HERETİK

Levent ÜNSALDI
Ercan GEÇGİN

Sosyoloji Tarihi

Dünya'da ve Türkiye'de

Sosyoloji Tarihi

Dünya'da ve Türkiye'de

Levent ÜNSALDI
Ercan GEÇGİN

HEBETiK

Levent Ünsaldı, Ercan Geçgin
Sosyoloji Tarihi
Dünya'da ve Türkiye'de

Heretik Yayınları:5 Sosyoloji Dizisi: 1
ISBN: 978-605-86008-3-6
© 2013 Heretik Yayıncılık
Tüm hakları saklıdır. Yayıncı izni olmadan, kısmen de olsa fotokopi, film, vb elektronik ve mekanik yöntemlerle çoğaltılamaz.
1. Baskı Ekim 2013, Ankara
2. Baskı Kasım 2013, Ankara

Yayına Hazırlayan: Levent Ünsaldı
Redaksiyon: Barış Bakırlı
Dizgi: İsmet Erdoğan
Kapak: Gabrielle Gautier Ünsaldı - Ali İmren

Heretik Yayıncılık
Meşrutiyet Mahallesi, Konur sokak, 14/22, Kızılay-Ankara
Tel: (312) 418 52 00 Faks: (312) 418 50 00
Web: www.heretikyayin.com
Email: info@heretikyayin.com
Twitter: @heretikyayin
Facebook: www.facebook.com/heretikyayin

Tarcan Matbaacılık Yayın San.
Zübeyde Hanım Mah. Samyeli Sok. No: 15. İskitler-Ankara
Tel: 0312 384 34 35

LEVENT ÜNSALDI, ERCAN GEÇGİN

SOSYOLOJİ TARİHİ

DÜNYA'DA VE TÜRKİYE'DE

Levent ÜNSALDI: 1976 Ankara doğumlu yazar, 1997 yılında Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümünden mezun oldu. Sosyoloji alanındaki yüksek lisans öğrenimini 2000 yılında, Fransa'da, Lille Üniversitesi'nde tamamlayan Ünsaldı, aynı alandaki doktora derecesini Paris Sorbonne Üniversitesi'nden 2004 yılında aldı. Belli bir süre aynı üniversitede post-doktora çalışmalarına devam etmiş ve eş zamanlı olarak Lille Üniversitesi'nde lisans düzeyinde çeşitli dersler vermiş olan yazar, 2010 yılından beri Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi (DTCF) Sosyoloji Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Temel telif ve çeviri eserleri şunlardır.

Le militaire et la politique en Turquie (Paris, Harmattan, 2005) [Türkçe baskı: *Türkiye'de Asker ve Siyaset,* İstanbul, Kitap Yayınevi, 2008] ; *Le développement vu de Turquie* (Paris, Harmattan, 2011) [Türkçe baskı: *Bir Ekonomizm Eleştirisi, Türkiye'de Kalkınma fikri*, Ankara, Özgür Üniversite Kitaplığı, 2011]; *Sosyoloji Tarihi*, Ankara, Pegem A Yayıncılık, Ankara, 2012; Çeviriler: Patrick Haenni, *Piyasa İslamı*, Ankara, Özgür Üniversite Kitaplığı, 2011; Pierre Bourdieu, *Seçilmiş Metinler*, Ankara, Heretik, 2013; Pierre Bourdieu, *Bilimin Toplumsal Kullanımları, Bilimsel Alanın Klinik Bir Sosyolojisi İçin*, Ankara, Heretik, 2013; Howard S. Becker, *Hariciler (Outsiders), Sapkınlık Sosyolojisi Çalışmaları*, Şerife Geniş ile beraber, Ankara, Heretik, 2013.

Ercan GEÇGİN: 1982 Tunceli doğumlu Geçgin, 2004 yılında Ankara Üniversitesi DTCF Sosyoloji Bölümünden mezun oldu. 2009 yılında, yine Ankara Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde yüksek lisans öğrenimini tamamlayan yazar, hâlen aynı üniversite ve bölümde doktora çalışmalarına devam etmektedir.

İçindekiler

ÖNSÖZ (2013 Baskısına) 9
ÖNSÖZ (2012 Baskısına) 15

BİRİNCİ BÖLÜM
DÜNYA'DA SOSYOLOJİ (1800'lerden 1940'lara)

Giriş 19
Birinci Kısım: Doğuş 27
1- Sosyoloji Öncesi 18. Yüzyıl Aydınlanma Düşüncesinde Toplum Fikri 27
a. Aklın Belirleyiciliğinin İfadesi Olarak Toplum 30
b. Sözleşmenin Bağlayıcılığının İfadesi Olarak Toplum . 33
c. Ekonomik Çıkarların Uyumunun İfadesi Olarak Toplum 38
d. Sınırsız İlerlemenin İfadesi Olarak Tarih-Toplum 40
e. Toplumsala Farklı ve Bütünsel Bir Bakış: Montesquieu ve Yasaların Ruhu 47
2- Devrim ve Sosyoloji 53
a. "Sosyal Sorun" Kavramının Doğuşu 54
b. Deneysel Araştırma Tekniklerinin Doğuşu 57
3- İdeoloji ve Sosyoloji 65
a. Muhafazakârlık ve Sosyoloji 66
b. Liberalizm ve Sosyoloji 71
c. Sosyalizm ve Sosyoloji 75
4- Bilim ve Sosyoloji 97
a. Auguste Comte (Pozitivizm) 100

b. Herbert Spencer (Evrimcilik)..... 108
İkinci Kısım: Kuruluş..... 115
1- 19. Yüzyılın Sonunda Sosyoloji..... 115
2- Fransız Ekolü 119
a. Durkheimcı Gelenek 120
b. Geleneğin Yazmadığı İki İsim: René Worms ve .....
Gabriel Tarde 132
3- Alman Ekolü 137
a. Max Weber ve Sosyal Eylem..... 143
b. Modernitenin ve Gündelik Hayatın Sosyoloğu: .....
Georg Simmel 156
c. Ferdinand Tönnies: Düaliteler Sosyolojisi 165
4- 20. Yüzyılın İlk Yarısında Sosyoloji 175
a. Atipik ve Tartışmalı Bir Sosyoloji: Pareto sosyolojisi 177
b. Kırılgan ve Ampirist Bir Yorum: İngiliz Sosyolojisi . 181
c. Fransa - Almanya: Ortodoksi-Dağınıklık 183
d. Atlantik Ötesindeki Sosyoloji: Amerikan Sosyolojisi 195
Sonuç 211

İKİNCİ BÖLÜM

TÜRKİYE'DE SOSYOLOJİ (1800'lerden 1940'lara)

Birinci Kısım: Tarihsel Arka Plan
(Cumhuriyet Öncesi Dönemde Sosyoloji) 215
1- Osmanlı'da Fikrî Hayat ve Sosyoloji 216
2- Sosyoloji ve Siyaset..... 225
İkinci Kısım: Cumhuriyet Döneminde Sosyoloji 231
1-Birinci Kuruluş Dönemi: 1908-1933..... 231
2- İkinci Kuruluş Dönemi: 1933-1946 249
Sonuç 271

ÖNSÖZ (2013 Baskısına)

Elinizdeki kitap, 2012 yılında "Sosyoloji Tarihi, Bir disiplinin öyküsü" başlığıyla okuyucuyla buluşmuş ve kısa sürede tükenmiş bir kitabın gözden geçirilmiş ve genişletilmiş versiyonudur. Kitabın 2012 baskısındaki genel çatı, hatlar ve tarihsel dönemler muhafaza edilmiş; bu baskının içeriği, elinizdeki kitapta Birinci Bölümü (Dünya'da Sosyoloji) teşkil edecek şekilde olduğu gibi aktarılmıştır. Asıl yenilik Türkiye'de sosyolojinin seyrine ilişkin tahliller içeren İkinci Bölümdür (Türkiye'de Sosyoloji). Büyük kısmı Ercan Geçgin tarafından kaleme alınmış bu bölüm, birinci bölümün temel aldığı tarihsel dönemde (19. Yüzyılın başlarından 1940'lara kadar olan dönem), yani sosyolojinin Batı'da doğuş ve kuruluş aşamalarına denk gelen bu dönemde Türkiye'de sosyolojinin nasıl bir seyir izlediğini genel hatlarıyla takip etmeye çalışıyor. Kitabın bütünlüğü açısından her iki bölümün de kapsadığı tarihsel dönemin aynı olmasına özen gösterdik. Bu sebeple sosyolojinin Türkiye'deki izlerini sürmeyi 1940'ların sonlarına doğru kestik. Gerçekleştirmeyi umduğumuz gelecek baskılarda bu tarihsel dönemleri her defasında peyder pey geliştirip bugüne kadar gelmeyi arzu ediyoruz.

Okur, kitabın sorunsalının nasıl inşa edildiğini, hangi istikamet hatlarının ön plana çıkarıldığını, ne tür bir tarih okuması yapıldığını 2012 baskısının, elinizdeki kitaba da aktarılan

önsöz ve girişinde bulacaktır. O halde yeni olan üzerinde, yani Türkiye'de sosyolojinin seyrine üzerinde kısaca durarak ilerleyen sayfalarda geliştirilecek olan temel noktainazarlara bir giriş niteliğinde kısa bir girizgâh sunmaya çalışalım.

Sosyolojinin Türkiye'deki serüveninin başlangıcı, disiplinin Kıta Avrupa'sındaki gelişimini bir ölçüde takip eder ve 19.yüzyıla kadar uzanır. Bu yüzyıl büyük kırılmaların, toplumsal ve siyasal dönüşümlerin yaşandığı bir çağdır. Osmanlı içinse 19.yüzyıl, dağılma, parçalanma, yok olma riskinin kendisini her geçen gün biraz daha hissettirdiği bir dönemdir. Batının kapitalist gelişimini ekseriyetle askeri, teknik ve fikri düzeylerde oldukça sınırlı bir çerçevede okuyan ve içerisinde bulunduğu durumu bir "nizam bozulması" olarak algılayan Osmanlı için mesele her şeyden önce *idari* bir sorundur. Dolayısıyla, nizamı yeniden tesis etmenin ve devleti sağlam temeller üzerine yeniden oturtmanın sihirli formülü Osmanlı idarecileri nazarında hiç de muğlâk değildir. Batıyla "aranın açılmasına" ve nizamın "bozulmasına" müteakip Devlet-i Aliyye'nin "zayıflamasının" tek müsebbibi, "yeniliklerı" zamanında gerektiği gibi "takip edememiş" olmak olduğuna göre, çare de artık "gidip getirmekten" ibaret olacaktır; yani çarkı, tekniği, fikri, Batıyı Batı yapan değerleri ve hatta zihniyeti... "Tercüme Aydını"nın doğuşu, bugüne kadar hiç hız kaybetmeden gelecek olan "[fikri] mümessillik kurumunun" tesisi artık çok yakındır.

Genelde bir "aktarma" faaliyeti olarak değerlendirilen ve pratikte de bu şekilde vücut bulan bu değişim süreci, öncelikle çeşitli siyasal ve idari reformlar düzeyinde vücut bulur (1839 Tanzimat Fermanı ve İkinci Meşrutiyet'in 1908'de tesisi gibi). Dönemin idare-devlet odaklı bu ana sorunsalı ("devlet nasıl kurtarılır") ve egemen idrak kategorisi (gidip getirme-aktarma-adapte etme), sosyolojinin bu topraklardaki öncü adımlarını da önemli ölçüde belirleyecek ve devamında da kalıcı izler bırakacaktır. Şöyle ki; sosyoloji Türkiye'ye girişinden itibaren devlet (ve hatta rejim) odaklı siyasetin, dar anlamıyla gündelik siyasetin tahakkümü al-

tında gelişim gösterecektir. Hatta şu iddialı ancak çok da yanlış olmayan önerme dahi ileri sürülebilir: Türkiye'de sosyolojinin yeşermesinde öncü rol oynamış kişilerin çoğunun, istisnalar elbette hariç, temel meselesinin, sosyolojiden çok siyaset veya daha doğrusu devlet odaklı siyaset olmuş olduğunu söylemek pekâlâ mümkündür. Örneğin Kurtuluş Kayalı'nın Türk sosyoloji tarihine ilişkin referans değeri taşıyan temel kitaplarında, bir fikir adamını, yazarı, düşünürü ve hatta ve hatta bir gazeteciyi, sosyolojiyi bir meslek olarak gören, yaşayan ve icra eden bir sosyologdan ayıran pek az şey vardır.[1] Dolayısıyla, özellikle burada ele alınan tarihsel dönemde (19. yüzyılın ikinci yarısından İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar olan dönem arasında), kendine özgü ölçüt, gaye ve değerleri olan ve bunu böyle yaşayan kişilerden müteşekkil görece özerk bir sosyoloji alanın varlığı fevkalade tartışmalıdır. Sosyoloji, gündelik siyasete müdahalenin, devlet odaklı siyasal stratejilerin, rejim bekçiliğinin, sosyal mühendisliğin, Mesihçi sosyal felsefe çabalarının, siyasal fetişizmin "bilimsel" kılıfıdır.

Bir disiplinin kurumsallaşması, sadece üniversite yapılanmasında, devletin yüksek öğrenim teşkilat şemalarında, o disiplinle ilişkili derneklerin veya dergilerin varlığında tecessüm etmez; söz konusu olan aynı zamanda bir mesleğin tüm unsurlarıyla zihinlerde ve pratikte kök salmasıdır. Türkiye örneğinde bu kök salış, özellikle incelenen dönemlerde, sosyoloji için oldukça sınırlıdır. Alan özerklikten yoksundur; kurumsallaşma cılızdır; siyaset başta olmak üzere diğer alanlarla çizilmiş sınırlar muğlâktır; kısacası toplumsala dair özgün bir bilgi üretme pratiği olarak sosyoloji henüz inşa edilmeyi beklemektedir.

Aynı dönemde Avrupa ve Kuzey Amerika merkezli sosyo-

1 Bu eserlerin başlıkları bile bu anlanıda manidardır. İlk bakışta, büyük ölçüde, Türkiye'de sosyolojiden bahsedildiğine dair bir izlenim edinmek bile güçtür. Bkz., *Türk Düşünce Dünyasında Yol İzleri*, 3.Baskı, İstanbul, İletişim, 2009; *Türk Düşünce Dünyasının Bunalımı*, 2.Baskı, İstanbul, İletişim, 2002.

lojilerin de benzer sorunlardan mustarip oldukları pekâlâ ifade edilebilir. Durkheim'ın bizatihi kendisi Fransız 3. Cumhuriyetinin bir ideoloğu değil midir? Kuşkusuz bu itirazların haklılık payı vardır. Lakin özgün bir bilgi üretme pratiği olarak sosyoloji, disiplinin kurucularının her zaman öncelikli kaygısı olmuştur. Diğer bir ifadeyle, evet, Durkheim Fransız 3. Cumhuriyetinin ideolojik çerçevesinin teşekkülünde önemli bir figürdür; ancak aynı zamanda *İntihar*'ı da kaleme alan kişidir. Weber'in büyük Prusya hayali bilinir, ancak Birinci Dünya Savaşı için "büyük ve muhteşem bir savaştı" diyen bu dev Alman sosyoloğu aynı zamanda o gelişkin eseri, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*'nu da yazandır. Diğer taraftan, sosyolojinin veya bilimin kazanımlarını siyaset alanına dökmek veya siyaseti bu kazanımlar ışığında yapmak başka bir şey, sosyolojiyi siyaset için araçsallaştırmak başka bir şeydir. Türkiye örneğinde, özellikle burada incelenen dönemlerde (ve hatta bugüne kadar da) izlenen yol ne yazık ki ikincisi olmuştur. Bir yanlış anlamayı engellemek için şunu da ekleyelim; bu tespitler bütün pozitivistlerin tutkulu hayali siyaset-dışı bir sosyoloji yanılsamasına sevk etmemelidir. Hakikat üzerine bir kelam buyurmanın (ki sosyolojinin yaptığı budur, elbette kendi epistemolojik ve teorik perspektifleriyle) bizatihi kendisi siyasettir. Dolayısıyla sosyoloji, en geniş anlamıyla siyasettir. Ancak bizim burada, Türkiye örneğinde, sosyolojinin siyaset tarafından araçsallaştırılması vurgusunda kastettiğimiz siyaset, en dar anlamıyla gündelik siyasettir, köşe yazarlığı siyasetidir, devlet odaklı siyasettir, polemik siyasetidir.

Bu noktainazardan hareketle, memleket sosyologlarının kafasını sürekli meşgul etmiş "neden bizde ekol yok?" sorusuna, "bu tür bir gaye var mı veya hiç oldu mu" sorusuyla karşılık verilebilir. Zira sınırların bu kadar silik olduğu, cılız özerkleşmeyle bağlantılı olarak giriş-çıkışların ve "kimlik" değiştirmelerin sıklıkla yaşandığı ve dolayısıyla da aidiyetlerin sürekli kabuk değiştirdiği bir alanda, siyasetin "yüksek oranlı kazançları" peşinde koşmaktansa pırıltılı şakşaklardan uzaklarda, araştırma ve

üretimin bunaltıcı ve meşakkatli dinamiğinde kaybolmak (ve evet yorulmak, acı çekmek) pek akıl karı olmasa gerek. Fikri ve siyasal mümessillik "rejiminin" bir diğer adı "bilmemneciliğin", bu topraklarda bu kadar yaygın olmasının sebebi de kuşkusuz budur. Dogmatik ve mekanik bir takipçiliğe kapılıp Durkheimcı, Weberci, Marksçı, Yapısalcı, Pozitivist, vb olmak sosyolojik bir opsiyon değildir; bir inanç sorunudur. O halde bu etiketler, Türkiye'deki sosyolojik alanın yapısı bağlamında "siyasetin başka yollardan devamıdır"; siyaset esansı sinmiş akademik patronaj ağlarının meşrulaştırıcı retorikleridir. Bu durum, bu ülkeye özgün bir sosyolojiden bahsetmeyi de olanaksız kılmaktadır. Veya bir özgünlük aranacaksa bu, hiç de bulmayı umduğumuz yerde değildir. Bu ülkenin sosyolojisinin belki de en özgün yanı, toplumsalın derin kıvrımlarına dokunmayı bilebilmiş ve sosyolojik kıymeti sabit en has çalışmaların, yan disiplinlerden veya ekseriyetle sanat, edebiyat veya sinema gibi farklı alanlardan gelen maharetli zanaatkârlar tarafından üretilmiş olmasıdır.

Bugün bir Fransız sosyolojisinden, bir Amerikan sosyolojisinden bahsetmeye imkân tanıyan şey, tek bir egemen paradigmanın o ülkedeki ezici hâkimiyeti değildir. Fransız sosyoloji alanı ne tek başına Bourdieu'dür ne de İngiliz sosyoloji alanı tek başına Giddens'dır. Her iki alanda da teorik çeşitlilik devasadır. Ancak ön plana çıkardığı teorik duruş ne olursa olsun, bir Fransız sosyoloğun diğer Fransız meslektaşlarıyla paylaştığı ortak bir anlam dünyası, Schütz'ün tabiriyle ortak bir "bilgi stoğu", ortak bir yazma-söyleme biçimi, hatta ve hatta ortak bir epistemik mirası vardır. Dolayısıyla farklı teorik yönelimlerinin ötesinde bir Fransız sosyolojisinden bahsetmek, Fransız sosyologların nesneleriyle kurdukları ilişkide ön plana çıkardıkları bazı ortak hassasiyetlerin altını çizmektir (örneğin kavram ve dil üzerinden her defasında sorunsal inşasına yapılan obsesif vurgu, epistemolojik hassasiyet, bilgi sosyolojisinin merkeziyeti, vb). Bu noktadan bakıldığında bir ülkenin sosyolojisini, bir şehrin bir üniversitesinin ve bu üniversitedeki bir sosyoloji bölümünün bünyesindeki bir-

kaç gelişkin "münevverin" dar metafizik spekülasyonlarına indirgemenin "ekol"den bahsetmeye imkân tanımayacağı sabittir.

Büyük ölçüde pedagojik yönelimli bir sosyoloji tarihi kitabı için şaşırtıcı gelebilecek bu tür bir girizgâh, ilerleyen sayfalarda okuyacağınız Türk sosyoloji tarihinin başlangıç öyküsünün iç çelişkilerinin, kırılganlıklarının, tartışılmaz biçimde siyasal fetişizm altında ezilişinin bizatihi tezahürüdür. Başlangıçta bu minvalde bir giriş metni kaleme almayı düşünmemişsek de meselenin kendisi bize bunu dayatmıştır. Türkiye'de sosyolojinin "gelişimi", kurumsallaşması", vb ifadeler her defasında kullanıldığında bu genel çerçeve unutulmamalı ve bütün bunların göreceli olduğu akıldan çıkartılmamalıdır. Dolayısıyla okur ilerleyen sayfalarda Türkiye üzerine olan kısımda, siyasal... siyasal düşünceler tarihiyle iç içe girmiş bir sosyoloji tarihi bulacaktır. Bu bağlamda kitabın geri kalanına kıyasla aradaki sıklet farkı gözden kaçmayacaktır ve sadece bu bile oldukça manidardır...

Levent Ünsaldı

Ankara, 25/08/2013

ÖNSÖZ (2012 Baskısına)

Mühim olan, sosyolojinin bir disiplin olarak doğuş ve gelişiminin tarihidir, "hikâyesidir." Bu "hikâye" tekdüze, ansiklopedik, kronolojik bir "fikirler" veya "kurucular" tarihine indirgenemez. Eğer indirgenirse onun adı "sosyal düşünceler" veya "kurucular" tarihi olur. Ama o da başka bir şeydir. Sosyoloji tarihi değildir. Ki sosyoloji tarihini, sosyolojik düşünceler tarihiyle eşlesek dahi, birbiri üzerine katarak "ilerleyen" ve her zaman yeni gelenin kendisini önceleyenden daha "doğru" ve "gerçek" olduğu bir sosyolojik düşünceler tarihi yaklaşımı koca bir yanılsamadır. Yapılan iş, ölmüş, göçüp gitmiş düşünürlerin veya artık "gözden düşmüş" akımların, cansız, donuk, arşivci-tarihçi bir okuması da değildir. Aslında yaptığımız, sosyolojik geleneğin o devasa mirasıyla dinamik bir diyalog kurmaktır. Ve bu diyalog her sosyolog için fevkalade önemlidir. Zira her sosyolog kendisini bu mirasa göre bilinçli şekilde veya farkında olmadan bir yerlere koyar, tanımlar. Bu mirasın, geleneğin gelişimi tekdüze, çizgisel bir süreç göstermemiştir. Geri dönüşlerin, kırılmaların, durmaların, sıçramaların yaşandığı kaotik bir gelişim sürecidir söz konusu olan.

Bütün bu devasa tarihi kapsamlı bir şekilde en ince ayrıntısına kadar ele almak elbette bu kitabın sınırlarını aşar. Belli bir teorik inşa kapsamında belli tercihlerde bulunmak zorunluluğu,

her sorunsalın ele alınışında olduğu gibi burada da kendisini göstermiştir. Okur, ilerleyen sayfalarda bu tercihlere işikin genel çerçeveyi kavrama imkânına sahip olacaktır. Dolayısıyla çalışmanın eksik olarak değerlendirilebilecek tarafları elbette vardır ve çeşitli editoryal, pedagojik ve teorik tercihlerden kaynaklanan bu eksiklilerin sorumluluğu tamamıyla yazara aittir.

Son olarak bu kitabın gerçekleşme sürecine doğrudan veya dolaylı müdahil olmuş kişilere en derin şükran duygularımı ifade etmek isterim. Özellikle çalışmaya katkılarından ötürü değerli araştırma görevlileri Murat Kıvanç Köroğlu (Koç Üniversitesi), Esra Dabağcı (DTCF) ve Haktan Ural'a (DTCF) teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

Okurun da en az, benim yazarken duyduğum "iştahla" sayfaları çevirmesi dileğiyle...

Levent Ünsaldı

Ankara, 05.08.11

BİRİNCİ BÖLÜM

DÜNYA'DA SOSYOLOJİ (1800'lerden 1940'lara)

Birinci Bölüme Giriş

Sosyolojinin doğuşuna, gelişimine, kısacası tarihine ilişkin değerlendirmelerde bulunmak birtakım güçlükleri beraberinde getirir ve bazı teorik ve metodolojik tercihleri zorunlu kılar. Bu tercihlerin işin doğası gereği göreceli ve dolayısıyla tartışmaya açık olduğu unutulmamalıdır.

Bu güçlükler/tercihler üç ana başlık altında sıralanabilir:

1) İlk olarak objeye ilişkin (sosyoloji tarihi) her biri en az diğeri kadar anlamlı ve meşru birden çok okuma şekli gayet olanaklıdır. Bu okumaların öncüllerin veya kurucuların biyografileri veya başlıca eserleri üzerinden yapılması ne kadar anlamlıysa[2], temsil ettikleri gelenek veya akımların ön plana çıkarılarak gerçekleştirilmesi de bir o kadar mümkündür.[3] Bir üçüncü yol olarak sosyolojik geleneğin, etrafında şekillendiği birtakım ana kavram ve karşıtlıklar üzerinden bir tarih yazımı da oldukça tutarlı, ilginç ve farklı bir yöntemi karşımıza çıkarmaktadır.[4] Geniş bir perspektiften bakıldığında bu üç anlayış için "sosyoloji

2 Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, İstanbul, Kırmızı, 2010.

3 Alain Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.

4 Robert Nisbet, *The Sociological Tradition*, Basic Books, New York, 1966.

tarihi"nin en nihayetinde "sosyolojik düşünceler tarihi" anlamına geldiği haklı olarak düşünülebilir. Oysaki biz, bu tür bir düşünceler veya kurucular tarihinin ancak ve ancak "sosyolojik geleneğin" doğuş ve gelişim koşullarının tarihsel/kronolojik seyri içerisinde net bir şekilde ortaya konulması hâlinde sosyolojiye artı bir değer katacağı kanaatindeyiz.

Bir disiplinin doğuşu, gelişimi, bilimler hiyerarşisi içinde söz hakkı edinmesi ve en nihayetinde kurumsallaşması tekdüze bir fikirsel, düşünsel veya teorik gelişimle izah edilemez. Bir disiplin, kendi içindeki tüm ayrışım ve kırılma noktalarını da barındıran, ortak bir teorik (teoriler, ekoller), metodolojik (araştırma metotları, araçları), epistemolojik (sosyolojik sorunsalı inşa ediş şekilleri, sosyolojik düşünme, bakış) ve kurumsal (sosyolojik bilginin üretildiği ve aktarıldığı mekânlar, üniversiteler ve bölümleri, dergiler, dernekler, vs.) miras üzerinde yükselir.[5] Sosyoloji örneğinde, bu ortak mirasın genel hatlarıyla şekillenişi 19. yüzyılın tamamına ve 20. yüzyılın ilk yarısına yayılmıştır. Dönemin Batı Avrupa'sının fevkalade hızla değişen entelektüel, siyasi, ekonomik ve toplumsal şartları "sosyal sorun" kavramını ortaya çıkarmış ve toplumsalın da bilimsel bilginin objesi olabileceği düşüncesini tetiklemiştir. Dolayısıyla bütün bu süreci, sosyolojinin doğuş, gelişme ve özerk bir disiplin olarak kurumsallaşma[6] sürecini elbette öncülleri/kurucuları unutmadan, hatta onlar üzerinden, ancak bunu tamamıyla bir "büyük adamlar-kurucular" okumasına da dönüştürmeden ve hepsinden önemlisi, her zaman toplumsal-entelektüel arka planı, koşulları, detaylarıyla vererek betimlemek, klasik anlamda bir düşünceler tarihi

5 Bkz. Tom Bottomore, Robert Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Ankara, V Yayınları, 1990.

6 Burada kurumsallaşma kavramını, dar bürokratik anlamından öte – sosyoloji kürsüleri, dernekler, vs. -, toplumsala ilişkin bir bilgi üretme sekli olarak sosyolojik geleneğin - kendine özgü araç, yöntem, dil, kavram ve teorileriyle - sosyal bilimler dünyasında özerk ve saygın bir konum elde etmesi anlamında kullanıyoruz.

anlayışından öte, *toplumbilimsel düşün*[7] ün "öyküsünü" geniş bir perspektiften ve diyakronik bir bağlamda kavrama çabasına işaret eder.

2) Kim ilk sosyolog, kim değil? Kim öncül, kim kurucu? Oldukça basit gibi görünen bu sorulara net bir cevap vermenin oldukça güç olduğunu hemen belirtelim. Sosyoloğun kendisini dâhil hissettiği teorik yaklaşımın bu noktada belirleyici olduğu muhakkaktır. Farklı bir şekilde ifade etmek gerekirse ve biraz da basitleştirirsek; pozitivist tedrisattan geçmiş bir toplumbilimci ile hermeneutik çalışan meslektaşının bu sorulara cevabı elbette çok farklı olacaktır. Sosyolojinin teorik zenginliğini yansıtmakla beraber, iç çatışmalarının ve kırılmalarının derinliğini de ortaya koyar "kim sosyologdur" sorusu. Sosyolojik alan içersinde eşit olmayan yapısal konumları işgal eden aktörler arasındaki alana egemen olma mücadelelerinin sonucu bu tür bir sorunun cevabını belirler (bir anlamda neyin sosyoloji, kimin sosyolog olduğunun kavgasıdır bu). Örneğin Fransa'da, 1960'lı yılların ortalarına kadar kendisini Mauss ve Gurvitch üzerinden devam ettirmiş egemen Durkheimcı pozitivist söylem uzun yıllar boyunca ülkede başka bir sosyolojik okuma şekline müsaade etmemiş ve biraz karikatürize etmek gerekirse, "bizden olmayan sosyolog değildir" anlayışı altında (sosyolojik) alanı diğer gruplara ve etkilere sıkı sıkıya kapamıştır. Dolayısıyla 1967'de ilk baskısını yapmış olan Raymon Aron'un *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri* kitabını müteakip Max Weber'in Fransız sosyolojisi tarafından yeniden "keşfedilişi", "bilimsel düşünceye sınır yoktur" yanılsaması veya saflığından çok, pratik sebeplere dayanmaktadır. Weber'in sosyoloji anlayışı dönemin sosyolojik alanının Gurvitch gibi egemenlerine karşı alanda kendilerine güçlükle yer edinmeye çalışan genç sosyologlar tarafından konumlarını meşrulaştırma aracı olarak kullanılmıştır. Sosyolojinin tanımı ve iyi bir sosyologda olması gereken yetiler de dolayısıyla yeniden değerlendirilmiş, yorumlanmış, hatta dayatılmıştır.

7 C Wright Mills, *Toplumbilimsel Düşün*, İstanbul, Derin Yayınları, 2000.

Çok dağılmadan konumuza dönersek; sosyoloji tarihiyle ilgilenen bir sosyoloğun yaptığı okuma ve değerlendirmelerin benimsediği teorik duruşun izlerini taşıdığı unutulmamalıdır. Dolayısıyla söz konusu olan selektif bir okumadır ve bu çok doğaldır. Doğal olmayan bunun hiçbir mantıki ve teorik temeli olmaması ve tamamen keyfî olmasıdır. Dolayısıyla sosyolog kendi teorik duruşunu bütün açıklığıyla ortaya koyduğu sürece, kurucu ve öncüllerini o sosyolojinin muhteşem zenginliği içinde, belli bir mantık silsilesi içinde "özgürce" seçebilir. Yeri gelir Montesquieu'yü öncül, Comte ve Durkheim'ı kurucu yapar. Yeri gelir Comte'un moralist, Durkheim'ın etnolojiye kayan tarafını sorunlu bulur, öncülleri Antik Yunan'a, Platon veya Aristo'ya kadar götürür, oradan Alman kültüralist sosyoloji geleneğinde, Weber, Tönnies veya Simmel'de, günümüz sosyolojisinin kurucu yapıtlarını görür. Peki ama Weber kendisini aynı zamanda en az bir o kadar da tarihçi veya ekonomist olarak görmekte değil midir? Belki de doğrudan Saint Simon (öncül) ve Marx (kurucu) üzerinden bir sosyoloji tarihi okuması yapmak daha tutarlı olacaktır. Ancak bu tür bir tercih de Marx'ın değme sosyoloğa taş çıkartacak sosyolojik çözümlemelerine rağmen, özerk bir bilim olarak sosyoloji fikrinin kendisine ne kadar yabancı olduğu gerçeğini ve Marx figürünün ekonomist Marx, filozof Marx, siyasetçi Marx, sosyolog Marx ve benzeri diğer Marx bileşenleriyle bir bütün olarak kavranması gerektiğini gözden kaçırmamıza yol açacaktır. O hâlde genel olarak her türlü tarih yazımının/okumasının belli bir teorik duruş doğrultusunda inşa edildiği ve dolayısıyla "kısmi" ve "göreceli" olduğu sabittir.

Sosyolojinin öncül ve kurucularına ilişkin bizim okumamızın da -eğer kendi kendimizle tutarlı olmamız gerekirse- yukarıda çok kısaca değindiğimiz teorik alt yapıyla uyumlu olması gerekir ki, gayretimiz de bu yöndedir. Sosyolojik geleneğin oluşum ve olgunlaşma sürecini-koşullarını kavramayı, çabamızın merkezine aldığımız bir kez daha hatırlatmak gerekirse; toplumsal yaşama ilişkin sistematik bilimsel bilgi üretiminin, hem olabilirliğini

hem de gerekliliğini her fırsatta dile getirmiş ve açıkça özerk bir disiplin (sosyoloji) yaratma projesinin bayraktarlığını yapmış düşünürleri (Durkheim ve Weber başta olmak üzere) kurucu olarak nitelendireceğimiz; böyle bir projeyi, kurumsallaşmış özerk bir sosyal bilimler disiplini olarak sosyoloji fikri kendilerine ne kadar yabancı olursa olsun dolaylı bir biçimde etkilemiş düşünürleri ise (başta Montesquieu, Marx, Tocqueville, Spencer ve Comte olmak üzere[8]) öncül olarak nitelendireceğimiz açıktır.

3) Son olarak kitabın amacını, sosyolojik geleneğin doğuş ve gelişimini onun tarihsel koşulları (toplumsal, siyasal, ekonomik, entelektüel, kültürel, kurumsal) içinde kavramak şeklinde bir kez daha belirledikten sonra, böyle bir çabayı kronolojik olarak sınırlamak gereği ister istemez kendini hissettirmektedir. "Sosyoloji Tarihi" başlığı altında sosyale ilişkin her zaman var olmuş olan farklı düşünce ve bilgi üretme şekillerinin, geniş bir zaman dilimi içerisinde (Antik Yunan'dan bugüne) incelenmesi ne kadar mümkünse, çalışma alanını kronolojik olarak sosyolojinin bir sosyal bilimler disiplini olarak ortaya çıkışını önceleyen dönem (18. yüzyıl-doğuş) ve kuruluş (19. yüzyılın son çeyreğinden İkinci Dünya Savaşı'nın öncesine kadar olan dönem) safhaları arasında sınırlamak da bir o kadar mümkün ve hatta daha anlamlı ve işlevseldir. Bu tür bir kronolojik sınırlama bu çalışmanın da tercihidir.

---

8 Biri sosyolojinin isim babası, diğeri *Sosyoloji İlkeleri*'nin yazarı, Comte ve Spencer'ı böyle bir sınıflama içerisinde öncül olarak görmek şaşırtıcı gelebilir. Ancak önemli ölçüde tarih felsefesine kayan "sosyolojileri" epistemolojik açıdan oldukça sorunludur.

ARA KAYNAKÇA (Sosyoloji Tarihi Genel)

ALEXANDER Jeffrey C., *Sociological Theory Since 1945*, London, Hutchinson, 1987.

ABRAHAM Joseph Hayim, *The Origins and Growth of Sociology*, Harmondsworth, Penguin Books, 1977.

ANSART Pierre, *Les sociologies contemporaines*, Paris, Seuil, 1990.

ARON Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967 [*Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, İstanbul, Kırmızı, 2010].

BECKER Howard, BOSKOFF Alvin, *Modern Sociological Theory in Continuity and Change*, New York, The Drysden Press, 1957.

BERTHELOT Jean-Michel, *La construction de la sociologie*, Paris, P.U.F, 1991.

BELL Daniel, *The Social Sciences Since the Second World War*, New Brunswick, Transaction Books, 1982.

BOTTOMORE Tom, NISBET Robert, *A History of Sociological Analysis*, London, Heinemann, 1979 [*Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Ankara, V Yayınları, 1990].

BOTTOMORE Tom, NOWAK Stefan, SOKOLOWSKA Magdalena, *Sociology, the State of the Art*, London, Sage Publications, 1982.

BOUTHOUL Gaston, *Histoire de la sociologie*, Paris, P.U.F, 1958 [*Sosyoloji Tarihi I*, İstanbul, İletişim Cep Üniversitesi, 1995].

BOUDON Raymond, CHERKAOUI Mohamed (ed), *Central Currents in Social Theory*, London, Sage, 1999.

COSER Lewis A., *Masters of Sociological Thought. Ideas in Historical and Social Context*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1977.

CUIN Charles-Henry, GRESLE François, *Histoire de la sociologie*, Paris, La Découverte, 1992.

DURAND Gilbert, *Les grands textes de la sociologie moderne*, Paris, Bordas, 1969.

DURAND Jean-Pierre, Weil Robert, *Sociologie contemporaine*, Paris, Vigot, 1989.

DEMEULENAERE Pierre, *Histoire de la théorie sociologique*, Paris, Hachette, 1997.

GIRAUD Claude, *Histoire de la sociologie*, Paris, P.U.F, 2007.

GENOV Nikolai (ed.), *National Traditions in Sociology*, London, Sage, 1989.

GIDDENS Anthony, *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge, Cambridge University Presse, 1971 [Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori, İstanbul, İletişim, 2009].

GIDDENS Anthony, *Social Theory and Modern Sociology*, Cambridge, Polity Press, 1987.

GIDDENS Anthony, TURNER Jonathan (ed.), *Social Theory Today*, Cambridge, Polity Press, 1987.

GURVITCH Georges, MOORE Wilbert E (ed.), *La sociologie au XXème siècle*, Paris, PUF, 1947.

HAWTHORN Geoffrey, *Enlightenment and Despair. A History of Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

HOROWITZ Irving Louis, *The Decomposition of Sociology*, New York, Oxford Universty Press, 1987.

JONAS Friedrich, *Histoire de la sociologie*, Paris, Larousse, 1991.

LALLEMENT Michel, *Histoire des idées sociologiques*, Paris, Nathan, 1993.

MADGE John, *The Origins of Scientific Sociology*, Glencoe, The Free Press, 1962.

MIKL-HORKE Getraude, *Soziologie*, Munich, R. Oldenbourg Verlag, 1989.

NISBET Robert, *The Sociological Tradition*, Basic Books, New York, 1966.

LEPENIES Wolf, *Geschichte Soziologie*, Francfort, Suhrkamp, 1981.

LEPENIES Wolf, *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*, Hambourg, Rowohlt, 1988.

RAISON Timothy (ed.), *The Founding Fathers of Social Sciences*, Harmondsworth, Penguin Books, 1969.

REX John, *Key Problems of Sociological Theory*, London, Routledge, 1961.

RITZER George, *Sociological Theory*, Mc Graw Hill, 1983.

SIMON Jean-Pierre, *Histoire de la sociologie*, Paris, P.U.F, 1991.

SMELSER Neil J. (ed.), *Handbook of Sociology*, London, Sage Publications, 1988.

SOROKIN Pitirim A., *Les théories sociologiques contemporaines*, Paris, Payot, 1938.

SWINGEWOOD Alain, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.

TIRYAKIAN Edward A., *The Phenomenon of Sociology*, New York, Appelton-Century-Crofts, 1971.

WORSLEY Peter (ed.), *The New Introducing Sociology*, London, Penguin Books, 1987.

BİRİNCİ KISIM
DOĞUŞ

1- Sosyoloji Öncesi 18. Yüzyıl Aydınlanma Düşüncesinde Toplum Fikri

İnsanoğlunun toplu hâlde yaşama geçişinden bugüne, durmaksızın hem sosyal üzerine hem de içerisinde yaşadığı toplum üzerine düşündüğü, fikirler ürettiği ve bütün bunlar için 19. yüzyılda sosyolojinin doğuşunu beklemediği sabittir. 18. Yüzyıl Aydınlanması'na (*les lumières*) veya 19. yüzyılda sosyolojinin doğuşuna gelmeden Antik Yunan'dan Ortaçağ'a, oradan Rönesans'a uzanan dönemde çağlar boyunca insanoğlunun toplama ilişkin yorumlamalarının oldukça zengin bir düşünceler tarihine malzeme oluşturduğu açıktır. 18. Yüzyıl Batı Aydınlaması (veya filozoflar çağı) bütün bu sosyoloji "öncesi" dönemlerin (*pré-sociologie*) hem son hem de en zengin halkalarından birini oluşturur.[9] Ancak söz konusu olan hâlen spekülatif/normatif bilgi üretme şekilleridir. Dönemin temel figürü yorumlayan, mutlak cevaplar üreten filozof figürüdür.[10] Kullanılan dil normatif ve siyaset ağırlıklıdır. Ekseriyetle söz konusu olan, toplumsal yapıların (ki kavramın kendisi bile henüz entelektüel

9 Aydınlanma düşüncesine dair Türkçe literatür oldukça geniştir. Örnek olarak bkz., Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, İstanbul, İletişim Yayınevi, 2009.

10 Günümüzün "her şeyi bilen" bütüncül (total) sorulara bütüncül (total) cevaplar veren, spekülatif-normatif-metafizik bilgi ustası "gazeteci-köşe yazarı" gibi.

dağarcığa girmemiştir) "objektif" (yani olanı 'inşa' edip ampirik olarak saptamak anlamında) incelemesinden çok "iyi", "doğru" veya "olması gereken" yönetim veya iktidar biçimlerine ilişkin yorumlar yapmaktır. Kısacası toplumsalın felsefe dışında, kendisini normatif mecradan kurtarmış, özgül metodolojik, teorik ve epistemolojik bir çerçevede bilimsel" olarak kavranabileceği fikri henüz doğmamıştır. Dolayısıyla 19. yüzyıl öncesinde sosyoloji yoktur (bazı nüvelerinin -yaklaşım ve sorunsalları anlamında- dağınık bir biçimde çeşitli düşünürlerde gözlemlenebilmelerine rağmen).

19. yüzyılın sonlarında doğacak olan sosyoloji, insanlığın toplumsala ilişkin bu düşün mirasının (özellikle 18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesinin) hem bir devamı hem de ondan kopuştur. Henüz nüve hâlinde olan modernite fikri ve "durumları" akıl, birey ve ilerleme gibi kavramlar etrafında 18. yüzyılda şekillenmeye başlamıştır. Robert Bierstedt bunu şu şekilde ifade etmektedir: " (...) Şu dört önerme, dönemin havasını diğerlerinden daha iyi kavratabilir. Bir kere doğaüstünün doğalla, dinin bilimle, tanrısal buyruğun doğa yasasıyla ve din adamlarının filozoflarla yer değiştirmesi söz konusudur. İkinci olarak sosyal, siyasal, hatta dinsel bütün sorunların çözümünde bir araç olarak deneyin rehberliğindeki aklın yüceltilmesi geliyordu. Üçüncüsü, insanın ve toplumun mükemmelleştirilebileceğine ve dolayısıyla insan soyunun gelişmesine inanılıyor olunmasıydı. Ve son olarak Fransız Devrimi'nde kanla talep edilen, özellikle yönetimin baskı ve kötülüklerinden uzak tutulma hakkı da dâhil olmak üzere, insanın tüm haklarına ilişkin insancıl ve insanlaştırıcı saygı söz konusuydu."[11]

Bizim akıl (*raison*), birey (*individu*) ve ilerleme (*progrès*) üçlüsü etrafında özetlediğimiz bu gelişmeler, esasında daha sonraları sosyal bilimler literatürünün üzerinde sıklıkla duracağı "gelenekselden modernliğe geçiş" süreçlerine tekabül eder. Bütün bu

11 Robert Bierstedt, "18. Yüzyılda Sosyolojik Düşünce", *in* Tom Bottomore, Robert Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Kırmızı, 2010, s. 23.

süreçlerin arka planında kapitalizmin doğuş ve gelişim koşullarının yattığı unutulmamalıdır. Bu noktadan bakıldığında akıl ve bireyin üstünlüğü ilkesi, ilerleme ve bilime duyulan sarsılmaz inanç gibi değerlerin, en azından çıkış noktası itibariyle burjuvazinin değerleri olduğu kendiliğinden ortaya çıkar.

O hâlde Sanayi Devrimi ve Fransız Devrimi'nin, kapitalizmin genel gelişme koşullarında, bir üst gerçeklik seviyesine taşıdığı bu gelenekselden modernliğe geçiş süreci 19. yüzyılın sonlarında ortaya çıkacak sosyolojinin de doğuş şartlarını oluşturmuştur. Sosyoloji, kendisinin varlık sebebi, bu süreci kavramaya çalışmış, bir taraftan bu sürecin teorik alt yapısını hazırlamış (istisnasız bütün kurucular bu süreci farklı terimler altında kavramsallaştırmışlardır), diğer taraftan da eleştirel bir tutum takınarak modernitenin (ve 18. yüzyıl düşüncesinin) hem akıl ve birey merkezciliğini hem de sonsuz ilerleme mitini ciddi bir biçimde sorgulamıştır. Sosyoloji bu anlamda bireyci akılcılık ve atomizmi asamamış ve genel bir toplum teorisinden yoksun 18. Aydınlanma düşüncesinden önemli bir kopuşu ifade eder. Ancak bilimsel kavrama faaliyetinin temelinde gördüğü akla duyduğu sarsılmaz inançla Aydınlanma düşüncesi akılcılığının (ve dolaylı olarak bir anlamda bireyciliğinin) devamıdır. Bu bağlamda 18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesinin ve başlıca kavramlarının (akıl-birey-ilerleme) anlaşılması daha sonrasını (19. yüzyılda, sosyolojinin doğuş koşullarını, sosyolojik çözümlemenin devraldığı mirası, kendinden önceki düşünme şekillerine göre fark ve benzerliklerini) kavramak açısından önem arz etmektedir.

AYDINLANMA NEDİR?

Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, İstanbul, İletişim, 1997.

(s. 19-20) Aydınlanma'nın ön-tarihinde, 15. yüzyılın ortalarındaki Rönesans hareketi, 16. yüzyıldaki Reform ve 17. yüzyılın ortalarından itibaren etkileri belirginleşen Kartez-

yen Felsefe bulunmaktadır. 18. yüzyıl ise, Aydınlanma yüzyılıdır. Bu yüzyılı ayırt edici kılan, bütün kullanım farklılıkları ve çeşitliliğiyle birlikte akıl kavramıdır. Akıl kavramı, özlemini duyduğu, mücadele ettiği ve başardığı her şeyin bir ifadesi olarak Aydınlanma yüzyılının birleştirici ve merkezî bir noktasını oluşturmaktaydı. Bu akıl kavramı, tarihsel ve toplumsal olarak belirlenmiş bir kavram olmaktan çok, bütün toplumsal özneler, milletler ve bireyler için geçerli ve gerçek, evrensel bir öz taşıyan bir kavramdı ve "aklın gücü bizi ampirik dünyayı aşmaktan ziyade, bu dünya içerisinde kendimizi evde hissetmeye muktedir kılmasından ibarettir." Bu muktedir kılış, aklın işlevleriyle gerçekleşiyordu. Cassirer'in yorumuna göre, 18. yüzyılda geçerli olan akıl kavramı, bir miras olmaktan çok kazanımdı; aracılığı ve etkileriyle kavranabilen bir tür enerji, olgusal her şeyi en yalın formlarına ve kamusal inançtaki köklerine kadar teşrihe çalışan ve bu teşrihi somut bir bütüne götüren bir analiz gücüydü. En önemlisi de akıl, vahiy, gelenek ve otorite üçlemesinin, Aydınlanma'nın devraldığı bu kutsal üçlünün temellendirdiği ve bu üçlüde temellenen her şeyi eleştirme ve sorgulama yetisini temsil ediyordu.

a. Aklın Belirleyiciliğinin İfadesi Olarak Toplum

Aklın (ve dolaylı olarak bireyin) mutlak üstünlüğü ilkesinin 18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesinin tartışmasız temel öğesi olduğu genel kabul görmektedir. Aklın bu (yeniden?) "keşfedilişinin" ve önlenemez yükselişinin elbette öncülleri vardır. Rönesans sonrası "klasik" düşüncenin "aklın" bayraktarlığını yapmış dü-

şünürleri hatırlanmalıdır. Akıl dışı yorumlama ve bilgi biçimlerine duyulan öfke, aklın ve bilimin önderliğindeki kavrama faaliyetlerine vurgu, aklın gerçekliğin tek ölçütü olduğuna duyulan inanç ve son olarak tabiatın işleyiş mekanizmalarını bilim ve aklı vasıtasıyla keşfeden ve kavrayan kutsallaştırılmış bireyin doğaya hükmetme ve bu sayede özgürleşme miti, Bacon (1561-1626)[12],

12 *Novum Organum*, 1620 (İstanbul, Doruk Yayınları, 1999).

Descartes (1596-1650)[13] ve Spinoza'nın (1632-1677) felsefelerinin ortak noktalarıdır.[15]

1751 ve 1766 yıllarında Diderot tarafından yayına hazırlanmış ve tamamlanmış 17 ciltlik Ansiklopedi[16] belki tek başına 18. yüzyıl düşüncesini, özellikle bu dönemin akılcılığını ve din karşıtlığını özetler niteliktedir. 15 yıl boyunca Voltaire'den Rousseau'ya oradan Montesquieu, Turgot, Holbach, Buffon ve Quesnay'a dönemin önemli filozofları bu önemli esere katkıda bulunmuşlardır.

"Doğru", "Güzel" veya "Gerçek" olanın artık hep akla göre tanımlanacağı veya bir anlam kazanacağı bu süreç 18. yüzyılın sonlarına doğru Kant (1724-1804) ile doruk noktasına ulaşır. Kant ile artık akıl ve birey tamamıyla gerçekliğin ve kavrama faaliyetinin merkezine oturur. Akıl duyular vasıtasıyla tecrübe edilenin kavramlaştırılmasında belirleyicidir. Deneysel olan akıl vasıtasıyla anlam kazanır. Gerçeklik akıl vasıtasıyla, duyu-deney tarafından sağlanan "ham" malzemelerin "işlenmesi" suretiyle "inşa" edilir.[17]

Aklın bu "göreceli" belirleyiciliğinin toplumsal alana yansıması toplumun, dinselin veya metafiziğin kutsal alanından çıkartılması ve dünyevi düzleme oturtulmasıdır. Toplumsal düzen artık Tanrı iradesinin değil insan-akıl iradesinin bir "ürünüdür." Dolayısıyla aklın ışığında değiştirilebilir, yıkılabilir, yeniden kurulabilir. Toplumun, kutsalın etkisinden kurtarılması ve aklın hükümdarlık alanına sokulması, devamında bütün 18. yüzyıl

13 *Discours de la méthode*, 1637. Türkçe basımı : *Metot Üzerine Konuşma*, İstanbul, Paradigma, 2010.

14 *Tractatus theologicopoliticus*, 1670. Türkçesi: *Teolojik Politik İnceleme*, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2008.

15 Akılcılık üzerine bkz., John Cottingham, *Akılcılık*, Ankara, Doruk Yayınları.

16 *Encyclopédie* veya *Dictionnaire raissonné des sciences, des arts et des métiers.*

17 Kant'ın bu tezlerini geliştirdiği en önemi eseri *Kritik der reinen Vernunft* adlı çalışmasıdır. Türkçesi: *Arı Usun Eleştirisi*, İstanbul, İdea Yayınevi, 2011.

düşüncesi ve hatta sonrasında sosyolojinin doğusu için fevkalade önemli merkezî bir paradigma değişikliğidir. Toplumsala ilişkin bilimsel bilgi üretme iradesinin, faaliyetinin ve koşullarının çıkış noktasıdır.

KANT

Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, Ankara, İnkılap, 2001.

(s. 27) Ortaçağda insanı edilgen bir konuma yerleştiren teolojik dünya tasarımından insanı evrenin merkezî konumuna yükselten sürecin "Aydınlanma" denen evresi, aslında düşünce yönünden birçok çeşitlilik gösterir. Ama insancılık (hümanizm) dönemin genel karakteristiğini, bu çok çeşitliliğe rağmen belirlemeye devam eder. İnsanı evrenin merkezine koymak, felsefede ve özellikle bilgi kuramında nesneye değil *özneye*, toplum yaşamında ise bireyüstü bir totalite olarak topluma değil *bireye* öncelik ve birincilik vermeyi getirir.

(s. 28-29-30) [...] Hume ve Rousseau'dan etkilenmiş olan 1. Kant (1724-1804), özne merkezli felsefeyi doruğa çıkarmış bir filozof olarak görülebilir. O, bilgimizin kaynağını ampiride bulan öznelci/ampirist görüşü (Hume) onaylar, ancak yetersiz bulur. Bilgi, apriori ilke ve kavramlara sahip olan anlığımızın (zihin) duyusal verileri etkin bir biçimde işleyip biçimlendirmesinin bir ürünü olarak ortaya çıkar. Bilgimizin içeriği, bize ancak ve ancak deneyimle (ampiri) verilmiştir; ancak bilgi, bu içeriğin anlığımızca biçimlendirilmesinden sonra meydana gelir. Onun bilinen pek ünlü sözleriyle, "Bilgimiz deneyimle başlar, ancak bundan dolayı bilgimiz bütünüyle deneyimden çıkmaz." Bilginin anlığımızca biçimlendirilen bir şey olması, bilgide nesnelerin aynen yansıtılmış olduklarının yadsınmasını gerektirir. Yani bilgi, nesnenin öznedeki bir yansısı değil, onun anlığımızın etkinliği altındaki görünüşün bilgisidir. Bu, bizim, nesnenin bizden, özneden bağımsız hâldeki gerçekliğini ("realite"sini) değil, onun ancak görünüşü veya fenomel gerçekliğini bilebileceğimiz demektir. Bu görünüş dünyasını, bu fenomel gerçekliği bilmemizde etkin ve biçimlendirici olan anlık kav-

ramlarına, Kant *ideler veya anlık ideleri* der. Bunlar, sadece ve sadece ampirik gerçeklik olarak bu fenomel gerçekliği bilmemizde kullanılmaları gereken rasyonel araçlar, bilgi yapıcı, bilgi oluşturucu elemanlardır. Onların fenomenal gerçekliğin ötesindeki şeylerin, örneğin ontolojik anlamıyla "varlık"ın ve "töz"ün veya fizikötesi "ilk nedenler"in bilinmesinde kullanılması gayrimeşrudur. Böylece Kant, her türlü metafiziği ve teolojiyi dışlamış olur

b. Sözleşmenin Bağlayıcılığının İfadesi Olarak Toplum

Kant'ın bilgisi gibi toplumun da "inşa" edilmiş bir "kurgu" olduğu fikri sadece dinseli sosyal dışına atmakla ve var olan güç ve otorite ilişkilerini sorgulamakla kalmamış aynı zamanda doğal ve ast olanını birey (*finis nature*), yapay ve ikincil olanını ise toplum olduğu fikrini beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla akılcılığın (*rationalisme*) ilk aşamada bireyciliğe (*individualisme*) oradan da "sosyal sözleşme" doktrinlerine [*doctrines du contrat social*] doğru akması kaçınılmazdır.

Toplu yaşama geçmeden önce doğal şartlarında eşitlik ve özgürlük içinde yaşayan bireyler imgelemesi (*status naturalis*), sosyal sözleşme doktrinlerinin, kendi aralarında bazı farklılıklar gösterseler de, merkezî öğesidir. Bu varsayılan toplum öncesi dönemde herhangi bir sınıfsal hiyerarşi veya iktidara bağlı güç ilişkileri söz konusu değildir. Bireyler arasında tam bir eşitlik esastır. Özgürlükleri ve doğal hakları mutlaktır. O hâlde "toplum" bireyler tarafından kurgulanmış "yapay" bir gerçekliktir. Ast ve doğal olan bireydir. Birey veya bireylerin toplamı dışında bir "toplumsal gerçeklik" yoktur. Toplu yaşama geçişe ilişkin bu "kurgulama" bütün bireyleri bağlayan bir sözleşme (*pactum societatis*) etrafında gerçekleşmiştir. Ancak bu sözleşme ister istemez bireyin bazı doğal haklarından ve özgürlüklerinden feragat etmesi sonucunu doğurmuştur. Diğer bir deyişle bireyler doğal şartlardaki mutlak egemenliklerini ve haklarını, en azından bir kısmını, "inşa" ettikleri topluma devretmişlerdir. Ancak bu

devredilen egemenliğin kim tarafından nasıl kullanacağı sorunludur. Bu soruya cevap noktasında sosyal sözleşme doktrinleri arasında ayrışmalar belirmiştir.

Hobbes (1588-1679)[18] ve Rousseau (1712-1788)[19] karşılaştırması bu bakımdan ilginçtir.[20] Her iki düşünür için de toplum ve siyasi iktidar bireylerin özgür iradelerinin bir ürünüdür. Bu iradelere aracılık edense sözleşmedir. Bütün tarafları bağlayan bu sözleşme vasıtasıyla bireylerin doğal haklarının bazıları kurgulanan topluma devredilir. Ancak bu noktadan sonra, egemenliğin devrediliş ve kullanış şekilleri hususunda iki düşünür ayrılmaktadır. Hobbescu sözleşme, Devleti (Leviathan'ı) mutlak bir erkle donatırken, Rousseaucu sözleşme egemenliği halka verir. Bu ayrılığın sebebi ise her iki düşünürün insan doğasına ilişkin birbirine tamamen zıt yaklaşımlarıdır. Hobbes için "insan insanın kurdu" iken [*homo homini lupus*], yani doğası gereği bencil ve çıkarcı iken, Rousseau soylu vahşi düşüncesiyle, insanın doğası itibariyle iyi olduğu görüsünü savunur. Dolayısıyla Hobbes için sözleşme ile bir araya gelmiş egoist insanı dizginleyecek tek güç mutlak hükümdardır. Ki toplu yaşama geçişi de yine çıkarlarının gereği olarak çoğunluk ve işbirliği vasıtasıyla doğaya üstünlük kurmak içindir. Oysa Rousseau için toplu yaşama geçiş (ki bunun sorumlusu tarım ve metalürji devrimleridir) insanın iyi doğasını bozar ve kendisini doğal haklarından yoksun bırakır. Bunu engelleyecek tek çözüm ise bireyin doğal hak ve özgürlüklerini [*libertés naturelles et inaliénables*] daha kapsamlı bir varlık olan genel iradeye (halkın egemenliğine) bırakmasıdır. İktidar

18 *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil*, 1651. Türkçe Basımı : *Leviathan Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2011.

19 *Du contrat social*, 1762. Türkçe Basımı : *Toplum Sözleşmesi*, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.

20 Dönemin doğal hukuk doktrinini savunan benzer düşüncelere sahip bir diğer kontratçısı olarak John Locke'u (1632-1704) gösterebiliriz (*An Essay Concerning Human Understanding*, 1690). Türkçe Basımı: *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1996.

bu genel iradedir (*volonté générale*). Özelde her bireyin doğal hak ve özgürlüklerini gözetecek ve koruyacak olan da yine bu genel iradedir. O hâlde Fransız ihtilalinden sonra Rousseaucu sözleşme teorisinin niçin cumhuriyetçi hareketlerin temel ilham kaynağı olduğu anlaşılabilir bir şeydir. Ancak unutulmaması gereken Rousseau'da genel iradenin herhangi bir kişiye veya temsilciye devredilemeyeceğidir. Dolayısıyla Rousseau'nun hayalindeki yönetim şeklinin, onu ölümünden sonra sahiplenen, göklere çıkaran ve halkın iradesinin temsilcileri olduklarını söyleyen Jakobenlerin kurdukları Fransız Devrimi sonrası kanlı rejimlerinden çok, Antik Yunan'ın küçük çaplı doğrudan demokrasilerine daha yakın olduğu kuşku götürmez.

ROUSSEAU

Jean-Jacques Rousseau, *Toplumsal Mukavele,* İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2005.

(s. 23-24) Öyle bir ortaklık şekli bulunsun ki, ortaklardan her birinin şahsını ve mal ve mülkünü müşterek kuvveti olanca şiddetiyle korusun ve bu ortaklık sayesinde, her ortak, hem herkesle birleşsin, hem de yalnızca kendi kendisine itaat etsin ve yine eskisi kadar özgür olsun. Toplumsal sözleşme'nin, çözümüne sunduğu esas problem işte budur.

Bu sözleşmenin hükümleri, akdin mahiyetince öylesine belirlenmiştir ki, en ufak bir değişiklik dahi onları boş ve geçersiz kılar. Dolayısıyla, bu hükümler belki hiçbir zaman açıkça ifade edilmiş olmasalar bile, her yerde aynen geçerlidirler, her yerde zımnen kabul edilmiş ve tanınmıştırlar. Öyle ki, bu sosyal pakt ihlal edilecek olursa, herkes kendi ilk haklarına geri döner, yani akdi özgürlüğünü kaybederek onun uğruna vazgeçmiş olduğu tabii özgürlüğüne rücû eder.

Pek tabii olarak bütün bu hükümler, sonuçta, tek bir hükümde toplanır: Ortaklardan her birinin bütün haklarıyla komünote lehine kendinden tümüyle vazgeçmesi: çünkü 1) Herkes kendini tümüyle verdiğine göre, şartlar herkes için eşittir ve 2) Şartlar herkes için eşit olduğuna göre, kimsenin onu başkaları için külfet hâline getirmekte menfaati yoktur.

Üstelik söz konusu vazgeçiş kayıtsız şartsız olduğundan, birlik, olabildiğince mükemmel bir birliktir ve hiçbir ortağın artık isteyebileceği bir şey yoktur: çünkü bireylere bazı haklar bırakılmış olsaydı, onlarla kamu arasında söz sahibi herhangi bir müşterek üst makam bulunmayacağından ve her kişi şu ya da bu hususta kendi yargıcı olacağından, çok geçmeden herhangi bir kişi ortaya çıkıp herkesin yargıcı olmaya kalkışabilir; böylece, tabii hâl devam eder ve ortaklık zorunlu olarak tiranlığa dönüşür; ya da boş ve yararsız hâle gelir.

Nihayet, herkes kendini herkese verdiğine göre, hiç kimseye vermemiş demektir ve kendi üzerinde başkalarına tanıdığı hakkı, aynen başkaları üzerinde elde etmeyen bir ortak bulunmadığına göre, her ortak hem kaybettiği her hakkın muadilini; hem de sahip olduklarını korumasını sağlayacak daha büyük bir kuvveti elde etmiş olur.

Dolayısıyla, sosyal pakt'ın özü ile ilgisi olmayan şeyler bir yana bırakılacak olursa, bu paktı şu şekilde ifade edebilir: "Her birimiz, müştereken, kişiliğimizi ve tüm gücümüzü genel iradenin yüce yönetimine veriyor ve bireylerden her birini de bütünün bölünmez bir parçası olarak kabul ediyoruz."

Bu birleşme akdi, anında, her akidin özel kişiliği yerine bir tüzel (hükmi) ve kolektif heyet meydana getirir ve meclisteki oy sayısı kadar üyeden oluşan bu heyet, birliğini ortak ben'ini hayatını ve iradesini yine bu akitten alır. Böylece, bütün diğer kişilerin birleşmesi sayesinde meydana gelen bu kamusal kişiliğe eskiden site adı veriliyordu. Şimdi ise, cumhuriyet veya siyasi heyet adıyla anılmakta ve üyeleri ona, pasif olduğu zaman devlet, aktif olduğu zaman hâkim varlık, benzerleriyle karşılaştırdıkları zaman ise devlet demektedirler. Ortaklara gelince, bunlar; kolektif olarak halk veya ulus, özel kişiler olarak ve hükümran otoriteye katılmaları bakımından vatandaş, devletin kanunlarına tabi olmaları bakımından da tebaa adını alırlar. Lakin bu terimler çoğu zaman birbirine karışır ve birbirinin yerine kullanılır; tam bir sarahatle kullanıldıkları zaman bunları birbirinden ayırt edebilmek yeterlidir.

HOBBES

Thomas Hobbes, *Leviathan,* İstanbul, YKY, 1993.

(s. 127) **Devletin amacı bireysel güvenliktir:** Doğal olarak özgürlüğü ve başkalarına egemen olmayı seven insanların, devletler hâlinde yaşarken kendilerini tabi kıldıkları kısıtlamanın nihai nedeni, amacı veya hedefi, kendilerini korumak ve böylece daha mutlu bir hayat sürmektir.

Bu güvenlik doğal hukukla sağlanmaz. Çünkü (adalet, hakkaniyet, tevazu, merhamet ve -özet olarak- bize ne yapılmasını istiyorsak başkalarına da onu yapmak gibi) doğa yasaları, bunlara uyulmasını sağlayacak bir gücün korkusu olmaksızın, bizi taraf tutmaya, kibre, öç almaya ve benzer şeylere sürükleyen doğal duygularımıza aykırıdır. Kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez. Dolayısıyla, doğa yasalarına rağmen, kurulu bir iktidar yoksa veya bu güç güvenliğimiz için yeterince büyük değilse, herkes, bütün diğer insanlara karşı korunmak için, kendi gücüne ve kurnazlığına dayanacak ve üstelik bunu meşru olarak yapabilecektir. İnsanların küçük aileler hâlinde yaşadıkları yerlerde, birbirlerini soymak ve yağmalamak bir geçim yolu olmuş ve doğa yasasına aykırı olarak bilinmek şöyle dursun, daha büyük yağma yapan daha büyük bir şeref kazanmış ve insanlar, şeref yasalarından başka yasalara, yani zulüm yapmamayı, insanları kendi hayatları ve çiftçilik araçlarıyla baş başa bırakmayı emreden yasalara uymamışlardır. O zaman küçük ailelerin yaptıklarını, şimdi de, daha büyük ailelerden ibaret olan şehirler ve krallıklar yapmaktadır. Onlar da, tehlike bahaneleri ve istilaya uğrama korkusu ile veya istilacılara yardım edilmesinden korktuklarından ötürü, kendi güvenlikleri için, egemenliklerini genişletirler ve, başka tedbir olmaması nedeniyle, haklı olarak cebren ve hileyle, komşularını egemenlik altına almak veya zayıflatmak için ellerinden geleni yaparlar ve bundan ötürü çağlar sonra bile şerefle anılırlar.

(s. 128) **Tek karar verici sürekli olmalıdır:** İnsanların bütün hayatları boyunca sürmesini arzu ettikleri güvenlik için, bir çarpışma veya bir savaşta olduğu gibi, belirli bir süreyle tek bir karar verici tarafından sevk ve idare edilmeleri yeterli

değildir. Çünkü ortak bir düşmana karşı birleşmiş gayretleriyle zafere ulaşsalar bile, daha sonra, ortak bir düşmanları olmadığı veya bazılarınca düşman kabul edilen birisi başka bazılarınca dost sayıldığı vakit, farklı çıkarları nedeniyle dağılacaklar ve kendi aralarında savaş edeceklerdir.

(s. 129-130) **Bir devletin oluşumu. Tanımı:** İnsanları yabancıların saldırısından ve birbirlerinin zararlarından koruyabilecek ve, böylece, kendi emekleriyle ve yeryüzünün meyveleriyle kendilerini besleyebilmelerini ve mutluluk içinde yaşayabilmelerini sağlayacak böylesi bir genel gücü kurmanın tek yolu; bütün kudret ve güçlerini, tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oyların çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyecek bir heyete devretmeleridir. Yani kendi kişiliklerini taşıyacak tek bir kişi veya bir heyet tayin etmeleri, ve herkesin, bu kişi veya heyetin, ortak varış ve güvenlikle ilgili işlerde yapacağı veya yaptıracağı şeylerin amili olmayı kabul etmesi; ve kendi iradesini o kişi veya heyetin iradesine ve muhakemesini de onun muhakemesine tabi kılmasıdır. Bu onaylamak veya rıza göstermekten öte bir şeydir; herkes herkese, senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılman şartıyla, kendimi yönetme hakkını bu kişiye veya bu heyete bırakıyorum demişçesine, herkesin herkesle yaptığı bir ahit yoluyla, hepsinin bir ve aynı kişiyle gerçekten birleşmesidir.

c. Ekonomik Çıkarların Uyumunun İfadesi Olarak Toplum

Akıl, birey, doğa; dönemin genel fikirsel altyapısını oluşturan bu kavramlar 18. yüzyılda o zamanın değişiyle ekonomi politiğin doğuşunda da belirleyici olmuşlardır. Bu bağlamda, ilk olarak Fransa'da François Quesnay (1694-1774)[21] önderliğinde fizyokratların temellerini attığı ve daha sonrasında Adam Smith (1723-1790) ve Jeremy Bentham'ın (1748-1832)[22] teorik anlam-

21 *Tableau économique*, 1758.

22 *Introduction to Principles of Morals and Legislation*, 1789 [New York Dover Publications Inc., 2007].

da bir üst seviyeye taşıdığı liberalizm (ve devamında faydacılık) dönemin düşünsel eğilimlerinin izini taşır. Akla ve doğal olana uygunluk burada da yüceltilir. Doğal olan bireylerin çıkarlarının izinde hareket etmeleridir (*self love*). Bu çıkarların birbirleriyle doğal uyumu ise mutlaktır. Sosyal sözleşme doktrinlerinde toplum birey iradelerinin toplamını ifade eden bir sözleşmenin ürünüyken burada herhangi bir ön akta ihtiyaç yoktur. Toplum bireylerin maksimize etmeye çalıştıkları çıkarlarının birbirleriyle olan mükemmel uyumunun doğal ve mekanik bir sonucudur. Dolayısıyla yapılması gereken (zira doğal ve akılcı olan budur) bırakınız yapsınlar (*laissez faire*) ilkesinden hareketle kişilerin tamamen çıkarlarına göre, en ufak bir engele maruz kalmadan, hareket ettikleri ve bu egoist tavırlarının toplumun genel çıkarına hizmet ettiği sistemi inşa etmektir. Birey ve toplumların refahı, milletlerin zenginliği (*The Wealth of Nations*, 1776[23]) doğal olan ve herhangi bir müdahaleye ihtiyaç duymadan gizli bir el (*invisible hand*) vasıtasıyla idare edilen bu düzenin tam anlamıyla tesisinden geçer.

FAYDACILIK

Gordan Marshall, "Faydacılık" *Sosyoloji Sözlüğü* içinde (Çeviri: Osman Akınhay ve Derya Kömürcü), Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1999

(s. 236) John Stuart Mill'in siyaset ve ahlak felsefesi ile toplum kuramında iktisadi liberalizmin yol gösterici bir geleneğine verdiği isim. Bir siyaset ve ahlak felsefesi olarak faydacılık, Jeremy Bentham'ın bulduğu, "en fazla miktarda en büyük mutluluk" şeklindeki ünlü bir sloganla özetlenmiştir. Faydacılığın en gelişmiş versiyonu, filozof David Hume'un eserlerinde bulunabilir, yalnız Hume'un iyilik ve faydayı eşitleyen argümanları, Adam Smith'in (Smith modern sosyoloji literatüründe yanıltıcı biçimde bir faydacı olarak anılmasına rağmen) ahlaki yazılarında reddedilmiştir. Faydacılık 18. yüzyıl sonu ile 19. yüzyıl başlarında Britanya'da

23 *Milletlerin Zenginliği*, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.

gelişip serpilmiş olmakla birlikte, Avrupa'nın diğer ülkelerindeki ve Amerika'daki düşünürler de benzer nosyonlar ortaya atmışlardır. Bentham ile izleyicilerine göre, her bireyin "mutluluklar"ı toplanabilir (haz ve acı faydacı bir biçimde ölçülebilir). Ayrıca bireysel ve toplumsal eylemlerin doğruluğunu test eden ölçü, bireysel faydanın toplamını azami düzeye çıkarmaktır.

Faydacılar gerek ahlaki öğretilerini gerekse *laissez-faire* politikasını savunmalarını genellikle yanlış bir biçimde, kökeni en azından Thomas Hobbes'un yazılarına kadar götürebilecek olan ve bazen bencilce hedonizm diye adlandırılan, topluma ilişkin embroyonik bir akılcı mübadele kuramına dayanarak haklı göstermeye çalışmışlardır. Bu kurama göre bireysel eylem daima hazzın peşinden koşup acıdan uzak durmaya çalışmanın ürünüdür. Daha sonraki dönemin faydacıları arasında Herbert Spencer ile John Stuart Mill'in adı özellikle anılmalıdır. John Stuart'ın babası James Mill de en iyi döneminde faydacı okulun temsilcisi olarak hareket etmişti.

Ahlak ve toplum kuramının yol açtığı bazı belirsizlikler ile sıradanlıkları düzeltmek için çaba harcamış olan John Stuart Mill, gerek yöntem gerek özel sorunlar üzerine yazılarından dolayı bazen ilk sosyologlar arasında sayılmıştır. Öte yandan sosyolojinin kabul gören kurucularının büyük kısmı faydacılığın içinden çıktığı ve gelişmesine katkıda bulunduğu liberal siyasal iktisat geleneğine karşı eleştirel bir tutum takınmışlardır. Sonuç olarak faydacı etiketi, sosyal bilimde iktisadi yöntem ve kurallardan oluşan tüm bir gelenek için genellikle gelişi güzel kullanılmıştır.

d. Sınırsız İlerlemenin İfadesi Olarak Tarih-Toplum

Aydınlanma düşüncesinin ayırt edici merkezî kavramlarından bir diğeri de ilerleme fikridir. 18. yüzyılda ifade ediliş şekli akıl merkezlidir, zira söz konusu olan, tarihsel akışı içerisinde, aklın ve dolaylı olarak insanlığın ilerlemesidir. Ancak "görünüşte basit ve düzayak olan bu kavram, onu yakından incelediğimizde, bizi modern Batı toplumsal düşüncesinin en tedirgin edici so-

runlarının bir bölümünün içine çekmektedir."[24] Özellikle kavramın Batı düşüncesindeki, 18. yüzyılın çok ötesine giden, derin kökleri gözden kaçırılmamalıdır. Bugün şaşırtıcı gelebilecek olsa dahi, Hristiyan öğretisinin özellikle Saint Augustin'in (V. yüzyıl) "Tanrı'nın şehri" (*Cité de Dieu*) adlı eserindeki tek çizgi üzerinde seyreden tarih anlayışıyla olan yakınlığı hatırlanmalıdır. Şöyle ki evrimsel, çizgisel bir tarih anlayışının Hristiyan teolojisine özgü bir anlayış olduğu ve Batı medeniyeti dışındaki kültürlerde, medeniyetlerde (Antik Yunan, İslam veya Uzakdoğu) bu tür bir anlayışın izlerine rastlanmadığı sabittir. Esasında Aristo'nun tabiatın işleyişinden esinlenen (doğum, yaşam, ölüm) çevrimsel (*cyclique*) tarih anlayışı (başlangıç, oluş, bitiş) hem Batı imgelemi hem de İbn-i Haldun[25] üzerinden İslam dünyası üzerinde uzun bir dönem boyunca etkili olmuştur. Her türlü çevrimselliği reddeden Saint Augustin, bu tarihsel anlayışı her noktasında (başında, ortasında, sonunda) Tanrı'nın iradesinin olduğu (yaratılış, günahkârlık dönemi-ruhun kurtuluşu için çırpınma, Tanrı'nın krallığının dünya üzerinde yeniden tesisi) ve tekdüze bir çizgi üzerinde seyreden (*linéaire*) bir teolojiye dönüştürmüştür. O hâlde Aydınlanma düşüncesi ile gerçekleşen, kökeni Hristiyan teolojisinde olan, sonu olmayan çizgisel bir düzlemde bir noktaya doğru devamlı ilerleme (ve ilerlenirken "hâllerin" zorunlu olarak iyileşmesi) düşüncesinin sekülerleşmesi, kavramın teolojik alanı terk edip felsefi alana kayması ve mutlak irade olarak da Tanrı'nın yerini aklın ve/veya bilimin almasıdır. Hristiyan düşüncesinde "Tanrı'nın krallığının dünya üzerinde yeniden tesisi" ile gerçekleşecek olan "mutlu son" burada da korunmuş ve "Yarın bugünden daha iyi olacaktır" şiarında akla/bilime olan inanç tazelenmiş ve insanlığın "kötüye" gitmeyeceği ve en nihayetinde "mesuda ulaşacağı" iyimserliği/saflığı muhafaza edilmiştir. Volta-

24 Kenneth Bock, "İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları" *in* Tom Bottomore, Robert Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, İstanbul, Kırmızı, 2010, s. 59. Robert Nisbet, *History of the Idea of Progress*, New York, Basic Books, 1980.

25 *Mukaddime*, İstanbul, Dergah Yayınları, 1991.

ire tarafından 1765 yılında ilk defa kullanılacak olan "tarih felsefesi" kavramı insanlığın akıl ve bilim vasıtasıyla gerçekleştirdiği varsayılan bütün bu "gidişatların" "yönelmelerin" tarihe bir "anlam" ve "yön" kazandırma çabalarının jenerik (genel) adıdır. Artık insanlığın izlediği yolda, gittiği yönde, Tanrı'nın iradesinden eser yoktur. Ancak bu gidiş kaotik ve rastlantısal bir hâl de göstermez. Belli aşamaların belli bir yön doğrultusunda belli şartlar ve nedensellik bağlantıları içerisinde teker teker geçilmesidir söz konusu olan. İlerleme kavramı üzerinden yapılan 18. yüzyıl tarih felsefelerinde aklın (dolaylı olarak da bilimin/tekniğin) konumu merkezîdir. Bütün insanlığın, toplumların, medeniyetlerin ilerleme aşamaları, sanki aklın evrimi ve geçirdiği aşamalarla birebir örtüşüyor gibidir. Diğer bir ifadeyle, aklın mükemmelleşme ve dinsel olandan azat olma yönünde geçirdiği her aşamaya bir toplum/medeniyet biçimi düşüyor gibidir. Dönemin bu tarz bir tarih felsefesine örnek olarak Turgot (1727-1781), Condorcet (1743-1794) ve Vico (1668-1744) gösterilebilir.[26] Turgot ve Condorcet'nin eserlerinin birbirlerine çok yakın başlıkları bile durmaksızın mükemmelleşen akıl imgelemesinin Aydınlanma düşüncesinin ilerleme anlayışında ne kadar merkezî bir rol oynadığını göstermeye yeter.

Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain (Turgot) [İnsan Düşüncesinin Gelişimi Üzerine Felsefi bir Tablo, 1750] : tarih felsefesinin ilk sistematik sunumlarından biri Condorcet'nin ustası Turgot tarafından geliştirilmiştir. Turgot'daki ilerleme kavramı topyekûn bir nitelik taşır ve toplumun çeşitli alanlarını (din, ahlak, siyaset, müzik, vs) kapsar. İlerlemeden kastedilen bütün bu alanların eş zamanlı olarak çizgisel bir doğrultuda aklın önderliğinde (veya aklın kendisinin ilerlemesi suretiyle) değişmesi, gelişmesi, mükemmelleşmesidir.

Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit huma-

26 Bir diğer önemli tarih felsefesi denemesi Kant'tan gelmiştir: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1748 [Kozmopolitan Bakış Açısından Genel Bir Tarih Düşüncesi].

in (Condorcet) [İnsan Düşüncesinin Gelişimi Üzerine Tarihsel Bir Tablo Taslağı; 1795] : ileride Comte'un pozitivizmini (ki Condorcet'yi ustası/öncülü olarak gördüğünü açıkça ifade eder) oldukça etkileyecek bu çalışmada, yılmaz bir akılcı ve matematik sevdalısı Condorcet insanlığın Antik Yunandan Fransız Devrimine 9 etaptan geçtiğini 10.etabın ise insan hakları, eşitlik ve özgürlüğün çağı olacağını belirterek Aydınlanma değerlerine, insanlığın mükemmelleşeceğine ve insan soyunun mutlu bir sona ulaşacağına olan inancını tazeler.

Biraz daha kapsamlı olsa da, Vico'nun çalışması da (*Principi Di Una Scienza Nuova D'intorno Alla Comune Natura Delle Nazioni* [Ulusların Ortak Nitelikleriyle İlgili Yeni Bir Bilimin İlkeleri, 1725][27]) toplumların/milletlerin evrimlerinin evrensel iç mekanizmalarını anlamak gayretiyle yine insanlığın/insan aklının geçirdiği evrelere vurgu yapacaktır. Yine ileride Comte'un yapacağı gibi, Vico her yerde "üçlemeler" görür. İnsanlık üç evreden geçmiştir (Tanrılar çağı, Kahramanlar çağı ve Aydınlanmayla beraber İnsanlık çağı), dünyayı kavramanın üç yolu vardır (ruhlar-efsanevi-bilimsel), hukuk üç aşamadan geçmiştir (ilahi-kahramanca-insanca).

"Nereden geldik nereye gidiyoruz" sorusunun sadece Batı için sorulduğu ve teorik kurgularda Batı dışı dünyanın kesinlikle yer almadığı bu "tarihi yeniden yazma-okuma" çabaları sadece Aydınlanma düşüncesiyle sınırlı kalmamış, Comte'tan Hegel'e oradan Marx ve Spencer'a, hatta günümüze değin, birçok düşünür, "tarih felsefesi" yapmanın (akıl merkezli veya değil) cazibesine kapılmışlardır. Daha sonra göreceğimiz üzere, Comte örneğinde[28] bu tamamen (insani) bir teolojiye dönüşmüştür. O hâlde şu önerme rahatlıkla ifade edilebilir: topluma ilişkin özgül (ve bilimsel) bir bilgi üretme şekli olarak "sosyoloji" projesinin varlığı, inandırıcılığı ve olabilirliği tarih felsefesinden kopuş ile

27 Daha fazla bilgi için bkz., Levent Yılmaz (der.), *Giambattista Vico ve Yeni Bilim'in Temel Kavramları*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.

28 Ki üzerinde Condorcet ve Vico'nun etkisi çok büyük olmuştur.

doğrudan ilişkilidir. Bunu kısmi de olsa başarabilmiş Durkheimcı ekolün sosyolojik gelenek içerisinde oynadığı kurucu rol ile Comte sosyolojisinin tıkanmışlığı arasındaki bütün fark burada yatmaktadır.

Ayrıca dönemin bütün bu kavramsal/fikirsel yenilmelerinin, yön değiştirmelerinin, kapitalizmin gelişim koşullarında, aynen "aklın üstünlüğü" ilkesinde olduğu gibi, burjuvazinin yükselişiyle yakından ilişkili olduğu unutulmamalıdır. Burjuvazinin varoluş koşullarını yansıtan bu kavramlar/değerler (akla, bilime ve sonsuz ilerlemeye olan inanç her şeyden önce burjuva değerleridir, burjuvazinin üretimle, toplumla, sistemle ilişkilerini düzenleyen, yapılandıran temel referans noktalarıdır) aynı zamanda burjuvazinin verili düzenin egemenleriyle (aristokrasi) tutuştuğu kavgada kullandığı silahlardır (akla, bilime ve tarihin yürüyüşüne uygun bir düzen kurmak retoriği). Bugün, doğduğu yer olan Batı'da artan eleştirilere maruz kalsa da ilerleme fikri (ve kavramsal açıdan kardeşi sayılacak gelişme/kalkınma terimi) özellikle Batı dışı dünyada hâlen ağırlığını korumaktadır. Bu coğrafyalardaki ideolojik yükü (ilerici-gerici olmak) çok daha fazladır ve bunun bir süre daha böyle gideceği kuvvetle muhtemeldir.

Son olarak ilerlemeyi ekseriyetle akıl merkezli bir tarih felsefesi üzerinden kavrayan Aydınlanma düşüncesini bir kenara bırakırsak ve kavramı "uygarlığın arzulanan bir yöne doğru yürüdüğüne dair inanç" şeklinde, en sınırlı tarifiyle alırsak; sosyolojik geleneğin önemli bir bölümünün, en azından kurucularının çalışmalarının, bu yürüyüş esnasında toplumların geçirdiği evrelerin çözümlenmesi, karşılaşılan güçlüklerin aşılması üzerine kurulduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Durkheim'ın mekanik-organik dayanışma ayrımından, Tönnies'in cemaat ve toplum sınıflamasına, oradan Weber'in bürokrasi ve otorite tiplemelerine, sosyolojinin kurucularının yapmış olduğu olumlu bir gelişme (ilerleme) olarak değerlendirdikleri geleneksel/feodal toplumdan modern/sanayi toplumuna geçişi, diğer bir ifadeyle modernitenin doğuşunu kavramsallaştırmaktır.

DÖNGÜSEL-ÇİZGİSEL TARİH ANLAYIŞI

Aex Callinicos, *Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış*, İstanbul, İletişim, 2007.

(s. 29) ...[döngüsel] tarih anlayışı, 16. ve 17. yüzyıllardaki modern Avrupa'nın ilk dönemlerinde politik düşüncenin büyük bölümünü oluşturmaya devam etmektedir. Romalı politikacı Cicero, *historia magistra vitae* –yaşamın öğretmeni tarih- diye yazar. Bu ilke, bugün ile geçmiş arasında doğrudan bir süreklilik olduğu anlamına gelir. Tarihten bir şeyler öğrenmek mümkündür, çünkü toplumsal ve politik biçimlerin tümü geçmişte zaten yaşanmıştır. Bundan sonra köklü hiçbir yenilik yapılamaz. 16. yüzyıl politik kuramcısı Jean Bodin'in söylediği gibi "imparatorluklar yaşlanırken tarih sonsuza dek aynı kalır." (Alıntı R. Koselleck tarafından yapılmıştır, *Future Past*, Cambridge, Mass, 1985, s. 239)

(s. 31-32) Aydınlanma'nın önemi büyük ölçüde, bu varsayımı kırmasından kaynaklanır. Bunu yapmak için de meşruluğunu geçmişten gelen ilkelerden almaya çalışmayan, bunun yerine kendi öz gerekçesini sunan yeni bir çağ düşüncesini geliştirdi. Jürgen Habermas'ın deyimiyle: "Modernlik, yönünü başka bir dönemin örneklerinden yola çıkarak bulmasını sağlayan kriterleri böyle ödünç alamaz, almayacaktır da: kendi kurallarını kendi içinden yaratnalıdır" (J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge, 1991, s. 7).

Modernliği geçmişten kökten kopuşu temsil eden yeni bir dönem olarak gören bu anlayış, 18. yüzyılda yavaş yavaş biçimlenir. Bu anlayış, tarihsel zamanla olan ilişkinin değişmiş olduğu anlamına geliyordu. Önceki Avrupalı entelektüeller, klasik geçmişe yönelmişlerdi, şimdi ise onlar, geleceğe yöneliyorlardı. Bu yeniden yönelişin kritik dönemi, 17. yüzyılın sonunda *eskilerle modernler arasındaki çatışma* olarak bilinmeye başlanan dönemde yaşandı. Çeşitli Fransız ve İngiliz yazarlar, Galileo, Descartes, Boyle ve Newton tarafından geliştirilen "yeni" fizik "bilimi"nin, antik dönem yazarlarının yazdıklarından daha üstün olduğunu savundular. Özellikle *Academie des Sciences*'ın sekreteri olan Bernard de Fontenelle, bilimsel bilginin ilerlemiş olmakla kalmayıp sonsuza dek

de ilerlemeye devam edeceğini savundu. Bilginin ilerlediği düşüncesi, çok geçmeden, insanlık tarihi sürecinin sürekli olarak az ya da çok ileri gittiğini iddia edecek biçimde genişletildi.

İLERLEME

Kenneth Bock, "İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları", Bottomore, T ve Nisbet R. içinde, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, İstanbul, Kırmızı, s. 73-132, 2006.

(s. 85) Modern ilerleme kuramı eskilerle modernler arasındaki Kavga esnasında şekillenmiştir; en azından bu bağlamda geriye dönüp, Turgot ile Condorcet'nin yapıtlarında en iyi biçimde bir araya getirildiğini gördüğümüz fikirler kavşağını biraz deşmek yerinde olacaktır.

(s. 86) (...) modernler, eğer doğa işleyişinde düzenli ve hep tek biçimli ise, her çağda insanların yaratılmış olduğunu; eşit kaynakların eşit ürünlerinin basit birikimi sonucunda bilgide bir ileriye gidişin ya da ilerlemenin söz konusu olmuş olmasının gerektiğini öne sürmüşlerdir. Eğer bu dönemi izleyen 18. yüzyılın "insan ve toplum bilimi" [kavramı] ve onun 19. yüzyıldaki sosyoloji bilimi biçimindeki damıtılmış uzantısını değerlendireceksek, bu önermelerin aldıkları biçimler ve kullanılan eğretilemeler çok dikkatle incelenmelidir.

(s. 91) (...) Eskilerle modernler arasındaki kavga esnasında formüle edilmiş olan ilerleme fikri toplumun ilerleyişine ilişkin değil, bilginin nasıl geliştiğine ilişkin bir tasarımdır. Modernler, bilgide ve araştırma yöntemlerinde bir düzeltime varmaya çalışmışlar, yoksa bir toplumsal düzeltim peşinde olmamışlardır. Fakat insanoğlunu zihninin gelişmesinin toplumsal ve kültürel yaşam bakımından sonuçları üzerine çok geçmeden, fikirler öne sürülmeye başlanmıştır. Daha önceleri, Francis Bacon bilginin bu dünyada yararlı olduğunu, doğayı bilirsek onu taklit edebileceğimizi ve kendi çıkarımız doğrultusunda denetleyebileceğimizi belirtmişti. Bu görüş 18. yüzyılın başlarında Abbe de Saint-Pierre tarafından da işlenmiştir. Abbe de Saint Pierre, insan aklı bilgiyi yeniden biçimlendirebilir ve böylece yaşamın koşullarını da yeniden

biçimlendirebilir demiştir (...) Yazılarında "insanlığı" tıpkı bir tekil organizma gibi, daha mükemmele doğru gelişen, ancak diğer organizmalardan farklı olarak hiçbir zaman ölmeyen bir birim olarak tasarlamaktadır.

(s. 93) (...) Turgot'nun ilerleme kuramı [ise], bütün kuramlar, kültürün bütün yöreleri yan yana ilerlerler diyen önemli ve etkili bir fikir de içeriyordu. İnsanlık organik bir bütün hâlinde ilerler. Din, ahlak, sanatlar, bilgi ve siyasal kavramların hepsi aynı anda değişir ve birbirlerine aynı ilkeyle öylesine bağlıdırlar ki, biri değişince hepsi değişir. Böylesine bir yaklaşım tarihsel olaylarda bir kümeleşme ararken bütün sürecin bünyesinde yönlendirici ya da denetleyici bir çizgi bulmak üzere insanlık sahnesinin tek bir yönü –örneğin, bilimin gelişmesi ya da ekonomik üretimin değişmeye uğraması- üzerinde durmaya olanak sağlamaktadır.

(s. 95) (...) [Condorcet'nin ise] amacı, belli bir insan topluluğunun yaşam deneyimi sırasında başından geçmiş olayları keşfetmek değil, "insan soyunun geçirmiş olması gereken çeşitli dönemleri" bulup çıkarmaktı. Bu amacına ulaşmak üzere Condorcet, paylaştığı gelenek içinde kendisinden önce yer alanların çoğundan daha açıkça ilerleme geçirmiş bir birimi kendisinin kavramsal olarak yaratması gerektiğini anladı. Alışılmış yolu kullanıp insanlığın zihni ile bireyin zihninin gelişmesi arasında bir paralellik çizmek suretiyle bütünlüğü olan bir ilk biçim kurdu; her iki zihnin ilerlemesinin aynı genel yasalara uyduğunu kabul etti. Ne var ki, ilerlemenin somut evrelerini ortaya koyarken, Condorcet çeşitli insan topluluklarının tarihlerinden bazı olayları seçip sonra onları karşılaştırarak bir ilerleme çizgisi oluşturacak biçimde bir düzen içine sokmak suretiyle "tek bir topluluğun varsayımsal tarihi" adını verdiği şeyi kurdu.

e. Toplumsala Farklı ve Bütünsel Bir Bakış: Montesquieu

Birbirleriyle yakından ilişkili, bireyci akılcılık, sosyal sözleşme ve doğal haklar doktrinleri, liberal atomizm ve tarih felsefeleri arasına sıkışmış 18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesi genel bir toplum teorisinden yoksundur. Bireyleri kapsayan, "yoğuran" ve "bağ-

layan" bir üst gerçeklik seviyesi olarak toplum algılaması henüz yeşermemiştir. Bu bağlamda Montesquieu (1689-1755) olaylara bakışı ve çözümleme şekilleriyle çağdaşlarına hiç benzemez. Araştırma yöntem ve ilkeleri, sorduğu sorular, verdiği cevaplar, teorik kurguları, bütün bunlar Montesquieu'yü, eğer istenirse, zamanından önce, bir yüz yıl öncesinden, sosyolojinin kurucusu olarak nitelemek için yeter de artar bile. İlk olarak çağdaşlarının tersine toplum anlayışı atomistik değil bütünseldir. Bireylerin davranışları mutlak iradelerinin veya keyfi tercihlerinin değil belli şart ve koşulların ürünüdür. Dolayısıyla toplum Montesquieu için bireyler ötesi "bağlayıcı" bir gerçekliktir, bütünlüktür. Bu bütünlük içerisindeki çeşitli öğeler birbirleriyle sıkı etkileşim hâlindedir. Üzerinde 20 yıl çalıştığı baş eseri "Yasaların Ruhu" böyle bir perspektifin, ürünüdür.[29] Araştırma konusu edilen, çeşitli ülkelerdeki yasaların dar hukuki bir analizi değil, yasalarla bir ülkenin toplumsal yapı (siyasi rejim, aile tipleri, ekonomik yapı, vs.) ve karakteristikleri (iklim, coğrafya, din, etnik yapı vs.) arasındaki ilişki ve etkileşimdir. İncelenen yasalar değil, ruhudur. Amaç hukuksalın toplumsalla olan ilişkisinin ortaya konması, saptanmasıdır. Bu çalışmasında ileri sürülen bazı tezler elbette tartışmalıdır (örnek olarak iklim koşulları ve intihar, kölelik ve evlilik arasında kurulan ilişkiler gibi). Ancak bu önemli değildir. Önemli olan bu tezlerin arkasında yatan, sorgulayan, bütüncül (sosyolojik) bakış açısıdır.[30] Yine çağdaşlarının tersine Montesquieu normatif bir dil kullanmaktan kaçınır. Olması gereken de öte olanı kavramaya çalışır. Vico veya Condorcet gibi sözde evrensel tarihsel nedenselliklerin veya evrim/ilerleme şemalarının peşinde koşmaktansa, karşılaştırmalı bir yöntem dâhilinde ülkelere özgü olanı anlama gayreti gösterir. Dolayısıyla Montesquieu'nün hem toplum algılaması, hem sorduğu sorular, hem de yöntemi tamamıyla sosyolojiktir.

---

29 *L'esprit des lois*, 1748. Tükçe Basımı: *Kanunların Ruhu Üzerine*, İstanbul, Hiperlink Yayınları, 2011.

30 Benzer bir bütüncül bakış açısını kullandığı diğer bir eseri, *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains*, 1734.

MONTESQUIEU

Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine I*, İstanbul, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1999.

(s. 55-56) ...Genel olarak kanun, yeryüzündeki bütün milletleri idare eden bir şey olmak sıfatıyla insan aklıdır; her milletin siyasi ve medeni kanunları da bu insan aklının uygulandığı özel hâllerden başka bir şey olmamalıdır. Kanunlar, uygulandıkları milletlere öylesine uygun düşmeli ki, başka bir millete uygun düşmesi çok büyük bir tesadüfe bağlı olmalı. Bu kanunlar, ülkenin tabii durumuna göre düzenlenmeli; yani ülkenin soğuk, sıcak ya da mutedil olan iklimine, toprağın türüne, yerine ve büyüklüğüne, insanların geçim olanaklarına, yani çiftçi, avcı ya da çoban olarak hayatlarını kazanma olanaklarına, eğilimlerine, servetlerine, sayılarına, ticaretlerine, ahlaklarına ve davranışlarına göre ayarlanmalı. Nihayet, kanunların kendi aralarında da birtakım bağlar vardır; kökenleriyle, kanun yapıcısının amacıyla, dayandıkları olaylar düzeniyle de bağları vardır. İşte kanunları, bütün bu noktaları göz önünde bulundurarak incelemek gerekir.

(s. 321-322) (...) Soğuk iklimlerde yaşayanlar daha kuvvetli olurlar. Oralarda kalp daha iyi işler, liflerin uçları daha iyi tepkide bulunur, vücuttaki sıvılar daha dengeli olur; kanın kalbe dönüşü daha düzenlidir; kalp de daha bir kuvvetlidir. Bu üstün kuvvetin birçok sonuçları vardır: örneğin, kişi kendine daha çok güvenir, yani daha cesur olur, üstünlüğü hakkında daha iyi bir kanı edinir, yani öç alma isteği azalır; varlığına güvenir, yani mert olur; kolay kolay kuşkulanmaz; hileye, ikiyüzlülüğe başvurmaz. Sözün kısası, çok değişik karakterler meydana çıkar. Bir insanı sıcak ve kapalı bir yere koyun; yukarıda sözünü ettiğim nedenlerden ötürü, hemen kalbinin sıkıştığını, baygınlıklar geçirdiğini görürsünüz. Bu durumdayken ona şöyle biraz canlıca bir harekette bulunmasını teklif edin, öyle sanıyorum ki pek öyle istekli görünmeyecektir, o anda duyduğu sıkıntı ruhunu çökertecektir; hiçbir şey yapamayacağını hissettiği için her şeyden korkacaktır. Sıcak ülkelerde yaşayanlar ihtiyarlar gibi çekingendirler; soğuk ülkelerde yaşayanlarsa delikanlılar gibi gözü pek olurlar.

(s. 426-428) (...) Bir milletin gelenekleriyle davranış tarzlarını değiştirmek istediğimiz zaman bu işi kanuna başvurmadan yapmamız gerekir: Tersi, millete şiddetli bir davranış gibi gelir; en iyisi, mevcut geleneklerle davranış tarzları bulup koymaktır. Böylece, bir hükümdar, ülkesinde büyük değişiklikler yapmak istediği zaman kanunlarla yerleşmiş olan şeyleri yine kanunlarla, geleneklerle yerleşmiş olan şeyleri yine geleneklerle değiştirmeli: Geleneklerle değiştirilmesi gereken şeyleri kanunlarla değiştirmek çok kötü bir politikadır.

ARA KAYNAKÇA

(18. Yüzyıl Aydınlanma Düşüncesinde Toplum Fikri)

BACON Francis, *Novum Organum*, 1620 [İstanbul, Doruk Yayınları, 1999].

BENTHAM Jeremy, *Introduction to Principles of Morals and Legislation*, 1789 [New York Dover Publications Inc., 2007].

BIERSTEDT Robert, "18. Yüzyılda Sosyolojik Düşünce", *in* Tom Bottomore, Robert Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Kırmızı, 2010.

BOCK Kenneth, "İlerleme, Gelişme ve Evrim Kuramları" in Tom Bottomore, Robert Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, İstanbul, Kırmızı, 2010.

CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1795 [Paris, Flammarion, 1998].

COTTINGHAM John, *Akılcılık*, Ankara, Doruk Yayınları, 2003.

ÇİĞDEM Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, İstanbul, İletişim Yayınevi, 2009.

DESCARTES René, *Discours de la méthode*, 1637 [*Metot Üzerine Konuşma*, İstanbul, Sosyal Yayıları, 1994].

SPİNOZA, *Tractatus theologicopoliticus*, 1670 [*Teolojik Politik İnceleme*, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2008].

HOBBES Thomas, *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil*, 1651 [*Leviathan Bir Din ve Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2011].

İBN-İ Haldun, *Mukaddime*, İstanbul, Dergah Yayınları, 1991.

KANT Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781 [*Arı Usun Eleştirisi*, İstanbul, İdea Yayınevi, 2011].

KANT Immanuel, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1748 [*Dünya Yurttaşlığı Açısından Genel Bir Tarih Düşüncesi*].

LOCKE John, *An Essay Concerning Human Understanding*, 1690 [*İn-*

san Anlığı Üzerine Bir Deneme, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1996].

MONTESQUIEU, *L'esprit des lois*, 1748 [*Kanunların Ruhu Üzerine*, İstanbul, Hiperlink Yayınları, 2011].

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

NISBET Robert, *History of the Idea of Progress*, New York, Basic Books, 1980.

QUESNAY François, *Tableau économique*, 1758.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Du contrat social*, 1762 [*Toplum Sözleşmesi*, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2011].

SMITH Adam, *The Wealth of Nations*, 1776 [*Milletlerin Zenginliği*, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2010].

TURGOT, *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain*, 1750.

VICO, *Principi Di Una Scienza Nuova D'intorno Alla Comune Natura Delle Nazioni*, 1725.

YILMAZ Levent (der.), *Giambattista Vico ve Yeni Bilim'in Temel Kavramları*, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.

2- Devrim ve Sosyoloji

(19. Yüzyıl Avrupası'nda Sanayi ve Fransız Devrimlerinin Toplumsala Etkisi)

Bıraktıkları entelektüel miras ne kadar büyük ve önemli olsa da, özellikle aklı kavrama faaliyetinin merkezine koymaları ve devamında toplumsalı kutsalın alanından çıkartıp dünyevi düzleme oturtmaları ne kadar günümüz sosyal bilimlerinin çıkış noktasını oluştursa da, Aydınlanma düşüncesi ve düşünürleri sosyoloji öncesine aittirler. Daha önce de altını çizdiğimiz üzere, 18. yüzyılın toplum okuması bireyci bir okumadır (Montesquieu hariç). Birey-üstü kapsayıcı-bağlayıcı bir gerçeklik olarak toplum fikri henüz doğmamıştır. Doğal olarak ne toplumsal olgu ne de bu olgulardan hareketle toplumun kendisinin bilimsel kavrama faaliyetinin konusu olabileceği dönemin düşünürlerine tamamıyla yabancıdır. O hâlde 18. yüzyıl düşüncesi sosyolojinin doğuşu için olmazsa olmaz iki epistemik öğeden yoksundur: toplumun bütüncül bir okuması ve sosyal sorun kavramı. Her ikisi için de 19. yüzyılı beklemek gerekecektir. Fransız ve sanayi devrimlerinin toplu etkileri bu tür bir epistemik devrimi de beraberinde getirecektir.

ENDÜSTRİ VE FRANSIZ DEVRİMLERİ

Eric Hobsbawm, *Devrim Çağı: Avrupa 1789-1848* (Çeviri: Bahadır Sina Şener), Ankara, Dost yayınları, 2005.

(s. 9-10) Sözcükler, çoğu zaman belgelerden daha güçlü tanıklardır. [...] altmış yıllık dönem[1789-1848] içerisinde icat edilmiş veya çağdaş anlamalarını esas olarak bu dönemde kazanmış birkaç sözcüğe göz atalım. Bunlar, 'endüstri', ''sanayici', 'fabrika', 'orta sınıf', 'çalışan sınıf' ['işçi sınıfı'], 'kapitalizm' ve 'sosyalizm' gibi sözcüklerdir. 'Aristokrasi' ve 'demir yolu'nun yanı sıra 'liberal' ve 'muhafazakâr' gibi siyasal terimler, 'milliyet', 'bilim adamı', 'mühendis', 'proletarya', ve (ekonomik) 'bunalım' gibi sözcükler de bunlar arasındadır. 'Faydacı' ve 'istatistik', 'toplumbilim' ve daha pek çok çağdaş bilimin adı, 'gazetecilik', ve 'ideoloji', bu dönemde uydurulmuş ya da uyarlanmış sözcüklerdir. 'Grev' ve 'yoksulluk' da öyledir.

Çağdaş dünya bu terimler olmadan (yani şeyler ve onlara adlarını veren kavramlar olmadan) düşünüldüğünde, 1789 ile 1848 arasında patlak veren ve insanın tarımı, metalürjiyi, yazıyı, kenti ve devleti bulduğu o uzak çağlardan beri insanlık tarihindeki en büyük dönüşümü oluşturan bu devrimin ne denli derin ve köklü olduğu da anlaşılacaktır. Bu devrim bütün dünyayı dönüştürdü ve hâlâ da dönüştürmeye devam etmektedir. [...] 1789-1848 büyük devrimi, 'endüstri' olarak endüstrinin değil, kapitalist endüstrinin; genel olarak özgürlüğün ve eşitliğin değil, orta sınıfın ya da burjuva liberal toplumun; 'modern ekonomi'nin veya 'modern devlet'in değil, merkezinde birbirine komşu ve rakip Büyük Britanya ve Fransa devletlerinin bulunduğu dünyanın özgül bir coğrafi bölgesindeki (Avrupa'nın bir bölümündeki ve Kuzey Amerika'nın birkaç bölgesindeki) devletlerin ve ekonominin zaferiydi. 1789-1848 dönüşümü, bu iki ülkede ortaya çıkan ve oradan bütün dünyaya yayılan özünde ikiz bir kargaşadır." (s. 9-10)

a. Sosyal Sorun Kavramının Doğuşu

Sosyale ilişkin bu nevi bir okumanın olabilmesi veya tamamen

sosyale yönelmiş bütüncül bir sorgulama-çözümleme faaliyetinin oluşabilmesi, ancak sosyalin, herhangi bir sebeple, bir problem olarak algılanması hâlinde mümkündür. Bu tür bir algılama ise ekseriyetle toplumsal düzen ve kurumlarının (tümünün veya bir kısmının), bireye her zaman olduğundan daha farklı görünmüş böyle gidenin artık soru işaretleri içerdiği (genel veya kısmi) düğü, apaçık ve besbelli olanın meşruiyetini yitirdiği, böyle gelkriz dönemlerini önkoşul olarak varsayar.

Bu tür kapsamlı ve derin bir kriz süreci Batı'da Rönesans ile başlar, Aydınlanma ile doğum sancıları çeker, Fransız ve Sanayi devrimleriyle gün ışığına çıkar. Sosyolojinin doğrudan böyle bir sürecin sonucu/ürünü, hatta bu sürecin yarattığı alt-üst oluşlara bir cevap olduğu rahatlıkla söylenebilir. Özellikle yerleşik düzeni, kurumlarıyla, hiyerarşileriyle yerle bir eden Fransız ihtilali (1789) ilk kırılma noktasıdır. Çağlardır tartışılmaz olan her şeyin bir anda bütün meşruiyetini yitirmesi siyasal düzen ve devamında toplumsala ilişkin değerlendirmeleri derinden etkiler. Bütün bu siyasi allak buluşlar, 19. yüzyıl hatta daha ötesine de giden sanayi devriminin yarattığı toplumsal ve ekonomik sarsıntılarla dev bir sosyal değişim dalgasına dönüşür. İlk olarak 18. yüzyılda İngiltere'de kendini gösteren ve daha sonralarında bütün Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'ya yayılan sanayi devrimi toplumsal yapı, hiyerarşi ve sınıf dengelerini temelden değiştirir. Her iki devrimin etkisiyle yerleşik yapıların dağılması, düzenin allak bullak olması, her meşruiyetin tartışılır hâle gelmesi, kentleşme, yoksulluk, göç, suç, alkolizm, gibi bugün modernitenin olguları diyebileceğimiz süreçlerin baş göstermesi, en nihayetinde "sosyal sorun" kavramının doğmasına yol acar. Özellikle iki konu/sorun dönemin düşünürlerinin en büyük baş ağrısıdır (ve bu dönemin alt üst oluşlarının müthiş hızı göz önüne alındığında anlaşılır bir şeydir): sosyal bütünleşme ve değişim.

Bu iki sorunsalın içerdiği bir seri soru sadece 19. yüzyıl düşünürlerini meşgul etmekle kalmayacak sosyolojinin doğusunu da hazırlayacaktır:

Toplum nasıl olanaklıdır?
Bir toplumu bir arada tutan nedir?
Uzun soluklu bir sosyal düzen nasıl kurulabilir?
Bilimden bu konuda faydalanabilinir mi?
Toplumun bilimi mümkün müdür?
Eğer mümkünse, tabiat bilimleri gibi mi olmalıdır?
Sadece betimlemekle mi yetinmeli yoksa değişime müdahil mi olmalıdır?

18. yüzyılın birey ve akıl fetişizmi artık tamamen geride kalmıştır. 19. yüzyıl yaşadığı alt-üst oluşlar ve toplumsala dair sorduğu sorularla sosyolojinin doğuş koşullarını hazırlamaktadır.

FRANSIZ DEVRİMİ

Server Tanilli, *Dünyayı Değiştiren 10 Yıl: Fransız Devrimi Üstüne (1789-1799)*, İstanbul, Adam yayınları, 2002.

(s. 191-192) Fransız Devrimi kökenleri bakımından bir ulusun tarihinin ürünü; doğurduğu sonuçlar ise, hem Fransa çapında hem de insanlık çapında. Ulusal, bir o kadar da evrensel bir olay. Tıpkı, 1917 Ekim Devrimi gibi. Devrim, Fransa'nın tarihinde, aristokrasinin egemenliğine son vererek krallığın, "o pek uzun" tarihini kapar ve burjuvaziyi siyasal iktidara getirir. Böylece, Fransa'nın modern tarihini açarken geçmişteki bir gelişmeyi de taçlandırmış olur; çünkü feodal dünyanın bağrında doğan bu sınıfın, yani burjuvazinin palazlanışı, o uzun gelişmenin egemen çizgilerinden biriydi. Devrimin Fransa için getirdikleri pek açık: klasik burjuva devrimi olarak feodaliteyi kesinlikle ortadan kaldırıp kapitalizme, onun toplumuna kapılarını ardına değin açar; bunun yanı sıra, Devrim, Fransa'nın tarihinde liberal demokrasinin de çıkış noktasıdır. Devletin ve toplumun, burjuva anlamda da olsa, akla uygun hâle getirilmesi 1789'la başlıyor Fransa'da: Haklarda eşitlik, girişim özgürlüğü ilan ederken, vergiden adaleti aramaya değin hemen her konuda uygulanmaya çalışılır bu ilke ve, bir tarihte, genel oyu da getirir beraberinde; devletle kiliseyi birbirinden ayırmak, başta

eğitim olmak üzere laikliğe gitmek, bu aklileştirmenin en güzel örnekleri arasındadır.

ENDÜSTRİ DEVRİMİ

Eric Hobsbawm, *Devrim Çağı: Avrupa 1789-1848* (Çeviri: Bahadır Sina Şener), Ankara, Dost yayınları, 2005.

(s. 37) 'Endüstri Devrimi patlak verdi' ifadesi ne anlama gelmektedir? 1780'ler gibi bir tarihte ve insanlık tarihinde ilk kez, toplumların kendi üretici güçlerinin yarattığı zincirlerden kurtulması anlamına gelmektedir; bundan böyle üretici güçler, durmadan hızla ve bugüne dek sınırsız biçimde insan, mal ve hizmet artışı gerçekleştirmeye muktedir olacaktı. İktisatçılar, buna teknik olarak 'kendini besleyen bir büyümenin kalkış noktası' adını vermektedir. Şimdiye kadar hiçbir toplum, endüstri öncesi bir toplumsal yapının, noksan bir bilim ve teknolojisinin, bunun sonucunda da kıtlığın ve ölümün üretime dayattığı çerçeveyi kıramamıştı.

(s. 38) [...] İngiltere'de dolayısıyla da dünyada endüstrileşmenin bu başlangıç dönemi [...] 'kalkış' 1780'lerde başlamışsa, 1840'larda ağır endüstrinin kurulması ve demiryollarının yapımıyla ['kalkış'ın] bittiğini söylemekte de hiçbir sakınca yoktur [...] Nereden bakılırsa bakılsın, bu, en azından tarımın ve kentlerin icadından bu yana dünya tarihinde gerçekleşmiş en önemli olaydı ve başını İngiltere çekmekteydi.

b. Deneysel Araştırma Tekniklerinin Doğuşu

Sosyalin artık "belirleyici" bir üst gerçeklik-bütün olarak algılanması ve sosyal sorun kavramının doğuşu, çeşitli sebeplerle, sosyalin düzenli olarak gözlemlenmesi, "nabzının" alınması fikrini beraberinde getirir. Genel olarak birbirleriyle çelişmelerine alışık olduğumuz 3 farklı sürecin konjonktürel uyumu sosyale olan ilgiyi arttırır: modern devletin kayıt altına alma, takip ve kontrol ilkeleri, yokluk ve perişanlık içinde yaşayan gruplara (ki kapitalizmin doğuşu sayılarını özellikle şehirlerde önemli ölçüde

arttırmıştır) "ilgilenme" duyarlılığı veya gerekliliği (daha sonraları 'sosyal patlama' şeklinde adlandıracağımız risk göz önüne alınırsa böyle bir gereklilik kendiliğinden ortaya çıkar) ve tabiat bilimlerinin etkinliği "sınanmış" tekniklerinin sosyal gerçekliğin kavranılmasında da kullanılabileceği inancı.

Kamunun ilgili araştırma ve yardım birimlerinin ötesinde bilumum siyasi veya dini yönelimli yardım dernekleri, kilise, insani örgütler, çeşitli çıkar grupları, siyasi veya bilimsel oluşumlar, kısaca konuyla ilgili veya çıkarı bunu gerektiren herkes çeşitli istatistiki yöntem ve anketler aracılığıyla "sosyali keşfetme" yarışına girerler. İlk büyük nüfus sayımları da bu dönemde (19. yüzyılın ilk yarısında) yapılır (özellikle Kuzey Avrupa'da). İlk düzenli resmi (devletin kurumları tarafından üretilmiş) istatistiki veriler de aynı şekilde bu dönemde yayınlanır: ilk olarak yıllık ölüm, doğum, evlenme rakamları üzerine, daha sonraları ise daha karmaşık suç, sanayi, tarım veya eğitim alanları üzerine. Bu resmi "bilme-kaydetme ve kontrol altına alma" çabasına paralel olarak düzenli yayınlar yapmaya başlayan istatistik cemiyetleri hızla gelişir: Fransız istatistik cemiyeti (1829), Londra istatistik cemiyeti (1833), Manchester istatistik cemiyeti (1833)...

Dönem bugün de hâlen egemen olan ölçme fetişizminin doğuş dönemidir. Tabiat bilimlerine, bu bilimlerin matematik merkezli tekniklerine, dolayısıyla ölçme fikri ve faaliyetine (ölçüme) olan inanç mutlaktır. Bilimsel olan, kesin olan, gerçek olan, ölçülebilen veya ölçü ile ortaya konulabilendir. Basın veya çeşitli mecralarda sosyale ilişkin yapılan yorum ve değerlendirmelerin olmazsa olmazı artık ölçüdür, veridir. Dönemin toplumsal konulardaki hâkim figürü bilimsel teknikleri kullanan, doktor, mühendis, matematikçi, istatistikçidir (18. yüzyıla göre ne kadar büyük bir farklılık). İstatistik dağılım fonksiyonlarını çeşitli sosyal ve insani göstergelere uyarlayan (ki buna Comte'tan ödünç aldığı kavramla sosyal fizik - *phsyique sociale* - adını vermiştir) ve büyük bir üne kavuşan Belçikalı istatistikçi Adolphe Quételet

(1796-1874) bu figürün ete kemiğe bürünmüş şeklidir.[31] Özellikle suç istatistikleri Quételet'nin ilgi alanına girer. Çeşitli değişkenler arasında kurduğu korelasyonlar vasıtasıyla bazı sosyal grupların suça olan "doğal" eğilimini "bilimsel" olarak ifşa etme amacını güder. Bu adeta dönemin ahlakçı burjuva söyleminin matematiğe dökülmüş şeklidir (ki kendisi de muhafazakâr kimliğini saklamaz). Kullanılan terimler bile bunun yansımasıdır: ahlaki ve adli istatistik (*statistique morale et judiciaire*).

O hâlde sosyale dair tartışmasız olduğuna inanılan bu bilginin (veya daha çok istatistiki verinin) alt sınıflara yönelik, çeşitli aktörlerin önderliğinde (kilise, devlet, siyasi parti veya çıkar grupları), yapılan faaliyetleri hem meşrulaştırılması hem de şekillendirmesi kaçınılmazdır. Söz konusu olan her geçen gün sayıları artan ve "düzen" için tehlike arz etmeye başlayan, şehirlerde yoksulluk ve sefalet içinde yaşayan alt sınıfların durumunu "tespit etmek"[32] ve bu grupları "kontrol" altında tutmaktır.

19. yüzyıl nicel veri toplama ve analiz tekniklerinin yanı sıra (veya eş zamanlı olarak) gözleme dayalı nitel tekniklerin gelişimine de tanıklık etmiştir. Ekseriyetle betimsel olan bu tekniklerin kullanımıyla çeşitli sosyal gruplar üzerine oldukça detaylı monografiler üretilmiştir. Fransa dışında da oldukça etkili olacak Le Play ve ekolü (betimleyici monografi temelli) akla gelen ilk ve en önemli örnektir. Gerek mesleği (maden mühendisi) gerek dünya görüşü (Hristiyan muhafazakâr) gerekse sosyal araştırmalara duyduğu ilginin kökenleri bakımından (sefalet içinde yaşayan işçi sınıfının düzen için tehlikeli gördüğü durumunun şahsında uyandırdığı merhamet ve aciliyet duygusu) Frédéric le Play (1806-1882) dönemin sosyal araştırmacı profilinin tipik bir örneğidir.

---

31 Adolphe Quételet, *Essai de physique sociale*, Paris, 1835 ; *Anthropométrie ou mesure des différentes facultés de l'homme*, Bruxelles, 1870.

32 Örnek olarak bkz., L. R. Villermé, *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie* [Pamuk, yün ve ipek atölyelerinde çalışan işçilerin fizik ve moral durumlarının tablosu], Paris, 1840.

Günümüz için bile devasa bir çalışma olan 36 Avrupalı işçi ailesinin çok detaylı monografilerini içeren 1855 tarihli "Avrupalı işçiler" [*Les ouvriers européens*] adlı eseri kullanılan metodoloji ve detay zenginliğiyle (yaşanılan mekân ve iç donanımından, kazanılan ücretlere, oradan akrabalık ilişkileri, çocuk sayısı, dini inançlar veya alkol tüketimine...) kendisinden sonra birçok benzer çalışmaya örnek teşkil edecektir.[33] Le Play'in monografileriyle çok açık bir şekilde ortaya koyduğu işçi sınıfının durumunun iyileştirmesine yönelik önerileri ise yine dönemin entelektüel havasının izlerini taşır: geleneksel dini ve ahlaki değerlere dönüş, bu değerlere sıkı sıkıya sarılış.

Sonuç olarak çeşitli yetersizliklerine (kullanılan dilin kendisini hâlen ideolojik, muhafazakâr-ahlakçı ve normatif öğelerden kurtaramamış olması), epistemolojik anlamdaki kırılganlıklarına (bilimsel araştırmanın ampirik verileri, hiçbir teorik kavramsallaştırmaya ihtiyaç duymadan, 'istiflemek' olarak algılanması) rağmen, nicel veya nitel araştırma teknikleri vasıtasıyla ulaşılan bu bilgi şekillerinin sosyolojik bilginin "ilk hâllerini" oluşturduğu ve bütün bu tekniklerin yüzyılın sonuna doğru doğacak olan sosyolojinin metodolojik alt yapısını hazırladığı savunulabilir.

Zafer Yılmaz, *Yoksulluk ve Belirsizlik: Yoksulluğun Yönetimi ve Sosyal Sorunun Kuruluşu,* Siyaset Bilimi Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2011.

(s. 84-85) On dokuzuncu yüzyılın sosyal araştırmacı ve istatistikçisi yoksulları görebilmek ve onları görünür kılmak için gözlerini sayıların dünyasına çevirmeliydi; çünkü bu yüzyılın siyasal ve sosyal süreçleri içerisinde giderek görünmezleşen, anonimleşen "sefiller", ancak matematiğin denklemleri ışığında tin bilimlerinin sokaklarında boy gösterir hâle gel-

33 Le Play'in bir diğer önemli eseri 1857-1913 arası Paris Sosyal Ekonomi Cemiyeti tarafından yayınlanmış 13 ciltlik *Les ouvriers des deux mondes* adlı monografileridir. Bu monografilerin benzerleri Londra'da Charles J. Booth (1840-1916) tarafından yoksulluk üzerine yapılmıştır. Charles J. Booth, *Life and Labour of the People of London, 1892-1903*, 17 cilt.

diler ve ancak bu yolla iktidar ile bilimin bakışını üzerlerine çektiler. On dokuzuncu yüzyıl, yükselmekte olan endüstriyel kapitalizmin, ulus devletlerin, kentleşmenin, modern kitle mefhumunun ve doğmakta olan sosyal bilimlerin yüzyılıdır, yani büyük siyasi ve toplumsal dönüşümlerin ve onları sarmalayan sayıların. Söz konusu gelişmeler yoksulların sayılarla temsilini, bu sayıların kayıt altına alınarak basılmasını, sayılara dayalı bir kamu siyasasının önünün açılmasını tetiklemişlerdir. Peki, kim, hangi amaçlarla yoksulların sözcüklerini ya da onların dünyasını ifade eden sözleri sayılarla ikame etmiş ve devletin hizmetine sunmuştur? Yoksulluğun sayılar aracılığıyla temsilini ne mümkün kılmıştır ve sayılar yoksulları ne amaçla, nerede temsil etmiş ve etmektedir?

Bu soruların yanıtları sayısallaştırmaya dayalı bilimsel gelişmelerle, sayıların devlet erkinin temeli hâline gelmesiyle ve modern hesaplayıcı burjuva aklının yükselişiyle ilişkilidir. Daha kısa yoldan ifade etmek istersek tek bir sözcük de bize yeterlidir: istatistik. İstatistik, sayılar, yoksullar ve iktidar arasında kurulan yeni ilişkinin düğüm noktası olarak iş görmüştür. Bu bağlamda istatistiğin gelişimi, siyaset ile sayılar arasında kurulan yeni türde bir ilişkiye dayalı bir iktidar şebekesinin tezahürü olarak görülmelidir. İstatistiğin devlet kapasitesinin kurucu bir parçası hâline gelişi, sadece yoksulluğun değil, aynı zamanda bir bütün olarak belirsizliğin siyasal iktidarın konusu hâline gelme biçimini dönüştürmüştür.

(s. 90) İstatistiğin ilk kamusal kullanımı, devletin güç alanı içerisindeki şeylerin sayımı, kaydı ve tasniflenmesi aracılığıyla onun vergi toplama, ordu kurma, yani eyleme geçme kapasitesinin bilinmesi ile ilgilidir. İstatistik, aslında devletin gücü ile onun sakinlerinin mutluluğu arasındaki bağı inşa edecek araçtır ve bütün yönleri içinde yaşamın iktidarın konusu olmaya başladığı bir dönemin ürünüdür.

(s. 95-96) Aradaki ilişki sadece gücün elde edilmesi ile de sınırlı değildir. İstatistik ile modern devlet kapasitesinin oluşumu arasında içsel bir ilişki vardır (...) İstatistik doğrudan devletin gayri- şahsi iktidarının kurulması sürecinde iş başındadır (...) Siyasal otoriteye yeni dayanaklar sunan istatistik tarafından üretilmiş sayıların "tarafsız" evreninin, ne ölçüde modern devlet anlayışımızın oluşumuna katkı-

da bulunduğu meselesi tartışılmayı hak eden bir konudur. İstatistik kuşkusuz siyasal iktidarın gayri-şahsileşerek belirli kurum ve pratiklerle özdeşleşmesinde ve modern devlet mefhumunun boy göstermesinde belirli bir rol oynamıştır. İstatistik bir taraftan, iktidarın kendine güç dayanağı yapacağı alanların bilgisini siyasal iktidara sunarak bu alanları onun erişimine açarken, diğer taraftan siyasal iktidarın gayri şahsileşmesini, onun modern devlet biçimi içerisinde boy göstermesini sağlamıştır.

LE PLAY

Ahmet Murat Aytaç, *Ailenin Serencamı: Türkiye'de Modern Aile Fikrinin Oluşması,* Ankara, Dipnot yayınları, 2007.

(s. 162) Le Play'in işçi ailelerine yönelmesinin temel nedeni, bu ailelerin toplumun işleyiş biçimini en yalın şekilde gösteren birimler olduğuna inanmasıydı. Toplum bilimi için aileyi temel seçmesinin nedeni ise kendi döneminin siyasal ve sosyal tartışmalarıyla ilgiliydi. Özellikle yeni ortaya çıkan işçi sınıfı ve bu sınıfın varlığına bağlı olarak gelişen alkolizm, fuhuş, suç ve benzeri problemler 19 yüzyıl Fransa'sındaki tüm düşünürlerin dikkatini çekmekteydi. Bu gelişmeler karşısında tutucu bir tepki oluşması kaçınılmazdı. Le Play, De Bonald isimli bir Fraıısız düşünürünün, görünürdeki bu sorunların kaynağının aile, işyeri ve cemaat yaşamındaki derin dönüşümler olduğunu ileri sürmesinden fazlasıyla etkilenmişti. De Bonald'ın çözüm önerisi, toplumda uyumun tekrar sağlanabilmesi için bu yaşam alanlarında istikrar ve otoritenin tekrar kurulmasıydı. Kuşakları birbirine bağlayan bir kurum olarak aile, sadece toplumun ahlaki çekirdeği olmakla kalmıyor, aynı zamanda sürekliliği de sağlayarak istikrarlı bir geleceği garanti altına alıyordu. Bu yüzden de Bonald, miras yasalarının tekrar devrimden önce olduğu gibi, en büyük çocuğu varis kabul edecek şekilde (*primogeniture*) düzenlenmesini savunuyordu. Bu fikirler Le Play'i fazlasıyla etkilemişti. Le Play, otorite, miras, aile, cemaat gibi kendine yol gösteren önemli bir kavram setini de Bonald'dan devralmıştı. O, monografilerini bu kuramsal donanıma bağlı olarak hazırladı. Daha sonra *Les Quvriers Européens* (Avrupa

İşçileri) adı altında yayımladığı monografilerine dayalı olarak yaptığı aile sınıflandırmasının temelinde bu entelektüel sorunsal yatmaktaydı.

Le Play yaptığı araştırmalardan hareketle aileleri üçe ayırıyordu: ilki olarak *ataerkil aile* (*famille patriarcale*) tipi üzerinde duruyordu. Bu aile tipi, baba, kadın ve evli olan ve olmayan çocukların bir çatı altında toplanmasıyla oluşuyordu. Bu ailede babanın mutlak bir hâkimiyeti vardı ve sosyal, dinsel ve politik gücün tamamını baba elinde tutmaktaydı. İkinci aile tipiyse, *kök aile* (*famille souche*) tipiydi. Kök aile; ebeveynler, evli olmayan çocuklar ve öldükten sonra babanın işini sürdürmek üzere seçilmiş evli bir çocuk tarafından oluşturuluyordu. Üçüncü olarak ise *istikrarsız aile* (*famille instable)* tipi gelmekteydi. Bu aile, iki yetişkinin serbest iradesiyle kurulur, çocukların doğmasıyla genişler, çocukların evlenmesiyle daralır ve ebeveynlerin ölümü ile hiçbir iz bırakmadan yok olurdu. Avrupalı işçiler arasında en yaygın aile tipi buydu.

(s. 64) Le Play, 1980'li yıllarda yeni sağın ortaya çıkışında rastladığımız bir sentezin erken temsilcilerinden sayılabilir. Gelenek ile ilerleme, birey ile cemaat, özgürlük ile denetim arasında ulaşılan bu sentez, muhafazakârlık ve liberalizmin değerleri arasında bir uzlaşma yaratma gereksiniminden doğuyordu. Le Play'in önerdiği toplumsal reformun kurumsal dayanağını bu entelektüel çerçeve oluşturuyordu. O, İngiltere'nin sosyal yapısının bu tarz bir senteze izin verdiği için son derece güçlü olduğunu savunmaktaydı ve özellikle İrlanda'da çok yaygın olan kök aile tipini öne çıkarmasının nedeni de bu inancıydı. Aslında bu aile tipi tüm Avrupa'da sönmeye başlamıştı ve Le Play'in istikrarsız aile olarak adlandırdığı bireyci aile tipi genel bir yaygınlık kazanıyordu. Bu yüzden, önerdiği reform programı, miras sisteminin kök aile yapısını yaygınlaştıracak şekilde düzenlenmesine dayanıyordu. Fransa'da devrimle birlikte mirasın kardeşler arasında eşit olarak paylaştırılması benimsenmişti ve Le Play'e göre toplumun istikrarsızlaşmasının temelinde bu yatıyordu.

3- İdeoloji ve Sosyoloji

(19. Yüzyıl Fikir Hareketlerinin Sosyolojinin Kavramsal ve Düşünsel Mirasına Katkısı)

Dönemin temel sosyal bütünleşme ve değişim sorunsalları ve beraberindeki bir dizi soru sadece araştırma tekniklerinin gelişimi vasıtasıyla sosyolojik bilginin "ilk hâllerini" üretmemiş, bugün de kavgası verilen başlıca fikir hareketlerinin (muhafazakârlık, liberalizm, sosyalizm) doğuşuna yol açmıştır. Zira bütün bu hareketler nihayetinde toplum nasıl olanaklıdır? Bir toplumu bir arada tutan nedir? Uzun soluklu bir sosyal düzen nasıl kurulabilir? gibi dönemin genel havasını yansıtan sorulara cevaplar noktasında birbirlerinden ayrılmışlardır. Bu fikir hareketlerinin teorik ve kavramsal içeriklerinin gelişimi, evrimi doğuş sancıları çeken sosyolojiyi derinden etkilemiştir. Dönemin (19. yüzyılın) entelektüel havasını, fikirsel eğilimlerini hem yansıtan hem de şekillendiren bu hareketler sosyolojinin kavramsal mirasına büyük katkı yapmışlardır. Diğer bir deyişle, liberalizm, muhafazakârlık ve sosyalizm gibi fikrî hareketler sosyolojiyi kavramsal anlamda beslemiş, ilerideki teorik tartışmalarının ana eksenini belirlemişlerdir. Dolayısıyla sosyolojik geleneğin etrafında şekilleneceği birtakım temel kavram ve sorunsallar doğrudan bu dönemin ve tartışmalarının ürünüdür.

a. Muhafazakârlık ve Sosyoloji

Fransız Devrimi (1789) yol açtığı o fevkalade şiddetli ve kapsamlı alt üs oluşla gerek siyasal gerekse fikirsel düzlemlerde taşları yerinden oynatmıştır. Hem tetiklediği toplumsal dinamikler hem de yaydığı fikirler bakımından artık hiç bir şey eskisi gibi olmayacaktır. Devrimin kanlı sonuçları ve devamındaki kargaşa dönemi 18. yüzyılın akıl ve birey merkezli düşüncesini de vuracaktır. Devrimci şiddet ve bütün Avrupa'da yarattığı panik havası akıl, birey ve ilerleme mitlerini göreceleştirecek ve egemen kavramsal-ideolojik düşseli, en azından belli bir süre, daha muhafazakâr bir çizgiye çekecektir. Dönemin genel entelektüel havası yukarıda dolaylı olarak kısaca ele aldığımız şu fikre indirgenebilir: "düzen içinde değişme" (*progrès dans l'ordre*). Etkinliği sınanmış yeni bilimsel araç ve tekniklerden (anket, istatistik, monografi) beklenen sosyalin sürekli "takibi" suretiyle, değişim süreçlerinin kontrol altına alınması ve olası "sapış" ve "radikalliklerin" önceden kestirilip engellememesidir. Bütün bu öğelerin muhafazakâr bir karakter taşıdığı açıktır. Dolayısıyla 19. yüzyılın baskın fikirsel eğilimlerinden birinin muhafazakârlık olduğu hususunda en ufak bir kuşku yoktur. Dönem (en azından 19. yüzyılın başları) Voltaire, Rousseau, Diderot gibi filozofların temsil ettiği 18. yüzyıl düşüncesine adeta bir tepki niteliği taşır. Fransız ve sanayi devrimlerinin tetiklediği o devasa altüst oluşların hızı ve kapsamı düşünüldüğünde bu anlaşılır bir şeydir. Oldukça zengin bir literatüre sahip muhafazakârlık vurgu yaptığı sorunsallarla yüzyılın sonunda doğacak olan sosyolojiyi kavramsal anlamda besleyecektir. 18. yüzyıl"ın atomistik-bireyci toplum anlayışına, bütüncül bir toplum anlayışıyla karşılık verecek olan sosyoloji, bu fikri, sosyal bir varlık olarak insan fikrini, bireyi sarmalayan ve şekillendiren sosyal bağlar vurgusunu, kendisini önceleyen muhafazakâr doktrinden "ödünç alır."

Gerçekten de sosyolojik çözümlemenin temel sorunsalı, "belirleyen" bir üst gerçeklik olarak toplum fikri dönemin önde gelen muhafazakârlarının liberalizm (ve radikalizm) eleştirile-

rinde merkezî öğedir. Bu eleştirilerin dönemin düşüş içerisindeki aristokrasinin çıkarlarını ve dünya görüşünü yansıttığı elbette hatırlanmalıdır. İngiliz Edmund Burke (1729-1797)[34] ve Fransız Joseph de Maistre (1753-1821)[35] ve Louis de Bonald (1754-1840)[36] gibi dönemin önemli muhafazakârlarının Fransız devrimi ve liberalizm eleştirileri devrimin yok ettiği varsayılan toplumsal aidiyet ve bağların önemi üzerinde şekillenir. Muhafazakârlar baktıkları her yerde Aydınlanma düşüncesinin ve Fransız devriminin sosyal bağlar ve düzen üzerindeki "tahribatını" görürüler (geleneksel meşruiyetlerin ve sınıfsal yapıların yıkılışı, yerel aidiyetlerin ve cemaatlerin çözülüşü...). Hepsi aristokrat ve koyu Katolik, devrimci süreçten "canı yanmış" bu düşünürlere göre Fransız devrimi ve kaotik sonuçları toplumsal bağlarından soyutlanmış mutlak birey anlayışının ve/veya yanılsamasının geldiği son (ve feci) noktadır. Örnek olarak içlerinden en üretken ve etkilisi De Bonald'a göre çıkış noktası birey değil toplumdur. Aile, kilise, lonca gibi toplumsal gerçekliklerin dışında birey anlayışı bir soyutlamadır, yanılsamadır. En küçük toplumsal birim/gerçeklik ailedir. Sözleşmecilerin varsaydığı insanın "doğal" hâli hiç bir zaman olmamıştır. İnsan doğası gereği sosyaldir. İnsanı insan yapan toplumsal bağlılık ve aidiyetleridir. Belirleyici ve önemli olan toplumdur. De Bonald'ın gayet açık ifadesiyle, "İnsan toplumu yaratmaz; insanı yaratan toplumdur."[37]

Muhafazakâr düşüncenin fikirsel altyapısını hazırladığı, bireyin aklın mutlak iradesinden kurtulup toplumsal alana çekilme süreci, daha sonrasında sosyolojinin gelişiminde belirleyici

34 *Reflections on the Revolution in France*, 1790 [New Haven, Yale University Press, 2003].

35 *Considérations sur la France*, 1796 [Bruxelles, Complexe, 1988]

36 *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société démontrée par le raisonnement et par l'histoire*, 1796 Paris, Union générale des éditions, 1965]

37 Robert Nisbet, "Muhafazakârlık", *in* Tom Bottomore, Robert Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, İstanbul, Kırmızı, 2010, s. 125.

olacaktır. Özellikle Comte muhafazakâr doktrine (De Bonald üzerinden) olan borcunu açıkça belirtmekten çekinmemiştir. Bu "ölümsüz okul" der Comte, "Pozitivistlerin şükran ve hayranlığını hep hak edecektir."[38] Muhafazakâr doktrinin Comte'a en çekici gelen kısmı kuskusuz birey karşıtlığıdır (Comte tam bir anti-liberaldir). Bireyciliğe bu yükleniş beraberinde ister istemez sosyolojinin varlık sebebi toplumsala vurguyu getirir. De Bonald'ın etkilediği diğer bir düşünür ise Durkheim'dır. Durkheim'ın bireyciliğin menfi sonuçlarının engellenmesi için mesleki dayanışma ve cemiyetlerin önemini vurgulamasıyla, De Bonald'ın, Fransız devriminin bireyi özgürleştirmek gerekçesiyle yasakladığı[39] dernek ve aracı cemiyetlere (örnek olarak ortaçağ loncalarına) toplumsal fonksiyonları dolayısıyla methiyeler düzemesi arasında ciddi paralellikler vardır. Nisbet'e göre: "Bonald'ın topluma verdiği önem en ufak noktasına kadar Durkheim'ınkiyle eş kapsamdadır."[40] "(...) *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nda (1895) sosyolojik bir ilke olarak toplumun bireye göre önceliğine, Bonald'ın dâhi bir şey eklemeyeceği kadar önem verir."[41]

Ayrıca, ileride sosyolojinin kurucularının hemen hepsinin üzerine eğileceği gelenekselden moderne geçiş süreçleri ve bu süreçlerin ikili karşıtlıklar üzerinden betimlenmesi, söz konusu süreçlere ilişkin muhafazakârların değerlendirmelerinden önemli ölçüde etkilenmiştir. Bu karşıtlıklar öncül veya kuruculardа şu şekillerde ifade edilir: Tocqueville'de aristokratik/demokratik, Marx'ta feodal/kapitalist, Durkheim'da mekanik/organik, Weber'de geleneksel/ussal-bürokratik, Simmel'de kirsal/kentsel,

38 *A.g.e.*, s. 133.

39 Gerek bireyi baskı altında tuttukları gerekse devletin rasyonel otoritesine engel teşkil ettikleri gerekçesiyle basta Rousseau olmak üzere bütün Aydınlanma düşüncesi ortaçağ feodal düzenini hatırlatan her türlü lonca vari örgütlenmelere kuşkuyla bakmıştır. Fransız devrimi daha da ileri gitmiş, bireyi özgürleştirme retoriğiyle, 1791 tarihli bir yasayla, 16 kişiden çok sayıda kişiyi bir araya toplayan dernek biçimlerini yasaklamıştır.

40 *A.g.e.*, s. 117.

41 *A.g.e.*, s. 141.

Tönnies'te cemaat/toplum. Bu tipolojilerin içlerinin doldurulması yine ilk olarak muhafazakâr doktrinin kavramsallaştırdığı (veya en azından ilk teorik kurgularını gerçekleştirdiği) ve bütün bir sosyolojik geleneğin üzerinde yükseleceği bazı ikili karşıtlıklar üzerinden yapılır: otorite/iktidar, statü/sınıf, kutsal/seküler, yabancılaşma/ilerleme.

Sonuç olarak bugün adlandırdığımız şekliyle modernitenin doğuşunu, gelenekselden modern olana geçiş süreçlerini, bulunduğu ideolojik noktadan kavramsallaştırmaya çalışmış olan muhafazakârlık, geliştirdiği toplum teorisiyle sosyolojinin ileride etrafında şekilleneceği temel sorunsallardan bir kısmını hemen hemen bir yüzyıl öncesinden ele almıştır.

MUHAFAZAKÂRLIK VE SOSYOLOJİ

Robert Nisbet, *The Sociological Tradition*, New York, Basic Books, INC., Publishers, 1966.

(s. 17-18) Sosyolojinin paradoksu [...] modernizmin hâkim eğiliminin, sosyolojinin amaçları ve başlıca figürlerinin siyasi ve bilimsel değerleri düşünüldüğünde, sınırları dâhilinde olsa da; temel kavramları ve içkin perspektifi onu, genel anlamda, felsefi olarak muhafazakârlık düşüncesine çok yakın olduğu gerçeğinde yatmaktadır. Topluluk, otorite, gelenek, kutsal: Söz konusu dönemde, Bonald ve Hâller'den Burckhardt ve Taine'e kadar uzanan entelektüel hatta da canlı olarak görülebileceği üzere, [bu kavramlar] muhafazakâr zihnin öncelikli olarak meşgul olduğu kavramlardır. Bunlar yabancılaşma, demokrasiden doğacak totaliter iktidar ve kültürel bozulmalar üzerine önsezilerdir. Söz konusu fikirlerin ve önsezilerin bu dönemdeki iktisatçıların, siyaset bilimcilerin, psikologların ve etnologların belli ilgileri üzerindeki önemli etkilerine de bakılabilir. Ancak [diğerlerinden farklı olarak] sosyolojide bu düşünceler –elbette sosyologların rasyonel veya bilimsel *hedefleri* doğrultusunda başkalaştırılarak– disiplinin tam merkezinde yer almaktadır.

(s. 18) [...] Sosyal bilimlerdeki temel fikirler hep ahlaki ar-

zulara dayanır. Bu düşünceler ne kadar soyutlaşırsa soyutlaşsın, sosyal bilimcilere ve kuramcılara ne kadar tarafsız görünmeye başlarsa başlasın, ahlaki köklerinden gerçekte hiç kurtulmamışlardır. [...] [Bu düşünceler] sadece [bilimin sade ve ahlaki olarak işlenmemiş akıl yürütmelerinden çıkmamışlardır. Weber ve Durkheim gibi, 19. yüzyılın ahlaki çatışmalarından ayrı düşünülemeyen entelektüel malzemelere –değerler, kavramlar ve kuramlar- sahip olarak çalışmalarını sürdüren böyle şahsiyetlerden bahsettiğimizde, onların büyük bilimsel katkılarının değerini azaltma gibi herhangi bir niyet söz konusu değildir. Bu fikirlerin her biri, gizlenmemiş ve belirsiz olmayan ahlaki olumlama diliyle ilk kez sahneye çıktılar. Toplum bir ahlaki değer olarak başlar; bu yüzyıldaki sosyolojik düşüncede görünürleşen, yalnızca bu kavramın gitgide sekülerleşmesinin sağlanmasıydı. Yabancılaşma, otorite, statü, ve diğer kavramlar için eksiksiz olarak aynı süreç geçerlidir. Bu düşüncelerin ahlaki dokuları hiçbir zaman tamamen kaybolmadı. Weber ve Durkheim'ın bilimsel çalışmalarında, bu düşünceler sahneye çıktıktan sonraki bir yüzyılın tamamında bile, ahlaki unsur canlı kaldı. Bu büyük sosyologlar ahlak felsefecileri olmaktan vazgeçmediler.

BURKE

E. Zeynep Güler, "Muhafazakârlık, Kadim Geleneğin Savunusundan Faydacılığa", H. Birsen Örs (der.) içinde *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*, İstanbul Bigi Üniversitesi Yayınları, 2007, s. 117-162.

(s. 120) Edmund Burke (1729-1797) kendinden sonraki düşünürleri derinden etkileyen, muhafazakârlığın ilk ve en önemli düşünürüdür. Burke'ün 1790'da, Fransız devrimi henüz devam ederken kaleme aldığı *Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler* isimli ünlü çalışmasında muhafazakâr düşüncenin tüm genel öğelerini bulmak nümkündür. Hatta muhafazakârlığın bu formülasyonu Weberci anlamda bir "ideal tip" olarak da değerlendirilebilir.

(...) Burke'e göre temel bir hak olan özgürlük "düzen" ilkesiyle birlikte ele alınmalı, ona bağlı olmalıdır. Sakinlik ve sessizlik insanın normal hâlidir ve bu durumun korunması

gerekir. Yüzyılların biriktirdiği akıl ve deneyim gözetilmeli, özgürlükler bu özellikler bozulmaksızın son derece yavaş ve tedrici bir biçimde elde edilmelidir; hızlı bir değişim ve reform programına karşıdır. Burke'e göre toplumda istenen istikrardır, bunun sağlanabilmesi için toplum düzenini bozacak şeylerden kaçınmak gerekir. Ona göre toplumda soyluların varlığı doğaldır ve olması gerekendir. Toplumda farklı kesimler olması, dolayısıyla eşitsizlik bütünün birliğini ve uymunu bozmaz. Doğal olarak birbirinden farklı düzeyde olan insanları aynı düzeye getirmeye çalışmak, tarım ve ticaret yararına tüm ülkeyi tarım toprağı hâline getirmeye benzer. Yarasız ve olnaksızdır.

Muhafazakârlara göre eski düzen toplumun en geniş kesimine en çok yararı sağlayan bir düzendir. Temelini dinin oluşturduğu, her türlü "iyilik" ve "zenginliğin" kaynağını oluşturan sivil toplum bir geleneksel uzlaşımın ürünüdür. Bu uzlaşma ve zemin bozulursa, her insan kendi kişisel amacı için çaılışır, kendi eylemlerinin yargıcı hâline gelir (...)

Nisbet'e göre Burke devrimin yalnızca terör dönemine değil, geleneksel sosyal düzeni ciddi biçimde bozmasına yol açacak adımlara, yasal değişimlere dikkat çekmiş, Jakobenlerin bunun açık temsilcisi olduğunu düşünmüştür (...) Burke Fransız Devrimi'nde özgürlük görmemektedir. Ona göre bir ulus büyük ve yaşayan, ilişkileri karmaşık, kurumları geçmişin şanlı olaylarıyla sıkı biçimde dokunmuş bir toplumdur.

Böyle bir yapıya dokunmak uygunsuz ve en azından günahtır (...) Burke'e göre toplumun 18. yüzyılın ikinci yarısında hâlâ var olan bu doğal güzelliğini ve gelişimini ancak deli ya da saplantılı fikirleri olan kişiler bozmak isteyebilir. Devlet adamının yapması gereken toplum yapısını olduğu gibi almak, zaman zaman doğal gelişmenin ortaya çıkardığı koşullara uygun olarak genel biçimini ve çeşitli parçalar arasındaki ilişkileri dikkatli ve nazik biçimde uyuşturmaktan ibarettir.

b. Liberalizm ve Sosyoloji

Fransız devrimini müteakip Batı'da genel entelektüel havanın

göreceli olarak muhafazakâr bir çizgiye kaydığını söylemek, elbette bireye, akla ve ilerlemeye olan inancın tamamen sarsıldığı anlamına gelmez. Dönemin diğer iki ana akımı liberalizm ve sosyalizm bu öğelerin tamamının veya bir kısmının bayraktarlığını yapmaya devam edeceklerdir. Ekonomik yorumunu bir kenara bırakırsak, toplumsal bağ ve zorunluluklarından kurtulmuş özgür bireyin ve onun "doğal" haklarının (Aydınlanma düşüncesinin devamında) mutlaklaştırılmasının dönemin liberal düşüncesinin en belirgin özelliği olduğu ifade edilebilir. Aynı dönemde radikalizm olarak adlandırılan bir diğer hareket ise bu bireyi özgürleştirme ve mutlaklaştırma çabasının (yani liberalizmin) varabileceği en uç noktadır. Radikalizmle söz konusu olan (veya hedeflenen), Fransa'da devrim sonrası özellikle terör adı verilen dönemde (1793-1794) Jakobenlerin yaptığı gibi, bireyi özgürleştirmek maksadıyla, baskı ve itaat temelli olduğuna inanılan her türlü toplumsal kurum ve aidiyetin (başta din olmak üzere) şiddet kullanımı vasıtasıyla bertaraf edilmesidir.

Aslında yapılan siyaset vasıtasıyla topluma müdahale etmek ve onu merkezî olduğuna inanılan bir ilke etrafında (liberalizm örneğinde birey) yeniden inşa etmektir. Bu ilkenin ne olduğu ise yukarıda değindiğimiz tipik bir 19. yüzyıl sorusu olan "bir toplumu bir arada tutan nedir?" sorusuna verilen cevapta gizlidir. O hâlde dönemin başlıca 3 fikir akımı birbirlerine görüldüğü kadar uzak değillerdir. Toplumsala siyaset güdümlü müdahale iradeleri ortaktır. Ancak toplumun nevraljik merkezinin tespiti konusunda anlaşamamaktadırlar. Muhafazakârlık toplumsal bağ ve bağlılıkları merkeze yerleştirirken, liberalizm birey, sosyalizm ise sınıf kavramını ön plana çıkarmaktadır.

Fransız Alexis de Tocqueville (1805-1859) 19. yüzyıl liberal düşüncesi içerisinde toplumsalın taşıyıcı kolonlarını keşfetme çabasını en ileri seviyeye taşımış düşünürlerin başında gelir. Görünenin arkasında belirleyici olana ulaşma gayesi Montesquieu'nün bütüncül anlayışını hatırlatır. Yine Montesquieu gibi sosyolojik gelenekte karşılaştırmalı yöntemi ilk kullananlardandır. Felsefe-

ye olan yakınlığı ve kullandığı dil (ideolojik ve normatif) daha çok bir 18. yüzyıl düşünürünü hatırlatsa da, sorduğu sorular ve kullandığı yöntem sosyolojiktir. Tocqueville'e göre 19. yüzyıl Batı toplumlarının etrafında şekillendiği temel ayırt edici öğe demokrasidir, koşulların gitgide eşit kılınmasıdır. Bir yıl boyunca yaşadığı Amerika'da yaptığı tespitler, Tocqueville'e göre, bu görüşlerini teyit eder niteliktedir. Her geçen gün artan özgürlük ve eşitlik talepleri sadece bireyciliğin yükselişini sağlamaz aynı zamanda toplumu oluşturan bireyler arasındaki yaşam şart ve koşullarının da belli bir seviyede benzeşmesini, eşitlenmesini de beraberinde getirir. Batı toplumlarında, gelinen tarihsel aşamada, demokratik ilkelerin kaçınılmazlığı ve merkezîliği toplumsal alanda yaşanan koşulların eşitlenmesi sürecinin zorunlu bir sonucudur. Batı toplumlarının gelişimi kaçınılmaz bir şekilde bu yöndedir, engellenmesi olanaksızdır. Tocqueville'in 1835 tarihli "Amerika'da Demokrasi[42]" [*De la démocratie en Amérique*] adlı baş eserinde detaylarıyla işlediği bu sürecin risk içeren kısmı ise, toplumsal bağ ve aidiyetlerin oldukça zayıfladığı eşitlenmiş veya benzer koşullarda yaşayan atomize bireylerin demokratik prensipleri yozlaştıracağı ve sürecin bir çoğunluk despotizmine varacağı korkusudur.

TOCQUEVILLE

Alex Callinicos, *Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış* (Çeviri: Yasemin Tezgiden), İstanbul, İletişim yayınları, 2007.

(s. 112) Merkezîleşme sorunu, ayrıca, Tocqueville'in *Democracy in America*'nın [Amerika'da Demokrasi] iki cildiyle (1835, 1840) toplum kuramına sunduğu ana katkının başlangıç noktasını oluşturur. "eninde sonunda Amerikalılar gibi hemen hemen tam bir koşul eşitliğine ulaşacağımız

42 Alexis de Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi*, Ankara, Yetkin Yayınları, 1994. Tocqueville'in Fransız ve Amerikan demokrasi deneyimlerini karşılaştırdığı bir diğer önemli eseri *L'Ancien Régime et la Révolution* adlı çalışmasıdır (1856). Türkçe Basım: *Eski Rejim ve Devrim*, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 1995.

için Amerika birleşik devletleri üzerine çalışmamızın amacı, Avrupa'nın gittiği yönü daha iyi anlamaktır." Tocqueville Amerika'nın kıtasal ölçüde bir cumhuriyetçi hükümet tipi örgütlemesi ve aynı zamanda sadece federal yapıya değil, özellikle New England kasaba toplantılarının canlılığına da yansıyan yüksek sevideki merkezîleşmeyi sürdürmesi karşısında şaşkına döner. Yine de eski tehlikenin yeni türünü, yani hem politik kurumların işleyişinde hem de kamuoyunun gücünde ifade edilen "çoğunluğun tiranlığı"nı keşfeder.

(s. 114) [...] Tocqueville esas olarak bireysel refaha ulaşılmasını amaçlayan bir yaşam biçimini anlatır. Bu, demokratik toplumlardaki o tuhaf dinamizmin ve hareketliliğin açıklanmasını sağlar, çünkü her birey maddi çıkarını en üst seviyeye çıkarmaya çalışır. Aynı zamanda davranışların belirli bir biçimde "yumuşaması"nı ve aile içinde ataerkil otoritenin sevgi ve samimiyet ilişkileri ile yer değiştirmesini de açıklar. Ama ailenin böylesine dönüşmesi koşul eşitliğinin önemli sonuçlarından biri olan toplumsal yaşamın özelleşmesine yönelik güçlü bir eğilime dikkat çeker.

[...] Bireycilik demokratik toplumlara nüfuz etmiştir, Tocqueville bu niteliği evrensel ve içgüdü temelli bencillik ya da kendini aşırı sevmede (egoisme) ayırt etmek konusunda dikkatlidir. Bireycilik "demokratik kökenli modern bir olgudur"; "her bireyin kitlelerden bağlarını koparan ve ailesi ve arkadaşlarıyla bir kenara çekilen ve böylece kendine küçük bir çember yarattıktan sonra kendi arzusuyla toplumu geniş ölçüde kendi hâline bırakan olgun ve sakin bir duyguyu içerir." Etkisi özellikle yurttaşların kamu hayatında rol alama dürtüsünü azaltmaktadır.

[...] Koşul eşitliğinin desteklendiği bireylerin özel ilişkileri içine gömülmesi, politik özgürlüklerin yıkılmasını kolaylaştırır. Böylece eşitlik ve despotizm "tehlikeli bir biçimde birbirini tamamlar ve birbirine yardım eder. Eşitlik hiçbir bağla birbirine bağlı olmayan insanları yan yana getirir; despotizm birbirlerinden ayrı kalmak için sınırları yükseltir; eşitlik onların başlarını düşünmesini engellerken despotizm genel kayıtsızlığı bir çeşit kamusal erdem hâline getirir."

c. Sosyalizm ve Sosyoloji

Dönemin siyasi ve ekonomik şiddetli alt-üs oluşlarına cevap niteliğinde, bir diğer toplumsal mühendislik çabası olarak (muhafazakârlık ve liberalizm örneklerinde olduğu gibi, toplumu merkezî olarak değerlendirilen bir öğe etrafında siyasi araçlar vasıtasıyla yeniden şekillendirmek babında) sosyalizm, gerek sosyolojiye (ve elbette genel olarak sosyal bilimlere) kazandırdığı kavram ve sorunsallar gerekse, günümüze değin, tetiklediği siyasi ve toplumsal hareketler bakımından üzerinde durulmayı hak etmektedir.

19. yüzyıl boyunca özellikle İngiltere, Fransa ve Almanya'da gelişim göstermiş sosyalist düşünce, iç kırılma ve ayrışmalarıyla, bu kitabın kapsamını fazlasıyla aşacak, çok zengin bir teorik çeşitlilik içerir. Dolayısıyla burada sosyalist hareketin ve düşüncenin, örneğin bir siyasal düşünceler tarihi perspektifinden, kapsamlı analizinden öte (ki bu devasa bir iştir), sosyalist düşüncenin ve kurucularının sosyolojik çözümlemenin kavramsal ve sorunsal gelişimine katkıları üzerinde durulacaktır.

En azından çıkış noktası itibariyle sosyalist ve muhafazakâr düşünce arasındaki benzerlikler çarpıcıdır: Fransız devriminin mitleştirdiği bireycilik karşıtlığı, sanayi devriminin egemen bir konuma getirdiği piyasa mekanizmalarına duyulan öfke, kapitalizmin gelişiminin her geçen gün yok ettiği geleneksel toplumsal dayanışma bağlarına duyulan özlem... Farklılaşmanın ise tasavvur edilen toplum projelerinde dinin ve/veya aklın (bilimin) yeri ve genel gidişatın istikameti noktalarında oluştuğu söylenebilir. Muhafazakârlar için vazgeçilmez referans dinsel yapıların baskın olduğu kırsal Orta Çağ toplumu iken, sosyalistler için söz konusu olan bilim ve teknik vasıtasıyla, insanın insanı sömürmediği, sosyalist dayanışma biçimlerinin özel mülkiyet bencilliğinin ve piyasa mekanizmalarının yerini aldığı geleceğin cemaatini yaratmaktır. Daha sonrasında teorik açıdan çok daha farklılaşacak ve çeşitlenecek olan sosyalist düşüncenin bu en dar ifade şeklinin,

aslında muhafazakârların o çok methiyeler düzülen çeşitli yerel aidiyet, dayanışma ve bağlılıkların egemen olduğu mitleştirilmiş kırsal cemaat yapılarının, birliklerinin "laikleştirilmiş" bir versiyonu olduğunu söylemek çok da yanlış olamayacaktır. Marx ve Engels'in daha sonrasında "ütopik" olarak niteleyecekleri, Fransız sosyalistleri Louis Blanc (1811-1882)[43], Saint-Simon (1760-1825)[44], Charles Fourier (1772-1837)[45] ve Pierre-Joseph Proudhon'un (1809-1865)[46] düşüncelerinin ortak merkezî öğesi budur. Dolayısıyla muhafazakâr düşünce ile paylaştıkları toplumsal olanın önceliği ve belirleyiciliği fikriyle sosyolojik çözümlemenin gelişimine en az muhafazakârlar kadar katkıda bulunmuşlardır. Hatta sınıf, ideoloji ve çatışma yönelimli değerlendirmeleriyle daha da ileriye gitmişler ve günümüz sosyolojisine üzerinde yükseldiği temel kavramsal yapıtaşlarını armağan etmişlerdir.

Gerek sınıfsal kökeni gerekse teorik kurgularıyla Saint-Simon (1760-1825) yukarıda yapılan tespitlerin ete kemiğe bürünmüş şekli gibidir. Gerçek ismi Claude-Henri de Rouvroy olan Saint-Simon dönemin Fransız aristokrasinin önemli bir ailesine mensuptur. Anlaşıldığı kadarıyla bu sınıfsal kimliği Fransız devrimine aktif bir şekilde katılımını ve daha sonrasında sosyalist fikirlere yakınlık duymasını engellememiştir. Bütün bunları yaparken dönemin en önemli muhafazakârlarından De Bonald ve De Maistre'i ilgiyle okumaya devam etmiş ve bu okumalar toplumsala ilişkin anti-bireyci, bütüncül duruşunu pekiştirmiştir. Belki de bu okumaların bir sonucu olarak destek verdiği Fransız devrimine şiddetli eleştiriler getirmiş, devrimin yıktığı düzen yerine bireycilik ve kaostan başka bir şey koyamadığını belirtmiştir. Özellikle yaşamının son döneminde kaleme aldığı

43 *Organisation du travail*, 1839.

44 *Du système industriel*, 1821.

45 *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*, 1808.

46 *Qu'est-ce que la propriété ?*, 1840. Tükçesi : *Mülkiyet Nedir ?* İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.

"Yeni Hristiyanlık" [*Nouveau Christianisme*, 1825[47]] adlı eserinde yer verdiği emekçilerin hizmetinde, toplumsal dayanışma ve bağları güçlendirecek (tipik bir muhafazakâr tematiği) yeni bir din kurgusu (aynen öğrencisi Comte'un da ileride "İnsanlık Dini" kurgusuyla yapacağı gibi) dönemin fikir akımları arasındaki eklektik gidiş-gelişlerin, benzeşmelerin en açık ifadesi gibidir (19. yüzyıl düşünürlerinin yeni dinler kurgulama çabaları hiç bitmez).

Ancak bütün bunlar Saint-Simon'un sosyoloji tarihi açısından önemini etkilemez.[48] Belki Comte veya daha doğrusu Durkheim gibi sosyolojiyi "kurmamıştır", Montesquieu gibi ilk "sosyolojik bakışa" sahip olan da o değildir. Ancak toplumsal olguları konu edinmiş bir bilimin nasıl olması, yapılanması ve çalışması gerektiğini ilk söyleyen odur. Bilimin "tekliğini" savunarak toplumsal olguların da aynen doğal olgular gibi tabiat bilimlerinin teknik ve ilkeleriyle, deney ve gözlem yoluyla, kavranabileceğini savunan da yine odur. "Sosyal fizyoloji", "İnsan Bilimi" veya "Toplumların Bilimi" şeklinde adlandırdığı şey ileride Comte'da "Sosyoloji" adını alacaktır. Her iki düşünür için de bu nevi bir bilimin kuruluşu insanlığın "pozitif" aşamaya geçişine tekabül eder. İleride de göreceğimiz üzere, Comte daha sonrasında alaycı ve aşağılayıcı bir şekilde (ahlaksız bir hokkabaz ile kahrolası bir ilişki) minimize etmeye çalışsa da, Saint-Simon ve öğrencisi (müridi) arasındaki devamlılık çeşitli noktalarda çok açık ve çarpıcıdır.

Saint-Simon'a göre kurulacak (veya kurulması gereken) yeni bilimin kendine özgü objesi ise "sosyal varlık" şeklinde adlandırdığı birey üstü bağlayıcı toplumsal gerçekliktir. Sosyal fizyolojinin görevi bu gerçekliğin (organizmanın) işlevsel unsurları arasındaki ilişkileri kavramak ve eş zamanlı olarak olası aksaklıkları gidermektir. Bilgi ve eylemin bu sıkı birliği daha sonrada

47 Paris, Seuil, 1969.

48 Konuyla ilgili önemli bir kaynak : Cemil Meriç, *Saint - Simon İlk Sosyolog, İlk Sosyalist*, İstanbul, İletişim Yayınevi, 1995.

göreceğimiz gibi 19. yüzyıl düşüncesinin ayırt edici özelliklerinden biridir. Saint-Simon'un sıkça kullandığı "sosyal organizmanın hijyen yasaları" "sosyal terapi' gibi biyolojik-tıbbi terimler bu bağlamda anlamlıdır. Bu nevi bir vokabüler, esasında, daha önce de bahsettiğimiz, dönemin temel kaygısı olan "düzen içinde değişim" sorunsalının farklı bir ifadesidir.

Saint-Simon sadece sosyolojinin öncüsü olmakla kalmamış, sosyalist düşünceye yapmış olduğu katkı başta Marx olmak üzere birçok düşünür üzerinde belirleyici olmuştur.[49] Endüstri kavramı bütün teorik kurgusunun merkezinde yer alır.[50] Saint-Simon'a göre endüstrileşmiş Batı toplumları üreten/çalışanlarla (sanayicilerden, işçilere, oradan esnaf, zanaatkâr ve köylülere) çalışmayan/üretmeyenlerin (aristokrasi, din adamları, rant sahipleri vs) sınıfsal karşıtlığı üzerine kurulmuştur. Burada vurgulanması gereken, Saint-Simon'da daha sonra takipçilerinin altını çizeceği sömüren burjuvazi/mülkiyet sahibi-sömürülen/işçi sınıfı karşıtlığı yoktur. Meşhur "bal arısı-eşek arası" metaforunun işaret ettiği gibi, temel karşıtlık üretenlerle üretmeyenler arasındadır.[51] "Yetersiz" olarak değerlendirilebilecek bu tür bir sınıf teorisi esasında dönemin Fransa'sının, işçi sınıfının daha henüz oluşmaya başladığı koşullarda, üretmeyen/aristokrasi-üreten/burjuvazi karşıtlığı üzerine kurulmuş sınıfsal denge ve dinamiklerinin bir resmidir. Saint-Simon'un ölümünden sonra "müritleri" bu dengeyi burjuvazi-işçi sınıfı karşıtlığı üzerinden yeniden kurar ve hocalarının bıraktığı teoriyi geliştirirler. Ancak buna paralel olarak saint-simonculuk kiliseleri, tekkeleri olan bir

49 Saint-Simon'un etkisi özellikle 1848 tarihli Komünist Parti Manifestosunda görülür. Özellikle şu paragraf Saint-Simoncular tarafından kaleme alınmış *L'Exposition de la doctrine de Saint-Simon* adlı eserden alıntıdır: "Bugüne kadar ki tüm toplum tarihi, sınıf mücadeleleri tarihidir. Özgür ile köle, patrisyen ile pleb, senyör ile serf, lonca ustası ile çırak, kısacası, ezen ile ezilen, birbiriyle sürekli bir karşıtlık içinde bulunmuş, birbirine karşı gizli ya da açık kesintisiz bir mücadele sürdürmüş..."

50 *Du système industriel*, 1821.

51 *L'organisateur*, 1819-1820.

dini sekte de dönüşür ve radikalleşir. Bundan sonra bayrağı devralacak ve Saint-Simon'un düşüncesini hem eleştirecek hem de geliştirecek olan Pierre-Joseph Proudhon olacaktır.

Proudhon (1809-1865) ile sosyalist düşünce yeni bir evreye girecektir. Sınıfsal açıdan zamanının düşünüleri arasında en mütevazı konuma sahip olan Proudhon (Fransa'nın güneyinden çiftçi bir aileden gelir) gerek toplum projesi gerekse sosyale ilişkin bilim anlayışı bakımından günümüzün tabiriyle "sahada" olmanın öneminin altını çizer. Saint-Simon vari Paris'in popüler salonlarından "bilim" kurma fikri kendisine yabancıdır. Proudhon'a göre bilim kurulmaz "keşfedilir." Sosyalin yasaları, mekanizmaları, ampirik olarak "sahada" bulunmak suretiyle keşfedilir. Bilimsel gerçekler sadece pratiğin mihenk taşından kavranabilir. Bu kavrama ve eş zamanlı olarak değiştirme (keşfedilen bilimsel yasaların uygulanması suretiyle) faaliyetinin adı bilimsel sosyalizmdir (yine isim babası olduğu ütopik sosyalizmin karşıtı olarak kullandığı, Marx'dan çok önce). Bilimsel faaliyet ve sosyalizm yapay bir şekilde birbirlerinden ayrılamaz. Yasalar eş zamanlı olarak keşfedilir ve uygulanır (toplumsal değişimi tetikleme amacıyla, bir sosyalist proje dâhilinde). Daha sonrasında Marx tarafından devralınacak bu tematik (bilim ve sosyalizmin birliği, tekliği, eş zamanlılığı ilkesi) gelecekteki sosyalist hareketlerin bilimperestliğinin habercisidir.

Proudhon'un toplum kurgusu da çağdaşlarından ayrılır. Montesquieu'den Saint-Simon'a oradan da, Comte üzerinden, Durkheim'a ulaşacak ve Fransız ekolunun ayrıt edici öğelerinden biri olacak holist (bütüncü, belirleyici) toplum anlayışından Proudhon'da eser yoktur. Proudhon, aynen bilimsel yasaların keşfedilişi ve uygulanışındaki eş zamanlılık gibi, bireysel ve kolektif olanın eş zamanlı olarak karşılıklı etkileşimleri içerisinde kavranmasından bahseder. "Toplumu tanımak istiyorsanız bireye, bireyi tanımak istiyorsanız topluma bakın" der. Proudhon için, örnek olarak Comte veya Durkheim'da görülecek olan, belirleyen kapsayan, mutlak toplum anlayışı anlamsızdır. Söz-

leşmecilerin vurgu yaptığı soyutlanmış atomize birey de tartışmalıdır. Toplum ve birey birbirlerinin dışında bağımsız olarak değerlendirilemezler.

Bireyin, öznelin, tekilin, genel olan, kolektif olan lehine buharlaşma olasılığına bu tepki Proudhon'un sosyalizm anlayışını da belirler. Mutlak devlete, polis devletine kısaca despotizme varacağından kuşku duyduğu ve korktuğu Marxist anlamdaki komünizme karşı çıkışı bu sebeptendir. Kolektif olanın bu derece yüceltilmesinin "öznelin" yok olmasından başka bir sonuca ulaşmayacağına inanır. Özyönetim (*autogestion*) kavramının Proudhon için önemi genelle tekil olan arasındaki o kırılgan dengeyi sağlamasında yatar. Proudhon'un sosyalizmi mutuelizm (karşılıklı yardımlaşma) esasına dayanır.[52] Bireyleri birbirlerine bağlayan parti veya devlet gibi baskıcı bir siyasi yapı değil yardımlaşma ve dayanışma ilkeleridir. Birey ve toplum arasındaki o kırılgan denge bu sayede tesis edilir. Bu denge mülkiyete ilişkin düşüncelerine de yansır. Proudhon'un "mülkiyet hırsızlıktır"[53] derken kastettiği kişilerin şahsi eşya veya gereçleri değildir. Bunların kişilerin özel mülkiyetinde olması en temel hak ve özgürlüklerdendir. Onun karşı çıktığı bir sınıfın diğer bir sınıfı sömürmesini sağlayan üretim araçlarının özel mülkiyetidir. Dolayısıyla Saint-Simon'daki üreten-üretmeyen karşıtlığı artık Proudhon'da doğrudan burjuvazi-işçi sınıfı karşıtlığına dönüşür.

Belirgin yetersizliklerine (Proudhon'un düşüncesi belli bir iç bütünlükten yoksun "dağınık" bir düşüncedir, ki kendisi de bunun farkındadır) ve bugün şaşırtıcı gelebilecek değerlendirmelerine rağmen (Proudhon açıkça antisemit ve anti feministtir) sosyolojik düşünce Proudhon'a bugün de herhangi bir sosyolojik araştırma veya çözümlemenin olmazsa olmazı olan, "ampirik olana" yakın olmanın "sahada" olmanın önemini hatırlatmasını borçludur. Aynı şekilde, toplumsal olguları veya toplum-birey

52 *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution*, 1863

53 *Mémoire sur la propriété*, 1840.

ilişkilerini, herhangi tek yönlü bir belirlenmişlik çerçevesinde değil de, karşılıklı etkileşimleri üzerinden değerlendirmesiyle çağdaşlarından çok öndedir. Proudhon'un sosyalist düşünceye katkısı ise tetiklediği hareketler (anarşizm) ve tartışmalar bakımından devasadır. Özellikle Marx üzerindeki etkisi belirleyici olmuştur.[54]

Marx (1818-1883) ile hiç tartışmasız 19. yüzyılın en derli toplu, kapsamlı ve etkili düşüncesi ile karşı karşıyayız.[55] Bu düşüncenin öncesini sonrasını, o devasa içeriğini, tetiklediği hareket ve tartışmaları, çeşitli yorumlanış şekillerini, iç bölünmelerini, politik ve teorik dallanıp budaklanışlarını burada konu etmek ne mümkündür ne de gereklidir. Bizi ilgilendiren sosyolog Marx'ın veya Marx'ın sosyolojisinin (ki böyle bir nitelemede bulunmak ne kadar mümkünse) sosyolojik geleneğe katkısıdır. O hâlde şöyle bir önermeyle başlamakta sakınca yoktur: evet sosyolog Marx vardır, ekonomist, antropolog, tarihçi, filozof, siyaset adamı, militan, gazeteci Marx'ın olduğu gibi. Hatta Marx sosyolojinin Comte tarafından kurgulanmış ilk hâllerinden de haberdardır. Ancak Proudhon'un da yaptığı gibi sosyolojinin Comteçuluk olarak algılandığı bir ortamda bu terimi kullanmaz. Ayrıca yazışmalarının birinde Comte'un yaptıklarına baştan aşağı karşı olduğunu yazar.

Fakat bundan da önemlisi, böyle bir sorunun, sosyolog Marx'ın olup olmadığı sorusunun, esasında oldukça yeni bir soru olduğudur. Marx'ın düşüncesinde sosyolojik öğeler olup olmadığı özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasının bir sorusudur. Bu döneme kadar böyle bir tartışmaya Almanca konuşulan ülkeler dışında[56] ender rastlanır. Marksizm daha çok akademi dışı

54 Hatta Proudhon'un Saint-Simon ile Marx arasındaki ara halka olduğu düşünülebilir.

55 Bu düşüncenin sosyali kavrayış şeklinin en açık ifadesi *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* [*Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, 1859] kitabının önsözünde bulunabilir (Ankara, Sol Yayınları, 2005).

56 Almanya ve Avusturya'da durum farklıdır. Örnek olarak Weber ve

bir siyasi doktrin olarak değerlendirilmiştir. Aynı tespit sosyolojinin kurucuları için de geçerlidir. Örnek olarak Marx'ın oldukça etkilendiği Saint-Simon, Durkheim tarafından, aradaki Comte atlanılarak "usta" mertebesine yükseltilirken, Marksizm'e sosyalizm için kullandığı bir "acı çığlığı" ibaresinden başka bir atıf yoktur. İkinci Dünya Savaşı'nın sonrasına dek bütün Fransız ekolunun (ki sıkı bir Durkheimcı Halbwachs örneğinde olduğu gibi üyelerinin çoğunun sosyalist eğilimleri çok açıktır) aynı tutum içerisinde olduğunu söylemek pek zorlama olmaz. Benzer bir "ilgisizlik" Amerika'da da görülür. Uzun yıllar Amerikan sosyolojisinin başucu kitabı olacak olan Park ve Burgess'ın 1921 tarihli *Introduction to the Science of Sociology* adlı *textbook*'larında Marx 3 veya 4 yerde çok kısa bir şekilde geçmektedir. Tom Bottomore'a göre, "Marksizm, Amerikan sosyolojisinin gelişmesinin gerek başlarında, gerek daha sonralarında ancak küçük bir rol oynamıştır; sosyolojinin kendisinin İkinci Dünya Savaşı ertesine kadar pek gelişmeye başlamadığı İngiltere'deyse, Marksizm hiçbir zaman ufak bir düşünsel (ya da siyasal) etki kaynağı olmaktan ileri gitmemiştir. Bu durumun değişmeye başlaması, ancak 1960'lardan beridir."[57] O hâlde Marx'ın ve eserlerinin genel olarak akademik çevrelere özelde de sosyolojik alana girişi oldukça yenidir. Özellikle 1968 dönemecinden sonra Marx'a ilgi yoğun ve hemen hemen her disiplini etkileyecek şekilde artmıştır. Sovyet "resmi" Marksizm'inin başatlığı ve diğer olası Marksizm yorumlarını dondurucu/dışlayıcı etkisi ancak bu dönemden itibaren kırılabilmiştir.

Marx'in eserlerinde yer alan bilim anlayışına gelince, bugün "sosyoloji" olarak adlandırdığımız topluma dair bilgi üretme

Mannheim'ın çalışmaları üstünde önemli bir etki yapmıştır. Bu iki düşünürde Marksizm'i bir dünya görüşü kabul etmeksizin Marksist düşüncenin katkılarından yararlanmak eğilimi belirgindir. Hatta Weber'in *Protestan Ahlakı ve Kapitalizm* (1904) adlı meşhur çalışması sanki Marx'la bir diyalogdur.

57 Tom Bottomore, "Marksizm ve Sosyoloji", *in* Tom Bottomore, Robert Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Kırmızı, 2010, s. 157.

şekline Marx "insan bilimi" veya "sosyal bilim" ismini verir. Klasik bir 19. yüzyıl düşünürü olarak çağdaşları gibi kavrama (bilgi) ve müdahale (eylem) süreçlerini birbirinden ayırmaz. Bu noktada diğer hususlarda sertçe eleştiriler yönelttiği Proudhon'un çizgisini tamamen benimser. Bilimsel sosyalizm, hem kavramanın, keşfetmenin, hem de keşfedileni eş zamanlı olarak sınamanın ve işçi sınıfı lehine uygulamanın ortak adıdır. Bilgi ve eylem, *logos* ve *praxis* iç içe geçmiştir. O hâlde Marx'ın sosyal bilim anlayışı tekçidir, bütüncüldür, kapsayıcıdır ve doğrudan eyleme yöneliktir. Bu açıdan bakıldığında tek başına bir sosyolojiye, bir ekonomiye, bir tarihe gerek yoktur. Çünkü bilimsel sosyalizm ve onun toplumsal-tarihsel düzlemdeki açılımı tarihsel materyalizm toplumsala ilişkin genel işleyiş mekanizmalarını, gidişat yönlerini verir. Veyahut çeşitli sosyal olguları konu edinmiş "türlü türlü çözümleyici disiplinler[58]" belli bir noktaya kadar meşru olsa da, Marksist kuram bu disiplinlerin birleştirici "tepe noktasıdır.[59]" O hâlde Marksizm ile bugün sosyal bilimler adını verdiğimiz disiplinler arasındaki ilişki, tarihsel materyalizm etrafında yaşama alanı bırakmayan (farklı bilgi üretme şekillerinin meşruluğu anlamında) zaman ve mekân üstü bir egemen "mega teoriye" dönüştüğü andan itibaren çatışmacı bir hâl alabilir: "Marksizm'le sosyoloji arasında yüzyılı aşkın bir süredir yakın, huzursuz, çekişmeli bir ilişki devam etmekte. Bu "Marx'ın kuramının da tıpkı sosyoloji gibi, toplumun genel bir bilimi olmak üzere tasarlanmış[60]" olmasından ileri gelmektedir. Üstelik eğer bu tasarlanış Sovyet Rusya döneminde olduğu gibi "değişmez resmi gerçeklik" şeklinde sunulursa durum daha da içinden çıkılmaz bir hâl alabilir. "Marksist sosyoloji[61]" gibi bir tarifin bile çelişkiler içerdiğini ifade edenler Marksizm'in sosyal bilimlerle olan bu karmaşık ve ikircikli ilişkisine gönderme yapmaktadırlar.

58 *A.g.e.*, s. 156.

59 *A.g.e.*

60 *A.g.e.*, s. 143.

61 Tom Bottomore, *Marxist Sociology*, Londra, Macmillan, 1975.

Marksizm'in bütün bu "tarih felsefesine" kaçan taraflarını bir kenara bırakırsak ve değerlendirmemizi Merton'un tabiriyle "orta boy" kuramlar düzeyinde yaparsak, Marksist düşüncenin sosyolojik mirasa kavramsal ve sorunsal katkısı devasadır. Kapitalist toplumun işleyiş mekanizmalarına ilişkin yorumları hâlen güncelliğini korumaktadır. Sınıf çalışan her sosyologdan yüzeysel de olsa konuyla ilgili Marksist literatüre hâkim olması beklenir.[62] Bütün bir çatışmacı ekol fikirlerinden beslenir.[63] İdeoloji kritiği[64], kritik bir sosyolojinin de başlangıcıdır. Yabancılaşma ve meta fetişizmi[65] sorunsalları artık sosyolojinin klasiklerindendir.

Her bilimsel bilgi doğası gereği kısmi ve görecelidir. Her varsayım, kuram sınanmak ve aşılmak için vardır. Marx'ı sosyoloji tarihi içinde konumlandırmak, onun bir 19. yüzyıl düşünürü olduğunu unutmamakla başlar. O hâlde Marx üzerinden günümüze dair sosyolojik okumalarda bulunmak her defasında etraflı bir muhakeme-yeniden yorumlama faaliyetini gerekli kılar. Bu aynı zamanda Marx'ı "kutsamak" veya "öldürmek" kolaycılığından uzak durmaktır. Marx gibi ufuk çizgimizi bayağı bir genişletmiş bir adam bunu fazlasıyla hak etmektedir.

---

62 3 temel eseri marksist sınıf sorunsalının genel çercevesini çizer. *Manifest der Kommunistischen Partei*, 1848 ; *Die Klassenkämpfe in Frankreich*, 1850 ; *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, 1852. Sırasıyla : *Komünist Manifesto*, İstanbul, Yordam, 2010; *Fransa'da Sınıf Savaşımları 1848-1850*, Ankara, Sol Yayınları, 1996; *Louis Bonaparte'in 18 Brumaire'i*, İstanbul, İletişim, 2010.

63 Örnek olarak bütün bir Frankfut okulu Marksist düşüncenin yeniden okumaları üzerinde şekillenecektir. Bkz., Tom B. Bottomore, *Frankfurt Okulu*, Ankara, Vadi Yayınları, 1997. Ayrıca Birleşik Amerika'da da egemen sosyolojinin eleştirisi Marksist düşünceden çok etkilenecektir. Bkz., C. Wright Mills, *Toplumbilimsel Düşün*, İstanbul, Der Yayınları, 2000.

64 Bkz. *Die deutsche Ideologie*, 1845-1847. Türkçesi: *Alman İdeolojisi (Feuerbach)*, Ankara, Sol Yayınları, 1992.

65 *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, 1867. Türkçesi: Kapital, Ekonomi Politiğin Eleştirisi Cilt: 1*, Ankara, Sol Yayınları, 1993.

ÜTOPİK SOSYALİZM

Tom Bottomore, *Marksist Düşünce Sözlüğü* (çev. der. M. Tuncay), İstanbul: İletişim yayınları, 2001.

(s. 613-614) Ütopik sosyalizm kavramı, genellikle sosyalizmin tarihinin Napolyon Savaşları ile 1848 devrimleri arasında kalan birinci evresi için kullanılır. Ütopik sosyalizm denince akla Marksizm öncesi sosyalist düşüncenin ana akımlarının yaratıcıları olduğu kabul edilen üç düşünürün adı gelir. Bu düşünürler, Claude Henry de Rouvroy, Comte de Saint Simon (1760-1825), François-Charles Fourier (1772-1837) ve Robert Owen (1771-1858)'dır.

"Sosyalizm" kelimesi gibi, bu düşünürler de ilk kez 1830'ların sonlarında "Ütopikler" adlı bir grup olarak anılmaya başlandı. "Ütopikler" kelimesi hem İngiltere'de hem de Fransa'da kullanılmıştır. Ancak bu dönemin sosyalizminin "ütopik sosyalizm" olarak adlandırılmasında Marksistlerin büyük etkisi olmuştur.

"Ütopik Sosyalizm" terimi, Komünist Manifesto'da Ütopik Sosyalizmin eleştirisinin yapıldığı bölümde kullanılmıştır. Bu eserde, terim "proletarya ile burjuvazinin arasındaki mücadelenin başlangıçtaki yeterince gelişmemiş dönemi" anlamında geçmiş, Engels'in Ütopik ve Bilimsel Sosyalizm eserinin yayınlanmasından sonra da sosyalist historiografiye iyice yerleşmiştir. Bu yaklaşıma göre, "ütopik" kelimesi sınıf mücadelesinin gerekli olduğu kabul edilmeksizin ve sosyalist dönüşümde proletaryanın devrimci rolüne önem verilmeden, bireyciliğin, rekabetin ve özel mülkiyetin egemenliğinin ortadan kaldırılacağı genel bir toplumsal dönüşümün mümkün olduğu gibi bir düşün karşılığı idi. Ancak, 1848 öncesi sosyalizminin Marksizmden uzak bir akım olarak değerlendirilirken bu akımın bazı çok önemli özellikleri atlanmaktaydı. "Sosyalizm"in, işçi sınıfının özel çıkarları ile sınırlanması, İngiltere ve Fransa'da 1830'larda var olan özel politik koşulların bir ürünüydü. Owen, Saint-Simon ve Fourier'in teorilerinin temel özelliklerinde bu sınırlılık bulunuyordu. Bu dönemde sosyalist tutum olarak tanımlanabilecek tutumun bazı özellikleri akımın kurucusu olan üç düşünürün, eserlerinde yer almaktadır. Bunlar, Saint-Simon'un

Bir Cenevre Sakininden Mektuplar (1802), Fourier'nin *Dört Hareket Kuramı* (1808) ve Robert Owen'in *New View of Society* (1812-16) adlı eserleridir.

Bu eserler incelendiğinde, İngiltere ve Fransa'daki teorilerin hareket noktalarının birbirine benzemezliği hemen göze çarpar. Saint-Simon ve Fourier'in teorilerinin hareket noktası, Fransız Devrimi'nin trajik akışının sorumlusu kabul edilen Aydınlanma döneminin insan doğasına ilişkin teorilerine karşı gösterilen tepkiler idi. Owen'in teorisinde ise, tersine Aydınlanma döneminin konularına gene yer verildiğini görüyoruz. Özellikle Fourier ve Saint-Simon, çok farklı olan doğal psikolojik tipler teorilerinden hareket etmişler ve reformu, bu tipler arasında uyumlu karşılıklı ilişkileri olanaklı kılacak toplumsal düzenlemelerin gerçekleştirilmesi olarak anlamışlardır. Owen ise, insan karakterinin kendi dışındaki koşullar tarafından oluşturulduğuna inanıyordu. Bundan dolayı toplumda reform, rekabet ve çatışma yerine uyum ve işbirliğini temel alan mutluluk yaratabilecek koşulların oluşturulmasını savunuyordu.

SAINT-SIMON

Cemil Meriç, Saint-Simon: *İlk sosyolog, ilk Sosyalist*, İletişim yayınları, 1996.

(s. 49-50) Saint-Simon 1816 Aralığıyla 1818 Mayısı arasında "*Endüstri*" başlığı altında bir dizi eser yayımlar. Manevi evladı Augustin Thierry, iktisatçı Saint-Aubin, kimyager Chaptal, yazı arkadaşlarıdır. Sonraları Thierry'den boşalan yere Auguste Comte geçer. "*Endüstri*" bir dergidir. Siyasi sıkı formalitelere bağlı olduğu için, belli zamanlarda çıkarılamayan bir dergi: ilim ve edebiyat endüstrisiyle fabrika ve ticaret endüstrisi arasında bir köprü. Yayımı destekleyen bankacılar, fabrikatörler, tüccarlar... Bu da Saint-Simon'un hangi menfaatleri temsil ettiğini açıkça göstermektedir.

O ana kadar hiç kimse insanın iktisadi ve sosyal faaliyeti üzerinde böylesine ısrarla durmamış, emeği öylesine yüceltmemiş, aylaklığı yermemiştir. Endüstri bütünü kucaklayan bir kelimeydi: hem kafa, hem kol emeği. Yönetim de endüstri

idi uygulama da. Sanayi de, ticaret de endüstriydi. Saint-Simon düşüncesini şöyle özetler: "18. asrın yaptığı iş: yıkmak. Bizim yolumuz çok daha başka. Yeni bir binanın temellerini atmak istiyoruz. Bugüne kadar toplumun ortak çıkarlarına dokunan olmamış. Ele aldığımız konu: bu çıkarlar. Politikanın, ahlakın, felsefenin, hiçbir uygulama değeri olmayan birtakım hayallere saplanıp kalmasını istemiyoruz; istiyoruz ki asıl vazifelerini yerine getirsinler yani toplumun mutluluğunu gerçekleştirsinler. Bütün toplum üretime dayanır. Varlığının biricik garantisi: üretim. Her servetin her refahın kaynağı o. Üretimin gelişmesine en uygun olan durum, toplum için en faydalı olandır. Üretimin gerçek değerini belirtmek, politikada nasıl rol oynayacağını, nasıl bir rol oynaması gerektiğini göstermek, ona çıkarlarını, imkânlarını, kuvvetlerini tanıtmak, karşılaşacağı engelleri haber vermek, teşebbüslerinde yardımcı olmak, onunla el ele vererek istibdadın hortlamasını veya ihtilalın patlamasını önlemek ve üretimi geliştirerek tam manasıyla bir endüstri rejimini kökleştirmek: işte yapmak istediğimiz bu."

[...] Saint-Simon'a göre, her düzenli toplum iki güce dayanır: manevi güç, maddi güç. Ortaçağda manevi güç rahiplerin elindeydi, maddi güç savaşçıların yani asillerin. Kurulacak yeni düzen de iki kuvvete dayanacaktı: manevi gücü bilginler, maddi gücü endüstriyeller temsil edecekti. Kimdi bu endüstriyeller? Saint-Simon 1817'de Fransızcaya kazandırdığı bu kelimeyi şöyle tanımlar: "Endüstriyel, toplumun çeşitli üyelerinin ihtiyaçlarını veya fizik zevklerini karşılayacak bir veya birçok maddi vasıtayı üretmeye veya üretilen malları bu fertlere ulaştırmağa çalışan adam."

(s. 55) [...] Bir zamanlar rahipler kılavuzluk etmiş insanlara. Şimdi filozoflar bilginler, sanatçılar kılavuzluk edecek. Rahipler derebeylik düzeninin koruyucusudurlar. Filozofların ödevi onlarla savaşmak, en kalabalık en yoksul sınıfın kafaca, bendence yükselmesini sağlayacak ahlak ilkelerini yaymak ve kökleştirmek. Rahipler ortadan kalkacak mı? Hayır. Sadece bilginin ve bilginlerin emrinde çalışacak.

(s. 74) [...] Saint-Simon, özel mülkiyetin yeni baştan çoğunluğun yararına düzenlenmesini ister. Böyle bir reformun gerçekleşmesi fert mülkiyetinin yavaş yavaş geçmişe

karışması demektir. Sosyalizm, mülkiyetin –komünist, kolektivist veya kooperatifçi metotlarla- bir anda yok edilmesini istemez. Amacı daha umumidir: mülkiyeti ferdin müdahalesinden kurtaran bir üretim rejimine tabi kılmak. Saint-Simon'un siteminde, müteşebbis halkın hizmetinde bir "yönetici"dir, sadece, kendi başına buyruk değildir, geniş bir idare cihazının içinde çarktır. Bu cihazın görevi, bütün üyelerinin yaşayışını hem maddi hem de manevi bakımdan yükseltmek. Yarının toplumunu çalışanlar yönetecektir. Saint-Simon, o güne kadar bir fakirler yığını olarak ele alınan işçi sınıfına sosyal bir kişilik kazandırır. Artık fakir yok, fakir işçi var. Fakir, kilise avlusundan çıkmış keşkülünü fırlatmış, çalışan bir insan olmuştur. Yoksuldur ama çalışmak isteyen bir yoksul. Ve çalıştığı hâlde fakir kaldığı için ahlak ve iktisat açısından ilgiye değer. Yoksuldur çünkü hakkı olan ücreti alamıyordur ya da işsizdir. Saint-Simon iktisada yeni bir vazife yükler: fakirleri göz önünde bulundurarak toplumu yeni baştan düzenlemek. Çoğunluk ön plana geçiyordu artık. Bakışlar ücret verenden ücret alana, topraktan fabrikaya, çiftçiden demirciye çevriliyordu. Saint-Simon'un amacı büyük endüstriyi, üretimi en kalabalık ve en yoksul sınıfın yararına düzenlemekti.

PROUDHON

Phillippe Corcuff, *Bireycilik Sorunu: Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon* (Çev. Aziz Ufuk Kılıç), İstanbul, Versus Kitap, 2009.

(s. 42) *Mülkiyet Nedir?* Genelde mülkiyetin özelde kapitalist mülkiyetin radikal bir eleştirisini sunar. Proudhon bu amaçla istismara ya da "eşyanın *bünyesindeki* hakka" dayanan "mülkiyet" ile kullanıma ya da "eşyayı *kullanma* hakkı"na dayanan arasında ayrım yapar.

(s. 42-43) Hırsızlık demek olan mülkiyete karşı Proudhon'un gözünde yalnızca "işçinin, ücretini aldıktan sonra bile, ürettiği şey üzerinde doğal bir hakkının saklı kalması"nı isteyen ilkeye yaslanan kullanım hakkı meşrudur. Proudhon'a göre kim olursa olsun hiçbir bireyin "kendi yaratamadığı ve doğanın ona bedavaya verdiği bu zenginliği" sahiplenmeye hak-

kı yoktur. Bu durumda kapitalist mülkiyet "insanın insan tarafından sömürülmesi"nin başlıca temellerinden biridir. Eleştirisi aynı zamanda öncelikli olarak üretimin toplumsal niteliğinin işbölümü üzerinden çözümlenmesine yaslanan kolektif bir perspektiften beslenir. Ancak mülkiyetin mahrum edici mantığı Proudhon'un geri dönmeyi önerdiği bu toplumsal niteliği ortadan kaldırır. Bu yönde iki ilke ortaya koyar: 1) "Tüm üretim zorunlu olarak kolektif olduğuna göre, işçinin emeği oranında ürünlerden ve yararlardan pay almaya hakkı vardır"; 2) "Her birikmiş sermaye toplumsal mülkiyet olduğuna göre, kimse sermayenin tekelci mülkiyetini elinde bulunduramaz." Proudhon özel mülkiyete yönelik Marksist eleştiriyi beslemeye katkıda bulunmuş ve *1844 Elyazmaları*'nda bazen olumlu olarak bazen de daha eleştirel bir bakış açısıyla birçok kere alıntılanmıştır.

(s. 43) Ancak Proudhon daha şimdiden bireyi inkâr eden "cemaat"ten sakınmaktadır. Zira mülkiyet gibi, ama farklı bir biçimde, "cemaat" de Proudhon'a göre tiranlıktır. "Cemaat özünde yetilerimizin özgürce uygulanmasına, en soylu eğilimlerimize, en içten duygularımıza karşıdır." "Bilincin özerkliğine tecavüz eder." Dolayısıyla, Proudhon'a göre "ilga edilmiş mülkiyet", "cemaat"e açılmamalıdır. Bu durumda Proudhon "Hegel" esintili bir formül önerir: cemaat "tez", mülkiyet de "antitez", "yeni bir toplum formu" "sentez olacaktır.. Bu sentez cemaatte ve mülkiyette iyi olanı alacaktır (kolektif çerçeve kaygısı ve bireysellik kaygısı): "Cemaat *eşitlik ve yasa* arar: aklın özerkliğinden ve kişisel liyakat duygusundan doğmuş olan mülkiyet ise, her şeyden çok *bağımsızlık ve orantı* ister." İşte bu çerçevede "özgür topluluk içerisinde" "bireysel *kullanım hakkı* toplumsal hayatın koşuludur."

TARİHSEL MATERYALİZM

Karl Marx, "Önsöz" *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* içinde (Çev. Sevim Belli), Sol yayınları, 1979.

(s. 24) "Varlıklarının toplumsal üretiminde, insanlar, aralarında, zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, onların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesine tekabül eder. Bu

üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç şekillerine tekabül eden bir hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddi hayatın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel hayat sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır. Gelişmelerinin belli bir aşamasında, toplumun maddi üretici güçleri, o zamana kadar içinde hareket ettikleri mevcut üretim ilişkilerine ya da, bunların hukuki ifadesinden başka bir şey olmayan, mülkiyet ilişkilerine ters düşerler. Üretici güçlerin gelişmesinin biçimleri olan bu ilişkiler, onların engelleri hâline gelirler. O zaman bir toplumsal devrim çağı başlar. İktisadi temeldeki değişme, kocaman üstyapıyı, büyük ya da az bir hızla altüst eder. Bu gibi altüst oluşların incelenmesinde, daima, iktisadi üretim koşullarının maddi altüst oluşu ile —ki, bu, bilimsel bakımdan kesin olarak saptanabilir—, hukuki, siyasal, dinsel, artistik ya da felsefi biçimleri, kısaca, insanların bu çatışmanın bilincine vardıkları ve onu sonuna kadar götürdükleri ideolojik şekilleri ayırt etmek gerekir. Nasıl ki, bir kimse hakkında, kendisi için taşıdığı fikre dayanılarak bir hüküm verilmezse, böyle bir altüst oluş dönemi hakkında da, bu dönemin kendi kendini değerlendirmesi göz önünde tutularak bir hükme varılamaz; tam tersine, bu değerlendirmeleri maddi hayatın çelişkileriyle, toplumsal üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çatışmayla açıklamak gerekir.

MARX-SINIF MÜCADELESİ

Karl Marx ve Friedrich Engels, *1848. Komünist Parti Manifestosu,* İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 1999.

(s. 46) Bugüne kadarki tüm toplum tarihi, sınıf mücadeleleri tarihidir. Özgür ile köle, patrisyen ile pleb, senyör ile serf, lonca ustası ile çırak, kısacası, ezen ile ezilen, birbiriyle sürekli bir karşıtlık içinde bulunmuş, birbirine karşı gizli ya da açık kesintisiz bir mücadele sürdürmüş, bu mücadele ya tüm toplum yapısının devrimci bir dönüşümüyle, ya da mücadele eden sınıfların hep birlikte çöküşüyle sonuçlanmıştır. Tarihin daha önceki dönemlerinde, hemen her yerde top-

lumun değişik katmanlara tam bir ayrılmışlığını, toplumsal konumların çeşitli basamaklara ayrılmasını görüyoruz. Eski Roma'da, patrisyenler, şövalyeler, plebler, köleler; ortaçağda, feodal beyler, vasaller, lonca ustası, çıraklar, serfler; üstelik hemen her bir sınıf da kendi içinde özel bir basamaklılık gösteriyor.

Feodal toplumun çökmesiyle oluşan modern burjuva toplumu, sınıf karşıtlığını ortadan kaldırmış değil. Yalnızca, eskilerin yerine yeni sınıflar, yeni ezme koşulları, yeni mücadele biçimleri getirmiştir. Ne var ki burjuvazinin dönemi olan çağımızın başlıca özelliği, sınıf karşıtlıklarını basitleştirmiş olmasıdır. Giderek toplumun tümü birbirine düşman iki safa, birbirine doğrudan karşıt iki büyük sınıfa ayrılıyor: Burjuvazi ile proletarya.

[...] Ama bir sınıfı ezebilmek için ona en azından kölece varlığını sürdürebileceği koşulları sağlamak gerekir. Serf, serflik döneminde komün üyeliğine yükselmeye çalışmıştır, nasıl feodal mutlakıyet boyunduruğu altında küçük burjuva da burjuvalığa çıkmışsa. Buna karşılık modern işçi, endüstrinin ilerlemesiyle kalkınacağına, kendi sınıfının koşullarının da daha altına düşmektedir sürekli. İşçi sefilleşiyor ve sefalet, toplumdan ve zenginlikten daha hızla gelişiyor. Böylece apaçık ortaya çıkıyor ki, burjuvazi daha uzun süre toplumun egemen sınıfı olarak kalma ve kendi varoluş koşullarını topluma düzenleyici yasa olarak dayatma yetisinde değil. Burjuvazi egemenliğini sürdürme yetisinde değil, çünkü kölesine köle olarak bile var olma güvencesi veremiyor, çünkü köleyi, o kendisini besleyeceğine kendisi onu beslemek zorunda olduğu bir duruma düşürüyor elinde olmaksızın. Toplum artık burjuvazinin sultasında yaşayamaz, yani, burjuvazinin varlığı toplum tarafından taşınabilir gibi değil.

MARX-ARTI DEĞER-META FETİŞİZMİ

Alex Callinicos, *Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış* (Çeviri: Yasemin Tezgiden), İstanbul, İletişim yayınları, 2007.

(s. 139-140) Resmi, yasal terimlerle ifade edilecek olursa [İşçiler ve sermaye sahipleri] eşittirler, çünkü işçi işvereni

tarafından doğrudan fiziksel güce maruz kalan bir köle ya da serf değildir. Ama gerçekte, üretim ilişkileri eşit değildir, çünkü işçi yaşamak için kendi emek gücünü satmak zorundayken sermaye sahibi, işçide olmayan üretim araçlarını denetler. Piyasa alışverişinin sonucu bu nedenle eşit olmayan koşullarda yapılan bir pazarlıktır ve bunun sonucunda işçi sömürülmektedir.

Marx'ın bu sürece ilişkin değerlendirmesi, temelde, emek ve emek gücü arasında yaptığı ayrıma dayanır. Emek gücü de başka şeyler gibi bir metadır ve bu nedenle işçinin yaşaması için almak zorunda olduğu mal ve hizmetlerin değerini içeren ve ona ödenen ücretle temsil edilen bir değeri vardır. Bu emek gücünün kullanımı emek etkinliğini içerir. Emek-değer kuramına göre, emek metanın değerinin kaynağıdır. Şu anda bir işçi bir çalışma gününde genellikle kendi emek gücünün değerinden fazla değer üretir. Günlük ücretin karşılayacağı tüketim mallarının değerine eşit bir değer yaratmak için gereken emeğe dört saat yeterli olabilir; artı emeğin öteki dört saati sermaye sahibine artı değer yaratır, yani sermaye sahibinin karşılığı olan değeri ödemediği değer. Marx'a göre, sermaye karı, işçinin ödenmeyen artı emeğini temsil eden bu artı değeri de içerdiği için sömürünün meyvelerinden başka bir şey değildir.

Bu sav, kapitalist bir toplumda şeylerin görünüşü ile gerçekte nasıl oldukları arasında sistematik bir çelişki olduğunu ileri sürer. Yüzey, örneğin sermaye sahibi ve işçi arasındaki piyasa işlemlerinin "dolaşım ya da meta-alış verişi alanını" kapsar. Bunlar görünüşte özgür ve eşit mal sahipleri arasındaki alışverişi, "insanların doğuştan getirdiği hakların Cennetini"... Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham'ın özel alanı"nı içerir. Yüzeyin altında ise "üretimin gizli" yerine bir kez girdikten sonra, işçinin sömürüldüğünü keşfederiz. Ne var ki kapitalist ekonominin altında yatan yapının anlaşılması, o ekonominin bizzat kendi işleyişi tarafından engellenir. İnsan emeğinin ürünlerinin piyasada dolaşması olgusu Marx'ın "meta fetişizmi" olarak adlandırdığı şeye yol açar: "insanların kendi aralarındaki belirli toplumsal ilişkiler... burada, onlar için, şeyler arasındaki ilişkinin olağanüstü bir biçimini alır.

MARX-YABANCILAŞMA

Anthony Giddens, *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori: Marx, Durkheim, ve Max Weber'in Çalışmalarının Bir Analizi* (Çeviri: Ümit Tatlıcan), İstanbul: İletişim yayınları, 2009

(s. 42-43) İşçinin kendi ürününe yabancılaşması oldukça farklı biçimler kazanır. Marx bunları tartışırken büyük ölçüde Feuerbach terminolojisi kullanır; ancak Marx'ın özel, tarihsel bir üretim tarzı olarak kapitalizmin etkilerini somut koşullar içinde ele aldığı açıktır. Marx'ın yabancılaşma tartışmasının temel boyutları şöyle sıralanabilir:

1- İşçi, ürettiği şey başkaları tarafından kendisinin yararlanamayacağı biçimde gasp edildiği için, ürünlerinin kullanımı üzerinde kontrolden yoksundur. Piyasa ekonomisinin temel ilkesi malların mübadele amacıyla üretilmesidir; kapitalist üretim sürecinde malların mübadelesi ve dağılımı serbest piyasanın işleyişinin kontrolü altındadır. Piyasada bizzat bir meta olarak alınıp satılabilen işçi, bu yüzden, ürettiklerinin yazgısını belirleyecek güçten yoksundur. Piyasa kapitalistin çıkarlarını işçinin çıkarları aleyhine artıracak biçimde işler. Nitekim "işçi daha fazla ürettikçe daha az tüketmek zorundadır; daha fazla değer yarattıkça daha değersiz hâle gelir."

2- İşçi bizzat işine yabancılaşır: "Emeğin ürünü yabancılaşmaysa, üretimin de aktif bir yabancılaşama olması gerekir – etkinliğin yabancılaşması ve yabancılaşmanın etkinliği."[Karl Marx, Early Writings s. 123-124] yapılan iş, işçinin "zihinsel ve fiziksel enerjisini özgürce geliştirmesini" mümkün kılacak gerçek doyumlar sağlamaz, çünkü o sadece dış koşulların dayattığı bir emektir. İş, bir amacın aracı olmaktan ziyade başlı başına bir amaç hâline gelir: Bunun ispatı, "hiçbir fiziksel veya başka bir zorlama olmadığında insanların çalışmaktan vebadan kaçar gibi kaçmalarıdır"[A.g.e., s. 125].

3- Tüm ekonomik ilişkiler aynı zamanda toplumsal ilişkiler oldukları için, emeğin yabancılaşmasının doğrudan toplumsal sonuçları vardır. Marx hareket noktasını biraz öne çeker: Kapitalizmde insan ilişkileri piyasa güçlerine indirgenme eğilimindedir. Bu durum insan ilişkilerinde paranın önemi konusunda yeterince açıktır. Para, en heterojen niteliklerin birbirleriyle karşılaştırılabileceği ve yeniden üretilebileceği

soyut bir standart sağladığı için, toplumsal ilişkilerin rasyonelleşmesini sağlar. "Cesareti satın alınabilen biri korkak bile olsa cesurdur... Nitekim sahip olanın bakış açısından, para her nitelik ve nesneyi (çelişkili olduklarında bile) bir başkasıyla değiştirebilir [A.g.e., s. 193].

ARA KAYNAKÇA

(Devrim-İdeoloji ve Sosyoloji)

BLANC Louis, *Organisation du travail*, 1839.

BOTTOMORE Tom, "Marksizm ve Sosyoloji", *in* Tom Bottomore, Robert Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Kırmızı, 2010.

BOTTOMORE Tom, *Marxist Sociology*, Londra, Macmillan, 1975.

BOTTOMORE Tom, *Frankfurt Okulu*, Ankara, Vadi Yayınları, 1997.

BOOTH Charles, *Life and Labour of the People of London*, 1892-1903.

BURKE Edmund, *Reflections on the Revolution in France*, 1790 [New Haven, Yale University Press, 2003].

De MAISTRE Joseph, *Considérations sur la France*, 1796 [Bruxelles, Complexe, 1988]

De BONALD Louis, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société démontrée par le raisonnement et par l'histoire*, 1796 [Paris, Union générale des éditions, 1965].

De TOCQUEVILLE Alexis, *De la démocratie en Amérique*, 1835 [*Amerika'da Demokrasi*, Ankara, Yetkin Yayınları, 1994].

De TOCQUEVILLE Alexis, *L'Ancien Régime et la Révolution*, 1856 [*Eski Rejim ve Devrim*, Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 1995].

FOURIER Charles, *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*, 1808.

LE Play, *Les ouvriers des deux mondes*, 1857-1913

LE Play, *Les ouvriers européens*, 1855.

MARX Karl, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, 1859 [*Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, Ankara, Sol Yayınları, 2005].

MARX Karl, *Manifest der Kommunistischen Partei*, 1848 [*Komünist Partisi Manifestosu*, İstanbul, Yordam, 2010].

MARX Karl, *Die Klassenkämpfe in Frankreich*, 1850

MARX Karl, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, 1852 [*Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*, İstanbul, İletişim, 2010].

MARX Karl, *Die deutsche Ideologie,* 1845 [*Alman İdeolojisi (Feuerbach),* Ankara, Sol Yayınları, 1992].

MARX Karl, *Kapital, Ekonomi Politiğin Eleştirisi Cilt: 1*, Ankara, Sol Yayınları, 1993.

MERİÇ Cemil, *Saint - Simon İlk Sosyolog, İlk Sosyalist*, İstanbul, İletişim Yayınevi, 1995.

MILLS Wright, *The Sociological Imagination*, 1959 [*Toplumbilimsel Düşün*, İstanbul, Der Yayınları, 2000].

NISBET Robert, "Muhafazakârlık", *in* Tom Bottomore, Robert Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, İstanbul, Kırmızı, 2010.

PROUDHON Pierre-Joseph, *Qu'est-ce que la propriété? ou Recherche sur le principe du Droit et du Gouvernement*, 1840 [*Mülkiyet Nedir ?* İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2010].

PROUDHON Pierre-Joseph, *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution*, 1863.

PROUDHON Pierre-Joseph, *Mémoire sur la propriété*, 1840.

QUETELET Adolphe, *Essai de physique sociale*, Paris, 1835.

QUETELET Adolphe, *Anthropométrie ou mesure des différentes facultés de l'homme*, Bruxelles, 1870.

SAINT-SIMON, *Du système industriel*, 1821.

SAINT-SIMON, *Nouveau Christianisme*, 1825 [Paris, Seuil, 1969]

SAINT-SIMON, *L'organisateur*, 1819-1820.

4- Bilim ve Sosyoloji

(Epistemolojik Kırılganlıklar Arasında İlk "Sosyolojiler")

O hâlde 18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesinin birey merkezli paradigması artık çok uzaklardadır. Fransız ve Sanayi devrimlerinin yol açtığı toplumsal alandaki devinim ve buhranlar fikirsel düzlemde de pek çok şeyi değiştirmiştir. Birey fetişizmi ve aklın önderliğinde insanlığın güzel yarınlarına duyulan safça inanç, toplumsal sorunların vehamet ve aciliyetinin kavranılması noktasında artık anlamsızlaşmıştır. Bir De Bonald, Tocquville, Saint-Simon veya Marx'ın yazılarındaki temel öğe içinde yaşadıkları Batı Avrupa toplumlarının alt-üs oluşlarıdır. Ancak şurası da açıktır ki, böyle hızlı bir değişim sürecinde, ne Le Play veya Quételet örneğinde gördüğümüz, "sorunlu" sınıflara yönelik, istatistik veya anket temelli kavrama ve kontrol altında tutma çabaları ne de çeşitli ideolojik renklerdeki sosyal mühendislik projeleri, bağımsız ve özgül bir disiplin kurmaya yetmez. Gerek metodolojik gerekse teorik anlamda sosyolojinin üzerinde yükseleceği temeller yukarıda bahsettiğimiz hareket ve akımlar tarafından dolaylı olarak atılmıştır. Ancak bütün bu katkıların belirli bir iç bütünlüğe sahip kapsamlı bir sosyal bilim projesi dâhilinde *öncelikli* olarak değerlendirilmesi bir sonraki adımdır.

Bu tür bir projeyi, sosyalin de aynen doğal olgular gibi bilimsel bilginin objesi olabileceği fikrini, Saint-Simon'dan devralıp geliştirerek hayata geçirecek olan Auguste Comte (1798-1857) olacaktır. Saint-Simon, Proudhon veya Marx'da da farklı terminolojiler altında sosyalin bilimsel olarak kavranabileceği veya kavranması gerektiği fikri elbette vardır ancak bu üçünde farklı olan *öncelik* sırasıdır. Sosyalizmin bu üç önemli figüründe, ast olan siyasi hedeflerdir, hayata geçirilmeye çalışılan toplumsal projelerdir. Bilimsel bilginin değeri, pratik sonuçlarıyla, "davaya hizmetiyle", işlevselliğiyle doğru orantılıdır. Oysa Comte'da öncelik sırası farklıdır. Esas olan, ilk etapta, toplumun bilimini inşa etmektir, bilimsel bilgiler ışığında yeni bir düzen kurmak ise daha sonraki aşamadır. Dolayısıyla Comte'un ekseriyetle sosyolojinin babası tabiriyle anılması, sadece "sosyoloji" terimini lügata katmasından değil, objesi toplum olan özerk bir bilimin *öncelikli gerekliliği* fikrini ilk savunan kişi olmasındandır. Böyle bir proje Comteçu pozitivizmin ana eksenini oluşturur: Aydınlanma düşüncesinin metafizik illüzyonlarından kurtulmuş sadece ve sadece gözlemlene, ampirik olana dayalı özerk bir toplum bilimi.

Ancak böyle bir projenin, en azından ilk dönemlerinde, bazı noktalarda "kantarın topuzunu" kaçırdığı açıktır. Özellikle toplumsalla-biyolojik olanın sözde bilimsel nedensellikler etrafında birlikte kurgulanması tehlikeli sonuçlar doğurabilecek önermelerin ifadesine yol açmıştır: İtalyan kriminoloji okulunun kurucusu Lomborso'nun "doğuştan suçlu" oluşa ilişkin tezleri[66], "antropososyoloji" adlı bir disiplinin kafatası ölçümlerinden yola çıkarak insanlığın bütün tarihinin ırklar arası mücadeleye indirgenebileceği iddiası bu tür önermelerdendir.[67] Comte'da

66 C. Lombroso, *L'homme criminel*, Paris, Alcan, 1876.

67 O. Ammon, "Histoire d'une idée, l'anthroposociologie", in, *La Revue internationale de Sociologie*, vol. VI, Paris, 1898, s. 144-181. Benzer bir tarihin itici gücü olarak ırklar veya ırklar arası mücadele fikri için bkz., Arthur de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, Firmin-Didot, 1884.

da toplumun organik bir bütün olduğu fikriyle gözlemlenebilen ve daha sonrasında sosyal darvinizm ve evrimcilik (Spencer) ile yükselişe geçecek olan biyolojik referanslar üzerinden "sosyoloji" yapma eğilimi, esasında yeni kurulmaya başlayan bir bilimin meşruiyet ve özgüven eksikliğinin ifadesidir. Bu eksikler epistemolojik alanda da belirgindir. Belli bir noktadan sonra Comte ve Spencer'in "sosyolojileri" kaçınılmaz bir şekilde tarih felsefesine kayacaktır. Kullanılan dilin normatif-ideolojik ağırlığı hâlen çok belirgindir. Özellikle Comte'un sadece ve sadece olanı kavramayı gaye edinmiş toplum bilimi, pozitivist rahip ve kiliseleriyle, "İnsanlık Diniyle" kapsamlı bir sosyal mühendislik projesine dönüşecektir.

LOMBROSO

Özge Umut Eker, "Kriminal Nörofizyoloji", *Sted* 2002, cilt 11, sayı 3, s. 98-101.

(s. 98) Suç antropolojisi, kabaca insanın fizik özelliklerinden yola çıkarak suçluluğun kaynağını araştıran bir disiplindir. Suç antropologlarının babası Lombroso; "suçun organizma koşullarının bir ürünü olduğunu" ve hatta bazı insanların "doğuştan suçlu" olduklarını iddia ediyordu. Bu doğuştan suçlular, bedensel olarak bazı anomaliler taşımaları dolayısıyla suç işlemek için yaratılmışlardı adeta. Gerçi Lombroso, "doğuştan suçlu" tipinde yarattığı sınıflandırma görüşünde daha sonraları o kadar ısrarcı olmadı ve görüşlerini yumuşattı (...) Ancak Lombroso'nun görüşleri öylesine etkili olmuştur ki, ahlak duygusunun doğuştan bulunmayışı yüzünden "doğuştan suçlu" tipinin ıslahının mümkün olmadığı görüşüne kadar uzandı bu düşünce silsilesi. Hatta Lombroso'nun kendisi bile: "Yağ mermerin üzerinden nasıl akıp giderse, kuramsal etik de hastalıklı beynin üzerinden, içine işlemeksizin geçip gider." diyordu. Çılgınlık sınır tanımıyordu. Zira Lombroso'nun en yakın çalışma arkadaşı Ferri; "dövme yaptırma, vücut ölçüleri, yüzün yapısı, refleks etkinliği, görüş etkinliği ve vazomotor tepkilerin" (suçluların yüzlerinin kızarmadığını iddia ediyordu; oysa ki, yüzün

kızarması olgusu yüzdeki damarların üstderiye yakınlığı ile ilişkili anatomik ve fizyolojik koşullara bağlı bir durumdur.) bile ceza yargıçları tarafından karar ölçütleri olarak kullanılmasını öneriyordu.

Lombroso'nun yorumlarının toplumsal düşün alanına bir yansıması ise ilkel kabilelerin, Avrupa tipi uygarlık yoksunu toplumların, tıpkı adi suçlular gibi "hukuk yoksunu değersiz soylar" olarak özünde suçluluğu taşıyan insan toplulukları olduğu şeklinde en uç noktadaki yorumlara izin veriyordu. Bu ise suç antropolojisini Avrupa sömürgeciğini meşrulaştıran bir disiplin hâline getiriyor ve hatta ırkçılık, emperyalizm için "bilimsel" temeller oluşturuyordu. Ancak, kuşkusuz ki Lombroso ve yandaşları bir nevi proto-Nazi değildiler ne de aristokrasiyi meşrulaştırma ve elitizme bilimsel bir temel oluşturma çabasındaki kişiler. Ama önyargılı pozitivist zihniyetin yanılgısı ve yaklaşımının sonuçları ortadadır.

a. Auguste Comte (Pozitivizm)

İlk olarak birbirleriyle yakından ilişkili olsa da, bugün pozitivizme yüklenen anlamla veya pozitivist ifadesiyle hedeflenenle, Comte'un kurguladığı sekliyle pozitivizm birbirlerinden belirgin şekilde ayrılmalıdır. Kurucusu olmakla beraber, pozitivizm Comte'un düşüncesine indirgenemez. Pozitivist olmak, Comteçu olmayı da şart kılmaz. Pozitivizm bugün etkisini önemli ölçüde yitirse de devasa bir paradigmaya, bilgi üretme şekline, sosyali kavrayış şekline, bilim projesine işaret eder.[68]

Comte'un anladığı anlamıyla, pozitif olan gerçek olandır (düşsel olmayandır), işlevsel olandır (yararsız olmayandır), kesin olandır (göreceli olmayandır), açık ve seçik olandır (muğlak olmayandır), kısacası metafizik olmayandır. Aşağıda göreceğimiz üzere insan aklının/düşüncesinin gelişimini özetleyen üç hâl ya-

68 Pozitivizm'e dair: Şafak Ural, *Pozitivist Felsefe*, İstanbul, Say Yayınları, 2006; Anthony Giddens, "Pozitivizm ve Eleştiriciler", *içinde* Tom Bottomore, Robert Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, İstanbul, Kırmızı, 2010, s. 267-319.

sasıyla yakından ilişkilidir (teolojik-metafizik-pozitif). Bu yasa daha sonra Comte'un tarih felsefesinin temelini oluşturacaktır. Oysa bugün en dar tanımıyla, pozitivizm, bilimin tekliği ilkesinden hareketle (sosyal ve tabiat bilimlerinin epistemolojik/metodolojik ilkelerinin birliği), doğrudan gözlem veya deneysel araştırma teknikleri vasıtasıyla ulaşılabilmiş ampirik bilgiye ve bu bilginin kesinliğine duyulan kayıtsız inançtır. Bugün bilimperestlik veya dar bir nesnelcilik olarak algılansa da, Comte'un temellerini attığı pozitivist düşünce[69], sosyolojik mirasın önemli kilometre taşlarındandır ve 18. yüzyıl Aydınlanma metafiziğinin aşılmasında (ve daha sonrasında kendisinin de aşılarak sosyolojik çözümlemenin bugün geldiği noktada) zorunlu ve fevkalade önemli bir etap olarak algılanmalıdır.

Comte'un düşüncesinde 3 temel etki alanı çok net bir şekilde görülür.

1- Saint-Simon: sonrasında aralarının açıldığı "ustasına" toplumsal olguların da doğa olayları gibi bilimsel kavrama faaliyetinin objesi olabileceği fikrini borçludur.

2- Comteçu pozitivizm her ne kadar 18. Aydınlanma düşüncesine (veya Comte'un deyişiyle metafiziğine) tepki niteliğini taşısa da, bu düşüncenin temel öğelerinden ilerleme fikri Comte'un düşüncesinde de merkezî konumdadır. Özellikle dinamik sosyoloji adını vereceği alt-dal, üç hâl yasası üzerinden, tamamen insan aklının/düşüncesinin ilerlemesini, evrimini konu edinecektir. Tarih felsefesine dönüşerek Comte sosyolojisinin en kırılgan noktalarından birini oluşturacak bu çaba önemli ölçüde Condorcet ve Turgot'nun ilerleme ideolojisi merkezli çalışmalarından esinlenecektir (Comte Condorcet icin "fikir babam" diyecektir).

3- Üsteki etki alanıyla tamamen zıt cenahta (ki bu tür çe-

69 Özellikle şu eserinde detaylandırılır: *Cours de philosophie positive*, 1830-1842, Paris. Türkçesi : *Pozitif Felsefe Kursları*, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2001.

lişki ve zıtlıkların bir arada bulunması Comte düşüncesinin en ayırt edici özelliklerindendir), Comte üzerinde belirleyici olmuş bir diğer düşünürler grubu muhafazakârlardır. "Dinamik sosyolojinin" karşısına koyacağı "statik sosyoloji" önemli ölçüde muhafazakâr doktrinin (özellikle De Bonald'ın) toplumsal bağ ve aidiyetler ve bunların "düzenin" tesisi üzerindeki etkisi sorunsalları üzerinde yükselir. Koyu bir anti-liberal ve anti-bireyci olan Comte toplumsalın önceliği ve mutlaklığı fikrini doğrudan De Bonald ve De Maistre'den almıştır.

Ancak tekrar edelim, muhafazakâr doktrinin bu etkisi mutlak değildir. Auguste Comte en az bu kadar da karşı çıktığı (bir diğer çelişkisi) Aydınlanma düşüncesinin ürünüdür. Akıl ve ilerleme ideolojisine duyduğu sonsuz inanç, Condorcet gibi yücelttiği tarih felsefeciler bunun ifadesidir (ki bunu kendi koyduğu sadece ampirik olanla ilgilenme ilkesini çiğneyerek yapar. Comte'da zıtlıklar bitmez). O hâlde Comte sosyolojisinin zıtlıkların kesiştiği yerde inşa edildiğini söylemek zorlama olmayacaktır. Aydınlanmanın, ilerlemenin, Fransız devriminin ideolojisinin, geleneğin, muhafazakârlığın, karşı-devrimin öğeleriyle eklektik buluşmasıdır söz konusu olan. Comteçu sosyoloji bu buluşmanın, bir anlamda De Bonald ile Condorcet'nin buluşmasının ürünüdür. Hiçbir şey bu buluşmayı Comte sosyolojisinin iki ayaklı kurgusu kadar iyi ifade edemez.

Statik Sosyoloji (*sosyal statik*): bir toplumda düzen ve istikrarı sağlayan toplumsal bağ ve aidiyetleri konu alır. Karşılaştırmalı yöntemi kullanır. Tipik 19. yüzyıl sorularına cevap arar: bir toplum nasıl olanaklıdır? Bir toplumu bir arada tutan nedir? Cevap olarak düzeni sağlayan bağ ve kurumlara yapılan vurgu (aile[70] veya din gibi) statik sosyolojiyi ister istemez muhafazakâr doktrinin (De Bonald, De Maistre) etkisine açık hâle getirir. Ki Comte bunu açıkça ifade etmekten de hiç çekinmez.

70 Comte'un aile içerisinde kadın ve erkeğe biçtiği roller oldukça keskin ve muhafazakârdır. "Çalışan erkek, evi çeviren kadın" basitliğine indirgenebilecek, cinsiyet temelli bir işbölümü çok belirgindir.

Dinamik Sosyoloji (*sosyal dinamik*): Değişimin, ilerlemenin egemenlik alanıdır. Tarihsel yöntemi kullanır. Bütün 18. yüzyıl tarih felsefesi ve Aydınlanma düşüncesinin ilerleme ideolojisi burada kendine yer bulur (sosyal statik başlığı altında ifade edilenlere çelişme pahasına). Turgot ve Condorcet'nin tarih okumaları adeta yeniden üretilir. Söz konusu olan, en basit şekliye, insan aklının gelişimi vasıtasıyla insanlığın ilerlemesidir. Üç hâl yasası [*la loi des trois états*] buradan çıkar. Bu yasaya göre toplumlar, insan düşüncesinin gelişimini takip ederek üç aşamadan geçerler ve düşünsel evrimlerini tamamlarlar. Bu aşamalar teolojik aşama (insanın kendini ve evreni açıklarken dini ve tanrısal öğeleri kullandığı dönem), metafizik aşama (evrenin ve insanın açıklanmasında daha çok felsefe ve metafizik kavramların kullanıldığı ara dönem[71]) ve pozitif aşamadır (söz konusu kavramların açıklanmasında bilimin referans alındığı dönem. Sadece gözlem veya deneysel yolla elde edilenin makbul olduğu dönem).

Esasında yakından bakıldığında, iki ayaklı Comte sosyolojisi[72] devasa toplumsal burhanlar karşısında bocalayan 19. yüzyıl Batı Avrupa düşününün temel sorunsalını (Düzen içerisinde ilerleme mümkün müdür ?) tek başına özetler (ve cevaplar) gibidir. Sosyal statik = düzen [*ordre*]; Sosyal dinamik = ilerleme [*progrès*]. O hâlde "düzen içinde ilerleme mümkün müdür?" sorusuna Comte'un verdiği cevap çok açıktır. "Evet, benim tas-

71 Comte'a göre bu dönem 18. yüzyıl Aydınlanma düşüncesine tekabül eder. Bu sebeple 18. yüzyıl metafiziği ifadesini kullanır. Comte'a göre bu dönemin en belirgin metafizik kavramları şunlardır: doğal haklar, halk, millet, özgürlük, eşitlik, kardeşlik, adalet, mutluluk, vs. Bu "yüceltilen" kavramlar, Comte'a göre, metafiziktir, zira ampirik temelleri yoktur. Basit ussal kurgulardır.

72 Ki bugün dahi sosyolojide böyle bir ayrımın varlığından, ihtiyatlı olmak kaydıyla, bahsedilebilir. Kurumlar sosyolojisi, aile sosyolojisi = sosyal statik, toplumsal değişme, gelişme = sosyal dinamik. Hatta daha da ileri giderek bahsi geçen ayrımlardaki her alt dalın ve uzmanlarının kendine has ve birbirlerinden farklı entelektüel-teorik ve siyasi duruşları olduğu, bunun bir kesinlik olarak değerlendirilmemesi kaydıyla, ifade edilebilir.

lağını çizdiğim sosyoloji kurgusuyla bu mümkündür" demek istemektedir Comte.[73]

O hâlde 19. yüzyıl Batı Avrupa toplamalarının yaşadığı derin toplumsal ve siyasal sarsıntılara ilişkin Comte'un tespit ve kaygıları dönemin egemen fikirsel eğilimleriyle (ve özellikle muhafazakâr doktrinin değerlendirmeleriyle) uyum hâlindedir. Aydınlanma bireyciliğini, atomizmini ve doğal haklar retoriğini temelsiz ve soyut bulur. Comte'a göre bu metafizik illüzyonlar toplumsal düzen açısından yıkıcı sonuçlar doğurmuşlardır. Batı Avrupa toplumlarının yaşadığı derin alt üst oluşların ve toplumsal dokunun bozulmasının müsebbibi Aydınlanma metafiziğidir. Toplum bireylerin basit bir toplamı olarak düşünülemez. Aydınlanma değerlerinin ve Fransız devriminin Avrupa toplumlarını sürüklediği bu çıkmazdan kurtulunmalıdır. Çözüm toplumsal bağ ve aidiyetlerin (o cemaat toplumlarının "sıcak" "nostaljik" dokularının), kısacası toplumun (ve ailenin, dolayısıyla dinin – Comte'un kuracağı yeni dinin) önceliğinin bütünüyle yeniden tesis edilmesidir.[74]

Bu görev ise Comte'un temellerini attığı toplumun yeni bilimine, sosyolojiye düşmektedir. İnsanlığın ulaştığı bu pozitivist aşamada (üç hâl yasasını hatırlayalım) başkası da düşünülemez. Çözüm artık metafizik veya siyasi reçetelerde aranamaz (bu noktada yukarıda tartıştığımız diğer üç akımdan belirgin bir şekilde ayrılmaktadır). Veya olması gereken siyasetin bilimin

73 Comte pozitivizminin özellikle bu kısmı, "düzen içerisinde ilerleme" fikri, çok geniş bir etki alanı yaratmıştır. Brezilya'dan (Brezilya bayrağı üzerinde *Ordem e progresso* [düzen ve ilerleme] ibaresi yer alır) Türkiye'ye (ittihat ve terakki) birçok siyasi hareketin fikrî alt yapısını hazırlamıştır. Pozitivizm'in Türkiye'deki etkisine dair:
Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul, Hece Yayınları, 2002

74 Toplumsal olana, bütüne bu kadar vurgu ileride, sağda veya solda, birey karşıtı totaliter rejimlerin doğmasına katkıda bulunacaktır. Örnek olarak Nazi rejiminin "*Du bist nichts, dein Volk ist alles*" [Sen hiçbir şeysin, ama halkın her şey] sloganı bu bağlamda anlamlıdır.

(sosyolojinin) verileri ışığında yapılmasıdır. Toplumsal patolojilerin (ki Comte'a göre Avrupa toplumları hastadır) çözümü toplumun doktorlarından sosyologlardan gelecektir. Bilimlerin en sonuncusu, zira objesi gereği en karmaşığı[75], sosyolojinin, bilimsel metotlar vasıtasıyla ortaya çıkaracağı yasalar[76], geleceğin (sağlıklı) toplumunun inşasında yol gösterici olacaktır. O hâlde sosyolojinin üreteceği bilginin pratik değeri vardır, olması gerekir[77], yoksa yapılan işin bir anlamı yoktur. Sosyologlar geleceğin toplumunun hazırlayıcısıdırlar. Bu noktadan itibaren Comte'un kapsamlı bir sosyal mühendislik projesine (bilim adına veya vasıtasıyla!) soyunması artık kaçınılmazdır. Çalışmalarından birinin şu ismi her şeyi ifade ediyor gibidir: *Plans de travaux scientifiques nécessaires pour réformer la société* [toplumu yeniden yapılandırmak için gerekli bilimsel çalışmaların taslakları[78]]. Comte'un "İnsanlık dini" [*religion de l'Humanité*] kurma çabası bu çerçevede değerlendirilmelidir.[79] Din, Comte için, toplumda bireyleri birbirlerine yaklaştıran temel harçlardan biridir.

Ancak şunu da teslim etmek gerekir ki, bu noktadan itibaren Comte'un yaptığı "sosyoloji" olmaktan çıkar. Paradoksal bir şe-

75 Comte'a göre bilimlerin gelişim sıralaması şöyledir (objesinin güçlük/karmaşıklık derecesine göre): astronomi, fizik, kimya, biyoloji, sosyoloji.

76 Comte metodolojisi büyük ölçüde tümdengelimci bir metodolojidir. Teori belirleyiciliğidir. Ampirik veriler argümanı, (varsayılan) yasaları sınamak veya tespit etmek için vardır. Diğer bir deyişle, ampirik olan teorik çerçeve tarafından "okunur", "saptanır", "yorumlanır." Dolayısıyla Comte ampirizmi reddeder. Alain Swingewood'un aktardığı gibi, Comte "ilk başta bir teori tarafından yönlendirilmesi, sonunda da onun tarafından yorumlanması dışında, hiçbir gerçek gözlem mümkün değildir" der. Alain Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, s. 48.

77 Bilimden öngörü, öngörüden eylem çıkar, "öngörmek amacıyla bakmak bilimin işidir" der. Aktaran Alain Swingewood, *a.g.e.*, s. 49.

78 Yeniden basımı, Paris, Aubier-Montaigne, 1970.

79 Comte bu projesini yaşamının son dönemlerinin eseri *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité* adı çalışmasında ortaya koyar (Paris, 1851-1854).

kilde, kendi koyduğu sadece ampirik olana bağlı kalma ilkesini de çiğner ve aştığını iddia ettiği metafizik ufuklara kendisi de yelken açar (*Catéchisme positiviste*[80]). Aslında böyle bir sonuç, Comte'un bütün dinamik sosyolojisinin üzerinde yükseldiği "tarih felsefesi" (üç hâl yasası), 18. yüzyıl ilerleme ideolojisi ve metafizik spiritüalizmi (Condorcet, Turgot) göz önüne alınırsa, beklenen bir sonuçtur. Bu noktadan bakıldığında, Comte'un sosyolojiye katkısı hem belirleyicidir (objesi toplum olan özerk bir bilimin öncelikli gerekliliğini ortaya koymasıyla, böyle bir bilimin ilk kapsamlı kurgusunu yapmasıyla, gözlemlenebilir olana ısrarlı vurgusuyla, sosyal belirlenmişliklerin altını çizmesiyle, teorinin bilimsel faaliyet içeresindeki önemini hatırlatmasıyla) hem de tartışmalıdır. (tarih felsefesi ve metafizik spiritüalizm kaynaklı epistemolojik kırılganlıkların ağrılığı sebebiyle).[81] Zira daha önce de belirtiğimiz üzere, inandırıcı (ve bilimsel) bir "sosyoloji" projesinin varlığı, bütün insanlık tarihinin itici gücünü (yasalarını) bulma, tarihe (tek) bir anlam yükleme çabalarının[82], terk edilmesiyle doğru orantılıdır. Ardılı Durkheim sosyolojisin kısmi de olsa başaracağı budur.

TÜRKİYE'DE POZİTİVİZM-SOSYOLOJİ ve AUGUSTE COMTE

Ayşe Durakbaşa, "Türkiye'de Sosyolojinin Kuruluşu ve Comte-Durkheim Geleneği", Sempozyum Bildirileri: *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek* içinde, İstanbul, Metis, 2008, ss: 98-115.

(s. 103) Comte'un Türkiye'de tamamıyla çevrilmiş olan tek yapıtı, "Catechisme Positiviste" adlı geç dönem yapıtların-

80 Paris, Garnier, 1852.

81 Konuyla ilgili olarak bkz: Kenneth Thompson (der.), *Auguste Comte: The Foundations of Sociology*, London, Nelson, 1976.

82 Ki bu çabaların bütün 18. ve 19. yüzyıl düşüncesini, o devasa çeşitliliğine rağmen (ilerlemecilerden, muhafazakârlara oradan sosyalistlere), arka planda belirlediğini söylemek güç olmayacaktır.

dan biridir; bu yapıt, "Pozitivizm İlmihâli" adıyla 1952'de Milli Eğitim Bakanlığı'nın dünya edebiyatından yaptırdığı çeviri dizisi içinde yayınlanmıştır. Kitabın çevirmeni Peyami Erman yazdığı kapsamlı giriş yazısında Comte'un Türkiye'de özellikle meşrutiyet sonrası fikir hareketlerindeki ve içtimai ıslahatla ilgili fikirlerdeki etkilerinden söz ettikten sonra yapıtın "dini vaiz" şeklinde yazılmış olması konusunda bir çekince koymakla birlikte, bu yapıtı, "Fransız inkılâbından itibaren Avrupa'da yayılan ve bu arada memleketimizde de derin izler bırakmış olan laik, liberal ve rasyonel siyaset hayatının kaynaklarından biri" olarak tanıtır.

Comte'un Avrupa düşüncesinde en fazla etki yapmış olan "Pozitivist Felsefe Dersleri" adlı yapıtı ise dilimize ancak bölüm bölüm çevrilmiştir. Comte'un örneğin Ahmet Rıza üzerinde etkisini düşünürsek, Comte, Ahmet Rıza için bir entelektüel bir kaynak olmaktan ziyade siyasi bir öncü idi. Pozitivizmin Jön Türk zihniyeti üzerindeki etkisi ise daha çok Renan, Taine, Bougle, Boutroux gibi düşünürler aracılığıyla olmuştur.

Türkiye'de Comte ve Durkheim'ın etkileri salt toplumun bireye göre önceliğini vurgulayan bir çerçevede okunmuştur. Belki de bu sosyoloji ekolleri karşısında güçlü psikoloji ekolleri var olmadığından, "Varlığım Türk varlığına armağan olsun" pedagojik sloganı ve onun kuramsal dayanakları etkisini bugün hâlâ sürdürmektedir.

(s. 100) Türk milliyetçiliğinin kuramsal malzemesini organisist bir sosyoloji geleneğinden alması uygundu; çünkü sınıf, zümre çatışması olmayan organik bir toplum görüşü, bireylerin üstünde ve onları aşan üst-toplum/ulus-devlet için elzemdi. Türkiye'de sosyoloji, Türk modernleşmesinin önemli kaynaklarından birini oluşturdu; ulus-devletin kuruluş sürecinde de resmi ideolojinin kurucu öğelerinden önemli bir bölümünü sağladı; en önemlisi, toplumun kendisini yeni bir "toplumsal bütünlük" olarak algılaması, Ziya Gökalp'in Durkheim'dan esinlenerek önerdiği "ulusal mefkûrecilik" içinde düşünebilmesi için temel referans oluşturdu.

(s. 104) Türk modernleşme tarihine sosyal düşünce ve kurumlar tarihi olarak bakılırsa, Comte'vari bir birey-karşıtı,

organisist bir toplum görüşünün modernleşmeci reformist düşünürlerin düşüncelerinde ve Türkiye Cumhuriyeti'nin resmi ideolojisinde hâkim olduğu görülür. 10930-40'larda yayınlanan sosyoloji ders kitapları, pozitivist sosyolojinin yaygınlaştırılması için çok bilinçli ve sistematik bir çabanın varlığını ve yeni bir toplum anlayışı ve kültürünün orta öğretimden üniversiteye tüm eğitim basamaklarında topluma aşılanmaya çalışıldığını gösteriyor.

b. Herbert Spencer (Organizmacılık-Evrimcilik)

Comtecu pozitivizmin fikirsel arka planındaki merkezî öğelerden birinin bilime ve pozitif bilgi üretme şekillerine duyulan inanç olduğunu yukarıda hatırlatmıştık. Bugün bile bazı disiplinlerin (ekonomi veya psikoloji gibi) obsesyonel bir şekilde doğa bilimlerine veya yöntemlerine öykünmelerinin altında yatan sebep pozitivist tarzda kurgulanmış bir doğa bilimleri epistemolojisinin hâlen bilimselliğin ölçütü olduğuna dair duyulan inançtır. Bu bağlamda kendinden emin olmayan, metodolojisinin "bilimselliğinden" kuşku duyan, kendi epistemolojik özgüllüğünden kaçarcasına "sert bilim" olmaya öykünen bir disiplinin, bilimsel rüştünü ispat etmek gayesiyle, doğa bilimlerine özgü metaforlara sıkça başvurması anlaşılır bir şeydir. Dolayısıyla Comte da dâhil olmak üzere sosyale ilişkin ilk pozitivist çözümlemelerin ekseriyetle biyolojik metaforlar üzerinden yapılmış olması şaşırtıcı değildir.

Düzenli bir Comte takipçisi İngiliz pozitivist Herbert Spencer (1820-1895) böyle bir çabayı en uç ve kapsamlı noktasına taşımışların başında gelir. 19. yüzyılın son çeyreğinin tartışmasız egemen paradigması ve çok daha sonrasında (İkinci Dünya Savaşı ertesinde) bütün bir işlevselci (pozitivist) sosyolojinin merkezî tematiği olacak olan toplumların basitten karmaşığa doğru evrim fikrini ortaya atar.[83] Spencer biyolojik metaforları

83 Sosyolojinin İlkeleri [*The Principles of Sociology*] adlı eseri üç cilt hâlinde 1876-1894 arasında yayınlanır.

çözümlemelerinin her aşamasında kullanır. Bir organizma olarak gördüğü toplumların işlevsel unsurlarının evrimleri sırasında kaçınılmaz olarak karmaşıklaştığını, farklılaştığını savunur. Böylece biyolojik evrendeki basitten karmaşığa giden canlı sıralaması, toplumlar için de geçerlidir. Bazı toplumlar diğerlerine göre işlevsel açıdan daha karmaşık ve farklılaşmış bir hâl sunarlar. Sosyolojinin bütün öncü ve kurucularının el attığı "gelenekselden" "moderne" geçiş sürecini kavramsallaştırma çabası böylece Spencer'da, karmaşıklaşma ve farklılaşma sorunsalı üzerinden ifade edilir. Bu çerçevede kurguladığı askeri toplum/sanayi toplumu karşıtlığı, baskıcı, basit, farklılaşmamış, mekanik bağların hâkim olduğu bir toplumla, karmaşık, farklılaşmış, organik bağların hâkim olduğu birey merkezli bir toplumun karşıtlığına dönüşür.

Buradaki birey vurgusu Spencer'in koyu liberal tarafının açığa vurmasıdır. Spencer için toplumsalın isleyişine ve evrim sürecine dışarıdan yapılacak en ufak müdahale (devlet tarafından) doğal olanın, kendiliğinden olanın, ahenk ve yaratıcılığını yıkıma uğratmaktan başka bir sonuç vermez. Bu noktada, Spencer sosyolojisindeki evrime, liberalizme, bireyin merkeziyetine ve doğal (kendiliğinden) olana duyulan koşulsuz inancın sosyal darwinizme doğru kayması kaçınılmaz gibidir. Aynen doğada olduğu gibi toplumsal şartlarda da doğal seçilim en "doğru" bireyselliklerin üste çıkmasını ve devamını sağlayarak kendiliğinden, dış müdahaleye gerek kalmadan, toplumsalın mükemmeliyet yönünde evrimini sağlar. Devletin/kamunun bu sürece yasalar yoluyla (örnek olarak alt sınıflar veya çeşitli sosyal gruplar lehine) en ufak bir müdahalesi bile bu doğal uyumu ve süreci yıkıcı sonuçlar verecektir. Ast olan doğal seçilim süreçlerinin kendiliğindenliğidir. Esasında evrim, organizma, doğal seçilim gibi doğa bilimleri temelli sorunsalların toplumsal imgeleme aktarımı 19. yüzyılın son çeyreğinin sosyal darwinist arka planının

en belirgin özelliklerinden biridir.[84] Spencer'ın evrimciliği/organizmacılığı bu fikirsel arka planın bir "ürünüdür."[85]

Comte pozitivizminde de olduğu gibi artık bu noktadan sonra yapılan "sosyoloji" değildir. Toplumların evrensel gidişat güzergâhlarını ortaya çıkarma gayesi, bütün sosyal organizmaların basitten karmaşığa evirildiği varsayımıyla dar bir tarih felsefesine dönüşürken, doğal seçilim sorunsalı koyu bir bireycilikle birleşip sosyal darwinizmi besleyecektir.[86] Ancak bütün bunlara rağmen, Spencer döneminin en etkili düşünürlerindendir. Kurucusu olduğu ve daha sonrasında teorik anlamda oldukça dallanıp budaklanacak olan organizmacılık, Comte pozitivizm ile birlikle 19. yüzyılın son çeyreğinin egemen paradigmaları arasında yer alır. Ayrıca sadece sosyolojinin İngiltere'de kurumsallaşmasının öncülüğünü yapmayacak[87], fikirleri İkinci Dünya Savaşı sonrasının baskın teorik yaklaşımlarından işlevselciliği önemli ölçüde etkileyecektir. Spencer çağdaşı Durkheim üzerinde de belirleyici olacaktır. Basit-mekanik/karmaşık-organik düalitesi Durkheim sosyolojisinin merkezî öğelerinden birini oluşturacaktır.

---

84 Sosyal Darwinizm temel teorik kurugusunu ozellikle Polonya-Avusturya asilli "sosyolog" Ludwig Gumplowicz'e borçludur (*Race und Staat*, 1875 ; *Der Rassenkampf*, 1883). Bugün dahi tek tük de olsa "sosyalbiyoloji" adı altında benzer tezlere rastlanımaktadır. Bkz., Edward O. Wilson, *L'humaine nature. Essai de sociobiologie*, Paris, Stock, 1979.

85 Organizmacı tezler İngiltere dışında da etkili olmuştur. Örnek olarak Almanya'da Albert Schäffle (*Bau und Leben des Sozialen Körpers*, 1878), Belçika'da G. De Greef (*Précis de sociologie*, 1909) veya Fransız A. Espinas (*Des sociétés animales*, 1877) ve J. Izoulet (*La cité moderne*, 1895).

86 İleride toplumun, bütünün, üstünlüğü belirleyiciliği fikriyle sosyal darwinizmin evliliği ise Nazizm gibi tehlikeli kurguların alt yapısını hazırlayacaktır.

87 Ancak buna rağmen İngiliz sosyolojisinin uzun yıllar boyunca, en azından 1960'li yıllara kadar, uluslararası alanda ağırlığının pek fazla hissedilmediğini hatırlatmakta fayda vardır.

SOSYAL DARWİNİZM

Gordon Marshall, "Darwinizm", *Sosyoloji Sözlüğü* içinde (Çeviri: Osman Akınhay ve Derya Kömürcü), Ankara, Bilim ve Sanat yayınları, 1999.

(s. 129-130) Darwincilik, evrimin, Charles Darvin ile Alfred Wallace'ın ayrı ayrı geliştirdikleri ve daha sonra Darvin'in evrimi konu alan iki büyük eseriyle (*Türlerin Kökeni* [*Origin of Species by Means of Natural Selection*], 1859; *İnsan Türeyişi [Descent of Man*], 1871) yaygınlaşan doğal ayıklanma yoluyla gerçekleştiği kuramına duyulan inancı gösterir. Bu kuramın ilk versiyonunun temelini oluşturan önermeye göre, üreme yerine geçme oranından daha yüksek bir düzeyde gerçekleşirken nüfus sayıları sabit kaldığına göre bazı türler yok olurken, bazıları hayatta kalmayı başarıyor olmalıydı. Burada işlediği iddia edilen süreç, kendi ortamlarına ve koşullarına daha iyi uyum sağlayanların hayatta kalıp aynı adaptasyonu göstermeyenlerin öldüğü varsayan "doğal ayıklanma" mekanizmasıydı. Zamanla bu süreç türlerin oluşumuyla sonuçlanacaktı. Öte yandan, gerçek kalıtım mekanizmasının (tekil gen) geniş ölçüde kabul görmesi ve modern neo-Darwinciliğin başlangıcı olacak şekilde var olan kuramın içine dâhil edilmesi otuz yıldan daha uzun bir süre almıştır.

Darwin ile Wallace'ın kuramı, kendileri tarafından formüle edilip kaleme alındığı sırada, evrim hakkında mevcut olan daha genel söylemin (ki Herbert Spencer'ın sosyal evrimciliği bu kapsamda görülmelidir) sadece bir biçimini oluşturuyordu. Toplum üzerine yazıp Spencer'dan etkilenmiş olan birçok yazar, Darwin'in bilimsel kuramını kendi yazılarına seve seve aktarmışlardı ve toplumların tarihsel gelişmesini açıklarken "en uygun olanın hayatta kalması" deyişini (bu deyişin Darwin'e atfedilmesi yaygın bir eğilimdir) bulan da zaten Spencer'den başkası değildir.

Amerika Birleşik Devletleri ile Britanya'da on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru, en uygun olanların hayatta kalması düşüncesinin toplum kuramına aktarılmasına dayalı bir hareket baş göstermişti. Bu Sosyal Darwinci hareketin en iyi bilinen dışa vurumu öjenikti. Öjenik Derneği'nin üyeleri en aşırı bildirgelerinde, bir bütün olarak insanların genetik

niteliğini yükseltmek amacıyla zorunlu kısırlaştırmayı ya da nüfusun kalabalık alt gruplarının hapsedilmesini savunan kitapçıklar yayınlamışlardı.

SPENCER VE EVRİMCİLİK

Alain Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Ankara, Bilim ve Sanat, 1998.

(s. 72-78) (...) Spencer toplumsal gelişmeye ilişkin genel bir evrimci model içerisinde, toplumu sistem olarak gören bir yaklaşım ile bireylerin toplamı sayan bir yaklaşımı birleştirmişti. Spencer'ın asıl odaklandığı yer, zihinsel durumlar değil, toplumsal yapılarla kurumların evrim içerisindeki gelişmesiydi. Spencer'ın toplum modeli organizmacıydı. Toplumlar, farklılaşmamış bir birlik durumundan çıkıp evrim sonucunda, oldukça karmaşık, farklılaşmış yapılar (bu yapılarda, tek tek parçalar, bir yandan daha çok özerkleşip belirginleşmekle birlikte, öbür yandan giderek birbirlerine bağımlı oluyorlardı) hâline gelen canlı bedenlere benziyordu. Parçaların bu şekilde birbirine bağımlı olması bütünleşmeyi içermektedir, zira "benzemez parçalar" "başka bir parçanın oluşmasını mümkün hâle getirecek kadar birbiriyle ilişkilidir" ve "tek bir organizmayla aynı genel ilke üzerinde meydana gelmiş" bir küme oluşturmaya başlarlar. Basit toplumlarda, farklılaşmanın olmaması aynı bireylerin hem avcı hem savaşçı olmaları anlamına gelir. Bu şekilde toplum, temel kurumlarının yapısı ile işlevlerinde adım adım meydana gelen değişikliklerle gelişir; toplumsal evrim, bireylerin niyetleri ve güdülerine bağlı değildir. Demek ki insan toplumu, bir homojenlik durumundan çıkıp doğal olarak karmaşık bir heterojenlik durumuna geçer. Spencer bunu, evrimin başladığı noktada maddenin inorganik dünyasının, doğanın organik dünyasının ve nihayet, evrimin son aşaması olan toplumdaki canlı organizmaların karakteristik özelliği olarak görüyordu.

(...) Toplumun evrimi, Spencer'da, insanlığın giderek toplumsallaşması olarak insanın pratiğinden bağımsız biçimde gerçekleşen bir süreç şeklinde tanımlanmıştır. İnsan toplumunun gerçek kökeni, bireyleri toplum durumuna geçmeye zorlayan ve bu şekilde hem toplumsal örgütlenmeyi hem de

toplumsal duyguları geliştiren nüfus baskısında yatmaktadır. Ancak, Spencer, toplumun kökenini saptadıktan sonra, toplumsal oluşumları biyoljoik anolojiyle analiz etmiştir.

(...) Spencer, bu bütüncül yaklaşımı temelinde, "militer" toplumu "sanayi" toplumundan ayırıyordu. Militer toplumlar, merkezîleşmiş bir devletin, katı statü hiyerarşilerinin ve konformizm yönündeki bir eğilimin egemen olduğu ve karmaşık yapısal farklılaşmanın bulunmadığı toplumlardı. Genel evrim yasası doğrultusunda gelişen sanayi toplumları ise, daha karmaşık ve yapısal açıdan farklılaşmış olduğu gibi, inançların çokluğu, bağımsız kurumlar, merkezsizleştirme ve bireyselleşme eğilimiyle karakterize ediliyordu. Yine de organizma analojisi, Spencer'ın, sanayi toplumunun fiilen doğurmuş olduğu çıkar çelişkileriyle çatışmalarını kavramasını önlemekteydi (...) Spencer'da kolektif bir fenomen olarak sınıf çıkarı, grup çıkarı, vb. olarak bir çıkar anlayışı yoktu. Tersine Spencer, çıkarları tam da Smithçi bireycilik çerçevesinde kavrıyordu; toplum farklı, atomistik çıkarlardan oluşmasına rağmen, bunlar, özel çıkarları ortak yararla birleştiren bir "gizli el"in işleyişiyle bir birlik hâline getirilerek uyumlulaştırılmaktaydı. Bireyler özel amaçların peşindeydi; ancak bu tür eylemler kurumların karşılıklı bağımlılığı temelinde yükselmiş karmaşık bir toplum içinde gerçekleştiği için, insan fail, bilinçsiz biçimde ve maksatlı olmadan, genelde toplumun daha yüksek ihtiyaçlarına hizmet ediyordu. Bu şekilde Spencer, kendi sosyolojik bireyciliğini, yine kendisinin kolektif toplumsal organizma anlayışıyla uzlaştırmaya gayret sarf etmekteydi.

ARA KAYNAKÇA

(Bilim ve Sosyoloji)

AMMON O., "Histoire d'une idée, l'anthroposociologie", *in La Revue internationale de Sociologie*, vol. VI, Paris, 1898, s. 144-181.

COMTE Auguste, *Cours de philosophie positive*, 1830-1842 [*Pozitif Felsefe Kursları*, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2001].

COMTE Auguste, *Catéchisme positiviste*, Paris, Garnier, 1852.

COMTE Auguste, *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité*, Paris, 1851-1854.

De GOBINEAU Arthur, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, Firmin-Didot, 1884.

De GREEF G., *Précis de sociologie*, 1909.

ESPINAS A., *Des sociétés animales*, 1877.

GIDDENS Anthony, "Pozitivizm ve Eleştiriciler" *in* Tom Bottomore, Robert Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, İstanbul, Kırmızı, 2010, s. 267-319.

GUMPLOWICZ Ludwig, *Race und Staat*, 1875.

GUMPLOWICZ Ludwig, *Der Rassenkampf*, 1883.

IZOULET J., *La cité moderne*, 1895.

LOMBROSO C., *L'homme criminel*, Paris, Alcan, 1876.

SCHAFFLE Albert, *Bau und Leben des Sozialen Körpers*, 1878.

SPENCER Herbert, *The Principles of Sociology*, 1876-1894.

THOMPSON Kenneth (der.), *Auguste Comte: The Foundations of Sociology*, London, Nelson, 1976.

URAL Şafak, *Pozitivist Felsefe*, İstanbul, Say Yayınları, 2006.

WILSON Edward O., *L'humaine nature. Essai de sociobiologie*, Paris, Stock, 1979.

İKİNCİ KISIM

DOĞUŞ

1- 19. Yüzyılın Sonunda Sosyoloji

Bu bölüme "kuruluş" kelimesinden ne anlaşıldığını belirterek başlamak faydalı olacaktır. Giriş bölümünde de belirtildiği üzere, bu çalışma ile amaçlananın ne bir öncüller/kurucular ne de sosyal düşünceler tarihi olduğu hatırlanırsa, elindeki "sihirli değnekle" bir vuruşta sosyolojiyi kurmuş bir "büyük adam-kurucu" fikrinin veya sosyolojinin kuruluşuyla sonuçlanmış bir sosyal düşünceler-doktrinler tarihi yanılsamasının bize ne kadar yabancı olduğu görülecektir. Ne kadar önemli olursa olsun hiçbir öncül veya kurucu tek başına bir disiplini yoktan var etmeye yetkin değildir.[88] Aynı şekilde bir disiplinin akademik dünyada kurumsallaşması ve meşruiyet kazanması hiçbir şekilde bir dizi "fikrin", ne kadar çığır açıcı olursa olsun, basit ve tekdüze gelişimiyle de açıklanmaz. Dolayısıyla burada "kuruluş" kelimesinden anlaşılan, sosyolojinin özerk, özgül ve meşru bir disiplin olarak 19. yüzyılın son çeyreğinde belli şartlar altında veya bazı değişkenlerin konjonktürel etkileşimi ve birleşiminin bir sonucu

88 Ki bu kurucunun/öncülün ismi Saint-Simon, Marx, Comte, Durkheim veya Weber olsa da bu böyledir.

olarak "kurulmasıdır." Durkheim veya Weber gibi isimler bu gelişime (kuruluşa) yaptıkları o devasa katkı ölçüsünde "kurucu" olarak değerlendirilmektedir. 19. yüzyılın son çeyreğinde 2 farklı sürecin birbiriyle uyumlu etkileşimi sosyolojinin "kuruluşu" ile sonuçlanmıştır. Bu süreçler şunlardır:

1- *Teorik yenilenme, epistemolojik ve metodolojik temellerin netleşmesi*: sosyalin de, belli bir metot dâhilinde, bilimsel bilgi ve faaliyetin objesi olabileceği fikri elbette bu döneme özgü bir gelişme değildir. Birinci bölümde üzerinde durduğumuz "sosyoloji öncesi" dönem bu tartışmaların kapsamlı bir şekilde yapıldığı bir dönemdir. Bugün de kullanılan çeşitli yöntemler vasıtasıyla sosyale ilişkin yoğun ve zengin bir bilgi üretme faaliyetine yine bu dönemde girişilmiştir. Ulaşılan teorik ve metodolojik zenginlik sonrasında sosyolojik düşünün gelişiminde, önemli bir rol oynayacaktır. Ancak bütün bu katkılarına rağmen, "sosyoloji öncesi" dönemde üretilen bilgi epistemolojik açıdan sıkıntılıdır, kırılgandır. Sosyoloji, diğer disiplinlere ilişkisinde sınır vazifesi görecek, kendisine özgü bir objeden yoksun gibidir. Olgularla kurulan ilişki hâlen değer yargıları üzerinden yapılmaktadır. Olması gerekenin ifadesi, olanın tespitinin veya çözümlemesinin önündedir. Teorik kurgularda ideolojik ve metafizik öğeler yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. Tarih felsefesi çabalarından hâlen kurtulunamamıştır. Metodolojik araç ve yöntemlerin güvenilirliği gerek kurgulanış gerekse uygulanış şekilleri açısından sıkıntılıdır. Ampirik olan hâlen ikinci plandadır. Sosyoloji ve sosyal felsefe eş anlamlıymış gibi bir durum söz konusudur. Genel olarak Felsefe, Psikoloji veya Biyoloji gibi dallarla ilişkiler sorunludur. Sosyoloji bu başat dalların egemenliğinden kurtulmakta zorlanmaktadır. Dolayısıyla, sosyolojinin var olmak istiyorsa, teorik bir yenilenme suretiyle objesini özgün bir şekilde tanımlamaya, kullandığı yöntemleri sabitlemeye ve en önemlisi epistemolojik temellerini netleştirmeye ve sağlamlaştırmaya ihtiyacı vardır. 19. yüzyıl son çeyreğinde olacak olan da budur. Durkheim ve Weber'in "kurucu" sıfatını almalarının sebebi sos-

yolojiye böyle bir teorik, epistemolojik ve metodolojik netlik kazandırmalarıdır. Durkheim ve Weber ile sosyoloji özgül bir objeye, terminolojiye ve metodolojiye sahip özgül ve bağımsız bir disiplin hâline gelecektir.

2- ***Kurumsallaşma***: bir disiplinin tam anlamıyla vücut bulması sadece bilimsel kimliğinin (teorik-epistemolojik-metodolojik ayaklarının) oturmasıyla değil, kurumsal kimliğinin yerleşmesiyle de yakından alakalıdır. Dolayısıyla akademik/bilimsel alan içerisinde geri dönüşü olmayacak bir şekilde kurumsallaşmak elzemdir. 19. yüzyılın son çeyreğinde yaşanılacak bir başka gelişme de bu olacaktır. Diğer bir deyişle sosyoloji, hızlı bir şekilde, "amatörce" yapılan felsefe merkezli entelektüel bir faaliyet olmaktan çıkıp[89] , ekseriyetle akademik ortamda "profesyoneller" tarafından icra edilen bir mesleğe dönüşecektir. Durkheim ve Weber bu noktada da, kurucu sıfatlarını hak edecek derecede, başat bir rol oynamışlardır. Öyle ki 1880'lerden itibaren sosyolojinin "akademik" kimliği, özellikle Fransa'da, baskın hâle gelecektir.[90] Bu baskınlık/kurumsallaşma gerek sosyolojik bilgiyi üreten kişilerin mesleklerinde (akademisyen, sosyolog), gerek bilginin üretildiği yerlerde (universite, sosyoloji kürsüleri) gerekse dağıtım mekanizmalarında (bilimsel dergi, dernek, konferans) gözlemlenecektir. 1893'de Chicago Üniversitesinde ilk sosyoloji kürsüsü kurulur. Durkheim 1887'de Bordeaux Üniversitesi'nde ilk sosyal bilimler dersini vermeye baslar. 1907'de İngiltere'de, 1913'de Fransa'da, 1914'te ise Almanya'da ilk sosyoloji kürsüleri kurulur. Türkiye'de ilk Sosyoloji kürsüsü 1914'te İstanbul Üniversitesi'nde kurulur.[91] Sosyoloji dernek ve dergileri de aynı yıllarda hızla çoğalır. Amerikan Sosyoloji cemiyeti [*American So-*

89 Birinci bölümde değindiğimiz sosyolojinin öncülleri için durum budur. Tocqueville hakim, Marx gazeteci, Comte matematikçi, Spencer ise mühendistir.

90 Jean-Michel Bertholot, *La construction de la sociologie*, Paris, PUF, 1991 s. 34.

91 Türkiye'de Sosyolojinin gelişimine ilişkin, bkz., M. Çağatay Özdemir, *Türkiye'de Sosyoloji*, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2008.

ciological Society] 1895, Belçika sosyoloji cemiyeti [Société Belge de Sociologie] 1900, İngiliz sosyoloji cemiyeti [*Sociological Society*] 1903, Alman sosyoloji cemiyeti [*Deutsche Gesellschaft für Sociologie*] ise 1909 yılında faaliyete geçer. Dönemin önemli dergileri olarak ise şunlar sıralanabilir: *Vierteljahrshefte für wissenschaftliche Philosophie und Sociologie* (1877-Almanya), *la Revue Internationale de Sociologie* (1893-Fransa), *les Annales de l'Institut des Sciences Sociales* (1895-Belçika), *American Journal of Sociology* (1895-USA), *la Rivista Italiana di Sociologia* (1897-İtalya), *l'Année sociologique* (1898-Fransa), *les Annales de Sociologie* (1900-Belçika), *Sociological Papers* (1904-İngiltere), *Archiv für Sozialwissenchaft une Sozial Politik* (1904-Almanya), *Sociological Review* (1908-İngiltere).

Sosyolojinin bütün bu kuruluş süreci veya süreçleri (bilimsel ve kurumsal) özellikle iki ülke, iki kültür, iki gelenek ve en nihayetinde iki "ekol" üzerinden gerçekleşir. Fransa (Durkheim) ve Almanya (Weber). O hâlde, sosyoloji tarihsel çıkış noktası itibarıyla epistemolojik anlamda çok seslidir, çok ayaklıdır. Bunu içsel bir kırılganlık veya dağılmışlıktan öte bir zenginlik olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Ayrıca belli noktalarda sosyale ilişkin bu iki "kavrama şeklinin" birbirini dışlamaktan ziyade tamamladığını hatırlatmak ve kolayca (ve basitçe) karşı karşıya getirilmesi gelenek hâline gelmiş bu iki "ekol" arasındaki ortak paydaların hiç de azımsanmayacak oranda olduğunu belirtmek faydalı olacaktır.

2- Fransız Ekolü

Fransız ekolü dendiğinde akla gelen elbette Emile Durkheim (1858-1917) ve yarattığı gelenektir. Dukheimcı gelenek uzun yıllar boyunca (en azından 1960'lara kadar) Fransa'da (veya Fransız ekolü içerisinde) egemen pozisyonunu muhafaza edecektir (karşılaştırma yapmak gerekirse daha ilerde göreceğimiz üzere alman ekolü içerisinde alana egemen bu tür bir akım-gelenek yoktur). Gabriel Tarde (1803-1904) veya René Worms (1869-1926) gibi dönemin diğer önemli Fransız düşünürlerinin Durkheim'la yaptıkları "kavgayı" kaybetmelerinin ve böylece gelenek-ekol dışı kalmalarının (veya bugün böyle değerlendirmelerinin) sebebi hiç kuskusuz Durkheimcı projeye karşı savundukları "sosyoloji projesinin" Durkeheim'ınki kadar, kapsamlı, bütüncül ve özgül olmamasıdır. Bu konuya ilerleyen sayfalarda yeniden döneceğiz. Bu aşamada kısaca Fransız ve Alman ekolü arasındaki farklılıkları, ancak bunların mutlak olmadığını ve pedagojik amaçla altlarının belki de gereğinden fazla çizildiğini tekrar hatırlatarak belirtmek gerekirse, şu noktaların ön plana çıktığı düşünülebilir: esasında bütün "meselenin" sosyalin kavranış şekline ilişkin iki farklı epistemik duruştan kaynaklandığı savunulabilir. Durkheimcı gelenekle karışmış Fransız ekolünün

(ki bu "çizgi" Monstesquieu-Saint-Simon-Comte-Durkheim üzerinden kendini ifade eder) sosyal ve doğa bilimlerinin birliği ilkesinden hareketle ve pozitivist etkiyle daha çok sosyal mekanizmaların "nedenselliklerini" "dışarıdan" bütüncü (holist) bir anlayış içerisinde "açıklamaya/kavramaya" çalışırken, Alman geleneğinin, kültür/tin/tarih bilimlerinin (sosyal bilimler değil) metodolojik ve epistemolojik özgüllüğü ilkesinden hareketle ve neokantcı ve hegelci etkiyle, çeşitli tarihsel sübjektifliklerin (bireysel veya kolektif) "yorumlanması/kavranması" üzerine kurulu olduğu ifade edilebilir. Ancak altı çizilen bu farklılıkların Durkheim ve Weber'in çeşitli okumalarında hem onanabileceği hem de yer yer çürütülebileceği (paradoksal gelse de yeri gelir Durkheim "yorumsamacı", Weber "açıklayıcı" sosyoloji yapar) ve çeşitli ekolleri nitelemek için kullanılan etiketlerin "kısmi" ve "göreceli" olduğu kesinlikle akıldan çıkarılmamalıdır. Bir diğer husus ise, bahsi gecen bu ekollerin 1960'lardan itibaren ivme kaybettiği ve farklı akımlarla eklemlenerek çeşitlendiğidir. Dolayısıyla bugün için homojen bir Fransız ekolünden veya Alman ekolünden bahsetmek çok güçtür.

a. Durkheimcı Gelenek

Emile Durkheim sadece Fransız ekolünün değil bütün sosyoloji tarihinin tartışmasız en önemli figürlerindendir.[92] Bunun kuşkusuz en büyük sebebi, Durkheim'ın bütün kariyeri boyunca bilinçli bir şekilde ve durmaksızın sosyolojiyi kurma, tanıtma, kabul ettirme, meşrulaştırma ve kurumsallaştırma çabasını gütmüş olmasıdır. Durkheim Fransızların dediği gibi kusursuz bir sosyolog tiplemesidir [*sociologue par excellence*]. Bütün hayatını sanki sosyolojiyi "var etmeye" adamış gibidir. Sosyoloji fikri Saint-Simon'a, terim Comte'a aitse böyle bir disiplinin doğuşu Durkheim'a çok şey borçludur. Durkheim'la beraber sosyoloji özgül bir objeye, metodolojiye ve epistemolojiye kavuşmuştur.

92 Emile Durkheim'a ilgi son yıllarda oldukça artmıştır. Bilimsel bilgiyi "herhangi bir bilgi" seviyesine indirgeyen "postmodern" etiketli akımlara karşı Durkheim bilimsel duruşun "ağırlığı" ve "ciddiyetini" ifade eder gibidir.

Paris'in gözde mekânlarında yapılan bir sosyal felsefe olmaktan kurtulup, Üniversite'de ampirik verilerle yapılan akademik bir faaliyet/meslek hâline dönüşmüştür. Durkheim bütün hayatı boyunca sosyale dair bilgi üretme faaliyetinin "amatörlere" bırakılmayacak kadar ciddi bir iş olduğunu vurgulamış, Fransa'nın ilk akademisyen sosyoloğu olarak sosyolojinin kurumsallaşma sürecine çok büyük katkılarda bulunmuştur. 1887'de Bordeaux Üniversitesinde ilk sosyal bilimler dersini vermeye başlamıştır. Resmi olarak bir sosyoloji kürsüsünün başına geçmesi ise Sorbonne'da (Paris) 1913 yılında gerçekleşecektir.

Durkheim'ın düşünce ve eserlerini[93] kavrayabilmek için yaşadığı dönemin siyasi ve toplumsal arka planına vakıf olmak yararlı olacaktır. Dönem "profesörler cumhuriyeti" denilen Üçüncü Cumhuriyet dönemidir. Kapitalizmin gelişiminin beraberinde getirdiği birtakım "sosyal sorunların" (özellikle kentlerde toplumsal adalet ve gelir dağılımı bozukluğu kaynaklı şiddet, suç, yoksulluk, sefalet), işçi sınıfının "tehlikeli" görülen yükselişinin ve sosyal kavgaların, cumhuriyetin dayanışma ve kardeşlik değerleriyle dengelenebileceği inancı egemen sınıflar ve bürokratik elitler üzerinde hâkimdir. Daha sonra kapsamlı bir siyasi doktri-

93 Durkheim'ın başlıca 4 eseri vardır: *Toplumsal İşbölümü* [De la division du travail social, 1893], İstanbul, Cem Yayınevi, 2006; *Sosyolojik Metodun Kuralları* [Règles de la méthode sociologique, 1895], Ankara, Dost, 2010; *İntihar* [Le suicide, 1897], İstanbul, Cem Yayınevi, 2011; *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri* [Les formes élementaires de la vie religieuse, 1912], İstanbul, Cem Yayınevi, 2010. Ayrıca arkasında çok sayıda makale, ders ve okuma notları bırakmıştır. Bunların bazıları kitaplaştırılmıştır. *Le journal sociologique* (der. J.Duvignaud), Paris, PUF, 1969; *La science sociale et l'action* (der. J-C. Filloux), Paris, PUF, 1970; *Les textes*, I-*II-III* (der. Karady), Paris, Editions de Minuit, 1975; *Leçons de sociologie*, Paris, PUF, 2003 [Türkçesi: *Sosyoloji Dersleri*, İstanbul, İletişim, 2006]. Durkheim ve ekolüne ilişkin faydalı olabilecek Türkçe kaynaklar: *Durkheim'in Hayaletleri*, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2011; Edward A. Tiryakian, "Durkheim" *in* Tom Bottomore, Robert Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, İstanbul, Kırmızı, 2010, s. 213-267.

ne dönüşecek ve Durkheimcı geleneğin büyük katkıda bulunacağı dayanışmacılık [*solidarisme*] bu dönemin ürünüdür.[94]

O hâlde Durkheim'ın "yazdığı çizdiği" dönemin genel entelektüel havasının hızlı sanayileşmenin yarattığı "sorunlara" "çözüm" bulma gayretleri etrafında şekillendiği savunulabilir. Bu genel hava Durkheim'ın eserlerini ve faaliyetlerini de önemli ölçüde etkileyecektir. Bu bağlamda Durkheim'ın reformist bir ateşle bütün çabasını, aynen Comte'ta olduğu gibi, bilim veya sosyolojiyi "kullanarak" toplumsal bütünleşmeyi sağlamaya adadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Durkheim'ın terminolojisinin anomi, patoloji gibi kavramları hep bu toplumun hasta-rahatsız hâllerini, değer erozyonunun ve toplumsal bağların gevşemesinin yol açabileceği dağılma-parçalanma risklerini ifade eder. Durkheim sosyolojisinin merkezî kavramlarından "dayanışma" kavramından beklenen böyle bir olasılığı engellemesidir.[95] Bir toplumu toplum yapan ortak değerlerin ve dayanışma kültürünün genç nesillere aktarılması ise okulun görevidir. Durkheim bu noktada Fransız 3. cumhuriyetinin obsesyonel "okul" vurgusunu tamamıyla paylaşmaktadır.[96] Sınıf mücadelelerinin dayanışma kültürü altında zayıfladığı, toplumsal bağ ve yakınlıkların toplumsal bütünleşmeyi sağladığı, gelecek nesillerin okul vasıtasıyla cumhuriyetçi ve laik değerler etrafında yetiştiği, sosyolojinin ulaştığı bilimsel gerçekliklerin siyasal ve sosyal politikaları belirlediği, geleceğin Fransa'sı fikri III Cumhuriyet'in

94 Özellikle Léon Bourgeois teorik çerçevesini çizmiştir (*La solidarité*, 1896). Önde gelen Durkheimcılardan Célestin Bouglé'nin katkısı önemlidir: *Le solidarisme*, Paris, Giard, 1907. Dayanışmacılık (tesanütçülük) sadece Fransa ile sınırlı kalmayacak Kemalist kadrolar gibi sınıfsız bir toplum yanılsaması peşindeki gruplar üzerinde oldukça etkili olacaktır. Özellikle Ziya Gökalp (1876-1924) gibi rejim ideologlarının (sosyologlarının) elinde bir ideolojiye dönüşecektir (halkçılık). Bkz., İkinci Bölüm.

95 *Toplumsal İşbölümü* [De la division du travail social, 1893], İstanbul, Cem Yayınevi, 2006

96 Konuyla ilgili olarak bkz., *Ahlak Eğitimi* [L'éducation morale, 1902-1903], İstanbul, Say Yayınları, 2010.

kadrolarıyla Durkheim'ı birbirlerine yaklaştıran önemli ortak noktalardandır. O hâlde Durkheim sosyolojisinin bir "uyum", "ahenklik", "bütünleşme" sosyolojisi olduğunu veya en azından "patolojik-çatışmacı" unsurlardan olabildiğince arınmış bir toplumu hedeflediğini söylemek yanlış olmayacaktır. Dayanışma merkezli ahenkli bir toplum kurgusuna bu ısrarlı vurgu Durkheim sosyolojisinin (veya daha geniş bir açıdan bakarsak düzen ve ilerlemeyi şiar edinmiş pozitivizmin) sadece Fransa'da Üçüncü Cumhuriyet sırasında değil, Marksist "tazyik" karşısında ciddi (bilimsel ?) bir alternatif arayan Türkiye dâhil pek çok çevre ülkesinde de yoğun ilgi görmesinin başlıca sebeplerindendir.[97]

Öyleyse bu "reformist" çaba göz önüne alındığında, bir 19. yüzyıl düşünürü olarak Durkheim için de, öncüllerinde olduğu gibi, bir bilgi ve eylem birliğinden bahsedilebileceği açıktır. Üretilen bilgiden, ulaşılan yasadan, ortaya çıkarılan bir toplumsal mekanizmadan pratikte bir işlevi olması beklenir. Ancak burada da Comte'un yolundan giderek bu iki süreci birbirinden ayırmaya çalışır. İlk aşamada söz konusu olan "bilim" yapmaktır. Olanı sadece ve sadece kavramaktır, açıklamaktır. Bilimsel faaliyet sonucunda üretilen bilginin "kullanımı" ise başka bir süreçtir. Politik veya ideolojik "kaygılar" bilimsel bilgi üretme sürecine müdahil olmamalıdır. Ancak bu noktada Durkheim'ın içine düştüğü çelişki veya işaret ettiği sorunsal o derece çetrefilli ve mühimdir ki, bunun altından ne kendisi ne de sonrasında hiçbir meslektaşı kalkabilmiştir. Şöyle ki, "bilimsel tarafsızlık" ilkesi şiar edinilerek sadece ve sadece 'açıklamaya" yönelmiş bir faaliyeti, aynı faaliyetin politik ve ideolojik yönelimlerinden soyutlamak ne derece mümkündür? "Bir şeyleri değiştirmek" arzusu veya iradesinin, Spinoza'nın değdiği gibi "ağlamadan ve gülmeden" yapılması gereken bir bilimsel açıklama-kavrama faaliyetine müdahalesi hangi ölçüde engellenebilir?

Sosyolojinin bugün de yanıtlamakta zorluk çektiği bu soru-

97 Konuyla ilgili olarak bkz., Robert Neelly Bellah (der.), *Emile Durkheim on Morality and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1973.

ları Durkheim yanıtsız bıraksa da, diğer taraftan sosyolojik faaliyetin objesine, metodolojisine ve epistemolojisine ilişkin, bugün dahi "sahaya" giden bir sosyolog için rehber ilkeler vazifesi görebilecek, müthiş derecede kapsamlı ve zengin bir taslak ortaya koyar.[98] Üzerinde çok yazılmış çizilmiş ve tartışmalara konu olmuş ilk ve en temel ilkesi "sosyal olguları şeyler gibi değerlendirmek" [*considérer les faits sociaux comme des choses*] kuralıdır. Bu ilke farklı ve zıt yorumlara yol açmıştır. Bir taraftan, dar nesenelci ve pozitivist bir bakış açısından, sosyal olguların da doğal olgular gibi, üzerlerini örten sübjektif tahayyül, kanaat veya algılamalar dikkate alınmadan (veya göz ardı edilerek) değerlendirilmesi gerektiği şeklinde yorumlanmışken (oysa bu derece dar bir nesnelciliğin Durkheim'ın düşüncesinde hiçbir zaman yeri olmamıştır); diğer taraftan (Durkheim'ın düşüncesine daha sadık kalınarak), bu cümleyle ifade edilmek istenilenin benzerliğin (sosyal ve doğa bilimleri arasındaki) objeye değil bilimsel ilkelere ilişkin olduğunun altı çizilmiştir.

Dolaysıya "sosyal olgular şeyler gibi değerlendirilmelidir" prensibinden anlaşılması gereken, bireysel veya kolektif algılamaların bilimsel kavrama faaliyetinin dışına atılması değil (dar bir pozitivist anlayışın yapacağı gibi), bilakis bu sübjektifliklerin de sosyolojinin objesi olabileceği fikridir (bilimsel metotların kullanılması şartıyla). Söz konusu olan sübjektif (bireysel-öznel) veya objektif (birey dışı-nesnel) gerçekliklerin "şeyleştirilmesi" veya sosyolojinin sadece şeylerle-nesnelerle-birey dışı gerçekliklerle ilgilenmesi değil, sosyal gerçekliklerin (sübjektif veya objektif) "şeylermiş" gibi, yani herhangi bir doğa olayı gibi, bilimsel kavrama faaliyetinin objesi olabileceği değerlendirmesidir. Bu noktadan itibaren objektif bir gerçeklik olarak intihara ilişkin çeşitli değişkenler arasındaki korelasyonları [*variations concomitantes*] ortaya çıkarmak bilimsel-sosyolojik faali-

98 *Sosyolojik Metodun Kuralları* [Règles de la méthode sociologique, 1895], Ankara, Dost, 2010.

yet açısından ne kadar meşruysa[99], çeşitli intihar algılamalarını (sübjektif gerçeklik) konu edinmek de o derece meşrudur. Bu bağlamda, Durkheim'ın din sosyolojisi alanında yaptığı öncü çalışmalar oldukça anlamlıdır.[100] Öyle ki bu çalışmaların metodolojisinden bahsederken, Durkheim şu cümleyi sarf edecek kadar ileri gidecektir : "bir inananın ne hissettiğini kavramak isteyen kendini onun yerine koymalıdır. Yoksa iş görme engelli birinin renklerden bahsetmesine benzer."[101] Bu noktadan sonra o altı (fazlasıyla) çok çizilen Durkheim-Weber zıtlığının, "açıklayıcı-yorumlayıcı" sosyoloji karşıtlığının göreceleştirilmesinin gerekliliği ortadadır. Sosyolojik düşüncenin bu iki devinin bize bıraktığı miras basit sınıflandırma ve etiketlerin çok ötesinde bir zenginliğe sahiptir. Aralarındaki önemli farklılıkların bilincinde olmak bu hususu görmeye engel teşkil etmemelidir. O hâlde Durkheim gerçekliği öznellikleriyle, nesnellikleriyle bir bütün olarak görür ve bu gerçekliğin, aynen tabiat olayları gibi, aynı bilimsel ilkelerden hareketle, bilimsel kavrama faaliyetin objesi olabileceğine inanır. Durkheim için bilim tektir (genel ilkeler anlamında) ve sosyoloji özgün objesiyle, metodolojisiyle ve epistemolojisiyle bu genel yapı içerisinde yer almayı hak etmiştir. Bu noktadan itibaren Durkheim'ın sosyolojinin bilimselliğine ilişkin bitmek bilmeyen vurguları, sosyolojiyi bütünüyle bilimler hiyerarşisi içine sokmak isteyen bir düşünürün mücadele stratejisi olarak da değerlendirilebilir.[102] Örnek olarak "Bir sosyal olay ancak başka bir sosyal olayla açıklanabilir" [*expliquer le social par le social*] veya "toplumsal olgunun ayırt edici özelliği onun bireye olan dışsallığı [*extériorité*] ve zorlayıcı [*contrainte*] karakteridir"

99 *İntihar* [Le suicide, 1897], İstanbul, Cem Yayınevi, 2011.

100 *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri* [Les formes élementaires de la vie religieuse, 1912], İstanbul, Cem Yayınevi, 2010.

101 Aktaran Michel Lallement, *Histoire des idées sociologiques*, Paris, Nathan, 1993, s. 177.

102 Böyle bir tez için bkz., Victor Karady, "Stratégies de réussite et modes de faire-valoir de la sociologie chez les durkheimiens", *Revue française de socologie*, vol. XX, n°1, 1979, s. 49-82.

gibi ifadeler, bugün dahi önemlerini korusalar da aynı zamanda dönemin diğer baskın, sosyolojiye doğrudan "rakip", veya sosyolojinin sahasına "tecavüz" etmeye meyilli, disiplinlerine (özellikle biyoloji, psikoloji ve ekonomiye[103]) "gözdağı" olarak da okunabilir.[104] Aynı tespit Durkheim'ın ısrarla sosyolojiye yüklediği toplumsal nedensellikleri ifşa etme misyonu için de yapılabilir. Durkheim sosyolojisinin elbette determinist bir tarafı vardır ve toplumsal olgular arasındaki neden sonuç ilişkilerini [*causalités*] kavramayı öncelikli olarak hedefler. Ancak burada da, bilimselliğin ölçütünün yasa "keşfetmekle" doğru orantılı olduğu bir dönemde, Durkheim'ın neden-sonuç ilişkilerine, belirlenmişliklere bu kadar vurgu yapması, sosyolojinin (bilimsel) meşruluğunu pekiştirmesi açısından, anlaşılır bir stratejidir.

Oysa bütününe bakıldığında, Durkheim sosyolojisinin dar bir objektivizme, materyalizme indirgenemeyecek kadar zengin olduğu rahatlıkla görülecektir. Kendisi de bu tür yanlış yorumlamalardan rahatsızmış gibi, şöyle der Durkheim : "(...) Bana bu eleştiriyi [materyalist] getirenler düşüncelerim konusunda önemli ölçüde yanılmaktadırlar. Sosyal hayatta, her şey algılamadır, kanaattir, hissiyattır ve hiçbir yerde algılamaların gücünü bu kadar iyi gözlemleyemeyiz."[105] O hâlde Durkheim gerçekliğin bütün boyutlarıyla (öznel-nesnel) o muhteşem grifitliğinin ve bu grifitliği çözümlemenin güçlüğünün farkındadır. Dâhiyane bir sezgi ve isabetle, "göz önünde" olduğu varsayılan bu gerçekliğe

103 Özellikle psikolojik indirgemeciliğe şiddetli karşı çıkış Durkheim'ın çeşitli çalışmalarında en sık rastlanan tematiklerden biridir.

104 Ancak tersi bir eleştiri Durkheim için de yapılabilir. Durkheim'ın kurguladığı sosyolojinin yan disiplinlerle ilişkisi sorunludur. Belki de Comte'un etkisiyle Durkheim kapsayıcı, hegemonik bir sosyoloji tasarlamıştır. Bu kurguda coğrafya veya ekonomi gibi yan disiplinlerin sosyal morfoloji veya iktisat sosyoloji gibi isimler altında sosyoloji tarafından "zaptu rapt" altına alınması söz konusudur. Dolayısıyla Durkheimcı geleneğe yöneltilen "sosyolojik emperyalizm" veya "pansosyolojizm" gibi suçlamalar temelsiz değildir.

105 Emile Durkheim, « Remarques sur la méthode en sociologie », in *Textes*, 1, Paris, Editions de Minuit, 1975, s. 41.

nüfuz etmenin sanıldığının aksine hiç de kolay olmadığını söyler. Durkheim'a göre bireyin-araştırmacının-sosyoloğun sadece bir üyesi olması, "içinde" yaşaması hasebiyle, fazla bir çaba göstermeksizin kendini çevreleyen toplumsal gerçekliğe ilişkin "bilgiye" doğrudan ulaşabileceği düşüncesi koca bir yanılsamadır. Hiçbir şey verili değildir. Toplumsal gerçeklik ilk bakanın "göreceği", ilk gelenin "keşfedeceği" bir saydamlıktan uzaktır. Sosyal hayatın anlamsal derinlikleri yoldan geçene mikrofon uzatmakla veya kamuoyu anketleriyle ulaşılamayacak kadar girdaplıdır. Hatta tam tersine, bireyin bütün yaşamı boyunca içinde yaşadığı topluma ilişkin çeşitli etkileşimler sonucunda edindiği/geliştirdiği, kesinliği ve gerçekliğinden en ufak bir kuşku duymadığı her turlü ön fikir, mefhum (*prénotion*) sosyal gerçekliğe nüfuz etmede "körleştirici" bir etki yapar [*effet aveuglant*]. Öyleyse bilimsel bilgi kolayca "elde edilen", araştırmacıya kendiliğinden "gelen", bakıldığında doğrudan "görülen" bir bilgi değildir. Bilimsel (sosyolojik) bilgi bir dizi zahmetli epistemolojik kopuş [*rupture*] ve kurgulanış [*construction*] sonucunda ulaşılan bilgidir. Sosyolojik obje ilk olarak ön fikirlerin nüfuz alanından kurtarılır, daha sonra teorik olarak yeniden inşa edilir ve en sonunda da ampirik olarak sınanır/saptanır. Bu tür bir sürecin sonunda elde edilen bilgi artık sosyolojiktir. Uygulamalı (veya deneysel) akılcılık [*rationalisme appliqué- empirique*] ismini alacak bu yöntem (tümdengelim/tümevarım sözde zıtlığını aşarak) Durkheim sosyolojisinin merkezinde yer alır. *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* adlı eseri bu epistemik duruşun detaylı sunumudur.[106]

Ancak ampiriyle teorinin bu zorunlu ve üretken kucaklaşmasına vurgu, Durkheim sosyolojisinin "saha" tarafının "sınırlı" olduğu gerçeğini unutturmamalıdır. Durkheim'ın kendisi ve takipçilerinin önemli bir kısmı bugünün kriterleriyle "masa başı" sosyoloğudur (*armchair sociology-sociologie du bureau*). Hiçbir zaman sahaya inip doğrudan veri toplamamışlardır. Örnek ola-

106 Durkheim'ın metodu üzerine: Mike Gane, *On Durkheim's Rules of Sociological Method*, London, Routledge, 1988.

rak Durkheim'ın gerek intihar çalışmasında gerekse din üzerine yaptığı çalışmalarda kullandığı veriler ikinci el ve metodolojik açıdan oldukça sorunlu verilerdir. Ancak dönemin genel sosyoloji anlayışının bu yönde olduğunu da belirtmek gerekir. Frederic Le Play'in monografilerini ve İngilizlerin *social surveys*'lerini bir kenara bırakırsak gerçek anlamda "sahaya inme" miti (veya ritüeli) daha çok 1910'lardan itibaren yükselişe geçecek Chicago okulunun sosyolojik geleneğe bir katkısıdır.

Durkheimcı gelenek kapsamlı, zengin ve hegemonik "sosyoloji" kurgusuyla en azından İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar Fransız sosyoloji alanındaki (özellikle akademik çevrelerdeki) egemen konumunu tartışmasız bir bicimde sürdürür. İleride göreceğimiz René Worms veya Gabriel Tarde gibi olası "rakipler" hızlı bir şekilde "oyun dışı" kalır, bırakılır. Ekseriyetle akademi dışı alanda faaliyet gösteren Le Playci ekol ise ciddi bir "tehdit" oluşturmaktan çok uzaktır. Durkheim'ın (zekice ve haklı olarak) kurumsallaşmaya verdiği önem, sadece sosyolojinin akademik dünyada meşruiyetini artarak sağlamamış, Durkheimcıların Üniversite'de (sadece sosyoloji kürsüleriyle sınırlı kalmayacak şekilde) kilit konumlara gelmesiyle de sonuçlanmıştır. Ancak bu kısmi kurumsallaşmanın çok da abartılmaması gerekir. Durkheimcıların bütün çabalarına rağmen sosyolojinin akademik dünyadaki "kırılgan" konumu uzun süre devam edecektir. Örnek olarak Birinci Dünya Savaşı öncesinde Fransa'daki sosyoloji kürsüsü sayısı sadece 4'tür (hepsi Edebiyat Fakültelerinde). Bu bağlamda Durkheim'ın kurucusu olduğu ve uzun yıllar editörlüğünü yaptığı *L'anné sociologique* [sosyoloji yıllığı, 1898] isimli dergi (ki hâlen yayın hayatına devam etmektedir) Durkheimcı geleneğin oluşmasında ve sürdürülmesinde hayati bir rol oynamıştır.[107]

---

107 Philippe Besnard, "La formation de l'équipe de *L'Année sociologique*", *Revue française de socologie*, vol. XX, n°1, 1979, s. 7-31.

DURKHEIM'DA DAYANIŞMACILIK ve ORGANİK/ MEKANİK DAYANIŞMA

Edward Tiryakian, "Emile Durkheim", Bottomore, R. ve Nisbet, R. içinde, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, İstanbul, Kırmızı, 2006, s. 275-344.

(s. 281) Fransız Devrimi ve Comte, Durkheim'ın sosyolojiye nihai pragmatik açıklama sağlamak konusundaki tasarımının gerisinde yatan esin kaynaklarındandır: Sosyoloji laik fakat ahlaki toplumsal düzen için gerekli olan en uygun birleştirici gücün ortaya çıkmasını sağlayacaktır. Durkheim'ın ve onun yanındakilerin dini olguları dikkatlice incelemek için neden bu kadar enerji ve zaman harcadığına anlam vermek istiyorsak, sivil bir din arayışının temel bir faktör olduğunu akılda tutmalıyız. Eğer böyle olmasaydı, bu çaba, Durkheimcıların laikleşmeye, liberal cumhuriyetçiliğe, Jauresci sosyalizme ve hatta kilise karşıtçılığına gösterdikleri sempati ile çelişiyor olurdu.

(s. 288) Bunun net sonucu, Cumhuriyet Fransa'sının felsefeyle, ahlakla ve ahlaki eğitimle hevesle ilgilenmesiydi; bu düşünsel bir ilgisizlikten değil, fakat birtakım pratik nedenlerden kaynaklanıyordu. Geleneksel Hıristiyan öğretilerinin yerine geçecek ve böylece kendisini meşrulaştıracak yeni kuşakların ve öğrencilerin (Katolik kilisesinin ahlaki yetkesinden uzaklaşmalarını sağlayarak) daha büyük desteğini alacaktı.

(s. 290-292) Durkheim'ın ilk sosyoloji dersi, söz verdiği gibi, toplumsal dayanışma konusuna ayrılmıştı. Bordeaux'daki ikinci yılında "Aile Sosyolojisine giriş" dersini vermiştir. Burdan çıkan sonuç şudur: Sosyolojiyi çevreleyen ilk sorun, toplumsal dayanışma meselesi, "insanları birleştiren bağların neler olduğunu, yani toplumsal bütünlüğün oluşumunu nelerin belirlediğini" bilmektir.

Daha sonraki çözümlemesinde tipik biçimde görüleceği gibi Durkheim soruya psikolojik yanıt vermekten kaçınmıştır. Toplumsal dayanışmanın farklı türleri vardır, tıpkı farklı toplum türleri olduğu gibi. Şimdiki yetersiz bilimsel bilgi düzeyi herhangi bir sınıflamayı oldukça keyfi kılıyor olsa da, geçmişteki ve şimdiki bütün toplumlarda ayırt edilebilen

başlıca iki sosyal tip bulunmaktadır. Geçmişteki toplumlar siyasal örgütlenmeden yoksun olan "biçimsiz" toplumlardır ve oradan oraya gezinen akraba topluluklarından kentlerde yaşayan gruplara kadar uzanırlar; ikinci tip, siyasal örgütlenme veya devlet ile tanımlanmaktadır ve bu toplum tipi kentlerde ortaya çıkıp son nokta olan büyük çağdaş uluslara kadar uzanmaktadır. Her iki toplum tipi farklı bir toplumsal dayanışma biçimi taşımaktadır: Biri zihinlerin benzerliğine ve fikirler ile duygular birliğine, öbürü ise işlevlerin farklılaşmasına ve işbölümüne dayanır. İlkinin etkisi altındaki bireyler, deyim yerindeyse, kitlenin içerisinde erirler, öbüründe ise her bir bireyin başkalarının yaptığı özel katkılara bağımlı olan kendi eylem alanları vardır.

Durkheim ilkini "mekanik", ikincisini "organik" olarak adlandırmıştır. Her ne kadar biri ilkel, öbürü modern toplumlarda hâkim olsa da bunun analitik bir ayrım olarak ele alınması gerektiğini söylemektedir. Toplum ne kadar küçük olursa, benzerlikler farklılıklardan daha fazla olur ve bireylerin zihni daha birbirine benzer. Aynı şekilde (hem nüfus, hem toplumsal bağlar bakımından) toplum genişledikçe bireyler arasındaki kıt kaynaklar uğruna rekabet artar, hayatta kalmak için önemli olan toplumsal farklılaşma da o oranda gerekli olur ve böylece "işbölümü toplumsal denginin en temel koşulu hâline gelir." Toplumsal dayanışmanın dönüşümlerinin ve tüm tarihin ardında yatan temel faktör, o hâlde, "toplumların hacim ve yoğunluklarının aynı anda büyümesidir."

DURKHEIM'IN METODOLOJİSİ

Emile Durkheim, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, Ankara, Dost, 2010.

(s. 38-39) (...) düşünce bilimden önce gelir; bilim, yalnızca, bu düşünceden daha yöntemli bir biçimde yararlanır. İnsanlar, şeylerin ortasında, onlar hakkında fikirler oluşturmadan yaşayamaz ve bu fikirlere göre davranışını belirler. Ancak bu nosyonlar, denk düştükleri gerçekliklere göre, daha yakınımızda ve daha kolay anlayabileceğimiz düzeyde oldukları için, doğal olarak onları bu gerçekliklerin yerine koyma ve

doğrudan doğruya spekülasyonlarımızın konusu yapma eğilimi gösteririz. O zaman şeyleri gözlemlemek, betimlemek, karşılaştırmak yerine, fikirlerimizin bilincine varmak, onları çözümlemek ve birleştirmekle yetiniriz. Bir gerçeklikler bilimi yerine, yalnızca ideolojik bir çözümleme yaparız. Kuşkusuz bu çözümleme, her türlü gözlemi zorunlu olarak dışarıda bırakmaz. Bu nosyonları ya da onlardan çıkarılan sonuçları doğrulamak için, olgulara başvurulabilir. Ama o zaman, olgular, yalnızca ikinci sırada, örnekler ya da doğrulayıcı kanıtlar olarak devreye girerler; bilimin konusu değildirler. Bu çözümleme fikirlerden şeylere gider, şeylerden fikirlere değil.

Bu yöntemin nesnel sonuçlar vermeyeceği açıktır. Gerçekten de, bu nosyonlar ya da kavramlar, onlara hangi ad verilirse verilsin, şeylerin gerçek temsilcileri değildir. Onlar, kaba deneyimin ürünleri olarak her şeyden önce, eylemlerimizi, bizi çeviren dünyaya uydurma amacındadırlar; uygulamayla ve onun için oluşmuşlardır. Oysa bir tasarım, kuramsal açıdan yanlış olsa da, bu rolü yararlı biçimde oynayacak durumda olabilir. Kopernik, yüzyıllar önce, yıldızların hareketine ilişkin duyumsal yanılsamalarımızı yok etti; oysa zamanımızı genelde, bu yanılsamalar doğrultusunda bölümlemeyi sürdürüyoruz. (...) Dahası, böyle oluşan nosyonlar, bu pratik doğruluğu, ancak yaklaşık bir biçimde ve yalnızca olayların genelinde gösterirler. Sık sık, upuygun olmadıkları ölçüde, tehlikeli de olurlar. Gerçekliğin yasalarını, hangi biçimde olursa olsun, bu nosyonları oluşturarak ortaya çıkarmak asla mümkün değildir. Tersine, bunlar, sanki şeylerle aramıza giren ve saydamlığı arttı sandığımız ölçüde, şeyleri bizden daha iyi saklayan bir tül gibidirler.

(s. 50) *Tüm ilk nosyonları, sistematik olarak dışlamak gerekir*. Bu kuralın özel bir tanıtlaması zorunlu değildir; yukarıda söylemiş olduğumuz her şeyin sonucudur. Ayrıca, her bilimsel yöntemin de temelidir. İşin özünde, Descartes'ın yöntemsel kuşkusu bunun bir uygulamasından başka bir şey değildir. Descartes'ın kendini, bilimin temelini atacağı sırada, daha önce edindiği bütün fikirleri kuşku süzgecinden geçirmeye zorlamasının nedeni, yalnızca bilimsel olarak oluşturulmuş, yani kurduğu yöntem uyarınca oluşturulmuş kavramları kullanmak istemesidir; demek ki başka bir kay-

naktan elde ettiği bütün kavramlar, en azından geçici olarak atılmalıdır (...) Demek ki sosyolog, gerek araştırmalarının konusunu belirlediği sırada, gerekse tanıtlamaları boyunca, kararlı bir biçimde, bilimin dışında ve hiç de bilimsel olmayan gereksinmeler için oluşmuş bu kavramları kullanmayı kendi kendine yasaklamalıdır. Sıradan akla hakim olan bu sahte gerçekliklerden kurtulmalı, uzun bir alışkanlığın çoğu zaman baskıcı kıldığı bu ampirik kategorilerin boyunduruğunu kesin olarak kırmalıdır. En azından zorunluluk bazen onlara başvurmasını gerektirirse, onları öğretide layık olmadıkları bir rol oynamaya çağırmamak için, fazla değerleri olmadığının bilincine vararak bunu yapmalıdır.

b. Geleneğin Yazmadığı İki İsim: René Worms ve Gabriel Tarde

Esasinda Worms (1869-1926) ve Tarde'ın (1843-1904) Fransız sosyolojik (akademik) alanında göreceli olarak "başarısız" kalmış "egemenlik kurma" girişimleri, bayraktarlığını yaptıkları sosyoloji "projelerinin" özgünlük ve iç bütünlükten yoksun oluşlarındandır. Öyle ki Durkheim sosyolojisinin teorik derinliği, zenginliği ve epistemolojik sağlamlığı karşısında tutunamamaları doğal karşılanmalıdır. En az Durkheim kadar önem verdiği kurumsallaşma çabalarına ve bu alandaki kayda değer etkinliğine rağmen, Worms'un sosyolojisi kötü bir Spencer "taklidi" olmaktan öteye gidememiştir.[108] Bir iç bütünlükten yoksun, kırılgan ve muğlak teorik duruşu organizmacılık ve evrimcilik arasında gidip gelen bir eklektizmden başka bir sonuç vermemiştir.[109]

---

108 1893'de *Revue Internationale de Sociologie*'yi, 1894'de *Institut International de Sociologie*'yi, 1895'de ise *Société de Sociologie de Paris*'i kurar. Bütün bu yapılanmalarda uluslararası açılımlara büyük önem verir. Özellikle *Revue Internationale de Sociologie*'de, Simmel ve Tönnies gibi, dönemin önemli düşünürlerinin makaleleri yayınlanır.

109 *Organisme et société*, Paris, Giard&Brière, 1896 ; *La sociologie : sa nature, son contenu, ses attaches*, 1921.

Tarde'ın durumu farklıdır.[110] Teorik kurgularının iç bütünlüğü ve derinliği Worms'unkilerle mukayese bile kabul etmez. Worms'un tersine sosyolojiyi organizmacı tezlerin etkisinden kurtarmak Tarde'in temel amaçlarından biridir. Ancak bunu yaparken, sanki sosyolojiyi biyolojinin etki alanından kurtarıp başka bir disiplinin, psikolojinin buyunduruğuna sokmak ister gibidir. Sosyal olguları bireysel (psikolojik) bir çıkış noktasından hareketle incelemek Tarde'ın temel düşüncesidir. Sosyoloji teriminin yerine kullandığı "interpsikoloji" terimi bu çabanın semantik tezahürüdür. Durkheim sosyolojisiyle Tarde interpsikolojisi hemen hemen her konuda taban tabana zıt bir görüntü çizer. Durkhemcı toplumsal olguların bireye dışsallığı ve zorlayıcılığı ilkesine karşı bireyler arası karşılıklı etkileşimden doğan sosyal olgu önermesini çıkarır. Tarde'a göre toplumsal hayat bireyler arasındaki sayısız etkileşimin bir ürünüdür. Bu etkileşimlerin merkezî öğesi ise "taklittir." Taklit bir toplumda farkında olmadan tekrarlanan ritüellerin, hareket tarzlarının, kısacası bireylerin belli bir ahenk içinde benzer davranış şekillerine sahip olmalarının temel sebebidir. Taklit sadece bireyler arasındaki bazı benzeşmeleri ve sosyalleşme sürecinde kazanılan ortak davranış kalıplarını açıklamakla kalmaz, çeşitli sınıf ve gruplar arasındaki kültürel değer ve sosyal norm hareketliliğini de kavramamızı sağlar. Örnek olarak Tarde'ın keşfettiğini iddia ettiği taklit yasalarına göre[111], sınıflar arasındaki taklidin yönü yukarıdan aşağıya doğrudur. Diğer bir deyişle üst sınıflar alt sınıflara öykünecekleri, taklit edecekleri ve en sonunda da içselleştirecekleri davranış kalıplarını, kültürel kodları durmaksızın sunarlar. Seçkinci tarafı çok açık bu tez, 1950 sonrasında uluslararası düzleme taşınacak ve kültürel difüzyonizm (yayılmacılık) teorilerinin etkisiyle, gelişmenin geri kalmış ülkelerin gelişmiş ülkelerdeki hâkim sosyo-

110 Türkçeye çevrilmiş iki eseri : *Monadoloji ve Sosyoloji* [Monadologie et sociologie, 1893], Ankara, Öteki Yayınevi, 2004 ; *Geleceğin Tarihinden Alıntılar* [*Fragment d'histoire future*, 1896], Ankara, Öteki Yayınevi, 2004

111 *Les lois de l'imitation*, Paris-Genève, Slatkine-Ressources, 1890 [Paris-Genève, Slatkine Ressources, 1979].

kültürel modelleri, ilkeleri, değerleri, davranış kalıplarını "ithal-taklit etmeleri" yoluyla mümkün olabileceği fikrine varacaktır. Tarde'ın "taklit yasaları" sosyal psikoloji alanındaki çalışmalara da ivme kazandıracak ve bu dalın gelişiminde önemli bir rol oynayacaktır. Ancak, Durkheim'ı dahi gölgede bırakmış bütün akademik ağırlığı ve görünürlüğüne rağmen (Tarde Fransa'nın en prestijli okullarından *Collège de France*'ın modern felsefe kürsüsünün başına getirilir), sosyolojik alan içerisindeki konumu marjinal kalmıştır. Bunun sebebi hiç kuşkusuz özgün bir ekol yaratamamış olmasındandır. Sosyoloji projesi psikolojizmin ezici ağırlığı altında ölü doğmuştur.

ARA KAYNAKÇA

(Fransız Ekolü)

BELLAH Robert Neelly (der.), *Emile Durkheim on Morality and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1973.

BESNARD Philippe, "La formation de l'équipe de *L'Année sociologique*", *Revue française de socologie*, vol. XX, n°1, 1979, s. 7-31.

BOURGEOIS Léon, *La solidarité*, 1896.

DURKHEIM Emile, *De la division du travail social*, 1893 [*Toplumsal İşbölümü*, İstanbul, Cem Yayınevi, 2006].

DURKHEIM Emile, *Règles de la méthode sociologique*, 1895 [*Sosyolojik Metodun Kuralları*, Ankara, Dost, 2010].

DURKHEIM Emile, *Le suicide*, 1897 [*İntihar*, İstanbul, Cem Yayınevi, 2011].

DURKHEIM Emile, *Les formes élementaires de la vie religieuse*, 1912 [*Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, İstanbul, Cem Yayınevi, 2010].

DURKHEIM Emile, *Sosyoloji Dersleri*, İstanbul, İletişim, 2006.

DURKHEIM Emile, *L'éducation morale*, 1902-1903 [*Ahlak Eğitimi*, İstanbul, Say Yayınları, 2010].

DURKHEIM Emile, *Le journal sociologique* (der. J.Duvignaud), Paris, PUF, 1969.

DURKHEIM Emile, *La science sociale et l'action* (der. J-C. Filloux), Paris, PUF, 1970.

DURKHEIM Emile, *Les textes, I-II-III* (der. Karady), Paris, Editions de Minuit, 1975.

GANE Mike, *On Durkheim's Rules of Sociological Method*, London, Routledge, 1988.

KARADY Victor, "Stratégies de réussite et modes de faire-valoir de la sociologie chez les durkheimiens", *Revue française de socologie*, vol. XX, n°1, 1979, s. 49-82.

TARDE Gabriel, *Monadologie et sociologie*, 1893 [*Monadoloji ve Sosyoloji*, Ankara, Öteki Yayınevi, 2004].

TARDE Gabriel, *Les lois de l'imitation*, Paris-Genève, Slatkine-Resso-

urces, 1890 [Paris-Genève, Slatkine Ressources, 1979].

TARDE Gabriel, *Fragment d'histoire future*, 1896 [*Geleceğin Tarihinden Alıntılar*, Ankara, Öteki Yayınevi, 2004].

TIRYAKIYAN Edward A., "Durkheim" *in* Tom Bottomore, Robert Nisbet, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, İstanbul, Kırmızı, 2010, s. 213-267.

WORMS René, *Organisme et société*, Paris, Giard&Brière, 1896.

WORMS René, *La sociologie: sa nature, son contenu, ses attaches*, 1921.

3- Alman Ekolü

Tekilci bir bilim anlayışı çevresinde sosyolojiyi "bilimler ailesinin" saygın bir üyesi yapmak ne kadar Fransız ekolünün ayırt edici tarafı ise, doğa ve sosyal bilimlerin objeleri gereği derin bir epistemik ayrılık etrafında şekillendikleri vurgusunu yapmak Alman ekolünün belirgin özelliklerindendir. Zira Alman entelektüel geleneği tarihsel-kültürel olarak düalisttir. Önemli ölçüde doğa bilimleri (*Naturwissenschaften*)-tin bilimleri (*Geisteswissenschaften*) veya kültür bilimleri (*Kulturwissenschaften*) ayrılığı üzerinde şekillenmiştir. İnsana ait olanla, doğaya ait olan arasına net bir çizgi çeken Alman idealizmi bu noktada belirleyici bir rol oynamıştır. Bu kavrayış önemli ölçüde Kant felsefesinden etkilenmiştir. Kant'taki ayrılık ilk olarak beden ve ruh arasındadır. İnsan bedeniyle her ne kadar biyolojik âlemin bir parçası olsa da (dolayısıyla *doğa* bilimlerinin ve nedenselliklerinin nüfuz alanına girse de), onu ayrıcalıklı ve farklı kılan ruhudur, aklıdır. Bu tinsel tarafı sayesinde doğa âleminin soğuk nedenselliklerinden, belirlenmişliklerinden kurtulup, öznel özgürlükler, görecelikler alanına girer (ki bunlar da *Kültür* bilimlerinin çalışma sahasını oluşturur). Kant'ın pratik ve saf akıl ayrımı da benzer özellikler gösterir. Saf akıl, deneysel olanı, yasaları, kesinlikleri yöneten akıl iken (doğa bilimleri), pratik akıl duyguları, algılamaları, göreceli ve anlaşılmaz olanı, kısacası insani olanı yöneten akıldır

(kültür/tin bilimleri).[112] Kısacası insan-obje (biyolojik âlemin ve nedenselliklerinin *edilgen* bir parçası olarak insan) ve insan-süje (tinsel olanın ve yaratıcılıklarının *etkin* parçası olarak insan) şeklindeki bu ayrım bütün Alman felsefesinin (idealizminin) en belirgin özelliklerinden biridir.

Bu tür bir gelenekten gelerek doğa ve sosyal bilimler arasındaki ayrılığı en radikal şekliyle ortaya koymuş ve devamında Alman sosyolojisini derinden etkilemiş filozoflar arasında Wilhelm Dilthey[113] (1833-1911), Wilhelm Windelband[114] (1848-1915) ve Heinrich Rickert[115] (1863-1936) anılabilir. Yöntemler savaşı/mücadelesi (*Methodenstreit*) olarak da anılan bu süreçte, özellikle Dilthey'in çalışmaları belirleyici olmuştur. Objeleri gereği doğa ve kültür bilimlerinin çok ayrı faaliyetlere işaret ettiğini belirterek kültür bilimlerinin özgünlüğüne uygun bir epistemoloji geliştirmeye çalışmıştır. Dilthey'e göre, tabiat *açıklama* işidir, insan ise anlama: "Doğayı açıklarız, ruhun yaşantısını ise anlarız [*die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir*]." Doğa olayları *dışarıdan* açıklanır [*erklären*], ama insan duyguları, değerleri, davranışları, kanaatleri, algılamaları *içeriden* anlaşılmaya çalışılır [*verstehen*], yorumlanır [*deuten*]. Belli bir dışsallık ilişkisinde kurguladığı veya dışsallaştırdığı sosyal olguların nedenselliklerini doğa bilimleri yöntemleriyle açıklama gayretindeki pozitivizmin yaptığı insansız bir insan bilimi kurmaktır. Bu mümkün değildir. Ön planda olması gereken insandır, içsellikleridir, öznellikleridir. Bu sübjektifliklerin kavranılması faaliyetiyle ilişkili olarak teolojik (İncil) kökenli hermenötik terimi kullanılıyor-

---

112 *Kritik der reinen Vernunft*, 1781-1787 [*Arı Usun Eleştirisi*, İstanbul, Idea Yayınevi, 2011].

113 *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883 [*Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, İstanbul, Notos Kitap, 2011].

114 *Geschichte und Naturwissenschaft*, 1904.

115 *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, 1896.

sa, bu elbette tesadüfi değildir.[116] Zira söz konusu olan kutsal metinlerdeki "kutsallığı" keşfetmek gibi, bireysel veya kolektif anlamsallıklara içeriden nüfuz edebilmektir.

Ancak bu noktadan itibaren Diltheyci hermenötik epistemolojinin, Dilthey'e rağmen, dar bir sübjektivizme kayması muhtemeldir ve daha sonrasında, sosyolojik bilgiyi sübjektiflikleri "yorumlayan" sosyoloğun "sübjektif yorumlarına" indirgeyen etnometodoloji[117] örneğinde görülebileceği gibi, olacak olan da budur. Oysa sosyoloji hiçbir şekilde dar bir pozitivist nesnelcilik veya hermenötik öznelcilik arasında tercih yapmak zorunda değildir. Ki, sürekli olarak karşı karşıya getirilmesi talihsiz bir refleks hâline gelmiş, Durkheim ve Weber'in bizi davet ettiği sosyoloji yapma şekilleri de bu yöndedir. Geniş ölçüde Diltheyci epistemoloji etrafında şekillenmiş Weber sosyolojisi aynı zamanda bireysel veya kolektif tahayyüllerin de "bilimsel" ve "objektif" olarak analizinin mümkünatının sosyolojisidir.[118]

Kurumsal anlamda ise, hermenötik etki sosyolojinin Almanya'da bağımsız ve meşru bir disiplin olarak kurumsallaşmasını sekteye uğratmış gibidir. Zira Fransa'da olup bitenlerin tersine ve Weber, Tönnies ve Simmel gibi devlerin bitmez tükenmez çabalarına rağmen, sosyoloji uzun süre tarih, felsefe, hukuk, ekonomi ve hatta edebiyat gibi disiplinlerle olan ilişkilerinde epistemolojik özgünlüğünü ortaya koymakta zorlanacaktır. Öyle ki ilk sosyoloji kürsüsü ancak 1914'de kurulacaktır. Weber'in kendisi bile uzun süre tarhiçi, hukukçu ve iktisatçı kimliklerinden sıyrılamamıştır. Almanya'daki bu geç kurumsallaşmanın bir diğer sebebi, Fransa'nın tersine, alanı "çekip çevirecek" egemen bir figürün olmamasıdır. Weber hiçbir zaman bir Durkheim ol-

116 Zygmunt Baumann, *Hermeneutics and Social Science*, London, Hutchhinson, 1978.

117 Daha fazla bilgi için, bkz., Alain Coulon, *Etnometodoloji*, İstanbul, Küre Yayınları, 2010.

118 Bu noktada "her şey algılamadır, inançtır" diyen Durkheim'a göz kırpar Weber.

mayacaktır. Tönnies ve Simmel ne kendi ekollerini kurabilecekler ne de alanı "toparlayabileceklerdir." Fransa'nın tersine Alman sosyolojik alanının bu "dağınıklık" hâlleri uzun yıllar devam edecek ve paradoksal olarak teorik zenginlik ve çeşitliliğin de habercisi olacaktır.[119]

HEGEL VE TİN

Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, Ankara, İnkılap, 2001.

(s. 26) "Hegel'in "tin" kavramı, onun, tanrısal akıl ile insan aklı, tanrısal tin ile toplum tini arasındaki koşutluklar içeren ve tanrısal aklın, kendisini tarih içinde insan aklı ve insan eylemleriyle edimselleştirdiği görüşü doğrultusunda geliştirilmişti ve Hıristiyanlığın ünlü üçleme (teslis) öğretisinden esinlemeler taşıyordu. Ama "tin" kavramından bu metafizik-sel ve teolojik yönler arındırıldığında, geriye, "tin""in yalnız ve yalnız, insanın kendi yaratıp içinde yer aldığı tarihsel/toplumsal/kültürel dünyasını anlamak olanaklıydı.

[...] Hegel, felsefe tarihinin tanıdığı en büyük felsefe sistemlerinden birinin kurucusudur. Ama Hegelin sistemi, genel karakteristiği bakımından, insanı özneyi ve onun tarih içindeki düşünce, edim ve yaratılarını konu edinen, yani tinsel gerçekliğe yönelen bir sistemdir. Hegel'de doğa hep arka planda ve siluetimsi bir görünüm içindedir. Dolayısıyla, sistemi, en üst öncüllerine sinmiş olan bu içermelerden soyutlanarak düşünmek olanaksızdır. Hegel sistemini, Spinoza'nın tanrı ile doğayı özdeşleştiren panteizmine Hıristiyan üçleme (teslis) öğretisinin sokulmasıyla oluşmuş bir sistem olarak yorumlayanlar da vardır. Ancak burada belirtilmesi gereken, "tin" kavramını yalnızca insanın düşünce, edim ve yaratımlarıyla sınırladığımızda, onun tüm insanlık tarihini "tinin kendi eylemi" olarak gören bakış açısıdır. Bu, bir bakıma, insan dünyasının kendi iç dinamiğiyle kurulup gelişen bir dünya olduğunun ifadesidir. İşte Hegel, bu dün-

119 Alman sosyolojisi üzerine bkz: Raymond Aron, *German Sociology*, New York, Free Press, 1964.

yanın bir doğa nesnesi gibi ele alınamayacağını, bu dünyanın, onun sözleriyle, "tinin kendi kendini bilme edimi" ile bilinebileceğini belirtmekle, daha sonra Dilthey'da göreceğimiz tin bilimleri-doğa bilimleri ayrımın da ipuçlarını vermiştir.

Hegel üzerine bu sınırlı saptamalar, Alman İdealizmi-pozitivizm, tinselcilik-olguculuk karşıtlığını bir önemli yönüyle görmeyi sağlayabilir. Örneğin pozitivistlerin Hegel felsefesini "olgulardan kopuk, spekülatif bir metafizik" olarak nitelemeleri, kısmen doğru sayılsa bile, onların, Hegel'in saptamış olduğu bir şeyi kavramakta zorluk çektikleri ve hatta yanlış kavradıkları söylenmelidir. Bu, insan dünyasının, tinsel gerçekliğin, özgül bir dünya, sadece insana ait bir gerçeklik olduğu, bu dünyanın doğal olgular gibi ele alınamayacağı ve sadece ampirik yöntemlerle bilinemeyeceğidir.

(s. 30-31) Aslında Hegel'den önce Kant'ın öğrencisi bir filozof Herder (1744-1803), insan dünyasının, tarihsel/toplumsal/tinsel gerçekliğin, yine ancak insandan yola çıkılarak bilinebileceğini belirtmişti. Herder'e göre bu gerçeklik, tekrar ve sürekliliğin egemen olduğu, her şeyin belli doğa yasaları altında hep aynı şekilde devinip durduğu doğal gerçeklik gibi ele alınmaz. Çünkü bu gerçeklik, insanların her dönem ve çağda durmadan değişen değerleri, normları, ahlaksal, hukuksal, politik, ekonomik düzen ve düzenlemeleri ışığında incelenebilir. Tüm bu değerler, normlar, düzenler değiştiğinden, tüm insan dünyası, tüm insanlık tarihi için genel geçer açıklamalar yapılamaz. Tam tersine her dönem, her çağ, her kültür kendi tekliği ve bireyselliği için ve bir bireysel bütünlük hâlinde incelenebilir. Alman Tarih Okulu (Niebuhr, Ranke, Droysen, Mommsen vd.), buradan hareketle, her dönemi, her çağı, her halkı, her ulusu, vb. kendi özgül ve bir defalık bütünlüğü içinde ele almayı hedefleyen bir tarih bilimi, modeli içinde, geniş bir tarihçilik etkinliği geliştirir.

ANLAMA VE DILTHEY (HERMENÖTİK)

Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji,* Ankara, İnkılap, 2001.

(s. 32) Dilthey'e göre insanlar, doğal durumdan toplumsal duruma geçtikleri aşamadan bu yana, zaten kendi düşünce, istek, beğeni ve inançlardan örülmüş bir yaşama ağı içinde yaşarlar. İnsandan kaynaklanan, insan yaratısı olan tüm bu "tinsel öğeler", aynı zamanda insan eylemelerini belirleyen "motifler" olurlar. Dilthey, "motif" terimini, "neden" teriminden ayırmaya özen gösterir. "Neden", insanı da bir doğa varlığı olarak *dıştan* belirleyen ve doğa yasaları içinde ifadesini bulan şeydir. "Motif" ise, insanı kendi yarattığı bir düşünce, bir değer, bir norm, bir hukuk düzeni, bir politik rejim vb. olarak inanç eylemlerini *içten* belirleyen bir şeydir.

(s. 33-34) [...] Tarih ve toplum, ampirik yöntemlerle doğrudan ele alınabilecek alanlar değillerdir. Çünkü burada konu bir *algılama nesnesi* değil, bir anlama *nesnesi*dir.

(s. 34) [...] Doğa bilimleri ampirik ve açıklayıcı bilimlerdir; doğa bilimsel açıklama ise, tümel önerme formatındaki bir doğa yasasını büyük öncül olarak içeren bir tümden gelimdir. Ve doğa bilimsel nedensellik, tümden gelim mantıksal yapısı bakımından sebep sonuç bağlantısı yasa-olgu bağlantısı olarak kuran nedenselliktir. İşte Dilthey'a göre, kültür alanı ve kültür bilimlerinin konusu olarak tinsel dünya, doğa bilimsel açıklama modeli ve doğa bilimsel nedensellik altında ele alınamaz çünkü kültür gerçekliğinde doğa bilimsel anlamda yasalar olamaz. Ve çünkü kültür alanında insanın kendiliğinden ve özgür olarak belli değer, ilke, norm, kural türünden şeyler altında kendini gerçekleştirdiklerini bilmek söz konusudur. Tüm bu değerler, ilkeler, normlar, kurallar ise doğal belirleyiciler değil, yine insan yapısı şeyler, kısacası, simgeler, "anlamlar"dır.

(s. 35) [...] Kültür, her toplumun, her halkın, her ulusun kendine özgü simge dünyası ve bireyselliği olarak vardır. Bu yüzden tarihe ve topluma yönelen bilimlerde, doğa bilimlerinde olduğu gibi tümevarımsal genelleştirme ilkesiyle çalışma olanağı yoktur. Bu bilimler için özel bir yöntem olarak anlamanın işlevi de burada ortaya çıkar. Bu işlev

ikiyüzlüdür. 1) Kültür gerçekliğinde sebep-sonuç bağıntısı anlam-eylem bağıntısı olarak kurulduğuna göre önce eylemi motive eden anlamı kavramak gerekir. Eylemi motive eden bu anlam, bir değer, bir norm, bir kural olabilir. Yani bunlar doğal nedenler değil, insanların, insan gruplarının, halkların ulusların eylemlerine yön veren ve yine insandan kaynaklanan motiflerdir. İşte anlama, insan eylemlerini ve giderek kültürü yine insandan yola çıkarak kavrama yöntemidir. Bir başka değişle, anlama, insan ve kültürü, yine insanda ve kültürde kalarak kavrama yöntemidir. 2) Kültür gerçekliği özü gereği tarihsel olduğundan, anlama yöntemi, tüm zamanlar için geçerli nedensellikler saptamada kullanılamaz. Tam tersine, anlama yönteminin işlevi, her insanı, her halkı, her ulusu kendi tarihselliği ve bireyselliği içinde kavramamıza yardımcı olmasındadır.

a. Max Weber ve Sosyal Eylem

Bu zenginliğin kuşkusuz en önemli figürü Max Weber'dir (1864-1920). Teorik kurguları ve epistemolojik yorumlarıyla sosyolojinin bağımsız ve özgül bir sosyal disiplin olarak inşasına katkısı en az Durkheim kadardır. Öyle ki Fransız çağdaşı gibi[120], Weber'de de sosyolojiyi sosyal felsefe gibi spekülatif ve normatif bilgi üretme biçimlerinden "ayırma", "kurma" ve "yaşatma" gayreti bilinçli bir strateji olarak karşımıza çıkar. 1903'de W.Sombart ile kurduğu *Archiv für Sozialwissenchaft une Sozial Politik* adlı dergi ve yine Tönnies ve Simmel'le beraber kurduğu *Deutsche Gesellschaft für Sociologie* (Alman Sosyoloji Cemiyeti) böyle bir çabanın ürünleridir.[121] Almanya'da sosyolojinin kurumsallaşması belki Fransa'daki evreleri izlemeyecektir (Weber ancak 1919 yılında,

120 Weber'in dönemin Fransız düşünürlerini takip ettiği, Durkheim'ın ise Almanya'da olup bitenleri yakından izlediği, hatta Tönnies ve Simmel'in çalışmalarına atıfta bulunulduğu hatırlanırsa, hemen hemen aynı yaşlardaki bu iki kurucunun birbirlerinden hiç bahsetmemeleri oldukça şaşırtıcıdır.

121 Weber üzerine kapsamlı bir çalışma: Reinhard Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait*, London, Heinemann, 1963.

ölümünden bir yıl önce, Münih Üniversite'sinde bir Sosyoloji kürsüsünün başına geçebilecektir), ancak Weber'in sosyoloji "kurgusu", sosyolojiyi kavrayış biçimi, sosyoloji "yapış şekilleri" devamında bütün sosyolojik geleneği derinden etkileyecektir.[122]

Weber'le beraber algılama ve tahayyüller sosyolojik çözümlemenin objesi hâline gelir. Durkheimcı sosyolojinin veya daha doğrusu dar nesnelci yorumlarının sosyolojik alan dışına attığı inanç setleri, kognitif süreçler, sübjektiflikler Weber sosyolojisinin merkezine oturur.[123] Alman hermenötik geleneği burada kendisini bütün ağırlığıyla hissettirir. Durkheim dışsal ve zorlayıcı karakterli *sosyal olgulardan* bahsederken, Weber belli bir hedef odaklı ve anlam yüklü *sosyal eylemlerden*, *davranışlardan*, bahseder. Davranışın anlam yüklü olması ve bir hedef içeriyor olması eyleme sosyal bir nitelik kazandırır. Örnek olarak iki bisikletçinin çarpışması basit bir fiziki olay iken, çarpışma sonrası gözlemlenebilecek tartışma veya uzlaşma hâlleri sosyal bir nitelik taşır. Sosyolojinin objesi bu sosyal eylemlerdir, davranışlardır. Sosyolojik çözümleme faaliyeti ise bu eylemlerin arkasında yatan rasyonelliklerin, değerlerin, motiflerin, motivasyonların kavranılmasıdır (zira bu anlamsallıklar sadece kavranabilir, açıklanamaz). Bu noktada şöyle bir "sorun" ortaya çıkar: bahsi geçen öznellikler doğası gereği "tekildir", birey merkezlidir. O hâlde Weber sosyolojisi çıkış noktası itibariyle, en "saf" hâliyle "tekilci" bir sosyolojidir veya "tekillikler" sosyolojisidir. Nasıl fizikçi en yalın fiziki nesne olarak atomdan hareket ediyorsa, sosyolog da en küçük gözlem birimi olarak sosyal eylemden hareket etmelidir. Devlet, kapitalizm, bürokrasi, otorite gibi genel kapsayıcı-dışsal olguların analizinde dahi, belirleyici çözümleme birimi

122 Bkz: Arun Sahay, *Max Weber and Modern Sociology*, London, Routledge, 1971.

123 Bu sosyolojinin detaylarıyla ortaya konduğu baş eseri ölümünden sonra yayınlanan: *Wirtschaft und Gesellschaft* [Ekonomi ve Toplum], 1922. Türkçe çevirisi: *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, İstanbul, Cem Yayınevi, 2011. Weber sosyolojisine dair: C. Wrigths Mills, Hans H. Gerth, *Sosyoloji Yazıları*, İstanbul, Deniz Yayınları, 2008.

olarak bireysel-tekil öznellikler, algılama ve inançlar değerlendirmeye alınmalıdır.

Weber sosyolojisi sadece sosyal eylemlerin arkasında yatan tekilliklerin-öznelliklerin belli bir metot dâhilinde kavranması çabasıyla sınırlı kalsaydı kuskusuz burada daha fazla üzerinde durmaya gerek kalmazdı. Oysa durum hiç de öyle değildir. Weber'in sosyolojik projesi basit bir "anlama" çabasından çok daha fazlasını ifade eder. Sosyolojiye ilişkin verdiği tanım bu bakımdan anlamlıdır: Sosyoloji "toplumsal eylemleri *yorumlayarak anlayan* ve bu eylemleri kendi süreç ve etkileri açısından *nedensel* olarak açıklamak isteyen bir bilim dalıdır." Yorumlamak-Anlamak-Açıklamak, bu üç temel kavramla hedeflenen sosyolojik bilgiyi Raymond Aron şu şekilde sadeleştiriyor: anlamak (*verstehen*) sübjektif anlamı kavramak, yorumlamak (*deuten*) sübjektif anlamı kavramsallaştırmak, açıklamak (*erklären*) davranış düzenliliklerini ortaya çıkarmak.[124] Dolayısıyla Weber için bilme faaliyeti tamamına nüfuz edilmesi mümkün olmayan ampirik zenginliğin teori tarafından kapsanmasıdır. Diğer bir deyişle, ampirik olanın kavramsallaştırılmasıdır, teorik kurgular içerisinde değerlendirilmesidir. Weber sosyolojisinin merkezî kavramı ideal tipten beklenen de tam budur. İdeal tip, tamamen analitik amaçla, ampirik olanın kavramsal inşasıdır.[125] Bu inşa her zaman kısmi ve görecelidir. İdeal tip hiç bir zaman gerçekliğin kendisi değildir. Söz konusu olan, ampirik olanın kavranılmasını kolaylaştıran analitik amaçlı kısmi ve göreceli bir kurgulamadır. Weber'in toplumsal eylemler tipolojisi bu tur bir kurgulama icin örnek gosterilebilir. Weber eylemlerin arkasinda yatan bireysel öznellikleri 4 ideal tip altında kavramsallaştırır:

1- Geleneksel motiflere dayanan eylemler: Geleneksel eylemler yaşanmışlıktan elde edilen bir tutumdur ve güncel eylemler

124 Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, s. 550.

125 Sosyolojik objenin kavramsal inşasına ısrarla vurgu yapan Durkheim bu noktada Weber'le tamamıyla hemfikirdir.

bu tipe örnek teşkil eder. Alışılagelmiş inanışlar tarafından belirlenir (el öpme, selamlaşma gibi).

2- Duygusal motiflere dayalı eylemler: Alışılmış günlük davranışların dışındaki bir uyaran sonucunda (heyecan, korku, öfke, kin, nefret, sevgi, öç alma, özveri vb) bireyin duygusal tepkisiyle oluşur. Örneğin, maç sırasında yaşanan bir gerilim sonucunda kendini kontrol edemeyerek yumruk atan bir oyuncunun davranışı duygusal eylem tipine örnek olarak gösterilebilir. Ancak bazı durumlarda duygusal temelli bir eylemin yüceleştirilmesi söz konusu olabilir. Yani duygusallık bilinçli ve bir amaca yönelik olarak ortaya çıktığında bu davranış değersel-akılcı veya amaçsal-akılcı bir eylem olarak görülebilir. Örneğin, bir çocuğun dayak yedikten sonra ağlaması acıdan çok kendini acındırmak içinse bu eylem amaçsal-akılcı eyleme yaklaşmaktadır.

3- Değersel-akılcı eylemler (*wertrational*): görev, şeref, onur, din, bağlılık, sorumluluk gibi değerler temelinde belirli bir amacı ve hedefi olan planlanmış eylem tipidir. Eylemini *değere* bağlı olarak gerçekleştiren kişi için davranışın sonuçları ne olursa olsun (olumlu veya olumsuz) eylem kesindir. Geminin batacağını bilen bir kaptanın gemiyi terk etmeyerek gemiyle beraber sulara gömülmesi, bir komutanın savaş sırasında öleceğini bilerek komutasında yer alan askerlerinin önünde yer alarak savaşması değersel-akılcı eylem tipine örnek olarak verilebilir.

4- Amaçsal-akılcı eylemler (*zweckrational)*: belirli bir amaca ulaşmak için akılcı nedenlere dayanan bir eylem tipidir. Yani planlı ve rasyonel bir eylem tipidir. Örneğin, bir girişimcinin kar elde etmek için para kazanması bu eylem tipini içermektedir.

Burada önemli olan ideal tip kurgulamalarının bireysel öznellikler temelli kurgular oluşlarıdır. Dolayısıyla sosyolojik faaliyetin çıkış noktası tekilliklerden bir üst "genellik" seviyesine, sübjektifliklerin merkeziyetini koruyarak çıkmanın yolu ideal tipten geçer. İdeal tip sübjektif anlamsallıkların bazı noktalarının bilinçli olarak ön plana çıkartılması suretiyle mantıki tu-

tarlığa sahip bir kavram olarak soyutta inşasıdır. Örneğin ordu, aile, devlet gibi kurumların veberyen ideal tip kurguları bu kurumların bireyler nezdindeki sübjektif algılamalarının belli bir iç bütünlük ve mantık dâhilinde kavramlaştırılmasıdır. Söz konusu olan ampiri ve teorinin kavramlar aracılığıyla buluşmasıdır. Bu tür bir buluşmaya örnek olarak Weber'in otorite-egemenlik (*Herrschaft*) tipleri verilebilir. Otoriteyi-iktidarı karşısındakine iradesini kabul ettirebilme gücü olarak tanımladıktan sonra Weber bunun ancak egemenlik altındakilerin "işbirliği", "gönüllü katılımları" sayesinde olabileceğini belirtir. Diğer bir deyişle egemenlik altındaki, egemenin egemenliğinin meşruiyetinden kuşku duymamalıdır. Dolayısıyla söz konusu olan, bir anlamda, egemenlik altındakilerin kendi egemenlik altında oluş durumlarını kendileri yaratması, yeniden üretmesidir. O hâlde, Weber'e göre, otorite sorunsalı temelde bir inanç sorunsalıdır. Egemenin egemenliğinin meşruiyetine inançtır.[126] Ampirik olarak bu durum geniş bir çeşitlilik arz edebilir. Farklı inanç şekilleri farklı otoriteleri/iktidarları meşru kılabilir. Dolayısıyla analitik bir gaye söz konusuysa (ki sosyolog bunun peşindedir) bu ampirik zenginliğin teorik bir tipoloji çerçevesinde değerlendirilmesi gerekir. Otorite ideal tipleri bu noktada devreye girer ve böylece ilk başta "dışsal", birey dışı olarak değerlendirilebilecek bir olguyu, bireysel öznellikler (inançlar) üzerinden kavramsallaştırır-kategorize eder, anlaşılır kılar. Weber bu noktada 3 otorite ideal tipi ayırt eder:

- Geleneksel otorite: otoritenin kaynağı gelenekler veya bu geleneklerin meşruluğuna duyulan inançtır.
- Yasal-ussal otorite: otoritenin kaynağı akılcı ilkelere göre oluşturulmuş kanunlar veya bu kanunların akılcılığına dolayısıyla da meşruluğuna duyulan inançtır.

126 Devlet'de benzer bir şekilde tanımlanır. Weber'e göre Devlet aygıtı fiziksel şiddetin meşru kullanımının başarıyla tekelleştirilmesi veya bu kullanım tekelinin meşruluğuna duyulan inanç üzerine kuruludur.

- Karizmatik otorite: otoritenin kaynağı liderin karizmatik kişiliği, yönetici vasıfları veya bu vasıfların ve kişiliğin olağanüstülüğüne duyulan inançtır.

Weber'in gerek bürokrasi gerekse rasyonelleşme üzerine yazdıkları da yine aynı metodolojinin (ideal tip) farklı sorunsallar üzerine tatbiki olarak değerlendirilebilir. Bu sorunsallar birçok noktada birbirlerinin üzerine binerler. "Bürokrasi" yukarıda değinilen yasal-ussal otorite ideal tipinin yönetim ve örgütler düzeyinde açılımı olarak düşünülebilir. Sadece kamuya özgü olmayıp, her türlü modern örgütlenmenin (şirket, fabrika, vs) temelidir. Bu şekliyle bir diğer weberyen ideal tip "rasyonelleşme" ile çok yakından ilişkilidir. Kapitalizm ise bütün bu süreçlerin (rasyonelleşme ve bürokrasinin gelişiminin eş zamanlılığının) hem bir sonucu hem de tetikleyicisi olarak çıkar karşımıza.

İdeal tip şeklinde kurgulanmış çeşitli sosyal öğelerin birbirleriyle olan neden sonuç ilişkilerini kavramak Weber metodolojisinin bir diğer önemli ayağıdır. Dolayısıyla Weber sosyolojisinin "açıklama" faaliyetini ihmal ettiği düşüncesi talihsiz bir yanılsamadır. Bu aslında büyük ölçüde terminolojik bir talihsizliğin sonucudur, zira o çok vurgu yapılan Durkheim/Weber karşıtlığı ne yazık ki gerek Türkçe'de gerekse diğer dillerde açıklayıcı sosyoloji/yorumlayıcı sosyoloji karşıtlığı üzerinden ifade edilmiştir. Oysa toplumsal nedenselliklerin kavranması, ortaya konulması Weber'in de çabasıdır. Sosyolojiyi "toplumsal (...) eylemleri kendi süreç ve etkileri açısından *nedensel olarak açıklamak* isteyen bir bilim dalı" olarak tanımlar Weber. Ancak burada Durkheimcı sosyolojide olduğu gibi, sosyolog tarafından keşfedilmeyi bekleyen nesnel, tek yönlü mekanik bir neden sonuç ilişkisinden çok, ideal tip şeklinde kurgulanmış sosyal düzenlilikler, mekanizmalar arasındaki karşılıklı belirlenmişliklerden, etkileşimlerden bahsedilebilir.

Weber'in sosyoloji dışı çevrede de en çok bilinen "Protestan

Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu"[127] adlı eserinin yol açtığı eleştiri ve tartışmaların önemli bir bölümü bu metodolojik noktanın atlanmasından kaynaklanmıştır. O hâlde ilk olarak şunun altını ısrarla çizelim: Weber hiçbir zaman, marxist alt yapı-üst yapı dengesini tersine çevirmek istermişçesine, kapitalizmin Protestan ahlakını yarattığı tezine, Protestanlığın kapitalizmi yarattığı teziyle karşılık vermemiştir. Zira Weber metodolojisinde bu tür bir mekanik neden sonuç ilişkisine baştan yer yoktur. Söz konusu olan çeşitli ideal tip kurguları arasındaki karşılıklı etkileşimdir.

Weber'in gayesi kapitalizmin tarihsel oluşumunu açıklamaktır. Bu amaçla metodolojisine sadık kalarak bir kapitalizm ideal tipi kurgular: Kapitalizmin ruhu. Weber'e göre, zenginlik, para ve hırs peşinde koşmak kapitalizme özgü bir nitelik olamaz, zira bu tür çabalara tarihin her döneminde rastlanılır. Ancak yeni ve farklı olan bu tür amaçlara veya sınırsız birikim hedefine belli rasyonel ilkeler doğrultusunda, barışçıl yöntemlerle ulaşılmaya çalışılmasıdır. Böylece sınırsız birikim ve kar anlayışı ile akılcı çalışma disiplininin toplamı bize kapitalizmin temel mantığını (ruhunu) verir. "Kapitalizm" ideal tipini bu şekilde ortaya koyduktan sonra, Weber bu tarihsel oluşumun niçin sadece Batı'da vücut bulduğunu kavramaya çalışır. Bu bağlamda Çin, Hindistan ve İslam uygarlıklarıyla Batı toplumlarını karşılaştırmalı yöntem aracılığıyla Kapitalizm bağlamında karşılaştırır. Özellikle Protestan inanca (ve özellikle kalvinist ilkelere) bağlı bölgelerde kapitalizmin oldukça önemli gelişmeler kaydettiğini fark eder. Buradan hareketle "Protestan ahlakı" ideal tipini kurgular: Tanrı herkesin alınyazısını önceden belirlemiştir (kadercilik anlayışı). Kişinin Tanrının sevgili kulu, seçilmiş birisi olup olmadığını öğrenmesinin tek yolu yeryüzünde işini düzgün yapmasından ve ahlaki ödevlerini itinayla yerine getirmesinden geçer. Kişinin mesleğini rasyonel ve ahlaki bir şekilde icra etmesi

127 *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1904-1905. *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Ankara, Ayraç Yayınevi, 2010.

sonucunda yakalayacağı başarı, zenginlik o kişinin Tanrının sevgili kulu (seçilmiş kişi) olduğunun göstergesidir, zira o zenginliği ve başarıyı mümkün kılan sadece Tanrının iradesidir. Kişi yakaladığı bu zenginliği dünyevi hazlar için kullanmamalıdır. Tam tersine, dünyevi hazları ve lüksü reddederek dâhil olduğu cemaat ve yeryüzünde Tanrı krallığının yeniden tesisi için çalışmalıdır.

Her iki ideal tip[128] de böylece ortaya konduktan sonra varılan sonuç Weber için açıktır: Rasyonel ölçütler dâhilinde zenginlik üretmeyi ancak bunu yaparken de nefis terbiyesini ve haz almamayı (*ascétism*) şiar edinmiş bir inanç sisteminin (Protestan ahlakı) rasyonel yöntemlerle sınırsız sermaye birikimini amaçlayan bir yapının (kapitalizm) doğuş ve gelişimine (şart olmamakla beraber) göreceli olarak olumlu yönde katkı yapması kuvvetle muhtemeldir. Weber'in savunduğu tez genel hatlarıyla budur: Aktörlerin algılamalarını ve eylemlerini yeni ortaya çıkan (kapitalist) koşullara uyumlu kılması anlamında kalvinist (Protestan) ilkeler kapitalist sistemin gelişimini kolaylaştırmıştır.

Son olarak Weber'in siyasal ve bilimsel faaliyet arasına koyduğu o kalın çizgiden bahsederek bu bölümü bitirelim. Bir 19. yüzyıl düşünürü olarak Weber'de de, aynen Durkheim gibi, belirgin bir reformculuk ateşiyle "olanı değiştirme" kaygısının olduğu sabittir. Ancak bu kaygının politik tezahürleri, liberalizmden büyük Prusya hayaline oradan kurucusu olduğu Alman Demokrat Partisi'ne[129], her ne kadar eklektik bir yapı gösterse de, Weber tasavvur ettiği bilimsel faaliyetin siyaset dışılığına, tarafsızlığına her zaman vurgu yapmıştır. O hâlde Weber için

---

128 Weber burada da kurgulamalarını ampirik olarak gözlemlediği sübjektifleri bir üst düzeyde kavramsallaştırarak yapar. Gerek "Protestan ahlakı" gerekse "kapitalizmin ruhu" ideal tiplerinin çıkış noktası özgül tarihsel bireyselliklerdir.

129 Weber'in kişisel politik duruşu çelişkilerle doludur. Liberalizm, sosyalizm ve Alman milliyetçiliği arasında gidip gelir. "Her şeye rağmen, büyük ve muhteşem bir savaştı" olarak nitelediği 1. Dünya Savaşı'na gönüllü olarak yedek subay rütbesiyle katılır.

bilim (sosyoloji) ve siyaset doğası gereği apayrı şeylerdir.[130] Birisi diğerinin alanına tecavüz etmemelidir. Tarafsızlık ve objektiflik bilimsel faaliyetin olmazsa olmazlarındandır. Siyaseti dışlamayan ancak akademi dışına çıkartan bu eğilimin hem Durkheim hem de Weber'de çok belirgin olması her iki kurucunun bu noktada çok açık bir şekilde benzeşen sosyoloji kurgularıyla yakından ilgilidir: genel toplumsal veya siyasal tasavvur ve kanaatler dışında toplumsalın bilimsel okumasının aracı olarak sosyoloji. Bu tür bir projenin ilk adımı egemen toplumsal tahayyüllerin nüfuzundan kurtulmaktır ki bunun adı Durkheim'da ön fikirlerin (*prénotion*) çözümleme dışına çıkarılmasıyken Weber'de "aksiyolojik [değerlere ilişkin] yansızlık"tır.

WEBER-PROTESTAN AHLAK

Anthony Giddens, *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori: Marx, Durkheim, ve Max Weber*'in *Çalışmalarının Bir Analizi* (Çeviri: Ümit Tatlıcan), İstanbul, İletişim yayınları, 2009.

(s. 205-206) Weber, *Protestan Ahlakı*'na açıklayıcı istatistiksel bir olgıyla başlar: Modern Avrupa'da "iş önderleri ve sermaye sahipleri kadar, vasıflı iş gücünün daha üst kesimleri hatta modern girişimlerin yüksek teknik ve ticari eğitimli personeli ağırlıklı olarak Protestan'dır" [T*he Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 35.]. Bu sadece çağdaş değil ayıı zamanda tarihsel bir gerçektir: İlişki geriye doğru araştırıldığında da 16. yüzyılın ilk döneminden ilk kapitalist gelişme merkezlerinin bir bölümünün ağırlıkları olarak Protestan olduğu görülür. Bunun muhtemel açıklaması zaten vardır: bu merkezlerde ortaya çıkan ekonomik gelenekçilikten kopup genelde geleneğin ve özelde eski hâliyle dinsel kurumların bir kenara itilmesine yol açmıştır. Reform dönemini Kilise'nin kontrolünden kaçış olarak almak tamamen yanlış olacaktır. Gerçekte Katolik Kilisesi'nin gündelik hayat

130 Konuyla ilgili Bkz., Max Weber, *Meslek Olarak Siyaset*, İstanbul, Chiviyazıları Yayınevi, 2006; Anthony Giddens, *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji*, Ankara, Vadi Yayınları, 1999; Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, İstanbul, İnkılap, 2001.

üzerindeki gözetimi gevşemiştir. Protestanlığa geçiş, davranışın, Katolikliğin talep ettiğinden çok daha üst düzeylerde düzenlenmesini kabulle ilişkilidir. Protestanlık özellikle Kalvinizmde vurgulanan bir tutum olarak gevşekliğe ve haz almaya karşı kesinlikle katı bir yaklaşım içindedir. Bu yüzden şu sonuca ulaşılabilir: Protestanlık ve ekonomik rasyonalite arasındaki bağlantıyı açıklamak istiyorsak, Protestan inançların özel karakteristiğine bakmamız gerekir.

Weber'in yorumunun yeniliği kuşkusuz, Reform ve modern Kapitalizm arasında bağlantı olduğu tezi değildir. Bu bağlantının varlığı Weber'in çalışmasını yayımlamadan önce de birçok yazar tarafından kabul edilmekteydi. Nitekim esas kaynağı Engels'in yazıları olan Marksist açıklamada da, Protestanlığın kapitalizmin ilk gelişme döneminde ortaya çıkan ekonomik değişmelerin ideolojik bir yansıması olduğu düşünülür. Weber'in çalışmasında bu yorum yetersiz bir bakış açısı olarak reddedilir. Weber, *Protestan Ahlakı*'nın gerçek özgünlüğünü belirlemeye ve açıklamaya çalışır. Ekonomik etkinliğe bağlı olarak yaşayan ve kazanç arayışı içinde hayatını sürdürenlerin ya dine kayıtsız kaldıkları ya da ona karşı açık düşmanca bir tavır sergiledikleri genellikle doğrudur, eylemleri maddi dünyaya yönelik olduğu için din "maddi olmayan şeylerle" ilgili görülür. Ancak Protestanlık, Kilise'nin gündelik etkinlikler üzerindeki kontrolünü gevşetmekten ziyade, taraftarlarından Katolikliktekinden çok daha katı bir disiplin talep eder ve bu nedenle, müminin hayatının tüm alanlarına dinsel bir faktör aşılar. Protestanlık ve modern kapitalizm arasında, tamamen ilki ikincisinin bir "sonucu" olarak görülerek açıklanamayacak açık bir ilişki vardır.

(ss 206-207) [...] Sadece Protestanlık daha önceki din biçimlerinden belirli önemli noktalarda farklı değildir, aynı zamanda modern kapitalizm de önceki kapitalist etkinlik türlerinden farklı kendine has temel özelliklere sahiptir [...] Bencil para kazanma hırsına her toplumda rastlanır ve bu gerçekte kapitalist toplumdan ziyade kapitalizm öncesi toplumlara özgüdür. Bu yüzden, örneğin askeri fetihler veya korsanlıkla kazanç elde etmeye çalışan "serüvenciler" kapitalizmi, tarihin her döneminde var olmuştur. Ancak bu kapitalizm tipi, ahlak dışı kişisel kazanç arayışına değil

aksine bir görev olarak disiplinli çalışmaya dayalı modern kapitalizmden oldukça farklıdır. Weber, modern kapitalist "ruhun" temel özelliklerini şöyle sıralar: "Tüm doğal hazlardan kesin olarak kaçınma ile bir araya gelen daha fazla para kazanma hırsının (...) oldukça aşkın ve tamamen irrasyonel bir şey olarak görünen özel bireyin mutluluğu veya çıkarı düşüncesine ters düşen bağımsız bir amaç olduğuna inanılır. İnsan, hayatının amacı olarak kazanma güdüsünün hâkimiyeti altındadır; kazanmak artık kendi maddi ihtiyaçlarını karşılama amacının bir aracı değildir. "Doğal durum" olarak adlandırabileceğimiz şeyin tersi olan bu durum, önyargısız bir bakış açısından tamamen anlamsız olan şey, kapitalist etki altında olmayan bütün insanlara yabancı olduğu kadar kesinlikle kapitalizmin mutlak yönetici ilkesidir." [*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 36].

(s. 207-208) Böylece modern kapitalist ruhu, meşru yoldan servet edinme çabası ile bu geliri kişisel hazlar için kullanmaktan kaçınmanın özel bir bileşimi karakterize eder. Kapitalist ruhun kökeninde, bir ödev ve erdem bilinciyle, seçilen meslekte etkili performansın değerine inanç yatar.

(s. 208) [...] Bu yüzden, modern kapitalist ekonominin ayırt edici özelliği, onun "kesin hesaplılık temelinde rayonelleşmesidir. Bu rasyonelleşme, köylünün kanaatkârlığıyla ve lonca ustası ile serüvenciler kapitalizminin ayrıcalıklı gelenekçiliğyle kesin karşıtlık içinde sürdürülen ekonomik başarı amaçlı tahminlere ve dikkate, ayrıca siyasi fırsatlar ve akıldışı spekülasyonlardan yararlanmaya yöneliktir." [*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, s. 76].

WEBER VE İDEAL TİP

Anthony Giddens, *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori: Marx, Durkheim, ve Max Weber'in Çalışmalarının Bir Analizi* (Çeviri: Ümit Tatlıcan), İstanbul, İletişim yayınları, 2009.

(s. 229) "Weber'in "ideal tip" kavramlarının doğası ve sosyal bilimlerdeki kullanımlarıyla ilişkili tespitinin kaynağında mantıken onun genel epistemolojik yaklaşımı yatar. Sosyal bilimlerde kullanılan kavramlar, değer kabulleri olmadan,

doğrudan gerçeklikle elde edilemezler, zira ilgi konularını tanımlayan problemler bu tür ön-kabullere dayanır. Bu yüzden, tarihsel bir oluşumun yorumu ve açıklanması, özellikle bu amaçla oluşturulmuş ve –bizzat analizin amaçlarında olduğu gibi- gerçekliğin evrensel "temel" özelliklerini yansıtmayan kavramların inşa edilmesini gerektirir. Weber, ideal tip kavramların biçimsel özelliklerini ortaya koyarken, yeni bir kavramsal yöntem türü geliştirdiğini değil, aksine zaten pratikte yapılan şeye açıklık kazandırdığını düşünür. Bununla beraber, çoğu araştırmacı kullandığı kavramların tamamen farkında olmadığı için, formülasyonları çoğu zaman muğlak ve kesinlikten yoksundur. "Tarihçilerin konuştukları dil, uygun ifade ihtiyacını karşılamak için bilinçsizce yaratılan ve anlamı kesin olarak hissedilen, fakat üzerinde enine boyuna düşünülmeyen yüzlerce sözcük içerir." [*Methodology of the Social Sciences*, s. 92-93; *Gesammelte Aufsätzwe zur Wissenschaftslehre*, s. 193].

(s. 229-230) Bir ideal tip, her ne kadar gerçeklikte yer alsa da, bu özel biçimiyle nadiren ortaya çıkan birçok sayısız unsurun soyutlanması ve birleştirilmesiyle inşa edilir. Bu yüzden Weber'in *Protestan Ahlak ve Kapitalizmin Ruhu*'nda analiz ettiği "Kalvinci etik" farklı tarihsel şahsiyetlerin yazılarından alınmıştır ve bu etik, Weber'in Kapitalist Ruhu'nun oluşumuyla ilişki içinde özel önemde gördüğü Kalvinci öğretiler kombinasyonlarını içerir. Weber'e göre, bu tür bir ideal tip ne gerçekliğin belirli bir yönünün "betimlenmesi", ne de bir hipotezdir; sadece betimleme ve açıklamaya yardımcı olabilir. Bir ideal tip kuşkusuz normatif anlamda ideal değildir; gerçekleşmesi arzulanan bir şeyi ifade etmez. Diğer olgularda olduğu gibi ideal bir katil veya fahişe tipi inşa etmek uygundur. Bir ideal tip mantıksal anlamda saf bir tiptir, ancak somut anlamda değil.

(s. 230) İdeal tipler yaratmak bizzat bir amaç olarak kesinlikle anlamlı değildir; belirli bir ideal tipin kullanışlılığı sadece somut bir probleme veya problemlerle ilişkisi içinde değerlendirilebilir ve onu inşa etmedeki tek amaç ampirik sorunları analiz edebilmektir. Sosyal bilimci, bir olguyla örneğin rasyonel kapitalizmle ilişkili bir ideal tip formüle ederken, özel kapitalizm biçimlerini ampirik olarak inceleyerek ras-

yonel kapitalizmin ayırt edici en önemli özelliklerini belirlemeye çalışır. İdeal tip salt kavramsal düzeyde oluşturulmaz, aksine somut problemlerin ampirik analizleriyle yaratılır, değiştirilir, netleştirilir, ve ayrıca bu işlem analizin kesinliğini arttırır.

WEBER-SOSYOLOJİ-SİYASET-TARAFSIZLIK

Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji,* Ankara, İnkılâp, 2001.

(s. 74-75) *Olanı ile olması gereken*, bilim ile politika arasındaki karşıtlık, kişi olarak Weber'deki iki yön, yani *bilim adamı Weber* ile *politika adamı Weber* arasındaki karşıtlığı da aydınlatır. Weber, yaşamı boyunca birer meslek olarak bilim ile politika arasında bir seçim yapma gerginliği yaşamıştır. Her ne kadar ilgileri ve eğilimleri onu güçlü bir biçimde bilime bağlamış olsa da, politika ile ilgisini de hemen hiç kesmemişti. Weber, "değer ve inanışlarını kendisi yaratmış olan insanın, yine bunlara bağlanarak kendisi ve başkaları için eylemde bulunduğu bir etkinlik" olarak tanımladığı politikayı, çok çeşitli seçeneklerden bir seçim yapma ve karar verme eylemi ve mesleği olarak "insan özgürlüğünün somutlaştığı" bir alan olarak görür. Politikada özgürlük, bireylerin, politik grupların, sınıfların çıkar, değer ve inançlarının sürekli bir çatışma, bir savaş hâlinde olduğu toplumda, bu çıkar, değer ve inançları gözeterek bir *olması gereken*'e göre bir seçim yapma ve karar verme etkinliği içinde belirir. Ancak Weber, öbür değer ve idealler gibi, politik "maksim"lerin de bilime sokulamayacağını belirtir. Bu bakımdan, özgür iki etkinlik alanı olma özellikleri dışında, bilim ile politika arasında hiçbir ilinti ve geçiş olamaz. Weber bunu şöyle belirtir: "Bilim adamlarından talep edilen şey, rasyonel/anlıksal (zihinsel) saptamalardır. Ondan, bir yandan olguları, matematiksel veya mantıksal şeyleri ya da kültürel verilerin özgün yapısını saptaması istenirken; öbür yandan, bir kültür değerine ve kendi özel tutumuna dayanarak bir politik örgüt içinde *nasıl eylemde bulunulması gerektiğine* yanıt vermesi beklenemez. Bu iki şey, tamamen ve kesinlikle farklı, ayrı türden (heterojen) sorunlardır"[Max Weber, *Gesammelte Aufsaetze zur*

Wissenschaftslehre, Verlag, J. C. B. Mohr Verlag, Tübingen. 1951, 2. Auflage, s. 585].

Kültür bilimci olarak politika ile ilgilenmek, ancak, politika-ya bir araştırma konusu gözüyle bakmakla sınırlıdır. Weber bunu şöyle dile getirir: "Her şey gibi politika ile de bilimsel olarak uğraşabilirler. Ama uygulamaya yönelik politik bir tutum ile politik kurumların veya parti tutma olgusunun çözümlenmesi, iki ayrı şeydir. Bir bilim adamı da, bir miting alanında demokrasi üzerine pekâlâ nutuk verebilir. Ama burada sarf edilen sözler, bilimsel bir çözümleme aracı olamaz. Tersine, bu sözle, ancak başkalarının politik tutumlarını etkilemek için kullanılan politik propaganda araçları olmaktan kurtulamazlar" [a.g.y, s. 580].

b. Modernitenin ve Gündelik Hayatın Sosyoloğu: Georg Simmel

Sosyolojinin şimdiye kadar ele aldığımız öncü veya kurucuları arasında sınıflandırılması, "bir yere konulması" en güç olanı kuşkusuz Georg Simmel'dir (1858-1918). Hatta Simmel'le birlikte sosyolojinin tekrardan "daldan dala" atlayan bir sosyal felsefe faaliyetine dönüş yapma eğiliminde olduğu savunulabilir. Bu hâklı bir izlenimdir, zira gerek ilgilenmiş olduğu konuların çeşitliliği (dağınıklığı?) gerekse bu konuları ele alış şekli itibariyle Simmel sosyolog olduğu kadar, veya daha fazlasıyla, filozoftur da. Durkheimvari bir akademisyenden çok (ki üniversite kapılarını kendisine ancak 1914 yılında açacaktır[131]) dönemin, en popüler, Almanya ve dışında en çok tanınan düşünürlerindendir.[132]

Arkasında bıraktığı eserlerin çeşitliliği, özgünlüğü ve kendine has dili devamında çok farklı yorumlara sebebiyet verecektir. Özellikle ABD'de Şikago Okulu olarak adlandırılacak sosyolojik gelenek üzerinde (1900'ların ilk çeyreğinde) ve bu geleneğin

131 Büyük ölçüde Yahudi kökenli olması sebebiyle.

132 Simmel üzerine: Lewis A. Coser, *George Simmel*, New Jersey, Prentice-Hall, 1965.

devamı sembolik etkileşimcilik üzerinde (1950'lerden itibaren) etkisi belirleyici olacaktır. Avrupa'da ise durum farklılık gösterecektir. Çalışmalarının Durkheimcı gelenek tarafından fazlasıyla eklektik ve spekülatif bulunması Simmel'i uzun süre, en azından 1970'lerin sonuna kadar, Fransız sosyolojik alanından uzak tutacaktır. Almanya'da ise Simmel'e ilginin tekrar arttığını görmek için İkinci Dünya Savaşı sonrasını beklemek gerekecektir.

Simmel gerçek bir modernite sosyoloğudur ve çalıştığı konular da bunun tezahürüdür.[133] Çağdaşlarında gözlemlenebilecek kapitalist öncesi oluşum ve bağlara nostaljik öykünmeden (örnek olarak Tönnies'de *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft* ayrımı üzerinden yapılan) veya rasyonelleşme süreçlerinin doğurduğu "büyüsü" kaçmış dünyanın weberyen tarzı bir eleştirisinden (*Entzauberung*) Simmel'de eser yoktur. Esasında bu duruş hayat öyküsüyle yakından ilişkilidir. Simmel 1900'ların başında 4 milyon nüfusa ulaşmış Berlin'in en işlek merkezlerinden birinde dünyaya gelmiştir (meşhur *Leipzigstrasse* ve *Friedrichstrasse* caddelerinin birleştiği noktada). Hayatının önemli bir bölümünü bu devasa ve kozmopolit şehirde geçirmiştir. Yahudi kökeninden kaynaklanan "dışlanmışlık" duygusu kentsel yaşamın özgürlük alanları içersinde kendisini "sıradışı" bir yaşam biçimi ve muhteşem bir fikirsel, "yaratıcılık" ancak "daldan dala atlayış" şeklinde ifade etmiştir. Simmel'in bütün eserleri bu "bir yere koyamama" ve "yaratıcı dağınıklığın" izlerini taşır. Durkheim vari akademik ağırlığı ve iç bütünlüğü tartışmasız bir "sistem" veya "açıklama modeli" geliştirme çabası Simmel'e tamamıyla yabancıdır. Simmel'in bir konunun uzmanı olmak gibi bir çabası da yoktur. Entelektüel bir "ayran gönüllülük"tür söz konusu olan. Sanat eleştirilerinden, felsefeye, oradan edebiyat ve sosyolojiye uzanan geniş bir yelpazede, hiçbirini tam anlamıyla derinleştirme-

133 Örnek olarak kadın, moda, kent, yabancı, yoksulluk, para... Daha fazla bilgi için, bkz., Georg Simmel, *Modern Kültürde Çatışma* [*Der Konflikt der modernen Kultur* (1918)], İstanbul, İletişim Yayınevi, 2003.

den konudan konuya atlar Simmel. Ancak bu fikirsel "avarelik" muhteşem bir yaratıcılığı da beraberinde getirir.

Bu dağınık "delidoluluk" sosyolojinin hâlen dahi çok çektiği kısır ve skolâstik dualiteleri (birey/toplum, holizm/bireycilik, objektivizm/subjektivizm..) aşmanın da ön koşuludur esasında. Simmel'le beraber sosyoloji basit karşıtlıkların sığ ve talihsiz yörüngesinden kurtulup daha zengin ve anlamlı bir sosyal okumasına yelken acar. Toplumu tek belirleyici dışsal gerçeklik gören sığ nesnelciliği (natüralizm, objektivizm) ve onun karşıtı sadece ve sadece bireysellikleri toplumsal kurgunun temeline koyan öznelciliği (sübjektivizm, Alman hermeneutik geleneği) eş zamanlı olarak reddeder. Simmel için toplum ne birey üstü kapsayıcı bir organizmadır (Comte, Spencer) ne de temelinde bireyin olduğu sübjektif bir inşadır (alman idealizmi). Toplum sadece ve sadece karşılıklı etkileşimdir [*Wechselwirkung*]. Skolâstik karşıtlıkların temelindeki birey mi, toplum mu sorusu böylece anlamsızlaşır. Toplum bireylerin karşılıklı etkileşimi tarafından her an, sürekli olarak yaratılır, yeniden üretilir. Çıkış noktası bireyler arasındaki karşılıklı etkileşimdir. Bu noktada Simmel Alman geleneğinin bireye, tekile vurgusuna yakın durur.[134] Ancak burada bir Weber'de olduğu gibi bireylerin davranışları arkasındaki öznellikleri, anlamsallıkları kavramaya çalışmaz. Simmel'in dikkatini yoğunlaştırdığı husus bireylerin karşılıklı etkileşimleri neticesinde sosyalin her saniyesinde yeniden üretilmesi ve üretilen bu sosyal *output*'un akabinde dışsallaşması, nesnel bir hâl alması ve birey üzerinde zorlayıcı bir etkide bulunmasıdır. O hâlde sosyalin aynı zamanda dışsallığına ve zorlayıcı karakterine dikkat çekerek Simmel bu sefer de Durkheim sosyolojisine yaklaşır. Örnek olarak aile kurumu üyelerinin devasa bir çeşitlilik arz edebilecek karşılıklı etkileşimleriyle (karı-koca, anne-oğul, baba-kız, kardeş-kardeş, anne-baba, vs.) gündelik hayatta sürekli olarak

134 Bunu özellikle şu eserinde açıkça ortaya koyar: *Tarih Felsefesinin Problemleri* [*Die Probleme der Geschichtphilosophie*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1892], Ankara, Doğu-Batı Yayınları, 2008.

yeniden üretilir. Ancak üretilen bu sosyal *output* zamanla dışsallaşarak (kurumsallaşarak-Simmel burada biçim almak terimini kullanır) birey üzerinde zorlayıcı bir etki yapar. Aile üyelerinin bu yapının (kurumun-biçimin) salık verdiği (dayattığı) davranış biçimlerini ve kodlarını içselleştirmesi yeni bir içselleştirme-karşılıklı etkileşim-yeniden üretime ve dışsallaştırma döngüsünün hareket noktasını teşkil eder.

Sonuç itibariyle Simmel sosyolojisinde toplum hem yaratılan hem de maruz kalınan bir gerçekliktir.[135] İçerik ve biçim ayrımı gerçekliğin bu iki yanını ifade eder. Topluınsal kurum (biçim) bireyler arası etkileşimlerin zamanla dışsallaşması, "özerklik" kazanması, "şeyleşmesi", nesnel bir gerçeklik hâline dönüşmesidir. Oluşan bu biçim artık bireysel karşılıklı etkileşimlerin (içerik) ötesinde, nesnel dışsal bir gerçekliğe tekabül eder ve zorlayıcı bir karakter taşır. Söz konusu olan sanki yaratılanın (biçim) yaratıcısının (karşılıklı etkileşim hâlindeki bireyler) tahakkümünden kurtulup rolleri tersine çevirmesidir. Biçimin ulaştığı bu zorlayıcı dışsallık durumu bireylerin ve karşılıklı etkileşimlerinin bu süreçte hâlen önemini koruyan anahtar rollerini görmemize engel teşkil etmemelidir. Şöyle ki biçimin (kurumun) bekası, en son tahlilde, bireylerin kurumun "sunduğu-dayattığı" değer ve norm kalıplarını içselleştirmeleri ve devamında bu değerleri (ve dolayısıyla da kurumu) karşılıklı etkileşimleriyle yeniden üretmeleriyle doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla devamlılık arz eden bir içselleştirme (öznelleştirme), dışsallaştırma (nesneleştirme) faaliyeti sonucunda toplumsal gerçeklik bireylerin karşılıklı etkileşimi vasıtasıyla gündelik hayatta sürekli olarak yeniden üretilir. Toplum ve birey eş zamanlı olarak hem yaratan hem de yaratılandır.[136]

Bu noktadan itibaren Simmel sosyolojiye biçimlerin tahlili

135 Simmel sosyolojisi üzerine: Kurt Wolf, *The Sociology of Georg Simmel*, New York, Free Press, 1950.

136 Simmel'in bu teorik çerçeveyi ortaya koydugu başlıca iki eseri: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (1908) ; *Grundfragen der Soziologie* (1917).

görevini biçer [*formale Soziologie*]. Ancak konuyu detaylandırmaz ve değerlendirmeleri yüzeysel kalır. Buna karşın, Simmel'in devamında en çok ilgi çekecek ve özellikle Şikago ekolu ve sembolik etkileşimcilik tarafından benimsenecek sorunsalları karşılıklı etkileşim ve bununla yakından bağlantılı olarak gündelik hayatın sosyolojisi olacaktır. Simmel'in ismi özellikle bu iki sorunsalla beraber anılacaktır.[137] Her iki sorunsalın da ne kadar verimli bir çalışma alanı oluşturduğunu Simmel yaşamı boyunca gerçekleştirdiği hepsi birbirinden ilginç çalışmalarla ortaya koyacaktır. Yukarıda altını çizdiğimiz toplumsalın bireylerin karşılıklı etkileşimleri vasıtasıyla sürekli olarak yeninden üretilmesi fikri burada gündelik hayatın en sıradan (veya en anlamsız olarak değerlendirilebilecek) alanlarında verimli bir uygulama sahası bulur. Örnek vermek gerekirse, eğer üniversite kurumu bilumum norm, değer, davranış biçimi ve yükümlülüklerin üyelerinin (akademik personel-öğrenci) algılamalarında veya resmi metinlerde vücut bulmasından (biçim almasından) ibaretse, sıradan bir "Hocam" ifadesi bütün bu oluşumu yeniden üretmeye muktedir bir kelimedir. Şöyle ki öğrencinin "hocam" kelimesiyle "hocasının" kendisi üzerindeki otoritesini tanıması esasında bütün üniversite kurumunun iktidarını yeniden tanıması ve/veya üretmesidir. Zira Hocanın "Hoca" titrinin beslendiği iktidar/meşruiyet ona o titri veren kurumun, eğitim siteminin, iktidarıdır/meşruiyetidir. Dolayısıyla "Hocanın" "hocalığının" "hocam" kelimesiyle tanınması bütün üniversite kurumunun (meşru olarak) tanınması ve yeniden üretilmesiyle sonuçlanır.

Toplumsalın "sihirli" tarafının o muhteşem derinliklerine inmeye imkân verebilecek bu sorunsalın tatbik sahası sınırsızdır.

137 Simmel sosyolojisine dair Türkçe iki kaynak: Jale Dirlikyapan (dir.), *Georg Simmel, Sosyolog, Sanatçı, Düşünür*, Ankara, Doğu-Batı Yayınları, 2011; Werner Jung, *Georg Simmel Yaşamı/ Sosyolojisi/ Felsefesi*, İstanbul, Anahtar Kitaplar Yayınevi, 2001.

Moda[138], yabancı, yoksulluk veya para[139] gibi sorunsallar[140] üzerinden Simmel toplumsalın bu şekilde en beklenmedik alanlarda veya olabilecek en sıradan faaliyetlere sürekli olarak yeniden üretilmesi sürecini (sihirini) çözümlemeye çalışır. Sosyolojinin her zaman nicel yöntemlerle desteklenmiş makro ölçekli, katı (ve 'cansız') kurgu ve çözümlemelerden ibaret olmadığını, zanaatsal yaratıcılığın (ve 'gözün'), bilimsel "ciddiyet" ile toplumsalın "yapıldığı "ve "yaşandığı" hücrelerin tahlilinde pekâlâ bir araya gelebileceğini göstererek.

SIMMEL-YABANCI

Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür Seçme yazılar* (Çeviri: Tuncay Birkan), İstanbul, Metis yayınları, 2009

(s. 149) [Simmel' göre] Yabancı olma durumu şüphesiz bütünüyle olumlu bir ilişkidir; özgül bir etkileşim biçimidir. Sirius gezegeninin sakinleri bizim için tam manasıyla, en azından sosyolojideki manasıyla yabancı değillerdir. Bu bakımdan bizim için yokturlar; uzak ve yakın olmanın ötesindedirler. Yabancı, grubun kendisinin bir unsurudur, tıpkı yoksullar ve muhtelif "iç düşmanlar" gibi - gruba mensubiyeti hem onun dışında olmayı hem de onunla karşı karşıya gelmeyi içeren bir unsur.

(s. 150) [...] Grubun belli bileşenlerine ve tarafgir eğilimlerine köklü bir biçimde bağlanmış olmadığından, bütün bunların karşısına belirgin bir biçimde "nesnel" bir tavır takınarak çıkabilir; bu tavır da sadece bir mesafenin varlığının ve onun iştirakçilerden biri olmayışının işareti değildir, uzaklık ve yakınlıktan, kayıtsızlık ve müdahil olmaktan oluşan ayrı bir yapıdır.

(s. 151) [...] Nesnellik özgürlük olarak da görülebilir. Nes-

---

138 *Philosophie der Mode* (1905).

139 *Philosophie des Geldes* (1900).

140 Simmel'in farklı çalışmalarının zengin bir Türkçe derlemesi için bkz., Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür (Seçme Yazılar)*, İstanbul, Metis Yayınları, 2009.

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

(s. 154) [...] Yabancı gruba organik olmayan bir biçimde eklenmiş olsa da, yine de grubun organik bir üyesidir. Hayatının bütünü bu unsurun özgül koşullandırmasından nasibini alır. Ama belli miktarlarda yakınlık ve uzaklıktan oluştuğunu söylemek dışında, bu konumun karakteristik bütünlüğünü nasıl adlandıracağımızı bilmiyoruz. Bu iki nitelik bütün ilişkilerde bir dereceye kadar bulunmasına rağmen, "yabancı"yla kurulan ilişkiye özgül biçimini veren şey, yakınlık ile uzaklık arasındaki özel orantı ve yine aralarındaki karşılıklı gerilimdir.

SIMMEL-MODA

David Frisby, "Georg Simmel - Modernitenin ilk Sosyoloğu", Georg Simmel, *Modern Kültürde Çatışma* içinde, İstanbul, İletişim yayınları, 2003

(s. 43) Moda, hem "toplumsal eşitlenme eğilimi"ni hem de toplumsal farklılaşmayı soyutlar. Üstelik moda hem "çirkin" hem de "modern" olabilir – bizler onun içeriği karşısında "estetik açıdan hayli kayıtsız"ken, o da, "mevcut hayat normları karşısındaki mutlak kayıtsızlığı"nı sergilemektedir. Bu anlamda moda soyuttur.

(s. 47) [...] Moda bilinci onaylama ile kıskançlıktan oluşan bir duygu karışımına dayandığına göre, moda "içsel olarak özerklikten yoksun ve başka bir yere dayanmaya muhtaç

olan, ama kendi benliğinin farkına varmak için göze çarpmaya, ilgi çekmeye, biricikliğe gereksinim duyan bireylerin asli faaliyet alanıdır." Başka bir deyişle, böylesi bireyler, yoksun oldukları bireyselliği dışavurma aracı olarak modaya ihtiyaç duyarlar. Moda, insanın "içsel özgürlüklerini bütünüyle koruma"sını, böylelikle bireyin toplumun bütünüyle ilişkisinde kendi konumunu dışsal olarak göstermesini sağlayan önemli bir toplumsal araçtır. Moda aracılığıyla bireyler, içinde yaşadıkları "evrenin üstün gücü[ne], başına buyrukluğu[na]" karşı çıkmaya çalışırlar.

Modanın mekanı metropoldür: izlenimlerdeki, ilişkilerdeki hızlı değişimleriyle, bireyselliği bir yandan yok ederken bir yandan da öne çıkarışıyla, kalabalığı ve buna tekabül eden toplumsal mesafesiyle, "hepsinden önemlisi de, modadaki hızlı değişmeleri beslemek zorunda olan, alt tabakalardaki yukarı doğru iktisadi hareketlili"ğiyle "moda için beslenme alanıdır metropol. Bu nedenle, moda artık eskisi gibi pahalı olamaz. Bu da, ürünlerin ucuzlamasına, modadaki değişimlerin daha da hızlanmasına yol açar."

SIMMEL ve FORMEL (BİÇİMLER) SOSYOLOJİSİ

Juien Freund, "Max Weber Zamanında Alman Sosyolojisi", *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* içinde, Tom Bottommore ve Robert Nisbet (der.), Ankara, Ayraç yayınevi, 2002

(s. 165) Simmel Alman ve hatta Avrupa sosyolojisinde özel bir yere sahiptir, çünkü bu yeni bilimin kurucularından biri olurken bunu kendi yöntemiyle, felsefeden ayrılmaksızın gerçekleştirmişti. Aslında sosyoloji onun için felsefe yapabilmenin yeni bir aracı olmuştu, çünkü yeni metafizik düşünme yolları açmıştı. Dahası estetik onun sosyolojik çalışmalarını kaplamıştı, zira o, zamanının hatta zamanımızın, toplumsal ilişkilerini, yani nezaket, çekingenlik, giyim kuşam, bağlılık ya da şükran gibi ince, kaypak ve kavranması güç alanlarına dikkat çeken nadir sosyologlardandı. Bu çabasında neredeyse hiç takipçisi olmadığı söylenebilir, zira sosyologlar hâlâ devlet, iktidar, toplumsal sınıflar, ideoloji ve gelir dağılımı gibi büyük gerçeklikleri araştırmayı tercih edip insanlar arasında inceliğe dayalı buluşmalar sağlayan zariflik dolu etkile-

ri görmemektedirler. Simmel'in bütün sosyolojik yazılarının bizi şaşırtmayı sürdürdüğü kolayca görülebilir. Öte tarafdan Simmel daha sonra von Wiese'nin daha kavramsal ve bütünsel biçimde geliştirip ilerleteceği Formel Sosyoloji denen genel bir sosyoloji kuramı yaratmıştı; diğer taraftan yabancılık, çatışma, gizlilik, hatta sayının ya da beş duyu sosyolojisinin rolü gibi tümüyle sosyolojiye temel oluşturan pek çok kavramı barındırmakla birlikte sistematik bağları olmayan, ama analitik keskinlikleri nedeniyle takdire değer parlak sosyolojik denemelerin de yazarıdır Simmel.

(s. 165-166) [...] Simmel üç gözlemle başlar. İlki, insanların farklı farklı güdülerle –çıkar, ihtiras, iktidar, vb. –davranmasıdır. Bu olguların çözümlenmesi psikolojiye düşer. İkinci gözlem, bireyin kendisini, sadece kendisine gönderme yaparak onun diğerleri ya da diğerlerini onun üzerinde etkisi biçiminde, diğerleri ile etkileşimleri ile birlikte açıklamasıdır. Sosyal psikoloji bu ilişkilerin çözümlemesini yapar ve ufak bir yürüyüş gibi gelip geçici birliktelikler ya da siyasi partiler gibi kalıcı örgütlenmeler olabilen çok çeşitli toplumsal gruplar içinde bireylerin işbirliği ya da rekabette olduğu somut durumları inceler. Üçüncü gözlemse, insan etkinliklerini ya taklit, rekabet, hiyerarşik yapılar gibi genel biçimlerde ya da okul kilise devlet gibi toplumsal gruplanmalarda, yani her oluşumda birtakım biçimler içinde geliştiğidir. Sosyolojinin konusu bu biçimleri çözümlemektir.

(s. 168) [...] Günlük yaşamı yöneten de bir biçimler serisidir, mesleklerimiz, yemeklerimiz, toplumsal etkinliklerimiz. Biçimler yoksa toplum da yoktur. Simmel "bizi bir araya toplayan, yani toplumlaştıran çok sayıda biçim vardır" diye yazmıştı. "bunlardan biri terk edildiğinde de toplum ayakta kalmayı sürdürür... Ama biçimlerin tümüyle ortadan kalktığı bir toplum varolamaz." [Simmel, *Soziologie* (Berlin 1968), 5. baskı, s. 8-9]. Sosyoloji, toplumsal biçimleri soyut biçimde çözümleyen bilimdir ve bu şekilde bilir ki, "biçimler toplumu oluşturmakla kalmaz, biçimler toplum demektir [A.g.y., s. 9]."

c. Ferdinand Tönnies: Düaliteler Sosyolojisi

Gerek teorik duruşu gerekse kurumsal kimliğiyle Tönnies (1855-1936) birçok noktada çağdaşı Simmel'den ayrılır. Simmel'in akademi dışı, disiplinler arası (felsefe, edebiyat, sosyoloji...) "gezgin münevver" kimliğinin tersine, Tönnies sosyolog kimliğini her fırsatta ön plana çıkararak sosyolojin Alman üniversitelerinde kurumsallaşması için büyük çaba sarf etmiştir. Mesleki yaşamanın hemen hemen tamamını (1881-1933) Kiel Üniversite'sinde geçirmiş ve uzun yıllar boyunca kurucularından biri olduğu (Weber ve Simmel'le beraber) Alman Sosyoloji Cemiyeti'nin [*Deutsche Gesellschaft für Sociologie*] başkanlığı görevini yürütmüştür. Sosyolojik mirasa katkısı bakımından da Tönnies hiçbir zaman ne Weber ne de Simmel'in seviyesine erişebilecektir. Tönnies sosyolojisi her iki çağdaşına göre de, ele aldığı sorunsallar bakımından, oldukça sade ve sınırlıdır. Weber ve Simmel'deki tematik zenginlik ve teorik derinlik ve yaratıcılıktan Tönnies'de eser yoktur. Tönnies'in sosyolojik mirasa en büyük katkısı bugün bir "klasik" hâline gelmiş cemaat (*Gemeinschaft*)-toplum (*Gesellschaft*) ayrımı üzerindendir.[141] Tönnies bireyde iki farklı irade tespit eder: organik irade (*Wesenwille*) ve rasyonel-düşünülmüş irade (*Kürwille*). Bu her iki irade tipinin üzerinde şekillenen toplumsal oluşum ve ilişki tipleri çok farklıdır. Organik irade cemaat tipi ilişkilerin temelinde yatan iradedir. Organik irade doğal, sıcak, duygusal ve içgüdüsel olandır. Birey bu iradeyi sergilemek için herhangi bir düşünsel faaliyet sergilemez. Tezahür edişi tamamıyla doğal ve kendiliğindendir. Bu irade türü birbirine samimiyetle bağlanan insanlar arasında gelişir. Aile, arkadaş grupları, klan-aşiret tipi ilişkiler, kırsal topluluklar organik irade

141 *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen*, 1887. Terminolojik bakımdan anlam karışıklıklarına sebebiyet vermemek gayesiyle, burada söz konusu olanın "fiziki" bir ayrım (her grup veya cemaatin 'fiziki' anlamda toplum tarafından zorunlu olarak kapsandığı bir ayrım) veya dini bir oluşum (cemaat) olmadığını ısrarla hatırlatalım. Burada bahsedilen ilişki tipleridir.

temelli cemaat tipi ilişkilerin hâkim olduğu oluşumlardır. Bu oluşumlarda ilişkiler samimi, bağlayıcı ve sıcaktır. İnsanoğlunun temel-birinci aidiyetlerine tekabül eder. Aile bu ilişki türünün ideal tipidir. Hukuksal anlamda bu tip oluşumların belirleyici öğesi statüdür. Kırsal ekonomi baskındır. Toplum tipi ilişkiler ise rasyonel-düşünülmüş irade üzerinde yükselir. Belli bir "hesap-kitap" sonucunda vücuda gelen iradedir. Bu iradenin tetiklediği ilişki tipleri çıkar temellidir. İlişkiler soğuk, yapay, gevsek, rasyonel ve egoisttir. Modernitenin kentsel alanları bu tip ilişkilerin egemen olduğu başlıca alanlardır. Kentsel-kapitalist alanın o devasa ilişki sarmalı içerisinde, "sıcak" ve "insani" ilişkiler kurmakta zorlanan yalnız, mutsuz ve egoist birey figürü toplum tipi ilişkilerin çıkarcı, yapay ve soğuk tarafını özetler niteliktedir.[142] Hukuksal anlamda bu tip kapitalist ve ticaret yönelimli oluşumların belirleyici öğesi sözleşmedir. Sonuç olarak basitleştirmek gerekirse, *Gemeinschaft-Gesellschaft* karşıtlığı kalp ve aklın, hissiyat ve çıkarların, kır ve kentin, tarım ve sanayinin karşıtlığıdır.

Tönnies'in bu kurgusunda 2 temel noktanın altının çizilmesi gerekir. İlk olarak Tönnies'in toplum kurgusu önemli ölçüde birey merkezlidir, psikoloji yönelimlidir. Zira 18. yüzyıl düşüncesini andırırcasına, toplum-sosyal bireylerin iradesinin bir ürünü olarak kurgulanmıştır. Öyle ki yine bir 18. yüzyıl "esintisi" olarak toplum tipi ilişkilerin sözleşme kaynaklı olduğu değerlendirilmiştir. Sosyolojinin diğer yan disiplinlerle ilişkisinin sıkıntılı olduğu bir dönemde, objesinin bu derece "psikoloji" kokmasının, özerk ve özgül bir disiplin olarak tesisini güçleştireceği açıktır. Ki nitekim sonuç da (özellikle Almanya'da) bu şekilde tezahür etmiştir. İkinci olarak Tönnies'in bu tipolojisinin (*Gemeinschaft-Gesellschaft*) orijinallikten yoksun olduğu ifade edilebilir. Zira daha önce defalarca altını çizdiğimiz üzere sosyolojinin öncülerinin/kurucularının istisnasız hemen hemen hepsinin

142 Konuyla ilgili bakınız ; Ahmet Aydoğan, *Şehir ve Cemiyet (Don Martindale, Ferdinand Tönnies, Georg Simmel, Max Weber)*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2000.

temel çabası tarihsel olarak tanıklık ettikleri gelenekselden-modern geçiş sürecini (Fransız ve sanayi devrimlerinin tetiklediği) tahlil etmek ve bu süreci kavramsallaştırmak olmuştur. Farklı terminolojilerle ifade edilen esasında aynı süreçtir: Feodalizm-kapitalizm (Marx), aristokratik toplum-demokrat toplum (Tocqueville), mekanik dayanışma-organik dayanışma (Durkheim), geleneksel/ussal-bürokratik (Weber), algılama olarak dünya-irade olarak dünya (Schopenhauer), homojen-heterojen (Spencer), basit irade-düşünülmüş irade (Wundt).[143]

Hatta daha sonrasında Amerikalı sosyolog Charles H. Cooley'in birincil gruplar (*face-to-face groups*)-ikincil gruplar ayrımı, Karl Popper'in açık toplum-kapalı toplum karşıtlığı ve en nihayetinde bugün kullanımı oldukça sıradanlaşmış gelenek-sel-modern, kırsal-kent, tarım-sanayi, az gelişmiş-gelişmiş düaliteleri esasında sosyolojinin kurucularının farklı terimlerle ifade ettikleri bu gelenekselden moderne geçiş hâllerine tekabül eder.

De Bonald ve Maine gibi muhafazakârların ilk defa kavramsallaştırma gayreti gösterdiği bu sorunsal (özellikle statü-sınıf, statü-sözleşme tematikleri üzerinden) hiç kuşkusuz bugün de sosyolojinin üzerinde yükseldiği temel sorunsallardan biri hatta en önemlisidir. Sosyolojik geleneğe Tönnies'in katkısı bu noktada daha iyi anlaşılır. Ele aldığı sorunsal belki orijinallikten yoksundur. Ancak bu sorunsalı fevkalade kapsamlı ve sistematik bir şekilde ele alarak sosyolojinin klasiklerinden birine dönüştürenlerin başında da o gelir. Tönnies modernite öncesinin baskın cemaat tipi ilişkilerine duyduğu nostaljiyi gizlemez. Simmel gibi *Gemeinschaft*'in üstüne "su içip" *Gesellschaft*'in gündelik hayatta yeniden üretimine odaklanmayı reddeder. Geçmişin "nostaljik ancak yok olmaya mahkum büyüsü" ve yarınların "mecburi tatsızlığı" arasında Tönnies konumlanmakta zorlanır.

143 Aynı zamanda çevreyi, "olan-biteni" bu şekilde düaliteler üzerinden (tek-çok, tekil-çoğul, doğal-yapay, doğal-toplumsal... Liste uzatılabilir) kavrama geleneğinin Antik Yunan'a kadar uzanan Batı Avrupa kültürünün ayırt edici unsurlarından biri olduğunu hatırlatalım.

Zira Tönnies'e göre cemaat tipi ilişkilerden toplum tipi ilişkilere geçiş, ticaret ve kapitalizmin gelişimi dolayısıyla, kaçınılmazdır. Bütün teorik kurgusu bu "modern memnuniyetsizliğin" ifadesi gibidir. Tönnies daha sonrasında doğası gereği cemaat tipi ilişkileri "yüceleyen" Naziler tarafından hiç de hak etmediği bir şekilde araçsallaştırılacaktır. (zira Tönnies'in kendisi hümanist bir sosyalizm taraftarıdır.[144]) Kapitalist çürümenin henüz nüfuz etmediği toplumsal hücre (*Volkgeist*) veya ari Germen ırkının saf ve yüce karakterinin tezahürü olarak *Gemeinschaft* fikri Alman nasyonal sosyalizminin merkezî öğelerinden biri olacaktır.

TÖNNİES

Juien Freund, "Max Weber Zamanında Alman Sosyolojisi", *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* içinde, Tom Bottommore ve Robert Nisbet (der.), Ankara, Ayraç yayınevi, 2002

(s. 163-164) Cemaatin kökleri bireyin "ilkel ve doğal hâli"ne dek iner, çünkü kaynağı anneyle çocuk, kadınla erkek ve kardeşler arasındaki ilişki gibi, toplumsal yaşamın basit gruplandırılışında olduğu kadar, henüz oluşan insanın bitkisel yaşamındadır da. [...] sosyolojik olarak da bu ilişkiler üç çeşit cemaat belirler, kan bağı ya da akrabalık, mekân yakınlığı veya komşuluk, dostluk ya da ruhsal değerler cemaatleri. Cemaatin sadece köy biçiminde olduğunu da düşünmek yanlıştır: Kentsel bir yaşam oluşturma biçimini de açıklar cemaat, "canlı ve ortak bir organizma" oluşturmuş kentler de olduğu gibi. Yasal olarak (*Juridically*), komüniter yaşamın temeli adettir, bu da bir taraftan üyeleri arasında Tönnies'in anlayış ve bağdaşma dediği özel bir toplumsal oydaşma (*concencus*) yaratırken, öte taraftan uygun dinsel ve yasal işlevlerinin ortaya çıkmasını sağlar. Köyde asıl ilişki evdeki ve topraktakidir, kentte ise bu ilişki şirket ya da loncalardaki zanaatları birleştirir. Tönnies'in terimi Marksist çağrışımıyla almayıp ilkel komünizm anlamında bazen komünizm dediği tipik bir yaşam biçimini oluşturur bütün bu ilişkilerin topla-

144 Bu noktada Tönnies'in hayal ettiği sosyalist toplumun da her şeyden önce sosyalist bir *Gemeinschaft* olması anlamlıdır.

mı. Cemaat Tönnies'in dükalık (*ducal*) dediği özel bir siyasal bir rejim geliştirmiştir, ama ne yazık ki bunun dinsel ruhla olan yakınlığını göstermek dışında, ayrıntılı bir çözümlemesini yapmamıştır. Bu, onun dinsel cemaatler olarak gördüğü kentler için de eşit biçimde doğrudur. Cemaat ekonomisini daha çok vurgular. Köysel cemaatler de ekonominin merkezi, etrafındaki yapılar ve taşınır-taşınmaz mal ve mülküyle birlikte evlerdir. Bu temel olarak eve bağlı (*domestic*) bir ekonomidir, değiş tokuş kullanılmaz. Komüniter kent ekonomisinde ise sadece farklı ticaretlerde gerekli olduğu zaman değiş tokuş vardır. Kar için değiş tokuş gibi bir sorun yoktur, el emeği sanat olduğu ve zenginlik iddiasıyla değil, onur adına yapıldığı için kar da yabancı bir kavramdır.

Toplum (cemiyet), doğası itibariyle yapaydır, çünkü içinde-ki herkes diğerlerine karşı bir gerginlik durumunda kendisi için yaşar. Kuşkusuz insanlar bir toplumda bir arada varolurlar, ama sürdürebilecekleri ilişkilere karşın birbirlerine organik olarak ayrılıkları sürer. Herkes diğerlerini kendi mülkünde uzak tutmaya çalışır, bu da neden kimsenin, aldığı hizmete en az eşit bir şekilde karşılık vermek dışında kimse için bir şey yapmayacağını açıklar. Toplumsal ilişkiler böylece hesaplama ve tartma üzerine kurulur ve bir değiş tokuş ya da iş görme akışı içinde bütün mallar pazarlığa tabidir. Her mal bir değere dönüşür; çünkü o ölçülmüş yararlı veya tesirli olma kapasitesidir, bir meta hâline gelir. Eşdeğer malların değiş tokuşu olasılığı, para terimine çevrilmiş nesnel bir niteliğe sahip olarak görülen bu değeri gerekli kılar. Bu nitelik özellikle bir kişiye ait değildir, ama eşit değiş tokuşlara olasılık tanıyarak malları eşit bir biçimde bölüştürme üstünlüğüne sahiptir. Kağıt para gibi hiçbir özlü değeri ya da kişiliği olmayan saf maddelerin değiş-tokuşunda bile bu noktaya varılır. Adam Smith'in bakış açısından toplumda herkes bir tüccar olarak görülür. Toplumda, her durumda, soyut mantık egemendir ve bu koşullarda soyutlamanın üstün şekillerinin –bilim, teknoloji ve makineler- ayrıcalıklı olması gerektiği anlaşılır bir hâldir.

MODERNİZM VE POSTMODERNİZM

Hasan Bülent Kahraman, *Postmodernite ile modernite arasında Türkiye 1980 Sonrası Zihinsel, Toplumsal, Siyasal Dönüşüm*, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2007.

(s. 2-6) ... *modernizm*, insanların kendi iradelerinden başka her türlü aşkın otoriteyi reddederek özgürlüklerinin önüne yine kendilerinin koydukları engelleri aşma kararlılığı ve kişisel özgürlükle bir arada yaşamanın gereklerinin birbirlerini kısıtladığı değil, zenginleştirdiği bir toplum, daha doğrusu bir dünya yaratma hayalidir. Böylesi bir yaklaşımın Aydınlanma felsefesiyle birleşmesi sonucunda iki kavram güç kazanarak ortaya çıkar: *Pozitivizm ve laiklik*. Bunların ilki insanın ve insan aklının doğa üstündeki deneysel bilgiye dayalı egemenliğini vurgulamak ve pekiştirmek için kullanılır. Modernist mantık içinde birey pozitivizmle doğa; laisizmle de aşkınlık –tanrı- karşısında güçlenir.

Toplumu ve bireyi denetleme ve örgütlemenin söz konusu olduğu her yer ve noktada da merkezî bir otoritenin belirleyici gücünden söz açmak gerekir. Bu merkezî otorite, 1789 Fransız Devrimi'nden sonra üniter-ulus devlet olmuştur ve bu gelişme gerek Aydınlanma felsefesinin gerekse de modernizm diye tanımlanan dünya görüşünün tıkanmasının temel gerçeğini hazırlamıştır.

Aydınlanma felsefesi, özünde burjuvaziyle birlikte doğan, onunla birlikte gelişen ve nihayet burjuvazinin sınıfsal bir güç olarak kendisini siyasal alanda öne çıkarmak istemesiyle birlikte siyasallaşan bir olgudur. Dolayısıyla, modernizmin bünyesinde özgürleşme, bağımsızlaşma türünden kaygılar bulunsa da bunlar, sonuçta, yeni bir düzen kurmak için vardırlar. Bir başka deyişle, belli bir düzen anlayışı örtülü de olsa, dipten dibe sürse, alttan alta gelişse de, modernist dünya görüşünde içkindir.

Moderni hazırlayan Aydınlanma felsefesi, sonuçta 1789 Fransız Devrimi'yle birlikte siyasallaşmıştır ve bu gelişmeyi milli burjuva demokratik devrimi diye tanımlamak olanaklıdır. Bu devrim, bir yandan burjuvazinin siyasal bir erke dönüşmesini sağlamış, bir yandan da parlamentarizmi toplumsal bir olgu olarak geliştirmiştir.

(...) postmodernizmin, modernizme içkin bulunan iki temel öğeye yönelik eleştirileri gelir. Bunların ilki, pozitivizmin modernizmin kurucu ideolojisi kabul edilerek dogmatik bir niteliğe büründürülmesi ve toplumsal, kültürel, siyasal süreçler üstünde hegemonik hâle getirilmesidir. İkincisi, toplum mühendisliği yaparak bir gelecek ütopyası oluşturmak, teleolojik ve muhayyel bir gelecek ideolojisinin başatlaştırılması ve gene toplumsal ve siyasal sürecin bu amaca göre örgütlenmesidir.

Gerçekten de postmodernizm yalnızca ütopya düşüncesini eleştirmekle kalmamış, bugün evrensel ve toplumsal olarak yaşanan tüm sıkıntılardan modernizmin ütopya kaygılarını sorumlu tutmuştur. Bu, insan ve toplum gerçeğini reddederek toplumu dönüştürmek isteyen mekanik bir kalkınmacılık ve ilerlemecilik düşüncesinin yok sayılmasıdır. Ayni şekilde modernizmin çeşitli düzeylerde önerdiği evrenselcilik düşüncesi de bırakılmakta, onun yerine yerel olanla ilgilenmektedir.

Postmodernitenin bu tercihi moderniteye içkin bir başka olguyu, Darwinci evrim ve ilerleme düşüncesini saf dışı bırakmaktadır. Çünkü pozitivizmin kapsadığı ilerleme düşüncesi özünde Darwinisttir. O da gücünü çizgisellik anlayışının ön kabulünden (predetermined) alır.

(...) *postmodernizm*, öncelikle Batı toplumlarının mevcut konumunun gerek toplumsal değişkenler, gerekse onların ürettiği bilinç açısından irdelendiği bir yeni toplumsal düşünce sürecidir (...) daha çok modernizmin bünyesinde yer alan kuramların temel eğilimlerinin dışında postmodernizm, bir toplum mühendisliği yapma toplumun geleceğini belirleyecek kararlar ve modeller üretme çabasında değildir. Aksine postmodernizm, yaşanılan konumun ve durumun çözümlenmesine yönelik, onun tartışılmasını içeren, eleştirel dozu yüksek, bu nedenle sistematik değildir denebilecek bir dizi yaklaşımın bütünüdür.

Bu niteliğiyle postmodernite yalnızca bir modernite eleştirisi değildir. Onun büyük ölçüde dönüşümünü sağlayan öğelerin toplamı olan bir süreçtir. Modernite projesinin varlığını sürdürdüğü ve bir eleştiri gereksinimi duyduğu her noktada

bir postmodern tavır ve sürecin oluşacağını söylemek postmodernitenin tarihsel ve zihinsel sınırlarını da belirlemektir.

ARA KAYNAKÇA

(Alman Ekolü)

ARON Raymond, *German Sociology*, New York, Free Press, 1964.

AYDOĞAN Ahmet, *Şehir ve Cemiyet (Don Martindale, Ferdinand Tönnies, Georg Simmel, Max Weber)*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2000.

BAUMANN Zygmunt, *Hermeneutics and Social Science*, London, Hutchhinson, 1978.

BENDIX Reinhard, *Max Weber: An Intellectual Portrait*, London, Heinemann, 1963.

COSER Lewis A., *George Simmel*, New Jersey, Prentice-Hall, 1965.

DILTHEY Wilhelm, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883 [*Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, İstanbul, Notos Kitap, 2011].

DİRLİKYAPAN Jale (dir.), *Georg Simmel, Sosyolog, Sanatçı, Düşünür*, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2011.

DOĞAN Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, İstanbul, İnkılâp, 2001.

GIDDENS Anthony, *Max Weber Düşüncesinde Siyaset ve Sosyoloji*, Ankara, Vadi Yayınları, 1999;

JUNG Werner, *Georg Simmel Yaşamı/ Sosyolojisi/ Felsefesi*, İstanbul, Anahtar Kitaplar Yayınevi, 2001.

KANT Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, 1781-1787 [*Arı Usun Eleştirisi*, İstanbul, Idea Yayınevi, 2011].

RICKERT Heinrich, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, 1896.

SAHAY Arun, *Max Weber and Modern Sociology*, London, Routledge, 1971.

SIMMEL Georg, *Der Konflikt der modernen Kultur*, 1918 [*Modern Kültürde Çatışma*, İstanbul, İletişim Yayınevi, 2003].

SIMMEL Georg, *Die Probleme der Geschichtphilosophie*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1892 [*Tarih Felsefesinin Problemleri*, Ankara, Doğu-Batı Yayınları, 2008].

SIMMEL Georg, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, 1908.

SIMMEL Georg, *Grundfragen der Soziologie*, 1917.

SIMMEL Georg, *Philosophie der Mode*, 1905.

SIMMEL Georg, *Philosophie des Geldes*, 1900.

SIMMEL Georg, *Bireysellik ve Kültür (Seçme Yazılar)*, İstanbul, Metis Yayınları, 2009.

TÖNNIES Ferdinand, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen*, 1887.

WEBER Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922 [*Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, İstanbul, Cem Yayınevi, 2011].

WEBER Max, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1904-1905 [*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Ankara, Ayraç Yayınevi, 2010].

WEBER Max, *Meslek Olarak Siyaset*, İstanbul, Chiviyazıları Yayınevi, 2006.

WINDELBAND Wilhelm, *Geschichte und Naturwissenschaft*, 1904.

WOLF Kurt, *The Sociology of Georg Simmel*, New York, Free Press, 1950.

4- 20. Yüzyılın İlk Yarısında Sosyoloji

Yaklaşık yirmi beş yıllık (1890-1914) bir zaman diliminde modern sosyoloji artık doğmuştur. Felsefeyle bağlarını geri dönülemez bir bicimde koparmış, objesini bütün özgüllüğü içerisinde ortaya koymuş, epistemik ve metodolojik temellerini netleştirmiştir. Ancak gördüğümüz üzere, bütün bu inşa süreci başından beri çoğulcu bir karakter sergilemiştir. Sosyoloji terimine Fransa ve Almanya'da yüklenen anlamlar belirgin farklılıklar göstermiş ve bu farklılıkların üzerinde özgün gelenekler yükselmiştir. Ancak bu "yerel özgünlükler", ne kadar önemli olsa da, ormanın bütününü görmemizi engellememelidir. Sosyoloji "kurguları" ne kadar farklı olsa da (ki bu aralarında hiçbir benzerlik olmadığı anlamına gelmez) bir Durkheim, Weber veya Simmel'in yapmaya çalıştıkları sosyoloji için özgül bir varoluş alanı inşa etmektir. Bu alanların (epistemik) farklılıkları izlenen bütüncül ve özgül "sosyoloji projesini" görmemize engel teşkil etmemelidir. Tarde veya Le play "sosyolojilerinde" eksik olan tam da bu özgül "sosyoloji projesidir."

Bu tür bir proje ne bireysel bir çabanın tezahürü ne de "kuruluşla" sonuçlanacak fikirsel bir gelişimin sonucu (düşünceler tarihi yazınında olduğu gibi) olarak ortaya çıkar. Söz konusu olan bilimler hiyerarşisi içinde özgün ve dinamik bir sosyolojik

matrisin-alanın (teorik üretkenliği, metodolojik çeşitliliği, epistemolojik özgünlüğü, kurumları, dergileri, cemiyetleri ve kürsüleriyle...) inşasıdır. Bu matrisin çeşitlilik arz etmesi, kırılganlıktan öte, bir zenginlik olarak telakki edilmelidir. Bu noktada yerel-milli özgünlükler belirleyici olmuştur. Almanya'da idealizm ve Fransa'da pozitivizm, sosyolojinin bu ülkelerdeki "algılanış", "yapılış" ve "var ediliş" şekillerini önemli ölçüde etkilemiştir.

Sosyolojinin gelişimi elbette bu iki ülkeyle sınırlı kalmamıştır. Ancak bu iki ülke üzerinde ısrarla durmamızın sebebi, birazdan değineceğimiz diğer "geleneklere" kıyasla sosyolojik "matrisin" kuruluşu için hayati önem arz eden epistemik ve teorik sorunsallara bu ülkelerde duyulan geleneksel ilgidir. Sosyoloji dâhil hiçbir disiplin kendi kendine vücut bulmaz, "kurulur" ve bu "kuruluş" süreci sosyoloji için tartışma götürmez bir biçimde ulusal bir çerçevede (Fransa-Almanya) gerçekleşmiştir. Ancak bu daha sonrasında "dışlayıcı" bir kendi içine kapanmaya dönüşmeyecek, sosyoloji, artan uluslararası bağlantı ve etkileşimler vasıtasıyla[145], ulusal sınırları aşacak, geniş bir coğrafyaya yayılacak ve her şeye rağmen uzun bir süre belirleyici olacak farklı ulusal gelenekler tarafından "kapsanacaktır."[146] Dolayısıyla 20. yüzyılın ilk yarısının (iki dünya savaşının sebep olduğu kesintiler dışında) sosyoloji için ulusal geleneklerin oluşması/oturması-karşılıklı etkileşim-yayılma (ulusal ağrılıklar altında)-teorik/metodolojik çeşitlenme şeklinde tezahür edeceği ifade edilebilir.[147] Önümüz-

145 Örnek olarak 1908 yılından itibaren Durkheim, Tarde, Fouillée veya Le Bon gibi Fransız düşünürlerin çalışmaları Almanca olarak *Philosophisch-Soziologische Bucherei* dizisinde yayınlanmaya başlanır. Durkheim İngiliz *Sociological Society* cemiyeti ile irtibata geçer ve 1904 yılında *Sociological Papers* dergisinde makaleleri yayınlanır. Aynı şekilde çalışmalarının önemli bir bölümü daha 1900 yılında Rusça'ya çevrilir. Simmel'in bir makalesi *L'Année sociologique* tarafından yayınlanır.

146 Nikolai Genov (ed.), *National Traditions in Sociology*, London, Sage, 1986.

147 Örneğin tersine bugün ulusal geleneklerden çok ekol veya akımlardan bahsetmekteyiz.

deki sayfalarda dikkatimizi bu ulusal gelenekler üzerinde yoğunlaştıracak ve dönemin Fransa ve Almanya dışındaki diğer önemli sosyolojik çekim alanlarından İtalyan ve İngiliz ekollerinden bahsedeceğiz. Ardından tekrar sosyolojinin ilk yeşerdiği ülkelere dönecek ve Fransa ve Almanya'da sosyolojinin iki dünya savaşı arasındaki durumunu özetleyeceğiz. Daha sonrasında, bir daha dönmemek üzere, Avrupa'yı terk edecek, Atlantik'i geçecek ve sosyolojinin Amerika'daki inanılmaz gelişimini inceleyeceğiz.

a. Atipik ve Tartışmalı Bir Sosyoloji: Pareto Sosyolojisi

Sosyolojinin uzun süre "Comteçuluk" ile özdeşleştirildiği bir ülkede (İtalya'da), Vilfreo Pareto (1848-1923) gerek ilgi alanları (Pareto aynı zamanda iktisatçıdır), gerek teorik duruşu (Almanı ve Fransız ekollerinin ele aldığı sorunsallar Pareto için pek bir anlam ifade etmez) gerekse siyasi tercihleri bakımından (Pareto özellikle hayatının sonlarına doğru faşizme yakın durur) hem atipik hem de tartışmalı bir düşünürdür.[148] Pareto her şeyden önce iktisatçıdır, üstelik önemli bir iktisatçı. Bir diğer ünlü iktisatçı Leon Walras'la birlikte Lozan Ekolü'nün kurucusu olarak bilinir. 1906 yılında yayınlanan "Ekonomi Politik El Kitabi"[149] maliyetler, üretim ve değer teorilerine yeni ve mühim yorumlar katmıştır. Hâlen "Pareto optimumu veya kanunu" olarak telakki edilen gelir dağılımına ilişkin çalışmaları büyük ilgi uyandırmıştır. Dolayısıyla Pareto'nun sosyolojiye yönelişi oldukça geç gerçekleşmiştir (Lozan Üniversitesi'ndeki ekonomi kürsüsünden 1907 yılındaki emekliliğine müteakip). Ekonomi ve sosyolojinin alanlarını net bir biçimde ayırmak gayesiyle Pareto insan eylemlerini ikiye[150] ayırır: mantıklı eylemler, mantıkdışı (mantıksız değil) eylemler. Mantıklı eylemleri, araçların amaçla uyumlu ol-

148 Pareto sosyolojisi üzerine: Samuel Edward Finer (der.), *Vilfredo Pareto: Sociological Writings*, London, Pall Mall Press, 1966; Joseph Lopreato, *The Sociology of Pareto*, Morristown, General Learning Press, 1975.

149 *Manuale di economia politica con una introduzione alla scienza sociale*

150 Pareto sosyoloji kurgusunu oldukça kapsamlı, iki ciltlik "Genel Sosyoloji Dersleri" [*Trattato di sociologia generale*, 1916] kitabında ortaya koyar.

duğu veya araçların arzu edilen hedefe ulaşmaya imkân tanıdığı eylemler (örnek olarak ekonomik eylemlerin hemen hemen hepsi, bilimsel faaliyetler, askeri operasyonlar, mimari tasarımlar, vs.) olarak tanımlarken, sosyolojinin objesini oluşturacak mantıkdışı eylemleri amaçla-aracın ve doğal olarak sonucun uyuşmazlığının karakterize ettiği eylemeler olarak tanımlar (örnek olarak yağmur dansı). Pareto'ya göre sosyal hayattaki davranış, hâl ve tasvirlerimizin önemli bir kısmı mantıkdışı eylemler kapsamında değerlendirilebilir. Bu tür eylemler çeşitli tözler (*résidus*) üzerinde yükselir ve türevler (*dérivations*) tarafından meşru kılınır. Daha basit bir şekilde ifade etmek gerekirse, tözler bir gruba, sınıfa, topluma veya medeniyete özgü ayırt edici "değişmez-içgüdüsel" eğilimlerdir (örnek olarak Akdeniz insanının daha çabuk "parlayan" bir karakter yapısına sahip olması, kuzeylilerin soğukkanlılığı, üst sınıfların biçime, alt sınıfların işlevselliğe önem vermesi gibi).[151]

Pareto tortuları 6 gruba ayırır: Bileşim tortuları; zümrelerin devamını sağlayan tortular; duyguları dış eylemlerle gösterme tortuları; toplumlaşma eğilimi ile ilgili tortular; kişiliğin bütünlüğünü sağlayan tortular; cinsel tortular. Pareto'ya göre bu altı sınıf tortu bireylere, gruplara, sınıflara, zümrelere, medeniyetlere eşit olarak dağılmamıştır. Bazı gruplarda birinci sınıf tortular (bileşim tortuları) diğerlerinde ise ikinci sınıf tortular (zümrelerin devamını sağlayan tortular) ağırlıklı olarak gözlemlenebilir. Örnek olarak çok fazla hırs sahibi birey veya gruplarda bileşim tortuları kuvvetlidir. Bunlar hangi alanda olursa olsun (ekonomiden, politikaya oradan diplomasiye) çeşitli hinliklerle amaçlarına ulaşmaya çalışırlar. İkinci tip tortunun yoğun olduğu kişi veya toplumlarsa muhafazakâr tipi temsil ederler. Ahlakları güçlüdür, ancak yenilikten hoşlanmazlar. Olanı muhafaza etme eğilimi içerisindedirler.

151 Ancak bu hususta Pareto'nun kendisinin çok açık olmadığını hatırlatalım. Nicel tekniklere ve terimleri detaylıca tanımlamaya düşkün Pareto burada tortuların açık bir tarifini vermekte güçlük çeker.

Türevler (*dérivations*) ise tortular üzerinde yükselen bir nevi "üst yapı" öğeleridir. Marxist "ideoloji" kavramında olduğu gibi olanı (tortuları) "saklama" veya "meşru kılma" fonksiyonları vardır. Pareto'ya göre türev ikincil olandır, yapay olandır, değişkenlik gösterendir. Veya Simmel'in terimleriyle ifade etmek gerekirse, tortu içerik, türev ise biçimdir. Öyleki aynı sınıftan tortu farklı biçimlerde kendini ifade edebilir. Örnek olarak kabile liderini tanrılaştıran "vahşi" ile parti liderini putlaştıran militan arasında bir fark yoktur. Her ikisi de aynı yüceleştirme/ilahlaştırma tortusunun etkisi altındadır. Aynı şekilde türevler çeşitli tortuları meşru kılan dilsel-söylevsel-ideolojik inşalar da olabilir. Örnek olarak kurallara uyma tortusu, var olanı kabullenme tortusu, dini, siyasi veya ahlaki bir söylemle (türevle) meşru kılınabilir.

Pareto sosyolojisinin ikinci temel bileşeni seçkinlerin dolaşımı (*circulation des élites*) sorunsalı yukarıda kısaca özetlediğimiz tortular teorisiyle doğrudan bağlantılıdır.[152] Pareto'ya göre her toplum yöneten (seçkinler) ve yöneltilenler karşıtlığı üzerine kurulmuştur. Bu mekân ve zamanda değişmeyen bir yasadır. Mensup oldukları sınıflardan bağımsız olarak seçkinlerin sahip oldukları tortular/özellikler doğası gereği yönetilenlerden farklıdır. Dolayısıyla söz konusu olan farklı sınıflardan gelen ancak hemen hemen aynı tortulara sahip seçkinler arasındaki mücadeledir. Bu mücadelenin sonucu çevrimsel bir seyir izler. İktidara gelen hiçbir seçkin gurubu daimi olarak iktidarda kalamaz. Soylu sınıfının seçkinlerini, burjuvanınkiler, onları da işçi sınıfının seçkinleri izleyecektir. Bu kaçınılmazdır. Burjuvazi ve elitleri bu noktada mutlak bir körlük içerisindedir. Liberalizmin sonu gelmiştir. Yarınlar totaliter rejimlerindir. Bu noktadan sonra Pareto hızlı bir biçimde faşizme kayar ve yükselen işçi sınıfı karşısında iflas eden bir burjuvazinin (ve elitlerinin) ancak totaliter bir rejim vasıtasıyla ikame edilebileceğini savunur.

Pareto ve Comte'un "hikâyelerinin sonu" belli noktalarda ça-

152 Vilfreo Pareto, *Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü Kuramsal Bir Sosyoloji Uygulaması*, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2006.

kışıyor gibidir. Her ikisinde de sadece ve sadece ampirik verilere dayalı bir sosyoloji kurma fikri dogmatizmle sonuçlandığı andan itibaren "hikâyenin" geri kalanını ('iş görür' birkaç öğeye rağmen) sadece ve sadece anlamsızlaştırmaktadır. Hâlen ilgi odağı olmaya devam eden iktisatçı Pareto ile büyük ölçüde unutulmuş sosyolog Pareto'yu birbirinden ayıran da budur.

PARETO VE FAŞİZM

Hans L. Zetterbeng, "Önsöz", Vilfredo Pareto, *Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü* içinde (Çeviri: Merve Zeynep Doğan) Ankara, Doğu Batı yayınları, 2005.

(s. 7-8) İtalya'da, Pareto'nun öldüğü 1923 yılında, kuruculuğunu Mussolini'nin yaptığı bir gazete Pareto'nun "maalesef" faşist olmadığını ama faşist düşünceye katkıda bulunduğunu işaret etmekteydi.

1936 yılında ABD'de sosyolojik çalışmaları çevrildiğinde Pareto büyük bir şöhrete kavuştu. Sözgelimi Saturday Review onu kapak yapmış ve neredeyse bütün bir sayıyı onun çalışmalarına ayırmıştı. Fakat bu itibar yerini çok geçmeden öfkeye terk etmiş ve Pareto bu gazabın kurbanı olarak İkinci Dünya Savaşı sırasında düşmanı destekleyen bir ideolog olarak anılmaya başlamıştır.

Aktif sağcı gruplar Pareto'nun kendilerinden biri olduğunu iddia etseler de [...] kendisini herhangi bir politik hareketle aynı safa koyma konusunda büyük arzusu yoktu. Onun açık ve net bir şekilde savunduğu şey, sosyal değişim yerine sosyal tabakalaşmayı, kişinin kendi başarısı yerine başkalarının yaptıklarına atıfta bulunmayı, sertlik yerine yumuşaklığı hoş gören politik inanışların yanında yer alan insanlara karşı durmaktı. Pareto'nun düşüncesine göre hâkim bir grup, ancak diğer kuşaklara mensup en iyi bireylerin grubun ayrıcalıkları ve kazanımlarına katılması için güç kullanmaktan çekinmezse ayakta kalabilir. Pareto'nun ironik bir şekilde karşı çıktığı, katı düşünceliden çok hümanist ve yumuşak huylu olan seçkinlerdi. Pareto toplumun bütün yetenekli üyelerinin seçkin sınıfa yükselmeleri fırsatını savunur fa-

kat ayrıcalıktan mahrum olanlar için merhamet hisleriyle hareket etmezdi. Böyle insani duyguların ifade edilmesi ve yayılması; sadece şekçin kesimin ayrıcalıklarını koruması bakımından zayıf düşmesine yol açardı. Üstelik böyle insani duygular kolaylıkla seçkin sınıf karşıtlarının toplanacağı bir platform oluşturabilir.

(s. 9) [...]Pareto dikkatini mevcut olan potansiyel seçkinlere yöneltmekte toplumun diğer kesimleri hakkında ise çok az şey söylemektedir. Bu konuyu tercih etmesinde kendi seçkinci hislerinin rolü olabileceği gibi, onun, toplumun bu en yüksek kesimine olan merakının aynı zamanda başka gerekçeleri de bulunmaktadır. Pareto insanların birbirlerinin yerine geçmeleri ve toplumsal konumlarının yeniden organize edilmesi anlamındaki sosyal değişimin yüksek sınıflarda, düşük sınıflara oranla daha hızlı olduğunu vurgular. Aynı zamanda Pareto'ya göre seçkinler arasında yaşanan olaylar ve alınan kararlar, toplumun tarihi bakımından, büyük halk kitlelerinde alınan kararlara ve yaşanan olaylara nazaran daha fazla öneme sahiptir.

b. Kırılgan ve Ampirist Bir Yorum: İngiliz Sosyolojisi

Dönemin diğer öncü ülkeleriyle (Fransa-Almanya-İtalya ve ABD) kıyaslandığında sosyolojinin gelişiminin (her anlamda, gerek kurumsal gerekse teorik) en sınırlı kaldığı ülkenin İngiltere olduğu rahatlıkla ifade edilebilir. Sosyolji bu ülkede uzun yıllar boyunca (en azından 50'li yıllara kadar) Radcliffe-Brown (1881-1955)[153] veya Bronislaw Malinowski (1884-1942)[154] gibi araştırmacıların çok zengin çalışmalarıyla beslediği göz kamaştırıcı İngiliz antropolojik geleneğinin gölgesinde kalmıştır. Doğduğu ülkede, Fransa'da, "düşüşte" olan Le playci gelenek Manş ötesinde yeni bir ivme yakalamış ve İngiltere'de uzun yıllar boyunca

153 *The Andaman Islanders*, 1922 ; *The Social Organization of Australian Tribes*, 1931.

154 *A Scientific Theory of Culture*, 1944 [*Bilimsel Bir Kültür Teorisi*, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1992], *Magic, Science, and Religion*, 1948 [*Büyü, Bilim ve Din*, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2000]

"sosyoloji yapmak" sosyalin nabzını yoklamaya yönelik (kent, sanayi veya işçi sınıfı konulu) pragmatik (reformist) amaçlı anketler yürütmek olarak algılanmıştır (*Mass Observation*).[155] Charles Booth (1840-1916)[156], Patrick Geddes (1854-1932)[157] ve Victor Branford'un (1864-1930)[158] çalışmaları bu bağlamda örnek gösterilebilir. Le Playci geleneğin, İngiliz "sosyal istatistik" geleneğiyle buluştuğu bu tür çalışmaların ortak noktası temel araştırma sahası olarak kent üzerine yoğunlaşmaları[159] ve belirgin bir şekilde reformist (sosyal politika) yönelimli olmalarıdır. Ancak teorik tarafın çok "cılız" kaldığı bu calışmalar, her ne kadar sosyolojiyi "sahaya" indirmişse de, epistemolojik ve metodolojik açıdan oldukça sorunlu ve sığdır.

Dönemin İngiltere'sinde bir diğer "sosyoloji yapma" şekli Darwin'in kuzeni Francis Galton (1822-1911) tarafından sergilenir. Çeşitli zihinsel özellik ve yönelimlerin kalıtımsal olarak belirlendiği fikrinden hareketle, "arzu edilmeyen" bilişsel unsurların bertaraf edilmesinin veya bireyin zihinsel kapasitesinin geliştirilmesinin, bilinçli ve "düzgün" eş seçimi vasıtasıyla mümkün olabileceğini savunur.[160] İnsan ırkının gelişimine katkı yapacağını düşünerek "öjenizm" akımını kurar. Zamanında büyük bir ilgi uyandırmasına rağmen öjenizm sosyal darwinizmin farklı bir türevi olarak ırkçı hareketler üzerinde (örnek olarak Nazizm

155 Bkz., R.E. Kent, *A History of British Empirical Sociology*, Aldershot, Gower Publishing Company, 1981; Philip Abrams, *The Origins of British Sociology: 1834-1914*, The Universty of Chicago Press, Chicago, 1968; Daha sonrasında göreceğimiz üzere, belli noktalarda etkilediği Amerikan sosyolojisinde de ampirist-pragmatik-reformist "damar" belirleyici olacaktır.

156 *Life and Labour of the People of London*, 1903.

157 *Cities in Evolution*, 1915.

158 *Interpretations and Forecasts*, 1914.

159 Aynı şekilde kent sorunsalı da Amerikan Sosyolojisinin en başta gelen sorunsallarından biri olacaktır.

160 *Hereditary Genius*, 1869; *Inquiries into Human Faculty*, 1883; *Natural Inheritance*, 1889.

üzerinde) çok etkili olmuş ve trajik sonuçlar doğurmuştur (Nazilerle korkutucu boyutlara ulaşacak çocuklar ve hamile kadınlar üzerinde gerçekleştirilen çeşitli genetik deneyler, üstün ırk yaratma adına yapılan soykırım ve cinayetler...). Francis Galton'un bu alanda yaptığı çalışmalar "biyometrik istatistik" olarak da adlandırılacak ve "regresyon analizi" gibi bugün de istatistikçi ve sosyologlar tarafında sıkça kullanılacak bir yöntemin doğuşuna vesile olacaktır.

Son olarak kurumsal dayanakları çok "cılız", teorik boyu oldukça "kısa" dönemin İngiliz sosyolojisinin belki de en atipik ve kıta Avrupası sosyolojisine en yakın figürü Leonard Trelawny Hobhouse'u (1894-1929) hatırlatmadan geçmeyelim. Spencer organizmacılığından etkilenmekle beraber, yaptığı çalışmalarla sosyal ilerleme, demokrasi ve reformizm hizmetinde bir sosyoloji anlayışına vurgu yapmıştır.[161] Ayrıca sosyolojinin İngiltere'de cılız da olsa kurumsallaşmasında en önemli rolü oynamış kişidir. *London School of Economics*'de 1907 yılında kurulan ilk sosyoloji kürsüsünün başına getirilen isimdir. Aynı şekilde İngiltere'deki ilk sosyoloji dergisinin (*The Sociological Review*) kurucusu (1909) ve ilk yayın direktörü de yine Hobhouse'dur. Ancak bütün bu bireysel çabalara rağmen, uzun yıllar epistemolojik ve metodolojik açılardan sıkıntılı ve kırılgan bir ampirizm ve reformizm yörüngesinde seyredecek İngiliz sosyolojisinin bu hususlarda ve kurumsallaşma alanında bir atılım yapması ancak İkinci Dünya Savaşı'nın ertesinde mümkün olacaktır.

c. Fransa-Almanya: Ortodoksi-Dağınıklık

Bu dönemde (1918-1939), kurumsallaşma açısından, Fransa ve Almanya'da rüzgarlar tersine dönecektir. Weimar Cumhuriyeti sosyolojisinin Almanya'da hızlı bir şekilde akademik seviyede kurumsallaşmasına tanıklık edecektir. Birçok önemli dergi bu

161 *Mind in Evolution*, 1901 ; *Morals in Evolution: A Study in Comparative Ethics*, 1906 ; *Development and Purpose*, 1913 ; *Principles of Sociology*, 1918.

dönemde faaliyetlerine baslayacaktir: *Kölner vierteljahrshefte für soziologie* (1921), *Zeitschrift für völkerpsychologie und soziologie* (1925), *Archiv für angewandte Soziologie* (1928). Özellikle 1919 ve 1933 yılları arasında çeşitli Alman üniversitelerinde yaklaşık 40 adet sosyoloji kürsüsü kurulur.[162] Fransa'da ise aynı dönemde hemen hemen hepsi edebiyat fakültelerinde felsefe veya ahlak programları içerisine serpiştirilmiş sadece 5 kürsü varlığını devam ettirebilecektir. Bir tane Collège de France'da (Marcel Mauss), iki tane Sorbonne'da (Maurice Halbwachs, Albert Bayet), bir tane Bordeaux'da (Max Bonnafous) ve bir tane Strasbourg'da (Georges Gurvitch).[163] Özellikle Almanya'da teorik yenilenme "sosyoloji dışı" alanlardan beslenerek oldukça zengin ve verimli sorunsal ve disiplinler arası kesişim alanlarının doğuşuna yol açacaktır. Husserl'in (1859-1938) fenomenolojisi[164], Alfred Schütz (1899-1959) vasıtasıyla fenomenolojik sosyolojiye dönüşecek[165], Karl Manheim (1899-1959)[166] ve Max Scheler (1873-1928)[167] ise bilgi sosyolojisinin (*Wissenssoziologie*) temellerini atacaklardır. Aynı şekilde Heidegger'in varoluş felsefesi[168],

162 Dirk Käsler, *Die frühe deutsche Soziologie 1909 bis 1934, und ihre Entstehungs-Milieus*, Düsseldorf, Westdeutscher Verlag, 1984, s. 626-628.

163 J. Helibron, "Les métamorphoses du durkheimisme, 1920-1940", *in Revue française de sociologie*, vol. XXVI, n°2, 1985, s. 203-237. Philippe Besnard, "La sociologie française dans l'entre deux guerres", *in Revue française de sociologie*, numéro spécial, 1985.

164 *Die Idee der Phänomenologie, 1907* [*Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2010] ; *Philosophie als strenge wissenschaft*, 1910 [*Kesin Bilim Olarak Felsefe*, İstanbul, Türkiye Felsefe Kurumu, 1997].

165 *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in der verstehende Soziologie*, Vienne, Springler-Verlag, 1932.

166 *Ideologie und Utopie, 1929* [*İdeoloji ve Ütopya*, Ankara, De Ki Yayınları, 2009] ; *Die Gegenwartsaufgaben der Soziologie*, Tübingen, 1932 ; *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, Leide, 1935.

167 *Wesen und Formen der Sympathie*, 1923 ; *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926.

168 *Sein und Zeit, 1927* [*Varlık Ve Zaman*, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2011].

Psikanaliz (Sigmund Freud)[169], Viyana çevresi[170], Marksizm ve daha sonrasında isminden çok söz ettirecek olan Frankfurt Ekolu (Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse)[171] sosyolojik alanın temel referans ve sorunsallarının yenilenmesinde fevkalade etkili olacaklardır. Ancak bütün bu etkiler yeni bir "Alman Sosyoloji Ekolünün" doğuşuna sebebiyet vermeyecek ve daha çok Atlantik'in öteki yakasında, Amerikan sosyolojisinin İkinci Dünya Savaşı'nın ertesinde yeniden şekillenmesinde, çeşitlenmesinde, teorik anlamda dallanıp budaklanmasında belirleyici olacaklardır. Dolayısıyla dönemin Alman sosyolojik alanını en iyi betimleyen ifadenin "dağınıklık-parçalanmışlık" olduğu düşünülebilir. Wolf Lepenies'in isabetle altını çizdiği üzere, dönemin Almanya'sı sosyolojinin değil sosyologların olduğu bir ülkedir.[172] Girişte üzerinde durduğumuz sosyolojinin kürsü, dernek ve cemiyetler vasıtasıyla Weimar Cumhuriyeti'nde hızlı bir şekilde kurumsallaşmasına rağmen, özgül bir paradigmanın (örnek olarak weberyen bir kurgunun) veya epistemik duruşun ortak kabul gördüğü bir sosyolojik alandan bahsetmek çok güçtür. Her sosyoloğun kendi sosyolojisini "yapmaya" çalıştığı çok genel-geçer bir "kültür bilimleri" tanımı içerisinde "sosyoloji" disiplin olarak var olmakta zorlanmaktadır. Bu noktada Weber veya Simmel gibi isimlerin belli bir özgüllüğü ve iç bütünlüğü olan kapsamlı sosyoloji kurgularından oldukça uzakta olduğumuz açıktır. Bu dağınıklık-parçalanmışlık en nihayetinde Nazilerin iktidara gelişiyle tamamen yok oluşla sonuçlanacaktır.[173]

169 *Psikanaliz Üzerine*, İstanbul, Say Yayınları, 2010.. Freud ve Sosyoloji üzerine: Robert Bocock, *Freud and Modern Sociology*, London, Nelson, 1976.

170 Victor Kraft, *The Vienna Circle: On Origin of Neopositivism A Chapter in the History of the Recent Philosophy*, Wesport, Green Wood Press, 1953

171 Tom B. Bottomore, *Frankfurt Okulu*, Ankara, Vadi Yayınları, 1997.

172 Wolf Lepenies, *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*, Hambourg, Rowohlt, 1988.

173 Nazilerin iktidara gelişi ve III. Reich'ın kuruluşu yukarıda isimlerini andığımız düşünürlerin Almanya'yı terk etmesiyle sonuçlanacaktır. Mannheim İngiltere'ye, Frankfurt Ekolunun temsilcileri ve Schutz ABD'ye sı-

Fransa'da ise tam aksi istikamette bir gelişim yaşanıyor gibidir. Durkheim'ın 1917 yılında 59 yaşında vefatına ve Robert Hertz[174] (1881-1915) gibi parlak Durkheimcıların 1. Dünya Savaşı'nda hayatlarını kaybetmelerine rağmen Durkheimcı ekol alandaki egemenliğini teorik bir "içe kapanma" pahasına sürdürmektedir. Bu içe kapanma özellikle ahlak[175], din[176], hukuk[177], eğitim[178] veya sosyal morfoloji[179] gibi "geleneksel" çalışma alanlarının "geleneksel" ağırlığında kendini ifade etmektedir. Kurucu paradigmayı yenileme girişimleri elbette gözlemlenmektedir. Maurice Halbwachs'ın (1877-1945) psikoloji[180], Marcel Mauss'un (1872-1950) etnoloji[181], François Simiand'ın ise ekonomi[182] (1873-1935) yönelimli açılımları fevkalade başarılı ve ilginç çalışmaların vücut bulmasıyla sonuçlanacaktır. Ancak her şeye rağmen Durkheimcı ortodoksinin ağrılığının teorik bir kısırlık ve muhafazakârlık şeklinde tezahür ettiği ifade edilebilir.[183] Bunun siyasi ayağının, diğer bir ifadeyle Durkheim'ın re-

ğınacaklardır. Bu düşünürler gittikleri ülkelerin entelektüel gelişimlerinde fevkalade önemli izler bırakacaklardır. Bu etki özellikle Amerikan sosyolojisi üzerinde belirleyici olacaktır. Hatta Alman sosyolojisinin belli bir süre Amerikan sosyolojisi üzerinden varlığını devam ettirdiği ifade edilebilir.

174 *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, Alcan, 1928.

175 Célestin Bouglé (1870-1940), *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs*, 1922; Lucien Levy-Bruhl (1857-1939), *La morale et la science des mœurs*, Alcan, 1927

176 Marcel Granet (1884-1940), *La pensée chinoise*, 1934.

177 Georges Davy (1883-1977), *La foi jurée*, 1922.

178 René Hubert (1885-1954), *Histoire de la pédagogie*, 1949 ; Paul Lapie (1869-1927), *L'Ecole et les écoliers*, 1923.

179 Maurice Halbwachs (1877-1945), *Morphologie sociale*, 1938.

180 *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Alcan, 1925.

181 «Essai sur le don », *L'année sociologique*, Paris, 1925.

182 *Le Salaire, l'évolution sociale et la monnaie, essai de théorie expérimental du salaire*, Paris, Alcan 1932 ; *Les fluctuations économiques à longue période et la crise mondiale*, Paris, Alcan. 1932.

183 Bkz, Jean-Christophe Marcel, *Le durkheimisme dans l'entre-deux-guerres*, Paris, PUF, 2001.

jimle olan ilişkisinin değerlendirilmesi aynı dönemde oldukça ağır eleştirilere yol açmıştır. Üçüncü Cumhuriyet'in otoriter ve egemen ideolojisi olarak Durkheimcılık Paul Nizan'in çok ses getirmiş *Les chiens de garde* [Bekçi Köpekleri, 1932] isimli kitabında işlenen ana tematiktir. Bununla beraber dönem aynı zamanda Fransız Etnoloji Ekolunun altın dönemidir ve Mauss gibi etnolojiye kaymış Durkheimcıların, oldukça başarılı çalışmalara imza atacak yeni bir Fransız etnolog kuşağının[184] oluşumunda çok önemli katkıları olacaktır. Ancak sosyoloji için aynı şeyi söylemek güçtür. Fransız sosyolojisinin teorik ve metodolojik yenilenmesi ancak İkinci Dünya Savaşı'nın ertesinde söz konusu olabilecektir.[185]

Son olarak birçok alanda rekabet hâlinde olan bu iki ülkenin bir hususta, sosyolojinin ampirik uygulamaları konusunda, benzer bir karşı tavır sergiledikleri ve bu "duruşta" Amerikan sosyolojisinin Avrupa'da kendini hissettirmeye başladığı 1950'lere kadar en ufak bir sapma olmayacağı rahatlıkla ifade edilebilir. Etnolojik çalışmaları bir kenara bırakırsak, Fransız sosyolojisi uzun yıllar boyunca doğrudan sahaya inmek yerine metodolojik tarafı sıkıntılı ikinci elden verilerle yetinecek[186], Alman geleneği ise teorik tartışmaları uygulamalı çalışmalara yeğleyecektir. Örnek olarak Fransız sosyolojik alanının sahaya en yakın gelene-

184 Örnek olarak Roger Bastide (1898-1974), Claude Lévi-Strauss (1908-2009), Maurice Leenhart (1878-1954), Marcel Griaule (1898-1956).

185 Philippe Besnard, "Reconstructions de la sociologie française (1945-1960)", *in Revue française de sociologie*, numéro spécial, XXXII, 1991. Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, "Sociology an philosophy in France since 1945: death and ressurrection of a philosophy without subject", *Social Research*, n°34, 1967, s. 162-212.

186 Ancak bu noktada Maurice Halbwachs'ı bir kenara koymak gerekir. Gerek ilgilendiği sorunsallar (sosyal algılamalar) gerekse ampirik duyarlılığı sebebiyle Halbwachs dönemin hem en üretken hem de Durkheimcı kurucu paradigmayı en çok yenilemeye çalışmış ismidir.

ği Le Playci ekol[187], çok parlak çalışmalarına rağmen[188], hâkim Durkheimcı ortodoksi tarafından uzun yıllar akademi-dışı, sosyoloji-dışı, bilim-dışı bir muhafazakâr-reformist çaba olarak değerlendirilecektir. Bu bağlamda Atlantik'in ötesinde Amerikan toplumunun o özgül şartlarında ampirik yönelimi çok güçlü bir sosyolojinin doğuşu devamında sosyolojik geleneğin gerek Avrupa'da gerekse farklı coğrafyalardaki genel gelişimini derinden etkileyecektir.

MAUSS

Thomas Hylland Eriksen & Finn Sivert Nielsen, *Antropoloji Tarihi* (Çeviren Aksu Bora), İstanbul, İletişim Yayınları, 2010.

(s. 76) [...] Birinci Dünya Savaşı'nın bitmesinden bir yıl önce [...] Durkheim öldü. Onunla neredeyse 20 yıl beraber çalışmış olan yeğeni Marcel Mauss, *Année Sociologique* çevresinde lider olarak onun yerini aldı. Kolay zamanlar değildi. Mauss'un parlak çağdaşlarından çoğu savaşta ölmüştü, Mauss'un daha sonraki profesyonel enerjisinin önemli bir bölümü, onların çalışmalarını tamamlamaya ve yayınlamaya harcanacaktı. 1902'den beri Paris'teki *École Pratique des Hautes Études*'te İlkel Dinler Profesörü olan Mauss'un eğitimi klasik çalışmalar ve karşılaştırmalı dilbilimi alanındaydı; küresel kültür tarihi ve karşılaştırmalı etnografi bilgisi uçsuz bucaksızdı.

(s. 77) [...] Mauss, kendi çalışmasını Durkheim'ınkinin bir devamı olarak gördü: her ikisi de bütünsel bir toplum

187 Hristiyan sosyal duyarlılıklarının işçi sınıfının yükselişi karşısında tutunamayışı sebebiyle belirgin bir düşüş içinde de olan Le Playci gelenek *La réforme sociale*, *La science sociale* veya *Le mouvement social* gibi dergi ve cemiyetler vasıtasıyla her şeye rağmen alanda tutunmaya çalışır.

188 Özellikle Paul Descamps (1873-1946), *La sociologie expérimentale*, 1924; *L'Etat social des peuples sauvages*, 1930 ; Joseph Wilbois (1874-1952), *La nouvelle organisation du travail*, 1937 ; Paul Bureau (1865-1923), *L'indiscipline des mœurs*, 1920 ; *La science des mœurs : introduction à la methode sociologique*, 1923.

anlayışını ve toplumun organik olarak birleşmiş bir bütün, bir "toplumsal organizma" olduğu görüşünü paylaşıyorlardı. Durkheim'dan farklı olarak Mauss'ın esas ilgisi Avrupalı olmayan "arkaik" kültürlere yönelikti. Toplumların ayrıntılı etnografik tanımlamalarına dayalı bir karşılaştırmalı sosyolojiyi geliştirmek istiyordu ki bu bakımdan Malinowski, Radcliffe-Brown ve Boas'ın projelerine çok yakın bir yerde duruyordu. Ama aşikar amacı, toplumları sınıflamak ve farklı toplumsal tiplerde ortak nitelikleri keşfederek toplumsal hayata ilişkin genel bir anlayış geliştirmekti.

En etkili çalışması olan *Essai sur le don* (1923-4; *The Gift* (Armağan), 1954), Durkheim'ın dergisi *L'Année Sociologique'da* önce uzun bir makale olarak basılmıştı; kitap olarak yayınlanması çok sonra gerçekleşti. Ama çok çeşitli konularda zengin, hacimli makaleler yazdı: Beden, milliyetçilik, kişilik, kurban, totemizm vb. Mauss'un antropolojideki izi bütün çalışmalarında çok açıktır.

(s. 78) *Armağan*'ın temel fikri, yeterince basittir: Bir karşısunumsuz sunum yoktur; dolayısıyla da armağan alış verişi, toplumsal ilişki kurmanın bir aracıdır; ahlaken bağlayıcı, toplumsal olarak bütünleştirici. Armağan alışverişi, insanları karşılıklı taahhütlerle birbirine bağlar, normların oluşumunda araçsaldır. Gönüllü gibi görünür ama aslında örtülü olsa bile, oldukça katı kurallarla düzenlenmiştir. Armağan vermek, stratejik ve pragmatik boyutlara sahiptir. (...) Son olarak armağan, simgesel boyutlarıyla da önemlidir çünkü verilen ve alınan nesneler, toplumsal ilişkilerin simgeleri, hatta metafizik olgular hâline gelir. Mauss Polinezya kültürüne ilişkin malzemeyi tartışırken, *hau*'dan, yani, armağanın gücü/ruhundan söz eder. Bu ruha/güce sahip armağanlar, tarihleri nedeniyle alıcıyı belli yollardan bağlayan bir niteliğe sahiptir.

(s. 79) Armağan alışverişi her toplumda var olsa da, Avrupa tarihinde azalan bir önemi haizdir. Mauss, geleneksel ve antik toplumlara yerleştirdiği ve *préstations totales* (bütünlüklü sunum) olarak nitelediği belirli bir değiş tokuş biçimiyle ilgilenir. Bu tür armağanlar, bütün ilişki yelpazesinde simgesel boyuta sahiptir ve toplumun özünü ifade ettikleri söylenebilir. [Özetle] *Armağan*'da Mauss, ahlaki yükümlülükler

aracılığıyla insanların birbirlerine nasıl bağlandıklarını ve toplumların nasıl bütünleştiklerini sorgular.

HUSSERL VE FENOMENOLOJİ

Harun Tepe, "Giriş", E. Husserl içinde, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, Ankara, Bilim ve Sanat, 2003, s. 7-30, 2003.

(s. 21-23) Husserl için ortak çevre, günlük yaşamımızın geçtiği, içinde yaşadığımız dünya olarak yaşam dünyası, en başından bu yana onun çalışmalarının çıkış noktasını oluşturmuştur. Husserl'in bunu konu edinmesi birden bire ve doğrudan olmaz. Aynı biçimde, bu, ne Husserl'in o ana kadar geliştirdiği fenomenolojik yöntemden vazgeçmesi ne de hedefinin değişmesi anlamına gelir. "Yaşam Dünyasının en alt tabakası 'saf doğa'dır." Husserl yaşam dünyasını *Erfahrung und Urteil*'da tüm doğanın saltık taşıyıcısı olarak niteler; o cisimler evrenidir ve onların zaman ve uzam formlarını taşır. Uzamsal-zamansal tüm doğa olarak dünya, hiçbir zaman tözsel olarak tam algılanamaz; doğanın deneyimi ancak önceden yapılmış tek tek beden deneyimlerinde temelini bulur.

"Saf doğa" veya tüm doğa ve onun formları zaman ve uzam, yaşam dünyasının en alt tabakasını, tüm diğerlerinin üzerinde kurulduğu tabakayı oluşturur, ama o asla tüm yaşam dünyası değildir (...) "Her türlü gerçek ve olanaklı praksisin oluşturduğu evrensel alan" ifadesi, yaşam dünyasının anlamına en çok yaklaşan ifade olur. O günlük yapıp etmelerin, kültür ürünlerinin, kullanılan eşyaların, sanat yapıtlarının oluşturduğu alandır.

Yaşam dünyasının anlam içeriğini, geçmiş nesillerin bilme ve eylemelerinin uzun tarihi oluşturmaktadır. [Dolayısıyla] Yaşam dünyası "yapılmış", olmuş bir dünyadır. Husserl burada açıkça bir "dünya tarihi"nden söz etmektedir. (...) Bunun için, her gün içinde bulunduğumuz bizi kuşatan dünyanın genel yapısının araştırılması gerekmektedir (...) Gerçi tüm olan ve olması mümkün olan eylemlerin evreni olarak yaşam dünyası sürekli değişim içindedir ve kendi içinde yer alan özneler tarafından sürekli değişim içinde olan bir alan

olarak kavranmaktadır. Ama yine de yaşam dünyası, tüm göreliliklerin kendisine bağlı olduğu, kendisi göreli olmayan bir genel yapı taşımaktadır.

SOSYOLOJİ VE FENOMENOLOJİ

Hayriye Erbaş, "Sosyolojide Fenomenoloji", *A.Ü. D.T.C.F. Araştırma Dergisi*, XIV, 1-2, s. 159-167, 1992.

(s. 160-161) Fenomenoloji bir felsefi sistem değil, şeyler'in içinde gizli öz'ün bilgisine ulaşmaya çalışan bir yöntem olarak ileri sürülmüştür. Bu yöntem temelde askılama (*suspention*) ve ayraç içine almaya (*bracketing*) dayanır. İnceleme nesnesi doğrudan nesnel realite değil fakat insanın bu realite ile ilişkiye girerken kullandığı bilinç sürecidir. Bu süreç doğal bilimler ile aynı yöntem kullanılarak kavranamaz; ve bu sürece ilişkin bilgiler tüm benzer dıırumlar için yasalar hâlinde genellenemez.

Bilimsel yöntem insan bilincinin dışında (*out there*) inceleme nesnesinin olduğunu varsayar. Oysa, toplumsal düşüncenin inceleme nesnesi olan, ve insan bilincini yapılandıran yaşam dünyası (*life world*), insan için dışsal (*external*), dışarıda (*out there*) değildir. Bilinç sürecinin irdelenmesini önemli kılan gerçek budur. Askılama, bilinç süreci içinde kullanılan temel kavramların, şeylerin kendi tekillikleri içinde değerlendirilmesini anlatır. Şey'lere ilişkin kavramlar ayraç içine alınır, tanımlayan alışılmış yargılardan ya da geleneksel şey tanımlarından, geleneksel bilinç biçimlerinin yüklemelerinden arındırılarak irdelenir.

Bilinç biçimlerinin, ve onların fenomenolojik çözümlenişinin sosyoloji için önemini vurgulayanlardan biri de Schutz'dur. Schutz, Weber'in insan eyleminin öznel anlamlarca belirlendiği yargısına dayanır. Eylemcinin (*actor*) gerçekleştirdiği eyleme (*action*) ilişkin iki tür anlamlardırma (*meaning*) sözkonusudur.(l) Yorumlayıcının zihninde gerçekleşen nesnel anlamlandırma; ve (2) eylemcinin zihninde olan öznel anlamlandırma. Öznel anlamlandırma çoğunlukla sağ duyuya (*comman sense*) dayanır.

Schultz eylemcinin kendi eyleminin anlamını kendisi yükle-

yerek yarattığı dünyaya saf deneyimin orijinal dünyası (*original world of pure experince*) adını; başkalarının değer yargılarına göre gerçekleşen eylem alanına da gündelik yaşam dünyası (*world of everyday life*) adını veriyor. Sosyoloji için sorun, hem bu süreçlerin hem de farklı kişilerce sağ duyu dünyasının nasıl gerçekleştirildiğinin bilinmesidir. Diğer bir deyişle, sorun dışımızdaki dünya hakkındaki bilinç üretme biçiminin değil fakat kendi başına saf zihniyetin (*pure mind*), bilinç üretme işleminin nasıl gerçekleştiğini veya bilincin soyut kurallarını bulmaktır.

MANNHEIM - BİLGİ SOSYOLOJİSİ

Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, Ankara, Epos, 2004.

(s. 31-33)... Bilgi sosyolojisinin nedensellik açısından, tek bir bireyden ve onun düşüncelerinden hareket etmediğini ve hemen ardından da – filozofların yaptığı gibi – "kendinde düşünce"nin en soyut anlamlarına doğru ilerlemediğinin belirtilmesi gerekir. Bilgi sosyolojisi, düşünceyi daha ziyade, bireysel açıdan tasnif edilmiş bir düşünce biçiminin ancak yavaş yavaş sıyrılabileceği belli tarihsel-toplumsal koşullar bağlamında anlamaya çalışmaktadır. Yani tek başına olan insanlar ve tecrit edilmiş olan bireyler düşünmezler; düşünenler sonsuz bir tepkiler dizisinde ortak durumlarına özgü koşullar karşısında, özgür bir düşünce tarzı geliştiren belli gruplardaki insanlardır. Gerçekten de esasına bakıldığında, tek bir bireyin kendi başına düşündüğünü söylemek, çok doğru olmaz. Kendinden önceki insanların düşüncelerini devam ettirdiğini söylemek daha doğru olur. Birey kendini, miras edinmiş olduğu uygun düşünce modelleriyle donatılmış koşullar içinde bulup; koşulların değişimlerinden kaynaklanan yeni gereksinimleri uygun biçimde karşılayabilmek için miras edinmiş olduğu tepki biçimlerini daha da geliştirmeye ya da devraldıklarının yerine başkalarını koymaya çalışır. Bu yüzdendir ki her birey, toplum içinde yetişmesi nedeniyle iki anlamda önceden belirlenmektedir: Şöyle ki, ona verili koşullar, bu koşullar içinde de önceden şekillenmiş düşünce ve davranış modelleri sunulmaktadır.

Bilgi sosyolojisinin yönteminin ikinci karakteristik niteliği,

somut olarak varolan düşünce biçimlerini, dünyayı tinsel bir anlamda keşfettiğimiz kolektif eylem bağlamından koparmamasıdır. Gruplar içinde yaşayan insanlar, varlıklarını sadece fiziksel anlamdaki tekil bireyler olarak sürdürmezler. Onlar, yeryüzündeki nesneleri ne salt seyredici – soyut bir biçimde göz önünde canlandırırlar, ne de bunu yaparken, salt bireysel varlıklar olarak hareket ederler. Tersine, farklı şekillerde örgütlenmiş gruplar içinde birlikte ve birbirlerine karşı hareket ederler; bunu yaparken de birlikte ve birbirlerine karşı düşünürler. Birbirlerine gruplar aracılığıyla bağlı olan kişiler, kendilerini çevreleyen doğayı ve toplumu değiştirme ya da olduğu gibi muhafaza etme eylemine, ancak ait oldukları grupların özelliklerini ve tutumlarını esas alarak girişirler. Değişime uğratma ya da muhafaza etme iradesinin, yani kolektif faaliyetin yönü; (insanların) problemlerinin, kavramlarının ve düşünce biçimlerinin oluşumuyla bağlantılı bir rehber olarak değerlendirebileceğimiz şeyi üretmektedir. İnsanlar, katıldıkları kolektif faaliyetin özgül bağlamında, kendilerini çevreleyen dünyaya daima farklı açılardan bakmaya eğilimlidirler. Katıksız mantıksal analiz, sadece bireyin düşüncesini grup koşullarından değil, aynı zamanda ve genel olarak düşünceyi de faaliyetten koparmıştır.

FRANKFURT OKULU VE ELEŞTİREL TEORİ

Bekir Balkız, "Frankfurt Okulu ve Eleştirel Teori: Sosyolojik Pozitivizmin Eleştirisi", *Sosyoloji Dergisi*, 2004,(12-13), s. 135-158

(s. 137) Frankfurt Okulu'nun eleştirel teorisini, esas itibariyle bir ideoloji eleştirisi olarak tanımlamak mümkündür. Okul'un ideoloji eleştirisi, Marx'ın ekonomi-politik eleştirisinden türetilmiştir. Doğa üzerinde tesis edilen bilimsel-teknik rasyonalitenin topluma uygulanması sonucunda bilim, Adorno ve Horkheimer'a göre, ideoloji hâline gelir. Eleştirel teorinin kökeninde, Marx'ın ekonomi-politik eleştirisi ile Lukacs'ın Hegelci Marksizminin bulunduğu ileri sürülebilir. Eleştirel teori, Lukacs'ın 'bütünsellik' (totalite) kavramından hareketle, toplumsal yaşamın hiçbir kısmının, tarihsel bütünle yani, sosyal yapı ile ilişkilendirilmedikçe kavranamaya-

cağını iddia eder. Horkheimer ve Adorno, ekonomi-politik eleştirisine araçsal aklın eleştirisini de ilâve etmiş ve Marksizmi yeniden yorumlamışlardır. Onlara göre kapitalizm, üzerine oturduğu araçsal akıl yani rasyonalite ilkesi göz önünde bulundurulmadan kavranamaz.

Marx'ın ekonomi politik eleştirisi, aslında 'bilim' maskesine bürünmüş bir ideolojinin eleştirisiydi ve bu eleştiri Frankfurt Okulu düşünürlerinin metodoloji konusundaki yaklaşımlarına temel oluşturmaktaydı. Bu düşünürlerin yaptığı şey, bir bakıma, Marx'ın ekonomi politik eleştirisini sosyolojik pozitivizmin eleştirisine uyarlamaktan ibaretti. Onlara göre ekonomi politik, ekonomik kategorileri ve olguları nasıl doğal gerçeklikler olarak alıyor idiyse, sosyolojik pozitivizm de toplumsal olguları doğrudan gözleme açık olan yönleriyle, yani göründükleri hâlleriyle inceleme konusu yapıyor ve bu olguların tarihsel olarak kurulmuş gerçeklikler olduğunu gözardı ediyordu. Adorno, toplumun mekanik bir biçimde işlediği izlenimi veren meta mübadelesi ilişkisini, tıpkı Marx gibi, kapitalizme özgü ancak evrensel olmayan bir ilişki olarak nitelendirir. Pozitivist sosyoloji ve iktisat, bu değişim ilişkisini kapitalizmin (sanayi toplumunun) nedensel yasalara dayalı mekanik işleyişinin zorunlu bir sonucu olarak görür ve bu ilişkiyi ebedîleştirir. Onların teorik kategorileri ise, bir 'gerçeklik' olarak bu ilişkiyi meşrulaştırır. Adorno, pozitivist iktisat ve sosyolojinin, kendi toplum analizinde çıkış noktası yaptığı öncülü, yani toplumsal olguların 'şey' benzeri doğal olgular olduğu şeklindeki öncülü, sorgulanması ve eleştirilmesi gereken bir önkabul olarak görür. Ona göre, meta mübadelesi ve değişim ilişkisi; piyasa, ücret, sermaye gibi kategori ve olgularla birlikte analiz edildiği taktirde, onların belirli toplumsal koşulların ürünü olarak ortaya çıkmış oldukları anlaşılır hâle gelebilir. Eleştirel teori, kendi analizini, mevcut toplumsal durumdaki çelişkilerin analizine dayandırır. Tıpkı Marx'ın, metaların değişimi ve kullanım değerleri arasındaki çelişkiyi gözler önüne sermesi gibi. Sosyal gerçekliğin çelişkili karakterini ortaya koymak, Adorno'ya göre, keyfî bir hareket noktası değil, aksine eleştirel bir sosyolojiyi olanaklı kılan motivdir.

(s. 138) (...) Frankfurt Okulu'nun eleştirel teorisine göre po-

zitivizm, ontolojik, epistemolojik ve metodolojik olarak sosyal bilimleri doğa bilimleriyle özdeşleştiren bir yaklaşımdır. Frankfurt Okulu'nun temel amaçlarından birisi pozitivizm eleştirisi iken, diğer bir amacı da 'düşünümsel'liği geçerli bir bilgi kategorisi olarak öne çıkartmaktır. Düşünümsellik, yanlış bilinç olarak ideolojinin eleştirisi için vazgeçilmez bir bilgi üretim yoludur. Eleştirel teoriye göre ideoloji, toplumsal aktörlerin, kendi gerçek durum ve çıkarlarını kavramalarına engel teşkil eden yanlış bir bilgi formudur. Aktörlerin, tahakkümden kurtulmak istiyorlarsa eğer, kendilerini bu yanlış bilinçten arındırmaları gerekir. Bir bilinç formu, belirli türden kurum ve pratikleri destekleme, koruma ve meşrulaştırma fonksiyonunu yerine getirdiği ölçüde ideoloji olarak nitelendirilebilir. Eleştirel teorisyenler ideolojiden, çok sık olarak tahakküm ilişkilerini süreklileştiren veya meşrulaştıran bir 'dünya tasavvuru' olarak söz ederler. Eleştirel teori perspektifinden, toplumsal çelişkileri maskelemeye hizmet eden bilinç formları ideoloji olarak adlandırılabilir. Eleştirel teoride toplumsal analiz ile ideoloji eleştirisi birbiriyle iç içe geçer. Verili hâliyle gerçekliği betimlemek ve analiz etmek yerine, eleştirerek analiz etmek temel amaç olarak kabul edilir. Pozitivist toplum teorisinin amacı toplumu verili hâliyle kontrol etmek ve korumak olduğu hâlde, eleştirel teorinin amacı verili durumu aşmak ve onun farklı bir gerçekliğin potansiyelitesine sahip olduğunu ortaya koymaktır.

d. Atlantik Ötesindeki Sosyoloji: Amerikan Sosyolojisi

Amerika Birleşik Devletleri sosyolojinin akademik bir disiplin olarak gelişmesinde/kurumsallaşmasında çok önemli bir yere sahiptir. Üstelik bu gelişim/kurumsallaşma oldukça hızlı, en azından kıta Avrupa'sına kıyasla, oldukça erken yaşanmıştır. Sosyoloji, Durkheim'ın bin bir güçlükle Sorbonne'daki eğitim bilimleri kürsüsünü sosyoloji kürsüsüne dönüştürmesinden takribi yirmi sene kadar önce 1892 yılında Chicago ve 1893 yılında da Columbia'da hâlihazırda meşruiyeti artık sorgulanmayan özerk bir akademik disiplindir. Öyle ki bu gelişim 20. yüzyılın başında inanılmayacak bir noktaya ulaşır: Bu dönemde Birleşik

Devletler'de sosyoloji farklı biçimleriyle 227 eğitim kurumunda 220'den fazla eğitmen tarafından okutulan ve ampirik olarak uygulanan bir disiplindir.[189] *Textbooks* olarak adlandırılan "mesleğe dair" giriş ders kitaplarının çok erken bir dönemde, en azından kıta Avrupa'sıyla mukayese götürmeyecek şekilde erken bir tarihte, yaygınlık kazanması bu hızlı gelişimde muhakkak etkili olmuştur.[190] Bu *textbooks*'ların en bilinen ve önemli iki tanesi şunlardır: Albion W. Small, George E. Vincent, *An Introduction to the Study of Society*, 1894; Robert E. Park, Ernest W. Burgess, *Introduction to the Science of Sociology*, 1921.[191]

Sosyolojinin Atlantik ötesindeki bu hızlı gelişimi elbette o dönemin Amerikan toplumunun dinamiklerinden, evriminden, iç buhranlarından veya kırılmalarından ayrı analiz edilemez. 19. yüzyılda hem Amerika'da hem de Avrupa'da toplumsal düzen meselesi merkezî bir ehemmiyete haizdir. Devrimci alt-üst oluşlar sonrası toplumsal düzenin yeniden tesisi Avrupa fikirsel hayatının merkezî sorunsallarından birini oluştururken, Amerika'da sosyoloji iç savaş sonrasının [Amerikan iç savaşı, 1861-1865] yarattığı kaotik ortamdan ve birbirini takip eden iktisadi gelişme ve kriz sarmallarından önemli ölçüde beslenir. Diğer bir deyişle, Amerikan toplumunun kendine özgü etnik, kültürel, siyasal, ekonomik ve ırksal kırılganlıkları (veya yapıları) sosyolojiye bu ülkede üzerinde hızla yükseleceği temel sorunsalları sağlar. Hızlı sanayileşme, şehirleşme ve beraberinde getirdiği sefalet, göç,

189 J. Graham Morgan, "Courses and Texts in Sociology", *Journal of the History of Sociology*, 5 (1), 1983, s. 42-65.

190 Örnek olarak böyle bir giriş kitabı için Fransa'da 1960'ları beklemek gerekecektir.

191 Özellikle Park ve Burgess'in *textbook*'u devasadır: 14 bölümden oluşan, 1000 sayfayı geçen ve 1000'in üzerinde düşünür ve toplumbilimciye yer veren bir çalışmadır. 1921-1943 arasında yaklaşık olarak 30 000 adet satmıştır. Her iki *texbook*'un ilginç bir karşılaştırması için bkz.: E. Doyle McCarthy, Robin Das, "American Sociology's Idea of Itself: A Review of the Textbook Literature from the Turn of the Century to the Present", *History of Sociology*, vol.5, n°2, 1985, s. 21-43.

kentlerdeki etnik/kültürel çatışmalar, ırksal ve etnik ayrımcılık, artan suç oranları ve göçmenlerin uyum sorunları, dini (Protestan) duyarlılıkları da içinde barındıran reformist-pragmatik temayüllerin oluşmasına katkıda bulunur. Dolayısıyla Avrupa'da "düzen" sorunsalı devrimci tazyike karşı mevcut siyasi ve ekonomik yapıların muhafazası şeklinde tezahür ederken, Amerika'da düzen sorunu her şeyden önce bir bütünleşme meselesi olarak algılanır – özellikle göçmenlerin Amerikan toplumuyla uyumu ve ırk ve etnik ayrımcılığının üstesinden gelinmesi hususlarında-. 1895 yılında Chicago Üniversitesi bünyesinde kurulacak *American Journal of Sociology*'nin kuruluş bildirgesi doğrudan bu reformist eğilimi yansıtır: "Bütün bireylerin yasal hak ve vatandaşlık sorumluluklarına ilişkin olabilecek en geniş bakış açısını yakalamalarına yardımcı olmak (...) Sosyolojiyi gündelik hayatta karşılığı olan bir faaliyet hâline getirmek (...) Sosyal gerçeklikleri anlamaya imkân veren, genel refahı arttırmaya katkıda bulunan ve en nihayetinde insan mutluluğunu ve refahını hedefleyen her çabaya destek veren bir faaliyete dönüştürmek."[192]

Ancak bu reformist-pragmatik "damara" rağmen, Amerikan sosyolojisinin erken dönemdeki teorik yöneliminin, bu tür bir reformist "duruşla" çelişebilecek "evrimci", Spencercı bir çizgide seyretmesi ilginçtir. Spencer'ın, sosyolojinin doğa bilimleriyle aynı yöntemi kullanan bütüncül [*holistic*] bir disiplin olduğu yönündeki fikirleri Amerika'da yaygın ama zımni bir kabul görmüştür. İlk önemli Amerikan sosyologlarından Franklin Giddings (1855-1931)[193] ve William Graham Sumner (1840-1910) evrimci fikirlere yakın durmuşlardır. Bununla birlikte Giddings reformist bir yorumla devletin sosyal müdahalelerini meşru görürken, Sumner daha Spencercı, sosyal Darvinistci, müdahale karşıtı bir duruş sergilemiştir. Sumner evrim teorisini ekonomik

192 Albion Smal, "The Era of Sociology", *American Journal of Sociology*, vol.1, 1895, s. 13-14.

193 *Principles of Sociology*, 1896 ; *Inductive Sociology*, 1901; *Descriptive and Historical Sociology*, 1906.

liberalizmle birleştirmiş ve devletin topluma mümkün olan en az derecede müdahale etmesini savunmuştur. Bununla beraber Sumner'ın en önemli eseri *Folkways* (1907) [Gelenekler] daha çok kültürel evrime odaklanmıştır. Sumner geleneği [*folkway*] belli bir toplumsal işlevselliği olan adetler, alışkanlıklar veya toplumsal eğilimler olarak değerlendirmiştir. Summer'a göre bilimin metodu tektir ve model olarak alınması gereken doğa bilimleridir. Sumner bu manada sosyolojinin önemini şu şekilde ifade eder: "Çalışmalarım beni şu kanaate yönlendirdi ki bilimsel metodun doğa bilimlerine yaptığını sosyoloji de sosyal bilimlere yapmak üzeredir; yani bu bilimleri dogmatizm ve kafa karışıklığından kurtarmak."[194]

Diğer bazı sosyologlar ise Sumner'ın bu fikirlerini fazlaca determinist bulmuşlardır. Bu sosyologların en itibarlılarından Lester Frank Ward (1841-1913)[195] her türlü belirlenmişlik fikrini reddeder. Ward'a göre insanlar istekleri ve hisleri olan varlıklardır ve arzularına göre hareket ederler. Dolayısıyla insan çevresini ve doğayı arzuları doğrultusunda değiştirecek kudrete sahiptir. O hâlde insan belirlenen değil, belirleyendir. Ward bu görüşünü şu şekilde ortaya koyar: "Sosyolojinin konusu insani faaliyetlerdir, insanın yaptıkları, eserleri, arkasında bıraktıklarıdır. İnsanın ne olduğu değil fakat insanın ne yaptığıdır; yani yapı değil işlev sosyolojinin konusu olmalıdır."[196]

Columbia Üniversitesi sosyoloji bölümünün kurucusu Franklin Giddings de evrimci bir teorisyendir. Ancak, Spencercı bir sosyal Darvinizimin tersine, Giddings sosyolojiyi toplumsal ilerleme için bir araç olarak değerlendirir. Kurucusu olduğu sosyoloji bölümüne biçtiği misyon da bu yöndedir: Sosyolojinin

194 Craig Calboun, "Sociology in America: An Introduction" , University of Chiacago Press, 2007, s. 5.

195 *Pure Sociology, A Treatise on the Origin and Spontaneous Development of Society*, 1903.

196 Craig Calboun, "Sociology in America: An Introduction" , University of Chiacago Press, 2007, s. 7.

pratik tatbikini sağlamak. Amerikan sosyolojisinin gelişiminde fevkalade belirleyici olacak bu yönelim kısaca şu şekilde değerlendirilebilir: Sosyoloji her ne kadar akademik bir faaliyet olsa da, kendisini çevreleyen toplumun sorunlarına kayıtsız kalamaz. Sosyal bilimin tatbik mevkiine konulması ile hem reformist çabalara ilişkin teorik/bilimsel alt yapı oluşturulacak hem de oluşturulan bu teorik altyapının bizatihi pratik hayata uygulanabilmesi söz konusu olacaktır.

Şurası çok açıktır: Sosyoloji Amerika'da çok hızlı bir sosyal değişim süreci içerisinde ve bu sürece ilişkin geniş katılımlı ve yoğun tartışmalar bağlamında gelişmiştir. Buna müteakiben erken dönemlerin evrimci mecrada seyreden teori ağırlıklı çalışmaları yerlerini giderek artan bir şekilde ampirik yönelimli çalışmalara bırakmıştır.[197] Daha sonrasında Chicago Okulu olarak adlandırılacak Chicago Üniversitesi Sosyoloji Bölümünün "hikâyesi" ve başlıca çalışmaları bu evrimi özetler niteliktedir.[198]

Erken Amerikan uygulamalı (ampirik) sosyolojisinin takribi 1915 – 1935 yılları arasındaki en anlamlı örnekleri bu okul tarafından verilmiştir. Toplumsal-kültürel bütünleşme, şehir sosyolojisi, göç, sapkınlık [*deviance*], etnik ayrımcılık ve toplumsal hareketler gibi muhtelif sosyal hadiseler üzerine çok değerli ampirik-nitel araştırmalar yürütülmüştür. Sanılanın aksine, Chicago Üniversitesi sosyologları bu çalışmaları gerçekleştirirken hiç bir zaman sığ bir ampirizmin tuzağına düşmemişler ve teorik boyutun önemini göz ardı etmemişlerdir.

1892 yılında kurulan Chicago Üniversitesi, nitel-ampirik sosyal bilim [*empirical social science*] çalışmaları üzerinde çok önemli bir tesir bırakmıştır. Öyle ki okul 1915 ila 1940 yılla-

197 Bu gelişimin detaylı bir analizi için bkz., Jennifer Platt, *A History Of Sociological Research Methods In America*, 1920-1960, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

198 Chicago Okulu üzerine: Martin Bulmer, *The Chicago School of Sociology: Institutionalization, Diversity, and the Rise of Sociological Research*, Chicago, University of Chicago Press, 1984.

rı arasında Birleşik Devletler sosyal bilimler alanında egemen konumda olmuştur. Okul araştırmacıları teorik veya tarihi çalışmaların ötesine geçebilmiş, zımni ve genel bir teorik çerçeve dâhilinde uygulanan ve şahsi evraklar, doğrudan gözlem ve mülakat tekniklerini içeren sosyalin doğrudan ampirik düzeyde ve özellikle nitel bir metodoloji dâhilinde kavranılması gayretine yönelmişlerdir. Bu sosyolojik araştırmalar eşine az rastlanır bir işbirliği içerisinde öğretim kadrosu ve öğrencileri de kapsayacak şekilde dönemin sembolik şehirlerinden Chicago'da yürütülmüştür.

Chicago sosyoloji okulunun üç önde gelen şahsiyeti Albion W. Small (1854-1926)[199], W. I. Thomas (1881-1956) ve Robert E. Park'tır (1864-1944). Her üçünde de ampirik çalışmalara destleklenmiş pragmatik ve reformist bir sosyoloji tahayyülü hâkimdir. Bu bağlamda Chicago okulunun ayırt edici niteliği bu ampirik ve pragmatik duyarlılıkları genel bir toplum teorisi içerisine yerleştirebilmesi, diğer bir ifadeyle ampiri ve teorinin iç bütünlüğü olan genel bir pragmatik ve reformist "araştırma programı" dâhilinde bir araya gelebilmesidir. Bir bu kadar önemli olan diğer bir husus da şudur ki, Okul mensuplarının sosyolojiye bakış açıları homojenlikten uzaktır; 1920'lerde Chicago'da sonu "izm" ile biten hiçbir doktrin yoktur ve bilakis bu gibi "etiketlemelerden" bilinçli bir kaçış söz konusudur.

Özellikle 1918-1920 yıllarında basılan Florian Znaniecki (1863-1947) ve William I. Thomas'ın kaleme aldığı *The Polish Peasant in Europe and America* isimli kitap Chicago sosyolojisini Amerika'da ve uluslararası camiada ön plana çıkarmıştır. Bugün bir klasik olarak değerlendirilen bu kitap Chicago okulunun ampirik temayülünü örnekler ve gelecekteki çalışmalarına yön verir. Dönemin bir diğer önemli ampirik çalışması büyük ölçüde Robert Park'ın editörlüğünde Charles S. Johnson tarafından gerçekleştirilmiş *The Negro in Chicago* (1922) adlı eserdir. Takip

199 Small ilk bölüm başkanıdır ve bu görevi 30 yıl boyunca üstlenecektir.

eden yıllarda Chicago şehrinin sosyolojik incelenmesi farklı veçheler kazanır. Ernest R. Mowrer'in çalışması *Family Disorganization* (1927), Frederic Thrasher'in çalışması *The Gang* (1927), Ruth Shonle Cavan'ın çalışması *Suicide* (1928), Louis Wirth'in çalışması *The Ghetto* (1928), Harvey Zorbaugh'ın eseri *The Gold Coast and the Slum* (1929), Clifford Shaw'ın çalışması *The Jack Roller* (1930), E. Franklin Frazier'in eseri *The Negro Family in Chicago* (1931), Walter Reckless'in çalışması *Vice in Chicago* (1933) bu yeni ve ampirik yönelimli incelemelere birer örnek olup aynı zamanda şehre dair hemen hemen bütün sorunsallara ilgilenildiğinin vesikasıdır. Bu ampirik yönelim özellikle kriminoloji ile devam etmiş olup Chicago'da işlenen suçlara ilişkin pek çok monografi yayımlanmıştır. Özellikle John Landesco'nun *Organized Crime in Chicago* (1929) adlı çalışması kayda değerdir. Şehir üzerine sosyolojik çalışmaların [*Urban sociological research*] teorik ve metodolojik çerçevesine Robert E. Park ve Ernest W. Burgess tarafından nezaret olunmuştur ki daha 1915 yılında Park, belki de hocası Simmel'in izinden giderek[200], şehrin sosyolojik araştırmanın merkezî ilgi alanlarından biri olacağını ifade etmiştir. Bu hususta Park ve Burgess'in editörlüğünü yaptığı *The City* (1925) ve Burgess'in editörlüğünü yaptığı *The Urban Community* (1927) çalışmaları örnek gösterilebilir.

Chicago Sosyoloji Okulu mensupları tarafından gerçekleştirilen bu teori ile bağlantılı ampirik sosyal araştırma külliyatı, ampirik araştırmaların devamında, özellikle İkinci Dünya Savaşı'nın ertesinde, Amerika dışında da belirleyici olacak etkisinin habercisidir. Bu noktada sosyolojinin öncü veya kurucularının ilgi alanlarının ekseriyetle teorik, felsefi veya tarihi konulardan oluşmuş olduğu ve genel olarak ikinci elden oldukça tartışmalı verilerle yetindikleri düşünülürse, Chicago okulunun veya genel olarak Amerikan sosyolojisinin sağlamış olduğu sıçrama fevkalade önemlidir. Ki bu yapılırken, en azından erken dö-

200 Park'ın 1914 yılında savunduğu doktora tezinin hocası Georg Simmel'dir.

nem ampirik çalışmalarında, teorinin ikinci plana atılması asla söz konusu değildir.

Bütün bu "başarı öyküsü" 1930'lardan itibaren bir başka "öykü", bir başka okul, bir başka sosyoloji "yapış" şekli tarafından gölgelenmeye başlar. 1929 krizinden-yıkımından çıkmaya çalışan Amerika'nın, toplumsalın "işleyişine" dair Chicago Okulunun nitel araştırmalarının "yaklaşık" değerlendirmelerimden öte daha kesin (keskin) öngörülere, yorumlara ihtiyacı vardır. Bu talebe cevap Columbia Üniversitesi'nden gelir. Daha sonrasında Columbia Okulu olarak adlandırılacak bu gelenek nicel araştırmalara verdiği önem ve reformist ve hümanist kaygılardan sıyrılmış "apolitik ve tarafsız" bir sosyoloji tahayyülüyle Chicago Okulunun doğrudan rakibi olacaktır. Bugün şiddetini önemli ölçüde kaybetse de hâlen yer yer gözlemlenebilen nitel-nicel, öznel-nesnel, politik-apolitik karşıtlıkları veya sadece nicelin bilimsel olduğuna dair (yersiz) takıntı veya inanç böylece Chicago-Columbia karşıtlığında ilk örneklerini sergiler. Dönemin şartlarında söz konusu olan bilimin-sosyolojinin sağladığı tarafsız ve nesnel veriler/bilgiler/kesinlikler ışığında 1929 krizden çıkışı sağlamaktır. Başkan Hoover'ın bizzat kendisi bu dönemde sosyal bilimcileri göreve çağıracaktır. Bu çerçevede çok hızlı bir gelişim gösterecek olan Columbia Okulu veya temsil ettiği sosyolojik eğilim 30'ların sonlarına doğru egemen bir konuma yükselecektir. Özellikle Amerikan Sosyoloji Derneğinin 1935 tarihli kongresi Chicago ve Columbia arasındaki çekişmenin kırılma noktasını teşkil eder. Kongrede iki farklı sosyoloji anlayışı arasındaki çekişme iyice su yüzüne çıkar ve köprüler atılır. Columbia okulunun temsil ettiği sosyoloji anlayışını yansıtan yeni bir dergi kurulur (*The American Sociological Review*) ve kısa zamanda derneğin resmi yayın organı hâline dönüşür.[201] 1931 yılında Columbia Üniversitesi Sosyoloji bölümü başkanlığına getirile-

201 P.M. Lengermann, "The founding of the American Sociological Review: The anatomy of a rebellion", *American Sociological Review*, vol.**44**, 2, 1979, s. 185-197.

cek olan Robert Lynd'in 1929 tarihli şehir monografisi çalışması *Middletown: a study of American Culture* Columbia okulunun kökeninde yatan kültürel antropoloji geleneğinin en anlamlı örneklerinden biridir. Ancak devamında Columbia'daki genel eğilimin nicel araştırmalara kaydığı rahatlıkla ifade edilebilir.[202] Bu bağlamda özellikle İkinci Dünya Savaşı sırasında Avrupa'daki Amerikan askerlerinin moral motivasyon durumunu tespit etmek amacıyla Amerikan ordusu tarafından 1941 ve 1945 yılları arasında yaklaşık 500 000 asker üzerinde yaptırılmış 243 farklı anket çalışması (ki dört cilt hâlinde *Studies in Social Psychology in World War II* ismiyle 1949 yılında yayınlanacaktır) dönemin nicel eğilimli sosyoloji anlayışının en anlamlı örneğidir. Gerek Chicago gerekse Columbia okullarının erken dönemlerinde başarıyla "harmanlanmış" oldukları ampirik ve teorik duyarlılıklar 30'ların ikinci yarısından itibaren yerini hızla veri "çılgınlığına" ve dar bir ampirizme bırakacak ve sosyolojik çalışmalar, Pitrim Sorokin'in yerinde eleştirisiyle, beş benzemezin yan yana geldiği veri yığınlarına ve korelasyon çöplüğüne dönüşecektir.[203] Amerikan sosyolojisinin teorik duyarlılıkları ancak 1950'lerden itibaren Parsons'un yapısal fonksiyonalizmi ve daha sonrasında da İkinci Chicago Okulunun sembolik etkileşimciliğiyle tekrar ön plana çıkacaktır.

Köksal Alver, *Türk Sosyolojisinde Amerikan Sosyolojisi Etkileri (Başlangıç Dönemi)*, Sosyoloji Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2001.

(s. 214-215) Sosyolojiyi, Kıta Avrupasın'dan etkilenerek kendi bünyesine taşıma çabaları Amerika'da, 1890'larla başlamış, 1900'lü yıllarda bu süreç hız kazanmış ve 1945 sonrasında ise sosyoloji kurumsallaşmasını tamamlayarak

202 John Dollard, *Class and Cast in Southerntown*, 1937; Alison Davis, John Dollard, *Children of Bondage*, 1940; William F. Whyte, *Street Corner Society*, 1943; James West, *Plainville, USA*, 1945.

203 Pitrim Sorokin, *Tendances et déboires de la sociologie américaine*, Paris, Aubier, 1959, s. 221.

Amerikan üniversite sisteminin önemli bir disiplini hâline gelmiştir. İlk sosyoloji dersi, Sumner tarafından 1875'te Yale'de verilmiştir. 1873-1892 tarihleri arasında, kolej ve üniversitelerin bünyelerinde sosyal bilim ve özelde sosyoloji hususunda düzenlenen kurslarda toplumsal gelişmenin yorumlanmasına dönük analiz yöntemleri öğretilmiş, bu analiz sonucunda toplumsal gelişmenin belirlenmesi hedeflenmiştir. İlk bağımsız sosyoloji bölümü 1892'de Albion Small tarafından Chicago Üniversitesi bünyesinde kurulmuştur. Kolej ve üniversitelerin müfredatlarında yer alan sosyoloji geniş bir ilgiyle karşılaşmış; sosyal problemler, aile, nüfus, ırk, şehir ve köy sosyolojisi gibi özel alanları gelişmeye başlamış ve bu alanlara ait bilgi elde edilme sürecine karşılık gelmiştir. Ancak, Amerika'da okutulan ilk sosyoloji dersleri yalnızca sosyolojik bilgiyi değil bunun yanında ahlak, toplumsal sorunlar, Sosyal Darwinizm, Hıristiyanlık övgüleri, toplumsal patolojinin çeşitli biçimlerine karşı duyulan ilgiyi de içermiştir.

Amerikan sosyolojisinin kurumlaşmasında birkaç önemli faktör gösterilebilir. Bu faktörler arasında Amerikan sosyologlarının liberal ve muhafazakar oluşları, Sosyal Darwinizme inanmaları, Hıristiyanlık yüceltisi ve Avrupa teorik birikimi sayılabilir. Sosyoloji, Amerika'da toplum sorunlarının çözümünde bir rol üstlenip bilginin uygulamalı branşı olarak kendine yer edinmiştir. Sosyoloji, toplumsal problemlerin çözümünde, reform ile ıslah çabalarında kendinden yardım umulmuş, bütün bunlar da 'uygulamalı sosyoloji' dalının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Toplumun sosyolojinin yol göstericiliğinde düzene sokulması çabaları Amerikalı sosyologların önemle eğildikleri bir konu olmuştur.

İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki dünya egemenlik ilişkilerinde Amerika'nın belirleyiciliği, Amerikan sosyolojisinin sosyoloji dünyasında öne geçmesine yol açmıştır. Bu süreçte sosyoloji toplumsal problemlerle ilgisini teorik ve akademik düzeyde tutmaya özen göstermiştir. Sosyoloji yalnızca eğitim kurumlarında değil aynı zamanda endüstride de yer almış, endüstride kullanılacak bilginin üretiminde aktif görevler üstlenmiştir.

Amerikan sosyolojisi gelişim sürecinde kendi özelliklerini de

oluşturmuştur. Bu bağlamda Amerikan sosyolojisinin baskın nitelikleri şöyle sıralanabilir: (1) Pratikçilik: Sosyoloji, bir araştırma bilimi kimliğini kuşanarak toplumu inceleyip değişim ve gelişimin kanunlarını bulmaya çalışacaktır. (2) Psikolojik eğilim: Psikolojik eğilim sosyolojiye davranış, tutum gibi inceleme alanlarını sokmuş, bu eğilime bağlı olarak sosyal psikoloji başlı başına bir dal hâlini almış ve sosyolojiyle yakın ilişki içine girmiştir. (3) Araştırma ve ampirizm: Sosyoloji öncelikli olarak bir araştırma bilimi şeklinde kabul edilmiş, ampirik araştırma, toplumun yeniden düzenlenmesini öngören reformasyon stratejilerinin kullanımına sunulmuştur. (4) İstatistik ve nicel sosyoloji: Sosyolojik araştırmalarda istatistik başat bir yöntem olarak kabul edilmiş, bilginin elde edilmesinde istatistiksel analiz önemsenir olmuştur. Özellikle saha araştırmaları tamamıyla istatistiksel verilere dayanmış ve bunun üzerinden yorumlar yapılmıştır. (5) Mikrososyolojik yaklaşım: Mikrososyolojik yaklaşımlar 20. yüzyılla birlikte Amerikan sosyolojisinde görülmüş ve Amerikan sosyolojisinin karakteristik vasfını ortaya koymuştur.

ARA KAYNAKÇA

(20. Yüzyılın İlk Yarısında Sosyoloji)

ABRAMS Philip, *The Origins of British Sociology: 1834-1914*, The Universty of Chicago Press, Chicago, 1968;

BESNARD Philippe, "La sociologie française dans l'entre deux guerres", *in Revue française de sociologie*, 1985.

BESNARD Philippe, "Reconstructions de la sociologie française (1945-1960)", *in Revue française de sociologie*, numéro spécial, XXXII, 1991.

BOCOCK Robert, *Freud and Modern Sociology*, London, Nelson, 1976.

BOOTH Charles, *Life and Labour of the People of London*, 1903.

BOTTOMORE Tom, *Frankfurt Okulu*, Ankara, Vadi Yayınları, 1997.

BOUGLE Célestin, *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs*, 1922;.

BOURDIEU Pierre, PASSERON Jean-Claude, "Sociology an philosophy in France since 1945: death and ressurrection of a philosophy without subject", *Social Research*, n°34, 1967, s. 162-212.

BRANFORD Victor, *Interpretations and Forecasts*, 1914.

BUREAU Paul, *L'indiscipline des mœurs*, 1920.

BUREAU Paul, *La science des mœurs : introduction à la methode sociologique*, 1923.

BULMER Martin, *The Chicago School of Sociology: Institutionalization, Diversity, and the Rise of Sociological Research*, Chicago, Universiry of Chicago Press, 1984

BURGESS Ernest W. (ed.), *The Urban Community*, 1927.

CAVAN Ruth Shonle, *Suicide*, 1928.

DAVIS Alison, DOLLARD John, *Children of Bondage*, 1940.

DAVY Georges, *La foi jurée*, 1922.

DOLLARD John, *Class and Cast in Southerntown*, 1937.

DESCAMPS Paul, *La sociologie expérimentale*, 1924; *L'Etat social des peuples sauvages*, 1930.

FINER Samuel Edward (der.), *Vilfredo Pareto: Sociological Writings*, London, Pall Mall Press, 1966.

FREUD Sigmund, *Psikanaliz Üzerine*, İstanbul, Say Yayınları, 2010.

FRAZIER E. Franklin, *The Negro Family in Chicago*, 1931.

GALTON Francis, *Hereditary Genius*, 1869.

GALTON Francis *Inquiries into Human Faculty*, 1883.

GALTON Francis *Natural Inheritance*, 1889.

GEDDES Patrick, *Cities in Evolution*, 1915.

GENOV Nikolai (ed.), *National Traditions in Sociology*, London, Sage, 1986.

GIDDINGS Franklin, *Principles of Sociology*, 1896.

GIDDINGS Franklin, *Inductive Sociology*, 1901.

GIDDINGS Franklin, *Descriptive and Historical Sociology*, 1906.

GRANET Marcel, *La pensée chinoise*, 1934.

HALBWACHS Maurice, *Morphologie sociale*, 1938.

HALBWACHS Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Alcan, 1925.

HERTZ Robert, *Sociologie religieuse et folklore*, Paris, Alcan, 1928.

HEIDEGGER Martin, *Sein und Zeit*, 1927 [*Varlık Ve Zaman*, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2011].

HELIBRON J., "Les métamorphoses du durkheimisme, 1920-1940", *in Revue française de sociologie*, vol. XXVI, n°2, 1985, s. 203-237.

HOBHOUSE Leonard Trelawny, *Mind in Evolution*, 1901.

HOBHOUSE Leonard Trelawny, *Morals in Evolution: A Study in Comparative Ethics*, 1906.

HOBHOUSE Leonard Trelawny, *Development and Purpose*, 1913.

HOBHOUSE Leonard Trelawny, *Principles of Sociology*, 1918.

HUBERT René, *Histoire de la pédagogie*, 1949

HUSSERL, *Die Idee der Phänomenologie, 1907* [*Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2010].

HUSSERL, *Philosophie als strenge wissenschaft*, 1910 [*Kesin Bilim Olarak Felsefe*, İstanbul, Türkiye Felsefe Kurumu, 1997].

JOHNSON Charles S., *The Negro in Chicago*, 1922.

KASLER Dirk, *Die frühe deutsche Soziologie 1909 bis 1934, und ihre Entstehungs-Milieus*, Düsseldorf, Westdeutscher Verlag, 1984.

KRAFT Victor, *The Vienna Circle: On Origin of Neopositivism A Chapter in the History of the Recent Philosophy*, Wesport, Green Wood Press, 1953.

KENT R.E., *A History of British Empirical Sociology*, Aldershot, Gower Publishing Company, 1981.

LANDESCO John, *Organized Crime in Chicago*, 1929.

LAPIE Paul, *L'Ecole et les écoliers*, 1923.

LEPENIES Wolf, *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*, Hambourg, Rowohlt, 1988.

LEVY-BRUHL Lucien, *La morale et la science des mœurs*, Alcan, 1927.

LENGERMANN P.M., "The founding of the American Sociological Review: The anatomy of a rebellion", *American Sociological Review*, vol.44, 2, 1979, s. 185-197.

LOPREATO Joseph, *The Sociology of Pareto*, Morristown, General Learning Press, 1975.

LYND Robert, *Middletown: a study of American Culture*, 1929.

MARCEL, Jean-Christophe, *Le durkheimisme dans l'entre-deux-guerres*, Paris, PUF, 2001.

MAUSS Marcel, « Essai sur le don », *L'année sociologique*, Paris, 1925.

MALINOWSKI Bronislaw, *A Scientific Theory of Culture*, 1944 [*Bilimsel Bir Kültür Teorisi*, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1992].

MALINOWSKI Bronislaw, *Magic, Science, and Religion*, 1948 [*Büyü, Bilim ve Din*, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2000].

MANHEIM Karl, *Ideologie und Utopie, 1929* [*İdeoloji ve Ütopya*, Ankara, De Ki Yayınları, 2009].

MANHEIM Karl, *Die Gegenwartsaufgaben der Soziologie*, Tübingen, 1932.

MANHEIM Karl, *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, Leide, 1935.

McCARTHY E. Doyle, DAS Robin, "American Sociology's Idea of Itself: A Review of the Textbook Literature from the Turn of the Century to the Present", *History of Sociology*, vol.5, n°2, 1985, s. 21-43.

MOWRER Ernest R., *Family Disorganization*, 1927.

MORGAN J. Graham, "Courses and Texts in Sociology", *Journal of the History of Sociology*, 5 (1), 1983, s. 42-65.

NIZAN Paul, *Les chiens de gadre*, 1932.

PARETO Vilfreo, *Manuale di economia politica con una introduzione alla scienza sociale*, 1906.

PARETO Vilfreo, *Trattato di sociologia generale*, 1916.

PARETO Vilfreo, *Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü Kuramsal Bir Sosyoloji Uygulaması*, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2006.

PARK Robert E., BURGESS Ernest W., *The City*, 1925.

PARK Robert E., BURGESS Ernest W., *Introduction to the Science of Sociology*, 1921.

RADCLİFFE-BROWN, *The Andaman Islanders*, 1922.

RADCLİFFE-BROWN, *The Social Organization of Australian Tribes*, 1931.

PLATT Jennifer, *A History Of Sociological Research Methods In America*, 1920-1960, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

RECKLESS Walter, *Vice in Chicago*, 1933.

SCHUTZ Alfred, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in der verstehende Soziologie*, Vienne, Springler-Verlag, 1932.

SCHELER Max, *Wesen und Formen der Sympathie*, 1923.

SCHELER Max, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926.

SIMIAND François, *Le Salaire, l'évolution sociale et la monnaie, essai de théorie expérimental du salaire*, Paris, Alcan 1932.

SIMIAND François, *Les fluctuations économiques à longue période et la crise mondiale*, Paris, Alcan. 1932.

SHAW Clifford, *The Jack Roller*, 1930.

SMAL Albion, "The Era of Sociology", *American Journal of Sociology*, vol.1, 1895.

SMALL Albion W., VINCENT George E., *An Introduction to the Study of Society*, 1894.

SOROKIN Pitrim, *Tendances et déboires de la sociologie américaine*, Paris, Aubier, 1959.

SUMNER William Graham, *Folkways*, 1907.

THRASHER Frederic, *The Gang*, 1927.

WILBOIS Joseph, *La nouvelle organisation du travail*, 1937.

WARD Lester Frank, *Pure Sociology, A Treatise on the Origin and Spontaneous Development of Society*, 1903.

WHYTE William F., *Street Corner Society*, 1943.

WEST James, *Plainville, USA*, 1945.

WIRT Louis, *The Ghetto*, 1928.

ZNANIECKI Florian, THOMAS William I., *The Polish Peasant in Europe and America*, 1920.

ZORBAUGH Harvey, *The Gold Coast and the Slum*, 1929.

Birinci Bölüm

Sonuç

Doğuşundan yaklaşık bir buçuk yüzyıl sonra sosyoloji bugün devasa bir alana yayılan uygulamalı çalışmaları ve teorik zenginliğiyle her yönüyle "rüştünü" ispatlamış, tam anlamıyla kurumsallaşmış bir akademik disiplindir. Peki, bu kısmi "olgunluk" veya "oturmuşluk" o "gençlik" dönemlerinin derin kırılganlıklarını, belirsizliklerini, önemli bir çeşitlilik arz eden sağa sola "yalpalanışlarını" ortadan kaldırmış mıdır? "Bir ve tek" sosyoloji hayaliyle yanıp tutuşan meslektaşlarımızı üzmek riskini de göze alarak bu soruya verebileceğimiz cevap ne yazık ki (veya ne iyi ki) menfidir. Sosyoloji bugün ilk günkü kadar çoğulcu bir karakter arz eder. Bu genel bir teorik zenginliğin ötesinde doğrudan sosyoloji "yapma" şekillerine, sosyolojinin epistemolojik ayaklarına ilişkin çeşitliliktir. Bu nevi bir çok ayaklılığın sosyolojik alanının zaten kırılgan olan iç bütünlüğünü tamamen ortadan kaldırma ve bu suretle sosyolojinin varlığını doğrudan tehdit etme riski elbette vardır. Ancak tam tersi de düşünülebilir. Sosyolojik "alanı" anlamlı kılan veya bir arada tutan, alana mensup kişilerin (sosyologların) alanı şekillendiren (ve dolayısıyla iç çatışmaları da temellendiren) teorik, epistemolojik veya metodolojik ayrı-

şımlara vakıf olabilme, bu ayrışımları "anlamlı" bulabilme, bunlar arasında kendilerini bir yere koyabilme kabiliyetleridir. Diğer bir deyişle sosyolojik geleneği var eden, her sosyoloğun uzun bir süreç sonucunda vakıf olduğu, "anlamlı" bulduğu ve kendisini içerisinde tanımlayabildiği, mesleği ve kimliğine ilişkin, kendi içerisinde elbette birbirleriyle çelişen ancak bir o kadar da sosyolojinin ortak mirasını oluşturan, çeşitli kod, norm, bakış ve çözümleyiş biçimleri ve bunlara ilişkin hâl ve tavırlardır.

O hâlde bugün dahi örnekleri görülebilen alana ve sosyolojiye ilişkin genel bağlayıcı ilkeler bütünü oluşturma/dayatma takıntısı boş bir çaba olmaktan öte koca bir yanılsamadır da. Bilimsel olanın "doğa bilimlerine" kıyasla ölçüldüğü dönem artık çok gerilerde kalmıştır (ki doğa bilimlerinin ne kadar "sert bilim" olduğu da ayrıca tartışmalıdır). Sosyolojinin bir disiplin olarak inşası çoğulcu temeller üzerinde yükselmiştir. Bu bugün de hâlen böyledir ve gelecekte de böyle olacaktır. Toplumsala ilişkin farklı okumalar, farklı teorik ve metodolojik temelli kavrayış şekilleri sosyolojik alanı filizlendirmeye her zaman devam edecektir. Ki bütün bu farklı "duruşların", "bakışların" birbirleriyle tamamen çeliştiği ve hiçbir ortak noktalarının bulunmadığını söylemek de oldukça güçtür.

İKİNCİ BÖLÜM

TÜRKİYE'DE SOSYOLOJİ (1800'lerden 1940'lara)

BİRİNCİ KISIM

TARİHSEL ARKA PLAN (CUMHURİYET ÖNCESİ DÖNEMDE SOSYOLOJİ)

Sosyolojinin Türkiye'deki serüveninin başlangıcı Osmanlı'nın son yüzyılına kadar uzanır. Tanzimat Fermanı (1839) ile başlayan Batılılaşma sürecinin koşulladığı bu serüvenin öncü adımları 19. yüzyılın sonunda atılır. Bu yüzyıl, daha önce de belirtildiği üzere, büyük kırılmaların, toplumsal ve siyasal dönüşümlerin yaşandığı bir çağı içerir. Batı'da kapitalizm olanca hızı ile tüm toplumsal veçhelerde belirginleşmeye başlarken Osmanlı İmparatorluğu da bu süreçten farklı boyutlarda etkilenmiştir. Topraklarının emperyalistler tarafından paylaşılma kavgasının yarattığı dengeden faydalanan Osmanlı İdaresi, hem bu sürece direnmenin hem de bozulan nizamı yeniden tesis etmenin derdine düşer. Bu durum, fikrî düzeyde çeşitli filizlenmeleri de beraberinde getirir. Aydınlanmanın kapitalist çağa aktarmış olduğu ilerleme, akılcılık ve bireycilik gibi kavramlar, Osmanlı fikrî hayatında da karşılık bulmakta gecikmez. Ancak bu kavramlar Osmanlı'da, Batı'daki gibi toplumsal ve ekonomik bir temel üzerinde yükselmezler. Dolayısıyla bu "aktarma" sürecinin özellikle siyasi ve idari ayağı önem kazanır. Mevzubahis olan, idare ve devletin güçlendirilmesi, nizamın yeniden tesisidir. Çeşitli fikrî hareketler ve hatta bilim tahayyülü hep bu ana devlet sorunsalı nazarında

kıymetlendirilir. Devlet adamı-Aydın figürünün bütün "heybetiyle" vücut bulması pek yakındır. Sosyolojinin Osmanlı fikrî hayatına göreceli olarak erken bir zamanda girişinin temelindeki bu siyasal saikler gözden kaçırılmamalıdır. Bu durum, sonraki dönemlerin sosyoloji pratiklerinde de derin izler bırakacaktır. Nitekim Osmanlı aydınının-idarecisinin devlet ve gündelik siyaset yönelimli idrak kategorileri, Cumhuriyet dönemi sosyologlarının zihnî yapılarında örtük ilkeler olarak devamlılık arz edecektir.

1- Osmanlı'da Fikrî Hayat ve Sosyoloji

'19. Yüzyılın Osmanlı'sında sosyoloji, bir disiplin olarak mevcut olmasa da dağınık sosyolojik nüveler içeren çeşitli tahliller mevcuttur. Ancak gerek bu dönemde gerekse sonraları uzun bir süre sosyoloji, ekseriyetle edebiyatçılar, tarihçiler, siyasetçiler ve de gazetecilerin ilgi duyduğu, siyasal saiklerle kalem oynattığı bir alan olarak kalacaktır. Ahmet Cevdet Paşa'nın (1822-1895) hukuk alanındaki "Mecelle"si, Osmanlı tarihine dair 12 ciltlik "Tarih-i Cevdet"i ve siyasi, ahlaki ve sosyolojik çözümlemeler içeren "Tezakir-i Cevdet" adlı çalışması, dönemin önde gelen eserleri arasında sayılabilir. Osmanlı yönetimini eleştiren ve muhalif hareketleri destekleyen, Paris'te İttihat ve Terakki'nin hem temsilciliğini yapan hem de yayın organı "Meşveret" gazetesini çıkartan ve pozitivizmin Jön Türkler üzerinden ülkeye nüfuz etmesinde öncü rol oynayan Ahmet Rıza Bey[204] (1858-1930) ve

204 Montesquieu, Locke, Voltaire ve Spencer gibi Batılı düşünürlerinden etkilenmekle birlikte esas belirleyici ilham kaynağını pozitivizm, özel olarak da Auguste Comte oluşturur. Ahmet Rıza'nın Comte'a ilgi duymasının gerisinde ise 19. yüzyıl Osmanlı toplumu ile 1789 Fransız Devrimi sonrası dönemde Fransız toplumunun içinde bulunduğu koşullar arasında kurduğu paralellikler yatar. Ahmet Rıza'ya göre her iki ülke için de Comte'un düzen (*ordre*) ve ilerleme (*progrès*) ideolojisi, kargaşa içerisinde dağılan bir toplumu yeniden sağlam temeller üzerinde inşa etmenin yegane anahtarıdır. Bkz. Barış Alp Özden, "Ahmet Rıza", *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, içinde.* Tanıl Bora, Murat Gültekingil, Cilt 1, 8. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları,2009, s. 120.

yine benzer bir duruşu bu sefer ters istikamette, yani İslamcı dairede göstermiş olan Said Halim Paşa (1863-1921) dönemin önemli figürleri arasında sayılabilir. Ancak bu dönemin sosyolojik nüveler içeren en gelişkin çözümlemeleri kuşkusuz edebiyatçı İbrahim Şinasi Efendi'nin (1826-1871) imzasını taşır. Batı'daki *société* kavramına karşılık olarak "heyet-i içtimaiye" ve "heyet-i mecmua" kavramlarını geliştirerek o zamana kadar hakim olan, toplumu devlet çerçevesinde tanımlama (tebaa sayma) anlayışını aşmaya çalışır. Bunun yerine toplumun devlet dışı müşterek bir sosyal hayat olarak tanımlanması gerektiğine vurgu yapar.[205]

Osmanlı'nın son dönemi ise, Yeni Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük şeklinde cereyan eden fikir akımlarına tanıklık eder. Dönemin ilk sosyolojik nüveleri de bu ideolojilerin bünyesinde ortaya çıkacaktır. Osmanlı'nın Tanzimat (1839) sonrası dönemde idari yapısını Batılılaşma ekseninde ve merkeziyetçilik yönünde yeniden yapılandırması, geleceğin modern bürokratik kadrolarının teşekkülü meselesini, dolayısıyla da eğitim sorunsalını ön plana çıkartır. Doğrudan Batılı modeller örnek alınarak teşkil edilen üçlü Harbiye-Tıbbiye-Mülkiye mekanizması, böyle bir amaca hizmet vermek için tasarlanır. Ülkedeki önemli fikir hareketlerinin esas aydın kadroları da bu okullardan çıkacaktır. Bu kadroların siyasal yönelimleri ve ortaya atacakları fikirlerin mahiyetleri, önemli ölçüde, bu okullara biçilen görevden ve mezunlarının sosyal organizasyon şekillerinden beslenecektir.

Gerilemeye başlayan imparatorluk çareyi, başta teknik konularda olmak üzere idari yapıda, eğitimde, ekonomide ve siyasette Batılı örnekleri takip etmekte bulur. Devletin vatandaşlık tanımı da bu çerçevede değişmeye başlar. Mali, askerî, hukuki alanlarda; sanayi ve eğitim alanlarında getirdikleri birçok yeniliğin dışında, Tanzimat (1839) ve Islahat (1856) fermanları "Osmanlı vatandaşlığı" kimliğini tesis etmeye çalışır. 1856 Paris Antlaşması'nın

205 Bkz. Şerif Mardin, "Yeni Osmanlı Düşüncesi", *içinde*, der. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Cilt 1, 8. Baskı, 2009, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 42.

da atıf yaptığı Islahat Fermanı, Avrupalı devletler, Rusya ve diğer yabancı ülkeler arasındaki güç çekişmeleri ile imparatorluğun iç dinamikleri arasında bir uyum sağlamanın yolu olarak şekillenir. Özellikle gayrimüslim tebaanın toplumdaki ağırlığından dolayı "Osmanlılık" üst kimliği uzun yıllar boyunca reform süreçlerinin belirleyici unsuru olacaktır. Batı'nın model alınarak "Osmanlılık" ekseninde reformların yapılması Abdülaziz'in saltanatı (1861-1876) boyunca da sürer. Balkan milletlerinin bağımsızlık yönündeki ayaklanmalarının artması ve buna paralel olarak saltanat içinde güç kavgalarının çetinleşmesi daha kapsamlı reformları gündeme getirir. Bunun neticesinde Mithat Paşa'nın hazırladığı 59 maddelik Kanun-i Esasi (1876), yeni padişah olan İkinci Abdülhamit tarafından kabul edilir ve iki kanatlı (Meclis-i Mebusan ve Ayan Meclisi) bir meşruti monarşiye geçilir.[206] Ancak çok geçmeden İkinci Abdülhamit ile Mithat Paşa (Genç/Yeni Osmanlılara yakın) arasında çeşitli ihtilafların çıkması, meclisin eleştirel tutumu, Rusların Yeşilköy'e kadar yaklaşması ve darbe tehdidi gibi nedenlerden ötürü Padişah meclisi tatile sokar ve bir daha açılmamak üzere fesheder (1878). 30 yıl sürecek olan ve "istibdat rejimi" olarak adlandırılacak dönem artık başlamıştır. İkinci Abdülhamit'in bu yönetim anlayışına karşı hızla, hem imparatorluk içerisinde hem de dışında, ekseriyetle aydınlardan oluşan, ancak fikrî birliktelikten uzak bir muhalefet hareketi oluşmaya başlar. Buna karşılık İkinci Abdülhamit, çeşitli sebeplerle İngiltere ve Fransa'dan uzaklaşıp Almanya ile işbirliğine girişir. Bu yönelim "İslamcılık" politikasını da beraberinde getirecektir. Osmanlı siyasi ve fikrî hayatı artık belli bir süre Alman fikrî hayatının gölgesinde şekillenecektir.[207]

206 Bu yeni anayasal süreç I.Meşruiyet olarak tarihe geçer. Tanzimat'ı savunan ancak yeterli bulmayan Batı modernleşmesi yanlısı "Genç Osmanlılar" hareketinin bu süreçteki rolü büyüktür. "Yeni Osmanlılar" olarak da nitelendirilen bu aydın hareketi içerisinde Batılı fikrî cereyanlardan etkilenmiş Namık Kemal (1840-1888), Ziya Paşa (1825-1880) ve Ali Suavi (1839-1878) gibi isimler yer alır.

207 Örneğin Alman merkantalizmi çerçevesinde gelişen "Kameralizm" böyle

Bu dönemde, sosyolojiye ilginin pekişmesinde önemli bir kaldıraç işlevi görecek olan İslamcılık, Türkçülük, Yeni Osmanlıcılık ve Batıcılık, geniş birer toplumsal hareket teşkil etmekten ziyade, çoğunlukla yukarıda belirttiğimiz aydın sınıfın ve yönetim sınıfının gündeminde yer edinmiş akımlardır. Osmanlı milletinin vahdetini, İslam toplumunun ittihadını ve nihayetinde Türklerin tevhidini amaç edinen fikrî tartışmaların hemen hemen hepsinde dağınık sosyolojik tetkikler bulabilmek mümkündür. Ancak tüm önceliklerin siyasi bir gaye içermesinden dolayı, başvurulan tüm sosyolojik dil bu maksadın istikametinde karakter kazanır. Bu fikrî cereyanların aynı zamanda birer siyasal hareket olduklarını ve siyasetin de sosyolojiyi koşullandırdığını dikkate aldığımızda, Türkiye'de sosyolojinin düşünsel gelişim çizgisinin omurgasını bu koşullanmalarda rahatlıkla keşfedebiliriz. Zira sosyolojinin zamanla gelişiminde, Cumhuriyet dönemi de dâhil olmak üzere, bu fikir akımlarının farklı şekillerde sentezlenip yeniden üretilmesi söz konusu olacaktır.

Diğer taraftan, kendi içlerindeki çekişmeye rağmen, tüm bu akımların düşün kaynaklarının odak noktasını Batı'daki sosyal ve siyasal düşünce atmosferinin oluşturduğu söylenebilir. Devletin kurtuluşu ve temel toplumsal harcın yeniden tanımlanması noktasında ortaya konan fikirlerin çoğunun ilham kaynağı Batı'dır. Buna direnç gösteren failler elbette mevcuttur. Ancak bu durumda dahi mevzubahis olan Batı'ya göre konumlanmaktır; Batı'nın aynasında kendini tanımlamaktır. Böylelikle birincisi Avrupalaşmayı/Batılılaşmayı temel alanlar, ikincisi şarkçılığa ve muhafazakârlığa temayül edenler ve üçüncüsü de bu iki çizginin ortasında konumlananlar olmak üzere üçlü bir düşünce veya siyaset coğrafyası hâsıl olur. Yusuf Akçura (1876-1935) bu coğrafyayı "Üç Tarz-ı Siyaset" başlığı altında ele alacak (Osman-

bir bağlamda Osmanlıya nüfuz edecektir. Entelektüel despotizmin siyasal ayağı olarak da bilinen Kameralizm, aydın ve bürokrat kesimlerin güçlendirilerek bizatihi devletin güçlendirilmesini ve iktisaden kuvvetli bir orta sınıfın yaratılmasını amaçlamıştır. Bkz. Durmuş Hocaoğlu, "Demokrasi, Kameralizm ve Osmanlı'da Etkileri", *Yeni Türkiye Dergisi*, Sayı:18, 1997.

lıcılık, İslamcılık ve Türkçülük) ve lisan birliğini ifade etmesi açısından "kurtuluşun" sonuncusunda aranması gerektiğini belirtecektir.[208] Lakin Batı karşıtlarının da kendilerini Batı'ya göre konumlandırdığını hesaba katarsak genel düşünce ikliminin Batı ekseninde vücuda geldiğini söyleyebiliriz. Böylece baskın bir temayül olarak «Batı-Avrupa merkezci» bir bakış açısı hem siyasete hem de sosyolojik düşünüşe hâkim olmaya başlayacaktır.

Sosyolojinin Türkiye'deki gelişiminde rahim vazifesi görecek olan bu fikir hareketleri arasında en çok belirleyici olmuş olanı Jön Türk Hareketi'dir.[209] Her şeyden önce Batı düşünce coğrafyasının tesiri altındaki aydınların bir hareketi olarak ortaya çıkan Jön Türk Hareketi, başlangıçta Türk edebiyatının Fars etkisinden sıyrılıp Batı'nın milliyetçilik tefekkürünü lisan alanında hayata geçirmekle yola çıkmış, ancak zamanla siyasal bir

208 Rusya'da doğan ve aristokrat Kırım Türklerinden olan Akçura, Türkçülük hareketi ile erken bir dönemde tanışmış, Rusya Türkleri ile Osmanlı Türklerini birleştirme fikrini ömrünce taşımış, Abdülhamit döneminde diğer muhalifler gibi ceza ve sürgünlerle karşılaşmıştır. Paris'te üç yıl devam ettiği Science Politique'te (Siyasal Bilgiler) ulus/millet fikrinin tarihteki ve o dönemdeki önemini kavramış, Albert Sorel'in bu yöndeki vurgularından etkilenmiştir. *Üç Tarz-ı Siyaset* ile Türkçülüğü siyaset sahnesine sokmanın öncüsü sayılan Akçura, Darülfünun'da tarih dersleri vermiş, ısrarlara rağmen İttihat ve Terakki'ye üye olmamış, ama ilk Türk Derneği'ni, sonrasında Türk Yurdu Derneği'ni kurmuş, derneğe bağlı Türk Yurdu Dergisi'ni 17 yıl boyunca yönetmiş, 1912'de kurulan Türk Ocağı'nda ve Milli Mücadele'de aktif rol oynamıştır. Akçura ayrıca Cumhuriyet döneminde milletvekili de olmuş, Mustafa Kemal Atatürk'e kültür ve politika danışmanlığı yapmış ve Türk Tarih Kurumu'nun belli bir süre başkanlığını yürütmüştür.

209 "Jön" [genç] sıfatı kökenini Fransızcada bulur (*jeune*). Çeşitli ülkelerdeki yenilikçi hareketlere o dönemde Batı Avrupalılar tarafından yapılan bir nitelemedir (Genç Almanlar, Genç Polonyalılar, Genç Bulgarlar vb). Diğer taraftan Şerif Mardin, Yeni Osmanlıların bu tanımı benimsemiş olmasının Batı'nın "ayna"sından ve "onların bize bakmasından yola çıkarak bizim kendimize bakmamız" durumunun (oryantalizmin) bir neticesi olduğunu belirtir. Bkz. Şerif Mardin, "Yeni Osmanlı Düşüncesi", *içinde*, der. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Cilt 1, 8. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. **44**.

nitelik kazanmaya başlayarak saltanat ortadan kaldırılmasa bile meşruti bir yönetimle değiştirilmesini savunmuştur. Batı Avrupa kurumlarının Osmanlı'ya aktarılmasını kurtuluş yolu olarak sunan hareket, homojen bir görüş birlikteliğine sahip olmasa da siyasal çekişmelerin merkezi haline gelmiş ve her iki Meşrutiyet'in tesisinde (1876 ve 1908) etkisi büyük olmuştur.[210] Jön Türkler, pozitif felsefenin hem düzen (ittihat) hem de ilerlemeci (terakki) vurgusunu toplumsal ve siyasalın yeniden tanımlanmasında temel [bilimsel!] şiar olarak benimsemişlerdir. Dolayısıyla 19. yüzyıl pozitivizminin evrimci düşüncesine paralel bir bilimsellik ve siyaset anlayışı geliştirdiklerini söylemek gerekir.

Bu, aynı zamanda, Pozitivizmin Osmanlı'ya girişinin felsefi karakterinden ziyade siyasal mülahazalarla gerçekleştiğini gösterir. Her düşünce geleneği gibi pozitivizm de ülke içindeki iktidar ilişkileri, siyasal-fikrî mücadeleler bağlamında bir karşılık bulmuştur. Batılılaşmanın ekseriyetle Fransız modeli üzerinden yürümesi pozitivist etkiyi de beraberinde getirmiştir. Başlangıçta Şinasi, Mithat Paşa, Mustafa Reşit Paşa gibi isimlerin pozitivizme yakın ilgisi, kurulacak rabıtayı kolaylaştırmış olsa da asıl belirleyici rolü Ahmet Rıza ve İttihat ve Terakki çevresi oynamıştır. Ahmet Şuayip[211] (1876-1910), Rıza Tevfik (1869-1949) ve Mehmet Cavid Bey (1875-1926) tarafından kurulan ve dönemin önemli yayın organlarından biri olan *Ulum-i İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*'nın (1908-1911) temel yönelimleri arasında A. Comte'un ve Le Play'in düşünce dünyasını takip etmek önemli bir yer tutar. Sosyolojinin Osmanlı dönemindeki önemli kaynakları arasında bulunan dergi, iktisat ve sosyolojiyi süreli bir yayın kültürü çerçevesinde geliştirme niyetindedir. Sosyolojinin kuramsal tartışmalarının renkliliği derginin yazarlarında da

210 Daha fazla bilgi için bkz., E.E. Ramsaur, *Jön Türkler ve 1908 İhtilali*, Çev. Nuran Ülken, İstanbul, Sander Yayınları, 1972.

211 Ziya Gökalp'ten önce Darülfünun'da sosyoloji dersleri veren Ahmet Şuayip, aynı zamanda Durkheim, G. Tarde gibi isimlerden de ilk söz eden kişi olmuştur.

görülür. Sözgelimi Spencer'ın evrimci/organizmacı görüşlerine yakın duran Ahmet Şuayip'e karşılık, Durkheim'ın toplumsal bilinç kavramını önemseyen Bedi Nuri (1872-1913) ve diğer ekolleri bir ölçüde temsil eden yazarlar aynı dergide yer alırlar.[212] Bununla birlikte, ilerleyen sayfalarda da göreceğimiz üzere, en yoğun "pozitivist mesai" Ziya Gökalp (1876-1924) ve Necmeddin Sadık (1890-1953) tarafından çıkartılan *İçtimaiyat Mecmuası* (1917) çevresinde harcanılacaktır.[213]

Genel olarak Osmanlı'daki fikrî hareketlerin, özel olarak ise Jön Türklerin toplumsal ve siyasal yeniden yapılanma için bilim ile siyaset arasında kurdukları ilişkinin biçimi, sonraki dönemlere de miras olarak aktarılmış ve bu "gelenek" Cumhuriyet dönemi de dâhil olmak üzere memleketin sosyologlarının zihin dünyasında kalıcı bir yer edinmiştir. Benzer şekilde, başta Jön Türk cereyanı olmak üzere Osmanlı'dan miras fikir hareketlerinin "reçete" bulma arayışına nüfuz etmiş olan "tarihsiz ve felsefesiz"[214] düşünce geleneği de sonraki kuşakların düşünce ikliminin Batı merkezli yapılanmasında ve güncel siyasetle uğraşma alışkanlığında belirleyici bir rol oynamıştır.

Sadece düşünce hayatının tarihten ve felsefeden kopuk oluşu açısından değil, sonraki dönemlerde bu dar fikrî rahimden

212 Derginin sosyoloji açısından önemine dair daha fazla bilgi için bkz., İsmail Doğan, "Sosyolojik Düşüncenin Osmanlı'daki Kaynakları: 'Ulum-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası' Örneği", *X. Türk Tarih Kongresi, Ankara 4-8 Ekim 1999, Kongreye Sunulan Bildiriler*, Ankara, 2002, 3.Cilt, II. Kısım, s. 661-691.

213 Mecmua, aynı zamanda Osmanlı ve Türkiye'deki ilk sosyoloji dergisi olma unvanına sahiptir. Bu isimler dışında Beşir Fuat (1852-1887), Salih Zeki (1864-1921) ve Hüseyin Cahit Yalçın (1874-1957) da pozitivizmin Türkiye'ye nakledilmesinde rol oynayan önemli isimlerdir. Daha fazla bilgi için bkz. Murtaza Korlaelçi, "Pozitivist Düşüncenin İthali", *içinde*, der. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Cilt 1, 8. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. 214-222.

214 Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, 17. Baskı, İstanbul, İletişim, 2011, s. 21

türeyecek sosyolojik temayüllerin de Türkiye'de nasıl bir sosyal organizasyona tabi olacaklarına dair ipuçlarını Şerif Mardin'in Jön Türklerle ilgili yaptığı çalışmada bulmak pekâlâ mümkündür. Aşağıdaki ifadeler sanki bugünün Türkiye'sindeki herhangi bir üniversitesinin sosyoloji bölümü koridorlarında yaşananları anlatıyor gibidir: "Topladığım bilgiler o zamana kadar Jön Türkler hakkında yazılan eserlerin niçin sistemden yoksun olduğunu açığa vuruyordu: Oldukça idealist gayelerle ortaya çıkan bir hareket, az zamanda inanılmaz derecede yoğun bir entrika, karşılıklı itham ve dedikodu havasına bürünmüştü. Kişisel uğraşılar Jön Türkler arasında öylesine yoğundu ki sanki birbirlerini tökezleme stratejisi siyasi fikirlerinin gerçek içeriğini oluşturuyor, teorik program ise bu gerçek amacın kamuflajı, paravanası ve maskesi olarak ortaya çıkıyordu."[215]

Bu strateji, sadece Jön Türklere has bir durum olarak kalmayacak, başka siyasi fikir akımlarında ve sosyoloji pratiklerinde de kendini sürekli hissettiren bir temayül olacaktır. Bu yüzden Türkiye'de sosyoloji ne bir ekol/gelenek yaratabilme gücüne ne de özerk bir alan olma yolunda «kendisi için bir bilim» pratiğine erişebilecektir. Tıpkı Jön Türklerde olduğu gibi sosyolojide de teorik yaklaşımlara duyulan ilgi, birer kamuflaj aracı olarak siyasal angajmanlara veya kişisel sinik hesaplaşmalara hizmet ettiği ölçüde kıymet görecektir. Sosyolojinin güncel siyasetin gölgesinde kalarak özerkliğini sağlayamamasını daha iyi kavrayabilmek açısından bu dönemin ideolojik atmosferine daha yakından bakmak gerekir.

---

215 Mardin, *A.g.e.*, 2011, s. 14.

2- Sosyoloji ve Siyaset

Batı'da büyük toplumsal dönüşümlerin paralelinde ortaya çıkan ve sosyolojinin yeşermesinde etkili olan ideolojiler (liberalizm, muhafazakârlık ve sosyalizm), Osmanlı'da da Cumhuriyet döneminde de yeterli toplumsal zeminden yoksun oldukları için farklı hüviyetler altında kendilerini belli etmişlerdir; bir anlamda "yerelin" renklerine bürünmüşlerdir. Jön Türklerden İttihat ve Terakki'ye, İkinci Meşrutiyet'ten (1908) Cumhuriyet'e doğru giden sürece baktığımızda tercih edilen ideolojilerin pek çoğunun siyasi iktidarı elinde bulundurmaya veya iktidarın sürekliliğini sağlamaya yönelik olduğunu görmekteyiz. İktidar ilişkileri etrafında temellenen ideolojik mülahazaların Batı'dan esinlenme biçiminin de Batı'da egemen olan düşünce anlayışına göre şekillendiğini de belirtmeliyiz.

Bu genel çerçeve içerisinde Osmanlı'nın son döneminden Cumhuriyet'e değin sosyoloji, farklı sentezler ışığında ortaya konulan ideolojilerin temel "bilimsel" meşruiyet aracı olarak doğar ve "iş" görür. Bu ideolojilerin önde gelenleri Solidarizm[216], Milletçilik, Halkçılık ve Türkçülük olmuştur.[217] Cumhuriyet

216 Tesanütçülük veya dayanışmacılık olarak da geçmektedir.

217 Bu dönemde İslamcılık ve sosyalist düşüncenin sosyoloji ile rabıtası ise

döneminde pozitivizmin ve buna bağlı olarak evrimciliğin de ideolojik uzantılarının mevcut olduğunu ve yer yer yukarıdaki fikrî cereyanlara eklemlendiklerini hatırlatalım.

Türkiye'de sosyolojinin kavram setleri arasından düşmeyecek olan bu ideolojilerin embriyonik gelişimi esas olarak İkinci Meşrutiyet döneminde başlar. Hem bu ideolojilerin sosyoloji ile buluşmasını hem de sosyolojinin kendisinin üniversite ile buluşmasını sağlayacak ve "Milli Sosyoloji" kurma ülküsünü üniversite üzerinden gerçekleştirmeye çalışacak isim Ziya Gökalp olacaktır.[218] Aynı dönemde Munis Tekinalp (1883-1961)[219] ve Yusuf Akçura (1876-1935) da bu yönde bir gayret içerisindedir ancak Gökalp, milletçiliği, Türkçülüğü, halkçılığı, solidarizmi ve pozitivizmi bir potada eriten ve sosyoloji içerisinde kıymetlendiren isim olarak daha çok ön plana çıkacaktır. Batı'nın ulusçuluğunu esin kaynağı olarak alan Ziya Gökalp, «milliyetçilik» keli-

göreceli olarak daha sınırlı olmuştur. İslamcılık İkinci Abdülhamit'in Panislamizminin gölgesinde kaldığından dolayı sosyoloji açısından çok fazla üretkenliğe sahne olmaz. Buna karşın o dönemin tüm fikir akımlarının mutlaka dikkate aldığı veya kendi ana düşüncesine eklemlendirdiği bir düşünce hattı şekline bürünür. Sosyolojiyle sosyalist rabıtayı sağlayacak en önemli isim ise Mustafa Suphi (1883-1921) olacaktır. Ancak sosyalist hareketlerin İttihat ve Terakki zamanında bastırılmasından dolayı fikrî hayatta sosyalist etkiler dolaylı şekilde cereyan edecektir.

218 Solidarizmin I.Dünya Savaşı sürecinde en önemli savucularından olan *Yeni Mecmua* dergisi çevresinde, solidarizmi "içtimai halkçılık" şeklinde tarif eden Ziya Gökalp ve Tekin Alp dışında, Necmettin Sadık, A. Midhat, Halim Sabit, Ahmet Emin, M. Zekeriya da bulunur. Ancak kuramsal yönden öncüleri Ziya Gökalp ve Tekin Alp'tir. Bkz. Zafer Toprak, "Türkiye'de Toplumbilimin Doğuşu", *Türk Toplum Bilimcileri 2* (içinde), Haz. Emre Kongar, İkinci Basım, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1996. s. 18.

219 Bir Osmanlı Yahudi'si olan Tekinalp'in asıl adı Moiz Kohen'dir. Tekinalp, Selanik Mason Örgütü ve 1908'de ise İttihat ve Terakki üyesi olmuş, 1928'de "Türkleşme," 1936'da "Kemalizm" ve 1944'te de "Türk Ruhu" başlıklarıyla kitaplar yayınlanmıştır. Milliyetini "Türk" olarak savunan Tekinalp, yazılarında sonuna kadar Gökalp çizgisini savunmuştur. Daha fazla bilgi için bkz. Mustafa Aksoy, "Munis Tekinalp (Moiz Kohen)", *Türkiye'de Sosyoloji (İsimler-Eserler) I* (içinde), Der. M.Çağatay Özdemir, Ankara, Phoenix, 2008, s. 383-404.

mesi yerine «milletçilik» sözcüğünü tercih eder ve Türkçülüğü de «milliyet mefkûresi» olarak kavrar. İkinci Meşrutiyet'i «siyasi inkılâp» olarak nitelendiren Gökalp, «kuvvet hissi» temelinde artık «içtimai inkılâp» sürecine girilmesi gerektiğini belirtir. Bu toplumsal devrim ise yeni bir yaşam tarzını, yeni ahlak, yeni aile, yeni estetik, yeni hukuk gibi boyutlarda «milli yaşam» tarzını ifade etmektedir. Hem siyasal hem toplumsal değişimi içermesine ek olarak Türkçülük, halkçılığın ve milletçilik mefkûrelerinin de esası sayılır. Halkın yaşam koşullarının iyileşmesinin aynı zamanında millet fikrinin pekişmesini de sağlayacağından hareketle halkçılık ile milletçilik arasında «dayanışma/tesanüt» ilişkisinin mevcut olduğu savunulur.[220] Böylece solidarizm diğer ideolojik hatların bağlantı noktası şeklinde kurgulanmış olur.

Solidarizmle eklemlenen halkçılık, milletçilik ve Türkçülük, sosyolojinin uzun yıllar tematik bünyesine sirayet eden ideolojileri oluşturacaklardır. İkinci Meşrutiyet döneminde millet/ulus kavramı ile özdeşleştirilen «halk» kavramı önce Cumhuriyet'in fikrî temellerine esin kaynağı olacak, Cumhuriyetin tesisinden sonra ise CHP'nin ayırt edici ilkelerinden biri haline gelecektir. Tek Parti döneminde birbirinden farklılaştırılan halk ve ulus, rejimin «altı ok» ilkelerinde farklı bir veçhe kazanacak ve giderek «millet» ifadesi halk sözcüğü içinde kristalleşecektir.

Bu kavramlar, sosyolojide Gökalp öncülüğünde evrimci pozitivizmin yörüngelerine de dâhil edilmiştir. Nitekim halkçılık Gökalp'te, Batı'daki demokrasinin Türkçesi olarak görülmüş ve «siyasi halkçılık» şeklinde kavramsallaştırılmıştır. "Yeni toplum"un ulusal karakterinin dayandırıldığı Türkçülük ise bu milli yaşam tarzının adı olarak formüle edilmiştir. Solidarizmin

220 I. Dünya Savaşı'nın tetiklediği toplumsal travmanın yarattığı boşluğa da karşılık gelen solidarist anlayışa sarılmanın önemli etkenlerinden biri de Rusya'daki 1917 Ekim Bolşevik Devrimiydi. Solidarizmi böylece komünizme alternatif bir program olarak da benimsenecektir. Başka bir deyişle artık solidarizm, komünizm (Sovyetler) ile kapitalizm (Batı) arasında kalmanın veya ikisini bir şekilde idare etmenin veyahut birini diğerine karşı yedekte tutmanın da pragmatik siyaseti haline dönüşecektir.

bütünselliği çerçevesinde de siyasal yönetim bakımından «korporatif devlet» modeli (Durkheim'ın korporatif işbölümü ilkesinin uzantısı olarak) benimsenmiştir. Böylece, Gökalp'ın «fert yok cemiyet var», «sınıf yok, meslek var» ve «imparatorluk yok, milli devletler var» şeklindeki üç deyişi, Cumhuriyet'le birlikte hem siyasal düzene hem de sosyolojinin tematik bünyesine bir miras olarak devredilmiştir.[221]

Solidarizm devrimci değil evrimci bir öğreti olarak kavranmıştır. Zira kurulu düzeni kökünden değiştirmekten ziyade onu veri olarak kabul etmiştir. İkinci Meşrutiyet dönemi ders kitaplarının sıklıkla atıf yaptığı ünlü solidarist iktisatçı Charles Gide'nin dört ciltlik ekonomi politik kitabının erken bir tarihte *İlm-i İktisat Dersleri* adıyla Türkçeye çevrilmiş olması bu bağlamda manidardır.[222] Nitekim "Milli İktisat" Ziya Gökalp'ın de üzerinde sıklıkla durduğu bir mesele olacaktır. Yine solidarizmin sosyolojik yönden en büyük ilham kaynaklarından biri olan Durkheim, öncelikle 1912'de Célestin Bouglé'nin "İlm-i İçtimai Nedir?" adlı kitabının[223] çevirisiyle, ardından da doğrudan kendi kitabının (*Toplumsal İşbölümü* adlı kitabı "*İçtimai Taksim-i Amel*" başlığıyla, 1923) bizzat TBMM Hükümeti Maarif Vekâleti tarafından çevrilmesi[224] sayesinde bu dönemin hem sosyolojik hem de ideolojik açıdan temel figürü olacaktır.

221 Toprak, *A.g.e.*, s. 24-27.

222 Hasan Hamit, Hasan Tahsin ve Mustafa Zühdü tarafından çevrilmiştir.

223 Kitabı Mustafa Suphi çevirmiştir. Kitapta solidarizmin karşılığı olarak "ittihadiyyun" kullanılmıştır. Durkheim sosyolojisinin Türkiye'ye girmesine katkısı olmuş bu kitap, Durkheim'ın üzerinde durduğu "toplumsal işbölümü" (tevzi'-i amel) üzerinedir. O dönemin sosyolojik ve ideolojik tartışmaları için bkz.: Zafer Toprak, "Türkiye'de Toplumbilimin Doğuşu", *Türk Toplum Bilimcileri 2* (içinde), Haz.Emre Kongar, İkinci Basım, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1996.

224 TBMM tarafından çevrilen bu eserin ikinci baskısı tercih edilmiştir. Zira ikinci baskıda Durkheim'ın meslek ahlakı üzerine geniş bir girişi vardır ki bu, sınıflı toplum devrinden (Tanzimat ve Meşruiyet) meslek devrine geçilmesini salık veren Gökalp'in de üzerinde hassasiyetle durduğu bir noktadır.

İkinci Meşruiyet'in en temel ideolojik dayanaklarından ve İttihatçı ideologların temel kolonlarından olan solidarizm, Cumhuriyetin sonrası Tek Parti rejiminin toplum tahayyülünün de belirleyici felsefesi olmuştur. Bu toplum felsefesinin sosyolojideki ayağı hep dinamik kalmış, Batı'dan bu felsefeye uyumlu fikirler alınıp yine yerli uygun kavramlarla harmanlanarak bu dinamizm sürdürülmüştür. Yeri geldiğinde halkçılık, yeri geldiğinde milliyetçilik, yeri geldiğinde ise Türk-İslam sentezciliği ön plana çıkmış ve farklı ideolojik gayelerin sosyolojik bileşimi ahvale göre şekillen bir düşünce kültürü ortaya çıkarmıştır.

Cumhuriyet devrinde önceki dönemin ideolojik mirası genel olarak muhafaza edilecektir. Zamanla devlet ideolojisi haline dönüşecek olan Kemalizm'in en büyük esin kaynaklarından biri solidarizm/pozitivizm ikilisi olacaktır. Pozitivizm süreç içerisinde hem total bir dünya görüşü, total bir sosyolojik yöntem hem de gelenekselliğe alternatif örtük bir inanç pratiğine dönüşecektir.

Kuruluş dönemi öncesi ve sonrası gelişimine baktığımızda Türkiye'de sosyolojinin ağırlıklı olarak siyasetin belirlenimi veyahut hegemonyası altında şekillendiğini görürüz. Bunda, Osmanlı'nın çöküş döneminde ortaya çıkan çeşitli fikrî akımların taşıdığı siyasal muhtevanın, Cumhuriyet döneminde de farklı suretlerde idame ettirilmesinin tesiri yüksek olmuştur. Nasıl ki Osmanlı zamanında ortaya atılan görüşler dağılmayı ve çöküşü engellemeye yönelik şekillenmişse, Cumhuriyet dönemindeki görüşler de ağırlıklı olarak toplumu yeniden tanımlamanın veya «yeni toplumu» var etmenin, dolayısıyla da "ulusu" inşa etmenin yollarına dönük biçim almıştır.

SOSYOLOJİK ARAŞTIRMA NEDEN YAPILAMIYOR ?

Hilmi Ziya Ülken, "İçtimai Araştırma Neden Yapılamıyor?", *Dünya'da ve Türkiye'de Sosyoloji Öğretim ve Araştırmaları* (içinde), İstanbul, Kitabevi, 2008 (ilk basım 1956), s. 6-9.

Her şeyden önce araştırma teşebbüsünü, araştırıcıyı kıran, yarı yolda bırakan bürokratik engellerdir. Köy araştırması yapıyorsunuz; idari teşkilatı, memur zihniyeti karşınıza dikiliyor. Şehirde bir borsa veya pazar tetkiki yapmak istiyorsunuz; aynı cinsten engeller yüzünden işiniz yarıda kalıyor (...)

İçtimai araştırmayı durduran ikinci engel bazı memleketlerde, mesela bizde siyasi hadiselerin gerginliğidir. Türkiye, etrafı okyanuslarla çevrili, huzur içinde bir memleket değildir. Asırlardan beri bin bir badireyle uğraşmaya mecbur olduk. Âlimlerimiz ilim için ilmi bir yana bırakıp, siyaset için, içtimai reform için ilim yapmak zorunda kaldılar. Gökalp, Prens Sabahaddin, Mehmet Ali Şevki ve daha birçokları politika ve ıslahatın beklediği acele yüzünden tetkiklerini yarıda bıraktılar. Burada bir hikâye anlatmadan geçemiyorum. Bir zamanlar deve hakkında tetkik yapmak için bir anket açmışlar. Birçok milletlerden buna iştirak edenler olmuş. İngiliz anket sorularını alır almaz pasaportunu çıkartmış, fotoğraf makinesini almış, kıt'aları gezmiş ve sene sonunda "deve ve dünya" adlı resimli bir kitap neşretmiş: Sahrada, stepte, şehirde devenin üstünde ve yanında çekilmiş fotoğraflarla dolu. Fransız "önümde daha vakit var" diye anketi bir yana koymuş; sene geçmiş, cevap günü gelip çatmış; etekleri tutuşunca hayvanat bahçesine gitmiş, devenin karakteristik ve komik taraflarını not ederek "deveye dair" spirituel bir yazı yazmış. Alman hemen kütüphaneye kapanmış; on ciltlik bir eser yapmış. Sonuncu cildi, içinde deve kelimesinin geçtiği bütün eser ve makalelerin indeksine tahsis etmiş. Polonyalı anketi alır almaz kaleme sarılmış (tabii, tetkike vakit kalmadan). Ve derhal yazsının başlığını yerleştirmiş: "Deve ve Polonya meselesi!". Böyle bir ankete biz iştirak etseydik nasıl davranırdık bilemiyorum. Muhakkak olan şu ki, Polonya'nın vaziyeti komik değil acıklıdır ve birçok milletler -az çok farkla- bu vaziyettedir. Vakıa ilim pratik içindir; fakat bunun bir derecesi vardır. Âlim, ilmi zihniyetini hiçbir zaman feda etmemeli, hele gündelik siyasete alet olmamalıdır. İlim aksiyon içindir diyenlerin bu mühim sınırı görmemeleri yanlış yolda kaybolmalarına sebep olmaktadır.

İKİNCİ KISIM

CUMHURİYET DÖNEMİNDE SOSYOLOJİ

Türkiye'de sosyolojinin bilim olarak kuruluş sürecini iki evrede ele alabiliriz. Birinci kuruluş dönemi İkinci Meşrutiyet döneminden başlatılabilir. Bu dönem sadece siyasi ve toplumsal dönüşümlere sahne olmamış, aynı zamanda sosyolojiye ilginin yoğun şekilde başladığı bir zaman dilimi olmuştur. Sosyoloji bu dönem içerisinde üniversitede (Darülfünun'da) kurumsallaşmaya başlamış ve bu kurumsallaşma 1933'e kadar (Darülfünun'un lağvedilmesi) ilk evresini tamamlamıştır. İlk evrenin ağırlıklı merkezini Darülfünun oluştururken ikinci evre hem Darülfünun yerine geçen İstanbul Üniversitesi içinde birden fazla sosyoloji pratiğinin ortaya çıkması hem de Ankara'da (DTCF) yeni bir sosyoloji anlayışının kendini hissettirmeye başlamasıyla şekillenmiştir. Birinci dönemin Birinci Dünya Savaşı sürecine denk gelmesi ve İkinci dönemin de İkinci Dünya Savaşı gölgesinde kalması sonucunda hem sosyoloji bu savaş koşullarında gündemini değiştirmek zorunda kalmış hem de savaşın bitimine paralel olarak değişen siyasal dengeler neticesinde kurumsallaşmasını sekteye uğratacak tasfiyelere maruz kalmıştır.

1- Birinci Kuruluş Dönemi: 1908-1933

Öncelikle bu dönemin en önemli iki özelliğini vurgulamak gerekir. Bunlardan ilki İkinci Meşrutiyet'in ilanı (1908) ile İttihat

Terakki'nin hükümet olması ve ardından gelen Birinci Dünya Savaşı; ikincisi ise 1923 yılında Cumhuriyet Devrimi ile ulus-devlet rejimine geçilmesidir. Bu siyasal dönüşüm atmosferi içinde sosyolojiyle yakından ilgilenen iki isim öne çıkmaktadır: Prens Sabahattin ve Ziya Gökalp.

Bu dönemde fikrî çevrelerdeki sosyoloji ilgisi baskın biçimde siyaset yönelimlidir. Dahası, siyasetin sosyolojiyi araçlaştırması söz konusudur. Öyle ki, Jön Türk hareketi içinden filizlenen iki siyasal hareket (Teşebbüs-i Şahsi ve Âdem-i Merkeziyet Cemiyeti ile İttihat ve Terakki Cemiyeti) aynı zamanda iki farklı sosyoloji geleneği ile (Prens Sabahattin'in *ilm-i içtima*'sı ile Ziya Gökalp'in *içtimaiyat'ı*) de örtüşür.[225] Bu dönemde sosyoloji ekseriyetle bu iki ismin temsil ettiği şebekeler etrafında şekillenecektir. İttihatçıların siyasal başarısına müteakip Gökalp bu döneme damgasını vuracak; siyasal projesinin başarısızlığı ölçüsünde de Prens Sabahattin sosyolojiden uzaklaşacaktır.

Öncelikle Prens Sabahattin'den (1879-1848) başlayacak olursak, sosyolojiye ilgisinin Osmanlı'nın içinde bulunduğu durumdan ve bu durumun ülkenin aydınlarının hemen hemen hepsinde tetiklediği sıradan sorgulamalardan (ilerleme nedir? Ülke nasıl kurtulur) kaynaklandığını söyleyebiliriz. Sabahattin'e göre "ileri olanı" temsil eden Batı toplumunun tekli/bireyci teşekkülü ile Doğu toplumunun yığınsal/kamucu/cemaatçi teşekkülü arasında çıkan farklılığın giderilmesinde bilime büyük rol düşmektedir.[226] Osmanlı'nın içinde bulunduğu durumun altında yatan önemli nedenler, eğitimin kamucu yapısı, memur zihniyeti (katı merkezi yapılanma) ve bu genel bileşkenin bireyselliğin yaratıcılığını ve girişimciliğin (teşebbüs-i şahsi) ortaya çıkışını engelleyen gelenekselci refleksleridir.

225 Alim Arlı, Yücel Bulut, "Türkiye'de Sosyolojiyle 100 Yıl: Mirası ve Bugünü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 6, Sayı 11, 2008. s. 13-31.

226 Prens Sabahattin, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir? Ve İzahlar*, Ankara, Ayraç Yayınevi, 1999, s. 25.

Dolayısıyla Prens Sabahattin'e göre kurtuluş yapısal dönüşümdedir. Bu dönüşüm, kamucu/cemaatçi yapıdan bireyci yapıya geçişle ancak mümkün olabilir. Bu görüşle uyumlu şekilde, eğitimden adli, askeri ve mülki yapılara kadar, idari teşekkülün merkeziyetçilikten âdem-i merkeziyetçiliğe kaydırılarak bireyselliği yeşertecek, özel mülkiyeti geliştirecek ve liberal kişiliğin gelişimini güçlendirecek bir düzene geçilmesi gerektiğini savunmuştur. Yazmış olduğu eserin "Türkiye Nasıl Kurtarılabilir" başlığını taşıması bile genel gayesini ortaya sermesi noktasında manidardır.

Prens Sabahattin'in kapitalist/girişimci bir toplum modeline girilmesi doğrultusunda ortaya koyduğu radikal dönüşüm fikrinde hem İngiliz etkisi hem de Fransa'dan Le Play Okulu'nun etkisi bulunur. Özellikle Le Play Okulu'nun toplumları cemaatçi ve bireyci şekilde sınıflandırması Prens Sabahattin üzerinde etkili olmuştur. Ancak Le Play'in ampirik yönden önemsemiş olduğu monografik çalışmaları veya benzeri tatbiki sosyoloji pratiğini Prens Sabahattin'de görmek güçtür. Bunun en belirgin nedeni ise sosyoloji ve Le Play'ci okula ilgisinin temelinde siyasal saiklerin yatıyor olmasıdır. Nitekim siyaseten başarısız kaldığı andan itibaren sosyolojiye olan ilgisini de yitirmeye başlamıştır.

Prens Sabahattin'in devamcısı sayılabilecek ve Le Play öncülüğündeki ampirik sosyolojiye öncelik tanıyan *Science Sociale* (Sosyal Bilim) Okulu yanlısı biri olarak Mehmet Ali Şevki Sevündük'ün (1882-1963) ismini de bu dönem içinde zikretmek gerekir. M. A. Şevki, bu anlayış temelindeki sosyolojiyi yaygınlaştırmak maksadıyla 1918'de Mesleki İçtimai Cemiyeti'ni kurmuş, aynı adla dergi çıkartmış, ancak Cumhuriyet'in ilk yıllarında çalışmaları aksamışsa da 1931'de ise Muallimler Birliği'ne geçerek öğretmen ve aydınların çeşitli monografiler yoluyla ülkeyi tanımasına yardımcı çalışmalara girişmiştir. M.Bure ve Ph. Robert'ın inceleme çizelgelerini Türkçeye çevirerek bunlardan hareketle alan araştırmalarını başlatmak istemiştir. Nitekim bu

doğrultuda Türkiye'deki ilk köy monografisi denemesini gerçekleştirmiştir.[227]

Prens Sabahattin'in fikirleri veya temsil ettiği bu sosyolojik damar, M.A. Şevki dışındaki isimler aracılığıyla da zaman zaman sosyolojiye tesirini sürdürmüştür. Bununla birlikte, Türkiye'de sosyolojinin en önemli aktörü olarak Ziya Gökalp (1876-1924) daha belirleyici rol almış ve onun çevresinde kümelenen sosyolojik düşün, elbette "resmi ideolojiyi" doğrudan beslemesi sebebiyle de, daha uzun soluklu bir yapı sergilemiştir.

Durkheim'ın sosyoloji bölümünü kurmasından bir yıl sonra, 1914'de Darülfünun'da kurulan sosyoloji kürsüsü, dünyanın da ikinci sosyoloji kürsüsü olma özelliğine kavuşmuştur. 1915 yılında İçtimaiyat Dar'ül Mesaisi adıyla Sosyoloji Enstitüsü'nün kurulması ve 1917 yılında da bu enstitüye bağlı *İçtimaiyat Mecmuası* derginin yayınlanması, sosyolojinin kurumsallaşmasında etkili gelişmeler olarak belirtilebilir.[228] Daha sonra İstanbul Üniversitesi adını alacak olan Darülfünun'a bağlı kurulan sosyoloji bölümünün başında bulunan Ziya Gökalp, Türkiye'deki sosyolojinin sadece üniversitedeki kurumsallaşmasında değil, aynı zamanda kuramsal ve epistemolojik açılardan gelişiminde de şekillendirici bir etki gücüne sahip olmuş ve bu yönde tartışmalı da olsa önemli izler bırakmıştır.

Gökalp'in siyaset yönelimli sosyoloji pratiğinin içeriğini

227 İstanbul-Pendik çevresindeki Kurma Köyü üzerine yapmıştır. Bununla birlikte Türkiye'nin toplumsal yapısı üzerine de fikirler yürütmüş, çeşitli tespitlerde bulunmuştur. Öğretmen ve aydın camiası dışında 1930'lu yıllarda Siyasal Bilgiler Okulu'nu da etkileyen M.A. Şevki, 1938-40 yıllarında da İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde öğretim görevlisi olarak Le Play Okulu ve ampirik sosyoloji üzerine dersler vermiştir. Daha fazla bilgi için bkz: Muzaffer Sencer, "Mehmet Ali Şevki", *Türk Toplum Bilimcileri 2* (içinde), Haz.Emre Kongar, İkinci Basım, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1996. s. 31-67.

228 İstanbul Üniversitesi'ndeki sosyoloji bölümünün kurumsal tarihine ve pratiğine ilişkin daha kapsamlı bilgi için bkz: İsmail Coşkun, *75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji*, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1991.

ulus/millet inşasına dair fikirler oluşturmaktaydı. Bu inşa ise bir ölçüde Comte'un üç hal yasasının yeni bir okuması üzerine oturmaktaydı. Böylelikle, siyasal yönelimli bu seferberlik doğrultusunda Comte'un metafizik aşamasından pozitif aşamasına, yani "modern" döneme geçmenin fikrî kılavuzluğuna soyunmuş oluyordu. Gökalp'in sosyolojiye olan ilgisinin siyasal gayesi, onun bilimsel yönteme ve sosyolojinin konusuna ilişkin tespitlerini de belirlemiştir. Her ne kadar "Bedii san'atın gayesi münhasıran san'at olduğu gibi, ilmin de gayesi ancak ilimdir" deyip bilimsel nesnelliği vurgulamış olsa da son tahlilde taraflı kalmış, zira "kavmine nâfi" olmayı[229], yani ulusuna yararlı olmayı belirleyici bir kıstas olarak koymuştur. Ancak kavmine (Türk) yararlı olmanın ölçütü ise belirsiz kalmış ve iktidar ilişkileri içerisindeki bir sübjektif değerlendirmeden öteye gidememiştir.

Ziya Gökalp'in sosyolojik yaklaşımının temel konularından birini "kavim" ve buna bağlı olarak "bünye"/"sosyal bünye" kavramları oluşturur. Özel olarak ele aldığı ve sürekli üzerinde durduğu "Türk kavminin" farklı medeniyet daireleri içerisindeki kültürel niteliklerini ortaya koymaya ve Batı medeniyetine yönelişindeki süreci formüle etmeye çalışır. Bundan ötürü son derece "evrimsel" bir tarih anlayışa sahiptir. En temel argümanlarından biri hars[kültür] ve medeniyet arasındaki ayrımıdır.

Gökalp, "medeniyet"i milletlerarası, her topluma usul ve akıl yolu ile geçebilen, iktisadi, hukuki, dini ve ahlaki fikirlerin bir araya gelişi olarak kavrarken harsı (kültürü), milli bir öğe, bir toplumdan başka bir topluma geçmeyen, ilham ve sezgi ile yeşerebilen estetik, ahlaki ve dini duyguların toplamı olarak niteler. Bu ayırımından hareketle, hars/kültür medeniyete göre daha karmaşık olduğundan dolayı tetkiki de oldukça güç sayılır. Ek olarak Gökalp'in analizlerinin ağırlıklı bir bölümü tasnifleme/sınıflandırma kategorilerine dayalı karşılaştırmalardan müteşekkildir.

---

229 Emre Kongar, ""Ziya Gökalp", *Türk Toplum Bilimcileri 1*, (iç.) Haz. Emre Kongar, 4.basım, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1999,s. 27-73.

Gerek biyolojiye öykünmesi gerekse kavimlerin "cemia" ve "camia" merhalelerinden geçtiklerini ileri sürmesi ve Türk kavminin de zaruri surette Batı medeniyeti doğrultusunda ilerlediğini savunması Gökalp düşüncesinin evrimselci duruşunun önemli dayanaklarındandır. Durkheim'ın "toplumsal bilinç" kavramını "millet bilincine", "dayanışma" fikrini de liberalizmden ve sosyalizmden farklı olarak sınıfsız, bütünleşmiş bir bütün olarak toplumsal organizma idealine yaslar. İdeal bir evrimsel üst model olarak aldığı "Harsi Millet"in bilimsellik çerçevesindeki inşası için başkentte Harsi [kültürel] derneklerin açılmasını, din, ahlak, hukuk, güzel sanatlar, dil, iktisat, teknik ve bilim konularında uzman kurulların önderliğinde "korporatif" bir yapının tesisini önerir. Kültürel ulus inşasında önermiş olduğu uzmanlık kurullarından müteşekkil üst organlar fikri Gökalp'i "toplum mühendisliği" rolünde pekiştirir.

Gökalp sonrası sosyoloji kürsüsüne önce Necmeddin Sadık Sadak[230] (1890-1953) sonrasında ise Mehmet İzzet (1891-1930) başkanlık eder. Mehmet İzzet, her ne kadar Ziya Gökalp çevresinde yer almışsa da onun felsefesinden sıyrılmayı başaran ender isimlerden biri olmuştur. Fransız sosyolojisi dışında Alman ve İngiliz sosyolojisiyle de ilgilenmiş ve Durkheim'ın toplumu bireyin üstünde gören yaklaşımın aksine idealist felsefeye yaklaşarak bireyin önemine dikkati çekmeye çalışmıştır. Kendisi de diğerleri gibi Batı düşün geleneğinden esinlenmiştir (Schelling, Croce, Baldwin, Hegel ve Spinoza). Toplum-birey ikiliğini özne felsefesine yakın durarak aşmaya çalışınış, ancak yine de sosyal felsefenin dışına pek fazla çıkamamıştır. Hürriyet ve sorumluluk, diğer bir değişle birey ve toplum üzerinde durarak bunların karşıt olmadıklarını, aksine birbirlerini tamamladıklarını ifade

230 Darülfünun'daki görevinin yanı sıra Akşam gazetesinin kurucuları arasında da yer almış ve başyazarlık yapmıştır. Sonrasında siyasete de atılarak Sivas milletvekili olmuş, 1936'da Montreux Konferansı'nda Türkiye'yi temsil eden delegasyonun içerisinde yer almıştır. Ayrıca 1947-1950 arasında Dış İşleri Bakanlığı da yapmıştır. 1936'da yazmış olduğu *Sosyoloji* kitabı uzun yıllar ortaöğretimde okutulmuştur.

etmiştir. Mehmet İzzet toplumsal değişmenin itici gücünü bireyde görmüştür. Toplumsal kuralların keskin olmayabileceğini öne sürerek "toplum merkezciliğe" karşı şüpheyle yaklaşması, kentlerde temerküz etmiş manevi kültürün[231] kırsala da sirayet etmesi gerektiğini savunması ve bunun için de işbölümünün önemine değinmesi, ayrıca ahlak felsefesi üzerine eğilip idealist değerciliği ilk defa ele alan kişi olması hasebiyle dönemin öne çıkan isimlerinden biri olmuştur.[232]

Mehmet İzzet hariç Gökalp çevresinde kümeleşen isimlerin pek çoğunun[233] Gökalp çizgisinde ve onun kavram dünyasının az çok genişletilmiş çerçevesinde çalışmalarını sürdürdükleri müşahede edilebilir. Zira siyasal gayeler hala baskındır ve yeni toplumun inşasına yönelik felsefi arayışlar, sosyolojik temellendirmeler ve hatta antropolojik yönelimler giderek daha da hissedilir hale gelmektedir. Bu dönemde pozitivizm, evrimci düşünce, solidarist felsefe baskın olmakla birlikte millet ve milliyetçilik kavramları etrafında ekonomiye, kültüre, edebiyata ve sanata yönelmeler hızlanmaktadır. Ancak katı pozitivist anlayışa çeşitli itirazlar da dillendirilebilmektedir. Milli Mücadele döneminde milliyetçilik ideolojisine dayalı fikir kümelerinden biri olan *Dergâh* dergisi (1921-1923) çevresi bu bağlamda ele alınabilir. Determinist olmayan, çoğulculuğu içinde barındıran

231 Mehmet İzzet'i ön plana çıkaran bir diğer önemli bir nokta da milli hayat ve milliyet hakkındaki görüşleridir. Milli hayatı manevi bir hayat olarak ele almış ve Gökalp'in kültür-medeniyet ayırımına karşı çıkarak milletler arasında sadece medeni araçların değil kültür ideallerinin de birleşebileceğini savunmuştur. Daha fazla bilgi için bkz. Mehmet İzzet, *Milliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat*, 3.Baskı, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1981. (ilk basım 1924).

232 Sosyoloji ile ilgili görüşlerini 1927 yılında yayınladığı *Yeni İçtimaiyat Dersleri* adlı kitabında dile getirmiştir. Daha fazla bilgi için bkz. Faruk Kocacık, Emre Kongar, "Mehmet İzzet", *Türk Toplum Bilimcileri 2* (içinde), Haz. Emre Kongar, İkinci Basım, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1996, s. 69-113.

233 Halim Sabit, Mustafa Şeref, Tekin Alp, Necmettin Sadak, Fuad Köprülü gibi isimler zikredilebilir.

ama oldukça da bireyci bir görüşü savunan bu grup içinde Yahya Kemal (1884-1958), Mustafa Şekip Tunç[234] (1886-1958), İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu[235] (1886-1978) gibi düşünürlerin yanı sıra Yakup Kadri (Karaosmanoğlu) (1889-1974) ve Mehmet Emin Erişirgil (1891-1965) gibi yazar ve düşünürler bulunur. Dönemin milli mücadele ruhundaki milliyetçilikten beslenen bu dergi çevresinin sosyoloji açısından önemi, o dönemde hâkim paradigmaya dönüşmeye başlayan pozitivizme mesafeli durabilmiş olmasından ileri gelir. Dergi sadece edebiyat ve estetik anlayış üzerine yayın yapmamış, fikrî hayatla da ilgilenmiştir. Yahya Kemal'in yönetimindeki dergiinin tarih ve kültüre dayalı milliyetçilik anlayışı, bir ölçüde onun Fransa'daki eğitimi sırasında[236] etkisi altında kaldığı fikrî cereyanların yerli bir versiyonu halini almıştır. Ziya Gökalp'in temsil ettiği pozitivist bilimciliğin Türkçülük, İslamcılık ve Batılılaşma sentezine karşı *Dergah* dergisi çevresinde, Henri Bergson'un (1859-1941) sezgiciliğinden ilham kaynağını almış bir tarih, kültür ve sanat anlayışı; bunun yerli kaynaklara dayalı milliyetçilikle harmanlaşmış ve Şark dünyasının bu yöndeki izlerini keşfetmeye yönelmiş bir uzantısı ortaya çıkmıştır.[237]

234 Darülfünun'un felsefe hocalarından olan Mustafa Şekip'in neşriyatını ağırlıklı olarak Bergson'dan çeviriler ve onun hakkındaki incelemeler oluşturur.

235 Özellikle eğitim alanında dersler veren ama sosyolojiyle de ilgilenen Baltacıoğlu (1887-1978), 1920-23 arasında Edebiyat Fakültesi dekanlığı ve 1923'te de rektörlük yapmış, 1941'de ise DTCF'de profesör olarak görev yapmıştır. 1943-1950 arasında Afyon ve Kırşehir'den milletvekili de seçilmiştir. Sosyoloji, felsefe, estetik ve tiyatro alanı dışında dini alanda da eserler vermiş, Kur'an-ı Kerim'i Türkçeye çevirmiştir.

236 Yahya Kemal, Fransa'da (Paris) bulunduğu yıllarda Albert Sorel'in derslerini almış ve bu süreçte "tarih ortasında Türkliiğü aramak ve bulmak" anlayışını geliştirmiştir. Bu ekolün Fransız tarihçisi Camille Julien'in "Fransız milletini bin yılda Fransa toprağı yarattı" düşüncesinden hareketle kendi tarihine yönelerek 1071 sonrasında Anadolu'ya kök salmaya başlayan Türklüğün millet ideali üzerine eğilmiştir.

237 "Türk Bergsonculuğu"nun öncüsü olan *Dergâh* dergisinin fikrî üretiminin Milli Mücadele döneminin ruh hali içerisinde aldığı şekil, sonraki

Bergson daha sonrasında, 1930'lu yıllardaki Türk muhafazakâr düşün çevresinde daha da popüler hale gelecektir. Bunda o dönemin katı ve baskıcı Kemalist ideolojisinin ve buna dayalı bilim pratikleri yaratma idealine duyulan tepkinin dirence dönüşmesinin etkisi yüksektir. Kemalizm'in katı pozitivizmine karşılık Türk muhafazakârlığı Türk Bergsonculuğunu yaratmış ve ona sığınmıştır. Bu minvalde bir yönelim olarak tasavvufa ilgi artmıştır. Bergson'un "yaratıcı evrimciliği"[238] ile Türklük ve İslamlık gibi temalar üzerinden gelenekselliğin kaynaştırılması, devamında muhafazakâr düşüncenin ufkunda da çeşitli kırılmaları beraberinde getirecektir. Nitekim Necip Fazıl Kısakürek gibi isimler bu kaynaktan beslenecek ve bu çizginin çelişkilerini de fikriyatlarında taşıyacaklardır.

Bu dönemde, Durkheim-Ziya Gökalp çizgisinin hâkim sosyoloji geleneği dışında, yeni temayüllerin ortaya çıkabilmesine öncülük eden başka fikrî şebekeler ve kimi şahsiyetler de mevcuttur. Söz gelimi 1928'de kurulan Türk Felsefe Cemiyeti ve onun yayın organı *Felsefe ve İçtimaiyat Mecmuası* bu şebekelerden biridir. Zira bu çevre en az felsefe kadar sosyal bilim-

kuşaklara bir düşünsel tavır olarak transfer edilecektir. Zira bu düşünürlere göre, milli mücadeledeki başarının sırrı sadece araç olabilecek sayısal veriler, pozitif bilim veya teknoloji değil, yaratıcılıktır, sezgidir, yani manevi değerlerdir. "Türk Bergsonculuğu" pozitivizme, materyalizme ve makineciliğe karşı sadece Bergson'dan değil, E. Boutroux, E.James gibi isimlerden de ilham alınmıştır.

238 Lamarck ve Darwin'in insanı doğanın bir uzantısı olarak gören evrim anlayışı o dönemin Kemalist ideolojisinin pozitivist hegemonyası ile o kadar uyumlu ve baskındır ki söz gelimi ilk dönemlerde Bergson'u inceleyen Suphi Ethem, sonrasında Bergson'u kendi düşünceleri ile uyuşmadığı için şiddetle eleştirmiştir. Buna karşın Mehmet Emin, İsmail Hakkı, Mehmet Şekip gibi isimler insanı, yaratıcı kudretin ulaştığı en kâmil nokta olarak görerek tekâmül (olgunluk, gelişim) hareketinin en yetkin noktasına yerleştirmişlerdir. Zira onlara göre insan, doğanın bir uzantısı değil, doğaya kültür ve insanlık ürünlerini katan daha yaratıcı bir hamlenin tezahürüdür. Bergsonculuğun Türkiye'nin düşünce hayatında açtığı yeni ufuklara dair bkz.: Levent Bayraktar, "Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi ve İlk Temsilcileri", *Felsefe Dünyası*, Sayı 28, s. 62-72, 1998-2.

lerin konularıyla da yakından ilgilenmiştir. Bunun dışında, bu döneme ve sonrasına damgasını vuracak sıra dışı isimlerden biri de Gerbard Kessler'dir (1883-1963). 1930'larda Almanya'da Hitler faşizminden kaçıp Türkiye'ye gelen Kessler, kapatılan Darülfünun'un yerine kurulan İstanbul Üniversitesi (1933) Sosyoloji Kürsüsünün başına getirilen isim olacaktır. Kessler ile birlikte mütehakkim Fransız sosyoloji anlayışının bir ölçüde kırılması söz konusu olacaktır.

TÜRKİYE'DE SOSYOLOJİNİN BAŞLANGICI

Niyazi Berkes, "Türkiye'de Toplumbilimin Başlangıcı", *Felsefe ve Toplumbilim Yazıları* (içinde), İstanbul, Adam Yayınları, 1985 (makale olarak ilkin 1936'da Amerika'da İngilizce yayınlanmıştır), s. 135-144.

(s. 138) Avrupa toplumbilim düşünürlerinden etkilenme olayının ilk belirtilerine, Paris'e çekilen liberallerden Ahmet Rıza'da rastlarız. Auguste Comte'un ölümünden yirmi altı yıl sonra, 1883'te siyasal sürgün olarak ve Abdülhamit yönetimine karşı mücadele amacıyla Paris'e gelen Ahmet Rıza, burada Comte'un pozitivist felsefe çevresine katıldı. (Kendinden önce Paris'te bulunan Yeni Osmanlı sürgünleri, Marksist akımı duymuşlar, uzaktan ilgilenmişlerse de o felsefeyi benimsememişlerdir. Ahmet Rıza da o ideolojiye rakip olan pozitivizme katılmayı uygun buldu.) Auguste Comte çevresinin temel ilkelerinden olan "düzen" ile "ilerleme" kavramlarını siyasal yazılarında kullanmıştır.

(s. 139) Bilim alanında pozitivist felsefe görüşünü daha sonra matematikçi Salih Zeki yürütmüştür. Comte'un yapıtlarının hiçbiri Türkçe'ye çevrilmemiş olmakla beraber, pozitivizm, modern Türk sosyologlarının düşünü üzerinde ilk ve en sürekli etkisi olan felsefedir. Bu etki, Alman toplumbilimi doğrultusundaki idealist felsefe etkisini uzun süre önlemiştir. Liberal Batı yönlüsü olan ilk Türk toplumbilimcisi "Prens" olarak tanınan Sabahattin olmuştur. Le Play toplumbilim okulunu sürdüren Henri Tourville'in önderliğinde, 1904'ten 1906'ya dek Paris'te bu akımın temel görüşlerini tanıtmıştır.

(s. 139) Le Play okulu çevresinden geldiği sanılan bu görüşe dayanarak Sabahattin, Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleştirme amacıyla İngiliz İmparatorluğu'nun temeli saydığı ilkelere uyacak bir siyasal program da ileri sürmüştür. Devlet, eski bürokratik merkezcilik ilkesine karşı, taşra bölgelerinin yerel özgürlükle yönetilmesi sistemini ileri sürmekteydi. Batı doğrultusunda kalkınma yanlısı olanlar, daha sonra Le Play'in yerine Herbert Spencer'ın felsefesini kendilerine model almışlardır. Kendini "filozof" olarak tanıtan Rıza Tevfik, Türkiye'de Spencer'ın düşününün yanlısı olarak tanınmıştır.

(s. 140) Ziya Gökalp (1875-1924) Türk toplumbilim akımının gerçek önderi olmuştur. Yabancı toplumbilim yazarlarını yorumlayabilen ilk Türk toplumbilimcisi odur. Böyle sayılmakla birlikte, onun da toplumbilim görüşü Emile Durkheim'ın yapıtlarından etkilenmiştir.

(s. 142) 1923'te, Cumhuriyet devletinin kuruluşundan sonra, toplumbilim akademik bir disiplin olarak yükseköğretimde yer almıştır. 1924'te bütün liselerde de öğretmen okullarında ders programlarına alınmıştır. Bu programlar, 1920'de Fransa Eğitim Bakanlığı'nın öğretmen okulları için hazırladığı program örnek alınarak hazırlanmıştır.

(s. 142-143) Son zamanlara değin Türkiye'de toplumbilim öğretimi, Fransız toplumbilim okulu geleneğinin izinde yürümüştür. Gökalp'in öğrencisi olan Necmeddin Sadak, onun ölümünden sonra birkaç yıl aynı öğretiyi sürdürmüştür. Sadak'ın ayrılmasından sonra, Profesör Mehmet İzzet ile Fransız Profesör Max Bonnafous toplumbilim öğretimini sürdürmüşlerdir (...) Mehmet İzzet Fransız toplumbilimi geleneğinden başka, Alman, İngiliz ve Amerikan toplumsal görüşlerini incelemiş, toplumbilimi alanına karşı ilgiyi genişletecek güçte bir profesördü. Derslerinde ve yazılarında George Simmel ile Max Weber'in etkileri görülür.

(s. 144) Türkiye'de toplumbilim tarihinin özel yanlarını şöyle özetleyebiliriz: Uzun süre ülkenin siyasal akımlarının etkisi altında doğup gelişmiştir. Bu durum ilk dönemde her toplumsal düşün akımının süresinin, siyasal etkenlerin etkisi altında kısa ömürlü olmasını, yararlı yapıtlar ve araştırma-

lar geleneğinin gelişmesini güçlendirmiştir. Toplumbilimcilerinin çoğunun bilimsel görüşünü biçimlemede en çok Fransız toplumbilim düşünü etkili olmuştur. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Türk toplumbilimin başlıca ilgi alanı sonsuz yöntem tartışmaları içinde geçmiştir. Bu yüzden önemli, değerli araştırma yapıtları birikmemiştir. Buna karşın, tarih, folklor, antropoloji gibi toplumsal bilim alanlarında daha verimli araştırmalar yapılmıştır.

ZİYA GÖKALP (1876-1924)

Diyarbakır'da doğan Gökalp, bir dönem Diyarbakır'da bulunmuşsa da çoğunlukla İstanbul ve Selanik'te kalmıştır. Diyarbakır'da Mekteb-i Rüştiye-i Askeriye'ye, İdadi Mülkisi'ne ve ardından da maddi imkânsızlıklardan ötürü Baytar Mektebi'ne devam etmiştir. Ancak Gökalp, aldığı eğitimin ötesinde bir ilgiye sahip olmuştur. Okul derslerinden ziyade felsefe, sosyoloji ve psikolojiye merak salmış, ayrıca edebiyat ve şiirle de yakından ilgilenmiştir. Bunda, Arapça, Farsça ve Fransızca biliyor olmasının da etkisi vardır. Zira Farsça üzerinden edebiyata ve şiire, Arapça üzerinden İslam dünyasına, Fransızca üzerinden ise Batı dünyasına nüfuz etme şansına sahip olmuştur. Özellikle "Türk milletindenim, İslam ümmetindenim, Garp medeniyetindenim" sözü bu üçlü sacayağının sentezi şeklinde okunabilir. Keza bu ilginin bir devamı olarak sonraki süreçte, Selanik'te bulunan İttihat ve Terakki Mektebinde edebiyat ve tarih derslerini verdiğini belirtmemiz gerekir. 1910 yılının sonunda girdiği Selanik Sultan Mektebinde (İttihat ve Terakki İdadisi), ülkedeki ilk sosyoloji dersi veren kişi de yine Ziya Gökalp olacaktır.

Gökalp'in hem aileden gelen hem de eğitimi boyunca edindiği siyasete yönelik ilgisi, orta öğrenimini gördüğü Diyarbakır'daki gençlik yıllarından başlamış ve ömrü boyunca da sürmüştür. Başta babası Tevfik Efendi olmak üzere öğrenim sürecine dâhil olan pek çok ismin birikiminden faydalanmış ve onların yönlendirmelerinin de etkisi ile toplumsal sorunlara eğilmeye başlamıştır. Namık Kemal'e olan ilgisi, okuma merakı, yaşadığı dönemdeki "istibdat" rejimine kar-

şıtlığı bulunduğu ortam içerisinde şekillenmeye başlamıştır. Edebiyata, felsefeye duyduğu merakını siyasal muhalefet doğrultusunda geliştirmiş, hem Doğu kültürüne hem de Batı kültürüne ilişkin okumalarından elde ettiği sentezleri bu muhalefet ekseninde çeşitli yayımlarda dile getirmiştir.

Gökalp, gençlik yıllarından ölümüne kadar pek çok gazete ve dergide yazılar kaleme almış veya siyasal amacı doğrultusunda dergiler çıkartmıştır. 1908'de Diyarbakır'da "İttihat ve Terakki Cemiyeti"ni kurduğunda Peyman gazetesini çıkartmış, 31 Mart olayından dolayı bu gazete kapatılmış ve "öğretim müfettişi" olarak İstanbul'a atanmıştır. Sonrasında Selanik'e geçmiş; burada *Genç Kalemler Mecmuası*'nda ve *Yeni Felsefe Mecmuası*'nda toplumsal sorunlara, bilim, felsefe ve edebiyata dair yazılar kaleme almıştır. Sosyolojiye ilişkin sistematik ilgisi de bu yıllar (1910'lar) arından gelişim göstermiştir. İttihat ve Terakki'nin hükümet olmasının ardından İstanbul'a geçip eğitim alanında sorumluluk alarak Darülfünun Edebiyat Fakültesi'nin yeniden düzenlenmesine soyunmuş ve bu amaçla da Mustafa Şekip Tunç, Yahya Kemal, Ahmet Ağaoğlu gibi isimleri okula almış, Fuat Köprülü ve Necmettin Sadak'ın yetişmesine öncülük etmiştir. Bu dönemde Tanin gazetesinde, *Türk Yurdu Dergisinde*, *Genç Kalemler Mecmuası*'nda ve *Milli Tetebbular Mecmuası*'nda Türkoloji'ye, sosyolojiye ve ekonomiye dair düşüncelerini dile getirmiştir. Birinci Dünya Savaşı sürecinde ise *Yeni Mecmua*'yı çıkarmıştır. 1919'dan sonra İstanbul'un İngilizler tarafından işgal edilmesiyle önce hapis, sonra Malta'da sürgün hayatı yaşamış, serbest kaldıktan sonra ise önce Diyarbakır'da *Küçük Mecmua*'yı çıkartarak Kurtuluş Hareketine destek sunmuş, arından klasiklerin çevirisinde önemli rolü olacak olan Ankara'daki "Telif ve Tercüme Encümeni"ne başkan olmuştur. *Türk Töresi ve Türkçülüğün Esasları'n*ı bu yıllarda yayımlamıştır. Ayrıca 1923'te Diyarbakır'dan milletvekili seçilmiş, Anayasanın hazırlanmasında bulunmuş, *Yeni Türkiye* adında bir gazete kurmuştur.

Önemli eserleri şunlardır:

Limni ve Malta Mektupları, *Kızıl Elma* (1914), *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* (1929), *Yeni Hayat* (1930), *Altın Işık* (1927), *Türk Töresi* (1923), *Doğru Yol* (1923), *Türkçü-*

lüğün Esasları (1923), *Türk Medeniyet Tarihi* (1926), *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler* (ölümünden sonra yayınlanmıştır), Ayrıca *Altın Destan, Ala Geyik, Köy, Lisan, Medeniyet ve Vatan* adlı şiirleri bulunur.

Daha fazla bilgi için bkz: Emre Kongar, *Türk Toplum Bilimcileri* 1, 4. Basım, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1999, s. 30-70. Serdar Sağlam, "Ziya Gökalp (1876-1924)", (içinde) *Türkiye'de Sosyoloji* (*İsimler-Eserler*) I, Der. M.Çağatay Özdemir, Ankara, Phoenix, 2008, s. 161-219.

TÜRK HARSI, TÜRK MEDENİYETİ

Ziya Gökalp, Kitaplar, *Bütün Eserleri 1*, İstanbul, YKY, 2007.

(s. 326-327) Medeniyet ve Hars. Bir medeniyet, müteaddit milletlerin müşterek malıdır. Çünkü her medeniyeti, sahipleri olan müteaddit milletler, müşterek bir hayat yaşayarak vücuda getirmişlerdir. Bu sebeple, her medeniyet, mutlaka, beynelmileldir. Fakat bir medeniyetin, her millette aldığı hususi şekilleri vardır ki, bunlara "hars" adı verilir.

Medeniyetle Harsın Farkları:

1)Medeniyet beynelmilel olduğu halde, hars millidir.

2)Medeniyet bir milletten başka bir millete geçebilir, fakat hars geçemez.

3)Bir millet, medeniyetini değiştirebilir; fakat harsını değiştiremez.

4)Medeniyet, usul ve akıl vasıtalarıyla yapılır. Hars, ilham ve hads vasıtalarıyla yapılır.

5)Medeniyet, iktisadi, dini, hukuki, ahlaki fikirlerin mecmuudur.

6)Hars, dini, ahlaki, bedii duyguların mecmuudur.

7)Türklerde, bir cemiyetin içtimai bünyesi birdenbire yükselebilir. Bir kavmin içtimai bünyesi, az zamanda, aşiret bünyesinden il bünyesine, küçük ilden, orta ile, orta ilden büyük ile, büyük ilden de en büyük ile kadar çıkabilir.

8)Bir kavmin siyasi bünyesi de, tudunluktan yabguluğa, yabguluktan hakanlığa, hakanlıktan ilhanlığa yükselebilirdi.

9)Medeniyetini değiştiren bir millette, hars da değişirdi. Fakat bu değişme, sun'i bir surette olmazdı. Tabii bir tekâmülle kendi kendini bir anda en yukarıya kadar aşarak çıkardı, kendi kendine husule gelirdi.

10)İktisadi silsile-i meratibi de birer birer geçerdi.

a)Avcılar,

b)Sürü sahipleri,

c)Tarançılar (ekinciler, çiftçiler),

ç)Sartlar (tüccarlar),

d)Sanatkârlar.

Göktürklerde Oğuzların ataları, demirci idiler. Demirciye Moğollar "darhan" derlerdi. Dokuz atası demirci olan adam, şaman olurdu. Şamanların büyüklerine, "Tarhan" adı verilirdi. Bundan anlaşılır ki, demircilik eski Türklerce sanatların en muhteremiydi.

Medeniyeti Tetkikteki Nispi Kolaylık: Harsı teşkil eden duygular, deruni ve samimi oldukları için görülmeleri ve tetkik edilmeleri pek güçtür. Medeniyetse, hariçte, tebellür etmiş mefhumlardan, kaidelerden, hülasa, bir sürü müesseselerden mürekkep olduğu ve bu müesseseler harici bir gözle şey'i bir surette tetkik olunabildikleri için, harsa nispetle daha kolay tetkik olunabilirler. Bundan dolayıdır ki, bir milletin harsına dair bir tarih kolayca yazılamaz. Fakat bir medeniyet hakkında tarih yazılabilir. Bir milletin geçirmiş olduğu medeniyetler tetkik olunurken, bu beynelmilel hayatlar içinde her millette, milli harsın nasıl inkişaf ettiği ve nasıl istikametler aldığı sezilebilir; mesela, İslamiyet'ten evvelki Türk harsı;

1)"Aksa-yı Şark medeniyetinde yaşayan bir Türk harsı" idi.

2)İslamiyet'le beraber devam eden Türk harsına "İslam medeniyetindeki Türk harsı" dendi.

3)Tanzimatla başlayan Türk harsına da, "Garb medeniyetindeki Türk harsı" deniliyor.

PRENS SABAHATTİN (1879-1948)

İstanbul'da doğmuş, hanedanlıkla anne tarafından bağının bulunmasından dolayı "sultanzâde" olmasına karşın "prens" ünvanını kullanmıştır. Batılı bir tedrisattan geçmiştir. Adalet Bakanı olan babası Mahmut Celalettin Paşa, adının İkinci Abdülhamit dönemindeki iktidar kavgalarına karışmasından dolayı görevinden alınmış ve adına idam kararı çıkartılmasından dolayı ailesiyle birlikte 1899'da Fransa'ya yerleşmiştir. Abdülhamit'in istibdat rejimine yakından tanıklık eden Prens Sabahattin, Fransa'da Jön Türklerle yakın temasa geçmiştir. 4-9 Şubat 1902'de Jön Türklerin yaptığı ve Mısır, Romanya, İtalya, İsviçre, İngiltere gibi yerlerden pek çok delegenin katıldığı kongrede (Osmanlı Hürriyetperveran Kongresi, ayrıca Birinci Osmanlı Liberaller Kongresi olarak da geçer) babası fahri başkanlık, kendisi ise yöneticilik yapmıştır. Kongrede iki farklı görüş çizgisi ortaya çıkmıştır. Abdülhamit'in İngilizlerin yardımıyla düşürülmesini dile getiren Prens Sabahattin tarafı, "müdahaleciliği" gündeme getirmiş ve yeni yönetim modeli olarak da merkeziyetçi olmayan ve bireysel girişimciliği destekleyen bir sistemi önermiştir. Bu grubun karşısında yer alan Ahmet Rıza Bey tarafı ise dış müdahaleye mesafeli durarak merkeziyetçi bir Meşrutiyeti savunmuştur. Bu siyasal-ideolojik konumlanma iki kanatın ilgi duyacağı sosyoloji hatlarını da büyük ölçüde belirlemiştir. Nitekim Paris'te Teşebbüs-i Şahsi ve Âdem-i Merkeziyet Cemiyeti'ni (1906) kurmuş olan Prens Sabahattin, diğer kanadın sosyolojideki temsilciliğini yapacak olan Ziya Gökalp'in Durkheimcı toplum görüşü ve merkeziyetçi yönetim anlayışı yerine liberal felsefeye dayalı bir yönetimi ve eğitim sistemini savunmuş ve buna paralel olarak Le Play okuluna yakın durmuştur. Bu okula yakın isimlerden Edmond Demolins ile yakın ilişkide bulunmuş ve onun fikirlerinden yararlanmıştır. Prens Sabahattin'e göre Türkiye'nin içinde bulunduğu durumun müsebbibi, kişiliği yok eden eğitim düzeni ve merkeziyetçi yönetimdir. Bu sebeple ülkenin kurtuluşunu âdem-i merkeziyetçi bir idarenin tesisinde görür.

23 Temmuz 1908'de ilan edilen İkinci Meşrutiyet ortamında yurda dönmüş ve Osmanlı Ahrar Fırkası'nı desteklemiştir.

Ancak İttihat ve Terakki yönetimindeki bu dönemde *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?* Başlıklı temel eserine yasak konulmuş; çeşitli kovuşturmalara maruz kalmış, 31 Mart Ayaklanmasından sonra tutuklanmış, çeşitli girişimlerle serbest kalmış ancak bu sefer adı Mahmut Şevket Paşa'nın vurulmasına karışınca Paris'e kaçmıştır. 1919 yılında savaşın bitimiyle yurda dönmüş, ancak Cumhuriyet'in ilanından sonra Osmanlı Hanedan üyelerinin sürgün kararından dolayı ülkeyi terk etmek zorunda bırakılmıştır (1924). 1948 yılında İsviçre'de hayatını kaybetmiş ve 1952'de ise mezarı Eyüp'teki kabre taşınmıştır

Prens Sabahattin'in temel eserleri şunlardır: *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?* (ilk sadeleştirme Muzaffer Sencer tarafından 1965'te yapılır.); *Teşebbüs-ü Şahsi ve Tevsi-i Mezuniyet Hakkında Bir İzah* (1908), *Teşebbüs-ü Şahsi ve Âdem-i Merkeziyet Hakkında İkinci Bir İzah* (1908), *İttihat ve Terakki Cemiyetine Açık Mektuplar, Mesleğimiz Hakkında Üçüncü ve Son Bir İzah* (1910).

2- İkinci Kuruluş Dönemi: 1933-1946

1929 Dünya Ekonomik Buhranı'nın etkileri tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de etkisini göstermiş ve ekonominin devlet kontrolünde gelişimini temel alan politikaların (devletçilik) yaygınlaşmasını beraberinde getirmiştir. Bu değişen siyasi ve ekonomik parametreler ülkedeki fikrî hayatı da etkilemiştir. İçtimai tahlillerde ekonomik politikaların siyasi ve sosyal ayaklarının tetkiki ön plana çıkmıştır. *Darülfünun'un yeniden yapılandırılarak* İstanbul Üniversitesi'ne dönüştürülmesi[239] (1933) ve yeni teşkilinde hem Edebiyat Fakültesi hem de İktisat Fakültesi içe-

239 Türkiye'de sosyolojinin gelişim evreleri ve kurumsallaşması açısından 1933 Üniversite Reformu'nun çok özel bir yeri bulunmaktadır. Bu reform siyasal ve ideolojik dönüşümün de bir yansımasıdır. Cumhuriyet'in 10. yılında yapılan bu reform için Türkiye'ye davet edilen Cenevre Üniversitesi öğretim üyelerinden Albert Malche'nin hazırladığı rapor dikkate alınmış ve bu doğrultuda Darülfünun kapatılarak yerine İstanbul Üniversitesi kurulmuştur. Amaç, çağdaşlaşma yolunda inşa edilecek "Türk Kimliği"ne uygun bir eğitim sisteminin tesisidir. Darülfünun'un gerek eski düzeni temsil eden yapısı gerekse kadrosunun Kemalist ideolojiye bir ölçüde mesafeli durması da reforma gidilmesinde etkili olmuştur. Yeni kurulan İstanbul Üniversitesinde ilk aşamada sosyolojiye kürsü tahsisine gidilmemiştir. Bundan dolayı 1936-1940 arasında sosyoloji, kürsüsüz ve çeşitli zorluklar içerisinde varlığını devam ettirmiş, ancak Hilmi Ziya Ülken'in gayretleri ile 1941'de yeniden kürsüsüne kavuşabilmiştir.

risinde sosyoloji kürsülerine yer verilmesi ve ayrıca yeni kurulan Ankara'daki Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde (DTCF, 1936) yeni yaklaşımların filizlenmesi bu dönemin önemli karakteristikleri arasında gösterilebilir. Ayrıca bu dönem, sadece üniversitelerde değil, üniversite dışında da sosyolojiyi besleyen pratiklerin (ekonomi, edebiyat veya felsefe yönelimli çeşitli dergiler çerçevesinde) güçlendiği bir dönemdir. İkinci Dünya Savaşı koşullarının altında tıpkı bir önceki dönemdeki gibi siyaset odaklı bir sosyoloji anlayışı sürdürülmekle birlikte, gerek Almanya'dan gelen münevverlerin katkısı gerekse DTCF'deki sosyologların Amerika'daki sosyoloji anlayışını ülkeye taşımaları yeni sosyolojik yaklaşım biçimlerinin yeşermesine katkıda bulunmuştur.

İstanbul Üniversitesinde yaşanan değişimin tahlili ile meseleyi açmak gerekirse, Kessler ile birlikte Alman "kültür bilimleri" mirasının ve bu minvalde Weber'in "yorumcu" yaklaşımının Türkiye'nin sosyoloji ikliminde kendine bir yer bulmaya başladığı belirtilebilir. Özneye ve onun anlam dünyasına vurgu yapan Alman düşünce geleneğini Türkiye'ye taşıyan Kessler, bütün-parça ilişkisini devlet-birey ilişkisi üzerinden tartışmak istemiştir. Dolayısıyla ilginç bir şekilde Türkiye'deki fikrî iklimle paralellik arz ederek Kessler'in sosyoloji çözümlemeleri de siyaset ve devlet merkezlidir. Bireyin devlete muhtaç olduğunu ancak bütüne de feda edilmemesi gerektiğini belirtmiş, iradenin, aklın, aksiyonun, yani şahsi hürriyetin korunmasının elzem olduğunun altını çizmiştir. Hür şahsiyet ile toplumun birbirine karşılıklı muhtaçlığını şu sözler ile dile getirmiştir: «Toplumsuz hürriyet anarşiyi vücuda getirir, hürriyetsiz toplum ise esareti doğurur."[240]

Kessler sosyolojiyi sorunları çözmeye yönelik uygulamalı bir alan olarak kavrar ve bunu «sosyal siyaset» (soysal politika[241])

240 G. Kessler, *Sosyolojiye Başlangıç*, Çev. Z.F. Fındıkoğlu, İstanbul, İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi, 1985, s. 38.

241 Kessler'in sosyal politika açısından önemine dair bkz., Andreas Hänlein, Alpay Hekimler, "Gerhard Kessler: Türkiye'de Sürgün Bir Alman Sosyal Politikacı", *Çalışma ve Toplum* Dergisi, 2006/2.

kavramı üzerinden tartışır. Bu minvaldeki eseri "İçtimai Siyaset" adlı kitabında Kessler, siyasetin özel bir alanı olarak sosyal siyaset üzerinde durur ve bunun sınıf mücadelesinin aracı olmadığını, özünde bir itilaf siyaseti olduğunu savunur. Ona göre sosyal siyaset, sosyal sınıfların hareketleri, tezatlıkları ve mücadeleleri karşısında devleti ve hukuk nizamını ayakta tutmaya ve korumaya yönelen siyasetidir.[242] Kessler'e göre sosyolojinin bu bağlamda faydası dokunabilir; sosyoloji sosyal hayata hizmet etmelidir. Bu amaçla hem öğrencilerini sanayide çalışanlara, çocuk işçilere, fabrika işçilerine kadınlara, yoksullara, yaşlılara, engellilere ve daha pek çok alana dair araştırma yapmaya yönlendirmiş hem de kendisi toprak, konut, küçük sanayi, işçi, müteşebbis ve memur ahvali ile grev, lokavt gibi konular üzerine eğilmiştir.[243] Çalışma sosyolojisini sosyal siyaset çerçevesinde ele alırken *Kooperatifçilik*[244] adlı bir kitap da kaleme alır.

Kessler İstanbul Üniversitesinde kuvvetli bir tesir bırakmıştır. Söz gelimi önce öğrencisi, sonra meslektaşı olan Sabri Ülgener'in[245] (1911-1983) tarih, kültür ve zihniyet dünyası üzerinde yoğunlaşmasının ve Weberci bir çizgide analizler yapmasının, yine öğrencilerinden Orhan Tuna'nın[246] sosyal siyaset

242 Akt. Nilgün Çelebi, Sezgin Kızılçelik, "Gerhard Kessler", *Türkiye'de Sosyoloji (İsimler-Eserler) I* (içinde), Der. M.Çağatay Özdemir, Ankara, Phoenix, 2008, s. 383-404.

243 Çelebi ve Kızılçelik, a.g.e. s. 395.

244 G. Kessler, *Kooperatifçilik*, Çev. F.Z. Fındıkoğlu, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi, 1940.

245 Sosyal politika derslerini Kessler'den, iktisat sosyolojisi derslerini A. Rüstow'dan ve işletme derslerini de A. Isaac'tan alan Ülgener'in bu eğitim süreci, fikrî gelişiminin seyrini az çok belirleyecektir. Toplumsal değişme ile iktisadi gelişme arasındaki ilişkilerde maddi nitelikler kadar zihniyet ve kültür gibi manevi unsurları da dikkate alması onun Türkiye'deki Weberci analizlerin öncülerinden biri olarak tanımasında etkili olmuştur. İktisadi analizi zihniyetler çerçevesinde gerçekleştirmiş olması sosyolojideki yerini özgün kılmıştır. Biyografisi için bkz. Ahmed Güner Sayar, *Bir İktisatçının Entelektüel Portresi: Sabri F. Ülgener*, İstanbul, Eren Yayıncılık, 1998.

246 Orhan Tuna, Türkiye'de özellikle sosyal politika alanında önemli yere sa-

ağırlıklı çalışmalara imza atmasının gerisinde Kessler'in etkisi büyüktür. Kessler'in geldiği dönemde Hilmi Ziya Ülken de Türk Medeniyet Tarihi dersi kapsamında doçentlik kadrosuyla kürsüde görev yapmaktadır. Kessler, İktisat Fakültesi'nde kurulacak olan Sosyoloji kürsüsünün ve Sosyal Siyaset Enstitüsü'nün başkanı olmuş ve Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Kürsüsü de Hilmi Ziya Ülken'e bırakılmıştır.

Bu dönemde, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ne bağlı (İÜEF) Sosyoloji kürsüsü, 1936-1940 arasındaki geçişten sonra 1941'de Hilmi Ziya Ülken (1901-1974) öncülüğünde ve Hasan Ali Yücel'in gayretleriyle ikinci kuruluşunu yaşamaktadır. Entelektüel birikiminin derinliği ile bilinen, tefekkür tarihi, mantık, felsefe, ahlak ve sanat gibi farklı alanlarda üretkenlik gösteren Ülken[247], Batı dünyasındaki düşünsel gelişmeleri de yakından takip etmiş, önemli gördüğü özgün eserleri Türkçeye kazandırmış[248], daha sonraki yıllarda da uluslararası sosyoloji topluluklarıyla yakın ilişkiler kurarak ulusal ve uluslararası düzeyde sosyolojinin kurumsallaşma çabalarına katkılar sunmuştur.

Ülken'in sosyoloji pratiğini dört dönem[249] içinde ele almak daha uygundur. Birinci dönem bir önceki kısımda bahsettiğimiz

hip isimlerden biri sayılmaktadır. Çalışma hayatına, sosyal politikaya dair önemli eserleri bulunur.

247 Ülken hakkındaki bu bilgiler İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nün internet sitesinden (http://edebiyat.istanbul.edu.tr/sosyoloji/?page_id=6683) ve Alim Arlı ile Yücel Bulut'un şu ortak makalelerinden derlenmiştir: "Türkiye'de Sosyolojiyle 100 Yıl: Mirası ve Bugünü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 6, Sayı 11, 2008, s. 13-31.

248 Ch. Baudoun, *Telkin ve Kendine Telkin* (1931), Aristoteles, *Metafizik* (1.Kitap) (1935), Gaston Bachelard, *Yeni İlmi Zihniyet* (1935), Spinoza, *Etika I* (1945) ve *Etika II* (1947) ve Emile Boutroux'un *Tabiat Kanunlarının Zorunluluğu Hakkında* (1947) adlı kitabı önemli çevirileri arasındadır.

249 Burada Vergili'nin önerdiği dönemleştirmeleri bazı kısımları değiştirilerek takip ediyoruz. Bkz. : Ayhan Vergili, "Hilmi Ziya Ülken (1901-1974)", *Türkiye'de Sosyoloji (İsimler-Eserler) I* (içinde), Der. M.Çağatay Özdemir, Ankara, Phoenix, 2008, s. 597-627.

sürecin bir bölümünü de kapsayan 1918-1933 yılları arasındaki ilk gençlik sürecidir. Bu yıllardaki yayınlarının çoğu Anadoluculuk akımından izler taşır. Milli kültür ve Türk düşüncesine ilgisi vardır. Dönemin etkin aydınlarından olan Ziya Gökalp ve Fuat Köprülü gibi isimlerin tesirinde ve onların paralelinde üretimde bulunduğu görülür.

İkinci dönemi (1933-1945) ise öğretmenlikten akademik hayata geri döndüğü dönemdir. Batı felsefesi, felsefe tarihi üzerinde durmakla birlikte sosyoloji kürsüsünün başına geçtikten sonra yoğunluklu olarak sosyoloji ile ilgili yayınlara imza atmıştır. Ancak gerek bu dönemdeki gerek ömrü hayatındaki entelektüel üretim şekline bakıldığında güncel dışındaki meselelere eğildiği söylenebilir.[250]

Üçüncü dönem (1946-1960), 1960 darbesi sonrasında üniversiteden uzaklaştırılmasına kadar olan kısmı kapsar. Bu dönemde başında bulunduğu sosyoloji kürsüsünde sosyoloji araştırmaları ve sosyolojinin temel problemleri üzerinde hassasiyetle durmuştur. Son olarak dördüncü dönemi ise (1960-1974) A.Ü. İlahiyat Fakültesi'nde bulunduğu süreci kapsar ki bu dönem en az bir önceki dönem kadar verimli çalışmalara tanıklık edecektir.

Günlük politika kaygılarından ırak durmaya özen gösteren Ülken, çok yönlülük ve farklı boyutlardaki yaklaşımı ile sosyolojinin Türkiye'de gelişmesinde öncü isimlerden olmuştur. İstanbul Üniversitesi Sosyoloji kürsüsünün Gökalp'ten sonraki ikinci kurucusu olan Ülken, sosyolojiyi felsefe ile, düşünce tarihi ile, edebiyat ile zenginleştirmeye çalışmış ve sosyolojideki ilgi alanlarını da bu çeşitlilik içinde derinleştirmeyi düşünmüştür. Bu zengin çerçevede toplumsalın dinamiğini kavramaya çalışmıştır. Dahası, Türkiye'de sosyolojinin kurumsallaşmasında önde gelen şahsiyetlerden biri olmuştur. Aynı zamanda sosyolojinin episte-

250 Ayrıca bu dönemde, Nurullah Ataç ve Sabahattin Eyüboğlu ile birlikte *İnsan* dergisini (1937-1943) kurmuştur. Sosyoloji kürsüsünün başına geçtiğinde ise *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi'ni* çıkartmaya başlamıştır.

molojik ve metodolojik ayaklarıyla da ilgilenmiş ve bu konularda o dönem için şaşırtıcı ve istisnai bir tefekkür içerisine girmiştir.

Ülken dışında Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu (1901-1974) da İstanbul Üniversitesi sosyoloji pratiği özelinde önde gelen isimlerden biri olmuştur. O dönemlerde İstanbul'daki sosyoloji üzerinde hala Ziya Gökalp'in ve Fransız sosyolojisinin etkisi sürmektedir. Ancak aynı zamanda Alman sosyolojisinin etkisi de kendini hissettirmeye başlamıştır (Kessler ve Ülken'in katkısı vasıtasıyla). Ülken ve Fındıkoğlu'nun sosyoloji anlayışları bazı açılardan ortaklıklar taşısa da birbirinden farklıdır. Bu dönemdeki sosyologların ekseriyetinde felsefe ilgisi bulunmaktadır. Söz gelimi Marksizm'e bu dönemde eğilim gösteren Ülken eklektik eğilimler taşımaktadır, ancak bu eklektik rabıta, ağırlıklı olarak Türk ve İslam düşünceleri ile Batı düşüncesi arasında bir bağa dayanır.[251] Bu rabıta çoğunlukla Türk ve İslam tefekkürü ile Batı düşün geleneği arasında paralellikler aramanın zeminde yol alır ama özgün bir felsefe halinde tecessüm etmez. Benzer bir durum, sosyolojinin farklı alanında eserler ortaya koyan Fındıkoğlu için de geçerlidir. Fındıkoğlu'nun da eklektik bir yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu (1901-1974) en az Ülken kadar çok yönlüdür. Bu çok yönlülük sosyolojiye bakış şekline ve sosyolojik yöntemine de sirayet etmiştir. 1924 yılında Darülfunun Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Kürsüsünden mezun olan Fındıkoğlu, doktora için Strasbourg'a gönderilmiş ve dönemin Fransız sosyolojisinden etkilenmiştir. Özellikle Halbwachs, Charles Blondel ve Pradines gibi isimler bu entelektüel tesirin önde gelenleri olmuşlardır. Ancak Fındıkoğlu Fransız sosyolojisini tek bir hat üzerinde kabul etmekten ziyade onu Kantçı bir okumaya tabi tutmuştur.[252]

Dönemin siyasal ruhunun da etkisi ile yeni toplum tahayyülünü yerli ve milli düşünce geleneği içinde konumlandırmış ve

251 Hacı Bayram Kaçmazoğlu, *Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar*, İstanbul, Doğu Kitabevi, 2013.s. 49.

252 Doktora tezi Gökalp üzerine olsa da onun çizgisinden gitmemiştir.

bu yönde çeviriler de yapmıştır. Monografiler üzerine yoğunlaşan Fındıkoğlu, özellikle şehir monografilerine ilgi göstermiştir. Realiteler arasında kendine özgü bir varlığı işaret eden "sosyal realite"yi[253] sosyolojinin konusu olarak gören Fındıkoğlu, katı bir sosyolojizm anlayışına düşmeden karmaşık ama ilişkisel bir bütünlük içinde toplumun ele alınması gerektiğini savunmuştur. Durkheim'ın görüşlerini benimsemekle birlikte onun katı sosyal determinizmini tasvip etmez. Sosyolojide katı deterministik esaslar yerine ilkesel düzeyde esnek belirlenimleri savunur[254] ki bu belirlenim tarzı kısmi ölçüde Alman yorumsamacı epistemolojisinin "birey" vurgusundan etkiler taşır. Buna karşın uyum, denge ve bütünleşmeyi de savunur ki bu, aynı zamanda millet/ulus tasavvuruyla da uyumludur. Comte'un «Üç Hal Yasası»nda hareketle sosyoloji tarihini beş sürece ayırır[255] ve «Yeni Sosyoloji»yi (Yeni İçtimaiyat) son aşama olarak tarif ettiği «İlmi veya Tecrübî Devre» içinde konumlandırır.[256] Fındıkoğlu'nun dönemleştirmeleri evrimci bir tarih anlayışına sahip olduğunun da göstergesidir. Bunun yanında sosyal realitenin karmaşıklığını göz önünde bulundurarak bütünlüklü ve disiplinlerarası bir

253 Sosyal realitenin tabii-coğrafi, biyolojik-organik ve psikolojik-ferdi çevelere indirgenmeden ama onlarla bağını da koparmadan ele alınması gerektiği fikrini esas olarak Bouglé'nin Mustafa Suphi tarafından daha önce çevrilmiş olan "İlmi İçtimai Nedir?" adlı kitabından esinlenerek geliştirmiş ve bu çerçeveyi "Altınova şehri" çalışmasında tatbik etmeye çalışmıştır.

254 Sosyal alandaki esasların tabiat alanındaki esaslar kadar keskin olamayacağı fikrinde Alman Ekolü'nün etkisi kadar Mehmet İzzet'in sosyalliği açıklarken ferdi iradenin rolüne başvuran görüşünün de etkisi olmuştur.

255 Bu evreler; Mitolojik, Astrolojik, Teolojik, Felsefî, İlmi veya Tecrübî devrelerdir.

256 Ona göre Eski Sosyoloji eski devrelerin belirsiz ve soyut bir realite fikrine ve sezgisel-tümdengelimsel yöntemine dayanırken Yeni Sosyoloji, belli bir realitenin tecrübî, tümevarımsal, istatistiksel, karşılaştırmalı ve folklorik araştırmalarında kendini bulur. Daha fazla bilgi için bkz. Z.F. Fındıkoğlu, *İçtimaiyat Dersleri-Sosyoloji Doktrin ve Kolları*, İstanbul, İ.Ü.İktisat Fakültesi Yayını, 1971.

bakışa sahip olunması gerektiğinin altını çizmesi de önemlidir. Fındıkoğlu'nun ilgilendiği diğer konular arasında kültür, değerler, aydın-toplum ilişkisi, eğitim, dil sosyolojisi ve iktisat sosyolojisi yer alır. Ferdi ve toplumsal açıdan olmak üzere kültürü iki yönlü alan Fındıkoğlu, milli kültür yaratma doğrultusundaki (Gökalp çizgisindeki) kültür politikalarında hem aydınlara hem de devlete önemli roller atfeder. Kültür ve düşünce hayatında âdem-i merkeziyetçiliğin benimsenerek İstanbul dışında da ilmi ve felsefi yaşamın yeşertilmesi gerekliliğini savunur.

Fındıkoğlu'nun 1944 sonrası İktisat Fakültesi Sosyoloji kürsüsünde devam edecek pratiğinde çok fazla kırılma olmaz. Ekonomik gelişmenin kültürel ve eğitimsel yönüyle mümkün olabileceğini düşünmüş, Prens Sabahattin'in şahsi teşebbüse dayalı âdem-i merkeziyetçi görüşünün öncelikle eğitimde uygulanması gerektiğini, bu amaçla ülkenin belli başlı maarif bölgelere ayrılmasını ve her bölgenin özelliklerine uygun olacak şekilde öğrenci ile hayat arasında sıkı ilişkiyi sağlayan bir politikanın izlenmesini savunmuştur. Hakeza toplumda önemli işlevlerinin olduğunu düşündüğü meslek kuruluşlarının örgütlenmesini de bu bütünsellik[257] çerçevesinde dile getirmiştir. Ayrıca Türkiye'de yerli ve milli bir düşünce geleneğinin oluşması doğrultusundaki çabasının bir uzantısı olarak *İş Mecmuası* dergisini[258] çıkartmış, her ne kadar eklektik bir yaklaşım göstermişse de özellikle "kültür" merkezli bir çalışma geleneğinin pekişmesine büyük katkısı olmuştur.[259]

---

257 "Gestaltçılık" adıyla tanımlana gelen "bütüncü görüş"ten kendisinden önce bahsedenler arasında Mehmet İzzet ve Mümtaz Turhan'ın olduğunu da belirtmiştir. Daha fazla bilgi için bkz.: Nevin Güngör Ergan, "Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu (1901-1974)", *Türkiye'de Sosyoloji (İsimler-Eserler) I* (içinde), Der. M.Çağatay Özdemir, Ankara, Phoenix, 2008, s. 643.

258 1934'te çıkarttığı bu dergi daha sonra *İş ve Düşünce* adını almıştır.

259 Sosyolojinin Türkiye'de yönelmiş olduğu konuların tematiğine baktığımızda kültür konusunun İstanbul İktisat'taki sosyoloji kürsüsünde daha yoğunluklu ele alınması son derece ilginçtir ve üzerinde durulması gereken noktadır. Kuşkusuz bunda Kessler'in etkisi yüksektir. Onun Alman

Bu dönemin fikrî hayatının en önemli gelişmelerinden biri de 1932'in Ocak ayında yayın hayatına başlayan ve «İktisadi Devletçilik» tezini savunan Kadro Dergisi (Kadro Hareketi) çevresidir. Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Şevket Süreyya Aydemir, Vedat Nedim Tor, Burhan Asaf Belge ve İsmail Hüsrev Tökin'in kurucusu olduğu bu dergi, Kemalist Devrim'in ideolojisini yapmaya soyunmuş ve savunusunu devletçilik esasına göre yapmaya çalışmıştır. Kapitalizm ve sosyalizmden farklı bir sistem ortaya koyma iddiasından dolayı sınıf gerçekliğini reddeden resmi görüş zemininde fikirler üreten dergi, burjuvaziye veya işçi sınıfına dayanmak yerine tanımı muğlâk bir millet egemenliğini esas almıştır. Ancak üzerinde durduğu iktisadi devletçilik, o dönemin siyasal iktidarı tarafından benimsenen devletçilikten hayli farklı olmuştur. Zira hükümet devlet kapitalizmi uygularken Kadro dergisi devletçiliği temel kaynağını sosyalist fikirlerde bulmuş ancak bunu da farklı bir sentez seviyesine taşımaya çalışmıştır. Dergiyi çıkaran pek çok yazarın 1927 tevkifatına kadar komünist örgütlenmelerde yer almış olmasından hareketle, derginin 1930'lu yılların ikliminde sosyalist fikirlerin yeni bir veçhe (iktisadi devletçilik) ile ortaya çıkmasının önemli bir aracı olduğu söylenebilir. Nitekim dergi, 1935'te Kemalist rejimin yöneticileri ile ters düşmesinden ötürü de kapanmıştır. Ancak Kadro hareketinin fikir çizgisi, ileriki yıllarda Türkiye'nin siyasal yaşamında önemli bir yer tutacak olan *Yön* ve *Devrim* dergileri üzerinde etkili olacaktır.

Muasır Avrupa İçtimaiyatı (1933) adlı çalışmasında Amerikan sosyolojisinin esaslarını benimsediğini ifade etmiş olan Ankara Gazi Terbiye Enstitüsü muallimlerinden Mehmet Saffet

geleneğinin bireye ve kültüre dikkat çeken yönü, Türk kültürünün sosyolojik çerçevede araştırılıp yorumlanması imkânını beraberinde getirmiştir. İktisat Fakültesindeki oluşan bu dinamik kümeden, ekonomik sosyolojide kültüre verdiği önemle bilinen Sabri Ülgener'in çıkması da tesadüfî değildir. Benzer şekilde Amiran Kurtkan Bilgiseven, Mustafa Erkal ve Mehmet Eröz'ün de bu gelenekten beslendiğini eklemek gerekir.

(Engin)[260] de bu dönemin önde gelen isimlerindendir. Ayrıca *Spencer'in Felsefesi* (1928) adlı çalışması ile evrimci görüşlerin Türkiye'de tanınmasında ve *Muasır Avrupa Felsefesi: Kant'tan Zamanımıza Kadar* (1933) adlı eseriyle de Avrupa düşünce geleneğinin aktarılmasında rolü olmuştur. Bununla birlikte Mehmet Saffet, dönemin genel karakteristiğini temsil etmesi bakımından da simgesel bir figürdür. Zira bu yıllar evrimciliğin tüm varyantlarıyla hâkim olduğu bir dönemdir ve felsefi ilginin ötesinde pedagojik, siyasal ve tarihsel muhtevalar içermektedir. Öyle ki pozitivizm, evrim teorisi ve buna dayalı antropolojik anlayış bu dönemin eğitim/terbiye alanındaki en önemli referans kaynaklarından biri haline gelecektir.[261] Nitekim bu dönemin pek çok ders kitaplarında evrim düşüncesine özel olarak yer verilecektir. Türk sosyolojisinin evrimcilikle buluşması ise rejimin batıcı ve Türkçü ayaklarının inşası esnasında hâsıl olur. Dolayısıyla Amerikan Sosyolojisini benimsediğini ifade eden Mehmet Saffet'in o dönemlerde Batı dünyası ve özellikle Amerika'da da egemen olan bu evrimci-pragmatist damarı "keşfetmesi" tesadüfü değildir.[262]

Bu dönemin sosyoloji pratiklerinin genel ahvaline baktığımızda sosyolojinin konusu ve tarihi ile sosyolojinin Türkiye'deki serüvenine ilişkin konulara ortak bir ilgi duyulduğu

260 Cumhuriyet Devrimi'ne, Atatürk'e, Türklüğe, Kemalizm'e aşırı bağlılığının bir göstergesi olarak Arın Engin adını almıştır. Dolayısıyla Spencer'in evrimci yaklaşımını benimsemesi gerek Batılılaşma gerekse Türkçülük açısından tesadüfi değildir. Nitekim 1930'larda, tam da ulus inşasının olanca hızıyla gittiği bir dönemde, *Kemalizm İnkılâbının Prensipleri: Büyük Türk Medeniyetinin Tarihi ve Sosyolojik Tetkikine Medhal* (1938-1939) adlı eserinde Comte, Durkheim ve Fichte'den yararlanarak yeni devletin ideolojik çerçevesine katkı sunmaya çalışmıştır.

261 Daha geniş bilgi için bkz.: Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, Ankara, Hece Yayınları, 2003.

262 Amerikan sosyolojisinin erken dönemlerindeki Spencercı yorum ve etki için bu kitabın "Atlantik Ötesindeki Sosyoloji: Amerikan Sosyolojisi" başlıklı bölüme bakılabilir. Ancak Amerika'daki Spencer yorumu ile Türkiye'deki Spencer yorumunun farklı bağlamlara tekabül ettiğini de vurgulamak gerekir.

görülür. Önceki dönemin mirası olan "yeni toplum"un inşası fikri de güncelliğini korumaya devam etmiştir. Yöntem ve teori hususlarında ise bazı farklılaşmaların belirginleşmeye başladığı bir dönemdir. İstanbul'dan sonra Ankara'da da yeni sosyoloji pratiğinin yeşermeye başlaması bu yöndeki adımlardan biridir. DTCF'deki sosyoloji ile sahayla, sınırlı da olsa, daha yakın bir irtibat tesis edilmeye başlanır. Önceki dönemlerde sosyoloji, daha çok sosyal felsefenin başka yollarla devamı gibi tecessüm ederken DTCF'deki köy monografileri ile başlayan saha çalışmaları, tüm kırılganlıklarına rağmen, sosyolojinin ampiri ile buluşmasına öncülük etmişlerdir.

1935 yılında «Türk kültürünü bilimsel yöntemlerle araştırıp aydınlatmak» amacıyla Ankara'da kurulan Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'ne (DTCF) bağlı sosyoloji kürsüsünün 1939'da açılması ile Türkiye'de sosyoloji yeni bir anlayışa kapı aralar. Amerika Michigan Üniversitesi'nde doktorasını yapan Behice Boran ile Chicago Üniversitesi'nde eğitimini tamamlayan Niyazi Berkes'in sosyoloji kürsüne gelişleri, Amerikan sosyolojisinin birikimlerinden faydalanarak Türkiye'de yeni bir sosyoloji anlayışının yeşermesine vesile olur. Mediha Berkes'in de dâhil olduğu DTCF sosyoloji kürsüsünün fikrî ortamına farklı disiplinlerden gelen Pertev Naili Boratav (Halk Bilimi alanında) ve Muzaffer Şerif Başoğlu'nun (Sosyal Psikoloji alanında) katkıları da söz konusudur. Ancak bu verimli entelektüel ortam İkinci Dünya Savaşı'nın Türkiye'ye de yansıyan baskıcı siyasal ortamından nasibini alır ve fakültedeki bilim insanları, bu süreçteki eleştirel tutumlarından dolayı 1946 yılında kavuşturmaya uğrarlar ve 1948'de de mahkeme kararıyla görevlerinden uzaklaştırılırlar.[263]

Aslında çıkış noktası itibariyle, DTCF'deki bu ilk dönemin genel paradigması dönemin ruhuyla paralellik gösterir: Batılılaşma evrensel olanın tezahürü olarak telakki edilir. Bundan ötürü de Batı'nın gelişimine kaynaklık ettiği düşünülen Latin Kültürü

263 Bu dönemin genel siyasi havası ve fikrî hayat üzerinde yarattığı etkiler için bkz.: Niyazi Berkes, *Unutulan Yıllar*, İstanbul, İletişim, 4.Baskı, 2011.

veya Eski Yunan medeniyeti gibi konulara özel bir ilgi gösterilir. Tam da bu evrenselci vurgu sebebiyle İstanbul'daki sosyoloji pratiğinin «milli ilim» yapma gayretinden farklı olarak Cumhuriyet Devrimlerinin Aydınlanmacı paradigmasına ve ulus-devlet ideolojisine yaslanarak «evrensel bilim» ve «evrensel sanat» yapma anlayışı DTCF sosyoloji kürsüsünün temel ayırt edici karakteristiklerinden biri olacaktır. Bu noktada, İstanbul'un temsil ettiği daha kozmopolit (yer yer Osmanlıcı) bilim, kültür ve sanat anlayışı ile başkent Ankara'nın «yeni toplum» ülküsünün bilim, sanat ve kültür anlayışı yer yer çelişecek ve cumhuriyetin evrenselci ve seküler vurgusu DTCF'de somutlaşacaktır. İkinci Dünya Savaşı'nın trajediyle yüklü 1940'lı yıllarında DTCF bu misyonunu yerine getirmeye çalışacak ve tek parti rejimi ile mesafesini bağımsız düşünce lehine olabildiğince korumaya çalışacaktır.

Berkes ve Boran'ı öncüllerinden ayırteden en önemli taraf, Amerikan sosyolojisini Türkiye'ye taşımış olmaları ve amprik çalışmalara önem vermiş olmalarıdır. Amerikan sosyolojisinin - her ne kadar Kıta Avrupa'sından beslenmiş olsa da - sosyal felsefeden göreceli olarak sıyrılmayı başarıp tecrübî metotlarla ampirik olana yönelimiş oluşu Berkes ve Boran'ı derinden etkilemiş gibidir.[264] Felsefeden sanata, sanattan sanayiye oradan da köylülüğe kadar uzanan pek çok meseleyi "gelişme" temelinde ele almaya çalışan DTCF'deki sosyoloji pratiğinde (Ankara Ekolü[265]),

264 Berkes'in Amerika'daki eğitimi süresince Chicago Okulu olarak bilinen geleneğin "insan ekolojisi" yaklaşımından nasıl etkilendiği yaptığı köy monografisinde açıkça görülebilir. Sosyolojinin dikkatini sosyal muhite çevirmesi gerektiğini belirten Park ve Burgess'in fikriyatı Berkes'te köy monografisi olarak hayat bulur. Ancak Berkes kendini monografilerle sınırlamaz. Zira en az bunları analiz etmek kadar toplumsal değişme üzerinde durmak da Berkes için önemlidir. Daha fazla bilgi için bkz., Fikret Berkes, "Niyazi Berkes ve Mediha Berkes'in 1940'lı Yıllarda Ankara Köylerinde Yaptıkları Sosyolojik Araştırmalar", *İz Bırakmış Kıbrıslı Türkler I. Sempozyumu Niyazi Berkes 21-23 Nisan 1999* (iç.), Yayıma Hazırlayan: İsmail Bozkurt, Kıbrıs, Doğu Akdeniz Üniversitesi, s. 1-8.

265 "Ankara Ekolü" ve "İstanbul Ekolü" şeklindeki tanımlamalar (ekoller şeklindeki ayırıma dair bkz., Kaçmazoğlu, a.g.e., 2013.) her ne kadar yapıl-

bunun gereği olarak ekonomi, şehir, endüstri ve köy sosyolojileri üzerinde durulmuş; teorik ve ampirik tamamlayıcılığı gözeten bir yaklaşım sergilenmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda, Niyazi Berkes'in 1942'de yayınlamış olduğu ve devamını da getirmeyi planladığı köy monografisi[266] ve Behice Boran'ın da 1941-42 yılarında Manisa köyleri üzerine yürüttüğü alan çalışması[267] Türkiye'deki ilk özgün saha çalışmaları arasında not edilebilir.

Niyazi Berkes (1908-1988) için de Behice Boran (1910-1987) için de Batılılaşma, sanayileşme ve bununla birlikte işçi sınıfının ortaya çıkışı ve bilinçlenmesi toplumsal değişimin merkezi unsurlarındandır. Berkes'te bu düşünce dağınık biçimde tezahür etse de Boran için çok nettir. Berkes'te sınıfsal analizden ziyade "uluslaşma" ülküsüne dayalı öğretici bir tavır takınma hali daha baskındır. Boran'ın tutumu ise sosyolojik düşünceleri daha ziyade siyasal kodlarla okumaya yöneliktir. Bununla birlikte ekonomi ve kapitalizmin Türkiye'deki çarpıklıkları noktasında ve Batılılaşma/Çağdaşlaşmanın (ancak taklit etmeden ve bağımsızlığını koruyarak) işaret ettiği evrensel yön hususunda mutabıktırlar. Zira geri kalmışlığın nedeni ekonomik yapıda, küçük el sanayisinde ve aile işletmeciliğinde aranmakta ve bu durum gelenekçiliğin temeli olarak kavranmaktadır. İlerlemek için bu ekonomik yapının dönüştürülmesi, kentleşerek büyük

mışsa da Batılı anlamda bir ekol geleneği ile kıyaslandığında Türkiye'deki yapılanmaların ekseriyetle kişisel ortaklıklar-yakınlıklar, siyasal tercihler ve angajmanlarla sınırlı kaldığı görülecektir. Entelektüel yeniden üretim mekanizmalarının, iktidar ilişkileri bağlamında siyasal hegemonyanın veya amaçların belirlenimi altında olmasından ötürü, teorik, epistemolojik ve metodolojik özgünlük anlamında ekoller doğamamıştır. Buna karşın "şahıs ağları/şebekeleri" bolcadır. "şahağları/şebekeleri" bolcadır.

266 Niyazi Berkes, *Bazı Ankara Köyleri Üzerinde Bir Araştırma*, Birinci Kitap; Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Enstitüsü Neşriyatı Sosyoloji Serisi No:2, Ankara, Uzluk Basımevi, 1942. Çalışmanın üzerindeki "Birinci Kitap" ibaresi, Berkes'in bu yöndeki araştırmalarına devam etmeyi düşündüğünün göstergesi sayılabilir.

267 Behice Boran, *Toplumsal Yapı Araştırmaları*, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Enstitüsü Neşriyatı Sosyoloji Serisi No:3, Ankara, 1945.

sanayiye ulaşmanın yolları açığa çıkartılmalıdır. DTCF'deki sosyoloji pratiğinin bu yönde şekillenmesi, İstanbul'daki sosyoloji pratiğinden kısmi bir kopuş ifade eder. Aynı zamanda bu sorunsallara ilgi (kalkınma-dönüşüm-sanayileşme, vb), o zamana kadar İstanbul sosyolojisinde örtük bir biçimde ve felsefeye yedirilmiş şekliyle değinilen Marksist perspektifin, özellikle Boran'ın çabasıyla 1940'lı yılların sosyolojisine yedirilmesi sonucunu doğurur.[268] Batılılaşma/çağdaşlaşma, toplumsal değişim, gençlik, ekonomik sosyoloji, aile sosyolojisi, ırkçılık, felsefe, propaganda gibi konuların yanı sıra köy sosyolojisine de özel olarak ilgi duyan Boran[269] ve Berkes, sistemli ve disiplinli bir şekilde M.A. Şevki'den sonra köy monografileri üreten ilk isimler olmuşlardır.

Niyazi Berkes ve Behice Boran'ın Türkiye'de sosyolojinin gelişimine katkısını iki dönemde ele almak doğru olacaktır. Birinci dönem DTCF bünyesinde yukarıda kısaca altı çizilen yörüngede gerçekleşmiştir. DTCF'den tasfiyelerinden sonraki ikinci dönemde ise farklı yönelimler mevzubahis olacaktır. Boran bir daha sosyolojiyle akademik anlamda ilgilenmeyecek ve akademisyen kimliğinin kendisine sağladığı itibarı siyasete taşıyacaktır. Sosyolojiye katkısı dolaylı yollardan olacaktır. Berkes ise belirli bir siyasal görüşe sahip olmakla birlikte hiçbir zaman aktif siyasette yer almayacak ve tam da bu sebepten ötürü, yani güncel

268 H. Bayram Kaçmazoğlu, *Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar*, İstanbul, Doğu Kitabevi, 2013, s. 62-63.

269 Boran'ın doktora tezi 1940-41 yıllarındaki Manisa köyleri üzerine çalışmalarından oluşan "Bir Köy Üzerine Sosyal Değişme Tetkiki"dir. Le Play, Comte, Durkheim ve Marx'ın sosyolojik fikirlerinden beslenerek yaptığı bu çalışma alanında öncü bir nitelik taşır. Bununla birlikte köy araştırmalarından oluşan 1945 tarihli *Toplumsal Yapı Araştırmaları: İki Köy Çeşidinin Mukayeseli Tetkiki* adlı eseri de köy sosyolojisine duyduğu ilginin devamıdır. Boran'ın köy, sanayileşme ve şehirleşme üzerine sosyolojik araştırmaya duyduğu ilginin öğrencileri üzerinde de etkisi olmuştur. Söz gelimi öğrencilerinden Fatma Başaran, Manisa üzerine sosyolojik araştırmalar gerçekleştirecek ve bunu 1950 yılında *Manisa Şehri Üzerinde Sosyal Bir Araştırma 1950* (yeni basım: Ankara, Sosyoloji Derneği, 2005) adıyla yayınlayacaktır.

siyasetle doğrudan ilgilenmemesinden dolayı egemen fikrî çevrelerce uzun süre pek önemsenmeyecektir. Boran'ın tersine, onun da siyasete katkısı dolaylı yollardan olacaktır.[270] İkinci döneminde toplumsal tarih çalışmalarına yönelen Berkes, devlet-toplum ilişkileri çerçevesinde Doğu despotizmi fikrini, Osmanlı toplum yapısını, Cumhuriyet Türkiye'si ve Devrimlerini, laiklik ve çağdaşlaşma meselelerini "toplumsal kalkınma" ve bağımsızlıkçılık ekseninde ele alarak sosyolojiye katkısını devam ettirecektir.

Türkiye'de sosyolojinin ampirik yöneliminin gelişmesinde ve sorunsallarının çeşitlenmesinde merkezi rol oynamış DTCF Sosyoloji kürsüsünün İkinci Dünya Savaşı'nın bitimiyle değişen siyasal konjonktür neticesinde baskıya uğraması ve tasfiyelere maruz kalmış olması, Türkiye'de sosyolojinin kurumsallaşma serüvenini sekteye uğratan en önemli tarihsel dönemeçlerden biri sayılabilir. Bu dönemeçle beraber artık kurumsallaşacak olan, siyasetin, iktidarın akademik alan üzerinde kuracağı baskıcı nüfuzdur. Nitekim 1960 sonrasında 147'likler, 1980 sonrasında ise 1402'likler olarak adlandırılacak olan bilim insanlarının baskıya maruz kalmaları ve üniversiteden uzaklaştırılmaları bu sürecin bir uzantısı olarak tarihe geçecektir.[271]

---

270 DTCF sonrası süreçte Berkes'in entelektüel üretimi zaman alacak, ama en temel eserlerinden biri kabul edilen *The Development of Secularism in Turkey (1964)* adlı kitabını da bu dönemde yayınlayacaktır. Bu eser *Türkiye'de Çağdaşlaşma* olarak 1973'te Türkçeye çevrilecektir. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, bugün de en çok başvuru yapılan eserler arasında yer alır. En az bu eseri kadar önemli bir diğer eseri de iki ciltlik *100 Soruda Türkiye İktisat Tarihi*'dir (1969). Bu çalışmada tarih, sosyoloji ve ekonomi disiplinleri arasında köprü kurması ve "sosyal tarihçilik" anlayışına katkı sunması önemli bir kırılma meydana getirecektir. Eser aynı zamanda o dönem Türkiye İşçi Partisi (TİP) lideri konumunda bulunan Behice Boran ve ona yakın düşünenlerin Osmanlı hakkındaki görüşlerine alternatif bir bakış açısı sunması bakımından da kayda değerdir.

271 Alim Arlı, Yücel Bulut, "Türkiye'de Sosyolojiyle 100 Yıl: Mirası ve Bugünü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 6, Sayı 11, 2008, s. 13-31.

HİLMİ ZİYA ÜLKEN (1901-1974)

İstanbul'da doğan Ülken orta ve lise öğrenimini yine İstanbul'da tamamlamıştır. Erken bir dönemde her ne kadar felsefeye merak salmışsa da babasının ısrarıyla 1918'de tıp fakültesine girmiş, ancak araya hastalığının da girmesi sonucu buradan ayrılıp Mekteb-i Mülkiye'ye (Siyasal Bilgiler Fakültesi) başlamış ve 1921'de buradan mezun olmuş ve aynı yıl Coğrafya kürsüsünde asistanlığa geçmiştir. Coğrafyanın yanı sıra fakültede Felsefe Tarihi ve Ahlak- Sosyoloji öğrenciliğini de yürüterek bu alanda sertifika almıştır. Ülken'in gençliğinde eğilim gösterdiği Anadoluculuk düşüncelerinin doğrudan bir uzantısı olarak üniversitedeki araştırmalarına ara verip bir süre orta öğretimde (Bursa ve Ankara'da, sonrasında İstanbul'da) öğretmenlik yapmıştır. *Umumi İçtimaiyyat* (1931) ve *Türk Tefekkür Tarihi* (1932-1933,2 cilt) adlı kitaplarıyla o dönem Atatürk'ün de ilgisine mazhar olmuş, Milli Eğitim Bakanlığı hesabına incelemeler yapmak için Almanya'ya gönderilmiştir. Döndüğünde Edebiyat Fakültesi Türk Tefekkür Tarihi doçentliğine ve 1936'da da İçtimai Doktrinler Tarihi öğretim üyeliğine atanmıştır. 1942'de sosyoloji profesörlüğüne, 1944'te de Yüksek Mühendis Mektebi'nin (İstanbul Teknik Ünv.) Sanat Tarihi kürsüsüne getirilmiştir. 1957'de İstanbul Edebiyat Fakültesi'nde ordinaryüs profesör olmuş, sosyoloji ve felsefe dersleri okutmuş; ancak 1960 sonrasında üniversiteden uzaklaştırılanlardan (147'ler) arasında yer almıştır. Daha sonraki yasa değişikleri ile kendisine geri dönme imkânı tanınmışsa da o, İstanbul Üniversitesi'ne dönmeyi reddederek Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde görevini sürdürmüştür.

Daha fazla bilgi için bkz: Hamza Uygun, İnan Özer, "Hilmi Ziya Ülken (1901-5 Haziran 1974)", *Türk Toplumbilimcileri 1* (içinde), Der. Emre Kongar, 4.basım, İstanbul, Remzi Kitabevi, s. 145-204.

Öne çıkan eserleri şunlardır:

İçtimaiyat Hakkında İptidai Malumat (1924), *Felsefe Dersleri* (1928), *Umumi Ruhiyat* (1928), *Umumi İçtimaiyat* (1931), *Aşk Ahlakı* (1931), *İnsani Vatanperverlik* (1933), *Türk Tefekkür Tarihi* (2 Cilt, 1933-1934), *İlim ve Felsefe* (1935), *Türk*

Filozofları Antolojisi (I.Cilt), (1935), *Türk Mistisizmini Tetkike Giriş* (1935), *Uyanış Devrinde Tercümenin Rolü* (1935), *Yirminci Asır Filozofları* (1936), *Farabi* (1940), *İbn Haldun* (1940), *İçtimai Doktrinler Tarihi* (1940), *Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları* (1940), *İlliyet Meselesi ve Diyalektik* (1942), *Lojik Prensipleri ve Muasır Tenkit* (1942), *Mantık Tarihi* (1942), *Ziya Gökalp* (1942), *Dini Sosyoloji* (1943), *Resim ve Cemiyet* (1943), *Yahudi Meselesi* (1944), *Milletlerin Uyanışı* (1945) *Ahlak* (1946), *İslam Düşüncesi (Türk Tefekkür Tarihi Araştırmalarına Giriş)* (1946), *İslam Medeniyetinde Tercümeler ve Tesirler* (1947), *İslam Sanatı* (1948), *Sosyolojiye Giriş* (1948), *Millet ve Tarih Şuuru* (1948) (muhtelif dergi ve kitaplardaki makalelerinden derleme), *Farabi Tetkikleri-I* (Komisyon,1950), *Tarihi Maddeciliğe Reddiye* (1951), *İbn Sina Risaleleri-I* (1953), *İbn Sina Risaleleri-II* (1953), *Sosyolojinin Problemleri* (1955), *Dünya'da ve Türkiye'de Sosyoloji Öğretimi ve Araştırmaları* (1956), *Bilgi ve Değer* (1956), *Felsefeye Giriş* (1957), *İslam Düşüncesi (II): İslam Felsefesi Tarihi* (1957), *Veraset ve Cemiyet* (1957/ 1971'deki ikinci baskısının adı Toplum Yapısı ve Soya Çekme'dir), *Siyasi Partiler ve Sosyalizm* (1963), *Turkish Architectures* (1965, ortak isimlerle yayınlanan bu çalışma Ankara Üniversitesi tarafından basılmıştır), *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (2 Cilt, 1966), *İslam Felsefesi: Kaynakları ve Tesirleri* (*Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru)* (1967), *İlim Felsefesi I* (1983), *Sosyoloji Sözlüğü* (1969), *Genel Felsefe Dersleri* (1972).

ZİYAEDDİN FAHRİ FINDIKOĞLU (1901-1974)

1901'de Erzurum'da doğan Fındıkoğlu, babasının kadı olmasından dolayı Doğu Anadolu'nun çeşitli yerlerinde yaşama olanağı bulmuştur ve eğitimini buralarda sürdürmüştür. 1922'de İstanbul Edebiyat Fakültesi'ne girmiş, bir yandan felsefe tahsilini yapmış bir yandan da hayatını kazanmak için PTT'de çalışmıştır. 1924'te mezun olmuş, aynı yıl Erzurum Lisesi'nde felsefe ve Fransızca öğretmenliği yapmıştır. 1926'dan 1929'a kadar da Ankara Kız Lisesi'nde öğretmenlik yapmıştır. 1930'da Fransa'ya doktora yapmak üzere gönderilmiş (Strasbourg Üniversitesi), *Ziya Gökalp ve Türk Aile Hukuku* adlı tezini vererek 1934'te Türkiye'ye dön-

müştür. 1934-1938 arasında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde sosyoloji ve ahlak doçenti olarak görev yapmış, 1942'de profesörlüğe yükselmiş ve İktisat Fakültesi'nde Sosyoloji ve Sosyal Siyaset kürsüsüne geçmiş, 1947-1949 arasında İktisat Fakültesi Dekanlığı yapmıştır. 1972'de emekli oluncaya dek bu fakültede kalmış, ayrıca İktisat ve İçtimaiyat Müdürlüğü ile Gazetecilik Enstitüsü Müdürlüklerinde bulunmuştur.

Daha fazla bilgi için bkz: Nevin Güngör Ergan, "Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu (1901-1974)", *Türkiye'de Sosyoloji (İsimler-Eserler) I* (içinde), Der. M.Çağatay Özdemir, Ankara, Phoenix, 2008, s. 629-681.

Öne çıkan eserleri şunlardır:

Zorlara Dağlar Dayanmaz (1934), Felsefe Kongrelerinde Türkiye (1937), Türkiye'de İlmi ve Felsefi Hayatının İnkişafı Şartları (1938), Almanya'da Sosyal Siyaset (1938-Felsefi ve İçtimai Konferanslar İçinde), Türkiye'de İçtimai Siyasetin Tarihçesi, Ehemmiyeti ve Başlıca Meseleleri (1939), Irk ve Millet (1940), Tanzimatta İçtimai Hayat (1940), İbni Haldun (1940-H.Z.Ülken ile ortak), Bursa Müverrihlerinden Mehmet Şemsettin, Hayatı ve Eserleri (1941), Erzurum'da İktisadi ve İçtimai Müşahedeler II (1942), Muhit ve Terbiye (1943), Türk İktisadi Tefekkür Tarihi (1943), Fransız İhtilalı ve Tanzimat (1943), İçtimaiyat Dersleri (Birinci Cilt: İçtimaiyata Giriş,1944), İçtimaiyat Dersleri (İkinci Cilt: Hukuk Sosyolojisi, 1944), Çocuklarımızın İsimleri (1944), Metodoloji (1945), İçtimai Sınıflar (1946), Rus Jeopolitik İddiaları ve Ermeni Meselesi, Jeopolitik-İlmi Antropoloji Denemesi (1946), Jeopolitikle Alakalı Meseleler (1946), Türkiye'de İktisat Tedrisatı Tarihçesi (1946), Coğrafya ve Sosyoloji (1947), Sosyalizm ve İçtimai Siyaset (1948), Sosyalizm, C.1, Kitap 1: Eflatun'dan Marx'a Kadar (1949), İstismar Nazariyesi ve İşçi Sınıfı (1950), İçtimaiyat: Üçüncü Kitap Metodoloji Nazariyeleri (1950), Hakimiyet ve Hürriyet Prensipleri Karşısında Siyasi Fıkralar (1951), Sosyalizm (Kitap 2) (1952), Türkiye'de Kooperatifçilik, Tatbiki Sosyoloji Denemesi (1953), Ziya Gökalp İçin Yazdıklarım ve Söylediklerim (1955), Hakimiyet ve Hürriyet Prensipleri Karşısında Fransız Siyasi Fıkraları (1957), Ziya Gökalp Hakkında Yazılanlar (1957), Hukuk Sosyolojisi (1958), Sosyalizm

(1961), İçtimaiyat, Metodoloji (2.cilt, 1961), Auguste Comte ve Ahmet Rıza (1962), Sanayi Müesseslerinde İnsanlararası Münasebetler Teorisi ve Felsefi Temelleri (1962), Le Play Mektebi ve Prens Sabahattin (1962), Kuruluşunun XXV.Yılında Karabük (1937-1962) (1962), Karl Marx (1962), Orta Sınıf Meselesinin Bugünkü Ehemmiyeti-Orta Sınıfın Tarih İçindeki Yeri-Zamanımızda Sanayileşme Tipleri ve Bu Tiplerde Orta Sınıfın Rolü (1963), Karabük Sanayileşmesi ve İçtimai Tesirler (1963), Saint-Simon (1964), Karl Marx ve Eserleri (1964), Karl Marx'in Metodolojisi (1965), İktisat Sosyolojisi Bakımından Sosyalizm (1965), Türkiye'de Tarım Kooperatifçiliği ve Sorunları (1966), Ziya Gökalp (1966), Türklük ve Türkçülük Etrafında Tarih Görüşleri (1966), Türkiye'de İslav Muhacirleri (1966), Kooperasyon Sosyolojisi (1967), Adapazarı'nın Şehirleşmesi ve Sosyolojik Problemleri (1968), Erzurum Şehirleşmesi ve Gecekondu Problemi (1969), Erzurum'da Sendikalaşma (1970), Sakarya'da Kooperatifçilik ve Zirai Kredi Kooperatifleri (1970), Erzurum'da Şehirleşme (1970), Doğu Kalkınması ve Erzurum Şehirleşmesi ve İlgili Sosyoloji Meseleler (1970), Auguste Comte Felsefesi ve Sosyolojisi (1970), İktisat Sosyolojisi Bakımından Sosyalizm (2 Cilt, 1976).

BEHİCE BORAN (1910-1987)

Ticaret ile uğraşan bir ailenin çocuğu olarak Bursa'da dünyaya gelen Boran, bir süre Bursa'da, sonrasında ise sırası ile Fransız Okulunda, Amerikan Kız Koleji'nde (Robert Koleji) ve Darülfünun Felsefe Bölümünde eğitimini tamamlamıştır. Manisa'da öğretmenliğe başlamış ancak 1934'te ABD'deki Michigan Üniversitesinden burs kazanmış, bu üniversitede doktorasını tamamlayıp 1939'da DTCF'de sosyoloji doçenti olarak çalışmaya başlamıştır. 1941'de Pertev Naili Boratav, Niyazi Berkes, Mediha Berkes ve Adnan Cemgil ile birlikte *Yurt ve Dünya* dergisini, 1943'te ise Muzaffer Şerif Başoğlu ile birlikte *Adımlar* dergisini çıkartmıştır. Ayrıca DTCF Dergisi, *Siyasi İlimler Mecmuası, İnsan Mecmuası* ve yabancı dergilerde de makaleleri yayınlanmıştır. 1945'te *Toplumsal Yapı Araştırmaları: İki Köy Çeşidinin Mukayeseli Tetkiki* adlı eserini yayınlamıştır. Sosyolojideki temel ilgi alanları toplumsal yapı ve toplumsal değişme üzerine olmuş ve evren-

selci bir bilim anlayışını savunmuştur. Siyasal gerekçelerle 1947'de "komünistlik" ile suçlanmış ve diğer DTCF'li meslektaşları ile birlikte üniversiteden uzaklaştırılmıştır. Maruz kaldığı baskı Demokrat Parti döneminde de devam etmiş; 1950'de kurmuş olduğu ve başkanlığını yaptığı Barışseverler Cemiyeti'nin Kore'ye asker gönderilmesini kınayan bildiri yayınlamış olmasından ötürü tutuklanmış ve on beş ay hapse mahkûm edilmiştir. 1948'de zorla bitirilen akademik hayata ve dolayısıyla da sosyolojiye bir daha geri dönmemiş ve aktif siyasetle uğraşmayı yeğlemiştir. 1962'de Türkiye İşçi Partisi'ne (TİP) üye olmuş ve 1965'te de Urfa'dan milletvekili seçilmiştir. 1968'de ise *Türkiye ve Sosyalizm Sorunları* adlı kitabını yayınlamıştır. O dönem TİP'in başkanı olan, Sovyetler Birliği'nin Çekoslovakya işgaline karşı çıkıp Türkiye'ye özgü Sosyalizmi savunan Mehmet Ali Aybar'ın özgürlükçü sosyalizm anlayışını yanlış bulmuş ve Aybar'ın bilimsel sosyalizmden sapmış olduğunu dile getirmiştir. 1970'de parti başkanlığına seçilmiştir. 12 Mart 1971 Muhtırası ile birlikte hem kendisi tutuklanmış hem de partisi kapatılmıştır. 1974 affı ile özgürlüğüne kavuşmuş ve siyasal mücadelesini çeşitli platformlarda ömrünün sonuna, 1987 yılına, kadar sürdürmüştür.

NİYAZİ BERKES (1908-1988)

Kıbrıs'ta doğan Berkes, orta öğrenimini İstanbul Erkek Lisesinde, üniversite öğrenimini ise İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde tamamlamıştır (1931). Bir süre Halkevinde kütüphane memurluğu yapmıştır. Ankara'daki yıllarında köycülük fikirleri ile de yakınlık kurmuştur. 1935'te ise İ.Ü. Edebiyat Fakültesinde sosyoloji asistanı olmuş aynı yıl, sosyoloji eğitimi ve çalışmaları yapmak üzere Behice Boran'la birlikte ABD'de Chicago Üniversitesi'ne gitmiştir. Türkiye'ye döndüğünde 1939'da Ankara'da yeni açılan Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinde ücretli asistan olarak görev almaya başlamıştır. Fakültedeki ilk yıllarında Behice Boran ile birlikte Yurt ve Dünya dergisini çıkartmıştır. 1948'deki DTCF tasfiyesi sonucunda ülkeyi terk etmek zorunda kalmış ve 1952 yılında Kanada'daki McGill Üniversitesi'nde çalışmaya başlamıştır. Aynı üniversitede

uzun yıllar çalıştıktan ve emekli olduktan sonra İngiltere'ye yerleşmiş ve burada vefat etmiştir. Berkes, Cumhuriyet devrimlerine önem atfetmiş, ancak bu kazanımları toplumun geneline yaymanın gerekli olduğunun altını çizmiştir. İdeolojik açıdan Kemalist bir çizgide yer alsa da bilim-siyaset ilişkisinde hassas bir dengenin, bilimsel alanın özerkliği lehine muhafaza edilmesinin önemini vurgulamıştır. Belki de bu sebepten dolayı, Boran'ın aksine, güncel siyasetten olabildiğince uzak durmuştur.

Temel eserleri şunlardır: *Bazı Ankara Köyleri Üzerinde Bir Araştırma (1942), Propaganda Nedir? (1942), Siyasi Partiler (1946), Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp (1959), The Development of Secularism in Turkey (1964). İkiyüz Yıldır Neden Bocalıyoruz? (1965), Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler (1965), Arap Dünyasında İslamiyet, Milliyetçilik, Sosyalizm (1969), İslamcılık, Ulusculuk, Sosyalizm (1969), 100 Soruda Türkiye İktisat Tarihi 1-2 (1969), Türkiye'de Çağdaşlaşma (1973), Asya Mektupları (1976), Türk Düşününde Batı Sorunu (1975), Atatürk ve Devrimler (1982), Teokrasi ve Laiklik (1984), Felsefe ve Toplumbilim Yazıları (1985), Unutulan Yıllar (1997).*

İkinci Bölüm

Sonuç

Sosyolojinin İkinci Dünya Savaşı sonuna kadarki Türkiye serüvenine baktığımızda Osmanlı'nın son döneminden miras kalan, güncel siyasetin aciliyet içeren meselelerine çözüm bulma kaygısının sosyologların çoğunluğuna sirayet ettiğini belirtmemiz gerekir. Sosyolojinin güncel siyasetten, devlet merkezli siyasetten, gazetecilikten bir türlü azat olamayıp görece özerk bir alana dönüşememesi, sosyolojik olduğu iddia edilen tahlillerle sosyal felsefe veya güncel siyaset yönelimli, köşe yazısı kokan değerlendirmeler arasındaki sınırı muğlâklaştırmıştır. Hatta ve hatta sosyolojiye ilginin bizatihi kendisi siyasal saikler çerçevesinde şekillenmiştir. Dolayısıyla mevzubahis olan sosyolojinin bu minvalde araçsallaştırılmasıdır. Prens Sabahattin örneğinde olduğu gibi siyasal gayeler buharlaştığında sosyoloji de bir anlamda buharlaşmıştır.

Geniş anlamıyla siyasete ilgi, toplumsalla ilgilenmeye iten bir etken olarak sosyolojinin Batı'daki serüveninde de elbette mevcuttur. Ancak bu kitabın özsözünde de belirttiğimiz üzere, siyasetle bu içli dışlı oluş, kendinde bir bilim pratiği olarak, sosyali farklı bir kavrama şekli olarak sosyolojik imgelemin gelişimine bizde olduğu kadar sekte vurmamıştır. Elbette, çeşitli seviyelerde siyaset, sosyolojinin Batıdaki öncü ve kurucularını da hiçbir zaman terk etmemiş, ama bu durum, özerk bir disiplinin kendine has mantığını takip eden ve ancak o disiplinin argümanlarıyla,

metodolojisiyle tartışılabilecek nitelikli çalışmalar ortaya konmasını da engellememiştir. Kısacısı siyasetle tesis edilmiş çeşitli seviyelerdeki rabıtalara rağmen, görece özerk bir bilim alanı olarak sosyoloji pratikleri kendine bir yer edinebilmiş ve kurumsallaşabilmiştir.

Türkiye'de sosyolojinin serüveninde ise (en azından ele alınan tarihsel dönem arasında) güncel siyaset veya devlet odaklı sorunsallar bağımlı sosyoloji, bir "gelenek" veya "ekol" yaratmanın çok uzağında, iktidarla çeşitli seviyelerde ilişkileri olan sosyal felsefe ustası total münevverlerin münakaşaları arasına sıkışmış ve bu kişilerin "şahıs şebekelerinin" tazyiki altında bir üst kurumsallık seviyesine yükselememiştir. Ampirik olanla ilişki de bu çerçevede sınırlı bir gelişim göstermiştir. Darülfünunun devamında İstanbul üniversitesinde ampirik yönelim, bazı kayda değer girişimlere rağmen ancak cılız bir tatbik alanı bulabilmiştir. Bu bağlamda DTCF sosyoloji pratikleri, ampirik olana gitme (ki bu, yer yer halka gitme, toplumsalı, Anadolu'yu keşfetme biçimi almıştır) noktasında, tüm kırılganlıklarına rağmen, kayda değer bir açılımı, sosyal felsefeden kısmi bir kopuşu ifade eder. Ancak bu deneyim de altı çizilen sebeplerden ötürü kısa ömürlü olmuş ve daha filizlenme aşamasındayken bertaraf edilmiştir. Bu iniş-çıkışlar 1950'li yıllardan itibaren Türk sosyolojisinin bir diğer karakteristiği olacak ve farklı bağlam ve sorunsallar çerçevesinde yer yer karaya oturan ama zaman zaman da açık sulara açılmaya imkân tanıyan bir rota takip edilecektir.

ARA KAYNAKÇA (Türkiye'de Sosyoloji)

ARLI, Alim; BULUT, Yücel, "Türkiye'de Sosyolojiyle 100 Yıl: Mirası ve Bugünü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 6, Sayı 11, 2008. s. 13-31.

AKÇURA, Yusuf *Üç Tarz-ı Siyaset*, 4.Baskı, İstanbul, Lotus Yayınevi, 2005.

AKSOY, Mustafa, "Munis Tekinalp (Moiz Kohen)", *Türkiye'de Sosyoloji (İsimler-Eserler) I* (içinde), Der. M.Çağatay Özdemir, Ankara, Phoenix, 2008, s. 383-404.

ASLAN, Taner , "İttihad-ı Osmanî'den Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne", *Bilig*, Güz 2008, Sayı:47, s. 79-120.

ATILGAN, Gökhan, *Yön-Devrim Hareketi (Kemalizm ile Marksizm Arasında Geleneksel Aydınlar)*, 2.Basım, İstanbul, Yordam Kitap, 2008.

BAYRAKTAR, Levent, "Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi ve İlk Temsilcileri", *Felsefe Dünyası*, Sayı 28, s. 62-72, 1998-2.

BERKES, Niyazi, *Unutulan Yıllar*, Der. Ruşen Sezer, 3. Baskı, İstanbul, İletişim, 2005.

BERKES, Fikret, "Niyazi Berkes ve Mediha Berkes'in 1940'lı Yıllarda Ankara Köylerinde Yaptıkları Sosyolojik Araştırmalar", *İz Bırakmış Kıbrıslı Türkler I. Sempozyumu Niyazi Berkes 21-23 Nisan 1999* (iç.), Yayıma Hazırlayan: İsmail Bozkurt, Kıbrıs, Doğu Akdeniz Üniversitesi, s. 1-8.

BERKES, Niyazi, *Felsefe ve Toplumbilim Yazıları*, İstanbul, Adam Yayınları, 1985.

BERKES, Niyazi, Bazı Ankara Köyleri Üzerinde Bir Araştırma, Birinci Kitap; Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Enstitüsü Neşriyatı Sosyoloji Serisi No:2, Ankara, Uzluk Basımevi, 1942.

BORAN, Behice, *Toplumsal Yapı Araştırmaları*, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Enstitüsü Neşriyatı Sosyoloji Serisi No:3, Ankara, 1945.

BURAK, Durdu Mehmet , "Osmanlı Devleti'nde Jön Türk Hareketinin Başlaması ve Etkileri", *OTAM (Ankara Üniversitesi Osmanlı*

Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi), sayı:14, 2003, s. 291-318.

COŞKUN İsmail, 75. *Yılında Türkiye'de Sosyoloji*, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1991.

ÇELEBİ, Nilgün; KIZILÇELİK, Sezgin, "Gerhard Kessler", *Türkiye'de Sosyoloji (İsimler-Eserler) I* (içinde), Der. M.Çağatay Özdemir, Ankara, Phoenix, 2008, s. 383-404.

DOĞAN, İsmail, "Sosyolojik Düşüncenin Osmanlı'daki Kaynakları: 'Ulum-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası' Örneği", *X. Türk Tarih Kongresi, Ankara 4-8 Ekim 1999, Kongreye Sunulan Bildiriler*, Ankara, 2002, 3.Cilt, II. Kısım, s. 661-691.

DURUKAN, Kaan, "Prens Sabahaddin ve İlm-i İçtima Türk Liberalizminin Kökenleri", *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, Cilt 1, 8. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. 143-155.

ERGAN, Nevin Güngör, "Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu (1901-1974)", *Türkiye'de Sosyoloji (İsimler-Eserler) I* (içinde), Der. M.Çağatay Özdemir, Ankara, Phoenix, 2008

FINDIKOĞLU, Z.F., *İçtimaiyat Dersleri-Sosyoloji Doktrin ve Kolları*, İstanbul, İ.Ü.İktisat Fakültesi Yayını, 1971.

GÖKALP, Ziya, *Kitaplar, Bütün Eserleri 1*, İstanbul, YKY, 2007.

HÄNLEİN, Andreas; HEKİMLER, Alpay, "Gerhard Kessler: Türkiye'de Sürgün Bir Alman Sosyal Politikacı", *Çalışma ve Toplum* Dergisi, 2006/2.

HOCAOĞLU, Durmuş, "Demokrasi, Kameralizm ve Osmanlı'da Etkileri", *Yeni Türkiye Dergisi*, Sayı:18, 1997.

İZZET, Mehmet, *Milliyet Nazariyeleri ve Milli Hayat*, 3.Baskı, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1981.

KAÇMAZOĞLU, H. Bayram, *Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar*, İstanbul, Doğu Kitabevi, 2013.

KARAÖMERLİOĞLU, Asım, "Parvus Efendi", *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, Cilt 1, 8. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. 304-305.

KESSLER, G., *Sosyolojiye Başlangıç*, Çev. Z.F. Fındıkoğlu, İstanbul, İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi, 1985.

KESSLER, G., *Kooperatifçilik*, Çev. F.Z. Fındıkoğlu, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi, 1940.

KOCACIK, Faruk; KONGAR, Emre, "Mehmet İzzet", *Türk Toplum Bilimcileri 2* (içinde), Haz. Emre Kongar, İkinci Basım, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1996, s. 69-113.

KONGAR, Emre, "Ziya Gökalp", *Türk Toplum Bilimcileri 1*, (içinde) Haz. Emre Kongar, 4.basım, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1999,s. 27-73.

KONGAR, Emre, *Türk Toplum Bilimcileri 1*, 4. Basım, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1999, s. 30-70.

KONUK, Kader, *Doğu Batı Mimesis Auerbach Türkiye'de*, Çev. Can Evren, İstanbul, Metis, 2013.

KORLAELÇİ, Murtaza, "Pozitivist Düşüncenin İthali", *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Der. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, Cilt 1, 8. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. 214-222.

KORLAELÇİ, Murtaza, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, Ankara, Hece Yayınları, 2003.

MARDİN, Şerif , *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, 17. Baskı, İstanbul, İletişim, 2011.

MARDİN, Şerif, "Yeni Osmanlı Düşüncesi," *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Der. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, Cilt 1, 8. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. 42-53.

ÖZDEN, Barış Alp, "Ahmet Rıza", *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, Cilt 1, 8. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009.

RAMSAUR, E.E., *Jön Türkler ve 1908 İhtilali*, Çev. Nuran Ülken, İstanbul, Sander Yayınları, 1972.

SABAHATTİN, Prens, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir? Ve İzah'lar*, Ankara, Ayraç Yayınevi, 1999.

SAĞLAM, Serdar, "Ziya Gökalp (1876-1924)", (içinde) *Türkiye'de Sos-*

yoloji (İsimler-Eserler) I, Der. M.Çağatay Özdemir, Ankara, Phoenix, 2008, s. 161-219.

SARIKAYA, M. Saffet, "Osmanlı Türkiyesindeki İslamcılık Düşüncesine Genel Bir Bakış", *Arayışlar*, Sayı:1, 1999/1, Isparta.

SAYAR, Ahmed Güner, *Bir İktisatçının Entelektüel Portresi: Sabri F. Ülgener*, İstanbul, Eren Yayıncılık, 1998.

SENCER, Muzaffer, "Mehmet Ali Şevki", *Türk Toplum Bilimcileri 2* (içinde), Haz.Emre Kongar, İkinci Basım, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1996, s. 31-67.

TOPRAK, Zafer, "Türkiye'de Toplumbilimin Doğuşu", *Türk Toplum Bilimcileri 2* (içinde), Haz. Emre Kongar, İkinci Basım, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1996.

TUNÇAY, Mete, "Cumhuriyet Öncesinde Sosyalist Düşünce", *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Der. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, Cilt 1, 8. Baskı,İstanbul, İletişim Yayınları, 2009.

UYGUN, Hamza; Özer, İnan, «Hilmi Ziya Ülken (1901-5 Haziran 1974)», *Türk Toplumbilimcileri 1* (içinde), Der. Emre Kongar, 4. basım, İstanbul, Remzi Kitabevi, s. 145-204.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, *Dünya'da ve Türkiye'de Sosyoloji Öğretim ve Araştırmaları*, İstanbul, Kitabevi, 2008.

VERGİLİ, Ayhan, "Hilmi Ziya Ülken (1901-1974)", *Türkiye'de Sosyoloji (İsimler-Eserler) I* (içinde), Der. M.Çağatay Özdemir, Ankara, Phoenix, 2008, s. 597-627.

Sosyoloji Tarihi

Dünya'da ve Türkiye'de

Mühim olan, sosyolojinin bir disiplin olarak doğuş ve gelişiminin tarihidir. Bu tarih tekdüze, ansiklopedik, kronolojik bir "fikirler" veya "kurucular" tarihine indirgenemez. Kaldı ki sosyoloji tarihini sosyal düşünceler tarihiyle eşlesek dahi, birbiri üzerine katarak "ilerleyen" ve her zaman yeni gelenin kendisini önceleyenden daha "doğru" ve "gerçek" olduğu bir düşünceler tarihi yaklaşımı koca bir yanılsamadır. Elinizdeki kitap bu nevi bir çizgisel (kümülatif) sosyoloji tarihi okumasından uzaklaşma gayretindedir. Aslında yaptığımız, sosyolojik geleneğin o devasa mirasıyla dinamik bir diyalog kurmaktır. Bu diyalog her sosyolog için fevkalade önemlidir. Zira her sosyolog kendisini bu mirasa göre, farkında olsun ya da olmasın, bir yerlere koyar, tanımlar. Bu mirasın, geleneğin gelişimi tekdüze, çizgisel bir süreç göstermemiştir. Geri dönüşlerin, kırılmaların, durmaların, sıçramaların yaşandığı kaotik bir gelişim sürecidir söz konusu olan. Her şeyden önce sosyolojinin kendisinin bir disiplin olarak inşası ve kurumsallaşmasını merkezine alan bu kitap, Türkiye'de sosyoloji tarihi alanındaki önemli bir boşluğu doldurmak gayretindedir.

ISBN 978-605-86008-3-6



