenir, ama onlar üzerinde de etki yapar. Kısacası bütünün bu değişkenle belirlenmesi değil, değişkenlerin birbirleri üzerindeki karşılıklı etkisi ile değişmesi vardır.[11]

Paretocu kuramla Marksist kuram arasındaki zıtlık, en azından Pareto'nun onu anladığı biçimiyle, Marx'ın sınıf kavgası adını verdiği şeyi Pareto'nun yorumlama biçiminde daha açık ve net bir biçimde ortaya çıkar, Pareto özellikle *Les Système Socialistes*'de Marx'ın haklı olduğunu ve bütün tarih boyunca sınıf kavgasının genel bir veri değilse bile temel bir veri olduğunu açıkça söyler.

Ama Pareto'ya göre Marx iki noktada haksızdır, ilk olarak sınıf kavgasının sadece ekonomi tarafından yani üretim araçlarının mülkiyetinin sonucu çatışmalarla belirlendiğini düşünmek yanlıştır. Çünkü devletin ve askeri gücün zilliyetliği de seçkinle kitle arasındaki çatışmanın kökeninde olabilir. Bu konuda *Les Système Socialistes*'de yazılanlar çok açıktır: *"Pek çok kişi 'emekle sermaye arasındaki çatışmayı' ortadan kaldırmak için bir reçete bulunabilseydi sınıf kavgasının da ortadan kalkacağına inanır. Bu, biçimle özü birbirine karıştıran çok kalabalık sınıflara ait bir yanılsamadır. Sınıf kavgası sadece yaşam için kavganın bir biçimidir ve emekle sermaye arasındaki çatışma adı verilen şey ise, sınıf kavgasının bir biçimidir. Ortaçağda dinsel çatışmalar ortadan kalksaydı, toplumun barışa kavuşacağına inanılırdı. Bu dinsel çatışmalar sınıf kavgasının bir biçimiydi; en azından kısmen kaybolmuşlar ve yerlerini sosyalist çatışmalar almıştır. Kolektivizmin yerleştiğini, 'sermaye'nin ortadan kalktığını varsayınız, o zaman emekle çatışma halinde olamayacağı açıktır; ama sadece bir sınıf kavgası biçimi ortadan kalkmış olacaktır, başkaları onun yerini alacaktır. Sosyalist devletin, değişik türdeki işçileri arasında, 'entelektüeller' ile 'entelektüel olmayanlar' arasında, değişik türdeki siyasetçileri arasında, bunlarla yönetilenler arasında, yenilikçilerle tutucular arasında çatışmalar çıkacaktır. Sosyalizmle toplumsal yeniliğin kaynağının tamamen kuruyacağını ciddi biçimde düşünen insanlar gerçekten var mıdır? İnsanların değişik düşüncelerinin yeni tasarılar yaratmayacağı, çıkarın bazı insanları toplumda üstün bir yer elde etmek umuduyla bu tasarıları benimsemeye itmeyeceği doğru mudur?" (Les Systèmes Socialistes,* C. II, s. 467-468)

Dahası, Marx bugünkü sınıf kavgasının yüzyıllar boyunca gözlenebilen kavgadan özünde farklı olduğuna ve emekçi sınıfının olası zaferinin buna son vereceğine inanmakla haksızdır. Çağdaş dönemin sınıf kavgası, emekçi sınıfı ile burjuvazinin kavgası olduğu ölçüde, emekçi sınıfının diktatörlüğüne değil, emekçi sınıfı adına konuşanların, yani ondan önce gelen ve sonra gelecek olan bütün seçkinler gibi ayrıcalıklı bir azınlığın egemenliğine ulaşacaktır. Pareto için, azınlıkların iktidar kavgasının toplumların çok eski gidişini değiştirebileceğini ve tamamen farklı bir devlet ortaya çıkaracağını düşünmek ya da ummak yasaktır. *"Günümüzde sosyalistler, 18. yüzyıl sonu devriminin sadece eski seçkinlerin yerine burjuvaziyi koyduğunu çok iyi görmüşler ve yeni efendilerin baskısının ağırlığını önemli ölçüde abartmışlar ama, yeni bir siyasal seçkinlerin sözünü, kendisinden öncekilerden daha iyi tutacağına içten inanmışlardır. Bununla birlikte bütün devrimciler birbiri ardı sıra, geçmiş devrimlerin*

sadece halkı aldatmayla sonuçlandığını, gerçek devrimin ise kendilerinin gerçekleştirmeye çalıştıkları olduğunu ilan ederler. Komünist Manifestosu 1848'de şöyle diyordu: 'Şimdiye kadar tarihsel bütün hareketler azınlık yararına azınlık hareketi olmuştur. Emekçi sınıfının hareketi, büyük çoğunluk yararına büyük çoğunluğun kendiliğinden hareketidir.' İnsanlara tam bir mutluluk getirmesi gereken bu gerçek devrim ne yazık ki hiçbir zaman gerçek olmayan boş bir hayaldir; çok eskilerin altın çağına benzer, hep beklenir; geleceğin sisi arasında kaybolur, inananların sahip olduklarını sandıkları anda onlardan uzaklaşır." (Les Systèmes Socialistes, C. I, s. 60-62)

Pareto'ya göre tarihsel açıdan en önemli olgu, yönetici azınlıkların ya da bazen kullandığı bir sözcükle aristokrasinin yaşamı ve ölümü olgusudur. Pareto' nun tanınmış bir formülüne göre, *"Tarih aristokrasilerin mezarıdır." (Traité de Sociologie Générale,* § 2053) *"İnsan toplumlarının tarihi büyük ölçüde aristokrasilerin birbirini izlemesi tarihidir." (Manuel de'Economie Politique,* VII. bölüm, § 115) Toplumların tarihi oluşan, mücadele eden, iktidara gelen, ondan yararlanan, gerileyen ve yerini başkalarına bırakan ayrıcalıklı azınlıkların tarihidir. *"Sürekli dönüşümlü bu hareketle, toplumun alt tabakalarından çıkan, üst tabakalarına yükselen, orda gelişen, sonra gerileyen, çöken, ortadan kalkan yeni seçkinler olgusu tarihin ilkelerinden biridir ve büyük toplumsal hareketleri anlamak için dikkate alınması gerekir." (Les Systèmes Socialistes,* C. I, s. 24) Sosyolog, aristokrasi ya da yönetici azınlığın genellikle neden pek az istikrara ve kalıcılığa sahip olduğunu kendisine sormalıdır.

Aristokrasinin ölüm nedenleri Pareto'nun incelediği biçimiyle şunlardır:

1) Pek çok aristokrasi askeri aristokrasi olduğundan, savaşlarda ortadan kalkmıştır. Askeri aristokrasiler, üyeleri savaş alanlarında hayatlarını tehlikeye atmak zorunda oldukları için hızlı bir biçimde tükenirler.

2) Aristokrasiler hemen hemen genel bir biçimde, birkaç kuşak sonunda canlılıklarını ya da kuvvet kullanma yeteneklerini yitirirler. Pareto belirli bir şiddet eğilimi olmadan insanların yönetilemeyeceğini söyleyecektir –ama şiddetle kuvveti karıştırmamak gerekir, der, çünkü şiddet genellikle zayıflıkla birliktedir–. Genel olarak iktidarı ele geçirenlerin erkek torunları ya da torunlarının oğulları doğumlarından itibaren ayrıcalıklı bir durumdan yararlanmışlar ve birinci kategori kalıntıların gelişimine uğramışlardır. Kendilerini entelektüel konulara, hatta bazen uygarlığın ve sanatın yüksek zevklerine verip, böylece toplumsal düzenin zorunlu kıldığı davranışları yerine getiremez hale gelirler. Pareto felsefesine göre, ılımlı hale gelen ve bu nedenle halk için daha çekilir olan aristokrasiler genellikle zayıflıklarının kurbanı olarak bir ayaklanmayla devrilir ve yerine şiddet kullanan seçkinler geçer. Fransız soylu sınıfı 18. yüzyılın sonunda tükenmişti. İnsanlıkçı bir felsefeyi benimsemişti, yaşamdan zevk almayı biliyordu, liberal düşünceleri destekliyordu. Giyotinde can verdi. Ortadan kalkması, en azından aristokratlardan görevlerini yapmalarını ve belki saygıdeğer, ama bir sınıfın yönetimi sürdürmesine izin vermeyen duygulara kapılmamasını isteyen tarihsel adaletin düzeninde hem üzüntü verici, hem de haklı olmuştur.

"Durumunu korumak için savaşa hazır olmayan bütün seçkinler çöküş halindedir, yerlerini kendisinde olmayan yiğitlik niteliklerine sahip başka seçkinlere bırakmaktan başka

çareleri yoktur. Ortaya attıkları İnsanlıkçı ilkelerin kendilerine uygulanacağını düşünmeleri tam bir hayaldir. Galipler kulaklarında acımasız ve vae victis'i çınlatacaklardır. Geçen yüzyılın sonunda Fransız yönetici sınıfları 'duyarlılıklarını geliştirmeye çalışırken giyotinin satırı karanlıkta keskinleşiyordu. Ülkede asalak olarak yaşayan bu işsiz, boş toplum, seçkin gece yarısı yemeklerinde dünyayı boş inançlardan kurtarmaktan ve iğrençlikleri ezmekten söz ediyordu." (Les Systèmes Socialistes, C. I, s. 40-41)

3) Son olarak ve özellikle, bireylerin yetenekleri ile bunların sahip oldukları toplumsal konumlar arasında sürekli uyum yoktur. Bireylerin sahip oldukları yerler büyük ölçüde başlangıç noktasında sahip oldukları ayrıcalıklara, yani anababalarının sahip olduğu konuma bağlıdır. Oysa kalıtım yasaları, yönetme yeteneğine sahip olanların çocuklarının da öyle olacağı konusunda güvence vermez. Seçkinler arasında her an onlardan olmayı hak etmeyen bireyler ve kitlede de seçkinlere katılabilecek yeteneklere sahip bireyler vardır. *"Eğer insansal aristokrasi uzun süre hemen hemen aynı niteliklerle çoğalan hayvanların ırklarına benzeseydi, insan ırkının tarihi bugün bildiğimizden tamamen farklı olurdu," (Traité de Sociologie Générale,* § 2055)

Bu koşullarda toplumsal istikrar nasıl sürdürülebilir?

Esas olarak az sayıdaki yöneticilere katılmaya layık bir azınlığı karşısında bulan seçkinlerin aynı anda değişik oranlarda uygulayabileceği iki yol vardır: Seçkinliğe aday olanları –bunlar doğal olarak devrimcilerdir– *elemek* ya da onları *özümlemek*. İkinci seçenek kuşkusuz daha insancıldır ve belki de daha etkilidir, yani devrimleri önlemeye özgüdür. Olası devrimcileri özümleme yönteminde büyük ustalık gösteren seçkinler, birçok yüzyıldır ayrıcalıklı sınıf içinde doğmayan yeteneklilerin bazılarına kapılarını açan İngiliz seçkinleridir.

Eleme işlemi değişik yöntemler içerir. En insancılı sürgündür. 19. yüzyılda Avrupa'da yaygın bir kurama göre, kolonilerin temel özelliği, devrimcilere bir kaçış yolu sunmasıydı. Renan, 1871 yılında, *La Réforme Intellectuelle et Morale de la France* (Fransa'da Entelektüel ve Ahlâki Reform) adlı kitabında göç emniyet subabından yoksun toplumların iç karışıklıklara mahkûm olduğunu belirtiyordu. (Koloniler bu bakımdan çok değerliydi.) Her toplumun elenmesi ya da özümlenmesi gereken doyumsuz ve potansiyel önderlere sahip olduğunu düşünüyordu. Pareto'nun nesnel biçimde belirttiği insancıl olmayan yöntem ise öldürmedir.

Bu, tarih boyunca sık sık kullanılmıştır.

Karşılıklı bağımlılık evresine göre, toplumların bir seçkinler dolaşımı vardır. Bu olgu Pareto'nun toplumun genel biçimi adını verdiği şeyin asıl görünümüdür.

Bireylere miras kalan yeteneklerle hiyerarşideki konumları arasında tam bir uyum olanaksızlığı yüzünden her toplum istikrarsızlık içerir. Toplumlar ikinci ve üçüncü kategori kalıntıların sıklığının değişimiyle de karışırlar. Bu seçkinler grubu çok uzun zaman iktidarda kalırsa, birinci kategori kalıntıların aşırılığından zarar görür. Çok entelektüel hale gelir, bu çok zeki demek değildir ve aşırı ölçüde kuvvet kullanmayı istemez, bu yüzden de güçsüz hale gelir. O vakit kitlenin aşırıları onu seçkinlere karşı harekete geçirir.

Toplumsal denge, yani devrim tehlikesini azaltan durum, seçkinlerde birinci kategori kalıntıların belirli ölçüde bolluğunu, kitlede ise ikinci kategori kalıntıların daha çok olmasını gerektirir. Bir düzenin sürmesi için, birçok kişinin değişik biçimlerde söylediğinin en sinik ve belki en şaşırtıcı olanı "halk için din, yöneticiler için zekâ gerekir" denmesi, yani Pareto'cu deyişle, kitlelerin daha çok ikinci kategori, belki de dördüncü ve beşinci kategori kalıntıya sahip olması, etkili bir biçimde davranma gereksinimleri olan seçkinlerin ise daha çok birinci kategori kalıntılarının olması gerekir.

Bununla birlikte seçkinlerde bile birinci kategori kalıntıların aşırı biçimde çok olmaması, kümelerin sürekliliği, toplumculuk ve bireysel bütünlük kalıntılarının da tamamen zayıflamaması gerekir. Gerçekten birinci kategori kalıntılar arttıkça bireyler kendi kişisel çıkarlarına düşkün olmakta ve daha bencil hale gelmektedir. Oysa yönetici bir sınıf, eğer varlığını sürdürmek için koşullara karşılık verme zekâsına ve olduğu biçimiyle dünyaya uyma yeteneğine sahip olması gerekirse, aynı zamanda görev duygusunu ve kendi dayanışma bilincini koruması gerekir.

Böylece her ikisi de seçkinler için zorunlu olan uyuşma eğilimi ile toplumsal ve ahlâki dayanışma arasında bir tür çelişki ortaya çıkar. Bu andan itibaren tarih kaçınılmaz biçimde, uzun ya da kısa süreli iniş çıkışlardan oluşur. Kuşku anlayışının yayıldığı bir evreyi birdenbire dördüncü ve beşinci kategori kalıntıların çıkışı izler. İkinci kategori kalıntılara yeniden dönüş ortak inancın büyük hareketleridir; Durkheim büyük bunalımlardan dinlerin çıktığını söylerken bunu anlatmak istiyordu. Pareto bu formülü kabul edebilir ve şu eklemeyi yapabilirdi: Tarih kuşkuculuk, sık sık da uygarlık ve akıl evreleri ile yurtseverlik ya da dinsel inanç evreleri arasında sonsuz biçimde tekrarlanan gidip gelmelerden oluşur. Karşılıklı bağımlılık dönemlerini belirleyen kitledeki ve seçkinlerdeki kalıntıların değişimleridir.

*

Toplumsal hareketin bütününün bu yeniden kuruluşunu tamamlamak için Pareto ekonomik düzende yer alan iki karşısav geliştirir: spekülatörlerle rantiyeler arasındaki karşısav ile zenginliğin yaratıcıları ekonomik öznelerin özgün etkinlikleri ile bürokratizasyon arasındaki karşısav.

Ekonomik düzende spekülatörlerle rantiyeler arasındaki zıtlık belirli bir biçimde siyasal düzende tilkilerle aslanların karşısavına karşılıktır.[12] Gerçekten ekonomik iki tutum olasıdır; bazı yollar ya da spekülasyon ile zenginlik yaratıcılarının tutumu ve servetlerinin güvenliğini her şeyin üstünde tutmak isteyen ve bunu emin denilen yatırımlarla elde etmeye çalışan bireylerin tutumu. Eğer devalüasyonlar ve iflaslar olmasaydı, rantiyeler zenginliğin tamamını ellerine geçirirlerdi. İsa'nın doğumunda bileşik faize verilmiş tek bir kuruş, bugün insanlığın sahip olduğu bütün servetten daha fazlasını oluşturacaktı. Demek ki rantiyelerin zaman zaman soyulmaları gerekir. Ama bunun para biriktirmenin yaratıcısı, rantiye ırkının ortadan kalkmaması için çok sık olmaması gerekir. Gerçekte toplumsal zenginliği yaratan insanları, bazı yollarla onu istif eden kişileri ve gü-

venlik arayışı içinde olup sonunda aldatılan ya da soyulan kişileri içinde bulundurmaya devam etmektedir.

Son karşısav, girişimle bürokratizasyon karşısavıdır. Bir önceki ile karışmaz. Pareto yetiştirilişi bakımından mühendis, iktisatçıdır. Mühendis olarak zenginliğin yaratıcı işleyişini gözlemiştir; liberal eğilimli iktisatçı olarak kendi özel çıkarlarının arayışında iken kaynakların gelişimine katkıda bulunan ekonomik öznelerin davranışlarını incelemiştir. Pareto, ekonomik görevlilerin özgür girişimine karşı toplumsal kristalleşmeyi ya devletçi ya da bürokratik örgütlenmeyi çıkartır. Devletler siyasal ve demagojik nedenlerle ekonominin işleyişine karışmaya, işletmeleri devletleştirmeye, gelir dağılımını düzenlemeye, böylece bireysel girişime elverişli rekabet ve gelişme yerine yavaş yavaş kristalleşme eğiliminde olan bürokratik düzeni geçirmeye yönelirler.

Pareto'ya göre Batı Avrupa toplumları tilkiler ailesinden uyuşma içgüdüsünün aşırı biçimde egemen olduğu ve toplumların yönetimi için zorunlu güç kullanımını sağlamakta yetersiz zengin seçkinler tarafından yönetilmekteydi. Güce daha çok ve hileye daha az başvuracak, meşruluğun formüllerini değiştirecek yeni seçkinlerin doğuşunu görüyordu. Pareto faşist ya da komünist seçkinlerde, çökmekte olan toplumlarda iktidarı ele geçiren aslanlar ailesinin aşırı seçkinlerini hiç kuşkusuz tanırdı. Aynı zamanda Pareto'nun gözünde çağdaş Avrupa toplumlarının hareketi, bürokratikleştirilmiş etkinliklerin sayısının giderek genişlemesine, zenginlik yaratıcı özgür girişimlerin rolünün gerilemesine doğru yönelmektedir. Avrupa toplumları kolektivist ve kristalleşmiş ekonomilere doğru gelişmektedir. *"Bizans, toplumlarımızın katetmekte olduğu eğriye nerede erişebileceğini bize gösterir." (Traité de Sociologie Générale,* § 2612)

Pareto bu bürokratik kristalleşmeyi yakın ya da uzak olarak mı düşünüyordu? Gerçekte bu konu üzerine yazdıkları çelişkilidir. Bazen bu görüş uzak bir olasılık olarak sunulmakta, başka durumlarda Pareto bürokratik evrenin hızlı bir biçimde gelişebileceğine inanır görünmektedir.[13] Kuşkuya yer bırakmayan bir nokta, *Traité de Sociologie Générale*'i yazdığı sırada, yani 1914 savaşı öncesinde Pareto şiddetli seçkinlerin ve devletleştirilmiş ekonomilerin egemenliğinin doğuşunu görüyordu. Bu kuram ne kadar sevimsiz olursa olsun, bir doğruluk payı olmadığını kabul etmek güçtür.

Traité de Sociologie Générale ve genel olarak Pareto'nun sosyolojik eserleri, demokratik denilen –Pareto'nun zenginler demokrasisi adını verdiği– toplumlar üzerine bir tanıya ulaşır. Bunun amacı, niteliğin, siyasal sınıf ya da dar anlamda seçkinlerle sanayinin ve maliyenin yönetici kadroları arasındaki bağda olduğunu hatırlatmaktır. Pareto'ya göre bu zengin demokratik rejimler hileyi kuvvete yeğleyen seçkinler tarafından yönetilir. Pareto öte yandan insanlıkçı ideolojilerin gelişmesini saptar ve bunun aşırılığını toplumsal denge için tehlikeli olarak görür. Son olarak ekonominin idari yönetiminin sürekli gelişimini ve özel girişim alanının ve pazar mekanizmasının bağlantılı daralmasını not eder. Batı toplumlarının Erken İmparatorluk Roma toplumu gibi bürokratik kristalleşmeye doğru geliştiğini görür.

Bilim ve Siyaset

Pareto belirttiği amaçlar açısından, toplumu bilimsel olarak incelemede ne ölçüde başarılı olmuştur? Ya da benim de kullandığım bir deyimle, mantıklı olmayan davranışların mantıklı incelemesini ne ölçüde başarmıştır?

Bu soruya hemen bir yanıtı vardır. Pareto'ya göre, mantıklı olmayan davranışların mantıksal-deneysel incelemesi ahlâki, siyasi bakımdan yansız, değer yargılarından ve tutkulardan uzak olmalıdır, çünkü insan davranışı sorununa mantıksal-deneysel çözüm yoktur. Oysa *Traité de Sociologie Générale*'in okuyucuları için Pareto'nun yazılarının tutkular ve değer yargıları ile dolu olduğu açıktır. Pareto'nun yeğlediği hedefleri, yakın düşmanları, günah keçileri vardır. Öteki sosyologların tutumundan kuşkusuz çok farklı olmayan bir tutum aslında sürekli olarak ilan edilen nesnel ve yansız bir bilim isteği ile uyuşmaz. Açıklanan saf bilim arzusu ile sergilenen tutkular arasındaki zıtlık eleştirel bir incelemenin hareket noktası olabilir. Bu bağdaşmayan niyetlerle bu uygulama nasıl uyuşur.

Pareto alayı ya da sövgüyü bazı kişilere ve bazı düşüncelere saklar. Öncelikle yurttaşlarının ahlâkını iyileştirmeye çalışan derneklerden, erdem propagandacılarından nefret eder. Çağdaş insanlıkçılığın bazı biçimlerine karşı da serttir. Bilim adına bir ahlâk ya da toplumsal bir program geliştirme savında olanlara karşı acımasızdır, bilimcileri de bu nitelikleriyle suçlar. Son olarak "çökmekte olan", çıkar duygularını yitirmiş, körlüğünden ya da ikiyüzlülüğünden oligarşinin tunç yasasını bilmezlikten gelen, çağdaş toplumun tarihin son aşaması olduğunu düşünen ve kendini savunmada yeteneksiz kalan burjuvaziye tahammül edemez. Çökmekte olan burjuvazi, grevcilerin kaba kuvvet kullanımını hoşgörür, polisin kuvvet kullanımına kızar. Halkın isteklerini yatıştırmak umuduyla, ekonomik yaşamı bürokratikleştirme tehlikesini göze alarak, işletmelerin millileştirilmesinin herhangi bir biçimine girişmeye hazırdır. Egemenliği sürdürmek için, belki de yeni seçkinlerin temsilcileri olan sendika önderlerini satın almaktan başka yol düşünemez.

"Çatışmaların özellikle ekonomik hale geldiği zamanımızda yönetim eğer patronları ya da grev kırıcıları grevcilerin kaba kuvvetine karşı korumak isterse, ekonomik bir anlaşmazlığa 'müdahale etmekle' suçlanır. Eğer kamu gücünün görevlileri silahlarını kullanmadan etkisiz hale getirilmelerine izin vermezlerse, soğukkanlılıklarını yitirdikleri, düşünmeden hareket ettikleri, sinirli oldukları söylenir... Mahkemelerin yargıları 'sınıfsal yargı' olarak nitelenir; her ne olursa olsun çok serttir. Son olarak genel affın bu çatışmaların bütün anılarını silmesi uygundur. Çıkarlar çelişkili olduğundan patronlar açısından tamamen ters kalıntıların kullanıldığı düşünülebilir, ama böyle olmamıştır ya da yumuşatılarak, sessizce yapılmıştır... Patronların pek çoğu spekülatördür, grevin zararlarını, hükümetin yardımı ile ve tüketicilerin ya da vergi mükelleflerinin hesabına kapatabileceğini umar. Grevcilerle çatışmaları ganimeti paylaşan suç ortaklarının anlaşmazlıklarıdır. İkinci kategori kalıntılar bakımından çok zengin halkın parçası olan grevcilerin sadece çıkarları değil, bir idealleri de vardır. Çeşitli yollarla zenginleşen sınıftan olan spekülatör patronların ise tersine çok bol biçimde birinci kategori kalıntıları vardır. Bu bakımdan çıkarları çok, idealleri ise yok ya da azdır. Zamanlarını kuramlar geliştirmek yerine kazanç sağlayıcı işlerde kullanırlar. Aralarında ger-

çekten onlara karşı yapılan bir grevi kendi yararlarına kullanabilecek pek çok zengin demagog vardır." (Traité de Sociologie Générale, § 2187)[14]

Yaşama ve zevklerine karşı olan erdem propagandacılarına karşı Pareto, aristokratik bir değerler sistemi çıkartır. Kendisi de soyludur, Cenova'nın soylu bir ailesinden gelir, epikurosculuğun ılımlı ve seçkin bir türüne taraftardır, ama püriten ahlâkçılığının ve çileciliğin aşırı biçimlerine düşmandır. Yaşamın bize sunduklarını reddetmenin bir nedeni olmadığını, kendisini erdemin sözcüsü sayanların genellikle sergilediklerinden daha az saf duygularla dolu olduklarını düşünüyordu. Ama bu birinci düşman sınırlı bir siyasal öneme sahiptir ve Pareto'nun siyasal ve toplumsal inançlarından çok özel kişiliğini ortaya koyar.

Buna karşılık Pareto'nun öteki hedefi, *Traité de Sociologie Générale*'in yazarının entelektüel, ahlâki ve siyasal sistemini açıklar.

Bilimciliğin geçersizliğini ilan etme, bilime olan saygı ve sevgiden doğar. Pareto bilimin değerinin abartılması, onun, Durkheim'ın düşündüğü gibi siyasal, hatta dinsel bir öğreti verebilecek güçte olduğunun sanılması kadar bilimsel düşünceye ters hiçbir şeyin olmadığı kanısındadır. Bilimciliğin bu eleştirisi, aynı zamanda, 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başında geçerli olan akılcılığın bir biçiminin eleştirisidir. Pareto'nun düşüncesindeki tek gerçek akıl, bilimsel akıldır. Oysa bu, eğer kendi sınırlarının bilincinde ise böyledir. Akıl sadece düşüncelerimiz ve deney arasındaki uyuşma ile doğrulanan benzerlikler kurar, gerçekliği sonuna kadar kullanmaz, son ilkeleri keşfetmez, deneysel ya da pragmatik akılcılık adına bir ahlâk ya da bir metafizik öğretmez. Paretocu akılcılık aynı zamanda psikolojideki akılcı yanılsamanın yani insanın son çözümlemede akılcı savlarla yönetilebileceği yanılsamasının eleştirisidir. Pareto'nun düşüncesi, Léon Daudet'nin söyleyeceği gibi, "aptal 19. yüzyılın" akılcılarının umutlarına karşı bir tepkidir. Pareto bu deyişi ona belirli ve sınırlı bir anlam vererek kullanabilirdi. Ona göre bilimin ilerlemesinin toplumu akılcılıktan yana kılacağı ve bilginin gelişmesi ile değişen insanların toplumu akılla düzenleyebilecekleri düşüncesi saçmadır. Pareto bu aldatıcı umudun geçersizliğini acımasızca gösterir. Mantıksal-deneysel düşüncenin çok yavaş gelişimini kabul eder ve usavurma ile belirlenen mantıklı davranış oranının uzun dönemde arttığını reddetmez, ama bu artış, öğeleri bir arada tutacak etkenin bilimsel düşüncenin kendisi olacağı bir toplumu yaratamaz. Tanımı gereği mantıksal-deneysel düşünce bireysel ya da ortak amaçları belirleyemez ve toplum, birliğini ancak bireyler kişisel çıkarlarını sık sık ortak çabalara feda ettikleri sürece sağlayabilir. Pareto bireyin bencil çıkarı ile topluluğun çıkarı arasındaki uygunluk ya da çelişki sorununa geniş yer ayırır; filozofların ve ahlâkçıların bu iki hedef arasındaki son uzlaşmayı öğretmede kullandık-ları sofizmi açığa çıkarmaktan usanmamıştır.

Bireysel çıkar ile ortak çıkar arasındaki temel uzlaşmayı kanıtlamaya çalışanlar genellikle bireyin topluma gereksinimi olduğunu ve bu toplum üyelerinin birbirine karşı güven duyduğunu ileri sürerler. Eğer birey hırsızlık yapar ya da yalan söylerse ortak düzen için zorunlu olan karşılıklı güveni yıkmaya katkıda bulunur ve böylece çıkarına ters biçimde davranır. Pareto buna dolaylı çıkar,

dolaysız çıkar ayrımı yapılması gerektiği yanıtını vermede zorluk çekmez. Dolaysız çıkar, birey için yalan söylemek ya da hırsızlık yapmak olabilir; toplumsal düzene yansıyan haksızlık bireyin ahlâki bakımdan kusurlu hareketinden elde ettiği yararı azalttığı ölçüde birey bundan kuşkusuz dolaylı bir zarar görecektir, ama bu dolaylı zarar pek çok durumda bireyin suçlu davranışından elde ettiği dolaysız yarardan nicelik olarak küçüktür. Eğer birey çıkarını hesaplarsa, ortak kuralları çiğnemeyi mantıklı bulacaktır. Başka deyişle mantıksal-deneysel usavurmalarla, bireyleri kendilerini topluluğa feda etmeye ya da ortak normlara uymaya ikna etmek olanaksızdır. Eğer genellikle buna uyuyorlarsa bu mantıksal-deneysel biçimde davranmadıklarındandır; sadece kendi çıkarları doğrultusunda ve kesin bir hesapla davranacak kadar bencil ve akılcı değildirler. İnsanlar tutku ya da duygu ile hareket ederler; tutkular ve duygular onları toplumun varlığını sürdürmesine izin verecek biçimde davranmaya götürür, insan davranışları mantıklı olmadığı için toplumlar vardır. "Mantıklı olmayan davranış" deyimi, bu biçimiyle hiçbir zaman küçümseyici değildir. Bazı mantıklı davranışlar ahlâki bakımdan kınanabilir; örneğin spekülatörün ya da hırsızın davranışı böyledir.

Paretocu kanıtlamalar geleneksel akılcılar için dayanılmazdır. Toplulukların tutarlılığının akılla değil, duygularla sağlandığını belirterek gerçekte bilimsel düşüncenin gelişiminin, toplumsal birliği parçalayacak bencilliğin gelişimini de birlikte getirme tehlikesini yarattığı sonucuna ulaşmaktadır. Toplumsal birlik ikinci ve daha az önemli olarak dördüncü ve beşinci kategori kalıntılar tarafından sağlanır; oysa bu kalıntılar, hem üst uygarlıkların, hem de toplumsal çöküşlerin kökeninde olan entelektüel bir tutumun gelişimiyle zayıflar ya da yıpranırlar. Demek ki Pareto'nun düşüncesi son derece karşıtlık içinde olan tarihsel değerler sistemine ulaşır. Biz ahlâkın, aklın, uygarlığın ilerlemesinin birlikte gerçekleştiğine inanırken, düşüncesine köklü bir kötümserlik egemen olan Pareto, bencillik egemen olmadan aklın başarı kazanamayacağını, en parlak uygarlığa sahip toplumların aynı zamanda çöküşe en yakın toplumlar olduğunu, insanlıkçılığın geliştiği *cité*'lerin kan dökülmesinden uzak olmadıklarını, en hoşgörülü seçkinlerin –çünkü en az sert olanlardır– onları ortadan kaldıracak devrimleri davet ettiğini ilan eder.

Bu tarihsel yorum sistemi, felsefe profesörü, iyimser ve akılcı olan Emile Durkheim'ın sistemine tamamen karşıdır. Durkheim bir yerlerde egemenlerin rekabetine bağlı olarak devletler hâlâ bazı askeri fonksiyonları koruyorlarsa, geçmiş dönemlerin bu kalıntılarının kaybolmak üzere olduğunu yazmıştı. Pareto gerçekte kalıntılarla belirlenmiş sözde bilimsel öğretinin tipik bir biçimi saydığı, bu iyimserliği ciddi biçimde yargılardı. Bununla birlikte Durkheim ve Pareto önemli bir nokta üzerinde birleşirler: ikisi de dinsel inançların toplumun kendisinden, kalabalıkları harekete geçiren duygulardan çıktığını görürler. Ama Durkheim bu ortak inançlara, hissedilen duygulara yaraşır bir nesneye hiç de gereksinimleri olmadığını söylerdi; duyguları yaratan nesneler değil, nasıl olursa olsun nesneleri seçen daha önceden var olan duygulardır.

Pareto'nun düşmanlarının, siyasal düşmanlar –insanlıkçılar, çökmekte olan burjuvalar– bilimsel düşmanlar –insan davranışının akılcı bir yorumunu sunan

filozoflar, özel çıkarlarla ortak çıkarlar arasında önceden kurulmuş bir dengeyi kanıtlamaya çalışan ahlâkçılar– sıralaması bence *Traité de Sociologie Générale* yazarının düşüncesine verilmesi olası değişik anlamları kavramaya yardım eder.

Pareto, ne telkin etmek istiyordu? Hangi siyasal ya da entelektüel kesime kanıt getiriyordu?

İki dünya savaşı arasında Pareto genellikle faşizme göre yorumlandı. Otuz yıl kadar önce yazdığım bir yazıdan ben de onu faşizme bir ideoloji hazırlamak ya da onu haklı göstermeye çalışmakla suçlamıştım. Ama yıl 1937 idi; bizi harekete geçiren tutkular, sözvarlığının yoksulluğu nedeniyle sözcükler değişmemiş bile olsa bugünkülerden farklıydı.[15]

Pareto'nun faşizme gönderme yapılarak yorumu kolaydır. Faşistler tıpkı Pareto gibi oligarşik bir yönetim kuramını savunuyorlardı (Bunu söylerken Alman nasyonal sosyalistlerini değil, İtalyanları düşünüyorum). Halkların her zaman azınlıklar tarafından yönetildiğini ve bu azınlıkların egemenliklerini üzerlerine aldıkları işlevlere layık oldukları sürece koruyabileceklerini söylüyorlardı. Yönetim görevlerinin her zaman hoş olmadığını, bu bakımdan yüreği yufka olanın bu işten vazgeçmesi ya da uzaklaştırılması gerektiğini hatırlatıyorlardı. Pareto hiç de acımasız biri değildi. Siyasetin amacının tarihsel şiddeti olabildiğince azaltmak olduğunu kabul ediyordu, ama her türlü şiddeti ortadan kaldırma yanlış savının çoğunlukla şiddeti ölçüsüz biçimde artırdığını ekliyordu. Barışçılar savaş çıkmasına, insanlıkçılar devrimlerin olmasına katkıda bulunurlar. Faşistler Paretocu bu savları saptırarak kullanabilirlerdi. Kuramı basitleştirerek, yönetici seçkinlerin etkili olabilmek için sert olmaları gerektiğini söylemişlerdir.

İtalyan faşizminin pek çok entelektüeli, kendilerini Pareto'nun izleyicisi olarak görmüşlerdir. Kendilerini çökmekte olan burjuvazinin yerini alan burjuvalar olarak sunuyorlardı. Şiddet kullanımlarını işçilerin kaba kuvvetine karşı zorunlu tepki gibi göstererek haklı kılıyorlardı. Halk önünde olmasa da, kendi aralarında, yüce haklılıklarının, kuvvetle de olsa düzeni yeniden kurma yeteneklerinde olduğunu belirtiyorlardı. Çünkü son çözümlemede, yönetici bir azınlığın iktidarının özünde, ahlâki ya da felsefi haklılığı yoktur; iktidarı ele geçiren seçkinler büyük ölçüde başarıları ile haklı olurlar.

Topluluk *için* en fazla yarar ile topluluğun en fazla yararı arasındaki ayrımı yorumlanarak faşist düşünce Pareto'nun düşüncesine bağlanabilir. Topluluk için en fazla yarar, yani olabildiğince çok sayıda birey için en fazla doyum, özünde insanlıkçıların ya da demokrat sosyalistlerin ülküsüdür. Olabildiği ölçüde herkese istediğini vermek, herkesin yaşam düzeyini yükseltmek zengin demokrat seçkinlerin burjuva ülküsüdür. Pareto böyle bir amaç saptamanın yanlış olduğunu açıkça söylemez, ama bir başka amaç olduğunu telkin eder; bu topluluğun en fazla yararı, yani bir birey olarak düşünülen topluluğun en fazla gücü ya da zaferidir. Bu iki terim arasında bilimsel bir seçimin olanaksızlığı, topluluk için en fazla yararın değerini azaltır ve topluluğun en fazla yararı için üstü kapalı bir seçme olarak değerlendirilebilir. Hatta Pareto gibi birinin, bir siyasal rejimle bir başkası arasında akılcı bir seçim yapma olasılığını kabul etmemesi, yönetme hak-

larını şiddetle kanıtlama savında olan sert seçkinlerin amacına hizmet eder.

Pareto ile faşizm arasındaki ilişkiler sınırlı olmuştur. Pareto 1923'te Mussolini'nin iktidara gelişinden kısa bir süre sonra ölmüştür. Duçe'nin hareketine tamamen düşman değildi, çünkü o bir siyaset adamı değil, bir sosyologdu ve sosyolojisi benzer bir tarihsel tepkiyi açıklıyordu.[16] Ona göre faşizm, birinci kategori kalıntıların fazlalığının, insancıllığın aşırı gelişmesinin, burjuva iradesinin zayıflamasının yarattığı karışıklıklara toplumsal yapının bir tepkisiydi. Normal bir toplumda bu tür karışıklıklar ters yönde tepki yaratır. Faşist devrim karşılıklı bağımlılık döngüsünün bir evresi, kurnaz seçkinlerin çöküşünün yarattığı düzensizliğe şiddetli bir yanıttı.[17]

Pareto kuramsal olarak hangi siyasal-ekonomik rejimi yeğlerdi? Pareto bir yandan zenginliğin artışına en elverişli ekonomik mekanizmanın bireysel girişim olduğunu düşünüyordu. Yani ekonomik öğreti bakımından bir liberaldi, ama devletin bazı müdahalelerini de kabul ediyordu; ancak bunlar pazarın işleyişini geliştirmeli ya da spekülatörlere hem kendi işlerini, hem de başkalarının işini yapma iznini vermeliydi. Siyasal düzeyde düşüncesi hem *otoriter,* hem *ılımlı* bir rejimden yanadır. Pareto belki de Maurras'ın beğendiği *mutlak* ve *sınırlı* sıfatlarını bileştirmişti. Bu onun anlatımı değildi, ama herkes için –en azından herkesin iyiliği konusundaki düşüncesine göre– en uygun rejim, yöneticilerin karar alma yeteneğine sahip olduğu, ama her şeyi düzenleme savında olmadığı ve özellikle yurttaşlara, bilhassa entelektüellere ve profesörlere düşünmeleri ve inanmaları gereken şeyleri zorla kabul ettirmeye çalışmayan rejimdi. Başka bir deyişle, Pareto hem ekonomik, hem de bilimsel açıdan güçlü ve liberal bir yönetime taraftar olurdu. Yöneticilere entelektüel liberalizmi öğütlüyordu, sadece kişisel olarak bağlı olduğu için değil, araştırma ve düşünme özgürlüğünün, bilimsel düşüncenin gelişmesi için zorunlu olduğuna ve uzun dönemde mantıksal-deneysel düşüncenin gelişiminden toplumun bütününün yararlandığına inanıyordu.

Bu yüzden sık sık yapıldığı gibi, Pareto'yu faşizm yönünde yorumlamamak olanaksızsa da onu liberalizm yönünde yorumlamak ve Paretocu kanıtları demokratik ya da zengin-demokratik kurumları haklı kılmada kullanmak mümkündür.

Pareto'nun tanıdığı G. Mosca yaşamının ilk yarısını zengin-demokratik adını verdiği temsili rejimlerin rezilliklerini açıklamakla geçirmişti. Yaşamının ikinci yarısında bu rejimlerin bütün kusurlarına rağmen, tarihin tanıdığı –en azından bireyler için– en iyi rejimler olduğunu kanıtlamaya çalıştı. Böylece demokratik rejimlere karşı Paretocu birçok eleştiri kabul edilse bile, onları bireyler için rejimlerin en az kötüsü olarak görmek olasıdır, çünkü her rejim oligarşik olmasına karşın, zengin-demokratik oligarşi hiç olmazsa bölünmüşlük ve böylece hareket olanaklarında sınırlı olma değerine sahiptir. Demokratik seçkinler bireysel özgürlük için en az tehlikeli olanlardır.

Pareto'nun büyük hayranı Maurice Allais, onu yalnızca ekonomik liberalizmin değil, aynı zamanda siyasal ve ahlâki liberalizmin kuramcısı olarak görür. Pareto'nun kuramı ona göre şu sorunun yanıtını oluşturur: Topluluğun birey

üzerinde kaçınılmaz olarak uyguladığı egemenlik en aza nasıl indirilir? İnsanın insan üzerindeki egemenliğini sınırlamak için pazar mekanizmasının işlemesini sağlamak, bazılarının entelektüel özgürlüklerine ve herkesin ekonomik özgürlüğüne saygıyı kabul ettirmek için yeterince güçlü bir devlete sahip olmak gerekir.

Demek ki Pareto, bazen söylendiği gibi, mutlaka otoriter rejimlerin öğreticisi değildir. Gerçekte o herkese, değilse de birçok kişiye kanıtlar getirir, bu, birçok anlamda kullanılabilir. İktidardaki seçkinler meşruiyetlerini kurmak için Pareto'ya başvururlar, çünkü bütün meşruiyetler keyfe bağlı olduğundan başarı en üstün meşruiyet haline gelir. İktidarda kalındığı sürece bu tür kanıtlamada son söze sahip olunur. Eğer iktidar kaybedilir ya da ele geçirilmezse, *Traité de Sociologie Générale* açılır ve orada kaybedilen davayı haklı gösterecek bir doğrulama olmasa bile üzüntüyü giderecek bir avunma bulunur. İktidarda olanlardan daha dürüst olunduğu için, gerekli şiddete başvurma reddedildiği için yaşamın hükümet sarayı yerine hapishanede tamamlandığı savunulacaktır.

Bu savunmalarda doğru yanlar vardır. 1917'de Rusya'daki çeşitli Marksist okullar arasında henüz sanayileşmemiş bir ülkede sosyalist bir devrim olasılıkları üzerine büyük tartışmalar olmuştu. Menşevikler, sanayileşme ve kapitalizmin gelişmemesi yüzünden Rusya'nın sosyalist bir devrim için hazır olmadığını söylüyorlar ve eğer işçi partileri sosyalist bir devrimi gerçekleştirebileceklerini ileri sürerlerse bunun kaçınılmaz sonucunun en azından yarım yüzyıllık zorba yönetim olacağını ekliyorlardı. Sosyalist devrimciler ise Marksist olmaktan çok, halkçı tipte bir devrim istiyorlar ve bütün özgürlüklerin feda edilmesine razı olmuyorlardı. Bolşevikler ise, 1914 savaşından önce, sanayisiz bir ülkede sosyalist bir devrim olasılığı ya da olanaksızlığı üzerine uzun uzun tartıştıktan sonra, harekete geçtiklerinde kuramsal ayrılıkları unutup, her şeyden önce iktidarı ele geçirmenin önemli olduğunu düşündüler. Sonunda son söz Bolşeviklerle Menşeviklere kaldı. Bolşevikler iktidarda, Menşevikler hapishanede kaldılar, ama Menşevikler doğru görmüşlerdi, çünkü kapitalizmin doğmakta olduğu bir ülkede yapılan devrim gerçekten de yarım yüzyıldan beri süren otoriter bir rejime yol açtı.

Pareto hiçbir grubun sözcüsü değildir. Tutkuları vardı, ama bunlar öyle tutkulardı ki, birçok okulun onda kendilerini bulmalarına izin verdi. Pek çok İtalyan faşisti onun ve Sorel'in izleyicisi olduklarını belirtmişlerdi, o belki de faşizmin başlangıcında bazı aşırılıklara karşı tehlikesiz bir tepki görmüştü. Ama gerçek liberal olarak uzun süre iktidara yakın olamazdı. Liberal sosyolog rıza göstermeyeceği yakın şiddet kullanımlarını açıkça bildirir. Pareto sevilir ya da nefret edilir, onda bir partinin temsilcisi değil, hiç kimsenin hatta neyse ki kendisinin bile tam olarak katılmadığı bir düşünme biçiminin kötümser ve kinik temsilcisi bulunur.

Pareto, büyük ölçüde düşmanları ile tanımlanan ve *aykırı* düşünen düşünürlerdendir. Aynı anda hem barbarlara, hem de uygarlara karşı, despotlara ve saf demokratlara karşı, nesnelerin son gerçekliğini bulduğunu düşünen filozoflara ve sadece bilimin önemli olduğunu düşünen bilim adamlarına karşı düşünür. Bu bakımdan eserinin özündeki anlam kuşkulu kalmamazlık edemez. Pareto bireyin

ya da toplumun kendisine saptaması gereken amacı belirlemeyi açıkça reddeder. Bir topluluğa birkaç on yıllık ya da birkaç yüzyıllık uygarlık verilmesinin, bu dönem ulusal bağımsızlığın kaybedilmesi ile sonuçlansa bile iyi olup olmadığını kendisine sorarken, böyle bir soruya yanıt olmadığını açıklar. Ama bu andan itibaren bazı okuyucular daha sonra siyasal bir düşüş olsa bile uygarlığın görkeminin korunmasını, başkaları ise her şeyden önce ulusun birliği ve gücünün, kültürün zararına da olsa sürdürülmesi gerektiğini düşünürler.

Pareto bilimsel gerçeklikle toplumsal yarar arasında bir tür çelişki telkin eder. Toplumla ilgili gerçek daha çok bir toplumsal dağılma etkenidir. Gerçek her zaman yararlı değildir; yarar hayalden ve yanılsamadan oluşur; herkes kendi kişisel tercihlerine göre gerçeği ya da ait olduğu topluluğa hizmet etmek için yararı seçmede özgürdür. Pareto'nun siyasal dersi özü itibarıyla belirsizdir.

Tartışmalı Bir Eser

Traité de Sociologie Générale sosyoloji yazınında ayrı bir yere sahiptir. Sözcüğün fizik anlamında çok büyüktür; sosyolojinin büyük akımlarının dışında kalmış en çelişkili yargıların hedefi olmuş bir kitledir. Bazıları bu eseri insan düşüncesinin başyapıtlarından biri sayar, başkaları benzer tutkuyla onu bir aptallık anıtı olarak görür.[18] Ben bu aşırı yargıları nitelikli sayılabilecek insanlardan duydum. Bu ender görülebilecek bir durumdur. Yarım yüzyıl sonunda genellikle tutkular yatışır ve eserler yazarın gerçek değerine tam karşılık olmasa da onunla belirli bir uygunluğu olan yeri bulurlar. *Traité de Sociologie Générale* konusunda ortak bir kanıya başvurmak boşunadır, çünkü böyle bir şey yoktur. Bu olgu bile *Traité*'nin belirsiz bir niteliğe sahip olduğunu ve hele yazıldığı zaman uyandırdığı tutkuların hâlâ yatışmamış olduğunu ortaya koyar. Bunun temel nedeni bu düşüncenin okuyucuda huzursuzluk yaratmasıdır; İtalyan dostlarımdan biri gibi, bazıları, Pareto'nun düşüncesinin dünyanın gidişinden tiksinen belirli yaştaki insanlar için geçerli olduğunu söylerler. Ancak bu tutkuları ve aşırı yargıları bir yana bırakmak gerekir. Benim şimdi belirtmek istediğim kişisel yargım bu iki aşırı uç arasında bir yerlerde bulunur.

Pareto'yu *Traité*'yi hazırlamaya götüren psikolojik mekanizma şudur: Sosyolog, işe mühendis olarak başladı ve mesleğinde mantıklı davranışın ne olduğunu gördü: Bilimsel bilginin yönettiği ve etkinliği bilinçli eylemlerle olayların nesnel dünyadaki oluşumu arasındaki uyumu gösteren bir davranıştır. Mühendisken iktisatçı olan Pareto, mantıklı davranışın aynı niteliklerini, bu kez kâr, harcama ya da verim hesabı ile tanımlanan bir başka biçim altında yeniden buldu. Ekonomik hesap mantıklı bir davranışı tanımlamaya izin verir; bu bazı amaçlar belirli ve bazı araçlar elde edilebilir olduğundan, bilimsel bilgiye göre dış koşulları da dikkate alarak bir tercihler hiyerarşisine yanıt vermeye çalışır. Ama Pareto bir iktisatçı olarak kalmamıştır. Siyaset dünyasını, 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başı Fransa'nın ve İtalya'nın rejimlerini gözlemiştir. Mühendisin ya da ekonomik öznenin mantıklı davranışları ile siyaset adamlarının davranışları arasındaki temel farklılıklara şaşmıştır. Siyasetçiler akla başvurur, sürekli usavururlar,

ama akılcı değillerdir. Bazıları insanlık dininin, mühendisin ya da ekonomik öznenin davranışı ile aynı kökene sahip olduğunu düşünür; başkaları bilim sayesinde insan toplumlarının düzenini değiştirebileceğini sanır ve sosyalist ya da liberal bir devrim ertesinde adaletin egemen olacağını duyurur.

Başka bir deyişle, Pareto mühendis ve iktisatçı olarak sahip olduğu deneyleri siyasal alanın gözlemleriyle karşılaştırarak eserinin temel konusunu, yani mantıklı davranışlarla mantıklı olmayan davranışlar arasındaki karşıtlığı kavrar ve aynı anda en kötü yanılmanın, aklın gelişmesi ile insanlığın eşsiz bir döneme gireceğini düşünen önceki kuşağın liberal ve demokratlarının yanılması olduğunu keşfeder. Pareto 1848 kuşağının yanlış inançlarına karşı düşünür. Gerçek demokrasinin ne hale geldiğini, temsili kurumların nasıl çalıştığını görerek, acı bir biçimde hiçbir şeyin değişmediği ve oyunu sürdürenlerin hep ayrıcalıklı bir azınlık olduğu sonucuna varır. Azınlıklar kalıntıları, ya da doğrulama kuramlarını hatta gerçeği sonsuz biçimde değiştirebilirler. Her siyasal rejim oligarşiktir, her siyaset adamı çıkarcı ya da saftır ve genellikle en az saf olan, yani en az dürüst olan topluma daha yararlıdır. Zaten bireysel dürüstlük neden toplumsal yararın bir koşulu olsun? Bilimsel gerçek, neden toplumu bir arada tutmaya yarasın?

Bence Pareto'nun düşüncesinin merkezi budur, profesörler ve sosyologlar arasında neden yalnız kaldığı anlaşılır. Gerçeği olduğu biçimiyle, *zararlı* olabileceğini açıklamak düşünce için hemen hemen dayanılmaz bir şeydir. Pareto'nun buna tam olarak inandığına emin değilim, ama beğenilme merakıyla söylüyordu.

Sosyolog olarak *Traité de Sociologie Générale*'i değerlendirmek için iki temel bölümü, yani bir yandan kalıntılar ve türemler kuramını, öte yandan seçkinlerin dolaşımı ve karşılıklı bağlılık evreleri kuramını incelemek gerekir.

Paretocu kalıntılar ve türemler kuramı, Marx'ın, Nietzsche'nin ve Freud'un eserlerinin evreleri olduğu bir düşünce hareketine aittir. Bunun konusu, insanların davranış ve düşüncelerinin dürtüleri ve anlamının bizzat aktörlerin açıkladıkları ile aynı olmadığıdır. Pareto'nun kuramı Nietzsche ve Freud'dan beri derinlik psikolojisi ya da Marx'tan beri ideoloji sosyolojisi denen şeye benzer. Ama Paretocu eleştiri psikanalitik ve sosyolojik açıklama yöntemlerinden farklıdır. Pareto psikolojik değildir, çünkü kalıntıların ifadesi olan duyguları ya da anlayışları bilmezlikten gelir. Pareto bilinçaltı ve bilinçsizliğin keşfedilmesini istemez, içselliğin derinliği ve dıştan doğrudan doğruya anlaşılabilen davranışlar ya da sözler arasındaki bir geçiş düzeyi üzerinde durur, ideolojilerin Marksist eleştirisine oranla Pareto'cu yöntemin ikili özgünlüğü vardır: Türemlerin ya da ideolojilerin toplumsal sınıflarla ilişkisine öncelik vermez; Pareto toplumsal sınıfların ideolojik bütünlüklerin öznesi olduğunu bile telkin etmez. Öte yandan türemlerle kuramların tarihsel ve benzeri olmayan özellikleri konusu ile pek az ilgilidir. Kalıntıların ve türemlerin tam bir sıralamasını yapmaya yönelik araştırması, insanlık tarihinin akışına gösterilen ilgiyi azaltma ve sonsuz bir insan ya da sürekli bir toplumsal düzen sunma eğilimindedir.

Demek ki Pareto'nun yöntemi ne tam olarak psikolojik, ne de özel olarak tarihseldir; bu yöntem *genelleştiricidir*. Kalıntıların evrensel bir tipolojisinin arayışı

içinde olan Pareto, kuşkusuz zaman zaman psikolojik mekanizmaların çözümlemesine yaklaşmıştır. Özellikle, başka insanları inandırma, harekete geçirme yöntemlerini incelerken Pareto, çağdaş propaganda ya da reklam psikolojisine katkıda bulunur. Ama yine de insan doğasının temel güdülerini, bunları cinsel güdü, sahip olma güdüsü, Almanların *Geltunsbedürfnis* adını verdikleri değerlere doğru yönelmiş başkaları tarafından tanınma güdüsü olarak ayıran psikanalistler gibi açıklama savında değildir. Pareto kalıntıların, yani davranışlarla kavranabilir anlatımların ve duyguların ara düzeyinde kalır. Bu yöntemin meşru olmadığı söylenemez, ama bir tehlike içerdiği de açıktır; açıklama değil, saptama yapar, ya da açıklama yerine, kalıntı terimlerine çevrilen davranış olgusunu koyar.

Pareto'nun en çok beğendiği bir örneği alacağım. Antropologlar bireylerin bir yere ya da bir nesneye, bir taşa ya da bir elemana özel bir anlam verdiklerini saptarlar. Bazıları bu bileşimleri, bunlara bir anlam veren düşünce sistemini bularak açıklamaya çalışır. Pareto bu açıklama biçiminin türemleri ciddiye almak olduğunu ileri sürer; oysa türemler ikincildir, davranışın belirleyicisi değildirler ve duygusal kümeler değişmeden sınırsız biçimde yenilenebilirler. Entelektüel sistemin davranışların mutlak belirleyicisi olmadığı doğrudur, ama bu duygusal kümeler ikinci kategori kalıntıların bir örneği olduğu söylenerek açıklanırsa kötü niyetli bir düşünce bu açıklamanın afyonun etkisinin uyku verici özelliği ile açıklanması kadar inandırıcı olduğunu söyleyecektir. Son çözümlemede duygusal bütünlüklerin kümelerin sürekliliği kalıntısı ile açıklanması sözde bir açıklama olmak tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Başka deyişle Pareto, Nietzsche ya da Freud gibi psikolojik mekanizmalarla, Marx'ın somut toplumlarda incelemeye çalıştığı toplumsal mekanizmalarla ilgilenmeyince sosyolojik genelliklerin ara yöntemi kesindir. Sonuçların yanlış olduğunu söyleyemem, ama belki de her zaman çok öğretici değildirler.

Son olarak Pareto'nun altı kalıntı kategorisi belirlemesi, ama *Traité*'nin ikinci bölümünde karşılıklı bağlılık evrelerini ele aldığında iki kategorinin, ama sadece iki kategorinin, yani uyuşma içgüdüleri ile kümelerin sürekliliği kategorilerinin önemli bir rol oynamadığını saptamak şaşırtıcıdır. Uyuşma içgüdüsü entelektüel araştırmanın, bilimin ilerlemesinin ve bencilliğin gelişiminin, yani hem üst uygarlıklar ilkesinin, hem de yıkılmalarının nedeninin kaynağıdır. Kümelerin sürekliliği toplumları ayakta tutan dinsel bütünün eşiti haline gelir.

Bu noktada Aydınlanma Çağının değerleri kısmen ters çevrilmiş bir düşünürünü dinliyormuş gibi ani ve biraz hoş olmayan bir duyguya kapılınır. Aslında bir yanda aklın ilerlemesi ve eleştirel anlayış, öte yanda bütün kiliselerin yanılsamaları yayan, sapmaları destekleyen papazları vardır; tek ihtiyat kaydı, boşinanç anlayışının Ansiklopedicilerin söylediği gibi, papazların işi değil, insanların kanıtsız inançlara ya da kendilerini mitlere adamaya duydukları gereksinimin sürekli anlatımı olduğudur. Bu bakımdan Pareto, her ne kadar aşırı umuttan zamansız bir teslimiyete geçmişse de 18. yüzyılın akılcı düşüncesinin çizgisindedir. Bu zıtlığın kısmi gerçekliği ne olursa olsun, mantıklı davranış ve duygusal eylem, bilimsel akıl ve dinsel boşinanç gibi insanın ve toplumların temel yapısı olarak

sunulan eski karşısavla yeniden karşılaşmak için bu kadar sayfanın, bölümün, örneğin zorunlu olup olmadığı sorulmadan edilemez.

Eğer *Traité*'nin birinci bölümü bana yetersiz biçimde psikolojik görünürse de ikinci bölümü çok psikolojik gelir. Bu eleştiri bir anlamazlık değildir. Genelleştirici tutkusu ve duyguya kadar gitmeyi reddetmesi yüzünden birinci bölümün yöntemi psikolojinin eşiğinde durur. Ama ikinci bölümde seçkinler psikolojik özellikleri ile belirginleştirilmişlerdir. Sert seçkin, kurnaz seçkin, birinci kategori ya da ikinci kategori kalıntıların üstünlüğü kavramları esas olarak psikolojik niteliktedir. Ulusal tarihlerdeki değişiklikler, seçkinlerin ya da kitlenin duyguları, mizaçları, tutumları ile yorumlanır, açıklanır. 20. yüzyıl başındaki yurtseverlik ve dinsel tutkuların uyanışı, Pareto için hem aynı kalıntıların insan bilincindeki sürekliliğinin, hem de tarihsel olayların insan duygularındaki değişmelerle belirlenmesinin kanıtıdır. Pareto kuşkusuz tarihin akışının bireylerin duygularından çok toplumsal örgütlenmelere bağlı olduğunu açıkça kabul eder: *"Olgunun temel kısmı bireylerin bilinçli iradesi değil, örgütlenmedir; bireyler bazı durumlarda, bilinçli iradeleri onları taşımadığında örgütlenme ile harekete geçirilebilirler."* (*Traité de Sociologie Générale*, § 2254) Ama *Traité*'nin son sayfaları ilkçağ tarihinin birinci ve ikinci kategori kalıntıları, kurnaz seçkin ve sert seçkin terimleriyle yazılmış bir tür özetidir. Bu yorum biçimi, doğruluk payı olsa da doyurucu değildir.

Pareto, akılcı mekanikle karşılaştırılabilir basitleştirilmiş genel bir yorum sistemi geliştirmeye çalışır. Önerilerinin çok şematik olduğunu, gelişen kesinlikler ve karmaşıklıklar istediğini kabul eder, ama karşılıklı bağımlılık evreleri ile toplumsal dengenin genel niteliklerini belirlediğini düşünür. Oysa aynı zamanda bu önerilerin bazılarının doğru ve bütün toplumlara uygulanabilir olduğu, bununla birlikte esası yakalamadığı düşünülebilir. Başka bir deyişle sosyoloji konusunda genel olan, mutlaka esas değildir, hatta ilginç ya da en önemli de değildir.

Pareto bütün toplumlarda ayrıcalıklı bir azınlığın ya da geniş anlamda seçkinlerin bulunduğunu, bunların içinde, dar anlamda yönetici seçkinlerin ayırt edilebileceğini belirtir. Bu öneri bana tartışılamaz gibi görünür. Günümüze kadar bilinen bütün toplumlar hiç de eşitlikçi olmamışlardır. Bu bakımdan ekonomik ve siyasal açılardan en iyi yerleri işgal eden azınlığı çoğunluktan ayırt etmek haklıdır. Pareto daha sonra bu ayrıcalıklı azınlığın durumunu kuvvet ve hileye başvurarak koruduğunu söyler. Bütün inandırma yollarına hile adı vermek uygunsa haklı olduğunu söylemede bir an bile tereddüt etmem. Bir insan kuvvet kullanmadan ya da çoğunluğu itaat etmek gerektiğine inandırmadan nasıl yönetilebilir? Azınlığın kuvvet ile ya da hile ile yönettiği formülü yadsınamaz, ama bu iki terime yeterince belirsiz bir anlam verilmelidir. Ama ilginç sorunlar bence bunun ötesinde başlar. Ayrıcalıklı azınlık ile çoğunluk arasındaki gerçek ilişkiler nelerdir? Seçkinlerin kimilerinin sözünü ettiği meşruiyet ilkeleri nedir? Seçkinler durumlarını hangi yöntemle korurlar? Seçkinlerden olmayanların onlara katılabilme olanakları nelerdir? En genel öneriler kabul edildiğinden tarihsel farklılıklar bana saygıdeğer ve bu bakımdan en önemliler olarak görünür. Pareto yaptığım bu açıklamaları hiç de yadsımazdı. Bu genel önerileri yönetici ve yönetilen-

lerin onları unutma eğiliminde oldukları için hatırlattığını, farklı toplumsal sınıflar tarafından iktidarın değişik uygulama biçimleri arasında temel farklılıkları yadsımadığını ve bu çeşitliliğin yönetilenler için sonuçlarını bildiğini söylerdi. Rejimler, seçkinler ve yönetim biçimleri arasındaki farklılıkları açık ya da üstü kapalı biçimde değersiz gösterme eğilimi vardır. Şu telkinde bulunur: "Ne kadar çok değişirse değişsin, her şey yine aynıdır"; tarih sürekli olarak yineler, rejim tipleri arasındaki farklılıklar ikinci derecede önemlidir. Kabul etsin ya da etmesin, Pareto, az çok boyun eğerek insani olayların gidişinin kabul edilmesini öğretir ve toplumların örgütlenmesini adaletli denecek bir yönde değiştirme çabalarını hemen hemen otomatik bir biçimde yanılsama olarak niteler. Benim itirazlarım şunlardır: Pareto bir yandan rejimleri iktidarın ve toplumun örgütlenmesinden çok seçkinlerin psikolojisiyle belirler, öte yandan en genel olanın aynı zamanda en önemli olduğunu telkin eder. Böylece bütün toplumlarda ortak nitelikleri her toplumsal düzenin temel nitelikleriyle birbirine karıştırır, tarihsel farklılıkların değerini azaltır ve gelişmenin hemen hemen bütün anlamını ortadan kaldırır.

Son açıklamam mantıklı ve mantıklı olmayan kuram ile ilgilidir. Pareto'nun kabul ettiği tanıma göre, mantıklı olmayan davranışlar birçok kategoriye ayrılabilir ve bir davranışın mantıklı ya da mantıklı olmayan niteliği aktörün değil, gözlemcinin bilgisine göre değerlendirilir. Bu durumda bilimsel bir yanlışlığın gösterdiği bir davranış mantıklı olmayan bir davranıştır; yanılsamalar ya da mitlerin yol açtığı bir davranış da mantıklı olmayan bir davranıştır. Sadece değerlerin temsilcisi olan varlıklara ya da nesnelere duyguları açığa vurma amacında oldukları için sembolik ya da ayine benzer adını verdiğimiz davranışlar mantıklı olmayan davranışlardır. Son olarak dinsel ya da büyüsel davranışlar da mantıksal olmayan davranışlardır.

Bilimsel yanlışlıkları bugün bize çağa uymaz görünen metafiziğe bağlı boşinançları, iyimser ya da idealist inançlardan esinlenen eylemleri, ayin benzeri davranışları, büyüsel uygulamaları tek bir kategori içinde toplamak uygun mudur? Pareto'nun yaptığı gibi, bütün bu davranışların mantıklı olmadıklarından, usavurma tarafından değil, duygular ya da anlayışlar tarafından belirlendiği düşünülebilir mi? Mantıklı-mantıklı olmayan ikiliği usavurma ile belirlenen davranışlar ve duygular ya da anlayışlar tarafından belirlenen davranışlar ikiliğine yol açar. Bu basitleştirilmiş karşıtlık sadece tehlikeli değil, aynı zamanda gerçeği bozucu değil midir? Görünüşte bilimsel, ama sonra yanlışlığı belirlenen önerilerin yönettiği bir davranışın bir ayinsel uygulamayı ya da devrimci bir eylemi açıklayan bir mekanizmaya benzer bir mekanizmayla açıklanabileceği kesin midir?[19]

Pareto'nun sınıflamasının giderek karmaşık hale getirilebileceği doğrudur, ama usavurmayla davranış-duyguyla davranış karşısavına götüren mantıklı davranış-mantıklı olmayan davranış ikiliği tehlikeli bir biçimde şematiktir. Bu Pareto'yu insan doğasının ikili bir görünümüne, sonra da seçkinlerin ve rejimlerin ikili bir tipolojisine götürür. Bu uyuşmazlıklar onun kabul etmeyeceği, ama tamamen de yadsımasının güç olacağı bir felsefeye yol açan niteliktedir.

Mademki her şeye rağmen seçkinlerin iktidarının yadsınamaz tek haklı kılınması başarıdır, onu kısa vadeli etkili olanaklarla aramak çekicidir. Kurnaz seçkinlere, yani inandırmak isteyen seçkinlere karşı devrimci, vicdan rahatlığı ile şiddete başvuracaktır. İyi duygular edebiyatın değerini azalttığı gibi toplumu da ortadan kaldırmaz mı?

Pareto'nun Özgeçmişi ile İlgili Açıklamalar

1848 Vilfredo Pareto'nun 15 Temmuz'da Paris'te doğumu. Ligurie kökenli ailesi 18. yüzyılın başlarında soylu olmuş ve Cenova seçkinlerine katılmıştı. Büyükbabası Marki Giovanni Benedetto Pareto, 1811'de Napoléon tarafından imparatorluk baronu yapılmıştı. Mazzini yanlısı babası, cumhuriyetçi ve Piémonté karşıtı fikirleri yüzünden sürgüne gönderilmiş, Paris'te Vilfredo Pareto'nun annesi Marie Méténier ile evlenmişti.
1850'lere doğru Pareto'nun ailesi İtalya'ya döner. Vilfredo klasik ortaöğrenimden sonra Turin Polytechnique Üniversitesinde okur.

1869 Pareto tezini savunur: *Principes Fondamentaux de l'Equilibre des Corps Solides.*

1874-1882 Pareto Floransa'ya yerleşir. Demiryollarında mühendislik yaptıktan sonra kurumun genel müdürü olur. Görevi gereği yabancı ülkelere, özellikle İngiltere'ye yolculuklar yapar. Öte yandan Floransa Adam Smith Derneği ile birlikte devlet sosyalizmine, himayeciliğe ve İtalyan yönetiminin militarist politikasına karşı kampanyalara katılır. Pareto o zaman kesin biçimde demokrat ve liberalizm yanlısıdır.

1882 Pistoi bölgesinden milletvekili adayı olur, ama seçilemez.

1889 Rus kökenli Alessandra Bakounine ile evlenir. Aynı yıl uluslararası hakemlik ve barış için Roma'da toplanan bir kongreye katılır. Bu kongre önerisi üzerine ticaret özgürlüğü konusunda bir tavsiye kararı yayımlar.

1891 Pareto, Maffeo Pantaleoni'nin *Principes d'Economie Pure* kitabını okur. Bu sayede Walras, Cournot ve Edgeworth'un çalışmalarını öğrenir. Milano'daki konferanslarından biri polis tarafından kesilir. L. Walras ile ilişki kurar. İtalyan hükümeti Pareto'nun ücretsiz ekonomi politik dersi vermesine izin vermez.

1892-1894 Pareto, saf ekonominin temel özellikleri, matematiksel ekonomi ve ekonomi kuramının çeşitli noktaları üzerine çok sayıda araştırma yayımlar.

1892 Walras, Pareto'ya Lozan Üniversitesi ekonomi politik kürsüsünde kendi yerine geçmesini önerir.

1893 Pareto Lozan Üniversitesine ekonomi politik profesörü olarak atanır.
Bundan sonra sadece bilime ve eserlerinin yayınına ayrılan bir meslek yaşamı başlar.

1896-1897 *Cours d'Economie Politique* Fransızca olarak Lozan'da yayımlanır.

1898 Pareto'ya amcalarından birinden çok önemli bir miras kalır. Pavie ve Milano karışıklıklarını izleyen baskıdan kaçan İtalyan sosyalistlerini İsviçre'deki evine kabul eder.

1901 Pareto Cenevre kantonunda Leman Gölü kıyısında Celigny'deki villasına, "Angora"ya yerleşir. Düşüncesi daha tutucu, çöken burjuva insancılığına daha düşman hale gelir. Ecole des Hautes Etudes'de ders vermek için Paris'e gider. Karısı onu terk eder ve Rusya'ya döner. Pareto derhal boşanmak ister. 1902'den başlayıp *Traité de Sociologie Générale*'i ithaf edeceği ve ölümünden az önce evleneceği Jeanne Regis ile yaşamaya başlar.

1901 -1902 *Les Systèmes Socialistes* Paris'te Fransızca yayımlanır.

1907 *Manuale d'Economia Politica* Milano'da yayımlanır.

1907-1908 Pareto hastalanır. Ekonomi derslerini yavaş yavaş Pascal Boninsegni'ye bırakır. Ekonomi öğretmeyi 1912'de kesecek ve sadece sınırlı bir sosyoloji eğitimini yürütecektir.

1909 *Manuel d'Economie Politique*'in büyük ölçüde gözden geçirilmiş Fransızca çevirisi.

1911 *Le Mythe Vertuiste et la Littérature Immorale* Paris'te Fransızca yayımlanır.
1916 Pareto sosyoloji üzerine son defa bir dizi ders yapar. *Trattato di Sociologia Generale* Floransa'da yayımlanır.
1917 Lozan Üniversitesinde Pareto'nun jübilesi.
1917-1919 *Traité de Sociologie Générale* Paris ve Lozan'da yayımlanır.
1920 Özellikle 1. Dünya Savaşı ile ilgili siyasal yazılardan oluşan *Fatti e Teorie* Floransa'da yayımlanır.
1921 *Transformazioni della Democrazia* Milano'da yayımlanır.
1922 İsviçre sosyalistlerinin servet vergisi konması girişimlerini protesto etmek için Pareto birkaç ay Divonne'a yerleşir. Yıl sonunda (B. Mussolini'nin) hükümetini Milletler Cemiyeti'nde temsil etme ilkesini kabul eder.
1923 İtalya krallığı senatörü olarak tayin edilir. *Gerarchia*'da yayımlanan iki yazısında faşizme belli bir bağlılık dile getirir, ama onun liberal olmasını ister.
1923. 19 Ağustos. Celigny'de ölür ve oraya gömülür.

Notlar

1) Bu noktaya ulaşıldığında okuyucu giriştiğimiz araştırmaların filolojide alışılmış olan araştırmalarla, yani bir dilin sözcüklerinin köklerini ve türemlerini araştırma amacında olan araştırmalarla bir benzeşme içinde olduğunu belki fark edecektir. Bu benzeşme yapay değildir. Her durumda olduğu gibi, ortak bir sürece sahip olan insan aklının etkinliğinin ürünleri söz konusudur.
"Hepsi bu değildir. Başka tür benzeşmeler de vardır. Çağdaş filoloji dilin kendi yasalarına göre gelişen bir organizma olduğunu, yapay olarak yaratılmadığını çok iyi bilir. Sadece oksijen, metre, termometre gibi bazı teknik terimler bilim adamlarının mantıksal etkinliklerinin ürünüdür. Bunlar toplumdaki mantıklı davranışlara karşılıktır, oysa çoğunluğun kullandığı sözcüklerin büyük bir kısmının oluşumu mantıklı olmayan davranışlara karşılıktır. Sosyolojinin gelişme ve filolojinin bulunduğu düzeye erişme zamanı artık gelmiştir." (*Traité de Sociologie Générale*, § 875, 883.)
2) Pareto'nun düşüncesinin bu noktası onun derin liberal inançları hatırlanmadan anlaşılamaz. Aynı biçimde Pareto bu yüzyılın başında Fransa'da radikaller ve sol blok tarafından baskı altına alınan Katolik din adamlarını ya da 1898'de İtalya'da kovuşturulan sosyalistleri savunmuştu. O esas olarak her türlü baskıya karşıdır. Giuseppe la Ferla'nın *Vilfredo Pareto, Filosofo Volteriano*, Florance, La Nuova Italia, 1954 adlı kitabı, *Traité de Sociologie Générale* yazarının kişiliğinin bu yönünü çok iyi gösterir.
3) Bu tür kalıntıları incelerken Pareto, ikiyüzlülüğünü göstermeye çalıştığı eşitlikçi isteklerin acımasız ve ilginç bir incelemesine girişir. *George Orwell'in Hayvanlar Çiftliği*'nde söylediğini rahatlıkla söylerdi: *"Bütün hayvanlar eşittir, ama bazı hayvanlar ötekilerden daha eşittir."* Pareto şöyle yazar: *"Eşitlik istekleri hemen hemen her zaman ayrıcalık isteklerini gizler."* (§ 1222) *"Eşitlikten söz edilir ve genel olarak elde edilir. Sonra onu özel durumlarda reddetmek için sınırsız ayrımlar yapılır. Eşitlik herkesin olmalıdır, ama sadece bazılarına tanınır."* (§ 1222) *"Çağdaşlarımız için insanlar arasında eşitlik bir inanç konusudur, ama bu Fransa'da ve İtalya'da 'bilinçli işçiler' ile 'bilinçli olmayan işçiler' arasında, sade yurttaşla milletvekilleri, senatörler, büyük seçmenler tarafından korunanlar arasında çok büyük eşitsizlikler olmasını önlemez. Polisin yasa koyucular ya da başka büyük şahsiyetlerle karşılaşacağı için dokunmaya cesaret edemediği kumarhaneler vardır."* (§ 1223) Bu açıklamalar toplumsal ikiyüzlülüğün anlamlı bir eleştirisine, bir toplumun ilan edilen ülküleri ile günlük gerçeği arasındaki farkın belirlenmesine ulaşır.
4) S. Tchakhotine, *Le Viol des Foules par la Propagande Politique*, Paris, 1952. Propaganda araçları konusunda çağdaş sosyolojik yazın özellikle İngilizce dilinde çok önemlidir. Örneğin şu kaynaklar belirtilebilir: *D. Lerner, Propaganda in War and Crisis*, 1951; A. Inkeles, *Public Opinion in Soviet Russia*; 1951; L. Fraser, *Propaganda*, 1957.
Hitler'den belirgin bazı cümleler aktaralım:
"Halkın büyük çoğunluğu öylesine kadınsı bir durumdadır ki, görüşleri ve davranışları saf düşünceden çok duygularının algıladığı izlenimlerle yönetilir. Bu izlenim hiç de ince değildir, tersine çok basit ve sınırlıdır.

İnce ayrıntılar değil, sadece sevgi ya da nefret, hak ya da haksızlık, doğru ya da yalan gibi olumlu ya da olumsuz kavramları içerir; duygularda farklılaşma yoktur... Propagandanın örgütlenmesinde temel bir ilkeye kesin biçimde dayanılmazsa gösterilen bütün deha boşuna olacaktır: Az sayıda düşünce ile sınırlı olunmalı ve bunlar sürekli olarak yinelenmelidir." (Adolf Hitler, *Ma Doctrine*, Paris, Fayard, 1938, s. 61-62)

5) Pareto yanlış anlaşılmaktan korktuğu için çok sık olarak bu düşünceye geri döner: *"Kalıntılara ve hatta duygulara nesnel bir varlık mal etme tehlikesine karşı dikkatli olalım. Biz gerçekte insanları sadece, duygu adını verdiğimiz şeylerin ortaya koyduğu durumda gözlüyoruz."* (*Traité de Sociologie Générale*, § 1690)

6) George Sorel (1847-1922) Pareto'nun çağdaşıdır, onunla yazışma ile sürdürdüğü yakın entelektüel ilişkisi olmuştur. *Traité de Sociologie Générale*'in yazarı ile ortak pek çok noktası vardır. Pareto gibi fenci bir eğitim görmüştür –Sorel Ecole Polytechnique'de okudu– onun gibi mühendislik yapmıştır. –Sorel köprü ve yol mühendisiydi– ekonomiyle ilgilenmiştir –*Introduction à l'Economie Moderne*'i yazmıştır– Pareto gibi çökmekte olan burjuvaziyi küçümser. Sorel'in savlarının birçoğunun Pareto'da benzeri vardır, ama Sorel'in düşüncesi Marksizme daha yakın, daha ülkücü ve özellikle Pareto'nunkine göre daha karışıktır. Sorel'in başlıca eserleri şunlardır: *Les Réflexions sur la Violence*, 1906; *La Décomposition du marxisme*, 1908; *Matériaux pour une théorie du proletariat*, 1919; *De l'Utilité du pragmatisme*, 1921. Sorel'in düşüncesi İtalya'da bilim adamları çevresinde olduğu kadar faşist ya da sosyalist ideologlar çevresinde de ilgi görmüştür. Pareto ve Sorel ilişkisi konusunda şu kaynağa bakılabilir: Tommaso Giacalone-Monaco, *Pareto e Sorel, Riflessioni e ricerche*, Padoue, C.E.D.E. A.M., C.I, 1960; C. II, 1961.

7) Pareto bir başka eserinin, *Traité de Sociologie Générale*'den önce yayımlanmış *Les Systemes Socialistes*'in önsözünde yönetici seçkin sorununu şöyle sunar: *"İnsanlar az çok sahip oldukları varlığa ya da –zenginlik, zekâ, ahlâki değer, siyasal yetenek gibi–arzulanan niteliklere göre eşitsiz dağıtım piramidinde az çok topaca benzer şekilde sıralanabilirler. Aynı bireyler varsayımsal olarak belirlediğimiz aynı şekilde, aynı yerlere sahip değildirler. Gerçekten matematik ya da siyasal yeteneklerin dağılımını gösteren şekilde üst tabakaları işgal eden bireylerin zenginliğin dağılımını gösteren şekilde üst tabakaları işgal edenlerle aynı olduğunu söylemek saçmadır... Ama insanlar etkileri ve siyasal ve toplumsal güçlerine göre sıralanırsa, bu durumda toplumların birçoğunda, kısmen aynı insanlar hem bu şekilde ve hem de zenginliğin dağılımı şeklinde aynı yerlere sahip olurlar. Yüksek denilen sınıflar aynı zamanda genellikle en zengin sınıflardır. Bu sınıflar 'seçkinler'in, aristokrasinin simgesidir."* (*Les Systèmes Socialistes*, C. I, s. 27-28)

8) Pareto'nun gelir dağılımı "yasası" konusunda *Cours d'Economie Politique ve Manuel d'Economie Politique*'den başka G.Busino'nun derlediği ve sunduğu şu kaynağa bakınız: *Ecrits sur la courbe de la repartition de la richesse, Geneve.* Droz, 1965. Pareto'nun bu yasası önemli bir ekonomik yazının ortaya çıkmasına yol açmıştır: G. Tintner, *Mathématiques et Statistiques pour Les Economistes*, Paris, Dunod, C. I; J. Tinbergen, "La Théorie de la distribution du revenu", *Cahiers de l'I.S.E.A., Chaiers franco-italiens*, no. 2, 1963; R.Roy, "Pareto statisticien: la distribution des revenus", *Revue d'Economie Politique*, 1949; N.O. Johnson, "The Pareto Law", *Review of Economic Statistics*, 1947; C. Bresciani-Turoni, Annual Survey of Statistical Data: "Pareto's Law and the index of inequality of Incomes", *Econometrica*, 1939; Mary C.Bowman, "A graphical analysis of personal income distribution in the United States", *American Economic Review*, 1945; yeniden yayımı, *Readings in the Theory of income Distribution.* Homewood, R.D. Irwin, 1951, s.72-99; D.H. Mac Gregor, "Pareto's Law", *Economic Journal*, 1936; F. Giancardi, "Sulla curva dei redditi", *Giornale degli economisti*, 1949; D. D'Addario, "Ricerche sulla curva dei redditi", A.k.; E.Rhodes, "The Pareto distribution of incomes", *Economica*, 1944.

9) G. Mosca, yönetici seçkin ve siyasal formül kuramını *Les Systèmes Socialistes*'in yayımlanmasından on yedi yıl önce *Sulla teoria dei governi et sul governo parlamentare* (1884) adlı eserinde yayımlamıştı. Pareto'nun buradan alıntı yapmış olması kesin olmaktan uzaktır. Ama C.H. Bousquet' nin yazdığı gibi "Mosca, Pareto'dan önceliğini tanımasını kibarca istediğinde, o benzerliğin daha önce Buckle, Taine ve başkaları tarafından da belirtilen önemsiz düşünceler üzerinde olduğunu belirterek bu isteği reddetti. Mosca'nın tek elde edebildiği *Manuale*'nin bir notunda kaba ve haksız bir biçimde anılmak oldu." (Bu not Fransızca çeviride yer almamıştır.) (*Pareto, le Savant et l'Homme*, Lausanne, Payot, s.117)

Bu tartışma konusunda bkz: A.De Pietri-Tonelli, "Mosca e Pareto" *Rivista Internazionale di scienze sociali*, 1935.

G. Mosca, düşüncesini daha sonra *Elementi di Scienza Politica* adlı kitabında geliştirdi. (Birinci baskı 1896, gözden geçirilmiş ve genişletilmiş ikinci baskı, 1923. Bocca, Turin.) İngilizce çevirisi: *The Ruling Class*, New York, Mac Graw Hill, 1939. Bir özeti G.Mosca'nın Fransızcaya çevrilmiş bir kitabında bulunabilir: *Histoire des Doctrines Politiques*, Paris, Payot, 1965, s. 7-9 ve 243-253) Ayrıca Mosca ile ilgili olarak bkz: J. Burnham, *Les Machiavéliens, Défenseurs de la Liberté*, Paris, Calmann-Levy, 1949,s. 97-125.

10) Bkz. Jules Monnerot, "Politique en connaissance de cause", *Ecrits pour une Renaissance* içinde, Paris, Plon, 1958. Jules Monnerot Paretocu siyaset sosyolojisinden çok esinlenen bir kitap daha yazmıştır: *Sociologie du Communisme*, Paris Gallimard, 1949.

11) Karşılıklı bağımlılık sosyolojik kuramı, Pareto tarafından *Cours* ve *Manuel*'de geliştirilen, ama özü Léon Walras tarafından *Eléments d'Economie Pure* adlı eserde ortaya konan, genel karşılıklı bağımlılık ve denge ekonomik kuramlarının yeni bir biçime kavuşturulmasıdır. Bu ekonomik kuramlar konusunda bkz.: G.Pirou, *Les Théories de l'Equilibre Economique, L.Walras et V.Pareto*, Paris, Domat-Montchrestien, 1938, 2. baskı; F. Oules, *L'Ecole de Lausanne, textes choisis de L. Walras et V.Pareto*, Paris, Dalloz, 1950; J.Schumpeter, *History of Economic Analysis*, Londres, Allen and Unwin, 1963.

12) *"Kapitalist" adı altında, topraklarından ve tasarruflarından gelir sağlayan insanlarla, girişimciler birbirlerine karıştırılmıştır ve karıştırılmaya devam edilmektedir. Bu ekonomik ve toplumsal olgunun bilinmesine çok zarar vermektedir. Gerçekte bu iki kategori kapitalist genellikle farklı, bazen zıt çıkarlara sahiptir. Hatta "kapitalist" ve "emekçi" denen sınıfların karşı karşıya olmalarından daha çok birbirlerine karşıttırlar. Ekonomik açıdan girişimci için, tasarrufun ve sahiplerinden kiraladığı öteki sermayelerin gelirlerinin en az olması yararlıdır; ama tersine, onlar için en fazla olması yararlıdır. Ürettiği malın pahalılaşması girişimci için yararlıdır. Eğer kendi üretiminde telafi edebiliyorsa, öteki malların pahalılaşmasının onun için önemi yoktur; oysa bu pahalılaşma sade tasarruf sahiplerine zarar verir. Girişimciye gelince, ürettiği mallar üzerindeki vergi ona pek az zararlıdır; hatta rekabeti azalttığından bazen yararına olur. Ama bunlar gelirini tasarrufun faizinden elde eden tüketiciler için her zaman zararlıdır. Genel olarak girişimci, ağır vergilerin yarattığı gider artışlarını her zaman tüketiciden çıkartabilir. Sadece tasarruf sahibi ise, hemen hemen hiçbir zaman böyle yapamaz. Aynı biçimde emek gücünün pahalılaşması girişimciye genellikle pek az zararlı olur; sadece tamamlanmamış işler için zarar verebilir, oysa girişimci sonraki işler için ürünlerin fiyatını yükselterek bu artışı karşılayabilir. Tersine, sade tasarruf sahibi, bu pahalılaşmaları hiçbir şekilde karşılama olanağı olmadan göğüsler. Bu bakımdan, bu durumda girişimcilerle onların işçilerinin çıkarı ortaktır; bu çıkar sade tasarruf sahiplerininkiyle çatışma halindedir. Gümrük korunmasından yararlanan sanayi girişimcisi ve işçileri için de durum aynıdır. "Toplumsal açıdan zıtlıklar daha az değildir. Uyuşma içgüdüsü iyi gelişmiş kişiler girişimciler arasında yer alırlar –bu meslekte başarmak için içgüdü zorunludur–. Kümelerin sürekliliğinin egemen olduğu kişiler sade tasarruf sahipleri arasında kalırlar. Girişimcilerin ekonomik alanda olduğu kadar toplumsal alanda da maceracı ve yenilik arayışı içinde olmasının nedeni budur. Canlılık hoşlarına gider, yarar sağlayabileceklerini umarlar. Sade tasarruf sahipleri ise tersine, sakin, korkak, tavşan gibi her zaman kulaklarını kabartan kişilerdir. Beklentileri az, korkuları çoktur, çünkü faturayı ödeyecek olanın kendileri olduğunu deneyleye bilirler."* (*Traité de Sociologie Générale*, § 2231, 2232)

13) Ülkemizin mutluluğu –kısmen de olsa– 19. yüzyılın bir bölümü boyunca, ekonomik ve toplumsal açıdan öğelerin özgürlük hareketinin ürünüdür.

"Şimdi tamamen Roma İmparatorluğu'nda olduğu gibi kristalleşme başlamıştır. Bunu halk istemektedir ve birçok durumda mutluluğu artırır görünmektedir. Kuşkusuz işçinin işine kesin olarak bağlı olduğu durumdan uzağız, ama işçi sendikaları, devletler arasındaki dolaşıma getirilen sınırlamalar bizi bu yola sokmaktadır. Göçlerle kurulan ve şimdiki gönencini göçlere borçlu olan ABD şimdi bütün olanaklarla göçmenleri geri itmektedir. Avustralya gibi başka ülkeler de öyle yapmaktadır. İşçi sendikaları sendikalı olmayan kişilerin çalışmasını yasaklamaya çabalamaktadır. Öte yandan herkesi kabul etmeye rıza göstermekten de uzaktırlar. Hükümetler ve yerel yönetimler ekonomik işlere her gün daha fazla karışmaktadırlar. Onları buna genellikle görünür bir yarar için halkın isteği itmektedir, imparatorluğun kuruluşundan sonra Roma toplumunun katettiği eğriye benzer bir eğri üzerinde hareket ettiğimizi görmek kolaydır; bu bir gönenç dönemini belirledikten sonra çöküşe kadar uzanmıştır. Tarih hiçbir zaman yinelenmez; gelecek, yeni gönençli

dönemin, 'sarı tehlike'ye inanmadıkça, bir başka barbar istilasından doğması olasılığı yoktur. Bir iç devrimle oluşması daha az şüphelidir; bu, iktidarı ikinci kategori kalıntılara bol bol sahip olan bireyler verecektir; bunlar güç kullanabileceklerini bilirler, kullanmak da isterler. Ama bu uzak ve belirsiz olasılıklar deneysel bilim alanından çok, düş alanına girer." (*Traité de Sociologie Générale* § 2553)

14) Çökmekte olan burjuvaziyi küçümsemesi Pareto'yu şunları yazmaya götürür: *"Roma toplumunun yıkımından Sezar'ın ve Octave'ın askerleri tarafından kurtarılması gibi, bizim toplumumuz da çökmekten bir gün sendikacılarımız ve anarşistlerimizin mirasçıları tarafından kurtarılabilir."* (*Traité de Sociologie Générale*, § 1858)

15) "La Sociologie de Pareto" başlıklı makale 1937'de *Zeitschrift fur Sozialforschung*, VI, s. 489-521' de yayımlandı. Ayrıca *L'Homme Contre Les Tyrans*, Paris, Gallimard, 1945'in birinci bölümüne bkz. "Le machiavélisme, doctrine des tyrannies modernes", s.11-21.

16) Pareto ile faşizm arasındaki ilişkiler G.-H. Bousquet tarafından eksiksiz bir biçimde incelenmiştir: *Pareto, le Savant et l'Homme, Lausanne*, Payot, 1960, s. 188-197. G.-H. Bousquet'ye göre: "Pareto faşizmin iktidara gelişine kadar ona karşı çok ihtiyatlı, bazen hemen hemen düşmanca bir tutum aldı. Sonra hareketin o zaman aldığı ılımlı biçime tartışmasız bir onama gösterdi. Bu onama belirli sayıdaki özgürlüklerin korunması kaydı ile gösterildi." 1 Haziran 1922' de Kara Gömleklilerin Roma üzerine yürüyüşlerinden beş ay önce Pareto bir dostuna şöyle yazar: *"Yanılabilirim, ama faşizmde sürekli ve derin bir güç görmüyorum."* Ama 13 Kasım 1922' de iktidarı ele geçirmeden birkaç gün sonra, faşizmin zaferinden insan olarak ve kuramı böylece kanıtlanmış bilim adamı olarak mutlu olduğunu söyler. Pareto yeni rejimin yüksek görevlerini kabul eder: 1922'nin Aralık ayında Milletler Cemiyeti'nin Silahsızlanma Komisyonunda İtalya temsilciliği, 1923 Martında senatörlük. Pareto bu son görevi önceki rejim önerdiğinde reddetmişti.

1923'ün Martında şöyle yazar: *"Eğer İtalya'nın yeniden doğuşu uygar halkların katettiği evrede bir değişiklik oluşturuyorsa, Mussolini ilkçağa yaraşır, tarihsel bir kişi olacaktır."* Ya da: "Fransa eğer kendi Mussolini'sini bulursa kurtulacaktır." Ama aynı zamanda dalkavukluk yapmayı reddettiğini, *"Eğer İtalya'nın kurtuluşu faşizme bağlı ise de, tehlikelerin olduğunu"* söylüyordu. Düşüncesi çok açık bir biçimde faşist partinin dergisi *Gerarchia*'da yazdığı "Liberta" başlıklı bir yazıda açıklanmıştır: Faşizm sadece diktatörce olduğu için, yani düzeni yeniden kurduğu için değil, ama o ana kadarki sonuçları iyi olduğu için iyidir. Birçok tehlikeden sakınmak gerekir: Savaş maceraları, basın özgürlüğünün kısıtlanması, zenginlerin ve köylülerin aşırı vergilendirilmesi, kiliseye bağlılık, eğitim özgürlüğünün sınırlanması. "Üniversitelerdeki eğitim özgürlüğüne hiçbir sınır olmaması gerekir; Newton'un kuramları gibi, Einstein'ın, Marx'ın, tarihsel okulun kuramları orada okutulabilmelidir."

Başka bir deyişle, Pareto, otoriter bir rejimin, barışçı, ekonomik ve entelektüel planda liberal, laik ve toplumsal olarak tutucu bir biçiminden yanaydı. Ne lonca sisteminden, ne Latran anlaşmalarından, ne profesörlere zorla kabul ettirilen bağlılık andından, ne Etiyopya'nın fethinden yana oldu. Eleştirisi büyük olasılıkla, Gentile, Volpe, Rocco ve Bottai'lerin Hegel'ci ve milliyetçi sapmalarına karşı olacaktı. Pareto'nun faşizme karşı düşüncesinin nasıl gelişeceği konusunda önceden kestirim yapmadan –bu saçma olurdu– sonradan liberal muhalefetin önderlerinden biri haline gelen Benedetto Croce'un 1923 başında yeni rejime desteğini ve katılımını verdiğini hatırlatmak yararsız değildir.

Pareto'nun faşizm üzerindeki etkisine gelince, bu tartışılmaz, ama ağır basan bir etki olmaktan uzaktır. Mussolini 1902'de Lausanne'da bir süre kalmıştı. Orada Pareto'nun derslerini dinlemiş olması mümkündür, ama onunla ilişkiye hiç girmemiştir. Onu gerçekten okuduğu kesin değildir, ama herhalde bu okuma, sürgün ve kendi kendini yetiştirmiş genç sosyalistin tek kaynağı olamazdı. Marx'ın, Darvin'in, Machiavel'in ve onun geleneğinin, Sorel'in, Maurras'ın, Nietzsche'nin, Croce'un, İtalyan Hegelciliğinin ve kuşkusuz milliyetçi yazarların "dersleri" faşist ideolojinin oluşumunda en az Pareto'nunkiler kadar etkili olmuştur. Machiavelciliğin ve dolayısıyla Pareto'culuğun faşizmdeki payı, eğer ona evrensel bir tanım verilirse önemlidir. Böyle bir soyutlama çabasının boşuna olup olmadığına bakmak gerekir, çünkü faşist denen siyasal deneylerin ve hareketlerin ulusal özellikleri çok fazladır.

17) Birinci kategori kalıntıların hemen hemen tam olarak egemen olduğu zengin-demokrat siyasetçiler konusunda Pareto'nun yaptığı tablo, eğer geçen yüzyılın sonu ile bu yüzyılın başı İtalyan siyasal yaşamı akılda tutulmazsa güçlükle anlaşılır. 1876'da Cavour'un halefleri, İtalyan sağı ya da tam olarak Piemonte sağı iktidarı kaybeder. Bundan sonra birbiri ardı sıra üç kişi siyaset sahnesine egemen olur: Depretis, 1876-1887; sonra Crispi ve özellikle Giolitti, 1897-1914. "Siyaset ve ekonomide ılımlı liberal olan Giolitti, gerçekçi ve ampiristtir. İçerideki etkinliği Depretis'in 'dönüşümcülüğü'nü alır; egemen olmak için böler, sert baskı yollarını bir yana bırakır; insanlar, parlamentodaki eğilimler ve sendikalar arasında ustaca hareket eder. 'Diktatörlüğü' esnektir, uzlaşmada çok iyidir. Hasımları etkisiz kılar ve çoğunluk sağlamak için seçim oyunlarına dayanır. Taktik planda etkili olan Giolitticilik, parlamenter kurumun değerini yitirmesine ve demokratik geleneğin henüz zayıf kökler saldığı bir ülkede sivil düşüncenin zayıflamasına katkıda bulunmuştur." (Paul Guichonnet, *Mussolini et le Fascisme*, Paris, P.U.F., 1966)

18) G.-H. Bousquet'ye göre *Traité de Sociologie Générale* "toplumların yapısını ve onlarda geçerli usavurmalarm değerini yakalamak için insan düşüncesinin en güçlü çabalarından biridir." (*Pareto, le Savant et l'Homme,* s.150)
G.Gurvitch'e göre, "böyle bir anlayışın tek bir bilimsel iyiliği vardır, o da kaçınılması gerekenin örneğini oluşturmasıdır." *Le Concept de Classes Sociales de Marx à nos jours*, Paris, C.D.U., 1957, s. 78)

19) Örneğin bu yüzyılın başı ve 1920'li yılların iktisatçılarının çoğunluğu işsizlik ve dışsatım bunalımları durumunda tam istihdamı ve dış dengeyi sağlamanın en iyi yolunun ücretler ve fiyatların düşmesini desteklemek olduğunu düşünüyorlardı. Keynesçiler yapısal katılıklara ve sabit masrafların önemine rağmen deflasyonist bir politikanın tam istihdamı yeniden sağlayabileceğini ve dış pazarları açabileceğini göstermişlerdi. Deflasyonla denge belki kuramsal bir olasılıktı, ama yarattığı orantısız fedakârlıklar sayılmazsa hiç de etkili bir siyaset değildi. 1930'lu yıllarda Laval ya da Brüning'in politikaları ya da 1925'te Churchill'in politikası –saygın bilim adamları tarafından desteklenen ve iyi düşünülmüş biçimde sunulan politikalardı– Vaudou büyüsel uygulamaları gibi mantıklı olmayan davranışlar mıdır?

Kaynakça

Pareto'nun Eserleri

Pareto'nun yazılarının hemen hemen eksiksiz iki kaynakçası vardır:
- G.-H. Bousquet'nin hazırladığı birincisi Cenova İktisat ve Ticaret Fakültesi tarafından çoğaltma biçiminde yayımlanmıştır.
- İkincisi *Lettres de Pareto à Pantaleoni*'nin III. cildi içinde Banca Nazionale del Lavoro tarafından 1960 yılında yayımlanmıştır.

Cenevre Droz yayınevi G.Busino'nun yönetiminde Pareto'nun bütün eserlerini yayımlamaya başladı. 1968 Kasımında 12 cilt yayımlanmıştı:

Cours d'Economie Politique, 1 cilt, 1964;
Le Marché financier italien (1891-1899), 1 cilt, 1965;
Ecrits sur la courbe de répartition de la richesse, 1 cilt, 1965;
Libre-echangisme, protectionnisme et socialisme, 1 cilt, 1965;
Les Systèmes Socialistes, 1 cilt, 1965;
Mythes et Idéologies de la Politique, 1 cilt, 1965;
Manuel d'Economie Politique, 1 cilt, 1966;
Statistique et économie mathématique, 1 cilt, 1966;
Marxisme et Economie Pure, 1 cilt 1966;
Lettres d'Italie. Chroniques Sociales et Economiques, 1 cilt, 1967;
Sommaire du Cours de Sociologie, Mon Journal ile birlikte, 1 cilt, 1967;
Traité de Sociologie Générale, 1 cilt, 1968.

Pareto'nun Öteki Önemli Eserleri

Fatti e teorie, Florence, Vallechi, 1920;
Transformazioni della democrazia, Milan, Corbaccio, 1921;
Le Mythe vertuiste et la littérature immorale, Paris, Riviere, 1911.

Pareto ile ilgili Eserler

L.Amoroso ve P.Jannaccone, *Vilfredo Pareto economista e sociologo*, Rome Bardi, 1948.
R.Aron, "La sociologie de Pareto", *Zeitschrift für Sozialforschung,* 1937.
E.Borkenau, *Pareto*, Londres, Chapman and Hall, 1936.
G.-H. Bousquet, *Précis de Soiologie d'après Vilfredo Pareto*, Paris, Payot, 1925.
G.-H. Bousquet, *Vilfredo Pareto, Sa Vie et son oeuvre*, Paris, Payot, 1928 (bir kaynakca da içerir).
G.-H. Bousquet, *Pareto (1848-1923). Le Savant et l'Homme,* Lausanne, Payot, 1960.
J.Burnham, *Les Machiavéliens Défenseurs de la Liberté*, Paris, Calmann-Levy, 1949.
T. Giacalone-Monaco, *Pareto e Sorel. Riflessioni e ricerche*, Padoue. C.E.D.A.M., C.I 1960; C.II 1961.
T. Giacalone-Monaco, *Le "Cronache" politiche e economiche di Pareto*, Padoue, C.E. D.A.M., 1961.
L.J. Henderson, *Pareto's General Sociology. A Physiologist's Interpretation,* Cambridge, Harvard University Press, 1935.
G.La Perla, *Vilfredo Pareto, filosofo volteriano*, Padoue, C.E.D.A.M., 1958.
James H. Meisel, *The Myth of the Ruling Class*, Ann Arbor, Michigan Press, 1958.
James H. Meisel, *Pareto and Mosca*, New Jersey, Prentice Hall, 1965.
Firmin Oules, *L'Ecole de Lausanne.* Textes choisis de L'Walras et V.Pareto, Paris, Dalloz, 1950.
T. Parsons, "Pareto" *Encyclopedia of Social Sciences*, C. XI, 1933.
T. Parsons, *The Structure of Social Action,* New York, The Free Press, 1949.
A. de Pietri-Tonelli, "Vilfredo Pareto", *Rivista di Politica economica*, 1934-1935.
G. Perrin, *Sociologie de Pareto*, Paris, P.U.F., 1966 (kaynakçası önemli).
G. Pirou, *Les Théories de l'Equilibre Economique. Walras et Pareto*, Paris, Domat-Montchrestien, 1938, 2. baskı.
J. Schumpeter, *Ten Great Economists*, New York, Oxford University Press, 1965.
J. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, Londres Allen and Unwin, 1963.
Cahiers Vilfredo Pareto, Revue européenne d'histoire des Sciences sociales, Genève, librairie Droz. 1963'ten beri yedi kez yayımlanan bu derginin her biri Pareto üzerine bir ya da daha çok inceleme içerir.
Revue d'économie politique, Pareto özel sayısı, 1949.
Cahiers de l'I.S.E.A., Cahiers, franco-italiens, no. 2, 1963, Pareto özel sayısı.

MAX WEBER

"Toplulukla ilgili etkinliklerin akılcılaştırılmasının sonucu hiç de bu etkinliklerin koşulları ve ilişkileri ile ilgili bilginin evrenselleştirilmesi değildir; genellikle ters bir sonuç ortaya çıkar. "İlkel", yaşamının ekonomik ve toplumsal koşulları konusunda "uygar"ın kendi koşulları konusunda bildiğinden çok daha fazlasını bilir."

Essais sur le Théorie de la Science, s.397.
(La Sociologie Compréhensive)

Max Weber'in eserleri önemli ve çeşitlidir. Bu bakımdan onları Durkheim ya da Pareto'nun eserlerini incelemek için izlediğim yönteme göre sunmam olanaksızdır.

Kısacası Max Weber'in çalışmaları dört kategoride toplanabilir:

1) Yöntembilim, eleştiri ve felsefe incelemeleri. Esas olarak düşünce, insan bilimlerinin konusu ve yöntemleri, tarih ve sosyoloji ile ilgili incelemelerdir. Aynı zamanda epistemolojik (bilgi kuramsal) ve felsefidir, çünkü tarih içinde bir insan felsefesine, bilim ve eylemin ilişkileri düşüncesine ulaşır. Belli başlıları *Essais sur la théorie de la science* (Bilimin Kuramı Üzerine Denemeler) başlığı ile çevrilen *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* adlı derlemede bir araya getirilmiştir.[1]

2) Tamamen tarihsel eserler: İlkçağ tarımında üretim ilişkileri üzerine bir inceleme *(Agrarverhältnisse im Altertum),* Max Weber'in verdiği ve ölümünden sonra yayımlanan genel ekonomi tarihi dersleri, Almanya'nın ya da çağdaş Avrupa'nın ekonomik durumu, özellikle Polonya köylüleri ile Alman yönetici sınıfları arasındaki ilişkiler üzerine bir inceleme.[2]

3) Din sosyolojisi çalışmaları. Önce *L'Ethique Protestante et l'Esprit du Capitalisme* (Protestan Ahlâkı ve Kapitalizm Ruhu) adlı tanınmış incelemesi vardır. Max Weber bunu büyük dinlerin ve ekonomik koşullar, toplumsal durumlar, dinsel inançlar arasındaki ilişkilerin karşılaştırılmalı bir incelemesi ile sürdürmüştür.[3]

4) Son olarak temel eseri, yani *Wirtschaft und Gesellschaft* (Ekonomi ve Toplum) başlıklı genel sosyoloji incelemesi vardır. Bu son eser de yazarının ölümünden sonra yayımlanmıştır. Max Weber Birinci Dünya Savaşı sonrasında İspanyol gribine yakalandığı sırada bu eser üzerinde çalışıyordu.[4]

Olağanüstü zenginlikteki bu eserleri birkaç sayfada özetlemek olanaksızdır. Bu yüzden önce Max Weber'in bilim ve siyaset ve bunlar arasındaki ilişkilerle ilgili temel görüşlerini sunmaya çalışarak, birinci kategori incelemelerinin temel düşüncelerini inceleyeceğim. Bilim ve siyaset ilişkilerinin bu yorumu o dönemde henüz varoluşçu adı verilmeyen ama, bugün bu adla anılan tipe giren bir felsefeye ulaşır. Daha sonra tamamen sosyolojik araştırmalarının temel konularını özetleyeceğim. Üçüncü olarak Max Weber'in çağdaş dönem konusunda yaptığı yorumu, bu bölümle önceki bölüm arasında paralelliği koruyarak, inceleyeceğim.

Bilim Kuramı

Weberci bilim kuramını incelemek için önceki bölümün yöntemi izlenebilir ve hareket noktası olarak davranış tiplerinin sınıflaması alınabilir. Pareto mantıklı ve mantıklı olmayan davranış arasındaki karşısavdan hareket eder. Aynı biçimde, her ne kadar klasik anlatım biçimi olmasa da Weber'in dört davranış tipi ayrımından hareket ettiğini söylemek doğrudur: amaçla ilişkili akılcı davranış *(zweckrational),* bir değerle ilişkili akılcı davranış *(wertrational),* duygusal ya da heyecana bağlı davranış ve son olarak geleneksel davranış.

Amaçla ilişkili akılcı davranış hemen hemen Pareto'nun mantıklı davranışına karşılıktır. Bu bir köprü inşa eden mühendisin, para kazanmaya çalışan spekülatörün, zafer elde etmek isteyen generalin davranışıdır. Bütün bu durumlarda *zweckrational* davranış, aktörün amacı açıkça tasarlaması ve buna ulaşmak için araçları düzenlemesi olgusuyla tanımlanır.

Bununla birlikte Weber, Pareto gibi aktörün bilgilerinin yetersizliği nedeniyle uyumsuz araçları seçtiği davranışın akılcı olmadığını açıkça söylemez. Amaçla ilişkili akılcılık gözlemcinin bilgisinden çok aktörün bilgisine göre tanımlanır. Bu son tanım Pareto'nun tanımı olurdu.[5]

Bir değerle ilişkili akılcı davranış, bir düelloda ölen Alman sosyalisti Lassalle'ın davranışı ya da gemisiyle birlikte batan kaptanın davranışıdır. Davranış belirlenmiş ve dış bir amaca erişmeye çalıştığı için değil, meydan okumaya karşılık vermemek ya da batan bir gemiyi terk etmek şerefe gölge düşürücü olarak niteleneceğinden akılcıdır. Aktör dışa bağlı bir sonuç elde etmek için değil, şeref konusunda sahip olduğu düşünceye sadık kalmak için, bütün tehlikeleri göze alarak akılcı biçimde davranır.

Weber'in duygusal adını verdiği davranış, öznenin bilinç durumunun ya da mizacının doğrudan belirlediği davranıştır. Çekilmez hale gelen çocuğuna annenin vurduğu tokat, bir futbol maçında sinirlerinin denetimini yitiren bir oyuncunun attığı yumruk böyledir. Bütün bu durumlarda davranış bir amaca ya da bir değerler sistemine başvurularak değil, belirli koşullardaki aktörün duygusal tepkisiyle tanımlanır.

Son olarak geleneksel davranış, alışkanlıklar, adetler, ikinci bir doğa haline gelmiş inançlar tarafından belirlenmiş davranıştır. Geleneğe göre davranmak için aktörün ne bir amaç tasarlaması, ne de bir değer göz önüne alması, ne de heyecanla harekete geçirilmesi gerekir, sadece uzun bir uygulamayla yerleşmiş tepkiye uyar.

Davranış tiplerinin bu sınıflaması yaklaşık yarım yüzyıldır tartışılmış, ayrıntılı hale getirilmiştir. Max Weber'in bütün düşüncelerini belirli bir biçimde aydınlattığını vurgulayarak belirtmekle yetiniyorum. Gerçekten birçok düzeyde onunla karşılaşılır.

Sosyoloji toplumsal davranışın anlaşılır bilimi olduğundan, anlama, aktörün davranışına verdiği anlamın kavranmasını içerir. Pareto davranışları gözlemcinin bilgisine dayanarak mantıklı olarak nitelerken, Weber'in amacı ve kaygısı her aktörün kendi davranışına verdiği anlamı kavramaktır. Öznel anlamların anlaşılması davranış tiplerinin bir sınıflamasını içerir ve onların anlaşılabilir yapılarının kavranmasına götürür.

Davranış tiplerinin sınıflaması çağdaş dönemin Weberci yorumuna bir ölçüde egemendir. İçinde yaşadığımız dünyanın temel özelliği akılcılıktır. İlk kestirimle bu *zweckrational* davranışların alanının genişlemesine karşılıktır. Ekonomik işletme akılcıdır. Çağdaş toplum bütünüyle *zweckrational* örgütlenme eğilimindedir ve zamanımızın felsefi sorunu, büyük ölçüde varoluşçu sorun, bir başka tipteki davranışın var olduğu ve var olması gerektiği toplumun alanının sınırlarının belirtilmesidir.

Davranış tiplerinin bu sınıflaması son olarak Max Weber'in felsefi düşüncesinin merkezini oluşturan şeyle, yani bilimle siyaset arasındaki dayanışma ve bağımsızlık bağları ile ilişkilidir.

Şu soru Max Weber'i her zaman yakından ilgilendirmiştir. Siyasetin ya da bilim adamının ideal tipi nedir? Aynı zamanda hem eylem adamı ve hem profesör nasıl olunabilir? Sorun onun için hem kişisel hem de felsefi idi.

Max Weber hiçbir zaman bir siyaset adamı olmadıysa da her zaman öyle olmayı düşlemiştir. Gerçekte siyasal etkinliği tamamen bir profesörün etkinliği olarak kalmış, rastlantıya bağlı olarak bir gazetecinin etkinliği olmuş, bazen de prensin sözü dinlenmeyen danışmanının etkinliğinden öteye gitmemiştir. Almanya'nın askeri ve sivil önderleri Amerikan müdahalesini yaratacak denizaltı savaşını ilan etmeye hazırlanırken, Berlin'e gizli bir rapor göndermişti. Bu gizli raporunda söz konusu kararın Almanya'yı büyük olasılıkla neden bir felakete götüreceğini açıklıyordu. Max Weber barış koşullarını almak üzere Paris'e giden Alman heyetinin bir üyesiydi. Bir parti yöneticisi ya da insanları sürükleyen biri olmak isteyen Weber bir profesör ve bir bilim adamı olmuştur. Açık düşüncelere, entelektüel dürüstlüğe olan tutkusu yüzünden tarihsel ya da sosyolojik bilimin nesnel olabileceği koşullar, siyasal etkinliğin yönelimine uygun olmasına izin verecek koşullar üzerinde durmaksızın soru sormuştur.

Max Weber bu konudaki düşüncelerini iki konferansında özetlemiştir: *Politik als Beruf* (Meslek olarak siyaset) ve *Wissenschaft als Beruf* (Meslek olarak bilim).[6]

Bilim adamının davranışı, amaçla ilgili akılcı bir davranıştır. Bilim adamı evrensel açıdan geçerli olacak gerçek önerilere, nedensellik ilişkilerine ya da anlaşılır yorumlara ulaşmaya çalışır.

Demek ki bilimsel araştırma amaçla ilgili akılcı bir davranışın değerli bir örneğidir; amaç gerçekliktir. Ama bu amacın kendisi değer yargısı, yani evrensel olarak geçerli olguların ya da kanıtların gösterdiği gerçekliğin değeri üzerine bir vargı tarafından belirlenmiştir.

Demek ki bilimsel davranış, bir amaçla ilgili akılcı davranış ile, bir değerle ilgili –bu gerçekliktir– akılcı davranışın bileşimidir. Akılcılık mantık ve araştırma kurallarına saygıdan kaynaklanır; elde edilen sonuçların geçerli olması için bu saygı zorunludur.

Weber'in anladığı biçimiyle bilim, çağdaş batı toplumlarının belirgin niteliği olan akılcılaştırma sürecinin bir görünümüdür. Weber başka kültürlerde toplumların işleyişi ve evriminin bu akılcı anlayışının benzeri olmadığı sürece, çağımızın tarihsel ve sosyolojik bilimlerinin tarihsel olarak eşsiz olguyu ortaya koyduğunu belirtmiş, bunu kesin söylediği zamanlar da olmuştur.[7]

Max Weber'in bağlandığı pozitif ve akılcı bilim, akılcılaştırmanın tarihsel sürecinin tamamlayıcı kısmıdır. Bu bilim, bilimsel gerçekliğin anlamına ve önemine egemen olan iki nitelik ortaya koyar. Bu iki özgün nitelik, temel tamamlanmamışlık ve nesnelliktir; nesnellik de –gerçekliğin bu tipini arayan herkes için– bilimin geçerliliği, değer yargılarının yadsınması ile tanımlanır.[8] Bilim adamı; şarlatan ile doktoru ve demagog ile devlet adamını aynı tavırla gözler.

Tamamlanmamışlık Max Weber'in gözünde çağdaş bilimin temel bir niteliğidir. O hiçbir zaman Durkheim'ın yapmaktan hoşlandığı gibi sosyolojinin kurulacağı ve toplumsal yasaların tam bir sisteminin var olacağı zamandan söz etmemiştir. Temel yasaları tamamlanmış, kesin tablosunu kurmayı başarmış bir bilimin Auguste Comte için değerli görünümü kadar hiçbir şey onun düşünce sistemine yabancı olamaz. Eski zamanların "bilimi" bir anlamda bitmiş olarak düşünülebilirdi, çünkü varlığın ilkelerini yakalamayı amaçlardı. Çağdaş bilim özü gereği evrim halindedir; nesnelerin yüce anlamlarıyla ilgili önerileri tanımaz, sonsuzluktaki bir amaca yönelir ve doğaya sorulan soruları sürekli olarak yeniler.

Kültür bilimlerinin olduğu gibi doğa bilimlerinin bütün disiplinleri için bilgi sonuna hiçbir zaman erişilemeyecek bir kazanımdır. Bilim, bilimin evrimidir. Çözümlemede her zaman daha ileri gidilebilir, araştırmaya iki sonsuz yönde devam edilebilir.

Ama insani gerçekliğin, tarihin ve kültürün bilimleri için dahası vardır. Burada bilgi, bilim adamının gerçekliğe sorduğu sorulara bağlıdır. Tarih geliştikçe, değerler sistemini ve düşüncenin eserlerini yeniledikçe, tarihçi ya da sosyolog geçmişteki, ya da o andaki olgulara kendiliğinden yeni sorular sorar. Tarih-gerçeklik tarihçinin ya da sosyologun merakını yenilediğinden tamamlanmış bir tarih ya da bir sosyoloji tasarlamak olanaksızdır. Tarih ve sosyoloji eğer insanlığın evrimi sona ererse tamamlanmış olacaktır. İnsani eserlerin biliminin kesin olması için insanlığın eserler yaratma yeteneğini yitirmiş olması gerekir.[9]

Tarihsel bilimlerin bu yenilenmesi, bilimin evrensel geçerliliği konusunda kuşku yaratır gibi görünür. Ama Max Weber'e göre böyle değildir. Bilimin evrensel geçerliliği bilim adamının kendi değer yargılarını, yani estetik ya da siyasal tercihlerini araştırmasına yansıtmamasını gerektirir. Merakının yönelmesinde tercihlerin kendini göstermesi, tarihsel ya da sosyolojik bilimlerin evrensel geçerliliğini ortadan kaldırmaz. Bu bilimler, çıkarlarımız ya da değerlerimiz tarafından haklı olarak yönlendirilen sorulara evrensel geçerliliği en azından kuramsal olarak bulunan yanıtlardır.

Böylece Weber'in özgün niteliklerini incelediği ve her ne kadar doğa bilimleri ile aynı akılcı eğilime sahiplerse de onlardan tamamen farklı olan tarihin ve toplumun bilimlerini keşfederiz. Bu bilimlerin özgün ve ayırt edici nitelikleri üç tanedir: *Anlayıcı*dırlar, *tarihsel*dirler ve *kültür* ile ilgilidirler.

Anlama terimi Almanca Verstehen'in klasik çevirisidir. Max Weber'in düşüncesi şudur: Biz doğal olgular alanında gözlemlenen düzenlilikleri matematiksel biçim ve nitelikteki önermelerle anlayabiliriz. Başka bir deyişle olguları anladığımızı hissedebilmek için onları deneyle doğrulanan önermelerle açıklamamız gerekir. Demek ki anlama dolaylıdır, kavramlar ya da ilişkiler yoluyla olur. İnsan davranışı konusunda anlama bir bakıma dolaysızdır: Profesör dersini izleyen öğrencilerin davranışını anlar, yolcu bindiği taksinin sürücüsünün kırmızı ışıkta neden durduğunu anlar. Sürücülerin kırmızı ışıkta neden durduklarını anlamak için kaç tanesinin böyle yaptığını saptamasına gerek yoktur. İnsan davranışı, insanların bilince sahip olmasına bağlı, özünde bir anlaşılırlık ortaya koyar. Anlaşılır bazı ilişkiler genellikle davranışlarla amaçlar arasında, birinin davranışı ile diğerinin davranışı arasında hemen algılanabilir. Toplumsal davranışlar insan gerçekliğinin bilimlerinin kavrayabileceği anlaşılır bir doku içerirler. Bu anlaşılırlık, sosyolog ya da tarihçinin davranışları sezgiyle anladığı anlamına hiç gelmez. Tam tersine, o bunları metinlere ve belgelere göre yavaş yavaş yeniden oluşturur. Sosyolog için öznel anlam hem derhal kavranabilir, hem de belirsizdir.

Anlama, Weber'in düşüncesinde hiç de gizemli bir yetenek, akla ya da doğa bilimlerinin mantıksal yöntemine dışsal ya da üstün bir yetenek içermez. Anlaşılırlık başkalarının davranışlarının anlamını ön inceleme yapmaksızın bir çırpıda kavramamız anlamında doğrudan değildir. Çağdaşlarımız söz konusu olduğunda bile onların davranışları ya da eserleri konusunda hemen her zaman doğrudan *bir* yorum yapabiliriz. Ama hangi yorumun daha doğru olduğunu araştırmasız ve kanıtsız bilemeyiz. Özetle doğrudan anlaşılırlık yerine özünde anlaşılırlık demek ve bu anlaşılırlığın da özü gereği belirsizlikler taşıdığını hatırlamak iyi olacaktır. Kişi davranışının nedenlerini her zaman tanımaz, gözlemci ise onları sezgi ile kestirmede daha az yeteneklidir. Olabilir ve doğru arasındaki ayrımı yapabilmek için onları araştırması gerekir.

Weberci anlama düşüncesi büyük ölçüde K. Jaspers'in eserinden ve özellikle bu yazarın gençliğinde yazdığı, Jean-Paul Sartre'ın kısmen çevirdiği *Traité*'de psikopatolojiye ayrıldığı çalışmalarından alınmıştır.[10] Jaspers'in psikopatolojisinin merkezi *açıklama* ve *anlama* arasındaki ayrımdır. Psikanalist, bir düşü, bir ço-

cukluk deneyi ile bir kompleks arasındaki ilişkiyi, bir nevrozun gelişimini anlar. Jaspers, yaşanmış deneylerin gelişimi düzeyinde, anlamların gerçek bir anlaşılması bulunduğunu söyler. Ama bu anlamanın sınırları vardır. Biz, belirli bir bilinç durumu ile belirli bir patolojik belirti arasındaki bağı her zaman anlamaktan uzağız. Bir nevroz anlaşılır, ama bir psikoz her zaman anlaşılmaz. Anlaşılırlığın patolojik olgularda kaybolduğu bir an vardır. Öte yandan refleks davranışları anlaşılmaz. Genel olarak davranışların belirli bir çerçeve içinde anlaşılır oldukları ve bu çerçevenin ötesinde bilinç durumu ile psişik ya da psikolojik durum arasındaki ilişkilerin anlaşılır olmaktan çıktıkları, hatta açıklanamaz hale geldikleri söylenir.

Bence bu ayrım Weberci düşüncenin hareket noktasıdır. Buna göre, toplumsal davranışlar psikoloğun ulaştığı anlamaya benzer, sosyolog tarafından bir anlamaya açık, geniş bir alan ortaya koyar. Hiç kuşkusuz sosyolojik anlama psikolojik anlama ile hiç karışmaz; toplumsal anlaşılırlığın özerk alanı psikolojik anlaşılırlığın alanını kapsamaz.

Anlama yeteneğine sahip olduğumuzdan genel önerilerin aracılığına başvurmadan benzersiz olguları açıklayabiliriz. İnsani olguların özünde anlaşılırlığı ile bu bilimlerin tarihsel yönelimi arasında bir bağ vardır. Amacı insani gerçeklik olan bilimlerin her zaman yalnız bir defa olanla ya da olguların sadece benzersiz nitelikleri ile ilgilenmesinden değil, benzersiz olanı anladığımız için, tamamen tarihsel boyut, amacı insani gerçeklik olan bilimlerde doğa bilimlerinde sahip olamayacağı öneme ve derinliğe kavuşur.

İnsani gerçeklik bilimlerinde iki yönelim ayırt edilmelidir; bunların biri tarihe, yani hiçbir zaman iki kez görülemeyecek olanın anlatımına, ikincisi sosyolojiye, yani toplumsal kurumların kavramsal olarak yeniden kurulmasına ve bunların işleyişine doğrudur. Bu iki yönelim birbirini tamamlayıcıdır. Max Weber hiçbir zaman Durkheim gibi, tarihsel merakın, genelliklerin araştırılmasına bağlı kılınması gerektiğini söylemezdi. İnsanlık bilginin konusu olduğunda, toplumların işleyiş ve evrimine egemen yasalar kadar bir dönemin ya da bir grubun bireylerinin benzersiz nitelikleriyle ilgilenmek doğrudur.

İnsani gerçeklikle ilgili bilimler kültür bilimleridir. Bu bilimler, evrimleri boyunca insanların yarattığı sadece sanat eserlerini değil, aynı zamanda yasaları, kurumlan, siyasal rejimleri, dinsel deneyleri, bilimsel kuramları anlamaya ve açıklamaya çalışırlar. Demek ki Weberci bilim, insanların inandıkları değerleri ve gerçekleştirdiği eserleri anlama ve açıklama çabasıdır.

İnsani eserler değerler yaratır ya da değerlere başvurularak tanımlanır. Değerlerle yüklü eserlerin nesnel bir bilimi, yani değer yargılarıyla bozulmamış bilimi nasıl olabilir? Bilimin özgün amacı evrensel geçerliliğidir. Weberci kavramlarla söylendiğinde bilim, amacı evrensel olarak geçerli olgu yargılarına ulaşmak olan akılcı bir davranıştır. Değerlerin yaradılışı olarak tanımlanan eserler konusunda bu tür yargıların ortaya konması mümkün müdür?

Bütün felsefi ve epistemolojik düşüncenin merkezinde bulunan bu soruya Max Weber, değer yargısı *(Werturteil)* ve değer ilişkisi *(Wertbeziehung)* ayrımı yaparak yanıt veriyordu.

Değer yargısı kavramının anlaşılması kolaydır. Özgürlüğün temel bir şey olduğunu düşünen, söz ve düşünce özgürlüğünün temel bir değeri olduğunu belirten yurttaş, içinde kişiliğini ortaya koyduğu bir yargıyı dile getirir. Bir başka kişi bu yargıyı kabul etmemekte ve söz söyleme özgürlüğünün büyük bir önemi olmadığını düşünmekte özgürdür. Değer yargıları kişisel ve özneldir. Herkes özgürlüğü olumlu ya da olumsuz, birincil ya da ikincil bir değer olarak, her şeyden önce korunması gereken ya da bir başka düşünceye bağımlı kılınabilir ya da kurban edilebilir değer olarak düşünme hakkına sahiptir. Buna karşılık *değer ilişkisi* formülü, önceki örnekle anlatmak gerekirse şu anlama gelir: Siyaset sosyologu, özgürlüğü, tarihsel öznelerin uğrunda çatıştıkları bir amaç gibi, insanlar ve partiler arasında anlaşmazlıklar ya da çatışmalar gibi düşünecek ve geçmişin siyasal gerçekliğini onu özgürlük değeri ile ilişkiye sokarak inceleyecektir. Özgürlük değeri siyaset sosyologu için bir başvuru merkezidir, o buna bağlı olduğunu açıklamak zorunda değildir. Sosyolog için özgürlük değerinin, incelenecek gerçekliğin bir kısmı ile uğraşmaya yardım edecek kavramlardan biri olması yeterlidir. Bu girişim siyasal özgürlüğün sadece onu, yaşamış insanlar için bir değer olmasını gerektirir. Kısacası ortaya değer yargısı koymuyoruz, konuyu siyasal özgürlük olan değere mal ediyoruz.

Değer yargısı ahlâki ya da yaşamsal bir kesinleme, değer ilişkisi ise, nesnel bilimin seçme ve örgütleme sürecidir. Max Weber hocalık yaptığında siyaset adamı değil, bilim adamı olmak istiyordu. Değer yargısı ile değer ilişkisi arasındaki ayrım, ona bilim adamının etkinliği ile siyaset adamının etkinliği arasındaki farkı ve benzerliği belirleme olanağı veriyordu.

Bununla birlikte bu ayrım kesin değildir ve birçok sorun ortaya çıkarır:

Önce, bu yöntemi kullanmak, "Tarihsel ve sosyolojik konuyu değerlere mal etmek" neden zorunludur? Bu sorunun en basit yanıtı, bilim adamının incelemesinin konusunu oluşturmak için gerçeklikte bir seçim yapmak zorunda olmasıdır: Olguların seçimi ve kavramların oluşturulması *değer ilişkisi* türü bir yolu zorunlu kılmaktadır.

Seçmek neden zorunludur? Max Weber'in yanıtı ikilidir ve kimi kez Kant'tan esinlenen deneyüstü bir eleştiri düzeyinde, kimi kez felsefi ya da eleştirel önvarsayım olmadan, epistemolojik ve yöntembilimsel bir inceleme düzeyinde olabilir.

Deneyüstü eleştiri düzeyinde Weberci düşünce H. Rickert'in yeni Kantçı felsefesinden alınmıştır.[11] H.Rickert'e göre esas olarak insan aklına verilen şey, belirli bir biçimi olmayan maddedir ve bilim bunun oluşturulması ya da kurulmasıdır. Öte yandan Rickert maddenin maruz kaldığı hazırlanmanın niteliğine göre iki tür bilimin var olduğu düşüncesini geliştirmiştir. Doğa bilimlerinin oluşturulmasında belirgin nitelik, olguların genel niteliklerini göz önüne almak ve bunlar arasında düzenli ya da zorunlu ilişkiler kurmaktan ibarettir. Bu oluşturma giderek daha genel, olabildiğince matematiksel nitelikli bir yasalar ya da ilişkiler sistemi kurma eğilimindedir. Doğa bilimcilerin ideali Newtoncu ya da Einsteinci fiziktir, bunun içinde kavramlar aklın oluşturduğu nesneleri belirtirler. Sistem tümdengelimcidir, basit ve temel yasa ya da ilkelerden hareketle örgütlenir.

Ama tarihsel ya da kültürel bilimlere özgü ikinci bir bilimsel oluşturma tipi vardır. Bu durumda akıl belirli bir biçimi olmayan maddeyi matematiksel bir ilişkiler sistemine katma amacında değildir, maddeyi değerlere mal ederek maddede bir seçim yapar. Eğer tarihçi bir kişinin tek bir gün içindeki her bir düşüncesini, her hareketini bütün nitelikleriyle bütün ayrıntılarında anlatmak isteseydi bunda başarılı olamazdı. Çağdaş romancılar belirli bir an süresi boyunca bir bilinçte bulunabilecek düşünceleri birbiri ardı sıra not etmeyi denemişlerdir; Michel Butor'un Paris-Roma arasındaki bir yolculuğu anlatan *La Modification* (Değişim) adlı romanı böyledir. Tek bir gün boyunca tek bir bireyin iç maceralarının anlatımı bile yüzlerce sayfayı gerekli kılmaktadır. Austerlitz Savaşına katılan bütün askerlerin bilinçlerinde olan biteni anlatmaya çalışan tarihçiyi düşünmek bile, bütün dönemler boyunca insanlık tarihi üzerine yazılan kitapların bu olanaksız anlatımdan belki daha az sayfa gerektireceğini anlamak için yeterlidir.

Zihinsel deney yöntemi ile ilgili bu örnek, her tarihsel anlatımın, geçmişte olup bitenin seçmeli yeniden kuruluşu olduğunun kolaylıkla kabul edilebileceğini gösterir. Bu seçim, bir ölçüde belgelerde gerçekleştirilen seçimle önceden belirlenmiştir. Geçmiş yüzyıllar boyunca olup bitenlerin büyük bir kısmını yeniden oluşturanlayız, çünkü belgeler her şeyi öğrenmemize olanak vermez. Belgelerin pek çok olduğu durumlarda tarihçi, H. Rickert ve Max Weber'in estetik, ahlâki ya da siyasal değerler dedikleri şeye göre bir seçme yapar. Geçmişteki insanların yaşadıkları her şeyi yeniden canlandırmak istemiyoruz, belgelerden hareketle, tarihin konusu insanların ya da tarihsel bilimin öznesi tarihçilerin yaşadığı değerlerin belirlediği bir seçme yaparak olmayan insanların yaşamını yeniden kurmaya çalışıyoruz.

Tamamlanmış bilimi göz önünde bulundurarak, doğa bilimleri konusunda varsayımsal-tümdengelimli bir sisteme ulaşırız; bu ilke, aksiyom ve yasadan hareketle bütün olguları açıklayabilir. Bu varsayımsal-tümdengelimli sistem, bir patlamanın belirli bir noktada neden, nasıl meydana geldiğini, somut bütün ayrıntılarıyla belirlemeye izin vermez. Yasal açıklamayla somut tarihsel olay arasında her zaman bir uzaklık olacaktır.

Kültür ve tarih bilimleri konusunda varsayımsal-tümdengelimli bir sistem yerine, her biri seçici ve seçilmiş değerler sisteminden ayrılamaz olan bir yorumlar sistemine ulaşılır. Ama eğer her yeniden oluşturma seçici ise, bir değerler sistemi tarafından yönetiliyorsa, seçmeye yarayan değerler sistemi kadar tarihsel ya da sosyolojik görüşler olacaktır. Böylece deneyüstü düzeyden tarihçinin ya da sosyologun bulunduğu yöntembilimsel düzeye geçeriz.

Max Weber genelleştirici yeniden oluşturma ile değerlere göre ayırt edici yeniden oluşturma arasındaki zıtlığı H. Rickert'ten almıştı. Bu düşüncede profesyonel bir filozof değil, bir sosyolog olan Weber'i ilgilendiren, onun bir tarih ya da sosyoloji eserinin yararını kısmen tarihçinin ya da sosyoloğun sorduğu soruların yararına borçlu olduğunu hatırlatmasıdır. İnsani bilimler bilim adamlarının gerçekliğe sorduğu sorularla hareketlenir ve yönlenirler. Yanıtların ilginçliği büyük ölçüde soruların ilginçliğine bağlıdır. Bu anlamda siyaset sosyologlarının siyasetle, din sosyologlarının dinle ilgilenmeleri kötü değildir.

Max Weber tanınmış bir karşıtlığı bu şekilde aşabileceğini düşünüyordu: Araştırmasının konusuna büyük ilgi duyan bilim adamı ne tarafsız, ne de nesnel olacaktır. Ama dinin sadece boşinançlardan oluştuğunu düşünen birisi de dinsel yaşamı derinliğine hiçbir zaman anlayamaz. Böylece sorularla yanıtları birbirinden ayırarak Weber bir çıkış yolu bulur. İnsanların yaşadıklarını tam olarak anlayabilmek için yarar duygusuna sahip olmak gerekir. Ama tarihsel insanın tutkularından esinlenen bir soruya evrensel olarak geçerli bir yanıt bulabilmek için kendi ilgisini bir yana bırakmak gerekir.

Max Weber'in bir din, siyaset ve çağdaş toplum sosyolojisi oluşturmasına yardım eden sorular, varoluşçu türden sorular olmuştur. Bu sorular her birimizin *cité* ile, dinsel ya da metafizik gerçeklikle ilgili yaşamıyla ilgilidir. Max Weber eylem adamının uyduğu kurallarla, siyaset yaşamının yasalarının neler olduğunu ve insanın bu dünyadaki yaşamına nasıl bir anlam verebileceğini sormuştur. Herkesin dinsel anlayışı ile yaşam biçimi, ekonomi, devlet karşısındaki tutumu arasındaki ilişki nedir? Weberci sosyoloji araştırmadan önce ikili bir yadsıma getiren varoluşçu bir felsefeden esinlenmiştir.

Hiçbir bilim insanlara nasıl yaşamaları gerektiğini söylemez ya da toplumlara nasıl örgütlenmeleri gerektiğini öğretmez. Hiçbir bilim insanlığa geleceğinin ne olacağını bildirmez. Birinci yadsıma Weber'i, Durkheim'ın karşısına, ikincisi Marx'ın karşısına çıkartır.

Marksist tipte bir felsefe yanlıştır, çünkü bilimin doğası ve insanın varoluşunun doğası ile bağdaşmaz. Her tarihsel ve sosyolojik bilim kısmi bir görüştür. Geleceğin ne olacağını bize önceden bildiremez, çünkü gelecek önceden belirlenmemiştir. Hatta gelecekteki bazı olaylar önceden belirlenmiş bile olsa, insan bu kısmi gerekirciliği kabul etmemekte ya da ona çeşitli biçimlerde uyum göstermede her zaman özgürdür.

Değer yargısı ile değer ilişkisi arasındaki ayrım başka iki temel soru daha ortaya koyar:

Bilimin konusunun seçimi ve kuruluşu gözlemcinin sorduğu sorulara bağlı olduğu sürece bilimsel sonuçlar görünüşte bilim adamının –içinde bulunduğu tarihsel ortamdan hareketle– merakı ile ilgilidir. Oysa bilimin amacı evrensel olarak geçerli yargılara ulaşmaktır. Değişken sorularla yönlendirilen bir bilim, her şeye rağmen evrensel geçerliliğe nasıl ulaşabilir?

Öte yandan felsefi, fakat yöntembilimsel olmayan önceki sorunun tersine ikinci soru, değer yargılarının özü gereği evrensel olarak neden geçerli olmadığıdır. Neden öznel ya da varoluşçudur, neden zorunlu bir çelişki içerirler?

Akılcı bir davranış olarak bilimsel eylem, evrensel olarak geçerli gerçeklik değerine yönelmiştir. Oysa bilimsel oluşturma sadece öznel doğrulamalar içeren bir seçimle başlar. Bu öznel seçimin ötesinde bilimin sonuçlarının evrensel geçerliliğini güvence altına almaya izin verecek yollar nelerdir?

Max Weber'in yöntembilimsel eserinin büyük bir bölümü bu güçlüğe yanıt verme amacındadır. Çok şematik olarak yanıtı şöyledir: Bilimsel sonuçlar öznel bir seçimden hareketle, doğrulamaya tabi tutulan ve bütün düşüncelere benim-

setilen yöntemlerle elde edilmelidir. Weber tarihsel bilimin akılcı, kanıtlayıcı bil bilim olduğunu sadece doğrulamalara tabi tutulan bilimsel tipteki önerileri amaçlayan bir bilim olduğunu kanıtlamaya çalışır. Tarihsel ya da sosyolojik bilimlerde sezgi, doğa bilimlerinde oynadığından farklı bir rol oynamaz. Tarihsel ya da sosyolojik öneriler temel gerçekliklere ulaşmak eğiliminde olmayan olgu önerileridir. Max Weber, Pareto gibi, belirli bir olgunun özünü yakalama savında olanların bilimin ötesine geçtiklerini söylerdi. Tarihsel ve sosyolojik öneriler gözlenebilir olgularla ilgilidir ve tanımlanmış bir gerçekliğe, aktörlerin ona verdikleri anlamda insan davranışına erişmeyi amaçlarlar.

Max Weber, Pareto gibi, sosyolojiyi, toplumsal olduğu ölçüde insan davranışının bilimi olarak düşünür. Pareto başvuru merkezine mantıklı davranışı alarak, davranışın mantıklı olmayan görünümlerini vurgular ve bunları anlayışlarla, ya da kalıntılarla açıklar. Toplumsal davranışları inceleyen Weber de yaşamın anlam ya da öznel anlam kavramını vurgular. Amacı insanların farklı inançlara göre değişik toplumlarda nasıl yaşayabildiklerini ve zamana göre umutlarını bazen şu dünyaya bazen bir başkasına bağlayarak, bazen kurtuluşa, bazen de ekonomik büyümeye bağlanabildiklerini anlamaktır.

Her toplumun, Amerikalı sosyologların kültür sözcüğüne verdikleri anlamda kültürü, yani bir inançlar ve değerler sistemi vardır. Sosyolog insanların sadece incelenen toplumun inançlar ve bilgi sistemi ışığında anlaşılabilir sayısız varoluş biçimlerinde nasıl yaşadıklarını anlamaya çalışır.

Tarih ve Sosyoloji

Tarihsel ve sosyolojik bilimler sadece davranışların öznel anlamlarının anlaşılır yorumları değil, aynı zamanda nedensel bilimlerdir. Sosyolog inançlar sistemini ve topluluğun davranışını anlaşılır kılmakla yetinmez, olayların nasıl cereyan ettiğini, belirli bir inanma biçiminin belirli bir davranış biçimini nasıl belirlediğini, siyasetin belirli bir örgütlenmesinin ekonomik örgütlenme üzerinde nasıl etkili olduğunu belirtmeye çalışır. Başka bir deyişle, tarihsel ve sosyolojik bilimler, anlaşılır biçimde yorumlarken aynı zamanda nedensel olarak açıklamak isterler. Nedensel belirlemelerin çözümlenmesi, bilimsel sonuçların evrensel geçerliliğini güvence altına alan yollardan biridir.

Max Weber'e göre nedensel araştırma iki yönde gelişebilir; bunlara, basitleştirmek için, tarihsel nedensellik ve sosyolojik nedensellik adı verilecektir. Birincisi belirli bir olayı yaratan benzersiz koşulları belirler. İkincisi, iki olgu arasında düzenli bir ilişkinin kurulmasını varsayar. Bu ilişki mutlaka A olgusu kaçınılmaz olarak B olgusunu yaratır biçimini almaz; ama şöyle formüle edilebilir: Bir A olgusu, bir B olgusunu az çok kuvvetlendirir. Despotik bir rejim, devletin ekonominin yönetimine karışımını artırır, biçimindeki bir öneri –doğru olsun olmasın– bu tipten bir öneridir.

Tarihsel nedensellik sorunu, bir olayın kökenindeki çeşitli öncellerin rolünün belirlenmesi sorunudur. Bu belirleme şu yolları gerektirir:

İlk olarak nedenlerinin bulunduğu öne sürülen tarihsel özgünlüğün kurulması gerekir. Bu 1914 savaşı ya da 1917 devrimi gibi özel bir olay olabileceği gibi, kapitalizm gibi çok geniş boyutta tarihsel bir özgünlük de olabilir. Özgünlüğün kuruluşu nedenleri araştırılan olayın özelliklerinin açık biçimde belirlenmesine izin verir. 1914 savaşının nedenlerinin araştırılması Avrupa'daki savaşın neden 1914 Ağustosunda başladığının da araştırılmasıdır. Bu benzersiz olayın nedenleri ne Avrupa tarihinde savaşların sık olmasının nedenleri ile, ne de bütün uygarlıklarda görülen ve adına savaş denen olgunun nedenleriyle karışır. Başka bir anlatımla, tarih ve sosyoloji konusunda nedensel yöntembilimin birinci kuralı, açıklanmak istenen tarihsel özgünlüğün niteliklerinin açıklıkla tanımlanmasıdır.

İkinci olarak, doğası gereği karmaşık tarihsel olgunun öğelerinin incelenmesi gerekir. Nedensel bir ilişki hiçbir zaman bir *t* anının bütünü ile önceki *t* anının bütünü arasında kurulmuş bir bağ değildir. Her zaman kısmi bir ilişkidir ve tarihsel özgünlüğün bazı öğeleri ile önceki bazı veriler arasında kurulur.

Üçüncü olarak, nedensel bir belirlemeye ulaşmak için sadece bir kez gerçekleşmiş benzersiz bir art arda geliş göz önüne alınırsa, tarihsel özgünlüğü ve öncellerini çözümledikten sonra zihinsel bir deneyle öncel öğelerin birinin oluşmadığı ya da başka türlü oluştuğu varsayılmalıdır. Basit bir deyişle şu sorunun sorulması gerekir: Eğer ... olsaydı ne olurdu? 1914 savaşı örneğinde, Raymond Poincaré Fransa Cumhurbaşkanı olmasaydı ya da Çar II. Nikola Avusturya İmparatorundan birkaç saat önce seferberlik emrini imzalamamış olsaydı, Sırbistan Avusturya'nın ültimatomunu kabul etmiş olsaydı ne olurdu? Benzersiz tarihsel bir art arda gelişe uygulanan nedensel çözümleme, ögelerin birinin gerçekdışı değişiminden geçmek zorundadır ve şu soruya yanıt vermelidir: Eğer bu öge olmasaydı ya da farklı olsaydı ne olurdu?

Son olarak düşünce ile değiştirilen öğenin araştırmanın başlangıç noktasında dikkate alınan tarihsel özgünlüğün niteliğinin nedenlerinden biri olduğu sonucuna ulaşabilmek için öncellerden birinin değişimi varsayımından hareketle kurulan gerçekdışı evrimi gerçek evrimle karşılaştırmak gerekir.

Soyut ve basitleştirilmiş biçimde sunulan bu mantıklı çözümleme, ortaya bir sorun çıkartır: olup biten olmamış olsaydı ne olacağı nasıl bilinebilir? Bu mantıklı şema profesyonel tarihçiler tarafından sık sık eleştirilmiş, hatta alaya alınmıştır, çünkü bu yöntem hiçbir zaman tam olarak bilinemeyecek şeyin bilinmesini, başka bir deyişle gerçekte olmayanın bilinmesini zorunlu kılar görünmektedir.

Max Weber tarihçilerin bu tür sorular sormadıklarını boşuna söylediklerini, gerçekte başka türlü davranamayacakları yanıtını veriyordu. Anlatılan biçimde soruları ve yanıtları üstü kapalı biçimde içeren tarihsel anlatım yoktur. Bu tür sorular sorulmazsa geriye sadece saf bir anlatım kalır: Hangi tarihte, kim ne dedi ya da ne yaptı? Burada nedensel bir çözümleme olabilmesi için belirli bir davranış olmadan olayların akışının farklı olmuş olacağı üstü kapalı bir biçimde belirtilmelidir. Bu yöntemin önerdiği de şudur:

"Şu soruyu sormak kadar 'gereksiz' başka hiçbir şey yoktur: Eğer Bismarck savaşma kararı almamış olsaydı ne olurdu? Soru gerçeğin tarihsel yapısı için önemli bir noktayı ilgilendirir, yani şu sonucu elde etmek için şu biçimde değil de bu biçimde düzenlenmesi gereken sınırsız sayıdaki öğenin bütünü içindeki bu bireysel karara özünde nasıl bir nedensel anlam verilmelidir ve bu kararın tarihsel anlatımdaki yeri nedir? Eğer tarih olayların ve kişilerin basit bir sıralamasının üstüne çıkmak istiyorsa, bu tür sorular sormaktan başka bir yolu yoktur ve bir bilim olduğu ölçüde her zaman bu biçimde davranmıştır." (*Essais sur la Théorie de la Science,* s. 291)

Max Weber'i serbestçe yorumlarken tarihçilerin eğiliminin, geçmişi kaçınılmaz ve geleceği belirsiz olarak düşünmek olduğu eklenebilir. Oysa bu iki öneri çelişkilidir. Zaman ayrı cinsten değildir. Bizim geçmişimiz başka insanların geleceği olmuştur. Eğer gelecek olduğu biçimiyle belirsiz ise, tarihte hiçbir gerekirci açıklama olamaz. Kuramsal olarak, nedensel açıklama olasılığı geçmiş ve gelecek için aynıdır. Geçmişin nedensel çözümlemesine girildiğinde gerekli bir açıklamaya engel olan nedenler geleceğin de tam olarak bilinmesini önler. Karmaşık olay çok sayıdaki durumun her zaman aynı andaki sonucu olmuştur. Tarihin çok önemli anlarında bir insan kararlar almıştır. Aynı biçimde yarın başka insanlar başka kararlar alacaklardır. Koşulların etkilediği bu kararlar, bir başkasının bir başka karar alabileceği anlamında bir belirsizlik payı her zaman taşırlar. Her an, insanlara bir hareket serbestliği payı bırakan eğilimler vardır. Ya da başka yönlerde etkili olan çeşitli etkenler bulunur.

Tarihin nedensel çözümlemesi, belirli bir anda, genel koşulların etkisi ile belirli bir rastlantının ya da belirli bir kişinin etkisinin ne olduğunu ayırt etme eğilimindedir. Bireylerin ve rastlantıların tarihte bir rolü olduğundan, gelişimin yönü önceden belirlenmediğinden şu ya da bu kararın alınmasına göre tarihin şu ya da bu yönde geliştiği anda bazı insanların yüklendiği sorumlulukları belirlemek için, yazgının kuşkularını bulmak için geçmişin nedensel bir çözümlemesine girişmek ilginçtir. Tarihsel evrimin bu tasarımı Weber'e eylem adamının büyüklüğü duygusunu koruma olanağı veriyordu. İnsanlar eğer önceden yazılmış bir yazgının kolaylaştırıcıları iseler, siyaset önemsiz bir etkinliktir. Gelecek belirsiz olduğu için, birkaç insan onu oluşturabileceği için siyaset insanlığın en saygın etkinliklerinden biridir.

Böylece geçmişe yönelik nedensel çözümleme bir tarihsel evrim anlayışına bağlıdır. Bu soyut yöntem de bir tarih felsefesine bağlıdır. Ama bu felsefe pozitif tarih felsefesidir ve hepimizin içimizden gelerek düşündüğümüz, yaşadığımız şeyi biçimlendirmekle yetinir. Kendi kendine, ne olursa olsun "bu aynı kapıya çıkar" diyerek hareket eden hiçbir eylem adamı yoktur; yine hiçbir eylem adamı herhangi birinin kendi yerinde aynı şeyi yapacağını ya da aynı şeyi yapmasa da sonucun farklı olmayacağını düşünmez. Max Weber'in mantıksal biçim verdiği şey, kendiliğinden deneydir ve bence tarihsel insanın yani tarihi yeniden kurmadan önce yaşayan insanın gerçek deneyidir.

Tarihsel bir nedenselliğe götüren yöntem, temel bir yol olarak, öncellerden biri gerçekleşmeseydi ya da olduğundan farklı olmuş olsaydı ne olabileceğinin

kurulmasını içerir. Başka bir deyişle, gerçek olmayanın kurulması, olayların gerçekten nasıl cereyan ettiğini anlamak için gerekli bir yoldur.

Gerçek olmayan bir gelişim nasıl kurulur? Bu sorunun yanıtı, olan bitenin ayrıntılı olarak yeniden kurulmasının gerekli olmadığıdır. Eğer şu ya da bu benzersiz öncel meydana gelmese ya da başka türlü olsaydı açıklamak istediğimiz olayın da başka türlü olacağını göstermek için olduğu biçimiyle tarihsel gerçeklikten hareket etmek yeterlidir.

Özel bir öncel olduğundan farklı olsa bile benzersiz tarihsel olayın başka türlü olamayacağını öne süren kişi, kanıtlanması kendisine düşen bir öneri ortaya koyar. Tarihsel olayların kökeninde kişilerin ya da rastlantıların rolü birinci ve doğrudan bir veridir, bunun bir yanılsama olduğunu kanıtlamak bu rolü yadsıyanlara düşer.

Öte yandan, gerçek olmayan evrimi ayrıntılı olarak kurmak için değil, ama bir başka evrimin olasılık içinde bulunduğunu göstermek için, karşılaştırma yoluyla bazen bir yol bulunabilir. Max Weber, Pers savaşlarını örnek olarak alır. Atinalıların Maraton ya da Salamis savaşını kaybettiğini, Pers İmparatorluğunun Yunanistan'ı ele geçirebilecek durumda olduğunu düşünelim. Bu varsayımda, Yunanistan'ın evrimi olduğundan büyük ölçüde farklı mı olurdu? Eğer Persler Yunanistan'ı ele geçirselerdi, Yunan kültürünün önemli öğelerinin değişime uğrayacağı olasılığını gösterebilirsek, askeri bir zaferin nedensel etkisini açığa çıkartmış oluruz. Max Weber gerçek olmayan bu evrimin iki biçimde kurulmasının mümkün olduğunu yazar: Bir yandan, Pers İmparatorluğunun gerçekten ele geçirdiği bölgelerde neler olup bittiği gözlenebilir, öte yandan Yunanistan'ın Maraton ya da Salamis savaşları sırasında durumu incelenebilir. O dönemin Yunanistan'ında şehir devletlerinde yayılmış din ve kültürden farklı bir din ve kültürün tohumları vardı. Doğu dinlerine yakın dianosusçuluğa benzer dinler yayılmaya başlıyordu. Buradan, başka yerlerde olanlara dayanarak bir Pers istilasının, insanlığın ortak eserine Yunan kültürünün temel katkısı olan akılcı düşüncenin gelişimini boğabileceği muhtemel hale gelir. Bu anlamda, Yunan şehir devletlerinin bağımsızlığının güvencesi olan Maraton savaşının akılcı kültürün zorunlu nedenlerinden *biri* olduğu söylenebilir.

"Hiç kimse batı kültürünün gelişmesinde Pers savaşlarının tarihsel ve evrensel 'önemini' (Weber'in açık yöntemini tartıştığı) Meyer kadar hoş ve açık biçimde anlatmamıştır. Mantıksal olarak nasıl hareket etmiştir? Esas olarak Maraton savaşının iki olasılık arasında seçim yaptığını göstermiştir: Bir yandan tohumlarını gizemde ve kâhinlerde bulduğumuz teokratik-dinsel bir kültür –Perslerin ulusal dini egemenlik aracı olarak olabildiğince her yerde, örneğin Yahudilere karşı kullandıkları bilinir–, öte yandan bu dünyanın nimetlerine doğru çevrilmiş ve bize bugün de kendimizi beslemeye devam ettiğimiz kültürel değerleri armağan eden özgür Yunan düşüncesinin zaferi. Küçük çaptaki bu 'savaş' Attika filosunun yapımı için ve aynı zamanda özgürlük için Yunan kültürünün bağımsızlığının korunması için, *batıya özgü olay yazıcılığını, dramın tam gelişimini ve –olup bitenler niceliksel olarak düşünülürse– dünya tarihinin bu küçük sahnesi (Duoderbühne) üzerinde oynanan benzersiz manevi yaşamı doğuran canlılık için sonraki mücadeleye zorunlu (önkoşul) olmuştur."* (*Essais sur la Théorie de la Science,* s. 300-301)

Demek ki belirli bir tarihsel durumda, bir kültürün tamamının şu ya da bu yönde gelişimini belirlemek için bir olay, askeri bir yengi ya da yenilgi yeterli görünmektedir. Böyle bir yorum, insanları ve olayları etkilerine yeniden kavuşturma, tarihin akışının önceden belirlenmediğini ve insanların davranışlarının bu akışı değiştirebileceğini gösterme niteliğine sahiptir.

Aynı tür çözümleme değişik bir tarihsel duruma uygulanabilir. Örneğin Louis-Philippe dönemi Fransa'sında, eğer Orleans dükü bir araba kazasında ölmeseydi ve muhalif hanedan liberal bir mirasçı etrafında toplanabilseydi ne olurdu? 1848 Şubatının ilk ayaklanmalarından sonra, caddelerde kaza eseri atılan birkaç kurşun ayaklanmayı yeniden başlatmasaydı ve Louis-Philippe'in tahtı bu tarihte kurtulsaydı ne olurdu?

Kısmi olguların önemli bir hareketi nasıl belirleyebileceğini göstermek, ekonomik ya da demografik olguların genel belirleyiciliğini yadsımak değil, geçmişin olaylarına bizim yaşadığımız ya da herhangi bir eylem adamının gördüğü biçimiyle olayları belirleyen belirsizlik ya da olasılık boyutunu yeniden kazandırmıştır.

Son olarak, tarihçi genel önerilere daha çok sahip oldukça ya gerçek olmayan evrimler kurmaya ya da şu ya da bu öncele göre belirli bir olayın olasılığını belirtmeye izin veren bu önerilerle tarihsel nedenselliğin çözümlemesi daha kolay olacaktır.

Max Weber'in düşüncesinde her ikisi de olasılık terimiyle açıklanan tarihsel nedensellik ile sosyolojik nedensellik arasında yakın bir dayanışma vardır. Tarihsel bir nedensellik formülü örneğin şöyle olabilir: 1848'de Fransa'nın genel koşullarına göre, bir devrim olasılığı vardı; bu her türden birçok rastlantının devrime yol açmak için yeterli olduğu anlamına gelir. Aynı biçimde 1914'te savaş olasıydı demek, Avrupa'nın o günkü siyasal sisteminde çok sayıda çeşitli rastlantıların patlamayı yaratmak için yeterli olduğu anlamına gelir. Böylece, eğer bir durumun açıklamaya çalıştığımız olayı kaçınılmaz değilse de çok olası kıldığını düşünürsek, bir durum ile bir olay arasındaki nedensellik bağı tamdır. Bu ilişkinin olasılık derecesi koşullara göre değişir.

Genel olarak Max Weber'in bütün nedensel düşüncesi olasılık ya da şans terimleriyle açıklanır. Belirli bir ekonomik rejim ile siyasal iktidarın örgütlenmesi arasındaki ilişki örneği çok özgündür. Birçok liberal yazar ekonomik planlamanın demokratik bir rejimi olanaksız kıldığını yazarken, Marksistler üretim araçlarının özel mülkiyet rejiminin, bu araçlara sahip azınlığın siyasal iktidarının kaçınılmaz olduğunu söylerler. Toplumun bir öğesinin bir başkası tarafından belirlenmesi ile ilgili bütün bu savlar, Max Weber'e göre olasılık terimleriyle ortaya konmalıdır.

Tamamen planlı bir ekonomik rejim, belirli bir tip siyasal örgütlenmeyi sadece daha olası kılar. Belirli bir ekonomik rejim düşünüldüğünde, siyasal iktidarın örgütlenmesi, az çok kesin biçimde belirlenebilecek bir alanın içinde yer alır.

Demek ki ekonomik, siyasal ya da dinsel olsun, toplumun bütününün tek bir öğeyle, tek yanlı olarak belirlenmesi olmaz. Max Weber sosyolojinin neden-

sel ilişkilerini kısmi ve olası ilişkiler olarak anlar. Bu ilişkiler şu anlamda kısmidir: Gerçeğin belirli bir parçası, bir başka parçayı olası ya da kuşkulu kılar. Örneğin mutlakıyetçi bir siyasal iktidar ekonominin işleyişine devletin karışımını destekler. Ama ters anlamda da ilişkiler düşünülebilir ve kurulabilir, yani planlama, özel ya da kamu mülkiyeti gibi ekonomik bir veriden hareketle, ekonominin bu öğesinin şu düşünme biçimini ya da iktidarın şu örgütlenme biçimini hangi ölçüde kolaylaştırdığı ya da güçleştirdiği belirtilir. Nedensel ilişkiler kısmidir, genel değildir; olasılık niteliği taşırlar, zorunlu gerekircilik nitelikleri yoktur.

Kısmi ve çözümleyici olan bu nedensellik kuramı, tarihsel materyalizmin basit yorumunun çürütülmesi olmak ister. Gerçeğin bir öğesinin, gerçeğin öteki yönlerinin onlardan etkilenmeden belirleyicisi olarak değerlendirilmesini reddeder.

Toplumun bütününün tek bir öge ile belirlenmesinin kabul edilmemesi aynı zamanda gelecek toplumun bütününün de şimdiki toplumun şu ya da bu özelliğinden hareketle belirlenmesini de reddeder. Çözümleyici ve kısmi Weberci felsefe, geleceğin kapitalist toplumunun ya da kapitalizm sonrası toplumunun nasıl olacağını ayrıntılı olarak öngörmeyi yasaklar. Bu Max Weber'in geleceğin toplumunun bazı niteliklerini öngörmeyi olanaksız olarak değerlendirmesinden kaynaklanmaz. O akılcılaştırma ve bürokratlaşma süreçlerinin amansız biçimde süreceğine inanıyordu. Ama bu gelişim ne siyasal rejimlerin doğasını tam olarak belirlemeye, ne de yarının insanlarının yaşam, düşünce ve inanç biçimlerini belirlemeye yeterlidir.

Başka bir deyişle, bizi en çok ilgilendiren belirsiz kalandır. Akılcı ve bürokratik bir toplum Tocqueville'in diyeceği gibi despotik ya da liberal olabilir. Bu toplum Max Weber'in söyleyeceği gibi de sadece ruhsuz insanlar içerebilir ya da tam tersine alanı dinsel duyguların içtenliğine bırakabilir ve azınlığa da olsa insanlara, insanca yaşama olanağı verebilir.

Max Weber'in nedensellik ve tarihsel nedensellik ile sosyolojik nedensellik arasındaki ilişkiler konusunda yaptığı genel yorum budur. Bu kuram zamanının Alman filozoflarının öğrettiği, insan bilimlerinin özgünlüğünün iki yorumu arasında bir bireşimdir. Filozofların bazıları özgünlüğün, bu bilimlerdeki tarihselliğe, benzersiz evrime, hiçbir zaman yinelenmeyecek şeye gösterdiğimiz ilgiden geldiğini düşünüyorlardı. İnsan gerçekliğinin bilimlerinin her şeyden önce tarihsel bilimler oldukları kuramı buradan geliyordu. Öteki filozoflar insan konusunun özgün niteliklerini vurguluyor, insan bilimlerini, insan davranışındaki anlaşılırlığı yakaladıkları ölçüde özgün sayıyorlardı.

Max Weber bu iki öğeyi aynı anda saklı tutar, ama konusu insan gerçekliği olan bilimlerin sadece ya da hatta öncelikli biçimde tarihsel olmasını kabul etmez. İnsan gerçekliğinin bilimlerinin benzersiz olanla, tek olan evrimle doğa bilimlerinden daha çok ilgilendiği doğrudur. Ama genel önerilere gereken ilgiyi göstermedikleri doğru değildir. İnsan gerçekliğinin bilimleri, sadece benzersiz olanı anlamayı amaçladıklarında bile, genel öneriler ortaya koydukları ölçüde bilimdirler. Demek ki olayların çözümlemesi ile genel önerilerin ortaya konması

arasında yakın bir ilişki vardır. Tarih ve sosyoloji birbirini bilmezlikten gelmesi gereken iki disiplin değil, merakın iki yönünü oluşturan disiplinlerdir. Tarihsel anlama genel önerilerin kullanımını zorunlu kılar; bu genel öneriler de sadece tarihsel çözümlemeler ve karşılaştırmalarla kanıtlanabilirler.

Tarih ve sosyolojinin bu dayanışması, Max Weber'in epistemolojik öğretisinin merkezi olan ideal tip anlayışında çok açık biçimde ortaya çıkar.

İdeal tip anlayışı Weberci düşüncenin birçok eğiliminin sonuçlanma noktasında bulunur. İdeal tip anlama kavramına bağlıdır, çünkü her ideal tip ya tarihsel bir bütüne ya da olayların art arda gelişine özgü anlaşılır ilişkilerin örgütlenmesidir. Öte yandan ideal tip, toplumun ve çağdaş bilimin ayırt edici niteliğine, yani akılcılaştırma sürecine bağlıdır. Bütün bilimsel disiplinlerin özelliği olan ideal tiplerin kurulması, iç akılcılığını açığa çıkararak, hatta belki de bu akılcılığı yarı belirsiz bir konudan hareketle kurarak konuyu anlaşılır hale getirme çabasının bir anlatımıdır. Son olarak, ideal tip nedenselliğin analitik ve kısmi anlayışına da bağlıdır. Gerçekten ideal tip tarihsel özgünlükleri ve tarihsel bütünlükleri kavrama olanağı verir. Ama ideal tip genel bir bütünün kısmi kavranışıdır. Toplumu görünürde bir bütün olarak kapsadığında bile kısmi niteliğini her nedensel ilişkide korur.

Weber'in ideal tip kuramının güçlüğü, bu kavramın hem kültür bilimlerinin bütün kavramlarını göstermek için, hem de kavramların bazı türlerini belirlemek için kullanılmasından kaynaklanır. Bu yüzden, her ne kadar Max Weber'in eserinde açıkça bulunmasa da kültür bilimlerinin bütün kavramlarının ideal-tipik eğilimi ile, en azından üstü kapalı biçimde belirttiği, ideal tiplerin tanımlanmış türleri ayrımını yapmanın açıklık getireceğini düşünüyorum.

Kültür bilimlerinin kullandığı bütün kavramların ideal-tipik eğilimi ile söylemek istediğim, kültür bilimlerinin en belirgin niteliği olan kavramların, ister din, egemenlik, peygamberlik ya da bürokrasi olsun, bir biçimlendirme ya da akılcılaştırma öğesi içermesidir. Hatta şaşırtma tehlikesini göze alarak, sosyologların işinin, toplumsal ya da tarihsel konuyu onu yaşayanların deneyinde olduğundan daha anlaşılır olduğunu söyleyebilirim. Her sosyoloji, bütün insani varoluşlar gibi karmaşık ve karanlık olan insan varoluşunu anlaşılır kılmaya yönelik bir yeniden kurmadır. Kapitalizm, sosyologların kavramlarında olduğu kadar hiçbir yerde o denli açık olmamıştır, bundan dolayı onları kınamak da haksızlık olur. Sosyologların amacı, anlaşılır olmayanı anlaşılır kılmak, anlamı onu yaşamış kimselere fark edilmemiş şeyin anlamını ortaya çıkarmaktır.

İdeal tipler, Aristo mantığı modeline uygun olmayan tanımlarla ifade edilir. Tarihsel bir kavram, ne kavramın genişlemesi içinde bulunan bütün örneklerin ortaya koyduğu nitelikleri, ne de örneklerin, bireylerin ortalama niteliklerini dikkate alır; o tipik olanı, esas olanı amaçlar. Fransızların disiplinsiz ve zeki oldukları söylendiğinde, hepsinin disiplinsiz ve zeki olduğu söylenmek istenmemektedir; bu olanaksızdır da. Ama tipik görünen ve örneğin özgünlüğünü tanımlayan bazı nitelikleri ortaya koyarak tarihsel bir Fransız tipi yeniden oluşturulmak istenmektedir. Aynı biçimde bir filozof insanların prometeci olduklarını, gelecek-

lerini geçmişin bilincine vararak tanımladıklarını, insan varoluşunun bağlanma olduğunu söylediğinde bütün insanların varlıklarını olup biten ve olacak üzerinde aynı anda düşünerek kavradıklarını, insanın bu düşünme ve karar düzeyine ulaştığı zaman gerçekten insan olduğunu telkin eder. Bürokrasi ya da kapitalizm, demokratik rejim ya da Almanya gibi belirli bir ulus söz konusu olsun, bu kavram ne bütün örneklerde ortak niteliklerle, ne de ortalama niteliklerle tanımlanacaktır. Bu biçimlendirilmiş bir yeniden kurma, tipik özelliklerin soyutlanmasıdır.[12]

İdeal-tipik eğilim Max Weber'in genel felsefesine bağlıdır; değer ilişkisini ve anlamayı içerir. Tarihsel insanı prometeci olarak anlamak, onu bize kesin olarak görünen şeye göre, yani eğilimiyle anlamak demektir. Tarihsel insanı prometeci olarak adlandırabilmek için kendisi hakkında değerleri, yönelimi konusunda soru sorduğunu varsaymak gerekir. İdeal-tipik eğilim, davranışın ve insan varlığının anlaşılır niteliğinden, değer ilişkisi de kültür bilimlerinin başlangıçtaki yönteminden ayrılamaz.[13]

Basitleştirerek Max Weber'in üç tür kavrama ideal tip adını verdiği söylenebilir:

Birinci tür, tarihsel örneklerin ideal tipleri türüdür; kapitalizm ya da batı kenti buna örnek olarak belirtilebilir. Bu durumda ideal tip, genel ve benzersiz tarihsel bir gerçeğin yeniden anlaşılır kuruluşudur. Geneldir, çünkü ekonomik bir rejimin bütünü kapitalizm terimiyle belirlenmiştir; benzersizdir, çünkü Weber'e göre, terimi tanımladığı anlamda kapitalizm, tam olarak sadece çağdaş batı toplumlarında gerçekleşmiştir. Tarihsel bir örneğin ideal tipi kısmi bir yeniden kurulmadır: Sosyolog anlaşılır bir bütün kurmak için tarihsel bütünlük içinde belirli sayıda özellik seçer. Yeniden kurma olasılıklar arasında bir tanesidir, gerçek sosyoloğun zihnine girmez.

İkinci bir tür, pek çok durumda karşılaşılan tarihsel gerçeğin soyut öğelerini gösteren ideal tipler türüdür. Bu kavramlar birlikte olduklarında gerçek tarihsel bütünlükleri belirleme ve anlama olanağı verirler.

Birinci türe kapitalizm, ikinciye bürokrasi örnek olarak alınırsa bu iki tür ideal tip arasındaki zıtlık açıkça ortaya çıkar. Birinci durumda gerçek ve benzersiz bir tarihsel bütün belirtilir. İkincisinde bir rejimi tamamen kapsamayan, tarihin değişik anlarında birçok kez karşılaşılan siyasal kurumların bir yönü anlatılır.

Toplumun belirgin öğelerinin bu ideal tipleri çeşitli soyutlama düzeylerinde yer alır. Alt bir düzeyde bürokrasi ya da feodalite gibi kavramlar görülür.

Daha yüksek soyutlama düzeyinde üç egemenlik türü yer alır: Akılcı, geleneksel ve karizmatik. Bunların her biri itaat güdüsü ya da önderin öne sürdüğü meşruiyetin doğası ile tanımlanır. Akılcı egemenlik, yasalar ve tüzüklerle; geleneksel egemenlik geçmişle ve geleneklerle, karizmatik egemenlik önderde bulunan, onu izleyen ve ona bağlı olanların ona mal ettiği hemen hemen büyüsel, olağanüstü erdemlerle haklı kılınır. Egemenliğin üç türü "atomik" adı verilebilecek kavram örnekleridir. Bunlar somut siyasal rejimlerin yeniden kurulmasına ve anlaşılmasına yardım eden öğeler olarak kullanılır. Somut siyasal rejimlerin bir-

çoğu bu üç egemenlik türünden çıkan öğeleri bileştirirler. Bir kez daha söylersek, gerçek karışık olduğu için ona açık düşüncelerle yaklaşmak gerekir; tipler gerçekle karıştıkları için her birini kesinlikle tanımlamak gerekir; tamamen karizmatik ya da geleneksel rejim olmadığından düşüncemizde bu iki tipi tamamen ayırmak gerekir. Bu ideal tiplerin yeniden kurulması bilimsel araştırmanın amacı değil, aracıdır. Kesinlikle tanımlanmış kavramları kullanarak kendi kavramlarımızla gerçek arasındaki uzaklığı ölçeriz, çeşitli kavramları bileştirerek karmaşık bir gerçekliği yakalarız. Son olarak üçüncü bir soyutlama düzeyinde şu davranış tiplerini buluruz: Amaçla ilişkili akılcı davranış, değerle ilişkili-akılcı davranış, geleneksel davranış ve duygusal davranış.

İdeal tiplerin üçüncü türü, özel bir niteliğin davranışların akılcı biçimde yeniden kurulması ile oluşturulur. Max Weber'e göre, ekonomik kuramın önermelerinin bütünü, tamamen ekonomik özne olmuş olsalardı, insanların davranış biçimlerinin ideal-tipin yeniden kurulmasından başka bir şey değildir. Ekonomik kuram, ekonomik davranışı özüne uygun ve kesin biçimde tanımlanmış olarak düşünür.[14]

İnsani Durumun Karşıtlıkları

Kültür bilimleri böylece, hem anlayıcı, hem nedenseldir. Nedensellik ilişkisi duruma göre, tarihsel ya da sosyolojiktir. Tarihçi, değişik öncellerin tek bir durumdaki nedensel etkisini tartmayı amaçlar; sosyolog yinelenen ya da yinelenebilecek art arda geliş ilişkilerini kurmaya çalışır. Anlamanın temel aracı değişik biçimlerindeki ideal tiptir; bunların ortak özelliği akılcılaştırma ya da belirli davranış tipi ya da benzersiz bir tarihsel olgunun açık ya da gizli mantığının yakalanması eğilimidir. İdeal tip bütün durumlarda bir amaç değil, araçtır, kültür bilimlerinin amacı da öznel anlamları, yani son çözümlemede, insanların yaşamlarına verdikleri anlamı kavramaktır.

Kültür bilimlerinin davranışların öznel anlamalarını yakalamayı amaçladığı düşüncesi hiç de açık değildir. Günümüzde pek çok sosyolog bu düşünceyi terk etmekte, gerçek bilimsel amacın toplumların ya da varoluşların bilinçsiz mantığı olduğunu düşünmektedirler. Weber'in durumunda amaç yaşanmış varlığı anlamaktır. Bilimsel merakın bu yönlenmesi belki de Max Weber'in hem düşüncesinde, hem de epistemolojik kuramında yer alan bilgi ve davranış ilişkisine bağlıdır.

Weberci düşüncenin temel konularından biri, daha önce incelenmiş olan değer yargısı ile değer ilişkisi arasındaki zıtlıktır. Tarihsel varoluş özü gereği değerlerin yaratılması ve doğrulanmasıdır. Kültür bilimleri bu varoluşun anlaşılmasıdır; yöntemi değer ilişkisidir. İnsan yaşamı, bir dizi seçimden oluşur, insanlar bu seçimlerle bir değerler sistemi kurarlar. Kültür bilimi, bir değer evreninin kurulmasını sağlayan insan seçimlerinin yeniden kurulması ve anlaşılmasıdır.

Değerler felsefesi davranış kuramı ile yakından ilişkilidir. Max Weber "siyasal davranıştan yoksun kalmış", eyleme karşı doyum bulmamış istekleri bilimsel çabalarının güdülerinden biri olan sosyologlar grubuna girer.

Max Weber'in değerler felsefesinin kaynağı, yaşadığı dönemde Güneybatı Almanya'daki üniversitelerde okutulan biçimiyle yeni Kantçılık felsefesidir. Bu felsefe, başlangıç noktasına olgularla değerler arasındaki kesin ayrımı yerleştirir.

Değerler ne duygularda, ne de deneyüstünde bulunur; gerçeği kavrayan ve doğruyu oluşturan insan düşüncesinin yönteminden doğasında farklı olan insan kararlarıyla yaratılır. Bazı yeni Kantçı filozofların belirttiği gibi, belki, gerçeğin kendisi de bir değerdir. Ama Max Weber'de bilimin düzeni ile değerlerin düzeni arasında temel bir farklılık vardır. Birincinin özü, bilincin olgulara ve kanıtlara bağlı olması, ikincinin özü ise özgür seçim ve özgür doğrulamadır. Hiç kimse katılmadığı bir değeri kanıtlama ile kabule zorunlu değildir.[15]

Bu noktada Durkheim ve Pareto ile karşılaştırmanın geliştirilmesi yararsız değildir. Durkheim toplum adını verdiği şeyde hem her şeyden önce kutsal nesneyi, hem de değerleri yaratan özneyi bulduğunu düşünür. Pareto sadece araçla amaç arasındaki ilişkinin mantıklı olarak nitelenebileceği bu nedenle amaçların her belirlemesinin mantıklı olmadığı ilkesini getiriyordu. Pareto anlayışlarda, amaçları doğrulayan güçleri, duyguları ya da kalıntıları ya da başka bir deyişle değerlerin belirlenmesini arıyordu, ama bu belirleme onu sadece değişmez özellikleriyle ilgilendiriyordu. Pareto'ya göre bütün toplumlar temel çelişkilerle, bireylerin bencilliği ile topluluğa bağlılık ya da özveri arasındaki çelişkilerle doludur. Bu bakımdan her şeyden önce, sürekli bir biçimde geçerli bir kalıntılar sınıflaması, yani tarihsel olguların sonsuz çeşitliliğinden hareketle ulaştığı insan doğası kuramının benzerini kurmak istiyordu.

Bu formüllerden hiçbiri Weber'in düşüncesine uygun değildir. Weber, Durkheim'a toplumların gerçekten içinde değerlerin oluştuğu ortam olduğu, ama gerçek toplumların sadece insanlardan yani bizden ve başkalarından oluşmadığı, bu bakımdan hayran olduğumuz ya da hayran olmamız gerekenin, olduğu biçimiyle, somut toplum olduğu yanıtını verirdi. Eğer her toplum bize bir değerler sistemi öneriyor ya da kabul etmemizi zorluyorsa, bu, içinde yaşadığımız sistemin düşmanlarımızınkinden ya da kurmak istediğimizden daha iyi olduğunu kanıtlamaz. Değerlerin yaratılması toplumsaldır. Ama bu aynı zamanda tarihseldir. Her toplumda gruplar, partiler ve bireyler arasında çatışmalar ortaya çıkar. Her birimizin sonuçta bağlı olduğu değerler evreni ortak ve bireysel bir yaratımdır. Bu evren bilincimizin bir ortam ya da duruma yanıtından kaynaklanır. Bu bakımdan varolan toplumsal sistemi kendi seçtiğimizden daha fazla bir değer tanıyarak yüceltmeye gerek yoktur. Seçimimiz geleceğin yaratıcısı olabilir, oysa bize kalan sistem geçmişin mirasıdır.

Weber, Pareto'ya kalıntı kategorilerinin insan doğasının sürekli eğilimlerine belki karşılık verebileceğini, ama kalıntıların bir sınıflamasına bağlı kalarak sosyologun tarihin akışındaki en ilginç şeyleri görmezden geleceği ya da ihmal edeceği yanıtını verirdi. Kuşkusuz bütün *teodiseler* (Tanrısalbilim, ilmi ilahi), bütün felsefeler mantıklı değildir ya da mantık kuralları ve olguların öğretimi konusunda eksiklikler içerirler, ama tarihçi insanların yaşamlarına verdikleri anlamı, kötülüğe alışma biçimini, bencillik ile bağlılık arasında kurdukları bileşimi anlamak

ister. Bütün bu anlamlar ya da değerler sistemleri tarihsel bir niteliğe sahiptir, çok yanlı, çeşitli, benzersizlikleriyle ilginçtirler. Başka bir deyişle Pareto sürekli olanı arar, oysa Max Weber toplumsal ve entelektüel sistemleri benzersiz özelliklerinde kavramak ister, onu en çok ilgilendiren özel bir toplumda dinin yerini saptama, bir dönem ya da topluluk tarafından benimsenen değerler hiyerarşisini belirlemektir. Pareto, Weberci merakın egemen konusu olan dünyanın ve toplumun yorumuna mantıklı olmayan sistemler derdi.

Geçmiş davranışın dünyası ve çağdaş bilimin konusu bu değerler dünyasını Max Weber, bence, iki biçimde ele almıştır ve bu iki yaklaşım uyumlu sonuçlara ulaşır. Bir yandan siyaset filozofu olarak davranışın karşıtlığı adını vereceğim şeyi oluşturmayı denemiştir; öte yandan sosyolog olarak çeşitli dinsel tutumları, bunların insan davranışı ve özellikle ekonomik davranışına etkisini düşünmek istemiştir.

Max Weber'e göre davranışın temel karşıtlığı, *sorumluluk ahlâkı* ve *kanaat ahlâkı* karşıtlığıdır; yani bir yandan Machiavel, öte yandan Kant söz konusudur. Eylem adamı sorumluluk ahlâkını *(Verant-wortungsethik)* benimsememezlik edemez. Bu belli bir konuma oturmayı, olası kararların sonuçlarını dikkate almayı ve olayların dokusuna bazı sonuçlara yol açabilecek ya da istediğimiz bazı sonuçları belirleyecek bir davranışı sokmayı gerektirir. Sorumluluk ahlâkı, davranışı araç-amaç terimleriyle yorumlar. Eğer bir ordunun subayları, beğenmedikleri bir siyaseti kabule ikna edilmek isteniyorsa, bu siyaset onlara anlamayacakları bir dille ya da aktörün gerçek niyetine ya da ulaşılmak istenen amaca tamamen ters bir yoruma izin veren formüllerle sunulur. Belirli bir an bundan belki eylem adamı ile uygulayıcılar arasında bir gerginlik doğacaktır; belki uygulayıcılar aldatılmış oldukları duygusuna kapılacaklardır, ama amaçlanan hedefe ulaşmanın tek yolu buysa, devletin yararı için aldatanı suçlamak doğru mudur? Max Weber, Machiavel'in *cité* uğruna kendi selametini feda eden Floransa yurttaşını, sorumluluk ahlâkının simgesi olarak almayı severdi. Devlet adamı topluluğun iyiliğine olan, bireyler üstü bir amacı gerçekleştirmek için genel ahlâkın kınadığı araçları kullanmayı kabul eder. Max Weber, Machiavelciliği övmez ve sorumluluk ahlâkı mutlaka, terimin yaygın anlamında Machiavelci değildir. Sorumluluk ahlâkı sadece etkili olmaya çalışan ahlâktır, erişilmek istenen amaca uygun araçların seçimi ile belirlenir. Max Weber sorumluluk ahlâkının son çözümlemede etkili olacak herhangi bir aracın kabulü anlamında sonuna kadar izlenmeyeceğini belirtiyordu. Machiavel'i ve *cité* uğruna bireyin kendi selametini feda etmesini aktarıyor, ama aynı zamanda Luther'i ve onun *Diète de Worms*'da belirttiği tanınmış formülü aktarıyordu: *Hier stehe ich ich kann nicht anders; Gott helfe mir, Amen* (Burada duruyorum, başka türlü yapamam; Tanrı bana yardım etsin, amin). Davranış ahlâkı iki aşırı terim içerir; *cité*'yi kurtarmak için günahkârlık ve aşırı durumlarda sonucu ne olursa olsun bir isteğin hiçbir koşul tanımadan kabul edilmesi.

Sorumluluk ahlâkının amaca uygun araçların aranması ile belirlenmesi ölçüsünde kendi kendine yeterli olmadığını ve bu amaçların belirsiz kaldığını belirtelim. Birçoklarının örneğin Léo Strauss' un Weberci nihilizm adını verdiği şey

burada ortaya çıkar. Weber ulaşılacak amaçlar konusunda insanlarla toplumlar arasında bir anlaşmanın sağlanabileceğine inanmıyordu. İnsanlar tarafından yaratılan değerler konusunda iradeci bir anlayışa sahipti; amaçların evrensel bir hiyerarşisini reddediyor dahası her birimizin son çözümlemede birbiriyle bağdaşmaz değerler arasında bir seçim yapmaya zorunlu olduğunu düşünüyordu. Davranış konusunda seçim zorunludur, bunlar da özverisiz yapılamaz.

Ulaşmak isteyebileceğimiz değerler insan topluluklarında somutlaşmıştır, bunun için topluluklar birbirleriyle kendiliklerinden çatışma halindedirler. Max Weber, Hobbes'un siyasal toplumlar arasındaki doğal durum geleneğini benimsemiştir. Büyük devletler, sürekli yarışa girmiş güçlü devletlerdir. Bu devletlerin her biri belirli bir kültürün taşıyıcısıdır; bu kültürler tartışmaya bir çözüm getirmeksizin, üstünlüklerini öne sürerek birbirlerinin karşısına çıkarlar.

Bir topluluk içinde bir sınıfın çıkarını, bir başkasının özverisini taşımayan siyasal önlem yok gibidir. Bilimsel düşünce ile aydınlatılabilen ve aydınlatılması gereken siyasal kararlar da son çözümlemede her zaman kanıtlanamayan değer yargıları tarafından belirlenir. Hiç kimse bir bireyin ya da bir grubun bir başka grup ya da topluluğun bütünü yararına feda edilme ölçüsüne kesinlikle karar veremez. Topluluğun bütününün yararı sadece özel bir grupla belirlenir. Başka bir deyişle, Max Weber'in düşüncesine göre *cité*'nin ortak yararının Katolik anlayışı geçerli değildir ya da kesin bir belirleme taşımaz.

Ama dahası vardır. Max Weber'e göre adalet kuramı temel bir karşıtlık içerir. İnsanlar fiziksel, entelektüel ve ahlâki açıdan eşit değildir. İnsan varlığının başlangıcında genetik bir piyango vardır. Her birimizdeki genler, terimin tam anlamıyla bir olasılık hesabının sonucudur. Eşitsizlik doğal ve ilk olgu olduğundan ya toplumsal çaba ile doğal eşitsizliğin ortadan kaldırılmasına ya da tersine herkese niteliklerine göre değer vermeye çalışılabilir. Max Weber doğru ya da yanlış, doğal eşitsizlik koşullarının oranları arasında ve bu eşitsizliklerin giderilmesi çabasında, bilimin yönettiği bir seçimin olmadığını belirtir. Herkes Tanrısını ya da şeytanını kendisi tek başına seçer.

Son olarak Max Weber gibi söylemek gerekirse, Olimpos'un Tanrıları doğal olarak çatışma halindedir. Günümüzde bir şeyin ahlâki "olmamasına rağmen" değil, ahlâki "olmadığından" güzel olabileceğini biliyoruz. Değerler, tek bir toplumun, aynı anda askeri güç, toplumsal adalet ve kültür değerlerini gerçekleştiremeyeceği anlamında tarihsel olarak uyuşmaz değillerdir; aynı zamanda bazı estetik değerlerin gerçekleştirilmesi bazı ahlâki değerlerin gerçekleştirilmesine ters olabilir.

Değerlerin seçimi sorunu kanaat ahlâkına *(Gesinnungsethik)* götürür. Kanaat ahlâkı her birimizi sonuçlarını açık ya da kapalı göz önüne almadan duygularımıza göre davranmaya iter. Max Weber bunun iki örneğini verir; mutlak barışçı ile devrimci sendikacı.

Mutlak barışçı, silah taşımayı ya da hemcinsini öldürmeyi kesinlikle reddeder. Bu davranışı ile eğer savaşı önleyebileceğini düşünürse, saftır ve sorumluluk ahlâkı düzeyinde etkisizdir. Ama eğer inancına göre hareket etmekten başka

amacı yoksa, eğer reddetmesi davranışının amacı ise yüce ya da anlamsız olmasının önemi yoktur, ama çürütülemez hale gelir. Her kim, hemcinsini öldürmektense hapishanenin ya da ölümün daha iyi olduğunu söylerse, kanaat ahlâkına göre hareket ediyor demektir. Haksız bulunabilir, ama yanıldığı kanıtlanamaz; çünkü aktör kendi vicdanından başka hiçbir yargıç tanımaz ve herkesin vicdanı, dünyayı değiştirme yanılsamasına kapılmıyorsa ve kendine bağlılığından başka bir doyum aramıyorsa çürütülemez. Sorumluluk düzeyinde, barışçıların şiddeti azaltmadığı ve sadece vatanlarının yenilgisine katkıda bulundukları söylenebilir. Ama bu itirazlar kanaat ahlâkçılarını ilgilendirmez. Aynı biçimde topluma hayır diyen, itirazının yakın ve uzak sonuçlarına ilgisiz devrimci sendikacı kendisini tam olarak anladığı ölçüde olgular düzeyinde kalan kişinin bilimsel ya da siyasal eleştirilerinden kurtulur.

"Kanaat ahlâkının gerçekliğine inanmış bir sendikacıya davranışının tepki olasılığını artırmaktan, sınıfının eylemini geciktirmekten ve onu daha çok bağımlı kılmaktan başka bir etkisi olmayacağını en inandırıcı bir biçimde anlatmakla zamanınızı yitirirsiniz; size inanmayacaktır. Saf bir kanaatla gerçekleştirilen bir davranışın sonuçları kızgınlık verici olunca bu ahlâkın yandaşı sorumluluğu ilgiliye değil, dünyaya, insanların aptallığına ya da insanları böyle yaratan Tanrının iradesine verecektir." [*Le Savant et le Politique*, s. 187]

Bu temel karşıtlık üzerine söylenecek çok şey vardır. Kanaatlerden esinlenen sorumluluk ahlâkı yoktur, çünkü son çözümlemede sorumluluk ahlâkı etkililik arayışıdır ve bu arayışın amacı sorgulanabilir.

Kanaat ahlâkının devletin ahlâkı olamayacağı da açıktır. Hatta kanaat ahlâkının terimin aşırı anlamında söz ya da yazı aracılığıyla olsun, az da olsa siyasi oyuna katılan insanın ahlâkı olamayacağı da söylenebilir. Kendi sözlerinin ya da davranışlarının sonuçlarına karşı ilgisiz, sadece kendi bilincine uyma kaygısında olan kişi rastgele bir şey söylemez ya da yazmaz. Sadece kanaat ahlâkı hiç kimsenin akıllı davranışın sınırları içinde kalmak için çok fazla yaklaşmaması gereken ideal bir tiptir.

Her şeye rağmen Weberci inanç ve sorumluluk karşıtlığında derin bir düşüncenin olduğunu sanıyorum. Davranışta, özellikle siyasal davranışta iki tutum arasında, hatta belki de iki tutum isteği arasında bölündüğümüz söylenebilir. Araçsal adını vereceğim birincisi amaçlarımıza uygun sonuçlar yaratmaya çalışır, bu bakımdan dünyaya bakışı ve olası sonuçları çözümleyişi söylediklerimize ya da yaptıklarımıza bağlıdır. Ahlâki adını vereceğim ikincisi, bizi genellikle başkalarını, olayların gerekirciliğini dikkate almadan davranmaya ve konuşmaya iter. Bazen hesaplamaktan yorgun düşeriz, sözlerimizin ve davranışlarımızın arkasını Tanrıya ya da şeytana bırakma konusunda karşı konulamaz bir içgüdüye uyarız. Akılcı davranış bu iki tutumdan da etkilenir. Ama her birimizin arasında gidip geldiğimiz iki tutumun ideal tiplerini bütün belirginlikleri ile ortaya koymak yararsız değildir, hatta aydınlatıcı olduğunu sanıyorum: Devlet adamı, kendi kendini haklı göstermek için bile olsa kuşkusuz sorumluluğa; yurttaş, devlet adamını eleştirmek için bile olsa kanaate daha önem verir. Max Weber şöyle der: *"İkisi de sadece kendisine dayalı bir ahlâkın olanakları ile aşılması kesinlikle olanaksız sürekli bir*

karşıtlık içinde bulunurlar." (Essais sur la théorie de la science, s. 425); *"Kanaat ahlâkı ile sorumluluk ahlâkı çelişkili değildir, birbirlerini tamamlar ve birlikte gerçek insanı, yani 'siyasal yönelimi' olabilecek insanı oluştururlar." (Le Savant et le Politique,* s.199)

Din Sosyolojisi

Kanaat ahlâkı Weberci düşüncede dinsel bir tutumun olası anlatımlarından biri olarak görünür. *Sermon sur la Montagne* ahlâkı kanaat ahlâkının bir tipidir. İdeal barışçı, kılıca el atmayı ve şiddete şiddetle karşılık vermeyi kabul etmeyen kişidir. Weber "öteki yanağı uzatma" formülünü aktarır ve bu formül eğer soylu değilse, korkaktır. Bir irade çabası ile hakarete karşılık vermeyen Hıristiyan büyüktür; hakarete zayıflık ya da korku ile karşılık vermeyen kişi aşağılıktır. Aynı tutum dinsel inancın anlatımı olduğunda soylu olabilir, yüreklilik ya da haysiyet eksikliğini ortaya koyuyorsa alçaktır. Kanaat ahlâkının çözümlemesi bir din sosyolojisine götürür.

Kanaat gereği barışçılık, dünyanın genel bir tasarımı ile açıklanabilir. Hıristiyan barışçılığı sadece yaşam konusundaki düşüncesi ve katıldığı yüce değerlere başvurularak anlaşılabilir hale gelebilir. Yani gerçek anlamını bulur. Her tutum, anlaşılır olmak için harekete geçiren ve aktörün yaşadığı varoluşun genel anlayışını yakalamak zorundadır. Weberci din sosyolojisi incelemelerinin hareket noktası budur. Bu incelemelere şu soru yön verir: Dinsel anlayışlar çeşitli toplumların ekonomik davranışlarını hangi ölçüde etkilemişlerdir?

Max Weber'in tarihi materyalizmi reddetmeye ve dinlerin, altyapısı üretim ilişkileri tarafından belirlenmiş bir toplumun üstyapısı olduğunu belirtmek yerine ekonomik davranışı dinlerle açıklamaya çalıştığı sık sık söylenmiştir. Gerçekte Max Weber'in düşüncesi başkadır. O çeşitli toplumlardaki insan davranışlarının bu insanların varoluş konusundaki genel anlayışları çerçevesinde anlaşılabilir olduğunu; dinsel dogmaların ve bunların yorumlarının dünyanın bu görüşünün ayrılmaz parçası olduğunu, bireylerin ve grupların davranışlarını ve özellikle ekonomik davranışlarını anlamak için bunları anlamak gerektiğini kanıtlamak istemiştir. Öte yandan Max Weber, dinsel anlayışların ekonomik davranışların gerçekten bir belirleyicisi olduğunu ve bu bakımdan toplumların ekonomik değişimlerinin nedenlerinden biri olduğunu göstermek istemiştir.

Bu iki nokta üzerinde en aydınlatıcı inceleme Max Weber'in kapitalizm anlayışı ve Protestan ahlâkı ilişkilerine ayırdığı incelemedir.

Bu tanınmış incelemeyi tam olarak yorumlamak için kitabın önsözündeki ve ikinci bölümündeki kapitalizm çözümlemesinden hareket etmek gerekir. Max Weber'e göre tek bir kapitalizm yoktur, kapitalizmler vardır. Başka bir deyişle her kapitalist toplum, aynı tipteki başka toplumlarda aynen bulunmayan özellikler gösterir. Demek ki ideal tipler yöntemi bu duruma uymaktadır.

"Bu deyimin (kapitalizm anlayışı) akılcı bir biçimde uygulanabileceği bir konu varsa, bu, 'tarihsel birey'dir, yani tarihsel gerçeklikte varolan, bizim kültürel anlamlarına göre kavramsal bir bütünde birleştirdiğimiz bir ilişkiler bütünüdür. Böyle bir tarihsel kavram genus proximum, differantia specifica *formülüne göre tanımlanamaz, çünkü kendi özgün nite-*

liğinde alınan belirgin, bir olgu ile ilgidir, ama tarihsel gerçeklikten tek tek çıkartılacak benzersiz öğelerden hareketle aşamalı olarak oluşturulması gerekir. Demek ki kesin kavram, araştırmanın başlangıcında değil, sonunda bulunabilir. Başka bir deyişle, bunun temel sonucu yani kapitalizm 'anlayışı'ndan ne anladığımızın en iyi, yani bizi ilgilendiren görüşlere göre en uygun anlatım biçimi sadece tartışma sırasında ortaya çıkacaktır.

"Dahası bu görüşler –bunlardan hareketle incelediğimiz tarihsel olgular çözümlenebilir– hiçbir şekilde tek olası olanlar değildir. Her tarihsel olgu için böyledir, başka görüşler başka özellikleri bize 'temel' olarak gösterecektir. Bundan çıkan sonuç kapitalizm 'anlayışı' kavramı altında araştırmalarımızın amacı için bize temel olarak görünen şeyin sadece zorunlu olarak anlaşılmaması gerektiğidir. Bu tarihsel olguların kavramsallaştırılmasının kinlik dönemi sonunda rakamla hesaplanan bilançosu (ya da sürekli bir işletme durumunda belirli süreler içinde hesaplanan aktif değeri) sermayeyi, yani değiş tokuş yolu ile kazanç için kullanılan maddi üretim araçlarının değerini aşmak zorundadır... Kavramımız için önemli ekonomik davranışı burada kesin biçimde belirleyen, para ile ifade edilen bir sonuçla para olarak hesaplanan bir yatırımı ne kadar ilkel olursa olsun, karşılaştırmada gerçek eğilimdir. Ekonomik belgelerin bize yargıda bulunma olanağı verdiği ölçüde, bütün uygar ülkelerde bu yönde bir kapitalizm ve akılcılığa dayalı kapitalist işletmeler olmuştur. Çin'de, Hindistan'da, Babil'de, Mısır'da, Akdeniz ilkçağında, ortaçağ ve günümüzde böyle olmuştur... Ama çağdaş dönemlerde batı, kapitalizmin bir başka biçimini tanımıştır: (Biçimsel olarak) özgür emeğin akılcı kapitalist örgütlenmesi. –Başka yerlerde sadece belirsiz bir taslağı görülür– Ama akılcı olmayan fırsatlara değil, düzenli bir pazarın öngörülerine bağlı işletmenin akılcı örgütlenmesi batı kapitalizminin tek özgünlüğü değildir. Şu iki önemli etken olmadan olanaksızdı: Çağdaş ekonomik yaşama egemen olan evde yapılan işler ile işletmenin ayrılması ve buna yakından bağlı akılcı muhasebe. Başka yerde ev ile atölye (ya da dükkân) alanının ayrılmasını da görüyoruz; örneğin doğu pazarı ve bazı uygarlıklardaki ergasteria gibi. Aynı biçimde Yakındoğu'da (Levant), Uzakdoğu'da, ilkçağda kapitalist ortaklıklar bağımsız muhasebeye sahiptirler. Ama bunlar işletmelerin çağdaş bağımsızlıklarına oranla önemsiz deneylerdir... Her yerde işletmeler kâr ararken, prenslik ya da beylik olsun büyük bir aile ekonomisinden hareket ederek ortaya çıkmışlardır; Rodbertus'un saptadığı gibi, çağdaş ekonomilerle yüzeysel benzerliklerin yanında, farklı hatta zıt bir gelişme gösterirler. Bununla birlikte son çözümlemede, batı kapitalizminin bütün bu özellikleri, işin kapitalist örgütlenmesi ile birlikte olmalarıyla anlam kazanmışlardır. Ciro edilebilir değerlerin gelişmesi olan, genellikle 'ticarileştirme' adı verilen şeyle, spekülasyonun akılcı hale getirilmesi olan borsa da ona bağlıdır. Kapitalist işin akılcı örgütlenmesi olmadan bütün bu olgular – olası oldukları kabul edilse bile– özellikle toplumsal yapı ve ona bağlı çağdaş batıya özgü sorunlar konusunda aynı anlama sahip olmaktan uzaktırlar. Bütün geri kalanın temeli olan doğru hesap, sadece özgür emek temeli üzerine olasıdır... Bu bakımdan evrensel bir uygarlık tarihinde –tamamen ekonomik açıdan bile– temel sorun son çözümlemede bizim için, olduğu biçimiyle kapitalist etkinliğin gelişmesi değildir; bu, uygarlıklara göre farklı biçimdedir: Bir yerde serüvenci, başka yerde ticaridir ya da savaşa, siyasete, idareye yönelmiştir; ama daha çok özgür emek'in akılcı örgütlenmesi ile burjuva işletme kapitalizmi'nin gelişimidir. Ya da uygarlık tarihi terimleriyle açıklamak gerekirse sorunumuz, batı burjuva sınıfının ayırdedici özellikleriyle doğuşu olacaktır." (L'Ethique Protestante et l'Esprit du Capitalisme, s. 15-23)

Max Weber'e göre bürokrasi batı toplumlarının bir özgünlüğü değildir. Yeni Mısır Krallığı, Çin İmparatorluğu, Roma Katolik Kilisesi, Avrupa devletleri, büyük boyuttaki çağdaş kapitalist işletmeninki gibi bürokrasiye sahip olmuşlardır. Weberci anlamda bürokrasi bazı yapısal özelliklerle tanımlanır. Bürokrasi, her biri uzmanlaşmış bir işlevi yerine getiren çok sayıda birey arasındaki işbirliğinin sürekli örgütlenmesidir. Bürokrat, aile yaşamından ayrı, kendi kişiliğinden kopuk denebilecek bir mesleğe sahiptir. Gişesinin arkasındaki bir posta memuru ile ilişkiye girdiğimizde bir bireyle değil, adsız bir iş yapıcı ile ilişkide oluruz. Hatta memur yanındakiyle kişisel konularda konuşuyorsa biraz şaşırırız. Bürokrat çocuklarıyla ya da tatille hiçbir ilişkisi olmayan mesleğini yapmalıdır. Bu kişilikten yoksunluk bürokrasinin doğasında esastır; bunda herkes kuramsal olarak yasaları bilmek ve kesin bir düzenlemenin soyut emirlerine göre davranmak zorundadır. Son olarak bürokrasi bünyesinde çalışanlara kurallara göre belirlenmiş bir ücret öder, bu bürokrasinin kendi kaynaklarına sahip olmasını gerektirir.[17]

Kapitalizmin sınırsız kâr birikimi için çalışan ve bürokratik bir akılcılığa göre işleyen işletmeyle yapılan bu tanımı Saint-Simon'cuların ya da liberal iktisatçıların birçoğunun tanımından farklıdır. Marx'ın tanımına yakındır, ama bazı farklılıklar da gösterir. Max Weber, Marx gibi kapitalist rejimin özünün pazar aracılığı ile kâr arayışı olduğunu düşünür. O da yasal olarak serbest olan, emek güçlerini üretim araçları sahibine kiralayan işçilerin varlığını vurgular ve son olarak çağdaş kapitalist işletmenin ek kârlar sağlamak için tekniği sürekli olarak yenileyerek daha güçlü araçlar kullandığını belirtir. Teknik ilerleme aranan değil, üreticilerin rekabetinden elde edilen bir sonuçtur.

"Batı kapitalizminin çağdaş biçiminin *büyük ölçüde teknik olanakların gelişimi ile belirlendiği bilinir. Bugün, akılcılığı, esas olarak en önemli teknik etkenlerin hesaplanabilme olanağına bağlıdır. Bu şu anlama gelir: Akılcılık, çağdaş bilimin, özellikle matematik ve akılcı deney üzerine kurulu doğa bilimlerinin özelliklerine bağlıdır. Öte yandan bu bilimlerin ve onların türevi olan tekniklerin gelişmesi, pratik uygulamalarına karşılık veren kapitalist çıkarlarla belirlenir, ama batı biliminin kökeni bu tür çıkarlarla belirlenmemiştir."* (*L'Ethique Protestante et l'Esprit du Capitalisme,* s.23)

Marx ve Weber arasındaki fark, Weber'e göre çağdaş toplumun ve kapitalizmin temel niteliğinin, üretim araçlarının mülkiyet biçimi ne olursa olsun bürokratik akılcılığın sürekli olacağıdır. Max Weber ekonominin toplumsallaştırılmasını düşünüyor, ama bunu temel bir değişim için zorunlu görmüyordu. Üretiminin en uygun bedelle elde edilmesi için akılcı örgütlenme zorunluluğu, devlete üretim araçlarının mülkiyetini veren devrimden sonra da sürecektir.

Saint-Simoncular çağdaş toplumun teknik yönünü, yani üretim araçlarının olağanüstü gelişimini vurguluyorlardı. Bu bakımdan işçilerle girişimciler arasındaki karşıtlığa kesin önem vermiyorlar ve çağdaş toplumun gerçekleştirilmesi için sınıf kavgasının zorunlu olduğuna inanmıyorlardı. Max Weber çağdaş girişimin belirgin örgütlenmesi konusunda Marx gibi konuşur: *"Sınıf olarak emekçiler, batının dışında özgür emeği örgütleyen girişimin yokluğunda var olamazlardı."* (*L'Ethique Protestante et l'Esprit du Capitalisme,* s. 22) Ama Weber, Saint-Simon'cular gibi

sosyalizm ile kapitalizm arasındaki zıtlığı azaltmaya gider, çünkü bürokratik akılcılık çağdaş toplumda esas olduğundan ve biçimi ne olursa olsun her mülkiyet rejiminde bulunduğundan bu rejimdeki değişiklik çağdaş toplumun değişimini oluşturmaz. Dahası, bireyci değerler sistemine katılan Max Weber, toplumsallaştırmanın bireye bırakılan hareket özgürlüğü alanını sınırlayabilecek gelişmelerinden korkuyordu. Sosyalist bir toplumda hiyerarşinin üst tabakalarına yükselmenin bürokratik yöntemlerle gerçekleştirilebileceğini düşünüyordu. Siyaset adamı ya da bakan olmak bakanlıkta yönetici olmak yöntemiyle gerçekleşebilirdi. Buna karşılık demokratik tipteki bir toplumda yükselme mücadele ve konuşma ile başka deyişle adayın kişiliğine daha çok yer veren yöntemlerle gerçekleşir.

Günümüzde bireyler bir kez var olduktan sonra kapitalizmin yasasına uymak için metafizik ya da ahlâki güdülere gereksinim duymazlar. Bu bakımdan tarihsel-sosyolojik bakış açısından rejimin oluşumunun açıklaması ile rejimin işleyişinin açıklaması arasında ayrım yapmak gerekir. Bugün büyük bir sanayi kuruluşunun başında bulunan kişinin Katolik, Protestan, Yahudi, Kalvinist ya da Lutherci olması, ekonomik başarı ile kurtuluş vaatleri arasında bir bağ görmesi bizim için pek az önemlidir. Sistem vardır, işlemektedir ve ekonomik davranışlara egemen olan toplumsal ortamdır: *"Püriten, geçim sıkıntısı çeken bir insan olmak istiyordu, biz de öyle olmak zorundayız... Bugün dinsel çilecilik düşüncesi kafesinden kurtuldu. Kesinlikle mi? Bunu kim bilir?.. Ne olursa olsun üstün gelen kapitalizm, mekanik bir temele dayandığından beri bu desteğe gereksinim duymaz."* (*A.k.*, s. 245-246) Ama bu rejimin nasıl kurulduğunu bilmek bir başka sorundur. Rejimin kuruluşunda psikolojik-dinsel güdülenmelerin rol oynamış olması bir yana atılamaz. Weber'in öne sürdüğü varsayım, Protestanlığın belirli bir yorumunun kapitalist rejimin oluşumunu kolaylaştıran bazı güdülenmeler yaratmış olduğudur.

Bu varsayımı doğrulamak için Max Weber araştırmalarını üç yönde geliştirmiştir:

İncelemesinin başında Durkheim'ın *İntihar*'da yaptığına benzer biçimde istatistiksel çözümlemelere girişir. Bununla şu olguyu ortaya koymak ister: Almanya'nın dinsel grupların bir arada yaşadığı bölgelerinde, Protestanlar ve özellikle bazı mezheplere bağlı Protestanlar oransız bir servet yüzdesine ve ekonomik bakımdan en önemli yerlere sahiptir. Bu, dinsel değişkenin ekonomik başarıları belirlediğini kanıtlamaz, ama dinsel anlayışların insanların ve grupların davranışlarına verdikleri yönü etkileyip etkilemediği sorusunu ortaya koyar. Max Weber daha derin incelemelerine bir giriş oluşturan bu istatistiksel çözümlemeler üzerinde fazla durmadan geçer.

Öteki çözümlemeleri Protestan ahlâk anlayışı –ya da belirli bir Protestan ahlâkı– ile kapitalizm anlayışı arasında entelektüel ya da tinsel bir uygunluk kurmayı amaçlar. Bu durumda söz konusu olan, dinsel bir düşünce ile davranışın bazı sorunlarına karşı tutumu anlaşılır bir biçimde ilişkili kılmaktır.

Son olarak, Max Weber Protestanlık ve kapitalizm üzerine incelemesini başka eserlerde geliştirerek, başka uygarlıklarda –Çin, Hindistan, ilkel Musevilik ve İslamiyet– batı tipi bir kapitalizmin oluşması için toplumsal ve dinsel ko-

şulların uygun olup olmadığını ya da hangi ölçüde uygun olduğunu araştırmıştır. Batının dışındaki uygarlıklarda pek çok kapitalist olgu varsa da batı kapitalizminin özgün nitelikleri olan kâr arayışı ile akılcı çalışma disiplininin bileşimi tarih boyunca bir kez ortaya çıkmıştır. Batı kapitalizmi, batı uygarlığı dışında hiçbir yerde görünmeyen, batı tarihinin kendine özgü akışını açıklayabilecek, kendisi de dinsel inançlarla belirlenen çalışmaya karşı özel bir tutumun hangi ölçüde ayrımsal olgu olduğunu sormuştur. Bu sorgulama Max Weber'in düşüncesinde temel bir yer tutar. Protestan ahlâkı üzerine yazdığı kitabına şöyle başlar: *"Günümüz Avrupa uygarlığında yetişmiş, evrensel tarihin sorunlarını inceleyen herkes er ya da geç, haklı olarak şu soruyu sorar: Evrensel bir anlama ve bir değere sahip –en azından öyle olduğunu düşünmeyi sevdiğimizi– kültürel olguların batı uygarlığında ve sadece onda ortaya çıkması hangi koşulların birbirini izlemesine bağlanabilir?"* (*A.k.*, s.11)

Max Weber'in savı, kapitalizm anlayışı ile Protestanlık anlayışı arasında anlamlı uygunluk olduğu savıdır. Temel öğelerine indirgendiğinde bu sav şöyle ortaya çıkar: Kendisi de kapitalizmin ruhuna uygun ekonomik etkinliğe karşı alınan bir tutum, belirli bir Protestanlık ruhuna uygundur. Belirli bir dünya görüşü ile belirli bir ekonomik etkinlik biçimi arasında tinsel bir ilişki vardır.

Max Weber'in kullandığı Protestan ahlâkı kavramı esas olarak Calvinci bir anlayıştır ve 1647 Westminster Bildirisi metninden esinlenen beş noktada özetlenir.

– Dünyayı yaratan ve yöneten, ama insanların sınırlı akıllarının kavrayamayacağı mutlak, yüce bir Tanrı vardır.

– Bu mutlak güçlü ve esrarlı Tanrı, her birimizin kurtuluşunu ya da lanetlenmesini önceden belirlemiştir; çabalarımızla önceden alınmış bu kutsal kararı değiştiremeyiz.

– Tanrı dünyayı kendi ünü için yaratmıştır.

– Kurtulması ya da lanetlenmesi gereken insanın ödevi, Tanrının ünü için çalışmak ve yeryüzünde Tanrının krallığını kurmaktır.

– Dünyevi şeyler, insan doğası, beden günah ve ölüme aittir; insan için kurtuluş sadece Tanrısal merhametle mümkündür.

Max Weber'e göre bütün bu öğeler başka dinlerde dağınık olarak vardır, ama bu öğelerin bileşimi özgündür ve tektir, sonuçları da önemlidir.

Bu tür bir dinsel görüş her türlü mistisizmi dışlar. Yaratılanın sınırlı aklı ile yaratıcı Tanrının sınırsız aklı arasında iletişim önceden yasaktır. Bu anlayış aynı biçimde ayinlere karşıdır, bilinci, bilimin açıklayabileceği ve açıklaması gereken doğal bir düzeni tanımaya yöneltir. Bu bakımdan bu anlayış bilimsel araştırmanın gelişmesine dolaylı olarak yararlı ve her türlü puta tapmaya karşıdır. *"Böylece, eski Yahudilik kehanetlerimle bildirilen haberlerde başlayan ve Yunan bilimsel düşüncesi ile uyumlu olarak boşinanca ve kutsallığa saygısızlığa olduğu kadar kurtuluşa ulaşmak için bütün büyüsel olanakları yadsıyan dünyanın 'büyüsünün bozulması' (Entzauberung) süreci dinler tarihinde son noktasını buluyordu. Gerçek püriten her türlü dinsel tören kuşkusunu mezarda bile reddederdi; 'Boşinanca', büyü benzeri kutsallaştırıcı uygulamaların kurtarıcı etkisine değer vermemek için yakınlarını şarkısız, müziksiz gömerdi."* (*A.k.*, s.121-122)

Bu günah dünyasında inanan, Tanrı için çalışmalıdır. Ama bunu nasıl yapmalıdır? Bu noktada Calvinci mezhepler değişik yorumlar yapmışlardır. Kapitalizmden yana olan yorum ne en özgünü, ne de en gerçeğidir. Calvin bile Tanrının yasasına uygun bir cumhuriyet kurmaya çalışmıştır. Ama bir başka yorum da en azından düşünülebilir. Calvinci kurtarılacağını mı, yoksa lanetleneceğini mi bilemez, oysa bu kabul edilemez hale gelebilecek bir sonuçtur. Mantıki değil, psikolojik bir eğilimle, bu dünyada seçilmesinin işaretlerini arayacaktır. Max Weber böylece bazı Calvinci mezheplerin dünyevi başarılarda –olasılıkla ekonomik başarılarda– Tanrının seçiminin kanıtını bulduklarını düşünür. Birey, kurtuluşunun belirsizliğinin onu içinde tutamayacağı korkuyu aşmak için çalışmaya itilir.

'Bireye kendi seçimi konusunda nasıl güven verilebilir, sorusuna Calvin tek bir yanıt kabul eder: Tanrının karar verdiğini kabul etmekle yetinmek ve gerçek inancın sonucu olan İsa'ya inanmada sarsılmaz bir güvende direnmek zorundayız. İlke olarak, başkasının Tanrı katında sevilen biri mi, yoksa cehennemlik mi olduğunun davranışından anlaşılabileceği savını kabul etmez; çünkü bu, Tanrının sırlarını anlama konusunda pek yürekli olmak olur. Bu yaşamda, Tanrının sevgili yaratıkları dışarıdan bakıldığında hiçbir şeyle cehennemliklerden ayırt edilemezler; hatta makbullerin –ludibria spiritus sancti olarak– bütün öznel deneyleri aynı zamanda, sebatkâr ve sadık güvenin dışında cehennemliklerin de ulaşabileceği noktadadır. Demek ki Tanrının sevgili yaratıkları onun görünmez kilisesini oluştururlar. Doğal olarak eski görüşleri sürdürenler için –Theodore de Beze için de– ve sıradan insanların büyük çoğunluğu için de haklı olarak durum farklıydı. –Bağışlama durumunu kabul etme olasılığı anlamında– certitudo salutis, onların gözünde zorunlu olarak çok önemli bir nitelik kazanır. Alınyazısı öğretisinin geçerli olduğu her yerde şu soruyu engellemek olanaksızdı: Electi'ler arasında yer alındığını bilmeye kesinlikle izin verebilecek ölçütler var mıdır... Kişisel bağlanma sorunu ortada olduğu sürece, Calvin'in insandaki bağışlama etkinliğinden çıkan sebatkâr imana olan inancına dayanmak olanaksızdır. Ortodoks öğreti bu inancı en azından ilkede, hiçbir zaman terk etmemiştir. Özellikle ruhlara gösterilen bakım konusunda papazlar tatmin olamazlardı, çünkü bu öğretinin neden olduğu çalkantılarla doğrudan ilişki halindeydiler. Bu bakımdan papazların uygulaması güçlüklere ayak uydurmak zorunda kaldı ve bunu çeşitli biçimlerde gerçekleştirdi. Alınyazısı yeni bir yoruma kavuşturulmadığı sürece, yumuşamadığı ve terk edilmediğinden papaz öğütlerinin birbirine bağlı iki belirgin niteliği ortaya çıkmıştır. Bir yandan Tanrının sevgili yaratığı olarak düşünülmek bir görev oluşturuyordu; bu konudaki her kuşkunun şeytanın girişimi olarak reddedilmesi gerekirdi, çünkü kendine yetersiz bir imandan yani bağışlanmanın yetersiz etkinliğinden geliyordu. Havarinin kendi kişisel eğiliminde 'güçlenme' çağrısı, burada günlük kavgada kendi seçiminin ve haklı kılınmasının öznel kesinliğini kazanma görevi olarak yorumlanmıştır. Luther'in Tanrıya pişmanlık duygusu ile inandıkları takdirde bağışlanma sözü verdiği alçakgönüllü günahkârlar yerine, kendilerinin bilincinde olan ve kapitalizmin kahramanlık dönemlerinde gördüğümüz, örneklerine bugün de rastlanan çelik yapılı püriten tüccarlarda bulunan 'azizler' ortaya çıkar. Öte yandan bu kendine güvene ulaşabilmek için bir meslekte aralıksız çalışma en iyi yol olarak özellikle salık verilir. Dinsel kuşkuyu sadece bu yatıştırır ve bağışlanma kesinliğini verir. Dünyevi etkinlik bu kesinliği verebilecek durumda olsun, dinsel korku duygularına karşı çıkmak için en iyi yol olarak düşünülmüş olsun, bunun nedenleri

Protestanlıkta öğretilen dinsel duyguların derin özelliklerinde bulunur. Lutherciliğe ters olarak şu farklılıklar imanla doğrulama öğretisinde en açık şekilde ortaya çıkar. (*A.k.*, s. 131-135)

Bir teolojinin bu psikolojik sapması bireyciliği güçlendirir. Herkes Tanrı karşısında yalnızdır. Yakın ile ortaklık ve başkalarına karşı görev duygusu zayıflar. Akılcı, düzenli, sürekli çalışma Tanrının emrine boyun eğme olarak yorumlanmaya başlar.

Ayrıca teoloik ve Calvinci mantık gerekleri ile kapitalist mantığın gerekleri arasında şaşırtıcı bir birleşme vardır. Protestan ahlâkı inanana bu dünya nimetlerinden sakınma ve çileci bir davranış buyurur. Oysa kâr elde etmek için akılcı biçimde çalışmak ve kârı harcamamak kapitalizmin gelişmesi için zorunlu bir davranıştır, çünkü tüketilmeyen kârın sürekli olarak yeniden yatırılması ile aynı anlama gelir. Protestan tutumu ile kapitalist tutum arasındaki tinsel yakınlık da burada bütün açıklığı ile ortaya çıkar. Kapitalizm işin akılcı örgütlenmesini gerektirir, üretim araçlarının gelişmesini sağlamak için kârın büyük kısmının tüketilmeyip biriktirilmesini içerir. Marx'ın *Kapital*'de söylediği gibi, "Biriktirin, biriktirin, yasa ve peygamber budur." Oysa Max Weber'e göre Protestan ahlâkı, batılı olmayan toplumlarda örneği görülmeyen yaşam zevklerinden yararlanmak için değil, her zaman daha fazla üretmek isteğini doyurmak için olabildiğince yüksek kâr arayışı gibi tuhaf bir davranışın açıklanmasını ve meşru kılınmasını getirir.

Bu örnek Max Weberci anlama yöntemini çok açık biçimde ortaya koyar. Bütün nedensellik soruları bir yana, Weber dinsel bir tutumla ekonomik bir davranış arasındaki ilişkiyi en azından olası kılmıştır. Weber ortaya çok önemli sosyolojik bir sorun koymuştur; bu dünya görüşlerinin toplumsal örgütlenmeler ya da bireysel tutumlar üzerindeki etkisi sorunudur.

Max Weber bireylerin ya da grupların genel tutumlarını anlamak ister. Moda olan bütünlük terimini kullanmaması yüzünden çözümleyici ya da izlenimci olmakla suçlandığında davranışlarını, dünya ve toplum görüşlerinin bütününün kucaklanması zorunluluğunu ortaya koyduğunu bilmezlikten gelinir. Gerçek anlama, genel olmalıdır. Ama metafizikçi değil de bilim adamı olduğundan kendi anlayışının olası tek anlayış olduğu sonucuna varabileceğine inanmamıştı. Protestan ahlâkını belirli bir biçimde yorumlarken, başka insanların başka dönemlerde Protestanlığı başka bir görüşün ışığında görebileceğini ve bir başka açıdan inceleyebileceğini reddetmemiştir. Yorumların çoğulculuğunu reddetmemiş, ama genel olmalarını istemiştir.

Öte yandan Weber, bilimsel mantık dışında, keyfilik ya da delilikten başka bir şey olduğunu da göstermiştir. Bence *Traité de Sociologie Générale*'ın zayıflığı, Pareto'nun deneysel bilim anlayışına uymayan her şeyi mantıklı olmayan grubuna sokmasıdır. Max Weber bilimsel olmasalar da anlamlı olan, düşüncenin ve varoluşun anlaşılır örgütlenmeleri bulunduğunu gösterir. O bilimsel olmaktan çok psikolojik ve örneğin kurtuluş konusundaki belirsizlikten seçilme işaretlerinin arayışına geçilen bu mantıkları yeniden kurmaya yönelir. Geçiş, mantıksal-deneysel düşüncenin kurallarına tam uygun olmasa da anlaşılır niteliktedir.

Son olarak Max Weber, çıkar ile, açıklama ile, düşünce ile, açıklama arasındaki zıtlığın anlamdan yoksun olduğunu göstermiştir, çünkü her birimizin çıkarları konusundaki algılamasını yöneten düşüncelerdir, hatta metafizik ya da dinsel düşüncelerdir. Pareto kalıntıları bir yana, ekonomik ya da siyasal anlamdaki çıkarları bir yana koyar. Çıkar siyasal güce ve ekonomik servete indirgenmiş görünür. Weber'e göre her birimizin çıkarının yönü kendi dünya görüşü ile belirlenir. Bir Calvinci için seçilmiş olmasının işaretlerini keşfetmekten daha önemli ne olabilir? Varoluşun yönünü belirleyen teolojidir. Calvinci, yaratan ile yaratılan arasındaki ilişkilerin belirli bir tasarımına sahip olduğu için, seçim konusunda belirli bir düşüncesi olduğu için belirli bir biçimde yaşar ve çalışır. Böylece ekonomik davranış, genel bir dünya görüşüne bağlıdır, herkesin aldığı şu ya da bu etkinlikteki çıkarı bir değerler sisteminden ya da varoluşun genel bir görüşünden ayrılamaz hale gelir. Weberci düşünce tarihsel materyalizmin altüst olmuş biçimi değildir. Max Weber'in, dini, ekonomi ile açıklamak yerine, ekonomiyi dinle açıklayarak, Marx'ın savına tamamen karşıt bir sav öne sürdüğünü sanmak kadar yanıltıcı bir şey yoktur. Bazen, özellikle Birinci Dünya Savaşı sonunda Viyana'da toplanan bir konferansta, "tarihsel materyalizmin akılcı çürütülmesi" deyimini kullanmışsa da, ekonomik güçlerin nedenselliği yerine, dinsel güçlerin nedenselliğini koymak için tarihsel materyalizm öğretisini ortadan kaldırma tasarısı yoktur. Bir kez, kapitalist rejim kurulduktan sonra, güdüler ne olursa olsun, davranışları ortam belirler; bunun kapitalist girişimin bütün uygarlıklarda yayılmasında pek çok kanıtına sahibiz. Ama dahası, Max Weber kapitalist sistemin başlangıcını açıklamak için bile bir başka özel nedensellik türü önermez. Göstermek istediği, insanların inanç sisteminin belirli bir anda ekonomik sistem tarafından yönetilmesi gibi, ekonomik tutumlarının da inanç sistemleri tarafından yönetilebileceğini belirtmektir. *"Tasarımızın sadece materyalist bir nedensellik açıklaması yerine daha az tek yanlı olmayacak, uygarlığın ve tarihin tinsel bir yorumunu koyma olmamasını protesto etmek mi gerekir? Her ikisi de olası alana aittir. Hazırlayıcı çalışmanın rolü ile yetinmeyip, ortaya sonuç koyma savında oldukları sürece her ikisi de tarihsel gerçeğe kötü hizmet etmiş olur."* (*A.k.*, s. 248-249) Max Weber böylece okuyucularını inançların ekonomik-toplumsal gerçeklikle belirlenmesi diye bir şey olmadığını ya da başka başlangıçta bu tür bir belirlemenin konmasının en azından haksız olduğunu kabul etmeye teşvik eder. Kendisi de toplumsal bir grubun ekonomik davranışının bazen kendi dünya görüşünden hareketle anlaşılabileceğini göstermiş ve belirli bir koşulda metafizik ya da dinsel güdülenmelerin ekonomik gelişmeyi yönetebileceği önerisi üzerinde tartışma açmıştır.

Max Weber için ve sanıyorum yorumcularının gözünde de esas olan, dinsel bir dünya görüşünün yani konumlarını inançlarının ışığı altında yorumlayan insanların, varoluş konusunda aldıkları tutumun çözümlemesidir. Max Weber özellikle Protestanlığın bir yorumu ile belirli bir ekonomik davranış arasındaki entelektüel ve varoluşçu yakınlığı göstermek istemiştir. Kapitalizm anlayışı ile Protestan ahlâkı arasındaki bu yakınlık, dünyayı düşünme biçiminin davranışı yönlendirme biçimini anlaşılır kılar. Weber'in incelemesi, değerlerin ve inanç-

ların insan davranışı üzerindeki etkisini pozitif ve bilimsel olarak anlamaya izin verir. Dinsel düşüncelerin nedenselliğinin tarih boyunca gerçekleşme biçimini aydınlatır.[18]

Din sosyolojisinin öteki incelemeleri Çin'e, Hindistan'a ve ilkel Museviliğe ayrılmıştır. Bu incelemeler Weberci değer ilişkileri yöntemine göre büyük dinlerin karşılaştırmalı bir sosyolojisinin taslağını oluştururlar. Max Weber tarihsel konuya iki soru sorar:

Batı uygarlığının dışında, Protestan ahlâkının tipik bir örneğini oluşturduğu dünyevi çileciliğin benzeri bulunabilir mi?

Dinsel anlayışların değişik temel tipleri nasıl açıklanabilir ve dinsel anlayışlarla ekonomik davranışlar arasındaki ilişkilerin genel bir sosyolojisi nasıl geliştirilebilir?

Birinci soru doğrudan *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme* anlayışına götüren düşüncelerden çıkmıştır. Kapitalist ekonomik rejim batıdan başka hiçbir yerde gelişmemiştir. Bu ekonomik özgünlük kısmen de olsa batının dinsel anlayışının benzeri olmayan özellikleri ile açıklanamaz mı?

Bu çözümleme biçimi, John Stuart Mill'in mantığında yokluk yöntemi adı verilen yöntemle ilgilidir. Eğer bütün koşullar batılı olan ve olmayan uygarlıklarda aynı olmuş olsaydı, batıda olan ve başka yerlerde bulunmayan öncel din olduğundan, kapitalist ekonomik rejimle ilgili dinsel öncelin nedenselliği inandırıcı bir biçimde gösterilebilirdi.

Kuşkusuz gerçekte batıdakilere benzer, ayırt edici tek öğenin Protestan stilindeki dinsel ahlâkın yokluğu olduğu koşulları bulmak olanaksızdır. Tarihsel karşılaştırmalı nedensel deney, yokluk yönteminin ideal yapısı kadar kesin sonuçlar vermez. Bununla birlikte Max Weber, başka uygarlıklarda, örneğin Çin uygarlığında kapitalist bir ekonomik rejimin gelişimi için zorunlu pek çok koşulun varolduğunu ve bu rejimin gelişimi için zorunlu değişkenlerden birinin yani dinsel değişkenin olmadığını saptar.

Max Weber entelektüel deneyler olan bu tarihsel karşılaştırmalarla hiç olmazsa varoluşun dinsel tasarımının ve bu dinsel anlayışla belirlenen ekonomik davranışın batıda kapitalist ekonomik rejimin gelişiminin nedenlerinden biri olduğu savını kanıtlama çabasındadır; bu öncel batı dünyası dışında benzer bir rejimin gelişememesini açıklayan nedenlerden biri olmuştur.

İkinci soru *Ekonomi ve Toplum* kitabının genel din sosyolojisine ayrılmış bölümünde genel terimlerle ele alınmış ve geliştirilmiştir. Weber'in özellikle Çin ve Hindistan ile ilgili olağanüstü zenginlikteki analizlerini özetlemem olanaksızdır. Bu genel anlatım için bazı temel düşünceleri belirtmekle yetineceğim.

Max Weber'e göre maddi akılcılık kavramı, Çinlilerin dünya tasarımının belirgin niteliğidir. Bu maddi akılcılık bir anlamda Protestan akılcılığı kadar hatta ondan daha akla yatkındır. Ama tipik kapitalizmin gelişmesine terstir.

Eğer bir toplum belirli bir evrensel düzen tasarımına göre yaşıyor ve az çok evrensel düzende belirlenmiş, alışılmış bir yaşam biçimini benimsiyorsa varoluşun amaçları ve yaşam stili bellidir. Bir akılcılaştırma için, yani bu dünya tasarımı

çerçevesinde etkili bir çalışma için yer vardır. Amaç Protestanların dünyevi çileciliğinde olduğu gibi, daha çok üretip, olabildiğince az tüketmek değildir; bu bir anlamda, her ne kadar Marx'ın görüşüne göre kapitalizmin özü, komünist olmayanlara göre Sovyetçiliğin özü ise de son derece büyük bir saçmalıktır. Amaç bir mutluluğa ya da değişmesi için hiçbir neden olmayan bir dengeye ulaşmak için, zorunlu olduğu kadar –ama daha fazla değil– çalışmaktır. Kapitalizmin ortaya çıkması, başka bir deyişle, sınırsız biçimde artan bir üretim için üretimin akılcılaştırılmasının ortaya çıkması, dünyada sadece çileci bir ahlâkın anlam verebileceği insani bir tutumu zorunlu kılıyordu. Buna karşılık evrensel ve alışılmış bir düzen çerçevesinde işin ve varoluşun akılcılaştırılması ne zevkten kaçınmayı, ne yatırımı ne de kapitalizmin özünü oluşturan üretimin sınırsız artışını içerir. Eğer hareket noktası kapitalizmin bir başka tanımı, örneğin teknikle yapılan tanımı olmuş olsaydı, tarihsel çözümlemeler kaçınılmaz olarak başka olurdu.

Hindistan'da da bir akılcılaştırma süreci ortaya çıkmıştır. Ama bu akılcılaştırma ayinsel bir din içinde ve ana teması ruhların göçü olan bir metafizik çerçevesinde oluşmuştur. Max Weber'e göre dinsel ayin toplumsal tutuculuğun çok güçlü bir ilkesidir. Toplumların tarihsel değişiminin koşulu ayincilikten kopma olmuştur. Pareto'ya göre kopma, ikinci kategori kalıntıların yani kümelerin sürekliliği ve nesnelerle varlıkların, düşüncelerle davranışların ilişkisinin zaferiydi. Weberci ayincilik ve kümelerin sürekliliği aynı temel olgunun kavramsallaştırılmasıdır. Weber'e göre ayincilik, peygamberce düşünce ile aşılabilir. Pareto'ya göre birinci kategori kalıntılar, yani uyuşma içgüdüsü devrimci güçtür, yani daha genel, daha soyut, ama aynı zamanda özellikle daha entelektüeldir. Pareto'cu görüşte kümelerin tutuculuğunu kıran uyuşma içgüdüsüdür. Weberci görüşte peygamberlik düşüncesi tutucu ayinciliğe üstün gelir.

Hint toplumunda ayincilik kapitalist bir ekonominin gelişimini olanaksız kılan tek etken değildi. Herkesin belirli bir kast içinde doğduğu ve belirli meslekle sınırlandırıldığı, bireylerle kastlar arasındaki ilişkilerin bir dizi yasakla çevrildiği, düşünülebilecek en organik ve en istikrarlı toplumun yavaş yavaş oluşumu, gelişimi kesin engeller oluşturmuştur. Ama bir kastlar toplumunun istikrarı, ruhların göçü metafiziği olmadan anlaşılamaz; bu metafizik herkese yaşamında ayrılan yazgının değerini azaltır ve kötü koşullarda olanlara bir başka hayatta yazgılarının görünür adaletsizliğini giderme umudunu verir.

Weberci din sosyolojisinin ana teması, basit ve derin bir düşüncedir. Bir toplumu ya da bir insan yaşamını anlamak için, Pareto gibi kurumlan ya da davranışları kalıntı kategorilerine mal etmekle yetinmemek metafizik ya da dinsel kavramlardan hareketle içsel mantığı açığa çıkarmak gerekir. Pareto'ya göre mantık sadece deneysel bilimde ya da amaç-araç ilişkilerinde vardır. Weber dinlerde ve toplumlarda, düşünülen ve yaşanan varlıkta, bilimsel olmayan, ama ilkelere dayalı akılcı bir etkinliği, yarı akılcı, yarı psikolojik bir tümdengelimi simgeleyen bir akılcılığın olduğunu gösterir.

Pareto'nun *Traité de Sociologie Générale* adlı eserini okuyan, bilimsel düşünce alanının yavaş yavaş genişlemesine karşın, bütün insanlık tarihinin, karşılıklı ba-

ğımlılık evrelerinin düzenli dönüşünü belirleyen kalıntıların gücü tarafından yönetildiği duygusuna kapılır. Max Weber ise, varoluşun anlamı temel sorusunu, yani mantıksal olarak zorunlu yanıt içermeyen, ama anlamlı pek çok yanıtı taşıyan –tümü kuşkulu önermelerden hareketle de geçerli– soruyu kendine soran ve sormaya devam eden bir insanlık izlenimi verir.

Max Weber'in din sosyolojisi *Gesammelte Aufsatze zur Religions-soziologie* ve *Ekonomi ve Toplumun* "Typen religiöser Vergemeinschaftung" başlıklı bölümünden çıkan biçimiyle, Durkheim'in *Les Formes Elémentaires de la Vie Religieuse*'de ortaya koyduğu anlayışa çok yakın, ilkel ve sonsuz dinin bir yorumu üzerine kurulur. Talcott Parsons da bu benzerliği saptamıştır; burada bir aktarma söz konusu olabilir. Otuz yıl önce, bundan Marcel Mauss'a söz etmiştim, bana Max Weber'in çalışma odasında *L'Année Sociologique*'in bütün sayılarını gördüğü yanıtını vermişti. Bu tür tartışmalar tarih boyunca olmuştur, çünkü bilim adamları da insandır. Weber ilkellerin dininin temel kavramı olarak *karizma* kavramını görür, bu Durkheim'in kutsal (ya da *mana)* kavramına çok yakındır. *Karizma,* Max Weber'in söylediği gibi, güncel olmayan *(ausseralltäglich)* bir niteliktir. İnsanlara, hayvanlara, bitkilere, nesnelere bağlanır. İlkel dünya Weberci terimlerle söylemek gerekirse, olağan ve olağanüstü ayrımını; Durkheimcı terimlerle söylenirse kutsal olan ve olmayan ayrımını içerir.

İnsanlığın dinsel tarihinin başlangıç noktası, kutsallıkla dolu bir dünyadır. Çağımızda vardığı nokta ise Max Weber'in, dünyanın büyüden kurtulması *(Entzauberung der Welt)* adını verdiği şeydir. İnsanlığın serüveninin başlangıcında bizi çevreleyen varlıklara ve nesnelere bağlanan kutsal ya da olağanüstü artık bir yana atılmıştır. Kapitalistin, bizim, Sovyet ve batılı hepimizin içinde yaşadığı dünya, kullanmaya, değiştirilmeye, tüketilmeye yönelik ve karizmanın çekiciliğini artık taşımayan, insanların hizmetindeki maddeden ya da varlıklardan yapılmıştır. Din, maddi ve büyüsü bozulmuş bir dünyada sadece vicdanın derinliklerine sığınabilir, ya deneyüstü bir Tanrının ya da yeryüzündeki varoluştan sonra bireyin yazgısının ötesine gider.

Karizma ile nesneler arasındaki sıkı bağları, ayinci tutuculuğu ortadan kaldıran hem dinsel, hem tarihsel güç peygamberliktir. Ulusal ya da etnik tek bir grubun üyelerine değil, bütün insanlara seslendiği için, bu dünya ile öteki arasında, nesneler ile karizma arasında temel bir karşıtlık kurduğu için peygamberlik devrimcidir. Ama aynı biçimde peygamberlik insan aklı için güç sorunlar yaratır. Tek ve yaratıcı bir Tanrının varlığı kabul edilirse, kötülük nasıl haklı gösterilebilir? *Teodise,* dinin merkezi haline gelir. Çelişkileri çözmek ya da onlara en azından bir anlam vermek için aklın bir araştırmasını gerektirir. Tanrı insanlığın mutsuzluğa düştüğü bir dünyayı neden yaratmıştır? Tanrı haksızlığa uğrayanlara bir ödül verecek midir? Peygamberliğin karşılık vermeye çalıştığı ve teolojinin ve ahlâkın akılcılaştırma etkinliğine egemen olan sorular bunlardır. *"Dünyanın akıldışılığının deneyi sorunu, bütün dinlerin gelişiminin harekete geçirici gücü olmuştur."* (*Le Savant et le Politique,* s.190)

Weberci sosyoloji, peygamberlik iletilerinin içerdiği entelektüel sorunlara yanıt oluşturabilecek temel dinsel tutumların bir tipolojisini kurmaya çalışmıştır.

Weber iki temel tutumu, mistisizm ve çileciliği karşı karşıya getirir. Bunlar kötülük sorununa olası iki yanıttır, kurtuluşun kavranabilir iki yoludur.

Çilecilik iki temel biçim içerir: Dünyevi çilecilik, dünya dışı çilecilik. Protestan ahlâkı, dünyevi çileciliğin en iyi örneğidir: Etkinlik, zevk ve doyum için değil, yeryüzündeki görevlerin yerine getirilmesi için olağan kuralların ötesine itilmiştir.

Bu tipolojik çözümlemelerin ötesinde Max Weber, özellikle *Sociologie de la Religion*'un birinci cildinin sonundaki, özellikle "Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung" başlıklı bölümde aynı biçimde, yani dinsel tasarımlarla insan etkinliğinin değişik düzenleri arasındaki ilişkinin hem akılcı, hem sosyolojik bir çözümlemesini düşünür ve geliştirir.

Eğer ilkellerin büyülü dünyası ile çağdaşların büyüden kurtulmuş dünyası arasındaki zıtlık insanlığın dinsel evrimine egemense, bir başka temel düşünce, insani etkinliğin düzenlerinin farklılaşması düşüncesidir. Tutucu ve ayinci toplumlarda düzen farklılığı yoktur, aynı toplumsal ve dinsel değerler ekonomiyi, siyaseti ve özel yaşamı belirler.

Ayinci tutuculuğun peygamberlikle bozulması her etkinlik düzeninin artan özelliğine yol açar ve aynı zamanda dinsel değerlerle, siyasal, ekonomik ya da bilimsel değerler arasında uyuşmazlık ya da çelişki sorunlarını ortaya çıkartır. Daha önce de gördük, değerlerin bilimsel bir tablosu yoktur. Bilim, yerine getirilmesi gereken etkinliği gerçek adına benimsetemez; Olimpos Tanrıları sürekli olarak çatışma halindedir. Yani Weberci değerler felsefesi, tarihsel evrimin sonunda ulaştığı değerler evreninin anlatımıdır. Tanrıların çatışması, dünyanın büyüden arınmasının dinsel evrimin sonucu olması gibi, toplumsal farklılığın sonucudur. Her din her dönemde, dinsel ilkelerden çıkan gereklerle belirli bir etkinlik alanının içsel gerekleri arasında bir uzlaşma sağlamak zorunda kalmıştır. Örneğin faizle ödünç para verme üzerindeki yasaklar birçok kez ekonomik etkinliğin içsel mantığına ters düşmüştür. Aynı biçimde siyaset, kuvvet kullanımını içerir. Saygıdeğer bir biçimde davranmak için, tokat yendiğinde öteki yanak uzatılmamalı, tam tersine kuvvete kuvvetle karşılık verilmelidir. Demek ki *Sermon sur la Montagne* Hıristiyan ahlâkı ile savaşçının namusu ya da şerefi arasında olası bir çatışma vardır. Çeşitli etkinlik düzenleri kendi özlerinde doğrulandıkça ve daha önceleri genel olan metafizik ya da dinsel ahlâk yeryüzü yaşamının dışına itildikçe çelişkiler ortaya çıkar.

"Dinsel ahlâk, kendileri de değişik yasalara bağlı değişik yaşam rejimlerine yerleşmemize yol açan temel duruma çeşitli biçimlerde uyum göstermiştir. Yunan çoktanrıcılığı Afrodit ve Hera'ya, Apollon ve Dionisos'a kurbanlar sunuyor ve bu Tanrıların aralarında sık sık çarpıştıklarını biliyordu. Hint yaşam sistemi mesleklerin her birini özel bir ahlâk yasasının –bir dharma'nın– konusu ediyor ve aralarında kastlarla sürekli bir ayrım yapıyor ve onları sonra değişmez bir hiyerarşi içine sokuyordu. Bir kast içinde doğan bireyin gelecek bir yaşamda başka bir varlıkta kendini göstermesi dışında kastı terk etme olanağı yoktu. Bu bakımdan her meslek yüce kurtuluştan az çok önemli değişik mesafelerde bulunuyordu. Çileciler ve Brahmalardan, serseriler ve orospulara kadar kastların her birinin dharma'sı her

mesleğe özgü yasalara göre belirlenmiş bir hiyerarşi içinde düzenlenmiştir. Savaş ve siyaset doğal olarak burada yerlerini bulmuşlardır. Bhagavad Gita'da Krishna ve Arjuna arasındaki konuşma okunurken, savaşın yaşamın tamamlayıcı parçası olduğunu görürsünüz. 'Gerekeni yap' demek, savaşçılar kastının dharma'sının ve kastı belirleyen buyrukların sana yüklediği görevi yerine getir, kısaca kastının hedefine uygun olan nesnel olarak zorunlu 'işi', yani savaş yap demektir. Bu inanca göre, savaşçı olarak görevini yerine getirmek, ruhunun kurtuluşu için bir tehlike oluşturmaktan uzaktır, tersine bir destektir. Hindu savaşçı bütün zamanlarda kahramanca bir ölümden sonra, Cermen savaşçının Walhalla'ya girmesi gibi Indra'ya ulaşacağından emindi; nirvana'ya karşı kuşkusuz tamamen tutarlı, Cermen'in melekler korolu Hıristiyan cennetini küçümsemesi gibi bir tavır alırdı. Ahlâkın bu uzmanlaşması Hint ahlâkına siyaset sanatından, kendi yasalarına bağlı, bilinçli bir etkinlik yapmasına olanak vermiştir. Hindu edebiyatı, Machiavelciliğin yaygın anlamında, köktenci 'Machiavelciliğin' klasik bir biçimini oluşturur, bunun için Kautilya'nın miladi tarihlerden çok önce, belki de Chandragupta döneminde yazdığı Arthaçastra'yı okumak yeterlidir. Bu belgeyle karşılaştırıldığında Machiavel'in Hükümdar*'ı zararsız bir kitaptır. Katolik ahlâkında consilia evangelica'larm kutsallık karizması ayrıcalığına sahip insanlara ayrılmış özel bir ahlâk olduğu bilinir. Burada kan akıtması ya da kâr elde etmeye çalışması yasaklanmış keşişin yanında, önce kan dökme, ikinci olarak da zengin olma hakkına sahip dindar şövalye ve burjuva bulunur. Kuşkusuz ahlâkın farklılaşması ve kurtuluş sisteminin içine yerleştirilmesi burada Hindistan'dakinden daha az tutarlıdır; bununla beraber Hıristiyan inancının önvarsayımlarma göre böyle olabilmesi, hatta böyle olması gerekir. İlk günahla dünyanın bozulması öğretisi, ruh için tehlike oluşturan günah ve sapkınlıklarla mücadele etme aracı olarak şiddeti göresel bir kolaylıkla ahlâk içine sokma olanağı veriyordu. Bununla beraber saf bir kanaat ahlâkı biçimi altında* Sermon sur la Montagne *gerekleri, bu öğreti ve üzerine kurulmuş mutlak bir gereklilik olarak anlaşılan Hıristiyan doğal hukuku devrimci güçlerini korumuş ve hemen hemen bütün toplumsal altüst olma dönemlerinde bütün şiddetleriyle ortaya çıkmışlardır. Bunlar tam barışçılığı savunan mezhepleri yaratmışlardır; hatta bu mezheplerden biri Pennsylvania'da dış ilişkilerinde kuvvet kullanmayı reddeden bir devlet kurmayı denemişti. – Bu deney gelişiminde acıklı oldu, çünkü Bağımsızlık Savaşı başladığında amacı kendi idealleriyle aynı ideallerin savunması olan bir çatışmaya Ouaker'lar silah elde katılmamışlardır–. Buna karşılık Protestanlık genellikle devleti ve bununla kuvvet kullanımını kutsal bir kurum olarak doğru bulur ve özellikle varsal otoriter devleti haklı kılar. Luther, savaşın ahlâki sorumluluğunu, inanç sorunları dışında siyasal iktidarın emirlerine uymayı, suçlanamayacak şekilde bireyden alıp siyasal otoriteye vermiştir. Calvincilik de ilke olarak, kuvveti, inancı savunmada bir araç olarak kabul ediyor ve buna göre din savaşlarını haklı görüyordu. Din savaşlarının İslam için her zaman hayati bir öğe olduğu bilinir. Demek ki siyasal ahlâk sorununu ortaya çıkaranın hiç de Rönesans'tan kaynaklanan çağdaş inançsızlık olmadığı şimdi görülür. Bütün dinler bu sorunu az çok başarı ile tartışmışlardır; bizim anlatımımız da başka türlü olamayacağını yeterince göstermiştir."* (*Le Savant et le Politique*, s. 191-194)

Son olarak din ile bilim evreni arasında üstü kapalı ikili bir çatışma vardır. Pozitif, deneysel ve matematiksel bilim kutsalı yavaş yavaş bu dünyadan kovmuş ve bize anlamdan yoksun kullanılabilir bir evren bırakmıştır. *"Akılcı ampirik bilginin her yerde sistematik uygulanması dünyanın sihirli yönünü ortadan kaldırmış ve onu*

nesnellik yasalarına bağlı bir mekanizma haline getirmiştir; dünyayı Tanrı tarafından düzenlenmiş bir evren olarak kabul eden, bu bakımdan ahlâki planda belirli bir anlama sahip olan ahlâki öngerçek kesin olarak reddedilmiştir, çünkü ampirik bir dünya anlayışı iç dünya olgularında ne olursa olsun bir 'anlam' arayan her düşünce biçimini ilke olarak bir yana bırakır." (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* s.564) Öte yandan bilim tinsel bir bunalıma götürür, çünkü insanları dini hatırladığı ölçüde doyumsuz bırakır. Dinsel dünya görüşü canlılara, olaylara, bireysel yazgımıza bir anlam veriyordu. Bilim adamı hiçbir zaman kesin bir yanıt bulamayacağını bilir, çalışmasının aşılacağını bilir, çünkü pozitif bilim özü gereği tamamlanması söz konusu olmayan bir süreçtir.

Demek ki kanıtlanmış, ama tamamlanmamış bilimsel bilgi ile, kanıtlanmamış, ama temel sorulara yanıt veren, dinden kaynaklanan bilgi arasında temel bir çelişki vardır. Max Weber'e göre insanlar bugün bu temel sorulara sadece keyfi ve hiçbir koşula bağlı olmadan bireysel bir kararla yanıt bulabilmektedir. Herkes kendi Tanrısını ya da şeytanını kendisi seçmelidir.

Ekonomi ve Toplum

Ekonomi ve Toplum (Wirtschaft und Gesellschaft) sırasıyla ve aynı anda bir ekonomi sosyolojisi, bir hukuk sosyolojisi, bir siyaset sosyolojisi geliştiren genel bir sosyoloji çalışmasıdır.

Bu kitabın konusu evrensel tarihtir. Bütün uygarlıklar, bütün çağlar, bütün toplumlar örnek olarak, aydınlatıcı olarak kullanılmıştır. Ama bu çalışma tarih değil, bir sosyoloji eseridir. Amacı ekonominin, hukukun, egemenliğin ve dinin çeşitli biçimlerini, onları tek bir kavramsal sisteme sokarak anlaşılır kılmaktır. Bu genel sosyoloji incelemesi şimdiye yönelmiştir. Başka uygarlıklarla karşılaştırma yaparak, batı uygarlığının özgünlüğünü ortaya koymayı amaçlar.

Bu eser sık yazılı sekiz yüz sayfadan oluşur ve Pareto'nun *Traité*'sinin hemen hemen yarısı kadardır. Ama ondan farkı sayfaların atlanmaya gelmemesi ve özetlenmesinin hemen hemen olanaksız oluşudur. Bu yüzden bazılarının Max Weber'in nominalizmi (adcılık, ismiye) ve bireyciliği adını verdiği şeyin ne olduğunu açıklayabilmek için genel kavramlaştırma evrelerini anlatmaya çalışacağım. Weberci kavramlaştırmanın daha az soyut bir düzeyde nasıl gerçekleştiğini göstermek için siyaset sosyolojisini örnek alacağım.

Max Weber'e göre sosyoloji toplumsal davranışın bilimidir; toplumsal davranışı yorumlayarak anlamak ve oluşumunu toplumsal olarak açıklamak ister. Burada üç önemli terim vardır: Anlamak *(verstehen),* yani anlamları kavramak, yorumlamak *(deuten),* yani öznel anlamları kavramlar halinde düzenlemek, açıklamak *(erklären)* yani davranışların düzenliliğini ortaya koymak.

Toplumsal davranış (etkinlik) bir insan davranışıdır *(Verhalten),* başka bir deyişle eyleme ya da eylemden kaçınmaya yönelmiş içsel ya da dışsal bir tutumdur. İnsan hareketine belirli bir anlam verdiğinde bu davranış bir etkinliktir. Etkinlik, aktörün ona verdiği anlam başka insanların davranışları ile ilgili ise toplumsaldır. Profesör, konuşmasının yavaşlığı, tahtada anlattıklarını not etmek için

çaba göstermek zorunda olan öğrencilerin davranışı ile ilgili olduğu ölçüde toplumsal olarak davranır; yalnız başına ve çok hızlı, kimseye dönük olmadan konuşsaydı davranışı toplumsal olmayacaktı, çünkü sözü dinleyicilerin davranışına yönelik olmayacaktı.

Toplumsal davranış (etkinlik), toplumsal ilişki biçiminde örgütlenir *(soziale Beziehung)*. Toplumsal ilişki, herkesin davranışının anlamı başkasının tutumu ile ilgili olduğunda ortaya çıkar; öyle ki davranışlar karşılıklı olarak birbirlerine yöneliktir. Profesör ve öğrencileri toplumsal bir ilişki içindedirler. Tutumları karşılıklı olarak birbirlerine yöneliktir.

Eğer birçok aktörün davranışı düzenli olarak birbirlerine yönelikse, bu toplumsal ilişkilerin düzenliliğini belirleyen bir şeylerin olması gerekir. Bu toplumsal ilişkilerin kaynağını ikinci bir doğası haline getiren uzun bir alışkanlık olduğunda töreden *(Sitten)* söz edilir. Max Weber *eingeleitet* deyimini kullanır: bir görenek sanki yaşama girmiştir. Gelenek davranışın kendiliğinden biçimi haline gelmiştir.

Çözümlemenin bu noktasında rastlantı kavramı söz konusu olur. Görenek ya da töre söz konusu olsun düzenlilik mutlak değildir. Üniversitelerde profesörlerin öğrenciler tarafından alaya alınması gelenektir; bu bakımdan profesörün sözlerini öğrencilerin sessizlikle karşılaması olasılığı vardır, ama bu olasılık bir kesinlik anlamına gelmez. Öğrencilerin genellikle ses çıkarmadan dinledikleri bir Fransız üniversitesinde bile, bir saat boyunca sadece profesörün tek başına konuştuğunu söylemek aşırı olur. Sadece sözlerinin sessizce dinlenmesi olasılığının bile az olduğu söylenebilir.

Düzenli ilişkiler kavramından sonra, meşru düzen kavramı gelir. Toplumsal ilişkilerin düzenliliği sadece uzun bir alışkanlığın sonucu olabilir, ama uzlaşma ya da hukuk gibi ek başka öğeler de vardır. Meşru düzen, ihlali cezalandıran yaptırım ortak bir kınama olduğunda uzlaşmacıdır; ihlali cezalandıran yaptırım fiziksel kısıtlama olduğunda yasaldır. Uzlaşma ve hukuk terimleri Durkheim'da olduğu gibi yaptırımın doğası ile tanımlanmıştır. Meşru düzenler *(legitime Ordnung)* onlara uyanların güdülerine göre sınıflanabilir. Max Weber dört davranış tipini hatırlatan, ama tamamen aynı olmayan dört tip belirler: Duygusal düzenler, değerlere göre akılcı düzenler, dinsel düzenler ve son olarak çıkarla belirlenen düzenler. Çıkarla belirlenmiş meşru düzenler, bir amaca göre akılcıdır, dinin belirlediği düzenler geleneksel adı verilen davranışa gönderme yaparlar; bu, tarihsel evrimin hiç olmazsa belirli bir dönemi için –çünkü peygamberlik ve ondan çıkan dinsel akılcılaştırma genellikle devrimcidir– din ile gelenek arasındaki yakınlığı aydınlatır.

Max Weber meşru düzenden mücadele *(Kampf)* kavramına geçer. Bu kavramın katılması çözümlemenin başından beri açık bir anlama sahiptir. Toplumlar, bazı sosyologların inanma eğiliminde oldukları gibi uyumlu bir bütün değildir. Auguste Comte *consensus* düşüncesi üzerinde ısrar ediyordu ve toplumların canlılardan olduğu kadar ölülerden de oluştuğunu söylüyordu. Max Weber'e göre toplumlar anlaşmalar kadar çatışmalardan oluşur. Mücadele temel bir toplumsal ilişkidir. Bir düelloda her düellocunun hareketi ötekinin hareketine yö-

nelir. Davranışların karşılıklı yönlenmesi, bu durumda, uyuşma durumundan daha da gereklidir, çünkü söz konusu olan düellocuların yaşamıdır. Mücadelenin toplumsal ilişkisi, aktörlerin her birinin, diğerinin karşı koymasına rağmen, kendi isteğini kabul ettirme isteği ile tanımlanır. Mücadele, fizik güç kullanımını gerektirmiyorsa rekabet adını alır. Yaşamın kendisi söz konusu ise seçim *(Auslese)* olarak adlandırılır.

Toplumsal ilişki ve mücadele kavramları, kavramlaştırmanın bir sonraki evresinde, toplumsal grupların oluşturulmasına geçmeye izin verir. Aktörlerin bütünleşmesi süreci ya bir toplumsal ya da bir topluluk yaratmaya ulaşır. Bu iki süreç *(Vergesellschaftung ve Vergemeinschaftung)* arasındaki ayrım şöyle olur:

Bütünleşme sürecinin sonucu bir topluluk *(Gemeinschaft)* ise, grubun temeli, güdülenmeleri duygusal ya da geleneksel olan katılanların duydukları ait olma duygusudur. Eğer bütünleşme sürecinin sonu bir topluma *(Gesellschaft)* varıyorsa, bu toplumsal etkinliklerin güdülenmesinin çıkar düşünceleri ya da bağlarından oluşması ya da bir çıkar düzenlemesine ulaşması sonucudur. Hisse senetli bir ortaklık, bir sözleşme, belirli bir amaca göre akılcı bütünleşmelerdir. Toplumsal ya da topluluksal bütünleşme süreci birliğe *(Verband)* ulaşır. Birlik, katılmanın kesinlikle sınırlı olması ya da tersine hemen herkese açık olmasına göre açık ya da kapalı olabilir. Birlik haline gelme toplumlara ya da topluluklara bir yönetim ekibi *(Verwaltungsstab)* ve belirleyici bir düzen katar.

Birlikten sonra işletme *(Betrieb)* gelir. Bu birçok aktörün sürekli etkinliği, bir amaç için akılcılık ile belirlenir. Bu işletmeler birliği *(Betriebverband),* yönetim organı akılcı bir etkinlik amacına sahip olan bir toplumdur. Birlik ve işletme kavramlarının bileşimi Weberci kavramlaştırmanın nasıl geliştiğini iyi gösterir. Birlik, yönetimde uzmanlaşmış bir organ içerir; işletme sürekli etkinlik ve amaç için akılcı etkinlik kavramlarını getirir. Bu iki kavram bileştirilerek bir işletme birliği, yani bir yönetim organına sahip, sürekli ve akılcı bir etkinlik uygulayan toplum elde edilir.

Max Weber toplumsal davranışı yeniden kurmada başka bazı anahtar kavramlar daha tanımlar. İlk iki kavram dernek *(Verein)* ve kurum *(Anstalt)* kavramlarıdır. Dernekte yönetmelik katılanlar tarafından bilinçli ve gönüllü olarak kabul edilmiştir, kurumda ise yönetmelik katılanların uyması gereken buyruklar biçiminde kabul ettirilmiştir.

Önemli başka iki kavram, güç *(Macht)* ve egemenlik *(Herrschaft)* kavramlarıdır. Güç, bir aktörün isteğini bir başkasına, bu kişi karşı koysa bile kabul ettirme olasılığına sahip olması ile tanımlanır. Bu bakımdan güç, bir toplumsal ilişki içinde yer alır ve aktörlerden birinin isteğini bir başkasına kabul ettirmesine yol açan bir eşitsizliği belirler. Bu aktörler grup –örneğin devlet– ya da birey olabilir. Egemenlik *(Herrschaft)* bir yöneticinin *(Herr)* olduğu durumdur. Kişilerin kuramsal olarak yerine getirmek zorunda oldukları itaati yöneticinin elde etmesi olasılığı olarak tanımlanabilir. Güç ve egemenlik arasındaki fark şudur: Güçte mutlaka buyruk meşru değildir, itaat de zorunlu bir görev değildir; oysa egemenlikte itaat, kendilerine verilen emirlere uyan kişilerin bunu kabul etmeleri

üzerine kurulmuştur. İtaat etme güdüleri bir egemenlik tipolojisi kurmaya izin verir. Güç ve egemenlikten siyasal gerçeğe geçmek için siyasal birlik *(politischer Verband)* düşüncesini eklemek gerekir. Siyasal birlik ülke kavramını, birliğin sürekliliği kavramını, düzene ya da kurallara saygıyı sağlamak için fizik güç kullanma tehdidi kavramını içerir. Siyasal birlikte devlet fizik güç tekeline sahiptir.

Max Weber'in getirdiği son kavram, hiyerokratik ya da kutsal birlik *(hierokratischer Verband)* kavramıdır. Bu birlikte egemenlik kutsal şeylere sahip olup bunları dağıtabilecek durumda olanlara aittir. Hiyerokratik birlik, aynı olmamakla birlikte Auguste Comte'un teokratik rejimlerini hatırlatır. İktidar kutsallıktan yana olduğunu belirttiğinde, tinsel iktidar ve dünyevi iktidar birbirine karıştığında, itaat, fiziksel kısıtlamadan çok kurtuluş reçeteleri sayesinde sağlanır. Eğer bireylerin yeniden kavuşmayı bekledikleri şeyleri iktidar dağıtırsa, herkes için mutlu yaşamın sırrına da bu dünyada ya da öbür dünyada o sahip olur.

Max Weber *Ekonomi ve Toplum*'da siyaset sosyolojisini iki kez inceler. İlk seferinde, birinci bölümde egemenlik biçimleri tipolojisini ("Die Typen des Herrschaft") sergiler. Daha sonra ikinci bölümde, özellikle son iki kesiminde ("Politische Gemeinschaften" ve "Soziologie der Herrschaft") tarih boyunca gözlenen siyasal rejimlerin farklarını birinci bölümde sunulan tipolojiden yararlanarak daha ayrıntılı biçimde anlatır.

Ben *Ekonomi ve Toplum*'un siyaset sosyolojisi kesimi üzerinde duracağım. Önce siyaset sosyolojisinin ana çizgilerini ortaya koymak, ekonomi sosyolojisini özetlemekten daha kolaydır. Benim anlatımım Weber'in metninin zenginliğine oranla, iskeletsi ve zayıf olacaktır ama, yazarın düşüncesine ihanet etmeyecektir. Buna karşılık ekonomi sosyolojisinin özeti daha uzun olacaktır.

Siyaset sosyolojisi doğrudan doğruya imparatorluk Almanya'sı ve Batı Avrupa'nın çağdaş durumunun bir yorumundan esinlenmiştir. Max Weber'in siyaset sosyolojisi onun ana tasarısını kavramamıza izin verir. Bu tasarı şudur: çağını evrensel tarihin ışığında anlamak ya da evrensel tarihi, mevcut duruma tamamlanması gibi yöneldiği ölçüde onu anlaşılır kılmaktır.

Son olarak siyaset sosyolojisi, yazarın kişiliğine *Ekonomi ve Toplum*'un herhangi bir bölümünden daha çok bağlıdır. Max Weber kamusal işlere ilgi duydukları için toplumla ilgilenen sosyologlar okuluna dahildir. Machiavel gibi, siyasal eylem özlemi olan sosyologlardandı ve siyasal kavgaya katılmak, iktidarı kullanmak isterdi. Devlet adamı olmayı düşlerdi. Gerçekte siyaset adamı olmamıştır, ama sadece prensin dinlenmeyen danışmanı olmuştur.

Max Weber'in siyaset sosyolojisi, insan davranışının öznel anlamı üzerine kurulmuş olan ekonominin ve siyasetin özü ayrımı üzerine kuruludur. Bu yöntem doğrudan doğruya sosyolojinin tanımından çıkar. Eğer her sosyoloji insan davranışının, yani aktörlerin yaptıkları ya da yapmaktan kaçındıkları şeylere verdikleri öznel anlamların yorumlayıcı kavrayışı ise ekonomik ve siyasal etkinlikler, davranışların öznel anlamları planında tanımlanacaklardır.

Ekonomik yönelimli davranış, kendi anlatımıyla, yarar sağlama isteklerinin doyurulmasına yönelik davranıştır. *(Nutzleistungen-Leistung* ve Nutz'dan oluşur;

Leistung yapmak, yerine getirmek, üretmek anlamına gelen *leisten* fiilinden gelir; *Nutz* yarar sözcüğünün köküdür.) Bu tanım ekonomik eyleme değil, ekonomik yönelimli eyleme uygundur. *Wirtschaft* adından türetilmiş ekonomik eylem *wirtschaften,* ekonomik yönelimli bir düzenleme olanağının barışçı kullanımını belirtir. Ekonomik kategoriye yönelme, sadece bireyin duyduğu yarar sağlama gereksinimlerinin karşılanması çabasını içerir. Yarar sağlama kavramı aynı anda maddi ve hizmet gibi maddi olmayan şeyleri kapsar. Ekonomik davranış etkinliğin barışçı olmasını da içerir; bu tarih boyunca yarar sağlamanın sık sık ve etkili biçimde kullanılan yollarından olan soygunculuğu, savaşı bir kenara bırakmayı gerektirir. Başkalarının çalışması ile üretilen malların güçlüler tarafından ele geçirilmesi ahlâk tarafından değil, akılcılık tarafından her zaman öğütlenmiştir. Yarar sağlama isteklerini doyuran bu yöntem, gereksinmelerin karşılanması için nesnelerin ve insanların kullanılmasını da varsayan ekonomik davranışın Weberci tanımı tarafından bir yana atılır. Çalışma, bir ya da daha çok kişinin gereksinmeleri karşılamak için malzemelere ya da aletlere sahip olma olanağının barışçı kullanımı olduğu ölçüde ekonomik davranıştır. Eğer ekonomik davranışa akılcı sıfatı eklenirse, çağdaş toplumların niteliği olan ekonomik davranışı yani eldeki kaynakların bir plana göre kullanımını, gereksinmelerin karşılanması için çabaların sürekliliğini içeren bir davranış elde edilir.

Burada siyasal düzenle ekonomik düzen arasındaki ilk ayrım ortaya çıkar. Ekonomi gereksinmelerin karşılanmasını, davranışın akılcı örgütlenmesini belirleyen amaç olarak alır. Oysa siyaset, bir ya da daha fazla kişinin öteki insanlar üzerindeki egemenliği ile belirginleşir.

Bu tanımlar aralarındaki ayrım gerçek değil, kavramsal olan ekonomik davranışla siyasal davranış arasındaki birbirine geçmeyi anlama olanağı verir. Somutta kimyasal bir bileşimin iki maddesinin ayrılması gibi ekonomik davranışı siyasal davranıştan ayırmak olanaksızdır. Ekonomik davranış kuvvet yöntemlerine başvurmayı içerebilir ve böylece siyasal bir boyut kazanabilir. Öte yandan her siyasal davranış, yani bir ya da daha çok kişinin başkaları üzerindeki sürekli egemenliği ekonomik bir davranışı, yani gereksinmeleri karşılamak için zorunlu araçların sahipliğini ya da kullanımını zorunlu kılar. Bir siyasetin ekonomisi, ekonominin de bir siyaseti vardır. İki terim arasındaki zıtlık, kuvvet yönteminin ekonomik davranıştan ayrıldığı ve aynı zamanda ekonomik davranışa özgü akılcılığın, araçların kıtlığına ve akılcı seçimine mal edildiği ölçüde kavramsal olarak kesin hale gelir.

Demek ki siyaset, insanın insana egemenliğini içeren insan davranışının bütünüdür. Egemenlik terimi Almanca *Herrschaft*'ın çevirisidir. Max Weber'i Fransızcaya çeviren Julien Freund bu terimi seçmiştir, çünkü *Herr* bay, efendi anlamına gelir ve kökeni Latince *dominus* sözcüğüdür. Eğer sözcüğün başlangıçtaki anlamına bakılırsa, efendinin itaat edenlerle arasındaki ilişki açısından durumunu belirlediği görülür. Ayrıca bu sözcüğe bağlanan hoşa gitmeyen bazı anlamların hesaba katılması ve bunu verilen buyrukların onları alanlar tarafından gerçekten uyulma olasılığı olarak anlamak gerekir. Otorite terimi *Herrschaft*'ı

çevirmek için uygun olmazdı çünkü Max Weber, efendinin sahip olduğu doğal ya da toplumsal nitelikleri belirtmek için *Autoritat* sözcüğünü de kullanır.

Egemenlik tipleri üç tanedir: Akılcı, geleneksel ve karizmatik. Demek ki tipoloji itaat etmeyi yöneten güdülerin özel niteliği üzerine kurulmuştur. Akılcı egemenlik, emirlerin ve egemenliği kullananların meşru olduğu inancı üzerine kuruludur. Geleneksel egemenlik, eski geleneklerin kutsal niteliği ve gelenek tarafından otoriteyi kullanmaya çağrılanların meşru olduğu inancına dayanır. Karizmatik egemenlik, bir kişinin kutsal niteliğine ya da kahramanlık gücüne ve onun tarafından getirilen ya da yaratılan düzene gösterilen olağanüstü bir bağlılık üzerine kuruludur.

Bu üç egemenlik biçiminin örnekleri boldur. Vergi tahsildarına itaat ederiz, çünkü bize vergi bildirgelerini yollamasına izin veren sıfatlarının meşruluğuna inanırız; demek ki akılcı bir egemenlik uygular. Genel olarak çağdaş toplumların idari yönetiminin tamamı –ister otomobil trafiğinin düzenlenmesi, ister üniversite sınavları ya da vergilendirme söz konusu olsun– insanların başka insanlar üzerinde egemenliğini içerir; bu itaat edenlerin bireylere değil, meşru emirlere ya da meşruluğun yorumcularına ve uygulayıcılarına uymaları biçimindedir. Geleneksel bir egemenliğe günümüz toplumlarında örnek bulmak daha zordur, ama eğer İngiltere kraliçesi gerçek bir iktidar kullanıyorsa, bu egemenliğin temeli uzun bir geçmişe ve kökü yüzyıllarca öteye giden bir otoritenin meşruluğu inancına dayanır. Bugün bu egemenliğin sadece görüntüsü vardır. İnsanlar bu geleneksel iktidarı elinde tutana saygı göstermeye devam ediyorlar, ama ona itaat etme durumları artık yoktur. Yasalar kraliçe adına çıkarılır, ama içeriği belirleyen o değildir. Çağımızda monarşiyi koruyan ülkelerde geleneksel egemenlik sembolik olarak vardır.

Buna karşılık çağımız karizmatik iktidarın pek çok örneğini vermektedir. Lenin birkaç yıl boyunca karizmatik adı verilebilecek bir egemenlik uygulamıştı, çünkü bu, yasallığa ya da eski bir geleneğe değil, toplumsal düzeni değiştirmeyi öneren kişinin olağanüstü yeteneğine inanmış, ona kendini adamış insanların bağlılığına dayanmaktaydı. Weberci tanıma göre çok farklı olmalarına rağmen Hitler ve Général de Gaulle de karizmatik önderlerdi. Général de Gaulle'ün kendisi, seçime dayalı meşrulukla 18 Haziran 1940 tarihinde seçim yapma durumunda iken ikinciyi seçince egemenliğinin karizmatik niteliğini vurgulamıştır. 1961 Nisanında Cezayir'de başkaldıran generallerin itaat etmelerini istediğinde, 1940 Haziranındaki general üniformasını giymiş, subaylara ve askerlere seçilmiş bir cumhurbaşkanı olarak değil, yirmi yıldır ulusal meşruiyetin temsilcisi Général de Gaulle olarak seslenmiştir. Bir insan ulusal meşruiyeti yirmi yıldır temsil ettiğini belirtiyorsa –Général de Gaulle bir hükümdar ailesinden doğmamıştır– egemenlik akılcı düzene ya da geleneksel düzene ait değil karizmatiktir. Önder olağanüstüdür ve aynı biçimde insanların bu kahraman ve örnek kişiliğe gösterdikleri bağlılık da olağanüstüdür.[19]

Bu üç egemenlik türü elbette basitleştirilmiş bir sınıflamaya girer. Max Weber gerçeğin her zaman bu üç türün bir karışımını ya da bir karışıklığını ortaya koyduğunu belirtir.

Bununla birlikte bu çözümleme bazı sorunlar ortaya çıkartır.

Max Weber dört davranış biçimi ve üç egemenlik biçimi ayrımı yapmıştır. Davranış tipolojisi ile egemenlik tipolojisi arasında neden uyum yoktur.

Üç egemenlik tipi hemen hemen dört davranış tipinin üçüne karşılıktır. Ama bunların biri, bir egemenlik tipi ile temsil edilmemiştir. Bir amaca göre akılcı davranış ile meşru egemenlik arasındaki paralellik çok açıktır. Duygusal davranış ile karizmatik egemenlik arasındaki yakınlık en azından haklı gösterilebilir. Geleneksel davranış ve geleneksel egemenlik de aynı sözcükle belirlenmişlerdir. Davranış tiplerinin sınıflamasının yanlış olduğu söylenebilir mi? Gerçek üç temel güdü olduğundan üç davranış ve üç egemenlik tipi mi vardır? Akıl, heyecan, duygu, davranışın akılcı duygusal ya da geleneksel olmasını, aynı biçimde egemenliğin akılcı, karizmatik ya da geleneksel olmasını açıklar.

Bu yorum olasıdır, ama sorun bana daha ince görünmektedir. Egemenlik tipleri sınıflaması, itaat edenlerin güdülerine dayanır, ama bu güdüler psikolojik değil, özle ilgilidir. Vergi bildirgesini alan yurttaş kendisinden istenen miktarı vergi sisteminin meşruluğunu düşündüğü için ya da soruşturmadan korktuğu için değil, sadece itaat etme alışkanlığı olduğu için ödeyecektir. Gerçek psikolojik güdülenme, egemenlik tipine bağlı soyut güdülenme tipi ile mutlaka çakışmaz. Akılcı bir egemenlik durumunda itaate yön veren akıl değil, alışkanlık olabilir. Eğer egemenlik tipleri güdülerin bir sınıflamasından türemiş ise, bunlar gözlenebilen güdüler değildir.

Bunun en iyi kanıtı Max Weber'in itaat güdülerinin çeşitli tipolojilerini vermesidir. *Ekonomi ve Toplum*'un birinci kesiminde meşru düzen kavramını ortaya koyduktan sonra bir düzenin meşruluğunu sürdüren güdüler üzerinde düşünür, iki ya da dört aşamalı bir sınıflama önerir. Meşru bir düzen ona itaat edenlerin duygularıyla içsel olarak *(innerlich)* desteklenebilir. Eğer içselleştirilmiş ise bu olgunun davranışın üç tipine yani duygusal, değerlere göre akılcı ve dinsel –bu durumda dinsel gelenekselin yerini alır– dayanan üç biçimi vardır. Meşru düzen eğer içselleştirilmemiş ise, davranışın sonuçları üzerinde itaat edenlerin davranışlarını belirleyen düşünme sürdürülebilir. Bu durumda itaat güdülerinin dört parçalı tipolojisi, üç parçalı egemenlik tipolojisinin benzeri olmayan bir tipolojidir. Aynı kesimin bir başka yerinde, belirli bir düzene meşruluk mal edilmesinin güdülerini incelerken Max Weber bu sefer dört davranış tipine tam olarak uyan dört terim bulur. Gerçekte dört meşruluk formülü olduğunu düşünür: Geleneksel, duygusal, değerlere oranla akılcı ve meşru düzenin pozitif doğrulanma süreci.

Demek ki Max Weber çeşitli sınıflamalar arasında tereddüt eder. Ekonomik ya da siyasal davranışın ideal tipi olan, bir amaca göre akılcı davranış formülüne her zaman yeniden döner. Bu davranış gerçekte meşru bir düzenin yönettiği ve davranışın olası sonuçlarının göz önüne alınması ile belirlenen –çıkarcı davranış ya da sözleşme tipinde– davranıştır. Aynı biçimde duygusal davranış sınıflamalarda her zaman ortaya çıkar. Siyaset dünyasındaki karşılığı peygamberlik ya da karizmatik tiptir. Buna karşılık görünen ya da kaybolan iki tür davranış değişik adlar alır. Geleneksel davranış bazen dinsel davranışa dönüşür. Din bir

anlamda geleneğin bir biçimidir, ama bir başka anlamda geleneğin ilk ve derin biçimidir. Öte yandan *wertrational* davranış bazı durumlarda yasallığın (şerefin) temellerinden biri gibi ortaya çıkar, ama egemenlik biçimleri tipolojisinde kaybolur, çünkü soyut bir tip oluşturmaz.

Tipolojilerin bu güçlükleri Max Weber'in saf çözümleyici kavramlarla yarı tarihsel kavramlar arasında ayrım yapmamasından gelir. Egemenliğin üç biçimi açıkça çözümleyici kavramlar olarak düşünülmelidir. Max Weber onlara aynı zamanda tarihsel bir anlam da verir.

Ne olursa olsun bu egemenlik tipolojisi Max Weber'e egemenlik tiplerinin kavramsal bir kazuistiğine girmesine olanak verir. Weber akılcı egemenlik kavramından hareketle bürokratik örgütlenmenin niteliklerini inceler. Geleneksel bir egemenlik kavramından hareketle bunun gelişimini, yavaş yavaş farklılaşmasını izler: Yaşlıların egemenliği, ataerkil egemenlik ve patrimonyal egemenlik. Max Weber bir egemenlik tipinin basitleştirilmiş tanımından hareketle, artan bir karmaşıklıkla yani çeşitli biçimlerin ayrımıyla tarihsel olarak gözlenen kurumların sonsuz çeşitliliğinin nasıl yeniden bulunabileceğini göstermeye çalışır. Bu durumda tarihsel çeşitlilik anlaşılır hale gelir, çünkü artık keyfi olmaktan çıkar.

Toplumsal kurumlar üzerinde düşünen insanlar olduğundan beri ilk şaşkınlığı başkasının varlığı yaratmıştır. Bir toplumda yaşıyoruz ve başka toplumlar da vardır. Belirli bir siyasal ya da dinsel düzen biçim için apaçık ya da kutsaldır ve başka düzenler de vardır. Bu bulguya, kendi düzenimizin mutlak geçerliliğinin saldırgan ya da kaygılı doğrulaması ve aynı anda öteki düzenlerin değerini düşürme ile tepki göstermek olasıdır. Sosyoloji bu çeşitliliğin tanınması ve anlama isteği ile başlar; bu, bütün biçimlerin aynı değer düzeyinde olmasını içermez, ama hepsi anlaşılırdır, çünkü aynı insani ve toplumsal doğayı açıklar. Aristo'nun politikası Yunan *cité* rejimlerinin çeşitliliğini anlaşılır kılmıştır. Max Weber'in siyaset sosyolojisi aynı şeyi evrensel tarih çerçevesinde yapmaya çalışır. Aristo her rejimin çözmek zorunda olduğu sorunlar, yaşama ya da refah şansı üzerinde sorular sormuştur. Aynı biçimde Max Weber bir egemenlik tipinin olası ya da zorunlu evrimi üzerinde sorular sorar.

Karizmatik egemenliğin değişimlerinin çözümlemesi örnektir. Bu egemenlik biçimi başlangıçta güncel olmayan *(ausseralltäglich)* bir şeyler içerir. Demek ki kendinde geçici bir şeylere sahiptir, çünkü insanlar sürekli olarak gündeliğin dışında yaşayamazlar, çünkü alışılmışın dışında olan her şey kaçınılmaz olarak yıpranır. Sonuç olarak karizmatik egemenliğe yakından bağlı, karizmanın güncelleşmesi *(Veralltäglichung des Charismas)* süreci vardır. Bir insanın olağanüstü yetenekleri üzerine kurulu egemenlik bu insanın ortadan kalkmasından sonra yaşayabilir mi? Yüce önderinin karizmatik kökeni ile belirlenen her rejim yaşam ya da miras sorusuyla karşılaşmamazlık edemez. Bu yüzden Max Weber karizmatik egemenliğin en büyük sorunu olan iktidarın sürdürülmesi sorununu çözen yöntemler tipolojisini ortaya koyar.

Bir başka karizma taşıyıcısının örgütlü arayışı olabilir; geleneksel Tibet teokrasisinde olduğu gibi. Vahiler ve Tanrının yargısına çağrı da olağanüstünün

bir kurumlaştırılmasını yaratabilir. Karizmatik önder kendisinden sonra gelecek olanı seçebilir, ama bunun inananlar topluluğu tarafından kabul edilmesi gerekir. Önderin yerini alacak kişi karizmatik önderin kurmayları tarafından da seçilebilir, sonra topluluk tarafından tanınır. Karizma kandan ve kalıtsal *(Erbcharisma)* olarak düşünülebilir. Bu durumda karizmatik egemenlik geleneksel bir egemenliğe ulaşır. Bir kişinin sahip olduğu Tanrı lütfü bir ailenin olur. Son olarak karizma büyüsel ya da dinsel bazı yollarla iletilebilir. Fransa krallarının kutsallaştırılması ayinleri, Tanrı lütfunun bir iletilme biçimiydi. Bu şekilde Tanrı lütfü bir kişiye değil, bir aileye aitti.

Bu basit örnek Max Weber'in çözümleme yöntemi ve sistemini iyi açıklar. Amacı hep aynıdır. İnsani kurumların mantığını ortaya çıkarmak ve kavramların kullanımından vazgeçmeden kurumların özgünlüğünü anlamak. Söz konusu olan çeşitli olguları tek bir kavramsal çerçeveye sokmaya ve her rejimin ya da her toplumun özgünlüğünü oluşturan şeyi ortadan kaldırmamaya izin veren esnek bir sistemleştirmenin oluşturulmasıdır.

Bu kavramlaştırma biçimi Max Weber'i egemenlik biçiminin örgütlenme ve ekonomik akılcılığı üzerinde yaptığı etkinin ne olduğunu, bir tip ekonomi ile bir hukuk tipi arasındaki ilişkinin ne olduğunu sormaya götürür. Başka bir deyişle kavramlaştırmanın amacı sadece az çok sistemli bir anlamda değil, aynı zamanda toplumsal evrenin değişik kesimleri arasında karşılıklı nedensellik ya da etki sorunlarını ortaya koymaktır. Bu nedensel çözümlemeye egemen olan kategori rastlantı ya da etki ve olasılık kategorisidir. Bir tür ekonomi hukuku belirli bir yönde etkiler; bir egemenlik tipinin de yönetimde ya da hukukta belirli bir biçimde kendini duyurması olasıdır. Bir dizi özel kurumun toplumun kalanı üzerinde tek yanlı nedenselliği yoktur ve olamaz. Bu anlamda Weberci yöntem beğenilebilir ya da eleştirilebilir; çünkü o kısmi ilişkileri artırır ve filozofların bugün kapsayıcı adını verdikleri şeyi getirmez. Max Weber dinin sosyolojik incelemelerinde dünyanın yaşanma ve düşünme biçiminin bütününü yeniden kurmaya çalışmıştır. Demek ki bir varlığın ya da bir toplumun her öğesinin bütün içine konması zorunluluğunun farkındadır. Ama *Ekonomi ve Toplum*'da kesimler arasındaki ilişkileri inceler ve bununla bütünü yeniden kurmadan kısmi ilişkileri çoğaltır. Bence Max Weber'in başka yöntemleri reddetmediğini belirterek ve çözümlemesinin yer aldığı kavramsal genellik düzeyinde, kesin bir zorunluluk taşıyan nedensel ilişkileri ortaya koymak, aynı biçimde, özel bir toplumun ya da benzersiz siyasal rejimin bütünlüğünün yeniden oluşturulması olanaksızdır; çünkü ulaşılmak istenen amaç kavramların yardımıyla bu bütünlüklerin çeşitli yanlarını kavramaktır.

Max Weber'in siyaset sosyolojisi, içinde yaşadığı tarihsel durumdan ayrılamaz.[20] Siyasal bakımdan Max Weber, Wilhelm Almanya'sında milliyetçi bir liberaldi. Weber milliyetçi bir liberal olmuştur, ama Amerika'daki anlamında bir liberal değildi, hatta Fransızların, İngilizlerin ya da Amerikalıların terime verdikleri anlamda bir demokrat da değildi. O ulusun büyüklüğünü ve devletin gücünü her şeyin üstünde tutuyordu. Kuşkusuz yaşlı kıtanın liberallerinin çok can

attıkları özgürlüklere bağlıydı. Bir yerlerde insan haklarının en azı olmadan yaşayamayacağımızı yazmıştı. Ama ne genel iradeye, ne halkların kendi haklarına sahip olabileceklerine, ne de demokratik ideolojiye inanıyordu. Eğer Alman rejiminin "parlamenterleşmesini" istemişse bu yazdıklarına göre ilkeden çok önderlerin niteliğinin iyileştirilmesi içindir. Weber, Bismarck sonrası kuşaktandı. Bu kuşak için birinci görev, Alman İmparatorluğunun kurucusunun mirasını korumak; ikinci görev, Almanya'yı dünya siyasetine *(Weltpolitik)* sokmaktı. Durkheim gibi, devletlerin askeri fonksiyonlarının giderek yiten bir geçmişe ait olduğuna inanan sosyologlardan değildi. Büyük güçler arasındaki çatışmaların sürekliliğine inanıyor ve birleşmiş Almanya'nın dünya sahnesinde büyük bir yer tutmasını istiyordu. İlgi duyduğu güncel toplumsal sorunları, örneğin Almanya'nın doğusundaki Polonya köylüleri sorununu her şeyin üstünde tuttuğu Reich'm büyüklüğü açısından değerlendirirdi. Max Weber II. Wilhelm'in inançlı bir düşmanıydı; onu 1914 savaşı sırasında ülkesinin uğradığı yenilginin asıl sorumlusu olarak görüyordu. Aynı dönemde amacı Alman rejiminin "parlamenterleşmesi" olan kurumların reform projesini hazırlamıştı. Gerçekte II. Reich'ın diplomasisinin yetersizliğini, bakanların seçilme biçimine ve parlamenter yaşamın olmamasına bağlıyordu.

Max Weber'e göre bürokratik egemenliğin bütün çağdaş toplumları belirlemesine ve her rejimin önemli bir kesimini oluşturmasına rağmen, memur ne devleti canlandırmak, ne de tamamen siyasal meslekleri yerine getirmek için yetiştirilmişti. Memurun görevi yönetmelikleri uygulamak, önceki durumlara göre gerekeni yapmaktı. Girişim ya da kavga için değil, disiplin için eğitilmişti ve bu yüzden genellikle kötü bir bakan olurdu. Siyaset adamlarının seçilmesi bürokratların seçimine egemen olan kurallardan farklı kurallar içerir. Bu yüzden Max Weber Alman rejiminin parlamentoculuk yönünde değişimini istiyordu. Meclislerin daha iyi, yani imparatorun seçtiklerinden ya da idari hiyerarşinin tepesine yükselmiş kişilere oranla siyasal mücadele için daha iyi yetiştirilmiş önderleri çıkartma olasılığı olacaktı.

Alman rejimi geleneksel bir öğe, yani imparator; bürokratik bir öğe yani yönetim örgütü içeriyordu; eksiği karizmatik öğeydi. Max Weber Anglosakson demokrasilerini gözlerken karizmatik bir siyasal önder, parti önderi düşünüyordu. Bu, eksikliği halinde devlet adamının olamayacağı, karar verme cesareti, yenilik yapabilme yürekliliği, inanç yaratma ve itaat sağlama yeteneğine sahip olacaktı.[21] Max Weber'i izleyen kuşak bu karizmatik önder düşünü yaşamıştır. Kuşkusuz Max Weber düşünü, 1933-1945 Alman gerçeğinde tanıyamazdı.

Max Weber'in siyaset sosyolojisi, din sosyolojisinin çağdaş uygarlıkların bir yorumuna ulaşması gibi şimdiki toplumun bir yorumuna varır. İçinde yaşadığımız evreni benzersiz kılan dünyanın büyüsünün bozulmasıdır. Bilim bizi dış gerçeklikte yararlanabileceğimiz bir kör güçler bütününü görmeye alıştırmıştır, ama ilkel düşüncenin evreni doldurduğu mitler ve Tanrılardan hiçbir şey kalmamıştır. Çekiciliklerini yitirmiş ve kör dünyada insan toplulukları her zaman daha akılcı ve daha bürokratik bir örgütlenmeye doğru gelişmektedir.

Bir işin gerçekten bilimsel olmasının koşulu; onun aşılması ve aşılabilmesi olduğunu biliriz. Araştırmaya adanmış bir yaşamın dokunaklı niteliği de buradan gelir çünkü başarı sağlasa bile düş kırıklığına uğratmamazlık edemez. Çabalarımızın sonunu hiçbir zaman alamayız, bizim için en önemli sorulara hiçbir zaman yanıt bulamayız.

Aynı biçimde toplum daha akılcı hale geldikçe her birimiz, günümüz Marksistlerinin yabancılaşma adını verdikleri şeye daha çok mahkûm oluruz. Kendimizi, bizi aşan bir bütüne bağımlı, olabileceğimizin sadece bir bölümünü gerçekleştirmeye mahkûm, bütün yaşamımız boyunca hiçbir büyüklük umudu olmadan sınırlı bir işi yerine getirmeye adanmış olarak hissederiz.

Bu andan itibaren Max Weber'e göre her şeyden önce kurtarılması gereken şey, herkese akılcı örgütlenme içinde sahip olduğu yerin dışında gerçek bir yaşamı sürdürme şansı veren insan haklarıdır; siyasal bakımdan korunacak olan, sayesinde kişiliklerin ortaya çıkması ve bürokratlar yerine gerçek önderlerin seçilmesi sağlanabilen serbest rekabet payıdır. .

Dünyanın bilimsel akılcılaştırılması ötesinde tamamen içsel bir dinin hakları korunmalıdır. Bürokratik akılcılaştırmanın ötesinde vicdan özgürlüğü ve insanların karşı karşıya gelmesi korunmalıdır. Sosyalizm ütopyadan gerçeğe dönüşse bile, bireyler ve sınıflar arasındaki eşitsizliği ortadan kaldırmadan tam bir bürokratlaşma yolunda bir evre olacaktır.

Weberci sonuç, değerlerin uyuşmazlığının ve Tanrılar arasındaki mücadelenin varoluşçu çözümlemesinden kaynaklanır. Dünya bilim, yönetim ve ekonomik girişimlerin sıkıyönetimi ile akılcılaştırılmıştır ama, sınıflar, uluslar ve Tanrılar arasında mücadele sürmektedir. Bir hakem ya da yargıç olmadığından saygınlığa uygun tek tutum, herkesin kendi vicdanı karşısında yaptığı seçimdir. Bir felsefi tutumun son sözcüğü belki de bağlanmadır. Max Weber seçim ve karar *(Entscheidung)* diyordu. Karar iki parti arasındaki seçimden çok bir şeytan olabilecek Tanrıya bağlanmadır.

Çağdaşımız Weber

Max Weber, Emile Durkheim ya da Vilfredo Pareto'dan daha çok çağdaşımızdır. İntiharın nedenlerinin istatistiksel çözümlemesine bilimin bir evresi gibi hayranlık duyulur. *Anomi* gibi bir kavramı kullanmaya devam ediyoruz, ama ne Durkheim'ın siyasal görüşlerine, ne de *Ecoles Normales*'de yaymayı umduğu ahlâki kuramlarına ilgi duyulur. *Traité de Sociologie Générale* ilginç bir eser, olağanüstü bir kişinin başyapıtı olmaya devam ederken, bazıları için hayranlık duyulacak şey, başkaları için rahatsızlık hatta öfke kaynağı olmaktadır. Pareto'nun pek yandaşı ya da izleyicisi yoktur. Max Weber'in durumu ise farklıdır.

Deutsche Gesellschaft für Soziologie'nin 1964'te Heidelberg'de Weber'in yüzüncü doğum yıldönümü dolayısıyla düzenlediği kongredeki tartışmalar çok heyecanlı olmuştur. Kongreden sonra da bunlar devam etmiştir. İsviçreli bir tarihçi, Herbert Lüthy, "Marksistler" gibi "Weberciler" olduğunu ve her ikisinin de ustalarının düşüncesi söz konusu edildiğinde duyarlı olduklarını yazmıştır. Kuş-

kusuz Webercilerle Marksistler ortak pek az şeye sahiptirler: Weberciler sadece üniversitelerde bulunur, Marksistler ise devletleri yönetmektedir. Marksizm kitlelerin kullanımı için bir din kitabı biçiminde özetlenebilir, basitleştirilebilir, Webercilik bütün Ortodoksluklarin reddedilmesi Ortodoksluk sayılmadıkça bir Ortodoksluğun oluşturulmasına olanak vermez.

Ölümünden yaklaşık yarım yüzyıl sonra Max Weber neden hâlâ bu kadar ilgi uyandırmaktadır? Bu yapıtlarından dolayı mı, yoksa kişiliğinden dolayı mıdır? *L'Ethique Protestante et l'Esprit du Capitalisme* üzerindeki bilimsel tartışma sona ermemiştir. Bu ünlü kitabın tarihsel materyalizmin ampirik bir çürütülmesi olarak sayılmasından değil, iki önemli sorunu ortaya koymasındandır. Birinci sorun tarihseldir: Bazı Protestanlık mezhepleri ya da daha genel olarak Protestanlık anlayışı kapitalizmin oluşumunu ne ölçüde etkilemiştir? İkincisi kuramsal ya da sosyolojiktir: Ekonomik davranışların anlaşılması hangi anlamda dinsel inançlara ve aktörlerin dünya sistemlerine başvurulmasını gerektirir? Ekonomik insanla dinsel insan arasında kesin bir kopma yoktur. Et ve kemikten insan, istek ve zevk insanı, belirli ender koşullarda, belirli bir ahlâka göre *homo economicus* haline gelir.

Aynı biçimde Weber'in toplumsal davranışın yapısını inceleme, davranışların bir tipolojisini oluşturma, dinsel, ekonomik, siyasal, toplumsal sistemleri karşılaştırma girişimi bazı yöntemleri ve sonuçları bize eleştirilebilir görünse de hâlâ günümüze aittir. Hatta belki de günümüz sosyologlarının gerçekleştirebileceklerine inandıklarını çok aştığı söylenebilir. Ya da en azından soyut kuram ve tarihsel yorumlar ayrılmak eğilimindedir. Talcott Parsons'ın stilinde "büyük kuram" herhangi bir toplumun anlaşılması için kullanılabilir kavramsal bir sözcük hazinesinin aşırı soyutlanması eğilimindedir. Bu kuram Max Weber'i hazırlayan çağdaş toplumdan ve felsefeden ayrı olduğu savındadır. Şimdiki zamana başvurma gerçekte Parsoncı kavramlaştırmada ya da daha genel olarak günümüz sosyolojisine özgü kavramlaştırmada kaybolmuş mudur? Bu konu tartışılabilir. Bizim için önemli olan Max Weber'in sosyolojinin temel kavramlarının soyut bir kuramı ile evrensel tarihin yarı somut bir yorumunu bileştirerek günümüz profesörlerinden daha iddialı göründüğünü göstermektir. Bu anlamda Weber, belki de sosyolojinin geçmişine olduğu kadar geleceğine de aittir.

Kendilerinde ne kadar geçerli olurlarsa olsunlar bu savlar tartışmaların şiddetini açıklamaz. Aslında bunlar Amerika Birleşik Devletleri'nde değil, Avrupa'da olmuştur. Max Weber, ABD'de Talcott Parsons tarafından yorumlanmış ve çevrilmiştir. Eserleri özellikle gerçek bir bilim adamının eserleri olarak karşılanmıştır. Üniversitelere de bu niteliği ile girmiş, burada açıklanmış, yorumlanmış, sık sık da tartışılmıştır. Kendisini eserlerinde açıklayan ya da onların arkasına gizlenen insana gelince, II. Wilhelm'e düşman bir demokrat değil miydi? Zaten siyaseti bilmezlikten gelmek ve sadece bilim adamını tanımak haksızlık değil midir?

Max Weber'in doğumunun yüzüncü yıldönümü Avrupa'da farklı duygulara ve değerlendirmelere yol açmıştır. Bazıları artık ABD yurttaşı ise de Avrupa'da yetişmiş profesörler, siyasetçi, filozof ve aynı zamanda sosyolog olan Max We-

ber'e karşı çıkmışlar ya da savunmuşlardır. Bu bakımdan hiçbir şey Heidelberg'deki üç oturum kadar açıklayıcı değildir. Birinci oturumda Talcott Parsons'ın, Weber'in yöntembilimsel kavramları konusunda verdiği konferans tamamen akademik görüş alışverişine yol açmıştır. Benim *Max Weber und die Machtpolitik* üzerine konferansım, Wolfgang J. Mommsen' in[22] kitabının yarattığı ve 1966 yılında hâlâ tamamlanmamış tartışma içinde yer alıyordu. Herbert Marcuse'nin *Industrialisieurung und Kapitalismus* başlıklı konferansına gelince, o sanki yaşıyormuş ve alt edilemezmiş gibi Max Weber'e karşı bir tür öfkeyle doluydu.

Biri Max Weber'in Alman siyasetindeki yeri ve savunduğu görüşlerle ilgili, öteki felsefesi ve temel tutumları ile ilgili bu iki tartışma ne aynı öneme, ne de aynı stile sahiptir. Batı Almanya'da ve ABD'de bazı yazarlar Max Weber'i Batı stilinde, II. Dünya Savaşı'ndan sonra bu konuda sahip olunabilecek görüntüye uygun olarak iyi bir demokrat gibi sunma eğilimindeydiler. Bu anlatım kuşkusuz gerçekten çok uzaktı. Max Weber'in özgür bir seçimle her şeyin üstüne yerleştirdiği değer, ulusun yüceliği idi. Demokratikleşmeye ilkeden çok koşullar nedeniyle taraftardı. Ona göre imparatorun aralarından bakanlarını seçtiği memurlar, yetişme ve mizaç bakımından egemenlik isteğinden yoksundular, oysa bu istek, bireylerin, sınıfların, devletlerin çatışmasına adanmış katı bir dünyada yöneticilerin ve hatta belki de halkın ilk niteliğidir.

Max Weber'in bilimsel eserlerini ve eylemini hazırlayan siyasal felsefe yaygın bir deyişle, kötümserdir. Birçokları Max Weber'i yeni bir Machiavel olarak görmüştür. M. Eugene Fleishmann,[23] Weber hayranlarının tonuna güçlükle katlandıkları, ama etkili bir yazıda iki temel etkiyi açıklamıştır; bunlar Weber'in düşüncesini biçimlendiren, belki de art arda gelen Marx'ın ve Nietzsche'nin düşünceleridir. Weber ona göre, "burjuvazinin Marx'ı" ve demokrat olmaktan çok Nietzschecidir.

Yeni Alman demokrasisini "kurucusundan", görkemli bir atadan yoksun bıraktığı için Weberci politikanın bu yeniden yorumu gürültü koparmıştır. Bununla birlikte bu yorum esas olarak tartışılmaz, metinlere dayalı ve üstelik olağanüstü bir kişiliğe duyulması gereken kaygıya karşı değildir. Max Weber Avrupalıların geçen yüzyılın sonunda oldukları, bugün artık yitirdikleri kadar milliyetçiydi. Bu milliyetçilik yurtseverlik, bağımsızlık ya da devlet egemenliği kaygısı ile sınırlı değildi. Kaçınılmaz bir biçimde bugün emperyalizm adını vermek istediğimiz şeye gidiyordu. Uluslar bazen görünüşte barışçı, bazen açıkça acımasız bir sürekli yarışa girmişlerdir. Bu yarış acımasız olduğu kadar sonsuzdur. İnsanlar ekonomik rekabetin ya da topların ateş tehdidi altında ya siperlerde ölmekte ya da madenlerde veya fabrikalarda sürünmektedirler. Ulusun gücü hem amaç, hem de araçtır. Yalnız başına güvenliği sağlar, kültürün yayılmasına katkıda bulunur (çünkü kültürler özünde ulusaldır), ama güç insanlığın yüceliğinin anlatımı olarak kendisi için istenir.

Kuşkusuz Weber'in siyasal düşüncesi bu kısa belirlemelerin anlatmak istediğinden daha karmaşıktır. Eğer Alman birliğini dünya siyasetine doğru bir adım olarak gördüyse, devletin gücünün kültürün gelişmesini içermediğini de biliyor-

du. Özellikle Alman tarihi konusunda tinsel gelişme evresi ile devletin güçlenmesi evresi rastlaşmaz. Weber'in kullandığı *Herrenvolk* deyimi, Hitler'in ona verdiği anlama bakılarak yorumlanmamalıdır. Weber, Nietzsche gibi Alman halkını sık sık eleştiriyordu, onun uluslararası bir rol oynayan ve oynaması gereken bir halka yakışmayan itaatine, geleneksel bir rejimi ve amatör bir hükümdarı kabullenmesine, sonradan görme tavırlarına karşı çıkıyordu. Halk tarafından seçilmiş bir önderi olan savunduğu demokrasiye gelince, o çağımız demokrasilerinin hepsinde bulunan bazı özellikleri taşır ve özellikle Général de Gaulle'ün önderliğindeki V. Fransız Cumhuriyetine benzer. Gene oyla seçilmiş, önemli kararları tek başına alan, kendi vicdanına karşı ya da tarih önünde sorumlu karizmatik önder, zorbaların iki savaş arasında gülünçleştirdiği, 1959'dan beri Fransa cumhurbaşkanının kişiliğinde somutlaşan Max Weber'in düşündüğü "demokratik" önder tipidir. Ne İngiltere başbakanı, ne de ABD başkanı aynı stil ya da aynı ölçüde *Führer,* yani kitleyi onun için ve kendisi için beslediği tutkular peşinde sürükleyen halk önderidir. Önderin bu karizmatik yükselişi Max Weber'e göre, bürokratların anonim egemenliğine karşı kurtarıcı bir tepkidir. Bununla birlikte Weber parlamenterlerin tartışmalarını ve kurallara saygıyı bilmezlikten gelmemiştir. Bir anayasanın, bir hukuk devletinin (Rechtsstaat) gerekliliğini, bireysel özgürlüklerin değerini küçümsemiyordu; belki de 19. yüzyıl insanı olarak siyasal uygarlığın bu zayıf başarılarının kesin olarak güvence altına alınmış olduğuna inanma eğilimindeydi.

Herbert Marcuse'nin açtığı ikinci tartışma son çözümlemede Max Weber'in tarihsel felsefesi ile ilgilidir. Weber çağdaş batı toplumunun yorumunun ana konusu olarak bilimde, sanayide ve bürokraside ortaya çıkan akılcılaştırmayı almıştır. Üretim araçlarının bireysel mülkiyeti ve üreticiler arasında piyasa rekabeti olan kapitalist rejim, tarihsel olarak akılcılaştırma sürecine bağlı olmuştur. Bu süreç karşı koymanın boşuna olduğu ve hiçbir rejimin ondan kaçamayacağı insanlığın yazgısıdır. Max Weber, Marx'a duyduğu hayranlığa rağmen sosyalizme düşman olmuştur. Bunun nedeni sadece milliyetçi olması ya da ulusların kavgası kadar kaçınılmaz olan sınıf kavgasında burjuvazinin yanında yer alması değildi. Ona göre insanlığın onurunu tehdit eden şey bireylerin anonim örgütlere köleliğiydi. Etkili bir üretim sistemi aynı zamanda insanın insan üzerindeki egemenlik sistemidir. Max Weber "işçilerin her zaman şöyle ya da böyle sosyalist olacağını" kabul ediyordu, hatta "sosyalist inançları ve sosyalist umutları ortadan kaldırma olanağı olmadığını" belirtiyordu[24] (bunda belki yanılıyordu) ama, gerçekleştirilen sosyalizm, kapitalizmin bağlı olduğu insani değerler için aynı tehlikeleri taşıyacaktır. Dahası sosyalizm, bürokratik hale getirilmiş bir rejimde çalışma disiplinini kurmak ve sürdürmek için bireye daha az şans, özgürlük bırakarak insanın insan ya da örgütün birey üzerinde daha şiddetli bir egemenlik kurmasını gerektirdiği ölçüde bu tehlikeleri artırır.

Olaylar bu noktada Max Weber'i haksız kılmış mıdır? Kuşkusuz olaylar onu doğrulamıştır; Herbert Marcuse de bunu kabul eder: "Çünkü kristalleşmiş bir düşünce olarak, makine *yansız* değildir: teknik akıl, her çağda egemen olan top-

lumsal akıldır, bu kendi yapısında değiştirilebilir. Teknik akıl olarak, o bir özgürleştirme tekniği amacıyla kullanılabilir. Max Weber için bu olasılık bir ütopya idi. Bugün haklı olduğu görülüyor." Başka deyişle Herbert Marcuse, şimdiye kadar gerçekten ütopya olarak görünen şeyin ütopya olduğunu önceden belirtmiş olduğu için Max Weber'i affedemez –ütopya olan, mülkiyet rejiminin değiştirilmesi ve planlama ile insanlığın özgürlüğe kavuşması düşüncesidir–.

Üretim araçlarının ortak mülkiyet ve planlama ile insanlığın özgürlüğe kavuşması arasında ne nedensel, ne de mantıksal bir bağ vardır. Son elli yılın tarihi bunu açık bir biçimde göstermiştir. Marksist-Leninist olmayan Frankfurt'lu bir Marksist, kendi düşlerini hiçbir zaman paylaşmayan ve belki yaşamını sürdürmek için gereksinim duyduğu düşleri elinden alan biri olarak Max Weber'den nefret eder. Ama bugün sosyalist ütopya tamamen özden yoksundur. Daha otomatikleştirilmiş bir üretim özgürlüğe kavuşmanın belki başka somut olasılıklarını getirecektir. Ama bürokratik düzeni, Weber'in ve Marksistlerin bazı aşırılıklarla eleştirdikleri akılcı ve anonim egemenliği ortadan kaldırmayacaktır.

Günümüz sanayi toplumu kuşkusuz Max Weber'in bildiği toplum değildir. Eğer kapitalizm her şeyden önce mülkiyetle ve özel girişimcinin girişimiyle tanımlanırsa, bu toplum özünde ne burjuva, ne de kapitalisttir. Ama bu nedenle kişisel olarak ben Weber'i tamamen değişik bir açıdan eleştireceğim: Weber çağdaş toplumun yorumunda çok Marksist yani kötümser olmuştur; ne üretimin artışı sayesinde kitlelerin refah perspektiflerini, ne de zenginliğin toprak büyüklüğüne değil, etkili çalışmaya bağlı olduğu çağdaş sınıf ve belki ulus çatışmalarının azalmasını tam olarak anlamıştı. Buna karşılık bilimsel ya da bürokratik *akılcılık* ile *tarihsel akıl* arasında kesin bir ayrım yapmak bir yanlışlık değil, bir onurdur. Deneylerin ne yazık ki gösterdiği gibi, teknik anlayış ve araçlar soykırımı amacıyla kullanılabilir. Bunun sorumlusu ne kapitalizm, ne burjuva, hatta ne de Max Weber'dir. Weber akılcılığın, Hegelcilerin tarihsel akıl ya da iyi niyetli demokratların liberal değerler adını verdiği şeyin zaferini güvence altına almadığını önceden anlamıştı. Weber'de Marksizm' den ve Nietzchecilikten esinlenen, mücadelenin ve gücün bir felsefesi, büyüsünü yitirmiş bir dünya ve en yüce erdemlerinden yoksun, köleleşmiş bir insanlığa varan evrensel bir tarih görüşü ile birleşir. Kendisi ve belki başkaları için de Max Weber, belirli bir soyluluğu, yani yanılsamaları, dinsel ve siyasal ideoloji yanılsamalarını reddeden kişiye göründüğü biçimiyle insanlığın durumu ile karşılaşma yürekliliğini başarı ve gücün üstünde tutuyordu. Mutlak ya da kesin gerçeğe sahip olduğunu sanan herkes, çelişkili Marksist-Hegelci demokrasi ya da doğal yasanın öğreti değerlerini uzlaştırmak isteyen herkes haklı olarak –dogmatizmin reddine dogmacı bir nitelik veren, değerlerin çelişkisine kesin bir gerçeklik kazandıran, sonunda kısmi bilim ve tamamen rastgele bir seçimden başka bir şey tanımayan bir kişiye karşı– tartışmayı sürdürmektedir.

Bu dogmatizmlerin bazıları çağımızın totaliterliğinin kökeninde yatar. Ama Max Weber'in anlaşma felsefesi ile barbarlara karşı iyi bir koruma sağlamadığı kabul edilmelidir. Karizmatik önder bürokrasinin anonim egemenliğine karşı sı-

ğınılan kimse olmalıdır: Ama akılcı örgütlerin bayağılığından daha çok demagogların vaatlerinden korkmayı öğrendik.

Max Weber'in kişiliğini, felsefesini, siyasal görüşlerini konu alan tartışmalar bence onun çağdaşımız sayılmasını haklı kılan çeşitli nedenleri çok iyi ortaya koyar. Weber önce eserlerinin zenginliği ve bulanıklığı yüzünden her kuşağın okuduğu, sorguladığı bir başka biçimde yorumladığı büyük düşünürler gibi çağdaşımızdır. Katkıları belki aşılmış, ama hâlâ güncel olan bilginler gibi çağdaşımızdır. İster anlama, ideal tip, değer yargısı ve değerlerle ilişki ayrımı, sosyologun merakının konusu olarak öznel anlam, yazarların kendilerini anlama biçimi ile sosyologların onları anlama biçimi arasındaki zıtlık söz konusu olsun itirazları değilse de soruları çoğaltmaya girişiriz. Weber'in uygulamasının kuramına her zaman uyduğu kesin değildir. Kendisinin de her türlü değer yargısından kaçındığı kuşkuludur, değerlere ve değer yargısına başvurmanın tamamen ayrılabilirliği ise daha da kuşku götürür. Weber'in sosyolojisi belki daha bilimsel olabilirdi, eğer kendisine son soruları –bilgi ve inanç, bilim ve davranış, kilise ve peygamberlik, bürokrasi ve karizmatik önder, akılcılaştırma ve bireysel özgürlük arasındaki bağıntıyı– soran biri tarafından oluşturulmamış ve hemen hemen devasa bir tarihsel bilgi ile bütün uygarlıklarda kendi sorularına verilen yanıtları arayan, doğası gereği sonsuz olan araştırmalarının sonunda kendi yazgısının seçiminde kendisini yalnız ve yaralı bulan birinin yapıtı olmasaydı daha az coşkulu olurdu.

Weber'in Özgeçmişi ile İlgili Açıklamalar

1864 21 Nisan, Max Weber'in Thuringe'deki Erfurt'ta doğumu. Babası Westphalie'de tekstil ticareti ve üretimi ile uğraşan bir aileden yetişme hukukçuydu. 1869'da ailesi ile birlikte Berlin'e yerleşti; burada yerel diyet meclisi üyesi oldu, Prusya diyet meclisine, Reichstag'a temsilci seçildi. Benningsen'in önderi olduğu sağ liberaller grubundandı. Annesi Hélène Fallenstein-Weber yüksek kültürlü bir kadındı, dinsel ve toplumsal sorunlarla çok ilgiliydi. 1919'da ölümüne dek oğluyla yakın entelektüel ilişki içinde oldu; oğlundaki dinsel inanç özlemini körükledi. Genç Max Weber Dilthey, Mommsen, Sybell, Treitschke, Kapp gibi dönemin önemli aydın ve siyaset adamlarını evlerinde tanıdı.

1882 Max Weber yükseköğrenimine Heidelberg Üniversitesinde başladı. Hukuk fakültesine yazıldı, bunun yanı sıra tarih, ekonomi, felsefe ve teoloji derslerini izledi. Öğrenci örgütünün törenlerine ve tartışmalarına katıldı.

1883 Heidelberg'de üç dönemlik bir eğitimden sonra Max Weber önce asker, sonra subay olarak Strasbourg'da bir yıl askerlik yapar, imparatorluk ordusunun subayı olmakla her zaman övünecektir.

1884 Max Weber Berlin ve Göttingen üniversitelerinde eğitimini sürdürür.

1886 Üniversitede ilk hukuk sınavlarını verir.

1887-1888 Alsace ve Doğu Prusya'da birçok askeri tatbikata katılır. Toplumsal sorunlarla ilgili her eğilimden üniversite mensuplarını bir araya getiren *Verein für Sozialpolitik* üyesi olur. Bu örgüt 1872'de G.Schmoller tarafından kurulmuştu ve "Kürsü sosyalistlerinin" egemenliğindeydi.

1889 Berlin'de hukuk doktorasını ortaçağda ticari girişimlerin tarihi üzerine bir incelemeyle alır. İtalyanca ve İspanyolca öğrenir. Berlin barosuna kaydolur.

1890 Verein für Sozialpolitik isteği üzerine Doğu Prusya'daki köylülüğün durumu üzerine bir incelemeye girişir.

1891 *L'Histoire Agraire Romaine et sa Signification pour le Droit Public et Privé.* Bu doçentlik tezinin savunması Mommsen aracılığıyla ona Berlin Hukuk Fakültesi'nde bir görev sağlar. Max Weber, artık üniversite öğretim üyeliği yapmaktadır.

1892 Doğu Almanya'daki tarım işçilerinin durumları ile ilgili raporunu tamamlar.

1893 Marianne Schnitger ile evlenir.

1894 Max Weber Fribourg Üniversitesinde ekonomi politik profesörü olur.

1895 İskoçya ve İrlanda'ya yolculuk eder.
Fribourg'daki derslerine *L'Etat National et la Politique Economique* üzerine bir konferansla başlar.

1896 Max Weber Heidelberg Üniversitesinde Knies'in emekliliği ile boşalan kürsüyü kabul eder.
Les Causes Sociales de la Décadence de la Civilisation Antique.

1897 Ağır bir sinirsel hastalık dört yıl boyunca her türlü çalışmayı durdurmasına yol açar. Sıkıntısını yatıştırmak için İtalya, Korsika ve İsviçre'ye gider.

1899 Max Weber Alman Birliği Derneğinden ayrılır.

1902 Heidelberg'de eğitime yeniden başlar, ama eskisi kadar canlı bir üniversite yaşamına sahip olması olanaksızdır.

1903 Werner Sombart ile birlikte *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik'i* kurar.

1904 Saint-Louis'de yapılan toplumsal bilimler kongresine katılmak üzere Amerika Birleşik Devletleri'ne gider. Yeni Dünya onu çok etkiler. Saint-Louis'de Almanya'da kapitalizm ve kırsal toplum üzerine bir konferans verir.
Aynı yıl *L'Ethique Protestante et l'Esprit du Capitalisme*'in birinci bölümünü ve *L'Objectivité de la Connaissance dans les Sciences et la Politique Sociale*'i yayımlar.

1905 Rus devrimi onu Çar imparatorluğunun sorunlarıyla ilgilenmeye iter; belgelerin asıllarını okuyabilmek için Rusça öğrenir.
L'Ethique Protestante et l'Esprit du Capitalisme'in ikinci bölümü yayımlanır.

1906 *La Situation de la Démocratie Bourgeoise en Russie. L'Evolution de la Russie vers un Constitutionnalisme de façade.*
Etudes Critiques pour Servir à la Logique des Sciences de la Culture.
Les Sectes Protestantes et l'Esprit du Capitalisme.

1907 Bir miras her türlü uğraşı bırakıp tamamen bilimle ilgilenme olanağını verir.

1908 Sanayi sosyal psikolojisi ile ilgilenir ve bu konuda iki inceleme yayımlar. Heidelberg'deki evi dönemin Alman bilginlerinin uğrak yeridir: Windelband, Jellinek, Troeltsch, Naumann, Sombart, Simmel, Michels, Tönnies bunlar arasındadır. George Lukacs ve Kari Löwenstein gibi genç araştırmacıları öğütleriyle yönlendirir.
Alman Sosyoloji Derneğini örgütler ve toplumsal bilim eserleri dizisi başlatır.

1909 *Les Rapports de Production dans l'Agriculture du Monde Antique.* Max Weber *Economie et Société*'nin yazımına başlar.

1910 Alman Sosyoloji Derneğinin kongresinde ırkçı ideolojiye karşı açıkça tavır alır.

1912 (Ahlâki) Değerlerin yansızlığı sorunu konusundaki anlaşmazlık üzerine Alman Sosyoloji Derneği yönetim kurulundan ayrılır.

1913 *Essai sur Quelques Catégories de la Sociologie Compréhensive.*

1914 Savaş başladığında Max Weber askeri görev almak ister. 1915 sonuna kadar Heidelberg bölgesinde bir grup hastanenin yönetimini üstlenir.

1915 *L'Ethique Economique des Religions Universelles* ("Giriş" ve "Konfüçyüs dini ve Taoculuk").

1916-1917 Brüksel'de, Viyana'da ve Budapeşte'de çeşitli resmi görevlerde bulunur. Alman yöneticilerini savaşın genişlemesini önlemeye ikna etmeye çalışır, ama aynı zamanda Almanya'nın dünya politikasına yönelmesini ister ve Rusya'yı asıl tehlike olarak görür.

1918 Nisan ayında üniversitede bir yaz kursu düzenlemek üzere Viyana'ya gider.

Siyaset ve din sosyolojisini burada *Critique Positive de la Conception Matérialiste de l'Histoire* olarak sunar.

Kışın Münih Üniversitesinde iki konferans verir: *Le Métier et la Vocation du Savant, Le Métier de la Vocation de l'Homme Politique.*

Almanya'nın teslim olmasından sonra Versailles barış görüşmelerinde Alman heyetine uzman olarak katılır.

Essai sur le Sens de la Neutralité Axiologique dans les Sciences Sociologiques et Economiques.

1919 Münih Üniversitesinde Brentano'nun yerini almak üzere bir kürsü kabul eder. 1919-1920 yıllarında *Histoire Economique Générale* adı altında verdiği dersler aynı başlıkla 1924'te yayımlanır.

Cumhuriyete coşkusuz bir katılım gösteren, Kurt Eisner'in Münih'te devrimci diktatörlüğüne tanık olan Max Weber, Weimar anayasasını yazmakla görevli komisyona katılır.

İlk kısımları 1919 Ağustosunda basılan *Economie et Société*'nin yazımına devam eder. Kitap tamamlanamayacaktır.

1920 14 Haziran Münih'te ölür.

1922 *Economie et Société*, Marianne Weber tarafından yayımlanır. Genişletilmiş yeni baskıları 1925 ve 1956 yıllarında yapılır.

Notlar

1) Paris, Plon, 1965. Bu derleme Weber'in dört temel epistemolojik denemesinin çevirilerini içerir: 1904 tarihli "L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales"; 1906 tarihli "Etudes critiques pour servir à la logique des sciences de la culture"; 1913 tarihli "Essai sur quelques concepts de la sociologie compréhensive" ve 1917-1918 tarihli "Essai sur le sens de la neutralité axiologique dans les sciences sociologiques et économiques."

1919 yılında Münih'te "Wissenschaft als Beruf" başlığı ile verilen ve özgün metni Almancada *Gesammelte Aufsatze zur WissenschaftsIehre* başlıklı derlemede yayımlanan tanınmış konferansın çevirisi *Le Savant et le Politique*, Paris, Plon, 1959'da yer alır.

Alman dilindeki derleme daha az önemde ve hiçbir dile çevrilmemiş dört derleme daha içerir: "Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen National okonomie"; "R. Stammlers Ubervvindung der materialistischen Geschichtsauffassung"; "Die Grenznutzlehre und das psychophuysische Grundgesetz"; "Energetische Kulturtheorien".

2) Weber'in ilkçağ ile ilgili incelemeleri çoktur; ilk hocalarından birinin büyük tarihçi Mommsen olduğunu, yetişmesini o dönemde Fransa'da olduğu gibi Almanya'da da Roma hukuku incelemesinin ağırlıklı bir yer tuttuğu hukuk fakültesine borçlu olduğunu unutmayalım. Tamamlanmış baskısı 1909 tarihli *Agrarverhlatnisse im Altertum* başlıklı kitaptan başka Weber "Les causes sociales de la décadence de la civilisation antique" (1896) başlıklı bir inceleme yazdı; doçentlik tezinin başlığı "L'histoire agraire romaine"di (1891). Bu incelemelerin hiçbiri Fransızcaya çevrilmemiştir.

L'Histoire Economique Générale Weber'in Münih'de 1919'da ölümünden hemen önce verdiği derslerdir. Bunlar 1923 yılında yayımlanmıştır. İngilizce çevirisi vardır. Weber'in Almanya ve Avrupa'nın siyasal, ekonomik ve toplumsal sorunları ile ilgili çalışmaları çok çeşitli ve dağınıktır. Bunlar üç derlemede bulunabilir: *Gesammelte politische Schriften; Gesammelte Aufsatze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte; Gesammelte Aufsatze zur Soziologie und Sozialpolitik.*

Doğu Almanya'daki tarım işçilerinin durumlarındaki gelişme eğilimleri üzerine incelemesi ikinci derleme içinde yayımlanmıştır. Bu inceleme Weber'in *Verein für Sozialpolitik*'in isteği üzerine bu bölgede gerçekleştirdiği bir araştırmadan hareketle 1890-1892 yılları arasında yapılmıştır. Weber incelemesinde Elbe'nin doğusundaki büyük toprak sahiplerinin ücretleri düşürmek için topraklarında Slav kökenli (Rus ve Polonyalı) işçi çalıştırdıklarını böylece Cermen ırkından ve kültüründen olan işçileri batının sanayileşmiş kentlerine göç etmeye zorladıklarını gösteriyordu. Weber bu kapitalist tutumu Doğu Almanya'nın Alman nüfusunu azalttığı için suçluyordu.

3) Din sosyolojisi incelemeleri üç ciltten oluşan şu kaynakta bir araya getirilmişlerdir: *Gesammelte Aufsatze zur Religionssoziologie.*
Birinci ciltte şunlar vardır: Protestanlık ve kapitalizm anlayışı üzerinde iki inceleme ve "L'Ethique economique des religions universelles" ("Giriş", "Konfüçyüs dini ve Taoculuk" ve "Zwischenbetrachtung")'in birinci bölümü.
İkinci cilt "L'Ethique economique des religions"un ikinci bölümünü (Brahma dini ve Budizm) içerir.
Üçüncü cilt üçüncü bölümü (Eski Yahudi dini) kapsar.
Weber ölümünden önce İslam dinine ayrılacak bir dördüncü cildi yazmayı tasarlıyordu.
Weber'in din sosyolojisi konusunda tam bir görüşe sahip olabilmek için bu metinlerle birlikte *Wirtschaft und Gesellschaft*'ın dinle ilgili bölümlerini, özellikle ikinci bölümün V. kesimini, "Typen religiöser Vergemeinschaftung" birlikte düşünmek gerekir.
4) Kaynakçaya bakınız.
5) "Amaçsallıkla akılcı davranış adını verdiğimiz (öznel olarak) yalnız eksiksiz gibi görünen araçlarla tek yanlı biçimde (nesnel olarak) elde edilen amaçlara yönelen davranıştır." (*Essais sur la Théorie de la Science,* Paris, Plon, 1965, s. 328)
6) Münih'te 1919'da verilen bu iki konferans Fransızcaya çevrilmiş ve şu başlık altında yayımlanmıştır: *Le Savant et le Politique*, Paris, Plon, 1959. *Politik als Beruf*'un Almanca metni *Gesammelte Politische Schriften* içindedir.
7) Thucydide'in yöntemi Çinli tarihçilerin derin bilgisinde eksiktir. Machiavel'in kuşkusuz Hindistan'da öncelleri vardır ama, bütün Asya politikaları Aristo'nunki ile karşılaştırılabilecek sistematik bir yöntemden yoksundur ve özellikle akılcı kavramları yoktur. Roma hukukuna ve onun dalı olan batı hukukuna özgü, her akılcı hukuk öğretisi ve onun için zorunlu kesinlikle sistematize edilmiş düşünme biçimlerine başka hiçbir yerde rastlanmaz. Bu Hindistan'da Mîmâmsâ okulu ile gerçek başlangıcına rağmen, Ön Asya'daki gibi geniş düzenlemelere rağmen ve Hintli ya da başka yasaların bütün kitaplarına rağmen böyle olmuştur. Dahası kilise hukuku gibi bir yapıyı sadece batı tanır. (*L'Ethique Protestante et l'Esprit du Capitalisme*, Paris, Plon, 1964, Önsöz, s. 12)
8) "Toplumsal bilimler arasında yöntemsel bakımdan doğru, amacına ulaştığını ileri süren bilimsel bir kanıtlama aynı zamanda bir Çinli tarafından da doğru kabul edilebilmelidir ya da daha doğrusu tam olarak gerçekleştirilmesi maddi yetersizliklerle olanaksız bile olsa amacı bu olmalıdır. Aynı biçimde bir idealin içeriğini ve aksiyomlarını ortaya koymaya yönelik mantıksal analiz ve araştırmanın başarıya ulaşması halinde uygulamada ve mantıksal olarak ortaya çıkacak sonuçların açıklanması, –ahlâki zorlayıcılarımızdan bir şey anlamasa da, hatta kuramsal çözümlemenin bilimsel değerini yadsımadan, ideali ve ondan çıkacak somut değerlendirmeleri (kuşkusuz sık sık) reddetse de– bir Çinli için de geçerli olmalıdır." (*Essais sur la Théorie de la Science*, s. 131-132)
9) "Sürekli olarak genç kalacak bilimler vardır. Bütün tarihsel disiplinler böyledir; uygarlığın sürekli hareketi onlara aralıksız olarak yeni sorunlar kazandırır. Doğası gereği görevleri bütün ideal-tipik yapıların zayıflığını karşılarında bulur, ama kaçınılmaz olarak yenilerini oluşturmak zorundadır... Gerçeğin her seferinde anlamlı öğelerini yakalamak istersek vazgeçemeyeceğimiz bu düşünce sistemlerinden hiçbiri sonsuz zenginliğini tüketemez. Bunlar, bilgi durumumuz ve her seferinde evrimimizde olan kavramsal yapılar temeli üzerine çıkar alanımız içine soktuğumuz olgular kaosunu düzene sokma denemesinden başka bir şey değildir. Geçmişin düşünsel bir oluşturma ile –yani aslında hemen belirlenmiş gerçeğin düşünsel değişimi ile ve bilgi durumu ve merakın yönetimine karşılık olan kavramlarla bütünleşmesi ile geliştirdiği entelektüel aygıt, gerçeğin yeni bilgisinde elde edebileceğimiz ve elde etmek istediğimiz şeylerle sürekli davalı haldedir. Kültür birimlerinde çalışmanın ilerlemesi bu tartışma ile olur. Sonuç, gerçeği yakalamamıza yarayan kavramların sürekli bir değişim sürecidir. Bu bakımdan toplumsal yaşam bilimlerinin tarihi, olguları kavramların oluşturulması ile, bilimin ufkunun genişlemesi ve değişmesi sayesinde elde edilen düşünce tablolarını ayrıştırarak– kuramsal olarak düzenleme girişimi ile, böylece değiştirilen temel üzerine yeni kavramların oluşturulması arasında sürekli bir gidip gelmedir. Burada anlatılan genel olarak kavramlar sistemi oluşturul-

masının haksız olduğu değildir, çünkü her bilim, hatta basit tarihsel betimleme bile çağının kavramları ile iş görür. Tersine burada insan kültür bilimlerinde kavramların oluşturulmasının sorunları ortaya çıkarma biçimine bağlı olduğu, bunun da uygarlığın içeriği ile değiştiği ortaya çıkar. Kavram ve kavranan ilişki kültür bilimlerinde sentezin dayanıksızlığını da getirir. Bilimimizdeki kavram oluşturma konusundaki girişimlerin değeri, genellikle onlara temel oluşturan görüşün anlamının sınırlarını ortaya koymaya dayanır. Toplumsal bilimler alanındaki en önemli ilerlemeler uygarlığın pratik sorunlarının değişmesi ve bunların kavramların oluşturulmasının bir eleştirisi biçimini almaları olgusuna pozitif olarak bağlıdır." (*Essais sur la Théorie de la Science*, s. 202-204)

10) *Allgemeine Psychopathologie* Fransızcaya Kastler ve Mendousse tarafından *Psychopathologie Generale*, Paris, 1923, başlığı ile çevrilmiştir. 3. baskısı Jean-Paul Sartre ve Paul-Yves Nizan tarafından kısmen gözden geçirilmiştir.

11) Rickert (1865-1936) Heidelberg'de felsefe profesörüydü. Başlıca eserleri şunlardır: *Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 1896-1902; *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, 1904; *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 1899:
Rickert'in eserlerinin eleştirel bir incelemesi için bkz.: Raymond Aron, *La Philosophie Critique de l'Histoire. Essai sur une Théorie Allemande de l'Histoire*, Paris, Vrin, 3. baskı, 1964, s. 113-157.

12) "Bir ideal-tip, bir ya da çok görüş açısı tek yanlı olarak vurgulanarak ve bazen çok sayıda, bazen az sayıda, bazı yerlerde hiç bulunmayan, homojen bir düşünce tablosu oluşturmak için tek yanlı olarak seçilmiş görüş açıları gibi düzenlenen, dağınık ve gizli, yalnız başına bırakılmış çok sayıda olgunun birbirine bağlanması ile elde edilir. Kavramsal saflığında böyle bir tablo ampirik olarak hiçbir yerde bulunmaz; bu bir ütopyadır. Tarihsel çalışmanın amacı, her özel durumda gerçeğin bu ideal tabloya ne kadar yaklaştığını ya da uzaklaştığını, örneğin belirli bir kentin ekonomik koşullarına hangi ölçüde "şehir ekonomisi" niteliğinin kavramsal anlamda verilmesi gerektiğini belirlemek olacaktır. İhtiyatlı biçimde uygulandığında bu kavram ondan araştırma ve açıklık yararına beklenen özel hizmeti sağlar" (*Essais sur la Théorie de la Science*, s. 181)
"İdeal-tip bir düşünce tablosudur; ne tarihsel gerçeklik ne de 'tam' gerçekliktir, gerçeğin örnek olarak düzenleneceği şema da değildir. Bir kavramın ideali tamamen sınırlamasından başka anlamı yoktur. Onunla gerçeklik bir kavramın bazı önemli öğelerinin ampirik içeriğini aydınlatmak için ve onunla karşılaştırılmak için değerlendirilir. Bu kavramlar imgelerdir, bunlarda hayal gücümüzün eksiksiz kabul edilen gerçeğe göre oluşturduğu ve yönlendirdiği, öznel olasılık kategorisini kullanarak bağıntılar kurarız. "Bu işlerde ideal-tip özellikle tarihsel özgünlükleri ya da oluşla ilgili anlayışlarda değişik öğelerini yakalamak için bir denemedir. Örneğin 'kilise' ve 'mezhep' kavramlarını alalım. Bir nitelikler bütünü olarak saf sınırlama yolu ile çözümlenebilirler, ama bunda sadece iki kavram arasındaki sınır değil, içerikleri de her zaman belirsiz kalacaktır. Buna karşılık eğer 'mezhep' kavramını oluşla ilgili olarak anlamak istersem, yani onu 'mezhep anlayışının' çağdaş toplumlarda ortaya koyduğu, kültür için önemli bazı anlamlara oranla kavrarsam, o zaman bu iki kavramın belirli bazı nitelikleri temel hale gelir, çünkü anlamlı davranışlarına göre tam bir nedensel ilişki içerirler." (A.k., s. 185-186)

13) İdeal tiplerin değerlere göre oluşturulması, soyutta diğer yargılarından ayrıdır. Ama bilim adamının somuttaki çatışmasında bu kayma açıktır.
"Konusu Hıristiyanlığın 'özü' olan bütün anlatımlar, eğer ampirik bir verinin tarihsel anlatımı olma isteğindeyseler, zorunlu ve sürekli olarak, görece ve kuşkulu bir geçerliliğe sahip ideal-tiplerdir; buna karşılık eğer sadece gerçekle karşılaştırılmak üzere kavramsal araç gibi kullanılıyorsa araştırma için çok büyük heuristique değere, anlatım için çok büyük sistematik değere sahiptirler. Hatta bu fonksiyonları ile vazgeçilemezlerdir.
"Ama bu tür ideal-tip sergilemeleri genel olarak bağlı, anlamlarını daha da karmaşık hale getiren bir başka öğe daha vardır. Bunlar genellikle sadece mantıklı anlamında değil, pratik anlamında da ideal-tipler, yani –örneğimizde olduğu gibi– bilim adamı açısından Hıristiyanlığın olması gereken şeyi (sein soll) yani ona göre sürekli bir değerini temsil ettiği için bu dinde 'esas' olanı içeren örnek tipler olmak isterler (bilinçsiz olarak olabilirler de).
"Eğer bilinçli olarak ya da daha sık olduğu gibi bilinçsiz olarak böyle ise, o vakit bu betimlemeler bilim adamının Hıristiyanlığı ona değer biçerek (wert-end) mal edeceği idealleri yani

bilim adamının kendine özgü Hıristiyanlık 'düşüncesini' yönlendireceği görevleri ve amaçları içerir. Kuşkusuz bu idealler incelenen dönemin çağdaşlarının, örneğin ilk Hıristiyanların kendi açılarından Hıristiyanlığa mal edecekleri değerlerden değişik olabilir ve elbette her zaman öyle olacaktır.

"Bu durumda 'düşünceler' artık ne tamamen mantıklı yardımcılar ne de karşılaştırma ile gerçeğin ölçüldüğü kavramlardır, sadece gerçeğin değerlendirilerek yargılandığı ideallerdir. Bu durumda söz konusu olan ampirik ile değerler ilişkisinin tamamen kuramsal yöntemi değil, Hıristiyanlık anlayışında bulunan değer yargılarıdır (*Verturteile*). Çünkü bu durumda ideal-tip ampirik bir geçerlik ister, dinde, Hıristiyanlığın değerlendirici yorumuna gömülür: Ampirik bilim alanından çıkılır ve tamamen ideal-tipik kavramsal bir yapıyla değil, kişisel inanç uğraşı ile karşı karşıya kalınır. "Bu ayrım ilkeler konusunda ne kadar belirgin olursa olsun, 'düşünce' kavramının tamamen farklı bu iki anlamı arasındaki karışıklığın, tarihsel çalışmanın gidişini sık sık etkilediği görülür. Özellikle tarihçiyi, bir kişi ya da bir dönem konusunda kişisel 'yorumunu' ortaya koymaya başladığında etkiler. Schlosser'in akılcı anlayışta kullandığı istikrarlı ahlâki ölçülerin tersine, göreci anlayıştaki çağdaş tarihçi bir yandan ilgilendiği dönemi 'kendi içinde anlamaya', öte yandan bir 'yargıda' bulunmaya çalışırken, incelemesinin 'kendi konusu içinde' kendi yargılarının ölçülerini bulma gereksinimini duyar; bu 'düşünceyi' 'düşünce'nin ideal anlamında, 'ideal-tip' anlamında ortaya koyması demektir. Dahası bu yöntemin estetik çekiciliği onu sürekli olarak iki düzeni ayıran hattı silmeye iter; bir yandan değer yargısından vazgeçmeyen, öte yandan bu yargıların sorumluluğunu almamak için her şeyi yapan bu yarı önlem buradan gelir. Bunun karşısına kendisinin bilimsel denetim görevini koymak gerekir; bu aynı zamanda, gerçeği ideal-tiplerle mantıklı anlamında bir tutan ilişki ile bu gerçeğin idealler temeli üzerinde bir değerlendirmesi arasında kesin bir ayrım yapmaya çağırarak, bizi karışıklıklardan koruyacak tek olanaktır. Anladığımız biçimde ideal-tip gelişmeci değerlendirmelerden tamamen farklıdır; bir başka 'iyileştirme' ile ortak hiçbir yanı yoktur, ilişkileri tamamen mantıksaldır. Genelevlerin olduğu gibi dinlerin de ideal-tipleri vardır; birincilerle ilgili olarak çağdaş polis ahlâkı açısından, teknik olarak 'uygun' görünebilenler olduğu gibi, olmayanlar da vardır." (*Essais sur la Théorie de la Science*, s.191-194)

14) "Ekonominin soyut kuramı genel olarak tarihsel olguların 'düşünceler' (Ideen) olarak adlandırılan bu tür sentezlerinin bir örneğini verir. Gerçekte bize değişim, serbest rekabet ve tamamen akılcı bir etkinlik esasına göre örgütlenmiş bir toplum durumunda mal piyasasında oluşan olayların ideal bir tablosunu (Idealbild) sunar. Bu düşünce tablosu (Gedankenbild) tarihsel yaşamın belirlenmiş bağıntıları ve olaylarını düşünülen bağıntıların çelişkili olmayan bir evreni olarak bir araya getirir. Bu yapı içeriği itibariyle, gerçeğin belirlenmiş öğelerinin düşünce ile vurgulanmasıyla elde edilen bir ütopya niteliğindedir. Ampirik olarak ortaya konan olgularla ilişkisi sadece şundan ibarettir: Sözü edilen yapıda soyut olarak sunulan türde, bu durumda 'pazar'a bağlı olaylar türünde saptanan ya da kuşku duyulan bağıntıların olduğu yerde gerçekte herhangi bir derecede bir etkinliği olmuştur; bu bağıntıların bir ideal-tipe (Ideal-typus) göre özel doğasını sezgisel ve anlaşılır biçimde pragmatik olarak tasarlayabiliriz. Bu olasılık olguların araştırılması için olduğu kadar açıklaması için de çok değerli, hatta zorunludur. Araştırma ile ilgili olarak ideal-tipik kavram suçlama (imputation) yargısını oluşturmaya çalışır: O kendi başına bir 'varsayım' değildir, ama varsayımların oluşturulmasını yönetmeye çalışır. Öte yandan gerçeğin anlatımı da değildir ama, anlatımı tek yanlı ifade olanakları ile donatmaya çalışır. Demek ki toplumun bir değişim ekonomisi biçiminde çağdaş örgütlenmesi 'düşüncesi'dir; bu düşünce bizim için tamamen ortaçağda genetik bir kavram biçimi altında örneğin 'şehir ekonomisi' düşüncesini oluşturmaya yardım eden aynı mantıklı ilkelerle gelişir. Bu durumda 'şehir ekonomisi' kavramı, incelenen kentlerin bütününde gerçekten var olan ekonomik ilkelerin bir ortalamasını oluşturarak değil, bir ideal-tip kurarak gerçekleştirilir." (*Essais sur la Théorie de la Science*, s. 178-181)

15) "Bilgi ağacından bilgi tadan, bizim ne kadar iyi olursa olsun yaptığımız keşfin sonucunda dünyasal evrimin anlamını okuyamadığımız, ama onları kendimiz yaratmamız gereken, 'dünya anlayışları' hiçbir zaman ampirik bilginin bir gelişimi ürünü olamaz ve bu bakımdan üzerimizde en güçlü biçimde etkili olan yüce idealler, her zaman sadece, bizimkilerin bizim için kutsal

olması gibi başkaları için kutsal olan başka ideallerle çatışması halinde gerçekleşirler." (*Essais sur la Théorie de la Science*, s. 130.)

16) Max Weber kapitalizmin tanımı sorununu, yaşamının sonunda Münih'te verdiği genel ekonomi tarihi dersinde yeniden ele almıştır:
"Bu üretim ekonomisinde bir grup insanın doğası ne olursa olsun gereksinimleri, girişim yoluyla karşılanıyorsa kapitalizm karşısındayızdır ve akılcı kapitalist girişim sermaye hesabını içeren girişimdir, yani verimliliğini (ilk defa 1608' de Hollandalı kuramcı Simon Stevin'in ortaya attığı) çağdaş muhasebe ve bir bilanço sayesinde hesapla denetleyen bir girişimdir. Kuşkusuz ekonomik bir ünite çok çeşitli biçimlerde kapitalist bir yön alabilir. Gereksinimlerin karşılanmasının bazı yönleri kapitalist ilkelere göre başka yönleri kapitalist olmayan bir biçimde zanaat ya da tarım ekonomisi temeli üzerinde düzenlenebilir." (*Wirtschaftsgeschichte*, aktaran Julien Freund, *Sociologie de Max Weber*, s. 150)

17) Max Weber bürokrasiyi *Wirtschaft und Gesellschaft*'ın üçüncü bölümünün altıncı kesiminde tanımlamıştır. Julien Freund bu kısmı ve başka bazılarını özetlerken Weberci tanımı şöyle anlatır:
"Bürokrasi yasal egemenliğin en tipik örneğidir. Şu ilkelere dayanır: 1) Belirlenmiş hizmetlerin varlığı, böylece yasalar ya da yönetmeliklerle işlevleri ve onlara karşılık olan gerekli karar verme yetkilerini açıkça paylaştıracak ve dağıtacak biçimde kesinlikle belirlenmiş yetkiler; 2) Bir statüye göre (örneğin yargıç dokunulmazlığı) memurların görevlerini yerine getirirken korunmaları. Genellikle bütün bir hayat boyunca çalışmak için, devlet hizmeti bir başka işin yanında ikinci bir iş gibi değil, asıl meslek haline gelecek şekilde memur olunur; 3) İşlevler hiyerarşisi; bu şu anlama gelir: İdari sistem, yönetim görevleri ve alt servisler olarak adamakıllı biçimlendirilmiştir, alt mahkemeden üst mahkemeye başvurma olanağı vardır; bu yapı genellikle işbirliğine dayalı değil, tek yanlıdır ve daha büyük bir merkeziyetçiliğe doğru eğilim ortaya koyar; 4) İşe alma yarışma, sınav ya da diploma üzerinden yapılır; bu adayların özel bir eğitim görmüş olmalarını gerektirir. Memur genellikle serbest seçim ve sözleşmeye dayalı olarak işe tayin edilir (nadiren seçimle gelir); 5) Memurun belirli bir ücreti ve devlet hizmetinden ayrıldığında da emeklilik biçimi altında düzenli olarak ödüllendirilmesi; 6) Otoritenin kendisine bağlı olanların çalışmalarını, olasılıkla bir disiplin komisyonu kurumu ile denetleme hakkı; 7) Memurların otoritenin keyfine bağlı olarak değil, nesnel ölçütlere göre ilerlemesi; 8) İnsanla yerine getirdiği işlev arasında tam bir ayrım, çünkü hiçbir memur görevinin ya da yönetim araçlarının sahibi olamaz. Bu betimleme sadece çağdaş devletin görünümü açısından geçerlidir, çünkü bürokratik olgu daha eskidir ve eski Mısır'da, özellikle Dioletien yönetiminden beri Roma'da, 13. yüzyıldan beri Roma kilisesinde, Shi-hoang-ti döneminden beri Çin'de ona rastlanır. Çağdaş bürokrasi modern dönemin başında krallık mutlakıyetçiliğinin koruması altında gelişmiştir. Eski bürokrasiler esas olarak bir patrimonyal niteliğe sahipti, yani memurların ne şimdiki yasal güvenceleri, ne de parasal ödüllendirilmeleri söz konusuydu. Bizim tanıdığımız bürokrasi çağdaş mali ekonomi ile gelişmiştir, ama tek yönlü bir nedensel ilişki de kurulamaz, çünkü başka öğelerin de etkisi olmuştur: Hukukun akılcılaştırılması, kitle olgusunun önemi, iletişim kolaylıklarına ve girişimlerin belirli yerlerde toplanmasına bağlı olarak artan merkeziyetçilik, insan etkinliğinin çok çeşitli alanlarına devlet karışımının artması ve özellikle teknik akılcılaştırmanın gelişimi." (*Sociologie de Max Weber*, s. 205-206)

18) *L'Ethique Protestante et l'Esprit du Capitalisme* Max Weber'in kuşkusuz en tanınmış eseridir. Sözü edilen tarihsel sorunların önemi ve tarihsel materyalizmin yaygın biçimini çürütme niteliği nedeniyle bu kitap çok geniş biçimde yorumlanmıştır. Son örneklerinden bazılarını belirtelim: Herbert Lüthy ve Julien Freund arasındaki tartışma, *Preuves,* Juillet-Septembre 1964; Jacques Ellul'ün bibliyografik makalesi, *Bulletin S.E.D.E.I.S.*, 20 Decembre 1964.
Protestanlık ve kapitalizm üzerine yazından örnekler verelim: A.Bieler, *La Pensée économique et sociale de Calvin,* Geneve, Georg, 1963; R.H. Tavvney, *La Religion et l'essor du capitalisme* (Fransızca çevirisi), Paris, Rivière, 1951; W. Sombart, *Le Bourgeois* (Fransızca çevirisi), Paris, Payot, 1966; H.See, *Les Origines du capitalisme moderne*, Paris, Armand Colin, 1926; H. See, "Dans quelle mesure Puritains et Juifs ont-ils contribué au progrès du capitalisme moderne" *Revue historique,* 1927; M. Halbwachs, "Les origines puritaines du capitalisme moderne", *Revue*

d'Histoire et de philosophie religieuses, Mars-Avril 1925; H. Hauser, *Les Débuts du capitalisme*, Paris, 1927; B. Groethuysen, *Les Origines de l'esprit bourgeois en France*, Paris, Gallimard, 1927; H. Lüthy, *La Banque protestante en France de la Révocation de l'Edit de Nantes à la Révolution*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1960-1962, 2 cilt.

19) "Karizmatik egemenlik kuramı bazen yanlış anlamalara yol açmıştır, çünkü her şey olup bittikten sonra onda Nazi rejiminin bir ön belirtisi bulunmak istenmiştir. Hatta bazıları Weber'i, Hitler'in habercisi yapmayı denemişlerdir, oysa o her zaman var olan bir egemenlik biçiminin sosyolojik ve ideal-tipik çözümlemesinin dışına çıkmamıştır. Hitler'den önce karizmatik önderler olmuştu Fidel Castro örneği gibi ondan sonra da oldu. Weberci çözümlemenin Nazilere kendi konumlarının bilincine varmalarına yardım etmiş olduğu varsayılsa bile önceki suçlama daha az gülünç değildir, çünkü bu, hastalığın tanısını koyan doktoru hastalıktan sorumlu tutmaya benzer. Böyle düşünüldüğünde siyaset sosyolojisinin bir niyet olayına dönüşmesi, bazı olguları nesnel olarak incelemekten vazgeçmesi ve sonuçta düşünceyi saf ideolojik değerlendirmelere indirgeyen hoşa giden kınamalar ortaya koymaktan vazgeçen bilim olması gerekir. Böyle bir tutum Weber'in ampirik saptama ile değer yargısı arasında yaptığı ayrıma, sosyolojideki (ahlâki) değerlerin yansızlığı ilkesi ile ve bilim adamının kişisel olarak hoş görülmeyen gerçeklerin incelenmesinden hiçbir zaman vazgeçmemesini isteyen göreve terstir. Dahası Weber'in eleştirmenleri onun karizmatik tip anlayışının özünü ihmal etmişlerdir. Onda Weber'in bulmadığı özel tarihsel hareketin kuramını aramak yerine bu egemenlik tipine ayrılan sayfaları okumaları daha iyi olacaktır; Weber'in yazdıkları açıkça devrimci olgu ile ilgili düşüncesini içermektedir. Çünkü Weber yazarken özellikle Lenin ya da (adını belirttiği) Kurt Eisner'i düşünüyordu." Julien Freund, *Sociologie de Max Weber*, s. 211-212)

20) Max Weber ve Alman politikası konusunda bakınız: J.P. Mayer, *Max Weber in German Politics*, London, Faber, 1956; W. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, Tübingen, Mohr, 1959.

21) Marianne Weber, kocasının Almanya'nın başına gelen felaketin sorumlularından biri olarak kabul ettiği Ludendorff ile 1919'da yapmış olduğu bir konuşmayı aktarır. Weber'in Ludendorff'u müttefiklere savaş tutsağı olarak teslim olmaya ikna etmeye çalıştığı bir sağırlar diyalogundan sonra konuşma Almanya'daki siyasal duruma gelir. Ludendorff, Weber'i ve onun başlıca yazarlarından olduğu *Frankfurter Zeitung'u* demokrasinin avukatları olmakla suçlar:
"Weber– Şimdi sahip olduğumuz rezilliği demokrasi saydığımı mı sanıyorsunuz?
Ludendorff– Eğer böyle konuşursanız belki anlaşabiliriz.
Weber– Ama daha önceki rezillik de monarşi değildi.
Ludendorff– Demokrasiden ne anlıyorsunuz?
Weber– Demokraside halk bir önder (Führer) seçer; ona güvenir. Sonra seçilen kişi 'Şimdi susunuz ve itaat ediniz' der. Halkın ve partililerin artık karışma hakkı yoktur.
Ludendorff– Böyle bir demokrasi hoşuma gider.
Weber– Daha sonra halk değerlendirme yapabilir. Lider eğer yanlışlık yaptı ise cezasını çeker."
(Marianne Weber, *Max Weber, ein Lebensbild*, Tübingen, J.C. B. Mohr, 1926, s. 664-665.)

22) *Max Weber und die deutsche Politik*, Tübingen, 1959.

23) *Archives Européennes de Sociologie*, C. V, 1964, 2, s. 190-238.

24) Bu alıntılar 13 Haziran 1918 tarihinde Viyana'da Avusturya-Macaristan monarşisi yöneticileri önünde verilen ve *Gesammelte Aufsatze zur Soziologie und Sozialpolitik* ile E. Baumgarten'in *Max Weber, Werk und Person*, Tübingen, 1964, s. 243-270'de yeniden yayımlanan bir konferanstan alınmıştır.

Kaynakça

Max Weber'in Eserleri

Max Weber'in eserlerinin kaynakçası için Plon Yayınevi'nin çıkardığı Fransızca çevirilerde yazarın çalışmaları ile ilgili eklere bakılmalıdır. Bu kaynaklar sadece büyük çoğunluğu Tübingen'de yayımlanan Almanca kitapları değil, İngilizce, İspanyolca ve İtalyanca çevirilere de göndermeler içerir.

Fransızca çevirileri yayımlanan eserleri şunlardır (Paris, Plon):

Le Savant et le Politique, 1959 (çev. J.Freund), Politik als Beruf ve Wessenschaft als Beruf çevirisi.

Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu, çev.: Zeynep Aruoba, Hil Yay., 1985. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus çevirisi.

Essais sur la Théorie de la Science, 1965 (çev. J.Freund), Gesammeite Aufsatze zur Wissenschaftslehre başlıklı derlemedeki en önemli denemelerin çevirisi.

Wirtschaft und Gesellschaft'ın çevirisinin yayımlanacağı duyurulmuştur. Fransızca çevirinin yayımlanmasına kadar Almanca baskısına –Tübingen, Mohr, 4. baskı, 1956– İtalyancaya yapılan tam çevirisine –*Economia e Società*, Milan, Edizioni di Communità, 1952– ya da kısmen ve değişik yerlerde yapılmış olan İngilizce çevirisine bakılabilir;

The Theory of Social and Economic Organisation, New York, Oxford University Press, 1947 (çev. A.M. Henderson ve T.Parsons);

The Sociology of Religion, Boston, Beacon Press, 1963 (çev. E. Fischoff);

Max Weber on Law in Economy anda Society, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1954 (çev. E.A. Shils ve M. Rheinstein);

The City, Glencoe, The Free Press, 1958 (çev. D. Martindale ve G. Neuwirth);

From Max Weber: Essays in Sociology, New York, Oxford University Press, A. Galaxy book, 1958 (çev. Gerth ve Mills).

Max Weber ile İlgili Eserler

Raymond Aron, *La Philosophie Critique de l'Histoire. Essai Sur une Théorie Allemande de l'Histoire*, Paris, Vrin, 3. baskı, 1964 (Sadece "Les limites de l'objectivité historique et la philosophie du choix" başlıklı dördüncü bölüm, s. 219-273, Max Weber'in eserleriyle ilgilidir).

Raymond Aron, *La Sociologie Allemando Contemporaine*, Paris, P.U.F., 2. baskı, 1950 (97-153. sayfalar arasındaki üçüncü bölüm Max Weber'in düşüncesinin anlatımıdır). Bu iki eser 1938'den önce Almanya'da Max Weber'le ilgili olarak yapılan çalışmaların önemli bir kaynakçasını içerir.

Raymond Aron, *Introduction à la traduction de Politik als Beruf et Wissenschaft als Beruf* (Max Weber, Le Savant et le Politique, Paris, Plon, 1959, s. 9-57).

Edouard Baumgarten, *Max Weber, Werk und Person*, Tübingen, J.C.B., Mohr, 1964.

R. Bendix, *Max Weber, an Intellectual Portrait*, New York, Anchor Books Doubleday and Co., 1962.

F. Fleischmann, *De Weber à Nietzsche, Archives européennes de Sociologie*, C.V. 1964, no. 2, s. 190-238.

J. Freund, *Sociologie de Max Weber*, Paris, P.U.F., 1966.

J. Freund, *Introdution à la traduction de la Wissenschafts lehere* (Max Weber, *Essais sur le Théorie de la Science*, Paris, Plon, 1965, s. 9-116).

H.H. Gerth ve C.Wright Mills, *Introduction aux extraits de l'oeuvre de Max Weber: From Max Weber: Essays in Sociology*, New York, Oxford University Press, A Galaxy book, 1958, s. 3-74.

H.H. Gerth ve H.I. Gerth, *"Bibliography on Max Weber", Social Research*, C.XVI, 1949.

M. Halbwachs, *"Economistes et historiens - Max Weber, un homme, une oeuvre" Annales d'Histoire économique et sociale*, no. 1, Janvier 1929.

H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society*, New York, Alfred A. Knop, 1961, 2. baskı.

J.P. Mayer, *Max Weber in German Politics*, London, Faber, 1959, 2. baskı.

M. Merleau-Ponty, *Les Aventures de la Dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, s. 15-42.

W.J. Mommsen, *Max Weber und die Deutssche Politik*, 1890-1920, Tübingen, J.C.B., Mohr, 1959.

T. Parsons, *The Structure of Social Action*, New York, The Free Press, 1949, 2. baskı.

L. Strauss, Droit Naturel et Histoire, (çeviri), Paris, Plon, 1954.

Marianne Weber, *Max Weber, ein Lebensbild*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1926 (Max Weber'in eserlerinin kaynakçası).
M. Weinreich, *Max Weber, l'homme et le savant*, Paris, Les Presses modernes, 1938.
Johannes Winckelmann, *Max Weber, Soziologie, Weltgeschichtliche Analysen, Politik*, Kröner Taschenausgabe, no. 229.
Revue Internationale des Sciences Sociales (Unesco yayını), C.XVII, 1965, no. 1: Weber'le ilgili dört makale:
R. Bendix, *"Max Weber et la sociologie contemporaine"*,
W. Mommsen, *"La sociologie politique de Max Weber et sa philosophie de l'histoire universelle"*;
T. Parsons, *"Evaluation et objectivité dans le domaine des sciences sociales; une interprétation des travaux de Max Weber"*;
P. Rossi, *"Objectivité scientifique et présuppositions axiologiques"*.
Max Weber und die Soziologie heute. Rapports et débats du XV Congrès de la Société allemande de sociologie, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1965.
Münih Üniversitesi doğumunun yüzüncü yılı dolayısıyla ortak bir çalışma yayımladı. *Max Weber* (Berlin, Duncker und Humbolt, 1966). Kitap Karl Engisch, Bernhard Pfister, Johannes Winckelmann tarafından yayımlanmıştır.

SONUÇ

Emile Durkheim, Vilfredo Pareto ve Max Weber üç değişik ulustan, ama aynı tarihsel dönemdendir. Entelektüel yetişmeleri farklı olmuş, ama buna rağmen aynı disiplini geliştirmeye çalışmışlardır.

Bu birkaç saptama düşünceleri ve eserleri arasında bir yakınlık kurmaya izin veren sorulan sormaya götürür. Bu üç sosyolojik öğretinin her birini belirleyen kişisel ya da ulusal öğeler neler olmuştur? Bu üç yazarın içinde bulundukları tarihsel çerçeve ne olmuştur, içinde yaşadıkları tarihsel koşullara benzer ya da değişik hangi yorumlarda bulunmuşlardır? Sosyolojinin gelişmesine onların kuşağının katkısı ne olmuştur?

Bu üç yazarın tonu değişiktir. Durkheim'ınki dogmatik, Pareto'nunki alaycı, Weber'inki dokunaklıdır. Durkheim bilimsel ve ahlâki olmasını istediği bir gerçeği gösterir. Pareto kısmi ve geçici olarak düşündüğü ve nesnellik isteğine rağmen insancılların yanılsamalarını kavramaya çalışır. Üç yazarın tonu ve kişisel mizaçları, şiddet yanlıları ile zengin egemenliğinden yana olanların maskelerini indiren bilimsel bir sistem oluşturur. Max Weber toplumsal zorunlulukların ağırlığını ve bilimsel olarak hiçbir zaman kanıtlanmayacak kararların kaçınılmaz zorunluluğunu gizlemeden, katlanılan ya da istenen, bireysel ya da ortak bütün varoluşların anlamını kavramaya çalışır. Bu üç yazarın tonu hem kişisel mizaçları, hem de ulusal koşulları ile açıklanır.

Durkheim felsefe *agrégation*'una sahipti ve kitaplarının stili en azından yüzeysel olarak Fransız üniversitelerinin, entelektüellerin tutkularının karşısına çıkardığı engelleri aşmak için yazmak zorunda kaldığı yazıların stilinden etkilenmiştir. Üçüncü Cumhuriyet'in bu üniversitesi bilime ve bilimin ahlâki değerine bir peygamber tutkusuyla inanıyordu. Demek ki hem bilim adamı ve reformcu, hem de olguların gözlemcisi ve ahlâki bir sistemin yaratıcısıydı ya da öyle olmak istiyordu. Bu bilişim bugün bize tuhaf gözükebilir, ama bilime olan inancın hemen hemen bir din olduğu bir dönemde yani yüzyılın başında öyle görünüyordu. Bu inanç ve bilim bileşiminin en güçlü anlatımı toplum kavramıdır. Bu kavram Durkheim sosyolojisinde açıklayıcı ilke, üstün değerlerin kaynağı ve bir tür

tapınmanın nesnesidir. Yahudi kökenli Fransız, Fransa'nın geleneksel sorunlarına yani kilise ve devlet ya da dinsel ahlâkla laik ahlâk arasındaki çatışmaya bir yanıt arayan üniversiteli Durkheim için, sosyoloji ahlâkın temeliydi. Sosyoloji tarafından kesin olarak belirtilen toplum çağdaş dönemin yüce değerleri olarak insan kişiliğine saygıyı ve bireysel yargıda özerkliği önerir. Yeni bilimde hem sosyolojik, hem akılcı laik bir ahlâkın temellerini bulma girişimi tarihsel bir anın niteliğidir.

Durkheim'dan Pareto'ya geçerken *Ecole Normale*'de okumuş ve felsefe *agrégation*'una sahip birini bırakıp, yanılsamaları olmayan bir İtalyan soylusuyla her türlü metafiziğe düşman bir mühendis ve önyargısız bir gözlemciyle karşılaşıyoruz. Stil artık ahlâk öğreten bir profesörün stili değil, iyi eğitim görmüş ince, barbarlara karşı sempati duymamazlık etmeyen bir aristokratın stilidir. Bu bilim adamı bilimci olmaktan uzaktır. Durkheim gibi bilime dayalı bir ahlâk kurmayı deneyen profesörlerin çabalarını alaycı bir biçimde izler ve şöyle der: *"Bilimin ne olduğunu bilseydiniz ondan bir ahlâk çıkarılamayacağını anlardınız. Eğer insanların ne olduğunu bilseydiniz onların bir ahlâkı benimsemeleri için bilimsel nedenleri keşfetmeye hiç gereksinimi olmadığını anlardınız; insan aslında bilim ve mantıkla hiç ilişkisi olmayan değerleri benimsemek için, onun gözünde yeterince inandırıcı nedenleri düşleyebilmek için yeterince akıllı ve gelişmiştir."*

Durkheim'ın Fransız kültüründen olması gibi Pareto da İtalyan kültürüne bağlıdır. O birincisi ve en büyüğü Machiavel olan siyasal düşünürler geleneğinde yer alır. Yönetici ve yönetilen ikilisi üzerindeki ısrarı, seçkinlerin rolü, kitlelerin körlüğünün tarafsız, hatta kinik gözlemi, Machiavel'den başka Guichardin ve Mosca'nın temsil ettiği bir İtalyan geleneğinin niteliği olan siyasal tema etrafında toplanmış bir sosyoloji oluşturur. Ama ulusal ortamın etkisini abartmamak gerekir. Pareto'yu etkileyen yazarlardan biri Fransız Georges Sorel'di. Fransa'da Machiavelci adı verilen okula ait yazarlar eksik olmamıştır; İtalya'da Pareto'nun döneminde sosyolojinin aynı zamanda bir bilim ve ahlâki temel olabileceği yanılsamasının kurbanı olan akılcı ve bilimci yazarlar tanımıştır. Machiavelci olduğu için Pareto, bize esas olarak İtalyan görünür, ama acaba ben bir Fransız önyargısının kurbanı mıyım? Aslında Durkheim ve Pareto'nun büyük ustalıkla kullandığı sosyolojik eleştiriyi insanlıkçıların yanılsamalarına ve devrimcilerin umutlarına uygulamışlardır.

Max Weber, kuşkusuz tam bir Almandır. Düşüncesinin iyi anlaşılması için Alman entelektüel tarihi çerçevesinde ele alınması gerekir. Tarihsel okul tarafından yetiştirilen Weber, öznel bir toplumsal bilim anlayışını tarihsel idealizmden hareketle ortaya koymaya çalışmıştır; bu, kanıtlama ve kanıt gösterebilen toplumsal gerçeklikle anlaşılan, bir düşünce ya da tarih metafiziğinden tamamen ayrı bir anlayıştır.

Durkheim'ın tersine filozof değil, hukukçu ve iktisatçıdır. Düşüncesinin pek çok yönünün kaynağı bu ikili yetişmedir. Örneğin öznel anlam kavramını vurguladığında ve sosyologun esas olarak aktörün davranışlarına, kararlarına ve kararsızlıklarına verdiği anlamı yakalaması gerektiğini söylediğinde hukukçu dü-

şüncesinin etkisi altındadır. Gerçekte profesörün hukuk kurallarına verebileceği nesnel anlamı ile bu kuralların öznel anlamı, yani onlara itaat edenlerin yaptıkları yorumu birbirinden ayırmak kolaydır; bu ayrım hukuk kuralının bireyin davranışı üzerindeki etkisini anlamaya izin verir. Max Weber epistemolojik incelemelerinin birçoğunda hukukun değişik yorum biçimleri arasında dikkatli bir ayrım ile sosyologun öznel anlamı, yani hukukun bireyler tarafından düşünüldüğü gibi ve davranışları kısmen belirlediği gibi; yaşanmış gerçeğini hedeflediğini hatırlatır. Aynı biçimde iktisatçı deneyi onu davranışın akılcı yeniden kuruluşu olarak ekonomik kuram ile insanların yaşadığı biçimiyle genellikle tutarsız somut ekonomik gerçeklik arasındaki ilişki üzerinde düşünmeye götürmüştür.

Max Weber'in hukukçu ve iktisatçı deneyinden çıkma düşüncesi dinsel özlem ile bilimsel zorunluluklar arasındaki çelişkiye bağlı görünen bir iç kopma ile özellikle belirlenmiştir. Bu ikinci bölümün girişinde bu üç yazarın ana konusunun bilim ve din arasındaki ilişkiler olduğunu belirtmiştim. Durkheim için bilim hem dini anlamaya, hem de yeni inançların çıkışını kavramaya izin verir. Pareto için dine olan eğilim sonsuzdur. Kalıntılar değişmez ve türemlerin çeşitliliği ne olursa olsun, yeni inançlar yaygınlaşacaktır. Weber akılcı hale gelen bir toplum ile inanç gereksinimi arasındaki çelişkiyi duygusal biçimde görür. "Dünyanın büyüsü bozulmuştur", bilimin açıkladığı ve tekniğin biçim verdiği doğada geçmişin dinlerinin çekiciliğine artık yer yoktur. Öyleyse inanç vicdanın derinliğine çekilmeli, insan giderek daha kısmi ve akılcı hale gelen mesleki etkinlikle genel bir dünya görüşü, son gerçeklik özlemi arasında bölünür.

Weber de bilim ve etkinlik arasında, profesörlük mesleği ile siyaset adamının mesleği arasındaki çelişki ile bölünmüştür. Siyasetten yoksun kalmanın yönettiği, bilim ve üniversite ile sınırladığı sosyologlar okulundandır. Dahası siyasette oldukça güçlükle uyuşan tercihleri bileştiriyordu. Kişisel özgürlüklere tutkundu ve asgari insan hakları olmadan yaşamanın olanaksız olduğunu düşünüyordu. Ama ulusal büyüklük saplantısı vardı ve Birinci Dünya Savaşı sırasında ülkesinin *welpolitik'e* katılmasını düşlemişti. İmparator II. Guillaume'a zaman zaman çılgınlaşan muhalefetine rağmen imparatorluk rejiminden yanaydı.

Özgürlük tutkusu, Alman büyüklüğü saplantısı, II. Guillaume'a düşmanlık, imparatorluk rejimine bağlılık; bu tutumlar yaklaşık yarım yüzyıllık bir uzaklıktan bakınca Weber'in ortaya koyduğu sorunlar için bize gülünç görünen, Reich anayasasının parlamentocu yönde reform anlayışına ulaşıyordu.

Öğretmen okullarında okutulan ahlâkın kurucusu Durkheim, bütün ideolojilerin alaycı yıkıcısı Pareto, Alman anayasasının parlamentocu reform yandaşı Weber; bu üç yazarın her biri Avrupa'nın bir ülkesindendir.

Savaş çıktığında Durkheim ateşli bir yurtseverdi, tek oğlunun ölümüne, senatoda utanç verici hakaretlere acı ve cesaretle katlanmak zorunda kaldı. Max Weber de ateşli bir Alman yurtseveriydi, ikisi de dünya savaşının kökenleri üzerine bir inceleme yazdılar, ama bunların, yazarlarının bilimsel ününe bir şey kattığını sanmıyorum. Her ikisi de bilim adamı oldukları kadar yurttaştılar. Pareto da kendisine sadık kaldı, yani alaycı bir gözlemci ve iyi bir peygamber oldu. Sa-

vaşın sürekli barışa dönüşmesinin tek umudunun bir uzlaşma ile sonuçlanması olduğunu düşünüyordu.[1]

Demek ki bu üç sosyologun her birinin 1914-1918 olaylarına kendi üslubunda tepki gösterdiği söylenebilir. Ama gerçek, Durkheim'ın sosyolojisinde onu olaylara herhangi bir insandan farklı bir tepki göstermeye iten bir şeyin olmadığıdır. O, devletlerin hâlâ bazı askeri fonksiyonları varsa bunların hızla ortadan kalkmakta olan bir geçmişin kalıntılarından başka bir şey olmadığını düşünüyordu. Bu kalıntılar 1914'te umulmayan ya da önceden bilinemeyen bir belirginlik ortaya koyduğundan Durkheim, Comte'dan esinlenen iyimser profesör değil, bir yurttaş olmuştu, entelektüel olsun olmasın Fransızların duygularını ve umutlarını paylaşmıştı.

Weber'e gelince, o, sınıfları, değerleri ve ulusları karşı karşıya getiren çatışmaların sürekliliğine ve ortadan kaldırılamazlığına inanıyordu. Savaş onun dünya tasarımını altüst etmedi. Çağdaş toplumların özünde barışçı olduğunu sanmıyordu. Şiddeti, tarihin ve toplumun doğal düzenine uygun kabul ediyordu. Sınırsız denizaltı savaşma ve geniş toprak ilhakı düşleyen Alman birliğinden yana olanlara karşıydı, ama sonuna kadar savaş yanlısıydı. Eğer zaferden önce ölmemiş olsaydı, kuşkusuz Durkheim de öyle olurdu.

Bu üç yazar, içinde yaşadıkları toplum konusunda yaptıkları yorumlar incelenerek de karşılaştırabilirler.

Durkheim'a göre, toplumsal sorun esas olarak ahlâki bir sorundur ve çağdaş toplumların bunalımı, temeli toplumun yapısında bulunan ahlâki bir bunalımdır. Sorunu böyle ortaya koyarken Durkheim, Pareto ve Weber'e karşıdır. Sosyologların büyük bir kısmı sınıf kavgasına verdikleri anlama göre sınıflandırılabilir. Durkheim, Auguste Comte gibi toplumun, doğası gereği bir *consensus* üzerine kurulu bir bütünlük olduğunu düşünür. Çatışmalar ne tarihsel hareketin gücü, ne bütün toplu yaşamın kaçınılmaz refakatçisidir, ama bir hastalığın ya da bir bozukluğun belirtisidir. Çağdaş toplumlar ekonomik etkinliğe bağlı egemen çıkarla; fonksiyonların ve kişilerin aşırı farklılaşması ile yani yokluğunda toplumsal düzenin olasılığını yitirdiği consensus'ün dağılması tehlikesiyle tanımlanır.

Çağdaş toplumlar üzerindeki asıl tehdit olan anomi ya da consensus'ün bozulmasından korkan Durkheim, çağımızın kutsal değerlerinin insan onuru, bireysel özgürlük, özerk ve eleştirel yargı olduğundan kuşku duymaz. Bu bakımdan düşüncesi çelişkili iki yorumu haklı kılan ikili bir görünüme sahiptir.

Eğer Bergson'un yöntemine uyarak Durkheim'ın temel sezgisini tek bir tümcede özetlemem gerekirse şöyle demem gerekir: Durkheim'a göre çağdaş toplumlar, topluluğun herkese getirdiği kendi kişiliğini koruma ve kendi özerk kişiliğini geliştirerek toplumsal işlevini yerine getirmek zorunluluğu ile tanımlanır. Toplumun kendisi kişisel özerkliğin değerini ortaya koyar.

Bu sezgi derin bir biçimde aykırı düşünce niteliğindedir. *Özerk* kişiliğin değerinin temeli toplumsal zorlayıcı olduğundan, toplumdan çıkan dinin, bireysel değerlere karşı çıkacağı ve consensus'ün yeniden kurulması adına herkese kendisini unutma ve itaat etme zorunluluğunu getirdiğinde ne söylenecektir. Eğer

Durkheimcı düşüncenin özüne göre ahlâki ve dinsel zorunlulukların, inançların ilkesi ve konusu toplum ise, Durkheim gerçekte ve yasada bireye oranla topluluğa öncelik veren Bonald gibi düşünürler çizgisinde görünür. Buna karşılık, eğer çağımızda yüce değerlerin bireycilik ve akılcılık olduğu kabul edilirse, Durkheim aydınlanma çağı düşünürlerinin mirasçısı olarak görünür.

Gerçekte Durkheim kuşkusuz bu yorumlardan biri ile değil onların bir bileşimi ile tanımlanır. Durkheimcı düşüncenin temel sorunu aslında Auguste Comte'un sorunudur. Durkheim, akılcılığın değerlerini toplumsal zorlayıcılar üzerine kurmak isteyen düşünürlerdendir.

Pareto ve Weber'in, Durkheim'a göre kendi dönemlerinde ve bizim dönemimizde yerlerinin belirlenmesi daha kolaydır. Onları Marx'a göre, yani belki doğrudan esinlenmedikleri, ama çok okuyup eleştirdikleri düşünüre göre çözümlemek yeterlidir.

Pareto birçok kez Marx'ın eserlerine başvurur ve Paretocu düşünce Marksizm'in bir eleştirisi olarak sunulabilir: Pareto *Les Systèmes Socialistes*'de *Kapital*'in derin bir ekonomik eleştirisine, özellikle değerlemek ve sömürü kuramlarının eleştirisine girişmiştir. Özetle Lozan okulundan ve Walras'ın izleyicisi Pareto, bireysel seçimlerden hareketle bir denge kuramı geliştirir, emek-değer anlayışını metafizik ve tamamen aşılmış olarak görür. Artıdeğer ve sömürünün Marksist bütün kanıtlamaları ona göre bilimsel değerden yoksundur. Dahası gelir eşitsizliğinin bütün toplumlarda hemen hemen değişmez olduğunu düşünür. Ona göre çok çeşitli ampirik veriler dağılım eğrisinin her zaman aynı matematiksel ifadesini gösterir. Bu bakımdan gelir dağılımını sosyalist" bir devrimle değiştirme olasılığı çok zayıftır. Pareto ayrıca rejim ne olursa olsun ekonomik hesabın zorunlu olduğunu belirtir. Sonuç olarak kapitalist ekonomilerin pek çok niteliği sosyalist bir devrimin ötesinde de sürecektir. Çağımızda üretimin akılcı bir örgütlenmesi olmadan, yani ekonomik hesabın gereklerine uymadan etkili ekonomi olamaz.[2]

Bu noktadan başlayarak Pareto özel mülkiyet ve rekabet rejimini haklı kılar. Rekabet bir anlamda bir seçim biçimidir. Pareto toplumsal Darwincilikten hayvanlar evrenindeki yaşam kavgası ile ekonomik rekabet ve toplumsal mücadele arasındaki benzerliği alır. Marksistlerin kapitalist anarşi adını verdiği ekonomik rekabet gerçekte ekonomik gelişmeye göreli olarak yararı olan bir seçim biçimidir. Pareto dogmatik bir liberal değildir. Tamamen ekonomik planda suçlanabilir pek çok önlem sosyolojik mekanizmalar aracılığıyla dolaylı olarak mutlu sonuçlara ulaşabilir. Örneğin, spekülatörlere önemli ölçüde kâr sağlayan, insani bakımdan haksız ve ekonomik bakımdan suçlanabilir bir önlem, eğer kâr topluluğa yararlı girişimlere yatırılıyorsa yararlı olabilir.

Sonuç olarak Pareto kapitalizmin Marksist eleştirisine, Marksizm'in suçladığı bazı öğelerin her sistemde bulunabileceğini, ekonomik hesabın çağdaş akılcı bir ekonomiye özünde bağlı olduğunu, ücretlerin marjinal verimlilik düzeyinde belirlenme eğiliminde olduğundan işçilerin genel bir sömürüsünün olmadığını ve artıdeğer kavramının anlamı olmadığını belirterek yanıt verir.

Max Weber'de Marksist kuramın eleştirisi hemen hemen aynı biçimdedir, ama vurgu bütün rejimlerde ekonomik hesabın öneminden çok, bürokrasinin ve örgütlenme olgularının sürekliliği üzerindedir. Pareto'ya göre rekabet ve özel mülkiyet genel olarak zenginliğin artmasına en yararlı ekonomik kurumlar olduğundan, bürokrasinin gelişmesi devlet sosyalizminin yayılması, gelirin yönetim tarafından kendisi ya da yeteneksizler için toplanması büyük olasılıkla ekonominin bütününün çöküşünü yaratacaktır. Max Weber akılcı örgütlenme ve bürokrasinin çağdaş toplumların gerçek yapısını oluşturduğunu gösteriyordu. Sosyalizme geçiş durumunda zayıflamaktan çok bu nitelikler güçleneceklerdi. Üretim araçları mülkiyetinin ortak olacağı sosyalist bir ekonomi Max Weber'in insani değerlerin korunması için en tehlikeli olarak düşündüğü özellikleri artıracaktı.[3]

Pareto ile Weber, kapitalist ekonominin Marksist eleştirisini bilimsel bakımdan dayanaksız bularak reddederler. İkisi de kapitalist bir rejimde gelirin ve zenginliğin önemli bir kısmını kendisine ayıran ayrıcalıklı bir sınıfın olduğunu yadsımazlar. Kapitalist rejimin tamamen haklı ya da olası tek rejim olduğunu belirtmezler. Dahası her ikisi de bu rejimin sosyalizm yönünde gelişeceğine inanma eğilimindedir. Ama ikisi de artıdeğer ve sömürü kuramını reddeder, sosyalist bir ekonominin üretimin örgütlenmesi, gelirin dağıtımı bakımından kapitalist bir ekonomiden temelde farklı olduğunu kabul etmezler.

Pareto ve Weber'in, Marx'ın düşüncesine karşı eleştirileri burada kalmaz. Hedef olarak Marksizm'in psikolojisinin ve tarihsel yorumunun üstü kapalı ya da açık akılcılığını da alırlar.

Pareto devrimcilerin ve özellikle Marksistlerin umutlarını alaya aldığında, alaycı çürütmesinin ilk biçimi tamamen ekonomiktir. Sosyalist tipteki bir ekonominin bütün yanlışlıkları ile kapitalist bir ekonomiye benzeyeceğini, ayrıca ek başka yanlışlıklar taşıyacağını gösterir. Üretim araçlarının ortak mülkiyeti üzerine kurulu, pazar ve rekabet mekanizmalarından yoksun bir ekonomi bürokratik olacaktır; işçiler burada en azından kapitalist girişimlerdeki baskıcı otoriter bir disipline tabi kılınacaklardır; bu ekonomi zenginliklerin artması açısından çok daha az etkili olacaktır.

Çürütmesinin ikinci biçimi devrimcilerin umutlarını gerçekten gözlenen ve duyulan toplumsal bir bunalıma akılcı bir tepki olarak değil, sürekli kalıntıların ya da sonsuz metafizik güçlerin anlatımı gibi sunmaktan ibarettir. Marksizm'in yaygın biçiminde kapitalizmin çelişkileri emekçilerin sınıf olarak örgütlenmesine yol açar ve emekçi sınıfı tarihsel aklın zorunlu kıldığı görevi gerçekleştirir. Marksist görüş açısı genel tarih için akılcıdır. O insanların ya da grupların çıkarlarına göre hareket edeceği bir tür akılcı psikoloji telkin eder. İnsanları hem bencil, hem de öngörülü varsayan psikoloji gerçekte iyimserdir. İnsan davranışının böyle bir yorumu genellikle materyalist ya da klinik olarak adlandırılır. Bu ne yanılgıdır! Eğer gruplar çıkarlarını bilse de ona göre davransa, toplumların yaşamı kolay olurdu. Hitler adlı derin bir psikoloğun söylediği gibi, çıkarlar arasında uzlaşma her zaman olasıdır, ama dünya görüşleri arasında asla.

Marx'ın bu akılcı görüşüne Pareto ve bir ölçüde Max Weber şu yanıtı verirler: Aralarında sosyalizmin de bulunduğu toplumsal hareketler hiç de ortak çıkar bilincinden esinlenmemiştir ve tarihsel aklın gerçekleşmesi değildirler. İnsanlığın kendisi kadar sürekli olan duygusal ya da dinsel gereksinimlerin belirtisidirler.

Max Weber din sosyolojisini bazen "tarihsel materyalizmin ampirik çürütülmesi" olarak adlandırmıştır. Gerçekten onun din sosyolojisi bazı grupların ekonomik yaşama karşı tutumlarının dinsel anlayışlarla belirlenebileceğini göstermiştir. Dinsel anlayışların ekonomik tutumlarla zorunlu belirlenmesi yoktur; bunun tersi de doğru olabilir.

Pareto'ya göre eğer insanlar mantıklı olarak davransalardı kâr ya da güç arayışı ile belirlenebilirler ve grup kavgaları tamamen akılcı terimlerle yorumlanabilirdi. Ama gerçekte kategorileri görece olarak değişmez olan kalıntılar insanları harekete geçirir. Tarih insanlığın uzlaşması olacak son bir evreye doğru gelişmez, ama karşılıklı bağımlılık evrelerine uyar. Kalıntıların bir kategorisinin ya da bir başka kategorisinin gücünün değişmesi, ulaşılan noktayı ve kesin bir istikrarı hiçbir zaman düşünemeden tarihin evrelerini yaratır.

Bununla beraber ne Pareto, ne Weber, Marx'ın katkısını bilmezlikten gelirler. Pareto'ya göre *"Marx'ın eserinin sosyolojik kısmı bilimsel açıdan ekonomik kısmından çok üstündür."* (*Les Systèmes Socialistes,* C. 2, s. 386) Sınıf kavgası yüzyılların olay dizisinin büyük bir kısmını doldurur, bilinen bütün toplumların temel olgularından birini oluşturur. *"Yaşam ya da mutluluk için kavga, yaşayan canlılar için genel bir olgudur, onun hakkında bildiğimiz her şey onu bize ırkın korunması ve iyileştirilmesinin en güçlü etkenlerinden biri olarak tanıtır."* (*A.k.,* s. 455) Böylece Pareto sınıf kavgasını, onun Marx'tan farklı bir yorumunu vererek kabul eder. Bir yandan toplum, üretim araçları sahipleri ve sömürülen büyük kitle olmak *üzere* sadece iki sınıfa bölünme eğiliminde değildir. *"Sınıf kavgası karmaşık hale gelir. İki sınıf arasındaki basit bir kavgadan uzağız; bölünmeler burjuvalar arasında olduğu kadar, emekçiler arasında da artmaktadır."* (*A.k.,* s. 420) Toplumsal ve ekonomik grupların sayıları çoktur. Öte yandan Pareto toplumun ikili tasarımını benimsediği ölçüde toplum, yönetici ve yönetilen arasındaki, seçkin ve kitle arasındaki seçkin olmak zorunlu olarak üretim araçlarına sahip olmakla tanımlanamaz zıtlık üzerine kurulmuştur. Temel ikilik yönetenle yönetilen arasında olduğundan sınıf kavgası süreklidir ve sömürüsüz bir rejimle aşılamaz. Eğer Marx'ın düşündüğü gibi, sınıf kavgasının kökeni üretim araçlarının mülkiyeti ise, özel mülkiyetin olmadığı ve giderek sömürünün yok olduğu bir toplum düşünülebilir. Ama eğer toplumsal kavgaların son kökeni azınlığın çoğunluk üzerindeki egemenliği ise, toplumsal benzeşmezlik kaçınılmazdır ve sınıfsız bir toplum umudu sözde dinsel bir mitoloji ile beslenir. Son olarak Pareto, sınıfları, özünde psikolojileri ile belirleme eğilimindedir. Seçkinler şiddet yanlısı ya da kurnaz olduğunda savaşçılardan ya da zengin iktidarı yanlılarından kuruludur; spekülatörü ya da rantiyesi bolsa aslana ya da tilkiye benzer. Bütün bu formüller sınıfların ve özellikle yönetici sınıfın sosyolojik niteliklerinden çok, psikolojik niteliklerini düşündürme eğilimindedir.

Toplumsal düşüncesi alaycı olmaktan çok dramatik olan Max Weber de sınıf kavgasının gerçekliğini, önemini, böylece bir anlamda Marksist mirası ve *Komünist Manifestosu*'nun başlangıcını oluşturan sosyolojik gözlemlerin değerini kabul ediyordu. "Ülkesinin, siyasal *gelişmesinin tekerine çomak sokma sorumluluğunu alan her insanın sinirleri sağlam olmalı ve dünyevi siyasete karışan her insan yanılsamalardan uzak kalmalı ve (...) yeryüzünde insanların birbirlerine karşı kaçınılmaz ve sürekli kavgalarının var olduğu temel olgusunu kabul etmelidir.*" *(Protokol über die Vertreter-Versammlung aller National-Sozialen,* Erfurt, 1896, aktaran Julien Freund, *Essais Sur la Théorie de la Science,* Önsöz, s. 15) Pareto'nun savlarının aynı açıklıkla olmasa da bir ortak mülkiyet ve planlama rejiminde bir azınlığın çok geniş bir ekonomik, siyasal iktidara sahip olacağını, bu azınlığın koşulları kötüye kullanmaması için tek güvencenin insan doğasına ölçüsüz güven olduğunu belirtiyordu. Gelir dağılımındaki eşitsizlikler ve ayrıcalıklar özel mülkiyetin ve kapitalist rekabetin ortadan kalkmasından sonra da devam edecektir. Dahası sosyalist bir toplumda tepeye çıkanlar, karışık, az bilinen, ekonomik rekabete oranla daha tatsız bir bürokratik yarışta daha ustadırlar. Bürokratik seçme insani açıdan, kapitalist toplumların ortak örgütlerinin aralarında var olan yarı bireyci seçimden daha kötüdür.

Durkheim çağdaş toplumları istikrarlı ve ahlâklı kılmak için korporasyonların yeniden kurulmasını tasarlıyor, öğütlüyordu. Pareto reform önerme hakkını kendinde bulmuyor ama, süre konusunda tereddütlü olarak, bürokratik kristalleşmeyi ve zengin yönetiminden yana tilkilerin yerini alacak şiddet yanlısı seçkinlerin iktidara gelişini ilan ediyordu. Weber, bürokratik örgütlerin giderek yayılacağını kötümserlikle haber veriyordu.

Bu üç yazardan, önerileri olaylar tarafından en az doğrulananı bence Durkheim olmuştur. Korporasyonlar, Durkheim'ın düşündüğü gibi, ahlâki otorite ile donatılmış ara organlar olarak çağdaş ekonomiye sahip hiçbir ülkede gelişmemiştir. Bu ülkeler bugün iki tür rejime ayrılmışlardır, ama ne Sovyet Rusya'da, ne de batı toplumlarında korporasyonlara yer vardır; çünkü Sovyet Rusya'da otorite ve ahlâkın kaynağı birbiriyle karışmış parti ile devlettir, batıda ise ücretli ya da girişimci meslek örgütlerinde, kabul edilen ya da tanınan bir ahlâki otoritenin izini bulmak için olağanüstü görüş keskinliği gerekir. Buna karşılık, Pareto şiddet yanlısı seçkinlerin iktidara geleceğini ilan etmekle, Weber bürokrasinin yaygınlaşacağını öngörmekle haksız çıkmamışlardır. Bu iki olgu çağdaş toplumsal gerçeği tam olarak açıklamıyorsa da bileşimleri çağımızın kuşkusuz temel niteliklerinden biridir.

Son olarak, bu üç yazarın bilimsel sosyolojinin gelişimine katkıları hem değişik, hem benzerdir. Her üçü de bilim ve din ilişkileri konusunu aynı tarihsel çerçevede düşünmüşler ve dinlerin toplumsal, toplumsal olayların da dinsel bir açıklamasını yapmaya çalışmışlardır. Toplumsal varlık dinsel bir varlıktır ve Hıristiyanlık dünyasının bütün inananları 'bir toplumun üyesidir. Bu temel endişe sosyolojinin bilim olarak gelişmesine katkılarını aydınlatır. Pareto ve Weber açıkça, Durkheim üstü kapalı biçimde sosyolojinin toplumsal davranışın bilimi

olduğu anlayışını göstermişlerdir. Toplumsal ve dinsel varlık olan insan, *değerlerin* ve toplumsal sistemlerin yaratıcısıdır ve sosyoloji bu değerlerin ve sistemlerin yapısını, yani toplumsal davranışı anlamaya çalışır. Max Weber'e göre sosyoloji, insani davranışın anlaşılır bilimidir. Bu tanım *Traité de Sociologie Générale*'de aynen bulunmazsa da benzer bir düşünce Pareto'nun eserinde vardır; Durkheim'ın tanımı da çok farklı değildir.

Böyle düşünülen sosyoloji, doğacılık açıklamalarını dışlar, toplumsal davranışın kalıtım ve çevre ile açıklanmasını bir yana bırakır. İnsan davranışta bulunur, kendisine amaçlar saptar, olanakları bileştirir, koşullara uyar, ilhamını değer sistemlerinde bulur. Bu formüllerden her biri davranışların anlaşılmasının bir yönünü hedef alır ve toplumsal davranışın yapısının bir öğesine gönderme yapar.

En basit formül araç-amaç ilişkisi formülüdür. Pareto'nun mantıklı davranış tanımının merkezine koyduğu, Max Weber'in amaca oranla akılcı davranış kavramında ele aldığı davranışın bu yönüdür. Araçlarla amaçlar arasındaki ilişkilerin çözümlemesi doğrudan temel sosyolojik sorunların sorulmasına götürür: Amaçlar nasıl belirlenir? Davranışların güdüleri nelerdir? Bu, temel öğeleri –insanların harekete geçmesini, aktörün belki de koşullara uyması ve amaçlarını belirlemesini sağlayan– amaç-araç ilişkisi, davranışın güdüleri, değerler sistemi olan insani davranışların anlaşılmasının bir kazuistiğini geliştirmeye izin verir.

Talcott Parsons ilk önemli kitabı olan *The Structure of Social Action*'ı sosyolojiye temel olması gereken, toplumsal davranış kuramına katkı olarak kabul edilen, Pareto, Durkheim ve Weber'in eserlerini incelemeye ayırmıştır.

İnsan davranışının bilimi olan sosyoloji hem anlayıcı, hem açıklayıcıdır. Anlayıcı olarak bireysel ya da ortak davranışların iç mantığını ya da akılcılığını ortaya koyar. Açıklayıcı olarak düzenlilikler kurar ve kısmi davranışları onlara bir anlam veren bütünlükler içine sokar. Parsons'a göre, Pareto, Durkheim ve Weber, farklı anlayışlarla, toplumsal davranışın yapısının ortak bir kuramının malzemesini verirler. Bu kapsayıcı kuram kuşkusuz, üç yazarın katkılarında geçerli olan kısımları alacak olan Parsons'ın kendisinin kuramı olacaktır.

Durkheim, Pareto ve Weber tarihsel sosyoloji öğretisi, yani aynı anda insan davranışının mikroskobik çözümlemesini, çağdaş dönemin bir yorumunu ve uzun vadeli tarihsel gelişme görüşünü içeren genel bireşimleri oluşturan son büyük sosyologlardır. Birinci kuşağın (1830-1870) yani Comte, Marx ve Tocqueville'in öğretilerinde bir araya gelen, ikinci kuşağın (1890-1920) öğretilerinde az çok birlikte bulunan bu farklı öğeler bugün ayrılmışlardır. Onun için çağdaş sosyolojiyi incelemek için toplumsal davranışın soyut kuramını incelemek, sosyologların kullandığı temel kavramları bulmak ve değişik alanlardaki ampirik araştırmanın gelişimini incelemek gerekir. Batının tarihsel yorumlarını, bilimin olanaklarını aştığı için reddederler.

Doğuda bu tarihsel yorumlar bütün araştırmalardan öncedir ve birinci dönemin bir öğretisinin, tarihsel aklın kurnazlıkla devlet Ortodoksluğuna dönüştürülmesi ile değişmiş kalıntıları üzerine kurulmuştur.

Ama Doğu Avrupa'nın Marksistleri ampirik araştırmaları benimsiyorlar. Belki de bu araştırmalar batıda çağdaş toplumun yorumunu üstü kapalı biçimde içermektedir.

Artık şimdinin eşiğine ulaştık, bu kitabın girişine döndük. Eğer benim yaşımda Tanrılara meydan okumak ihtiyatsızlık olmasaydı, bunu izleyecek kitabı sevinerek duyurmak isterdim.

Notlar

1) Durkheim 1914 savaşı üzerine iki kitap yazmıştır: *"Allemagne au dessus de tout", la neutralité allemande et la guerre* ve *Qui a voulu la guerre? Les origines de la guerre d'après les documents diplomatiques.* Bu iki kitap 1915 yılında Armand Colin Yayınevi tarafından yayımlanmıştır.
Aynı yıl Selanik cephesinde vurulan tek oğlunu kaybetmiştir. Oğlunun ölümünden kısa bir süre sonra bir senatör, senato kürsüsünden, yabancılara verilen oturma iznini denetlemekle görevli komisyonun "yabancı kökenli Sorbonne'da profesörlük yapan, Alman Savaşı Bakanlığının temsilcisi ya da en azından öyle olduğu öne sürülen bu Fransızın" durumunu gözden geçirmesini istemiştir (Aktaran J. Duvignaud, Durkheim, Paris, Presse Universitaire de France, 1965, s.11).
Weber'in 1914-1918 savaşı ile ilgili yazıları *Gesammelte Politische Schriften,* Tübingen, Mohr, 2. baskı, 1958'de toplanmıştır. Özellikle şu iki yazıya bakınız: *Zum Thema der Kriegschuld ve Die Untersuchung der Schuldfrage.*
Pareto, İtalyancası 1916'da yayımlanan *Traité de Sociologie Générale*'de devam eden savaştan söz etmemiştir. Çözümlemesini çatışmalar sona erince *Fatti e teorie*'de (Florence, Vallechi, 1920) yapmıştır. Savaştan önce, bir çatışma halinde Almanya'nın kazanacağını düşünüyordu. Ayrıca içgüdüsel olarak Alman İmparatorluğunu, zenginlerin yönettiği Fransa ve İtalya'ya tercih ediyordu, dostlarının ve (Pantaleoni gibi) yurttaşlarının yurtsever heyecanlarına her zaman karşıydı. Ama müttefiklerin zaferine sevinmişti. İtalya'ya karşı duygularında beklediğini bulamamış bir sevgi vardı. *Fatti e teorie*'de Alman diplomasisinin yanlışlıklarını açıklar. 1915'ten itibaren bu savaşın sonuncu savaş olmayacağını ve bir başkasını yaratabileceğini belirtmişti.

2) Pareto'ya göre "nasıl olursa olsun bir sosyalist örgütlenme eğer toplum için en fazla *ophélimité*'yi elde etmek istiyorsa, bunu başkalarına vereceği şeyi birilerinden alarak, doğrudan değiştireceği dağıtımda gerçekleştirebilir. Üretime gelince, o tamamen bir serbest rekabet ve sermaye elde etme rejiminde olduğu gibi düzenlenmelidir." (*Cours d'Economie Politique,* § 1022) Bu savı kanıtlamak için Pareto, mülkiyetin ortak olduğu ve "hükümetin üretimi olduğu gibi dağıtımı da düzenlediği" (A.k., § 1013-1023) bir ekonomi düşünür ve eğer sosyalist bir rejim gelir sahiplerinin seçimi üzerinde bir etkide bulunabilirse, bu seçim "türün yararlılığını artırmak için" üretimin örgütlenmesi, eğer hükümet yönetilenlerine en fazla ophelimité sağlamak istiyorsa, değişim ilişkilerinden yani –sadece tüketilebilen mallar için değil, üretici hizmetler için de– fiyatlardan hareketle gerçekleştirilen bir hesaplamayı gerektirir. Tüketilen malların fiyatlarının belirlenmesi bir tüketim malları piyasası gerektirir: "Hükümetin sahip olduğu malların dağıtımı için belirlenmesi gereken hükümetin hoşuna giden kural ne olursa olsun eğer yönetilenlerine en fazla ophelimite sağlamak istiyorsa herkesin en fazla gereksinim duyduğu mala sahip olmasını sağlaması gerektiği açıktır. Bir presbite miyop gözlükleri vermeyecek ya da tersini yapmayacaktır. İster yönetilenlere, onlara dağıttığı şeyleri aralarında değişim yapmalarına izin versin isterse bu yeniden dağıtımı kendisi yapsın sonuç aynı olacaktır... Tüketilebilen malların değişimine izin verilirse fiyatlar yeniden ortaya çıkar; eğer yeni bir dağıtımı devlet yaparsa fiyatlar sadece ad değiştirecektir; yeni dağıtımın yapılış ilişkileri olacaktır." (§ 1014) Üretim hizmetlerinin ve özellikle sermayenin fiyatının belirlenmesi, üretim üniteleri ile yönetim arasında değişimleri gerektirir. Bu değişimler basit bir hesap temeli üzerine yapılabilir, temel iktisadi gerçek kapitalist sistemdeki ile aynı olacaktır. "Sermaye, mal miktarı duyulan gereksinime karşılık gelecek biçimde farklı üretimler arasında dağıtılmalıdır. Bu hesap yapılmak

istendiğinde sermaye elde etme ve serbest rekabet rejiminde bu sermayelerin hizmetinin sahip olacağı fiyattan başka şey olmayan belirli yardımcı nicelikler ortaya çıkar. Bu hesaba açık biçim vermek için üretim bakanlığının iki bölüme ayrıldığı varsayılabilir: Biri sermayeyi yönetecek ve hizmetlerini öteki bölüme öyle bir fiyatla satacaktır ki, bu ikinci bölüm sermayenin en az bulunan en değerli hizmetlerini iyi kullanmak, onların yerine daha bol ve daha az değerli hizmetleri koymak zorunda olacaktır. Matematiği kullanarak bu koşulu yerine getiren fiyatların sermaye elde etme ve serbest rekabet rejiminde oluşan fiyatlar olduğu gösterilir. Bu fiyatlar ayrıca bakanlığın iç muhasebesine yarar. Gözönüne aldığımız ikinci bölüm girişimci rolü oynayacak ve sermaye hizmetlerini ürüne çevirecektir." (§ 1017) Böylece Pareto'ya göre etkili bir biçimde yönetilen ve bireylere en çok *ophélimité* sağlayacak biçimde örgütlenmiş sosyalist bir ekonomi, kapitalist bir ekonomiden temelde farklı değildir. O da kapitalist ekonomi gibi değişim ve ekonomik hesap üzerine kuruludur. Ama rejim ne olursa olsun, bu temel ekonomik sorunların benzerliğini ve ekonomik kurumların özünde yakınlığını kanıtlamak için Pareto, sosyalist bir rejimin işleyebileceğini, yani pazar ya da onun yerini alan varolursa özel mülkiyetin ekonomik hesap için à priori zorunlu olmadığını gösteren ilk iktisatçı olmuştur. Daha sonra E.Barone tarafından geliştirilen Pareto'nun bu gözlemleri, F.A. von Hayek, L. Robins, L. von Mises ve N.G. Pierson'un sosyalist rejimde ekonomik hesabın olanaksızlığı eleştirisine yanıt vermeye çalışan O. Lange, F. Taylor, H. D. Dickson, A.P. Lerner gibi iktisatçılara temel olmuştur. Lange-Taylor okuluna göre, sosyalist bir ekonomi eğer tüketicilerin seçme özgürlüğünü ve yapılan işi seçme özgürlüğünü korursa, yani tüketim malları piyasasını ve ücretlerin serbestçe tartışılmasını korursa kapitalist bir ekonomiden daha akılcıdır, saf ve tam rekabetten çıkan ideal duruma daha çok yaklaşır. Pareto bir anlamda sosyalist piyasa ekonomisinden yana iktisatçıların ilkidir.

Ama şimdiye kadar sosyalist piyasa ekonomisi bir okul varsayımı olarak kalmıştır. Halen Yugoslavya, Çekoslovakya ve hatta Sovyetler Birliği'nde yürütülen deneyler konusunda önyargıya varmadan Peter Kende ile birlikte şunlar söylenebilir: "O. Lange'dan J.Marczewski'ye kadar birçok seçkin iktisatçı, Mises'in kolektivist bir ekonomide akılcı hesapların olanaksızlığı görüşünü çürütmeye çalışmışlardır. Ama bize öyle geliyor ki, bunlardan birçoğu –ya bir piyasa yardımıyla (Taylor-Lange *New Socialist School*), ya marjinalist ilkelere göre düzenlenmiş bir hesapla (Dobb, Marczewski), ya da elektronik çağın modelleri sayesinde (Koopmans) gerçek faktör fiyatlarını tanıyacak olan sosyalist bir ekonominin örgütlenme olasılığını gösteren işi kolaylaştırmıştır. Mises, söz konusu fiyatları tanımayan bir ekonomi düşünür. Ona karşı öne sürülen çeşitli modellerin yaşayabilirliğinin kanıtlanması gerekirken, planlı ekonominin gerçek modeli onun düşündüğüne korkunç biçimde benzer." (*Logique de l'Economie centralisée; un exemple, la Hongrie*, Paris, S.E.D.E.S. 1964, s. 491)

Bu sorun üzerine şu kaynaklara bakınız: F.A. von Hayek ve ötekiler, *L'Economie dirigée en régime collectiviste*, Paris, Medicis, 1939 (Bu eser de Hayek'in incelemelerinden başka L. von Mises'in 1920 tarihli makalesinin –"Le calcul economique en regime collectiviste"– ve E. Barone'un 1908 tarihli denemesinin –"Le ministère de la production dans un Etat collectiviste"– çevirilerini içerir.); O. Lange and F.M. Taylor, *On the Economic Theory of Socialism*, New York, Mac Graw Hill, 1964 (F. Taylor'un 1929 ve O. Lange'm 1937 tarihli denemelerinin yeniden basımı); L.von Mises, *Le Socialisme, Etude Economique et Sociologique*, Paris Medicis, 1938; P. Wiles, *The Political Economy of Communism*, Oxford, Blackwell, 1962.

3) Ekonomik hesap düşünceleri Max Weber'in düşüncesinde yok değildir. F.A. von Hayek, sosyalizmin olabilirliği sorununun doğası ve tarihçesi üzerine yaptığı incelemede, Max Weber'i sosyalist ekonomide ekonomik hesap sorununu ayrıntılı olarak inceleyen ilk yazarlar arasında sayar. "Max Weber 1921'de ölümünden sonra yayımlanan büyük eseri *Wirtschaft und Gesellschaft*'da karmaşık bir ekonomik sistemde akılcı kararları olası kılan koşulları özellikle inceliyordu. Max Weber –kendi eseri baskıdayken varlığını öğrendiği, sosyalist bir toplumda ekonomik hesap üzerine 1920'de yayımlanan makalesini belirttiği– L. von Mises gibi, planlı ekonomi savunucularının önerdiği in natura hesapların, böyle bir sistemin yöneticilerinin çözmek zorunda oldukları sorunlara akılcı bir çözüm getiremeyeceği olgusu üzerinde ısrar etmiştir. Özellikle sermayenin akılcı kullanımının ve korunmasının sadece değişim, para kullanımı

üzerine kurulu bir sistemde sağlanabileceğini, tamamen toplumsallaştırılmış bir sistemde akılcı hesap olanaksızlığından doğan savurganlığın nüfusu halen en kalabalık ülkelerin insanlarına yaşamı olanaksız kılmada çok ciddi olduğunu vurgulamıştır. Parasız bir ekonominin sorunu ciddi biçimde ele alınmak isteniyorsa, herhangi bir hesap sisteminin zamanında bulunacağı varsayılarak ağırlıklı hiçbir görüş getirilemez; sorun tam toplumsallaşmanın temel sorunudur ve asıl sorunun hiçbir plan yapım olanağı bilinmediği ölçüde akılcı bir biçimde planlanmış bir ekonomiden söz etmek olanaksızdır." (*Wirtschaft und Gesellschaft*), (*L'Economie dirigée en régime collectiviste*, Paris, Médicis, 1939, s.42-43)

EKLER

İNGİLTERE'NİN YARGIÇLARI

AUGUSTE COMTE VE ALEXIS DE TOCQUEVILLE

Önce bazı açıklamalar yapmam gerekir. Burada Alexis de Tocqueville'den ve onun İngiltere üzerine yargılarından söz etmek çok doğaldır. Henry Reeve'e yazdığı mektuplar kolejlerinizden birinde saklanmaktadır. *L'Ancien Régime et la Révolution* yazarını 1857 Temmuzunda Fransa'ya götürmek üzere *Sprightly* adlı bir gemisini onun emrine veren İngiliz donanma komutanlığıdır. Dennis W. Brogan bir yerde şöyle yazmıştır: *"Biz İngilizler, kendi entelektüellerimizi bu derece ciddiye almıyoruz."* En azından iki Fransız entelektüelini, her ikisi de kendi ülkelerinde İngiliz taraftarı olarak tanınan (bu hiç olmazsa Tocqueville için kayıtsız doğru değildir), Montesquieu ve Tocqueville'i çok ciddiye aldığınızı ekleyebilir miyim?

Pozitivizmin kurucusu kuşkusuz İngiliz yanlısı değildi. J.S. Mill'in, dostluklarının bitiminden sonra bile, ona gösterdiği saygıyı Oxford'un gösterdiğini sanmıyorum. Dostum Sir İsaiah Berlin birkaç yıl önce London School of Economics'de pozitivist derneğin çağrılısı olarak verdiği, "Auguste Comte Memorial Lecture"da, fırsattan yararlanarak, aralarına Auguste Comte'u da koyduğu tarihi determinizm öğreticilerini eleştirip suçladı. Birkaç hafta önce Paris'te karşılaşma olanağını bulduğum Profesör Beloff'a gelince, bana aşağı yukarı şunları söyledi: *"Tocqueville'in İngiltere üzerine neler düşündüğünü biliyoruz, ama Auguste Comte'un düşündükleri konusunda hiçbir şey bilmiyoruz."* Ama bu bilmeme itirafı yoğun bir merak tonuyla yapılmamıştı, öyle ki bilmedikleriniz kadar bildiklerinizden de kaygılıyım. Bildikleriniz size bilgi vermeme, bilmedikleriniz de belki ilginizi çekmeme engel oluyor.

Bana bu konferansın konusunda bu son yıllarda günümüz sosyologları üzerine yürüttüğüm incelemelerden esinlendim. Fransız okulunun Tocqueville'e karşı ilgisizliğine ve Comte'a karşı açıkça belli olan bağlılığına şaşırdım. Bu iki

kişi arasındaki zıtlık, temsili kurumlar, yani İngiltere konusunda daha da çarpıcı biçimde ortaya çıkar. Comte sadece siyasal ya da ekonomik bilim yerine, bütünsel toplumun bilimi olan sosyolojiyi koymayı önermez. Bu yeni bilim anlayışı siyasal bir anlayışa bağlıdır. Bu, onun gözünde tamamlanmış bir döneme ait olan, yani eleştiri ya da metafizik döneme ait parlamentodur. Durkheim de temsili kurumları ikincil, bir tür yapay kurum sayıyordu. Özünde önemli olan, partilerin kavgası ya da halkın temsilcilerinin görüşmeleri değil, toplumdu. Buna karşılık Tocqueville, geleceği örten sisin içinde her biri belirli bir siyasal rejimle belirlenen iki tür çağdaş toplum ayırt ediyordu.

Araştırmalarım ilerledikçe konu daha karmaşık hale geliyordu. Elbette sözünü ettiğim zıtlık bana hem gerçek, hem de kesin olarak görünmeye devam ediyordu. Auguste Comte çağdaş toplumu sanayi ile, Alexis de Tocqueville demokrasi ile tanımlar; yönetimle idareyi birbirine karıştıran biri teknokratların atasıdır, siyasal sorunların özgün olduğunu bilmez ve son eserlerinde parlamentoların işlevini hemen hemen hiçe indirger; öteki, her şeyden önce temsili kurumları güvence altına alan özgürlüklerle ilgilidir, hoşgörülü ve yumuşak bir *Etat-providence* bile olsa idarenin despotizminden korkar. İngiltere bunlardan kaçınılmaz olarak farklı bir yer tutar.

Ama ayrıntıya girildiğinde bu zıtlığın ana hatları karışır. Tocqueville ve Comte'un, J.S. Mill ile yazışan iki Fransız olmak gibi de olsa ortak yanları vardır. Mill'in iki Fransızla yazışmalarını yeniden okudum, mektup değişiminin her iki durumda da kopmaya varması üzerinde duracağım. Dahası her ikisinin İngiltere ile ilgili yargıları ne kadar farklı olursa olsun ortak bir düşünce, yani İngiltere tarihinin benzersiz, olağanüstü niteliğini içerirler. Böylece Tocqueville ile Comte arasında bir başka ortaklık ortaya çıkar: Her ikisi de bir düşünce sistemine sahiptir, her ikisi de İngiltere'yi kendisinde değil, onlara özgü bazı sorun ya da kavramlara göre inceler. Comte'un sistemi Tocqueville'inkinden bir başka türlü ve sistemlidir. Her şeye rağmen bir İngiliz tarihçisinin konumu incelerken başka türlü bir sonuca varacağını düşünüyorum: "Her ikisi de tam Fransızdır" ya da J.S. Mill'in Tocqueville'e 23 Şubat 1843'te yazdığı mektupta dediği gibi, *"Fransa'yı sevdiğimi biliyorsunuz, ama Avrupa'da bir tane olmasının yeterli olduğunu itiraf ederim."* [1]

Auguste Comte gençliğinde, *Polytechnique*'te bir liberaldi ve hareket yanlısı partiye bir anlamda yaşamının sonuna kadar sadık kaldı. Ama özellikle iki parti, yani düzen ve ilerleme, devrim ve karşıdevrim arasındaki çelişkiyi aşmak istedi. 1920'den başlayarak *Sommaire Appréciation de l'ensemble du passé moderne* adlı incelemesinde İngiltere'nin tarihsel evrimini kendisinin genel tarihsel evrim kuramı ışığında yorumladı.

Auguste Comte İngiltere tarihi ile Fransa tarihi arasındaki karşıtlığı, üç güç, yani kral, soylular ve *communes* arasındaki ilişkiler açısından vurgular. İngiltere'de soylular ve communes, kralın ayrıcalıklarını sınırlamak için birleşmişlerdir; Fran-

[1] *Oeuvres complètes de Tocqueville*, ed. J.-P. Mayer, C. VI, 1, "Correspondance anglaise", s. 337-338.

sa'da kral ve communes soyluların ayrıcalıklarına karşı birleştiler. "İngiliz parlamentosunda vergi koymada bir tür danışmanlık elde etmekle başlayan communes, sonra yavaş yavaş yasa çıkarma hakkını almış, son olarak vergi koyma hakkını tamamen kendi eline geçirmiştir. Bu hak 1688 devriminin sonucu olarak geri dönülemez bir biçimde temel ilke olarak konmuştur. Aynı anda genel siyasal planın oluşumunda *communes*'ün etkisi daha da artmıştır. Bu etki aynı dönemde o noktaya gelmiştir ki eski sistem ilke olarak İngiltere'de toplumsal refahın endüstriye dayalı olduğunu ve bu yüzden siyasal planın communes çıkarlarına göre düşünülmesi gerektiğini kabul etmiştir. Bu ikili ilişki içinde eski sistemin yenisi lehine değişmesi, toplum bütününde eski sisteme bağlı kaldığı sürece olabildiğince ileri götürülmüştür."[2]

Communes gelişimi, yani sanayi etkinliğinin askeri etkinliğin yerini alması en erken, en güçlü biçimde demek ki İngiltere'de ortaya çıkmıştır. Ama Auguste Comte bu tür tarihsel erkenliğin anlamını sınırlamak ister. Vergi koyma hakkı şimdiye kadar communes için pek az yararlı olmuştur. *"Avam Kamarası denen meclis, aslında krallığın ve feodalitenin bir tür eklentisi, eski sistemin bir aracı olmuştur."*

Eski sistem sadece kendine özgü etkinlik yollarını, yani gücü ve kurnazlığı kullanmıştır. "Böylece tanınmış denizcilik anlaşmasından beri dünyevi iktidar sistemli olarak savaşlar ve communes çıkarlarına hizmet edecek pek çok Machiavel'ce plan yapmıştır. İngiltere'de parlamenter rejimin kurulması eski sistemin değiştirilmesinden başka bir şey değildir. Fransa yakın zamanda İngiliz anayasasını benimsemekle İngiltere'nin düzeyine gelmiştir. Dahası, bu değişiklik geç olduğu için eksiksiz olmuştur. *Communes* çıkarlarının amaç ve parlamenter çözümlerin düzenleyicisi olduğu kabul edilmiştir. Son olarak "parlamenter rejime bağlı geçiş niteliğinin çok daha belirgin hale gelmesi"[3] temel düşüncesi de buradadır. Başka bir deyişle 1820'den itibaren parlamenter rejim ve onun tamamlanmış anlatımı olan İngiliz anayasası, teolojik-askeri eski rejim ile bilimsel ve sınai geleceğin rejimi arasında geçici kurumlar olarak sayılmışlardır.

Aynı yorum *Cours de philosophie positive*'in V. ve VI. ciltlerinde çok daha geliştirilmiş olarak bulunur. Auguste Comte, eski geçici ve manevi güçlerin çözülüşü ile yeni güçlerin ortaya çıkışını inceleyerek tarihsel evriminin ana çizgilerini ortaya koymaya çalışır. Oysa geçici ya da manevi güç, ya da bunların arasındaki ilişki söz konusu olsun, İngiltere'nin durumu anormaldir.

Papalık otoritesinin zayıflaması kaçınılmaz olarak manevi gücün dağılmasını destekliyordu. Bu yüzden büyük devrimci geçiş döneminde belirli bir denge kurmak ve kaosu önlemek için feodal ya da askeri gücün gerilemesi doğal olarak merkezi, monarşi biçimini alıyordu. Eski sisteminin çöküşünün kurbanı monarşi değil, aristokrasidir. Auguste Comte bundan şu sonucu çıkartır: *"Feodal çözülmenin, aristokrasinin krallık üzerindeki siyasal üstünlük sağlamasına doğru eğilimi, evrensel düzensizlikte, İngiltere'nin en iyi örneğini oluşturduğu tamamen olağanüstü bir durumu*

---

[2] *Système de politique positive*, Paris, 1851, C. IV, Appendice, s. 30-31.

[3] *Système de politique positive*, C. IV, Appendice, s. 32.

oluşturur. Ama bununla birlikte bugün İngiliz evrimine özgü geçici bir rejimin tek biçimli yerleşmesi büyük Avrupa hareketini sınırladığını öne süren bu tehlikeli ampirizmin kör akıldışılığını sezdirmek için dikkatli bir inceleme önemlidir. Avrupa'nın öteki devletleri, özellikle Fransa ile karşılaştırıldığında, ortaçağın son yüzyıllarından beri, sonraki gelişmelerin bütünü üzerinde zorunlu olarak çok belirgin bir etki yapan, her türlü siyasal taklit çabası ile uyuşmayan apaçık bir fark vardır." [4]

İngiliz tuhaflıkları, dünyevi güç, her durumda manevi gücü de çevresine toplama eğiliminde olduğundan aristokrasinin monarşi üzerindeki egemenliği ile sınırlı değildir. Protestanlığın değerlendirilmesi, parlamentoculuğun değerlendirilmesi ile aynı biçimde, İngiltere konusundaki genel yargıların önemli bir kısmını oluşturur. Comte, burada da İngiliz evriminin geçici yararlan ile uzun vadedeki sakıncalarını belirtir. *"Tamamen zihinsel planda, araştırma düşüncesinin bu ilk eksik çabası, insan aklına sağladığı yarı doyum uyarınca özgürlüğe tam olarak kavuşmasını özellikle halkta gururlu aklımızın doğal durgunluğunu doğrudan destekleyerek geciktirme eğilimindedir... Bu yüzden Protestan uluslar Katolik kalmış halkları toplumsal ilerlemelerinde birçok nedenle geride bıraktıktan sonra görünüşteki farklılıklara rağmen devrimci hareketin son gelişimi için özünde geride kalmışlardır."*[5] Auguste Comte Fransa'nın en elverişli durumu ortaya koyduğunu ekler: Protestan mayası, tinsel özgürleşmeyi yaratmak için onda "yasal bir etki elde etmeden" yeterince kök salmıştı. Nantes Fermanı'nın yürürlükten kaldırılması özellikle sınai ilerleme konusundaki kötü siyasal sonuçlarına rağmen Auguste Comte'a göre "esas tehlike" teşkil etmez.

Sonuç olarak Auguste Comte, *"Bizim sade yayımcılarımızın belirgin niteliği olan İngiliz özentisine rağmen, ister eski toplumsal sistemin kökten çökmesi, ister onun yerini alacak genel yeniden örgütlenme konusunda olsun, normal ya da Fransız biçiminin olağanüstü ya da İngiliz biçiminden temel üstünlüğünü vurgulamakta"*[6] tereddüt etmez. Bir kralı ya da monarşiyi ortadan kaldırmak aristokratları ortadan kaldırmaktan daha kolaydır. Kast ya da *état* sistemi Fransa'da İngiltere'de olduğundan daha köklü bir biçimde ortadan kaldırılmıştır. Protestan metafizik muhalefetten yönetime geçince kast düşüncesine hiç de düşman olmamıştır. (Auguste Comte kadınların kraliyet ya da hatta feodal görevlere gelmesine izin verdiği için onu suçlar.) Auguste Comte VI. ciltte[7] Fransız tipi (monarşinin üstünlüğü) geçici diktatörlüğün soyut spekülasyonlara daha elverişli olması gerektiğini belirtir; ama "öbür sistemin bilim için olduğu kadar sanat için de yönelimlerin kendiliğindenliğine ve çalışmaların özgünlüğüne pek az bir teşvik ve daha az benzeşik bir yönde daha elverişli" olduğunu kabul eder.

İngiliz sisteminin Comte'cu yorumu en özgün ve en somut bir biçimde belki de yazarının konu dışı olarak nitelediği *Cours de Philosophie Positive'in* VI. cildinin bir bölümünde ortaya konulur. Bu bölüm Venedik ile İngiltere'nin karşılaştırıldığı bölümdür. Basit bir formülle İngiltere çağdaş Venedik'tir. *"16. yüzyı-*

---

[4] *Cours de philosophie positive*, Paris, 1908, C. V, s. 306.
[5] *A.k.*, V, s. 318.
[6] *A.k.*,V, s.320.
[7] *A.k.*, VI, s. 136 ve 183.

ın sonunda tam olarak belirginleşmiş Venedik rejimi kuşkusuz her bakımdan, üç yüzyıl sonra aldığı son biçim altında düşünüldüğünde, İngiliz yönetiminin bütününe en çok benzer siyasal sistemi oluşturur: Bu vazgeçilmez benzerlik kuşkusuz aristokratik öğenin dünyevi diktatörlüğüne doğru toplumsal ilerlemenin benzer temel bir eğiliminden kaynaklanır... Aynı biçimde geçici de olsa karşılaştırılabilecek bu iki rejimin (siyasal parçalanmanın daha ileri bir döneminde oluşturulan ikincisi kuşkusuz birincisinin *toplam süresi kadar sürmeyebilir) yazgılarının ortaya koyduğu tek temel farklılık şu noktadadır: Venedik'in bağımsızlığı onun özel yönetiminin kaçınılmaz çöküşü altında doğal olarak kaybolurken İngiliz ulusu geçici anayasanın kaçınılmaz parçalanması ortamında tamamen sağlam kalıyordu.... Her şey olup bittikten sonra çeşitli güçlerin sözde dengeleri üzerine düşünülen boş metafizik kuramlara rağmen aristokratik öğenin kendiliğinden üstünlüğü Venedik'te olduğu gibi İngiltere'de de gerçek hareketi bu olağanüstü dengeyle elbette uyumsuz olan böyle bir siyasal mekanizmanın evrensel ilkesini sağlamıştır..."* İngiliz rejiminin bu temel koşuluna Auguste Comte başka iki tane daha ekler: *"Birincisi Anglikan Protestan kurumundan ibarettir. Bu tinsel iktidarın dünyevi asiliğini Venedik'e özgü Katoliklik türünden çok daha iyi gerçekleştirir ve bununla yönetici aristokrasiye –ya kilisenin büyük kârlarını ele geçirerek iktidardan düşmesini geciktirerek ya da ona kaçınılmaz olarak azalacak bir tür dinsel kutsallık vererek popüler etkisini güçlendirerek– güçlü olanaklar sağlar. İngiliz rejiminin tamamlayıcı ikinci koşuluna gelince, büyük ölçüde İngiltere'ye özgü yalnızlık politikası düşüncesiyle ilgilidir; özellikle üçüncü çağdaş evrede ulusal bencilliğin geniş, etkin gelişimine izin vererek, farklı sınıfların temel çıkarlarını –aşağı tabakalara tanınan doyumların yetersizliği dışında ortak gönencin bir tür sürekli güvencesi olarak ortaya çıkan– aristokrasi tarafından yönetilen bir siyasetin sürekli korunmasına derinden bağlama eğiliminde olmuştur."*[8]

Auguste Comte İngiliz özentisi duymayan partinin yani Fransa'da İngiliz kurumlarını taklit girişimini felsefi bakımdan yanlış, siyasal bakımdan zararlı olarak suçlayan partinin (burada Auguste Comte'un stilinde yazıyorum) en kesin ve en sistemli kuramcısı olarak düşünülmeyi hak eder. Böylece bence düşünce tarihi için Auguste Comte'a ait olan İngiliz özentisi duymayan partinin bütününe ait olana yer vermek ilginçtir.

Comte'a ait olan her şeyden önce dogmatizm ve (Tanrı olmadan) Katoliklikliktir. Comte'un dogmatizmi yıllar geçtikçe güçlenmiştir, ama daha gençlik *Opuscule*'ünde açıklıkla dile getirilir. Örneğin 1819'da[9] *Séparation générale entre les opinions et les désirs*'de şöyle yazar: *"Siyasal pozitif bir bilim haline geldiğinde halk bugün astronomi için astronomlara, hekimlik için hekimlere, vb., duyduğu güveni, zorunlu olarak siyaset için de politika yazarlarına gösterecektir, ama bir farkla, işin amacını ve yönünü gösterecektir."* Mart 1826 tarihli beşinci *Opuscule'de, Considérations sur le pouvoir spirituel*'de şu satırlar bulunur: *"Dogmatizm insan aklının normal durumudur, insan aklı doğası gereği sürekli olarak ortaya çıkan entelektüel iktidar aralığının zorunlu sonucu olan bir bunalım durumudur... Ne insan, ne insan türü almaları gereken davranışı sürekli olarak açıklayarak yaşamlarını boşu boşuna düşünceli bir etkinlikte harcamak zorunda değildir.*

---

[8] *Cours*, VI, s. 193-194.

[9] *Système de politique positive*, C. IV, Appendice, s. 3.

İnsan türünün bütünü, doğası gereği düşüncelere adanmış görünmez bir bölümünün dışında etkinliğe zorunludur."[10] Ve son olarak Mayıs 1822 tarihli üçüncü *Opuscule'de, Plan des Travaux Scientifiques Nécessaires pour Réorganiser la Société*'de şöyle yazar: *"Astronomide, fizikte, kimyada, fizyolojide vicdan özgürlüğü yoktur, yani yetkili insanların bilimde koydukları ilkelere inanmamayı herkes saçma bulur. Eğer siyasette böyle değilse de bu, eski ilkelerin geçersiz ve yenilerinin henüz oluşmamış olduğundandır; açıkçası arada yerleşmiş ilkeler yoktur."*[11]

Eğer siyaset bu anlamda büyük çoğunluğu onu anlamaktan uzak insanlar için astronomi ya da fizik gerçeklerin zorunlu olması gibi zorunlu pozitif bir öğreti haline gelecekse, tamamlanmış anlatımı Protestanlık olan serbest inceleme öğretisinin Auguste Comte'a göre sadece geçici bir değeri olması çok doğaldır. Antiprotestanlık, yani Protestanlığa düşmanlık kendini kesin gerçek bir din olarak gördüğü ölçüde zorunlu olarak pozitif dogmatizmden çıkar.

Pozitivizm de gerçekte antiteolojik ve antikatoliktir. Eğer J.S. Mill, pozitivizme inanmışsa, bu, her alana bilim düşüncesi ve yöntemini sokmaya yönelmesindendir. Ama Auguste Comte'un anladığı biçimiyle toplumsal bilim bütün çağdaşlarına bilimsel görünmüyordu. Sadece her şeyin üstünde tuttuğu iki düşünceyi hatırlayalım: Hesabın siyasal olgulara uygulanmasındaki kesin olanaksızlık ve genelden özele ya da bütünden öğelere gidiş. Dahası Auguste Comte bu bilime bugün hiç kimsenin kabul etmeyeceği bir kesinlik ve önem verir; fizyolojik yasalara göre insan doğasına en uygun uygarlık durumunu belirlediğini öne sürer,[12] "kurumların ve öğretilerin bütün devirlerde, uygarlığın var olan durumunun içerdiği kadar tam olarak düşünülmesi gerektiğini"[13] belirtir. Pozitif siyasal düşünce ile iyimserliğin tanınmış teolojik ve metafizik dogması arasında bazı yakınlıkları seve seve kabul eder.[14] Kısacası, her ne kadar pozivitizm bütün yüce inançları reddettiğinden bir anlamda Hıristiyanlığın bütün biçimlerine, Katolikliğe ve Protestanlığa düşmansa da son çözümlemede en azından insanlığın durumu konusunda Protestanlığa Katoliklikten daha düşmandır. Protestanlık eski manevi gücü yıkmak için zorunlu bir rol oynamıştır, ama birlikte anarşiyi de getirmiştir, çünkü dinsel gerçekler nasıl teolojik-askeri rejimlerin temeli olduysa, bilimsel gerçekler de pozitivist rejimin temeli olmalıdır. Protestanlıkla geçici olarak müttefik pozitivizm, yeni bir Katoliklik arayışı içindedir.

Dogmatizm, pozitivizm ve Katoliklik arasındaki yakınlığın nedenlerinden biridir. Reform papalığın gücünün azaltılması için zorunlu olmuştu, ama Anglikan kilisesi gibi, gelenekle reformun saf olmayan karışımına Comte karşıydı. O.J. de Maistre'nin özellikle *Du Pape* adlı kitabının büyük hayranıydı. Toplumsal yeniden örgütlenme, insan türünün ya da en azından insanlığın öncüsünün, yani Avrupa halkının ya da beyaz ırktan halkların birliğine yönelmelidir. Demek ki

---

[10] *A.k.*, s. 203.
[11] *A.k.*, s. 53.
[12] *A.k.*, s.127.
[13] *A.k.*, s.115.
[14] *A.k.*, s.116.

Anglikanizmin iki eksikliği vardır; biri metafizik (salt eleştirel bir ilkeyi organik olarak değerlendirme yanlışı), öteki milliyetçiliktir (tinsel gücün evrensel eğilimini tanımamak).

Auguste Comte'un az çok etkilediği İngiliz özentisine karşı olan bazılarında, örneğin Charles Maurras'da, İngiltere tarihsel konusunda verilen yargının Comte'culuğa özgü motifleri bulunur. Ama İngiliz özentisine karşı olanlar da genellikle daha az felsefi ve daha çok siyasal motiflere uyarlar. Tamamen siyasal bu motifler kendiliğinden iki gruba ayrılır; bazıları özellikle kuramsal niteliğe, başkaları özellikle tarihsel niteliğe sahiptir.

İngiliz özentisine karşı olanlar Auguste Comte'un ardından kutsal hukuk ve halk egemenliği ilkelerinden ikisini de haksız bulacaklardır. Teolojik ya da metafizik, ikisi de pozitif (pozitivist demiyorum) düşüncesinin gereklerine dayanmaz. Olası en iyi yönetimin aranması, sorunu yanlış olarak ortaya koymaktır.[15]

Yönetim biçimi her zaman uygarlığın genel durumuna bağlıdır. Öyleyse kendinde en iyi yönetim yoktur, uygarlığın gelişimine az çok en iyi biçimde uygun yönetimler vardır. Demek ki ünlü Montesquieu iki yanlışlık yapmıştır: "Değişik siyasal durumların birbirini zorunlu izlemesini" dikkate almamış, "ikincil olguya, yönetim biçimine aşırı bir önem vermiştir."[16]

Bu kuramsal kanıtlardan itibaren tarihsel kanıtlar anlam kazanır. Auguste Comte'un Protestanlık ve parlamentoculuğu suçlamasını bir yana bırakarak, hatta evrensel ve doğal son bir rejim düşüncesini de bir yana bırakarak, 20. yüzyılın bir pozitivisti İngiltere tarihi ile Fransa tarihi arasındaki temel farklılıkları vurgulayacak, İngiliz kurumlarının taklit edilmesinin tehlikeli bir delilik ya da bir ütopya olduğu sonucuna varacaktır. Auguste Comte bu noktada hiç değişmemişse de bu görüşü dogmatizm yoğunlaştığı ölçüde artan bir sertlikle dile getirir. Ama *Cours de Philosophie Positive'den* itibaren "1789 Anayasa Meclisinin belli başlı önderliğini, geçmişimizin bütünüyle çelişkili olduğu kadar gerçek toplumsal durumumuzdan gelen sezgilerimize tamamen sevimsiz gelen bir rejimin sıradan bir taklidini Fransız devriminin amacı olarak önermeye götüren boş metafizik düşüncelerin önemsiz akıldışılığını"[17] göstermeye çalışır. Sanayi önderleri boşuna halk kitlelerinden uzaklaşıp eski aristokrasiye yaklaşmayı denemişlerdir. Gallikenler Anglikanlığın benzerini yaratma isteğine boşuna sahip olmuşlardır. Büyük Montesquieu ve 18. yüzyılın İngiliz özentileri kesinlikle yanılmışlardır: Parlamentoculuk İngiliz tarihinin, *communes* ve aristokrasi arasındaki ittifakın, reformun, ulusal yalnızlığın bir sonucudur. Bu koşulların hiçbiri Fransa'da yoktur. İngiliz özgürlüğü, *Kanunların Ruhu Üzerine* yazarının ünlü bir tümcesinde yazdığı gibi, Cermen ormanlarında doğmamıştır,[18] parlamenter anayasa, Katolik ve feodal rejimin parçalanmasının ikinci evresi süresince dünyevi diktatörlüğün belirli bir ortamda aldığı olağanüstü doğanın yerel ve kendiliğinden sonucu olmuştur.

---

15 *Système de Politique Positive*, s.101.

16 *A.k.*, s. 107.

17 *Cours*, VI, s. 194.

18 Comte, Montesquieu'nün bu tümcesine VI. cildin 192. sayfasında atıf yapar.

Bugün temel olan düşünceye bakarsak, İngiliz parlamentoculuğu, siyasal aracı olduğu aristokrasiyi az çok açık sayılabilecek biçimde gerektirir. Düşünce bugün Fransa'da hâlâ yaygındır, tamamen yanlış da değildir. Tocqueville, başka terimlerle ifade etmek koşulu ile bunu belki de kabul ederdi.

Auguste Comte İngiltere'yi sadece kitaplardan tanır. *Cours de Philosophie Positive'i* yazmaya başladığı andan itibaren "beyinsel sağlık" adını verdiği bir kurala uydu, sisteminin oluşumu üzerinde etki yapabilecek hiçbir kitabı okumadı (tek istisnası Mill'in *Logique*'idir), boş zamanlarında şiir okuyordu. Demek ki sınırlı sayıda belgeye sahipti ve sistem anlayışı onda olgu kaygısına üstün gelmişti. Ama sistemli kılmada aşırılığa rağmen, Fransa ve İngiltere tarihleri arasında karşılaştırma bana ikinci yazarıma doğru bir geçiş sağlar. *"Bu iki halk arasında öyle temel farklılıklar vardır ki onlarda, krallığın ve aristokrasinin birbirini izleyen durumları art arda incelenirken sağlıklı karşılaştırmalı yöntem ve dünyevi iki öğenin her birinin yükselişi ya da çöküşünün yerine hasmınınkileri koyarak birinde benzer olanı değil, ötekinde gözlenenin tersini yakalamaya çalışır. Bu sürekli çelişki aracılığı ile, her ne kadar zıt ise de benzer yollarla son beş yüzyıl boyunca teolojik ve askeri sistemin tam olarak bozulmasına doğru ilerleyen iki tarih arasında tam bir uygunluk her zaman görülecektir."*[19]

Alexis de Tocqueville Fransa tarihinin İngiltere tarihine gerçekte benzediğinden daha çok benzemesini dilerdi, ama hayatının sonunda *Cours de Philosophie Positive*'i incelemek cesareti olmuş olsaydı, belki de Comte'a kısmen hak verirdi. 1789 Anayasa Meclisinde önemsiz bir aldanma olarak gördüğü girişim onda lirik deyişle ortaya koyduğu bir hayranlık uyandırıyordu. Ama tarihin tarihçisi ya da filozofu da başarısızlığın derin nedenlerinin farkındadır. Fransa'nın geçmişi devrimci patlamayı hazırlıyordu; İngiltere'nin geçmişi sürekli bir değişime ulaşıyordu. Bununla birlikte iki ülke aynı hareketle, Tocqueville'in pozitivist ya da sınai olmayan, ama demokratik olan aynı hareketle sürüklenmişlerdir.

Alexis de Tocqueville 1833, 1835 ve 1857 yıllarında üç kez İngiltere'ye gitmiştir. 1835'te *Amerika'da Demokrasi*'nin birinci cildinin genç ama, tanınmış yazarı olarak karşılandı. 1857'de *L'Ancien Régime et la Révolution*'un başarısı ona hemen hemen görkemli bir karşılama sağladı. İçsel bir yalnızlığa çekilen, liberal inançlarına her zamankinden daha çok bağlı Tocqueville, İngiltere'yi sadece karısının değil, kendi siyasal inançlarının da ikinci yurdu olarak görüyordu.

Tocqueville'in eserlerinin üç büyük ciltten oluşmuş olması gerektiğini sık sık düşünmüşümdür. Amerika ile ilgili olan birincisinde ve ikincisinin bir parçasına, devrim ve imparatorluğun bütününü kapsaması gereken bir tarihin ilk cildi olan *L'Ancien Régime et la Révolution*'a sahibiz. İngiltere üzerine olan üçüncüsünü Tocqueville hiçbir zaman yazmayı düşünmemiştir.

Prof. Beloff, Tocqueville'in neden sadece bir yıl geçirdiği uzak Amerika üzerine kitap yazdığını, ziyaret edilmesi kolay, çok yakın İngiltere üzerine yazmadığını kendi kendine sormuştur. Onunkine yakın benim yanıtım ikilidir. Tocqueville birçok siyaset yazarı gibi, siyaset adamı olmak istemiştir. Rastlan-

[19] *Cours*, V, s. 320.

tılarla gerçekleşen Amerika yolculuğu ona bir kitabın malzemesini vermişti, o bunun yazınsal başarı olması kadar siyasal hayatı için yardımcı olmasını umuyordu, *L'Ancien Régime et la Révolution*'u yazmaya başladığında harekete geçmekten belki hâlâ vazgeçmemişti. İmparatorluk kısa sürecek, özgürlük yeniden doğacaktı. Sadece bir yazar olmaya katlandığında bile incelemesinin konusunu deneyi ve siyaset adamı düş kırıklığı belirtiyordu. Auguste Comte İngiliz rejiminin aldatıcı bir taklidini bir kez daha ortadan kaldıran kralın hükümet darbesine kolaylıkla uyuyordu. Tocqueville özgürlükle karışan kurumların ortadan kaldırılmasına üzülüyordu, ama insanların bozulduğunu belirtmekle yetinmek için fazla filozoftur. Fransa temsili kurumları ve bireysel özgürlükleri korumayı demokratik çağda neden başaramıyordu? *L'Ancien Régime et la Révolution*'un kaynağındaki soru budur, İngiltere tarihi ona sadece başvurunun sınırı olarak yardım eder.

1830 Amerika'sının Tocqueville'e İngiltere'den daha basit, daha kolay anlaşılır göründüğünü, gerçekten de öyle olduğunu ekleyeyim. Amerika Tocqueville'in de hoşlandığı temel bir düşünceden hareketle sistematik bir yoruma elverişliydi.[20] İngiltere'yi, Fransa'yı incelediği gibi arşivlerde inceleyemezdi; Amerika'yı açıkladığı gibi soyut ve özgürce de açıklayamazdı. Bunun için Tocqueville'in İngiltere üzerine yargıları üç tür metine dağılmıştır: Yolculukları sırasında tuttuğu günlükler, mektuplar ya da görüşmeler ve son olarak iki büyük kitabında sık sık rastlanan İngiltere'ye yapılan göndermeler.

Bu metinlerin dağınık olmasının yarattığı güçlüğe bir başkası daha eklenir. Tocqueville, İngiltere üzerine görüşlerini doğaçtan ve değişik tarihlerde ortaya koymuştur, yargıları ya da kestirimleri her zaman uyuşmaz. Ana çizgileriyle Tocqueville ile İngiltere ilişkilerinde üç dönem ayırt edilebilir: 1833 ve 1835 yolculuk notları, Guizot'ya karşı olan parlamenterin 1840-1848 arasında Fransız-İngiliz diplomatik bunalımı sırasında aldığı tavır, son olarak, Napolyon'cu mutlakiyetin kusuru yüzünden bilime dönen Tocqueville'in, özgürlüğünün yazgısı ve İngiltere'nin yönelimi üzerine son değerlendirmeleri.

İkinci evre konusunda sadece tek bir söz söyleyeceğim. Comte' un İngiltere'ye özenenler arasında sayacağı Tocqueville, bu evrede Louis-Philippe ve Guizot'yu İngiltere ile ittifak yapmalarından değilse de müttefiğe karşı zayıflıkları yüzünden kınar. Tocqueville parlamentoda İngiliz dostlarını şaşırtan, bugünkü deyişle "savaş yanlısı" olarak nitelenebilecek konuşmalar yapmıştır. Bu Fransa ile İngiltere arasında bir savaşı gerçekten istediğinden değil, ama İngiltere, Rusya, Avusturya ve Prusya arasında Fransa'nın dışında ve haberi olmadan 15 Temmuz 1840'da yapılan ve Fransa'nın koruduğu Mehmet Ali'nin Suriye'yi on gün içinde terk etmesini öngören anlaşmayı ulusu küçük düşürücü olarak görmesindendir. 8 Ağustos 1840'ta Reeve'e yazdığı bir mektupta şöyle diyordu: *"Savaşın şimdi ya hükümet istediğinden ya da kamuoyunun sürüklemesi ile kaçınılabilir olduğunu*

[20] Bkz. Kont Mole'ye mektup, Ağustos 1835. *Oeuvres complètes*, ed. Beaumont, VII, s. 134-135. "Amerika'da bütün yasalar hemen aynı düşünceden çıkar, bütün toplum tek bir olgu üzerine kuruludur; her şey tek bir ilkeden çıkar."

sanıyorum. Fransa'nın bu konudaki gerçek eğilimleri İngiltere' de yeterince anlaşılmamıştır. Sözlerden eyleme geçilmeyeceği sanılmıştır. Bizimki kadar gururlu bir ulus için, ihtiyatsız, abartmalı olsa bile –bu tür sözler olmuştur da– konuşmaların bir tür eyleme zorlayacağı unutulmuştur. Sadece bu iki ülke için değil, genel özgürlük davası için ve sonunda Avrupa' nın bağımsızlığı için bir felaket, büyük bir felaket hazırlanıyor." Tocqueville muhalefetle birlikte dostu Reeve'i şaşırtarak, Guizot'nun dışişleri bakanı olduğu Mareşal Soult başkanlığındaki hükümete karşı-oy vermiştir. Fransız gururunun tepkisi ne kadar abartmalı olursa olsun, ona ilkede haklı görünüyordu. Palmerston'u, hükümeti büyük bir felaket olacak savaşla, halkı kendisine karşı çıkartarak küçük düşme arasında sıkıştırmakla suçluyordu. *"Çekinilecek olan hükümetle savaşa girmek değil, önce hükümetin devrilmesi sonra savaştır."*[21] Tocqueville muhalefetteydi, çünkü "halkın kötü tutkularını denetlemenin tek şansı iyi olanları paylaşmaktır"[22] diyordu.

İkinci bir kez 1843'te ziyaret hakkının yarattığı bunalım sırasında, Tocqueville ılımlı ve uzlaştırıcı olarak değerlendirdiği bir konuşma yapmış ama, bu İngiltere'de tamamen başka türlü yorumlanmış, Lord Brougham tarafından Lordlar Kamarasında sert bir biçimde eleştirilmiştir. Mill, Tocqueville'i savunmak için *Morning Chronicle*'e bir mektup yazmış, ama İngiliz kamuoyunu değiştirememiştir. Bu kamuoyuna karşı çok duyarlı olan Tocqueville üzüntüyle şunları yazmıştır: *"İngilizlerin görüşlerine çok önem verdiğimi itiraf ederim ve herkesin tanıdığı bir insan olununca, kendi ülkesinin saygı ve adaletinden başka bir bedel aramanın bir delilik olduğunu üzüntüyle keşfediyorum."*[23]

Tocqueville'in bu dönemdeki belirgin "milliyetçiliğine" kendisi, kendi felsefesinden çıkardığı bir doğrulama getiriyordu. O bir barışseverdi (pacifique), ama barışçı (pacifiste) değildi. Ulusun bir kısmına mal ettiği ne pahasına olursa olsun barış isteğinde o kamu yararı kaygısı değil, maddi rahatlık eğilimi ve yüreksizlik görüyordu. Bu yüzden ustaca şunları yazmıştır: *"Bizimki gibi örgütlü bir halkı tehdit eden en büyük hastalığın geleneklerin giderek gevşemesi, düşüncenin gerilemesi, zevklerin düşüklüğü olduğunu size söylemem gerekmez. Değerli dostum Mill, ama geleceğin büyük tehlikeleri bu yöndedir. Bizimki gibi demokratik bir biçimde oluşturulmuş ve ırkın doğal kusurlarının toplumsal durumun doğal kusurlarıyla mutsuz rastlaşmasının olduğu bir ulusa, büyüklüğünü oluşturduğunu sandığı şeyi rahatına, büyük işleri küçüklerine feda etme alışkanlığı kolaylıkla verilemez; böyle bir ulusun dünyadaki yerinin çok küçük olduğuna, atalarının onu ulaştırdığı noktadan geriletiğine inandırılması sağlıklı değildir, ama demiryolları yaparak, barış içinde –bu barış hangi koşulda elde edilirse– her bireyin rahatlığını geliştirerek avunmak gerekir. Böyle bir ulusun önünde gidenlerin, eğer ulusal gelenekleri çok alt düzeye düşürmek istemiyorlarsa her zaman gururlu bir tavrı korumaları gerekir."*[24]

Bu dil bir yüzyıl sonra Manş'ın iki tarafında birçok kez kullanılmıştır. Ve muhtemelen bir yılı aşkın süre sonra gelen J.S. Mill'in yanıtı anlamını tamamen

---

21 *Oeuvres complètes*, ed. Mayer, C. VI, 1, "Correspondance anglaise", s. 61.

22 *A.k.*, s. 64.

23 *A.k.*, s. 343.

24 *A.k.*, Lettre à J.S. Mills, 18 Mart 1841, s. 335

yitirmemiştir. Bu mektup Mill tarafından –olağandışı olarak– İngilizce yazıldığından, özet alıntıları İngilizce olarak yapmama izin veriniz:

'İngiltere ile Fransa arasındaki uyuşmazlıkta liberal partinin davranışını haklı göstermek için verdiğim nedeni (yanı) ulusal gurur duygusunun yalnızca genel yararı düşünmeyi artıran türden kalıcı bir duygu olduğunu ve azaltılmasına izin verilmemesi gerektiğini –son zamanlarda sık sık hatırladım–, bunun ne kadar doğru olduğunu günlük yaşam etkileyici bir biçimde ortaya koymaktadır. Şimdi görülmektedir ki özgürlük aşkı, ilerleme sevgisi, hatta maddi gönenç aşkı Fransa'da ulusal bilincin dışında sadece önemsiz, yapay hareketlerdir ve Fransa'nın kalbine ulaşabilen tek çağrı, dışarıya meydan okumadır... (Bu nedenle) Fransa'da şimdiye kadar kalan çıkara dayalı nitelikte olmayan kamunun tek duygusunun çürümeye bırakılmaması görüşüne içten katılırım. Yabancıların gözlerinde parıldamak ve onlardan üst düzeyde saygı görmek duygusu... (Bu) Fransa'da her ne pahasına olursa olsun yeşertilmeli ve teşvik görmelidir. Ancak Fransa ve uygarlık adına, gelecek kuşaklar sizin gibi insanlardan, zamanın daha asil ve aydın kişilerinden, kendi yurttaşlarına ulusal şan ve ulusal önemin nelerden oluştuğu konusunda şimdi sahip göründükleri aşağılık, dalkavukça düşüncelerden daha iyilerini öğretmenizi bekleme hakkına sahiptirler. Örneğin burada en aptal ve cahil kişi yabancıların gözünde bir ülkenin gerçek öneminin, bu önemin taşkınca belirtilmesine bağlı olmadığını, bu taşkınlığın gücün değil, öfkeli zayıflığın bir izlenimi olduğunu çok iyi bilir. Bu (güç), gerçekte bir ülkenin sanayi, eğitim, ahlâk ve iyi yönetimine bağlıdır...'[25] Bu iki insan arasındaki yazışmanın kesilmesinin kaynağında, yakın zamanlarda yazıldığı gibi, bu mektuplaşma mı vardır? Mill'in sonraki yıl Lord Brougham'a karşı Tocqueville lehine girişimde bulunması ve bu vesileyle ona yazmış olmasına rağmen bu mümkündür. Her ne olursa olsun ulusal görkem üzerine bu karşılıklı görüş belirtme önemsiz değildir, güncelliğini yitirmemiştir. Başka koşullarda başka İngilizlerin Tocqueville'in dilini ve belki de Fransızların da Mill'in dilini kullandıklarını unutmak tehlikeli olurdu. Mill'in dilini kullanan Fransız yurttaşlarının çoğu tarafından genellikle kuşkulu görünmüş olduklarını kabul ederim. Buna karşılık Mili "Neyse ki halkımız hiçbir zaman dışişleri ile ilgilenmez" diye yazdığında, şu ya da bu diplomatik kararın sorumluluğunu Palmerston'a attığında muhtemelen Tocqueville'i ikna edemiyordu, başka yabancıları da ikna edemezdi. Fransız diplomasisinin stili İngiliz stilinden belirli bir biçimde ayrılır. Bir İngiliz stili de vardır. Mill'in mektubu bunun yansımasından çok, bir değişimidir.

Bizim İngiliz özentilerimizin İngiltere ile tartışmalarını bırakıp sözünü ettiğimiz iki dizi metne, 1833 ve 1835 yolculuk notları ile büyük eserlerdeki, özellikle *L'Ancien Régime et la Revolution*'daki göndermelere gelelim.

Tocqueville'in *Amerika'da Demokrasi*'nin yazımı için biriktirdiklerine benzer bu notları, düşünceleri, gözlemleri okuyanları şaşırtan, Tocqueville'in temel sorunlarının yani demokrasiye (ya da demokrasi ile aristokrasi arasındaki karşıtlıkla) ve devrimle ilgili sorunların burada tuttuğu yerdir. Oxford'la ilgili 1833 tarihli (20 ve 31 Ağustos arası) notunda bile en gözde konusuna döner: *"Oxford*

[25] *A.k.*, s. 357-358.

şimdi reform tehdidi altındadır. Böylece aristokrasinin dayandığı ikincil kötüye kullanmalar yavaş yavaş ortadan kalkacaktır. İngiltere onun düşmesinden sonra daha mı mutlu olacaktır? Ben böyle düşünüyorum. Yine büyük olacak mıdır? Bundan kuşkuluyum."[26]

Tocqueville'e göre aynı demokratik hareket, yani farklılıkların ortadan kalkması, Fransa ve Amerika'yı olduğu gibi İngiltere'yi de sürüklemektedir. Ama kendi kendisine demokratik hareketin hangi noktada olduğunu ve bunun bir devrimi yaratıp yaratmayacağını sorar. Oysa Tocqueville genelde 1835'te, 1833' ten daha çok ve 1857'de, 1835'ten daha çok "aristokratik düşünce ve eğilimlerin İngiltere'de hâlâ çok kök salmış olduğu"[27] sonucuna varır. Buna karşılık, İrlanda üzerine, bu zavallı ülkenin rejimi için sert notlar İngiliz rejimine övgü içerir. Özellikle şu başlığı taşıyan notu düşünüyorum: "Aristokrasi dünyada *olabilecek yönetimlerden, en* iyisini *ve en kötüsünü nasıl* kurabilir?"[28] Ulusal bir aristokrasi ile yabancı bir aristokrasi arasındaki karşıtlık *rhétorique* bir stilde kurulmuştur; her ikisi de aynı kökene, aynı geleneklere, aynı yasalara sahiptir, ama biri yüzyıllar boyunca İngilizlere dünyada olabilecek en iyi yönetimlerden birini, öteki İrlandalılara hiçbir zaman düşünülemeyecek kötü yönetimi vermiştir.

İngiltere'nin mucizesi şudur: İngiliz aristokrasisinin kök salması, bu aristokrasinin kendisinden ve halktan daha güçlü, ama kendisinin ve halkın birleşmiş gücünden daha zayıf bir güce direnmek için halkla birleşmesi, başka deyişle ayrıcalıkları kabul edilmiş, kötü sınıflarla işbirliği yapan bir aristokrasi. (Auguste Comte da özünde farklı değer yargıları ile aynı şeyi söyler.) *"Halkla aynı dile, aynı geleneklere, aynı dine sahip, onun önünde ama üstünde olmayan, onu her şeyde biraz geçen, ama hiçbir şeyde geçmeyen bir aristokrasi düşünün."* Ya da: *"Aristokrasinin hakları ne kadar çok saygı görürse, halkın haklarının korunması da o kadar kesindir."*[29]

Tocqueville 1833 yolculuğunun sonunda şöyle yazar: *"Özetle, İngiltere bana tehlikeli bir durumda görünüyor; kestirilmesi olası bazı olaylar onu her an şiddetli bir devrim durumuna sokabilir; ama eğer olaylar doğal akışı izlerse bu devrimin olacağına inanmıyorum ve İngilizlerin siyasal ve toplumsal durumlarını, kuşkusuz güçlükle, ama çalkantısız, iç savaşsız değiştirmeyi başarmada şansları olduğunu görüyorum."*[30] İki yıl sonra toplumsal durumu sınıf terimleriyle çözümlerken[31], üç sınıf ayırt eder: birincisinde aristokrasinin hemen hemen tamamı ve orta sınıfların büyük bir kısmı bulunur, ikincisi orta sınıfların bir bölümünü ve aristokrasinin küçük bir kısmını kapsar, üçüncüsü ise alt sınıflardan, daha doğrusu halktan oluşur. Bu üçüncü sınıfın önderleri ülkelerin eski aristokratik toplum yapısını yıkmak isterler. Ama bütün zengin ve bilgili, birleşmiş sınıflara karşı sadece halkla tam bir devrim yapmak isteği her zaman gerçekleştirilmez bir girişim, sonuçları da çok kötü olmuştur.

---

[26] *A.k.*, C. V. II, "Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Algerie", s. 79.
[27] *A.k.*, s. 28.
[28] *A.k.*, s. 131.
[29] *A.k.*, s. 132.
[30] *A.k.*, s. 42.
[31] *A.k.*, s. 57.

Tocqueville orta sınıflarda ve hatta aristokrasinin bir bölümünde reform yanlılarının olmasından memnunluk duyar.

Kısacası sürekliliği olan bu konu, özünde bana Auguste Comte' un konusu gibi görünür: Monarşiye karşı aristokrasi ile orta sınıfların (Auguste Comte buna *communes* der) birliği devamlı olmuş ve bir devrim yerine sürekli değişime izin vermiştir. Pozitivizmin peygamberinin iktidarı, dünyevi düzende sanayicilere, tinsel düzende bilim adamlarına vermesi gereken devrimin sonuna kadar gitme olanaksızlığını gördüğü yerde Tocqueville eski kurumları şiddetli kopma olmaksızın çağdaş döneme uydurma sanatını hayranlıkla görür.

Tocqueville kendisine Fransa'daki durumundan farklı görüneni gözler, İngiliz dostlarını idari merkeziyetçilik konusunda sorgular, J.S. Mill kaygılarını giderir: İngiliz anlayışının genel düşüncelere gitmediği yanıtını verir; oysa merkeziyetçilik genel düşünceler üzerine kuruludur, hesapla değil, genel düşünceleri yakalamanın zorluğu ile idari görevleri alabildiğine parçalar. Dahası İngilizlerde büyük bir özgürlük duygusu vardır ve kendilerine çok yararlı görünen bir yaşama biçimini bile başkalarına kabul ettirme eğilimleri yoktur. Mill, yerel kurumların onları merkezi yönetime bağlamak için değil, aristokrasinin aracı olduğu için eleştirildiğini ekler.[32] Genel düşüncelere eğilimi olan Tocqueville tam olarak ikna olmamıştır: İngiliz anlayışı aristokratik anlayış değil midir? Özgürlük düşüncesinin kendisi, tek başına kalma isteği aristokratik ve bu yüzden Tocqueville'in "büyük dava" adını verdiği güncel eğilime ters değil midir? Mill de ikna olmamış ve İngiliz anlayışı ile aristokratik anlayışı birbirine karıştırmayı kabul etmemiştir.

Tocqueville aristokratların yerel olarak oynamaya devam ettikleri yönetsel ve yargısal rolü belirler, kabul eder. Aristokrasi hâlâ toplumsal işlevleri yerine getirmektedir, yeteneklere açıktır. Din gerilemektedir, ama dinsizlik anlayışı Fransa'da ulaştığı dereceye uzun zaman varamayacaktır; İngiltere ikincil yasalardaki tek biçimliliğin bir iyilik olmaktan çok, hemen her zaman bir kötülük olduğunu kanıtlar.[33] Demek ki onun gözünde en önemli olan noktalarda İngiltere onun için Auguste Comte için olduğu gibi Fransa'dan başkadır. Ama o da Auguste Comte gibi İngiltere'nin tarihsel hareketin dışında kaldığını düşünmez. *'İngiltere'de zengin sınıfların egemenliği adı verilebilecek aristokrasinin iktidarı her gün yayılma alanını kaybetmektedir... Çağ büyük ölçüde demokratiktir. Demokrasi yükselen denize benzer: Sadece daha güçlü olarak gelmek için geriler ve belirli bir süre sonunda bu çalkantılar arasında sürekli yer kazandığı görülür. Avrupa toplumunun yakın geleceği demokratiktir.'*[34]

Bu temel düşünceye başka iki düşünce ekleyelim: birincisi İngiliz toplumunda paranın yeridir. İngiliz özentililerin birincisi, en tanınmışı Montesquieu ne ticareti, ne de sanayi küçümseyen İngiliz soylu sınıfına karşı parasal etkinlikleri utanç verici kabul eden Fransız soylu sınıfını çıkartıyordu. Tocqueville de

---

[32] *A.k.*, "Voyages en Angleterre, Irlandè, Suisse et Algerie", s. 5. Ayrıca İngiliz merkeziyetçiliğinin ayrıntılı bir çözümlemesi için bkz. s. 83-84.

[33] *A.k.*,s.35.

[34] *A.k.*, s. 37.

Montesquieu gibi para tutkusundan genel olarak şaşkındır, ama gene de onu suçlayamaz; çünkü aristokrasinin yaşamı için yararlı görür.[35] *"Bütün İngiliz toplumu para ayrıcalığı üzerine kurulmuştur."* Tocqueville daha sonra parasız yapılamayacak olan işleri sayar. Bakan, *communes* üyesi, sulh yargıcı, *lord-lieutenant,* belediye başkanı, *overseer of the poor* olmak için, din adamı ya da davacı olmak için zengin olmak gerekir. Bu halkın paraya tapmasına nasıl şaşılabilir? Para sadece zenginliğin bir işareti değil ama, iktidarın, saygınlığın, zaferin işaretidir. Bu yüzden bir Fransız "şu adamın yüz bin franklık geliri vardır" derken, İngiliz *"şu adam yüz bin İngiliz lirası eder"* (he is worth five thousand pounds a year) der. Bu deyim bugün Amerikalı için geçerlidir. Tocqueville'in İngiliz dostları bu yorum üzerinde itirazdan geri kalmamışlardır.[36]

Ortaya koymak istediğim ikinci düşünce bir düşünceden çok, bir betimleme, Manchester'in işçi mahallelerinin sefaletinin, kadınların ve çocukların çalışmasının betimlenmesidir: *"İnsan sanayinin en büyük ırmağı, kaynağını bu kokuşmuş çirkeften alır ve evreni verimli kılar. Saf altın bu iğrenç bataklıktan çıkar. İnsan düşüncesinin geliştiği ve alıklaştığı, uygarlığın harikalarını yarattığı ve uygar insanın hemen hemen yeniden vahşi hale geldiği yer burasıdır...*[37]

"Tocqueville, Marx'ın kapitalist rejime karşı nefretini besleyen sanayileşmenin dehşetini bilmezlikten gelmemiştir. Ama Normandiyalı bu aristokrat düşüncelerini bir başka konuya çeviriyordu. İngiltere'nin sınai ve ticari gönenci son çözümlemede özgürlüğe bağlı değil miydi? Ticareti geliştiren özgürlüktür. Bütün özgür halklar sanayi üretimcisi ya da tüccar olmamışlardır ama, özgür olmayan hiçbiri tüccar ya da sanayi üretimcisi olmamıştır. Bir halkın sanayici ve tüccar olduğunu bilmek mi istiyorsunuz? Limanlarını, ormanlarının doğasını ve toprağının ürünlerini incelemeyiniz. Bütün bunlar ticaret anlayışı ile kazanılır ve ticaret anlayışı olmadan yararsızdır. Bu halkın yasalarının insanlara rahatlık arama cesaretini, onu sürdürme özgürlüğünü, onu keşfettiren aydınlığı ve alışkanlıkları ve onu bulduktan sonra yararlanma güvencesini verip vermediklerini araştırınız. Özgürlük gerçekte kutsal bir şeydir."[38]

Tocqueville'in 1833 ve 1835 yolculukları sırasında gördüğü biçimiyle İngiltere (siyasal dilde) tamamen *aristokratik* liberalizm ya da (tarih felsefesi dilinde) *demokrasiye doğru artan gelişme* modelidir. Bu değerlendirme kendi deyişiyle Auguste Comte'a kendisini açıkça yalanlamadan, Millet Meclisinde İngiliz ittifakına karşı yaptığı 1843 ya da 1845 konuşmalarında Fransız demokrasisini İngiliz aristokrasisinin karşısına çıkarma izni veriyordu. Köleliğin kaldırılması ile ilgili 30 Mayıs 1845 konuşması bu bakımdan tipiktir. *"Köleliğin kaldırılmasını tek başına Hıristiyanlığa borçlu olduğumuz çok söylendi. Tanrı bu kutsal öğretiye borçlu olduğum saygıyı yitirmeden beni korusun, ama bununla beraber şunu söylemem gerekir ki, İngiliz adalarında bile gördüğümüz biçimiyle özgürleşme Fransız düşüncesinin ürünüdür; kast, sınıf ilkesini her yerde ortadan kaldırarak, insan türünün kaybolmuş niteliklerini yeniden bularak,*

---

[35] *A.k.*, s. 63.

[36] Bir başka yerde şöyle der: "Görünür eşitlik, zenginliğin gerçek ayrıcalıkları belki yeryüzünün herhangi bir ülkesinden daha fazladır."

[37] *Oeuvres complètes*, V, I, s. 82.

[38] *A.k.*, s. 91.

Hıristiyanlığın bütün insanların Tanrı önünde eşitliği düşüncesini yaratması gibi bütün dünyada bütün insanların yasa önünde eşitliği kavramını yayarak köleliğin ortadan kaldırılmasının esas yaratıcısının biz olduğumuzu söylüyorum.. Etkilerini İngiliz kolonilerinde gördüğümüz hayranlık verici dinsel hareket düşüncelerimizin çok soylu biçimde ve çok başarıyla gerçekleştirdiği düşünceyi tek kelimeyle biz yarattık... Köleliğin kaldırılması büyük ve kutsal düşüncesi çağdaş Fransız anlayışından çıkmıştır... Bu düşüncenin devrimin büyük ilkelerinin yüreğinde az çok canlandığını ya da yapıldığını duymasına göre ulusun anlayışını az çok ele geçirdiğini görürsünüz."[39] Tocqueville'in taht nutkuna yanıt olarak 20 Ocak 1845'te yaptığı ve İngiliz ittifakının Fransa için mutlak zorunluluk olduğunu belirten, Guizot ya da Thiers diplomasisini şiddetle eleştiren ve hayranlarının genellikle unuttukları konuşması daha da şaşırtıcıdır. Tocqueville iki temel kanıt getirir: İngiltere ve Fransa'nın temsil ettikleri düşüncelerin zıtlığı; bu iki ülkenin ulusal çıkarlarının zıtlığı.

İngiltere "Avrupa'nın eski aristokrasisini, eski kurumlarını, eski dünyayı" temsil eder. Buna karşılık, "Fransa'nın dünyadaki yeri, rolü nedir? Demokrasinin, nesnelerin doğasında olduğundan övülmesi ya da yerilmesi ama, tanınması gereken bu yeni koşulların kalbi ve kafası değil de nedir? Fransa mantıksal olarak zorunlu ve evrensel bir özgürlük düşüncesini temsil eder ve bu yüzden dünyadaki liberal kurumlan savunma eğilimi vardır, oysa İngiltere'nin aristokratik özgürlüğü, benzersizliği ile ona ne dost ne de düşman kazandırır."

Dahası, Fransa ilişkilerini ve ticari çıkarlarını yaymaya çalışınca kaçınılmaz olarak İngiltere ile çatışır. Başka ülkelerdeki yönetim biçimlerine ilgisiz olan İngiliz politikası, sadece kendi ticari çıkarlarının gereklerine uyacaktır. İngiltere konumu gereği yaşamı için zorunlu bir egemenliğin sürdürülmesi için sürekli büyümeye mahkûmdur. *'İngiltere'nin eşi olmayan ve tek durumunu düşününüz, büyüklüğünde tek, tehlikelerinde tektir; dünya ticaretini ellerinde tutan ve yaşamak için bu olağanüstü ve anormal durumu sürdürmek zorunda olan ulusu düşününüz."*

Tocqueville'in muhalefetin tartışmasına bağlı olarak vardığı sonuç, bakanın iktidarda kalabilmek amacıyla İngiliz ittifakına bağlı kalmasıdır. İngiliz ittifakı ona güven verir, İngiltere'nin kollarında uyuma izni verir. Bu ittifak olmadan ulusu canlı tutmak, onu savaşacak duruma sokmak yurtseverliğini uyandırmak, desteklemek zorunda olacaktır...

Dışişleri Bakanı olduğunda Tocqueville altı ay süreyle İngiltere'nin onayı konusunda aşırı bir kaygı göstermiştir. Birkaç yıl sonra Louis-Napoléon'un darbesi onu iç göçe iterek entelektüel yaşamında son evreyi açıyordu, bunda İngiliz dostluğu ve İngiliz özentisi birlikte gelişir.

Tocqueville (her ne kadar başka ülkelerin rejimlerine ilgisizliğin İngiltere'nin eğilimine uygun olduğunu belirtmişse de) İngiltere hükümeti ve kamuoyunun imparatorluk istibdadına çok kolay uymasını eleştirmiştir. Okuyucuların hoşnutsuzluğunu yaratabilmek için Times da hükümet darbesinin imzasız bir

---

[39] Bu konuşma 20 Haziran 1845 tarihli Le *Moniteur*'de yayımlanmıştır. Alıntıyı İngilizce çevirisinden yapıyorum: Seymour Drescher, *Tocqueville and England*, Harvard University Press, 1964, s. 163.

anlatımını yayımlatmıştır. 1851'de ölümüne kadar liberal çabalarını desteklemek için İngiltere'deki dostlarına sürekli yazmıştır. Avrupa'da özgürlüğü kurtarma görevi İngiltere'ye düşüyordu. Siyasetten ayrılan, yeniden araştırmaya dönen Tocqueville kendini sonuncu büyük kitabı olan *L'Ancien Régime et la Révolution*'a vermiştir; bunda İngiltere çağdaş dönemlerin demokratik devrimini yürütmesini bilen ve bilecek olan, onu özgürlüğe saygıya doğru yönlendirecek ulusun tarihsel ve kahraman rolünde Amerika kadar ya da daha fazla olarak yer alır.

Amerika'da Demokrasi ve 1833 ve 1835 yolculuk notlarına göre bakış açısı aynıdır, ama ayrıntılar değişmiştir. Demokratik hareket esas olarak eşitlikçidir. Büyük devrimin amacı özgürlükten çok, toplumsal eşitlik olmuştur. 1851'den sonra İngiltere ile Fransa arasındaki karşılaştırma yeni ve kesin bir anlam kazanır. 1830 devrimi bir görüştekilerin umduğu gibi Fransa'nın 1688 devrimi olmamıştır. Devrim monarşinin ve yeni kurumların uzlaşmasını, eski kuşak yerine yenisinin gelmesi yararına kullanmamıştır. Bir imparatorluk istibdadına yeniden düşüş Fransa ve İngiltere'de tarihsel hareketle alınan farklı yönü kanıtlar. Tocqueville'e hayranlık verici görünen de olağan ya da olağanüstü olsun İngiltere tarihinin akışıdır.

Tocqueville aynı kategorileri eşitlik, özgürlük, merkeziyetçilik, yerel özerklik, toplumsal sınıf kategorilerini kullanarak düşünmeye ve yargılamaya devam eder. Ama İngiltere ile Fransa arasındaki iki temel farklılığı vurgular. Eski rejim Fransası'nda toplumsal sınıflar birbirlerini bilmezlikten geliyorlardı, eski soylular giderek daha kapanıyor ve aristokrasiden çok kast haline geliyordu, yerel yönetimdeki işlevlerini yerine getirmiyordu; merkezi yönetimi temsil eden görevliler ön sırayı alıyorlardı. Aynı zamanda maddi koşullardaki eşitlik Fransa'da başka yerlerden daha çok ilerleme göstermişti, o kadar ki konumdaki ya da saygınlıktaki geleneksel eşitsizlikleri bu ülkede daha az haklıydı. Medeni etkinlik ve siyasal yaşam eksikliği yüzünden hiçbir sınıf görevi almaya ya da boşluğu doldurmaya hazır değildi. Eğer deneysiz edebiyatçılar Fransa'da büyük bir etki sahibi olmuşlarsa, bu hiç kimsenin kamu işlerinde deneyi olmamasındandır. Buna karşılık İngiltere XVII. yüzyıldan itibaren, sınıfların işbirliği yaptığı, aristokrasinin yeteneklere açık olduğu, paranın iktidar sağladığı çağdaş bir ülkeydi: vergide eşitlik, basın özgürlüğü, tartışma gibi Tocqueville'in tutkuyla bağlı olduğu bu liberal kurumları, o, XVII. yüzyıl İngiltere'sinde gözlüyordu; oysa aynı sırada Fransa'da yönetimde merkeziyetçilik, sınıfların birbirinden ayrılmasını, siyasal yaşamının yokluğunu beraberinde getirerek güçleniyordu.

Tocqueville yaşamının bu döneminde İngiltere'nin hemen hemen açık bir hayranıdır. İngiltere eğer Yeni Dünyada başarı kazandıysa bu serbest kurumlan yüzündendi. Eski rejime özgü yönetimde merkeziyetçiliğin aşırılığı Fransız Kanada'sında görülür. İngiltere'nin özgünlüğü artık en uygun biçimde gözler önündedir. Temel olgu aristokrasinin sürekliliğinden çok; sınıfların işbirliği, İngiltere'nin ruhu zenginlik isteğinden çok, uygar anlayıştır. Tocqueville bundan böyle bütün alanlarda İngiliz sisteminin kusurlarına değil, değerlerine karşı duyarlıdır. İngiliz sistemi Avrupa'da özgürlüğün son kalesidir. Oysa Tocqueville özgürlük-

ten yoksun kendi ülkesinde sadece özgür halkların büyük, cesur, en büyük eserleri gerçekleştirebilir olduğunu artan bir güvenle ilan ediyordu. Siyasal özgürlük, entelektüel özgürlüğün koşulu ve sonucudur.

L'Ancien Régime et la Révolution'un istibdadın etkisi altında ve ona karşı başkaldırı olarak yazıldığı kesindir. Tocqueville demokrasi teriminin çeşitli anlamlarını dikkatle ayırt eder. Yirmi yıl önce demokrasi dediği şeye artık daha çok eşitlik adını verir. Hem daha açık, hem de daha sistematik demokratik özgürlük düşüncesi formülünü artık Fransa'ya mal etmez. Eski rejim döneminde var olan özgürlükler-ayrıcalıklar ile çağdaş özgürlük arasındaki zıtlık üstünde durur. Özgürlükler-ayrıcalıklar, yasaların egemenliğindeki düzenli özgürlük olan gerçek özgürlüğe en kötü hazırlığı oluşturuyordu.

Tocxueville 1836'da, temmuz monarşisinin hem bireylerin eşitliğini, hem de liberal kurumları içeren devrimin sonu olmasını umut eder. Ama *Amerika'da Demokrasi*'nin ikinci cildi kaçınılmaz olarak demokratik, yani eşitlikçi bir toplumda istibdadın ve özgürlüğün seçeneğini açıkça ortaya koyuyordu. 1857'de Tocqueville demokratik çağda özgürlüğü kurtarmada İngiltere'nin Amerika gibi Fransa'dan daha çok şansı olduğuna inanıyordu; çünkü yönetimde ademi-merkeziyetçiliği kurtarmış, dinsel anlayış ile demokratik anlayışı birleştirmiş, ama Amerika gibi eşitliğe başlangıçta ve ilke olarak sahip olmamış, ama, Avrupa ulusları içinde soylu sınıfının yavaş yavaş değişimi ve sınıfların bir özgürlük rejimi içinde işbirliği yapmaları sayesinde feodaliteden çağdaş topluma devrimsiz geçmeyi bilen belki tek ulus olmuştur.

Çok sayıdaki metin arasından, belki de hepsinden daha tanınmış olan birisi aktarılabilir: *'İngiliz soylu sınıfının en ihtiyatlı, en usta, en açık sınıf olduğu sık sık belirtilmiştir. Söylenmesi gereken sözcük, eğer eski anlamında alınırsa, İngiltere'de uzun zamandan beri soylu sınıfının artık olmadığıdır. Bu benzersiz devrim zamanın karanlığında kaybolur, ama canlı bir tanığı olan bir devrim vardır: Gentilhomme sözcüğünün anlamı İngiltere' de birkaç yüzyıldan beri tamamen değişmiştir, roturier (soylu olmayan) sözcüğü artık yoktur... Dilbilimin tarih bilimine bir başka uygulamasını yapmak isterseniz bizim gentilhomme sözcüğünden gelen gentlemen sözcüğünün zaman içindeki değişimini izleyiniz. Bu sözcüğün anlamının İngiltere'de koşulların birbirine yaklaşması ve karışması ölçüsünde genişlediğini görürsünüz. Bu sözcük her yüzyıl toplumsal sıralamada biraz daha aşağıda olan insanlara uygulanmıştır. İngilizlerle birlikte Amerika'ya da geçer. Orada ayrım gözetmeksizin bütün yurttaşlar için kullanılır. Bu sözcüğün tarihi aynı zamanda demokrasinin tarihidir.'*[40]

İngiltere'ye saygısı ne olursa olsun, Tocqueville kendi ülkesi için yine de tam bir eleştirici olmaz. 1789 Kurucu Meclis üyelerine hayranlığını korur. *L'Ancien Régime et la Révolution'un* ikinci cildi için topladığı bilgiler arasında bulunan bir notu aktarmazsam haksızlık ederim. Bu not özgürlüğün kaldırılmasının üzdüğü liberalin, vatanı için lirik bir övgüsü ile biter: "Tarihin *hiçbir döneminde, yeryüzünün*

---

[40] *Oeuvres complètes*, ed. Mayer, C. II, 1, 2. kitap, IX. bölüm, s. 148. Aynı düşünce Mill için yazılan 1836 tarihli "L'Etat social et politique de France" başlıklı makaleden itibaren Tocqueville tarafından dile getirilmiştir; A.k., s. 37. Aynı konu ile ilgili metinler *L'Ancien Régime et la Révolution*'da sıktır: 1. kitap, IV. bölüm, s. 94; II. kitap, 1. bölüm, s. 103; II. kitap, X. bölüm, s. 160 ve C. II, s. 358-359.

hiçbir yerinde kamu yararı için bu kadar içten tutkulu, kendi çıkarlarını bu denli unutan, büyük bir amaçla bu kadar dolu, bu uğurda insanların hayatta sahip oldukları en değerli şeyi tehlikeye atmaya kararlı, yüreklerinin küçük tutkularının üstüne çıkmak için kendi üzerlerinde çaba harcayan bu kadar insan görülmemiştir. Fransız devrimini gerçekleştirecek bütün büyük etkinlikler tutkuların, cesaretin ve bağlılığın temelinden çıkmıştır.

Bu gösteri kısa olmuştur, ama güzellikleri eşsizdir. İnsanların belleğinden hiçbir zaman çıkmayacaktır. Bütün yabancı uluslar onu görmüş, alkışlamış, heyecanlanmışlardır...

Böyle bir gösteriyi gerçekleştirebilecek yeryüzünde sadece tek bir ulusun olduğunu söyleme cesaretini gösteriyorum. Ulusumu tanıyorum. Yanlışlıklarını, zayıflıklarını, sadece Fransız ulusunun kavrayabilecek durumda olduğu girişimler, sadece onun alabileceği yüce kararlar vardır. İnsanlığın ortak bir amacını bir gün benimsemeyi ve onun için savaşmayı istemek sadece ona aittir. Eğer derin düşüşlerle karşı karşıya kalırsa, onu birdenbire başka hiçbir halkın hiçbir zaman ulaşamayacağı noktaya çıkaracak yüce atılımlara sahiptir."[41]

Aynı notlarda Burke'ın, devrim üzerine kitabının bir eleştirisi de bulunmuştur. Tocqueville onu güçlü bir düşüncenin eseri ve özgür bir ülkede düşünülmeden kazanılan pratik sağduyu kavramlarına sahip olarak kabul eder. Ama "başlayan devrimin genel niteliğini, evrenselliğini, önemini" bilmezlikten geldiği için eleştirmiştir. *"Burke eski dünyada gömülü gibidir; bu dünyanın İngiliz sınıfı oluşan yeni ve evrensel olguyu anlamamaktadır."*[42]

Cizvitlerin önce Napolyoncu, sonra cumhuriyetçi üniversiteye aktardıkları Latin konuşma sanatı, iki kişiyle ilgili bir söylevin bir benzerlikle bitmesini gerektirir.

İşte ana çizgileriyle beklediğiniz benzerlik.

Tocqueville hem yazar, hem siyaset adamı olmuştur. Comte *Ecoles Pratique des Hautes Etudes*'ün müze haline getirilmiş apartmanının üst katına bürolar yerleştirdiği Monsieur-le-Prince Sokağı 10 numaradaki çalışma masasını hiç terk etmemiştir. Biri çok bağlanmış bir düşünürün, öteki yeterince bağlanmamış düşünürün tehlikelerini ortaya koyar.

Konuşmalarında yaptığı bütün felsefi açıklamalara karşın Tocqueville'in 1840-1848 arasında İngiliz ittifakına düşmanlığı 1849 Haziran ve Ekim ayları arasında Dışişleri Bakanının davranışları ile, *Amerika'da Demokrasi* ve *L'Ancien Régime et la Révolution* yazarının felsefesi ile zor bağdaşır. O bile muhalefetin, en azından *Fransız usulü muhalefetin* mantığına güçlükle dayanmıştır.

Bununla birlikte onu savunmak için, büyüklük kaygısının onu 1851'den sonra terk etmediğini, ama bu kaygının özgürlüğün son umudu haline gelen İngiltere'ye aktarıldığını eklemek gerekir. Kırım Savaşı sırasında askerlerin isyanında Tocqueville'in mektupları İngiliz büyüklüğünün zorunlu korunması üzerine düşüncelerle doludur. Comte bütün sömürgeci fetihlere (özellikle Cezayir'in alınmasına) karşıdır. İngiltere İmparatorluğunu, İngiliz tarihinin anormalliğinin fazladan bir kanıtı olarak görüyordu. Tocqueville Hindistan'daki İngiliz impara-

[41] *A.k.*, C. II, II, 1. kitap, VII, s. 133-134.
[42] *A.k.*, C. M, II, V. kitap, II. bölüm, s. 340-341.

torluğuna hayrandır: *"Güneşin altında daha olağanüstü hiçbir şey olmamıştır."*[43] İngilizler sahip olduklarından beri Hindistan'ı ne pahasına olursa olsun ellerinde tutmayı isterken, yalnızca kahramanca değil, haklı bir içgüdüye de uymaktadırlar. Hindistan "hele çıkarları doğrultusunda yöneltilmek istenirse masraflı bir sömürgedir", İngiltere'ye bütün Asya'da egemen olma olanağı verir. *"Bu bütün halklara büyüklük ve güç duygusu verir, bir halk bir fethin değerini her zaman mali ve ticari düşüncelerle ölçmemelidir."*[44]

Bir düşünür eyleme geçtiğinde, kendisiyle her zaman tutarlı kalmada bazı güçlükleri vardır. (Bunu seve seve itiraf ederim.) Yalnızlık içinde düşünürken ve Auguste Comte "beyinsel sağlık" kuralı ile, yalnızlığı sistem olarak oluşturmuştur; düşünür gerçekle bağını koparma ve bir tür mantıklı sayıklama ile tutarlı olma tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Bu iki insanın hayranlık dolu, dost mektup arkadaşları J.S. Mill, Tocqueville'in parlamentodaki konuşmalarının milliyetçiliğine kızmıştır; Monsieur-le-Prince Sokağı'nın yalnız insanları olmadıklarını, bir yıl boyunca ona seve seve mali yardımda bulunduklarını, onu pozitivizmin önderi olarak kabul etmediklerini, Auguste Comte'un düşüncesinde zenginlerle bilim adamları arasındaki, paralı insanlarla düşünen insanlar arasındaki normal ilişkinin ilk örneği olan yardımı ona sağlamaya ahlâki bakımdan zorunlu olmadıklarını anlatmakta çok güçlük çekmiştir.

Taraf tutma ya da tutmama arasındaki zıtlık benzerliğin sadece ilk evresidir. Gerçek sorun başkadır. Comte ve Tocqueville sonuçta Fransa ve İngiltere'nin karşılaştırmalı tarihinin aynı yorumunu mu, yoksa başka bir yorumunu mu yapmaktadırlar? Sadece değerler konusunda mı, yoksa değerlerle beraber olgular konusunda da mı ayrılmaktadırlar?

İngiltere tarihinin Fransa tarihine oranla özgünlüğü konusunda bir ölçüde aynı görüştedirler: İngiltere aristokratik bir yapıyı korumuştur, ama bu aristokrasi olağanüstü koşullar sayesinde ulusun bütünlüğünü korumayı bilmiştir. Auguste Comte, bunu monarşinin zayıflamasına, *communes* ve aristokrasi arasındaki ittifaka, ticari ve sömürgeci gelişmeye mal eder. Tocqueville en azından yaşamının sonunda bu nedenlere özgürlük anlayışını ve yönetimdeki merkeziyetçiliği, sınıfların yakınlaşmasını, açık bir aristokrasinin idari, adli, medeni, ticari, mali etkinliğini ekler.

Tocqueville, İngiltere'nin körü körüne taklidini önermek için fazla tarihçidir ama, Comte'un küçümsediği parlamenter kurumların şiddetli bir yandaşı olma anlamında, benim İngiliz yandaşı ya da İngiliz özentilisi adını verdiğim gruptandır. Tocqueville yaşı ilerlediği ve imparatorluk istibdadı değerini ortaya koyduğu ölçüde, bu kurumları aşırı bir tutkuyla savunur. Comte ise, yaşlandıkça onları daha çok küçümser, pozitivist devrimi gerçekleştirmek için Rus çarına güvenmeye bile hazırdır. Aydın olma koşuluyla İngiliz özentili bir Fransız, iki

[43] 1857 tarihindeki bir mektupta. Aktaran S. Drescher, A.k. s. 182.
[44] *A.k.*, C. III, s. 478.

ülkenin farklı bir tarihe sahip olduğunu ve buna göre kurumlarının aynı olamayacağını bilir, ama liberal kurumların sadece İngiltere için iyi olduğunu da kabul etmez. Ulusal koşullara elverişli bir biçimde uyarlanmış bu kurumlara evrensel bir değer verir.

Comte ile Tocqueville'in, İngiliz özentili ile karşıtlarının diyalogu bitmemiştir. Açıkça Fransa'da ve dünyada devam etmektedir. Eğer son bir söz söylenebileceği varsayılırsa, bu günümüz tarihçileri tarafından değil, yarının tarihçileri tarafından söylenecektir. Parlamenter kurumlar sanayi toplumunun dünyada yaygınlaşması ile yayılacak mıdır?

Günümüz Fransa'sında Tocqueville ve Comte'un diyalogu nedir? Bu diyalog 5. Cumhuriyeti yorumlayan siyasal yazılarda zayıflamış bir biçimde bulunur. Düşündüklerinden daha çok Comte öğretisinden yana olan yazarlar, parlamentonun kaçınılmaz gerilemesini, sınai ve teknik yeteneklerin egemenliğini ilan ederler. Comte öğretisinin günümüzdeki yandaşları parlamentoya *Système de Politique Positive* yazarının yaşamının sonunda ona verdiği işlevden daha fazlasını verirler. Tocqueville'in günümüzdeki yandaşları parlamenter rejimin bilimsel toplumun zorunluluklarına uyması gerektiğini kabul eder ve bu uyumun güçlüklerini yadsımazlar. İngiltere'de bile Auguste Comte'un savlarından biri sık sık kullanılmaya başlanmıştır. Bildiğiniz gibi Comte İngiltere'nin sınai ve teknik çağdaşlaşmada sonuna kadar gitmediğini düşünüyordu, çünkü geçmişinin kurumlarını ve anlayışını çok iyi korumuştu. *Encounter*'ın *Suicide of a Nation* (Bir Ulusun İntiharı) başlıklı özel sayısını okurken, Fransa'da işletme yöneticilerine *Ecole Polytechnique* sayesinde verilen eğitime yapılan övgüye rastlamıştım; oysa İngiliz girişimcilerine Eton ya da Oxford ve Cambridge'de verilen eğitimin yetersizliği üzerinde duruluyordu. İngiliz özeleştirisi bugün Auguste Comte'un bazı konularını almaktadır. İngiltere'nin yönetici sınıfı sınai anlayışta değil, geleneksel anlayıştandır. Auguste Comte, İngiltere'nin sanayi düzeninde geçileceğini ilan ediyordu, çünkü eşsiz, ama henüz erken ve sağlam olmayan bir bireşimin başarısını çok uzun zaman devam ettirmiştir.

Bana İngiliz yanlısı ile karşıtı arasındaki diyalogda nerede yer aldığımı belki de soracaksınız. Size yanıt vermeye hazır değilim. Belki bunu kendim de bilmiyorum. Bugün Oxford'da iyi bir rastlantı gazeteci değil, profesörüm. Böylece taraf değilim, yazarlarımı kendi aralarında ve bizimle konuşturuyorum; diyalogumuzu –benim konuşmamla sizin sessizliğinizi böyle adlandırabilirsem– beni şu ya da bu gruba sokma görevini size bırakarak ya da hiçbirine ait olmadığıma ya da düşe daldığımda birine ve baktığımda ötekine ait olduğuma karar vererek sürdürmek isterdim.

The Zaharoff Lecture (1965)

TOCQUEVILLE'İN SİYASAL DÜŞÜNCELERİ VE TARİHSEL GÖRÜŞÜ

Alexis de Tocqueville iki büyük kitap yazmıştır: *Amerika'da Demokrasi* ve *L'Ancien Régime et la Révolution.* Tek bir sorudan çıkan bu kitaplar, bir anlamda aynı geleceğe adanmış olsa da tamamen farklı iki ulusun portresine ulaşır. Çağdaş toplumları demokrasiye doğru yönlendiren karşı konulamaz hareketten ne Fransa, ne de Amerika Birleşik Devletleri kurtulabilir. *"Eşitliğin aşamalı* gelişimi *sanki Tanrı'nın gönderdiği bir olgudur. Temel niteliklere sahiptir; evrenseldir, süreklidir, insan gücünden her gün uzaklaşır, bütün insanlar gibi bütün olaylar gelişimine hizmet etmişlerdir."*[1] Ama çağımızın kaderi ya da inayeti, demokrasi, siyasal düzende çeşitli kurumlara yer verir, özellikle özgürlükle istibdat arasında kesin karar vermez. Bazı demokratik toplumlar özgürdür ya da özgür olurlar, ötekiler köledir ya da köle olurlar.

Tocqueville Amerika Birleşik Devletleri'nde sadece başka insanların geleneklerini ve göreneklerini gözlemek için bir yolcu olarak bulunmamıştır; sosyolog olarak benzersiz bir toplumu betimlemek ve Atlantik ötesinde Eski ve Yeni Dünyada ortak olan demokratik eğilimin ortaya çıktığı özellikleri anlamak istemiştir. Eski rejim incelemesinde sadece Montesquieu'nün bir izleyicisi olayları anlaşılır kılmayı denememiş, demokratik çağa benzersiz bir katılma biçimi olarak düşünülen Fransa tarihinin akışını anlamaya ve açıklamaya çalışmıştır. Amerika'nın özellikleri Amerika Birleşik Devletleri Cumhuriyetini özgürlüğe elverişli kılar. Tarihin akışı istibdat tehlikesini Fransa üzerinde tutmaktadır, tutacaktır da.

Bu arada Tocqueville'in "tek sorunu" adını verdiğim şeyin anlamı belirmeye başlar. Bergson *L'Intuition philosophigue* (Felsefi Sezgi) üzerine denemesinde, her büyük filozofun öğretisinin merkezi ve ilhamı için bir düşünceye, belki bir görüşe sahip olduğunu, bütün kitaplarının bunun anlamını tamamen incelemeden bir özümlemesini oluşturduğunu yazmıştır. Siyaset filozofları belki bir sezgiden çok, bir sorudan hareket ederler. Siyaset, gerçekte bana özü gereği kuşkulu, hemen hemen çelişkili görünür.

---

[1] Bu satırlar *Amerika'da Demokrasi*'nin girişinden alınmıştır.

Machiavel yapmacık bir açıkyüreklilikle sonraki yüzyıllarda üzerinde sürekli düşünülen bir soru ortaya atmıştır: Mademki siyaset bir eylemdir ve etkililik eylemin yasasıdır, o halde etkili oldukları takdirde korkunç yöntemler ahlâk ya da din adına nasıl reddedilebilir? Eğer yeni bir prens iktidarı ele geçirir ve eski egemen ailenin bir çocuğunun canını bağışlarsa bir ayaklanma tehlikesini artırır. Ortadan kaldırması gerektiği kişinin bir gün kurbanı olursa, acımayı bilmezlikten gelerek önleyebileceği yazgıdan sadece kendisini suçlaması gerekir.

Kuşkusuz siyasal sorunun böyle bir durumu açıklıkla ortaya çıkmaz. Belki de en iyi yönetimin hangisi olduğunu ya da otoritenin hangi koşullarda yasal olduğunu aramak ve insanların geçici olarak düşünülen çözümlerle karşılık vermeleri gereken aşırı durumlara başvurmamak gerekir. Başka deyişle filozofun başlangıçta düşündüğü sorunun önemi kuşkuludur.

Marx'ın sorunu, ya da belki duyduğu kavga duygusu denmesi gerekir, üretim güçlerinin gelişmesi, yani ortak zenginliğin artışı ile kitlelerin sefaleti arasındaki çelişkiden doğar. Bu çelişki kapitalizm konusunda yaptığı yorumun merkezinde bulunur, bu aynı zamanda insan tarihi görüşü, hatta evren görüşünün de merkezindedir. İnsanlar tarihleri yaparlar ama, eserlerinin yararlarını hem acıklı, hem alaylı diyalektik bir süreçle sürüp giden bir kavga sonunda elde ederler. Kapitalistlerin kendileri devrimcidir, buluşlar yardımıyla kendi yıkımlarını hazırlar. Çağdaş toplumun niteliği olan uyuşmazlık, şiddetin en aşırı noktasına ulaşacaktır, çünkü bütün uyuşmazlıkların sonunu hazırlar.

Machiavel'in sorusu sonsuzdur, bu yüzden Machiavelcilik yüzyıllardır özünde değil ama, bazı görünümleri yenilenerek yaşamaktadır. Marx'ın sorunu, eğer bu üretim güçlerinin gelişmesi ve kitlelerin yoksullaşması arasındaki karşı-sava indirgenirse, tarihin bir dönemine bağlıdır. O da eğer toplumsal çelişkilere karşı bir başkaldırının ve çelişkisiz bir topluma özlemin anlatımı ise sonsuzdur.

Tocqueville'in sorunu bana Marx'ınki gibi hem tarihsel, hem sonsuz görünür. Tarihseldir, çünkü düşünürün kendisi onu çağdaş toplumların demokratikleşmesi apaçık olgusuna bağlı olarak sunar. Sonsuzdur, çünkü bizi eşitlik ve özgürlük arasındaki karşıtlığa ya da uzlaşmaya götürür. Yüce idealin eşitlikçi olduğu toplumlar özgür olabilirler mi? Toplumlar doğası gereği farklı bireylere hangi anlamda ve hangi noktaya kadar eşit davranabilir.

Tocqueville'in sözcük dağarcığında bazı kararsızlıklar vardır. *L'Ancien Régime et la Révolution'un* ikinci cildinde yayımlanan bir bölüm[2] bunun kanıtıdır:

"Düşüncede en fazla karışıklık yaratan şu sözcüklerin kullanım biçimidir: Demokrasi, demokratik kurumlar, demokratik yönetim. Bunları açıkça tanımlamadıkça ve tanım üzerinde anlaşmadıkça demagogların, despotların büyük yararına çözümlenemez bir düşünce karışıklığı içinde yaşanacaktır. Bir prensin yönettiği ülkeye, prens yasalarla ya da halkın toplumsal durumu yararına kurumlarla yönettiğinden demokrasi denecektir. Yönetimi, demokratik yönetim olacaktır. Demokratik bir monarşi oluşturacaktır. Oysa demokrasi, monarşi, demokratik yönetim sözcükleri, sözcüklerin gerçek anlamına göre sadece bir şey söyle-

[2] *Oeuvres complètes*, ed. J.-P. Mayer, C.II, II, s.198-199. Bütün alıntılar bu kaynaktandır.

yebilir; halkın az ya da çok büyük bir pay aldığı yönetimdir. Anlamı siyasal özgürlük düşüncesine yakından bağlıdır. Demokratik yönetim sıfatını siyasal özgürlüğün olmadığı bir hükümete vermek, sözcüğün doğal anlamına göre apaçık saçmalık etmektir. Bu yanlış ya da en azından karanlık deyimleri benimseten; 1) Kalabalığı yanıltma isteğidir, demokratik yönetim deyimi onun nazarında belirli başarıya sahiptir; 2) Bu kadar karmaşık bir düşünceyi bir sözcükle ifade etmek de, içinde bulunulan gerçek sıkıntı halkın işlere hiç katılmadığı, ama onun üstünde yer alan sınıfların hiçbir ayrıcalıktan yararlanmadığı ve yasaların onun mutluluğunu olabildiğince gerçekleştirmek için yapıldığı bir mutlak yönetim."

Tocqueville'in (*Amerika'da Demokrasi*'nin bazı bölümlerinde[3] "demokratik yönetim" deyimini siyasal özgürlük düşüncesini katmadan kullanmasına karşı[4]) "apaçık saçmalık" adını verdiği şeyden sorumlu olduğu söylenemez. Ama demokrasiden genellikle bir yönetim biçimi değil, toplumun durumunu anladığı açıktır. Yazarın ruhunda siyasal olmadan önce bir tür dinsel ve toplumsal şiddet yaratan "karşı konulamaz devrim", "eşitliğin derece derece ve giderek artan gelişimine" yönelir. Er ya da geç Fransa, Amerika gibi koşulların hemen hemen eşitliğine ulaşacaktır. Büyük bir ailenin bu üyesinin gördüğü biçimiyle demokrasi aristokrasinin ortadan kalkması ve koşulların eşitlenmesidir. Bu yüzden "liberal bir cumhuriyet ya da baskıcı bir cumhuriyet" ve dahası "demokratik özgürlük ya da demokratik tiranlık" tasarlar.

Alıntı yaptığımız bölüm Tocqueville'in bir yönetim biçimini belirleyen demokratik sözcüğünün geleneksel kullanımını bütünüyle terk etmede tereddüt ettiğini, aynı zamanda onun gözünde *yönetime* uygulanan *demokratik* sıfatının, halkın kamu işlerine katılımını içerdiğini kanıtlar. Tocqueville demokratik istibdattan söz ettiğinde, demokratik uluslarda ortaya çıkabilecek istibdadı düşünür, demokratik saygınlığı bir istibdada mal etmeye niyeti yoktur. Çünkü yönetim biçimi olarak istibdat demokrasiye terstir.

Tocqueville'in *toplumsal durum* ve *yönetim biçimi* arasında açık bir biçimde ayrım yapmamakla sürdürdüğü bu karışıklığa, alıntı yaptığımız parçanın sonunun belirttiği bir karışıklık eklenir. Demokratik toplumlarda bütün rejimler demokrasiden yana olduklarını ilan ederler, çünkü sözcük halk tarafından çok tutulur, istibdat çoğunluğun mutluluğunu gerçekleştirse bile aristokrasinin ayrıcalıklarını yeniden oluşturmaz. Çağdaş bir deyişle eşitlikçi toplumlarda yöneticilerin başvurdukları yasallığın her zaman demokratik (halkın egemenliği) olduğunu söyleyeceğim. Faşistler ulusal iradenin, nasyonal-sosyalistler ırk iradesinin, komünistler proletarya iradesinin temsilcisi olmak isterler. Otorite ilkesini yeniden kuran partiler bile güçlerinin herkesten, ulustan, ırktan ya da sınıftan kaynaklandığını savunurlar.

Bu birinci çözümlemeyi sonuca ulaştıralım: demokrasi, Tocqueville'e göre, her şeyden önce toplumsal bir olgu, koşulların eşitliğidir. Bu olgunun siyasal düzendeki anlatımı halk egemenliği ve yurttaşların kamu işlerine katılımıdır. Eko-

---

[3] Örneğin, C.II, s. 323.

[4] "Demokratik yönetimler bazı büyük coşkunluk ve büyük tehlike anlarında şiddetli ve acımasız hale gelebilirler, ama bu bunalımlar seyrek ve geçicidir."

nomik düzende her ne kadar zenginliklerin eşitsizliğinin sonunu içermezse de servetin paylaşımına karşı yoksulların tepkisini yaratır ve doğal olarak eşitsizliklerin azaltılmasına eğilimlidir. Ama demokratik toplum hiç de zorunlu olarak liberal değildir.

Tocqueville'in özgürlük sözcüğünden başka severek kullandığı sözcük yoktur. Ama gene de bunu pek seyrek tanımlamıştır. Bununla birlikte düşüncesi bana kuşkulu görünmez. Tocqueville, Montesquieu'nün uzantısında özgürlükten önce yasaların koruması altında herkesin güvenliğini anlar. Özgür olmak güçlülerin ya da otoritelerin keyfi davranışları ile karşı karşıya kalmamaktır. Keyfiliğe karşı bu koruma azınlıkları da kapsamalı ve halkın haklarını kötüye kullanmasını bile yasaklamalıdır. Tocqueville kuşkusuz Montesquieu'nün ünlü tümcesini *(Kanunların Ruhu Üzerine,* XI, 2) onaylardı: *"Son olarak demokrasilerde halk, hemen hemen her istediğini yapar göründüğünden, özgürlüğü bu tür yönetimlere mal etmişler ve halkın yetkisi ile özgürlüğünü birbirine karıştırmışlardır."* Ya da (XI, 3): *"Siyasal özgürlük isteneni yapmak demek değildir."*

Yasaların yönetimi, yasalara saygı özgürlüğün ilk koşuludur, kavramın tamamı değildir. Ayrıca yurttaşların bu yasaların oluşturulmasına katkıda bulunmuş olmaları gerekir. Siyasal özgürlüğün, yönetilenlerin yasaların yapılmasında ve işlerin idaresinde aldıkları paylar ile doğrudan orantılı olduğu söylenebilir. Tocqueville bu yüzden *yönetim* ve *temsil* karşısavına kafasını takmış, devlet fonksiyonlarının gelişmesi ve merkeziyetçiliğinin özgürlüğe kesin bir darbe indirebileceğine inanmıştı.

Yasallık, kendini yönetme düşünceleri artık özgürlüğü tam olarak tanımlamaya belki yeterli değildir. Bir toplumun özgür olması için özgür insanlardan oluşması gerekir. *"İnsanları paraya tapmadan ve özel işlerinin günlük küçük sorunlarından kurtarıp onlara vatanı her an kendi üzerlerinde, yanlarında gösterebilecek ve hissettirebilecek tek şey özgürlüktür; sadece o mutluluk isteği yerine zaman zaman en enerjik, en yüce tutkuları koyar ve insanın kusurlarını, erdemlerini görmeye ve yargılamaya izin veren ışığı yaratır." (L'Ancien Régime et la Révolution,* s. 75) Tocqueville aristokrasinin "yasaların egemenliği önünde dize getirilmesi" yerine "yıkılmış ve yok edilmiş" olmasına üzülür *(A.k.,* s. 170); çünkü aristokrasi özgürlük düşüncesiyle doludur. *"Sonra insanların aşağılığını egemen güce karşı boyun eğme dereceleri ile değerlendirmekten kaçınmak gerekir; bu yanlış bir ölçüte dayanmak olur. Eski rejimin insanları kralın iradesine boyun eğmiş olsalar bile bilmedikleri bir tür boyun eğme vardır. Yasal olmayan ya da yadsınan, pek az değer verilen, genellikle küçümsenen, ama zarar verebileceği için boyun eğilen iktidara tabi olmanın ne olduğunu bilmiyorlardı. Bağlılığın bu aşağılatıcı biçimi onlara her zaman yabancı olmuştur."* Biraz ileride de şöyle yazar: *"Onlar için boyun eğmenin en büyük kötülüğü baskı idi, bizim için en azıdır. En kötüsü boyun eğdiren köleci duygudur."*

Tocqueville özünde koşulların eşitliğinden nefret etmeyen bir aristokrattı, boyun eğmeyi sağlayan köleci anlayıştan tiksiniyordu. Sadece huzur kaygısının küçük uğraşlarında yalnız kalmış insanlar arasında böyle aşağılayıcı bir anlayışı yaygınlaştırmasından korkuyordu.

*

Artık Tocqueville'in sorununu açıklıkla belirtebiliriz: Demokratik bir toplum despotik olmama şansına hangi koşullarda daha çok sahiptir?

Öğretiler tarihinde Tocqueville'in düşüncesi Montesquieu'nünkinden hemen sonra gelir. *Kanunların Ruhu Üzerine*'nin ilk kitaplarındaki rejim sınıflaması *toplumsal durum* ile *yönetim biçiminin* birlikte çözümlemesinden çıkar *(yönetim biçimi* de iki ölçütün, yani egemenliği elinde bulunduranların sayısı ve otoritenin kullanım biçimi, birlikte kullanımı ile tanımlanır). İlkçağ cumhuriyetleri eşitlikçi bir topluma dayanıyorlardı. Bu zenginlik farklarının silinmesinden ya da aydın insanlarla büyük kitle arasında ayrım kalmadığından değildir. Montesquieu toplumun sınıflara bölünmesi zorunluluğunu açıkça kabul ediyordu. Ama egemen güç topluma aitti; koşullardaki bir eşitsizlik orada rejimin doğası ile çelişkili olurdu.

Buna karşılık çağdaş monarşiler esas olarak eşitsizlikçi toplumlar üzerine kurulmuştur. Eğer sınıfsal (ordres) ayrıcalıklarını ve ayrıcalıklılar herkesin kendi sınıfına borçlu olduğu şeyin anlamını yitirirse, tek bir kişinin iktidarı hızla despotik hale gelecektir. Erdem, yasa sevgisi, kamu yararı kaygısı, zenginliğe karşı kayıtsızlık cumhuriyetçi erdemlerdir. *"Şerefin doğası tercihler ve ayrımlar istemektir; demek ki bununla bu yönetim içinde yer alır."* (*Kanunların Ruhu Üzerine,* III. 7)

Tocqueville'in gözlediği biçimde demokratik toplumlar, Montesquieu'nün ayırt ettiği tiplerin hiçbirine girmez. İlkçağ *cité*'leri gibi küçük değil, çok geniş ve kalabalıktır. Monarşiler gibi artık ayrı sınıflar içermezler. Bütün iktidarı tek bir kişiye veren ve eşitliği kölelikte sağlayan Asya istibdatlarına daha az benzetilebilirler. Montesquieu'nün Tocqueville'e ilettiği soru şu terimlerle formüle edilebilir: Ne basit, ne küçük olan, sınıf ayrımını kaldıran toplumlar hangi koşullarda özgür olabilir?

Kuşkusuz Montesquieu her zaman kuramının bütünüyle uyumlu olmasa da izleyicisinin araştırmalarına yol açan bilgiler vermiştir. İngiltere'de soylular ticari ve sınai etkinliklere düşman değillerdi. Amacı prensin ya da devletin zaferi değil, siyasal özgürlük olan İngiltere, halkın işlere katılımını dışlamaktan uzak, büyük devletlerde kendi kendini yönetimi kurtarmanın tek yolu olan temsili kurumları geliştirmiştir. *"Özgür bir devlette, özgür bir ruha sahip olduğu varsayılan her insanın kendisi tarafından yönetilmesi gerektiğinden, halkın tamamının yasama yetkisine sahip olması gerekir. Ama büyük devletlerde olanaksız ve küçüklerde birçok sakınca konusu olduğundan, halkın kendisinin yapamayacağı şeyleri temsilcileri ile yapması gerekir."* (*Kanunların Ruhu Üzerine,* XI, 6)

Son olarak özgürlüğün ya da ılımlılığın son koşulu, toplumsal güçlerin dengesidir. Eğer Montesquieu İngiliz anayasasının tanınmış çözümlemesinden sonra Roma cumhuriyetinin anayasası ve tarihine birkaç bölüm ayırmışsa, bu ilkçağ cumhuriyetinde İngiliz monarşisinde gözlediği bazı şeylerin benzerini bulduğundandır: Bu benzeşmez bir toplumdur; rakip sınıflardan oluşur, anayasası karşılıklı hakları güvence altına alır, devlet organları toplumsal güçler dengesini onların yardımıyla yansıttığı ve koruduğu ölçüde özgür kalan yönetim vardır. Fransız monarşisinin aracı organları özgürlük için zorunlu, siyasal ve toplumsal çoğulculuğun başkalarının yanı sıra bir örneğinden başka bir şey değildir.

Tocqueville'in "Dar ve basit olmayan toplumlarda özgürlük nasıl korunur?" sorusuna yanıtı Montesquieu'nün açıklamalarını devam ettirir. Amerikan özgürlüğünün ilkesi ilkçağ *cité*lerinin özgürlük ilkesine benzer; Amerikan anayasası Roma anayasası gibi bir uyum birliği gerçekleştirir, kimseyi topluluktan dışlamaz, *benzer* ve birbirinin yerini alabilir yurttaşları çok büyük bir devlete parçalara ayrılmış bir yalnızlıkla boyun eğer hale getirmez.

Son eserde yer almayan bir parça ilkçağ cumhuriyetlerinde ve çağdaş cumhuriyette ortak ilkeyi açıklar (J.-P. Mayer, *Revue Internationale de Philosophie,* 1959, 3. fasikül):

"Amerikalılar erdemli bir halk oluşturmazlar, bununla birlikte özgürdürler. Bu Montesquieu'nün düşündüğü gibi, erdemin cumhuriyetin varlığı için zorunlu olmadığını kesinlikle kanıtlamaz. Montesquieu'nün düşüncesini dar anlamda almamak gerekir. Bu büyük adam cumhuriyetlerin ancak, toplumun kendi üzerindeki etkinliği ile yaşayabileceğini söylemek istemiştir. Erdemden anladığı her bireyin kendi üzerinde uyguladığı ahlâki güçtür, bu güç bireyin başkalarının haklarını çiğnemesini önler. İnsanın bu çekiciliklerine karşı başarısı çekiciliğin zayıflığı ya da bir kişisel çıkar hesabı sonucu olduğunda, ahlâkçının gözünde bir erdem oluşturmaz, ama Montesquieu'nün düşüncesine girer; çünkü o nedenden çok sonuçtan söz eder. Amerika'da büyük olan erdem değildir, yasak şeylere olan eğilim küçüktür; bu da aynı sonucu sağlar. Çıkar gütmeme değil, çıkar büyüktür, bu da hemen hemen aynı sonucu verir. Demek ki her ne kadar eski erdemden söz etmişse de Montesquieu haklıdır; Yunanlılar ve Romalılar konusunda söyledikleri Amerikalılarca da uygulanır."

Amerikan anayasasının çözümlemesine gelince, bu *Kanunların Ruhu Üzerine*'nin XI. kitabına ek oluşturabilirdi. Tocqueville de burada üç gücün ayrımını inceler. Ama bu yasal çözümlemenin ötesinde Montesquieu'nün öğrettiklerine uygun olarak, Amerika Birleşik Devletleri'nde ılımlılığı ve yönetimin yasallığını destekleyen koşulları ortaya koymaya çalışır.

Tocqueville eğer bir siyaset kuramı kitabı yazmış olsaydı, Montesquieu'nün bize verdiği rejimler sınıflamasını gözden geçirirdi. Muhtemelen toplumsal yapı farklılıkları bir yana bırakıldığında, evrensel olarak geçerli bir "yönetim tipolojisi"nin olanaksızlığı üzerinde Montesquieu'den daha da açıkça ısrar ederdi. Demokratik eğilimli çağdaş toplumlarda, geçmişte tanınan bütün rejimlerin özgün bir işleyişi vardır. Cumhuriyet ve istibdat burada ilkçağ *cité*lerinden, Avrupa monarşilerinden ya da Asya istibdatlarından farklıdır. Tocqueville'in araştırması bu yönde gelişmemiştir. Kuramcı olarak değeri önce çağdaş, sınai ve ticari cumhuriyetlerin (Montesquieu anlamında) ilkesini ortaya koymasıdır, yani kuşkusuz çıkar ya yasa saygısı, ama uzlaşmaz yurtseverlik ve zenginliği küçümseme değil. Tocqueville aynı zamanda toplumsal tip ile yönetim tipi arasındaki ilişkiyi yumuşatmıştır. Toplumsal bir tip belirli bir yönetimi içermez. Ama kuşkusuz yönetimin niteliğini etkiler.

Bu soyut öneriler sanki üstü kapalı kalmaktadır, çünkü Tocqueville'in çabası iki somut durumun, Amerika ve Fransa'nın anlatımı ve çözümlemesine ayrılmıştır. Ya da: Amerika liberal bir demokrasi olarak kalma şansına neden çok sahiptir? Fransa yaptığı devrime rağmen ya da onun yüzünden, Fransızların uğrunda çok çarpıştıkları özgürlüğü sürdürmede neden zorluklara sahiptir?

*

Tocqueville'in bu iki soruya verdiği yanıtları buraya almak yazarımızın iki büyük kitabını özetlemek olacaktır. Biz sonraki sayfalarda verilen yanıtların bazı temel öğelerini sadece vurgulamak istiyoruz.

Yanıtlar her şeyden önce çoktur; hem tarihsel, hem sosyolojiktir. Yönetimin doğası günümüz koşullarının sonucudur, ama aynı zamanda yüzyılların kalıtıdır (miras). Amerika ve Fransa demokratik çağı farklı biçimde yaşayacaklardır, çünkü başka bir coğrafi alanda bulunurlar ve başka bir geçmişleri vardır.

Tocqueville I. cildin 2. bölümünün IX. kesiminde, Amerika'da demokratik cumhuriyeti sürdürme eğiliminde olan temel nedenleri saydığında en dıştan en derine, fizik çevreden yasalara, sonra alışkanlıklara ve geleneklere gider. Amerikan cumhuriyeti el değmemiş bir anakara üzerinde bilgi ve araçlarını yaşlı bir uygarlığa borçlu olan göçmenlerce kurulmuştur. Bu göçmenler sayıca az ve zayıf Kızılderililerden daha çok kazanma niteliğine sahiptiler. Sınai ve ticari etkinliklere, yararlı işe birinci sırayı verdiler, çünkü bu hiyerarşiyi onlara koşullar doğal biçimde benimsetmişti.

Komşusuz, demek ki düşmansız Amerikan devleti, diplomasinin ve savaşın tutsaklığından kurtulmuş, öncülerin ve aynı zamanda ilk gelenlerin, püritenlerin anlayışını korumuştur. *"Halklar kökenlerini her zaman hatırlarlar. Doğuşlarında bulunan ve gelişmelerine hizmet eden koşullar sonraki yaşamları üzerinde etkili olur."* (1, 2, s. 6) Püritenlerin anlayışları Anglosakson esinli yasalarda ve özellikle anayasada ortaya çıkmıştır.

Amerika'da özgürlüklerin korunmasına katkıda bulunan yasalar önce anayasal yasalardır: Federasyon sayesinde cumhuriyet devletleri genellikle tehdit eden tehlikelerle karşılaşmadan küçük devletlerin üstünlüklerinden yararlanır. Yönetsel ademi merkeziyetçilik, *communes, comtes* ve devletlerin özerkliği bireylere ele alacakları kamu işlerini tanıma olanağı verir. Bağımsızlık ve âdeta yargısal gücün üstünlüğü, çoğunluğun baskısına karşı güç görevi gören yasallığa saygıyı benimser.

Demokrasinin korunması ülkenin doğasından, yasaların kendisinden çok geleneklere bağlıdır. *"Amerika'nın başka halklarında Anglo-amerikalılarla aynı gönenç koşullarını gözledim, ama yasalarını ve geleneklerini bulamadım; bu halklar acınacak durumdadırlar. Demek ki Anglo-amerikalıların yasaları ve gelenekleri büyüklüklerinin özel nedenini ve benim aradığım egemen durumu oluştururlar."* (*Amerika'da Demokrasi,* C. I, 2. bölüm, IX, s. 321) Bu gelenekler kuşkusuz halkın kökeni ile denizler ötesinden getirilen, titizlikle korunan geleneklerle açıklanır. Amerikalıların yaşadığı ortamdan ve kendilerine yaptıkları yasalardan bağımsız değildir. Sonunda ağır basan neden budur, çünkü Montesquieu'nün söylediği anlamda hem ilkeyi, hem de "ulusun genel anlayışını" oluştururlar.

Sosyolojik açıklama çeşitli çözümlemeler sonunda derin ya da ikincil, sürekli ya da rastlantısal nedenleri ayırt ettikten sonra, egemen olacak bir öğeye dayanarak değil, bir tarihin kökeni ve sonucu olan bir ulusun anlayışında siyasal rejimin ve kültürün ilkesini (*kültür* sözcüğü burada Amerikan antropologlarının ona

verdiği anlamda kullanılmıştır) yakalayarak toplumsal yapının bütünlüğünü yeniden kurar.

Amerikan ulusunun anlayışı nedir? Din anlayışı, özgürlük anlayışı ve ticaret anlayışının birleşmesidir. Püritenlerde din anlayışı özgürlük ile birleşiyordu. Vahşi bir doğa içine yerleşmiş püritenler kurtuluşlarını kendiliğinden, ortamın işletilmesinde ya da ona egemen olmada aramışlardır. Kendilerini zenginlik arayışına vererek babalarının saf geleneklerini, inançlarını korumuşlardır. Böylece Amerikan ulusunun anlayışı liberal demokrasinin ilkesidir. *"Din, övdükleri cumhuriyette eleştirdikleri monarşiden ve demokratik cumhuriyetlerde ötekilerden çok daha fazla gereklidir. Siyasal bağ gevşerken ahlâki bağ güçlenmezse toplum ortadan kalkmayı nasıl önleyebilir? Kendisinin efendisi olan bir toplum eğer Tanrıya boyun eğmiyorsa ne yapılabilir?"* (*Amerika'da Demokrasi,* I, 2, 9, s. 308)

Bu arada Fransa'nın durumu ile Amerika'nınkinin dönem dönem karşılaştırılmasını yapmaya geliyoruz. Fransız tarihinin ve "kültür"ünün özgüllükleri özgürlüğe terstir, oysa Amerikan tarihinin ve "kültür"ünün özgüllüklerine ise uygundur.

Fransa'yı belirleyen feodal, aristokratik ve monarşik geçmişidir. Bundan demokrasi yolunu açan şiddetli bir devrimle kurtulmuş, ama özgürlük şansını tehlikeye sokmuştur. Çünkü devrim şiddettir, yasallığı küçümsemedir, oysa özgürlük yasaya saygıyı ve uzlaşma eğilimini gerektirir. Fransa sürekli olarak rakip, zaman zaman düşman olan komşularla çevrilidir. Demek ki dış güvenlik kaygısını her şeyin önüne koymak, devlete geniş ayrıcalıklar tanımak zorundadır. Fransız devleti, Amerikan devleti biçiminde temelden hareketle kurulmamıştır. Kralların eseri olarak memurların etkinliği ile yavaş yavaş kurulmuştur. Daha devrim öncesinde merkezi bir yönetime sahipti. Özü gereği merkeziyetçiliğe eğilimi olan demokrasi kalıt olarak merkezi bir devlete sahip olmuştu. Çağımızda da doğal, ama zararlı olan eğilimi daha da güçlendirmiştir.

Eğer özgürlük Amerika'da her şeyden önce gelenekler tarafından güvence altına alınmışsa Fransa'da tehlike de geleneklerden gelir. Din anlayışı ile özgürlük anlayışı çatışması, Atlantik ötesinde bu iki etkinin ittifakını kuran ve canlı tutan şeyi tehlikeye sokar.

"–Bütün insanları Tanrı önünde eşit kılan– Hıristiyanlık bütün yurttaşları yasa önünde eşit görmeye karşı değildir. Ama din olağandışı olayların yardımıyla geçici olarak demokrasinin devirdiği güçler arasında bulunur, sevdiği eşitliği reddettiği ve özgürlüğü bir hasım gibi kötülediği olur, oysa onunla anlaşarak çabalar, kurtuluş yoluna sokulabilirdi." (*Amerika'da Demokrasi,* C. I, Giriş, s. 9) *"Geçen yüzyılın sonunda bütün dinsel inançların içine düştüğü en büyük etkiyi yapmış ve niteliğini belirlemiştir. Fizyonomisine onda görülen korkunç anlatımı vermede başka hiçbir şey bu kadar katkıda bulunmamıştır."* (*L'Ancien Régime et la Révolution,* s. 205) *"Kendi ülkesinde ya da başka yerde karşılaştığım ilk Amerikalıyı durdurup, ona dinin yasaların istikrarı ve toplumun düzeni için yararlı olduğuna inanıp inanmadığını sorarım, bana tereddüt etmeden uygar bir toplumun, ama özellikle özgür bir toplumun dinsiz yaşayamayacağı yanıtını verir. Burada dine saygı, onun gözünde devletin istikrarının ve insanların güvenliğinin en büyük güvencesidir."* (*L'Ancien Regime...,* s. 205)

Tocqueville iki büyük eserinde, daha sonra Anglosakson demokrasisi ve özellikle Amerikan demokrasisi ile Fransız demokrasisinin kararsızlığı arasındaki çelişkiyi açıklamak isteyen tarihçilerin ele aldığı konuların birçoğunu ortaya koymuştur. Bir yanda tarihsel evrimin aniden kesilmesi, öte yanda süreklilik, bir yanda otoriter bir bürokrasinin merkeziyetçiliği, öte yanda yerel özgürlükler; bir kilise ve (kendisi de bir tür din olan) devrim çatışması, öte yanda kilisenin siyasete karışmasına gerek olmadan güçlü biçimde yerleşmiş dinsel inançlar; bir yanda özgürlüklerin kullanımına alışkanlık eksikliği ve edebiyatçıların ideolojilere, devrimci düşüncelere merakı, öte yanda iş bitirme alışkanlığı ve büyük kuramlara ilgisizlik.

Gerçekte Avrupa ve azgelişmiş ülkelerdeki entelektüellerle ilgili çağdaş yazın *L'Ancien Régime et la Révolution*'un III. kitabının 1. bölümünde başlar: *"Mevki, şeref, zenginlik, sorumluluk, iktidar sahibi olmayan edebiyatçılar zamanın belli başlı siyaset adamları haline nasıl gelmişlerdir ve başkaları yönetimi gerçekleştirirken onlar tek başlarına otoriteye nasıl sahip olmuşlardır? Bunu kısaca belirtmek ve sadece edebiyat tarihine aitmiş gibi görünen bu olguların devrim üzerinde ve günümüze kadar hangi olağanüstü ve müthiş etkide bulunduğunu göstermek istiyorum."* (s. 214) Sonra da şöyle yazar: *"Yazarlar halka sadece düşüncelerini vermezler, ona mizaçlarını da aktarırlar. Uzun disiplinleri altında, başka bütün yol göstericilerin yokluğunda, içinde yaşanan derin bilgisizlik ortamında bütün ulus onları okurken, yazarların sezgisi, düşüncesi, zevkleri ve huyuna kadar edinmiştir, öyle ki harekete geçtiğinde edebiyatın bütün alışkanlıklarını siyasete taşımıştır."* (s. 200)

Sosyolog Tocqueville karşılaştırmalı yöntemin ustasıdır, ama aynı zamanda ideal tipler yöntemini de çekinmeden kullanır. Birçok yazar Marx'tan sonra bir topluma kapitalist ya da sosyalist adını verdikten sonra, onu tanımladıklarına inanırken, Tocqueville belki hepsi demokratik çağdaş toplumların yüzyıllar boyunca ve bugün içinde bulundukları fizik ve tarihsel koşullara göre değişik özellikler içerdiğini bilir. Tocqueville, Montesquieu'nün ardından *bir ulusun ruhu* adını verdiği ve bizim daha çok ulusal karakter dediğimiz ulusal bir bütünlüğün betimlemesi ile bütün demokratik toplumlarda ortak eğilimlerin çözümlemesi arasında hiçbir bağdaşmazlık görmüyordu. Demokratikleşme ile Amerikanlaşmayı hiçbir zaman karıştırmazdı, çünkü Amerikan toplumunun birçok bakımdan benzersiz olduğunu biliyordu, ama aynı zamanda ayrıcalıklı sınıfların ortadan kalkmasının, ticari ve sınai etkinliklerin üstünlüğünün, koşulların eşitleşmesinin başka yerlerde aynı biçimde değil, ama aynı zorunlulukla gerçekleştiğini de biliyordu.

Demokratik toplumun ideal tipinin oluşturulduğu *Amerika'da Demokrasi*'nin ikinci cildi yeniden okunursa, Tocqueville'in 19. yüzyılın ilk yarısının peygamberleri arasında belki de en öngörülü olanı olduğu kolaylıkla görülür. Bugün küçük burjuva olarak değerlendirdiğimiz bir yaşam biçiminin genelleşmesini anlatır. Kapitalizmin gelişmesinden devrimci karışıklıkların patlak vermesini beklemek yerine, daha gönençli toplumlarda sahip olma eğiliminin ve yetersizliğin egemenliğinin yayıldığını görüyordu. Toplumsal felaketler onun gözünde daha çok geleneksel toplumdan çağdaş topluma geçiş evresine aitti.

Kendisinin de suçlayacağı aşırı bir övgüye kapılmayalım. Tocqueville bir tür demokratik istibdat öngörmüştür:

"Birbirine benzer, eşit insan kalabalığı görüyorum, ruhlarını doldurdukları küçük ve basit zevkleri bulmak için durmaksızın kendilerine dönüyorlar. Her biri bir kenara çekilmiş, ötekilerin hepsinin yazgısına yabancı; çocukları ve özel dostları onun için bütün insan türünü oluşturur; sonra yurttaşlarına gelince, onların yanındadır, ama onları görmez, onlara dokunur, ama hissetmez; sadece kendinde ve kendisi için vardır ve hâlâ bir ailesi varsa da vatanı olmadığı söylenebilir. Bunların üzerinde yaşamlarını sağlayan ve geleceklerini kollayan çok büyük ve koruyucu bir güç yükselir; bu mutlak, ayrıntılı, öngörülü ve yumuşaktır. Eğer görevi insanları yetişkin çağa hazırlama olsaydı babalık gücüne benzerdi, ama tersine onları sadece kesin biçimde çocuklukta tutmaya çalışır; yurttaşların eğlenmelerini ister, yeter ki onlar da sadece bunu düşünsünler; onların mutluluğu için seve seve çalışır, ama bunun tek görevlisi ve tek yargıcı olmak ister; onların güvenliğini sağlar, gereksinimlerini öngörür, karşılar, zevklerini kolaylaştırır, belli başlı işlerini yürütür, sanayilerini yönetir, birbirlerinin yerini almalarını düzenler, miraslarını bölüştürür: Onları düşünme karışıklığı ve yaşama sıkıntısından tamamen başka ne kurtarabilir!" (*Amerika'da Demokrasi,* C. II, s. 324)

20. yüzyılın totaliter yönetimleri başka türlüdür, çünkü evrensel ve zorlayıcı olmak isteyen bir imanla silahlanmışlardır. Tocqueville "Eşitlik çağlarında krallar, genellikle kendilerine boyun eğdirir ama, çoğunluk her zaman inandırır" diye yazdığında (*Amerika'da Demokrasi,* C. II, s. 33) yanılır. Ya da en azından azınlıkların gücünü bilmez. Koruyucu ve yumuşak demokratik istibdat kısmen batılı toplumlara benzer. Sovyet tipi toplum koruyucu, ama şiddetli bir istibdat *içerir.* Artan bir gönençle şiddetten vazgeçecek midir?

*

Tocqueville Fransa'da ne kamuoyunda, ne de üniversitelerde hak ettiği yere sahiptir. Sosyologlar, anlayacak durumda olmadığı düşüncelerin yankısı bir Saint-Simon'dan, sistematik ve sınırlı yetenekli bir Auguste Comte'dan, peygamberliği yorumla birleştiren ve tutkularına kapıldığında bile bilimden yana bir Karl Marx'tan yanadır. Tocqueville profesyonellerin gözünde belki de iyi yazma ve binlerce yılın *zevklerine* olduğu gibi, şimdiye karşı da sövgüyü reddetme kusuruna sahiptir. O tarihin akışını anlamaya çalışır, kaçınılmazın önünde, bitmiş bir geçmişe özlemle eğilir, esas olanı kurtarmaya çalışır, her şeyin mümkün olmadığına, ama hiçbir şeyin önceden belirlenmediğine de inanır.

Genel olarak profesörlerin, özel olarak sosyologların 19. yüzyılda Montesquieu'nün devamı olan bu kişi hakkındaki bu suskunlukları nedendir? Hiçbiri onun kuşağının pek az olgudan hareketle atılganlığını eleştirmez. İyi bir gözlemci olan, Fransız arşivlerini incelemesini bildiği gibi Amerika'yı görmeyi başaran Tocqueville'in temeli dar olan kuramlar geliştirmeden çekinmediği doğrudur. Ama yöntemin bazı aşırılıklarına karşı uyarıda bulunmak gerekirse de düşünürken keskin görüşlülüğüne hayran olmamak mümkün müdür? İster Amerika, ister Fransa söz konusu olsun, Tocqueville temel olguları, esin kaynağı düşünceleri eşsiz açıklıkla yakalamıştır.

Tocqueville'e en sık yöneltilen itiraz –ekonomik altyapıyı bilmezlikten gelmesi– bana geçerli görünmez. Tocqueville yeniliği teknik ya da ekonomik bir olgu ile, üretim güçlerinin gelişmesi ile değil, toplumsal bir olgu ile, koşulların eşitliği ile tanımlar. Üretim güçlerinin gelişmesinin yeni niteliğini insanlığın geçmişine göre ayırt etmediği öne sürülebilir. Ama başlangıç noktası olarak toplumsal verinin alınması ve bundan ekonominin niteliğinin çıkartılması bana bu sürecin tersi kadar haklı görünür.

Gerçekte Tocqueville'e düşmanlığın ya da ilgisizliğin bence ikili, bilimsel, ama aynı zamanda siyasal kökeni vardır. Tarihçiler bakışın genişliği ve belgelerin zayıflığını eleştirirler. Sosyologlar yakın bir tarihe kadar ekonomi ya da toplumsal *consensus* konusunu vurguluyorlar, Tocqueville'i taklit etmiyorlar ve çağdaş toplumların yapısal özelliklerini, siyasal rejimlerin olası türlerini ortaya koymaya çalışmıyorlardı. Sosyologların Tocqueville'in sorduğu sorunun tarihsel önemini keşfetmeleri için totaliterlik ve çoğulcu demokrasi bölünmesinin olması gerekmiştir. Ama siyasal önyargılar birçokları için, en azından Fransa'da Tocqueville'in aleyhinedir; o hiçbir sınıfa, hiçbir okula, hiçbir partiye ait değildir. Bunu bir mektubunda şöyle yazar: *"Çağdaşlarım ve ben giderek öyle farklı, bazen öyle ters yollarda yürüyoruz ki, aynı duygularla ve aynı düşüncelerde hemen hiçbir zaman karşılaşamayacağız. Ailem, komşularım, yakınlarım var, düşüncemin artık ne ailesi, ne de vatanı var. İnanın ki bu tür entelektüel ve ahlâki yalnızlık bana vaktiyle Amerika'nın ormanlarında hissettiğimden daha yoğun biçimde yalnızlık duygusu veriyor."*[5]

*

Tocqueville yalnızdı; demokrasiyi onu yüceltmeden kabul ediyordu, aristokratik bir aileden geliyordu, ama devrimin öldürdüğü şeyi yeniden canlandırmayı denemiyordu. Parlamentoyu zorunlu sayıyor, ama parlamenterlerin çoğunu sevmiyordu. Büyük bir siyasal meslek hayatı tutkusu olmuştu, ama sonunda sadece bir yazar olmaya razı oldu. Bu yüzden zaman zaman radikalleri ve ideologları gerici ya da istibdat yanlısı olarak küçümseyerek solu ve sağı düş kırıklığına uğratıyordu. Kendisi gibi umudunu ılımlı ve liberal bir rejime bağlayanların şansı konusunda yanılgıya kapılmadan, Louis-Philippe döneminde bütün yerleri işgal eden burjuvazinin bencilliğine karşı hoşgörüsüzdü. Kendisinin kaderin adamı olduğuna inanan çekiciliğe de kapılmadı:

"Eğer Louis-Napoléon aklı başında ya da yetenekli bir insan olmuş olsaydı hiçbir zaman cumhurbaşkanı olmazdı; bir yıldıza güveniyordu, kendisinin kaderin aracı olduğuna ve gerekli insan olduğuna kesin olarak inanıyordu. Hakkına gerçekten inandığını her zaman düşünmüşümdür ve X. Charles'ın yasallığına hiçbir zaman onunkinden fazla düşkün olduğunu sanmıyorum, inançlarını haklı kılmada her konuda olduğu kadar yeteneksizdir, çünkü eğer halk için bir tür soyut sevgisi varsa da özgürlük için pek az istek duyuyordu. Siyaset konusunda düşüncesinin belirgin ve temel işi meclislerin nefreti ve küçümsemesidir. Anayasal monarşi rejimi, hatta cumhuriyet rejimi ona tahammül edilmez geliyordu.

---

[5] Aktaran, J.P. Mayer *Alexis de Tocqueville*, Gallimard, 1948, s. 33.

Ona adını veren sınırsız gurur ulus önünde seve seve eğiliyor, ama parlamentonun etkisi konusunda başkaldırıyordu."

Bütün bu olumsuzluklar sürekli bir kesinleme ile kutsal bir *değere* bağlılıkla değişmiş gibidir. Ben, *L'Ancien Régime et la Révolution* girişinin son satırlarını bir titreme duymadan hiçbir zaman okuyamayanlardanım:

"Bana karşı çıkanların çoğundan, belki onların düşündüğünden de daha az farklıyım. Hangi insan ulusu ona özgürlüğü iyi kullanmak için gerekli erdemlere sahip göründüğünde yerleşmesine katkıda bulunduğu yasaları izlemek yerine, benzerlerinden birinin kaprislerine bağlı kalmayı yeğlemek için yaradılış bakımından aşağılık bir ruha sahiptir? Ben hiç olmadığını düşünüyorum. Zorbaların kendileri bile özgürlüğün mükemmel olduğunu reddetmezler. Sadece onu yalnız kendileri için isterler, başkalarına hiç yakışmadığını savunurlar. Böylece ertelenen özgürlüğe düşüncede değil, insanlar konusundaki az çok büyük saygıda sahip olunmalıdır. Ve mutlak yönetim için gösterilen beğeninin, ülke için açıkça söylenen küçümseme ile tam bir ilişkide olduğu kesin bir biçimde söylenebilir. Bu duyguyu benimsemeden önce biraz beklememe izin verilmesini isterim."

MAX WEBER VE GÜÇ POLİTİKASI

Bana sunma[1] görevi verdiğiniz bildiri bir vicdan sorunu ya da şimdiden Weber'in dilini kullanma cesaretini gösterirsem bir bilim ama, aynı zamanda bir siyaset sorunu çıkardı. Bildiğimiz gibi Max Weber sadece sosyolog, hepimizin hayran olduğu filozof olmamıştır; o bir siyaset düşünürü, bir siyaset yazarı olmuştur. Birçok kez siyaset adamı olmak istemiştir. Sonunda bunu gerçekleştirememişse de yaşamı boyunca günlük etkinliğin içindeki (Frédéric Naumann gibi) siyaset adamlarının dostu, danışmanı, esin kaynağı olmuştur. Wilhelm Almanya'sı ya da hatta dönemin Alman milliyetçiliği üzerine yargıda bulunmadan çağrıştırmak ya da yorumlamak ya da tartışmak olanaksızdır.

Başka zamanda bir Fransız, düşüncelerini açıkça ortaya koyduğunda incelikten uzaklaşacağı korkusu ve hiçbir alınganlığı incitmek istemediğinde de, açıklıktan uzaklaşacağı endişesi arasında bölünerek böyle bir raporu yazmayı reddedebilir ve belki de reddetmesi gerekirdi. Kişisel olarak ben bu yıl, bu koşullarda ulusal düşüncelerin üzerimde etkili olacağına inanmadım.

Kuşkusuz Max Weber kesin olarak bitmiş bir geçmişe ait değildir. Wolfgang Mommsen'in *Max Weber und die Deutsch Politik* adlı kitabının yarattığı tartışmalar saf bilimle ilgili değildir. Bunlar aynı zamanda bugün Wilhelm Almanya'sına, Birinci Dünya Savaşı'na, Weimar Cumhuriyeti'ne ve bu arada Hitler'e ve İkinci Dünya Savaşı'na verdiğimiz anlamları da ilgilendirir: Max Weber *Machtpolitiker* olarak, yorumu bizim şimdiki durum konusunda sahip olduğumuz bilinç üzerinde etki yapan bir geçmişe aittir. Bu anlamda eğer üç neden olası itirazları giderici olmasaydı tartışmaya bir Fransız'ın katılması gereksiz görülebilirdi.

Önce kişisel olarak ben bugün düşüncelerimi otuz yıl önceki *Sociologie allemande contemporaine*'deki terimlerin aynısı ile anlatmasam da Weber'e düşmanlığından kuşku duyulan biri değilim. İkinci olarak Weber'in ortaya koyduğu sorunların bazıları günümüz Fransası'nda tuhaf bir güncellik kazanmaktadır. Wolfgang Mommsen 5. Fransız cumhuriyet anayasası ile Max Weber'in anayasal

[1] Bu metin Alman sosyologlarının Heidelberg'deki XV. kongresi için yazılmıştır.

düşünceleri arasındaki benzerliği göstermede haksız değildir. Son olarak –bu neden kesindir– Avrupa topluluğu o kadar ortak deneyimiz haline gelmiştir ki milliyetçilik (ya da dünün milliyetçilikleri) üzerine ve *Machtpolitik* üzerine düşünme, sosyolog ve yurttaş hepimizin görevidir. Bununla birlikte bilim ve siyasetin Weberci ayrımını unutmayacağım. Ama Weber'in bu ayrımı yapma biçimi her zaman örnek değildi. Olgularla değerleri, gerçekle isteklerimizi karıştırmamak gerekir. Dünyayı olması istendiği gibi ya da olmasından korkulduğu gibi değil, olduğu gibi görmeye dikkat etmek gerekir. Bir güç politikasının kaçınılmaz ve zorunlu olarak gösterme isteğinden esinlenmiş kötümser saptırma idealist saptırmadan daha az korkunç değildir.

Bu raporda neye güç politikası ya da *Machtpolitik* ya da *powerpolitics* adını vereceğiz? Bence biri dar, öteki geniş iki tanım önerilebilir. Devletler arasında cereyan ettiği biçimiyle siyasete, yani hiçbir yasaya, hiçbir mahkemeye, hiçbir hükümetler üstü otoriteye bağlı olmadığından güç yarışına bağlı siyasete *Machtpolitik* adı verilir. Bu anlamda, bütün dış politika, siyasal birliklerin özellikleri ve bu birlikler arasındaki bağıntılar çok çeşitli olmasına rağmen dönemimiz dahil her zaman güç politikası olmuştur. Ya da devletlerin içinde bile, amacı ve (ya da) temel aracı güç olan her siyasete *Machtpolitik* adı verilir. Bu ikinci anlamda her siyaset en azından kısmen güç siyasetidir. Çözümlemede vurgu egemenlik *(Herrschaft)* ve mücadele *(Kampf)* üzerine yapıldıkça siyaset güç politikası görülür.

İster birinci, ister ikinci tanım kabul edilsin, Max Weber sosyolog olduğu kadar siyasetçi *(Politiker)* olarak da bir *Machtpolitiker*'dir. Machiavel sonrasında olduğu kadar Nietzsche'nin çağdaşlarına da aittir. İlkçağın en iyi rejimi hangisidir? sorusunu anlamsız sayarak bir yana bırakırdı. İktidar için sınıflar ve bireyler arasındaki çatışma *(Macht öder Herrschaft)* ona siyasetin özü ya da sürekli temel öğesi olarak görünüyordu. Onun gözünde güç isteği olmayan bir halk ya da bir insan siyasetin dışındadır. Liberal ve parlamenter kurumlar onun kaleminde ulusun dünya düzeyindeki rolünde zorunlu koşullar haline geliyordu. O bunları bazen bir halkın, Alman halkının, dünya düzeyinde bir rol oynayabileceğinin kanıtı olması için salık veriyordu. Şöyle yazıyordu:

"Sadece üstün halklar (Herrenvolk) dünyanın gelişiminin tekerleğini itme eğilimine sahiptirler. Bu derin niteliğe sahip olmayan halklar buna girişirlerse sadece başka ulusların güven dolu içgüdülerini karşılarında bulmakla kalmazlar, aynı zamanda bu deneye girişmekle içsel olarak parçalanırlar. Üstün halktan anladığımız hiç de ulusal onur duygusu, Almanya'nın ne olduğunu anlamak için M.H. St. Chamberlain türü bir İngiliz döneği ta rafından eğitilmeyi hoşgörenlerin biçimlendirdiği sonradan görmenin iğrenç şekli değildir. Öte yandan sadece iyi memurlar, saygın büro insanları, dürüst tüccarlar, değerli bilim adamları ve teknisyenler, sadık hizmetkârlar üreten ve öyle de olsa sözde monarşisi boş sözlerle memurların denetimsiz bir egemenliğine düşecek bir ulus da üstün bir halk değildir; kendini beğenmişlikle dünyanın geleceği ile ilgilenmek yerine işleriyle uğraşması daha iyi olacaktır. Eğer eski durumumuza dönmek istiyorsak 'dünya politikası' dilinden kurtulmak gerekir. Çünkü eğer Almanlar içeride teknik açıdan ne kadar usta olurlarsa olsunlar sadece memurların egemenliğinin etki alanında kalırlarsa, eğer ulusun ya da bu yönetim biçimi için yeterince 'olgun'

olup olmadığını tartışan bilim adamlarına katlanmak zorundalarsa, tutucu boş laflar içine düşmüş edebiyatçılar onlardan dışarıda bir onur duygusunun geliştirilmesini boşuna bekleyeceklerdir.

Edebiyatçıların içeride salık verdiği güçsüzlük isteği dünyaya büyük gürültüyle duyurulan dışarıda 'güç isteği' ile bağdaşmaz."

Bu metni[2] Weberci *Machtpolitik* anlayışının temel konularını bir araya getirdiği için aktardım. Kuram düzeyinde iç ve dış her siyaset her şeyden önce uluslar, sınıflar ya da bireyler arasında mücadeledir *(Kampf)*. Bu mücadeleye sadece güç isteği ile harekete geçen bireyler katılırlar, yani siyasete yeteneklidirler. Max Weber iç mücadele ile dış mücadele arasında ortaya çıkışları bakımından hiçbir zaman açıkça bir fark belirtmemiştir. Machiavel gibi dış politikaya öncelik tanıyor ve evrensel tarihin akışını etkilemesi için ulusun bütünlüğünü (bu durumda Alman ulusu) amaç olarak alıyordu. Sadece kişiler yığını değil, bir yurttaşlar yığını, liberal kurumlara sahip geleneksel ya da bürokratik otoriteye pasif olarak uymak yerine iktidar kavgasına katılan bir halk, *Herrenvolk* olarak dünya siyasetini çok isteyebilir; parlamentoculukla emperyalist milliyetçilik arasındaki bu birleşme kuşkusuz Weberci düşünce için tipiktir, ama Weber buna sadece belirli bir durum değeri vermezdi ya da vermemesi gerekirdi. Kapitalizm döneminde Wilhelm Almanya'sında imparatorun ya da junkers'lerin babaerkil otoritesi çağa uymaz ya da etkisiz olduğundan, memurlar meslek gereği siyaset yani kavga anlayışından yoksun olduklarından Max Weber rejimin demokratik ya da parlamenter hale getirilmesini istiyordu. Ama efendiler, halkları *(Herren-völker)* isterse her zaman özgür halklar olsun, bence Max Weber bunu kesinlemek için fazla tarihçi ve fazla kötümserdi. Ayrıca liberalizm ve emperyalizm bireşimi Weberci değerler sistemine karşılık verebilir: Parlamentoculuğun ulusal yararla, *Machtinteressen der Nation* ile haklı kılınması kendiliğinden duyulan tercihlere ya da daha çok şiddetli sevmezliklere belgesel bir nitelik verir.

Eğer *Machtpolitik*'ın –ikinci– geniş anlamını alırsam ve bu ilişki bir bakıma Weberci siyaset sosyolojisinin bütününü kapsayacaktır. Böylece bir girişim söz konusu olmadığından, *Machtpolitik*'ın birinci anlamını, yani ortak bir yasa ya da bir mahkeme otoritesinden kaçtıklarından adaleti kendileri gerçekleştirmek zorunda olan, güvenlikleri, varlıkları, güçleri ve ittifakları için kendi kendilerine bağlı olan devletlerin rekabetini, dış politikalarını alacağım. Eğer *Machtpolitik*'in bu tanımına bağlı kalırsak hemen bir açıklama yapmak zorunludur. Sosyolog Max Weber devletlerin çatışması, uluslar ve imparatorluklar konusunda, kültür ve güç ilişkileri üzerinde pek az yazmıştır. *Wirtschaft und Gesellschaft*'ın *uluslararası ilişkiler sosyolojisi* adı verilebilecek şeye ayrılacak bölümü tamamlanmamıştır.[3] Weber eğer zamanı olmuş olsaydı bu bölümü eşsiz bir tarih bilgisiyle mutlaka zenginleştirirdi. Bir olgu yadsınamaz olarak ortadadır. Weber'in milliyetçiliği sosyolojik araştırmalarından, bilimsel eserlerinden öncedir; onu öğrenim yılların-

---

[2] *Politische Schriften*, 1. baskı, 1921, s. 259.

[3] *Wirtschaft und Gesellschaft*, 3. baskı, 1947, III. kısım, s. 619-630.

da Wilhelm Almanya'sının kalbinde canlı bulmuş, özümlemiş ve derin biçimde düşünmeden tereddütsüz benimsemiştir. Weber birçok noktada kendi felsefesi daha karamsar, adeta trajik olmasına karşılık, Treitschke'nin siyaset üzerine meşhur derslerinin öğrettiklerini belleğinde tutmuştur.

Siyasette kendisini adayacağı yüce değerin, bağlı kalmaya yemin ettiği Tanrı (ya da şeytanın) Alman ulusunun büyüklüğü olmasına kesinlikle karar vermişti. Her ne kadar Weber'in kullandığı terim olmasa da büyüklük *(Grösse)* terimini kullanıyorum, o genellikle *Macht, Machtinteressen, Machtprestige* ve *Weltpolitik* terimlerini kullanır. Büyüklük terimini seçmemin nedeni Max Weber'in her zaman güç ve kültür arasındaki bağı düşündürmesidir. Alman ulusu bir kültür halkıdır *(Kulturvolk). Güç* kuşkusuz amaçtır, ama aynı zamanda kültürün yükselmesinin koşuludur. Almanya büyük güç olarak gelecek kuşaklara karşı insanlık kültürünün ne olacağından sorumludur.

"Eğer dünya gücü –bu en sonunda gelecek uygarlığın özellikleri ile ilgili karar demektir– belki biraz Latin 'aklı' taşıyarak mücadele edilmeden bir yandan Rus memurlarının kurallarına, öte yandan Anglosakson toplumunun anlaşmalarına bırakılacaksa, gelecek kuşaklar ve özellikle bizim çocuklarımızın sorumlu tutacakları Danimarkalılar, İsviçreliler, Hollandalılar ve Norveçliler değildir. Haklı olarak bizi sorumlu tutacaklardır." (*Politische Schriften,* s. 60-61)

Max Weber kültür ve ulus arasında ("Günümüzde her kültür ulusal olguya bağlıdır ve bağlı kalır, bu, kültürün dış araçları yayılma ve türleri bakımından daha 'demokratik' hale geldikçe daha çok böylelidir." *Politische Schriften,* s. 47) ulusun gücü ve kültürün yayılması arasında ikili dayanışmayı tereddütsüz ve tanıtlamasız kabul ediyordu. *Wirtschaft und Gesellschaft*'ın tamamlanmamış bölümünde bir yandan kültürün yükselmesi ya da saygınlığı ile öte yandan askeri güç ve siyaset arasındaki dayanışmayı kuşkusuz belirler. Bundan gücün kültürün niteliğini belirlediği sonucunu çıkarmaz. Not olarak verilen metin şöyledir:

"Kültürün saygınlığı ile gücün saygınlığı yakından ilişkilidir. Kazanılan her savaş kültürel saygınlığı destekler (örnek: Almanya, Japonya, vs.). Bilgiye gelince, eğer bu olgu kültürel gelişme için yararlı ise bu neutralite axiologigue temelinde çözümü olmayan bir sorundur. Herhalde yanıt ampirik olarak elde edilebilen göstergeler üzerine dayanarak bile (1870'ten sonra Almanya gibi) tekanlamlı değildir. Tamamen Alman nitelikli sanat ve edebiyat, Almanya' nın siyasal merkezinden çıkmamıştır."

Bu metinle ilgili iki uyarı yapılabilir: Eserlerin niteliği üzerine yargı içermeme derecesinde *wertfrei* olmak isteyen bir tarih son derece yoksul olacaktır. Kültürün niteliğinin değil, ama yayılması ya da saygınlığının nedeni olarak gücün Weber tarafından son amaç olarak alınması dikkat çekicidir.

Weber'in özgünlüğü –geçen yüzyılın sonunda oldukça sıradan– bu milliyetçiliğe katılması ve hatta Bismarck'ın eserinin zorunlu sonucu ve son amacı olarak bir *Weltpolitik,* bir dünya siyaseti zorunluluğunu coşkuyla ilan etmesinde yatmaz. Weber gücün şeytansı niteliği ve güç devletinin zorunlu kıldığı özveriler üzerinde ısrar ettiği zaman bana özgün ve çağdaşlarından farklı görünür. Treitschke siyaset üzerine derslerinde küçük devletlerde gülünç şeyler buluyordu.

Max Weber, "ulusal güç devleti" *(ein nationaler Machtstaat)* haline gelen Almanya dışında bir Cermenlik olmasından memnunluk duyar.

"Alman gücünün ulusal devletinin sınırları dışında da bir Cermenlik varolduğu için kadere teşekkür etmeliyiz. Sadece ılımlı burjuva erdemleri ve büyük bir devlette hâlâ hiçbir zaman gerçekleşmemiş gerçek demokrasi değil, çok daha içten ve bununla birlikte sonsuz değerlerde siyasal güçten vazgeçebilen topluluklarda gelişebilir. Sanatsal nitelikli değerler için de böyledir: Gottfried Keller gibi gerçek bir Alman ister istemez askeri bir kamp ortamı olan devletimizde bu benzersiz ve tek şey haline hiçbir zaman gelemezdi." (*Politische Schriften,* s. 60)

Ulus ve devlet, ulusçuluk ve emperyalizm arasındaki ilişkilere gelince Max Weber kendi çağına aittir, anlayışlarını ve aynı zamanda belirsizliklerini paylaşır. Bir yandan ulusal hak isteme gücünü, kendi bilincinde olan bütün ulusların özerklik, hatta bağımsızlık özlemini kabul eder. Öte yandan Lorraine konusunda Fransa ile bir uzlaşma düşüncesine hoşnutsuzlukla karşı çıkar. Alsace'da bir halkoylaması düşüncesi bile ona komik gelir.[4] Max Weber, Alman olmayan ya da düşman toplulukların Reich içinde eritilmesini istemiyordu. Ama aynı zamanda uluslar ilkesini, bu, ne biçim alırsa alsın, itirazsız benimsemekten çok uzaktı. Orta Avrupa'nın ulusal denen (ama kaçınılmaz olarak ulusal ayrılıklar da içeren) devletlere bölünmesi ona ne istenilen,[5] ne de gerçekleştirilebilir görünüyordu. Weber Reich'ın gücünün çıkarları ile başka ulusların bazı hak isteklerini bağdaştıracak ulusal ve imparatorluk siyasetine ulaşır.

Weber Rusya'yı Reich'ın asıl düşmanı, onun varlığını tehlikeye atabilecek tek güç olarak belirledikten sonra 1914-1918 savaşı boyunca Polonya'nın hak isteklerine duyduğu sempatiden çok Alman ulusal çıkarı kaygısı ile Polonya lehine bir Alman politikası[6] salık vermişti. Askeri bakımdan Reich tarafından korunan, ekonomik bakımdan ona bağlı özerk devletler Rus emperyalizminin tehlikesine karşı en iyi korumayı sağlayacaktı. Bununla birlikte Max Weber batıda askeri güvenceler ya da kolaylıkları toplulukların açık isteklerine feda etmeyi düşünmediği gibi, Polonya devletinin tam bağımsızlığını kabul etmeye kadar hiçbir zaman gitmemiştir (dönemin anlayışı da burada belirir).

Bütün bu noktalarda Weber'de belirgin olan ideolojik haklı kılmanın hemen hemen kesin olarak yokluğudur. Bence Alsace konusunda Fransız-Alman ideolojik diyaloguna karşı ilgisizdi: İmparatorluğun bu bölgesinin Cermenliği halkın isteklerine üstün gelmeli miydi, yoksa gelmemeli miydi? Aynı şekilde "ulusal özellikler ilkesi"nin karmaşık ve ince her çözümlemesinden kaçınmıştır. Ulusal duyguların[7] değişken gücünü saptıyor ve bundan tamamen gerçekçi bir biçimde, Avrupa'da ilhak ve aynı zamanda Çar imparatorluğuna karşı ve Reich yararına Doğu Avrupa'da ulusal duyguların harekete geçirilme şansı olduğunu çıkarmıyordu.

---

[4] R.Michels'e mektup. Aktaran Mommsen, s. 258.

[5] Belki de haklıydı.

[6] Bu sırada doğudaki Alman sömürgeciliği konusundaki eski düşüncelerini ve Polonyalı işçilerin akımına karşı çıkmayı tamamen bırakmıştı.

[7] *Wirtschaft und Gesellschaft,* s. 627-629.

Şu ya da bu diplomasi yararına pek seyrek ahlâki ya da idealist kanıt getiriyordu; bunu açıkça değil, kapalı bir biçimde gerçekleştiriyordu. Son amaç hiç kimsenin –bir Almanın bile– Reich'ın gücünün çıkarlarını yüce amaç olarak alma zorunda olmadığı anlamında keyfe bağlıydı. Bu güç çıkarları kültür çıkarlarından (en azından kültür saygınlığından) ayrılmaz olarak düşünüldüğünden bir tür manevi hale çevrilmişlerdir. Bu seçim bir kez yapıldıktan sonra siyaset adamı her an aldığı ya da salık verdiği önlemlerin ahlâkiliği ya da ahlâkdışılığı konusunda fazla kaygılanmadan ulaşılmak istenen son amaç için neyin olası olduğunu belirlemek için gerçekliği sorgulamak zorundadır. Eğer kaygılanmıyorsa bu ahlâkdışılığından değil, entelektüel dürüstlüktendir. *"Çünkü güçlü devletin iyiliklerine katılan her şey, bütün siyasal tarihi yöneten 'güç bütünlüğü'nün yasasında karışmış bulunur."* (*Politische Schriften,* s. 63)

Eğer bu çözümlemeler doğruysa Max Weber'in ulus ve imparatorlukla ilişkili görüşleri hem döneminin ve kuşağının[8] tipik, hem de amacında ılımlı ve oluşturulmasında bütün boş laflarlardan uzak olmuştur. Almanya her şeyden önce doğudan, Çar imparatorluğundan ya da büyük Rus emperyalizminden gelen tehlikeye açıktı; bu bakımdan 1918 son felaketine kadar barış koşullarının Büyük Britanya ve Fransa ile olan ilişkilerde barışın kurulmasını dışlamayacağını umut edecektir. Olasılıkla bu barışın kurulmasının gerekleri konusunda yanılıyordu, ama eğer burada öngörüsü belki eksikse de hemen hemen bütün çağdaşlarından daha öngörülüydü.

Weber'in görüşlerinin ayrıntılarına girmek, bunların tanınmış *Antrittsrede*'den savaş dönemindeki Polonya yanlısı önerilerine kadar değişimini izlemek kolaydır, ama bence pek ilginç değildir. Bu inceleme sık sık yapılmıştır ve bizi temel sorunlardan saptırabilir.

Batının siyasal düşünürleri iç siyasetle dış siyasetin benzeşmezliğini açık bir olgu olarak her zaman ortaya koymuşlardır. Hobbes *Leviathan*'da *doğal durumun* bir açıklamasını aradığında egemenler arasındaki ilişkileri anlatır ve klasik bir düşünceye radikal bir anlatım verir. Devleti meşru şiddet tekeli ile tanımlayan Max Weber'in devletlerin şiddetli rekabeti ile bir devlet içinde bireylerin ya da sınıfların yasalara bağlı rekabeti arasındaki benzeşmezliği mantıksal olarak kabul etmesi gerekir. Oysa bu benzeşmezliği kuşkusuz kabul eden Max Weber'in ayrımı küçülttüğü ve karıştırdığı bir gerçektir. Bence toplumsal gerçeğin Darwinci görüşünden etkilenmiş ve bir ölçüde tesirinde kalmıştır. Örnek:

"Başkalarının –dolaylı ya da dolaysız olarak– ödemek zorunda olduğu bir kuruş kazanan her kimse, kendi çalışmasına değil de bir başkasının alın terinin emeği olan bir mala sahip olan ya da bir iletişim aracını kullanan her kimse, o varlığını burjuva boş sözlerinin 'kültürün barışçı işleyişi' olarak sunduğu her türlü sevgiden yoksun ve acımaya ilgisiz, yaşam için ekonomik kavganın gelişiminden besler. Bu insanın insana karşı kavgasının bir başka biçimidir ve sadece milyonlarca değil, yüzlerce milyon insan her yıl beden ve ruh olarak

[8] Max Weber'in Weltpolitik'ten anladığını ya da hangi sömürge kazanımlarının Reich'ın isteklerini tatmin edebileceğini belirttiğimi sanmıyorum.

ortadan kalkar, yaşayıp gider ya da en azından şeref için herkesin (–kadınlar da dahil– çünkü görevlerini yaparak onlar da savaşa katılırlar) savaşının anlaşılabilir her 'anlamına' gerçekte tamamen yabancı bir yaşam sürerler. Bunun anlamı şudur: Yazgının kendi halkına verdiği tarihsel görev uğruna kavga." (*Politische Schriften,* s. 62)

Bu metin savaş dönemi yazılarından alınmıştır. Ama yirmi yıldan daha fazla bir süre önce *benzer* düşünceler *Antrittsrede*'de aynı güçle dile getirilmiştir.

"Uluslararasındaki ekonomik savaş, 'barış' görüntüsü altında devam ediyor. Doğudaki Alman köylüleri ve tarım işçileri onlardan siyasal bakımdan üstün bir güçle açık bir çatışma sonunda tarlalarından kovulmamışlardır; günlük ekonomik yaşam için sessiz ve tatsız bir rekabet sırasında daha azgelişmiş bir ırk karşısında yenilmiş ve evlerini terk ederek karanlık bir geleceğe gömülmüşlerdir. Demek ki yaşam için ekonomik savaşta da barış yoktur. Çocuklarımız için barış ve mutluluğun geleceğin derinliklerinden çıkacağına sadece bu barış görüntüsünü gerçek sananlar inanabilir." (s. 17-18}

Daha sonra şöyle yazar:

"İnsanlık tarihinin bilinmeyen geleceğinin kapısının üzerinde barış hayâli ve insanların mutluluğu yerine lasciate ogni speranza yazar. Düşüncemizi kuşağımızın ötesinde harekete geçiren ve gerçekte her ekonomik işin temelinde bulunan soru geleceğin insanlarının nasıl olacakları değil, ne olacaklarıdır. Geliştirmemiz gereken insanların refahı değil, insanlığın büyüklüğünü ve türümüzün soyluluğunu oluşturan duygulara bağladığımız niteliklerdir."

Sonra şöyle der:

"Soyumuzdan olanlara sağlamamız gereken insanların barışı ya da mutluluğu değil, ulusal niteliğimizin korunması ve gerçekleştirilmesi için sürekli kavgadır. 'Barışçı' ekonomik serbest rekabet sayesinde seçme, en gelişmiş tipin zaferine kendiliğinden katkıda bulunurken, ekonomik uygarlığın olabildiğince çok yaygınlaşması ile görevimizin tamamlanacağı iyimser umuduna kapılma hakkımız yoktur.

"Soyumuzdan olanlar bizi tarih önünde önce onlara bıraktığımız ekonomik örgütlenme türü ile değil, fethedip onlara bıraktığımız alanın genişliği ile sorumlu tutacaklardır. Son çözümlemede gelişme süreçleri aynı zamanda güç için mücadeledir; ulusun gücünün çıkarları, sorgulandığı her yerde, ekonomik politikanın boyun eğmesi gereken yüce ve kesin çıkarlardır. Ekonomi politik bilimi, siyasal bir bilimdir; siyasetin bir hizmetçisidir, ama bir kralın ve iktidarı elinde tutan bir sınıfın günlük politikasının değil, ulusun güç siyasetinin sürekli çıkarlarının hizmetçisidir. Ulusal devlet gözümüzde, varlığı mistik bir karanlıkta daha çok ortaya çıkarıldığı ölçüde belirginleştiği sanılan belirsiz bir şey değildir; gücün dünyevi örgütlenmesidir. Bu yüzden devletin yararı, bizim için ekonomik düşünceler alanında bile değerlerin son ölçüsüdür." (s. 20)

Birçok kez aktarılan bu metinler bence Max Weber'de *Weltanschauung* denen şeyi başka yönlerle birlikte açıklayıcıdır: Darwinci bir yön (yaşam için mücadele), Nietzcheci bir yön (insanlığın mutluluğu değil, insanın büyüklüğü), ekonomik yön (malların sürekli kıtlığı, insanların ortadan kaldırılamayan yoksulluğu), Marksist[9] yön (sınıfların her birinin kendi çıkarı vardır, egemen bile olsa bir sınıfın

[9] *Wirtschaft und Gesellschaft*'da bir başka marksist yön bulunur: Emperyalizmin kapitalist çıkarlarla açıklanması (s. 621 vd.). Açıklama Weber için sosyalist bir ekonominin de emperyalist olabileceği an-

çıkarları ulusal topluluğun sürekli çıkarları ile zorunlu olarak birleşmez), son olarak ulusal bir yön (ulusal topluluğun çıkarı her şeyden üstündür, olguların değil, bir kararın sonucu ulusçuluk).

Otuz yıl kadar önce Max Weber'i ilk defa okuduğumda her şeyden önce eserinin verdiği entelektüel yüreklilik ve alçakgönüllülük dersi dikkatimi çekmişti. Bu eserin gerçekten hâlâ geçerli bir ders içerdiğini düşünmeye devam ediyorum. Ama bugün aynı zamanda metafiziğe, her türlü yanılmadan uzak olmak isteyen bir düşüncenin çıktığı kötümser dünya görüşüne de duyarlıyım.

Savaşların doğal bir anlatımı ve kaçınılmaz bir yaptırımı olduğu uluslar arasındaki güç siyaseti, Max Weber'e bitmiş dönemlerin bir kalıntısı ya da kültüre doğru insan çabasının bir yadsıması olarak görünmez, ama onlar da köklü biçimde acımasız başka biçimler arasında sınıflar ve uluslar arasında yaşam için bir kavga biçimi olarak görünür. Başka bir deyişle kısmen Darwinci, kısmen Nietzscheci yaşam için kavga metafiziği savaş ve barış arasında, halkların ekonomik rekabeti ile devletlerin güç için mücadelesi arasındaki zıtlığın önemini azaltma eğilimindedir. Şiddet, gizlenmek için şiddet olmaya devam etmektedir. Eğer aynı Macht sözcüğü devletler içinde ve devletler arasındaki mücadeleyi belirtiyorsa bu kazanılacak şeyin derinliğine aynı olmasındandır. Her yerde söz konusu olan kimin kazandığını, kimin yönettiğini, alanın ya da sınıfların ya da halkın kendisi için ele geçireceğini bilmektir.

Bu felsefe birçok nedenle artık moda değildir. Barbarlar tarafından basitleştirilerek, yorumlanarak vahşet âlemlerine götürülmüştür. Ama çağdaş ekonomi de uzmanların yarım yüzyıl önce bilimsel gerçek onurunu vermekte tereddüt etmedikleri birçok yargıyı yalanlamıştır. Max Weber çağdaşları gibi, ama liberal iktisatçılardan farklı olarak bir devletin siyasal gücünün ulusun ekonomik gelişmesini yönettiğini kuşkulu kılmaz. İşçi sınıfının yaşam düzeyini sonuçta silahların yazgısına bağlıymış gibi konuşur ve yazar. Bu bakımdan Max Weber çağımıza ait değildir. Bugün askeri gücün maddi gönencin ne zorunlu, ne de yeterli bir koşulu olmadığını biliyoruz, altmış yıl önce böyle olduğunu bilmek olanaksız değildi.

İyi anlaşılmayı diliyorum. Max Weber, ulusal devletin gücünü son değer olarak seçmişti. Bu seçim özgürdü ve tek taraflıydı. Eğer Wilhelm Almanya'sının, ne kültürünü yaymak için, ne de işçi sınıfının mutluluğu için sömürgeye ihtiyacı olmadığını bilseydi bile bu yüzden kararını değiştirmezdi: Güç çıkarları kendinde bir amaçtı ve bütün bir kültürün yayılmasının bağlı olduğu ulusun gücü ile ilişkili olduğu doğrudur. Ama eğer sınıflar ve uluslar arasındaki mücadelenin temel, yoksa tek amacı mutluluk ve yaşamın kendisi değil de yönetme ya da güç olsaydı, dünyanın görünümü aynı olmazdı.

Kuşkusuz bugün Max Weber'in yanlışının tersini yapma tehlikesiyle karşı karşıyayız. Toplumsal ilişkiler uluslar arasında olduğu gibi uluslar içinde de du-

---

lamında tamamen marksist değildir. Öte yandan Weber emperyalist yayılmayı sadece ekonomik çıkarlarla açıklamaz.

ruma göre rekabet, yarış, mücadele adı verilebilecek bir çatışma öğesi içerirler. Çatışma nedenleri çoktur ve bazen kazanma şerefi tek ödüldür. Ama ne yaşam, ne de zenginlik kazanılacak şey oluşturmadıkları, mücadelenin esas olarak siyasal olduğu, yani kimin yöneteceğini belirlediği andan itibaren ayrım özel koşullar, farklı çatışmaların kuralları arasında yeniden kesin hale gelir. Çatışmasız bir dünya gerçekte anlaşılamazdır. Sınıfların ve ulusların yaşam için mücadeleye *(Kampf ums Dasein)* girişmedikleri bir dünya anlaşılmaz değildir. Herhalde çatışmanın şiddetli ve şiddetli olmayan biçimleri arasındaki fark yeniden önem kazanır. *Wahlschlachtfeld,* seçim alanında galip gelen, askeri savaş alanında galip gelenden düzey olarak değil ama, doğasında farklıdır.

Darwinci-Nietzscheci dünya görüşü Weberci *Machtpolitik* anlayışının içine girdiği çerçeveyi oluşturur. Çoktanrıcılık, bağdaşmaz değerlerin olduğu Weberci güç felsefesinin öteki felsefi temelini oluşturur. Bilindiği gibi Max Weber olanla olması gereken arasındaki, olgularla değerler arasındaki Kantçı ya da Yeni Kantçı zıtlıktan hareket ediyordu. Devoiretre'i ahlâk anlayışına indirgemiyor, ama ahlâk anlayışından bir değerler evreni yapıyordu. Değerler evreninin sadece birbirlerinden bağımsız olduğunu söylemiyor, ama sürüp giden çatışma içinde olduklarını ekliyordu. Bir şey kötü olmasına rağmen değil, kötü olduğu için belki güzeldir *(Les Fleurs du Mal).* Buradan *Machtpolitik*'e bağlı iki öneriye kayar: Birincisi Alman kültürünün ve Fransız kültürünün göreli değerine karar verebilecek mahkemenin olmadığıdır; ikincisi hem siyaset adamı, hem Hıristiyan olmanın (en azından Hıristiyan ahlâkı eğer *Sermon sur la Montagne* ahlâkı ise) olanaksızlığı ya da her birimizin eylemde kanaat ahlâkı ile sorumluluk ahlâkı arasında seçim yapması zorunluluğu ve aynı eylemin şu ya da bu ahlâkın seçimine göre tamamen farklı bir değerlendirme getireceğidir.

Bu iki öneri coşkulu tartışmalara yol açmıştır ve açmaya da devam etmektedir. Çoktanrılı formülü belirli bir biçimde apaçıktır. Sanatçı olduğu biçimiyle ahlâki bir varlık değildir, bir sanat eseri iyi değil, güzeldir. Her değer evreni özgül bir ereklik, özel bir anlam içerir. Savaşçı ahlâkı filozofların ya da erdemli kişilerin ahlâkı değildir. Her biri kendi yasalarına uyar. Her ulus belirli bir değerler sistemiyle kendini ifade eder, belirli eserlerinden gurur duyar. Bu değerler sistemleriyle ya da bu eserler arasında kesin bir karara varmak için kim yeterince mesafeli, yeterince doğru olabilir? Buraya kadar hepimiz Max Weber'i izliyoruz. Ötesinde sorunlar ve itirazlar ortaya çıkar.

Önce *Wissenschaft als Beruf* metnini alalım (s. 545): *"Bilim adına' kanaatlerin uygulamasının savunuculuğunu yapma olanaksızlığı –önceden belirlenmiş bir amaca ulaşmak için zorunlu araçların tartışması ile ilgili tek durum dışında– daha derin nedenlere dayanır. Böyle bir tutum ilke olarak saçmadır, çünkü değişik değer düzenleri dünyada bitmek bilmez bir kavgada çatışırlar. Koca Mill'in övgüsünü yapmak istemeksizin, saf deneyden hareket edildiğinde çoktanrıcılığa varıldığını söylemekle haklı olduğu kabul edilmelidir. Formülün yüzeysel, hatta aykırı bir yönü vardır ve bununla birlikte doğru bir yan da içerir. Bugün bilmediğimiz bir şey vardır; bir şey sadece güzel olmadığından değil, ama güzel olmadığı ölçüde kutsaldır, kaynak olarak İsaie'nin kitabının 53 bölümü ve XXI. Psaume göste-*

rilebilir. Aynı biçimde bir şey sadece iyi olmadığından değil, ama iyi olmadığı şeyle güzel olabilir. Bunu bize Nietzsche öğretmişti, ama ondan önce Baudelaire şiirsel eseri için seçtiği, Les Fleurs du Mal başlıklı kitabında da söylemişti: Son olarak halka özgü sağduyu bize bir şeyin ne güzel, ne erdemli, ne iyi olmadan ve olmasına rağmen gerçek olabileceğini öğretir. Bunlar değişik düzenlerin ve değişik değerlerin Tanrılarını karşı karşıya getiren kavganın en ilkel durumlarından başka bir şey değildir. Fransız kültürünün Alman kültürü ile karşılaştırıldığında değerler sorununun 'bilimsel olarak' nasıl çözülebileceğini bilmiyorum, çünkü burada da farklı Tanrılar çarpışırlar ve bu kuşkusuz sonsuza dek böyle olacaktır. Demek ki olaylar hâlâ Tanrıların ve şeytanların büyüsü altında eski çağlardan farklı cereyan etmemektedir ama, farklı bir anlam almaktadır. Yunanlılar önce Afrodit'e, sonra Apollon'a ve özellikle cité'nin her bir Tanrısına kurban sunarlardı; günümüzde her ne kadar davranışımız büyüyü bozmuş ve içimizde yaşayan mitten vazgeçmişse de gene aynı şeyi yapıyoruz. Tanrıları yöneten, hangisi olursa olsun bir bilim değil yazgıdır."

Gerçekten de Fransız kültürünün değeri ile Alman kültürünün değeri arasında bilimsel olarak hiç kimse kesin bir karara varamaz. Ama soru önemli midir? Bir olgudan –Fransız kültürü ile Alman kültürünün farklı olması– zamanın sonuna kadar savaşan Tanrılar düşüncesine geçmek haklı mıdır? Her yerde ve her zaman mücadele görüşünü kafasına takmış olan Weber'in, yadsınamaz, ama geçici bir güç rekabetini Tanrıların mücadelesi haline dönüştürmesine inanmamazlık edemem. Güçlerin rekabetinin insanın ve ruhun yazgısını yükümlülük altına soktuğu durumlar vardır. Bu her zaman böyle değildir.

Bir şeyin sadece iyi olmasına rağmen değil, iyi olduğundan güzel olabileceği çok açık mıdır? Bir şeyin ne güzel, ne kutsal, ne iyi olmamasına rağmen ve öyle olarak gerçek olması ulusların sağduyusuna uygun mudur? *Les Fleurs du Mal*'in güzelliği amaç olarak kötülüğe sahiptir, ama kökeni şairi harekete geçiren bir kötülük niyeti değildir ve eğer kötülük şair sayesinde güzellik görünümü alırsa bundan kötülüğün, güzelliğin nedeni ya da koşulu olduğu sonucu çıkmaz. Aynı biçimde gerçeği gören ve söyleyen, "Ne güzel, ne kutsal, ne iyi olan şeyi" görür ve söyler. Bununla birlikte gerçeğin arayışı ya da anlatımı, güzellik, kutsallık ya da iyilik arayışı ile özünde önlenemez, sürüp giden çatışma halinde değildir.

Ama konumuz güç politikası ile sadece dolaylı olarak ilgili Tanrıların çatışmasını bırakalım ve Weber'in bütün davranış felsefesine egemen zıtlığa, kanaat ve sorumluluk ahlâkı zıtlığına dönelim. Max Weber kimsenin siyaset dünyasına girme zorunda olmadığını, ama eğer giriyorsa katı yasalarını da kabul ettiğini söyler. Mademki siyasetin amacı güçtür, gücün sınıflar ve uluslar arasında paylaşımıdır, arkadaşlarına, sınıfının ya da ulusunun üyelerine yön vermek isteyen kimse mücadelenin katı zorunluluklarına boyun eğmelidir. Oysa mücadele kötü değilse de tehlikeli yollar gerektirmemezlik edemez. Sorumluluk ahlâkı kuşkusuz *Machtpolitik* ile karışmaz ve Max Weber *Politik als Beruf*'un sık sık aktarılan bir bölümünde *Machtpolitik*'e tapmayı eleştirmiştir:

"Gerçekte güç, siyasetin kaçınılmaz aracı olmasına rağmen ya da olduğu için iktidar isteği onu harekete geçiren güçlerden biridir; iktidarla sonradan görme gibi oynayan bir yiğit taslağı ya da kendi gücünü beğenen, Narcisse, kısaca iktidarın, iktidar olarak her hayranı

kadar siyasete zararlı başka bir şey olamaz. Kuşkusuz ülkemizde de kendisine coşkuyla dolu saygı duyulan güç siyasetçisi büyük etkide bulunabilir, ama bütün bunlar boşlukta ve saçmalıkta kaybolur. 'Güç politikası'nı eleştirenler bu noktada tamamen haklıdır. Bu tutumun bazı tipik temsilcilerinin ahlâki çöküşü, kibir dolu bazı davranışların gerisinde saklanan güçsüzlüğün ve zayıflığın tanığı olma olanağı vermiştir. Böyle bir siyaset her zaman bıkkın, son derece yüzeysel ve orta insan yaşamının her anlamına kapalı bir düşüncenin ürünüdür, hiçbir şey bütün davranışlarda ve özellikle bu siyasal davranışta buluşan trajik bilinçten daha uzak değildir." (Politische Schriften, s. 437)

Sorumluluk ahlâkı güce saygı ile, ahlâki değerlere ilgisizlikle değil, gerçeğin kabulü ile, davranışın zorunluluklarına boyun eğme ile, daha da aşırı durumlarda, ruhun kurtuluşunun *cité*'nin kurtuluşuna bağlanması ile tanımlanır. (*Politische Schriften, s.* 477) Buna karşılık kanaat ahlâkını seçen, sonuçları ne olursa olsun, kendi inançlarının zorunluluklarına uyar.

Gerçekten Max Weber iki karşıtlığı, bir yandan her zaman tehlikeli ve bazen şeytanca araçlara zorunlu başvuru ile *siyasal davranış* ve *Sermon sur la Montagne* ya da Saint François'nın öğretisinin (öteki yanağı uzatma, bütün dünya nimetlerinden vazgeçme) telkin ettiği gibi *Hıristiyan davranışı* karşıtlığı ile öte yandan kararın olası sonuçlarını dikkate almayan seçim karşıtlığını birbirine karıştırıyordu. Bu iki karşıtlık tamamen rastlaşmazlar. Eğer *Sermon sur la Montagne* Hıristiyan ahlâkının hepsini içeriyorsa hiçbir devlet adamı "saf Hıristiyan" olamaz. Hiç kimse davranışlarının sonuçlarına ilgisiz kalma hakkına sahip değildir, ama hiç kimse, bazı koşullarda kesin bir zorlayıcının ona kabul ettirdiği kararın tehlikeleri ne olursa olsun bir iç zorunluluktan kaçamaz.

Kuramcı olarak Max Weber, sorumluluk ahlâkçısı olmak istiyordu ve *Machtpolitik*'i yani güç için mücadelenin uluslar içinde ya da uluslararasında gerektirdiği araçların kullanımını kararlılıkla, ama olabildiğince *Sachlichkeit* ve *Nüchternheit* ile kabul ediyordu. Sorumluluk ahlâkını ve güç politikasının zorunluluklarını kişisel çıkar ile değil, katılmaya karar verdiği yüce bir değere, Reich'ın gücüne bağlılık ile yeğliyordu. Çünkü gücü, gücün kendisi için ya da övünme için ya da kişisel tutkular için isteyen siyaset adamı, gerçek şefin karikatüründen başka bir şey değildir ve kendini sadece onu aşan bir amacın hizmetine girerek gerçekleştirir.

Weber siyasal etkinliğinde gerçekçi olarak davranmamıştır, bilgisine ve öngörüsüne rağmen halkı yönetecek biri olmaya yöneldiğine emin değilim. Bütün rejimlerde ve özellikle demokratik toplumlarda gerçekleştiği biçimiyle gerçek siyasetin tamamlayıcı parçası olan sıradan uzlaşmaları, entrikaları uygulamadan çok soyutta ve kuramda daha kolaylıkla kabul ediyordu. Max Weber, sık sık kararının önceden kestirilebilir sonuçlarından çok, bir hareketin değerine, bir reddin örnek anlamına kendisi ve başkaları için daha duyarlı olmuştur.

Max Weber kendini yanılmalara karşı korumada haklıdır: Siyaset mücadelesiz, mücadele şiddetsiz olmaz ve mücadele araçları her zaman İsa'nın yasası ya da basit ahlâkla bağdaşmaz. Bununla birlikte bu kuramdaki iki şey beni rahatsız ediyor.

Birincisi, sorumluluk ve kanaat ahlâkı arasındaki karşıtlığa verilen aşırı ve bir bakıma kesin biçimdir. Alınan bir kararın sonuçlarına tamamen ilgisiz kalmak olaşı mıdır? Güncel karar üzerinde ahlâki yargının hesaba katılmaması olası mıdır? Bence Max Weber bunu kabul ederdi, ama sadece aşırı durumlarda gerçek hale gelen bir seçeneğin temel olduğunu belirtirken iki tehlikeyle karşı karşıyadır: Bir yandan ahlâkçıların eleştirilerini küçümseyerek bir yana iten sahte gerçekçileri, öte yandan bütün siyasetleri, ideallerine uygun olmadığı için ayrım yapmadan suçlayan ve bilinçli ya da bilinçsiz olarak kör devrimcilerin ya da zorbaların yararına var olan düzenin yıkımına katkıda bulunan sahte idealistleri bir bakıma haklı kılmak.

Dahası var. Max Weber araçların amaçlarla haklı kılınması sürekli sorununun kuramsal çözüm içermediğini hatırlatmakta haklıdır. Ama sadece değerlerin çeşitliliğini değil, sürüp giden çatışmalarını belirterek kendi değerler sistemini kurmasını önler. İnsan haklarının en azı olmadan yaşayamayacağımızı söylemesine rağmen, kendi değerlerini, liberalizm ve parlamentoculuğu Reich'ın büyüklüğünün hizmetinde basit araçlara indirgeyerek önemlerini azaltır.

Böylece bir başka itiraza geliyorum. Max Weber Alman ulusunun güç çıkarlarını son amaç olarak ortaya koyarken bir tür nihilizme kaymakta değil midir? Ulusun gücünün, kültürün niteliğini değil, saygınlığını artırdığını söyler. Bu andan itibaren ulusun gücü son amaç, kendisine her şeyin kurban edildiği Tanrı olabilir mi? Söz konusu olan uluslararası rekabeti ve ulusun dünya sahnesindeki yerini koruma görevini inkâr etmek değildir. Ama ulusun gücü, kültürü ne olursa olsun, onu yönetenler kim olursa olsun, kullanılan araçlar ne olursa olsun en yüce değerdir; onun adına *hayır* demek Max Weber'in tiksinme ile reddedeceği bir şeydir.

Burada da bence kesin nokta üzerinde düşünmemiz gerekir. Max Weber Avrupa uluslarının rekabetini saptamış ve anlatmıştır. Eğer bugün bize bu çatışmaların önemini abartmış ve bir büyük savaşın bütün Avrupa uluslarının geleceği üzerindeki etkilerini küçümsemiş görünürse de, Almanya'da olduğu kadar Fransa'da da çağdaşlarının çoğuna oranla en azından ılımlılık ve incelik duygusunu kaybetmeme üstünlüğüne sahiptir. Her iki tarafta da ortalığı kasıp kavuran propaganda taşkınlığında, hiçbir zaman taraf tutmamıştır. Siyasal toplulukların yüce biçimi ulusal devleti tartışma konusu yapmamıştır. (Bu biçim belki hâlâ aşılmamıştır.) Herhalde bu nokta üzerinde de kendi dönemine aittir.

Büyük güçlerin hakları ve ödevleri üzerinde, *Machtpolitik* diplomasisinin kuralları üzerinde görüşlerini çağdaşlarıyla aynı stilde açıklamıştır.

Sosyolog olarak bugün de dünkü kadar güncel olan Max Weber, siyaset adamı olarak çağını her zaman aşmamıştır. Demokrasiyi yeteneksiz siyasetçilerin egemenliğinden kurtarmak için sonraki kuşağın yaşayacağı, ıstırap çekeceği tehlikelerin bilincinde olmadan, karizmatik önderin halkoylamasına dayalı yasallığını vurguluyordu. Herkesten çok çağdaş uygarlığın özgünlüğünü anlamış olan Weber, teknik çağdaş silahların gücüyle ulusların gönenci arasındaki en azından olası ayrımı anlamamıştır. Burjuva olarak anti-Marksist Weber, Marx'a karşı verim-

liliğin artması sayesinde bütün çağdaş ekonomilerde ortak olan büyüme olgusunu değil, ya bürokrasinin kaçınılmazlığından ya dinsel inançların etkisinden söz etmiştir.

Kuşkusuz Max Weber'in Darwinci ve Nietzcheci kötümser görüşünün yanlış olduğu ve bizim bugünkü görüşümüzün doğru olduğu kanıtlanmamıştır. Gelecek açıktır ve insanlığın kendi kendini ortadan kaldırmaya mı, yoksa birleşmeye mi karar vereceğini bilmiyoruz. Ama bir ulusun güç çıkarlarında bir daha hiçbir zaman son bir amaç ve kutsal bir değer kabul etmeyeceğimizi biliyoruz. Max Weber bunu yapmıştır ya da yaptığına inanmıştır, çünkü yüzyıllar boyunca biriken kültür, ona sürekli kazanılmış ve tarihin kazalarından korunmuş görünüyordu. Eğer kültürün güç adına kurban edilme tehlikesiyle karşı karşıya olacağını bilmiş olsaydı, hem çok güvenen, hem çok kötümser biri olduğunu kabul ederdi: Halkoylamasına dayalı öndere inandığında ve güç ile kültürü ayırmadığında çok güvenen, barışçı ya da en azından sınıfların ve ulusların kaçınılmaz savaşını kurallara bağlama yeteneğinde bir insanlık düşünemediğinden çok kötümserdir. Max Weber, özünde kendisini siyaset kuramında ele vermiştir, çünkü güç ne kendisininki, ne de ulusunki, hiçbir zaman onun Tanrısı olmamıştır. Düşüncesi ve varlığı iki değere bağlı olmuştur: Gerçek ve soyluluk. İnsan ve filozof olarak bize bıraktığı kalıtın (miras) saygınlığını *Machtpolitik* kuramcısının yanlışlıkları azaltmaya yeterli değildir.[10]

[10] Max Weber'den alıntılar Almanca'dan Julien Freund tarafından çevrilmiştir.

DİZİN

1848 Devrimi, 202, 204, 208, 216, 220
acıma duyguları, 271, 311
açlık grevi, 238
adalet, 47, 232, 234, 237, 291, 316, 373
adalet ilkesi, 237
ahlâk anlayışı, 48, 279, 280, 282, 284, 378, 465
ahlâk kuramı, 283
ahlâki bunalım, 95
  değer, 44, 70, 71, 92, 283, 348, 373, 413, 467
  ideal, 284
  kurum, 279
  otorite, 86, 254, 269, 273, 420
  sorun, 282
  topluluk, 250
aile, 82, 84, 141, 167, 187, 189, 193, 198, 224, 241, 242, 245, 264, 266, 273, 279, 309, 376, 377, 396, 403, 447, 455
  kuramı, 82, 84
  örgütlenmesi, 309
akılcı bütünleşmeler, 390
  davranış, 296, 302, 354, 356, 370, 394, 406, 421
  egemenlik, 395
  evrenselcilik, 37, 50
  inançlar, 224
  kültür, 365
  örgütlenme, 224, 376, 377, 381, 398, 418
  tiksinme, 311
  toplum, 248
  yasalar, 48, 49, 53
akılcılık, 225, 250, 336, 354, 383, 390, 392, 417
aklın tarihi, 77
Alain, 70, 71, 97, 104
Alman İdeolojisi, 109, 153, 156, 158, 161
alt sınıflar, 270, 436
alt tabaka, 331
Amerikan anayasası, 450
  demokrasisi, 170, 174, 175, 185, 453
  sosyolojisi, 14, 16
  toplumu, 15, 93, 169, 170, 172, 173, 176, 185, 186, 189, 190, 196, 453
ampirik gerçeklik, 284
  güç, 203
analitik sosyoloji, 15, 52, 66
anarşi, 95, 101, 213, 271
anayasal monarşi, 193, 201
Anglikan kilisesi, 430
anomi, 237, 268, 285, 416
  olgusu, 285
anomik intihar, 241, 242, 243, 245
antik cumhuriyetler, 167
  dünya, 226
  toplumlar, 135, 226
ara örgütlenmeler, 274
Aristo, 19, 28, 30, 52, 73, 85, 102, 177, 287, 316, 368, 395
aristokrasi, 30, 33, 169, 187, 188, 191, 195, 202, 204, 331, 332, 429, 431, 435, 436, 437, 443, 448
aristokratik liberalizm, 438
  toplum, 436
Asya istibdadı, 32, 33
Asya istibdadı, 32
Asya üretim biçimi, 14, 116, 154
ataerkil egemenlik, 395
Avrupa monarşileri, 30, 32, 33, 450
  toplumu, 62, 63, 66, 169, 203, 223
ayinsel davranışlar, 321
azalan verim yasası, 154

basın özgürlüğü, 172, 350
Batı kapitalizmi, 377, 379
bencillik, 242, 337, 371
bilgi sosyolojisi, 91, 116, 149, 186, 187, 249, 284
bilim kuramı, 299, 354
bilimin doğası, 361
bilinçlerin birleşmesi, 240
bireyci değerler sistemi, 378
bireyci toplum, 189, 237
bireycilik, 238, 267, 268, 278, 285, 417
bireyin evrenselleştirilmesi, 131
bireysel bilinç, 231, 232, 237, 267, 275
  güçler, 281

mülkiyet, 138, 139, 270, 401
özgürlük, 339, 403, 416, 433
Bolşevik devrimciler, 293
partisi, 150
Bolşevizm bunalımı, 150
Budizm, 406
bulaşma, 240, 241
burjuva düzeni, 205, 213
işletme kapitalizmi, 376
reformcuları, 204
sınıfı, 140, 148, 376
toplumu, 113, 114, 214
üretim biçimi, 116
burjuvazi, 111, 112, 113, 115, 140, 142, 143, 153, 178, 202, 210, 335
bürokrasi, 227, 369, 377, 403, 409
bürokratik akılcılık, 378, 402
bütünsel devlet, 277
insan, 130, 131, 132
büyüsel davranışlar, 321, 345

canlıcılık, 250, 260
Cermanistler, 58
Cermen feodalizmi, 58
ideolojisi, 59
okulu, 51
ceza, 39, 40, 56, 174, 194, 234, 263, 327
kuramı, 234
yasaları, 39
cinsel içgüdü, 310
istek, 310
kalıntılar, 307, 310
Communes, 427
consensus, 224
Cours d'Economie Politique, 294, 328, 346, 348, 351, 422
cumhuriyet, 29, 30, 32, 33, 34, 36, 55, 167, 175, 193, 201, 208, 211, 212, 213, 380, 447, 451, 452, 455, 457

çağdaş bilim, 356, 368, 372, 377
toplum, 13, 38, 54, 62, 63, 67, 71, 90, 97, 98, 110, 111, 137, 140, 147, 154, 165, 169, 174, 175, 178, 182, 209, 216, 220, 221, 222, 224, 226, 234, 235, 236, 237, 238, 243, 244, 245, 246, 255, 256, 268, 269, 272, 273, 275, 277, 278, 279, 310, 335, 361, 377, 392, 393, 397, 399, 402, 407, 416, 418, 420, 422, 426, 441, 446, 450, 453, 455
toplumun bunalımı, 243
çatışma, 21, 59, 68, 111, 112, 114, 126, 146, 158, 174, 207, 209, 269, 278, 330, 349, 373, 386, 387, 422, 463, 465, 466
çatışmalar, 111, 146, 176, 279, 330, 359, 371, 422
çeşitlilik, 26, 27, 48, 64, 67, 100, 305, 395
çıkarcı davranışlar, 312
Çiçeron, 56
çilecilik, 157, 313, 386
kalıntısı, 313

Darwin, 236
davranış biçimi, 15, 184, 308, 311, 362, 394
felsefesi, 466
kuramı, 370
psikolojisi, 225
tipleri, 354, 370
De la Division du Travail Social, 226, 229, 231, 233, 238, 243, 244, 246, 259, 260, 267, 273, 286, 287, 288
değer idealleri, 284
ilişkisi, 358, 359, 361, 369, 370
kuramı, 163, 288
yargısı, 44, 284, 356, 358, 359, 370, 403, 408, 410
değerler felsefesi, 371, 386
hiyerarşisi, 92, 209, 372
sistemi, 222, 336, 337, 356, 360, 362, 370, 371, 382, 421, 459, 465, 468
değişken sermaye, 120, 122, 123, 124
demografik olgular, 366
demokrasi, 29, 30, 33, 116, 129, 166, 167, 172, 173, 174, 175, 176, 182, 261, 275, 276, 316, 402, 410, 426, 441, 445, 446, 447, 452, 461
demokratik hareket, 37, 181, 183, 185, 436
istibdat, 447, 454
özgürlük, 441, 447
rejim, 172, 176, 334, 339, 369
toplum, 166, 167, 169, 174, 176, 181, 183, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 221, 222, 445, 448, 449, 453, 467
deneysel bilim, 296, 297, 298, 299, 300, 350, 381
devlet biçimleri, 158
sosyalizmi, 346, 418
devrim öğretisi, 62
devrimci bunalım, 25
davranışlar, 293
öğretiler, 312
sınıf, 198
Diderot, 56, 287
dil, 81, 82, 83, 101, 177, 281, 284, 434
kuramı, 82
din kuramı, 82, 248, 250, 252, 263
sosyolojisi, 375, 383, 384, 385, 397, 405, 406, 419
dinsel anlayış, 361, 375, 378, 383, 419, 441
çilecilik, 378
devrim, 178
gruplar, 378
güdülenmeler, 378, 382
inançlar, 173, 174, 187, 223, 274, 309, 353, 379, 399, 453, 469
intihar, 242
olgu, 225, 251, 252, 260
tutumlar, 372, 385
yaşam, 245, 266, 282, 361
disiplin, 18, 23, 25, 238, 242, 243, 245, 246, 268, 277, 278, 311, 313, 326, 368, 397, 409
diyalektik, 14, 15, 32, 125, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 156, 157, 446
materyalizm, 14, 134
dogmatizm, 429, 431

doğa anlayışı, 49
bilimleri, 19, 67, 133, 278, 319, 356, 357, 360, 362, 367, 377
doğacılık, 157, 250, 260, 421
doğal olgular, 41, 42, 251, 262, 300, 357
doğanın diyalektik felsefesi, 136
doğrulama kuramı, 315
doyumsuzluk, 241, 268, 272
dünyevi güç, 85, 428
düşüncenin evrimi, 128

Ecole Normale Supérieure, 238
egemen sınıf, 111, 113, 159, 215, 312
egemenlik, 55, 69, 81, 145, 313, 340, 365, 368, 369, 390, 391, 393, 394, 395, 396, 400, 401, 410, 458
tipolojisi, 391, 394, 395
eğitim, 46, 53, 96, 129, 130, 231, 261, 267, 277, 278, 279, 285, 286, 348, 350, 409, 414, 435
kuramları, 277
sistemi, 278
sorunları, 277
yöntemleri, 277
Einstein, 350
ekonomi, 22, 38, 54, 96, 109, 117, 118, 125, 127, 133, 136, 138, 140, 143, 144, 145, 146, 148, 150, 153, 159, 226, 261, 268, 288, 323, 329, 330, 346, 353, 361, 382, 388, 391, 396, 403, 404, 409, 417, 418, 422, 423, 455, 464
bilimi, 127, 323
Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı, 110, 111, 114, 161
ekonomi politik, 125, 136, 288, 346, 404
ekonomi sosyolojisi, 388, 391
ekonomik anarşi, 271, 274
davranışlar, 375, 378, 383
etkinlikler, 252
kuram, 17, 57, 144, 154, 288, 297, 349, 415
örgütlenme, 37, 66, 121, 137, 328, 362, 463
refah, 57, 244, 324
savaş, 463
yabancılaşma, 131
emek gücü, 120, 121, 140, 143, 158, 349
emekçi sınıf, 15, 16, 112, 125, 140, 142, 143, 145, 146, 148, 150, 155, 159, 209, 215, 330, 418
emekçiler, 112, 113, 115, 121, 140, 218, 419
epistemolojik incelemeler, 415
kuram, 370
erdem, 29, 31, 55, 167, 175, 270, 310, 335, 336, 450
eşitlik ilkesi, 59, 82
eşitlikçi toplumlar, 447
evrensel düzen, 98, 103, 209, 383, 427
pozitivizm, 76
evrim kuramı, 122, 123, 426
evrimci görüş, 275
eylem, 77, 87, 101, 102, 110, 111, 141, 193, 227, 236, 238, 299, 343, 355, 361, 364, 366, 372, 392
özerkliği, 236
eziyet, 311

Falloux yasası, 217
farklılaşma, 32, 35, 226, 230, 231, 232, 235, 236, 237, 263, 268, 278, 348
faşist ideoloji, 350
faşizm, 339, 350
felsefi sorun, 117, 355
feodal kurumlar, 183
mülkiyet rejimi, 135
toplum, 113, 142, 275
üretim biçimi, 116
feodalite, 58, 276, 313, 369
feodalizm, 59
fetişizm, 75, 77
Fransız aristokrasisi, 176
demokrasisi, 438
Devrimi, 78
monarşisi, 37, 51, 62, 167, 203, 449
sosyalist düşüncesi, 269
toplumculuğu, 203

geçici güç, 79
geleneğin gücü, 230
gelenekler, 30, 39, 170, 185, 309, 451, 452
geleneksel davranış, 354, 355, 370
dinler, 92, 250
toplumlar, 190
gelir dağılımı, 112, 115, 144, 328, 348, 417
yasası, 328
gerekirci felsefe, 49, 50
gerekircilik, 33, 40, 41, 47, 73, 133, 367
Guichardin, 414
gücün saygınlığı, 460
güç felsefesi, 71, 465
politikası, 458, 466, 467
rekabeti, 466
siyaseti, 458, 463, 464

halk egemenliği, 51, 218, 431, 447
halkın tarihi, 77, 86
hareket yasaları, 49, 158
hukuk sosyolojisi, 388
Hume, 298
hükümet tipi, 29, 30, 37
hükümetin doğası, 29
ilkesi, 29, 31
hükümetler kuramı, 33

ılımlı hükümet, 32
ırklar, 77
ırkların karışımı, 176

içgüdüler, 306, 307
ideal demokratik toplum, 190
tip, 33, 53, 151, 185, 355, 368, 369, 370, 374, 375, 394, 403, 453
toplum, 320
idealist inançlar, 345
idealler, 284, 408
ideoloji, 15, 16, 148, 149, 150, 177, 187, 315, 338, 342, 402

iki dereceli seçim, 276
iktidar, 166, 167, 192, 214, 321, 330, 340, 391, 393, 427, 429, 440, 453, 459, 466
ilkçağ demokrasisi, 175
ilkel monarşi, 58
toplum, 135, 226, 232
ilkeler, 27, 61, 96, 219, 298, 318, 408, 430
inanç sistemi, 382
İngiliz anayasası, 32, 34, 35, 36, 44, 427, 449
insan davranışı, 81, 225, 226, 228, 300, 303, 306, 315, 319, 335, 337, 362, 367, 372, 383, 388, 391, 421
doğası kuramı, 371
doğasının evrimi, 131
gerçekliği, 357, 367
hakları, 397, 398
insanın yabancılaşması, 133
insani gerçeklik, 358
insanlık dini, 82, 87, 92, 94, 101, 103, 204, 249, 285
insanlıkçılar, 337, 338
intihar, 94, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 260, 266, 279
dürtüsü, 243, 245, 247, 248, 260, 279
olgusu, 236, 238
oranı, 239, 240, 241, 244, 246, 247, 266
sıklığı, 241, 242, 279
intiharın toplumsal tipleri, 241
istibdat, 29, 30, 32, 33, 48, 185, 192, 222, 227, 445, 447, 450, 454, 455
işbölümü, 82, 84, 129, 214, 231, 233, 236, 237, 287
kuramı, 82
işçi sınıfı, 150, 159
itaat güdüsü, 369

Jansenistler, 55

kalıntı, 179, 305, 307, 308, 310, 320, 322, 329, 343, 371, 384
kalıntılar kuramı, 315
kalıtım yasaları, 332
kamu gücü, 56, 88, 112, 309, 335
mülkiyeti, 69, 83, 135, 137, 367
yönetimi, 190
Kant felsefesi, 44
Kantçılık, 371
Kanunların Ruhu Üzerine, 25, 26, 27, 28, 29, 33, 38, 42, 44, 45, 46, 47, 50, 52, 53, 55, 57, 58, 87, 171, 175, 176, 431, 448, 449, 450
Kapital, 21, 22, 23, 107, 109, 110, 111, 114, 117, 118, 121, 122, 126, 128, 139, 140, 143, 144, 145, 152, 153, 154, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 381, 417
kapitalist anarşi, 417
değişimin özü, 119
ekonomi, 117, 121, 131, 143, 144, 383, 417, 418, 423
evrim, 123
işletme, 376, 377
mekanizma, 122
örgütlenme, 115, 376
rejim, 15, 107, 109, 111, 113, 117, 118, 121, 122, 123, 125, 126, 133, 134, 135, 143, 144, 165, 377, 378, 382, 438
sınıf, 112, 145, 159
toplum, 110, 111, 112, 113, 127, 141, 142, 146, 155, 190, 221, 367, 375, 420
üretim, 140, 158, 159
üretim biçimi, 158, 159
Kapitalizm, 107, 118, 132, 353, 368, 381, 382, 459
kapitalizmin sosyolojisi, 118
yapısı, 122
yasası, 121
kâr oranının azalma eğilimi yasası, 123, 124, 127
karizma, 385, 395
karizmatik egemenlik, 369, 394, 396
önder, 393, 396, 397, 401, 403, 410, 468
karma rejim kuramı, 56
karşılaştırmalı yöntem, 176, 265, 453
karşılıklı bağımlılık, 180, 339, 344, 349, 385, 419
Katolik eğitim, 285
kilisesi, 223
topluluklar, 241
kendiliğinden deney, 364
kişileştirme, 309, 318, 327
kişisel bütünlük, 319
olgular, 243
klasik ekonomi, 288
felsefe, 38, 82, 128, 168, 177
kuram, 28
Komünist Manifesto, 110, 111, 112, 113, 124, 152, 153, 161, 420
korporasyon, 246, 273
koruma içgüdüsü, 242
köylü sınıfı, 140, 210, 211
kutsal birlik, 391
gerçeklikler, 320
kuvvetlerin ayrımı, 34
kültür bilimleri, 358, 368, 369, 370, 407
kültürel değerler, 365
olgular, 379
laik ahlâk, 285, 414
dinler, 283
Latran anlaşmaları, 350
Le Socialisme, 267, 270, 289, 423
Le Suicide, 226, 238, 240, 289
Leçon de Sociologie, 288
Les Règles de la Méthode Sociologique, 262, 286, 288
Les Systèmes Socialistes, 162, 291, 328, 330, 331, 332, 346, 348, 351, 419
Liberal aristokrat, 209
Locke, 35, 55
lonca sistemi, 350

Machiavel, 55, 56, 196, 226, 227, 328, 350, 372, 387, 391, 400, 406, 414, 427, 446, 458, 459
Machiavelcilik, 226, 446
maddi akılcılık, 383
doyum, 323
güçler, 253

Manchester liberalleri, 160
manevi güç, 272, 274, 427
mantıklı davranış, 291, 292, 294, **295, 296, 299,** 301, 306, 308, 312, 323, 336, 337, **341, 342, 343,** 345, 347, 362
mantıklı davranışın kökeni, 308
mantıklı olmayan davranış, 291, **292, 293, 294,** 295, 296, 297, 299, 300, 301, 303, **304, 306, 308,** 312, 318, 335, 345, 347, 351, 354
mantıksal çözüm, 288
Manuel d'Economie Politique, 294, **346, 351**
marjinal gruplar, 142
  Marksist düşünce, 14, 22, **124, 126, 128,** 129, 133, 136, 149, 150, 151, **155, 269**
  kuram, 162, 215, 330, 418
  okullar, 133, 340
  sosyoloji, 15, 17, 18, 127, 132, **136, 137,** 138
Marksizm, 14, 37, 49, 107, 108, **109, 110,** 121, 126, 127, 133, 134, 136, 150, 153, **158, 163,** 190, 329, 399, 402, 417, 418
Materyalizm, 134, 136
mekanik dayanışma, 230, 231, 232, 233, 237, 268
  dayanışmalı toplum, 233
Merkeziyetçilik, 214
meslek grupları, 246, 273, 274
metafizik, 63, 68, 75, 95, 96, 102, 130, 136, 202, 204, 224, 275, 298, 316, 317, 318, 327, 336, 361, 378, 382, 384, 386, 418, 426, 428, 429, 430, 431
  düşünce, 68, 431
  soyutlamalar, 317, 318
  yöntem, 95
militarist politika, 346
milliyetçilik, 400, 458, 459
mistisizm, 386
moda, 22, 32, 71, 184, 222, 236, 250, 261, 262, 316, 464
monarşi, 29, 30, 31, 32, 33, 51, 55, 58, 93, 167, 168, 183, 202, 205, 206, 209, 211, 212, 214, 410, 427, 428, 446, 455
  kuramı, 51
mutlak monarşi, 58, 59, 214
mücadele, 38, 195, 210, 217, 244, 330, 331, 378, 387, 389, 390, 397, 398, 417, 459, 460, 463, 465, 466, 467
mülkiyet, 38, 57, 69, 70, 82, 83, 96, 101, 112, 114, 115, 136, 137, 138, 139, 144, 158, 159, 170, 181, 207, 208, 219, 269, 270, 274, 377, 378, 402
  biçimi, 137, 159, 377
  ilişkileri, 112, 114, 115, 158
  kuramı, 82
  rejimi, 38, 144, 181, 378, 402
Naziler, 185
nesnel ilişkiler, 295
nominal ücret, 121, 154
norm, 272, 285
nüfus, 27, 38, 39, 41, 57, 206, 239, 244, 276, 326
  artışı, 38

olumsuz yarar, 324
Ophélimité, 324
Opuscules, 61, 62, 63, 64, 81, 104, 202
organik dayanışma, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 244, 260, 268
Orléans monarşisi, 212
orta sınıf, 213, 219, 436, 437
ortak bilinç, 232, 234, 235, 237, 274
  inanç, 89, 93, 223, 225, 231, 237, 248, 268, 337
  mülkiyet, 135, 136, 137, 147, 150, 402, 418, 420
  normlara saygı, 285
Ortodoks Marksistler, 151

örgütlenme, 67, 68, 115, 147, 155, 165, 172, 187, 211, 269, 271, 291, 344, 355, 418, 422, 423, 428
özel mülkiyet, 69, 70, 115, 118, 129, 131, 132, 135, 145, 146, 147, 158, 181, 221, 270, 366, 417, 418, 419, 420, 423
özgeci intihar, 243
özgür emek, 376
  seçim, 371
özgürlük hareketi, 349
öznel ilişkiler, 295

parçalı toplumlar, 230
  yapı, 230, 231
parlamenter cumhuriyet, 212, 213, 214, 218
  kurumlar, 204
  rejim, 202, 427, 444
pasif itaat, 173
patolojik nitelikler, 237
patrimonyal egemenlik., 395
Pisagor, 76
Platon, 80, 101, 132, 156
Politika, 19, 28, 57, 60
pozitif düşünce, 63, 66, 67, 75, 82, 89
  felsefe, 75, 76, 96, 102, 203
  tarih felsefesi, 364
  yasalar, 45, 47, 48, 49, 50
  yöntem, 67, 74, 95
Pozitivizm, 430
Protestan ahlâkı, 375, 378, 379, 381, 383, 386
psikolojik tipler, 243
püritenlerde din anlayışı, 452

Quesnay, 122

reform, 216, 332, 430
rejim çatışmaları, 215
  tipleri, 345
rejimin evrimi, 117, 118
rejimlerin sınıflaması, 31
rekabet rejimi, 423
Renan, 152, 332
Ricardo, 126, 154
ruhsal düzen, 70
  güç, 72, 85, 86
  otorite, 97

saf ekonomi, 323

Saint-Simon, 20, 21, 58, 93, 94, 95, 96, 104, 155, 160, 169, 269, 270, 289, 377, 454
sanayi burjuvazisi, 140, 212, 213
devrimi, 206
içgüdüsü, 81
örgütü, 270
toplumu, 62, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 84, 86, 110, 111, 113, 130, 146, 151, 155, 165, 169, 198, 216, 221, 222, 268, 274, 402, 444
sanayici sınıflar, 112
seçim hiyerarşileri, 324
seçkinler, 327, 328, 329, 331, 332, 333, 334, 338, 339, 344, 345, 348
kuramı, 328, 329
seçkinlerin dolaşımı, 342
sembolik davranışlar, 294
sentetik sosyoloji, 65
yöntem, 294
sınai toplum, 166, 221
sınıf ayrımı, 140, 167, 213, 449
çatışmaları, 113, 215
çelişkileri, 113
çıkarları, 210, 211, 213
ideolojisi, 148, 149
kavgası, 111, 113, 114, 115, 116, 136, 137, 139, 154, 198, 216, 330, 377, 401, 416, 419, 420
mücadelesi, 69, 269
sınıfların ayrılığı, 35
uyuşmazlığı, 113
sınıfsal yargı, 335
sivil toplum, 129
siyasal ahlâk, 387
bunalımlar, 213
çatışmalar, 209, 210
davranış, 320, 370, 392, 394, 467
devrim, 178, 214
düzen, 21, 85, 129, 147, 160, 210, 215, 276, 333, 392, 447
erdem, 31
eşitsizlik, 271
evrim, 54, 202
eylem, 77, 100, 391
felsefe, 33, 38, 52, 53, 98, 400
güç, 36, 113, 461
iktidar, 37, 142, 192, 213, 366, 367
iktidarın örgütlenmesi, 366
kuram, 53, 206
özgürlük, 34, 179, 180, 184, 193, 205, 209, 359, 447, 449
rejim, 16, 19, 30, 33, 34, 38, 39, 43, 77, 137, 145, 147, 165, 166, 176, 189, 204, 280, 326, 338, 342, 358, 367, 369, 396, 426, 451, 455
rejimler sosyolojisi, 33
seçkinler, 329, 330
toplum, 102, 185, 373
siyaset sosyolojisi, 19, 27, 28, 36, 37, 44, 215, 388, 391, 395, 396, 397, 410, 459
Sociologie et Philosophie, 281, 289
Socrates, 234
somut türem, 319
sosyal demokrasi, 115, 149
sosyalist devrim, 181, 215, 222
düşünce, 271, 274
hareket, 274
öğreti, 270, 271, 273, 274
rejim, 107, 112, 423
üretim ilişkileri, 115
ütopya, 402
sosyalizm, 134, 207, 267, 269, 270, 273, 274, 401
sosyolojik bilgi kuramı, 256, 257
düşünce, 19, 21, 25, 53, 73, 110, 165, 168, 226, 288, 294
düşünce tarihi, 25
nedensellik, 366, 367
soylular sınıfı, 35, 179
soyutlamanın sürekliliği, 309
sömürü kuramı, 120, 121, 418
sömürücü sınıf, 113
sözleşme, 177, 225, 234, 235, 237, 390
Spinoza, 225
suç, 166, 233, 234, 244, 263, 265, 279, 335, 338, 438
kuramı, 234
Système de Politique Positive, 13, 61, 62, 65, 70, 71, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 91, 94, 95, 99, 101, 102, 103, 104, 203, 218, 219, 249, 285, 431, 444

şeref kuramı, 31
şiddet eğilimi, 331

Tableau Economique, 122
taklit olgusu, 239, 240
Tales, 76
tarih felsefesi, 69, 107, 136, 364, 438
tarihi materyalizm, 375
tarihin diyalektiği, 115
ekonomik yorumu, 110, 114, 136
tarihsel adalet, 331
bilimler, 367
çözümlemeler, 368, 384
evrim, 19, 21, 64, 65, 76, 109, 128, 138, 141, 142, 226, 285, 364, 386, 389, 426, 427, 453
felsefe, 222, 401
gerçeklik, 134, 365, 375, 407
gerekircilik, 88
idealizm, 414
maddecilik, 114
materyalizm, 330, 382, 409, 419
nedensellik, 362, 366, 367
olgu, 123, 126, 281, 363, 370, 371, 376, 408
sosyolojiler, 44
toplumlar, 79, 113
yasalar, 78, 121, 133
yasanın doğası, 132
tek dereceli genel seçimler, 276
tek meclisin egemenliği, 218
teknokrat, 169
teleolojik, 265
temsili ayinler, 256

kurumlar, 174, 202, 205, 215, 219, 275, 342, 426, 449
rejimler, 339
yönetim, 276
teoloji, 302, 303
teolojik düşünme biçimi, 62
tinsel iktidar, 391, 429
toplu örgütlenme, 46
topluluğun davranışı, 362
gücü, 326
toplum dini, 249
doğası, 237
kuramı, 113, 114
tipleri, 61, 126, 193
topluma tapınma, 263, 279, 282
toplumların örgütlenmesi, 27
yapısı, 114, 285, 351
toplumsal adalet, 72, 324, 373
akımlar, 244
benzeşmezlik, 329, 330, 419
bilim, 14, 62, 79, 177, 280, 404, 414, 430
bunalım, 256
consensus, 285, 455
çatışmalar, 113, 155
dağılma, 237, 243, 285
davranış, 256, 296, 355, 358, 388, 390, 399, 421
değer, 125, 303
denge, 296, 307, 311, 314, 321, 327, 334, 344
devrim, 183, 209
dinamik, 14, 79
doğa, 47, 65, 80, 82
düzen, 13, 15, 21, 51, 62, 63, 65, 69, 72, 73, 79, 80, 82, 84, 85, 95, 102, 209, 221, 224, 227, 239, 259, 271, 319, 329, 331, 337, 342, 345, 393, 416
emek, 119
eşitlik, 167, 440
eşitsizlik, 270
etkinlik, 190, 390
evrim, 37, 75, 87, 99, 222
farklılaşma, 85, 231, 233, 235, 236, 244, 260, 278
felsefe, 19, 96, 243, 278
gerçeklik, 116, 148, 149, 204, 382, 414
güç, 35, 36, 51, 56, 244, 253, 270, 348, 449
ilişkiler, 17, 112, 115, 116, 117, 136, 141, 215, 219, 389
insanın doğası, 321
istikrar, 223, 268, 332
işbölümü, 159
kavgalar, 210, 215, 419
morfoloji, 31
norm, 285
ortam, 15, 91, 149, 240, 247, 265, 266, 279, 284, 378
örgütlenme, 31, 66, 72, 83, 86, 87, 88, 112, 187, 208, 230, 245, 274, 287, 301, 344, 381
reform, 62, 78, 87, 88, 272
rejim, 112, 128, 135, 145, 147
sermaye, 158
sınıflar, 32, 36, 57, 111, 135, 141, 148, 221, 342, 345, 440
sorunlar, 87, 267, 397, 403
statik, 65, 79, 80
tipler, 33, 34, 137, 243, 263, 264
türler, 266
üretim biçimi, 158
yapı, 14, 30, 117, 118, 166, 167, 231, 235, 285, 314, 339, 376, 450, 452
yarar, 296, 324, 341, 342
yasalar, 312, 356
yaşam, 219, 231, 254, 310, 315, 406
zorlayıcılar, 232, 417
zorunluluk, 238, 242
toprak mülkiyeti, 159, 169, 170, 211, 212, 213, 219
totaliter devlet, 276, 294
totemci din, 263
totemcilik, 248, 253
Traité de Sociologie Générale, 22, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 300, 301, 303, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 315, 319, 322, 328, 331, 332, 334, 335, 336, 338, 340, 341, 342, 344, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 384, 398, 422
Troçki, 107
tutucu duygular, 315
türem, 305, 316, 394

ulusal devlet, 461, 464, 468
ulusun gücü, 460, 463, 464, 468
usavurma, 291, 295, 298, 300, 305, 306, 312, 322, 336, 345
uygar kölelik, 40
uygarlık bunalımı, 87
uyuşma eğilimi, 333
içgüdüsü, 307, 308, 315, 384

ücret kuramı, 119, 144
üç hal yasası, 63, 95
üretim araçları, 16, 38, 68, 69, 111, 112, 115, 116, 118, 127, 129, 131, 132, 140, 145, 146, 147, 151, 158, 159, 214, 221, 330, 366, 376, 377, 381, 419
biçimi, 14, 114, 116, 117, 148, 158, 159
güçleri, 14, 112, 113, 114, 115, 125, 127, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 142, 144, 159, 181, 446, 455
ilişkileri, 111, 112, 113, 114, 115, 136, 137, 139, 353, 375
üst sınıflar, 96, 270
tabaka, 331, 348, 378
üstün dinler, 249
halklar, 458
ütopyacılar, 78

varlıklar hiyerarşisi, 91
varoluşçu akım, 225
seçim, 43
vicdan özgürlüğü, 64, 430
Voltaire, 56, 60

Weber, Max, 410, 412
Wirtschaft und Gesellschaft, 222, 354, 388, 406, 409, 423, 459, 460, 461, 463

yabancılaşma, 128, 130, 131, 132, 153, 156, 157, 190, 398
yanılsamalı davranış, 320
yarar, 14, 36, 82, 96, 159, 233, 244, 265, 277, 287, 295, 296, 297, 312, 323, 324, 325, 326, 338, 341, 349, 361, 391, 423
  kategorileri, 324
yargı gücü, 34
yasama gücü, 34, 35, 172
yönetici seçkinler, 326, 327, 328, 329, 338
  sınıf, 142, 195, 198, 206, 327, 332, 353, 419, 444
yönetilenler, 276, 345
yönetim biçimi, 42, 180, 276, 431, 447, 449, 458
  işlevi, 276
  tipolojisi, 450
yürütme gücü, 34, 35, 211, 213

zengin sınıflar, 57, 348, 437
zenginler demokrasisi, 334

RAYMOND ARON

Sosyolojik Düşüncenin Evreleri

İnsanlık tarihi boyunca oluşan toplumsal düzenleri kavrama açısından oldukça önem taşıyan bu temel eser, Profesör Raymond Aron'un, Paris Üniversitesi'nde verdiği "Sosyoloji Tarihinin Büyük Doktrinleri" ders notlarından derlenmiştir. Aron'un, "Sosyoloji Tarihinin Büyük Doktrinleri" dersi; yıllar boyunca dünyanın her yerinden öğrenciler ve ilgilileri için "kabe" niteliğindeydi.

Aron, eserinde modern sosyal düşüncenin kurucuları olan Montesque, Comte, Tockqueville –ki bu üç düşünürün Fransız olmaları nedeniyle İngilizce konuşanlar tarafından göreceli olarak ihmal edildikleri göz önüne alınmalıdır– Marx, Durkheim, Pareto ve Weber'in düşüncelerini ayrıntılı bir biçimde incelemekte; önde gelen otoritelerinden biri olarak Marksist teorinin daha iyi kavranabilmesinin yollarını açmakta, çağdaş sorunlara ve düşüncelere ilişkin aydınlatıcı bir bakış açısı sunmaktadır.

ISBN 978-975-0040-41-2

