AHMET ÇİĞDEM

# Toplum: Kavram ve Gerçeklik

iletişim

AHMET ÇİĞDEM

# Toplum: Kavram ve Gerçeklik

AHMET ÇİĞDEM 1964 Çankırı doğumlu. Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi'nin ardından ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde yüksek lisans ve doktora yaptı. Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi'nde öğretim üyesi (profesör). *Toplum ve Bilim* dergisi yayın kurulundadır. Diğer kitapları: *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi* (Vadi 1992; yeni baskısı İletişim'den yayına hazırlanıyor); *Aydınlanma Düşüncesi* (Ağaç 1993, İletişim 1997); *Bir İmkân Olarak Modernite* (İletişim 1997); *Taşra Epiği* (Birikim 2001).

İletişim Yayınları 1187 • Politika Dizisi 57
ISBN 975-05-0442-9
© 2006 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2006, İstanbul (1000 adet)

*EDİTÖR* Tanıl Bora
*DİZİ KAPAK TASARIMI* Utku Lomlu
*KAPAK* Suat Aysu
*KAPAK FİLMİ* Mat Yapım
*UYGULAMA* Hüsnü Abbas
*DÜZELTİ* Salih Işık
*DİZİN* Nurgül Şimşek
*MONTAJ* Şahin Eyilmez
*BASKI ve CİLT* Sena Ofset

**İletişim Yayınları**
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

AHMET ÇİĞDEM

# Toplum: Kavram ve Gerçeklik

iletişim

# İÇİNDEKİLER

**SUNUŞ** ..... *7*

BİRİNCİ BÖLÜM
**Giriş: Pratik Felsefe ve Sosyoloji** ..... *11*

İKİNCİ BÖLÜM
**Pratik Felsefe, Tarih ve Toplum** ..... *25*

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
**Toplum ve Kavramı** ..... *41*

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
**Toplumun Tarihi:**
**Devrimler ve Toplum Üzerine Notlar** ..... *53*

BEŞİNCİ BÖLÜM
**Toplumun Sosyolojik Ön-Tarihi 1** ..... *67*

ALTINCI BÖLÜM
**Toplumun Sosyolojik Ön-Tarihi 2** ..... *79*

YEDİNCİ BÖLÜM
**Sonuç: Pratik Felsefeyle Toplumu Düşünmek** ..... *99*

KAYNAKÇA ..... *105*

DİZİN ..... *111*

# SUNUŞ

Sosyolojiye ilişkin en dolaysız bilgilenme, sosyolojinin konusunun 'toplum' olduğu düşüncesine dayanır, oysa benzer bilgilenmelerde de geçerli olduğu üzere, bu düşünce yanlış olmasa bile eksiktir, çünkü sosyoloji, sadece 'toplum'la ilgilenmez, "toplumsal olan" her şeyle ilgilenir. 'Toplum', "toplumsal olan"ın sadece bir alt kategorisidir. Ve bu sıfatla da, tarihsel olarak tekil bir toplumsal birlikteliğin adıdır. İnsanlar birlikte varolarak değişik yaşama formları oluşturdular; bu formların hepsini 'toplum' kavramları altında sınıflandırmak her şeyden önce tarihsel süreci dikkate almamak demektir. *Gemeinschaft*'tan *Gesellschaft*'a geçiş ya da ilkinin sonrakine dönüşümü, beşerî birlikteliğin, toplumsal varoluşun birbirinden bütünüyle farklı iki formuna işaret eder. Toplum-öncesini tarihsel olarak belirlemekte genellikle bir sorunla karşılaşmayız ama sözkonusu toplum olduğunda, neredeyse tarihin başından 'verili' ontolojik bir birimden söz ediyor olduğumuz yanılgısına kapılırız. Bu nedenle, toplumu sosyolojinin mutlak bir nesnesi hâline getirmek, toplumun kuruluşunu, neredeyse bir "yaradılış hikâyesi"

bağlamına yerleştirmek, tarihsel bir inşâ olarak toplum gerçekliğinin mistifiye edilmesiyle sonuçlanır.

Bu çalışma, modern bir inşâ olarak 'toplum' gerçekliğinin, pratik felsefenin geleneksel uğrakları içerisinde nasıl kavramsallaştırıldığını tartışmayı amaçlamaktadır. "Pratik felsefe", esas olarak, "iyi ve âdil bir hayatın olabilirliği" kabûlüyle yola çıkan ve sonuçları, tekil herhangi bir disiplinin dar kalıplarına indirgenemeyen bütün entelektüel arayışları niteleyen bir düşünme biçimidir. Toplum, bir süreç ve kavram olarak, özgül tarihsel bir sürecin ürünüdür ve bu sıfatla da bir birliktelik formu olarak, beşeriyet tarihinin tümüne yayılabilecek bir 'birim' değildir. Burada özellikle 'toplum' kavramının ve gerçekliğinin oluşumuna dair pratik felsefenin açılımları göz önüne alınarak, bilinen kavramlar ve tarihsel süreçlerin ışığı altında entellektüel ve tarihsel bir yeniden düşünmenin imkân ve ihtimâllerinden bahsedilmektedir. Elinizdeki metin, sistematik, zengin ayrıntılarla bezeli bir araştırma programından çok, hem biçim hem de muhteva olarak serbest bir sentez oluşturma teşebbüsüdür. Bu nedenle de metni bir deneme üslûbu içerisinde yazmaya çalıştım. Bu bir bakıma burada ele alınan düşünürlere ve onların metinlerine 'haksızlık' etmeyi de içeren bir tutum olarak da görülebilir. Bu kâbil eleştirileri şimdiden kabul ettiğimi belirtmeliyim.

Yine de günümüzün akademik ve entellektüel ortamında, bu tür teşebbüslerin faydalı olacağını düşünüyorum. Öncelikle, adına düşünce dediğimiz uğraşının, eğer kendi gerilimine sahip olabiliyorsa, kurumsal ya da yerleşik herhangi bir alan ya da akımın hazır kalıplarının sunduğu kolaylığa teslim olmaması gerektiğine ve sonra da, 'biçim'i, düşüncenin önüne koyan mevcut konformizmi terketmenin artık neredeyse tarihsel bir zorunluluk hâline geldiğine inandığımdan.

* ✻ *

Metni Levent Köker, Aykut Çelebi, Emrah Beriş ve Mustafa Altunoğlu okudular; kıymetli eleştiriler dile getirip, faydalı ikâzlarda bulundular. Kendilerine teşekkür ederim. Gayretlerine rağmen, hâlâ hatâlar varsa, sorumluluk bana aittir, elbette.

Mücellâ, Ezra ve Esmâ'ya bana sundukları zaman için minnettârım, korkum odur ki, hep minnettâr kalacağım.

*9 Eylül 2006*
*Küçükesat, Ankara*

BİRİNCİ BÖLÜM

# Giriş: Pratik Felsefe ve Sosyoloji

Bu çalışma, "pratik bir felsefe olarak sosyoloji" düşüncesinin teorik temelleri hakkında, 'toplum' kavramı aracılığıyla bir 'deneme' mahiyetindedir. İki anlamda 'deneme': birincisi, kendileri olarak sosyoloji ve felsefenin yeniden bir arada düşünülmesi teşebbüsü, ikincisi, bu teşebbüsün aynı zamanda yerleşik olmayan bir 'biçim'le desteklenmesi sıfatıyla. Pratik felsefeyi, kendisinin üretildiği bağlama ve bu bağlamın öznelerine içkin bir felsefe olarak tarif edeceğiz. Pratik felsefe, düşüncenin gerçeklikle ve en açık deyişle, hayatla bir bağının olması gerektiğinin bilincidir. Bu tarif, felsefeyi gerçeklik üzerine bir söylem olarak sınırlamaz; gerçekliği inşâ eder, yorumlar ve sonuçta dönüştürür. Böyle tarif edildiğinde, felsefe ve sosyoloji, aynı faaliyetin iki farklı ismi olmaktadır. Zira genel olarak söylendikte, felsefe gerçekliğin '*idea*'sıyla, sosyoloji ise, '*eidos*'uyla ilgilidir. Bu ayrım, kesin bir işbölümünü asla temsil etmez; bu kavramla akla gelen Durkheim, sosyolojinin müstakil bir bilim olarak felsefenin vesayetinden kurtulması gerektiğini düşünmekle birlikte, esas olarak, sosyolojik düşüncenin, felsefî düşünüş

formunda genişlemek ihtiyacında olduğunu belirtmiştir (Lukes, 1981: 409). Sosyoloji ve felsefeyi, türdeş hatta kandaş bir etkinlik olarak kurmak, sosyolojinin felsefeye borcunu ödemek yahut genel olarak sosyal bilimlerin felsefedeki özgürleştirici mirasını diriltmek amacını taşımaz yalnızca; aynı zamanda hem felsefe hem de sosyolojinin meslek ve bilimsel işbölümü düzeyinde yürütülen muhtevasızlaştırma ameliyesine de karşı çıkar.

Sosyolojinin felsefeyle buluşabileceği uğraklardan birisi olarak pratik felsefe, tarihi itibarıyle özellikle siyaset formunda, hayatın, onun üzerine bir eyleyiş ve düşünüş olarak toplumsal pratiğin sorunlarına karşı hassas bir bilinç ve etik geliştirme talebini dile getiren bir felsefe olmuştu (Habermas, 1977: 41-2). Pratik felsefenin siyasetten dışlanan, iyi ve âdil bir hayatın olabilirliğine dair ümidi, ütopyaların naifliğinde dirilse bile, erken moderniteden geç moderniteye kadar uzanan bir zaman diliminde, sadece siyasetten değil, aynı zamanda felsefeden ve sosyal bilimlerden geri çekilmeye mecbur edilmiş; görünenin, dile gelenin, deneyimlenenin ve düşünülenin mantığını ve yasalarını keşfetmeye yönelik bir uğraşıya yenik düşmüştür. "İyi ve âdil bir hayat talebi", düşüncenin yanlılığı kanıtlanmış bir uğrağına, ideolojiye kalmış ve bu taleb kendisini ifade eder etmez, bir meşruiyet sorunuyla karşı karşıya bırakılmıştır.

Bugün, sosyoloji formunda pratik felsefe, mutlak bir öznenin, kavramsal- ve tabiat- ve tarih- aşkın bir kendini temellendirme girişimi ya da bir ilk felsefe, bir hakikat söylemi olarak felsefenin yeniden kavramsallaştırılması çabasını değil, sosyoloji tarafından pratik ve politik sorunları çerçevelenen hayat-alanıyla ilgili ve bağlı; tarihsel öznelerin kendilerine ve yaşadıkları topluma karşı neyi tahayyül ettiklerini esas alan bir ince düşünüşün konusu olmalıdır.

Sosyolojiyi ya da felsefeyi bu türden (gerçeklikle ilgisinin

ve 'derdinin' olması anlamında) bir esas üzerinde yeniden düşünme teşebbüsü, hem bu iki kafa yorma sahasına teorik-içkin hem de kurumsal-dışsal engellerle karşı karşıyadır. Burada benim tercihim, bu engelleri tekrar tartışmak yerine, toplum kavramından yola çıkarak sosyolojinin tarihsel verimlerinin ve pratik kazanımlarının üzerinde düşünmenin daha isabetli olacağı şeklindedir. Sosyolojik kavramlar, sosyolojinin teorik ve disipliner meşruiyeti altında, gündelik dilin ve iletişimsel eylemin dolaysız temaları haline gelmişlerdir. Felsefe, eski saygınlığından uzakta, geleneksel ve alışılmış olanın reddindeki aşağılamaya kurban edilmiş olsa bile, yine de dünyanın ve nesnelerin bilinebilirliğine duyulan katışıksız inancın sorgulayıcısı olarak işbaşındadır.

Buradaki teşebbüs, katışıksız hâlleriyle sosyoloji ve felsefenin yanyana getirilmesi teşebbüsü olmaktan çok, toplum kavramı dolayımında tarihsel olarak kazandıkları içeriği, varolanın olumsuzlanmasına yönelik bir istemle tasvir etmektir. Bu sıfatla da teşebbüs olarak, Alman tarihyazımında önemli bir yer tutan *Begriffsgeschichte* (Kavramlar Tarihi, Kavramsal Tarih) projesine[1] öykünmektedir. Koselleck'e göre "kavramsal tarih", toplumsal formasyonları ve kurucu formların inşâını uzun dönemli yapıların ve onların değişmelerini gündelik gerçekliğe dönüştürerek araştıran sosyal tarihten farklıdır. Önce metin ve kavramlardan yola çıkar ve onları, sosyal tarih gibi metinde ya da kavramlarda içerilmeyen fenomenlerin ve hareketlerin türetilmesi amacıyla kullanmak yerine, toplumun ve toplumsal dönüşümlerin birbirlerini karşılıklı mümkün kıldıkları bir uğrağın olu-

---

1 *Begriffsgeschichte* ya da *Geschlichtliche Grundbegriffe* projesinin ayrıntıları ve amaçları konusunda bkz. Richter, 1995; projenin esas figürü Koselleck'den yapılan *The Practice of Conceptual History* (2002) derleme ise daha iyi bir başlangıç noktası olacaktır. Başka bir örnek için bkz. Koselleck, 1985: 73-91.

şum sürecine götürmeye çalışır. Bir bakıma, Gadamer'in hermeneutiğinin kavramların tarihselliğine uygulanması metodudur; hermeneutik, semantikle birleşir. Sadece, dil tarihi, dilbilim ve düşünce tarihi verimlerinin kullanılmasıyla kalmaz, siyaseti, hukuku, sosyolojiyi de işe katar. Kavramsal tarih, aynı zamanda bir "alımlama tarihi"dir de. Kavramları, algılanışlarını ve kullanılışlarını düzenleyen ve mümkün kılan deneyimleri ve bu deneyimlere yol açan kavramsal kullanılış farklılıklarını araştırır. Ve elbette kavramların tarihsel-toplumsal dönemlerdeki yorumlanış biçimlerine ve nedenlerine bakarak ekleyelim, bir "yorumlama tarihi"dir. Özetle, bu proje, tarihi zamansallaştırmak, zamanı tarihselleştirmek; kavramları mekânsallaştırmak, mekânları kavramsallaştırmak amacını taşır.

Toplum kavramının, büyük sosyolojik ve felsefî metin içerisinde nasıl algılandığına ve nasıl bir dönüşüm geçirdiğine ilişkin bir deneme,[2] kavramın farklı disiplinler, bilimler ve söylemler açısından farklı arkeolojilerinin oluşturulabileceğinin farkında olmalıdır. Bu toplumun tarihi üzerine düşünmek demektir. Bu tarihi düşünüm, pratik felsefeyi, iyi ve âdil bir hayata ulaşma isteminin taşıyıcısı olarak, sosyolojiyle birlikte yeniden kurmayı dener. İyi ve âdil bir hayat isteminin tekrar sosyal düşüncenin niyet dağarcığına sokulması, sosyoloji ve diğer bütün tekil bilimlerin işlevleriyle ilgili bir sorgulamayı, "iyi ve âdil bir hayatın kurulabilirliğine" katkıları açısından devam ettirir.

Bu bağlamın dolaysız aracı eleştirel sosyoloji, salt sosyolojinin işlevleriyle bağlantılı olarak anlaşılamaz; aksine, sosyolojik söylemin kurulma biçimi ve bu biçim üzerinden toplumsalın algılanmasıyla bağlantılı olarak tarif edilmesi

---

2 Sosyolojinin kurucu figürleri Marx, Simmel, Weber ve Durkheim esas olmak üzere, toplum kavramının sosyoloji tarihi içerisinde nasıl geliştiğini betimleyen iyi bir çalışma örneği Frisby ve Sayer'ın *Society* (1986) kitabıdır.

gerekir. Sosyolojik düşünce, dışsal gerçekliği öncelemek yerine, başlangıç güdüsünü oluşturan içsel rasyoneline dönmek durumundadır. Diğer taraftan, eleştirel sosyoloji, tanımının ampirik içeriğini karşılamak ve bazen, kendisine yöneltilecek teorisizm ve lafazanlık suçlamasını baştan engellemek mecburiyetindedir. Kaldı ki 'teori' kavramı, hiçbir dışsal zorlama olmaksızın gerçekliğe ve gerçekliğin daha sınırlı bir sunumu olarak ampirizme bağlıdır.[3] Eleştirel sosyolojiye eleştirelliğini veren, ampirizm karşısındaki tutumudur, bu nedenle araştırma nesnelerinin ampirik içeriğini, teorik olarak, en az kendi kanonu kadar önceler ama bu içeriğin gerçeklik için tüketici olmadığının bilincindedir, hatta ümitsizce. Bilimlerdeki ampirist tutum, gerçekliğin ancak kendisinin ihtiva ettiği kadar olduğu yanılgısını taşır. Sosyolojinin kendisini ampirizme teslim etmemesi, gerçekliğe duyduğu sonsuz iştihayla açıklanabilir. Eleştirel sosyolojinin, sosyolojik bir üst(dil)söyleme dönüşmemesi, daha doğru bir ifadeyle, kendisini bu sıfatla kurmaması, gerçekliğin baskısının teorik körlüğe tercih edilebilir oluşundandır. Artık eskisi kadar popüler olmasa da, bir dönemin sosyoloji elkitaplarının amentüsü yapısal-işlevselciliğin bütün ampirik donanımının, gerçekliği itmek üzere örgütlendiğini hatırlayalım.[4] Parsons'ın sosyolojik tutumu ve bu tutumun değişik görünümlerinde, sosyolojik olanın ampirik olana yapıştırılması istikâmetindeki baskın temayülün, sosyal bilimlerin işlevleri esasında tanımlanmasını ve sınıflandırmasını dayatması, değişim değerlerini bu bilimleri kurumsal-

---

3 Teori, salt, kavramsallaştırıcı bir zihnî çabayı temsil etmez; bu anlamın öne çıkması, 17. yüzyılda başlamıştır. Kavramın Greklerdeki kullanılışında, teori, görme, spekülasyon, ince düşünme ve dahası, sözgelimi Platon'da karşımıza çıktığı biçimiyle, İyi'nin düşünülmesiyle insan faaliyetinin en yüksek türüdür.

4 Sosyolojik bir aziz olarak Mills'in, sosyolojik muhayyilenin, öncelikle bu türden bir teorisizmin sadece 'hakiki' teoriyi değil gerçekliği de körelttiği gerçeğinden dolayı gerekli olduğu ikâzını da.

laştıracak yegâne güç hâline getirmesi, böylece sosyoloji'de dahil olmak üzere sosyal bilimleri bir 'ampiri' kolleksiyonculuğuna sürüklemesi, gerçeklik karşısında gerçek bir aydınlanmaya değil, itaate ve olguların mutlaklaştırılmasına yol açmıştır. Sözde-aydınlanma, ancak gerçekliğin karartılmasıyla mümkün olabilirdi çünkü. Sosyolojik teorinin kendisini güçten düşürmesi, ampirik adına, gerçeklikten vazgeçilmesiyle olgusallık kazanmıştır. Bu güçten düşme, iyi ve âdil bir hayatın olabilirliği idealinin ve bu idealin tematize edilir edilmez neredeyse tabii nesnesi hâline gelen gerçekliğin ve onun 'modern' bir parçası olarak toplumun inkârıyla varolur.

İyi ve âdil bir hayat tasarımının toplum kavramıyla birlikte düşünülmesinin farklı bilim alanlarına ve teorik ilgilere uzandığı bir teşebbüs olarak 'Eleştirel Teori'nin mirası önemli bir tutamak sunmaktadır. 1930 yılında Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün direktörlüğünü devraldıktan sonra, eşadlı olarak Frankfurt Okulu ya 'Eleştirel Teori'nin[5] isim hakkını elinde bulunduran Horkheimer, Enstitü'nün kanonu işlevini gören, "Geleneksel ve Eleştirel Teori"[6] başlıklı makalesinde Descartes'dan başlayarak Husserl'e kadar uzanan bir çizgide, beşerî bilimlerin teorik ve metodolojik yapısını, tabiat bilimlerdeki modele yaklaştırarak, tıpkı tabii bilimler gibi sadece bir asal nesneye değil, mümkün bütün nesnelere bağlayan, dolayısıyla nesnesizleştiren, matematik semboller üzerinde sistematik olarak üretilmiş, tanıtlanabi-

---

5 Bu konuda sayısız çalışma yapıldığını belirttikten sonra, giriş babında şu kitaplara müracaat edilmesinin faydalı olacağını söyleyelim: Jay, 1973; O'Neill, 1977; Bottomore, 1983; Held, 1983; Benhabib, 1986; Dubiel, 1987; Bronner, 1994. Ancak sanırım Frankfurt Okulu hakkındaki en kâmil bilgiler ve olgusal tarih, Wiggershaus'un (1994) kitabında bulunabilir.

6 Makale orijinal olarak Enstitü'nün resmî yayın organı *Zeitschrift für Sozialforschung*'un 1937 tarihli nüshasında yayınlanmıştır. Burada kullandığım metin için bkz. Horkheimer, 1989: 188-243.

lir olanı epistemolojisinin, ampirik-duyumlanabilir olanı ontolojisinin temeline yerleştirmiş geleneksel teoriyle, olguları, bilgi ve dünyayı bize dolaysız olarak verildikleri biçimleriyle kavramayı reddeden ve onları diğer olgularla ve bilgi kümeleriyle tarihsel nedensellikleri içerisinde analize çalışan, ilişkileri ve süreçleri, bunları belirleyen güç ilişkilerine götürerek anlamlandıran, teorileri somut tarihsel öznelerin istemleriyle özdeşleştiren eleştirel teori arasına ayrımlar koymaya çalışır.

Horkheimer'in eleştirel teoriyi kavramsallaştırımını ayrıntılarıyla tartışmak durumunda değiliz. Aslolan, bilimsel pratik ve toplum/hayat süreçleriyle, teorik-bilimsel faaliyet arasındaki kuvvetli bağın gerçekte farkında olan pozitivizm ve pragmatizmin, bu bağ yokmuşcasına, bilim adamını ve emeğini, toplumun bir aygıtı seviyesine indirgeyen, böylece teoriyi varolan durumun korunup haklılaştırılmasına yönelik bir faaliyet olarak koyutlayan tutumlarının eleştirilmesidir. Geleneksel teoriyi belirleyen, bilimsel ya da teorik faaliyetin toplumun belirli bir gelişme aşamasındaki işbölümüne uygun olarak yürütülmesi inancıdır. Bu da aslında, teorinin değişim değerini vurgulayan bir yaklaşım değeri olmaktadır. Olguları ve süreçleri hem doğruluğu verili bir sistematiğe uyarlanabilecek bir biçimde seçen, hem de bu olgu ve süreçleri kurulu düzenin işlevselliğine dönüştüren bu yaklaşım, aynı zamanda bilimi, felsefeciyi ya da teorisyeni, bağlı bulunduğu toplumsal ilişkilerin ve üretim sürecinin üzerine çıkabilen, 'sosyal-aşırı', (veya 'sosyal-üstü) ayrışık bir 'aracı' olarak görür. Böylece toplum ve nitelikleri ne olursa olsun birey arasına bir mesafe konmuş olur; bu mesafe bir kere geçerlilik kazanırsa, bilim adamı ya da teorisyenin, 'başka' her şeyi kuşatabilecek totalizan bir dile sahip olacağı açıktır. Oysa eleştirel teori için, bilim ya da düşünce, toplumun da aralarında olduğu bir güçlüler şebekesi ta-

rafından üretilmektedir. Toplum bir 'üründür'; dolayısıyla, toplumda varolan her şey, kurumlar, değerler, eylemler, süreçler bu toplumu kuran müdahil faaliyetin izini taşır. Bu nedenle eleştirel düşünüş öznenin kendiliğindenliği ve rasyonelliğiyle toplumdaki süreçler arasında bir karşıtlıktan çok, bir nedensellik görür. Pozitivizmin ve pragmatizmin dünyayı ve gerçekliği özneye dışsal kılan yaklaşımı yerine, öznenin gerçekliğe içkin kılındığı bir yaklaşımı benimser. Horkheimer, Enstitü'nün faaliyetleri üzerine yazdığı yazılarda bu yaklaşımın kimi kavramsal öncüllerini belirtmektedir: 1. Kavramlar tarihsel olarak şekillenmiştir. Kullanmaya eğilimli olduğumuz kategoriler muhtelif tikellerden ya da türlerden bir soyutlama süreciyle elde edilemez. 2. Kavramlar eleştiri olarak ortaya çıkarlar. 3. Toplumsal kavramlar bütünden tikele doğru biçimlendirilmişlerdir. 4. Toplumsal kavramlar bütünleyicidirler (1989: 264-266).

Elbette bir eleştirel teori ve pratik felsefe geleneği arasındaki ilişkinin nasıl kurulabileceği, bu ilişkinin günümüzdeki sosyal bilimler pratiğine nasıl yansıyacağı bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Ayrıca, eleştirel teoriden bahsedilecekse sormamız gereken başka sorular da bulunmaktadır.[7]

---

7 Eleştirel teorinin, Horkheimer'in en azından Frankfurt Okulu'nun ilk kuşak üyeleri tarafından kabullenilen temel metninin durduğu yerle ilgili bu soruları yeniden gündeme getirmek, sadece eleştirel teori için değil, benzeri oluşumlar için de geçerli olabilir. Buna göre, eleştirel teori geleneksel teori(ler)den ayrıldığı, farklılaştığı ve eleştirdiği ölçüde mi kritik bir mahiyet kazanır, yoksa, kendisini 'eleştirel' kılacak başka bir içsel gerilime mi sahiptir? Eleştirel teorinin, yüksek modernitenin negatif söylemini oluşturan diğer uğraklar gibi, "zayıf düşünceye" dönüşme ihtimalini başından beri gövdesinde barındırdığı doğru mudur? Bu sorulara dolaysız karşılıklar vermek, güç. Habermas örneğinde, eleştirel teoriye normatif bir içerik kazandırılması çabasının, düşünsel ve siyasal olarak, bir revizyonizme dönüştüğünü gördük. Buna karşılık, Habermas, nihayetinde geleneksel eleştirel teorinin öncüllerinden uzaklaşarak teorik pratik üzerinde daha egemen bir figür olarak da sivrilmiştir. Bu nedenle eleştirel teorinin tarihsel gelişimi içerisinde bireysel örneklere bakarak yukarıdaki soruları yeniden sormayı denemek en iyi yol olacaktır.

Bu nedenle ilk elde belirtilmesi gereken, "eleştirel sosyoloji" ve "eleştirel teori" arasındaki ilişkinin ikinci kategorinin lehine terkedilmemesi gerekliliğidir. Şüphe yok ki eleştirel sosyoloji, eleştirel teoriye çok şey borçludur; hatta akademik meşruiyetini büyük oranda Frankfurt Okulu'nun çalışmalarından türettiği bile söylenebilir. Nitekim, eleştirel teorinin mirasıyla, kendi yapıtı arasına ister istemez bir mesafe koyan Habermas, teorik teşebbüsünün tekil bir bilim dalının sınırları içerisinde değerlendirilmesine rıza göstermez. Hatta, "eleştirel teori" ideasını üstlenen bir figür olmak yerine, bu teorinin modernite/aydınlanma projesi etrafında ve dolayımıyla eklemlenmiş bir düşünce bütününün normatif temellerini araştırarak, eleştirel teorinin eleştirisine bağlanmış kişisel bir tercihten bile sözedilebilir. Açmaya çalışırsak: Alman *Geisteswissenschaften* geleneğinin verimlerini ve Neo-Kantcı epistemolojiyi Lukacs ve Weber aracılığıyla kullanan öncüllerine ilave olarak, Amerikan pragmatizminin (Dewey, Peirce), modern liberal ahlâk ve siyaset felsefesinin, dil, iletişim ve söylem teorilerinin bir bireşimini sunan Habermas, ilk dönem eserlerinin temel motifi olan 'özgürleşim' yerine, "tahrif edilmemiş iletişim", "yetersizliği giderilmiş özne" vb. tasarımları öne çıkarır. Böylece, toplumsal eşitsizliğin, rasyonel argümantasyon ve konsensusa varmayı engelleyen yapısal ve kültürel etmenlerin dumura uğrattığı bireyin bilişsel ve moral bilincinin yeniden kurulmasını taleb eden bir tasarıya kucak açar. Habermas'ın teorik girişiminin sonuçları, tekil bilimlerin sınırlı kapsamlarına indirgenemez; aslında teorik dili kurduğu ölçüde, bilimlerin geleneksel sınırlarını zorlayan eleştirel tavır bir bakıma yeniden ortaya çıkmaktadır. En azından Habermas örneğine bakarak, bilimleri kurumsal ya da teorik işbölümünce belirlenen sınırlarına bağlı kalarak ya da bunları mutlaklaştırarak herhangi bir teşebbüsün (sosyolojik ya da değil)

sonuçsuz kalacağını söyleyebiliriz. Diğer taraftan bu sınırlar yokmuşcasına hareket etmenin yaratacağı anomik rahatlığın da, sosyal bilimlerin mümkün eklemlenmelerini güçleştireceği aşikârdır. En iyisi, bu sınırlar 'üzerinden' konuşabilecek bir teorik dil oluşturabilmektir. Burada söz konusu olan sadece sosyoloji değildir, tarihsel olarak ayrıştığı felsefe, tarih, iktisat, siyaset vb. gibi daha majör alanlar da tartışmanın içerisindedir.

Eleştirel bir sosyoloji düşüncesi, bu uğraşı alanlarını bütünlemek üzere her şeyden önce toplum kavramıyla ilgisini yeniden kurmak zorundadır. O vakit, öncelikle üzerinde durulması gereken konu, toplumun ontolojisi olacaktır ki Lukacs'ın kastettiği anlamda, bu gerçekte toplumsal bütünün ontolojisi demektir. Lukacs, Hegel ve Marx aracılığıyla bir toplumsal bütün ontolojisi kurmaya yönelmişti.[8] Burada emek, yeniden-üretim, ideoloji ve yabancılaşma kategorilerinin dolayımıyla, bir sosyal ürün olarak toplum ve toplumsal varlık, kendilerini yaratan bütünlüğe götürülerek varoluş şartlarıyla özdeşleşleştirilir. Hegel felsefesinde ontoloji, mantık ve epistemoloji arasında belirlenmiş ve gerçekliğin süreç olarak algılanmasına dayanan bir birlik vardır. Varoluş ve varoluş bilgisi, mantığın formları aracılığıyla bu birliğe indirgenir. Özne-nesne birliği, tözün özne olarak somutlaşması, bu birliğin dolayımları olarak vardır. Gerçekliğin süreç karakteri, gerçekliğin bir bütünlük arzetmesine ve bu bütünlüğün özdeşlik ve farklılık (özdeş-olmayışlık) nosyonlarına imkân tanıyan bir açılıma sahip olmasını engellemez. Öz varlıktan türer, düşünce özden ve dolayısıyla aynı zamanda varlıktan. Hegel, kendisine gelinceye kadar korunmuş olan öz ve görünüşü arasındaki mesafeyi kaldı-

8 Bkz. Lukacs, 1978 ve 1978. Lukacs, açıkca tanımlanmış sosyolojik altkavramlar yerine, yukarıda sözü edilen bir üst teorik dil kullanmaktadır ki, sosyolojinin neye bakacağı konusunda başka bir iyi emsâl teşkil eder.

rır. Çünkü öz ne bir aşkınlığın ne de zihinsel bir soyutlamanın ürünüdür; özün ve görünüşün bir diğerine nüfuz ettiği dinamik bir momentin ancak düşünümle kavranabilecek vargısıdır.

Lukacs, Marx'ın ontolojik sorunları ayrıştırılmamış bir bağlamda tartışmamakla birlikte, düşüncesinin özellikle Hegelci nosyonun (ontolojinin Tin'in bir türevi olarak algılanması) aşılması çabasıyla birlikte, toplumsal varlığın nesnel temellerini ortaya koyma yönünde önemli bir aşamayı ifade ettiğini belirtir. 'Emek' hem klasik sosyolojik sorunsalı, yâni toplumun kuruluşunu (sadece kapitalist toplumun değil, aynı zamanda tarihsel süreç içerisinde geriye doğru giderek bilinen bütün toplumların) hem de görüntü ve gerçekliğin çatışmalı karakterini açıklayan bir kategori olarak Marx'ın toplumsal ontolojisinin esasını oluşturmaktadır. Epistemolojinin ve mantığın soyut kavramları, "varlığın formları ve varoluşun karakteristiği" sıfatıyla ancak emekte kendi gerçekleşimlerini bulurlar. Hegel'de Tin'in kendisini dışavurumunun tikel aşamaları olarak somutlaşan insan faaliyeti, burada gerçekliğin çelişkilerinin çözüldüğü ya da belirli formlara evrildiği belirleyici bir moment olarak ortaya çıkar. Sosyoloji aslında bu momentin bilimi olarak doğmuştur. Lukacs'a göre sosyolojinin bağımsız bir bilim olarak ortaya çıkması klasik ekonomi politik ve ütopik sosyalizmin çökmesiyle mümkün olmuştu. Bu çöküşten sonra, artı-değer sorununu toplumsal oluşumları açıklamada kullanmayı ilga eden vülger ya da subjektif iktisat ve toplumsal herhangi bir sorunu iktisadî zeminde değerlendirmeyi metodolojik bir ilke olarak ele alan sosyoloji boy göstermiştir (Lukacs, 1980: 585-6).

Bu kısa özet, toplumsal varlığın ontolojisi sorununun, aslında eleştirel bir sosyoloji için, toplum kavramına geçişi sağlamada bir uğrak olabileceğini göstermektedir. Lukacs'ın

bu minvalde Hegel ve Marx üzerine yazdıklarına bakarak, eleştirel teori ya da sosyolojinin, sadece eleştiri nesnesinden değil, türediği alanların verimlerine de eleştirel bir mesafe takınması gerektiğini söyleyebiliriz. Çünkü, eleştirellik, bu özdüşünümü gerekli kılmaktadır. Kavramı felsefî söyleme yerleştiren Kant'ın *Kritizismus*'u, her şeyin, hatta eleştiriyi mümkün ve zorunlu kılan aklın kendisi de eleştiriye tâbi tutulmasını amaçlar. Hegel'de ise Kritik, bir aşmanın, ancak aşılan uğrağın ya da içeriğini korumanın da adıdır. Açık olan, eleştirinin bir 'olumsuzlama' ya da doğru bir deyişle, 'hiçleme' olmadığıdır. Ancak nesnelerin olma biçimlerinin, öznelerin eyleme formlarının 'varolan' sıfatıyla bir özgürleşmeyi değil, bir sınırlamayı temsil etmesi, bu çerçevede varolan toplumun, toplumsal ilişkilerin, kuşatıcı bütün kurumlar ve değerleriyle birlikte eleştiriye açılması, bütün bunların insan özgürlüğü ve özerkliği açısından daha gelişmiş biçimlerle varolabilecekleri inancından kaynaklanır. Bu inanç düşünceyi, –eğer yaptığınız işin sosyoloji olarak adlandırılmasını istiyorsanız, sosyolojik düşünceyi–, bir gerilime ve hatta bir çelişkiye iter: bir bakıma 'olan' ve 'olması gereken' arasındaki uçurumdan kaynaklanan, ama daha da önemlisi bir zamanlar düşüncenin kendisini kurduğu gerçekliğin, şimdi baskılamasından duyduğu bir gerilimdir bu:

> çelişkideki düşünce nitel olarak farklı bir varoluşun yeni potansiyellerini kavramaya ve ifade etmeye muktedir olmalıdır... Bir başka deyişle, statükoya karşıtlık içinde çok daha negatif, çok daha ütopik olmalıdır. Totaliteryan teknolojik toplumda özgürlük sadece varolan aygıtsal bütün üzerinde bir özerlik [arayışı] olarak düşünülür kalmaktadır... Maddî sefaletin ilgası statüko içinde bir ihtimâldir; ancak barış, mutluluk ve zorunlu emeğin ilgası bir ihtimâl olarak gözükmemektedir... Bugün özgürlük sadece ütopya

olarak adlandırılan şeyin gerçekleştirilmesiyle mümkün olacaktır (Marcuse, 1972: xx).

Şimdi bakıldığında, Marcuse'nin 1960'ların sonunda yazdığı bu satırların hem sulandırıldığı hem de bilimsel-akademik bir jargon açısından çocuksu kaldığı düşünülebilir; eminim birçok kişi, bu satırları sadece, yarı-eğitilmişliğin verdiği kör bir cehaletle tarihin çöp sepetine atılması gereken bir metin olarak okuyordur. Çocuksuluğun giderilemez bir kusur olduğunu kabul edelim, ancak geride, başta düşünce erbabının, sonra sosyologların, kavramsal olanın manidârlığını kuracak 'tarihsel' hikâyelerine duyulan ihtiyacı giderecek hiçbir gerçek neden yok.

Weber bilimin anlam ve işlevi üzerine hayatî bir metin olarak değerlendirilmesi gereken, *Wissenschaft als Beruf*'da şöyle yazar:

> Çağın yazgısını cesaretle karşılayamayan kişi için söylenecek söz şudur: Döneklerin bilinen gürültücülüğüyle değil, sadece ve sessizce geri dönsün. Eski kiliseler kollarını açmış, şefkatle beklemektedir onu. Ne de olsa, onun işini güçleştirmek istemezler. O ise, şu ya da bu biçimde 'entelektüel özveri'de bulunmak zorundadır; bu kaçınılmazdır. Bunu gerçekten yaparsa, onu kınayamayız. Çünkü kayıtsız şartsız bir dinsel adanış uğruna yapılacak böyle bir entellektüel fedekârlık, ahlakî olarak entellektül dürüstlük gibi temel bir görevden kaçınmaktan çok farklı bir şeydir. Tersi ancak insan kendi mutlak amacını açıklığa kavuşturma cesaretine sahip değilse ve cılız görece yargılarla bu görevi hafife alıyorsa söz konusu olur. Bana göre böylesi dine dönüşler, akademik peygamberlik taslamaktan yeğdir; iyice anlaşılamayan şey, üniversite sınıflarında geçerli tek erdemin, salt entellektüel dürüstlük olduğudur" (Weber, 1996: 235-6).

"Karşılık beklemeksizin ve çıkar gözetmeksizin çalışmayı" bir akademik ilke ve metodolojik bir norm olarak bilimin temeline koyma girişimine kendisi de her zaman bağlı kalmasa bile, yaşayanların Weber'den farkı, dönülmek istendiğinde, "kollarını açmış, şefkatle bekleyen kiliselere" sahip olma lükslerinin bulunmayışıdır. Üstelik istense bile bu kiliseler yeniden inşâ edilemeyecektir. Ancak adına bilim dediğimiz şey, "kilisesiz olmayı", "kilise inşâ etmemeyi" gerektirir: bilim adamlığı, bilimi bir 'çağrı' olarak görmekse, putkırıcılığı. Sosyoloji bu görevi üstlenebilir.

Burada, pratik bir felsefe olarak eleştirel sosyoloji düşüncesinin yeniden inşâ edilmesinin, hiç olmazsa varolan gerçeklik hakkında daha özgürce hareket etmemizi sağlayacağından başka bir teorik öncüle sahip değiliz. Bu istemimizin, yukarıda zikredilen güçlüklere rağmen, dile getirmekte kararlı davranma niyetimiz, tarihin hiç olmazsa bu istemin bilgisini sunma konusunda cimri davranmayacağı inancına dayanmaktadır. Felsefenin, sosyolojinin, siyasetin bu bilgiye varmaktan daha 'sahici' bir işlevi olabilir mi?

İKİNCİ BÖLÜM

# Pratik Felsefe, Tarih ve Toplum

'İyi' ve 'âdil' bir hayata nasıl ulaşılabileceğine ilişkin sorular sormak, düşünme ve eyleme biçimlerimizi teslim alan mevcut kararsızlık hâlinin uzun tarihini yeniden düşünmeyi gerektirir. Kararsızlık, karar verme yetisi olarak akla duyulan inancın ortadan kalkması, yahut bu inancın, birbirine karşıt istikâmetlerde bölünmesidir. Bu bölünme sözgelimi Goya'nın *Los Caprichos* dizisinden, masasının başında derin bir uykuya dalmış ve etrafı çirkin yaratıklarla çevrili bir sanatçıyı resmeden 1799 tarihli tablosunda ortaya çıkar. Tablonun ismi *El sueño de la razón produce monstrous*'tur. Buradaki anahtar kelime *sueño* uyku olarak karşılanacaksa, aklın uykusu yahut uyuması, kendinde olmaması kötülüğü yaratır demektir. Eğer düşle karşılayacaksak, bu sefer aklın imkânlarının zorlanması, felâketin kaynağı hâline geliyor olacaktır. Goya'nın bu çalışmasının, 18. yüzyılın Aydınlanma ideallerine karşı varolan bir belirsizliği temsil ettiği düşünülmektedir.[1]

1 Şuradaki yorumu takip ettim, Hoy ve McCarthy, 1996: 1 vd. "Aklın Düşü" sadece bir Aydınlanma teşebbüsü değildir, akıl kavramına ilişkin mümkün

Aslında, bu belirsizliğin sahibi bütün modernler olsa gerektir. Bu nedenle Goya'dan çok sonra bile aynı çelişkinin sürüyor olmasına şaşırmamak durumundayız. Bir taraftan aklın ayakta olmasına, beşeriyetin bütün pozitif tarihsel kazanımlarının garantiye alınması için duyulan güven, diğer taraftan aynı aklın her tarihsel süreç ya da değerde 'kör' bir nokta bırakmasına, tarihin sahiplenilmesine moral bir engel koyan güçlere aracılık etmesine karşı duyulan korku. 'Modernlerin' problematiği bu olsa gerektir. Neye karar vereceğiz? Aklımızı kullanıp, kötücül bildiğimiz her şeye karşı savaş açmak mı, yoksa aklın düşüne teslim olup, üreteceği canavarlığı onaylamak mı? Modern tarih, bu ve benzeri sorulara verilen karşılıkların somut ve sonu genellikle hüsranla biten örnekleriyle doludur. Buna rağmen, akıl bizi, tam da sözgelimi "beşeriyetin tarihsel kazanımları" gibi bir motifle hareket etmeye zorlar; yâni bütün olumsuzluğa rağmen, tarihin progresif uğrakları da vardır ve ancak bu uğraklara tutunarak insanî bir hayatı sürdürebiliriz. Böylece, meselâ, eşitlik, özgürlük, kardeşlik, dayanışma, evrensel barış gibi bütün büyük kavramlar sadece sözel kurgular olmaktan çıkarılıp, olgusal olarak gerçekleşebilirler. Ancak modern tarihin tinsel öznesi bu iyimser aktivizmin sınırlarının olduğu ve bazen istenmedik sonuçlar yarattığının bilincine varmak, bizi sadece daha tedbirli, kararlı ve soğukkanlı olmaya davet eder. Tekinsiz davetlere icabet etmede aklın gönülsüzlük göstermesini taleb ederiz. Yahut aklın, baskı ve vesayet altında tutulmasının özneyi bağışlamamız için bir neden oluşturduğunu düşünürüz. Oysa, bugün belki her zamankinden daha belirleyici olarak böylesi bir seçişle karşı karşıya olunması, bu seçimin haklılaştırılmasını engelleyen bir gerçeklik tarafından kuşatılmasından kaynaklanmaktadır.

---

kün bütün sıfatların bu istikâmette teşebbüsleri olmuştur. "Aklın Uykusu" da, bu türden teşebbüslere bir dâvet gibi görülmüştür.

"Pratik bir felsefe olarak eleştirel sosyoloji"yi temellendirme girişiminin biri tarihsel bugünün gerçekliğine diğeri de bu gerçekliğin kavramsallaştırılmasına yönelik iki sorumluluğu var; varolan durumun ve onun üzerindeki düşünsel hegemonyanın anlaşılması. Hangi adla adlandırırsak adlandıralım (postmodern, postkapitalist, posthistorie, ileri kapitalizm, siber-endüstriyel vs.) 'yeni zamanlar'da yaşıyoruz; bizi kuşatan gerçeklik, insanlığın tarihsel deneyimlerinden türetilen tanıklığından farklı bir gerçeklik. Bu zamanları ister bir dönemin 'sonu', ister bir sürecin 'ilerisi' olarak veya bütünüyle geleceğe atıfla tasvir edelim, 'yenilik' orada durmaktadır. Bu gerçekliğe ilişkin bilinç de 'yeni'dir. Sadece geleneksel kavramların, değerlerin, normların, bilinç yapılarının, "büyük anlatıların" terkedilip, daha mikro, yerel, tekilci, göreli bir düşünme biçiminin benimsenmesi anlamında değil; felsefenin, sosyolojinin, etiğin klasik tariflerinde ifadesini bulan bütün muhtevanın aşındırıldığı, kaybolduğu, tersine çevrildiği ve terkedildiği anlamında da.

Gerçeklik ve gerçeklik üzerindeki söylemlere ilişkin her bakış açısı, zorunlu olarak tarihsel bir bakış açısıdır. Tarihin muhtevasına ait belirlemeler bir yana, modern bilinçlilik felsefeleri, tarihin içine doğulduğu koyutuyla işe başlarlar. Tarih içinde olmak, bizi modern varlığın zamansal deneyimine katar; bu deneyime sahip olmak iddiasıyla dünyaya ve topluma bakarız. Dünyanın "tarih olarak" kavranılması ya da dünyaya 'tarih' olarak bakmak, Yahudi-Hristiyan geleneğe dayalı Batı kültürünün bir ürünüydü ve burada tarihin üç boyutu özgül bir şekilde bir araya getirilmişti:

> Kökel mit (yaratılış meseli), müminin arınma beklentisinin (kurtuluş tarihi) müseccem hâle geldiği dünyanın zamansal yapısına nüfuz etmektedir, öyle ki kurtuluş ya da kıyamet Kutsal'ın insanlaştırılmasıyla teminat altına alın-

makta veya telaffuz edilmektedir. Böylece Batılı dinsel gelenek, hayati bir dönüm noktası olarak bireysel arınma ümidi ve Tanrı ve insanın özdeşliğiyle birbirine karışan dünyanın tarih olarak anlaşılmasını ortaya koymuştur (Niethammer, 1992: 135).

Yaratılışın insana yüklediği suç, bu suçtan arınma ve dolayısıyla kurtulmanın sahnesi olarak tarih, sadece dinsel gelenekte kökleşmemişti. Renaissance ve Aydınlanma'yla başlayan hümanist-seküler anlayışta da 'suç' ve 'kurtuluş' motifleri vardı.[2] Aklın uykusundan ya da düşlerinden türeyen suçlar... Böylece, baskı ve sömürüden, sefalet ve eşitsizlikten *kurtulmak*, başka bir yaratılış hikâyesine (örneğin özel mülkiyetin kurumsallaşması ve sınıfların doğuşu) ve kurtuluş tarihine (sınıfsız toplum, kendini regüle eden pazar vb.) yol açmış, kendisini Tanrı'yla özdeşleştirerek sınayan insan, esasta geniş kollektif kimlikler (ulus, sınıf, ümmet, cemaat, toplum) olmak üzere başka özdeşleşim figürleri bulmuştu. Dolayısıyla daha iyi topluma ait taleb, her zaman, aslında bir kurtuluş ümidini içermektedir. Hatta kendisini dinsel terimlerle ifade etmese bile. Ancak "toplumsal varlığın ontolojisine" içkin bilgi, yerleşik anlamıyla kurtuluş tarihinin sona erdiğini söylüyor. Çünkü artık kurtuluşa ilişkin karar, insanın sorumluluk ve özerklik bilincine kalmıştır; aşkın bir öznenin, ilahî bir kaynağın ve tarihüstü bir mesajın sonucu olmak yerine, iradî ve rasyonel bir öznenin bilinçli somut etkinliğinin bir türemi olarak belirmektedir. Yine de bu süreç, hep kendisini doğrulayan bir çizgide ilerlemez;

---

2 "Modern tarihsel bilinç, Hristiyan 'kurtuluş hikâyesi' (*Heilsgeschichte*) ideasının sekülarizasyonundan türetilmiştir" (Blumenberg, 1991: 27) tezi, ki öncelikle Karl Löwith (1949) tarafından dile getirilmiştir, aynı zaman da "ilerleme düşüncesi"ni de kapsamaktadır. Sözgelimi Löwith için ilerleme, tekil olaylarda, bir toplumun bir kuşağın deneyimlerinden değil, ancak bir bütün olarak tarihe yansıtılan bir anlamdan kaynaklanır.

insanın eyleme yetisine ilişkin tükenmez bir potansiyelin varlığı kabul edilmesine rağmen, bu eylemin kurucu ögeleri, insana bu yetiyi kazandıran ve kullanmasına tarihsel bir zemin hazırlayan güçlerinden mahrum bırakılmışlardır. İnsan tarihsel macerasının evrimi içerisinde, bu macerayı mümkün kılan düşünceleri birer birer arkasında bırakmıştır. Bilimlerin görevi, eğer olacaksa, bu düşünceleri hatırlatmaktadır. Böylece insana kendi kurtuluşunu görebilme ve kurabilme ihtimâlini iade edebilirler.

Tekil bilimlerin her biri kendi teorik nesnesine sahip özgül disiplinler hâlinde kurumsallaşması, bu bilimleri üreten toplumsal gerçekliğin gelişimini izlemiştir. Toplumsal işbölümü ve işbölümüne bağlı farklılaşma ve toplumun her biri kendine özgü içsel bir mantıkla çalışan 'düzeylere' bölünmesi, bilimler arasındaki farklılaşmayı da yaratmıştır. Bilimlerle üretildikleri toplumsal bağlam arasındaki ilişkiyi biraz şematik de olsa dile getiren bu tez, düşünceyi, kapsayıcı toplumsal bağlama götüren bir indirgemeciliğin haklılaştırılmasından çok, bu ilişkinin düşüncenin muhtevasının kavranılmasının önemli olduğunu belirtmeye çalışır.[3] Ancak bu ilişki, sadece ilişki olarak anlamlıdır; taraflardan birinin mutlaklaştırılması olarak değil. Başka bir deyişle sosyolojizm ve idealizm uçlarına savrulmadan, genelde bütün düşünsel faaliyetlerin, özelde de bilimsel dil ve yapının, bilimsel programların gerçeklikle ilişkisinin her ân yeniden ve bir kere daha düşünülmesi gerekir. Somut ya da tarihsel bir öznenin istemlerinden ve sembolik dünyasından bağımsız bir gerçeklik tasarısı mümkün

---

3 Mannheim, bu sıfatla bir uğraşıyı temsil eden bilgi sosyolojisinde elbette bir ilk değildi ve arkasında Neo-Kantcı felsefenin birikimi bulunmaktaydı. Neo-Kantcılık, bilgi ve değer arasındaki ilişkiyi, bilgi ve değerin farklı gerçeklik alanlarına tekabül etmesiyle açıklamaktaydı. Bilginin bağlamı, açıklanabilen, düzenlilikleri gösterilebilen olgular dünyasına aitti; değerin bağlamı ise, anlamın dünyasına. Ancak bu bilgiyle değer arasında bir ilişkinin olmadığı anlamına gelmez. Bkz. Mannheim, 1972.

olmadığından,[4] bu kurma ilişkisinin 'öznesinin' kim/ne olduğu ve hangi amacı taşıdığı da bilinmek durumundadır. Sadece gerçekliğin üzerinde bir *monad* olarak varolan pozitivist bir özne kavramını eleştiri nesnesi hâline getirip; dile, kültüre, sınıfa ve topluma emilerek 'kurucu' kuvveti elinden alınan ya da yukarıdaki kategorilerin bir türevi veya işlevi konumuna itilen özne kavramının masumiyetini ilân etmek, bu bilgiyi sağlamaz. Bilim adamları grubunu, filozoflar cemaatini, sosyologlar topluluğunu 'hakikat' peşinde koşan bilgelik arayıcıları olarak belirlemek, artık hiç olmazsa pratik olarak gerçek değil; çünkü bu türden çoğul-seçkinci kimlikleri bir arada tutan ne kurumsal ne de entellektüel bağ işlevsel. Geçtiğimiz yüzyılın başında 'bilimsel nesnellik' kisvesiyle, pazardan ve devletten kendisini kurtarabilen üniversite artık ya 'zayıf düşünce'nin[5] mekânı olarak ya da pazar ilişkileri tarafından kuşatılmış bir biçimde sürdürmektedir. Sonuç önümüzde: "bugün pazardan kaçabilen bir teori yoktur; her teori birbiriyle rekabet eden görüşler arasında bir imkân olarak sunulmaktadır" (Adorno, 1973: 4). Bilimlerin ya da teorilerin *içindeki* bir krizden çok, *bilimler* ve *teoriler* olarak krizlerinden sözetmek zorundayız. Bilimlerin işlevlerine bağlı bir yeniden değerlendirme yerine, tam da bu işlevlerden ötürü sorgulanmaları gerekliliğinden de.

Bilimlerin ve her türlü düşünme biçiminin 'bilimselci' bir bağlamda yoğrulmalarına önayak olan Descartes'ın hiç ol-

---

4 Gerçekliğin kurulmasından, yâni bir tür toplumsal ontolojiden, epistemolojiye, oradan da toplum modellerine uzanan bir çizgide, hem bilgi hem de toplum teorileri bağlamında 'doğal' ve 'sembolik' yaklaşımların öncülleri açısından iyi bir yorum için bkz. Sunar, 1986: 47-148.

5 "Zayıf düşünce" kavramının bir açıklaması için bkz. Castoriadis, 1993: 71 vd. Burada sadece, "medya toplumlarına uyum gösteren yumuşak ve esnek bir düşünceyi" değil, aynı zamanda kendi bütününe her şeyi, üstelik kolaylıkla eklemleyebilen, dolayısıyla gerçekte şekilsiz, tam da bu nedenden ötürü başka her düşünce bütününe götürülebilen, kendisine yönelik her talebe kolaylıkla cevap verebilen bir düşünceyi kastediyorum.

mazsa 'varoluşu' kanıtlayan düşünce biçiminin modern çağdaki kullanılma biçimi, geleneksel düşünsel bütünlüğün bertaraf edilmesine yol açtı (tabiatıyla bu bütünlüğün de kendi içinde problemler mevcuttu); oysa, modern felsefenin doğuşuna kaynaklık eden *cogito ergo sum* ilkesi, varlığı değil, mutlak bilişi kutsayan bir programa indirgendi. Bu programın felsefedeki en radikal temsilcisi Viyana Çevresi[6] Descartesçı bilişi, kötü bir felsefe ve mümkün deneyiminin ötesinin de olabileceğinin işareti olarak metafiziği kovmak adına mutlaklaştıracaktı. Çevre'nin sosyolog temsilcisi Neurath, "önermelerin ancak önermelerle doğrulanabileceği" ilkesiyle, gerçekliğin kavrama indirgenmesiyle oluşmuş bir operasyonalizmi savunmuştu. Buna göre örneğin, "çağın ruhu", "toplumun eğilimi" gibi ifadeler sosyolojik dile içerilemez. Sosyoloji tümleşik bilimin bir altdalı şeklinde varolabileceğinden, ancak daha üst düzeydeki bir önermeler sistemine uyarlanabilecek sonuçlar üretmeliydi. Neurath, Çevre'nin Comte ve Mach gibi isimlerle ilgisini devam ettirerek, mantıksal pozitivizmle klasik pozitivist söylem arasında bir bağ kurmuştu. Ancak genelde sosyolojide, özelde de felsefede bu süreçte sorumlu tutulan isimlerden birisi olarak Comte'un, yerleşik kanıların aksine, bugün 'pozitivizm' kisvesi altında eleştirilen hususlardaki katkısı sanıldığından daha azdı. Comte, pozitif felsefe çabasının üç amaca yönelik olduğunu belirtir: Bilimlerdeki ilerlemeyi sergilemek, eski felsefeyle bağları koparmak ve genel olarak hangi toplumsal gelişmelerin ortaya çıkacağını kestirmek. Pozitif felsefe, Aydınlanma düşünürlerinde de görüldüğü gibi, insan türünün teorik ve pratik kazanımlarını ilerleme sıfatıy-

---

6 'Doğrulanabilirlik' ölçütü ve "tümleşik bilim" (unified science) kavramıyla anılan Viyana Çevresi'nin görüşlerinin, ki mantıksal pozitivizm olarak da adlandırılır, iyi bir sunumu için Ayer'in mantıksal pozitivistlerin değişik alanlardaki katkılarını ortaya koyduğu *Logical Positivism* (1959) derlemesine bakılabilir.

la kapsamak üzere üretilen bir felsefedir. Comte'un tarihsel evrim şeması, ki bütünüyle Condorcet'nin ya da Fransız Aydınlanması'nın tarih kavramının ayrılmaz bir parçası olan 'dönemselleştirme' çabasının bir devamıdır, zorunlu tarihsel evrimi dayatmaktan çok, insan bilgisinin her alanda ardzamanlı olarak üç farklı teorik ortamdan geçtiğini savunan gevşek bir ilerleme formülasyonudur:

> Bütün zamanlarda ve bütün istikâmetlerdeki insan düşüncesinin gelişiminin incelenmesinden büyük, esas bir yasa keşfedilmektedir... hem örgütlenmemizin olgularında hem de tarihsel deneyimimizde açık bir kanıt temeline sahip olan bu yasa, yönlendirici kavramlarımızın her birinin –bilgimizin her dalının- birbirini izleyen üç farklı teorik oluşumdan geçtiği yasasıdır: Teolojik ya da spekülatif; Metafizik ya da soyut, Bilimsel ya da pozitif. Başka bir deyişle, insan zihni doğası gereği, evriminde üç felsefeleştirme yöntemini kullanmaktadır; bunların her birinin karakteri esas olarak diğerinden farklıdır, hatta köklü bir şekilde diğerine karşıttır (Comte, 1974: 27).

Comte, evrimi, insan bilgisinin geçtiği uğraklar olarak tanımlamaktadır; bu uğraklar, *olgusallık* biçiminde veya *tarihsel deneyimlerimizde* somutlaşırlar. En azından bu tarihsel deneyim kavramı bile, pozitivizmin tarihi dışladığı ya da paranteze aldığı yargısını hiç olmazsa Comte için bir kere daha düşünmek gerektiğini gösterir. O, sadece bilim olarak tarihin, evrimin gelişimini kapsayacak bir bütün olmadığından sosyolojiye ihtiyaç duyduğu iddiasındaydı. "Mutlak nosyonların" yerine, fenomenlerin nedenlerine ve bu nedenleri belirleyen 'yasalara' varmayı amaçlayan, muhakeme ve gözlemin bilgiye varmanın araçları olarak tanındığı pozitif aşamaya varabilecek bir bilimin, henüz, ortada bulunmadığını düşünmekteydi. Bu da evrimin *tamamlanmadığı* anla-

mına gelir. Comte bunun için bilimsel, moral, politik ve estetik bir eylemler sisteminin yaratılmasının zorunlu hâle geldiğini savunur (1974: 828-838).

Dolayısıyla, pratik felsefe ve temsil ettiği düşüncenin ortadan kaldırılmasının "ilk günahını" Comte pozitivizmine atfetmek, hayli tartışmalı olacaktır. Comte'un devraldığı düşünce mirasının içerisinde, örneğin daha katı bir tabiat ve toplum felesfesine dayanan Aydınlanma felsefesinde, bu suçlamayı doğrulayacak daha 'pozitivist' metinler bulabilmek mümkündür. Üstelik bilimlerin ve bilginin yarar ölçütüne göre sınıflandırılması ve ancak öngörmeye muktedir bir bilim ve bilgi türünün kutsanması bu dönemde doruğa çıkmıştır.

Bilimlerin özdüşünümlerini engelleyen ve dolayısıyla işbölümünü kendilerinin mutlak sınırı olarak algılamalarını sağlayan dönüşümü, bütünüyle pozitivizm gibi tekil bir akıma yahut bunların ifade ettiği gerçekliğe bağlamak, işi hafife almak olur. Farklı tarihsel perspektifler ya da toplum modellerinin, farklı epistemolojiler ve bunlara karşılık gelen sosyolojik/siyasal yaklaşımların farklı vargılarının olması, aynı gerçeklik düzeyinin içinden konuşmalarına engel değildir. Birbirlerini karşılıklı olarak dışlayan ve sadece kendilerini böylece temellendirebilen düşünce akımlarını ya da teorileri, ancak eleştiri-nesnelerinde ve onların dolayımıyla anlamlı ve işlevsel kılan kompartmanlaştırıcı bir yaklaşımın sosyal teorilere sahip oldukları özgünlüklerini verebilmek, dolayısıyla tam olarak neyi imâ ettiklerini görebilmek açısından fazla bir imkân tanımadığını düşünüyorum. Teorileri kendi -zorunlu olarak- antagonistik yapılarında tanımlamayı öngören metodolojik bir stratejiden de mümkün olduğu uzak durmak gerekir. Eleştirel felsefenin en büyük hamlelerinden biri olan Hegel için eleştirel olmak, aşılan temanın ("eleştiri nesnesi")

muhtevasının bir sonraki temanın dolaysız verisi olarak korunmasına yönelik bilincini muhafaza etmek demekti. Bu kendisini nesnesinin sırtından vareden sözde-eleştirel bir yaklaşımın verimlerinin üzerinde bir hareket noktası sağlayacaktır.

Bilimlerdeki ve felsefedeki dönüştürücü istemi, tarihsel bir miras olarak kalsa da, kendi bünyesinde barındıran pratik felsefe, modern yüzyılın başına gelinceye kadar geleneksel etik ve siyaset teorilerini özetleyen bir kavramdı; kollektif kimliklerin daha adil bir toplumsal düzene varmasını amaçlayan bir öğreti formunda varolmuştu (Benhabib, 1986: 1 vd). Bilimler ve felsefeler ne kadar ayrışırsa ayrışsın, pratik felsefenin iyi ve âdil hayat talebine duyarlı kalarak gelişmelerini sürdürdüler. Ancak bu gelişme birçok bakımdan sorunluydu. Öncelikle iyi ve âdil bir hayat doktrini olarak siyaset, etiğin bir parçası olarak anlaşılmaktadır. Aristoteles'in arzu ettiği ahlakî yetkinlik (*arete*) *polis*'in varoluşuna bağlanmıştı. Oysa Kant'ta moralite, ancak içsel olarak tamamlanan bir şeydi ve insan eylemlerinin dışsal boyutlarını kesen formların, örneğin hukukun varlığından bağımsızdı. Giderek teknik bir uzmanlık alanına dönüşen siyaset de ahlâkı bireyin içselliğiyle sınırlayarak, kendisini ahlâkın dışında tanımlayacaktı. Oysa siyaset bir tür zanaatkârca beceriler geliştirme anlamındaki *techne*'den çok, sadece *polis*'te gerçekleştirebilecek insan etkinliği olarak *praxis*'le ilgiliydi. *Praxis* bireyin ya da yurttaşın pedagojisini, ergin olma şartlarını hazırladığından, nesneleştirilmiş bir yetkinlik tasarısı olarak *techne*'ye indirgenemezdi. Hobbes'la birlikte siyaset, pedagojik işlevinden soyutlanarak, devletin kurulmasının politik teknolojisini sunmakla görevlendirildi. Aristoteles siyasetin ya da pratik felsefenin kendisini ontolojik bir tutarlılık içeren bilgi üretme anlamındaki *episteme* yönelik olarak değil, ancak varolan duru-

mun iyiye ve mutluluğa dönük bir teşhisini amaçlayan pratik tecrübe olarak *phronesis*'le temellendirebileceğini düşünmüştü.[7] Habermas'ın sunumu ve Aristoteles'in *episteme* ve *phronesis* arasındaki ayrımını koruyan Vico bir yana bırakılırsa, kadim siyasî sözlüğün en çarpıcı örneği olan *zoon politikon*'un Aquinumlu Thomas tarafından *animal sociale* (yahut *animal civile* veya *animal politicum et sociale*) olarak karşılanmasında örneğini bulduğu üzere,[8] Hobbes, Machiavelli ve More'la birlikte klasik siyasal doktrinin ve bağlı olarak pratik felsefenin etik içeriğinden soyutlanması, iyi ve âdil bir hayat bir istemine duyarsız kalması, siyasetin *praxis*'e dolaysız nüfûzunun engellenmesi, siyasetin pratik bilgisinin teknik bir beceriye indirgenmesi olgularının öne çıkarılmasıyla sonuçlanır.[9]

Buna ilave olarak özellikle Spinoza'ya gelince kadar, Hobbes ve Machiavelli'de somutlaştığı üzere, *imperium/multitudo* (devlet/kitle –toplum, kalabalık, halk) ilişkisinin evvela *imperium*'un, devletin ya da monarkın iktidarının kurulu-

---

7 *Phronesis* için bkz, Aristotle, 1966: 181-82. Aristoteles'in bu kavrama yüklediği anlamlar aslında son derece geniştir ve siyasal bilgi (*politike*), derin düşünce (*boulesis*), idrâk (*sunesis*), yargılama (*gnome*), ahlâkî değer (*arete*), ahlâkî eylem (*praxis*), arkadaşlık ve uyum, adalet ve topluluk, retorik ve kamusal konuşma, rasyonel uzlaşma, siyasal söylem ve demokrasi yananlamlarına da sahiptir (McCarthy, 1990: 82-3).

8 Aquinumlu Thomas'ın, *zoon politikon*'a bulduğu karşılıklar, Moerbeckeli William'ın Aristoteles çevirilerine dayanmaktaydı ve aslında, politik olanın zemin yitirimine işaret etmekteydi (Ağaoğulları-Köker, 1996: 2003-205). Arendt, siyasal ve toplumsal alanların birbirine eşitlenmesinde ve giderek toplumsalın siyasala galebe çalmasında Seneca ve St. Thomas'ın sorumlu olduğunu vurgular; bununla da kalmayarak, Latin kültürünün Yunan siyasal siyasal felsefesini bütünüyle çarpıttığı görüşünü savunur. Bkz. Arendt, 1994: 39-42 vd. Modern dünyanın krizini, giderek bir 'kayıp cennet' olarak kavramsallaştırdığı antikitenin ruhundan uzaklaşmakta gören Arendt'in yargılarını ihtiyatla karşılamakla birlikte, bu yargıların, "siyasetin tükenişi" bağlamında, tersinden, yâni olumlanarak sık sık dile getirildiğini de geçerken belirtelim.

9 Pratik felsefenin siyaset (ve sonraları, siyaset 'bilimi') olarak bu dönüşümü için daha geniş olarak, bkz. Habermas, 1974: 41-81.

şunu ve sürekliliğini garanti altına almak üzere yorumlanmasıdır. Spinoza'yla birlikte ise, *multitudo*

> açık bir teorik nesne hâline gelir; çünkü son tahlilde verili bir çözüme yönelik olarak bir siyasal pratiği yönlendirme şanslarını belirleyen, kitlelerin tarihsel konjönktüre, arzu rejimleri ve ekonomilerine bağlı varoluş biçimleridir (Balibar, 1994: 5).

Balibar, Spinoza'nın kalabalığın (*vulgus*) istek ve arzularından özgürleşmiş, insanlığın ortak bilgisine varmış ve "aklın kılavuzluğuyla yaşayan bir kent" düşüncesi formüle ettiğini, fakat herkesin aklın buyruğuyla yaşamaya muktedir olmaması nedeniyle, *multitudo*'nun çatışmalı karakterini de ortaya koyduğunu söylemektedir. Spinoza'nın felsefî dile soktuğu "kitlelerin korkusu" veya eşdeğerli olarak "kitlelerden duyulan korku" toplumun ve devletin oluşmasının önsel şartları olarak somutlaşmıştır. Kitleler korkarlar, çünkü neden varolduklarının bilincine varamadıkları yasalarca yönetilirler; kitlelerden korkulur, çünkü iradelerini kullanırken her zaman özgür olduklarına inanırlar.[10] Ancak özellikle Alman Aydınlanması'nda Lessing'in deyişiyle 'ölü bir köpek gibi muamele gören' Spinoza'daki bu boyut, en azından Marx'a gelinceye kadar önemli bir yankı bulmamıştır.[11] 19. yüzyıldan başlamak üzere bir tarafta Marx, Ni-

---

10 Spinoza'nın *multitudo* kavramı, ortak toplumsal davranışlarla isteklerini açığa vurarak birleşen kollektif bir toplumsal özne sunar. Bu özne aracılığıyla özgülleştirilen siyasette, 'demokrasi, üretimde örgütlenen kitlelerin siyaseti, dinse demokraside örgütlenen aymazların dini olur" (Negri, 1991: xviii). Spinoza yalnızca itaati vurgulayan dinin muhtevasının *multitudo*'nun anlayışına ve yerleşik kanılarına uyarlandığını söyler. Bkz. Spinoza, 1951: 190 vd.

11 Althusser'in Batı Marksizminin Marx'a bir öncül bulma konusundaki geleneksel çabasını Spinoza'yla başlatmasının pratik nedenlerinin birisi de bu olsa gerektir. Spinoza'da, üstelik tarihsel boyutlar gözönüne alındığında Hegel ve Kant'tan daha da manidâr hâle gelen, belirgin bir politik vasıf ortaya çıkar. Bkz. Anderson, 1982: 101-103.

etzsche ve Freud'un temsil ettiği anti-rasyonalist düşünce,[12] diğer tarafta pozitivizm ve pozitivizm eleştirilerinden kaynaklanan tarihselcilik ve romantizm gibi akımlar *multitudo* konusunda farklı tutumların gelişmesine kaynaklık etti.[13] Bir taraftan yaşadıkları hayatın kendilerine ait olmadığını bile bilememek, diğer taraftan, bu hayattan dolayı kutsanan, yüceltilen bir varlık hâline getirilmek.

Sonuçta pratik felsefenin nesnesi olarak toplum, kendinde, pratik felsefeninin nesnesi olarak 'güvenilemez' bir hâl aldı. Dolayısıyla pratik felsefenin çöküşünde, sadece bilimlerin kendilerini bağlayan bütünlük fikrinden vazgeçmeleri değil, bu bütünlüğün nesnel karşılığına atfedilen bir ikilem de rol oynamıştır. Buna rağmen her biri farklı toplumsal deneyimleri yansıtan deneycilik, idealizm ve materyalizm, bilimler ve felsefeler üzerindeki tekel taleblerini, dış dünyaya (topluma) yönelik olarak değil, kendi içsel mantıklarına göre dile getirdiler. Bilime sıkıştırılan gerçeği bekleyen felâket

---

12 Bu anti-rasyonalizmi, romantik bir tepki ya da sezgici bir içe kapanmayla karıştırmamak gerekir. Logos-merkezli Batı düşüncesinin önemli bir itkisi olarak *animal rationale*, bu üç düşünür için, pratik felsefe için de imâlara sahip bir muhtevaya sahipti. Marx, rasyonel varlığın, kendi varlığını değil, kendisine yüklenen toplumsal varlığını, üstelik her üretim biçimine içkin bir eşitsizlik ve sömürü ilişkisiyle sürdürdüğünü görmüştü. Hatta, varlığın toplumsal olan dışındaki hacmi anlamlı bile olamazdı. Nietzsche'nin üstinsanı, rasyonel olanın tahakkümüne karşı, poetik bir tepkiyi dile getirdi. Freud, Rousseau'yu hatırlatan bir tarzda, *animal rationale*'in yegâne ürünü olarak medeniyetin bir sözde-özgürlük garantisi sunduğunu yazdı. Marx'ın komünizmi, Nietzsche'nin *Übermensch*'i, Freud'un baskılanmamış öznesi *animal rationale*'nin yarattığı 'demir kafesten' çıkışın yollarını göstermişti bir bakıma. Rasyonel insan projesini iade etmeleri, sınıfsal tahakkümü, sürü ahlâkını ve baskılamayı, modern süreçlerin içsel mantığına yerleştirmeleri, rasyonelin ötesindeki tutunuma dikkat çekmeyi amaçlamaktaydı.

13 Belirtilmesi gereken, bir boyutuyla *Aufklärung* tecrübesinden türeyen Alman idealizmi ve farklı versiyonlarının (Neo-Kantçılık ve fenomenoloji gibi) pozitivizm eleştirisinin, Tin'e, Tarih'e, *Volk*'a, Katışıksız Form'a bağlanan anlatılar aracılığıyla, pratik felsefenin evrenselliği yerine, haklılıştırılması ancak politik baskı mekanizmaları gerektiren bir partikülarizmi ikame etmeye çalışmış olduklarıdır.

büyüktü: Weber'in Alman tarihyazımı pratiğinden türettiği, kendisinin bile riayet etmekte zorlandığı "değerden arındırılmış bilim" (*Wertfreiheit der Wissenschaft*) fikri, ancak tarihsel toplumsal olgulara hakkını vermek anlamına gelebilirdi, oysa, 'bilimsel establishment'ın işlevsel dogmalarından birisi oldu. Böylelikle, kollektif öznelerin rasyonel akılyürütmeyle kendileri için neyin iyi olduğunu tartışma ve bu tartışmanın sonucunu pratiğe aktarma girişimi, hem toplumsal hem de epistemolojik olarak geriledi. Modern zamanlar, bu gerilemenin içerisinden konuşulan zamanlar oldu.

Bu nedenle pratik felsefeyi ve pratik felsefenin somutlaştırdığı amaçla ("iyi ve âdil bir hayat tasarısı"), bilimlerin bir araya getirilmesi, hem bütün bilimler pratiğinin yeniden gözden geçirilmesini zorunlu kılar hem de her tekil bilimin kendi içsel mantığının epistemolojik ve metodolojik düzeylerde eleştiriye tâbi tutulmasını. Bunun yanısıra, tekil herhangi bir bilimin böylesi bir girişimi kendi teorik nesnesine tutunarak, yahut kendi alanına ortodoks bir şevkle bağlanarak üstlenmesi de düşünülemez. Bu çerçevede felsefenin kendisini pratik felsefe, pratik felsefenin de kendisini bir ilk felsefe olarak yeniden kurması mümkün değildir; ancak pratik felsefenin amacına içkin olarak bilimlerin ve felsefelerin yeniden düşünülmesine yönelik bir engel yoktur. Ancak bu türden bir girişimin imkânlarının da somut bir biçimde ortaya konulması gerekir. Pratik felsefenin, antikitenin moderniteye, *polis*'in modern toplumsal formasyona taşınmasıyla gerçekleşebileceği düşü, her şeyden önce tarihi 'halletmek' zorundadır. Düşünce tarihine bakıldığında iki türlü bir yönelimden söz edilebilir: İlk yönelim, bir tür ikilikle, pratik felsefe *telos*'unun modern zamanların ruhuyla yanyana varolabileceği ihtimaline dayanır. Bu durumda tarih, progresif momentin haklılaştırılabileceği ve kendisine atfedilen her şeyin doğrulanabileceği araçsal bir muhtevaya

sahip olmaktadır. İkinci yönelim, kaba çizgileriyle Marx'a aittir; hem bütün eleştirel akımların hem de bu eleştirel akımların karşısındaymış gibi duran eğilimlerin sözde-eleştirel bir radikallikten daha verimli olabilecekleri bir çerçeve sunar. "Filozofların şimdiye kadar dünyayı sadece yorumlamakla yetindiklerini, oysa aslolanın onu değiştirmek olduğunu" anladığımızda, düşüncenin toplumsal bağa eklemlenmesini zorunluluk olara gören bir epistemolojik tutumun kendisini buluruz. Buradaki çıkarım; pratik felsefe, ancak kendisini mümkün kılan toplumsal bağın yaratılmasına doğrudan katkıda bulunacaksa bir felsefe olarak anlamlı ve işlevsel olabilir, şeklinde anlaşılmalıdır. Marx, düşüncenin tarihe yapacağı müdahalenin *metodunu* ortaya koymuştu; bu müdahele, öznenin sınırlarının altını çizerek edilgenlikten kurtarılmasını öngörür; buna karşılık tarih, dışarlıklı bir tinin mekânı olarak ele alındığı özselcilikten uzaklaştırılır.

Burada anlatılan bilimlere içkin çöküşün daha uzun ve ayrıntılı bir tarihi vardır ve beşerî bilimlerin hemen hepsinde derin çatışmalar ve şiddetli tartışmalar, sonuçta zoraki uzlaşmalarla oluşan ve 'disipliner' yapılar içerisinde kök salmıştır. Daha özgür ve iyi yaşama istemimizi belirleyen, sadece dışsal gerçeklik ve sınırlayıcılar değildir; aynı zamanda bu istemin söylemsel yapısıdır da. Bu istemimizi dile getirdiğimizde bir özne konumu talebinde de bulunmuş oluruz. Bu istemin tarihsel öznesi, tekil ve mutlak bir özne değildir; kendisine atfedilebilecek bir bütünsellik ve yaratıcılık bulunamaz. Gerçekten 'yeniden üretim' kavramının açıklayabileceği, kuruculuğunu, tarihsel ve değişken şartlara nesnel karşılıklar üretebileceği bir pratik ve teorik kaygıdan alan başka bir girişim ihtimâli ve imkânı, herhangi bir özne tasavvurunun kırıldığını, özneye bağlı söylemlerin parçalandığını öne sürerek, 'ideoloji', 'tarih', 'insan', 'modernite', 'toplum' gibi başat kavramların sonunun geldiğini sa-

vunan kâhince iddiaların sunduğu gerçeklikten her zaman daha tercih edilebilirdir. Pratik felsefenin, geleneksel kavramsal bütünlüklere sarılarak yeniden üretilemeyeceği, böyle bir iddiada mündemiç 'geri dönüş' söyleminin, yüzyılın başında Alman muhafazakârlığının hayat bulduğu vasatın, Bilimin, Teknolojinin, kısaca *Zivilisation*'un ağırlığı altında ezilen anti-modernist ruhun kökleştiği bir vasat olduğu açıktır. Gerçekliğin söylem düzenlerinin kaosu içerisinde kaybolduğundan yakınan modernist içerleme, elbette tek çıkış yolu değildir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

# Toplum ve Kavramı

Toplum sorunu, 'toplumsalın' ve 'tarihselin' nasıl oluştuğuna ilişkin bir sorundur ve toplum üzerine her düşünme, düşünce nesnesinin (toplumun) ancak, 'toplumsal' ve 'tarihsel' olan üzerinden kavranabileceğini bir öncül olarak kabullenmelidir.[1] Tarih ve toplumun yokluklarında, yâni bunların varlığına yönelik radikal bir kuşkuya yönelindiğinde, arta kalan şeylerin düşünceye getirilmeleri imkânsızlaşır. Zaman ve mekân kategorilerinin felsefedeki işlevselliğini sosyal bilimlerde tarihe ve topluma götürmek zorundayız. Tarihin şimdi ve burada varoluşuna gösterilen dikkat, toplum söz konusu olduğunda zaten hazır bir bilgiye gösterilen kayıtsızlıkla yer değiştirir. Tarihsel varoluş için teorik bir bakışa ihtiyaç olması, buna karşılık şimdiki zamanın

1 Buradaki toplum kavramının dolaysız eğiticiliği, aslında toplumsalın ne olduğuna ilişkin bir yanılsamaya yol açmaktadır. "Toplumsal olan"ın, toplumla ilgili her şeyi kapsaması yeterli değildir; çünkü *sosyal* dendiğinde, anlatılmak istenen, sadece toplumla ilgili bir konu değildir. 'Tarihsel' ve 'toplumsal' kavramlarının kullanımındaki güçlüğün, bu kavramların tıpkı fiziksel, tinsel, maddî, biyolojik kavramları gibi insanî varoluşun değişik katmanlarına ait ve vazgeçilmez olduğunu hatırlamakla ortadan kalkacağını düşünüyorum.

toplumsal varoluşunun sunduğu dolaysız ampirik deneyim, bu tutumu zorlasa bile, tarihsel ve toplumsal olanı eşzamanlı olarak ve aynı biçimde kavramak durumundayız. Başlangıç için, bu çerçeveyi çizen insanlardan birisi olarak Castoriadis'in sorduğu soruları sorabiliriz: "Bir toplum nedir? Bir toplumun birlik ve özdeşliğini kuran ya da bir toplumu birlikte tutan şey nedir?.. Nasıl ve niçin sadece bir değil, birçok toplum vardır; nasıl ve niçin toplumlar arasında farklılıklar vardır?" (1987: 170). Castoriadis bu sorulara verilen karşılıkların biri fizikalist, diğeri mantıkçı olmak üzere iki ana boyutta toplanacağını söyler. Fizikalist yaklaşım, tarihi ve toplumu, tabiata indirger; bunları, insan ihtiyaçlarının karşılanmasının mekanik türevleri olarak algılar. Buna göre değişmez bir insan özü varsayımına bağlı kalarak, bütün toplumlardaki ve tarihsel dönemlerdeki insan ihtiyaçlarının ayniliği savunulabilir. Oysa ihtiyacın kendisi tarihseldir ve mukabil toplum tipleri tarafından kurumsallaştırılır. Toplumun kuruluşunun mantıksal açıklanması, toplumu kuran ögelerin neredeyse doğal olarak verili sayılması, dolayısıyla *sosyo-tarihsel* ya da *tarihsel-sosyo* herhangi bir temel araştırmanın geçersizleştirilmesi veya toplumsal kökenin, tarihin bütününe yapıştırılan bir erekle izahına dayalıdır. Toplumu, birbirinden ayrışık ögelerin, değişik bireşimleriyle ilişkilendirir. Fizikalist yaklaşım, nedensel bir açıklama biçimini önceler, mantıksal yaklaşımsa, finalist. Nedensel açıklama farklılıkların bertaraf edilmesini sağlar, çünkü toplum aynı etkilerin özdeş sonuçları doğuracağı öncülüne bağlı bir özdeşlikle sınırlanır. Finalist açıklama, tarihsel sürecin zaten ve kaçınılmaz olarak başlangıçta öngörülen bir sondan denetime alındığı bir belirlenmişliği öngörür. Toplumu kuruluşu, bu kuruluşun başından verilidir. Sürecin sonunda, sadece bu verilmişliği doğrularız. Böylelikle tarihe ya da topluma içkin değişmez yapıların varoldu-

ğu savındaki yapısalcılık, bütün tarihsel formların rasyonel formlara evrimini öngören pozitivist teleolojiyle birleşir.

Castoriadis'in sorduğu soruları daha sınırlı bir bağlamda karşılayan Giddens'ın "yapılaşma teorisi" (*structuration*) toplumun kuruluşundan çok, işlemesini ve işlersel kalmasını açıklamaya yönelik bir girişim olarak değerlendirilebilir.[2] İşlevselcilik, toplumsal dünyanın varoluşunun, toplumsal kurumların sistemik belirleyiciliği altında bulunan aktörlerin eylemlerinin bütün etkilerinin, son kertede kendilerini yeniden üreten toplumsal bütünün işlerliğini artırmaya yönelik bir dinamizmi ortaya çıkardığı varsayımına dayanmaktaydı. Yapısalcılıksa, aktörlerin toplumsal eylemlerini kuşatan gerçekliğin, toplumu değişik düzeylere bölen yapılarca belirlenip denetlendiğini, dolayısıyla yapıların aktörlere ve eylemlere önceliğini vurgulamaktaydı. İşlevselciliğin kurumsal, yapısalcılığın struktürel analizi sosyolojik düşünmelinin esas teorik temeli olarak gördüğü söylenebilir bir bakıma. Kurum ya da yapı, böylelikle tarihe ve topluma öncel olmaktadır. Bu durumda tarihi ve toplumu ancak kurumların ve yapıların aracılığıyla kavrayabiliriz. Giddens, oysa, toplumu kurum ya da yapı gibi bir esastan değerlendirmenin, bunların toplumsal özneler marifetiyle kurulduğu ve toplumsal eylemlerin bu kurma faaliyetinin sonucu olarak ortaya çıktığı olgusunun üzerini örtmemesi gerektiğini düşünür. Önerdiği yapılaşma teorisi, zaman ile mekânın farklılaşmasına, birbirlerine mesafe kazanmasına bağlı *yapısal ilkeler*, toplumsal sistemlerin yapısal özelliklerinin belir-

---

2 Giddens, *Central Problems in Social Theory* (1983) ve *The Constitution of Society*'de (1991) toplumsal ilişkilerin ve toplumsal eylemlerin hem vasatı hem de sonucu olarak 'yapı' kavramına özel bir anlam atfetmiştir, ancak bu tutumunu işlevselcilik ve yapısalcılık gibi eğilimlerden ayrıştırmak üzere fenomenolojik özne ve hermeneutik metod tasavvurlarına yönelmiştir. Zaten *New Rules of Sociological Method*'da (1976) açığa çıktığı üzere Giddens başından beri daha eklektik bir yaklaşım sergilemektedir.

lenmesine bağlı *yapısal kümeler* (ya da sadece *yapılar*) ve toplumsal öznelerin eylemliliklerini araştıran *yapılaşma* düzeylerine dayanır. Böylelikle Giddens, toplumu yapısal ilkelerin, toplumsal yapıların ve yapılaşmanın bir dolayımı olarak kavrar. Bu kavrayışta toplumsal eylem ve yapılar, özne ve yapılaşma bir dualizmden çok, etkileşen güçler olarak vardır. Giddens yapısalcılığın ve işlevselciliğin eleştirisini fenomenolojik özne üzerinden gerçekleştirmesine rağmen, bu öznenin tarihselliğini vurgulamakta çok istekli gözükmemektedir.[3]

Giddens'ın bıraktığı yerden başlayabiriz. Toplum kavramı, her tür tikellik bağlantılarından tematik amaçlarla soyutlanan bir evrensel toplumun tarihiyle özdeş midir, yoksa özgül bir oluşumun adı mıdır? Başka bir ifadeyle, toplum kavramına atfettiğimiz dolaysız muhtevayı ("insanların birlikte varoluşları ve bu birlikte oluşun mümkün ve muhtemel sonuçları") tarihsel olarak ne kadar geriye gidersek gidelim doğrulama imkânına sahip miyiz, yoksa ancak belli bir tarihsel dönemselleştirmenin ürünü olarak mı anlamak durumundayız? Sosyal teoride kökleşmiş bulunan tarihsel evrim anlayışları, üretim biçimine, kültürün dikey ya da yatay entegrasyonuna, hayat tarzlarına, yerleşim mekânlarına, işbölümüne, toplumsal tabakalaşma ya da sınıflaşmaya bağlı (göreli) toplum tipleri sunmaktadır. Bunun tek bir anlamı vardır; hangi anlayışı benimsediğimizden bağımsız bir şekilde tarihsel olarak farklı toplum tipleri vardır. Dolayısıyla toplumun varoluşunu değişmez bir insan özüne, bir insanî ihtiyaçlar hiyerarşisine ya da muhtelif insanî faaliyetlerin organize edildiği bir düzen anlayışına götürmek veya indirgemek yanıltıcı olacaktır. Çünkü tam da bir özden, ihtiyaçtan ya da düzen arayışından bağımsız bir bütünün olabilir-

3 Giddens üzerindeki tartışmaların bir derlemesi için bkz. Held ve Thompson, 1989.

liğidir toplum düşüncesini mümkün kılan. "Sosyolojinin özgül bir nesnenin, toplumun bilimi olduğu" (Crook, 1991: 37) düşüncesini dile getiren Durkheim, toplumu oluşturan bir 'öz' olarak "toplumsal olgu nedir?" sorusuna şu cevabı verir:

> Bir toplumsal olgu, sabit ya da değil, birey üzerinde dışsal bir tahdit koyabilmeye muktedir her eyleyiş biçimidir, ya da.. verili bir toplumun bütününe genel olan, ancak aynı zamanda tekil görünümlerinden bağımsız olarak kendine özgü bir şekilde varolan her eyleyiş biçimidir (1966: 13).

Öyleyse, eyleyiş, eylemlilik hâli, düşünüş, düşünme biçimleri, duyuş, gerçekliğe verilen tepki biçimleri, toplumsal bir olgu olarak bireysel bilincin dışındadır, bireye dışsaldır ve aynı zamanda birey üzerinde bir yaptırım gücüne sahiptir ve onu denetler. Dolayısıyla toplumsal bir olgu bireyden türetilemez;[4] bu yapıldığında, herhangi bir eyleyiş biçimini, 'toplumsal' sıfatıyla kullanmayı imkânsız kılacak bir biyolojizme varılır. Durkheim toplumsal olguların 'şeyler' olarak ele alınmasını, bu olguların incelenmesi için ilk ve en önemli kural olarak koymakla birlikte, "toplumsal şeyler sadece insanların aracılığıyla gerçekleştirilir; insanî faaliyetin ürünüdürler" (1996: 16) diyerek, olguların şeylik niteliğinin 'metod(oloj)ik', bir belirleme olarak kalmasını sağlar. Ancak bu, olguların, bireylerin iradî edimlerinin bir neticesi olduğu anlamına gelmez. Durkheim'in bireyciliği, bireylerin, toplumsal şeylerin dolayımlayıcısı, daha işlevsel bir kavramla, 'aracısı' olarak konumlanmasından kaynaklanır. Şu halde Durkheim'den toplumun, toplumsal olguların ger-

---

4 "Toplumlar olmadıkça, sosyoloji olamaz ve eğer sadece bireyler varsa, toplumlar varolamaz" (Durkheim, 1975: 38). Durkheim'in bireyi topluma tâbi kılışı, bireyin kendisini aşan moral bir gerçeklik (ki bu aynı zamanda kollektif bir gerçekliktir) tarafından belirlendiğini savına dayanmaktadır.

çekleşme formu olduğunu öğreniyoruz. Toplum eyleyiş, düşünüş ve duyuş biçimlerini örgütleyen bir formdur ve bu özelliğiyle de kendisini oluşturan ögelerin *üzerinde* bir varoluşa sahiptir. Daha açık bir deyişle, toplum, toplumsalın belirleyici uğrağıdır. Bir üstbelirleyici form olarak toplum, bütün işlevsellikleri ve düzenlilikleri, kendini yeniden üretme sürecine eklemler. Durkheim'in toplumu, deyim yerindeyse, adını hakeden bir toplumdur, kendi ampirik gerçeğinin mantıksal sonuçlarına ulaşır çünkü. Bu düzeyde bir bilim olarak sosyoloji, kendi gerçekliğinin sınırlarına varan, dolayısıyla tüketen bir bilim olarak olumsuzlanabileceği bir sosyolojizme teslim olur.

Saint Simon ve Comte'un sosyolojiyi bir bilimi olarak mümkün kılan yenilikçi tavırları, "toplumun -ya da toplumsal düzenin- olabilirliği" sorusunu tematize etmelerinde yatar ve bu tema zaten sosyolojinin kurumsal problematiğini oluşturmuştur. Bu problematiğin, belirtilen sıfatla bir öntarihi yoktur. Durkheim de benzer bir soru sormuştur; ancak aradaki tarihsel dönem farkları bir yana bırakılırsa, bu isimler, yükselen bir toplumsal formasyonun (endüstriyel toplum) içinden konuşmaktaydılar. Bu şu anlama gelir: toplum kavramı, kendi ampirik içeriğini dışsal gerçeklikte bulabileceği bir gelişmeye karşılık gelmektedir. Dolayısıyla, toplum kategorik olarak tarihin bütünü üzerine bir söylem olamaz. Grekler bugün toplum adını verdiğimiz bir forma yabancıydılar ve topluma (*société*, *society*, *Gesellschaft*, *cemiyet*) karşılık gelen bir kavrama sahip değillerdi (Frisby ve Sayer, 1986: 13). Ancak bu, 'toplum' üzerine düşünmedikleri anlamına gelmez. Sadece şimdi toplum olarak adlandırdığımız birimden farklı bir birim üzerine ve içinden düşündüler. Platon'un *polis*'i âdil ve iyi idealarına karşılık gelen siyasal bir birimdi. Toplumla devletin, devletle siyasetin ayrışmadığı bir zeminde varolmaktaydı. Aristoteles ise toplu-

mu bir ortaklık (*koiononia*) esasında kavramaktaydı; bu ortaklık siyasal ortaklıkta, yâni devletle sonuçlanmaktaydı (*koinonia politike*). Aristoteles politik olanı *oikos*'dan ayırmaktaydı, çünkü ona göre, *oikos*, ancak doğal zorunlulukların aşılması ve fiziksel/biyolojik varlığın yeniden üretilmesinin kurduğu bir birlikteliği temsil etmekteydi. *Polis* bu düzeyden daha ileri bir örgütlenmeye, insanın yetkin bir canlı, *zoon politikon* olarak eylediği bir uğrağı gösterir. Dolayısıyla bir bütün olarak 'toplumdan' değil, *oikos/polis* ikiliğine, bu ikilikten türeyen farklı faaliyet biçimlerine, insanın türsel gelişim süreci içerisinde kurumsallaşan kategorilerden söz etmek doğru olacaktır. Böylelikle toplumun bir zorunluluk, üstbelirleyen bir uğrak, bir varoluş formu olarak kavranmasıyla, bir birliktelik ya da ortaklık olarak kavranması arasındaki farka varabiliriz.

Frisby ve Sayer (1986) sosyal teorinin tarihi içerisinde, toplumun, farklı biçimlerde kavramsallaştırıldığını göstermişlerdir. Toplumun bir 'nesne' olarak kavranması, Durkheim'in sosyolojik girişiminin amacını oluşturmuştu. Aslına bakılırsa, toplumun bir düşünsel girişimin, veya daha kesin bir ifadeyle, sosyoloji olarak bildiğimiz düşünce tarzının nesnesi hâline gelebilmesi, yalnızca toplumun 'öznelik' konumuna gelmesiyle, geldiğinin varsayılmasıyla mümkün olabilmiştir. Durkheim toplumdan bahsederken zorlanmayan, en azından Alman çağdaşlarının yaşadığı gerilimlerin büyük bir kısmını yok sayan bir nesnel mütekabiliyetin sağladığı bir rahatlığa sahipti. Comte'dan Durkheim'e gelinceye kadar hem sosyoloji hem de nesnesi gelişmişti, üstelik karşılıklı olarak birbirlerini besleyerek.

Toplum kendisiyle çağrıştırılan gerçekliği ve bu gerçekliğin unsurlarını belirledikçe, giderek bu gerçeklikten bağımsız bir varoluş ve güce ulaşmış bir biçimde, sabitlik kazanacaktır. Böylece toplumun, toplumsal eylem, kurum ve de-

ğerlerin açıklanmasını sağlayan gizli ya da adı konuncaya kadar 'kayıp' bir kavram olarak kalması, Pareto'nun gözde kavramıyla söylersek, asal bir 'tortu' olmasına yönelik başka bir eğilim belirir. Weber ve Simmel, toplumun bireye sunduğu yorumlayıcı güce, anlamla belirlenen kültürel çerçeveye, toplumsal birlikteliğe ve toplumsallaşmaya atıflarında, kaybolmuş hissini duyduğumuz toplum, gerçekte arkaplanda bütün ihtişamıyla belirivermektedir. Ancak sosyoloji, burada toplumdan çok, toplumu kuran eylemlilik hâlleriyle ve bu hâllerin bireylerce dolayımlanmasıyla ilgilenir. Bu, hemen belirtmek gerekir ki makrodan mikroya, tümelden tikele, genelden özele bir tercih kayması değildir; tam tersine, toplumsal olanın, toplumda genelleştirilemeyeceğine ilişkin bir teorik ve metodolojik tutumu yansıtır.

Toplumun bir idea olarak algılanması, toplumun dilsel derinliğine ve sembolik yapılarına dayanır. Durkheim'in kollektif tasarımları, –ki ona göre toplumsal hayat formu, kollektif tasarımlar, semboller ve dolaysız gündelik duyumlardan oluşur–, ve Winch'in "toplumsal ilişkilerin gerçeklik hakkındaki yorumların bir ürünü" olarak değerlendirmesi bu boyuta bir örnek teşkil eder. Buna göre, toplum bir idea olarak kuruldukça ve bu kuruluş bireylere bir ön-bağlam sundukça somutluk kazanmaktadır. Toplumsal eylemler, kurumlar ve değerler bir temel fenomen olarak toplumun önbelirleyici bir düşünsel şema sunma yetisinin ürünüdürler. Toplumun ideal bir aşkın olarak kurulması, başlangıçtan beri tartıştığımız bir sürecin, toplumun kendiliğinden oluşan bir birliktelikten, neredeyse zorunlu sosyal bir birime dönüşmesi sürecinin eleştirisinden doğmuştur.

Bu zorunluluk, başka bir eleştirinin de konusu olacaktır. Marx ve ardılları, kapitalist toplumun üretim araçları ve ilişkileriyle insanın adeta ikinci tabiatı hâline gelen niteliğine toplumun tanımlanması açısından özel bir anlam atfetti-

ler. Sol-kanat Hegelcilikten devralınan olumsuzlama nosyonu, pazara teslim olmuş, her türlü otoriteryanizme teşne, gösterdiğinden daha fazlasını gizleyen bir toplum imgesine saldırmak üzere kullanıldı. Bu modern/kapitalist toplum, kendisini oluşturan bütün ögelere nüfuz etmekte tarihsel olarak örneğine rastlanmayan bir işlevselliğe sahipti. Marx, insanı, kendi duyumlu etkinliklerinin bir toplamı olarak tanımladığında, insanı ezelî ve ebedî bir öze mahkum edecek her soyutlamaya karşı çıktı. İnsanın bir özü ya da tabiatı varsa bile, modern insan için bu tabiat, nicelin nitele, somutun soyuta, maddînin tinsele evrilmesini sağlayan tarihsel üretim tarzlarıyla açıklanabilirdi.

Frisby ve Sayer'ın düşüncelerini kısaca böyle özetlemek mümkün. Ayrıca sosyolojik düşünce tarihinin, 'toplum' problematiğinin farklı okumalarına izin veren açık bir yapısının olduğunu da biliyoruz. Ancak, toplumun tam da kutsallaştırıldığı bir tarihsel dönemde, bu problematiğe ilişkin imkânların giderek azaldığına tanık olmak da dikkat çekicidir. Toplum bedenin, metnin, belirsizliğin, riskin, simgeselliğin, dil oyunlarının, özdeşlik ve farklılığın yansıması olarak alındığında, klasik işlevselci şemâdan bile daha tekboyutlu bir toplum düzeneği kavramı önerilmektedir. Tarihsel sosyolojinin kendi nesnesi hâline getirdiği ögelerin, tersine işleyen bir süreçle, toplumu kuran gerçek özneler olarak teorikleştirilmesi, sosyolojinin kendi tarihiyle kurduğu ya da kuracağı ilişkinin patolojik olmasına bağlanamaz sadece. Sosyolojiyi toplumdaki verili güç ilişkilerinin deşifre edilmesinde somutlaşan bir misyona bağlamak ya da sosyolojiden pratik müdahelenin gramerini ummak, bu sürecin yanlış değerlendirilmesine yol açabilir. Bu önerme, sosyolojinin bu kabil bir vargısının olmadığı anlamına gelmez; sadece sosyolojinin, "görevli bilim" nosyonundan uzaklaştırılmasını taleb eder. Toplumu kuran sahici tarihsellik ve top-

lumsallığın, birbirleriyle karşıtlaştırılmayan muğlak bir işlevler yumağına indirgenmesi, bedenin, cinsiyetin, anlatıların, metnin, dilin 'üretici' boyutunu görmeye engel olmaktadır. İşlevselciliğin belirginleştirdiği başat toplumsal kurumlarda dolaysız olarak açığa çıkan ilişki ve çelişkileri, örneğin iktisatta toplumsal sınıflar arasındaki eşitsizliği, dinde itaat ve rızayı, hukukta özgürlük ve sorumluluğu, eğitimde kişisel yetkinliği, kültürde anlamlandırma ve yorumlamayı doğrudan teşrih etme imkânına sahibiz. Bu durumda, teorik nesneler, kendilerinde bulunan ampirinin neyi temsil ettiği konusunda bir açılmayı sunmalıdırlar; sürekli kendine göndermelerle kurulan bir söylemsel kurguya değil. 'Derin' toplumsallık düzeyleri, bu düzeylere bağlı süreçlerdeki güç ilişkilerinin geçersiz kılındığı bir sosyolojik söyleme boğuluyorsa, o vakit hem bu düzeylerin ele alınışını hem de bu söylemi tarihsel ve düşünsel bir eleştirinin konusu yapmak gerekir. Elbette artık topluma atfedilen bütünlüğün yıkıldığı bir yerdeyiz, bu bütünlüğü doğrulayacak her ampiri ancak kendini inkâr ederek varolabilir; yine de, bu bütünlüğün varsayıldığı geleneğin çizdiği toplum portresi üzerinde durmak zorundayız.

Adorno, "Toplum Nedir?" sorusuna ilkin Nietzsche'nin, kavramların içgörüsünün işaret ettikleri süreci kapsamak için kifayetsiz oldukları karşılığını verir (1989: 27). Bir başka deyişle, kavramlar gerçeklik karşısında her zaman eksik kalacaklardır. Çünkü toplum, eğer kökel bir belirlemeye varacaksa, öncelikle bir süreçtir; bir akışkanlık, tamamlanmamışlıktır. Toplumun süreç karakteri, mantıksal sınırlarının, olgusal sınırlardan türetilememesinde yatar. Toplumdaki düzenlilikler, herhangi bir yasanın belirlenmişliğine sahip olmayan eğilimler, süreçlerden türetilebilir, katılaşmış, tamamlanmış formlardan değil. Elimizde topluma ilişkin kavramlarımız var, bu kavramları ne kadar mütehak-

kim bir şekilde kullanırsak kullanalım, kapatacağımız bir açık olacak. Bu açığı, toplumu basitce sahip olduğu ve inşâ edildiği bütün alt kategorileri ihtivâ eden biricik bir bütün şeklinde tanımlayarak kapatamayız. Toplumu anlamak her düzeydeki bütün imâlarına açık bir bilgilenmeyle gerçekleşebilir. İnsanın salt antropolojik boyutuyla belirlenen bir toplum kavramı (toplumu insanlara atfetmek), türsel bir ayrımı bile garanti etmez. Toplum kavramı, herhangi bir tikel olgu ya da süreçten türetilemez; dolayısıyla kendisi tikel bir olgu ya da süreç olarak kavranılamaz, ancak toplum tarafından önbelirlenmemiş herhangi bir tikel olgu ya da süreç de yoktur. Adorno, toplumun, sosyolojinin daha düşük düzeydeki toplumsal formların sıralanabileceği en yüksek soyutlaması olmadığı kanısındadır. Bunun anlamı şudur: toplumu tarihsel olarak eksik ya da gelişmemiş birliktelik formlarının hakiki muhtevalarına kavuştukları kusursuz bir gerçeklik olarak algılayamayız. Toplum, insanî birlikteliğin nihaî formu değildir ama tarihsel bir formudur; ve eklemek gerek, işlevselliği bakımından, daha önceki tarihsel formlarla karşılaştırılamaz bir üstünlüğe sahiptir. Çünkü geleneksel toplum nosyonunu mümkün kılan uyum ve dengenin, bireyler ve kollektif kimlikler arasındaki yerleşik hiyerarşinin ortadan kalkmasına, toplumu kuran ögelerin içinde yer aldıkları bütüne karşı görece özerklik kazanmaları ve kendilerini canlı kılan dinamizmi birbirlerinden yine görece bağımsız olarak üretebilmelerine, bu süreç içerisinde ortaya çıkan dikey (kültürel-ideolojik) ve yatay (toplumsal-ekonomik) çatışmaların şiddetine rağmen varkalabilen bir formdan bahsediyoruz.

Tartışmanın başına dönmek ve bu formun da tarihsel bir form olduğunu söylemek gerek. Castoriadis'in savunduğunun aksine, "dünyanın kökeniyle toplumun kökeninin" birbirine bağlanmışlığı (1993: 230) bir veri olarak alına-

maz. Dünyanın tarihselliğiyle, toplumun tarihselliği eşzamanlı kılınamaz ya da toplumla tabiatı aynı tarihsellik kümesi içerisinde değerlendiremeyiz. Toplumun kökeni teorik dile çevrilebilir, oysa dünyanın kökeni teorik dile çevrilemez. Toplumun oluşması için bir ilk nedene, bu ilk nedenden türetilebilecek bir illiyet zincirine sahibiz ama dünyanın oluşması için bir ilk nedene sahip değiliz. Daha açık bir deyişle, toplumu tarihe taşıyabiliriz ama kozmoloji olarak tarihi topluma taşıyamayız. Eğer varoluşun, –bütün geleneksel ontolojik öğretilerin tezi istikâmetinde–, 'birlikteliğine' inanılıyorsa, tarihe, tabiata ve topluma yayılmış olanı, yâni bütün o karmaşık imgeler, süreçler, idealar, kurumlar, yapıları bu türdeşliğin açılımları olarak görmek ve böylece varoluşu birliğini doğrulamak kaçınılmaz olacaktır. Varoluşun türdeşliği, insanî varoluşu tek bir varoluş olarak ve insanı, varoluşun yegâne öznesi olarak konumlamayı gerektirir. 'İnsan' hakkındaki ironiyi ve kuşkuculuğu muhafaza etmenin yararı, böylesi bir konumlamanın olumlanamayacağını görebilmektedir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

# Toplumun Tarihi: Devrimler ve Toplum Üzerine Notlar

"Toplumun tarihi" kavramıyla, Hegel'in "Dünya-tarihi" (*Weltgeschichte*) kavramı arasında bulunacak benzerlik, kötü bir teleolojiyi yansıtır bir bakıma. Hegel, dünya-tarihinin Fransız Devrimi ve sonuçlarıyla birlikte mantıksal sonuçlarına vardığını düşünmüştü; evrensel ve tümel olan, özel ve tikel olana yayılarak kendi bütünlüğünü kurmuş, rasyonel olan, gerçek olana içkinleşmişti. Sosyolojik düşünce geleneğinin öngördüğü toplum kavramı, devrimlerin katkısıyla inşâ edilen yüksek modernitenin bütün kurum ve değerleriyle yaygınlık kazanmasıyla kendi evrimini tamamlamıştı. Böylece, aslında St. Simon ve Comte tarafından resmedilen kavramsal bir şeyin gerçekleştiği momente ulaşılmıştı. Bu evrimin özgül bir tarihi vardır ve bu tarih esas olarak, modern dünyanın kurulmasını sağlayan devrimlerin tarihi demektir.[1]

---

1 Modern toplumun oluşumuyla devrimler arasındaki ilişkinin boyutlarının sosyolojik açılımları için bkz. Furet, 1989; Parsons, 1971; Polanyi, 1957; Nisbet, 1967; Hobsbawm, 1978; Hail ve Gieben, 1995; Bocock ve Thompson, 1995; Mooers, 1997. Daha elementer bir kronoloji için bkz. Perry, et.al., 1985; Garraty ve Gay, 1981.

Zamansal olarak İngiliz, Fransız, –ve bu ikisiyle aynı sonuçlara sahip olmasa bile–, Amerikan devrimlerinin tarihiyle yaşıttır.[2] Bu devrimler, toplumu ve toplumsal olanı sosyolojik çağrışımın dolaysız nesneleri hâline getiren liberal, ulusal ve endüstriyel dönüşümlerin, iktisadî, siyasî ve kültürel örüntülere göreli bir projesi olarak şekillenmiştir. Sosyolojik toplum, şu halde, tarihsel olarak, doğrudan her biri dünya-tarihini derin bir biçimde etkileyen bu devrimlerin ürünü olarak değerlendirilmelidir. Böylece bir kere daha toplumun bir kere ve bütün zamanlar için verilmiş bir birliktelik hâli değil, tarihsel olarak oluşan ve evrilen bir ünite olduğunu da söyleme imkânına sahip olacağız. Tekrar etmek gerekirse, "Devrim" kavramı, bir taraftan tekil toplumların kendi içlerinde yaşadıkları, süreç içerisinde farklı sonuçlara yol açsa da özdeş bir gelişimsel mantık taşıyan ve ister kültürel, isterse iktisadî ve toplumsal olsun, doğduğu esas bağlamı siyasal olarak tamamlayan; bu niteliklerini koruyarak, tekil toplumlara ait olmaktan giderek çıkan ve dünya-tarihine içerilen, dolayısıyla evrenselleşen oluşumları tanımlar. Burada, "modern toplum"un, yahut, sadece ancak 'modern' toplum olabildiğinden, "toplum"un olabilirliğini sağlayan temel bir oluşumdan söz ediyoruz. Somutlaştırmak gerekirse, başlangıç olarak 1640-1689 İngiliz Devrimleri'ni, daha sonra 1789 Fransız

---

2 Amacım bu devrimlerin tarihsel evrimlerini de içeren bir tasviri değildir. Ben sadece, 'toplum'un tarihsel bir inşâ olduğu yolundaki düşüncemi takib ediyorum. Elbette, başka devrimsel örüntüleri ve bu arada Rus Devrimi'nin neden tartışmaya dahil edilmediği sorulacaktır. Buna cevabım, Rus Devrimi'nin, Avrupa devrimlerinin önce bir sonucu, daha sonra bir sapması olarak anlaşılması gerektiği şeklinde olacaktır. Rusya, Ekim Devrimi'nden çok önce, endüstri, Aydınlanma ve Batılılaşma tarafından dönüştürülmüştü. Sosyalizm, bu dönüşümün biçimi üzerinde özel bir talebi içermekteydi. Bu talebin, diyelim İngiltere'de olduğu gibi eşitlikçi tarihsel ve kültürel bir zemine ve daha gelişkin bir toplumsal formasyona sahip olması durumunda, karşımıza nasıl bir durumun çıkabileceğini bilme imkânından mahrumuz. 1848'in yarım kalan devrimlerinin tarihsel olarak hangi sonuçları doğuracağı konusunda da aynı şeyler söylenebilir.

Devrimi'ni, 1848'in "başarısız devrimleri"ne kadar Kıt'a Avrupası'nın tamamına yayılan; sadece siyasal değil, aynı zamanda toplumsal, endüstriyel ve entellektüel (bilimsel) açıdan da tahkim edilen bir oluşumdan.[3]

Bu oluşumun öznesini belirlemek tartışmayı başka bir düzeye taşıyacaktır. Dünya-tarihsel bütün büyük devrimlerin bir kollektivite, bir çokluk ya da hangi anlatının kahramanını tercih edeceksek, toplum, halk, ulus, sınıf gibi bir bütünün gerçekleştirdiği bir eylem olduğunu düşünmek için nedenimiz yok; bunların esasen "burjuva devrimleri"[4] olarak adlandırmalarının ise, sorunu karşılamaktan çok cevabı kutsamaya yönelik bir tutumu içerdiği de söylenebilir. Buna rağmen, Koselleck'in de belirttiği gibi, 'burjuvazi' teriminin kullanılışı, kökeni siyasal ve endüstriyel devrimlere giden bir modern toplumsal fenomene işaret eder (2002: 208). Şu halde, burjuvazi kavramını, anlatının tarihsel öz-

---

3 Parsons, bu sıfatla devrimlerin taşıdığı sosyolojik önemin farkında olan önemli bir örnektir. Bkz. Parsons, 1971: 71-85.

4 Tabiatıyla Amerikan Devrimini dışta tutmak gerekecek; ama bu örnekte zaten, 'yerel' bir olgudan sözediyoruz. Burada François Furet'nin (1989: 137vd) söylediklerine uyarak, bir burjuva fetişizmine gitmemek gerektiğini belirtmek durumundayız. Furet, Fransız Devrimi ya da Kıt'a Avrupası'ndaki diğer devrimlerde burjuvazinin rolünün ve işlevinin abartılarak, bu devrimleri yaratan nesnel tarihsel şartların geri plana itildiği uyarısıda bulunur. 'Burjuvazi' kavramının, 'nesnel' bir kavram olduğunu belirtmek zorundayız-'modern' toplumun oluşumu açısından. Nasıl ulus-devletler geliştiyse, sanayii üretimi ve kapitalist pazar mekanizmaları kurumsallaştıysa, kentler ortaya çıktıysa... burjuvazi de öyle varolmuştur. Devletin, pazarın, ticaretin, sermayenin, rasyonalitenin taşıyıcısı olarak. Kapitalizmi paranteze alarak modern toplumu, ulus-devleti yoksayarak modern siyaseti, rasyonaliteyi kavramaksızın modern dünya görüşünü ("dünyanın 'modern' resmi"ni) anlayamayız ve burjuvazi ve burjuvazinin temsil ettiği görüş ve gücü dikkate almadan, modern dünyanın ve toplumun nasıl kurulduğunu yorumlamak imkânsızdır. Burada ve metnin bütününde burjuva kavramının kullanılışı, bu sınıfın tarihsel-toplumsal rolünün nesnel belirlenimini tesbit etmeyi amaçlar. Burjuva(zi) modern toplumun "gökten zembille inen" öznesi değildir ama modernlik içerisinde değişik özne konumlarını kendi projesine başarıyla eklemleyen bir ittifakın adıdır. Burjuvazinin tarihsel misyonu ve gerçekliğiyle ilgili geniş bir tartışma için bkz. Wallerstein, 1993: 169: 192.

nesini belirlemek üzere işlevselleştirmek, bu anlatının nedenselliğini ortadan kaldıracak bir burjuva mistifikasyonuna tâbi olmaktan farklı bir şey olmalıdır. Burada da elimizde, hem sosyoloji tarihinden hem de Avrupamerkezli bir tarih yazımının nesnel sonuçlarından kolaylıkla türetebileceğimiz somut veriler vardır. Sadece bir üretim tarzının örgütlenmesi ve bu örgütlenmeye göre ortaya çıkan ilişki ve süreçlerin belirlenmesinin öznesi olması anlamında değil, aynı zaman bir proje olarak da düşünülebilecek entelektüel ve kültürel bir yenileşmenin gerçekleşmesi anlamında da burjuva devrimleri, kentli, tüccar, sahiplenici, yenilikçi ve mütehakkim bir sınıfın devrimleri olarak elbette bir nesnel karşılığa sahip. Ancak bu nesnel karşılığın 'muhtevasının' iyi doldurulması gerekiyor. Burjuvazi bir kere kendi konumunu dışsal dünyaya karşı sabitledikten sonra, ki bu kapitalist modernizasyonun gelişim çizgisiyle özdeşleştirilebilir bir süreçtir, ilk defa ve bütün çıplaklığıyla *Komünist Manifesto*'da[5] sergilendiği üzere, sınıf olarak değişen dünyanın şartlarını kendi çıkarlarına göre yorumlamakla ve bu şartlara uyum göstermekle kalmamış, denetleyip yönlendirmiştir de. Böylelikle feodalitenin çözülmesinden sonra gevşek ve kuralsız bir devinim içerisinde ortaya çıkan toplumsal ilişkilerin, hareketliliklerin, düzenliliklerin ve hiyerarşilerin "devrim" kalıbında yönlendirilmesi olgusuna geliyoruz. Burjuvazi bu süreçte tek başına ve katışıksız bir sınıf olarak hareket etmemiştir elbette ve sürecin yegâne öznesi değildir. Avrupa tarihine bakarak bir değil, birçok burjuvazi örüntüsünün bulunduğunu vurgulamalıyız. Burjuvazinin

---

5 Burjuvazinin tarihsel rolü ve toplumsal dönüştürücülüğü, ancak 'kim' olduğu ve 'ne' yaptığı sorusu cevaplandırılarak anlaşılabilir. Marksizmin burjuvaziyi konumlandırmasının bir tür 'abartı' olduğunu düşünenlerin, bu sınıfa atfedilen eylemlerin nasıl gerçekleşebildiği konusunda tatmin edici bir açıklama yapması beklenilir.

oluştuğu ve devşirildiği toplumsal kaynaklar Avrupa'nın her yerinde farklılıklar gösterir. Burjuvazinin 'aşağıdan' yahut 'yukarıdan' devşirilmesi, söz konusu devrimlerin ve bu devrimlerin sonucu olarak ortaya çıkan 'toplumun' siyasal düzeneğinin belirlenmesinde etkili olduğu kadar, kültürel konumu hakkında da bilgi verir. Modern toplumun kuruluşunun ideolojik kökenleri, burjuvazinin topluma içerilme talebleri kadar, aşağısında ve yukarısında bulunan tabakaları ve sınıfları dışarlama pratiğini de içerir. Özetle, burjuvaziyi, Kilise ve Aristokrasi dışındaki "üçüncü tabakanın"[6] bir ögesi, ancak kendi içinde de başka bir kompozisyonu barındıran bir öge olarak değerlendirmek yerinde olacaktır. Nitekim modern toplumun kuruluşu zaten hem öznel hem de nesnel faktörlerin bir bireşimi olarak anlaşılmak durumundadır. Aşağıda "toplumun kuruluşu" problematiği bağlamında devrimlere ilişkin sunulan şüphesiz eksik yorumlardan, aslında daha genel ve geniş bir çerçeveye ilişkin detaylı analizlerde daha somut vargılara gidilebileceğini belirtelim. Sözgelimi 17. yüzyıl Hollanda'sı kapitalizm, protestanlık, kalvinizm, burjuvazi ve monarşi kavramları açısından fevkâlâde önemli sonuçlar barındırmaktadır.

1640-1689 yılları arasında gerçekleşen İngiliz Devrimleri'ni[7] sadece monarşinin sınırlanması ve demokratik ya da parlamenter geleneğin bir ön-tarihi olarak ele almak, bu devrimlerin İngiliz partikülarizmiyle ilişkisini kavramak açısından sorunlar yaratacaktır. Gerçekte, İngiltere'nin millî birliğinin Kıt'a Avrupası'ndaki diğer bütün devletlerden da-

---

6 "Üçüncü Tabaka" (*Tiers-État*) Sieyès'in klasikleşmiş broşüründe (2005) ayrıntılı bir biçimde tasvir edilmiştir. Yine de, bu tasvirin devrim çoşkusuyla bağlı bir niteliğinin bulunduğunu belirtmek gerekir.

7 İngiliz Devrimleri'nin toplumsal ve siyasal tarihinin bir çözümlemesi ve bu çözümlemeyi doğrulayacak fikirlerin niteliği konusunda bir örnek olarak bkz. Hill 1975.

ha önce gerçekleşmiş olması, İngiliz aristokrasisinin iktisadî yönelimlerinin askerî olanlara kıyasla daha belirleyici hâle gelmesi, aristokratik hiyerarşinin kendi aşağısını güçlendiren çözünmesi, Anglikanizm, Katolisizm ve Protestanlık arasında çeşitlenen dinsel çoğulculuk, sözkonusu devrimlerin siyasal sonuçlarını değerlendirmek açısından zorunlu nedenlerden sadece bir öbeği oluşturur. 1640'da Avrupa'daki muadillerinden çok önce başlayan bu sürecin, 1689'daki Haklar Bildirgesi'yle (*Bill of Rights*) neredeyse tamamlanmasına rağmen, sosyolojik karşılığını bulabilmek için, bir yüzyıl daha beklemek gerekecekti. Kırla kent (*Court and Country*) ayrım henüz yeterince belirginleşmemişti. Bu nedenle, İngiliz örneğinde parlamentarizm ve ilk endüstriyel atılımlar genellikle kırsal kökenlere dayandılar.

Buna karşılık, aristokrasi Avrupa'daki benzerlerinin aksine daha az askerî güce sahip olmakla birlikte, iktisadî ve ticarî süreçlere daha yatkındı ve siyaseten asla bütünüyle reaksiyoner bir pozisyona düşmedi. Kilise, eski kuşak aristokrasiyle uyum içinde yerelleşirken, kırsal kesimler, Avrupa'da ezilen prostestanlığa intibak etmeye çalıştılar. Esas olarak, pre-modern dünyanın bölümlenmesinin mütehakkim aktörleri olarak, Kilise, Aristokrasi, Kral ve burjuvazi, en az çatıştıkları kadar uzlaşacaklardı da. Dinsel reformasyon zaten, asillerin, kırsal zenginlerin ve tacirlerin desteğiyle mümkün olmuştu; devrim için de aşağı yukarı yine aynı desteğe ihtiyaç vardı. İngiltere sosyal tarihinin önemli aktörleri, "Kazıcılar" ve "Düzleyiciler" (*Diggers and Levellers*), proletaryanın erken temsilcileri olarak, mülkiyet, oy ve özgürlük konusundaki talebleriyle öne çıktılar. "Moral ekonomi" kavramı, hem dayanışma iradesi hem de eşitlik istemini dile getirmekteydi. E. P. Thompson'ın (2004) görkemli çalışması (*The Making of English Working Class*), dünyanın belki de yegâne işçi sınıfının teşekkülünün, hep düşü-

nüldüğü üzere basit bir "sonuç" olarak okunamayacağını gösterir. Luddizm, yalnızca makinalaşma ve endüstrileşmeye bir tepki değil, aynı zamanda bir gelenek savunusu ve âdil bir gelecek temennisini içermektedir.

1689'un toplumsal konum ve mülk sahibi insanlara tanıdığı haklar, devrimin radikalizminin taşındığı Amerika'da, Aydınlanma Düşüncesi'nin verimleriyle birleşerek başka bir toplumsal oluşumun önünü açtı. 1776 Bağımsızlık Bildirgesi (*Declaration of Independence*), Amerikan Devrimi'nin bağımsızlık savaşı olarak tesciliydi. İlginç olan, İngiliz ve Fransız Devrimlerinin aksine, Amerikan Devrimi'nin neredeyse tarihsiz bir şekilde ortaya çıkması, dahası, toplumun kuruluşunun büyük oranda onun "mobilizasyonu" biçiminde gerçekleşmesidir. Avrupa devrimlerinin teoride eşitlikci, pratikte meritokratik tabiatına karşılık, Amerikan Devrimi, teori ve pratikte eşitlikçidir; en azından, toplumsal katmanların hemen hepsine seslenebilen çoğulcu (pluralist) bir elitizm öngörülmektedir. Amerikan Devrimi'nin taşıdığı sosyolojik anlamını çok erken bir tarihte kavrayan Alexis de Tocqueville'in *Democracy in America* ve *Journey to America* yapıtları, bu devrimin bir "hayat tarzı"nı kurumsallaştırmak üzere toplumsal bütünün her alanında nasıl tasarlandığına ilişkin ayrıntılı bir vukuf sunmaktadır. Avrupa ve dünyanın başka yerlerinden kopup gelen insanların taşıdıkları kimliklerin, değerlerin ve alışkanlıkların, bu hayat tarzına uyarlanması, bu hayat tarzının rasyonalitesine tâbi kılınmasında içerilen toplum tahayyülü, devrimler ve toplum arasındaki ilişkinin somutlaştırılması açısından biricik bir tecrübeyi ortaya koymaktadır. Farklı sınıf ve uluslardan, din ve mezheplerden gelen, arkaplanlarında bu ögelere bağlı uzun ve yorucu çatışma ve çelişkileri taşıyan insanların sadece varkalma ya da iktisadî dürtülerle değiştiği sanılmamalıdır.

Bu değişimi kolaylaştıran, değişimin gerektirdiği uyumu ulaşılabilir kılan pragmatik bir toplumsal dokudan, belki "hayat tarzı" kavramıyla özetlenebilecek bir başka nedenden sözetmek gerekecek burada. Tocqueville, "Amerikalılar"ın, herhangi bir felsefî düşünüş sistemi kurmamakla birlikte, kendilerine özgü bir "felsefî tutum" geliştirdiklerini belirtmektedir:

> sistem ve alışkanlığın, aile ilkelerinin, sınıf görüşlerinin ve bir ölçüde de ulusal önyargıların bağlayıcılığından kaçmak; geleneği sadece bir enformasyon aracı olarak ve olguları herhangi bir şeyi başka bir şekilde ve daha iyi olarak yapabilmek için kabul etmek; olayların oluş nedenlerini sadece ama sadece kendine yönelik olarak incelemek; araçlara takılmaksızın sonuçlara yönelmek; biçimle öze varabilmeyi amaçlamak... bunlar Amerikalıların felsefî yöntemi olarak adlandıracağım şeyin ilkesel özellikleridir (Tocqueville, 1956: 143).

Bu yöntem sayesindedir ki Amerikalılar, demokratik bir devrim yaşamaksızın demokrasiyi, aristokrasi olmaksızın elitizmi, burjuvazi üretmeksizin kapitalizmi keşfetmişler, farklı Hristiyanlık öğretilerini, Fransız Devrimi'nin ilkelerini, Protestan ahlâkının verilerini eşzamanlı olarak ve sorgulamaksızın yeni toplumsal konsensusun vazgeçilmez ögeleri olarak kabul ederek, "görüş" sahibi olmak yerine, "inanç" sahibi olmayı tercih etmişlerdir. Görüş herkes içindir ama çalışanlar, inanca ihtiyaç duyarlar. Amerikan Devrimi, devrimin kalıcı olabilmesinin yolunu, toplumun "mobilize" edilmesinde bulmuş, bu amaçla da kurumların ve süreçlerin sadece işlevleri esasında ele alınmalarını sağlayan bir normalizasyon vasatı yaratmıştır. Böylece, eğitimin burjuvazinin pedagojik misyonunu üstlenmesi, sınıfların kendi gölge varoluşlarını hakiki faaliyetlerine devretmesi, büyük

edebiyat ve yüksek sanat yerine metni ve gösteriyi yayacak bir basım-yayım ve eğlence endüstrisinin gelişmesi sağlanmış, hatta kapitalist üretimin abartılmasını mümkün kılan, Veblen'in "gösterişçi tüketim" olarak adlandırdığı bir yapay artık da kültürel olarak özendirilmiştir. Avrupa'dakine benzer bir endüstriyel devrim yaşanmamakla birlikte, endüstriyel üretim, bütün küçük üreticilerin rüyâsı hâline gelmiştir. Tocqueville, Amerikan toplumu ve kültüründeki baskın değerlerin kendilerini meşrulaştırdıkları bu vasatın, giderek, birey ve toplumu çocuksulaştıracak, hatta baskıcı bir aygıta dönüşebilecek tabiatı hakkında oldukça ayrıntılı müşahedelerde bulunmuştur. Bunlardan kalkarak, toplumun kurulmasının, aynı zamanda toplumun çekip çevrilmesi nosyonunu da ihtiva ettiği ve Amerikan partikülarizminin de bu nosyonun hayata geçirildiği bir örneği teşkil ettiğini belirtelim.

Toplumun içerden ve evrimsel kurulumunu sağlayan Amerikan ve İngiliz Devrimlerinin aksine, Fransız Devrimi, toplumun dışardan ve yukardan, bir toplumsal proje olarak kurulması keyfiyetini temsil eder. Fransız Devrimi, hem Fransa'nın hem de Kıt'a Avrupası'nın bütün toplumsal ve siyasal yapılarını, monarşizmin, Kilise'nin ve aristokrasinin düzenini, "Eski Düzeni" yıkmış, bu düzene dayalı bir dünyanın sonunu ilân etmiştir. 1789, fiilen olmasa bile hükmen, modern tarihin milâdıdır. Devrim'in, kendi içindeki teröre, Avrupa'ya yayılması sırasında yarattığı felâketlere ve her ikisi de beşeriyet için büyük yıkımlara yol açan milliyetçilik ve modern devlete rağmen taşıdığı anlam, "toplum"la ilgili tecrübe ve düşüncelerin bütünüyle değişmesine yol açacaktır.

1789 yazında Millî Meclis tarafından alınan kararlar, yâni, soylular ve ruhban sınıfına tanınan ayrıcalıkların kaldırılması, Kilise, Kral ve Aristokrasi egemenliğine dayalı bir

düzenin değiştirilmesini belgeleyen İnsan ve Yurttaş Hakları Deklerasyonu, Katolik Kilise'ye tanınan imtiyazların ortadan kaldırılması ve devlete bağlanması, Kral'ın gücünü sınırlayan ve bütün Fransız yurttaşlara hukuksal eşitlik temin eden 1791 Anayasası'yla takviye edilecek ve devrimin esas ilkelerini ortaya koyacaktı. İdarî reformlar ve kötü muameleyi yasak eden hukuki düzenlemeler, Fransız üreticileri korumak üzere ülke içinde tedavüle sokulan mallar üzerinde vergilerin kaldırılması ve kolonilerin sadece Fransa'yla ticari ilişkilere mecbur tutulması hem burjuvazi konusunu yeniden hatırlamamızı hem de devrimlerin toplumun maddî (ekonomik) kuruluşunu nasıl sağladıkları hususunu düşünmemizi gerektirir.

Fransa'da devrim, İngiltere'den daha karmaşık bir ilişkiler ağında gerçekleşti. Çıkarları çelişmekle birlikte, aralarındaki ilişkiyi somut bir çatışma hâline getirmeyen farklı tabakalar, kendi içlerinde mütecanis değillerdi. Ruhban sınıfı, sadece katolik ya da protestan olmakla değil, sahip oldukları iktisadî ve siyasal gücün kullanılması konusunda da bölünmüşlerdi. Aristokrasi, elde ettiği birikimle "soyluluğa" yatırım yapan burjuvaziyle uyum içerisindeydi ancak devrime giden yolda onun gölgesi altında yaşamak istemeyecekti. Burjuvazi, sahip olduklarını, Kral'ın vesayeti altında sürdürmekten rahatsız değildi. İngiliz Devrimi, herkesin herkesi yediği bir dönemden sonra stabilize olmuştu. Oysa Fransa'da sınıf çatışmalarının uzun ve derin bir tarihi yoktu; kavga, devrimin sonrasına saklanacaktı. İngiliz ve Amerikan Devrimleri, varolan kurumlar üzerine binâ edilmişlerdi; Fransız Devrimi, terör (16. Louis'nin Louis Capet adıyla ve üstünde sade bir gömlekle yurttaş olarak giyotine gönderilmesini de ihtiva ederek) dahil olmak üzere, hemen bütün kurumlarını yeniden inşâ etmek zorunda kalmıştır. Devrim'in önce teröre, sonra da Napoléon'a yenik düşmesi,

sadece milliyetçilik ve devletin yüceltilmesini sağlamamış, aynı zamanda, daha sonra modernleşen bütün toplumlara egemen olacak "hibrid" bir modelin de gerçekleşmesine katkıda bulunmuştur. Bu model, bir tarafta Aydınlanma'nın iyimserliğini, liberalizmini ve evrenselliğini, diğer taraftan jacobin bir değişimi, yerelliği ve özçıkar savunusunu öne çıkarmaktadır. *Code Napoléon*, toplumun çekip çevrilmesinin idarî, hukukî, mâlî, eğitimsel ve dinî dayanaklarını hazırlayan; hem devrimin ilkelerine sahip çıkan hem de merkezileşme, Kilise, eğitim ve ekonominin devletleştirilmesini öngören bir aydınlanmış despotizm programıdır.

Bu programı görünürde haklı çıkaran şey, merkezî ve doğu Avrupa'nın tarihsel geriliğinin şartlarıdır. Almanya, bu duruma iyi bir örnek teşkil eder; 18. yüzyılın sonuna gelindiğinde bile Almanya diye siyasal bir birlik oluşmamıştır. Almanca konuşan topluluklar, iktisadî ve siyasî birimler olarak Prusya ve Avusturya'nın politik tahakkümü altında parçalanmışlardı. Paris ve Londra'nın toplumsal dinamizmine ve merkezî gücüne denk gelebilecek kentsel bir örgütlenme yoktu. Üstelik Fransa ve İngiltere'nin kolonizasyon sayesinde elde ettiği kaynaklardan yoksunluk, toprak sahibi, statükocu Junker kastının devletsi yapıları daha kolay belirlemesine imkân tanımaktaydı. Junkerlerin ve tacirlerin atâleti, sadece kapitalist pazarın örgütlenim başarısızlığından değil, bunları yönlendirecek merkezî bir gücün bulunmamasından da kaynaklanmaktaydı. Bu nedenle Fransa'nın etki alanı giren yerlerde Napoléon'un baskısıyla oluşturulan ve devrimin sonuçlarına maruz bırakılan Ren Birliği hariç, Prusya ve Avusturya eski düzenin devamından yana tavır aldılar. Buna rağmen Prusya, Fransız Devrimi'nin öngördüğünden farklı bir 'reformasyon' sürecini başlatmak zorunda kalacaktı. Bu bir bakıma, devrimin siyasal ve ekonomik sonuçlarının kaçınılmazlığının farkına varıldığı an-

lamına geliyordu. Özellikle II. Friedrich'in politikaları, "yukardan devrim" çabasının tipik bir örneği olmuştur; devlet ve bürokratik aygıt, merkezden uygulamalarla endüstrinin gelişmesi ve tarımsal ilişkilerin çözülmesini amaçlamıştır. Fransa'da serpilen toplumsal güç odaklarını bastıran terör, Prusya'da endüstrileşme ve ekonomik büyümenin sağlanması amacıyla mutlakiyetçiliğe hizmet edecekti.

Kuşkusuz Amerikan Devrimi'nin püritanizmi ve 'burjuvasız' endüstriyel atılımı, İngiliz Devrimi'nin liberalizmi ve parlamentarizmi, Fransız Devrimi'nin egaliteryanizm ve rasyonalizmi burada tasvir edilmeye çalışıldığından daha geniş yananlamları ihtiva etmektedir ve daha zengin bir ayrıntılar yumağına sahiptir. Ancak bütün bu sürecin, "devrim süreci"nin, burada analiz etmeye çalıştığımız birimin, yâni toplumun, modern toplumun kuruluşunu ve işlevselleştirilmesini barındırdığını unutmamak gerekir. *Code Napoléon*'la düzenlenen eğitim, sağlık, ordu, bürokrasi gibi kurumlarda egemen kılınmaya çalışan kartezyen mantığın sonuçlarını düşünelim. Modern toplumun kurulması, toplumun sadece dikey, yâni kültürel değil, aynı zamanda yatay, yâni işlevsel farklılaşmasını ve bölünmesini zorunlu kılar. Böylelikle toplumsal ihtiyaçların karşılanabilmesi hedefine uygun olarak örgütlenen toplumsal kurumların faaliyet alanlarının, belirli nitelik ve becerilerle donanmış bireylerce yürütülmesi, toplumsal eylem türlerinin bu faaliyet alanlarına göre düzenlenmesi sağlanabilmiştir ki, 'toplum' bir düzenek olarak mümkün hâle gelebilsin. Moral pedagog Durkheim, anominin toplumsal sonuçlarının denetlenmesini, devrimin vaz'edildiği statükonun sürdürülmesi amacıyla istemekteydi. İşlevleri konusunda kuşku duyulan topluluk ve grupların, özel denetleme pratikleriyle gözetim altında tutulmaları, bu düzeneğin devamını hedeflemektedir. İnsan hak ve özgürlüklerine ilişkin her bildirgenin seslendiği öz-

ne, 'birey'dir artık. Kendilerine devrimin birer 'soyadı' bahşettiği marjinaliteler, anonim kollektiflikten, bireye dönüştürülmektedir. Haklar ve özgürlükler, bireyin tanımlayıcı ve belirleyici özellikleridir artık. "Yukardan devrim"in işlersel kılınmasını sağlayacak tarihsel pratikler, bir toplumu 'yönlendirmeyi' misyonları olarak tesbit etmişlerdir. Modernleşme, toplumda varolan bütün güç ve kaynakların belli bir istikâmette mobilizasyonunu gerektirir. Bu mobilizasyonunun başarılı olabilmesi, toplumsal kurumların farklılaşmasına, bu farklılaşmaya uyarlanan toplumsal eylemlerin de ayrışmasına ihtiyaç duyar. Bu durumda karşımıza iki farklı tutum çıkmaktadır: ya toplum bütünüyle yukardan belirlenerek, önceden tayin edilmiş bir çerçeve içerisinde 'yönlendirilir' ya da toplumsal güçler, verili bir toplumsal bağlama uyumlanmalarına göreli olarak 'serbest' bırakılırlar.

Devrimler Çağı, "eski düzen"in bütün payandalarını ortadan kaldırırken, yerini kimi zaman bilinçli kimi zaman da el yordamıyla oluşmuş, kurumları, ilişkileri inşâ etmeye çalışmıştı. Böylece modern devlet ve pazarın teşekkülü, toplumsal sınıfların oluşumu, birey ve yurttaşın yükselişi, sekülarizm gibi bir dizi tarihsel süreç, bu çağda daha radikal bir dönüşümün göstergesi oldular. Bu dönüşümün toplum üzerindeki etkisi, sadece işlevsel terimlerle açıklanamaz: hane halkı üretiminden manüfaktüre, oradan endüstriyel üretime geçiş, salt iktisadî bir geçişi değil, beraberinde toplumsal ve siyasal sonuçlar doğuran dönüşümü yaratmıştır. Luddizm örneğine bakarak, aslında, sürece egemen olan gelişimsel mantığın zorladığı toplumsal sınıfların daha eşitlikçi bir dünya talebinin, bu dönüşümün salt pozitif bir gelişim olarak değerlendirilmemesi gerektiğini söyleyebiliriz. Fransız Devrimi'nin 'yorulmasına da' yol açan popüler talebler, bir bakıma devrimlerin vaadettiklerini yerine getirmekte aşağıdakilere hiç de cömert davranmadığını göster-

mektedir. Devrimlerin takviyesi, böylece, eşzamanlı olarak hem aşağıdakilere yönelik bir uyumlama niyetini hem de tahakküm altına alınmaları siyasetini içermek durumunda olmuştur.

Özetlemek gerekirse, toplumun modern bir inşâ yolundaki tez, toplumun kurulmasındaki "ilk fiskenin" devrimlere ait olduğu ve bu nedenle tarihsel olarak aralarındaki ilişkinin bir zorunluluk şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmek zorundadır. 'Toplum' sosyolojinin kurgusal bir nesnesi değildir; adlandırılması ve müstakil bir uğraşı alanı olarak somutlaşması, siyasal ve kültürel (sekülarizm, Aydınlanma) devrimler ve en başta da endüstriyel devrimle doğrudan ilintilidir. Modern toplumun işleyişi, toplumsal bütünü oluşturan ögelerin mobilizasyonunu gerektirdiğinden, bu açıdan, devrimlerin nasıl gerçekleştirilmiş olursa olsun, toplumları bir "faaliyet alanı" olarak görmelerinin tarihsel pedagojisine çok şey borçludur. Demokratik devrimler ya da totaliteryan hareketler, biri özgürlüğe, diğeri baskıya yol açan bir farklılaşma kadar, kitlelerin "sevk ve idare edilmesi" pratiğinin yarattığı özdeşlik açısından da değerlendirilmelidirler. İrili ufaklı bir yığın devrim yahut reformasyon teşebbüsünün eğitimi öncelikli bir alan ilân etmesi bu açıdan anlamlıdır. Ve aslına bakılırsa, eğitim, tıpkı toplumun kendisi gibi, biri aydınlanmaya diğeri de tahakküme giden iki ayrı niyetin somutlaştığı bir kavga alanı olmuştur.

BEŞİNCİ BÖLÜM

# Toplumun Sosyolojik Ön-Tarihi 1

Pratik bir sosyolojinin tarihle ilişkisi,[1] sadece, "geçmişin bugünle ilişkisi üzerindeki evrimci gelişmenin büyük şemalarını açığa çıkarmak" ya da" bugünün tarihsel arkaplanını ortaya koymak" (Abrams, 1982: 16) biçiminde belirlenemez. Zaten Abrams'ın tarihsel sosyolojisi de sosyoloji ve tarih arasında kurulabilecek derin bir birliktelik sunmaktan uzaktır. Bir tarafta "kişisel faaliyet ve deneyim", diğer tarafta bunlara bağlı bir biçimde sürekli olarak inşâ edilen "toplumsal örgütlenmeler" ikiliğine dayalı, özel bağlamların (şahsî biyografiler, tekil medeniyetlerin doğuşu ve çöküşü, devrim gibi genel, seçim gibi tikel olaylar, belirli bir sınıfın oluşumu ya da etkisizleşmesi, ulus ya da refah devletinin gelişimi vb.) araştırılmasına dayalı bir çaba,[2] sosyolojinin durumsal nes-

---

1 Bu bölümde genel olarak kullanılan metinler için bkz. Abrams, 1982; Hawtorne, 1976; Giddens, 1971; Elias, 1978; Zeitlin, 1981; Bottomore ve Nisbet, 1990; Frisby and Sayer, 1986; Benton, 1977; Connerton, 1976.

2 Şu önermeyle karşılaştırınız: "Sosyolojik olarak, toplum, kendileri toplum tarafından tarihsel bir şekilde kurulan bireylerce tarihsel olarak inşâ edilen bir süreç olarak anlaşılmalıdır." (Abrams, 1982: 227).

nesini ya da daha açık bir deyişle, ampirik nesnesini kurmaya yönelik olabilir ama teorik nesnesi hakkındaki tüketici imâyı içermek zorunda değildir. Sosyolojinin ampirik nesnesi, sosyolojinin bir bilimsel çaba olarak kurumsallaşmasıyla ilgili olmuş, sosyolojinin "ilgi alanını" belirlemiştir. Teorik nesnesi, sosyolojinin kendi-haklılaştırımını sağlar. Tarihi sosyolojiye taşımakla, sosyolojiyi tarihe taşımak özdeş değildir; sosyolojinin tarihe yolculuğu teoriktir, tarihin sosyolojiye getirilmesi ise ampirik bir niyet taşır. Tarih sosyologların, ihtiyaç duyduklarında (ki genellikle ihtiyaç duymazlar, 'bugün'ün onlara mümkün bütün veriyi sunduklarına inanırlar) kapısını çaldıkları, pasif bir ampiri yığınağına indirgendiğinde, sosyolojik teori tarihi yağmalar.

Pratik sosyolojinin, tarihten, özellikle sosyolojik tarihten öğreneceği şey, bugünden kalkarak tarihi olumlamanın ya da olumsuzlamanın, sosyolojiyi bağlamsızlaştıracak kötü bir radikalizasyona hizmet etmek olacağıdır. Ancak tarihe hazır bir veri hazinesi olarak bakmak, olguların sosyolojik manidârlığını görmeyi de engelleyecektir. Tarihin sosyolojiye kazandıracağı, sosyolojinin kendi-bilincidir, ki bu bilinçle sosyoloji bir bilim olarak kendisini meşrulaştırmıştır. Böylece zaman zaman gündeme gelen bir "klasiklere dönüş"[3] hamlesinin salt teorik bir niyet taşımadığını, aynı za-

---

3 Bir örnek olarak bkz. Alexander, 1987: 11-57. Alexander'ın klasiklerin merkezîliğine verdiği önem, büyük ölçüde Parsons ve Merton'ın yapıtlarınca belirlenmiştir ve *Theoretical Logic in Sociology* başlıklı dört ciltlik çalışması, sosyolojinin bir eşzamanlı süreçler ve durum analizi bilimi olarak konumlanamayacağına iyi bir işarettir. Klasiklere dönüş, kuşkusuz klasiklerin nasıl yorumlanacağına ilişkin bir tartışmayı da beraberinde getirmektedir. Yapılacak iş, meselâ Parsons'ın Freudcu psikanalizi teorik çerçevesine dahil etmemesi nedeniyle eleştirilmesi olamaz (Alexander, 1987: 37). Elbette, her eleştiri tarihsel bugün perspektifiyle hareket eden bir öznenin yönelimlerini içerir; ancak bu sosyolojik metinlerin üretildikleri özgül bağlamların paranteze alınmasını gerektirmemelidir. Böylece belli bir dönemde bilimlere egemen olan paradigmanın ya da bilim adamlarına hâkim olan felsefî tutumun anlamını kavramak daha da kolaylaşacaktır.

manda bir meşruluk ve özgüven tazelemesini amaçladığını bilmekte fayda vardır. Sosyolojinin ön-bilimsel döneminin, bilimsel döneminin ve nihayet bilimsellik-sonrası döneminin bir kopuştan ziyade süreklilik teması altında toplanabileceğini anlamak için, sosyoloji tarihini yeniden yazmak zorunda değiliz. Sosyolojik düşünce tarihinin bazı erken figürlerinin toplum kavramı hakkındaki düşüncelerine yapılacak kısa bir yolculuk bunu doğrulayacaktır.

Tarih ve toplum kavrayışının dünyevîleştirilmesine, bu sıfatla da tarihin yeni bir ilim dalı (*Scienza Nouva*) olarak kurumsallaşmasına katkıda bulunan Vico'nun kullandığı evrimsel düşünüş biçimi, kutsal ve kahramandan, beşerîliğe inen bir model sunmaktadır. Sözgelimi, tabii hukukun, ilahî, güce dayalı kahramanca ve beşerî hukuk; hükümet biçimlerinin ilahî, aristokratik ve beşerî; benzeri şekilde üç dil ve üç karakter farklılığı biçiminde sıralanması bu evrimsel mantığı yansıtmaktadır (Vico, 1984: 336 vd). Daha sonra evrimsel sosyolojik teorilerde sık sık karşımıza çıkan bu farklılaştırmada dikkat edilmesi gereken şey, Vico'nun tarihsel sürecin 'beşerîleştiğini', yâni insan tarafından, insana özgü kılındığını göstermesidir. İnsan, 'beşer' oluncaya kadar evrilmektedir ve bu insanın ilahî irade tarafından kendisine bağışlanan, daha sonra da güce dayalı olarak oluşmuş ne varsa, onları aşması demektir. Bu süreç bitimsizdir. Sosyolojik düşünce gerçekte bu aşmaya ilişkin soruyla başlar: insan kendisine ve gerçekliğine ne katar? Bu problematikten Aydınlanma'nın tarih felsefelerine ve toplum teorilerine geçiş mümkün olur. Elbette Aydınlanma felsefesi geniş bir sosyolojik perspektif sunmaz; hatta İskoç Aydınlanması dışta tutulacak olursa, Aydınlanmanın toplum kavramını felsefeden, özellikle Aydınlanmanın ilerleme ideasından türetmek zorundayız.

Montesquieu, toplumun durağan bir bütün değil, büyük bir yasaya bağlı olarak işleyen ve muhtelif öğelerden müte-

şekkil bir sistem olduğunu söylemekle birlikte, bütün toplumları bir arada tutan ve görünürdeki farklılıklarına rağmen aynı esas üzerinde yükselmelerini mümkün kılan bir "ruh" olduğuna inanmaktaydı (Montesquieu, 1965: 538).[4] Bu ruhu belirleyen, belli bir toplumu kuşatan öğelerdi: iklim, din, yasalar, hükümet ilkeleri, adetler ve gelenekler, önceki kuşakların tecrübeleri vb. Vico'nun dönemselleştirmesine benzer bir evrim şeması da o çizdi; buna göre toplumlar dört biçimde sınıflandırılabilirdi. Monarşik toplumlar, 'ayrıcalık' ruhuna göre, aristokratik toplumlar 'mutedil' olarak, cumhuriyetler *civisme* (medeniyet) ilkelerince ve despotik toplumlar şiddet ruhunca örgütlenmekteydiler. Bireysel ya da kişisel, topluma öncel ya da toplumdan bağımsız bir insan doğası yoktu; insanlar toplumlarının ruhu neyse, onu yansıtmaktaydılar. Ancak örneğin hukukçular fiziksel ve kültürel (ahlakî) değişkenler arasında bir denge üretmek zorundadır. Dolayısıyla bireyin bütünüyle edilgen bir yansıtıcı konumuna itildiğini düşünmek yanıltıcı olabilir; sadece, birey toplumsal olanın bir sonucudur.

Aydınlanma'nın aykırı sesi Rousseau, dönemindeki yaygın iyimserliğe karşılık "İlimlerin ve sanatların insan ahlâkının gelişmesine katkıda bulunmadığı"[5] (1967: 21-38) iddiasıyla, toplumun olumsallığına ilişkin ilk itirazları dile getirmekteydi. Rousseau, toplumun zorunlu olarak özgürleşmeyi içermediğini düşünmektedir. Tam tersine tahrifat ve sefaletin kaynağında, dolaysızca, ilerleme teorilerinin insanın kazanımlarının somutlaştığı en üst nokta olarak sun-

---

4 Montesquieu, aslında ideoloji kavramını da öncelemektedir. Althusser'in Montesquieu ilgisi bu açıdan anlamlıdır. Bkz. Althusser, 1987. Althusser'in Monteqieu'nün 'olgulardan' yasaları türetmek isteyen yeniliğine dikkat çekmektedir (1987: 8)

5 "İlimler ve sanatlardaki ilerleme, hakikî saadetimize bir şey ilâve etmemiş olduğuna, ahlâkımızı bozduğuna, bu yüzden zevkimizi de berbat ettiğine göre..." (1967: 37).

duğu sivil (medenî) toplumun olduğunu düşünmekteydi. O böylece siyasal teorinin başlangıç noktasını, yâni doğal durumu ya da doğa durumunu kurtulunması gereken tarihsel bir süreç olarak değil, tam tersine uzaklaşıldıkça toplumsal sefalet ve eşitsizliğin çoğaldığı bir dönem olarak değerlendirir. İnsanın fiziksel ihtiyaçlarını korumak ve doğal ihtiyaçlarını karşılamak üzere örgütlendiği birinci aşama, fiziksel farklılıkların doğal eşitsizliklere yol açtığı ikinci aşama, ailenin merkez olduğu toplumsal örgütlenmelerin yaygınlık kazandığı üçüncü aşama ve nihayet ziraat ve metal kaynak kullanımının başladığı, eşitliğin ortadan kalktığı, mülkiyetin keşfedildiği ve çalışmanın toplumsal hayatın sürdürülmesi için zorunlu hale geldiği dördüncü aşamadan müteşekkil tarihsel evrim şeması, çağdaşlarının aksine, bir ilerleme değil, çöküş tarihine işaret eder. Ancak buna rağmen, Rousseau çözümün yine toplumun doğasında yattığına inanmaktadır. Toplumsal ilişkilerin öğreticiliğiyle birey, ahlakî bir toplumun kurulabilmesi için gerekli erdem duygusuna varabilirdi. Zaten insan doğası denilen şey, toplumun ürettiği değerlerin bir sonucuydu, kendinden verili değildi. Genel irade (*volonte générale*) bunun bir kanıtıdır; doğal özgürlükleri sınırlayan, ayırdedici ve kurucu bir öğe olarak genel irade, toplum sözleşmesinin ilkesi olması özelliğini, toplumsal olarak üretilmesinde bulur.

Aydınlanma düşüncesi, özellikle İskoç Aydınlanmasında somutlaştığı üzere toplumun ayrı bir inceleme alanı olarak somutlaşmasında ısrarlı olmuştur.[6] Shaftesbury ve Mandeville, toplumu doğal zorunlulukların bir sonucu olarak değerlendirirken, Hume, toplumsal evrim teorilerine önemli bir veri sunmakta ve toplumu aileden, devleti de bireyin mülkiyet ve özgürlüğünün korunması zorunluluğundan tü-

6 Bu konuda daha ayrıntılı bir yorum için bkz, Cassirer, 1951; Copleston, 1989; Çiğdem, 1996.

retmekteydi. Ferguson, bir ilk ya da doğal durum düşüncesini reddederken, gerçek varoluşun, toplumsal varoluş olduğunu belirtmekteydi. Ancak bu toplumsal varoluşun, sonuçta "iktisadî" etkinliklerin gelişkinlik kazandığı bir döneme tekabül ettiğini söylemek zorundayız. Çünkü Ferguson'ın sivil toplum derken kastettiği "tüccar toplumu"ydu ve "askerî topluma" bir karşıtlık oluşturmaktaydı. Barbarlık ve medeniyet arasında aşinâ olduğumuz evrimsel gelişmenin bir örneğiyle daha karşı karşıyayız. Burada mülkün kazanımı, güce değil, insanın faaliyetlerine, insanın, dönüştürücü, üretici gücüne bağlı olmaktadır. Bu toplum pozitif olarak işbölümünün negatif olarak da zenginliğin paylaşılmasından kaynaklanan toplumsal uyum sorunlarının arttığı bir aşamayı da göstermekteydi.

Aydınlanma felsefenin gerçek kurucuları Ansiklopedistler ise, özellikle Diderot ve d'Alembert topluma zorunlu olarak kendi kendisini üreten bir mekanizma olarak bakmışlardır. Ancak toplum aynı zamanda bir duyuşsal, bilişsel ve toplumsal kaynaktır da. Bilgilerimizi, duyumlarımızı ve davranışlarımızı toplum aracılığıyla ve toplumda ediniriz. Denilebilirse, Aydınlanma "toplumsal olan"la ilgili olarak, "ilahî" olanın yerine, "toplum"u koyar. Condillac, toplumu birbirlerini karşılıklı olarak etkileyen öğelerden oluşan bir bütün olarak ele alır. Böylelikle az ya da çok işlevlere bağlı olarak tasarımlanan bir toplum kavramına varırız. Bu bütünü mümkün kılan, öğelerin oluşturduğu "yapay gövde"dir. Bu gövde aynı zamanda tarihin bir düzelticisi olarak vardır: dinlerin, geleneklerin, fikirlerin geçerliliklerinin kalmadığını yerleşik topluma bakarak söyleyebiliriz. Diderot toplumsal kurumların, tarihsel sürekliliği sağlamak yanında, insana uygun (doğal) formların kalıcılığını koruma işlevlerine de dikkat çeker. Condorcet'nin insan düşüncesinin gelişimi üzerinde sunduğu evrimsel şema, aynı zamanda toplumsal-

dır da; ilerlemeyi mümkün kılan bireylerin bütün yetenekleri ve kazanımlarıyla ortaya koydukları toplam gelişmedir.

Aydınlanma'nın gelişkin bir toplum düşüncesi ya da kavramını ortaya koymadığını bir kere daha belirtelim; fizyokratlarda bile (örneğin Turgot) hâkim bir düşünce olan tarihsel evrim anlayışı, tarihi bir dönemselleştirme sorunu içerisinde ele almakla birlikte, toplumu genellikle sırasıyla, "doğal bir zorunluluk", "doğal bir kaynak" ya da "doğal bir sonuç" olarak görmekle sınırlıdır. Ancak bu durum yine de toplumun artık bir gerçeklik olarak kendi kimliğine kavuştuğunu kanıtlar. Toplum düşüncesinin bir tür "kendiliğindenlik" olarak tasarlandığı antikiteden, toplumsal varoluşun ilahî olana bağışlandığı ortaçağlardan farklı bir dönemdeyizdir. Aydınlanma'nın tarih felsefesi bu dönemi kutsamaktadır; varolanı, mümkün olanın kendisiyle özdeşleştirerek. Aydınlanma, kendinden önceki dönemlere ve toplumlara atfettiği niteliklerden kendisini soyutlamaktadır. Böylelikle kendisini tarih dışına iter. Bu hatırlatmayı, öncelikle Saint-Simon yapar; Alman karşı-Aydınlanma hareketi ve romantizm, bir adım daha atarak radikal bir aydınlanma eleştirisine girişir.[7]

Saint-Simon, 1821 tarihli *Endüstriyel Sistem* kitabıyla, sosyolojiye dinamizm katacak sınıf, tabaka, işbölümü gibi kavramlara yaygınlık kazandırmanın yanısıra, Aydınlanma

---

7 Gerçekte Fransa'da Aydınlanma ve Devrim karşıtı bir çizgi vardı; Louis de Bonald ve Joseph de Maistre tarafından temsil edilen reaksiyoner hareket, sosyolojiyi doğuran süreçlerin (devrim ve endüstrileşme) analizinde *Les Philosophes*'larla birleşmekteydiler, ancak sonuçlar hakkında karamsardılar. Sosyolojik olarak bakıldığında, toplumun organik bir bütün olması, toplumun bireyi öncelemesi, bireyin toplumun esas öğesi olmaması, toplumun işlevsel parçalardan müteşekkil olması, insan ihtiyaçlarının toplumsal kurumlarca karşılanması gibi konularda Condorcet, Rousseau, Montesquieu ve Turgot'yla hemfikirdiler, ancak ilerlemenin ve endüstrileşmenin moral bir çöküntü yarattığında, çözüm olarak statü ve hiyerarşinin merkezîliğinde ısrarlıydılar. Bkz. Zeitlin, 1981: 59-60.

literatüründeki hegemonik tarihsel evrim kavramını, "tarihsel geçiş" kavramıyla ikame etmiştir. Buna göre, tarihsel dönemler tarihin başlangıcında verili bir mantığa göre evrilen süreçler değil, her biri kendi özgüllüğüne sahip, böylece ancak belirli dönemler açısından anlamlı bir olgular karmaşığı olarak vardır. Toplumu uyumlu ve organik bir bütün olarak tanımlayan Saint-Simon, toplumsal eylemleri ve özneleri bu bütüne katkılarına bağlı olarak sınıflandırmıştır. Endüstriyel toplumda, bu yeni toplumsal düzenin özneleri burjuvazi ile feodal sınıflar arasındaki mücadelenin esası bu noktada yatmaktadır. Sanayi toplumun dinamizmi, endüstri devriminin bile çözemediği çelişkileri çözmesinden kaynaklanır. Endüstri aynı zamanda, dikey ve yatay olarak farklılaşan bir iktisadî ve toplumsal ilişkiler ağını gerektireceğinden, sanayileşmiş toplumun yeniden üretimini sağlayacak donanıma da sahiptir. Bu donanımı analiz etmek üzere yeni bir bilime gerek vardır ve Saint-Simon, bu yeni bilim için "insan bilimi", "toplum bilimi", "fizyoloji" ve "sosyal fizyoloji" adlarını önerecek, "sosyolojinin keşfi" ise sekreteri Comte'a kalacaktı.

Comte'un sosyolojik değeri, birbirine yakın iki çizgide belirginlik kazanır; o bir taraftan, sosyolojiye bir bilim olarak meşruluğunu sağlayacak pozitifliği katmış, ancak bu pozitifliğin "olanın egemenliğine" dönük pozitivizmi nedeniyle de eleştirilmiştir. Toplum kavramının sosyoloji tarihindeki ön-tarihine yönelik buradaki araştırma istemi açısından, Comte'un toplum anlayışının katkısı, toplumun bir işlevler bütünü, organik bir bütün, bir sistem ve zorunluluk ve doğa-olarak-toplum olarak algılanmalarını birleştirmesidir. Burada esas olarak, doğa topluma içkindir. Toplumda bulunabilecek olan doğadır. Comte *Pozitif Felsefe*'nin Toplumsal Fizik başlıklı 5. bölümünde Toplumsal Statiği, Birey, Aile ve Toplum olarak üç boyutta inceler (Comte, 1974:

498-514). Amaçladığı, toplumun varoluşunun ("düzenin") şartlarıdır. Toplumsal dinamik ise, bu varoluşun değişim biçimlerini araştırır. Comte herhangi bir toplumsal olay ya da birliktelikten, insanî varoluşun muhtelif tür ve düzeydeki görünümlerine karşılık, birbirinden ayrı ve bağımsız, buna rağmen içsel olarak birbirine zorunlu organ ve işlevleri bulunan (doğaya benzer, ya da doğanın bir parçası veya doğa düzeninin altsistemi olarak) bir organizasyon ya da sistem türetilebileceğini söylemektedir. Herhangi türden bir toplumsal birliktelik, üyelerine bir işgörme örüntüsü sunabilmeli ve üyeler bu durumu sahiplenmelidir. Birey, çoğunlukla duyusal ve kanbağı ilişkilerine göre, bir başka deyişle doğanın kendisine bağışladıklarıyla hareket etmeye eğilimlidir. Bir toplumsal kurum olarak aile, daha çok moral bir yüklenmeyi gerektirir ve toplumsal birlikteliği mümkün kılacak entellektüel donanıma ve işbölümüne muktedir değildir. Doğanın ya da moral bir bağlanmanın sağladığı işbirliği ve işbölümü yerine, bireylerin farklılıklarına ve yeteneklerine göre işleri dağıtabilecek, yeniden üretimi biyolojik vasfından sıyırarak toplumsal hâle getirecek, kamusal iyiyi amaçlayabilecek bir örgütlenme gerekir ki bu da toplumun kendisidir. Toplumsal birlikteliğin esasını teşkil eden tâbi olma hali ise sadece toplumla yetkin hâle gelir. Çünkü sadece maddî değil, aynı zamanda entellektüel ve moral tâbilik ancak topluma karşı olabilir. "Bireysel hayat, şahsî içgüdülerce, ailevî hayat sempati güdüierince, toplumsal hayatsa, entellektüel birikimin özgül gelişimince yönlendirilir" (Comte, 1974: 515). Ancak bu toplumun kendine özgü kurallarla işlediği anlamına gelmez, toplumu da yöneten doğa kurallarıdır ve toplumsal birlikteliğin amacı, zorunlu amacı, tıpkı doğadaki gibi, zorunluluğa teslim ve tâbi olmaktır.

Bu tarihin daha az bilinen öbür yanında, örneğin Kant'ın, erken Alman romantiklerinin (Novalis, Schlegel, Schleier-

macher), Fichte'nin Hegel'in yapıtlarında ise başka bir toplum kavramı vardır ve burada toplum zorunlu bir birliktelikten ya da birlikte oluş hâlinden, doğal bir organizma ya da mekanizma olarak kavranmaktan çok, kollektif bir öznenin, kendi kollektifliğini kuracak "tini" ürettikleri bir birim olarak anlaşılmaktadır.[8] Novalis'in deyişiyle, "ortak hayattan kaçmak ölümle özdeştir." Toplum, devlet ya da diğer bütün toplumsal kurumlar bireyleri erişkin ve güçlü kılacak bir öze taşınmalıdırlar. Çünkü "devlet, kilise, evlilik, toplum sadece kavramlardır", ancak insan ilişkileriyle somutluk kazanırlar. İnsan doğal olarak göreli bir eşitliğe, özgürlüğe ve hakka sahiptir. Dolayısıyla eşitliği, özgürlüğü ve hakkaniyeti temin etmek, doğanın insana sunacağı bir hediye olamaz. Bunlar ancak 'tarihle' mümkün olabilir, dolayısıyla kazanılmaları gerekir.

Schlegel, "Aşkın Felsefe Dersleri"nde, toplum kavramının dolaysız olarak cemaat, özgürlük ve eşitlik (fiziksel değil, moral eşitlik) kavramlarından müteşekkil olduğunu yazar. Toplum bu kavramlara bağlı olarak, cumhuriyet, hiyerarşi ve aile olarak somutlaşır. Aile doğal, hiyerarşi ruhsal, cumhuriyet hukuksal birlikteliklerdir. Aile, ruhsal birlikteliği; hiyerarşi, hukuku ve yasaları; cumhuriyet ahlâkı yaratamaz. Her insanî birlikteliğin ruhsal bir amacı ve karakteri vardır. Schlegel'in deyişiyle, "insanlığın karakteri, insanlığın üzerine çıkması gerekliliğidir." İnsanın özü, bir hayat tasarısı olarak mesleğindedir; onu elde etme ihtimalindedir. İnsanın mesleği, insanın bilgisine varmaktır. İnsanın bilgisi için en yüksek iyi bilinmelidir. Bu kavram duyular üstü ola-

8 Burada sadece romantiklerin görüşlerine kısaca değiniyoruz. Kant ve Hegel bir sonraki bölümün konusu olacaktır. Burada dikkat edilmesi gereken, Fransız ve İngiliz felsefesinden ya da daha doğru bir deyişle toplum felsefesinden Alman felsefesine geçtiğimizde bir 'anlayış' farklılığının ortaya çıkmış olmasıdır. Burada ifade edilen görüşlerinden daha fazlası için bkz. Beiser, 1996; Reiss, 1955.

maz; iyi, faydalı ve hakka dayanandır ve moraliteye karşılık gelir. En yüksek iyi ise topluluk ve özgürlüktür. Topluluğun ve özgürlüğün gelişmesine yardım eden, sonuçta insanlığa (Kant'ın yüklediği ahlakî anlamla, *hümanite*'ye) hizmet eder. Topluluk ve özgürlük kavramları ise Kant ve Hegel'de toplum kavramının sosyolojik ön-tarihine başlamak için iyi birer kılavuzdurlar.

ALTINCI BÖLÜM

# Toplumun Sosyolojik Ön-Tarihi 2

Toplumun sosyolojik ön-tarihini, Kant ve Hegel düşüncesiyle sürdürmek ilk bakışta yadırgatıcı gelebilir. İdealist felsefenin, "idealizm" kavramının hem gerçek hem de ironik anlamıyla bu iki büyük temsilcisinin felsefî sistemlerinin somut bir toplum düşüncesi için elverişli olmadığı sanılabilir. Gerçekse bunun tam tersidir. Her iki filozof-düşünür, bu metinde kurgulanmaya çalışıldığı biçimiyle, toplum kavramını öncelerler. Kant, Aydınlanma düşüncesinin sınırlarını çizmişti; hem epistemolojik hem de siyasal olarak (Cassirer, 1988). Akıl eleştirileri, Aydınlanma aklının 'yapabilecekleri' konusunda ihtiyatlı olmayı öneren metinlerdi. Ebedî Barış üzerine risalesi sadece üniversiter bir örgütlenmeyi değil, modern toplumdaki işlevsel bölünmeyi de eleştiren Fakülteler Çatışması metni ise Aydınlanma düzeninin korunması için gerekli 'politikaları' dile getirmekteydi. Hegel'de felsefî kurgunun sistemik mutlaklığı, bu felsefenin toplumsal hedefleri konusunda bir açıklıkla bölünür: bir taraftan, Fransız devriminin Napoléoncu ruhunu ebedî bir gerçekliğe dönüştürmek, diğer taraftan bu gerçekliği Prus-

ya'nın gerçekliğiyle uzlaştırabilmek. Hemen belirtmek gerekir ki, Kant ve Hegel'de bir toplum düşüncesi kurmak, bu düşünürlerin felsefî kurgularını, 'sosyolojik' bir okumayla çarpıtmak anlamına gelmediği gibi, bizi, günümüzde sıkça karşılaştığımız türden bir "düşünür arkeolojisine" müracaat etmek durumunda da bırakmamalıdır. Çünkü nedensellik ve zamansallık ilkelerini gösterse de, arkeolojilerle özgünlüğe varılamaz. Alman idealizminin toplumsal temelleri, zaten bu felsefî yönelimi salt bir felsefî hareket olarak değerlendirmemek gerektiğini gösterir. Kısaca söyledikte, zira, Alman idealizminin 'aşmak' istediği gerçeklik, Almanya'nın gerçekliğidir ve bu gerçekliktir ki kendi gelişimini "kavramsal olan"da tamamlamıştır.

Kant'ın benim gibi genel okuyucuya en iyi seslenen maksimi, *Salt Aklın Eleştirisi*'nde "aşkın mantık"la ilgili tartışmanın başında dile getirilen "içeriksiz düşünceler boş, sezgisiz kavramlarsa kör" maksimidir (Kant, 1986: 62). Bu maksimden insanî varoluşu, epistemolojisi, etiği, siyaseti, tarih felsefesi ve antropolojisiyle mümkün deneyimin sınırları içerisine çekme yönünde bir girişim türer; sadece bir metafizik eleştirisi değil. Kant'ın felsefî antropolojisi, tanımlamaya girişti̇ği insanın, ancak toplumsal varlığın içerisinde kavranabileceği argümanıyla başlar. Etik'i, insanın başkalarına karşı sorumluluğu üzerine kuruludur. Eleştirel felsefesi, insanın neyi bilebileceğini, neyi yapabileceğini ve neyi ümid edebileceğini araştırır. İnsanı "ben" kavramına sahip tek yaratık olarak tanımlayan Kant'ın nitelemesiyle ben, aslında 'biz'dir; çünkü benliğin kurulması, ancak evrensel bir yüklemle mümkündür (Goldmann, 1983: 55). Bir önceki bölümde Schlegel'in en yüksek iyiyi özgürlük ve topluluk olarak tanımladığından sözetmiştik. Kant, Alman idealizminin gelişim çizgileri olarak özgürlük ve bireyi seçecekti. "Aydınlanma Nedir?" sorusuna verdiği cevapta Kant, ergin

bireyi ya da insanı, özerk ve sorumlu bir yaratık olarak belirlemiştir (Kant, 1949: 132-139). Sorumluluk, bireyi dış dünyaya ve dışsal gerçekliğin güçlerine, özerklik ise içsel, yâni "ben"e bağlı güçlere karşı, özgür kılacaktır. Özgürlük düşüncesi, bir başka güçle, ancak en üstün güçle karşılaştırıldığında anlamlıdır. Özgürlüğün sınanabileceği üstün güç Tanrıdır. Kant, Tanrının varlığına ilişkin geleneksel kanıtları yetersiz bulur; çünkü Tanrının varlığının nesnel bir temeli yoktur. Ancak ahlakî yasa, Tanrıyı var kılar. En yüksek iyi, ve onun ideasıdır Tanrıyı yaratan. Kant, ahlakî yasanın zorunlu dinsel bir esası olmadığına inanmaktaydı. Ahlakî yasanın temeli *sensus communis*'tir; insanların toplu olarak geliştirdikleri duyarlılıktır. Böylelikle Hume'un şüpheciliğine karşı Hıristiyan inancını savunan Kant'ın aslında Tanrı kavramını sekülerleştirdiğini söyleyebiliriz.

Kant, tarihi, bütün Aydınlanma filozofları ve görüşlerinden esinlendiği Herder gibi "ilerleme" perspektifinden değerlendirir. Ancak ilerleme, tarihsel süreci tekeli altına alan bir üstilke olarak yorumlanamaz; dolayısıyla teorik aklın bir koyutu, bir ilk başlatıcı ilke olarak da. Tarihin bütünü, bize ilerlemeyi doğrulayacak bir gösterge sunmaz. Ancak, tarihi anlamlı kılmak için tarihe ilerleme düşüncesini yerleştirmek zorundayız. Bu tarihi en azından "kabul edilebilir" bir süreç kılar. Kant, ilerlemenin bir ereklilik olduğunu vurgular. İlerlemeyi, düzçizgisel bir gelişim olarak değil, bir ereğe doğru evrilme olarak algılar. Kant'ın mekanik evren tasarımından, erekli evren tasarımına geçişi, etiğe yüklediği anlamla pekiştirilir. Hayatın ereği, duyumların doyurulması, mutluluğun elde edilmesi, maddî refahın sağlanması gibi güdülere dayalı, doğal bir yönlenim olamaz. İnsanın doğanın dışına taşabilmesi, doğanın kendisine sunduğu akıl yetisiyle mümkündür. Kant duyumlara, güdülere, hazlara karşı aklı koyarak, insanın doğal varlığını aşmasının, gide-

rek özgürlüğe varmasının yolunu göstermeye girişir. Tarih, özgürlüğün gelişiminin tanığıdır. İnsanın etkin bir varlık olması,[1] ahlâk yasalarını üretebilmesinde yatar. Dolayısıyla Kant özgürlüğü, bir olumsuzlama olarak değil, olumlama olarak algılamaktadır. İnsanın tekil birey olarak yapabilecekleri sınırlıdır; birey olarak varoluşumuz, çoğu kez, hümanitenin geniş evreni içerisinde kaybolmaya, etkisiz kalmaya mahkumdur. Ancak, tür olarak insan hümaniteyi kurduğunda, bir başka deyişle, biyolojik varlığını, toplumsal ve kültürel bir varlığa dönüştürdüğünde ("özgürlüğü elde etmek için, aklın buyruğu olarak ahlâk yasalarına uymak") bu gelip geçiciliği kırabilir. Bu eylem, ancak toplumla mümkündür. İnsanın toplumsal bir varlık rolünü kabullenmesi, sanıldığından daha güçtür; çünkü kendi çıkarlarının, isteklerinin ve eylemlerinin toplum tarafından sınırlanacağını bilir. Buna rağmen, paradoksal olarak tam da bu nedenden ötürü toplumu gereksinir. Çıkarlarını, isteklerini ve eylemlerini gerçekleştirebilmek için toplumdan daha uygun bir "mekân" yoktur çünkü. Giderek, kendisinin toplumu gereksindiği kadar, toplumun da onu gereksindiğinin bilincine varır. Kendi varoluşunun ancak başka varoluşlarla, yetilerinin ancak başka yetilerle bir arada (karşı karşıya ya da yanyana, uzlaşmayla ya da çatışmayla) anlamlı ve işlevsel olacağını görür. Her biri bir diğerini dışta bırakan bir çıkarlar kümesi, toplumsal bütünü teşkil eder. Birlikte yaşama ve işbirliği, içsel bir yönlenim kadar, dışsal bir zorunluluğun da ürünüdür. Yalnızca kişisel, bireye özgü duyumların nesnel karşılıklarını bulması açısından değil, ilave ola-

1 Kant'ın insan görüşünün ayrıntıları için iyi bir giriş olarak bkz. Mengüşoğlu, 1969. Buna göre insan özgür ve özerk bir yaratıktır ki, onun bu yanı doğal yasalarca belirlenemez. Doğanın belirleyebildiği insanın fiziksel uzanımlarıdır. Ancak insanın bu özgül yanının fenomenel olarak gösterilmesi imkânsızdır; sadece özgürlük ve özerklik davranışının kendisinde türetilebilir (Mengüşoğlu, 1969: 47-51).

rak en yetkin yanının, yâni ahlâk yasalarının geçerlilik kazanması için de başkalarına muhtaçtır. Böylece Kant'ta biri toplumsallaşmaya, diğeri bireyselleşmeye yönelik temel iki varoluşsal yönelim buluruz. İnsanın özgürlüğünü kazanması, kendisini sınırlaması, yeteneklerini geliştirmesi, sadece kendisinin değil, başkalarının da uyabileceği evrensel bir duyu birliği (*sensus communis*) gerektirir.

Kant, toplumu bir ilişkisellik kategorisi olarak görür ve tıpkı diğer bütün kategorilerden olduğu gibi, toplum kategorisinden de bir ilke ve şema türetir (Caygill, 1996: 117). Toplumdan türetilebilecek ilke mütekabiliyet, yâni toplumsal ögelerin karşılıklı etkileşimi, şema ise birlikte varolmadır ya da ortaklıktır. Kant'a göre, şeyler ya da tözler "eşzamanlı oldukları sürece, baştan sona ortaklık, yâni, karşılıklı etkileşim içinde bulunurlar". Eşzamanlı olarak varolan şeyler, hareket ettiklerinde birbirlerinin nedenselliklerini de taşırlar-karşılıklı olarak. Bu nedensellikler deneyime taşındığında, bir başka deyişle, gerçeklik haline geldiklerinde bir ortaklığı paylaşmak durumundadırlar. Şeyler olarak bireylerin toplumu oluşturmaları bu uğrakta ortaya çıkmaktadır.

Kant, toplumu bir "ortaklık" olarak yorumlamakta ve bu kavramın Almancada hem *communio* hem de *commercium* olarak anlaşılabileceğini belirtmektedir. *Communio*'yu mekânsal bir birliktelik olarak değerlendirir ve toplumu kuran esas öğenin *commercium* olduğunu söyler (Kant, 1993: 142). Bu kavram, bireylerin eylemsel ortaklığını verir ve dinamik bir ortaklığa işaret eder. *Communio*'da algısal olarak bireylerin eşzamanlı bir biçimde belli bir mekânı paylaşmaları, birinin varlığının diğerinin varlığını algısal olarak mümkün kılması ve ampirik olarak da gözlemlenebilir olmaları durumu; *commercium*'da ise, bireylerin etkileşiminin ve hareketlerinin olgusal ve nedensel olarak birbirlerine bağlanması sözkonusudur. İlk kavram toplumsal ortaklığın sabit bir ânı-

nı, ikinci kavramsa dinamik bir boyutunu, daha yerinde bir ifadeyle süreç olarak gerçekliğini belirler. Kant'ın siyaset felsefesi de bu doğrultuda gelişmiştir. Kantçı etik topluluk, mübadele ve iletişime dayanan bir *commercium*'dur. Kant iletişimin verili bir öznelerarasılığa dayandığını söyleyen ilk düşünürdür. Buna göre, medeniyetin amacı, birbirleriyle iletişim kurabilmeye muktedir özneler yetiştirmektir.

Toplumu kuran öğeler olarak mübadele ve iletişimin (ya da etkileşimin) belirlenmesi temasının hemen hemen aynı muhtevalarla Hegel'de de yer aldığını görüyoruz. Hegel felsefesinin tohumlarının atıldığı *Jena Dersleri*'nin daha sonraları *Tinin Fenomenolojisi*'nde (1967: 1986) somutlaşacak kategorileri olarak, insanın doğaya yönelik etkinliğinin (Kant'ta pratik eylem), yâni emeğin ve etkileşimin vurgulandığını görüyoruz. *Tinin Fenomenolojisi*[2] özbilincin dışsallaşması, yabancılaşması ve tekrar kendine dönmesi (bir "idea" olarak Tin)[3] sürecini anlatmaktadır. Özbilincin dışsallaşması, "nesnel tarihsel olgusallıklar" ve "dünya durumları" olarak belirginlik kazanır (Hegel, 1986: 40). Bu durumda her bilinç biçimini belli bir tarihsellik ve ona bağlı olarak toplumsallık

---

2 *Phenomonology of Mind* (1967); Türkçesi, *Tinin Görüngübilimi* (1986). Görüngübilim yerine, fenomenolojiyi tercih etmenin birçok sebebi vardır. 'Fenomen'i, 'görüngü'yle karşılasak bile, türkçede logos ya da lojinin bilimle karşılanması hem eksik bir tercümeyi ifade eder, çünkü logos akıl, temellendirme, sav, söz, konuşma, tartışma, oran anlamlarına gelir hem de kendisinden önce gelen kavramın özgüllüğünün ancak bilimle kavranabileceği iddiasını barındırır. Sözgelimi sosyolojinin, toplumbilimi olarak karşılanması, St. Simon ve Comte tarafından dile getirilen yeni bir bilim argümanını hatırlatsa bile, sosyolojinin toplum üzerine düşünme, akıl yürütme, söz söyleme, herhangi bir toplum düşüncesini temellendirme yananlamlarını kapsamaz.

3 Tin düşünce ve varlığın özdeşliğidir. Tinin kendi ideasına varması, kendi özgürlüğüne ve özbilincine varması, ancak kültürle ve tarihle mümkündür. Ancak tıpkı doğa içerisindeki yürüyüşü gibi, tinin tarih ve toplum içindeki yürüyüşü de yabancılaşmanın izlerini taşır. Hegel'in Fransız Devrimi'ne duyduğu inancın arkasında tinin kültürel ve tarihsel tamamlanışı imkânını görmesi yatar. Marcuse (1989), Hegel'in idealist felsefesinin Alman gerçekliğine teslim oluşunu betimlemektedir.

kategorisi içerisinde değerlendirmek ve belli bir tarihsel döneme götürmek zorundayız. Böylece Hegel antikiteden Fransız devrimine, devrime karşılık gelen Alman gerçekliğine uzanan bir sürece özbilincin evrimi olarak bakar. Tarihi tinin teleolojisine bağlayan ve tinin açılımı olarak yorumlayan bir tür idealizmin sorunlarını burada tartışmak niyetinde değiliz. Ancak tarihin tinin hareketine ve gelişimine bağlı olması, tarihsel evrimin önceki aşamalarında toplumsal formların 'eksik' ve 'yetersiz' oldukları anlamına gelir. Böylece örneğin Devlet'in Roma İmparatorluğu'nda ve Doğu'daki serüvenini bir eksiklik kipinde okuruz. Alman gerçekliğinin önemi, Hegel'in bu gerçekliği "rasyonel olanla" özdeşleştirerek tinin özbilincinin mutlaklaştırılmasını amaçlamasıdır. Hegel'in statükoculuğu, gerçekte devrimin sadece nesnel dünyanın ve özgürlüğün dışsal şartlarını belirlenmesini mümkün kılacağı inancından kaynaklanır. Çünkü devrim, bireyin özgürlüğünü, tinin kendine varabileceği bir alan olarak kültürün özgürlüğünü ve özbilincini garanti edemezdi. Hegel bu noktada özgürlüğü tarihin alanından tinin alanına aktarmakta ve tinsel özgürlüğü öncelemektedir (Marcuse, 1989: 78). Çünkü tin, kültürün gerçekleşmesidir; salt entellektüel, estetik ve etik olarak değil, aynı zamanda maddî olarak, emeğin somutlaşması olarak.

Hegel'in devrimden beklediği, gerçekliğin yeniden örgütlenmesidir. Sosyolojik olarak "eski düzen", yeni ve organik bir toplulukla yer değiştirmelidir. Alman gerçekliği, kendisiyle devrim arasına mesafeler koydukça, bu erekten uzaklaşmaktadır. Hegel'in öngördüğü yeni toplum, ancak bir üstilkeye bağlanabilirse, üretilebilecektir. Bu da bir topluluğun üyelerinin tikel çıkarlarını daha üst düzeyde bir çıkarlar kümesine taşımalarını ve böylece ancak tikel çıkarların haklılaştırımını gerektirir. Tikel çıkarlar, kendi başlarına 'sivil' (medenî ya da *bürgerlich*) bir nitelik taşımazlar. Ancak ortak

bir çıkarlar kümesiyle ilişkiye girdiklerinde gerçek varoluşlarına kavuşurlar. Tikel, kendisini ortaklığın ya da bütünün yapıcılığına ya da eğiticiliğine bırakmak durumundadır. Söylediklerimizi sosyolojik bir dile çevirecek olursak, Hegel bireyin kendisini topluma katarak ve ancak toplumla kuracağı etkileşim sayesinde varolabileceğini kabul etmektedir. Bireyi, tekil olanı anlamlı kılan, genel olanla, bütünsel olanla kuracağı ilişkidir. Bu ilişkiden pay alarak, bu ilişkiye katkıda bulunarak, bu bütüne eklemlenerek kendisi olarak kalabilir.

Hegel'in etik düzene ilişkin fikirleri, aynı zamanda kültürel düzene ilişkin fikirleri olarak da okunabilir. Kültürel düzen, toplumun düzenidir. Toplumun düzeni, insan varlığını oluşturan öğeler olarak toplumsal kurumların bileşkesidir. Kültür, toplumsal kurumlar, rasyonel bir öznenin yaratılarıdır. Ancak insan yaratıları olarak nesnel bir alan oluştururlar.[4] Tıpkı tinden türeyen öğelerin, tinden uzaklaştıkça nesnel bir varoluşa kavuşmaları gibi, kültür de insandan bağımsızlaştıkça, yâni öznel olana ilişkin bağlarını geride bıraktıkça nesnelleşir. Hegel toplumda ve toplumsal kurumlarda öznel ile nesnel olanın sentezini bulur.

Hegel kültür ile toplumun gelişimini eşzamanlı olarak kurar. Çünkü hem kültür hem de toplum doğadan "uzaklaşmayı", "yabancılaşmayı" gerektirir. Bu uzaklaşmayı sağlayacak olan bilinçli emektir: emek doğanın insan ihtiyaçlarına göre dönüştürülmesinin, etkileşim ise doğayı kavramanın, anlamanın yolu olarak ortaya çıkar. Emek ve etkileşim

---

4 Hegel "objektif" (nesnel) olanı üç boyutta tanımlar; nesnel olan, dışsal olarak vardır ve öznel olana, kavrama ve imgeye indirgenebilene karşıttır. Mümkün, tikel ve öznelliğe karşılık zorunlu ve evrenseldir. Düşüncelerin kendinde ve nesnelliğin şeylerindedir. Buna karşılık, öznel olan, öznenin katışıksız bir kendine geri çekilimini, öznenin psikolojik ve fiziksel durumlarını ve etkinliklerini, rasyonel öznenin dışsallaşımını gösterir (Inwood, 1992: 205; 282-283). Öznenin durum ve etkinlikleriyle dışsallaşımı (aile, devlet, toplum vb.), öznel ve nesnel olanın uzlaştığı uğraklardır.

tarihsel ve pratik kategorilerdir. Doğayı dönüştürmenin düzeyi, kültürün düzeyini belirler. Çünkü bu aşamada bireylerin kendi çıkarlarıyla daha üst düzeydeki çıkarlar kümesi arasında bir bağ oluşturmanın ve bu bağı kültürel olarak teyid etmenin metodu, tinsel (kültürel) olarak keşfedilmektedir. Tekil bir çıkardan ya da ihtiyaçtan uzaklaşarak ortak bir çıkarı sahiplenmenin yolu, bu amaca uygun kurumları, örgütleri inşa edebilmektir. Hegel böylece ailenin, toplumsal emeğin, mülkiyetin ve nihayet devletin inşâ edildiğini belirler. Burada emeğin toplumsal olarak örgütlenmesi özel bir anlam taşımaktadır. Çünkü Hegel toplumu ve toplumsal kurumları, toplumsal emeğin dolaysız sonuçları (*Konsequenz*) olarak değerlendirir. Bireysel emeğin, ortak ihtiyaçları karşılamak üzere meta üretme işine koşulması, genel-toplumsal emeği yaratır ki bu genel emek Hegel'e göre ürettikleri esasında, toplumsal eşitsizliğin kaynağını da oluşturmaktadır. Toplum, aile ya da benzeri bir kurum bu eşitsizliği ortadan kaldırabilecek güce sahip değildir. Böylece devlet ortaya çıkar. Sözkonusu olan devlet, eğer Alman devletiyse, o zaman bu devlet Almanya'nın tarihsel geri kalmışlığının üstesinden gelebilecek bir projeyi üretmenin yanısıra, devrimin öngördüğü toplum modelini de hayata geçirmelidir.

Hegel, nesnel tinin gelişimini, etik düzenin,[5] etik eylemin ve özne için yasal konumun oluşmasında, tinin kendine yabancılaşmasını ise kültürün ve dilin gelişmesinde anlatılar. Hegel'de emek, etik düzenin toplumsallaşması ve araçsallaşması, etkileşimse kültürün gerçekleştirilmesi ve dilin kültürün bu gerçekleştirimdeki "araçsal" katkısını belirler. Etik

5 Hegel etik hayatı ya da düzeni (*Sittlichkeit*) Hukuk Felsefesinde şöyle tanımlamaktadır: "Etik hayat, bir taraftan yaşayan iyi -biliş ve isteyişle birlikte olan ve özbilinçli eylemle gerçekleştirilen özbilinçte temellenen iyi- diğer taraftan etik alanda mutlak temelini ve emeğini keskinleştiren ereğe sahip olan özbilinç olarak özgürlük İdeasıdır. Böylece etik hayat varolan dünyaya geliştirilen özgürlük kavramı ve özbilincin doğasıdır" (Hegel, 1967: 105).

düzen ya da *Sittlichkeit*'ın kurulması, bireyin kendi tercihleri, aklı ve duyuşlarıyla belirlenen *Moralität*'ten ayrılır, çünkü bir töresel düzeni, bu düzeni koruyan kurumları ve toplumu yöneten etik normları içermektedir. Hegel, "Doğal Hukuk" denemesinde[6] moraliteyi, özel, burjuva kişilere ve onların ticarî kâr üreten etkinliklerine bağlarken, *Sittlichkeit*'ı yönetici ve savaşçı sınıflara ayırır. Grekler *Sittlichkeit*'ı aile ve devlet arasındaki bir çatışmanın giderilmesinin aracı olarak kavramaktaydılar. Buna göre kavram, bireysel bir ahlâktan çok, ortak bir etik bağlanmayı anlatmaktaydı. Hegel etik düzene aile ve devlet dışında üçüncü bir boyutu, sivil toplumu (*Bürgerliche Gesellschaft*) ekler. *Hukuk Felsefesi*'nin sistematiği, gerçekte etik düzenle, bir ihtiyaçlar sisteminin örgütlenmesi olarak sivil toplum arasındaki uyumu araştıran bir sistematiktir. Hegel'e göre sivil toplum üç uğrak içermektedir: bireyin ihtiyaçları ve bu ihtiyaçların karşılanmasının dolayımlanması ve böylece diğer bütün bireylerin ihtiyaçlarının tatmini (İhtiyaçlar Sistemi); evrensel özgürlük ilkesinin gerçekleşmesi ve Adalet İdaresiyle mülkiyetin korunması; ihtiyaçlar ve özgürlük/mülkiyet alanında olabileceklere karşı düzenlemeler yapılması ve *Polis* ve *Korporasyon* aracılığıyla tikel çıkarların ortak çıkarlar olarak savunulması (Hegel, 1967: 126). Açıkça görülmektedir ki Hegel, *Sittlichkeit* kavramıyla modern toplumun ideolojik/kültürel boyutunu, aile/sivil toplum/devlet kavramlarıyla da kurumsal boyutunu açıklayan bir öngörüyü sunar.

Bu açıklamalardan sonra, tartışma temamıza tekrar dönebiliriz. Pratik felsefenin bir biçimde sosyolojiye devrettiği "iyi hayat" idealinin toplum sorunsalında, yâni toplumun olabilirliğinde ortaya nasıl çıktığını, sosyolojik düşüncenin bu sorunsalı nasıl kavramsallaştırdığını araştırıyoruz. Kant

6 Hegel, 1977. Hegel'in doğal hukuk ve etik düzen hakkındaki görüşlerinin iyi bir analizi için bkz. Dickey, 1989; Solomon, 1983.

ve Hegel'in pratik felsefenin bu idealine, toplumu bir "ortaklık" hâli olarak algılayarak yaklaştıklarını görüyoruz. Her iki düşünürün de Fransız Devrimi'ne verdikleri önem, toplumun tarihini devrimlerin tarihiyle özdeşleştiren yaklaşımımızı doğrulamaktadır. Ancak toplumu oluşturan "gücün" ne Kant'taki gibi bir etik ideale ne Hegel'deki gibi özgürlük tasarısına denk düşmediğini göreceğiz. Toplumu kuran öğenin topluma içsel kılınması, toplumu nasıl bir zorunluluk alanı olarak kurmaktaysa, bu öğenin topluma dışsal kılınması da (*Sittlichkeit* ya da *Geist*) toplumu bir özgürlük alanı olarak somutlaştıramıyor. Kant ve Hegel mekanik evren ve toplum tasarımına karşı çıkmışlardı. Ancak kendi toplum kurgularında tersinden bir mekanizme yenik düştüklerini söyleyebiliriz. Bu da ister ahlâk isterse özgürlük adına olsun çatışmanın (toplumsal, etik ya da sınıfsal veya Kant'ta olduğu gibi uluslararası) kendi bağlamından bir üst bağlama ya da bir üstilkeye taşınarak dondurulduğu ve taşındığı düzeyde çözüldüğü inancından kaynaklanmaktadır. Tekil çıkarların genel çıkarlar olarak ortaya konulması, ki Hegel'de sivil toplum bu sürecin deyim yerindeyse 'arenası' olmaktadır, tekil çıkarların önemini ve işlevini ortadan kaldırmamaktadır. Bunun nedenlerini şimdi Marx'ı tartışırken daha iyi görebileceğiz sanırım.

Marx konusunda bir "kimlik tesbiti" sorunuyla yüzyüzeyiz. Bu tesbit, aynı zamanda hem kişiliğe hem de yapıtlara uzanmak zorunda. İster genel temâyüle uyarak Marx'ı çağdaş sosyal teorinin Durkheim ve Weber'le birlikte kurucularından birisi olarak belirleyelim isterse genel sosyolojik söyleme uyarak onu, toplumu bir bütünlük ve denge olarak kavranılmasının karşısında "çatışmacı" bir sosyolog olarak öne çıkartalım, Marx'ı ve yapıtlarını tam olarak değerlendirmiş olmayacağız. İktisada, tarihe, felsefeye, sosyolojiye, estetiğe, tarih felsefesine, kısaca birbirinden görece bağım-

sız bir disiplinler yumağına yayılmış bulunan, Marx'tan türeyen, etkilenen ya da izler taşıyan bir düşünceler bütününün kesin bir belirlenime imkân vermediği açıktır. Ancak buradaki tartışmaya bağlı olarak Marx'ın sosyolojik teori içerisinde bütünüyle özgün bir çizgiyi temsil ettiğini savunmanın bir bakıma güç olacağını belirtmek zorundayız. Çünkü Marx bir taraftan devrimler çağı onsekizinci yüzyılın yaygın ruhunu yansıtan ve "uygarlıklar tarihi, ilerleme kuramları, Saint-Simon'un endüstri toplumunu çözümleyişi ve yeni siyasal ekonomi gibi" (Bottomore, 1990: 134) temalarla beslenen bir perspektife sahipti, yâni döneminin genel bir eğilimini taşımaktaydı; diğer taraftan üstlendiği politik kimlik bir tarafa bırakılırsa, Marx'ın genel olarak düşüncelerle toplumsal bağlam arasındaki ilişkiye ait yeni bir teorik ve felsefî tutum geliştirdiğini, sosyolojinin ya da sosyal teorinin tarihle bağlanmasını zorladığını söyleyebiliriz. Kuşkusuz bu Marx'ın yegâne katkısı değildir, ama önemli bir katkısıdır. Bunlara ilâve olarak Marx'ın yapıtlarının oluşturduğu geniş ilgiler kümesi ve Marksist teorinin esas olarak hangi alana sokulabileceği konusundaki süregelen tartışmayı hatırlayacak olursak, Marx'ın düşüncelerinin münhasıran sosyolojik bir okumaya izin verip vermediği sorusuna açık bir karşılık bulmak mümkün değildir.[7] Burada bu tartışmaları yapılageldikleri bağlamlara terkedip, Marx'ın toplum teması üzerine neler söylediğini öne çıkarmanın daha uygun olacağı kanısını taşıyorum.

---

7 Marx'm düşüncesinin öncelikle bir "felsefe" ve bir dünya-görüşü olarak okunması gerektiği yolundaki yaygın kanı, Marx'ın tarih biliminin ya da politik ekonominin "kurucusu" olarak kabullenilmesini engellemediği gibi, bu kimliklerin birbirleriyle kolaylıkla özdeşleştirilebileceği de savunulmaktadır. Bu konuda oldukça keskin yargılarla dolu olmasına rağmen (örneğin, Marksizm asla bir "felsefe" önermemiştir ve Marx öncelikle bir filozof değildir vb.) Balibar'ın kitabı, Althusser'in "epistemolojik kopuş" kavramıyla sunduğu bilimsellik-öncesi ve sonrası ayrımının daha yumuşatılmış bir versiyonunu temsil etmektedir. Bkz. Balibar, 1996.

Marx, devraldığı düşünce geleneğinin, Alman idealizminin ve esasta ondan neş'et eden "Alman ideolojisinin" eleştirisiyle işe başlamıştı. İlk ve zorunlu eleştiri nesnesi, tabiatıyla Hegel'di. *Hegel'in Devlet Doktrininin Eleştirisi* (1977)[8] iki düzeyde gelişmektedir: ilk düzey, Hegel'in tarihsel ve ampirik kurumları ideadan ya da tinden türetmesinin, bu kurumların maddîliğini ve bu maddîlikteki eşitsizliği gizlediğinin vurgulandığı düzeydir. İkinci düzey, Hegel'in varolanı rasyonel olanla özdeşleştirmesindeki mutlakçı mantıktır. Dışsal zorunluluk, yâni tarihin ve kültürün alanında kalan her şey, içsel bir ereğin, tinin içkin ereğinin mantığına koşulludur. *Alman İdeolojisi*'nde (1976)[9] Hegelciliğin[10] özellikle sol-kanat versiyonundaki görünümlerine yönelik yine iki eleştiri düzeyi vardır. Bu düzeylerin birincisi, *Feuerbach Üzerine Tezler*'de (Marx, 1976) ifade edildiği üzere "toplumsal hayatın esas olarak pratik olduğu" savı ve bu pratiğe ilişkin sorunlar çözümlerini "insanî pratikte ve bu pratiğin algılanmasında bulurlar" önermesinin işaret ettiği gibi tarihsel ve toplumsalın "zorunlu maddîlik" düzeyidir. Marx, buradan sol-kanat Hegelciler Feuerbach, Stirner, Bauer, Strauss ve Hess'in bir tür sekülerleştirilmiş idealizmi sürdürdükleri eleştirisine geçer. Bunun pratik anlamı, tanrıdan alınıp insana verilen her şeyin, sadece bir "öz", bir "kavram" olarak insana verilmiş olmasıdır. Tanrının varlığına tanınan özgüllük, bu durumda kavramlara terkedilmiş olmaktadır. Kavramla-

---

8 *Hegel'in Devlet Doktrininin Eleştirisi, Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi, Yahudi Sorunu* metinlerini Colletti'nin önsözüyle yayınlanan *Early Writings*'den (1977) takip ettim.

9 Türkçe'ye sadece Feuerbach kısmının çevrildiğini belirtelim (bkz., Marx-Engels, *Alman İdeolojisi*, 1987, Ankara, Sol Yayınları); oysa kitap, Feuerbach'tan başka Bauer, Stirner ve Hess'i; ayrıca da Alman ideolojisinin sorunsalı içerisinde kalan Alman sosyalistlerini de kapsayan bir eleştiri genişliğine sahiptir

10 Hegelciliğin ve Hegelciliğin sağ ve sol kanatlarının tarihsel ve analitik bir dökümü için bkz.,Toews, 1985.

rın özerk ve özgül bir alana ve gerçekliğe sahip olduklarına inanmakla, Tanrının varlığına inanmak arasında, ilk durumda insanın adının mü'mine çıkması dışında hiç bir fark yoktur. Genç-Hegelcilerin din eleştirisi, dinin gerçek bir toplumsal inşâ, tarihsel bir kurum olduğu olgusunu görmemeleri nedeniyle eksiktir. Dinin kendisi, bir ilahî tözün kendini dışa vurması olarak değil, ancak somut bireylerin çarpıtılmış bir dünya imgesi olarak işlevseldi. Bu nedenle din eleştirisi, teolojik kavramların tanrısal içeriklerinin sekülerleştirilmesinden değil, bu kavramları mümkün ve gerçek kılan nesnel şartların analizinden geçmelidir. Marx bundan sonra Alman gerçekliğinin eleştirisine girişecekti. Alman gerçekliği, Marx için, tarihsel ve toplumsal olanın "kavramsal olana" dönüştürülmesinin sefaletini sergilemekteydi. Çünkü, o çok tekrarlanan argümanla söylersek, Alman gerçekliği, tarihsel çağdaşlığı yakalamaksızın, bu çağdaşlığın felsefesini üstlenmenin belirsizliğine ve gerçekdışılığına oturmaktadır. Bu metinde "toplumu" oluşturan olgular ve fenomenler yığını olarak betimlenen her gelişme, Alman gerçekliği açısından, "kavramın", "özbilincin", "tinin", "Ben'in" varlığına hapsedilecekti. Bunun nedenlerini anlamak mümkündü: Almanların tarihsel geriliği, devrimler çağının ritmini yakalamakta her zaman yetersiz kalmıştı. Bu geriliğin ideolojisini üstlenen din, Reformasyon ve sekülarizasyonla etkisini kaybedince, iş felsefeye düşecekti. Almanların felsefeye düşkünlüğü, tarihsel geriliğin gizlenmesi için felsefenin bir örtü, bir aşma vesilesi teşkil edebilmesinden kaynaklanır. Böylece Hegelci hukuk felsefesinin eleştirisinde, "insan dini yapar, din insanı değil"[11] teziyle somutlaşmış din eleştirisinin, "ta-

11 "İnsan, toplumun, devletin, *insanın* dünyasıdır. Bu devlet, bu toplum dünyanın tersine çevrilmiş bir bilinci olan dini üretir; çünkü bu devlet ve toplum da tersine çevrilmiş bir dünyadır. Din bu dünyanın genel teorisidir, ansiklopedik kılavuzudur, popüler formundaki mantığıdır, ruhsal onur noktasıdır, coşkusudur,

rihin ulaştığı düzeyin altında kalan" bir gerçeklik olarak Alman gerçekliğinin eleştirisiyle birleştiğini göreceğiz. "Eski toplulukların geçmişlerini mitolojide yaşamalarına karşılık, Almanlar geleceklerini düşüncede, felsefede yaşamaktadırlar"; çünkü, gelecek toplumsal olarak "mümkün" kılındığı ölçüde, felsefenin tekeline bırakılacaktır. Marx, bütün eleştirinin gerçekte din eleştirisinden başlamak zorunda olduğunu düşünmekteydi, tıpkı Alman tarihsel geriliğinin aşılmasını ilk şartı olarak, felsefenin (öncelikle de bu geriliğe ait felsefenin) aşılmasını zorunlu gördüğü gibi.

Dinin toplumsal imgesi, Marx'ın ideoloji kavramını önceler. Bu kavramla birlikte, toplumsal yeniden üretimin "zihnî" yapısına geri dönmüş oluruz. Tabiatıyla Bacon'ın "idollerinden" bu yana, toplumsal etkinliği varkılan zihinsel süreçlerin önbelirlenmiş bir gerçekliğe sahip oldukları söylenmişti. İdeoloji, toplumsal varlığın bilincidir bir bakıma; ama giderek bu varlıktan bir sözde-bağımsızlık kazanır ve doğrusu tam da bağımsızlığını ilân ettiğinde, bilinç ideolojikleşir. Öyleyse, Marx din ve ideolojinin "gerçeğin" ötesinde simgesel bir üretim olduğunun farkındadır.[12] Ama bu

---

ahlakî yaptırımıdır, gerçek karşılığıdır, takviye ve haklılaştırılmasının evrensel temelidir. İnsan özü herhangi bir somut gerçeklik kazanamadığından, bu özün fantastik gerçekleşimidir. Buna göre dine karşı mücadele, dolaylı olarak ruhsal aroması din olan bu dünyaya karşı bir mücadeledir" (Marx, 1977: 244).

12 Bununla birilikte Marx'ın dini bütünüyle indirgemeci bir analizin nesnesi kıldığını söylemek doğru olamaz. Çünkü Marx, dinin tarihsel evriminin zorunlu olarak modernliğin gereksindiği bir bölünmeyi içerdiğini düşünmüştür. Yahudi Sorunu dinin kendi içinden bölünmesinin sonuçları üzerine çarpıcı bir metindir. Marx, Hristiyanlığın özellikle Protestanlık formunda, dünyaya ve öteki dünyaya, evrenselliğe ve özelliğe, toplumsallık ve bireyselliğe bölünmesinin modern devlet ve toplum için elverişli bir ortam hazırladığını söyler. İnsan için dünyada ayrılan yer, Tanrının yerini belirler ve böylece sınırlar. Bireyin özel çıkarlarını koruması, ancak bireyin bu dünyadaki etkinliklerinin olumlanmasıyla mümkün olabilir ve bu etkinlikler, inanmış olarak değil, yurttaş olarak, yâni hukuksal ve iktisadî bir düzenlemenin öznesi olarak gerçekleştirilebilir. Marx, Yahudi Sorunu'nun kökeninde, toplumsal öznenin, dinsel özne olarak konumlandırılmasının yattığını belirtir.

"ötelik" niteliği, bu öğelerin gerçeklikten bağlarını koparmaz; tam tersine, bu nitelik ne kadar çok vurgulanırsa, o kadar ideolojik ya da dinsel bir tutumun hayatiyet bulacağını ve bu tutumun ancak toplumsal olarak analiz edilebileceğini düşünmeliyiz. Böylece "toplumu" kuran başka bir öğeyi daha yakalamış oluyoruz. Bu öğe ne "kültür" gibi pozitif ne de örneğin "birey" gibi yansızdır. Negatiftir, çünkü varlığı insanların gerçek varoluş şartlarına ilişkin çarpıtılmış ya da tersine çevrilmiş bir kavramsal sözlükle düşündüğünü gösterir; yanlıdır çünkü gerçekliğin şu ya da bu biçimde yorumlanmasının "egemen" özel çıkarlara denk düştüğünü gösterir. *Alman İdeolojisi*'nde bu görüşün sergilendiği bir pasajda Marx daha fazlasını söyler ve

> egemen sınıfın düşünceleri, her dönemde egemen düşüncelerdir, başka bir deyişle toplumun maddî gücüne hükmeden sınıf aynı zamanda bu toplumun egemen *entellektüel* gücüdür de. Maddî üretim araçlarını arkasına alan sınıf, giderek zihnî üretim araçlarını da kontrol eder öyle ki zihnî üretim araçlarından yoksun olanlar, bütünüyle bu sınıfa tâbi olurlar (Marx, 1976: 67)

yargısına varır. Bu yargının mantıkî sonucu, ideolojinin negatif olarak aslında pozitif bir işlev gördüğüdür. Benzeri bir süreci "yabancılaşma" kavramı için de gözlemleyebiliriz. Yabancılaşmanın oluşumu *1844 Elyazmaları*'ndan başlayarak insanın, toplumun ya da belli bir sınıfın kendi faaliyetlerinin sonuçlarına ya da bu sonuçlardan türeyen nesnelere; insanın yaşadığı doğaya, topluma ya da diğer insanlara ve böylece kendisine, kendisinin potansiyellerine uzaklaşması olarak belirlenmiştir. Yabancılaşma insanın kendi varlığıyla, bir gölge varlığı üretmesidir; insan kendisini ürettikçe, üretim şartlarının sürdüğünü varsayarsak, sadece bu gölge varlığı yeniden üretiyor olacaktır. İnsanın temel etkinliği ola-

rak emek, sadece nesne üretmez, aynı zamanda kendisini ve üreticiyi de mal olarak üretir. Emeğin yabancılaşması, emeğin ürettiği nesnenin üretene "yabancılaşması", üretenin üzerinde ve ondan bağımsız bir "güç" olarak somutlaşmasıdır. Nesnenin sahiplenilmesi ya da kullanılması bu süreci sadece pekiştirecektir. Nesnede olmayanı, nesneye atfetmek, metanın içerdiği toplumsallığı gizleyip, metaı bir sonuç olarak değil bir veri olarak algılamak, fetişizm, bireyin ayartılmasının kendisi tarafından da sahiplenilen bir yoludur. Marx'ın kelimeleriyle söylersek,

> emeğin ürünü, sarfedilen emektir ve üretilen nesnede maddî kılınmaktadır, bu, emeğin *nesneleşmesidir*. Emeğin gerçekleştirilmesi, onun nesneleşmesidir. Siyasal iktisat alanında emeğin bu gerçekleşimi işçi için bir *gerçeklik kaybı*, nesneleşme nesnenin kaybı ve nesneye kölelik, nesnenin temellükü uzaklaşma ve yabancılaşma olarak gözükmektedir (Marx, 1977: 324).

İdeoloji ve yabancılaşma kavramlarıyla birlikte Marx'ın toplum teorisinin sosyolojik düşünce açısından önemli bir aşamasına varmış oluyoruz. Burada toplumdaki süreçlerin, ilişkilerin, değerlerin yâni klasik sosyolojik kurguda toplumun kurucu öğeleri olarak adlandırdığımız öğelerin, kendilerine atfedilen işlevleri tersinden, çarpıtarak ya da gizleyerek yerine getirdiklerini düşünmek zorunda kalırız. Marx'ın artı-değer teorisi, örneğin, sadece bir sınıfın ya da grubun belirli çıkarlarını artırmaya yönelik bir mekanizma değildir; bu açık işlevi, bir bütünün, bir üretim biçiminin ve bu üretim biçimine bağlanmış varoluşun maddî temelini verir. "Değişim değeri" ve "kullanım değeri" arasına koyduğu farklılık, sadece metalarm düzenine ilişkin bir belirleme olamaz; aynı zamanda toplumsal ilişkilerin ve bu ilişkilerin örgütlenmesinin de açıklamasını sunar. Çünkü Marx kav-

ramları, ait oldukları sanılan disiplinlerin, bilimlerin, bağlamların yalıtılmışlığı içerisinde algılamanın yanıltıcı olduğuna inanır. *Grundrisse*'de siyasal iktisadın metodunu tartışırken, nüfustan başlayarak kavramların soyutlamalar olarak ancak yaşayan, somut bir bütünsellik içerisinde varolduğunu göstermeye girişir. Örneğin nüfus, içerisindeki sınıfları düşünmeksizin bir soyutlamadır. Sınıflar sermaye, ücretli emek vb. olmaksızın varolamazlar. Ücretli emek, değişimi, işbölümünü, ücretleri gerektirir. Sermaye, ücretli emek, değer, para, ücret olmaksızın hiç bir şeydir. En basit iktisadî kategori olarak değişim değeri bir nüfusu, özgül ilişkilerde üreten bir kitleyi, bir aile, topluluk ya da devlet türünü öngörür. Görünüşte, soyut, tek-yanlı bir ilişkidir ama ancak somut, yaşayan bir bütün içinde (Marx, 1981: 100-101). Modern toplumsal formasyonun oluşumunda etkili olan kavramların, yahut soyutlamalar olarak kavramların, tam da bu noktada kendileri dışında neyi öngördüklerini tartışmanın "metodunu" buluyoruz böylelikle. İnsanların üretimle birlikte kaçınılmaz ve kendi iradelerinden bağımsız olarak belirli ve kısmen zorunlu ilişkilere girmeleri gibi, kavramlar da bir kere bilinçlilik nesnesi hâline geldiklerinde dışlarındaki gerçekliğin bütün parçalarıyla ilişkilidirler. Topluma ait kavramlar, toplumsal kavramlar, toplumun "toplum" olarak algılanmasına katkıda bulunmakla kalmazlar, bu topluma karşılık gelen bilinçlilik düzeyini, bu bilinçlilik düzeyini oluşturan bütün üstyapı kurumlarını, bu kurumları taşıyan maddî temeli de yansıtırlar; çünkü onlar, kısaca, somutun düşünsel yeniden üretiminden başka bir şey değillerdir.

Marx'ın tartışma konumuza ilişkin katkılarını özetlemenin güçlüğünü, onun tarafından sona erdirilen iki soyutlamadan yola çıkarak giderebiliriz belki. Buna göre Marx birey ve toplum soyutlamasını tersine çevrilemez bir biçimde

yıkmıştır (Frisby and Sayer, 1986: 91). İnsan, tarihsel ve toplumsal olarak konumlandırılmıştır; bütün doğal hukuk teorilerinin insanı öncesiz bir zaman diliminden başlatmaları, insanı bir bütün gerçekliğinden kopuk ayrıksı bir bütün olarak algılamaları gerçeği yansıtmaz. Bütün insanları eşitleyen ve her bireyde bir tortu olarak duran, bir öz, "insan özü", yoktur; insanlarda bulduğumuz, toplumsal ilişkilerin resmidir. İnsan türü, türsel, daha doğru bir ifadeyle, biyolojik varlığını toplumsallıkla aşar. Tarih, bu toplumsallığın neden ve nasıl farklılaştığını açıklar. Toplum soyutlaması ise, sadece teorik olarak değil, aynı zamanda pratik olarak da tutarsızdır (yâni ideolojiktir). Genel, evrensel bir "toplum" yoktur; özgül üretim ve tarihsel biçimlerin belirlediği toplumlar vardır. Marx "burjuva iktisatçılarının" (Ricardo, Keynes vb.) iktisadî kategorileri evrensel ve türdeş bir toplum imgesinden kalkarak kullandıklarını söyler. Toplumların türdeşliği, ancak tarihi dışlamakla mümkündür. Toplumun bir ilişkiler toplamı, tarihsel bir süreç, maddî ve kültürel bir etkileşim bütünü olduğu açıktır. Geride kalan, toplumun aynı zamanda bir "yanılsamayı" temsil etmesi olgusudur. Çünkü, toplum, kendisini oluşturan öğelerin ve ilişkilerin dışarı vurulmasından başka bir şey değildir. *Alman İdeolojisi*'nde, *1844 Elyazmaları*'nda, *Kutsal Aile*'de, *Grundrisse*'de, *Siyasal İktisadın Eleştirisine Katkı*'da, *Kapital*'de kısaca Marx'ın Alman idealizminden devraldığı düşünsel mirasın sorunsalını taşıdığı "epistemolojik kopuş"[13] sonrası bütün

13 Aslında Bachelard'a ait olan bu kavram, Althusser'in Marx okumasında kullandığı metodik bir kavramdır ve Marx'ın Hegel ve Feurbach etkisindeki bilimsellik-öncesi dönemden, tarihsel ve diyalektik materyalizme bağlandığı döneme geçişini anlatmaktadır (Althusser, 1988). Buna karşılık, Marx'ın tüm düşüncesinin belli bir bütünlük içerdiği ve bu türden herhangi bir kopuşun, Althusser'in düşünsel ve politik angajmanı nedeniyle ortaya konulan teorik bir müdahele olduğu tezini de hatırlatmak gerekir. Marx'ın sosyolojisinin, Marx'ın, bir Althusser okumasına teslim edilemeyeceğini belirtelim.

eserlerde sahip olduğumuz toplum kavramı, insan tarafından, somut, tarihsel yaşayan özneler olarak ("rasyonel" özne değil)[14] üretilmiş bir gerçekliğe ilişkindir. Marx'ın bu gerçekliğe ilişkin yorumu, toplumun düzeyini üretici güçlerin düzeyiyle özdeşleştirmesi ve böylece örneğin üretici güçlerin gelişmesinin zorunlu olarak özgürleşmeyi getireceğini söylemesi birçok bakımdan yanlışlanmış olsa bile, taşıdığı analiz gücü nedeniyle sosyolojinin hâlâ ihtiyaç duyduğu bir yorum olarak kalacaktır.

14 Rasyonelliğini, bütün tarihsel-toplumsalın vasatın önüne koyan, bu vasatın da sonucu olarak okuyan bir özne değil... anlamında okunsa yeridir. İnsanların tarihi 'yaptıklarını' söylemek, bu yapmanın zorunlu olarak özgür ve rasyonel şartlarda yapıldığını söylemek olmasa gerektir.

YEDİNCİ BÖLÜM

# Sonuç: Pratik Felsefeyle Toplumu Düşünmek

Toplum kavramının dolaysız anlamı, yâni bireyler, kurumlar, süreçler ve değerlerin oluşturduğu bütünsellik, tarihsel olarak bir süreklilik arzeder, ancak bu süreklilik sadece toplumu kuran ögelerin varlıksal sürekliliğidir. Toplum için biyolojik olarak insana, ihtiyaçların karşılanması için toplumsal kurumlara, kurumlarla bireylerin ilişkisini düzenleyecek süreçlere ve değerlere ihtiyaç var. Ancak bu ögelerin 'biçimleri' ve bu biçimlerin taşıdığı 'içerikler' tarihsel olarak değişmek zorundadır. Bu zorunluluktan ötürü tarih var. En basitinden Darwin'den beri, başka antropolojik bulguları bir kenara bıraksak bile, insanın biyolojik varlığının her zaman aynı biçimde tezahür etmediğini, biyolojik olarak insanın bir kere ve bütün zamanlar için verili bir forma sahip olmadığını biliyoruz. Bu dolaysız antropolojik düzeyden çıktığımızda, sonuçlar daha sarih bir şekilde önümüze serilir. İnsanın toplumsal ve kültürel varlığı, tarihsel sürece bağlı olarak, daha radikal bir biçimde değişmekte, bu değişiklik derinleşerek sürmektedir. Toplumsal kurumlar, gördükleri işlevlerin farklılığı ve çeşitliliğiyle ilişkili olarak, ör-

gütlenme ve gelişimlerini toplumsal düzenlerin mantığına uygun bir biçimde gerçekleştirirler. Hukuk kurumunun sekülerleşmesi, sözgelimi, pre-sekülarist denetim formlarının ortadan kalkması anlamına geldiği gibi, diğer taraftan seküler denetim formlarının normatif temellerini de hazırlamak durumunda. Hukuksal kod, yeni davranış biçimlerine ve beklentilerine, böylece, bir dayanak oluşturabilecektir. Dolayısıyla, en alt düzeyden başlayan bir dönüşüm, en rafine toplumsal ögelere kadar uzanan bir örüntü içerisinde gerçekleşir. Bu bize, ilkel formlardan daha gelişmiş formlara uzanan bir evrimsel mantığı değil, her tekil tarihsel-toplumsal dönemde, farklı bir toplumsal birliktelik formunun geliştiğini ve bu formun kurucu ögelerinin, kendilerini sürdürecek bir işlevselliğe, ancak diyalektik bir etkileşimin sunduğu bütünsellikle varabildiklerini gösterir.

Toplumun bir 'birliktelik' olarak anlamı, gerçekte modern dönemlerin bir ürünüdür ve sosyolojik olarak en fundamental dönüşümü, geleneksel topluluk yapılarının yıkılıp, yerine, modern kültürel, toplumsal ve iktisadî yapıların yerleşmesini anlatır. Bu birlikteliğin yeniliği, toplumu oluşturan esas ögenin, dikey, yâni ideolojik/kültürel değil, öncelikle yatay, yâni kurumsal ve işlevsel olmasından türetilmelidir. Dikey ögeler, ancak yatay ögelerle entegrasyon içerisinde gündeme gelebilirler. Bu entegresyon yokluğu, toplum için bir meşruiyet krizi anlamına gelir. Toplumun modern birliktelik '*habitus*'u, görüldüğü üzere, "Devrimler Çağı" olarak adlandırılan bir dönemde oluşturulmuş, sözkonusu çağda, devrimler hem ekmek hem de kimlik vermeyi amaçlamışlardır. Toplumun bir 'zorunluluk', doğaya benzer "mekanik bir düzen" gibi anlamları premodern anlamlardır. Premodern toplum kavramı, toplumun genellikle kültürel (dikey) bir niteliğe atfen tanımlandığı, buna karşılık modern toplum kavramının ise, kendisini 'eski' toplum kavra-

mıyla karşıtlık içerisinde ve genellikle 'işlevlere' bağlı olarak tanımlandığı bir düzeye işaret eder.

Pratik felsefe, Platon ve Aristoteles'den bu yana, sosyolojiyi modern dönemler için daha anlamlı kılacak bir soruya, "iyi ve âdil bir toplum nasıl mümkün olabilir?" sorusuna dair karşılıklar üretmiş, ürettiği bu karşılıklar, dinsel kozmopolitanizm, Rönesans hümanizmi, toplumsal ütopyalar, Aydınlanma ve Devrim ve modern eleştirel ideolojilerin içeriğinde sürdürülmüştü. Bilimlerin sınıflandırılmasında, beşerî bilimler (yahut kültürel bilimler, sosyal bilimler vs.) sağın bilimlerden farklılıklarını vurgulamak üzere, bu içeriği koruyacaklarını vaadetmişlerdi. Böylece, etik doğru ve yanlışı, estetik uyumlu ve uyumsuz olanı, iktisat fayda ve zararı, siyaset, özgürlük ve tutsaklığı... âdil ve iyi bir toplum tasarısı bağlamında değerlendirecektir, bir başka deyişle, bu tekil düşünme biçimleri, kendilerini pratik bir ilgiye bağlamışlardır. Sosyolojik "toplum nasıl mümkündür?" sorusu, mümkün toplumun niteliği konusunda da bir karşılığı üstlenmeyi gerektirmişti.

Oysa sürecin böyle gelişmediğini biliyoruz. Bilimlerin kendilerini haklılaştırımları, bizzat teorik nesnelerinde mündemiç bu boyutu kenarda tutma vaadiyle gerçekleşebilmiştir. Horkheimer, Galilei örneğinde, korkulan şeyin bilimsel teori değil, felsefî görüş olduğunu belirtmiştir. Cizvit karşıtları, felsefî tutumdan vazgeçilmesi durumda, yâni bilimsel tutumun kabul edilebilir bir felsefî çerçevede ifade edilmesi hâlinde, Galilei'nin herhangi bir sorun yaşamayacağını söylemişlerdir (2005: 470). Sosyolojinin bir bilim dalı olarak kurumsallaşmasının bedeli, bilimin ancak pratik sorunlara ilişkin söz aldığında eleştirel olabileceği hakikâti görmezlikten gelinerek ödenecekti. Paradoksal olarak, sosyolojinin önce "sosyal problem"in yarattığı patolojileri ortadan kaldırmaya yönelik bir ahlâk teknolojisi, sonra da bir

ulus-devlet ideolojisi biçiminde gelişimi, gerçekliğe ilişkin felsefî bir görüş bildirmeye değil, gerçekliğin toplumun üzerine kapanmasına hizmet etmekteydi. Yapısalcılık ve işlevselcilik gibi sosyolojiyi daha mikro düzeydeki olgulara hasreden yaklaşımların sosyolojiyi toplumsal olguların analiziyle sınırlandırması, bir taraftan pazar ilişkilerinin kutsanmasına diğer taraftan toplumsal güçlerin dokunulmazlığına katkıda bulunan bir "nesnel gözlemcilik" statüsünün bu "bilim dalı"na bağışlanmasına yol açacaktı. Postmodern salvo, bu statünün bile ironiyle karşılanacağı daha kaygan bir zemini sosyolojiye dayatır.

Toplum kavramının sosyal teori ve sosyolojik gelenek içerisindeki kavramsal tarihi, bu sürecin sosyolojik düşünme biçimini sadece 'dışından' kuşattığı iddiasını geçersiz kılmaktadır. Sosyolojik düşünce de bu gelişmeye uyarlanabilecek içsel bir mantık üretmiştir. Ampirik-analitik epistemoloji ve metodolojinin öncüllerinin sosyolojik yönteme içerilmesi, bu içsel mantığın klasik "bilgi için güç, güç için bilgi" problematiğini aşan bir boyutunun olduğunu gösterir: toplumsal alanın bütünüyle denetim altına alınması, bu denetim kavramsal olarak anlamsızlaşacağı bir düzeye varılmış demektir. Sosyoloji, teorik nesnesi toplumu, bu denetimin gölgesi altında kaybetmiştir. Tarihsel araştırmaların ya da bizzat tarihin kendisinin öneminin kaybolması, sosyolojinin özbilincinin tahrif olmasıyla sonuçlanmıştır. Bu tahrifat, sosyolojinin, somut öznelere yaşadıkları gerçek şartlar hakkında tikel bir aydınlanma sunmak için ihtiyaç duyduğu tarihsel hatırlayışı bastırmasını meşru kılmıştır. Sosyoloji, cinayeti neden işlediğini bir türlü dile getiremeyen katil gibi, kendisini eylemin barbarca büyüleyiciliğine terketmiş durumdadır.

Pratik felsefe, sosyolojiye, başka şeylerin yanısıra, değer ve olgu arasındaki sahte uçurumun ortadan kaldırılabileceği fikrini de kazandırmıştı bir zamanlar. Olguları değerlere ve-

ya tam tersine, değerleri olgulara indirgeyen günümüzün sözde-çatışan sosyolojik teorileri, bunların kendi başlarına konuşamayacaklarını, dolayısıyla, olgular ve değerler arasındaki keskin ayrımın salt metodolojik istemlerle yapılamayacağını kabûle yanaşmamaktadır. Elbette, değerler ve değer yargıları, olguların nesnel (maddî) temellerinin bilinmesini engelleyecek bir hoşgörünün konusu olamazlar ve olgular, değerleri sosyolojik düşünüşün dışına iten bir materyalizmin geçerlilik belgeleri değildir. Olguları ve değerleri birbirlerinden ayırdetmemizi buyuran nesnellik, bu buyruğa uymamız durumunda, sosyolojik bakışın hayat-alanının sorunlarına karşı mesafeli kalabileceğini fısıldamaktadır bize. Oysa, ihtiyacımız olan bu mesafenin bütünüyle ortadan kaldırılması, pratik felsefe öncüllerinin düşüncenin temel ve içsel kaygıları olarak *a priori* geçerlilik kazanmasıdır.

Sosyolojik düşünce, toplumun tabiata, tarihe ve bireye mütehakkim bir çerçeve olduğu ve toplumsal varlığın modern dünyadaki dönüştürücü gücünün tersine çevrilemez olduğu ilkesiyle işe başlamış, bu toplumsal karakterin geriletilmesiyle, toplumun, tarihin ve tabiatın daha âdil ve iyi şartlarda örgütlenebileceği imkânının yaratılabileceği içgörüsüne ulaşmıştı. Topluma, kendi teorik faaliyetimizin 'nesnesi' olarak baktığımızda gördüğümüz şey, orada herhangi bir tasavvurun gerçekleşmiş olduğudur. Bu tasavvuru sosyolojik düşünce etkinliğinin içerisine yerleştirmek ve eleştirinin temel motifi hâline getirmek, pratik felsefeyle toplumu düşünmenin ilk aşaması olacaktır. Eğer mevcut toplum bir 'tasavvurun' ürünüyse, başka bir toplum için başka tasavvurlar gerekecektir.

Bu çalışma, bu tasavvurlar için, bir iki fikir vermeye muvaffak olabilirse, ümid ederim, bir işe yaramış olacaktır.

# KAYNAKÇA


Adorno, Theodor (1989). "Society", Bronner and Kellner içinde, ed., *Critical Theory and Society*, 267-275.

Adorno, Theodor (1990). *Eleştiri: Toplum Üstüne Yazılar*, çev: Yılmaz Öner, İstanbul: Belge.

Adorno, Theodor W. vd., (1977). *The Positivist Dispute in German Sociology*, çev: Glyn Adey and David Frisby, Londra: Heinemann.

Althusser, Louis (1984). *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*, çev: Ömür Sezgin, Ankara: Birey ve Toplum.

Althusser, Louis (1986). *For Marx*, Londra: Verso. Türkçesi, *Marx İçin*, çev: Işık Ergüden, İstanbul: İthaki Yayınları, 2002.

Anderson, Perry (1982). *Batıda Sol Düşünce*, çev: Bülent Aksoy, İstanbul: Birikim.

Anderson, Perry. *A Zone of Engagement*, Londra: Verso.

Arendt, Hannah (1994). *İnsanlık Durumu*, çev: Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim.

Aristotle (1966). *Ethics*, Harmondsworth, Midlesex: Penguin.

Ayer, Alfred, ed. (1959). *Logical Positivism*, Glencoe, Il: Free Press.

Balibar, Etienne (1996). *Marx'm Felsefesi*, çev: Ömer Laçiner, İstanbul: Birikim Yayınları.

Balibar, Etienne ve I. Wallerstein (1993). *Irk Ulus Sınıf Belirsiz Kimlikler*, çev: Nazlı Ökten, İstanbul: 1993.

Balibar, Etienne (1994). *Masses, Classes, Ideas*, Londra: Routledge

Beiser, Frederick, ed., (1996). *The Early Political Writings of The German Romantics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Benhabib, Seyla (1986). *Critique, Norm and Utopia A Study of the Foundations of Critical Theory*, New York: Columbia University Press. Türkçesi, *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, çev: İsmet Tekerek, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.

Bocock, Robert ve Kenneth Thompson, derl., (1995). *Social and Cultural Forms of Modernity*, Cambridge: Polity.

Bottomore, Tom (1984). *The Frankfurt School*, Londra: Tavistock Publications. Türkçesi, *Frankfurt Okulu*, çev. Ahmet Çiğdem, İstanbul, Ara Yayınları, 1989.

Bronner, S. E ve D. M. Kellner, ed., (1989). *Critical Theory and Society*,

Bronner, Stephen Eric (1994). *Of Critical Theory and Its Theorists*, Oxford: Blackwell.

Cassirer, Ernest (1988). *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, No: 43.

Castoriadis, Cornelius (1987). *The Imaginary Institution of Society*, Londra: Polity.

Castoriadis, Cornelius (1993). *Dünyaya, İnsana ve Tabiata Dair*, çev: Hülya Tufan, İstanbul: İletişim.

Çiğdem, Ahmet (1997). *Akıl ve Toplumun Özgürleşimi*, Ankara: Vadi.

Comte, Auguste (1974). *Positive Philosophy*, New York: Ams Press.

Copleston, Frederick (1989). Aydınlanma, İstanbul: İdea.

Crook, Stephen (1991). *Modernist Radicalism*, Londra: Routledge

Dickey, Laurence (1989). *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press.

Dubiel, Helmut (1987). *Theory and Politics*, çev. Benjamin Gregg, Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Durkheim, Emile (1975). *Suicide: A study in sociology*, Londra: Routledge and Kegan Paul. Türkçesi, *İntihar*, çev: Özer Ozankaya, İstanbul: Cem Yayınevi, 2002.

Durkheim, Emile (1966). *The Rules of Sociological Method*, New York: The Free Press. Türkçesi, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, İstanbul: Sosyal Yayınları,

Elias, Norbert (1978). *What is Sociology*, Londra: Hutchinson.

Frisby, David and Derek Sayer (1986). *Society*, London: Tavistock.

Furet, Francois (1989). *Fransız Devrimini Yorumlamak*, çev: Ahmet Kuyaş, İstanbul: Alan Yayınları.

Garraty, John ve Peter Gay, *The Columbia History of the World*, New York: Harper & Row Publishers.

Geuss, Raymond (1984). *The Idea of a Critical Theory Habermas and Frankfurt School*, Cambridge: Cambridge University Press.

Giddens, Anthony (1991). *The Constitution of Society*, Londra: Polity. Türkçesi, *Toplumun Kuruluşu*, çev: Hüseyin Özel, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları,

Goldmann, Luden (1983). *Kant Felsefesine Giriş*, çev: Afşar Timuçin, İstanbul: Metis.

Gülbenkian Komisyonu (1996). *Sosyal Bilimleri Açın*, çev: Şirin Tekeli, İstanbul: Metis.

Hall, Stuart ve Bram Gieben, ed., (1995). *Formations of Modernity*, Cambridge: Polity Press.

Hegel, G. W. (1977). *Natural Law*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Hegel, G. W. (1967). *Philosophy of Right*, Oxford: Clarendon Press.

Hegel, G. W. (1986). *The Phenomenology of Mind*, New York: Harper Torchbooks. Türkçesi,*Tinin Görüngübilimi*, çev: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1986.

Held, David (1983). *Introduction to Critical Theory*, Londra: Hutchinson.

Hill, Christopher (1975). *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution*, Harmondsworth, Penguin.

Hobsbawm, E. J. (1978). *The Age of Revolution*, Londra: Abacus. Türkçesi, *Devrim Çağı*, Ankara: Dost Yayınları, 1998.

Horkheimer, Max (2005). *Geleneksel ve Eleştirel Kuram*, çev: Mustafa Tüzel, İstanbul: YKY.

Hoy, David Couzens ve Thomas McCarthy (1996). *Critical Theory*, Oxford: Blackwell.

Inwood, Michael (1992). *A Hegel Dictionary*, Oxford: Blackwell.

Jay, Martin (1973). *The Dialectical Imagination*, Boston: Little Brown, 1973.

Kant, Immanuel (1949). *The Philosophy of Kant*, New York: The Modern Library.

Kant, Immanuel (1983). "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", çev: Uluğ Nutku, *Yazko Felsefe Yazıları*, 4, 148-152.

Kant, Immanuel (1984). *Seçilmiş Yazılar*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Kant, Immanuel (1986). *Critique of Pure Reason*, Londra: Everyman's Library. Türkçesi, *Arı Usun Eleştirisi*, çev: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea, 1993.

Kellner, Douglas (1989). *Critical Theory, Marxism and Modernity*, Baltimore, John Hopkins University Press.

Koselleck, Reinhart (1985). *Futures Past: On the Semantics of Historical Past*, Cambridge, Mass.: The MIT Press.

Koselleck, Reinhart, (2002). *The Practice of Conceptual History*, California: Stanford University Press.

Laclau, Ernesto ve Chantal Mouffe (1992). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev: Ahmet Kardam ve Doğan Şahiner, İstanbul: Birikim.

Löwith, Karl (1949). *Meaning in History*, Chicago: Chicago University Press.

Löwith, Karl (1991). *From Hegel to Nietzsche*, New York: Columbia University Press.

Lukacs, Georg (1978). *Hegel's False and His Genuine Ontology*, Londra: Merlin Press.

Lukacs, Georg (1978). *Marx's Basic Ontological Principles*, Londra: Merlin Press.

Lukacs, Georg (1980). *Destruction of Reason*, Londra: Merlin Press.

Mannheim, Karl (1972). *Ideology and Utopia*, New York: Harcourt, Brace and World.

Marcuse, Herbert (1989). *Us ve Devrim: Hegel ve Toplumbilimin Doğuşu*, çev: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.

Marx, Karl ve Frederick Engels (1975) *Selected Works*, Moscow: Progress Publishers.

Marx. Karl (1977). *Early Writings*, der: Luciano Colletti, Harmondsworth: Penguin Books.

Marx, Karl (1981). *Grundrisse*, Harmondsworth: Penguin Books. Türkçesi, *Grundrisse*, çev: Sevan Nişanyan, İstanbul: Birikim Yayınları, 1979.

Marx, Karl (1976). *The German Ideology*, Moskova: Progress Publishers. Eksik Türçe metin, *Alman İdeolojisi*, Ankara: Sol Yayınları, 1987.

Marx, Karl (1986). *1844 Felsefe Yazıları*, çev: Murat Belge, Ankara: Verso.

McCarthy, George (1990). *Marx & Ancients*, Maryland: Rowman & Littlefield.

Mengüşoğlu, Takiyettin (1969). *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*, İstanbul: Fakülteler Matbaası.

Mooers, Colin (1997). *Burjuva Avrupa'nın Kuruluşu*, çev: Bahadır Sina Şener, Ankara: Dost Yayınları.

Negri, Antonio (1991). *Savage Anomaly*, Minneapolis: University of Minnesota Press. Türkçesi, *Yaban Kural Dışılık*, çev: Eylem Canaslan, İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005.

Niethammer, Lutz (1992). *Posthistoire*, Londra: Verso.

Nisbet, Robert (1967). *The Sociological Tradition*, New York: Basic Books.

Parsons, Talcott (1971). *The System of Modern Societies*, Chicago: Prentice, Hall.

Perry, Marvin, et. al. (1985). *Western Civilization: Ideas, Politics and Society*, Boston: Houghton Mifflin Company.

Polanyi, Karl (1957). *The Great Transformation*, New York: Beacon Press. Türkçesi: *Büyük Dönüşüm*, çev: Ayşe Buğra, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

Ray, Larry, ed. (1990). *Critical Sociology*, Hants: Edward Elgar Publishing Limited.

Reiss, H. S. (ed). *The Political Thought of German Romantics 1793-1815*, Oxford: Basic Blackwell.

Richter, Melvin (1995). *The History of Social and Political Concepts*, Oxford: Oxford University Press.

Roderick, Rick (1986). *Habermas and the Foundations of Critical Theory*, New York: St. Martin's Press.

Rose, Gillian (1995). *Hegel Contra Sociology*, Londra: Athlone.

Rousseau, Jean Jacques (1967). *6 Kitabile Rousseau (Ruso)*, çev : Zahir Güvemli, İstanbul: Türkiye Yayınevi.

Sieyès, Emmanuel-Joseph (2005). *"Üçüncü Sınıf" Nedir?*, çev : İsmet Birkan, Ankara : İmge Kitabevi.

Solomon, Robert (1983). *In the Spirit of Hegel*, Oxford: Oxford University Press.

Spinoza, Benedict (1951). *A Theologico-Political Treatise*, New York: Dover Publications.

Thomas Goddard Bergin ve Max Harold Fisch, Ithaca, New York: Cornell University Press.

Thompson, E. P. (2002). *The Making of the English Working Class*, Londra: Orion, Türkçe çeviri: *İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu*, çev: Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul, Birikim Yayınları, 2004.

Tocqueville, Alexis (1956). *Democracy in America*, Chicago: A Mentor Book.

Toews, John Edward (1985). *Hegelianism The path toward dialectical humanism, 1805-1841*, Cambridge: Cambridge University Press.

Ural, Şafak (1986). *Pozitivist Felsefe*, İstanbul: Remzi.

Vico, Giambattista (1984). *The New Science of Giambattista Vico*, çev. Ithaca, New York: Thomas G. Bergin ve Max Fisch, Cornell University Press.

Weber, Max (1996). *Sosyoloji Yazıları*, çev: Taha Parla, İstanbul: İletişim.

Wellmer, Albrecht (1971). *Critical Theory of Society*, trans. John Gumming, New York: Herder and Herder.

Wiggershaus, Rolf (1994). *The Frankfurt School*, trans.Michael Robertson, London: Polity Press.

Zeitlin, Irving (1981). *Ideology and the Development of Social Theory*, New Jersey, Prentice Hall, Inc.

# DİZİN


Abrams, P. 67
Adorno, T. 30, 50,51
Ahlâk 19, 34, 35, 37, 60, 70, 76, 88, 89, 101
Ahlâk yasaları 82, 83
Aile 60, 71, 74-76, 86-88, 96
Aktör 43, 57, 58
Alımlama 14
Alman Aydınlanması 36
Alman Gerçekliği 84, 85, 92
Alman idealizmi 37, 80, 91, 97
Alman ideolojisi 91
Alman romantikleri 75
Althusser, L. 36, 70, 90, 97
Amerikan Devrimi 55, 59, 64
Ampirik içerik 15, 46
Ampirizm 15
Aristokrasi 57, 58, 60-62
Aristoteles 34, 35, 46, 47, 101
Avrupa 54-59, 61, 63
Aydınlanma 16, 19, 25, 28, 31-33, 36, 59, 63, 66, 69-73, 79, 81, 101, 102

Bacon, R. 93
Bilimsel nesnellik 30
Bill of Rights 58
Bireycilik 45
Birliktelik 7, 8, 47, 48, 51, 54, 67, 75, 76, 83, 100
Burjuva Devrimi 55, 56
Burjuvazi 55-58, 60, 62, 74, 88, 97

Cassirer, E. 71, 79
Castoriadis, C. 30, 42, 43, 51
*Code Napoléon* 63
*Commercium* 83, 84
*Communio* 81
Comte, A. 31-33, 46, 47, 53, 74, 75, 84
Condorcet, M. 32, 72, 73

Değerden arındırılmış bilim 38
Descartes, R. 16, 30, 31
Devrimler Çağı 90, 92
Dikey ögeler 100
Dil 9, 12-15, 17, 19, 20, 24, 28-31, 35-37, 49, 50, 52, 58, 69, 70, 79, 80, 84, 86, 87, 102
Din Eleştirisi 92, 93
Dönemselleştirme 32, 44, 73
Durkheim, E. 11, 14, 45-48, 64, 89

Eleştirel sosyoloji 14, 15, 19, 24, 27
Eleştirel Teori 16-19, 22
Eleştiri nesnesi 22, 30, 33, 91
Emek 20, 21, 86, 87, 95, 96
*Episteme* 34, 35
Eski Düzen 61, 63, 65, 85
Etik 12, 34, 35, 80, 84, 85-89, 101
Etik Düzen 86-88
Etik ve Siyaset 34, 85
Etkileşim 83-85, 87, 97, 100
Evrim 29, 32, 43, 44, 53, 54, 61, 67, 69-74, 85, 93, 100

Farklılaşma 18, 29, 43, 64-66-69, 74, 97
Finalist Açıklama 42
Fizikalist 42
Frankfurt Okulu 16, 18, 19
Fransız Devrimi 53, 55, 60-65, 79, 84, 85, 89
Furet, F. 53, 55

Gelenek 102
Geleneksel 8, 16-19, 31, 34, 36, 40, 51, 59, 70, 72, 81, 100
Genel irade 71
Gerçeklik 11, 12, 15, 17, 26, 27, 29, 33, 39, 40, 45-48, 50, 51, 73, 80, 83, 93-95
Giddens, A. 43, 44, 67
Goldmann 80
Goya 25, 26
Görevli bilim 49

Habermas, J. 18, 19, 35
Hakikat 12, 30
Hegel, G. W. F. 20-22, 33, 36, 49, 53, 76, 79, 81, 85-89, 91, 92, 97
Hermeneutik 14, 43
Hobbes T. 35
Horkheimer, M. 16-18, 101
Hume, D. 71, 81

İdealizm 29, 37, 79, 80, 85, 91
İdeoloji 20, 39, 51, 57, 70, 88, 91, 92-94, 97, 100-102
İlerleme 28, 31, 32, 69-71, 73, 81, 90
İngiliz Devrimi 62, 64
İnsan doğası 70, 71
İnsanî öz 42, 44, 97
İskoç Aydınlanması 69, 71
İşbölümü 11, 12, 17, 19, 29, 33, 44, 72, 73, 75, 96
İşlevselcilik 43
İyi ve âdil hayat 34

Junker 63

Kant, I. 22, 34, 36, 75-77, 79-84, 88, 89
Kavramsal Tarih 13, 102
"Kazıcılar" ve "Düzenleyiciler" 58
Kıt'a Avrupası 55, 57, 61
Kilise 23, 24, 57, 58, 61-63, 76
Klasiklere Dönüş 68
*Koinonia* 47
Kollektif kimlik 28, 51
*Korporasyon* 88
Kritik 18, 22
Kurucu işlev
Kurumsal 100, 101
Kültürel Düzen 86

Liberalizm 63, 64
Luddizm 59, 65

Machiavelli, N. 35
Mantıkçı 42
Mantıksal pozitivizm 31
Marcuse, H. 23, 84, 85
Marx K. 14, 20-22, 36, 37, 39, 48, 49, 89-98
Materyalizm 37, 97
Milliyetçilik 63
Modern 8, 16, 27, 31, 34, 35, 38, 49, 53, 54, 57, 58, 65, 66, 93, 101
Modern tarih 28, 61
Modern toplum 55, 64, 66, 79, 88, 96
Modernite 12, 18, 38, 53
Monarşi 57, 61, 70
Montesquieu, C. 69, 70, 73
Moralite 34, 77, 88
*Multitudo* 36, 37
Mutlak özne 12, 39

Napoléon 62, 63, 79
Nedensel açıklama 42
Nedensellik 17, 18, 80, 83
Nesne 7, 13, 15, 16, 20, 22, 29, 30, 33, 34, 36-39, 45, 47, 49, 50, 54-57, 66, 68, 81, 82, 84-87, 91-96, 101-103

*Oikos* 47
Olgusallık 16, 32, 84
Ontoloji 7, 17, 20, 21, 30, 34, 52
Ortaklık 47, 83

Öz 20
Özbilinç 87
Özgürlük 22, 26, 37, 50, 64, 65, 71, 76, 77, 80, 82, 87-89, 101
Özne 11, 12, 17-20, 22, 26, 28-30, 36-39, 43, 44, 47, 49, 52, 55-57, 68, 74, 84, 86, 87, 93, 98, 102

Pareto, W. 48
*Phronesis* 35
Platon 15, 46, 101
*Polis* 34, 38, 46, 47, 88
Pozitivizm 17, 18, 31-33, 37, 74
Pratik felsefe 8, 11, 12, 14, 18, 25, 33-35, 37-40, 88, 89, 99, 101-103
*Praxis* 34, 35
Premodern 100

Reformasyon 63, 66, 92
Rousseau, J. J. 37, 70, 71, 73
Rönesans 101

Saint Simon 46, 73, 74, 90
Sekülarizasyon 28, 92
*sensus communis* 81, 83
Simmel, G. 14, 48
*Sittlichkeit* 87-89
Sivil Toplum 72, 88, 89
siyaset 12, 14, 19, 20, 24, 34-36, 46, 55, 58, 66, 80, 84, 101
Sorumluluk 9, 28, 81
Sosyal teori 33, 44, 47, 89, 90, 102
Sosyoloji 7, 11-16, 19-22, 24, 27, 31, 32, 45-47, 49, 51, 56, 66-69, 73, 74, 77, 84, 88-90, 97, 98, 101, 102
Sosyolojik teori 16, 68, 69, 90, 103
Spinoza, B. 35, 36

Tarih 7, 8, 12-14, 16, 20, 23-28, 32, 38, 39, 41-44, 46, 47, 49, 52-54, 56-59, 61, 62, 67-69, 71-77, 79-85, 89-91, 97-99, 102, 103
Tarihsel 7, 8, 12, 13, 14, 17,18, 20, 21, 23 26-29, 34, 36, 38, 39, 41-44, 46, 49-52, 54-56, 63, 65-69, 72, 74, 81, 84, 85, 87, 91-93, 97-100, 102
Tarihsel deneyim 27, 32
Tarihsel evrim 32, 44, 54, 71, 74, 85, 93
Tarihsel sosyoloji 49, 67
Tarihsellik 14, 49, 52
*Techne* 34
Tekil bilimler 14, 19, 29, 38
Teori 15-19, 22, 30, 33, 34, 44, 59, 68-71, 89, 90, 92, 95, 97, 101-103
Teorik nesne 29, 36, 38, 50, 68, 101, 102
Tin (*Geist*) 89
Tocqueville, A. 59-61
Toplum gerçekliği 8
Toplum kavramı 13, 14, 16, 20, 21, 41, 44, 46, 51, 53, 69, 72, 74, 76, 77, 79, 98-100, 102
Toplumsal 7, 12-14, 17, 20-22, 29, 31, 34, 36-39, 41-46, 48, 50, 54-57, 59-61, 63-67, 71-76, 79, 80, 82, 83, 86, 87, 89-100, 102, 103
Toplumsal eylemler 43, 48, 65, 74
Toplumsal form 51, 85
Toplumsal formasyon 13, 38, 46, 96
Toplumsal İhtiyaç 64
Toplumsal kurum 43, 64, 65, 75, 76, 86, 87, 99
Toplumsal olan 7, 37, 41, 42, 48, 54, 70, 72, 92
Toplumsal olgular 38, 45, 102
Toplumsal süreçler 18, 95
Toplumsal tabakalaşma 44
Toplumu kuran ögeler 42, 51, 99
Toplumun doğası 71
Toplumun tarihi 14, 44, 53, 89

Üçüncü Tabaka 57
Üretim 17, 20, 36, 37, 39, 44, 48, 49, 55, 56, 61, 65, 74, 75, 93, 97

Varolan 13, 17, 18, 22, 24, 25, 27, 30, 34, 45, 62, 65, 73, 83, 87, 91
Varoluş 20-22, 31, 36, 41-44, 47, 52, 60, 72, 75, 80, 82, 83, 86, 94, 95
Vico, G. 35, 69, 70
Viyana Çevresi 31

Weber, M. 14, 19, 23, 24, 38, 48, 89

Yabancılaşma 20, 84, 86, 94, 95
Yapılaşma teorisi 43
Yapısalcılık 43, 44, 102
Yasalar 12, 32, 36, 70, 76, 82, 83
Yatay ögeler 100
Yorumlama 56, 83

Zayıf Düşünce 18, 30
*Zoon Politikon* 35, 47

Sosyolojinin konusu "toplum" mu? İnsanların her birlikteliğini, her toplu yaşam halini, her beşeri ilişkiyi bu toptancı, 'bir'leştirici, ezeli-ebedi *toplum* kavramı altında düşünmek kısıtlayıcı, yanıltıcı değil mi? Sosyolojinin konusu, olmuş-bitmiş veya 'verili' bir *toplum* değil, o şemsiyenin altına sığmayan çok yanlılıkları, muğlaklıkları, tarihsel değişkenlikleri, seçenekleri, potansiyelleri ile, *toplumsal* olan'dır. Modern çağın bir inşâsı olarak toplum gerçekliğine böyle bir *toplumsal* olan kavramıyla bakarak, "pratik felsefenin" kadim sorusunu da canlandırabilirsiniz: "İyi ve âdil bir hayat nasıl olabilir?" İsterseniz, "Toplum nasıl olur/olunur?" da diyebilirsiniz buna!

Ahmet Çiğdem, elinizdeki kitapta bu soruyu takip ediyor, "pratik felsefeyle toplumu düşünüyor". Felsefeyi, kendini ondan arındırmaya çalışarak kurmuş, böylece "gerçek"ten ve "hayat"tan uzaklaşan bir "bilgi üretimi"ne daralmış olan sosyolojiye geri kazandırma gayretinde, bir hamle. Felsefenin temel dikkatlerini, toplum, toplumsal olan ve tarihsellik üzerine düşünmenin kurucu uğraklarını, bu bakış açısından "hatırlayarak".

İLETİŞİM 1187
POLİTİKA 57

ISBN 975-05-0
9 789750 504426