CİLT 1 TOPLUMSAL EYLEMİN YAPISI ■ TALCOTT PARSONS

TOPLUMSAL EYLEMİN YAPISI

CİLT 1: MARSHALL, PARETO, DURKHEIM

TALCOTT PARSONS



SAKARYA ÜNİVERSİTESİ KÜLTÜR YAYINLARI

TOPLUMSAL EYLEMİN YAPISI

Yakın Tarihin Bir Grup Avrupalı Yazarına
Özel Atıfla Toplumsal Teori Konusunda Bir İnceleme

TALCOTT PARSONS

Çeviren: Adem Bölükbaşı

CİLT 1

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ KÜLTÜR YAYINLARI

Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları -6-

Cilt 1

Toplumsal Eylemin Yapısı
Talcott Parsons

Çeviren: Adem Bölükbaşı

Kitabın Özgün Adı: The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers

Copyright © 1937 by McGraw-Hill Book Company, Inc.
Copyright © 1949, 1968 by The Free Press A Division of Macmillan Publishing Co., Inc.
Asıl yayıncı olan Free Press, a Division of Simon & Schuster, Inc. ile yapılan anlaşma çerçevesinde yayınlanmıştır.

Yayın Editörü ve Koordinatörü
Nebi Miş

Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları
Sakarya Üniversitesi Esentepe Kampüsü, Ortadoğu Araştırma Merkezi
54187 Serdivan Sakarya
Tel: 0 264 295 36 02 / **Faks:** 0 264 295 55 62
Sertifika No: 27377
Web: www.ormer.sakarya.edu.tr
E-Posta: kulturyayinlari@sakarya.edu.tr

1. Basım

Nisan 2015- Sakarya

ISBN: 978-605-5077-05-1 (Tk.)
978-605-5077-06-8

Yayın Koordinatör Yardımcıları: Ömer Behram Özdemir - Mustafa Caner

Tasarım: Kanıca Ajans
Dr. Mediha Eldem Sokak No: 56/1 Kızılay - Ankara
Tel: 0312 431 54 83 / **Faks:** 0312 431 54 84

Baskı: Efial Matbaacılık
Zübeyde Hanım Mah. Kazım Karabekir Cad. No: 95-1A Altındağ - Ankara
Tel: 0312 341 47 48

Bu kitabın Türkiye yayın hakları Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınlarına aittir. İzinsiz yayınlanamaz. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

İçindekiler

Türkçe Çeviriye Önsöz **vii**

Karton Kapak Baskıya Önsöz **xv**

İkinci Baskıya Önsöz **xxv**

Önsöz **xxxi**

Birinci Kısım
POZİTİVİST EYLEM TEORİSİ

1. **GİRİŞ 39**
   Sorun **39**
   Teori ve Ampirik Olgu **42**
   Tortu Kategoriler **51**
   Teori, Metodoloji ve Felsefe **55**
   Kavram Tipleri **62**
   "Olgu" Kavramı Üzerine Açıklama **74**
2. **EYLEM TEORİSİ 77**
   Eylem Sistemleri Birimi **77**
   Faydacı Sistem **84**
   Pozitivist Eylem Teorisi **92**
   Ampirizm **100**
   Eylem Teorisinde Bireycilik **102**
   Açıklama A: "Normatif" Kavramı Üzerine **105**
   Açıklama B: Eylem Teorisindeki Sistem Tiplerinin Şematik Ana Hatları **108**
   Açıklama C: Eylem Teorisine İlişkin Öznel Olmayan Kategorilerin İçeriği Üzerine **114**
   Açıklama D: Psikoloji ve Biyoloji İlişkisi Üzerine **117**
3. **EYLEM TEORİSİNDE BİREYCİ POZİTİVİZMİN TARİHSEL GELİŞİMİNİN BAZI EVRELERİ 121**
   Hobbes ve Düzen Sorunu **123**
   Locke ve Klasik İktisat **128**
   Malthus ve Faydacılığın İstikrarsızlığı **135**
   Marx ve Sınıf Çatışması **139**
   Darwincilik **143**
   Radikal Pozitivizme Giden Diğer Yollar **148**
   Fayda **152**
   Evrim **153**

İkinci Kısım
POZİTİVİST GELENEKTEN İRADECİ BİR EYLEM TEORİSİNİN DOĞUŞU

4. ALFRED MARSHALL: İHTİYAÇLAR, FAALİYETLER VE İKTİSADIN KAPSAMI SORUNU 159
Faaliyetler ve Fayda Teorisi **160**
Üretim Etkenlerinin Arzı **171**
Gerçek Maliyet **175**
Serbest Girişim **179**
Toplumsal Evrim **184**
"Doğal Düzen" **187**
İktisadi Güdüler **190**
İktisat Teorisinin Kapsamı Sorunu **193**

5. VILFREDO PARETO-1: METODOLOJİ VE TEMEL ANALİTİK ŞEMA 205
Metodoloji **207**
Mantıksal ve Mantıksal Olmayan Eylem **212**
Tortular ve Türemler **223**
Mantıksal Olmayan Eylemin İki Yapısal Boyutu **227**

6. VILFREDO PARETO-2: YAPISAL ANALİZİN GENİŞLETİLMESİ VE DOĞRULANMASI 245
Pareto ve Toplumsal Darwincilik **245**
Eylem Sistemlerinin "Mantıksal Yönü" **254**
Toplumsal Fayda Teorisi **266**
Toplumsal Sistemlerin Mantıksal Olmayan Yönü **274**
Yeniden İktisat Teorisinin Statüsüne Dair **287**

7. VILFREDO PARETO-3: AMPİRİK GENELLEMELER VE SONUÇLAR 293
İdeoloji Sorunu **293**
Toplumsal Değişme Döngüleri **301**
Kuvvetin Rolü **311**
Genel Sonuçlar **315**

8. ÉMILE DURKHEIM-1: İLK AMPİRİK ÇALIŞMALAR 323
İş Bölümü **329**
İntihar **344**
Meslek Grupları ve Sosyalizm **358**

9. ÉMILE DURKHEIM-2: SOSYOLOJİK POZİTİVİZM METODOLOJİSİ 363
Faydacı Çıkmaz **364**
"Toplumsal" Etken **369**
Kolektif Temsiller **379**
Etik ve Toplumsal Tip **387**

10. ÉMILE DURKHEIM-3: TOPLUMSAL DENETİM TEORİSİNİN GELİŞİMİ 395
Baskının Değişen Anlamı **397**

Etik Sorunlar **408**
Kurumların Rolü **417**
11. ÉMILE DURKHEIM-4: SON EVRE: DİN VE EPİSTEMOLOJİ 427
Dinsel Fikirler **429**
Ritüel **446**
Epistemoloji **456**
12. II. KISMIN ÖZETİ: POZİTİVİST EYLEM TEORİSİNİN ÇÖKÜŞÜ 467
Pozitivist Hareket Noktaları **467**
Marshall **468**
Pareto **470**
Durkheim **475**

Kaynakça **485**

Dizin **497**

-Cilt 1'in Sonu-

Türkçe Çeviriye Önsöz **521**

Karton Kapak Baskıya Önsöz **529**

İkinci Baskıya Önsöz **539**

Önsöz **545**

Üçüncü Kısım
İDEALİST GELENEKTEN İRADECİ EYLEM TEORİSİNİN OLUŞMASI
13. İDEALİST GELENEK 553
Yöntem Bilimin Arka Planı **553**
Kapitalizmin Sorunu **556**
Marx **567**
Sombart **572**
14. MAX WEBER-1: DİN VE MODERN KAPİTALİZM 577
A. Protestanlık ve Kapitalizm **577**
Kapitalizmin Başlıca Belirgin Özellikleri **580**
Kapitalizmin Ruhu **589**
Kalvencilik ve Kapitalizmin Ruhu **591**
Fikirlerin Rolü Üzerine Not **606**
15. MAX WEBER-2: DİN VE MODERN KAPİTALİZM (devam) 613
B. Karşılaştırmalı Araştırmalar **613**
Çin **615**
Hindistan **625**

Sistematik Din Tipolojisi **634**
Protestanlık ve Kapitalizm: Şematik Özet **644**

16. MAX WEBER-3: YÖNTEM BİLİM 649
Nesnelcilik **651**
Sezgicilik **655**
Doğa Bilimleri ve Toplumsal Bilimleri **660**
İdeal Tip ve Genellenen Analitik Teori **689**
Ampirik Kanıtın Mantığı **677**
Açıklamanın Yeterliliği **689**
Eylem ve Anlam Karmaşaları **698**

17. MAX WEBER-4: SİSTEMATİK TEORİ 703
Toplumsal Eylem Tipleri **703**
Eylemin Yönelim Tarzları **712**
Meşru Düzen, Karizma ve Din **719**
Ritüel **732**
Zevk Meseleleri **736**
Gemeinschaft ve Gesselschaft Üzerine Notlar **744**

Dördüncü Kısım
SONUÇ
18. AMPİRİK OLARAK DOĞRULANAN SONUÇLAR 757
Eylemin Yapısının Ana Hatlarının Özeti **758**
Rasyonellik ve Faydacılık **758**
Marshall **761**
Pareto **763**
Durkheim **766**
Weber **772**
Doğrulanan Sonuçlar **776**

19. DENEYSEL NİTELİKTE YÖNTEM BİLİMSEL İÇERİMLER 783
Ampirizm ve Analitik Teori **784**
Eylemin Referans Çerçevesi **786**
Eylem Sistemleri ve Birimleri **791**
Analitik Unsurların Rolü **801**
Eylem Teorisinin Genel Statüsü **805**
Eylem Bilimlerinin Sınıflandırılması **808**
Toplum Biliminin Yeri **818**

Kaynakça **825**

Dizin **833**

Türkçe Çeviriye Önsöz

Sosyoloji çevirileri, Türkiye'de sosyolojinin bir bilim olarak yerleşmesinde ve gelişiminde önemli rol oynamıştır. Ancak bazı temel sosyoloji eserlerinin çevirilerinin Türkçe sosyoloji literatürüne hala kazandırılmadığı görülmektedir. Türkiye'de sosyolojinin yüzüncü yılını idrak ettiğimiz göz önünde bulundurulursa bu durumunun makul bir mazereti olmasa gerektir. Bu anlamda Talcott Parsons'ın *Toplumsal Eylemin Yapısı* adlı eserinin Türkçe sosyoloji literatürüne kazandırılması önemli bir boşluğu dolduracaktır. Zira Parsons'ın ilk olarak 1937 yılında yayınladığı bu çalışması klasik sosyolojinin ve onun kurucularının yirminci yüzyılda ve modern sosyoloji literatüründe konumlandırılması açısından belirleyici bir etkiye sahip olmuştur. Parsons, ilk önemli eseri olan bu kitapta Alfred Marshall, Vilfredo Pareto, Emile Durkheim ve Max Weber gibi kuramcıların eserlerini toplumsal eylem teorisi etrafında tartışarak kendine has bir sentez ortaya koymuştur. Parsons'ın bu ilk eseri sözü geçen dört klasik sosyoloğun "sosyo-ekonomik düzen hakkındaki çalışmalarının bir sentezini yansıtmış" ve böylece kendisinin de söylediği gibi "kariyerindeki en büyük dönüm noktasına" ulaşmıştır.[1] Giddens tarafından "bu yüzyılda Avrupa'da toplumsal teori alanında İngilizce yayınlanan belki de en etkili eser"[2] olarak nitelendirilen bu eserle Parsons, klasik sosyoloji geleneğinin kurucu isimlerini kendi yorumlarıyla modern sosyoloji dünyasında konumlandırmıştır.

Parsons'ın (1902-1979) entelektüel biyografisine baktığımızda felsefe, biyoloji, iktisat, antropoloji gibi çok farklı alanlarda eğitim aldığını görmekteyiz. Ayrıca London School of Economics yılları ve burada baş-

1 Margaret Poloma, Çağdaş Sosyoloji Kuramları, (Çev. Hayriye Erbaş), Gündoğan Yayınları, Ankara, 1993, s. 148.

2 Anthony Giddens, "Classical Social Theory and the Origins of Modern Sociology", American Journal of Sociology, 81/4, 1976, s. 704.

ta Malinowski olmak üzere önde gelen temsilcileriyle karşılaştığı İngiliz Kültürel Antopoloji Okulu, Parsons'ın entelektüel kariyerini etkileyen unsurlar arasındadır. Sonrasında Almanya'da Heidelberg Üniversitesi'ndeki yılları ve burada genel olarak Alman felsefesi ve sosyolojisiyle ve özellikle de Weber'in eserleriyle tanışması onun entelektüel kariyerinde bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Alman düşüncesinde kapitalizm kavramının değerlendirilmesine dair hazırladığı doktora tezinde Brentano, Sombart, Weber ve Marx gibi kuramcıların görüşleri çerçevesinde kapitalizm ve modernite sorunlarını ele almıştır. Parsons'ın Heidelberg'deki bu günleri Weber'in *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu* eserini İngilizceye tercüme etmesiyle devam etti.[3] Parsons bu çalışmalarıyla Weber'i ve onun fikirlerini İngilizce konuşan dünyaya ve Amerikan sosyolojisine tanıtan isim olarak öne çıkmıştır. Parsons'ın Amerikan sosyolojisine katkısı onun fikirlerinin en sert eleştirmenlerinden biri olan Alvin Gouldner tarafından bile tasdik edilmiş ve Amerikan sosyolojisinin kendi içine kapalı ve dar görüşlü toplumsal teori dünyasına yeni açılımlar getirdiği kabul edilmiştir.[4] Ancak Parsons'ın Weber'in fikirlerine dair yorumunun bazı açılardan sorunlu olduğuna dair eleştiriler de yöneltilmiştir. Özellikle *Toplumsal Eylemin Yapısı* adlı bu eserin ikinci cildinde Weber'e dair ortaya konan yorumlarla ilgili olarak eylemin normatif yöneliminin çok fazla abartıldığı ve buna karşın eylemin normatif olmayan yönlerinin, güç ilişkilerinin ve egemenlik yapılarının ise geri plana itildiği iddia edilmiştir. Esasında Weber'in eylemin normatif yönüne odaklandığı doğrudur ancak normun onun toplumsal eylem tasavvurunun merkezinde olduğu iddiası isabetli değildir.[5] Bu anlamda Parsons, İngilizce konuşan dünyada Weber'in uzun yıllar yanlış yorumlanmasına yol açtığı şeklinde eleştirilerle karşılaşmıştır.

Parsons sosyolojisinin toplumsal eylem kuramı, işlevselcilik ve sistem kuramı olarak adlandırılabilecek üç ana evresinin ilk evresini oluşturan

---

3 Roland Robertson ve Bryan S. Turner, "An Introduction to Talcott Parsons: Theory, Politics and Humaniry" Talcott Parsons, Theorist of Modernity içinde, (Ed. Roland Robertson ve Bryan S. Turner), Sage 1991, s. 3. Parsons'a ve onun teorik yaklaşımlarının günümüz sosyolojisindeki değerine dair zengin değerlendirmeler içeren makaleler için bu çalışma incelenebilir. Özellikle Mark Gould'un Toplumsal Eylemin Yapısı üzerine yazdığı makale incelenmeye değerdir.

4 Robertson ve Turner, s. 4.

5 Jere Cohen, Lawrence E. Hazelrigg & Whitney Pope, "De-Parsonizing Weber: A Critique of Parsons' Interpretation of Weber's Sociology," American Sociological Review, 40(1975), ss. 229-241, s. 231.

toplumsal eylem kuramı bu iki ciltlik eserin ana temasını oluşturmaktadır. Bu kitap Amerikalı sosyolog Talcott Parsons'ın Avrupa düşüncesinde toplumsal eylem teorisi etrafında yaşanan dönüşümü ele aldığı bir toplumsal teori çalışmasıdır. Parsons, bu dönüşümde büyük rol oynadığını düşündüğü Marshall, Pareto, Durkheim ve Weber gibi dört Avrupalı düşünürün, farklı kavramsal şemalar ve farklı yöntemler kullanmalarına ve birbirinden çok farklı ilgi alanlarına sahip olmalarına rağmen ortak bir "toplumsal eylem teorisi" inşa ettikleri kanaatindedir. Bu eserde kendi tabiriyle "çalılıkları temizleyerek" bu ortak teorik şemayı ana hatlarıyla belirginleştirmeyi hedeflemiştir. Bu amaçla bir yandan Marshall, Pareto ve Durkheim'ın ortaya koyduğu teorik şema çerçevesinde "pozitivist eylem teorisinden" hareketle "iradeci eylem teorisinin" ortaya çıkış sürecini açıklamaya çalışırken, diğer yandan da Weber'in teorik şeması çerçevesinde idealist gelenekten iradeci eylem teorisinin ortaya çıkışını ele almıştır. Parsons'ın İngiltere yıllarında temas ettiği İngiliz iktisat ve antropoloji geleneği ve bu bağlamda özellikle Marshall ve Malinowski'nin etkisi, öte yandan İtalyan iktisatçı ve sosyolog Pareto'nun fikirleri, Durkheim'ın başta *Toplumsal İş Bölümü* olmak üzere bütün eserleri ve tabii ki Weber etkisi bütün olarak onun "iradeci eylem teorisi" olarak adlandırdığı sentezinin entelektüel temellerini oluşturmuştur. Habermas en önemli eseri olan İletişimsel Eylem Kuramı'nın ikinci cildinde, Parsons'ı İşlevselci Aklın Eleştirisi başlığı altında ele almış ve kendi eylem ve modernite kuramını Parsons'ın kuramına referansla ortaya koymuştur. Habermas burada, çağdaşlarından hiçbirinin Parsons'la kıyaslanabilecek kadar girift bir toplumsal teori ortaya koyamadığını, her ne kadar 1960'lı yıllardan beri düşüşte olsa da günümüzde kendisini Parsons'a referansla konumlandırmayan hiçbir toplum teorisinin ciddiye alınamayacağını ve bunun Parsons'ı görmezden gelmeye çalışan her türden neo-Marksist yaklaşım için de geçerli olduğunu ifade etmektedir.[6] Bryan S. Turner, Parsons'ın *The Social System* (1951) adlı eserinin 1991 yılındaki yeni baskısına yazdığı önsözde, *Toplumsal Eylemin Yapısı* adlı eserin uzun vadede sosyal bilimlerdeki faydacı toplumsal eylem teorilerine karşı en insicamlı ve en güçlü saldırılardan biri olduğunu ifade etmektedir. Turner'ın da ifade ettiği üzere bu eserde Parsons üç temel iddiayı savunmakta ve tartışmaktadır. Birincisi, klasik toplumsal kuramın rasyonalist ve pozitivist epistemoloji açısından eyleme dair bir açıklama getiremediği ve kendi önermeleriyle

---

6 Jürgen Habermas, The Theory of Communicative Action (Volume-II, Lifeworld and System: A Critique of Functionalist reason), Boston Beacon Press, 1987, s. 199.

çelişmeden toplumsal düzeni açıklayamadığı iddiasıdır. İkinci iddia, Marshall, Pareto, Durkheim ve Weber'in ortak olarak Parsons'ın iradeci eylem teorisi olarak adlandırdığı bir teorik şemayı inşa ettikleridir. Üçüncü temel iddia ise bir sosyal bilim olarak sosyolojinin esas görevlerinden birinin bir değerler sosyolojisi geliştirmek olduğu iddiasıdır. Toplumsal eylemin birey için ifade ettiği anlamın da ancak bu şekilde tam olarak anlaşılabileceği belirtilmiştir.[7] İşte bu eser, bu iddialar etrafında şekillenmiş ve maddi çevre ve çıkarlara indirgenemeyecek, nispeten özerk bir toplumsal eylem ve toplumsal değerler alanı fikrini temel almıştır. Parsons'ın bu eserdeki temel kaygılarından biri toplumsal düzen sorununu açıklama hususunda yirminci yüzyıl için teorik bir sentez geliştirme çabasıdır, çünkü rasyonel iktisadî eylem teorilerinin odağında bulunan iktisadî failin bencilce amaçlar için kuvvet ve hileye başvurmaktan çekinmeyeceğini ve bunun da toplumsal düzeni tehdit eden bir unsur olduğunu belirtmiştir. Parsons'ın sosyolojisinin temeline düzen ve denetim sorunlarını koymuş olması da elbette boşuna değildir. Kariyeri büyük ölçüde Avrupa sosyolojisine bağlı olarak gelişmiş olsa da, Parsons'ın bu ilk temel eserini verdiği günlerde Birleşik Devletler'in kendi iç sorun ve çatışmalarına bigâne kalması beklenmemelidir. Bu anlamda Parsons'ın kuramı Amerika'nın almış olduğu büyük göç dalgaları ile oluşan toplumsal ve kültürel çeşitliliği bir potada eritme ("melting pot") zorunluluğu, öte yanda da büyük Amerikan kentlerinde karşı karşıya kalınan ayrımcılık temelli mekân paylaşımı (segregation) sorunlarına olan ilgisi onda düzen sorunu olarak somutlaşmıştır.[8]

Parsons, Batı düzeninin her ne kadar bir takım sorun ve açmazlara sahip olduğunun farkında olsa da bu çelişki ve çatışma alanları üzerinde durmak yerine düzen ve sistemin kurumsallaşmasına kafa yormuş, kapitalist toplumu Marksist analizlerdeki eleştirilere karşı sürekli savunmuş, "kitlelerin egemen kapitalist sınıf tarafından sömürüldüğü ve gözetim altında tutulduğu kötümser, baskıcı bir toplum imgesi sunmak yerine, bireylerin sistemden yararlanma ve geleceklerini kontrol edebilme potansiyelini vurgulama gayreti" içinde olan muhafazakâr bir düşünür profili çizmiştir. Bu yüzden Parsons, "servet ve güç eşitsizliklerini artıran ekonomik bir siste-

---

7 Bryan S. Turner, "Preface To The New Edition", The Social System(Talcott Parsons), ss. xix-xxi. Turner tarafından ortaya konan Parsons savunusuna dair ayrıntılı bilgi için ve geniş bir Parsons kaynakçası için bu önsöze bakılabilir.

8 Alan Dawe, "Toplumsal Eylem Kuramları", Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi, Ed. Tom Bottomore ve Robert Nisbet, Ayraç Yayınları, Ankara 1997, sh. 410.

min vahşice işleyişinin dayattığı zorunlulukları değil, toplumsal hayatta 'iradeciliği' yani insanların kendi karar, arzu ve seçimlerine göre dayanma kapasitelerini vurgular". Parsons, ısrarla, düzenliliğin büyük ölçüde belirli değerlerin sonucu olduğunu vurgulamaktadır. "İnsanlar bencilce eğilimlerini engelleyen ve (hukuki cezalar veya toplumsal dışlanma gibi) dış yaptırım zorunluluğunu (tamamen olmasa da) büyük ölçüde azaltan değerleri benimserler. Bu değerler, belli durumlarda daha somut bir biçimde ve daha dolaysız olarak işleyen 'normlar' veya davranış kuralları aracılığıyla ifade edilirler. Parsons bu konuda, kolektif inançlar ve değerlerin toplumda içbütünlük ve düzen yaratan bir tür 'toplumsal zamk' olarak rolünü vurgulayan Durkheim'dan yararlanır".[9]

Parsons'ın Durkheim ve Weber'e olan ilgisi de, aslında bu iki sosyoloğun Hobbes'tan bu yana süregelen toplumsal düzen sorununa dair bir çözüm geliştirmiş olduklarını düşünmesinden kaynaklanmaktadır. Parsons bu iki kuramcıdan hareketle, Durkheim'ın ahlakî yükümlülük yaklaşımını ve Weber'in araç-amaç ilişkisi çerçevesinde eylemin normatif yönelimi yaklaşımını sentezleyerek toplumsal ihtiyaçlar ve bireysel çaba ve faaliyetler arasındaki bütünlük ilişkisine dair ilk sistematik düşüncelerini bu eserde ortaya koymuştur.

Parsons'ın sonraki eserlerinde daha da ileri noktaya taşıyacağı yapısal-işlevselci sentezin ilk işaretleri bu çalışmasında gözlemlenmektedir. Parsons'ın yapısal-işlevselciği dört temel noktada eleştirilmiştir. İlk olarak, *The Social System* (1951) ve *Toward A General Theory of Action* (1951) adlı eserlerindeki fikirlerinin, ilk dönemine ait olan *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nda geliştirdiği fikirlerle çelişmekte olduğu eleştirisi getirilmiştir. Şöyle ki, bu eserde eylemin belirleyicisi olarak öne çıkan etken normatif seçimler iken, Parsons düşüncesinin daha sonraki evrelerinde ise toplumsal sistemin unsurları asıl belirleyici olarak görülmüştür. İkincisi, Robert K. Merton ve C. Wright Mills gibi sosyologlarca dile getirilen soyutluk eleştirisidir ki, buna göre Parsons'ın sosyolojik yaklaşımı toplumsal yapıya ve tarihsel bağlama dair gerçek açıklamalar getirememekle itham edilmiştir. Üçüncü olarak Parsons sosyolojisinin muhafazakâr bir tarza sahip olduğu ve Amerikan toplumundaki eşitsizlikleri meşrulaştırıcı bir etki oluşturduğu iddia edilmiştir. Bu anlamda onu eleştirenler onun "toplumda uyum, bütünleşme ve uyumculuğa aşırı vurgu yapmakla ve yeniden –üretilen eşit-

9 Derek Layder, Sosyal Teoriye Giriş, (Çev. Ümit Tatlıcan), İstanbul, 2006, sh. 20

sizlikleri ve bu eşitsizliklere temel oluşturan –maddi çıkarlar, iktidar ve ideoloji gibi –unsurları ihmal etmekle suçlarlar".[10] Son olarak Parsons'ın yapısal-işlevselciliği, iktidar ve güç ilişkilerine dair herhangi bir bakış açısına sahip olmadığı ve bir çatışma teorisi ortaya koymadığı için eleştirilmiştir.[11] Yine Parsons'a ve *Toplumsal Eylemin Yapısı* adlı eserine önemli eleştiriler getiren Giddens, 1890-1920 yılları arasında ortaya konan bazı eserler ve bunları ortaya koyan kuramcıların, Avrupa'da toplumsal teorinin spekülatif bir tarih felsefesinden, apayrı ve yepyeni bir toplumbilimine evrilmesini sağladığına dair bir söylemin olduğunu ve bu söylem çerçevesinde bazı mitler üretildiğini ifade etmiştir. Giddens'a göre bu eser de, Avrupa'da toplumsal teoriye ilişkin bir ortodoksinin gelişimine ve bu bağlamda bazı mitlerin oluşmasına katkı sağlamıştır. Parsons'ın bu çalışmada Hobbes ve Durkheim bağlamında öne çıkardığı "düzen sorunu" da bu nitelikteki mitlerden biridir. Ancak Giddens'a göre düzen sorunu Parsons'ın iddia ettiği gibi Durkheim'ı bütün entelektüel yaşamı boyunca değil sadece düşüncesinin ilk evrelerinde meşgul etmiş sorunlardan biridir. Ayrıca Giddens, Parsons'ın, Durkheim ve Weber'in (ve bu eserde tartışılan diğer kuramcılar olan Marshall ve Pareto'nun) fikirleri arasında var olduğunu iddia ettiği uyumun inandırıcı bir tarafının olmadığını da ifade etmektedir.[12] Öte yandan, *Coming Crisis in Western Sociology* adlı çalışmasında Parsons'ı bir pozitivist olarak niteleyip eleştiren Alvin Gouldner'a göre onun pozitivizmi Comte ve Saint-Simon'un sosyolojik pozitivizmine dayanmaktadır. Gouldner ayrıca onun eserlerinin ampirik verilere dayanmamasını en önemli kusurlarından biri olarak öne sürmekte ve Parsons'ın etkisiyle 1940'lar ve 1950'lerde büyük boy kuram yaklaşımının yeniden ampirizme üstünlük sağladığını olumsuz bir gelişme olarak ifade etmektedir.[13] Ancak Gouldner'ın bu noktada eksik bir değerlendirme yaptığını ifade etmeliyiz, zira Parsons'ın kuramsal yaklaşımı Amerikan sosyolojisine önemli bir katkı sağlamış ve kuramın uygulamalı sosyolojiyle birleşmesine de hizmet etmiştir.

Bütün bu eleştirilere rağmen Parsons'ın eseri günümüzde de hala tartışılmaya ve yirmi birinci yüzyılın sosyolojisinde yeni açılımlara temel

---

10 Derek Layder, Sosyal Teoriye Giriş, (Çev. Ümit Tatlıcan), İstanbul, 2006, sh. 43.

11 Robertson ve Turner, ss. 8-10.

12 Giddens, ss. 705-723.

13 George Steinmetz ve Ou-Byung Chae, "Sociology in an Era of Fragmentation: From the Sociology of Knowledge to the Philosophy of Science and Back Again" Sociological Quarterly, 43/1, 2002, s. 122.

oluşturmaya devam etmektedir. Örneğin yukarıda da bahsedildiği üzere, iletişimsel eylem kuramı bağlamında Habermas yaşam dünyası ve sistem olarak adlandırdığı iki paradigma arasındaki ilişkileri irdelerken Parsons'ın kavramsal olarak yaşam dünyasının rasyonelleştirilmesini, eylem sistemlerinin giderek artan karmaşıklığıyla aynı çizgiye taşıdığını ifade etmektedir.[14] Habermas'ın iletişimsel eylem kuramında bir toplum teorisi kurmanın zorlukları bağlamında yeniden ele aldığı Parsons, toplum ve kültür, toplumsal kurumlar ve süreçler, iktisat sosyolojisi, "toplumsal topluluk" ve modernleşme, "insanî durum" paradigması, duygular sosyolojisi gibi birçoğu Parsons tarafından geliştirilmiş ve ona özgü olan kavramsal tartışmaya kaynaklık etmektedir.[15] Parsons sadece düşünceleri, teorileri, ve eserleriyle değil, 1940'lı yıllardan 1970'li yıllara kadar yetiştirdiği farklı nesillerden öğrencileriyle ve fikirlerini savunanlar kadar bunlara karşı çıkanlar üzerindeki etkisiyle de sosyoloji dünyasında önemli izler bırakmıştır.

Kuşatıcı sosyolojik bakış açısıyla etkisi 1930'lardan 1960'lara kadar devam eden, özellikle 1940'lar ve 1950'lerde ana akım Amerikan sosyolojisinin en önemli isimlerinden biri haline gelen ve 20. yüzyılın da en etkili sosyologları arasında sayılan Parsons hakkında genel olarak sosyoloji dünyasında kayda değer düzeyde bir literatür mevcut iken Türkiye'de Parsons üzerine müstakil olarak yapılan çalışmalar yok denecek kadar azdır.[16] Sosyal teorinin önemli duayenlerinden biri olarak kabul edilen Parsons, Türkçede daha yeni yeni yayımlanmaya başlayan sosyal teori kitaplarında nihayet yer bulmaya başlamıştır. Bizim tespitlerimize göre, Parsons'ın Amerikan sosyolojisine katkılarını konu edinen bir yüksek lisans çalışmasını hariç tutarsak, Türkçe'de Parsons üzerine monografik hiçbir çalışma yapılmamıştır. Elinize almış olduğunuz *Toplumsal Eylemin Yapısı* da Parsons'ın Türkçe'ye tercüme edilen ilk ve tek eseridir. Bu anlamda bak-

---

14 Habermas, s. 299.

15 Bu konular etrafında ortaya konan ayrıntılı değerlendirmeler için şu çalışmaya bakılabilir: After Parsons, A Theory of Social Action for Twenty-First Century, Eds. Renee C. Fox, Victor M. Lidz, Harold J. Bershady, Russell Sage, 2005

16 Parsons'ın Amerikan sosyolojisindeki yerini daha iyi değerlendirmek için şu monografik çalışmalara da bakmak faydalı olacaktır; Ayşe Canoğlu, "Talcott Parsons'ın Amerikan Sosyolojisine Katkıları" Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, SBE, 1989 ve Muhammed Fatih Karakaya, "Pitirim Aleksandroviç Sorokin'in Sosyoloji Anlayışı ve Amerikan Sosyolojisindeki Yeri" Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, SBE, 2014. Alev Ekilet, Toplumsal Yapı ve Değişme Kuramları, Sorokin, Parsons, Dahrendorf, Merton, Hece Yayınları, Ankara, 2007.

tığımızda bu çeviri Parsons'ın genel olarak sosyoloji literatüründe olduğu gibi, Türkçe sosyoloji literatüründe de yeniden gündeme gelmesi ve yirmi birinci yüzyılda Türk sosyolojisi açısından yeniden ele alınması adına önemli bir adım olarak değerlendirilmelidir. Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları'nın Parsons'ın bu önemli eserini Türkçe'ye kazandırmış olması, hala dilimize çevrilmeyi bekleyen birçok sosyoloji klasiğine yönelik ilginin de tekrar gündeme gelmesini sağlayacaktır.

Mustafa Kemal Şan*

* Doç. Dr. Sakarya Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi

Karton Kapak Baskıya Önsöz

Kitabının ilk yayınlandığı haliyle bu kadar uzun zaman varlığını sürdürmesi talihine erişen bir yazar için, ilk baskıdan sadece otuz yıl sonra karton kapak baskısının yayınlanması memnuniyet vericidir. Free Press'in bu kararının mali hususları tamamıyla göz ardı etmiyor oluşunun bir göstergesi de; 1966 yılında yaklaşık 1200 ciltli kitap nüshasının satıldığı gerçeğidir ki, bu aşağı yukarı sadece on yıl sonra tükenen McGraw-Hill'den çıkmış olan ilk baskısındaki sayının yüzde seksenine denk gelmektedir. Şüphesiz satışlardaki artış kısmen Amerikan ekonomisindeki ve bu çerçevede de sosyal bilimlerde kitap üretimine yönelik talepteki muazzam büyümenin bir sonucuydu. Ancak çok sayıda eleştirel yorumla değerlendirildiğinde kitabın "hayatta kalma değeri" onun baştan çıkarıcı ve büyüleyici edebî tarzıyla veya herkesin çok fazla zihinsel çaba göstermeden bir şeyler öğrenmek isteyeceği bazı meşhur Avrupalı yazarların eserinin basitçe popülerleştirilmesiyle pek de açıklanamaz.

O halde onun sürekli hayatta kalışının daha anlamlı bir temeli olduğu daha doğru bir çıkarsama olur; bunu kısmen "bilgi sosyolojisinin" alışılmış kavramlarıyla açıklayabiliriz. Sosyal bilimlerin yaygın biçimde yükselişiyle birlikte sosyoloji modern entelektüel topluluk içerisinde nispeten "revaçta olan" bir disiplin haline gelmişti. Ancak sosyoloji bugünkü şöhretine yaklaşırken kesinlikle iktisat, psikoloji ve siyaset bilimini takip etmişti. Nisbet'in[1] de ortaya koyduğu üzere sosyolojinin yükselişinin modern toplumun bütünleştirici sorunlarına yönelik merakla alakası vardır, bu on dokuzuncu yüzyılda ve bu yüzyılın ilk dönemlerine ait iktisadî ve siyasi düşüncenin büyük kısmında belirgin biçimde eksik olan bir meraktır. Yüzyıl sonu neslinin bu sorunlarla ilgilenen bazı önde gelen yazarlarını,

---

1 Robert A. Nisbet, *The Sociological Tradition*, Basic Books, 1967. [Sosyolojik Düşünce Geleneği, Çeviren: Yusuf Kaplan, Paradigma Yayınları, İstanbul:2013 -ç.n.]

özellikle de Durkheim ve Weber'i ele alırken, *Toplumsal Eylemin Yapısı* belki de meseleye daha teknik bakan Amerikan sosyal bilimcilerinden oluşan dar bir çevreye ve az sayıdaki diğer entelektüellere bu alandaki bazı sorunların analizini sunmuş oldu. Şüphe yok ki kitap gittikçe artan bu tür bir meraktan da faydalanmıştır. Başka bir deyişle, sosyolojinin gelişimi sadece onun uygulayıcılarının katkılarına ait bilimsel meziyetlerin değil, fakat aynı zamanda çağın, kısmen "varoluşsal olarak" belirlenmiş olan daha geniş entelektüel akımlarının da bir fonksiyonudur. Durum böyleyken yazar nispeten erken bir aşamada açıkça "çok iyi bir şekilde devreye girdi" ve bu "başarı dalgası"na dayanacak kadar şanslıydı.

Bu kitabın hikayesi açısından, modern sanayi toplumunun doğasına -özellikle kapitalizmin doğasına- dair en geniş sorunlardan bazılarını ampirik olarak ele almış olması önemlidir. Ayrıca kitap bunu Rus Devrimi'nin, Büyük Buhran'ın, faşist hareketlerin ve II. Dünya Savaşı'nın yaklaşması gibi birçok temel toplumsal sorunu gündeme taşıyan olayların ve olağanüstü hadiselerin olduğu bir zamanda yaptı. Teorik açıdan kitap iktisat teorisinin sınırları ve kısıtlamaları sorununa yoğunlaştı. Yazar bunu, "iktisadi bireycilik" teorisine ve onun sosyalist muhaliflerine ve hatta Britanyalı demokratik sosyalistlere ait -Marksistleri söylemeye gerek bile duymuyorum- yerleşik çizgileri takip etmeyecek şekilde yaptı. Bu yönelimler muhtemelen kitaba ilk kez dikkat çekilmesinde kayda değer bir öneme sahipti çünkü çoğu entelektüel kendini bireycilik-sosyalizm ikilemine düşmüş hissediyordu ve iktisat o zaman en önemli teorik sosyal bilim olarak görülüyordu.

Daha yakın zamanlarda ise durum böyle değildir, en azından iktisat teorik bir sosyal bilim olarak o zamanki kadar önemli görülmemektedir. İktisat teorisi bu dönemde çok daha teknik hale gelmiştir. Dolayısıyla iktisatçıların kendi teknik teorilerindeki ilgileri ve kamu politikasına ait meseleler hakkındaki özel alakaları ile diğer sosyal bilimlerin ve özellikle sosyolojinin ilgileri arasında belli bir ayrışma ortaya çıkmış görünüyor. Sadece son zamanlarda, özellikle azgelişmiş uluslar olarak adlandırılan ulusların kalkınma sorunlarıyla ilgili olarak disiplinler arasındaki işbirliği yoluyla bir tür yeniden yakınlaşma yaşanmaya başlandı. Ancak bu da bir toplumun iktisadi boyutunun bile analitik teorik anlamda sırf iktisadi bir sorun olarak ele alınıp alınamayacağı konusundaki sıkıntıyı içerisinde barındırmaktaydı.[2]

---

2 Benim adımı taşıyan kitaplar arasında diğer birçok kitabımdan daha önemli bir teorik katkı olarak düşündüğüm ama satışlar açısından en az başarılı olanın *Economy and So-*

Eğer şimdi belirtilen türdeki asli düşüncelerin -hem daha geniş ampirik düzeyde, hem de kaba ideolojinin ötesinde teorik düzeyde- bu kitabın bugün hala tartışılıyor olmasında rolü olmuşsa, bir başka ilginç sorun gündeme gelir. Daha önce değilse bile bu yüzyılın büyük bir kısmı boyunca, Amerika Birleşik Devletleri'nde davranışsal ve sosyal bilimlerde doğa bilimleriyle özdeşleştirilme gibi güçlü bir istek hep var oldu. Hatta bu, bilim felsefesine dair bütün bir teoriyi neredeyse "saflık" derecesine indiren, daha aşırı ampirist görüşler üretmeye kadar gitti.[3] Bu eğilim Amerikan davranışsal bilimler kültüründe yaygın bir şeydir, aslında katıksız bir ampirizmin üstünlüklerine dair hala gürültücü sesler duyarız, özellikle eğer nicelse ve bilhassa "büyük teori" üretme eğiliminde olan teorik spekülasyonun tehlikelerine dairse.

Ben daima *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nın çift anlamda ampirik bir eser olmasını sağlamaya çalıştım. İlk olarak bu kitap, özellikle burada incelenen dört büyük yazarın bakış açısıyla, büyük ölçüde Batı toplumundaki makro kapsamlı gelişmelere dair sorunlara yönelmiştir. İkinci olarak, bu eser toplumsal düşüncenin analizinde ampirik bir çalışmaydı. Ele alınan yazılar Orta Çağlardaki feodal mahkeme zabıtları kadar gerçek belgelerdir ve bu haliyle anlama ve yorumlamaya dair sorunları ortaya koyar. Durkheim'ın *Division of Labor*' adlı eserine dair bir yorumun kanıtlanabilir şekilde geçerli olup olmadığı, Durkheim'ın Protestanlık ve yüksek intihar oranları arasındaki ilişkinin doğru olup olmadığına dair görüşü kadar kesin biçimde ampirik bir meseledir.

Yine de, *Toplumsal Eylemin Yapısı* o zaman ve şimdi esasında daima *teorik* bir eser olarak düşünülmüştür. Bu kitap bilim felsefesinde -özellikle belki o zaman Bridgman'ın işlemselciliğine dair daha popüler yorumlamalarda ifade edildiği şekliyle- doğa biliminin olağanüstü önemi üzerinde

---

ciety (Neil J. Smelser'le birlikte, 1956) olmuş olması belki de insanların ilgilerindeki bu değişimin anlamlı bir belirtisidir. Bence bu eser "ne İsa'ya ne de Musa'ya yaranabilmişti" çünkü sosyologlar bu eserin iktisada yer verme düzeyinden hoşlanmamışlardı, iktisatçılar ise düpedüz hiç ilgilenmemişlerdi. *Economy and Society* kitabının potansiyel okurlarının birçoğu konu üzerine söylemek zorunda olduğum şeylerin birçoğunun bir şekilde *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nda zaten bulunduğunu düşünmüşlerdi. Ancak durum hiç de böyle değildi. Aksine o kitap benim önemli ve yeni bir teorik gelişme olarak gördüğüm bir şey ortaya koymuştu.

3 Sosyolojide bu eğilimin en üst noktası belki de William F. Ogburn'un 1930'larda American Sociological Society'de yaptığı başkanlık konuşmasıydı.

* *Toplumsal İşbölümü*, Çeviren: Özer Ozankaya, İstanbul: Cem Yayınları, 2006.-ç.n.

kesin olarak ısrar eden yönelime karşı çıkan, karmaşık yapıdaki bir başka akım çerçevesinde kaleme alınmıştır. Bana göre *Science and the Modern World* adlı eseri bu meselelere dair son derece önemli bir açıklama olan A. N. Whitehead, teoriye dair savununun en büyük peygamberi idi. Arka planda Morris Cohen'in *Reason and Nature* adlı eseri vardır. Daha doğrudan bir etki kaynağı ise L. J. Henderson'un (kendisi doğa bilimci olarak kusursuz meziyetlere sahip bir fizyologdur) genel olarak teorinin ve özellikle sistem kavramının önemine dair eseridir – Henderson, tek başına sistem kavramının Pareto'nun en önemli katkısı olduğunu kabul etmektedir.

Kitapta belirtildiği üzere, psikolojideki davranışçı akımın ampirist atomculuğuna muhalefet eden iki akımdan, yani *Gestalt* psikolojisi ve E. C. Tolman'ın "amaçlı" davranışçılığından son derece etkilenmiştim. Son olarak James B. Conant'ın bilimin popülerleştirilmesi gibi genel bir alandaki yazıları teşvik unsuru oldu. Conant'ın bilhassa dikkat çeken bir ifadesi bilimde ilerleme sürecinin en doğru ölçüsünün "ampirizm derecesindeki azalma" olduğu idi.

Kitabın ana tezi, çok girift bir biçimde diğer birçok kişinin çalışmalarıyla bağlantılı olan, Marshall, Pareto, Durkheim ve Weber'in eserlerinin; insan toplumuyla ilgilenen sadece dört farklı grup gözlem ve teoriyi değil, fakat teorik düşüncenin yapısındaki çok önemli bir *akımı* temsil ettiğidir. Bu akım, temelinde bulunan faydacı pozitivizm ve idealizm gibi iki geleneğin arka planına karşıt olarak, insan ve toplumun sorunları hakkında -o zaman pratikte Batı'yla özdeşleştirilebilecek olan- Avrupa düşüncesinde tamamen yeni bir gelişim evresini temsil etmekteydi. Geriye doğru baktığımızda, entelektüel tarihe dair bu yorumun en büyük eksikliği özel olarak Fransız geleneğinin bağımsız önemini, gerçekte olduğundan daha önemsiz bir biçimde ifade etmesidir. Bu gelenek "liberallerin" (Rousseau, St. Simon ve Comte) ve "muhafazakârların" (Bonald, De Maistre ve onlar kadar önemli olan Tocqueville) fikirlerinin karmaşık ve çoğunlukla çatışan yapısından oluşmaktadır. Her halükarda ortaya çıkan ve olabildiğince en geniş anlamda toplumsal fenomenlerin analizini yeni bir hat üzerine yerleştiren temel çerçeve açıkça "büyük teoriydi"[4]. Bu sınırlar içerisinde, bu

---

4 Kişisel deneyimim onun yeniliğine, İngilizce konuşan dünyanın ağırlıklı olarak faydacı bakış açısından kanıtlar sunar. 1924-25 yıllarında London School of Economics'te, hatırladığım kadarıyla Max Weber'in adını bile duymadan, bir araştırma öğrencisi olarak bir yıl bulundum. Oysa ki onun en önemli eserleri o dönem yayınlanmıştı. Şüphesiz Durkheim hem İngiltere'de ve hem de Amerika'da biliniyordu ancak tartışmalar küçültücüydü; Durkheim, "geçersiz grup ruhu" teorisinin öncüsü olarak görülüyordu.

"büyük teori" perspektifinin en önemlisi genç insanlara, özellikle ihtisas öğrencilerine karşı yavaşça da olsa kapsamlı bir biçimde yayılan, belli bir çekiciliğinin olduğunu ifade edebiliriz.

Yine de, "büyük teorinin" iyi ve kötü yanlarıyla ilgili tartışma hâlâ yatışmamış görünmektedir. Bu tartışmanın özellikle önemli bir bölümü, American Sociological Society'nin 1948'deki toplantısında Robert Merton "orta boy teoriler" üzerine yoğunlaşmasına dair programını ortaya koyduğunda gerçekleşti.[5] Geriye doğru bakıldığında, bunun ampirik düşünenlerle teorik düşünenleri birleştirmek için gerekli olan çok yapıcı bir hareket olduğu görülmektedir. Ancak bu değerlendirme, genel teori alanında çalışma programını terk etmenin uygun ve makul olduğu anlamına gelmez. Aksine, bugün çok uzun bir kariyere dönüşen hayatım boyunca, esasında böyle bir programa kişisel olarak tam bir sadakatle bağlı kaldım.

Bu bağlılık, özellikle Sorokin'in *Contemporary Sociological Theories** (çoğul olduğuna dikkat edelim) adlı eserinde de ifade edilen çağın yaygın görüşünün kabul edilemez olduğuna yönelik inancımla başladı. Sorokin, benim çalışmamdaki üç sosyoloğun – Pareto, Durkheim ve Weber – kökten farklı ekollere ait olduklarını ve Marshall'ın da bir iktisatçı olarak zaten farklı bir entelektüel evrene ait olduğunu iddia etti. Oysa ben onların eserlerini dört farklı alternatif teori olarak değil, dönemin entelektüel tarihindeki önemli akımlar açısından anlaşılabilir olan tutarlı bir teorik düşünce *bütününe* ait parçalar olarak düşündüm.

Benim çift yönlü ilgim, bir yandan analitik bir şema olarak iktisat teorisinin statüsüne ve diğer yandan modern sanayi toplumunun yorumlanmasına yönelikti. Bu çift yönlü ilgi, her bir teorinin analitik bir şema olarak daha geniş ve kapsamlı bir teorik sistemin parçası olması gerektiği yönündeki verimli ve yaygın içerimi[6] taşımaktadır. Dolayısıyla kendi neslinin en seçkin iktisatçısı olan Marshall, açık değilse bile üstü kapalı olarak ifade edilen bir sosyolojiye sahipti. Açıkça iktisatçı ve sosyolog olan Pareto ise oldukça kullanışlı bir köprü oluşturmuştur. Öyleyse Alman tarzında

---

5 American Sociological Review, 1948, ss. 146-148. Ayrıca Bkz. Merton, Social Theory and Social Structure, 2. ve 3. Bölüm.

* Çağdaş Sosyoloji Kuramları (2 Cilt) Çeviren: Münir Raşit Öymen, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994 -ç.n.

6 *Implication* kelimesinin karşılığı olarak kullanılan bu sözcük; zımnen işaret ya da ima edilen şey, bir şeyin üstü kapalı olarak hatırlattığı ve/veya ifade ettiği anlam, bir durum ya da olguda dolaylı olarak ifade edilen şey, olası mantıksal sonuç, ima, anıştırma gibi anlamlara gelmektedir -ç.n.

bir "tarihsel iktisatçı" olan ve "kapitalizm" sorununa çok derin ilgi duyan Weber de bu sisteme yerleştirilebilir. Durkheim'ın"grup ruhu" teorisine dair bütün değerlendirmelerden sonra gerçekten onu ayırt edici noktanın, en azından önemli bir açıdan, klasik iktisat geleneğinde çok önemli olan *iş bölümü* tasavvuruna dair eleştirisi ve dolayısıyla onu göreceli hale getirmesi olduğunu anladım.

Benim buradaki asıl meselem kitabın teorik iddialarını özetlemek değil. Sadece, sosyolojik teorinin dört önemli okulunun önde gelen isimlerinin eserlerini özetlemeyi seçmemiş olmamın sonuçlarına dikkat çekmektir. Aksine benim amacım onlarda temelde tek parça olan ve parça parça olsa bile bütünleşmiş olan teorik akımın ortaya çıkışını göstermektir. Bu çaba, benim teorik şemanın ana yapısını bağımsız olarak ve entelektüel akımın bütünlüğünün ispat edilebileceği şekilde çözümlememi zorunlu kıldı. Kitabın ana çerçevesini oluşturan "toplumsal eylemin yapısı"na dair genel teori -ve onun başlığının gerekçesi- sadece dört teorisyenin eserlerinin bir "özeti" değildir. Bu genel teori bağımsız bir teorik katkıydı, eksik ve zayıftı belki ama şüphesiz kesinlikle "ikincil" bir katkı değildi. Kitabın hayatta kalma değerinin bunu dikkate almadan açıklanamayacağını düşünüyorum.

Ancak yine de bu anlamda başka bir önemli içerimin daha olduğunu düşünüyorum. Eğer böyle kapsamlı bir teorik şemanın, ilk başta belli bir amaç için formüle edildiği haliyle, tam ve eksiksiz olarak tanımlayıcı olduğunu iddia ya da ispat etmesi gerekseydi, bu *pek de* mümkün olmayacak aksine yersiz olacaktı. Eğer bu eser mevcut malzemenin sunumu için konulan bir içindekiler tablosundan daha fazla bir şey olarak kabul edilmeliyse, kendi içsel gelişim ve değişimine dair sürekli devam eden bir sürece girmek zorundaydı. Böyle bir sürecin aslında devam ettiğini ve hiç sona ermediğini iddia edebileceğimi düşünüyorum; aslında bu yazar bununla ilgilenmekten vazgeçtikten çok sonra bile bu yolda ilerlemeye mecbur olduğu görülmektedir.

Bu kitabın yayınlanmasından bu yana geçen otuz yıl içerisindeki gelişim sürecindeki üç evreyi ayrı ayrı ifade etmek faydalı olacaktır. Birinci evre "yapısal işlevsel" teori evresi olarak düşünülebilir. Bu evre, başlıca iki yayınla eksiksiz olarak belgelenen evredir: *Toward a General Theory of Action* (Shils ve diğerleri) ve *The Social System* (her ikisi de 1951 tarihli).[7] Bu

---

7 Talcott Parsons ve Edward A. Shils ed. *Toward a General Theory of Action*, MA: Cambridge, Harvard University Press. 1951. Talcott Parsons *The Social System*, Free Press 1951-ç.n.

eserler sistem kavramında iktisat ve fizikten edinilen bir modelden (Henderson, Pareto ve Schumpeter yoluyla) öncelikle biyoloji ve ikinci olarak antropolojiden edinilen bir modele doğru (özellikle W. B. Cannon'un eserinde ve Radcliffe-Brown'ın Durkheim yorumunda) bir vurgu değişikliği geliştirdiler. Daha dar anlamda "eylem" anlayışı hakkında ise teori Weberci olmaktan ziyade Durkheimcı hale geldi ve böylece Martindale'nin benim tam olarak Weberci konumu terk ettiğim yönündeki iddiasına yol açtı, fakat şüphesiz durum böyle değildi.

Bu evre, iki önemli komşu disiplinle, yani özellikle kişilik teorisiyle ilişkili olarak psikoloji ve antropoloji ile önemli bir uzlaşmayla öne çıkmıştır. Birincisi, kitabın 1949'daki ikinci baskısına (Free Press baskısı) yazılan Önsöz'de bahsedildiği üzere, Freud'un eserinin içerimlerine dair ciddi bir değerlendirmeye yol açar. Durkheim ve Freud'un, kişiliğin parçaları olarak toplumsal nesneler ve kültürel normların içselleştirilmesi anlayışında ortak bir noktada buluşmalarına büyük önem atfetmiştim, daha zayıf bir biçimde Weber'e ve daha önemlisi Amerikalı sosyolojik sosyal psikologlara ve özellikle G. H. Mead'e kadar genişleyen bir uzlaşma. İkinci olarak, geç dönem Durkheim'ın (özellikle *Dini Hayatın İlk Şekilleri*'nin) bütünleşmiş bir sosyo-kültürel sistem teorisiyle ilgisini vurgulamaya yönelmiştim. Zaten bu ilgi, İngiliz sosyal antropolojisinin "işlevsel" okulunun mensupları olan, özellikle Evans-Pritchard, Fortes ve Gluckman tarafından vurgulanmaya başlanmıştı. Bu konularda, Clyde Kluckhohn ile ve biraz daha belli belirsiz olsa da, Londra'dan eski bir dostum olan Raymond Firth ile aramızda bir tür "diyalektik" kısmi uzlaşma ve ihtilaf ilişkisi sağlanmıştır.

Bu dönemde hakim olan ve sosyolojinin, sosyal antropoloji ve kişilik psikolojisiyle bütünleşmesi meselesiyle kısmen ilişkili olan bir başka temel konu daha vardı. Bu konu modern toplum hakkındaki düşünceye hakim olan o eski bireycilik-sosyalizm ikileminden ortaya çıktı; meslekler fenomeni, bunların modern toplumdaki konumu, kültürel gelenek ve yükseköğretimle ilişkisiyle ilgiliydi. Herhangi bir diğer ilgiden daha çok, en sade tohumları sadece *Toplumsal Eylemin Yapısı'nda* ifade bulan örüntü-değişken şemasının yuvasını oluşturdu. O aynı zamanda iktisat teorisinin statüsü sorununa yönelik yeni bir eleştiriyi mümkün kılan perspektifin kaynağı idi; bence bu perspektif çok geniş kapsamlı sonuçlar ortaya koymuştur.

Toplumsal Eylemin Yapısı'ndan sonra genel teorinin gelişimindeki ikinci önemli evre yukarıda bahsedilen *Economy and Society* (Neil J. Smelser'le birlikte, 1956) kitabıyla başlatıldı. Bunun geri planında diğer başarılarının yanı sıra büyük ölçüde örüntü-değişken şemasını da geliştiren

Working Papers in the Theory of Action (R. F. Bales ve diğerleriyle birlikte) vardır. *Economy and Society* (ilk haliyle Cambridge Üniversitesi'ndeki 1953 tarihli Marshall Lectures'ı oluşturur) bir bütün olarak toplumsal sistem teorisine görece iktisat teorisinin soyut ve kısmi olduğu yönündeki Paretocu anlayıştan ayrılmıştır. Ancak bu kitap, iktisadın sistematik biçimde diğer alt sistemlerle ilişkilendirilebilecek, kesin ve açık olarak tanımlanabilir bir toplum *alt sistemi* olduğunu gösterecek şekilde ilerledi. Bu analizin anahtarı, "dört-işlev paradigmasının", üretim etkenleri ve bunlara tekabül eden gelir payları (arazi-kira, emek-ücretler, sermaye-faiz, şirket-kâr) hakkındaki eski iktisadi anlayışlara uygulanmasıydı.

Toplumsal bir alt sistem olarak iktisat anlayışını genelleyebileceğimiz ispatlanmıştı. İlk bakışta böyle bir genelleme, "yönetim"i, bir toplumun iktisada tam anlamıyla paralel, analitik olarak tanımlanmış bir alt sistemi olarak öne sürerek, onun teorik analizine yeni bir yaklaşım getirdi. Bu iktisadın statüsü ve siyaset teorisi arasında genel toplumsal sistemler içerisindeki ciddi bir asimetriyi yok etti. Bu gelişmeler, temel bir teorik model olarak parayla başlayıp siyasi iktidar ve toplumsal etkiye doğru genişleyerek, toplumsal etkileşim içerisinde bulunan genelleştirilmiş vasıtaların analiziyle yakından ilişkili olmuştu. Buna karşın, bu genişlemeler topluma dair diğer iki temel işlevsel alt sistemi geliştirme yönünde baskılarla sonuçlanmıştı; bütünleştirici -son zamanlarda kullanıldığı haliyle "toplumsal topluluk"- alt sistem ve örüntü sürdürme alt sistemi. *Economy and Society*, işte bu gelişmeler için bir çerçeve kurma bağlamında sadece *Toplumsal Eylemin Yapısı*'ndaki iktisadi ve sosyolojik teorinin ilişkilerine dair tartışmaların bir özeti değildi, fakat çok daha yeni bir ayrım düzeyini temsil etmişti.

Her ne kadar şimdi ana hatlarıyla belirttiğimiz gelişmelerin eleştirileri yatıştıracağı umulsa da, muhtemelen benim teorik eserimi "yapısal-işlevsel" evresinde siyasi yapı ve sürece dair sorunları yeterince açıklamadığı için eleştirmek doğruydu.[8] Yine aynı evreye dair toplumlarda ve onlarla ilişkili kültürel ve psikolojik sistemlerdeki değişimin açıklanmasına has sorunlarla ilgili haklı itirazlar yapılabilirdi. Benim "Yapı-sonrası" teorik gelişmemin üçüncü ana evresi bu sorun alanlarında öne çıkmıştı. Bu evrenin esası Durkheimcı ilgi alanlarından ayrı olarak Weberci ilgi alanlarına dönüştür, zira Weber çizgisel-sonrası toplumsal evrimcilerin ezici bir şekilde en üstünüydü. İlk olarak *Economy and Society*'de şekillenen ve daha sonra

---

8 Bkz. William C. Mitchell *Sociological Analysis and Politics; The Theories of Talcott Parsons*, Prentice-Hall, 1967.

Smelser tarafından *Social Change in the Industrial Revolution*'da daha da geliştirilen bazı yönlerden, çok daha genel bir evrimci şema değil fakat aynı zamanda kendine özgü kalıplaşmış değişim süreçlerini analiz etmek için bir paradigma da ortaya çıktı. Paradigma öncelikli olarak farklılaşma, içerme, geliştirme ve değer-genelleme süreçleri arasındaki ilişkilerle ilgilidir. Bu gelişme evresini şimdiye dek az sayıda makale ve -biri yayınlanmış ve biri de neredeyse yayınlanmak üzere olan- iki küçük kitap belgelendirmiştir.[9]

Toplumsal Eylemin Yapısı ilk olarak bir entelektüel tarih çalışması olma hedefinde değildi. Kitabın ele aldığı zaman dilimi içerisinde çok daha dar bir bölüm seçtim ve arka plandaki amaçlar hariç, daha önceki katkıları dışarıda bıraktım. Geriye doğru bakıldığında, ilgili entelektüel gelişmelerin geniş yelpazesi içerisinde benim kitabımda yeterince vurgulanmayan iki ismin çağdaş entelektüel sahneyi etkilemiş olduğu görülmektedir. Her ikisi de benim ele aldığım dört yazarın öncesindeki nesle aittir; Tocqueville ve Marx.

En kapsamlı anlamıyla, özellikle en önemli toplumsal sistem türü olarak topluma odaklanan Durkheim ve Weber bana *modern* sosyolojik teorinin *başlıca* kurucuları olarak göründü. Her ikisi de iktisadi bireycilik ve sosyalizm geleneklerine karşı açık bir isyan içerisindeydiler, özellikle Weber topyekün bürokratik "rasyonelleşme" hayaleti sebebiyle en önemlisi sosyalizm bağlamında böyleydi. Tocqueville ve Marx bir anlamda bu ana çekirdeğe kanat işlevi gören konumlar sağladılar. Marx sosyalizme ulaşarak tamamlanma yoluyla rasyonelleşmenin kısmen "kapitalist" versiyonuna dair sınırlamaları aşmakta öncüydü. Nisbet'in de belirttiği üzere (a.g.e.) bu, Aydınlanmanın doktrinlerini çok kesin bir sonuca taşımaktı. Öte yandan Tocqueville ise *Ancien Regime*'e dair kaygılı bir nostaljiyi ve bu geçiş sürecinin yol açtığı kayıpların telafi edilemeyeceği yönünde bir korkuyu temsil etmekteydi. Aslında Tocqueville, önemli ölçüde, tam aristokratik bir toplumun savunucusuydu.[10]

Bu değerlendirmede her iki yazar için de önemli olan, onların *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nda ele alınan neslin selefi olan ve mukayese edilebi-

---

9 *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Prentice-Hall, 1966; and *The System of Modern Societies*, Prentice-Hall, 1971.

10 Bu paragraf siyasi, ideolojik anlamda değil *teorik* anlamda anlaşılmalıdır. Özellikle Tocqueville, Bonald ve Maistre gibi Eski Rejim'in basit bir "muhafazakârı" olmaktan çok uzaktı.

lir bir *teknik* teorik analiz düzeyine ulaşamamış olan yazarlar olmalarıydı. Tocquville'in katkısının teorik kesinlikten çok kavrayış olarak nitelendirilmesi daha uygundur. Marx'ın teknik iktisat teorisi, özellikle Marshall ve Keynes gibi teorisyenler tarafından, büyük ölçüde yürürlükten kaldırılmış olarak görülmelidir. Onun tarihe ve sınıf mücadelesine dair "yasaları" en azından hem modern toplumlardaki ve hem de modern sosyal teorideki gelişmeler ışığında çok temel bir düzeltmeye muhtaçtır.[11]

Bütün bunlara binaen, ben Avrupalı ve makro sosyolojik referanslarını göz önünde tutarak, hala *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nın içindekiler tablosunda bulunan seçimin gerçekten sosyolojik teorinin *ana* gelişim çizgisine uygun olduğu görüşündeyim. Önemli oldukları kadarıyla Marx ve Tocqueville'in etkileri de ana çekirdekten çok kanatlara ait gibi görünmektedir.[12] Umarım benim yukarıda özetlenen genel teorideki kendi girişimimin, bu özdeki mevcut olasılıklardan, sosyolojik teori için olumlu tercih ya da olumsuz ön yargı sebebiyle, bunları ciddi ölçüde çarpıtmayacak kadar açık fikirli özgün gelişmeler üreteceği söylenebilir.

TALCOTT PARSONS
CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS
Ocak, 1968

---

11 Bkz. Talcott Parsons, "Some Comments on the Sociology of Karl Marx," *Sociological Theory and Modern Society*, Free Press 1967, 4. Bölüm.

12 Amerikan sosyal psikologlarıyla ve özellikle Cooley, Mead ve W. I. Thomas'la birlikte bu kitapta ve benim daha sonraki yazılarımda ihmal edilen önemli bir isim Simmel'dir. Aslında bu kitapta Simmel üzerine bir bölüm tasarlamıştım fakat yeterince yer olmaması nedeniyle daha sonra bu bölümü çıkarmaya karar verdim. Simmel bir makrososyolog olmaktan çok bir mikrososyologdu ve bence o diğerleriyle aynı düzeyde bir *teorisyen* değildi. O Durkheim gibi bir teorisyen olmaktan çok Tocqueville tarzında hayli yetenekli bir deneme yazarıydı. Fakat yine de onun daha sonraki sosyolojik düşünce üzerindeki etkisi büyükrür.

İkinci Baskıya Önsöz

Toplumsal Eylemin Yapısı'nın ilk kez yayınlanmasından bu yana yaklaşık on iki yıl geçti. 2. Dünya Savaşı sonrasında teorik çalışmalara ve sosyal bilimin bu yönleriyle ilgili öğretime karşı artan yoğun ilgi sonucunda maalesef kitabın tükenmiş olduğu görüldü, bu sebeple Free Press'in yeni bir baskı yapma kararı son derece iyi karşılanmıştır.

Çeşitli sebeplerle kitabın hiçbir değişiklik yapılmadan orijinal haliyle basılmasına karar verilmişti. Bu karar kitabın yeniden gözden geçirilerek önemli ölçüde geliştirilemeyeceği anlamını taşımamaktadır. Ancak hiçbir şey, hem eserin ruhuna, hem de içerisindeki birçok belirgin açıklamaya[1] bunun kadar ters düşmezdi. Yazarın kendi teorik düşünme süreci sona ermemiştir ve eğer kitabı yeniden yazma işini şimdi üstlenseydi büyük ölçüde farklı ve umuyorum ki daha iyi bir kitap ortaya çıkardı.

Fakat kitabın 1949'da yeni yazılmış olsaydı nasıl olurdu diyeceğimiz haline çok benzeyen gözden geçirilmiş bir versiyonunu sunmak çok külfetli bir iş olacaktı. Bu iş sadece fiilen bir yeniden yazım sürecini değil öncesinde kitabın dayandığı başlıca kaynakların dikkatlice yeniden incelenmesi ve yeniden değerlendirilmesi sürecini de kapsayacaktı. Bu kesinlikle son derece üretken bir çalışma olurdu fakat sorun bu işin gerektirdiği alternatif zaman ve enerjiye kıyasla böyle bir eserin verimliliği arasındaki dengeyi kurmaktır.

Bu dengeyle ilgili göz önüne alınması gereken en önemli şey, devam etmekte olan ampirik araştırmalarla ilişkisi içerisinde teorik sorunların, daha fazla eleştirel yönelim geliştirmeksizin, doğrudan analizine devam etmenin muhtemel verimliliğine kıyasla bir nesil önce yapılmış bir teorik çalışmanın eleştirel analizinin daha da geliştirilmesinden sağlanacak göreli

---

1 Bkz. 1. Bölüm ss. 74-76

faydadır. Kitabın tam bir revizyonuna girişilmemesi kararı, sosyal bilimlerin mevcut durumunda birinci seçeneğin böyle büyük bir zaman ve enerji harcanmasına değecek verimli bir yol olduğu kanaatini göstermektedir.

Toplumsal Eylemin Yapısı tarihe; yani toplumsal düşünce tarihine değil, öncelikle sistematik sosyal bilimlere bir katkı olarak tasarlandı. Dolayısıyla onun diğer yazarların eserlerine karşı eleştirel yöneliminin gerekçesi; sorunların, kavramların, içerimlerin ve karşılıklı ilişkilerin açıklığa kavuşturulması için bunun elverişli bir araç olduğu gerçeğine dayanır. Bu, elimizdeki teorik kaynakların bir envanterini çıkarma yoluydu. Yani bu, "ne yaptığınızı bilmek iyi bir şeydir" ve gündelik çalışmalarımıza dalmışken dikkate almadığımız durumlarda bazı kaynak ve imkânlar olabilir gibi ilkelere dayanarak temel politik kararların gözden geçirilmesi için, devam eden bilimsel gelişme sürecinde diğer birçok alanda olduğu gibi bilimsel çalışmada da işe yarayacak bir mola niteliğindeydi. Bu envanterin bize kazandırdığı berraklık, bugüne dek hiçbir şekilde hızı kesilmediğinden dolayı yeterince kapsamlı daha fazla teorik gelişme için imkân sağlamıştır. Şüphesiz bu kişisel anlamda doğrudur ve başkaları için de doğru olmaya devam edeceğine inanmak makuldür.

Toplumsal Eylemin Yapısı toplumsal olayların bilimsel analizinde büyük bir devrim ortaya çıkaran ve birbiriyle çakışan bir teorik gelişme sürecini tahlil etmiştir. Bu çalışmada ele alınan üç büyük yazar kesinlikle münferit olarak değil bu gelişmenin "sosyolojik" tarafına katkı verenler olarak değerlendirilebilir ve geçen on yılın bakış açısı onların bu akım içerisindeki zirve noktalar olarak önemini azaltmaz. Esasen burada sadece üç zirve değil bütünüyle yüksek bir alan söz konusudur, ancak bu üç zirve o yüksek alanda diğerlerinden çok daha yukarıda belirmektedir.

Sosyolojik yönüyle gerçek budur. Ancak kitabın önemli bir tek yanlılığı da bütün olarak kavramsal şemanın psikolojik tarafını nispeten ihmal etmiş olmasıdır ki bu şüphesiz tam bir revizyonla düzeltilmeye çalışılabilecek bir dengedir. Burada en azından diğerleriyle aynı nesilden bir kişi olan Freud, çıkış noktası ve ampirik ilgileri farklı olmasına rağmen, aynı yaygın düşünce akımının hayati bir parçası sayılması gereken gelişmede temel bir rol oynamış olmasıyla öne çıkmaktadır. Psikoloji muhtemelen önemli ikincil kişiler açısından sosyolojiden daha zengindir fakat başka hiç kimse Freud'un itibarına çok fazla yaklaşmış gözükmüyor. Hatta o kadar ki "toplumsal eylem teorisi" bağlamında Freud'da görülen teorik gelişmeye dair ayrıntılı bir analizin -ve bu kitabın geri kalanının böyle bir analizin sonuçlarına uyarlanmasının- üstlenilmesi gereken revizyon için elzem ol-

duğu görülecekti. Şüphesiz bu, zaten göz korkutucu olan bir eserin ister istemez ciddi bir şekilde uzatılmasıyla sonuçlanacaktı.

Sosyal ve kültürel antropolog olarak nitelendirilenler arasında benzer *teorik* itibara sahip birinin olup olmadığı konusunda farklı fikirler olabilir. Yazarın görüşü, olmadığı yönündedir. Mesela Boas sosyal bilimlerde mukayese edilebilir bir öneme sahip ve aynı derecede büyük bir kişi olsa da, onun aynı gelişme çizgisi içerisindeki sistematik teorik analize yaptığı katkılar Durkheim veya Freud'la aynı kategoride değildir. Hâlbuki yayılmacı anlamda antropolojik düşüncenin katkıları yine de birinci derecede önemlidir ve *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nda belirgin bir şekilde şimdi olduğundan daha çok vurgulanması gerekir. Bu, özellikle toplumsal eylemin yapısının "kültürün yapısı"yla ilişkileri açısından da geçerlidir. Hâlihazırda bu konuların daha da netleştirilmesi temel sosyal bilimin en acil ihtiyaçlarından biridir.

Esas itibariyle diyebiliriz ki temel gelişme yirmi beş yıl önce meydana gelmişti. Fakat yazarları çevreleyen referans çerçeveleri, tartışmacı yönelimler, ampirik ilgiler ve entelektüel gelenekler o denli çeşitliydi ki eserlerinin asıl bütünlüğüne ulaşmak ancak büyük çapta, zahmetli eleştirel bir yorumlama ile mümkün oluyordu. Aslında daha kötüsü esas farklılaşmaların ikincil ve yanlış yorumlamalardan oluşan bir örtüyle kaplanmış olması yüzünden kafa karışıklığının daha da karmaşık hale gelmesiydi. Bence *"Toplumsal Eylemin Yapısı"* eserinin önemli hizmetlerinden biri de, teorik bir şemanın ana hatlarıyla belli bir netlikte ortaya çıkabilmesi için mebzul miktardaki bu "çalılıkları" temizlemesi olmuştur.

Freud'un eserine ve antropolojik düşünceye dair analizin de muhtemel katkılarıyla, psikolojik ve kültürel boyutlarla ilgili ortaya çıkacak daha iyi bir kavrayış, istenen bir şey olurdu. Ancak bu konuda ayrıntılı bir açıklamanın esere getireceği hantallık da hesaba katılmalıdır. Fakat bu tür niteliklerle bile kitap, üzerine daha ileri gelişmelerin inşa edilebileceği bir noktaya ulaştı. Ayrıca, bu kitabın bize sağladığı bazı yorumlayıcı şifrelerle orijinal eserler daha kolayca ve verimli kullanılabilir. Kısacası teorik şemanın çerçevesi ve onun belli başlı yaratıcılarından bazılarının katkıları, birbirlerine rakip olmaları muhtemel olan Pareto, Durkheim ve Weber uzmanı bilim adamlarından oluşan dar bir zümrenin tekelinde kalmaktan ziyade meslekten kişilerin ortak malı oldu.

Eğer *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nda geliştirilen ve kaçınılmaz bir geliştirme sürecine tâbi olan temel teorik çerçeve özünde sağlam ise, önemini daha iyi bir bakış açısıyla konumlandırmak gerekirse, onun üzerine inşa

edilebilecek gelişmelerin doğası ve istikameti hakkında bazı şeyler söylenebilir.

Bu şemanın, yazarların sorunları ve ampirik ilgileriyle doğrudan bağlantılı olarak geliştirildiği vurgulandı. Bu doğrudur ve birinci derecede önemlidir. Fakat bu ampirik yönelimin şu aşamada sadece çok az birkaç noktada "işlemsel olarak kendine özgü" olma düzeyine yaklaşabildiği söylenebilirdi. Bunlardan en dikkate değer olanı bütün hamlığıyla Durkheim'ın intihar oranları analizidir. Bir diğeri, tamamen farklı bir düzeyde, Weber'in farklı bir dizi toplumda konuyla ilgili etkenler arasındaki ilişkileri karşılaştırmalı olarak analiz etme yoluyla dinsel fikirlerin iktisadi gelişmeye etkisini ölçme çabasıdır. Fakat genellikle ampirik sorunlarla kurulan temel ilişki kapsamlı olarak "meselelerin açıklanması"; yani kafa karışıklığının ve çürük yorumların ortadan kaldırılması ve yeni imkânların geliştirilmesi olarak kaldı.

Bu yüzden geçmişte ve şimdi bir başka ana sorun da bu tür bir teorinin, özellikle teknik olarak incelikli gözlem araçları ve gözleme dayalı verilerin düzenlenmesi ve ampirik analizinin kullanımından oluşan teknik bir araştırma yoluyla yönlendirme, ölçme ve geliştirme imkânlarına nasıl yaklaştırılacağı olmuştur.

En azından birçok noktada bu doğrultuda bir dizi önemli adımın atılması, teorik düzeyde tek başına toplumsal eylem yapısının analizinden toplumsal sistemlerin yapısal-işlevsel analizine geçişle mümkün gözüküyor. Bunlar şüphesiz "son tahlilde" toplumsal eylem sistemleridir. Ancak böyle sistemlerin yapısı, yeni haliyle doğrudan eylem olarak değil fakat kolaylıkla tanımlanmış ve ölçülmüş ampirik genellemeler düzeyine yakın "kurumsallaşmış örüntüler" olarak ele alınır. O halde bu yöntem fazlasıyla dinamik bir çalışma için kendine özgü ve denetlenebilir eylem süreçlerinin ayırt edilmesini mümkün kılar. Yani böyle süreçler, toplumsal olarak kabul gören rol tanımı beklentilerinden sapma ya da bunlarla gösterdiği uyum arasındaki dengeler, bireye tesir eden çatışmalı rol beklentileri ve bu tarz dengeler ve çatışmalarla ilgili bir grup güdüsel kuvvet ve mekanizma bakımından, kurumsallaşmış rollerle ilişkisi içinde eylem olarak ele alınır.

Bununla birlikte böyle sorunların ampirik anlamda denetlenebilir noktaya dek ayırt edilmesi, ancak yapısal-işlevsel bir teori sistemi çerçevesinde kapsamlı dinamik analiz avantajlarının nispeten üst düzeyde kazanılmasıyla başarılabilir. Dinamik sorunları, bu sorunların hem bir sistemin yapısıyla ilişkisi bağlamında ve hem de süreçlerin, sistemin devam ettiril-

mesinin işlevsel ön şartlarıyla ilişkisi bağlamında ele almak, genel olarak bir bulgunun önemi hakkında karar vermek ve diğer sorunlar ve olgularla sistematik bağlantılarını takip etmek için bir referans çerçevesi sağlar.

Bu yüzden sosyolojik alanda ve ona en yakın alanlar olan psikolojik ve kültürel alanlardaki en ümit verici teorik gelişme çizgisi iki boyutlu gözükmektedir. Ana gelişme yönlerinden biri, konuyla ilgili motivasyon sorunları ve bunların kültürel örüntülerle ilişkisi de dahil olmak üzere, toplumsal sistemlerin yapısal-işlevsel analizine dair ayrıntılı teorik planlama ve geliştirmedir. Bu süreçte toplumsal eylemin yapısı temel bir referans çerçevesi sağlar ve bazı yönleriyle belli birçok noktada asli bir önem kazanır. Ne var ki buradaki asıl teorik görev, şimdi yeniden basılan kitabın kavramsal şemasını geliştirmekten daha fazlasıdır; bu görev farklı bir seviyeye ve teorik sistemleştirme odağına geçişi ve dönüştürmeyi içerir.[2]

İkinci ana gelişme yönü teknik olarak işlemsel formülasyonların geliştirilmesi ve teorik olarak önemli kavramların uyarlanmasıdır. Ampirik araştırma tekniklerinin geliştirilmesi yakın geçmişte fazlasıyla hızlı olmuştur ve gelecek için de daha hızlı olacak gibi görünmektedir. Bunun gibi teknikleri kullanmaya yönelten teoriler neredeyse sağduyu niteliğinde olsalar bile, bu teknikler fazlasıyla etkileyici sonuçlar alabilirler. Fakat eğer gerçekten teknik ve kapsamlı bir teorik şemayla ciddi biçimde bütünleştirilebilirse bu, söz konusu tekniklerin vaad ettiği anlayışın sadece küçük bir parçasıdır.

Yazarı *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nın tam bir revizyonunu üstlenmekten alıkoyan şey, işte bu yönlerdeki gelişmelerin verimliliğinin vaad ettiği şeylerdir. Doğrusu böyle bir revizyon gerçekten gerekli görünmüyor. Bu kitabın ilk baskısından beri yazar ne kadar teorik ilerleme gösterebilmişse, şüphesiz eserlerini analiz ettiği büyük teorisyenleri inceleyerek kazandığı kavrayıştan başlayarak hepsi onun sağladığı temeller üzerine sağlamca inşa edilmiştir.[3] Bunun sadece tek bir duruma özgü bir önemi olmadığına inanmak için tatmin edici sebeplerin olduğu görülüyor. Bu katkıların mevcut haliyle bile daha çok yayılması, genel teorik anlayış düzeyini ve mesleğimizdeki yeterliliğimizi yükseltmemize yardım etmeli ve katkı sağlayan diğer kişileri sosyal bilimlerin teorik ilerlemesindeki en verimli gelişme çizgisini,

---

2 Bu odağın tam bir açıklamasını ve neyi içerdiğini görmek için bkz. Talcott Parsons, *Essays in Sociological Theory* (The Free Press, 1949), 1. ve 2 Bölüm.

3 Bkz. Talcott Parsons, *Essays in Sociological Theory*, (The Free Press, 1949).

yüzyıl sonundaki büyük seleflerinin eserlerindeki vaadleri gerçekleştirecek kadar yüksek bir seviyeye ulaştıracak şekilde geliştirmeye teşvik etmelidir.

TALCOTT PARSONS.
CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS
Mart, 1949

Önsöz

Bu eser bir anlamda sosyal teori alanındaki bir grup yazarın eserleri üzerine yapılan ikincil bir çalışma olarak kabul edilebilir. Fakat "ikincil çalışma" türü, içerisinde birçok çeşidi barındırır; bu sayfalarda bulunan da sadece onlardan bir örnektir ve muhtemelen en iyi bilinenlerinden biri değildir.

Bu çalışmanın öncelikli amacı bu yazarların kalem oynattıkları konular hakkında ne dedikleri ve ne düşündüklerini belirlemek ve özet halinde ifade etmek değildir. Amaç, sosyoloji ve ilgili alanlardaki mevcut bilgi birikimi ışığında "teoriler"inin her bir önermesine göre söylemiş olduklarının kanıtlanabilir olup olmadığını doğrudan araştırmak da değildir. Her iki soru da tekrar tekrar sorulmalıdır fakat asıl önemli olan bunların sorulması veya hatta cevaplanması değil bunun hangi bağlamda yapıldığıdır.

Vurgulanması gereken esas nokta belki de kitabın alt başlığında verilmiştir; bu bir sosyal *teoriler* çalışması değil sosyal *teori* çalışmasıdır. Kitabın ilgi alanı bu kişilerin eserlerinde bulunan birbirinden ayrı ve müstakil önermeler değil; gelişimi, bu gruba ve belli bazı seleflerine ait yazıların eleştirel bir analizi yoluyla incelenebilecek *tek bir* sistematik teorik muhakeme bütünüdür. Onların aynı kitapta birlikte ele alınmasına gerekçe oluşturan bütünlük, alışılmış anlamda bir "okul" oluşturmaları ya da sosyal teorinin tarihinde bir devri veya bir dönemi temsil etmeleri değil, hepsinin farklı açılardan kendi içinde tutarlı *tek bir* teori bütününe önemli katkıda bulunmuş olmaları ve eserlerine dair incelemenin bizzat teori sisteminin ampirik faydasını ve yapısını izah etmek için uygun bir yol teşkil etmesidir.

Bu teori bütünü yani "toplumsal eylem teorisi" basitçe karşılıklı mantıksal ilişkilerle örülü bir grup kavram değildir. Kavramları kendi ötesinde bir şeye atıf yapan ampirik bir bilim teorisidir. Bir teori sisteminin gelişimini, üzerine kurulmuş ve kullanılmış olduğu ampirik sorunlarla ilişkilendir-

meden değerlendirmek en kötü türde bir diyalektik kısırlığa yol açacaktır. Gerçek bilimsel teori, başıboş "spekülasyon"un ya da varsayımların olası sonuçlarını uzun uzadıya anlatmanın ürünü değil olgulardan başlayarak ve sürekli olarak olgulara geri dönerek yapılan gözlem, muhakeme ve doğrulamanın ürünüdür. Bu yüzden her kritik noktada söz konusu yazarları meşgul eden ampirik sorunların açıkça değerlendirilmesine de yer verildi. Teorinin nasıl bir gelişme gösterdiğini ya da bilim açısından önemini yeterince anlamak ancak onu ampirik sorunlar ve olgularla bu karşılıklı yakın ilişkileri içinde değerlendirmekle mümkün olur.

Aslında bu eser, şimdi özetlendiği anlamda bir teori çalışması olarak yayınlandıysa da, yazarın esas niyeti bu dört kişinin eserlerini yoğun bir şekilde incelemeye girişirken bunlar yoluyla teorik sistemin gelişiminin izlerini sürmek değildi. Ne o, ne de başka herhangi bir ikincil yazar orada tek bir tutarlı teorik sistemin bulunacağının farkında olmadığı için, bu mümkün olamazdı. Bu dört yazarın inceleme için bir araya getirildiği temel daha çok ampiriktir. Şu bir gerçekti ki hepsi de farklı yollarla modern iktisadi düzenin "kapitalizm", "serbest girişim", "iktisadi bireycilik" gibi çeşitli isimlerle adlandırılmış bazı temel özelliklerinin yorumlanmasıyla ilgili bir dizi ampirik sorunla ilgilendiler. Bu sorunların ele alınmasında, çok farklı bakış açılarından olsa bile, ortak bir kavramsal şema olduğu ve bu yüzden ilgi odağının giderek bizzat bu şemanın kendisini çözümlemeye yöneldiği ancak yavaş yavaş ortaya çıktı.

Çalışmanın uzun tarihi ve sorunların sürekliliği içinde yazarın lisans eğitimi günlerine dek uzanan borçları o kadar sayısız ve genellikle belirsiz ki bunların çoğu için teşekkür edebilmek bile neredeyse imkânsız. Sadece çalışmanın şu anki haliyle doğrudan alakalı en önemli kişilere teşekkür etmeye çalışacağım.

Konuyla doğrudan ilgili olan borçlarımdan dördü olağanüstü bir öneme sahiptir. En belirsiz ve fakat belki de en önemli olan borcum, çalışmayla yıllar boyunca ilgilenen, uzun ve bazen yıldırıcı gelişim sürecinde birçok noktada cesaret kaynağı olmuş ve yazarı yapabileceği en kaliteli çalışmayı yapma konusunda sürekli yüreklendirmiş olan Profesör Edwin F. Gay'edir. İkinci olarak yazarın meslektaşı Profesör Overton H. Taylor tespiti imkânsız yollarla ve sayısız noktada, özellikle daha çok doğrudan iktisat teorisinin statüsüyle ilgili olan genellikle uzun bir dizi özel tartışma yoluyla çalışmaya katkı sağladı. Her ikisi de kitabın el yazması taslağının bazı bölümlerini okumuş ve çok kıymetli önerilerde bulunmuşlardır. Üçüncü olarak Profesör Lawrence J. Henderson kitabın el yazması taslağını, özellikle

genel bilimsel metodolojiye ve Pareto'nun eserinin yorumlanmasına ilişkin birçok noktada önemli revizyonlara yol açan, olağanüstü titiz bir eleştirel incelemeye tâbi tutmuştur. Son olarak yazar çalışmanın kuluçka dönemi boyunca sosyal teorinin sorunları üzerine tartışmalar yürüttüğü, özellikle lisansüstü olmak üzere değişen öğrenci gruplarına çok şey borçludur. Bu tartışmalardaki parlak fikir alışverişinde çoğu kez verimli bir düşünce ortaya çıkmışken çoğu kez de karanlık bir nokta aydınlanmıştır.

İki eleştirmen daha; Profesör A.D. Nock -özellikle dinle ilgili bölümlerde- ve Dr. Robert K. Merton kitabın el yazması taslağını okuduktan sonra getirdikleri eleştiri ve önerilerle özellikle yardımcı olmuşlardır. Başka birçok kişi kitabın elyazması taslağını tamamen ya da kısmen okumuş ya da tashih etmiş ve çok değerli öneri ve eleştirilerde bulunmuştur. Bunlar Profesör P. A. Sorokin, Josef Schumpeter, Profesör Frank H. Knight, Dr. Alexander von Schelting, Profesör C.K.M. Kluckhohn, Profesör N.B. DeNood, Bayan Elisabeth Nottingham, Bay Emile B. Smullyan ve Bay Edward Shils'dir. Bay Smullyan ve Dr. Benjanmin Halpern'a araştırma desteklerinden dolayı da minnettarım.

Adı geçen kişiler bu çalışmaya teknik konular açısından yardımcı olmuşlardır. Ancak böyle bir eserin tamamlanmasındaki katkıların hepsi bu kadarla kalmamıştır. Başka açılardan iki hususta daha minnettarlığımı belirtmem özellikle önemlidir. İlk olarak, bağışlarıyla kaynakça ve ikincil literatür anlamında çok değerli araştırma desteğini mümkün kılan ve el yazmasının hazırlanmasında daktilo yazım desteği veren Harvard Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırma Komitesi'ne müteşekkirim. İkinci olaraksa eserin İngilizce üslubunu geliştirme çabasıyla bütün el yazmasını baştan aşağı okumak gibi ağır bir yükü üstelenen Marietta College'ın emekli profesörlerinden babam Edward S. Parsons'a minnettarım. Kaçınılmaz biçimde zor olan bu eser büyük ölçüde onun sayesinde okunabilir olacaktır.

El yazması taslağın daktilo edilmesindeki sekreterya destekleri için Bayan Elisabeth Wolfe'e, Bayan Agnes Hannay'e ve Bayan Marion B. Billings'e ve kaynakçanın hazırlanmasındaki desteği için Bayan Elaine Ogden'e fazlasıyla minnettarım.

TALCOTT PARSONS
CAMBRIDGE, MASS.,
OCTOBER, 1937.

Anlamlı insan davranışının nihaî unsurlarına dair her ciddi tefekkür esas itibariyle 'amaç' ve 'araç' kategorilerine bağlıdır.

Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, s. 149.

Jede denkende Besinnung auf die letzten Elemente sinnvollen menschlichen Handelns ist zunächst gebunden an die Kategorien 'Zweck' und 'Mittel.'

Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, s. 149.

Birinci Kısım
Pozitivist Eylem Teorisi

1. Giriş

Sorun

"Şimdilerde Spencer'ı kim okuyor? Bizim için onun dünyada ne büyük bir gürültü kopardığını anlamak zor. O, evrim ilkesi olarak adlandırdığı tuhaf ve oldukça kifayetsiz bir tanrının samimi sırdaşıydı. Tanrısı ona ihanet etti. Biz Spencer'ın ötesine evrildik."[1] Profesör Brinton'ın bu hükmü adli tabibin hükmü gibi de ifade edilebilir: "Meçhul kişi ya da kişilerce öldürüldü ya da intihar etti." Bu hükmü kabul etmeliyiz. Spencer öldü.[2] Fakat onu kim ve nasıl öldürdü? İşte sorun bu.

Şüphesiz neden diğerlerinin değil de Spencer'ın böylesine gürültü kopardığına dair belli sebepler olduğu gibi, neden diğerlerinin değil de Spencer'ın öldüğüne dair de belli sebepler bulunabilir. Bu çalışma bunlarla ilgilenmez. Ancak artık kabak tadı veren, tek bir yazarın şöhreti veya böyle bir yazara duyulan ilgiden ziyade, burada çözümü araştırılan "suç"un kendisidir. Spencer, görüşlerinin genel çerçevesi itibariyle İngilizce konuşan milletlerin entelektüel tarihinde büyük bir rol oynamış olan, insan ve toplum hakkındaki bir düşünce sisteminin, yani pozitivist-faydacı geleneğin son gelişim evrelerinin tipik bir temsilcisiydi.[3] Bu geleneğe ne oldu? Bu gelenek neden öldü?

Bu çalışmanın iddiası söz konusu geleneğin, kıskanç tanrı Evrim'in, bu sefer bilimsel teorideki evrimin intikamına kurban gittiği olacaktır. Bu bölümde, neyin evrilmiş olduğu ve neye evrilmiş olduğuna dair bir açıkla-

---

1 Crane Brinton, *English Political Thought in the Nineteenth Century*, ss. 226-227.

2 Şüphesiz bu onun düşüncesinden hiçbir iz kalmayacağı anlamına gelmez. Ancak bütün bir yapı olarak onun toplumsal teorisi ölüdür.

3 Bu konuda analitik ve tarihsel bir açıklama için sonraki iki bölüme bakınız.

ma sunma niyetinde değilim; bütün bunlara daha sonra yer verilecek. Bunun öncesinde sorunun taslak olarak ifade edilmesi ve bu çalışmanın nasıl yapılacağına ve nasıl değerlendirilmesi gerektiğine ilişkin genel düşünce çerçevesinin ortaya konması gerekiyor.

Spencer'ın tanrısı, bazen ilerleme olarak da adlandırılan evrimdi. Spencer bu tanrıya en ateşli şekilde bağlı olanlardan biriydi fakat müminleri arasında asla yalnız değildi. Başka birçok toplum kuramcısıyla birlikte, o da insanoğlunun temel bir yön değişikliği olmaksızın ta ilkel insanın doğuşuna kadar kesintisiz ulaşan uzun çizgisel bir sürecin zirve noktasına yaklaştığına inanıyordu. Üstelik Spencer, bu zirveye modern Batı Avrupa sanayi toplumunda yaklaşıldığını düşünüyordu. O ve onun gibi düşünenler şundan emindi ki evrim, bu sürecin neredeyse belirsiz biçimde ve gittikçe daha çok aynı yönde devam etmesini sağlayacaktı.

Birçok araştırmacı son zamanlarda bu önermelerden kuşkulanmaya başladı. Geleceğin "daha büyük ve daha iyi" bir endüstriyalizmden başka bir şeyi içinde barındırması mümkün olamaz mı? Bunun yerine, hala sayıları nispeten az olsa da sesleri gittikçe daha çok duyulur olan bazı sosyal bilim çevrelerinin savunduğu çağdaş toplumun bir dönüm noktasında olduğu ya da bu noktaya yaklaştığı yönündeki kir çok revaçtadır.

Spencer son derece bireyciydi. Fakat onun bireycilikteki aşırılığı, kabaca ifade etmek gerekirse, en azından sosyal hayatın belirgin iktisadi biçiminde her bireyin kişisel çıkarları ve özel amaçları arayışında herkesin ihtiyaçlarının mümkün olan en büyük tatminle sonuçlanması için işleyen otomatik ve özerk bir mekanizmaya mazhar olduğumuza dair derinlere kök salmış bir inancın sadece abartılmış halidir. Gerekli olan, başarısı ancak rasyonel bir kişisel çıkar arayışı anlayışından başka hiçbir şarta ihtiyaç duymayan bu mekanizmanın işlemesini engelleyen her şeyi ortadan kaldırmaktı. Bu doktrin de birçok çevreden gelen şiddetli eleştirilere maruz kalmıştır, bunlar bu çalışmanın amaçları açısından bizi burada ilgilendirmemektedir. Ancak burada önemli olan, toplumsal dünyanın işleyişi hakkındaki bir diğer inanç akidesinin daha yıkılmış olmasıdır.

Sonuç olarak Spencer, dinin; insanın kendi doğası ve çevresi hakkındaki ampirik olgularla ilgili bilim-öncesi fikirlerinden ortaya çıktığına inanıyordu. Gerçekte din, cehaletin ve hatanın ürünüydü. Bilginin gelişimiyle birlikte, bilim dinsel fikirlerin yerini alacaktı. Bu sadece bilimin daha kapsamlı biçimde putlaştırılmasının bir aşamasıydı. Doğrusu böylelikle Spencer tarzı bir sosyal bilimcinin dine olan ilgisi sadece ilkel insanla sınırlı kalmış oluyordu, burada soru şuydu, ilkel dinin içinden bilim nasıl gelişti? Spencerci görüşe dair bu alanda da gittikçe artan bir şüphecilik vardır.

Önceki paragraflarda sadece bir kısım sorular üzerine bazı görüşleri belirtmemiz mümkün oldu. Bununla birlikte, bu bile çok önemli bir takım toplumsal sorunların ampirik yorumlamalarında temel bir devrimin gerçekleşmekte olduğunu göstermek açısından yeterlidir. Çizgisel-evrimcilik zayıflıyor ve döngüsel teoriler ufukta belirmektedir. Çeşitli bireycilik türleri giderek artan ağır eleştirilere muhatap olmaktadır. Onların yerine birçok türde sosyalist, kolektivist ve organik teoriler ortaya çıkmaktadır. Eylemin bir öğesi olarak aklın rolü ve bilimsel bilginin statüsü sürekli saldırılara maruz kalmaktadır. Yine insan doğası ve davranışı hakkında çok çeşitli anti-entelektüalist teoriler seliyle şaşkına dönmüş durumdayız. İnsan toplumu hakkındaki hakim ampirik yorumlamalarda bu büyüklükteki bir devrimin, bir neslin kısa ömrü içerisinde gerçekleşebildiğini görmek, 16. yüzyıl kadar gerilere gitmedikçe çok mümkün değildir. Bunu nasıl açıklayabiliriz?

Şüphesiz bu değişimin önemli ölçüde, belli başlı toplumsal değişmelerin ideolojik bir yansıması olması muhtemeldir. Bu iddia Spencercı düşünce bakımından çözümü bulunması zor olan bir sorunu ortaya çıkarır. Ancak bu soruna enine boyuna eğilmek bu çalışmanın sınırlarını fazlasıyla aşmaktadır.

Sosyal teori ve bizzat ampirik olguya dair bilgi bütünü içerisindeki "içkin"[4] bir gelişmenin de söz konusu değişimde kayda değer bir rol oynamış olması aynı ölçüde muhtemeldir. Bu, mevcut çalışmanın dayandığı geçici bir varsayımdır. Amaç, genellikle toplumsal alanda sosyologlar olarak bilinen bir grup yazarın çalışmalarında farkına varılan ve detaylı olarak analiz edilen bu gelişim sürecinin özel bir aşamasının anlamını irdelemek ve değerlendirmek olacaktır. Ancak bu işe girişmeden önce "toplumsal teori ve ampirik olguya dair bilgiden oluşan bir bütün"ün doğası hakkında giriş mahiyetindeki bazı metodolojik düşünceleri ifade etmem gerekiyor. Bu bütün içerisindeki temel öğelerin birbiriyle başlıca ilişkileri nedir, böyle bir "bütün"ün ne anlamda ve ne tür süreçler yoluyla gelişim geçirdiği düşünülebilir? Ancak o zaman, burada ne tür bir çalışma önerildiği ve bu çalışmadan makul bir şekilde ne gibi sonuçlar beklenebileceği açıkça ortaya konabilir.

---

4 Harvard Üniversitesi'nden Profesör P. A. Sorokin'in sıklıkla temelde benim burada kastettiğimle aynı anlamda kullandığını düşündüğüm bir kavram.

Teori ve Ampirik Olgu

Bundan sonraki değerlendirmede, herhangi bir eleştirel temel oluşturmaya çalışmadan bazı temel metodolojik önermeler ortaya konacaktır. Yine de bu, söz konusu fikirlerin statüsü meselesinin bütün çalışmanın ana unsurunu teşkil edeceğini ortaya çıkaracaktır. Bunların güvenilirliğine ise, bu giriş mahiyetindeki tartışmalarda savunma niteliğinde ileri sürülen iddialara dayanarak değil, bir bütün olarak bu çalışmanın yapısına ve sonucuna ne kadar uyumlu olduğuna bakılarak karar verilmelidir.

Bilimsel bilginin ilerlemesinin aslında "olguların keşfi"nin artarak birikmesiyle oluştuğu yönünde, çoğunlukla açıkça belirtilmeyen ama üstü kapalı olarak kabul gören köklesmiş bir görüş vardır. Bilgi tamamen nicel bir mesele olarak telakki edilir. Önemli olan, daha önce gözlemlenmemiş olanı gözlemlemiş olmaktır. Bu görüşe göre teori, sadece bilinen olgu bütününün doğrulayabileceği genel ifadeler anlamında, bilinen olgulardan çıkarılan genellemelerden ibarettir. Teorinin gelişimi tamamen yeni olgu keşiflerinin hesaba katılmasıyla bu genel ifadelerin değiştirilmesi sürecinden oluşacaktır. Hepsinden önemlisi, olgunun keşfedilme sürecinin esasında mevcut "teori" bütününden bağımsız olduğu kabul edilir, "başıboş merak" gibi bir itkinin sonucu olarak görülür.[5]

Açıkçası "olgu" gibi kavramlar tanımlanmaya son derece muhtaçtır. Bunu daha sonra yapacağım. Bu noktada, az önce kabataslak tarif edilen görüş bir başka görüşle mukayese edilebilir. Buna göre, bilimsel "teori" -ki genellikle ampirik referansa sahip mantıksal olarak karşılıklı ilişki içindeki "genel kavramlar" bütünü olarak tanımlanır- bilimin gelişiminde sadece bağımlı değil fakat aynı zamanda bağımsız bir değişkendir. Elbette bir teorinin sağlam olabilmesi için olgulara uyması gerekir; ne var ki bundan, teoriden bağımsız olarak keşfedilen olguların teorinin ne olacağını belirlediği ya da teorinin, hangi olguların keşfedileceğinin ve bilimsel araştırmanın doğrultusunun ne olması gerektiğinin belirlenmesinde bir etken olmadığı anlamı çıkmaz.

Bilimin gelişiminde teori sadece bağımsız bir değişken değildir; belli bir zamanda belli bir alandaki kuram bütünü az ya da çok bütünleşmiş bir "sistem" de oluşturur. Yani bir kuram bütününü oluşturan (daha sonra görüleceği üzere farklı türlerde olabilen) genel önermeler birbirleriyle kar-

5 Veblen tarafından kullanılan bir terim.

şılıklı mantıksal ilişkilere sahiptir. Şüphesiz bu, genel önermelerin dışında kalan bütün diğerlerinin tümdengelim yoluyla tek bir önermeden çıkarıldığı anlamına gelmez -ki bu durum teoriyi tek bir önermeyle sınırlandıracaktı- fakat sistemdeki önemli bir önermenin ifade edilişindeki asli bir değişikliğin diğerlerinin ifade edilişi üzerinde de mantıksal sonuçlara yol açacağı anlamına gelir. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, her teori sisteminin belirli bir mantıksal yapısı vardır.

Bu durumda sistemin önermeleri açıkça ampirik olguya dair konularla ilgilidir, olmasalardı bilimsellik adına hiçbir iddiaları olamazdı. Aslında olgu kavramı doğru yorumlanırsa, teorik önermenin eğer bilimde yeri varsa, bizzat bir olgunun ifadesi ya da olgular arasındaki ilişki biçimlerinin ifadesi olduğu söylenebilir. Bu, söz konusu alandaki olguya dair bilgimizde meydana gelen *önemli* bir değişimin teorik sistemdeki önermelerden en az birinin ifadesini değiştirmesi ve bu değişimin mantıksal sonuçları yoluyla diğer önermelerinde az ya da çok değişmesiyle sonuçlanır. Bu demektir ki teorik sistemin yapısı değişir. Bütün bunlar yukarıda özetlenen ampirist metodolojiyle uyumlu gözüküyor.

Fakat ilk önce yukarıda kullanılan "önemli" kelimesinin italik yazıldığının farkına varılacaktır. Bu[6] bağlamda olguya dair bilgimizde önemli bir değişim ne demektir? Bu yeni olguların müphem bir şekilde "ilginç" olduğu, "başıboş merak"ı tatmin ettiği veya tanrının iyiliğini ispat ettiği anlamına gelmez. Fakat olguya dair bilgideki bir değişimin *bilimsel* önemi onun kesinlikle bir teori sistemi için sonuçlar içermesinden kaynaklanır. Bilimsel olarak önemsiz bir keşif, başka sebeplerden ne kadar doğru ve ilginç olursa olsun, bir teori sistemi için o alandaki bilim adamlarını ilgilendiren hiçbir sonuca sahip olmayan keşiftir. Aksi biçimde, başka bir bakış açısına göre en değersiz gözlem bile -mesela bir yıldızın gözlemlenen konumunun hesaplanan konumundan çok küçük bir sapması- eğer mantıksal sonuçları teorinin yapısı için kapsamlı bir etkiye sahip ise belki sadece önemli değil devrimsel bile olabilir. Çok büyük bir kuramsal gelişmeyle sonuçlanarak izafiyet teorisine öncülük etmiş olan olgusal bilgideki bütün değişimlerin, teorik sistemin yapısıyla ilgisi dışında, nereden bakarsanız bakın tamamen değersiz olduklarını muhtemelen söyleyebiliriz. Mesela pratikte denizcilik ya da mühendislik uygulamalarını hiçbir şekilde etkilememişlerdir.[7]

---

6 Şüphesiz bilimsel olanların yanı sıra başka birçok sebep olabilir, niçin insanlar olgularla ilgilenirler gibi.

7 Tam tersi pratikte çok önemli olan bazı keşifler de bilimsel olarak oldukça önemsizdirler. Bilimsel araştırmanın sonuçlarının halka duyurulmasında genellikle vurgulanan şey onun bilimsel olmayan önemidir.

Fakat olguların önemi konusu resmin sadece bir bölümüdür. Bir teorik sistem sadece gözlenmiş olan olguları ve onların gözlemlenmiş diğer olgularla mantıksal olarak anlaşılabilir ilişkilerini ifade etmez. Böyle bir teori ampirik olarak doğru olduğu kadar bize belli bir dizi şartlar altında hangi ampirik olguların gözlemlenebilir olduğunu da açıklar. Teorik bir önermeyi formüle eden kişinin konuyla ilgili erişebildiği bütün *bilinen olguları* hesaba katma zorunluluğu bilimsel doğruluğun en temel kuralıdır. Bilimde esas olan doğrulama süreci sadece teoriyi formüle eden kişinin dışındakiler tarafından bu önermenin bilinen olgulara uygulanabilirliğinin yeniden incelenmesine ve sonra da sadece keşfedilecek yeni olguların beklenmesine dayanmaz. Doğrulama süreci, zihindeki teoriden sağlanan beklentilerle olayları dikkatli bir şekilde incelemeyi ve gerçekte bulunan olguların bu beklentilerle uyumlu olup olmadığını anlamayı da içerir.

Bu araştırma daha önce ya hiç irdelenmemiş ya da zihinde bu özel sorularla birlikte hiç irdelenmemiş durumlardan birinin araştırılmasıdır. Mümkün olduğu yerde incelenecek durumlar deneysel olarak üretilir ve kontrol edilir. Fakat bu, bir mantık meselesi değil uygulamalı teknik meselesidir.

Teoriden beklentilerle elde edilen olgular birbiriyle uyuştuğu sürece, "gözlem hataları" ve benzeri şeyleri de hesaba katarsak teori "doğrulanır." Fakat doğrulama sürecinin önemi bununla sınırlı tutulamaz. Eğer, çoğu zaman olduğu gibi bu gerçekleşmezse, ya teorik beklentilerle uyuşmayan olguların var olduğu anlaşılır ya da teorik sistemde hiç yeri olmayan başka olgular bulunmuş olabilir. Her iki sonuç da sistemin eleştirel biçimde yeniden gözden geçirilmesini gerekli kılar. O halde burada karşılıklı bir süreç söz konusudur: istikamet, bir teori sisteminden sağlanan beklentiler üzerinden olgusal inceleme sahalarına ve daha sonra da inceleme sonuçlarının teori üzerindeki tesirine doğrudur.

Son olarak, bu anlamdaki doğrulama bir teorik sistemin ampirik araştırmanın istikametiyle tek önemli ilişkisi değildir. Doğrulamaya tâbi olan sadece görünürdeki kesin olgularla doğrudan formüle edilmiş olan belirli teorik önermeler değildir. Fakat bunun da ötesinde, olguların gözlemlenmesine bağlı olarak inşa edilmiş bir teorik sistemin, içerimleri sürekli keşfedildikçe, o önermeyi ilk formüle eden kişilerin doğrudan ilgilenmediği olgu alanları açısından mantıksal sonuçlarının olduğu fark edilecektir. Eğer bir alandaki belli şeyler doğruysa, onunla ilişkili bir başka alandaki diğer şeyler de doğru olmalıdır. Bu içerimler de bu alandaki olguların ne olduğunun ortaya çıkarılması şeklindeki bir doğrulamaya tâbidir. Bu ince-

lemenin sonuçlarının da bizzat teorik sistemin kendisi üzerinde aynı türde bir tesiri olabilir.

Bu nedenle, genellikle ilk bakışta ampirik olguya gösterilen ilginin istikameti teorik sistemin mantıksal yapısı tarafından yönlendirilecektir. Olgularla ilgili belli sorunların önemi bizzat sistemin yapısında bulunacaktır. Bu olgular, bahsi geçen sorunların çözümüyle ilintili oldukları sürece ampirik ilgiye konu olacaklardır. Teori sadece neyi bildiğimizi formüle etmez[8] fakat aynı zamanda neyi bilmek istediğimizi yani hangi soruların cevaplanması gerektiğini de bize söyler. Üstelik bir teorik sistemin yapısı belli bir sorunun mümkün cevapları içerisinde hangi alternatiflerin hazır olduğunu da ortaya koyar. Eğer kesin bir doğrulukla gözlemlenmiş olgular hiçbir alternatife uymayacaksa o soru boş kalır ve sistemin kendini yeniden yapılandırması gerekir.

Bu bağlamda başka bir nokta da önemlidir. Teorik önermeler, sadece "sistemler" oluşturabilmek için değil fakat teorik sistemler durumun doğası gereği "mantıksal olarak kapalı" olmaya çalışmaları gerektiği için birbirleriyle karşılıklı mantıksal ilişkiler içinde bulunurlar. Yani bir sistem, söz konusu önermelerin mantıksal çerçevesi içindeki ampirik gözlemlere atıf yapan birbiriyle ilişkili bir grup önermeyle başlar. Bu önermelerin her biri mantıksal içerimlere sahiptir. Sistem içindeki herhangi bir önermeden türetilen mantıksal içerimlerin her biri aynı sistemdeki bir başka önermede ifadesini bulduğu zaman sistem mantıksal olarak kapanır. Bunun diğer bütün önermelerin mantıksal olarak birbirlerinden türetilebilir olması gerektiği anlamına gelmediğini tekrar hatırlatmalıyız, aksine bu doğru olsaydı bilimsel teori büsbütün totolojiden ibaret olurdu.

Bu anlamda kapalı bir sistem kavramının anlamını kavrayabilmenin en basit yolu eş zamanlı bir denklemler sistemini düşünmektir. Bağımsız değişkenler kadar bağımsız denklemler olduğu zaman, böyle bir sistemin sınırları belli, yani kapalıdır. Eğer sadece dört denklem ve üç değişken varsa ve denklemlerden hiçbiri cebirsel ustalık yoluyla diğerlerinden türetilemiyorsa o zaman bir başka eksik değişken vardır. Genel mantık terimleriyle söylersek: dört denklemde ifade edilen önermeler, üç değişkenin tanımlarında ifade edilmeyen bir varsayım içerirler.

Bunun önemi açıktır. Eğer bir sistemin belirgin önermeleri bu anlamda mantıksal olarak kapalı bir sistem oluşturmuyorsa, ileri sürülen iddiaların mantıksal ikna gücünün bir ya da daha fazla ifade edilmemiş

8 Sadece belirli bir yönden.

varsayıma dayandığı sonucuna varılabilir. Bu ölçüte başvurmak ve eğer engeller bulunursa gizli varsayımları açığa çıkarmak teorik sistemlere dair mantıksal eleştirinin en önemli işlevlerinden biridir. Fakat bu anlamda her teori mantıksal olarak kapalı sistemler geliştirmeye eğilimli ise de bunu bir sistemin "ampirik" olarak kapanmasıyla karıştırmak sakıncalıdır. Bu konuya "ampirizm" üzerinden sürekli dönmek gerekecek.

Bu düşüncelerin içerimleri, ampirik olarak doğrulanmış bütün bilgilerin -hatta günlük hayatın sağduyuya dayalı bilgisinin bile- açıkça değilse de kapalı biçimde sistematik bir teori içerdiği ifadesini ispat eder. Bu ifadenin önemi toplumsal konularda yazan belli insanların bunu şiddetle inkâr etmesinden kaynaklanır. Onlar sadece olguları ifade ettiklerini ve onların "kendi adlarına konuşmalarına" müsaade ettiklerini söylerler. Fakat bir kişi teori oluşturduğunu inkâr etti diye onu söylediklerileyle değerlendirmemiz ve ifadelerinde hangi kapalı teorinin olduğu konusunda yeterli incelemeyi yapmamamız için hiçbir sebep yoktur. Bu önemlidir çünkü sosyal bilimlerde "ampirizm" bu anlamda çok yaygın bir metodolojik tutum olmuştur.[9]

Bütün bunlardan, bilimin kendi içindeki öğelere dayandığı sürece, bilimsel bilgi bütününün gelişimi sorununun hangi genel niteliği taşıdığı sorusu gündeme gelir. Bu gelişme olgular bütününe dair değişen yorumlamalarla çok yakından ilişkili olarak ampirik olgular hakkında artan bilgi birikimi -bu yüzden bu konu hakkında değişen genel ifadeler- ve daha az önemli olmayacak biçimde teorik sistemin değişen yapısıyla ilgilidir. Ampirik olgu hakkındaki genel ifadelerle teorik sistemlerin mantıksal unsurları ve yapısı arasındaki bu yakın ilişki özellikle vurgulanmalıdır.

Temel bir yönü itibariyle bu çalışma, bilimin doğası hakkındaki bu görüşü ve bunun sosyal alanda gelişimini ampirik olarak doğrulama çabası olarak görülebilir. Bu da yukarıda özetlendiği haliyle ampirik toplum yorumlamalarındaki devrimle yakından ilişkili olarak aslında teorik sistemlerin yapısında da eşit düzeyde köklü bir değişim gerçekleştiği iddiası şeklinde ortaya çıkar. Daha sonraki incelemelerde test edilmek üzere, "bu gelişim büyük ölçüde bir taraftan yeni olgusal anlayışlar ve bilgi birikimiyle, diğer taraftan teorik sistemdeki değişimler arasında bir karşılıklı etkileşim meselesi olmuştur" şeklindeki hipotez ileri sürülebilir. Hiçbiri diğerinin "sebebi" değildir. Her ikisi de yakın bir karşılıklı bağımlılık ilişkisi içindedirler.

---

9 Marshall'ın bu noktayı çok isabetli bir şekilde ortaya koyan uygun bir ifadesi vardır: "Bütün teorisyenlerin en pervasızı ve güvenilmez olanı, olgular ve rakamların kendi adına konuşmasını sağladığını öne sürenlerdir." *Memorials of Alfred Marshall*, ed. by A.C. Pigou, s. 108.

Burada yapılmaya çalışılan doğrulama biçimi monografiktir. Başlıca ilgi odağı, *iradeci eylem teorisi* olarak adlandırılacak olan ve genel kuramlarının tanımından bu teorinin oluşturulduğu tek bir tutarlı teorik sistemin gelişim sürecidir. Tarihsel yönden öncelikli ilgi alanı bir gelişim evresinden açıkça farklı olan başka bir gelişim evresine geçiş sürecidir. Spencer birinci evrenin son zamanına denk gelen ve bazı noktalarda aşırı fakat yine de tipik bir temsilcisi sayılabilir. Başka hiçbir sebepten değil sadece atıf kolaylığı sebebiyle bu evre "pozitivist" eylem teorisi sistemi olarak adlandırılmıştır ve mevcut çalışma açısından bunun en önemli bir başka türü de "faydacı" eylem teorisi sistemi olarak adlandırılmıştır. Bu her iki terim de bu eserde teknik anlamda kullanılmıştır ve pozitivist sistemin temel mantıksal yapısının ana hatlarıyla ortaya konacağı bir sonraki bölümde tanımlanacaklardır.

Bununla birlikte çarpıcı olan şudur ki bütün asli yönleri bakımından aynı olan bir sistemin, idealist olarak adlandırılabilecek kökten farklı bir teorik geleneğin arka planından da benzer bir dönüşüm süreciyle ortaya çıktığı görülebilir. Bu ikinci türden dönüşüm sürecinin baskın bir örneği olan Max Weber'in eseri de uzun uzadıya incelenecektir. Eğer ispatlanabilirse, pozitivist ve idealist teorik geleneğin bu çakışması, tabii ki *olguların doğru gözlemlenmesi ve yorumlanmasının* bu kendine özgü teorik sistemin niçin gelişmiş olduğunun açıklanmasında çok önemli bir unsur oluşturduğu konusunda güçlü bir kanıttır.

Daha önce de ifade edildiği üzere ilgi odağı, kendine has bir teorik sistem olarak "iradeci eylem teorisinin" ortaya çıkış süreci olacaktır. Fakat daha önceki değerlendirmeler de göstermiştir ki bu çalışmanın, teorileri ele alınacak kişilerin eserlerindeki ampirik yönlerle sıkı bir ilişki içerisinde yapılması çok önemlidir. Bu yüzden her bir büyük düşünür için en azından savunduğu en önemli ampirik görüşlerden oluşan doğru bir örneklem sunulacak ve bu görüşlerin söz konusu teorik sistemle ilişkileri ayrıntılı biçimde gösterilmeye çalışılacaktır. Her bir örnekte bu ampirik görüşlere nasıl ulaşıldığı hakkında yeterli bir kavrayış sağlanmasının, söz konusu yazarlar tarafından kullanılan teorik kavramların mantıksal yapısı ve ilişkilerini hesaba katmadan mümkün olamayacağı iddia edilecektir. Ayrıca Marshall[10] hariç her bir örnekte, yazarın en yakın ilişki içerisinde olduğu

10 Zira Marshall, bir bütün olarak sistemin mantıksal yapısı ve dolayısıyla ampirik içerimleri bakımından hakim sistemden ayrıldığı hususların kendine has ampirik ve teorik içerimleri yoluyla düşünmekte yetersiz kalmıştır.

gelenekte geçerli olan ampirik görüşlere göre kendi *ampirik görüşlerindeki çarpıcı değişimin*, aynı şekilde söz konusu gelenekteki hakim teorik sisteme göre kendi *teorik sisteminin yapısındaki değişime* bakılmadan anlaşılamayacağı örneklerle açıklanmaya çalışılacaktır. Eğer bu kanıtlanabilirse çok etkili bazı genel içerimler doğuracaktır. Bu, sağduyuyu aşarak önemli ampirik sonuçlara ulaşacak kişinin sistematik teoriyi göz ardı edemeyeceği konusunda güçlü bir kanıt oluşturacak.

Burada ele alınacak yazarların seçimi çeşitli değerlendirmeler sonucunda belirlenmiştir. Çalışmanın en önemli ilgi alanı bilimin kendisine "içkin" genel bir gelişme sürecinin örneği olarak kendine özgü tutarlı bir teorik sistemin gelişimidir. Bu süreç ampirik olguların gözlemlenmesiyle ve bu olguları somutlaştıran genel ifadelerle karşılıklı yakın ilişki içinde olan teorik sistemlerin mantıksal gerekliliği sorunu olarak tanımlanmıştır. Bu yüzden yazarların seçiminde, mesela bu çalışmanın amacıyla ilgili olmayan genel "düşünce iklimi"nin etkisi gibi öğelerin diğerlerinden olabildiğince ayrılabilmesini sağlayacak bir tercih yapılmıştır.

Bu konuda ilk kıstas yazarın eylem teorisine olan gerçek ilgisidir. Bu kıstasa uyanların entelektüel gelenek, sosyal muhit ve kişisel özellikler açısından olabildiğince büyük bir çeşitliliği temsil etmiş olması istenen bir şeydir. Marshall'ın bu çalışmaya dahil edilmesi, iktisat teorisinin ve bu teorinin statüsü meselesinin, genel olarak eylem teorisiyle ve pozitivist sistemle özellikle de onun faydacı türüyle ilişkili önemli bir dizi sorunu içerdiği gerçeğine dayanır.

Görüleceği üzere bu mesele faydacı pozitivizm ve eylem teorisinin sonraki evresi arasındaki en önemli ve tek bağlantıdır. Pareto da aynı tür sorunlarla son derece ilgiliydi fakat pozitivist geleneğin kesinlikle farklı yönleriyle ilişki içinde ve şaşırtıcı bir şekilde farklı bir düşünce ikliminin ortasındaydı. Bu ikisinin mukayesesi fazlasıyla öğreticidir.

Durkheim'ın başlangıç noktası da pozitivistti; hatta üçü arasında en açık biçimde pozitivist olanıydı. Fakat onunki faydacı bireyciliğe[11] kökten yabancı olan, öncelikli olarak Marshall'ın ve daha az da olsa Pareto'nun da derinden ilgilendiği bir pozitivizm türüydü. Marshall son derece ahlakçı orta sınıf mensubu bir İngiliz; Durkheim radikal, kilise karşıtı bir Fransız profesör ve Alsace'lı bir Yahudi; Pareto mesafeli, bilgili ve kültürlü bir İtalyan soylusu ve son olarak Weber, Alman idealizmi zemininde yetiştirilmiş

11 Benim "sosyolojik" pozitivizm olarak adlandırdığım tür. Bkz. 9. Bölüm.

ve hukuk ile iktisat tarihi eğitimi almış, en yüksek kültürlü Alman üst orta sınıfının çocuğu idi. Kişisel özellikleri ve geçmişleri itibariyle bu dört düşünür arasında olandan daha keskin zıtlıklar neredeyse tasavvur edilemez. Bu entelektüel etkiler Weber hariç diğer üçünün düşüncesinin oluşumunda gerçek anlamda önemli değildi. Kaldı ki Weber'in kişisel özellikleri de diğer üçünden çok farklıydı.

Bu seçimin doğruluğunu gösteren bir başka şey de, bu dört kişinin hemen hemen çağdaş olsalar da, bir istisna hariç, hiçbirinin bir diğeri üzerinde doğrudan etkisi olduğuna dair bir ize bile rastlanmamasıdır. İstisna olarak Pareto teknik iktisat teorisinin oluşturulmasında Marshall'dan kesinlikle etkilenmiştir ancak aynı derecede kesindir ki buradaki tartışmayla ilgili herhangi bir etkilenme söz konusu değildir. Bu da doğrudan karşılıklı etki konusundaki tek olasılıktır. Aslında 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyıl başının Batı ve Orta Avrupa'sının geniş kültürel bütünlüğü içerisinde, bu kadar önemli ortak fikirleri olan ve teorik sistemin mantığının ampirik olguyla ilişkili olarak kendine özgü gelişimi dışında ***bu ortak fikirler bütününün geliştirilmesinde*** birbirlerinden etkilenmiş olma ihtimali bu kadar az olan dört kişi seçmek neredeyse hiç mümkün olmayacaktı.[12]

Burada diğer bazı değerlendirmeler de söz konusudur. Bu çalışma temelde bir teorik sistemin ana hatlarıyla ilgilidir. Yazardan yazara değişen küçük farklılıklar ise bu analizin ilgi alanına girmez. Fakat bu sistemin mantıksal yapısını ve bundan kaynaklı sorunları erişilebilen en açık biçimiyle çözümlemek gerekir. Bu yüzden yazarların seçimi, az sayıdaki seçkin kişinin eserlerinde konuyla ilgili bakış açıları yoğun bir şekilde analiz edilerek yapılmıştır. Marshall kendi alanındaki birçok kişi tarafından kendi neslinin en seçkin iktisatçısı sayılırdı. Fakat mevcut çalışmanın ona olan ilgisi diğerlerine oranla daha sınırlıdır. Diğer üçü genellikle sosyolog olarak bilinirler. Kendi alanlarındaki çağdaşları arasında itibarları pek su götürmez. İçerisinde bu üç sosyoloğun da bulunmadığı bir "son neslin ilk altı sosyoloğu listesi"nin ciddiye alınması çok zordur.[13] Bu demek değildir ki eşit şekilde muteber olan sosyologlar sadece bu üçüdür ancak bu çalışmanın amacı için bunlar kesinlikle en uygun olanlardır.

---

12 Bilgi sosyolojisi (*Wissensoziologie*) açısından anlaşılabilecek olan böyle bir etki var olduğu sürece bu pratikte bütün Batı medeniyeti için ortak olmalıdır. Wissensoziologie son zamanlarda "düşüncelerin" gelişimindeki toplumsal etkenleri inceleyen bilim dalını ifade etmek üzere Almanya'da çok kullanılan bir terimdir.

13 Profesör Sorokin'e seçkin sosyal bilimcilerin olduğu bir toplantıda son dönemin en önemli sosyologlarının kimler olduğu hakkındaki fikri soruldu ve o sadece bu üç kişinin ismini söyledi.

Her türlü yanlış anlama ihtimalinden kaçınmak için tekrar ifade etmeliyiz: bu çalışma son dönemin toplumsal düşüncesinin tarihindeki özel bir meselenin, "iradeci eylem teorisi" şeklinde adlandırılmış olan teorik sistemin ortaya çıkışının monografik olarak incelenmesini amaçlamaktadır. Bunun sonucu olarak birbiriyle ilişkili birkaç şey daha vardır ki bunlar ne bu çalışmanın kendisi ne de olmaya çalıştığı şeydir. İlk olarak bu çalışma Avrupa'nın son nesline ait bir sosyolojik teori tarihi değildir. Dolayısıyla bununla ilgili sorunları ve bu sorunları tartışmak için gerekli kişileri bu çalışmaya bilerek dâhil etmez. Eğer sonuçlarında bunlarla ilgili herhangi bir şey varsa, incelenen bu süreç de o dönemdeki Avrupa sosyoloji teorisi tarihinin bir öğesidir. Öyleyse bu çalışma bu tarihe sadece monografik bir katkıdır, fakat hepsi bu.

İkinci olarak bu çalışma ele alınan kişilerin hepsinin ya da herhangi birinin eseri hakkında genel bir ikincil yorumlama değildir. Amaç ne eserlerin bu şekilde ikincil bir açıklamasını sunmak, ne de eleştirel bir değerlendirme yapmaktır.[14] Her bir teorisyenle ilgili bu çalışmanın çok önem verdiği, hatta yerine göre en önemli olan taraf bir bütün olarak onların eserleridir. Fakat eserlerin hiçbirinin ele alınışında konunun bu tarafının diğer taraflarına oranla önemini değerlendirmek için herhangi bir çaba sergilenmemiştir. Bu değerlendirme başka çalışmalara bırakılmalıdır. Son olarak, bütün bunlarla uyum içinde bunlar hakkındaki bütün ikincil literatürün veya bu kişilerin bütün eserlerinin her yönüyle tartışılmasına girilmemiştir. Uygulamada onlar hakkında var olan bütün ikincil literatür okunmuştur fakat sadece mevcut çerçeveyle özellikle ilgili olduğu görülen yerlerde alıntılar yapılmıştır. Alıntı yapılmayan durumlar üstü kapalı bir eleştiri olarak değil önemli bir bağlantı olmaması şeklinde yorumlanabilir.[15] Ayrıca metinlerin kendisiyle ilgili olarak da ansiklopedik bir eksiksizlik hedeflenmemiştir. Mevcut amaçla ilgili olduğu düşüncesine varılabilen her ibare alıntılanmamış ancak bir bütün olarak yazarın teorilerinin yapısı açısından bakıldığında üzerinde tartışılan noktaların tespit edilmesine yetecek düzeyde alıntı yapılmıştır.[16]

---

14 Bu çalışmanın her ikisinden de parçalar içermesi dikkate değerdir, ancak bunlar bizzat bir amaç olarak değil amaca yönelik bir araç olarak kabul edilmelidir.

15 Birden çok eserin "iyi" olduğu durumlarda sadece benim amacım açısından "en iyi" olandan alıntı yapılmıştır.

16 Dolayısıyla bu noktalardan birini kesin olarak etkilemediği sürece bu çalışmaya dahil edilmeyenlerin konuyla ilgisi yoktur.

Belki yorumlamayla ilgili olarak bir şey daha söylenebilir. Bu çalışma mantıksal olarak karşılıklı ilişki içinde olan ve çalışmanın bütününe nüfuz eden fikirlerle ilgili organik bir bütün olmak üzere tasarlanmıştır. Okuyucu yapabileceği her türlü eleştiriyi muhakeme ederken bunu da aklında tutmalıdır. Özellikle bu nitelikteki bir çalışmada, bahsi geçen bir olgunun ya da ileri sürülen bir iddianın sadece kendi birincil ve asli niteliğiyle ve anlamıyla değil kendisinin de bir parçası olduğu bütünsel yapıyla ilişkisi içinde de anlaşılmasını istemek gayet makuldür.

Tortu Kategoriler

Okuyucuyu zihninde uyanmaya hazır bazı sorunlarla ilgili şüphe içinde bırakmamak için başlangıç mahiyetinde iki ya da üç husus daha ele alınmalıdır. İlk olarak, meseleye dair şimdiki tutumumuzdan bilimsel gelişmenin niteliği hakkında bir sonuç daha çıkar. Derli toplu olmayan ve dağınık bilgi parçalarına sahip olmak ve ilgimizi çektiği kadarıyla daha fazla parçanın "doğruluğunu" kabul etmek mümkündür. Fakat bu türden bir bilgi bu çalışmanın ilgilendiği anlamda bir "bilim" oluşturmaz.

Bilim, yalnızca bu bilgi parçaları tamamen kesinleşmiş teorik sistemlere istinaden bütünleştiğinde meydana gelir.[17] Bu gerçekleştiği sürece iki şey söylenebilir. Böyle bir sistemin önemli sayıdaki zeki adamın düşüncelerinin yönlendirilmesinde uzun süre bir rol oynaması en azından çok muhtemel değildir. Eğer öyle olmasaydı sistemin önermeleri, kavramsal şema çerçevesinde genel olarak doğru gözlemlenmiş ve gerçek fenomenlere ampirik referanslar içerirdi.

Aynı zamanda kavramsal şemanın kendi yapısı da ilgisini böyle sınırlı bir dizi ampirik olguya odaklar. Bunlar kendisini çevreleyen geniş karanlık içerisinde bir projektör tarafından parlak bir şekilde aydınlatılmış "spot" olarak düşünülebilir. Esas nokta şu ki projektör hareket edene kadar spotun dışında ne olduğu gerçek anlamda "görülmez" ve ancak o hareket ettiğinde ışık huzmelerinin yayıldığı yeni alanda ne olduğu görülür. Bu merkez dışında çok sayıda olgu "bilinebilirse" de bunlar teorik bir sistemle ilişki içinde ortaya konulamadığı sürece bilimsel olarak önemli değildir.

---

17 Bu yüzden, geçerli olan birçok ampirik bilgi bu anlamda bilim değildir çünkü onların bütünlüğü sistematik teori dışında referans merkezleri içerir. Böylece gündelik hayatın "pratik" bilgisinin büyük bir kısmı pratik ihtiyaç ve çıkarlar etrafında bütünleşir. Dolayısıyla bilimsel olmayan yollarla bilinen olgular gerçekten geçerli biçimde bilindikleri kadarıyla teorik sistemler bakımından bütünleşme kapasitesine sahiptirler.

Bu gerçek, bir yorumlama kuralı olarak son derece önemlidir. Bir kişinin ampirik eserini incelerken sorulacak sorular ne sadece belli somut fenomenlerle ilgili fikrinin ne olduğu, hatta ne de bizim bu fenomenlerle ilgili "bilgi birikimimize" genel olarak ne katkı sağladığı olacaktır. Bu sorulardan ziyade öncelikli olanlar, diğerleriyle uğraşmak yerine bu özel sorunlarla ilgilenmesini gerektiren ne gibi teorik sebepleri olduğu ve inceleme sonuçlarının bu sorunların çözümünde ne katkı sağladığı olacaktır. O halde bu araştırmalardan kazanılan kavrayış teorik sorunların yeniden ifade edilmesine ve bu yolla teorik sisteminin yeniden gözden geçirilmesine ne katkı sağladı? Dolayısıyla Durkheim ile bağlantılı olarak asıl ilgilendiğim nokta belli bir süre boyunca Fransız ordusundaki intihar oranlarının sivil nüfustaki oranlardan çok daha yüksek olduğunu tespit etmiş olması değildir. Özel olarak bu olguyla uğraşanlar onun çalışmasına başvurabilirler. Benim buradaki asıl merakım Durkheim'ın neden intihar üzerine çalıştığı ve bu konunun ve inceleme sürecinde tespit ettiği diğer olguların genel teorisi açısından öneminin ne olduğudur.

Olgu alanlarına yönelik yeni bilimsel ilgiye dair bir uyanışının geliştiği ve teorik sorunların değiştiği sürecin genel niteliğiyle ilgili de bir şeyler söylenebilir. Her sistem teorik önermeleri ve bunlarla ilgili temel ampirik anlayışlarıyla birlikte etrafı karanlıkla kaplı aydınlatılmış bir spot olarak tasavvur edilebilir. Genelde bu karanlığın mantıksal adı "tortu kategoriler"dir. Bunların rolünün ne olduğu, bir sistemin doğası itibariyle mantıksal olarak kapalı olması gerekliliğinden tümdengelim yoluyla anlaşılabilir. Ne düzeyde bir işlerliğe sahip olursa olsun[18] bir teorik sistem, ampirik olarak tespit edilebilecek belli değişkenlerin pozitif tanımlarını ya da diğer genel kategorileri içermelidir. Onların tanımlanmış olduğu gerçeği, diğerlerinden ayırt edilebildikleri ve dolayısıyla onların ampirik referanslarını oluşturan olguların da en azından bazı yönleriyle diğerlerinden açıkça farklılaştığı anlamına gelir.

Hemen hemen her zaman olduğu gibi, sahada fiilen gözlemlenebilir olan olgulardan hepsi ya da gözlemlenmiş olanları, kesin ve pozitif bir biçimde tanımlamış kategorilerle uyuşmuyor olabilir. O zaman bunlara negatif biçimde tanımlanmış kategorilere gönderme yapan, yani var olduğu bilinen olgular arasında az çok uygun bir şekilde tarif edilmiş fakat teorik olarak sistemin pozitif biçimde tanımlanmış kategorileriyle uyuşmayan bir ya da daha fazla kapsayıcı isim verilebilir. Bu olgularla ilgili ileri sürüle-

18 Bazı muhtemel ayrımlar bu bölümün sonunda belirtilecektir.

bilecek en önemli iddialar negatif iddialardır; mesela "onlar şöyle şöyle *değillerdir*" gibi.[19] Fakat bu iddialar negatif oldukları için önemsizdirler sonucu çıkarılmamalıdır.

Bir teorik sistemin sıradan taraftarlarının eserlerinde onların teoriden elde ettiği ve bu tortu kategorilerin varlığının gerektirdiği ampirik sonuçların vasıflarının çoğunlukla görmezden gelindiği veya adeta anlamsız olacak biçimde belli belirsiz ifade edildiği bir gerçektir. Sistemin dogmacıları söz konusu olduğundaysa bunların varlığı ya da en azından sistem için önemi bile şiddetle reddedilebilir. Her iki usul de ampirist bir metodoloji tarafından çokça teşvik edilmektedir. Fakat bir sistemin en yetenekli ve en açık fikirli taraftarlarının eserlerinde bu tortu kategoriler çoğu zaman sadece gizli değil açık ve oldukça net bir biçimde ifade edilmiş olacaktır. Bu anlamda bir sistemin çöküşünün başlangıç noktalarını arayabileceğimiz en doğru yer bizzat o sistemin en yetenekli taraftarlarının eserleridir. Bu da bize neden en büyük bilimsel teorisyenlerin birçoğunun eserlerinin "zor" olduğunu her şeyden daha iyi açıklar. Ancak pek o kadar parlak olmayan teorisyenler pozitif olarak tanımlanmış kategorilerinin sıra dışı önemi ve yeterliliği hakkında kesin hüküm vermeye kendilerini ikna edebilirler.[20]

Buradan çıkan sonuç şudur ki bir teorik sistemde olması beklenen değişimin en kesin belirtisi böyle tortu kategorilere yönelik artan yaygın ilgidir.[21] Aslında teorik çalışmanın gelişiminin bir türü de muhakkak ki bu tortu kategorilerden pozitif olarak tanımlanmış kesin kavramlar çıkarmak ve bunları ampirik araştırma yoluyla doğrulamaktır. O halde bariz bir biçimde erişilmez olan fakat asimptotik olarak yaklaşılan bilimsel gelişme hedefi, bütün tortu kategorilerin pozitif olarak tanımlanmış ve ampirik olarak doğrulanabilir kavramlar lehine bilimin dışına çıkarılmasıdır. Şüp-

---

19 Belki de bu çalışmanın teorik sistem içerisinde tortu kategorilerin rolü konusunda karşılaştığı en iyi ve tek örnek Pareto'daki "mantıksal olmayan eylem"dir. Bunun bir tortu kategori olması Pareto'nun bütün teorik şemasının anlaşılmasında bir anahtar niteliği taşımaktadır.

20 Klasik iktisadın tarihinde bunun mükemmel örnekleri vardır. Onlar arasındaki şüphesiz en büyük teorisyen olan Ricardo kendi teorik sisteminin kusurlarını en açık biçimde gördü. Onun meziyetleri McCulloch gibi taklitçiler tarafından çabucak unutuldu. Ricardo'nun eseri de benzer şekilde "bir halkın alışkanlıkları ve âdetleri" gibi tortu kategorilerle doludur.

21 Kendi içerisinde bir birlik oluşturduğu ölçüde bu söz konusu anti-entelektüalist akım, barındırdığı çeşitli eğilimlerin tümünün rasyonalizme karşı zıtlığı hasebiyle tortusal olarak tanımlanabilir. Aynı şey Amerikan iktisadındaki "kurumsalcılık" için de geçerlidir.

hesiz herhangi bir sistem için daima olguya dair tortu kategoriler olacaktır fakat bunlar bir ya da daha fazla sistemin pozitif kategorilerine çevrilebilir olacaklardır.[22] Herhangi bir sistemin ampirik olarak uygulanması için bu tortu unsurlar gerekli veriler içerisine dahil edilmek üzere hazır bulunacaklardır.

Tortu kategorilerden pozitif kavramlar çıkarma süreci aynı zamanda teorik sistemlerin bunun sonucunda nihai olarak asla tanınmayacak şekilde değişebileceği bir yeniden yapılanma sürecidir. Fakat şu söylenmelidir: sistemin orijinal halinin pozitif kategorileriyle ilgili ilk ampirik görüşler farklı biçimde yeniden ifade edilecektir fakat bunlar teori eleştirisi ve yenilenmiş ampirik doğrulama bileşimi karşısında tamamen yıkılmadığı sürece bilim dışına çıkarılarak yok *edilmeyeceklerdir.* Doğrusu, yukarıda da açıklanmış olduğu üzere bunun olması ihtimal dahilinde değildir. Bu gerçek, bilimin "ilerlemesi"ne dair sözlerin gerekçelendirilmesi için elzem bir dayanaktır. Teorik sistemler değişir. Burada yalnızca "olguya dair bilginin" nicel olarak birikimi değil teorik sistemlerin yapısının nitel olarak değişimi söz konusudur. Fakat doğrulama geçerli ve sağlam olduğu sürece bu değişim geriye kalıcı olarak geçerli bir ampirik bilgi tortusu bırakır. İddianın biçimi değişebilir fakat özü aynı kalacaktır. Eski iddia genellikle yenisinin "özel bir örneği" biçimini alacaktır.

Pozitivist düşüncenin faydacı kolu, teorik sisteminin yapısı itibariyle, belli bir dizi ampirik anlayışa ve bunlarla ilgili teorik sorunlara odaklanmıştır. En önemli gerçek -ve bütün şüphelerin ötesindeki gerçek- şudur ki belli yönlerden, belli düzeylere kadar ve belli koşullar altında insan eylemi rasyoneldir. Yani insanlar kendilerini bulundukları yerin koşullarına, ve araçlarını da amaçlara en verimli biçimde ulaşmalarını sağlayacak şekilde, amaçlarına uydururlar. Ve bu araçlar ve koşulların, insanların amaçlarının elde edilmesiyle olan ilişkilerinin, ampirik bilimin yöntemleriyle doğası gereği doğrulanabilir olduğu "bilinmektedir."

Şüphesiz bu iddia genel kullanımı itibariyle hayli belirsiz olagelmiş ve hala da öyle olan birçok terimi içerir. Bu terimlerin tanımlanması bir bütün olarak bu çalışmanın başlıca görevlerinden biridir. İlk analizin konusu, sadece bu bir dizi olgusal anlayış ve içinde barındırdığı teorik sorunlardır. Çalışmanın ilk iki bölümünün amacı bu bir dizi olgusal anlayışın iyi tanımlanmış bir teorik sistemden bir diğerine doğru gelişiminin izini sürmektir. Taslağı ana esaslarıyla henüz çıkarılmış olan bu süreç daha önceki

22 Bu konu son bölümde açık seçik tartışılacaktır.

sistemin çeşitli versiyonlarında bulunan tortu kategorilere odaklanan ve bunlardan pozitif teorik kavramlar çıkaran bir süreçtir.

Belki burada bu türde bir çalışmanın yorumlanması açısından hayati bir kuralın ifade edilmesi ya da farklı bir şekilde yeniden dile getirilmesi yerinde olur. Böyle bir girişimin doğası gereği çok sayıda farklı, olası bakış açılarından herhangi biri için önemli olan birçok olgu ya da teorik düşünce göz ardı edilmiş olacaktır. Bilimsel "önemin" ne anlama geldiği konusunda özel bir ölçüt henüz ortaya konmuştur ve yine az önce ortaya konan fikirler bu ölçütün anlamını aydınlatmaya yardımcı olmaktadır. Eğer bir eleştirmen bu tarz şeylerin öneminin göz ardı edildiği konusunda ithamda bulunursa şu ikisinden birini yapabilmelidir. Ya (a) göz ardı edilen düşüncenin, çalışmanın kasten sınırlandırıldığı bir dizi teorik sorunla özellikle ilişkili olduğunu ve buna dair doğru bir değerlendirmenin çalışma hakkındaki sonuçları değiştireceğini, ya da (b) bilimin doğasına dair bütün bir anlayışın ve onun burada ortaya konan gelişiminin, bu önem ölçütlerini uygulanamaz kılacak kadar temelden yanlış olduğunu gösterebilmelidir.[23]

Teori, Metodoloji ve Felsefe

Bu değerlendirmelerden kısaca yorumlanması gereken başka bir dizi sorun doğar. Bu nitelikte bir çalışmanın kendini "bilim"le sınırlamasının mümkün olup olmayacağı veya felsefenin tehlikeli sularına girmeyi gerekli görüp görmeyeceği sorulacaktır. Doğrusu böyle bir girişimin belli noktalarda gerekli olduğu görülecektir ve bu yüzden bu iki tür disiplinin birbiriyle mevcut ilişkilerini ve burada yapılmak istenen türde bir çalışmayla iliş-

---

23 Çoğunlukla, bir dizi haklı eleştirinin olabildiğince açık bir biçimde ortaya konması konusunda özen gösterilmiştir, çünkü özellikle bu yazarlar hakkındaki ikincil literatürün incelenmesinde, hakim "sistem" ya da sistemlerin gerekliliklerine uymayan fikir veya fikirlerin çok zeki insanlar tarafından bile bütünüyle anlaşılmasının fevkalade zor olduğunu bizzat tecrübe ettim. Bu yazarlar sürekli kendilerine hiçbir şekilde uygulanabilir olmayan koşullarda eleştirilmektedirler. Hem Durkheim'ın hala hakim biçimde sadece kullanışsız bir "metafizik postüla" sayılan "toplum *sui generis* [nev-i şahsına münhasır] bir gerçekliktir" önermesinin (ki bu da başlangıçta tamamen bir tortu kategoriydi) ve hem de Weber'in Protestanlık ve kapitalizm ilişkileri hakkındaki teorisinin kaderi göze çarpan örneklerdir. Pareto'nun eseri hakkında İngilizce tercümesinin çıkması vesilesiyle yapılan son dönem tartışmaları bu noktada iyimserliğin artmasına bir katkı sağlamaz. Bkz. Journal of Social Philosophy, October, 1935. Ayrıca Bölüm 5-7'deki değerlendirmelerle karşılaştırınız.

kisini genel olarak ifade etmek uygundur. Bu tespitler de bu bölümdeki diğerleri gibi kısa olacak ve eleştirel bir esas içermeyecektir.

Ampirik bilimin genel karakteri hakkındaki görüşün ana çerçevesi daha önce sunulmuştu. Bilimin diğer bütün felsefi disiplinlerden ayrımı hayati öneme sahiptir. Bu, devam eden çalışmanın her aşamasında böyle olacaktır. Fakat bu iki türdeki disiplinin iki taraflı olarak karşılıklı ilişkilere sahip olmadığı ve her birinin diğerini göz ardı etmeye muktedir olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Bu çalışmanın amaçları açısından -diğerlerininki için gerekli olmayabilir- felsefeyi bir tortu kategori olarak tanımlamak makuldür. Zira o, insan deneyimi hakkında ampirik bilimlerin dışındaki yöntemlerle rasyonel bir bilişsel anlayış elde etme çabasıdır.

Felsefeyle bilim arasında karşılıklı önemli ilişkiler olduğu düşüncesi, bir kez aralarındaki ayrım tespit edildiği sürece, bizzat aklın en genel yasasından çıkarılan bir hükümdür. Bilimde teorik sistemlerin mantıksal olarak kapanma eğilimi özel bir durumdur. Genel ilke şudur ki aklın doğasında kendi alanına giren tüm deneyimlerin rasyonel olarak tutarlı bir açıklamasına ulaşma çabası vardır. Hem felsefi ve hem de bilimsel önermeler aynı zihnin dikkatine sunulduğu ölçüde durumun doğası gereği bunların birbirleriyle mantıksal tutarlılık ilişkilerini ortaya koyma eğilimi söz konusudur. Yine benzer şekilde buradan insan deneyiminde mantıksal olarak su sızdırmaz bölmelerin olmadığı sonucuna varılır. Rasyonel bilgi tek bir organik bütündür.

Ortaya konmuş olan metodolojik ilkeler diğerlerinde olduğu gibi bu bağlamda da kullanılacak bir ölçüt sağlarlar. Hâlihazırda ilgilendiğimiz şey bilimdeki belli bazı kendine özgü teorik sistemlerin niteliği ve gelişimi olduğu için ve bu sistemlere duyduğumuz ilgi bilimsel olduğu için, felsefi sorunlar sadece bu sistemler açısından kesin olarak tanımlanmış anlamda önemli hale geldiği zaman ele alınacaktır. Bu kendine özgü anlamıyla tartışmalar bilinçli bir şekilde önemli felsefi sorunlarla sınırlandırılacaktır. Fakat aynı ölçüde felsefi ya da "metafizik" olduğu ve dolayısıyla bilimsel bir çalışmada yeri olmadığı bahanesiyle sorunlardan kaçınma çabası da gösterilmeyecektir. Bu, genellikle hayati fakat sıkıntılı konularla ilgili açıkça karara varmaktan kaçmanın kolay bir yoludur.

Felsefi meselelerin bu çalışmanın ele aldığı sorunları etkileyeceği anlaşılan ana yollarının bazılarını özet haliyle göstermek önemlidir. İlk olarak, bilimsel bilgi insanın kendi deneyimleriyle kurduğu tek önemli bilişsel ilişki değilse de gerçek ve geçerli olan bir ilişkidir. Bu da iki tür disiplinin

karşılıklı olarak doğrulayıcı bir eleştiri ilişkisi içinde olduğu anlamına gelir. Özellikle bilimsel kaynaklardan edinilen kanıtlar, olgunun gözlemlenmesi ve bu olguların teorik sonuçları, sağlam oldukları sürece, felsefi görüşlerin eleştirilmesi için geçerli bir temel oluşturur.

O halde eğer doğru olduğuna inanmak için sebeplerimizin olduğu ve önemli sorunlarla ilgisi olan bilimsel kanıtlar, üzerinde çalışılan eserlerin açıkça ya da gizlice içerdiği felsefi görüşlerle çatışma halindeyse, bu durum söz konusu görüşlerin temelinin felsefi düzeyde soruşturulması gerektiğinin bir göstergesi olarak görülecektir. Amaç bu görüşlerin felsefi temellerinin, güya bilimsel kanıt olduğu iddia edilen şeyin geçerli olduğu izlenimini yeniden gözden geçirmekten başka bir alternatif bırakmayacak kadar ikna edici olup olmadığını meydana çıkarmak olacaktır. Felsefi fikirlerin son derece önemli ve konuyla ilgili ampirik kanıtla çeliştiği böyle birçok çatışma örneğiyle karşılaşılacaktır. Yine de bunların hiçbirinde bu kanıtı bertaraf edecek yeterlilikte güçlü felsefi temelleri meydana çıkarmak mümkün olmamıştır.[24]

Fakat bu felsefi görüşleri bilimsel bakış açısından eleştirme gerekliliği bu iki tür disiplinin tek önemli ilişkisi değildir. Her bilimsel teori sistemi üstü kapalı biçimde hem pozitif hem de negatif felsefi sonuçlar içerir. Bu, bilişsel deneyimin rasyonel birliğinin doğal sonucundan başka bir şey değildir. Öyleyse her bilimsel teori sisteminin felsefi varsayımlar içerdiği de bir gerçektir.[25] Bunlar birçok farklı yönde olabilir. Fakat burada özel olarak ilgi çekeceklerimiz "metodolojik" olanlardır. Yani bilimsel önermelerin ampirik geçerliliğinin temellerine dair sorunlar, genel esasları itibariyle geçerli bilgi üretmesi beklenen türden yöntemler ve benzeri şeyler, doğrudan mantık ve epistemoloji gibi felsefi alanları etkilemektedir.[26]

Aslında nerdeyse Locke'dan bu yana modern epistemolojinin ana uğraşısının tamamen ampirik bilimsel önermelerin geçerliliğinin felsefi te-

---

24 Belki de en çok göze çarpan örnek katı pozitivist felsefenin zımnen kastettiği (bizim kastettiğimiz anlamda) "amaçların" eylemin gerçek (kendi başına bir etkisi olmayan ikincil bir olay değil) nedensel unsurları olmayacağı yönündeki içerimdir. Bu ayrıntılı olarak tartışılacaktır.

25 Bu iki kavramın aynı fenomenin iki yönüne işaret ettiğini belirtmek yerinde olacaktır. Bu iki tür sistem, felsefe ve bilim, mantıksal olarak birbirine bağlıdır. Bilimsel olandan akıl yürütme yoluyla felsefi *içerimlere* ulaşırız. Fakat bunlar ampirik gözlem yoluyla doğrulanabilir olmadığı için bilimsel sistemin bakış açısına göre *varsayımlar* olarak kalırlar.

26 Bkz. A. Von Schelting, Max Weber's *Wissenschaftslehre*, Sec. I.'deki metodolojinin kapsamı hakkındaki tartışma.

melleri sorunu olduğunu söylemek hiç de mübalağa olmaz. Bütün çalışma boyunca geçerlilik sorunları belirgin bir öneme sahip olacağı için bunların felsefi yönlerinin tartışılması da şüphesiz ihmal edilemez. Bu özellikle bir bağlamda önemlidir. Yalnızca yine referans kolaylığı dolayısıyla ampirizm kavramı altında bir araya getirilmiş olan bir grup metodolojik görüşle karşılaşılacaktır. Bunların ortak özelliği, teorik veya ampirik belirli bir bilime ait belli somut önermelerin anlamlarının, atıfta bulundukları, bilimsel olarak bilinebilen dışsal gerçeklik bütünüyle *özdeşleşmesidir*. Yani *somut* tecrübe edilebilir gerçeklikle bilimsel önermeler arasında doğrudan bir mütekabiliyetin olduğunu ve ancak bu var olduğu sürece geçerli bilginin olabileceğini iddia ederler. Bir başka deyişle bunlar teorik soyutlamanın geçerliliğini reddederler. Bu sayede, böylesi bir görüşün bütün bu çalışmanın ana esasını teşkil eden teorik sistemlerin doğası ve konumu hakkındaki görüşle temelden uyumsuz olduğu ortaya çıkmış olmalıdır. Bu yüzden bunu desteklemek üzere yürütülen felsefi temellere dair tartışmadan kaçınılamaz.

Bu anlamda "metodoloji" kavramı bu çalışmada kullanıldığı haliyle bir yanda bilim ve diğer yanda mantık ve epistemoloji arasında sınırdaki bir alan olarak anlaşılmalıdır. O halde metodoloji öncelikli olarak istatistik, örnek olay çalışması, mülakat ve benzeri gibi ampirik araştırma "yöntemlerine" atıf yapmaz. Bu sayılanların araştırma teknikleri olarak adlandırılması daha doğrudur. Metodoloji bilimsel önermelerin geçerliliği için ve bilimsel sistemler için genel esasların değerlendirilmesidir.[27] Bu haliyle ne tamamen bilimsel ve ne de tamamen felsefi bir disiplindir. Şüphesiz sistemlerin geçerliliğinin temellerine temas eden bir felsefi eleştiriye tâbi tutulduğu bir alandır fakat aynı ölçüde böyle önermelerin geçerliliğinin lehinde ya da aleyhinde ileri sürülen iddiaların, bilimin kendisinden sağlanan kanıtlar ışığında eleştiriye de tâbi tutulduğu bir alandır. Nasıl ki felsefenin bilime yönelik içerimleri varsa bilimin de felsefeye yönelik içerimleri olduğu aynı ölçüde doğrudur.

Şu örnek neyin kastedildiğini açıklayacaktır. Kant'tan önce epistemolojik soru genellikle şu şekilde ifade ediliyordu; dış dünya hakkında geçerli ampirik bilgimiz olduğuna inanmak için ne gibi felsefi temellere sahibiz? Kant böyle geçerli bir bilgiye zaten sahip olduğumuz gerçeğini ifade ederek öncelikle bunu tersine çevirdi. Ve ancak o zaman şunu sordu: bu nasıl

27 İncelenen bilim alanının kendine özgü olgularıyla ilgili belirli esasların aksine.

mümkün olmaktadır? Kant'ın cevabı bütünüyle kabul edilebilir olmasa da soruyu ortaya koyma biçimi devrim niteliğinde bir öneme sahipti. Bu herhangi bir ampirik deneyimde olduğu kadar iyi saptanmış bir olgudur.[28] Bu olgunun varlığı ve içerimleri bilimin geçerliliğinin temellerine dair tüm felsefi düşünceler için ana başlangıç noktasını oluşturmalıdır.

Bu bağlamda üç farklı düşünce öne çıkar. İlk olarak doğru bilimsel teori vardır. Bunun statüsü daha önceden bazı detaylarıyla tartışılmıştı. Bilimsel teorinin doğrudan ilgilendiği şey sadece belli ampirik olgular ve bu olguları somutlaştıran önermelerin başka olguları içeren başka önermeler için ortaya çıkardığı mantıksal içerimlerdir. O halde doğru teori, olguların gözlemlenmesiyle ve bu yolla önermelerin ampirik olarak doğrulanmasıyla doğrudan ilişkili olan ampirik olguları içeren önermelerin formülasyonu ve karşılıklı mantıksal ilişkileriyle sınırlıdır.

İkinci olarak, bu gözlem ve doğrulamanın yürütüldüğü usullerin -önermelerin ve içerdiği kavramların formülasyonu ve bunlardan sonuç çıkarma yolları dahil- *elverişli* olup olmadığını araştırmak üzere daha geriye gittiğimizde metodolojik hususlar devreye girer. Bu yöntemin, içerdiği kendine özgü olgulardan ayrı olarak genel esasları itibariyle geçerli sonuçlara varıp varamayacağını ya da bizim onların geçerliliği hakkındaki izlenimimizin yanıltıcı olup olmadığını sorgularız. Bu düzeyde bilimsel teorinin test edilmesi metodolojinin görevidir. Bu yol üçüncü aşamada nihai olarak felsefi düşüncelere çıkacaktır. Zira bilimsel yöntemin geçerliliğine inanmak ya da inanmamak için, gerçek ya da iddia olunan bu esaslar arasında[29], felsefi olarak değerlendirilmesi gereken bir tür felsefi düzen olacaktır. Sonuçta bu üç husus birbiriyle çok yakından bağlıdır. Fakat yine de bunları *mantıksal olarak ayrı* tutmak önemlidir.[30]

---

28 Eğer bu olgu olmasaydı bu çalışmanın konu edindiği anlamda bir eylem söz konusu olamazdı. Yani bütün bir "eylem" şeması bilimsel kullanımın dışına atılmak zorunda kalınırdı.

29 Esasların yalnızca bunlar olmadığına dikkat etmeliyiz.

30 *Birbirine karşılıklı* bağlı olmanın, bağımsızlığın olmadığı anlamına geldiğini düşünmek en yaygın olarak yapılan fakat en ciddi hatalardan biridir. Aynı zamanda belli yönlerden bağımsız olmayan iki varlığın birbirine bağlı olmaları mümkün değildir. Yani genel olarak bütün bağımsız değişkenler, bir sistem içerisindeki değişkenler oldukları için, diğer değişkenlerle birbirine bağlıdır. Karşılıklı bağlılığın tamamen yok olması anlamındaki bağımsızlık iki değişkenin ilişkisini, mantıksal olarak herhangi bir kesin fonksiyon bakımından formüle edilemeyecek şekilde sırf şansa indirgeyecektir. Öte yandan bağımlı bir değişken diğeriyle öyle *sabit* bir ilişki içinde olandır ki eğer x'in(bağımsız bir değişken) değeri biliniyorsa y'ninki (bağımlı bir değişken)

Bu noktada zaruri olarak yukarıda kullandığımız anlamda metodolojik sorunlara karşı ilginin ortaya çıkacağı iki ana bağlam kısaca belirtilmelidir. Birisi belli çeşit ya da türdeki söz konusu ampirik olgulardan bağımsız olarak kelimenin burada kullanıldığı anlamıyla ampirik bilim teorilerinin geçerliliğinin genel esaslarına ait sorunlar alanıdır. Şüphesiz bilimsel statüye sahip olma iddiasındaki her teori haklı olarak bu bakımdan eleştirel analize tâbidir. Öte yandan ikincisi belli türdeki ampirik olgular hakkındaki önermelerin geçerliliği ve *diğerlerinden bariz biçimde ayrılan* bu önermelerle ilgili belli türdeki teorik sistemler hakkında hüküm vermekle bağlantılı olarak ortaya çıkan metodolojik sorunlar vardır. Bu iki tür metodolojik sorunu yeterince ayırt edememek çok gereksiz bir karmaşa ve yanlış anlama kaynağı olmuştur.

Bu çalışmanın ilgilendiği ampirik araştırma konusu toplumdaki insan eylemidir. Bu konuya özgü metodolojik sorunlar çıkaran az sayıdaki belirgin özellik açıklanabilir. Yoruma açık olabilse de insanın eylemlerine öznel güdüler yüklediği bir gerçektir. Eğer belli bir şeyi neden yaptıkları sorulursa, bir "güdüye" atıf yaparak cevap vereceklerdir. İnsanların diğer yollarla olduğu kadar linguistik semboller vasıtasıyla da eylemlerine ilişkin öznel duyguları, fikirleri ve güdüleri açığa vurdukları bir gerçektir. Yine son olarak şu da bir gerçektir ki hem eylemde hem de bilimde kağıtlar üzerindeki siyah mürekkep işaretleri gibi belli somut fenomen türleriyle karşılaşıldığında, bunlar "sembollerin" "anlamları" olarak yorumlanır.

Bu ve bunun gibi olgular, insan eylemiyle ilgilenen bilimlere özgü çok önemli metodolojik sorunları ortaya çıkarırlar. İnsan eyleminin "öznel bir yanı" vardır. Bu, anlamla ilişkili semboller yoluyla açığa vurulur. Bu öznel yan bizim neden öyle davrandığımıza ilişkin ileri sürdüğümüz sebepleri içerir. İnsan eylemiyle ilgilenen hiçbir bilim, eğer yüzeysel bir düzeyin ötesine nüfuz edebildiyse, bu tür olguların insan eylemine dair diğer olguların bilimsel açıklamasıyla ilintisine dair metodolojik sorunlardan kaçamaz.[31] Bu çalışma yoğun olarak bu sorunlarla ilgilenecektir.

Felsefi sorunların, insan eylemiyle ilgilenen bilimlerin sorunlarıyla yakından ilintili olduğu bununla ilişkili bir başka nokta daha vardır ki, bu

---

başka herhangi bir ampirik veri yardımı olmaksızın aralarındaki ilişkiyi belirten formül sayesinde tümdengelim yoluyla çıkarılabilir. Diğer taraftan karşılıklı olarak bağlı bir değişkenler sisteminde herhangi bir değişkenin değeri diğer bütün değişkenler bilinmedikçe tam olarak belirlenemez.

31 Genellikle "davranış"a dair olgular olarak zikredilirler.

anlamda doğa bilimleriyle ilişkili değillerdir. İnsanların felsefi ve benzeri bilimsel olmayan "fikirler" besledikleri ve bunları ifade ettikleri de tartışmasız bir gerçektir.[32] Bu gerçek de insan eylemlerini konu alan bilimler için temel sorunları su yüzüne çıkarır. Zira insanların öznel olarak bu fikirleri eylemlerine yükledikleri güdülerle en yakın biçimde ilişkilendirdikleri de bir gerçektir. İnsanların böyle fikirler beslediği ve belirli bir durumda fikirlerin ne ise o oldukları bir gerçektir. Yine insanların nasıl davranıyorlarsa öyle davranmış ya da davranmakta oldukları da aynı ölçüde kesin olan bir diğer gerçektir. İşte bu iki gerçek arasında ne gibi bir ilişki olduğunu bilmek önemlidir. Bu ilişki üzerine düşünmek, bütün çalışmanın en önemli asli sorunlarından birini oluşturacaktır.

Felsefeyle olan ilişkiye dair değinilmesi gereken bir başka yön daha var. Bir bilim adamının da diğer insanlar gibi felsefi fikirlerinin olabileceğinin ve bu fikirlerin onun bilimsel teorisiyle belli bir karşılıklı ilişki içinde bulunacağının farz edilmesi, aklın bir bütün olarak rasyonel deneyimle bütünleşmesine yönelik içkin eğiliminin bir sonucudur. Aslında bilimsel teorideki seçkinlik yüksek düzeyde bir entelektüel yeteneğe işaret ettiği için bunun birçok insandan ziyade bilim adamları için doğru olması daha muhtemeldir. Seçkin bir bilim adamının *dünya görüşünün (Weltanschauung)* ve bilimsel teorilerinin birbirinden köklü bir biçimde ayrılamayacağı açıktır. Fakat bu, bilimin kendisinin gelişiminde içkin bir sürecin olamayacağı anlamına gelmez[33] ve buradaki ilgi odağı da budur. Her şeyden önce bilim adamının çalışmalarına başlamadaki motivasyonu, bizzat çalıştığı teorik sistemin yapısı tarafından belirlenmediği sürece değerlendirmeye alınmayacaktır. Şüphesiz bunun gerisinde sistemle ilgileniyor olmasının kısmen felsefi ve diğer bazı sebepleri vardır. Bunların dikkate alınması bilimsel teorilerinin gelişiminin tam bir açıklamasını yapabilmek için elzemdir. Fakat burada yapacağımız şey tam bir açıklamaya varmak değil belirtilmiş olan sınırlamaları içeren bir açıklamaya ulaşmaktır. Tam bir açıklamaya varmak bir bilgi sosyolojisi *(Wissenssoziologie)* türü olacaktır ve bu haliyle çalışmanın kapsamı dışında kalır.

Şüphesiz, söylenenler incelenecek kişilerin şahsi felsefi görüşlerinin mevcut ilgi alanını etkilediği bazı noktaların olduğunu işaret etmektedir. İncelenen teorik sistem açısından önemli hale gelmelerinin sebebi de bu-

---

32 Bilimsel olmayan fikirler, yalnızca mecburi önermelerden ziyade varoluşsal önermeler içerdikleri sürece felsefi olarak adlandırılırlar.

33 Yani ikisinin karşılıklı bağlılığı bağımsız unsurların olmadığı anlamına gelmez.

dur. Bu durum geçerli olduğu sürece, bunlar ne felsefi görüş olarak "ilginç" ya da "tehlikeli" ya da başka bir şey oldukları için, ne de görüş sahiplerinin genel motivasyonlarına ışık tuttukları için değil fakat şu an tartışılan belli teorik sorunlarla ilgileri sebebiyle ele alınmalıdır. Bunlar yalnızca bu bağlamda düşünülecektir.

Kavram Tipleri

Şu ana dek, farklı teori türleri ve kavramlar arasında önemli ayrımlar yokmuşçasına genel itibariyle teoriler ve teorik sistemlerden bahsedildi. Farklı teorik kavram tipleri ve onların bilimsel bilginin ampirik unsurlarıyla farklı türdeki ilişkileri incelenmeden çalışmanın ana görevini devam ettirmek akıllıca olmaz. Burada yürüteceğimiz tartışma, bu çalışma için doğrudan öneme sahip başlıca kavram biçimlerinin geçici ve ön bir taslağını çıkaracaktır.

Şu esastır ki bir anlamda ve bir dereceye kadar kavramsal olarak şekillenmemiş hiçbir ampirik bilgi yoktur. "Saf duyu verileri", "ham deneyimler" ya da şekillenmemiş bilinç akışına dair tüm konuşmalar fiili deneyimi tanımlamaz, fakat metodolojik bir soyutlama konusudur; belli amaçlar için elverişli ve önemli olsa da yine de soyutlamadır. Diğer bir deyişle, Profesör Henderson'un ifadesiyle[34] "bütün ampirik gözlemler kavramsal bir şemaya dayanır." Bu sadece çok gelişmiş bilimsel gözlem için değil, en basit şekilde olgunun sağduyu şeklinde ifade edilmesinde de geçerlidir. Bu anlamda kavramsal şemalar dilin yapısında kendiliğinden vardır ve birden fazla dile tam olarak aşina olan herkesin bildiği üzere bazı önemli açılardan bu kavramsal şemalar dilden dile farklılık gösterir.

Fakat bu kavramsal şemalar arasında, burada önemli olduğu kadarıyla üç ana tip öne çıkar. Buradan çıkan sonuç şudur ki olguların tanımlanması kavramsal bir şema içerir. Bu, dışsal gerçekliğin basitçe yeniden üretilmesi değil seçici bir şekilde düzenlenmesidir. Bilimsel gözlem sağduyuyu aşmaya ve metodolojik olarak gelişmeye ve karmaşıklaşmaya başladığında, tanımlayıcı referans çerçevesi olarak adlandırılabilecek açık ve kesin şemalar ortaya çıkar. Bunlar çok çeşitli derecelerde uygulama kapsamına sahip olabilirler ve belki başka bazı yönlerden farklılık gösterirler. Bu konuya dair ayrıntılı bir analiz yapılmaya çalışılmayacaktır. Bunlar olgulara dair, burada kullanılan tanımlayıcı kavramlarda gizli olan genel ilişki biçimleridir.

---

34 Bkz. L. J. Henderson, "An Approximate Definition of Fact", *University of California Studies in Philosophy*, 1932.

Klasik mekaniğin mekânsal ve zamansal çerçevesi böyle bir şemadır. Buna göre bir olgunun teori açısından geçerli olması için diğer cisimlere göre belli bir mekânda ve zamanda konumlanmış bir cisme ya da cisimlere atıf yapacak şekilde tanımlanması gerekir. Sosyal bilimlerdeki buna benzer bir şema iktisattaki arz talep şemasıdır. Bir olgunun ortodoks iktisat teorisinde geçerli olması için benzer şekilde arz ve talep bakımından konumlandırılabilir olması gerekir. Kıt olan bir mal ya da hizmetin talebe göre bir şekilde sınırlandırılması örneğinde olduğu gibi olgunun yorumlanması mümkün olmalıdır.

Şurası netliğe kavuşturulmalıdır ki böyle bir şemada sadece konum kendiliğinden hiçbir şeyi açıklamaz. Fakat açıklama için vazgeçilmez bir başlangıçtır. Fiziksel bir cismin belli bir zamanda ve mekânda belli bir özelliği, mesela belli bir hızı olduğu şeklindeki ifade onun neden bu hıza sahip olduğunu açıklamaz. Bu hem onun şimdiki ve geçmişteki diğer özelliklerine, hem de diğer cisimlerin özelliklerine dair atıflar içerir. Aynı şey iktisadi olgu için de geçerlidir; mesela Chicago piyasasında belli kalitedeki bir ölçek unun kapanış fiyatı belirli bir zamanda $1,25'dır. Her şeyden önce bu ifade, onun mekanik ya da iktisat teorisi gibi herhangi bir teorik sistem tarafından tam olarak açıklanabileceği anlamına bile gelmez. Mesela köprüden düşen ve suya çakılmak üzere olan bir adamın hızı, fiziksel bir olgudur. Ancak eğer söz konusu kişi intihar ediyorsa bu durum, kesinlikle bu hıza sebep olan şeylerin mekanik teorisi bakımından açıklanabildiği gerçeğinin ifade edilmesiyle ispatlanmaz. Benzer şekilde eğer savaşın ilk birkaç gününde un fiyatlarında büyük bir artış olmuşsa, bu olgu iktisadi bir olgu olsa da, yani iktisadın tanımlayıcı ve analitik şemalarıyla ilgili bir olgu olsa bile, bunun iktisat teorisinde formüle edilmiş etkenler açısından tatmin edici bir şekilde açıklanabildiğine dair bir kanıt yoktur.[35]

Bu durum somut bir örnekle gösterildiğinde daha açık anlaşılacaktır. Fakat bunun anlaşılamaması ve dikkate alınamaması özellikle sosyal bilimlerde birçok köklü hatanın temelinde yatan nedendir. Bu, Profesör Whitehead'in "yanlış yere oturtulmuş somutluk safsatası" adı altında fevkalade biçimde ortaya koymuş olduğu bir hatadır.[36] Bu daha sonraki değerlendirmelerde esaslı bir önem taşıyacak olan metodolojik meseleleri öne çıkarır.

---

35 İktisat örneğiyle ilgili olarak bkz. 4. Bölüm.

36 Bkz. A. N. Whitehead, Science and the Modern World, s. 75.

Bu tarz referans çerçevelerinin değişken kapsamlara sahip olabildiği daha önce belirtilmişti. Her şeyden önce aynı ampirik olguların planlanan bilimsel amaçlara göre, sadece bir olgunun diğerinin daha dar ve özel bir hâli olması anlamında değil aynı zamanda birbirlerinin sınırlarını geçecek şekilde de ilişkili olan, birden çok şema bakımından ifade edilebileceği vurgulanmalıdır. Profesör Znaniecki'nin[37] temelde "toplum içindeki insan" hakkındaki aynı olguların bu nitelikteki dört[38] farklı şemanın herhangi biri içerisinde ifade edilebildiğini göstermiş olması büyük bir hizmettir. Znaniecki bu şemaları "toplumsal eylem", "toplumsal ilişkiler", "toplumsal gruplar" ve "toplumsal kişilik" olarak adlandırmıştır. İlgi alanımız bu şekilde devam ettiği sürece bu kavramlar adeta kendi kendini açıklar niteliktedir. Yine de toplumsal kişilik şemasının "psikolojiyle" değil toplumun bir üyesi olarak gruplara ait olan ve diğerleriyle toplumsal ilişkiler içinde olan somut bireyle ilgili olduğu belirtilmelidir. Bu çalışmadaki birincil temel, araçları amaçlara uyarlayanlar olarak düşünülen somut bireylerle birlikte eylem şeması olacak. Şüphesiz bunlardan herhangi birinin altında birkaç alt şema olabilir. Mesela arz ve talep eylemin bir alt şeması olarak düşünülmelidir.[39]

Bu anlamda tanımlayıcı referans çerçeveleri bütün bilimler için esastır. Fakat kesinlikle bilimsel kavramsallaştırmayı bütün ayrıntılarıyla inceleyip ortaya koymazlar. Olgular böyle bir şema içinde olmaksızın tanımlanamazlar. Ancak bunların böyle bir şema içinde tanımlanması, öncelikli olarak açıklanması gereken bir "fenomenin" tanımlanması işlevine sahiptir. Yani olası ampirik gözlemlerin büyük yığını içerisinde aynı anda böyle bir şema içinde anlamlı olan ve "bir arada olanları" seçeriz. Böylece bunlar hep birlikte, bilimsel ilgi nesnesine dönüşen somut bir fenomenin asli yanlarının tanımlanmasına hizmet ederler. Bu Max Weber'in "tarihsel birey" dediği şeydir.[40] Özellikle belirtilmelidir ki bu, dışsal gerçekliğin yansımasının basit bir örneği değil, gerçekliğin bilimsel ilginin belli bir yönüyle ilişki içinde kavramsallaştırılmasıdır.

Ancak böyle bir bilim nesnesi belirlendiğinde daha sonraki aşamada kavramsal formülasyon sorunları -tam doğru ifadesiyle söylersek "açıklamayla" ilgili olanlar- ortaya çıkar. Fakat burada usule ilişkin bir yerine iki ana yol açılır. Bunlar arasındaki ayrım hayatidir.

---

37 Florian Znaniecki, *The Method of Sociology*, 4. Bölüm.

38 Bu sınıflandırma çok ayrıntılı olabilir ya da olmayabilir. Bu şu an ilgilendiğimiz bir konu değildir.

39 Bunun sebepleri daha sonra açıklığa kavuşacaktır. Özellikle bkz. 4. ve 6. Bölüm.

40 Bkz. Cilt-2, 16. Bölüm.

Biz tanımlanmış bir bilimsel ilgi nesnesinin bir ya da daha fazla referans çerçevesi açısından tanımlandığı gerçeğiyle yola çıkarız. Teorik açıklama, bilim nesnesinin bir ya da daha fazla teorik sistemin birimleri olarak işlev görecek daha basit unsurlarına ayrılmasını gerektirir. Artık bu çözümleme süreci bir değil, mantıksal olarak en az ayrı *iki* yönde ilerleyebilir.

Bir taraftan somut nesneyi parçalara ya da birimlere ayırabiliriz. Fiziksel ve biyolojik düzeyde bu parça ve birimlerden ne kastedildiğini anlamak kolaydır. Bir buhar motoru silindirlerden, pistonlardan, sürüş kollarından, buhar kazanı, valf ve benzeri şeylerden oluşur. Benzer şekilde bir organizma hücreler, dokular ve organlardan oluşur. Bu anlamda aynı bütünün diğer parçalarıyla ilişkisi bir yana, somut varlığı anlamlı olan, yani "mânâ ifade eden" bir bölüm, bir birimdir. Bir makine fiilen parçalarına ayrılabilir. Ancak bir organizma aynı anlamda parçalarına ayrılamaz, en azından kalıcı olarak işlevini yok etmeden bu mümkün olmaz. Fakat ölü bir organizma incelenmek üzere kesilebilir ve böylece parçaları teşhis edilebilir. Bu iki örnek de mekânsal referansa sahiptir ve böyle olduğu için bunların parçaları mekânda birbirlerine göre konumlanabilen varlıklardır.

Ancak esas konumuz bu değildir. Aynı türdeki analiz mekânsal koordinatların ilgili referans çerçevesinde kendiliğinden var olmaması sebebiyle parçaların mekânsal olarak var olmadığı yerde de mümkündür. Başka herhangi bir örnek vermeye gerek yok ancak birçok eylem parçalara ayrılarak analiz edilebilir; rasyonel eylemler ve irrasyonel eylemler ya da dinsel fiiller ve seküler fiiller ve benzeri gibi. Test sorusu, daima bizim böyle bir eylemi "tek başına" var olan bir şey olarak yani kendisinin somut biçimde farklılaştığı diğer tipleri içermeyen bir "saf tip" olarak algılayıp algılayamadığımızdır. Çoğu gerçek somut örneğin "karma tip" olması şu an çok önemli değildir. O halde biz katıksız "kuzeyli" bir adamla tanışmayı pekâlâ tasavvur edebiliriz (bu tip ne ölçüde tanımlanabilir olursa olsun) ve adamın doğası gereği Akdeniz kanı ya da kuzeyli olmayan başka bir kan taşıdığını *a priori** varsaymamıza gerek yoktur.

"Parça" ya da "tip" gibi kavramlarla uğraşmanın başlıca zorluğu belli bir durumdan kaynaklanır. Bu da bilimin ele almak zorunda olduğu somut varlıkların değişken düzeylerde genellikle "organik" olarak adlandırılan bir özelliğe sahip olmalarıdır. Yani söz konusu parçalardan meydana gelen bütün, büyük ya da küçük ölçüde organik bir bütün olabilir. Diğer bir aşırı

---

* Deneysel olmayan, önsel, çıkarımsal. -ç.n.

uç ise "mekanist" durumdur ki bu da somut olarak işlev gören parçaların tüm önemli özelliklerinin bütünün diğer parçalarıyla olan ilişkilerinden bağımsız olarak tanımlanabildiği bir örnektir. Aslında bu her şeyden önce parçanın bu ilişkilerden somut olarak ayrılabildiği ve hala "aynı" kaldığı bir örnektir. Bu durumda bir buhar motorunu alıp gerçekten onun pistonlarını inceleyebilir, ölçülerini şeklini, germe direncini ve benzeri özelliklerini tescil edebiliriz. Bunu diğer parçaları için de yapabilir ve gözlemlerimizin doğru olması şartıyla bu gözlemlerden hareketle bunların bir araya getirildiklerinde nasıl işleyeceklerini, meselâ motorun verimliliğini hesaplayabiliriz.

Oysa bir bütün, özellikle organik[41] olduğu sürece bu imkânsız bir hâl alır. Organik bir bütünün tam tanımı; içerisindeki ilişkilerin, parçaların özelliklerini belirlediği şey şeklindedir. Bütünün özellikleri basitçe parçaların özelliklerinin bir sonucu değildir. Bu "zihin", "toplum" ya da benzeri gibi bir organizma ya da başka bir birim de olsa geçerlidir. Ve bu geçerli olduğu sürece "parça" kavramı soyut ve aslında "kurmaca" bir nitelik kazanır. Organik bir bütünün parçası olgusal ya da kavramsal olarak bütünden ayrıldığında artık aynı şey değildir. Belki de bu hususun klasik ifadesi Aristoteles'e aittir: "belirsiz bir şekilde taştan bir elden bahsedeceğimiz bir durum haricinde" canlı bedenden ayrılmış bir el artık el değildir.[42]

---

41 Profesör Whitehead'in çalışması genel olarak "organik" kavramı hakkında yazarın bildiği en kapsamlı analizi içerir.

42 *Politics* çev. B. Jowett, Book I, s. 4: Aristotelesçi formül tek başına tatmin edici değildir. Organik bütünün diğer parçalarla ilişkilerinden soyutlanmış bir "parçasının" bir soyutlama olduğu ve böylece işlevini devam ettiren parçayla sadece "belirsiz bir anlamda" mukayese edilebilir olduğu doğrudur. Fakat buradan mekanik bir sistemde parçalar arasındaki ilişkilerin hiçbir suretle önemli olmadığı sonucu çıkmaz. Zira bir makine sadece bir makine değildir ve parçaları birbirleriyle uygun bir ilişki içinde olmadığı sürece çalışmaz.
Bu fark daha sonraki bölümlerde (özellikle bkz. 19. Bölüm) geliştirilecek olan organik sistemlerin "yeni ortaya çıkan özellikleri" kavramına atıfla daha net bir şekilde ortaya konulabilir. Organik alanda birimlerin özelliklerinin "doğrudan genellemesi" denilen yolla varılan somut sistemlerin tanımı somut gerçekliğe uygulandığı haliyle belirsizdir. Bu boşluk sistemlerin yeni ortaya çıkan özelliklerini hesaba katarak doldurulur ki bu özellikler "temel özelliklerden" bağımsız olarak çok farklı düzeylerde öneme sahiptir. Giriş mahiyetindeki bu değerlendirmede bu karmaşıklıkları tatmin edici bir şekilde bertaraf etmeye çalışmak mümkün değildir. Bu açıklama, sadece organik olanın doğası sorununun karmaşık olduğunun farkında olduğumuzu göstermek ve metindeki formülasyonun, okuyucunun ilgisinin bu çalışma bağlamında sorunun önemine yönelmesi amacını taşıyan kabataslak bir kestirim sayılması için sunuldu. [Politika, Çeviren: Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul: 2014 -ç.n.]

Fakat kavram, parçası olduğu bütünden tam ve somut bir biçimde ayrıldığı zaman, özelliklerinde esaslı bir değişim olmaksızın gözlemlenebilir olan mekanik bir parçaya ya da belirgin bir biçimde ayrıldığında "belirsiz anlamda" bir parça olarak kalan organik bir parçaya atıf yapsa da, kavramın *"mantıksal"* niteliği aynı kalır. Bu fiilen ya da farazi olarak var olan somut bir varlığa atıf yapar. Bununla beraber çoğu zaman "saf tip" kavramı özellikle "organik" olan durumda somut olarak gözlemlenebilen herhangi bir şeyden farklı olabilir. Test etmek için bunu somut olarak var olan bir şey gibi düşündüğümüzde anlamlıdır yani çelişki içermez.[43]

Mekanikte bu yapılara ait belli bir fiziksel cisim ya da cisimler sistemi kavramı bu niteliktedir. Bu, "mükemmel" bir gaz ya da "sürtünmesiz" bir makine gibi kurmaca olsa da doğrudur. Bu durum her ne kadar bazıları doğada diğer elementlerden ayrı olarak asla bulunmasa da kimyasal elementler için de böyledir. Aynı şey "tam olarak rasyonel fiil" ya da "tam olarak bütünleşmiş grup" kavramları için de geçerlidir. Böylesi kavramların bilimsel meşruiyetinin ve aslında vazgeçilmezliğinin sorgulanması beklenmez. Bunlar olmadan bilim olamaz.

Ayrıca böyle kavramlar kullanımları itibariyle "gerçekten" tek bir somut fenomenin parçaları olarak yapılan ampirik saptamayla ve tanımla sınırlı değildir. Daha doğrusu bu daima bilimsel genellemenin ilk adımıdır çünkü böylesi parçaların birçok farklı somut fenomende ortak olarak var olduğu tespit edilebilir. Üstelik yeri geldikçe bu parçaların bazı tanımlanabilir şartlardaki davranışı hakkında çok şey söylenebilir. Bu tarz yargılar yüksek bir açıklayıcı değere sahip ve, sınırlar dahilinde, tamamen geçerli olan bir tür genelleme üretir. Somut fenomenlerin somut, ya da farazi olarak somut, "parçaları"nın mümkün ya da muhtemel davranışları hakkındaki genel iddialar veya bu iddiaların çeşitli bileşimleri belli tipik şartlar altında "ampirik genellemeler" olarak adlandırılacaktır.[44]

---

43 Saf türün nesnel olarak mümkün olması gerektiği şeklindeki kriter Weber'in "ideal tip"teki başlıca kriterlerinden biridir. (Bkz. Cilt-2, 16. Bölüm)

44 Bu anlamda "nihai" analiz birimi yapılan "parça" bir bakıma keyfidir. Fenomenlerin hep daha "temel" birimlere ayrılabilme imkânının kendiliğinden mantıksal bir sınırı yoktur. Fakat özellikle fenomenler "organik" olduğu sürece, ne kadar çok temel birim olursa buna ait kavramlar o derece "soyut" ve "boş" hale gelirler. Bu tür bir analizin faydalı biçimde devam ettirilmesi için sınırın, bu tür bir kavramın diğer ikisiyle ilişkisi itibariyle belirleneceği görülüyor. Bu konu son bölümde ele alınacaktır.

Üzerinde ısrar edilmesi gereken şey "tip-parçalar" ve "ampirik genellemeler" şeklindeki tür ile bir başka tür olan ve tam anlamıyla "analitik" kavramlar olarak adlandırılabilecek kavramlar arasındaki köklü *mantıksal* ayrımdır. Bu tür bir kavramsallaştırma gerçekten bir öncekinin varoluşuna bağlıdır. Zira karmaşık somut bir fenomen ne kadar somut ya da farazi olarak somut birimlere ya da parçalara ayrılırsa ayrılsın, bu birimler bir kez belirlendikten sonra, mantıksal gereklilik itibariyle genel özelliklere ya da niteliklere sahip olacaklardır.

Bu anlamda herhangi bir somut ya da farazi olarak somut fenomen; bir özellik olarak değil, bu genel özelliklerin belli "değerlerinin" özel bir bileşimi açısından tanımlanabilir şekilde düşünülmelidir. Buna göre fiziksel bir cisim mekanik teorisiyle ilgili hususlarda kesinlikle belli bir kütle, hız, konum gibi değerlere sahip olarak tanımlanır. Benzer biçimde bir eylem de belli ölçüde rasyonellik, tarafsızlık ve benzeri şeylere sahip olarak tanımlanabilir. *"Analitik unsurlar" terimi de somut fenomenlerin belli bir tanımlayıcı referans çerçevesi içerisinde anlamlı olan bu genel özelliklerine ve bunların belli bileşimlerine uygulanacaktır.*

Rasyonellik, tarafsızlık ve benzeri gibi analitik unsurların aynı mantıksal sistemin analitik unsurlarından ayrı somut, hatta farazi, bir varlığa sahip olarak düşünülmesine gerek yoktur. Falanca cismin x kütlesine *sahip olduğunu* söyleyebiliriz fakat bunun bir kütle *olduğunu* söyleyemeyiz. Yine falanca fiilin (belli bir dereceye kadar) rasyonel olduğunu söyleyebiliriz fakat bunun somut bir şey anlamında rasyonellik olduğunu asla söyleyemeyiz. Somut olarak sadece aynı mantıksal anlamda nasıl ki ağır cisimler varsa rasyonel eylemler de o şekilde vardır. Her şeyden önce tip-parçalar ve analitik unsurlar arasındaki ayrımın, atıf yaptığı fenomenlere ilişkin "organiklik" derecesiyle hiçbir ilgisi yoktur.[45] Bu fenomenlerin organik olduğu yerde her iki kavram da farklı sebeplerden bir soyutlama içerir. Organik bir bütünün "parçası" bir soyutlamadır çünkü o bütünle olan ilişkilerinden ayrı *somut biçimde [in concreto]* var olarak gözlemlenemez. Öte yandan analitik bir unsur ise, biz gerçekte onun özel bir durumdaki özel bir "değerini" gözlemlediğimiz halde genel bir özelliğe atıf yaptığı için bir soyutlamadır. Biz belli bir cismin belli bir kütlesi olduğunu gözlemleyebiliriz fakat "kütleyi" asla bizatihi gözlemlemeyiz. Mantık terminolojisinde kütle

45 Ne de çoğu zaman organik olana dair sorunlarla ilişkilendirilen doğa bilimleri ve sosyal bilimler arasındaki farkla ilgisi vardır.

bir "tümel"dir. Benzer şekilde belli bir eylemin yüksek düzeyde bir rasyonaliteye sahip olduğunu gözlemleyebiliriz fakat "rasyonelliği" asla bizatihi gözlemleyemeyiz.[46]

Açıkça tanımlandıkları vakit böyle analitik unsurların birbirleriyle, kendilerine ait bir dizi değerden bağımsız olarak geçerli olan, belli tekdüze ilişki biçimlerine sahip olduklarının anlaşılacak olması bilimin evrensel

---

46 Hayati derecede önemli olan bu kavramlar hakkında mümkün olabilecek herhangi bir karışıklığı önlemek için şu açık tanımlar verilebilir:
1. Somut bir sistem içindeki bir birim, bir referans çerçevesi içinde beyan edilen olguların bileşimine ait ortak referansı oluşturan bir varlıktır. Bu öyle bir şekilde gerçekleşir ki o bileşim ele alınan teorik sistemin amaçları için referans çerçevesi içinde muhtemelen bağımsız şekilde var olan bir varlığın uygun tanımı olarak düşünülebilir. Teorik birim, bu beyan edilen olguların da kendisine uyum sağladığı, birbirleriyle özel mantıksal ilişkiler içindeki tümellerin özel bileşimidir.
2. Analitik bir unsur karşılıklı değerlerinin(ya da değerler bileşimi) bir dizi somut fenomeni kısmen belirleyen olgular olarak ifade edilebildiği herhangi bir tümeldir(ya da tümeller bileşimi). Buradaki "belirleme" aynı tümel(ler) çerçevesindeki bu değerlerde bir değişimin, teorik sistem için önemli olan yönlerden somut fenomenlerde de buna karşılık gelen bir değişimi içerdiği anlamına gelir.
3. Birim ve unsur arasındaki ayrım ilk bakışta mantıksal-işlemsel bir ayrımdır. Herhangi bir olgu ya da olgular bileşimi, bir unsurun "değerini" oluşturabilir. Ancak o unsur bir değişken olarak değerlendirildiği sürece yani bu değerdeki belli bir değişimin somut fenomeni değiştirip değiştirmeyeceği ve bunu nasıl yapacağı sorusu sorulduğu sürece bu böyledir. Böyle değerler somut ya da farazi olarak somut birimler ya da birim bileşimlerini uygun bir biçimde tanımlayabilir ya da tanımlayamazlar. Gelişmiş analitik sistemlerin kütle, luz gibi çoğu unsuru sadece kısmen somut varlıkları tanımlayabilir. Fakat ampirik referans açısından iki tür kavramın çakıştığı yerde, onları yeterli biçimde tanımlamak için bir olgudan daha fazlası gerekli ise de, yapısal parçalardan ya da birimlerden genellikle unsurlar olarak bahsetmek yerinde olacaktır. Böylelikle bir amaç, ya da bir norm veya bir duruma ait belli bir koşul bir unsur olabilir. Bütün unsurların böyle olduğu varsayıldığında, bazı unsurlar aynı zamanda potansiyel olarak somut varlıklar oldukları için kafa karışıklığı çıkması muhtemeldir.
4. Bu alanda uyarıda bulunmamız gereken bir başka karmaşa kaynağı daha vardır. Sistemlerin belli karmaşıklık düzeylerinde ortaya çıkan organik sistemlerin bu özellikleri, doğası gereği sistemlerin daha fazla temel birimlerinin ilgili bileşimlerinden ayrı olarak somut biçimde var olurlar. Bağımsız olarak var olduklarının düşünülmesi anlamında, bu daha temel birimlerden kavramsal olarak bile tecrit edilemezler. Bu yüzden yapısal analizin organik sistemleri tanımlaması gereken yerlerde birimlerin ortaya çıkan bu yeni özellikleri ya da ilişkileri de bu tanımlamaya dahil edilmelidir. Bu yeni ortaya çıkan özelliklerin belli bir durumda değişkenler olarak da kullanılması uygun olabilir ya da olmayabilir. Bunlar için kütle gibi unsurlarla ortak olarak "kendi başına var olması" düşüncesinin anlamsız olduğu gibi bir gerçek vardır. Fakat bu, belli bir teorik sistemin zorunluluklarına ve aynı kavramların teorik sistemin hem yapısal hem de analitik taraflarında yer bulup bulamadığı sorununa dayanır.

deneyimidir.[47] Analitik unsurların değerleri arasındaki bu tekdüze ilişki biçimleri "analitik yasalar" olarak adlandırılacaktır. Rakamsal biçimde ifade edilebilir olup olmadıkları mevcut amaçlarımız açısından ikincil öneme sahiptir. Eylem alanından verilen örnekte, rasyonalitesinin değerine ya da derecesine bakmaksızın eylem sistemi rasyonel olduğu sürece eylem belli yasalara uyar; mesela "faydayı azami düzeye çıkarma" eğilimindedir.

Bu anlamda doğa bilimlerinin değişkenleri analitik unsurlardır. Fakat hem "değişken" terimi, hem de doğa bilimlerinde kullanılan hakim tip, nicel ve nitel yönlerin ilişkisi açısından bir yanlış anlamaya yol açabilir. Belki de bir anlamda değişkenin "ideal tipi" kütlenin ve uzaklığın ideal tipidir ki bu da cisimlerin ya da onların ilişkilerinin sadece gözlemlenebilir değil aynı zamanda ölçülebilir de olan bir özelliğidir. Yani kütlenin gözlemlenmesi olarak adlandırılabilen yegâne gözlem, sabit ve belli bir birimin farklı değişimleri bakımından tek bir nicel ölçüye göre düzenlenebilir. Bazen ölçümlü olmayan değişkenler diye adlandırılanlarla ilgili olarak ölçümün imkânsız olduğu yerde, konuyla ilgili bütün gözlemleri ikisinden hangisinin büyük ya da küçük olduğunu söylemeye imkân verecek tek bir büyüklük dizisi ölçeği üzerinden düzenlemek çoğunlukla yine mümkündür. Buna ek olarak ölçüm, her bir çift arasındaki aralığı nicel olarak doğrudan mukayese edilebilir şekilde belirleyerek diğerlerine göre gözlemin tam konumunu da içerir. Ölçülerle söylendiğinde bu, on santigrat derecelik bir farka dönüşecekken ölçümsüz anlamda bir bardak suyun diğerinden daha sıcak olduğunu söylemek mümkündür.

Sosyal alanda ölçüm, geniş ölçekli sistemlerin gerçek değişkenlerine uygulanmış şekilde, neredeyse yoktur. Hatta bir büyüklük dizisinin ölçümlü olmayan biçimde nicel olarak belirlenmesi de pek nadirdir. Neyse ki teorik sistemlerin mantıksal gereklilikleri basit ölçülebilir bir değişkenin ideal tipinden daha çok farklılaşmaya yine de izin veriyor.

Bilimsel teoriye dahil olan olguların sistemin teorik amaçları için uygun bir kesinlik derecesinde belirlenebilir olması metodolojik bir gerekliliktir. Son yıllarda Profesör Bridgman'ın etkisiyle[48] bu gerekliliği, olgular açıkça tanımlanabilir bir "işlemle" elde edilmelidir şeklinde ifade etmek yaygın bir tavır halini almıştır. Büyüklük dizisine göre ölçüm ve düzenle-

---

47 Yani bu unsurlar bağımsız değişken olsalar da dolaylı olarak birbirlerine bağlıdırlar. Buradaki atıf da onların bir sistem içindeki karşılıklı tekdüze bağlılık biçimlerine yöneliktir.

48 P. W. Bridgman, *The Logic of Modern Physics*.

me bu türden işlemlerdir fakat bu iki kategori bilimsel olarak kabul edilebilir işlemler listesinin hepsini içermez. Bunlara ek olarak, ikisi de "aynı" işlemin sonucu olsalar da, yine de tek bir büyüklük dizisi ölçeğinde düzenleme yapma yetisine sahip olmayan gözlemlerin gerçekleştirildiği işlemler vardır. Bu da eğer böyle olgular bir düzene sokulacaksa, bunun tek bir dizi değişimden daha karmaşık bazı sınıflandırma türlerine göre yapılması gerektiği anlamına gelir. Fakat gözlemler aynı tür işlemin sonucu olduğu sürece yani bu anlamda aynı genel kategorinin ya da tümelin somut örnekleri olduğu sürece bunların hepsinin aynı unsurun "değerleri" gibi ele alınmasına müsaade edilebilir. Bu, gösterileceği üzere, bilhassa Pareto'nun en meşhur kategorisi olan, ölçülemeyen fakat belli bir işlemle ulaşılan ve daha karmaşık bir sınıflandırma yoluyla düzene sokulabilen ve bu çalışmadaki analiz sonucunda daha da çok karmaşık hale gelecek olan "tortular" için de geçerlidir.[49]

Muhtemelen şu konuda genel olarak hemfikir olunacaktır ki basitlik ve sonuçların kesinliği adına bir teorik sistemin kütle ve uzaklık gibi unsurlarının tek ve bütün bir ölçek üzerinde ve kesin bir şekilde ölçülebilir olması son derece istenen bir şeydir. O zaman sosyal bilimler gibi bazı bilimlerin neden Pareto'nun tortuları gibi unsurlara katlanmak zorunda olduğu sorusu ortaya çıkar. Bu sorunun cevabı, bir yandan belirtilmiş olduğu üzere somut fenomenler meselesi olan olguların niteliğinde öte yandan ise bunların kavramsal şemayla olan ilişkilerinde yatmaktadır.

Bu çalışma, gelişiminin özel bir evresindeki belirli bir teorik sistemle ilgilenmektedir. Burada kökten farklı olan diğer teorik sistemlerin toplumdaki insan davranışlarına ait fenomenleri anlamak için mümkün bir araç olup olmadığı sorgulanmamaktadır. Fakat bu teorik sistem şu an var olduğu şekliyle burada değerlendirildiğinde, yapının özünde olgularla ilgili eylemin rasyonelliği ya da Pareto'nun dediği gibi "mantıksallığı" gibi belirli sorunlar vardır. Bu soruların cevaplanabildiği gözleme dayalı işlemleri tasarlamak mümkün olduğu sürece bu şema sadece ampirik öneme sahip olabilir. Şu bir gerçektir ki, burada ele alınan yazarların kullanmış olduğu işlemlerin çoğu, niteliksel heterojenliği tek bir nicel değişim ölçeğine indirgenemeyecek veriler üretirler ve o haliyle kullanılan kavramsal şemaya uygun işlemlerdir. Sistemin gelecekteki gelişimi boyunca daha çok nicelemenin ya da hatta belki ölçümün mümkün olduğunun ortaya çıkması hiç

49 O halde bir "unsur" bir fenomene ait işlemsel gözlem yoluyla teyit edilen belli bir olguya ya da olgulara karşılık gelen genel bir kavramdır.

de imkânsız değildir.[50] Henüz sadece bu kadar az şeyin mümkün olması hiçbir önemli bilimsel sonucun başarılamadığı anlamına gelmez. Bilimsel olgu hep ya da hiç şeklinde bir önerme değil bir ardışık kestirim meselesidir. Sahip olduğumuz şey bilimsel mükemmeliyetten çok uzak ise de, bu tam da sağlam bir geçerlilik ve önem açısından esaslı bir şeydir.

Bu çalışmanın amaçları açısından bir "teorik sistem"in yukarıda tartışılan üç türdeki bütün kavramları; yani tanımlayıcı referans çerçevelerini, analitik unsurları ve parça ile birimleri içerdiği kabul edilir. Bunlar birbirine o kadar yakın şekilde bağlıdır ki, asla kendisine karşılık gelen bir referans çerçevesi olmayan ya da belirli türdeki birim ya da parçadan oluşturulmuş olarak uygulandığı somut sistemlerin yapısına dair bir anlayışı bulunmayan analitik unsurlar sisteminden bahsedilemez. Fakat teorik sistemlere dair çalışmalar, bu üç tür kavrama yaptıkları vurgu bakımından farklılaşabilirler. Herhangi bir başka çalışma gibi bu çalışma da bunlardan üçünü de içermelidir fakat en önemli ilgi odağı bunlardan sadece biri; yani "parça" ya da birim kavramı olacaktır. Çalışmanın ilgisi birimlere ve onların somut eylem sistemlerini oluşturan karşılıklı yapısal ilişkilerine yönelik olacaktır. Somut sistemler eylemin referans çerçevesi açısından tanımlanabilir olan bütün fenomenlerdir. Analitik unsurlar çeşitli noktalarda ele alınacaktır ancak somut eylem sistemlerindeki analitik unsurların tanımlarını ve karşılıklı ilişkilerini sistematik olarak çözümlemek için bir çaba sarf edilmeyecektir.

Eylem sistemlerine ait birimlerin ya da parçalarının değerlendirilmesi doğal olarak iki başlık altında olacaktır; temel birimlerin tanımı ve sınıflandırılması ile sistemler içerisindeki birimlerin bununla ilgili ilişkilerinin belirlenmesi. İkincisi mevcut amaçlarımız açısından yapısal ilişkiler olarak da adlandırılabilir. O halde bu çalışmanın ana çerçevesi eylem sistemlerinin yapısal yönünün analizi, belli bir anlamda "anatomisi" olarak da düşünülebilir. Aynı somut fenomenlerle ilişkili olarak yapısal analizi birçok farklı düzeye taşımanın mümkün olduğu gerçeğine dikkat çekmek isabetli

---

50 Sosyal alandaki neredeyse bütün doğru ölçümlerin istatistik düzeyde olduğunu söyleyebiliriz ki bunun da fiziksel ölçümlerin bütünleştirildiği şekilde analitik teoriyle bütünleştirilmesi şimdiye dek fazlasıyla zor olmuştur. Ölçülen, kayda değer sayıdaki unsurun mevcut teoriler açısından seçilmiş sonuçlarıdır. Belki de doğa bilimlerindeki duruma en benzer yaklaşım iktisattaki istatistik arz-talep fonksiyonlarını formüle etme çabalarıdır. Fakat burada bile eldeki istatistik olguları teorideki unsurların tanımlarına uydurma yönteminde ciddi zorluklar vardır.

olur. Yukarıda değinilen dört farklı şemanın[51] karşılıklı ilişkileri öncelikli olarak "sosyal yapı"nın tanımlandığı farklı düzeylere aittir. Her hâlükârda bu dördü arasından bizim ilgi alanımıza giren "eylem", en temel olanı sayılabilir. Nitekim bu çalışma toplumsal yapının mümkün olan bütün açılardan değil, sadece eylem şeması bakımından bir analizidir. Bu yüzden başlık "Toplumsal Eylemin Yapısı"dır.

Bütün yapıların birçok analitik unsur açısından analiz edilebilmesi gerekiyorsa ve bu yüzden iki tür analiz birbirine çok yakın olsa bile bu, uygun biçimde tanımlandığı zaman mevcut somut bir yapının analizinde sadece bir unsurun seçilmesinin mümkün olabileceği anlamına gelmez. Bilakis bu anlamda birçok tercihin mümkün olduğu kabul edilmiş bir olgudur. Şüphesiz birden fazlası istenen etkiyi gösterirse, bunların sıkı şekilde ilişkili hale gelecekleri doğrudur. Fakat tam da bu farklı unsur tercihlerinin imkânı, eylem sistemlerinin yapısına dair bir taslaktan doğrudan bir unsurlar sistemine geçmeye çalışmanın neden tavsiye edilebilir bir şey olmadığını bize açıklar. Burada ele alınan yazarlar neredeyse apaçık bir şekilde tek bir sistem üzerinde, eylem sistemlerinin yapısı düzeyinde uzlaşırlar. Fakat bu yazarların eserlerinde sistemin tanımlandığı yöntem öyle geniş bir yelpaze sunar ki, uzun ve zorlu bir analiz olmadan analitik unsurların tek bir sistemin kavramlarına indirgenmesi mümkün değildir. Aslında bu, yalnızca Pareto'nun eserinde açık ve net olarak bir unsurlar sistemi bulunduğu için, fazlasıyla meşakkatli bir iş olacaktır.

Açıklama gerektiren giriş mahiyetinde sadece bir nokta daha bulunmaktadır. Bu çalışma kendisinin belirlediği sınırlı kapsamda bile nihai bir çalışma değildir ve öyle olmak gibi bir isteği de yoktur. Bilimin doğası hakkında burada ileri sürülen görüşün en önemli sonuçlarından birisi, bilimin durağan bir şey olamayacağı ve dış baskılar olmaksızın, kendiliğinden dinamik bir gelişme sürecini içerdiğidir. Bu yüzden bilimsel sonuçlara dair her yayın, teorinin yapısı açısından içerimleri olamayacak nitelikteki olguların ötesine geçiyorsa, dinamik gelişme sürecinde belli bir noktanın keyfi olarak sabitlenmesi anlamına gelir.

Amacı Sezar'ın milattan sonra 15 Mart 44'te öldürülüp öldürülmediğini belirlemek olan bir çalışma pekâlâ nihai bir sonuca varabilir çünkü şu veya şekilde bu olgu bir kez tespit edildikten sonra hemen hemen her kavramsal şemaya uyum sağlayacaktır. Bu durum mevcut çalışma için geçerli değildir. Her bilimsel çalışma gibi bu da, eğer sağlamsa, sürekli geçerli olan

---

51 Yukarıda, s. 64.

bir "tortu" bırakmayı ümit eder fakat bu tortunun en iyi şekilde formüle edilebileceği ve diğer olgularla ilişkilendirilebileceği nihai kavramsal şemayı elde ettiğini iddia edemez.

Bu, yeterince olgunlaşmamış kesinlik iddiaları karşısında ciddi bir uyarıdır. Yazar bu çalışmada ele alınan kişilerin en büyük eserleriyle altı ila on yıllık bir dönem boyunca öyle ya da böyle yoğun bir şekilde ilgilenmiştir. Diğer alanlarla da kayda değer bir süre meşgul olduktan sonra bu kişilerin eserleri üzerinde yoğun bir şekilde yeniden düşünmeye başlamıştır. Bu yeniden düşünme her seferinde onlar hakkında daha önce gözden kaçırılmış olan, esas itibariyle önemli hususlara ışık tutmuştur. Bu çalışmanın amacı açısından en önemli noktalar birinci okumada değil ancak genel olarak tekrar bir inceleme sonucunda anlaşıldı.

Bu gerçeğin açıklanmasından anlaşılıyor ki, tüm bu esnada bu meseleler üzerine düşünme işi de bir gelişim göstermiştir. En önemli noktalar okunmuş ve bir bakıma "anlaşılmış" olsa da, bunlar daha önceki okumalarda daha sonra olduğu kadar "önemli" değildi; çünkü ilk seferde onları bir teorik sistemle ve ondan kaynaklanan sorunlarla ilişkilendirmek mümkün değildi. Düşüncenin bu gelişim sürecinin bir anda durmuş olduğuna inanmamız için herhangi bir sebep olmadığından,[52] böyle bir çalışmanın sonuçlarını şimdi ya da bir başka zamanda yayınlamanın tek haklı gerekçesi, sürecin sonuçlarının nihai olmasa da bugüne dek anlamlı olacak kadar yeterli bir şekilde bütünleştirilmiş bir noktaya ulaştığı kanaatidir.

Doğrusu, bilimin tanrısı Evrimdir. Fakat gerçek bir bilimsel ruha saygı gösterenler için, bilimin kendilerinin ulaştığı noktanın ötesine evrilmesi onlara bir ihanet olarak yorumlanmamalıdır. Aksine bu, kendilerinin de en yüksek ümitlerinin gerçekleşmesidir.

"Olgu" Kavramı Üzerine Açıklama

Çok sık rastlanan bir karmaşa kaynağını önlemek için başlangıçta "olgu" kavramının ne anlamda kullanıldığını açıklamak uygun olacaktır. Profesör Henderson'un tanımını[53] uyarlayarak söylersek bu çalışmada olgu "kavramsal şema bakımından fenomenlerle ilgili ampirik olarak doğrulanabilir

52 Aslında meslektaşlarımın dostane eleştirilerinin teşvikiyle bu çalışmanın çeşitli bölümlerinin eleştirel olarak yeniden değerlendirilmesinin sonuçları, bu cümle ilk defa taslak olarak yazıldığından bu yana, bu iddiayı daha da güçlendirmiştir. Süreç devam ediyor ve şüphesiz gelecekte de bu böyle olacaktır.

53 L.J. Henderson, A.g.e.

bir iddia" olarak anlaşılır. Halihazırda bu tarz iddiaların delil kaynaklarına dair sorular ve bu iddiaya Profesör Henderson'un "alıcı deneyimleri" gibi ifadelerini dahil etmek doğru mudur şeklindeki sorular sorulmayacaktır. Bu sorular çalışmanın sonraki aşamalarında çeşitli bağlamlarda karşımıza çıkacaktır. Yine de şu an için bilimsel soyutlama meselesinde önemli etkisi olan bir farka işaret etmek gerekiyor. Yukarıdaki tanımda olgudan "fenomenlerle ilgili ampirik olarak doğrulanabilir bir *iddia*" olarak bahsedildi. Fark şu ki olgu hiçbir suretle kendi başına bir fenomen değil fakat bir ya da daha fazla fenomen ***hakkındaki*** bir önermedir. Bu anlamda bütün bilimsel teoriler olgulardan ve olgular arasındaki ilişkilere dair iddialardan meydana gelmektedir. Fakat bu asla herhangi bir teoriye dahil edilen olguların, atıf yaptıkları fenomenler hakkında ortaya konabilecek yegâne doğrulanabilir önermeler oldukları anlamına gelmez. Bir bilimsel teori sistemi, bünyesinde barındırdığı olguların, konuyla ilgili somut fenomenlerin tam bir tanımını oluşturmaması fakat bu olguların sadece "bir kavramsal şema bakımından" ifade edilmesi sebebiyle, genellikle soyuttur. Yani sadece o an kullanılmakta olan teorik sistem için *önemli* olan fenomenler hakkındaki olguları bünyesinde barındırır. Fenomenler ***hakkında bir önerme*** demek olan olgu ile somut ve gerçekten var olan öğeler olarak fenomenlerin kendisi arasındaki fark, eğer açıkça akılda tutulursa birçok karmaşayı önleyecektir. Bu çalışma boyunca kavramlar bu anlamlarda kullanılacaktır.

Yukarıdaki düşüncelerden şu sonuç çıkar ki hiçbir fenomen, çok dolaylı biçimde konuşmadığımız sürece, asla bir olgu değildir. Genellikle somut bir fenomen, tek bir teorik sistemin amaçları için bile sadece mantıksal olarak bağımsız olan bir kaç olgunun ifade edilmesi yoluyla yeterli şekilde tanımlanabilir. İddiaların henüz hangi sırayla ve kaç tane olacağı hem incelenen fenomenin ampirik niteliğine ve hem de teorik sistemin hangi açılardan analiz edildiğine bağlıdır. Her kavramsal şemanın amacına yönelik, "elverişli" bir tanım vardır; bu da yeterli sayıda *önemli* olgunun belirlenmesidir. Bu, genellikle böyle bir fenomen hakkında bilinmesi mümkün olan tüm olgular için eksik kalır. Belli bir sonucu gerekçelendirmek için "olguları yeterince bilmiyoruz" dediğimiz zaman bile; nicel olarak, fenomen hakkında yeterli *sayıda* doğrulanabilir iddia ortaya koyamadığımızı değil de, daha çok sonuç için mantıksal olarak gerekli öncüller olan belli *önemli* iddialar ortaya koyacak bir konumda olmadığımızı kastederiz. Hangi olguların önemli olduğu teorik sistemin yapısı tarafından belirlenir.

2. Eylem Teorisi

Bu çalışmanın amacının, sosyal bilimlerdeki tek bir teorik sistemin yapısında meydana gelen esaslı bir değişim sürecinin ayrıntılı olarak izini sürmek olduğu belirtilmişti. Bu kısmın kalan bölümü, sistemin süreç boyunca devam eden sürekliliğinden bahsetmenin makul olduğunu kabul ettiğimiz şartlarda, sistemin temel özelliklerini ana hatlarıyla ortaya koymaya, bu sürecin birlikte başladığı ilk versiyonun ya da bununla ilişkili başka bir grup versiyonun mantıksal yapısının ana hatlarını oluşturmaya ve son olarak sistemin Batı Avrupa sosyal düşüncesindeki tarihinin (bu konuda İkinci Kısım'da daha yoğun bir analizin başlayacağı noktaya kadar) özetlenmesine ayrılacaktır.

Referans kolaylığı açısından bu kavramsal şema eylem teorisi olarak adlandırılacaktır. Yukarıda bahsi geçen süreklilik, tüm gelişim süreci boyunca kullanımı ve çerçevesi sürecin farklı evrelerinde değişebilir olsa da, belli değişmez esaslardan elde edilen temel bir kavramsal modelin muhafaza edilmesi anlamına gelmektedir.

Eylem Sistemleri Birimi

İlk bölümde dikkatler bilimsel kavramsallaştırma sürecinde somut fenomenlerin birimlere ya da parçalara ayrıldığı gerçeğine yöneltilmiştir. Ele alınacak kavramsal şemanın ilk bariz özelliği bu ayrımı yapmak için kullandığı birimlerin niteliğinde bulunmaktadır. Temel birim "birim fiil"(unit act) olarak adlandırılabilir. Mekanik bir sistemin klasik anlamdaki birimleri gibi parçacıklar sadece kütlesi, hızı, mekândaki konumu, hareket yönü vb. gibi özellikleriyle tanımlanabilirler. Aynı şekilde eylem sistemleri birimi de, bunlar olmadan birimi "var olan" bir şey olarak algılamanın mümkün olamayacağı, belli temel özelliklere sahiptir. Benzetmeye devam

edecek olursak bu şekilde kütlesi olan fakat mekânda konumlanamayan bir madde birimi fikri klasik mekanik açısından abestir. Birim fiilden burada var olan bir şey olarak bahsedilmesi, somut mekânsallık anlamında ya da bunun dışında ayrı bir varlık olarak değil, birim olarak bir referans çerçevesi açısından algılanması anlamındadır. Sistemde bir birim olarak birim fiilden bahsedilebilmesi için, ona uygulanan asgari sayıda tanımlayıcı kavram ve asgari sayıda doğrulanabilir olgu olmalıdır.

O halde bu anlamda bir "fiil" mantıksal olarak şunları içerir: (1) Bir faile, bir "aktör"e işaret eder, (2)Tanımlama için fiilin bir "amacı" olmalıdır, yani eylem sürecinin kendisine yöneldiği olayların gelecekteki vaziyeti.[1] (3) Fiil, gelişme eğilimlerinin eylemin yöneldiği olayların vaziyetinden, yani amaçtan bir ya da iki önemli açıdan farklılaştığı bir "durumda" başlatılmalıdır. Bu durum da iki unsura ayrılarak çözümlenebilir: üzerinde aktörün hiçbir denetimi olmayan, yani değiştiremeyeceği veya değişmesini engelleyemeyeceği durumlar ve üzerinde böyle bir denetime sahip olduğu durumlar. İlki eylemin "koşulları" ikincisi ise "araçları" olarak tanımlanabilir.[2] Son olarak (4) bu birim anlayışının özünde unsurlar arasında, analitik kullanımında, var olan bir ilişki biçimi bulunmaktadır. Yani durum alternatiflere izin verdiği sürece, amaca yönelik alternatif araçların seçiminde eylemin "normatif[3] yönelimi" söz konusudur. Aktörün denetim alanı içerisinde kullanılan araçlar, genellikle rastlantısal olarak seçilmiş ya da yalnızca eylemin koşullarına bağlı olarak algılanamaz fakat bir bakıma bağımsız, belirli bir seçici faktörün etkisine tâbi olmalıdır ki bu da somut eylem biçimini anlamak için gerekli bir bilgidir. Eylem kavramı için esas olan, belli özel bir türde olması gerekmeyen normatif bir yöneliminin olmasıdır.

---

1 Eylem şeması yalnızca bu anlamda doğası gereği erekseldir.

2 Özellikle açıklanması gerekir ki buradaki referans, duruma ait somut şeylere yönelik değildir. Bu durum, *aktörün denetimine tâbi olmadığından dolayı* araçlara karşı eylemin koşullarını oluşturur. Pratikte duruma ait bütün somut şeyler parça koşullar ve parça araçlardır. Nitekim sağduyu tabiriyle söylersek bir otomobil bir yerden başka bir yere ulaşım aracıdır. Fakat sıradan bir insan otomobil yapamaz. Yine de onun üzerinde mekanik özelliklerinin ve bizim mülk sistemimizin katkıda bulunduğu ölçüde ve türde bir denetime sahip olarak, kendisini Cambridge'den New York'a ulaştırmak için bu arabayı kullanabilir. Kişi, otomobile sahip olarak, yolların ve yakıt arzının bulunduğunu varsayarsak, otomobilin nereye ve ne zaman gideceği üzerinde ve dolayısıyla kendi hareketi üzerinde bir ölçüde denetime sahip olabilir. Bu bakımdan bir otomobil eylem teorisinin analitik amaçları için bir araç oluşturur.

3 Bu çalışmada kullanıldığı şekliyle normatif kavramının tanımı ve kısa bir değerlendirme için bölüm sonundaki Açıklama A'ya bakınız.

Görüleceği üzere normatif yönelimin çeşitli mümkün biçimlerinin ayırt edilmesi bu çalışmanın yüzleşeceği en önemli meselelerden biridir. Fakat bunların herhangi birinin tanımına girmeden önce, temel kavramsal şemanın en önemli içerimlerden bir kaçı ana hatlarıyla ortaya konmalıdır.

İlk önemli içerim fiilin daima zamanda bir süreç olduğudur. Zaman kategorisi şema için esastır. Amaç kavramı, ya henüz var olmayan ve aktör tarafından bu konuda bir şey yapılmazsa var olmayacak olan bir durum olarak daima geleceğe atıf içerir, ya da eğer zaten var ise değişmez olarak kalmayacaktır.[4] Bu süreç, öncelikle amaçlarla ilişkisi açısından bakılırsa, "elde etme", "gerçekleştirme", "başarı" gibi çeşitli şekillerde adlandırılır.

İkincisi, araçlara ve amaçlara ilişkin olarak aktörün önünde bir dizi tercihin olduğu gerçeği, eylemin normatif yönelimi kavramıyla birlikte, amaçları elde edememek ya da "doğru" aracı seçememek gibi bir "hata" olasılığını içerir. Hatanın çeşitli anlamları ve hatanın oluşmasına atfedilebilecek çeşitli nedenler, tartışılması gereken ana konulardan birini oluşturacaktır.

Üçüncüsü, şemanın referans çerçevesi belirli bir anlamda özneldir. Yani o, fenomenlerle, olaylar ve şeylerle, eylemi analiz edilen ve değerlendirilen *aktörün bakış açısından göründüğü şekliyle* ilgilenir. Şüphesiz "dış dünyanın" fenomenleri eyleme etki edilmesinde çok önemli bir rol oynar.

---

4 Eylem fenomenleri doğası gereği zamansal iken, yani zamanda bir süreci işaret ederken aynı anlamda mekânsal değillerdir. Yani, *mekândaki ilişkiler,* analitik olarak düşünülen eylem sistemleriyle bu şekilde ilgili değildir. Bu teorinin analitik amaçları açısından fiiller mekânda birincil değil ikincil olarak konumlanmıştır. Başka bir deyişle mekânsal ilişkiler sadece koşulları oluşturur ve denetlenebilir oldukları sürece eylemin araçlarıdır. Bu, eylem şemasının daima ve zorunlu olarak soyut olduğu gibi bir anlama gelir. Zira şunu rahatlıkla söyleyebiliriz; insan deneyiminde bilinen hiçbir ampirik fenomen, şey ya da olay yoktur ki mekânda konumlanabiliyor olma anlamında bir yönüyle fiziksel olmasın. Kesinlikle bilinen hiçbir ampirik "benlik" yoktur ki yaşayan biyolojik bir organizmanın bir "yönü" ya da "onunla ilişkili" olmasın. Bu yüzden eyleme dair olaylar, fiziksel cisimlere yönelik veya onları kapsayan "oluşlardır" şeklinde mekândaki somut olaylardır. O halde bir bakıma mekân kategorisinin uygulanamayacağı hiçbir somut fiil yoktur. Fakat aynı zamanda o kategori analitik bir sistem olarak görülen eylem teorisiyle alakasızdır ki; bu da şüphesiz somut fenomenlerin "eylem" yönünün bu fenomenleri bütünüyle ortaya koyamayacağına işaret eder. Eylem teorisinin bünyesinde barındırdığı olgular asla söz konusu fenomenler hakkındaki "bütün olgular" değildir. Öte yandan, bilimsel çalışmanın nesnesi olduğu sürece taşlar ve gök cisimleri gibi "fiziksel" ve eylem dışı yönden ayrıntılı olarak incelenen muhakkak birçok somut fenomen vardır. Eylemin fiziksel dünyaya bu şekilde "dahil edilmesi" açıkçası deneyimimizin esaslarından biri olarak kabul edilmelidir.

Fakat bunlar bu kendine özgü teorik şema tarafından kullanılabildiği sürece, bu belirli anlamıyla öznel olan kavramlara indirgenebilir olmalıdır. Burada incelenen teorik yapının kendine has özelliklerinin anlaşılmasında bu gerçek asli bir öneme sahiptir. Aynı gerçek sürekli akılda tutulması gereken bir başka zorluğu da beraberinde getirir. Bütün ampirik bilimlerin dış dünyanın fenomenlerinin anlaşılmasıyla ilgili olduğu söylenebilir. O halde, eyleme dair olgular bunun üzerine çalışan bilim adamları için, dış dünyanın olgularıdır ve bu anlamda nesnel olgulardır. Yani bilim adamı tarafından olgular diye adlandırılan, önermelerin sembolik referansları, kendi zihinlerinin içeriğine değil bilim adamlarının "dışında"[5] olan fenomenlere yöneliktir. Fakat bu kendine özgü durumda doğa bilimlerindekinden farklı olarak, incelenen fenomenlerin bilimsel olarak konuyla ilgili öznel bir yönü vardır. Yani sosyal bilimci kendi zihninin içeriğini incelemekle ilgilenmezken, eylemlerini incelediği kişilerin zihinlerindeki içerikle fazlasıyla ilgilidir. Bu durum nesnel ve öznel bakış açılarının ayırt edilmesini gerektirir. Bu ikisinin ayrımı ve birbiriyle ilişkilendirilmesi çok büyük bir öneme sahiptir. Bu bağlamda "nesnel" derken daima "eylemin bilimsel gözlemcisinin bakış açısından olan" ve "öznel" derken de "aktörün bakış açısından olan" kastedilecektir.

Eylem teorisine ait kategorilerin "öznelliğinden" bir sonuç daha çıkar. Bir biyolog ya da bir davranışsal psikolog bir insanı incelerken o insan bir organizma olarak dünyada mekânsal açıdan ayırt edilebilir ayrı bir birimdir. Ancak bizim aktör olarak incelediğimiz referans birimi bu organizma değil bir "ego" ya da "benlik"tir. Bu değerlendirmenin başlıca önemi şudur ki; "dışsal çevre" ne kadar eylem halinin bir parçasını oluşturuyorsa, aktörün bedeninin de kendisi için ancak aynı ölçüde öyle olduğunu gösterir. Aktörün eyleminin tâbi olduğu koşullar arasında kendi bedeniyle ilişkili olanlar da vardır. Aynı zamanda elindeki araçlardan en önemlileri arasında kendi bedeninin "güçleri" ve şüphesiz "zihni" vardır. Aktör ve durum arasındaki analitik ayrım kesinlikle biyolojik bilimlerdeki organizma ve çevre arasındaki ayrımla özdeşleştirilemez. Aktör ve durum ayrımı, somut "şeylerin" birbirinden ayırt edilmesine dair bir sorun değildir, çünkü organizma gerçek bir birimdir.[6] Bundan ziyade ampirik olarak kullanışlı teorik sistemlere ait kategorilerin gerektirdiği bir analiz sorunudur.

---

5 Epistemolojik olarak mekânsal anlamda "dışsal" değil. Dış dünya mekânsal anlamda bilen öznenin "dışarısında" değildir. Özne-nesne ilişkisi mekândaki bir ilişki değildir.

6 Fakat yine de, tam olarak bir aktörden daha somut bir varlıktır. Organizma, bu varlık hakkında "biyolojik" bir referans çerçevesiyle alakalı olguları içerir.

Son olarak, eylem şemasının dördüncü içerimi de açıklanmalıdır. İki noktaya değinmek gerekirse eylem durumu kesinlikle, sağduyu tabiriyle fiziksel çevre ve biyolojik organizma olarak adlandırılan şeylerden parçalar içerir. Aynı kesinlikte olan bir başka şey de bu eylem durumlarına ait unsurların fiziksel ve biyolojik bilimler açısından analiz edilebilir olduğudur ve söz konusu fenomenler bu bilimlerde kullanılan birimler açısından analize tâbidir. O halde bir köprü tam bir doğrulukla söylersek demir atomlarından ve bir parça karbondan vb. oluşmaktadır ve bileşenleri elektronlar, protonlar, nötronlar ve benzerleridir. O zaman eylem araştırmacısı konusunu anlamak için bir fizikçi, kimyager ya da biyolog mu olmalıdır? Bu bir bakıma doğrudur fakat eylem teorisinin amaçları bakımından, analizi genellikle bilimin yapabildiği kadar ileri taşımak gerekli veya istenen bir şey değildir. Eylem araştırmacısının çalıştığı referans çerçevesi tarafından bir sınır konulmaktadır. Yani yalnızca fenomenler, koşullar veya araçlar rolünde konuyla ilgili olarak eylem şemasına etki ettikleri sürece, araştırmacı eylem koşullarına indirgenemeyen bir yöne sahip olan bu fenomenlerle ilgilenir. Bu fenomenlerin bu bağlamda önemli olan özellikleri kesin olarak belirlendiği sürece, daha fazla bir analiz olmaksızın veri olarak kabul edilebilirler. Her şeyden önemlisi atomlar, elektronlar ve hücreler eylem teorisinin amaçları için var olan birimler olarak görülemezler. Herhangi bir fenomenin eylemin tamamlayıcı bir aracını veya koşulunu oluşturduğu noktanın ötesinde, bu fenomene dair birim analizi başka bir teorik şemanın konusuna girer. Eylem teorisinin amaçları için tasavvur edilebilen en küçük somut parça birim fiildir ve bu da atıf yapılmış olan unsurlara yani araç, amaç, koşullar ve yol gösterici normlara ayrılarak çözümlenebilir. Farklı yönleri bu unsurlar tarafından oluşturulan fenomenlerin ileri analizi ise, ulaşılan birimler bir birim fiile ait böyle unsurlar ya da birim fiiller sistemini oluşturan parçalar olduğu sürece eylem teorisiyle alakalıdır.

Bu kavramsal şemanın statüsü hakkında, şemanın ilgi alanına giren daha özel kullanımlarına geçmeden önce, bir başka genel hususa daha değinilmelidir. Bu, "somut" ve "analitik" olarak adlandırılabilecek olan iki düzeyde yapılabilir. Somut düzeyde birim fiilden kasıt somut, gerçek bir fiildir ve onun "unsurlar"ından kasıt ise onu oluşturan somut varlıklardır. Böylece somut amaç ile kastedilen ise, eylemin referans çerçevesiyle ilgili olduğu sürece, bütün olarak gelecekte beklenen vaziyettir. Mesela bir öğrencinin birincil amacı belli bir konuda bir makale yazmak olabilir. Eylem sürecinin başında makalesini ayrıntılı olarak kafasında canlandırma durumunda olmayacak da olsa (birçok somut amaç için bu geçerlidir) bunun

genel koşullarına ilişkin kesin olmayan bir fikri ve bir tahmini olacaktır. Ayrıntılı içerik ancak eylem süreci boyunca belirlenebilecektir. Fakat bu tahayyül edilmiş ve belki de "teslim edilmiş" ürün somut amaçtır. Benzer şekilde somut araçlar, aktörün kayda değer ölçüde bir denetiminin olduğu durumlardaki şeylerdir; kendi mülkiyetindeki ya da kütüphanedeki kitaplar, kağıt, kalem ve daktilo gibi. Somut koşullar, duruma dair aktörün elindeki birincil amaçları için hiçbir denetiminin olmadığı yanlardır; aktörün okul kütüphanesinde erişilebilir olan kitaplara mahkum olması gibi. Eylem şemasının bu somut kullanımının işlevi öncelikli olarak tanımlayıcıdır. Olgular onu kullanan bilim adamı için şemada yeri olan varlıklara, "amaçlara" veya diğer normatif unsurlara, eylemin "araç" ve "koşullarına" ve eylem sistemlerine uygulanabilir olduğu sürece muhtemelen önemlidir. Fakat bu bağlamda, verileri açıklanmaları için gerekli olan analize konu etmeye değil sadece belli bir sıra içinde düzenlemeye yarar.

Açıklama amacıyla soyutlamada genellikle bir adım daha ileri gitmek gereklidir. Bu da daha önceden tanımlayıcı bir şekilde düzenlenmiş olan olgulardaki işlevsel ilişkileri meydana çıkarmak için kavramsal şemanın kapsamının genişletilmesi anlamına gelir. Belki de değişiklik, bu bağlamda somut olarak tanımlayıcı şemaya karşı analitik olarak tanımlayıcı şemanın ana işlevlerinden birinin, eylemin normatif[7] olan unsurlarının rolünün, normatif olmayanların rolünden ayırt edilmesi olduğu göz önüne alınarak en açık şekilde anlaşılabilir. Sorun, birinin "amaç" kavramıyla ilgili olarak karşılaşabileceği zorluk ile iyice açıklığa kavuşturulmuştur. Buraya dek tanımlandığı kadarıyla bir amaç gelecekte beklenen somut vaziyettir. Fakat şu da çok açıktır ki vaziyetin bütünü değil fakat sadece belli yönleri ve özellikleri, normatif unsurlara dolayısıyla eylemde bulunduğu durumun özelliklerinden ziyade aktörün failliğine atfedilebilir. O halde, bir önceki örneği kullanmak gerekirse, bir ders için makale yazımını yönlendiren eylem sürecinde somut amacın çeşitli yönleri öğrencinin failliğine atfedilemez, kütüphanede erişilebilir belli kitapların olması ve eylemle ilgili diğer koşullar gibi. Öyleyse analitik anlamda bir amaç, gelecekte beklenen vaziyet ile *aktörün failliğinin müdahalesi olmadan* ilk durumdan doğacağı öngörülebilmiş olan sonuç arasındaki *fark* olarak tanımlanmalıdır. Dolayısıyla analitik anlamda araçlar, eylem sürecinde "kullanılan" somut şeylere

7 Burada normatif sadece aktörün bakış açısından ereksel bir unsur anlamına gelir. Gözlemci için hiçbir etik yan anlamı yoktur. Bkz. Açıklama A, s. 105.

değil; somut şeylerin, sadece kendi amaçlarının elde edilmesinde aktör tarafından denetlenebilen ve denetlenebildiği[8] ölçüdeki unsurlarına ve yönlerine atıf yapacaklardır.[9]

Eylem şemasının somut ve analitik kullanımı arasındaki farkın oldukça önemli ikinci yönüne de değinmeliyiz. Yaygın olan biyolojik organizma ve çevre şemasına daha önce değinilmişti. Somut eylem şeması bununla özdeşleştirilemese de belli açılardan buna çok benzemektedir. Yani somut bir aktör, somut amaçlara erişmek için, belli somut bir durumda eylem yapıyor olarak düşünülür. Fakat kendileri hakkında ifade edilen olguların karşılıklı işlevsel ilişkileri bakımından bütün eylem sistemleriyle ilgili genelleme yapmaya çalıştığımızda yeni bir mantıksal durum ortaya çıkar. Normatif ve normatif olmayan unsurların rollerinin ayırt edilmesi sorunu yine bir örnek olarak kullanılabilir. Somut bir durumdaki tek bir somut aktörün bakış açısına göre, diğerlerinin eylemlerinin mevcut ve beklenen sonuçları da duruma aittir ve dolayısıyla araçlar ve koşullar rolünde söz konusu bireyin eylemleriyle ilişkilendirilebilir. Fakat bu belirli aktörün bir

---

8 Aksi takdirde olacak şey değişim ya da bir değişimin kasten engellenmesidir.

9 Bu genel ayrıma dair özel bir durum son derece önemlidir. Aktörün bir organizma değil bir ego ya da benlik olduğu ve eylem teorisinin öznel kategorileri açısından organizmasının "dış dünya"nın bir parçası olduğu daha önce belirtilmiştir. Bu hususta iki ayrım arasındaki farkı hatırda tutmak gerekiyor. Bir yanda biyologlar tarafından çok yaygın bir şekilde kullanılan somut organizma ve onun somut çevresi arasındaki ayrım vardır. Bu nedenle belli bir eylem sürecine yönelik somut araçlar içerisinde, sahip olabileceği kas gücü ve diğer el becerileri gibi aktöre ait olan somut güçlerin; alet edevat v.b. gibi etrafında mevcut olan araçlardan ayırt edilmesi çoğunlukla gerekli veya faydalıdır. Fakat analitik düzeyde bununla mukayese edilebilecek ayrım bariz bir şekilde farklıdır; bu biyolojik teori bakımından kalıtım ve çevre arasındaki ayrımdır. Şurası açıktır ki belli bir zamanda somut bir organizma yalnızca kalıtımın değil fakat kalıtsal ve çevresel etkenlerin karmaşık biçimde karşılıklı etkileşiminin ürünüdür. O halde "kalıtım" organizmanın, birleşiminden belli bir organizmanın ortaya çıktığı tohum hücrelerinin oluşumu esnasında belirlendiği düşünülebilecek olan yapısını ve işlevini etkileyen unsurlar için kullanılan bir adlandırmadır. Aynı şekilde esas itibariyle gelişmiş bir organizmanın somut çevresi analitik anlamda yalnızca çevresel etkenlerin bir sonucu olarak görülmemelidir, çünkü bu somut çevrenin organizmaların kendisi üzerindeki eylemlerinden etkilenmiş olduğu kabul edilebileceği ölçüde, kalıtsal etkenler de onun üzerinde bir rol oynamış olacaklardır. İnsan gibi bir organizmayı düşündüğümüzde bu husus çok önemli hale gelir. Bir insanın biyolojik yönü böyle büyük bir önem taşıdığı için eylemi değerlendirirken kalıtım ve çevre gibi kavramları kullanmak çoğunlukla gayet uygundur. Bunu yaparken daima burada ana hatlarıyla ortaya konan iki kavram çiftinden hangisinin uygulanabilir olduğunu hatırda tutmak ve bunlardan konuyla ilgili olana uygun çıkarımlar yapmak son derece önemlidir.

birimini oluşturduğu bütün eylem sistemindeki normatif unsurların rolünü değerlendirirken, bütün olarak sistem için bu unsurları duruma dahil etmek açıkçası makul olmayacaktır. Zira bir aktör için normatif olmayan araçlar ve koşullar en azından, sadece sistemdeki diğer kişilerin eylemlerinin normatif unsurları bakımından açıklanabilir. Belli somut bir aktörün somut ve kısmen sosyal bir çevredeki eyleminin analizi ve birçok aktörü içeren bütün eylem sisteminin analizinin ilişkisi sorunu daha sonraki değerlendirmeler için büyük öneme sahiptir. Bu, mesela Durkheim'ın teorik sisteminin gelişiminin anlaşılması için en temel yollardan birini oluşturur.

Faydacı Sistem

Buraya kadar tartışma düşünceye ait eylem şemasının en genel özellikleriyle sınırlandırıldı. Karşımıza çıkan bütün teorik yapılarda birim fiil esas olsa da, bu esas üzerindeki olası farklı dizilimler ve bileşimlerin bir bütün olarak sistemin gelişim sürecinin önceki evrelerinde ayrıntılarıyla açıklanmak zorunda olmaması şaşırtıcı değildir. Aslında 19. yüzyıl itibariyle eylem teorisine ait bir alt-sistem (veya belki daha doğrusu birbiriyle ilişkili birçok alt-sistem grubu) Batı Avrupa sosyal düşüncesine hâkim oldu. Bu alt-sistem, kendisini yeni ortaya çıkan sistemden kesin olarak ayıracak biçimde, tanımlanmış ve kendine özgü bir şekilde bir araya getirilmiş türde birimlerden inşa edilmiştir. Bu durum mevcut tartışmanın asıl ilgi duyduğu başlıca şeydir. Daha sonraki alt-sistemin ortaya çıkış süreci önceden izlenmek zorunda olduğundan, değişimin doğasının ve genişliğinin açıkça anlaşılması için, sürecin başlangıç noktası oldukça geniş biçimde açıklanmalıdır.

Genel olarak eylem şeması açısından düşünce biçiminin başlangıç noktası o kadar eski ve muğlaktır ki burada onu incelemek verimsiz olur. Ancak şunu belirtmek yeterli olacaktır ki; bu başlangıç, klasik fiziğin şeması gibi gündelik hayatın sağduyu deneyiminin derinlerine kök salmıştır ve bu öyle genişlikte bir deneyimdir ki bütün insanlık için evrensel sayılabilir. Bu iddianın kanıtı; İngilizce'deki "to do" (yapmak) fiiline karşılık gelen fiilin evrensel olarak bütün dillerde var olması gibi, şemanın temel unsurlarının bütün dillerin yapısında saklı olduğu gerçeğinde bulunabilir. Bu analizin de birlikte başladığı durumun hususiyetine yol açan gerçek; en donanımlı düşünürler için sağduyu deneyiminden oluşan bu evrensel kaynağın, eylem şemasının birçok farklı türünün başından sonuna kadar belli ortak özellikleri korumuş olmasına rağmen, kendine özgü bir kav-

ramsal yapıyı ortaya çıkaracak şekilde seçici olarak düzenlenmiş olmasıdır. Bu yapının hususiyetleri, insan eylemine dair bazı sorunlara yapılan seçici vurguya ve bazı bakış açılarına kadar geri götürülebilir.[10]

Onun belli başlı ilk niteliği kesin bir "atomculuk"tur. Bu, temelde kavramsal olarak tecrit edilmiş birim fiillerin özelliklerini düşünmek ve bunlardan sadece "doğrudan" bir genelleme süreciyle eylem sisteminin özelliklerini ortaya çıkarmak yönündeki güçlü bir eğilim olarak tanımlanabilir. Yani sistemdeki birim fiillerin en basit ve en açık ilişki biçimleri -bir sistem fikri için ne olursa olsun vazgeçilmez olanlar- dikkate alınır. Bunlar kimin eylemi olduklarına göre, toplu bir birim olarak aktöre göre, gruplandırılmalıdırlar. Birinin potansiyel fiilleri, diğerinin eylem durumuyla ilgili araçlar ve koşullar olarak söz konusu olabilir. Bu eğilimin belli bazı kökenleriyle ilgili daha fazla araştırma yapmaya gerek yoktur. Bir teorik sistemin gelişim sürecinin ilk aşamalarında buna taraftar olanların, yeterli görünen en basit kavramsal şemayla çalışmaları doğal bir gerekliliktir. Ancak olgusal bilginin birikimi ve mantıksal içerimlerin daha incelikli ve ustaca çözümlenmesiyle, daha karmaşık olasılıklar göz önüne getirilebilir. Sağduyu düzeyine en yakın olan gelişme aşamasında bilimsel teorilerde genellikle atomcu bir eğilim bulunmaktadır.

Fakat bu doğal atomcu eğilim şüphesiz Reform'dan bu yana Batı Avrupa entelektüel geleneğinin kendine has bazı özellikleri tarafından güçlü bir şekilde pekiştirilmiştir. Atomculuk karşıtı eğilimin ise özellikle görece karmaşık olmayan analitik düzeyde, bütün bir toplumsal eylem sistemlerine uygulandığında, bireyi daha geniş bir bütün halinde yutan organik toplum teorilerine doğru evrilme alışkanlığı vardır. Bu eğilim Avrupa'nın birçok yerinde[11] kendisini güçlü biçimde dizginleyen çok sabit bir bireyciliğe ters düşmektedir. Şu bir gerçektir ki bu bireyciliğin asıl yükü bilimsel olmaktan ziyade etik bir yük olmuştur. Bu, etik özerklik ve bireyin özellikle otorite karşısındaki sorumluluğuyla ilgili bir meseledir. Fakat unutulmamalıdır ki olguya ve değere dair değerlendirme arasında hâlihazırda yaptığımız keskin ayrım, özellikle toplumsal alanda, çok yeni bir şeydir. İncelediğimiz

---

10 Faydacı teori sisteminin oluşumu üzerindeki olası tarihi etkilere dair yapılacak açıklama sistematik bir çalışmanın sonucu değildir, fakat konuya bağlı olarak geliştirilen bazı genel izlenimlerden elde edilmiştir. Ayrıca bu çalışmanın tamamlayıcı bir parçası değildir fakat eserin mantıksal çerçevesini bozmadan atlanabilir. Okuyucuya çok soyut bir dizi önerme olarak gözükebilen şeylerin konuyla ampirik ilgisini göstermede yardımcı olmak için sunulmuştur.

11 Almanya en başta gelen istisnadır.

fikirlerin geliştirilmesinden sorumlu olan toplumsal düşünürlerin büyük çoğunluğu en az bir o kadar da, genellikle daha fazla, etik açıdan doğru olarak değerlendirdikleri bir davranış biçiminin ya da politikanın haklılığını ispat etmekle ilgilenirler, çünkü insan eylemine ait olgular konusunda nesnel bir anlayışa sahiptirler. Bu iki bakış açısı düşünce tarihinde ayrılmaz bir şekilde birbiriyle bağlantılıdır.

Muhtemelen Avrupa düşüncesinin bireyci görünümünün birincil kaynağı Hristiyanlığa kadar uzanmaktadır. Etik ve dini anlamda Hristiyanlık daima derinlikli biçimde bireyci olmuştur. Yani nihai endişesi, her şeyden önce öte dünyada, ölümsüz bireysel ruhun saadeti olmuştur. Ona göre bütün ruhlar daima "özgür ve eşit doğmuştur". Bu anlayış, Klasik Antik Dönem'den Helenistik çağın öncesine kadar bütün Hristiyan düşüncesinin sınırlarını keskin bir şekilde çizer. Plato ve hatta Aristoteles için besbelli olan bireyin toplumsal birim içerisinde ruhani olarak massedilmesi, "ruhani bir bütün" olarak her türlü mistik kilise anlayışına rağmen, Hristiyanlık temelinde kabul edilemez bir şeydir.

Ancak Katolik Hristiyanlıkta bu bireyci hava, toplumsal düşünce ve davranıştaki pratik sonuçları itibariyle, Katolik kilisesinin rolüyle kayda değer ölçüde yumuşatılmıştır. Katolik kilisesi, ruhani hayata erişimi yalnızca kilisenin törensel takdiriyle gerçekleşen bireysel ruhun ruhani saadeti için evrensel bir vasi olarak kabul edilmiştir. Ortaçağ aklının bütün eğilimi ortak bir birlik fikrini desteklemiş ve kiliseyi insan yaşamının en temel şekli olarak tasavvur etmiştir. Fakat Reform ile birlikte bütün bunlar köklü biçimde değişmiştir. Protestan Hristiyanlığın özünde var olan bireysel ruhun Tanrıya yakınlığı fikri, toplumsal düşünce özü itibariyle büyük ölçüde sekülerleşmeden önce, son devirde toplumsal düşüncenin sorunlarına kendine has bir yön değişimi sağladı. Bireysel ruhun öncelikli etik değerlendirmeleri ile kutsal kilisenin bireyle Tanrı arasında bir aracı olarak saf dışı bırakılması etkenleri bir araya gelince, bireyin dinsel saadet arayışındaki özgürlüğü ve buna ulaşmada uygun araçlar olarak hangi pratik davranış biçimlerinin uygulanacağı çok önemli bir mesele haline gelmiştir. Bir yanda Katolik kilisesinin, diğer yanda seküler otoritenin dini özgürlüğe müdahale etmesi, o zamanki sosyal hayatın koşulları çerçevesinde en önemli potansiyel dinsel tehlikeydi. O dönemde ulus-devletlerin yükselişiyle birlikte, dikkatler öncelikli olarak dinsel özgürlük (en yüksek Hristiyan değerlerinin gerçekleştirilmesi için gerekli koşul) ve siyasi yükümlülük arasındaki ilişki sorununa odaklanmıştır.

Ortaçağ Katolikliğinin koşulları altında, kilise evrensel olarak her türlü dinsel mesele hakkında konuşmaya yetkili görüldüğü için, bu dinsel özgürlük sorunu doğal olarak kilise ve devlet arasındaki ilişkilere odaklanmıştır. Fakat Reform sonrasındaki yeni koşullar altında birleşik bir bütünün özgürlüğünün değil bireyin özgürlüğünün kazanılması ya da kaybedilmesi söz konusuydu. Çok az sayıda radikal mezhep dışında hepsi vahiy edilmiş dinsel hakikatten oluşan nesnel bir yapının olduğunu varsaymalarına rağmen, hiçbir kurumun dinin yasal olarak yorumlanması ve idaresi konusunda tekeli yoktu. "Gerçek" kilise artık görünen kilise değil müminlerden veya seçilmiş cennetliklerden oluşan görünmeyen bir bütündü. Görünen kilise bir aydınlanmanın ve dış disiplinin sağlanmasının aracı konumuna indirgendi. Son tahlilde sadece birey din alanında genellikle yüce olduğu kabul edilen davranışlarından sorumluydu. Bu yüzden cemaatin üyeleri için, hatta bütün Hristiyanlar için; *ortak* olan değerler geleneğinin korunmasına değil bireyin, özellikle onu bir kurum ya da otoriteyle uzlaşmaya zorlayan çabalar olduğu zaman, *diğerlerinden farklı olduğu hususlarda* vicdan hürriyetinin teminat altına alınmasına vurgu yapılmaktaydı. Nitekim insan eyleminin amaçlarına, özellikle nihai amaçlarına yönelik yoğun bir ilgi olduğunda bu, özellikle bir insanla bir başka insan arasındaki eylemlerin çeşitliliğinin önemiyle ilgilidir. Bu düşünce, "faydacı" düşünme biçimi olarak adlandırılacak olan şeyin tohumlarını taşır.

Protestanlık'taki bireyin Tanrı'ya aracısız yakınlığının konuyla ilgili başka bir sonucu; buna mukabil kişinin diğer insanlara olan bağlılığının değersizleştirilmesi, her şeyden önce onları kişisel olmayan, duygusal olmayan koşullara indirgeme eğilimi ve başkalarının doğrudan doğruya kendi amacına, yani nihai olarak Tanrının amacına faydalılığını göz önüne aldığı kadar bizatihi bu kişilerin değerini dikkate almamasıdır. Bu tutumdan faydacı düşünceye özgü "rasyonalist" araç-amaç analizini destekleyen güçlü bir ön yargı ortaya çıkar.

Şüphesiz bireycilik kesinlikle Hristiyanlık veya Protestanlıkla sınırlı değildir; bilakis, kültürel mirasımızın içinde bağımsız kökleri bulunmaktadır. Klasik Yunan şehrinin düşüncesi bireyciliğe karşıt olarak bir anlamda hakim biçimde organik idiyse de antik çağın sonraki evrelerinde modern bireyciliğe çok benzeyen okullar ortaya çıktı. Hristiyan düşüncesi muhakkak ki büyük ölçüde Helenistik felsefeden etkilenmiştir. Fakat toplumsal düşünce biçimlerimizin şekillendiği erken modern dönemde, mutlaka hümanizm yoluyla gelen önemli ölçüde tamamlayıcı bağımsız bir klasik etki

de vardı. Tek başına olduğunu iddia edemeyiz ancak bu etkiler arasında belki de en bütünlüklü ve bariz etki olarak, dönemin en önemli ayırıcı vasıflarından biri olan geç dönem Roma hukuku zikredilebilir.

Roma hukuku Yunan toplumsal düşüncesine hakim olan devletin birlik içindeki birleşik varlığı fikrini paylaşıyordu ve bu yüzden Katolik Kilisesi gibi bir yapı için toplumsal bütün içerisinde meşru bir yer bulma konusunda büyük zorluklar yarattı. Ancak Roma hukuku Platon ve Aristo'ya yabancı bir şekilde fakat kısmen geç dönem Yunan düşüncesinden, özellikle Stoiklerden etkilenmiş olarak, bu birlik içindeki devlete karşı kendi özel alanlarında ayrı ve ayrıcalıklı olan özgür ve bağımsız bireylerden oluşan bir yapı ortaya koydu. Ve Roma hukukunun daha sonraki gelişiminde "özel" hukuk giderek daha seçkin bir yer edindi.

Şu mutlak bir gerçektir ki Reform döneminin seküler prenslerinin Roma hukukunu hızlı bir şekilde kabul etmelerinin nedenleri arasında, birlik içindeki klasik devlet fikrini kendi toplumlarında çatışma içinde oldukları feodal oluşumlar ve kilise gibi birleşik yapılara karşı bir silah olarak görmeleri vardı. Fakat o çağda var olan kendine has dinsel koşullarda, Roma hukukunun katı düalizminin diğer yanı olan özgür, bağımsız "bir araya getirilmemiş" bireylerden oluşan bir toplum anlayışı hayli etkili olmuştur. Dolayısıyla siyasi otorite bazı birleşik grupların ayrıcalıkları karşısında ne kadar kudretini gösterdiyse, bireylerin hakları da otorite karşısında o denli savunulmuş ve bu, münferit birimlerin farklılığı ve ayrılığı, düşüncenin temel bir parçası haline gelmiştir. Bireyciliğin bu iki bağımsız kaynağının birbiriyle uyum ve uzlaşma sağlama biçimi çok çarpıcıdır.

Avrupa kültürel geleneğine ait bireyci unsurların genel etkisinin mevcut tartışmayı etkileyen yanı, bir toplumu oluşturan farklı bireylerin, özellikle amaçları hakkındaki farklılıklarını vurgulamak oldu. Sonuç eylem teorisinin en önemli olasılıklarından bazılarının, özellikle birçok aktörü içeren sistemlerdeki amaçların bütünleştirilmesiyle ilgili olanların, ayrıntılı olarak açıklanmasını engellemek oldu. Daha çok analitik amaçlarla bizzat birim fiilin kendisine odaklanma ve bir sistemdeki farklı eylemlerin sonuçları arasındaki ilişkileri değerlendirme dışı bırakma eğilimi söz konusudur. Bu ilişkiler dikkate alındığında ise çeşitliliklerine ve bütünleşmemiş olduklarına vurgu yapılmıştır.

Eylem alt sisteminin özel ilgi konusu olan diğer ana unsura şu an değinilebilir, birim fiildeki araç-amaç ilişkisine ait normatif unsurun niteliği. Bu tartışmanın ilgilendiği düşüncede "rasyonel verimlilik normu" diyebileceğimiz özel bir türe çok güçlü bir vurgu yapılmıştır. Bu yüzden, bura-

da ana hatları çizilen ve birinci özelliği "atomculuk" olan gelişen sistemin ikinci hâkim özelliği "rasyonellik" sorunudur. Daha geniş bir düşünce yapısının "rasyonalizm"inden bahsetmek doğru olmayacaktır çünkü bunun büyük bir kısmı rasyonel normların rolünün asgariye indirilmesiyle öne çıkmaktadır. Fakat rasyonelliğin somut rolü üzerindeki bu uzlaşmazlığa rağmen, çoğunlukla ortak bir rasyonellik standardı ve aynı ölçüde önemli olmak üzere, araç-amaç ilişkisini yöneten başka herhangi bir *pozitif* normatif unsur anlayışının olmaması söz konusudur. Rasyonel normdan sapmalar "irrasyonel" ya da "rasyonel olmayan" şeklindeki negatif kavramlarla tanımlanmıştır. Daha incelikli ve karmaşık bir düşünce sisteminin gelişimiyle birlikte, ileride gösterileceği üzere, bunlara oldukça özel bazı anlamlar yüklenmiştir fakat şu an için önemli olan şey dikkatlerin bu kendine özgü norm tipi üzerinde toplanmış olduğu gerçeğidir.

Bu kendine has düşünce odağını açıklayan etkilerin tam bir tarihsel analizini yapma çabasına girilmeyecektir. Yine de üç hususa değinilebilir. İlk olarak eylemdeki rasyonelliğe büyük bir önem atfedilmesi için bariz biçimde çok sağlam bir sağduyu temeli vardır. Hepimiz amaçlarımıza ulaşmak için büyük bir kısmı "doğru" araçların seçilmesine bağlı olan çok çeşitli pratik faaliyetlerle uğraşırız ve bu seçim de, zamanda ve mekânda mevcut olan bilginin sınırları dahilinde, araçların kullanılmasıyla amaçlarımızın gerçekleşmesi arasındaki asli ilişkiye dair sağlam bir ampirik bilgiye dayanır. Şüphesiz her toplum geniş bir bilgi bütününe dayanan kayda değer teknik usuller birikimine sahiptir. Araçların amaçlara asli uygunluğunun bu kadar açık olmadığı bir yerde, neden belki de eşit şekilde geçerli olan diğer pratiklerin bir model ve tip örneği olarak alınmadığı hala bir sorun olabilirse de, bütün insani eylem sistemlerinde rasyonel örneğin yaygınlığı söz konusu edilemez.

Bu şekilde gözden kaçırılan en bariz somut eylem türü "ritüel" eylemlerdir. Kültürel mirasımızın unsurlarından daha önce tartışılan ikisinde ritüele karşı güçlü bir düşmanlık ve bu yüzden onun önemini asgariye indirme eğilimi söz konusudur. Bir yanda Protestanlık, Katolik kilisesinin ritüelciliğine şiddetle tepki göstermiştir. Hemen hemen her türden ritüel, batıl inanç olarak yasaklanmış ve eğer varsa da bu doğal veya faydalı olarak değil insanın cehaleti ve inadından kaynaklanan bir anormallik olarak görülmüştür. Şüphesiz bu gerçek, manastırların ritüel sofuluğuyla gözden düştüğü ve hangi sebeple olursa olsun ilginin güçlü bir şekilde seküler hayatın pratik işlerine yöneldiği bir toplumla aynı zamana denk gelmiştir. İkinci olarak, geleneğimizin hümanist unsuru yine batıl inançlara şüpheyle bakılan antik dünyadan tevarüs edilen güçlü bir rasyonalizm akımıyla öne

çıkmaktadır. Onların ritüele dair negatif değerlendirmeleri Püritanların ve hümanist Rönesans insanlarının üzerinde fikir birliğine varabileceği az sayıda hususta bir tanesidir.

Eylemin rasyonelliği sorunuyla meşgul olmamızı etkileyen şey ne olursa olsun, sorunun toplumsal düşüncede tahayyül edilmeye başlamasının koşullarının şekillenmesindeki hakim etki, modern bilimlerin, özellikle de doğa bilimlerinin ortaya çıkışıdır. Dinsel ilgilerin zayıflamasıyla birlikte, bilim ve bilime bağlı felsefi sorunlar belki de sistematik olarak teorileştirme eğiliminde olan zihinlerin ana meşguliyetini oluşturmaya başladı. Neticede bilim herkes tarafından insan zihninin eşi benzeri olmayan rasyonel başarısı olarak görülmeye başlandı. Böylesine güçlü bir entelektüel etkinin erken dönem modern toplumsal düşüncesinin şekillendirilmeye açık yapısı üzerinde iz bırakmamış olması mümkün olamazdı.

O halde zamanın düşünce iklimi içerisinde pozitivist anlamda bilimin önde gelen konumu, toplum düşünürlerini eylemin rasyonelliği sorunuyla ilgilenmeye yönelten başlıca etkilerden biriydi. Bu aynı zamanda bizzat rasyonellik normundan ne kastedildiğinin formüle edilmesinde de ana referans noktasını sağladı. Birçok sağduyu deneyimi katkı yapmış olsa da, entelektüel olarak rasyonellik kavramına dair gelişmiş bir formülasyona ulaşma çabalarının büyük çoğunluğundaki ortak unsur; aktöre göre eylemin, kendi durumunun koşullarına dair bilimsel bilgi ya da en azından bilimsel olarak sağlam bir bilgi tarafından yönlendirilmesi gerektiği anlaşılabildiği sürece, rasyonel olduğu görüşüdür.

En basit ve yaygın kavram, amacın kendisini rasyonelliği veya "akla uygunluğu" hakkında soruşturma yapmadan veri kabul ederek, araç-amaç ilişkisi için belli tipteki bir normu tanımlayan kavramdır. Bu durum şu şekilde ifade edilebilir:

Eylem, aktör için mevcut araçlar arasında pozitif ampirik bilim tarafından anlaşılabilir ve doğrulanabilir sebeplerle esasında amaçlara en iyi uyum sağlamış olan araçlarla ilerlediği ve durumun koşulları içerisinde mümkün bir amacın peşinde olduğu sürece, rasyoneldir.

Bilim eşi benzeri olmayan rasyonel bir başarı olduğu için burada ana hatlarıyla ortaya konan yaklaşım biçimi, bilimsel araştırmacı ve sıradan pratik faaliyetler içindeki aktör arasındaki benzetmeye dayanır. Başlangıç noktası, aktörün eylem yaptığı duruma ait olguların, mesela amaçlarının gerçekleştirilmesi için gerekli koşulların ve elde bulunan araçların farkında olan biri olarak düşünülmesidir. Araç-amaç ilişkisine uygulandığında aslında bu, durumu değiştirmenin (alternatif araçların kullanımı) olası çeşitli

yollarının muhtemel sonuçlarının doğru şekilde tahmin edilmesi ve sonuç olarak bunlar arasında hangilerinin tercih edildiği meselesidir. Amaçların seçimine ve bu amaçlara ulaşmak için gösterilen "çaba"ya -yani eylemin bilginin otomatik bir sonucundan daha fazlası olduğu usullere- ilişkin bu sorunlar dışında başka bir sorun daha vardır. Standardın geçerli olduğu yerde, aktörün asıl eylem biçimi Pareto'nun deyişiyle "koşullara dair daha geniş bir bilgiye" sahip olan bir gözlemcinin beklentilerine uyduğu sürece bu aktörü, bilgisi eyleminin temel belirleyicisi olan bilim adamına benzer biri olarak düşünme konusunda bir parça güçlük söz konusudur.

Şimdiye dek teori sisteminin ana özelliklerinden ikisi, çıkış noktalarına yönelik bazı ipuçlarıyla birlikte, daha önceki ilgimizin üzerine yoğunlaştığı eylem temel alınarak ortaya konmuştur. Bu teori sistemi yukarıda kastedilen anlamda incelediği eylem sistemlerinin birimi olarak "rasyonel birim fiili" kullanmasıyla büyük ölçüde atomcudur. Birimin kendisinin diğer özelliklerini daha fazla incelemeye gerek yoktur. Şimdi birimlerin sistemler içinde nasıl yer aldığını ve bu şekilde ulaşılan genel sistemlerin bazı niteliklerini değerlendirme zamanıdır.

Tanımlanmış olan rasyonel birim fiil -kurmaca olup olmamasının önemi yoktur- somut eylem sistemlerinden oluşan somut bir birimdir. Bu birime, genel eylem şeması çerçevesinde birim fiillerin önemli bir özelliği -rasyonellik- en geniş şekilde açıklanarak ulaşılmıştır. Somut bir sistemin bütün olarak sadece bu nitelikteki birimlerden oluştuğunu varsayarak, tamamen somut bir rasyonel eylem sistemine dair bir tasavvur ediniriz. İncelenmekte olan somut eylem sistemlerinin yalnızca böyle rasyonel birim fiillerin bir toplamı olduğu yönündeki, çoğu zaman ne anlama geldiği tam anlaşılmadan safça ortaya konan varsayım, söz konusu kavramsal şemayı kullanmanın en basit ve açık yoludur. Hatta gelecek bölümde görüleceği üzere bu temelde bile bazı zorluklar ortaya çıkabilir. Fakat mevcut değerlendirme, böyle bir kavramsal şemanın somut gerçeklikle ilişkisi meselesine dair daha genel konularla sınırlı kalmalıdır.

Az önce ifade edilen saf ampirik görüşün çok önemli bazı içerimleri vardır. Eğer somut sistem özellikle rasyonel birim fiillere kadar çözümlenebilir olarak görülürse, buradan şu sonuç çıkar: amaçlara ulaşmaya dayanan eylem fikri esas ise de, teoride amaçların birbirleriyle ilişkisine dair hiçbir şey yoktur fakat sadece araç-amaç ilişkisinin niteliğiyle ilgili şeyler vardır. Eğer kavramsal şema bilinçli bir şekilde "soyut" değilse fakat sadece kelime anlamıyla somut gerçekliği tanımlayan bir şey olarak görülüyorsa, en azından somut gerçeklik "önemli" olduğu sürece, bu eksikliğin büyük bir

anlamı vardır. O halde bundan dolayı amaçların birbirleriyle ilişkisine dair herhangi pozitif bir şey ifade edilememesinin sadece bir manası vardır; o da aralarında anlamlı ilişkilerin olmaması yani istatistik anlamda amaçların rastlantısal olmasıdır. Herhangi bir pozitif önermeden ziyade bu dolaylı içerim yoluyla sistemin son tanımlayıcı özelliğine ulaşılır; eylemin amaçlarının, en azından nihai amaçlarının rastlantısallığı. Nadiren gözler önüne getirilip açıklansa da bu içerim, bütün yapının üzerine oturduğu gizli mantıksal varsayımlardan biri olarak arka planda sürekli pusuda olacaktır.

Atomculuk, rasyonellik, ampirizm ve amaçların rastlantısallığı şeklindeki bu dört özellikle nitelendirilen teorik eylem sistemi bu çalışmada faydacı sosyal teori sistemi olarak adlandırılacaktır. Kendi türündeki kavramların çoğu gibi bu kavram da genel kullanımla kısmen uyumlu kısmen de farklıdır. Maalesef kullanım tutarlı değildir ve bir tercih yapılmalıdır. Kısmen yukarıdakiyle uyumlu olan çeşitli diğer doktrinler tarihsel olarak bununla ilişkili olmuşsa da, yine de burada ana hatlarıyla ortaya konmuş olan şey, genellikle faydacılık diye adlandırılan tarihsel düşünce bütününün mantıksal merkezidir. Fakat her şeyden önce modern iktisadi fayda doktriniyle bağlantılı olarak geliştirilen durumun mantığının ayrıntılı şekilde çözümlenmiş olması gerçeği bu seçimi haklı çıkarmaktadır. Bu unsurların diğerlerini de hesaba katan daha geniş bir düşünce sistemi içerisine yerleştirilmiş olmasının gerektirdiği düzeltmelere tâbi olarak, insan eylemine ait fayda unsurları da aslında görüleceği üzere yukarıdaki anlamıyla faydacı teorinin diğerlerine nispeten adeta hakkını verdiği unsurlardır.

Pozitivist Eylem Teorisi

Gelişen modern bilimin, faydacı düşünce sisteminin temel bir özelliğini, rasyonellik sorunu üzerindeki vurgusunu kabul ettirmede belli başlı etkilerden birini oluşturduğu ifade edilmişti. Daha derin bir düzeyde ve daha geniş konuları kapsar biçimde, en son incelenen konuyla ilişki içinde -bütün olarak alınan eylem sistemlerinin özellikleri hakkında- aynı etkinin izleri sonuna kadar sürülebilir.

Teorinin somut gerçeklikle ilişkisine dair ampirist bir görüşle birleştiğinde, faydacılığın amaçların birbirleriyle ilişkisini değerlendirme konusundaki yetersizliğinin, amaçların teorinin mantıksal yapısı için önemli olacak ölçüde bir ilişkileri yoktur şeklindeki üstü kapalı önermeye kadar vardığı ifade edilmişti. Yani, araçların rasyonel biçimde seçimini ve teorik ilginin merkezini etkileyen düşüncelere göre, amaçların rastlantısal olarak

değiştiği savunulabilir. Teorik ilgiyi, bilimin rasyonel eylemle ilişkisine ve diğer unsurları açıkça incelemedeki yetersizliğine odaklamak, faydacı sistemin kendisinin bir alt sistemi sayılması gereken daha geniş bir kapalı düşünce sistemini tanımlayan başka içerimlere yol açar. Bu, en kolay şekilde eylem şemasının amaçları için baştan sona kadar belirleyici olan öznel bakış açısıyla bağlantılı olarak anlaşılabilir. Faydacı örnekle başlayarak, aktörün eyleminin durumuyla ilgili belli bir ölçüde rasyonel bilimsel bilgiye sahip biri olarak tasavvur edildiğini görebiliriz. Fakat aynı zamanda kolaylıkla kabul edelim ki bu bilgi eylemin tam olarak belirlenebilmesi için yetersiz olacak kadar kısıtlıdır. Özellikle faydacı terimlerle ifade edilirse amaçların seçimiyle ilgisizdir. Fakat amaçların ya da araçların seçiminde *hiçbir alternatif seçici standardın* olmaması, mantıksal olarak kapanmaya dönük eğilimiyle sistemi negatif rastlantısallık kavramına sürüklemektedir. O halde aktörün bakış açısına göre, içerisinde eylemde bulunduğu duruma dair bilimsel olarak doğrulanabilir bilgi, eylem sistemindeki yegâne *anlamlı yönlendirici araç* haline gelir. Tek başına bu bilgi, kendisini etkileyen "anlamsız" güçlere verilen bir karşılıktan ziyade, aktörün eyleminden anlaşılabilir bir düzen oluşturan şeydir. Burada aktörün sanki bilimsel bir araştırmacıymış gibi değerlendirildiği unutulmamalıdır. Bu, vurguyu eylemin öznel tarafındaki *bilişsel unsurlara* yöneltir. O halde incelenen bakış açısının hususiyeti şudur ki açıkça ya da gizlice (daha çok gizlice) pozitif bilimin insanın dışsal (benlik dışı) gerçeklikle mümkün olan yegâne anlamlı bilişsel ilişkisini; yani aktör olarak insanı oluşturduğu görüşünü içerir. Bu çıkarım yapıldığı sürece veya ele alınan akıl yürütme biçimi bunu bir öncül olarak işaret ettiği sürece, söz konusu sosyal teori sistemi "pozitivist" olarak adlandırılabilir. Bu bakış açısına göre burada tanımlandığı şekliyle faydacılık tam bir pozitivist sistemdir fakat tabii ki mümkün olan tek pozitivist sistem değildir. Buna karşın, hepsi pozitivist çerçevede kalmak üzere, bir takım farklı yollarla bundan bazı sapmalar mümkündür.

Batı Avrupa toplumsal düşüncesinin ana akımlarından birinin, aşağı yukarı 17. yüzyıldaki sekülerleşmesinden beri, bu anlamda pozitivist olduğu iddia edilebilir. 18. yüzyılda bu pozitivist akımı oluşturan unsurlar çoğunlukla ve büyük ölçüde diğerleriyle öyle birleşmiştir ki bir bütün olarak sistemi pozitivist olarak adlandırmak hiç de uygun olmayacaktır. Fakat genellikle 19. yüzyıl boyunca bu unsurların gittikçe daha açık biçimde pozitivist hale gelerek farklılaşması ve kendilerine ait kapalı bir sistem oluşturması yönünde artan bir eğilim vardı. O dönemde, Almanya'da daha belirgin olsa da, bütün Avrupa kültüründe ortak bir başka akım olan

"idealist" düşünce akımından kesin bir farklılaşma söz konusu olmuştur. Kesin bir biçimde ifade edebiliriz ki 19. yüzyıl boyunca bu ikisi giderek farklılaşmış ve Batı medeniyetine ait ülkelerde son zamanlara kadar pozitivist akım giderek daha hakim hale gelmiştir. Pozitivist sistemin, birçoğu gelecek bölümde tartışılacak olan, çok farklı biçimleri olmuştur fakat hepsi aynı kapsamlı kavramsal çerçeve içerisinde kalmıştır.

İkinci Kısım'da gelişimi ortaya konacak olan düşünce akımının asıl önemi; pozitivist eylem teorisinden, ikinci kavramsal şema olan idealizmin "iradeci" eylem teorisi olarak adlandırılacak olan tamamen farklı bir alt sistemine geçişi meydana getirmiş olmasıdır. Değişimin büyüklüğünü ve doğasını açıkça anlamak için bundan önce gelen sistemin bütün ana kolları hakkında net bir anlayışa sahip olmak elzemdir, çünkü bu sistem burada incelenecek ilk üç düşünürün zihinlerine belli bir ölçüde nüfuz etmiştir. Gelecek bölümde pozitivist toplumsal düşüncenin esas tarihsel çerçevesini de içerecek giriş mahiyetinde böyle geniş bir tartışmaya yer verilmesinin gerekçesi budur. Bu taslak çerçeve, okuyucuya bu düşünce biçiminin yapısı ve ayrıntılarını tam olarak tanıtmak için sunulmaktadır. Genel mantıksal çerçeve içerisinde mümkün olan çeşitli doktrin olasılıklarını ve bu doktrinlere dair ancak somut düşünce tarihi açısından sonuna kadar takip edilerek kazanılacak gerçekliği anlamadan, çalışmanın ana esasındaki içerimlerin birçoğunu fark edebilmek zor olacaktır.

Yine de bu daha geniş tarihsel çerçevenin özetlenmesine girişmeden önce şemanın ana hatlarını tamamlamak için pozitivist düşüncenin mantıksal yapısına dair analizi biraz daha ileri taşımak gereklidir. Pozitivizmin faydacı versiyonu sadece tarihsel olarak önce gelmez, aynı zamanda daha geniş sistemin içerisinde mevcut mantıksal alternatiflerin analizi için uygun bir başlangıç noktası da oluşturur. Eğer rasyonel birim fiillerin atomculuğu en ayırt edici özelliği olarak kabul edilirse, faydacı temelden ayrılabileceği iki temel yön olduğu açıktır: bir yanda eylemlerin amaçlarının statüsü, diğer yanda ise rasyonellik özelliği. Her iki yönden de pozitivist çerçeve, faydacı konumdan ne tür ayrımların mantıksal olarak kabul edilebilir olacağı konusunda bazı sınırlamalar getirir. Yine her iki açıdan, pozitivist anlamda faydacılık yerine kabul edilebilir olan alternatifler, daha genel düzeydeki eylem şemasının mantıksal olasılıklarını ayrıntılı olarak incelemekte yetersiz kalmaktadır. Aslında pozitivist bir konumdan diğerine geçiş yapmak özellikle genel eylem şemasıyla tamamen uyumlu olan o olasılıkları hayata geçirmek anlamına gelir, fakat bu onun pozitivist versiyonlarının terk edilmesini de gerektirir. Şu an için, faydacı eylem şemasının yalnızca pozitivist konumunu korumasını mümkün kılan alternatifler özetlenecektir.

O halde ilk olarak faydacı şemada amaçların statüsüne bakalım. Burada analitik anlamda eylemlerin amaçları ile eylemin duruma ait olan unsurları arasındaki ayrım hayati ve elzemdir. Hristiyan bir arka plana sahip iradecilikle uyumlu olarak aktörün failliğinin gerçekliğinden asla şüphe edilmezdi. Pozitivist unsur, "amaçlar, sadece bulgusal anlamda belli analitik hedefler için değil, fakat araç-amaç ilişkisine ve bunun en önemli bileşeni olan aktörün kendi durumu hakkındaki bilgisine göre rastlantısal olarak değiştikleri varsayımıyla, ampirist temelde de verili olarak alınmalıdır" şeklindeki içerime dayanır. Ancak bu şekilde faydacı şema açısından bunların analitik bağımsızlığı muhafaza edilebilir. Fakat bu varsayım pozitivist temeli terk edilmeden sorgulanırsa ne olur? Uzun vadede böyle bir varsayımın bilimsel olarak tatmin edici bulunması çok zor olduğundan, kesinlikle sorgulanacaktır. Aslında bu, bilimsel araştırmaya yönelik nihai bir sınırın ifade edilmesidir ve bilim daima böyle sınırlamaları kabul etmekte isteksiz olmuştur, özellikle bu sınırlar keyfî biçimde *a priori* konulduğu zaman.

Pozitivist alanda bu uygun olmayan sınırlamadan kaçmanın tek yolu vardı. Eğer amaçlar rastlantısal olmasalardı bu, aktörün amaçlarının seçimini bazı ampirik gerçekliklerin bilimsel bilgisine dayandırabilmesi gerektiği için böyle olurdu. Fakat bu ilke kaçınılmaz bir şekilde amaçları eylemin durumuna uygun hale getirme ve bunların analitik bağımsızlığını yok etme gibi bir mantıksal sonucu doğurmuştu ki bu, faydacı görüş için son derece hayatiydi. Zira gelecekteki bir durumun ampirik bilgisi için tek olası kaynak bugünkü ya da geçmişteki durumlara dayanarak tahmin yapılmasıdır. O zaman eylem tamamen koşulları tarafından belirlenmiş olur, çünkü amaçların bağımsızlığı olmadan koşullar ve araçlar arasındaki ayrım anlamsız hale gelir. Eylem de bu koşullara rasyonel bir adaptasyon sürecine dönüşür. Aktörün aktif rolü, durumunu anlama ve bunun gelecekteki gelişim seyrini tahmin etme rolüne indirgenir. Aslında eğer aktörün eyleminin bilgiden ve bu bilginin koşullarından başka bir belirleyicisi yoksa, bu rasyonel sürecin işlevinin ne olduğu, aktör için sürekli yanılmanın nasıl mümkün olduğu oldukça gizemli bir hale bürünür.

Bu nedenle amaçların statüsü bakımından pozitivist düşünce "faydacı çıkmaz"a yakalanır. Yani ya amaçların seçiminde aktörün aktif failliği eylemdeki bağımsız bir etkendir ve amaç unsuru rastlantısal olmalıdır;[12] ya da amaçların rastlantısallığına dair sakıncalı içerim reddedilir, fakat o

12 Rastlantısal amaçlar arasında bir seçim olamayacağından, bu gerçekten imkânsız bir görüştür.

zaman amaçların bağımsızlığı ortadan kalkar ve amaçlar durumun koşullarına, yani öznel olmayan koşullar açısından analiz edilebilir unsurlara uyumlu hale getirilirler. Mesela, biyolojik teorideki analitik anlamıyla başlıca[13] kalıtım ve çevre örnek verilebilir. Bu faydacı çıkmaz İkinci Kısım'da ele alınan yazarların teorilerini anlamada çok önemli hale gelecektir. Bu durumda "radikal rasyonalist[14] pozitivizm", burada tanımlandığı şekliyle faydacılığın yok olduğu ve eylemin yalnızca koşullarının bir fonksiyonu haline geldiği durumun zıt kutbudur. Bu, İkinci Kısım'da analiz edilecek teorilerin bu bakımdan pozitivist temelden ayrıldığı bir noktayı oluşturan ikilemin iki ucunun da reddedilmesidir.

İkinci sorun rasyonellik normunun statüsüyle ilgilidir. Daha önce de belirtildiği üzere burada faydacı görüş rasyonelliğin en üst düzeye çıkarıldığı durumun zıt kutbunu temsil eder. Bu, aktörün duruma dair bilgisinin amaçlarını gerçekleştirmek için, nihai olarak tam olmasa da, yeterli[15] ol-

---

13 Bu kavramların eylem teorisiyle ilişkisinin statüsünün nasıl ifade edildiğini görmek için bu bölümün ekindeki Açıklama C'ye bakınız (s. 114).

14 Bu örnekte rasyonalist teriminin kullanımı biraz tehlikelidir fakat daha iyi bir alternatif gözükmüyor. Bu, eylem sürecinin belirlenmesindeki rasyonel ve irrasyonel etkenlerin görece rolü gibi psikolojik olarak adlandırılan anlamdaki rasyonalizmi kastetmiyor. Burada kastedilen anlam daha çok eylemin öznel bakış açısıyla yapılan analizinde pozitif bilimin rasyonel metodolojik şemasının kullanımıdır. Bu ikinci anlamıyla rasyonalist kutbun, eylemin bütün önemli unsurlarının, öznel bakış açısıyla, bu şemaya uyumlu hale getirilebildiği, yani aktöre durumu hakkındaki doğrulanabilir olgular olarak ya da böyle olgular arasındaki mantıksal açıdan kuvvetli ilişkilerin ifadesi olarak gösterildiği bir nokta olduğu iddia edilebilir. Rasyonalist teriminin bu iki anlamı kesinlikle birbiriyle alakasız değildir fakat yine de bu ikisini ayırt etmek esastır. Mesela Durkheim, kolayca birinci anlamda saf bir rasyonalizme düşmekle itham edilmiştir; aslında bu izlenime ikinci anlamda rasyonalist bir şemayı kullanması, yani önceki dönemlerinde kendine özgü radikal bir rasyonalist pozitivist olması gerçeği sebep olmuştur.

15 Nitekim çok basit bir örnek vermek gerekirse en cahil ve bilimsellikten uzak bir ev kadını bile eğer belli bir süre kaynarsa patatesin yumuşayıp püre haline geleceğini ve "pişmiş" olacağını bilir. Bu *bilinen bir olgu* olduğu sürece patates pişirme amacı için tamamen yeterli bir bilgi temeli oluşturur. Ev hanımının bu şartlarda patatesin *neden* yumuşadığını, "piştiği için" gibi sebepler haricinde, bilmemesi veya biyokimyasal anlamda "çiğ" halden "pişmiş" hale gelmesinin *neye* dayandığını bilmemesi, onun eyleminin rasyonelliğine ilişkin hüküm verilmesiyle tamamen alakasızdır. Böyle bir bilgi entelektüel merakı tatmin etmede işe yarayabilir; patates hazırlamayla ilgili yeni bir teknik getirmediği sürece en azından aşçılığın rasyonelliğinin artmasına katkı sağlamayacaktır. Verili koşullarda bu değişimlerin yaşandığı gerçeği yeterlidir. Benzer şekilde eğer bu ev hanımı Peru'nun yaylalarına gittiğinde patatesin daha uzun süre kaynamasına rağmen pişmediğini fark ederse, bu gerçek onun için yeterlidir. Bunun

duğu durumdur. Rasyonel normdan sapmalar bazı noktalarda bu bilgi yeterliliğinin sağlanamamasıyla ilişkilendirilmelidir.[16] Bu bağlamdaki önemli husus, faydacı ya da daha genel olarak pozitivist temelde, kendisiyle ilişkili olarak rasyonaliteden bu tarz sapmaların ölçülebileceği başka bir alternatif norm türünün olmamasıdır. Bunların tanımlamaları tamamıyla negatif olmalıdır. Bunu çok iyi biçimde tanımlayan iki güncel tabir vardır; "cehalet" ve "hata". Rasyonel norma uyma konusundaki herhangi bir başarısızlık bu iki unsurdan birine ya da her ikisine atfedilmelidir. Ya aktör eylemine ilişkin bazı olguları bilmiyordu ve bilmiş olsaydı başka türlü davranmış olacaktı, ya da eylemini daha geniş bir kavrayış tarafından hatalı olduğu ispatlanmış olan düşüncelere dayandırdı. Bildiğini düşündü fakat aslında bilmiyordu.

Cehalet ve hata terimleri sağduyu düzeyinde sadece yeterli bilginin olmaması olarak anlaşılabilir. Fakat pozitivist anlamda onların daha özel bir çağrışımı olmalıdır. Bilimsel bilgi insanın dışsal gerçeklikle yegâne anlamlı bilişsel ilişkisi olarak kabul edildiği için, söz konusu aktörün neden cehalet veya hata kurbanı ya da her ikisinin birden kurbanı olduğunun yalnızca iki açıklaması vardır. Ya bu öznel olgu durumun, eylemle ilişkilerinde aslında bilimsel anlamda anlaşılamayan, unsurlarının bir yansıması olabilir; o zaman bunlar rastlantısal unsurlardır ve niçin, ne sebeple gibi daha farklı araştırmalar yapmadan nihai veri olarak alınmalıdırlar, ya da bunlar açıklanabilir. Açıklama, bu unsurların aktörün ya anlayamamış olduğu ya da tamamen yanlış anlamış olduğu özünde anlaşılabilir etkenlerden kaynaklandığı şeklinde olmalıdır. O halde bilimsel araştırmacı için izlenecek tek yol aktörün öznel deneyimini "geride bırakmaktır", yani eylem şemasının öznel kategorilerini, aktörün bilgisi ve "gerçekte" ne olduğu hakkındaki farkındalığı olmaksızın aktörü etkileyerek eylemi belirlediği düşünülebilecek olan nesnel süreçler lehine, terk etmektir.

Fakat bir husus kesinlikle unutulmamalıdır. Bu düşüncelerden doğrudan şu sonuç çıkar ki; eğer aktör eylemindeki bu unsurları fark eder ve bununla ilgili olarak rasyonel davranırsa ve davrandığı sürece, bu davranış

---

yüksek rakımda suyun kaynama noktasının düşük olmasından, dolayısıyla atmosfer basıncının düşük olmasından kaynaklandığını vb. bilmesi gerekli değildir. Bilginin bu detayları fenomenin bilimsel olarak anlaşılması için ne kadar ilginç ve önemli olsa da, *bunları bilmek*, bu bilgi olmadan eylemin seyrinin nasıl olmuş olacağını *değiştirmeyeceği sürece, eylemin rasyonelliği hakkında hüküm vermekle bir alakası yoktur.*

16 Yalnızca doğru bilgiyle eylem süreci arasında *keşfedilebilir hiçbir ilişki* olmadığı sınırlayıcı durum hariç. Bu bağlamda söz konusu durum teorik olarak önemli değildir.

bilimsel olarak bu unsurların geçerli bilgisini edinmek ve cehalet ve hatayı yok etmek şeklinde olmalıdır. Bu koşullarda rasyonel olmak birinin özellikle kendi eylemiyle ilgili olarak bilim adamı haline gelmesiyle olur. O halde irrasyonellik bilimin nihai sınırlarının dışında, yalnızca aktörler, insani olayları etkileyen bilginin mantıksal olarak olası tamamlayıcısına sahip olmadığı sürece, mümkündür.

Eğer pozitivist temelde irrasyonelliğin açıklamasının gerçekte bilinmeyen ancak aslında aktör tarafından bilinebilir olan etkenlere dayanması gerekiyorsa, o zaman bu etkenlerin analitik genelleme düzeyinde öznel olmayan şekilde formüle edilebilen kategorilere, yani eylemin *koşullarına,* bağlı olması gerektiği görülür. Böylece çarpıcı bir şekilde, pozitivist çerçevede kaldığı sürece faydacı görüşten sapma, hem amaçların statüsü sorunu hem de rasyonellik normu sorunu gibi büyük sorunlara yol açar. Bu ikisi de aynı analitik sonuca çıkar: eylemin kalıtım ve çevre gibi uygun olarak tanımlanmış ve esasında öznel olmayan koşullar bakımından açıklanması. Farklılık sadece eylem üzerindeki etkisi bu yolla uygulanan sürecin açıklanmasından kaynaklanmaktadır. Sürecin açıklanması bir örnekte aktör açısından kendi durumunun rasyonel bilimsel bir değerlendirme aracıyla gerçekleşmesi olurken; bir başka durumda bu araç bir kenara bırakılarak, eğer süreç aktör için öznel olarak tamamen açıksa, sadece etkili uyum ve denetimi imkânsız kılan şartlarda, "otomatik" bir süreç yoluyla, olumlu biçimde yalnızca hata olarak gerçekleşir. Bu görüş radikal anti-entelektüel pozitivizm olarak adlandırılabilir. Böylece faydacı çıkmaz daha kapsayıcı bir şekilde genişler. Bu durum şu önermeyle ifade edilebilir: faydacı görüşün her iki temel ilkesi bir kenara bırakıldığı sürece, eylemin açıklanmasında pozitivist temeldeki tek alternatif, eylem durumunun birçok pratik amaç için biyolojik teorideki analitik anlamıyla kalıtım ve çevre etkenleri anlamında anlaşılabilecek olan, öznel olarak değil nesnel olarak düşünülmüş koşullarına bağlıdır.

Bu içerimi görme konusundaki yetersizliğin başlıca sebebi, düşünürlerin temelde eylem şemasının somut kullanımı denilen şeyle ilgilenmeleri ve akıl yürütmelerini sistematik olarak genel bir analitik düzleme taşıyamamalarıdır. İkinci anlamda bu sonuç kaçınılmazdır.

Bu çarpıcı sonuç çok esaslı bir sorunu ortaya çıkarır. Bu bölümün başlangıcında, incelenen kavramsal şemanın -eylem teorisi- yapısı için öznel bakış açısının çok önemli olduğu gerçeğine dikkat çekilmişti. Fakat radikal pozitivist düşünce kutbunda, rasyonalist ya da anti-entelektüalist biçimde, bunun analitik gerekliliği ortadan kalkar. Aktörün cehaletinin boyutunu

ve hatasının kaynaklarını bildiğini varsayarsak, rasyonalist durumda fiilen ve anti-entelektüalist durumda ise potansiyel olarak eylemin açıklanmasıyla ilgili olguların daima en azından somut eylem şeması açısından *ifade edilebilir* olduğu bir gerçektir. Fakat kalıtım ve çevre analitik kategorileri, burada kullanıldıkları anlamda, yeterli bilimsel açıklama amacı için öznel kategoriler olmadan da var olabilmeleriyle öne çıkarlar. O halde bunlar ve diğer öznel olmayan kategoriler insan eylemine ait somut olguların anlaşılmasında yeterli oldukları sürece, bizatihi eylem şemasının bilimsel statüsü sorgulanabilir. Dolayısıyla eylem şeması uygun bir bulgusal araç, bir teori inşa etmede kullanılacak bir iskele olabilir ama daha fazlası değil. Bu araç, basitlik ve incelik gibi bilimsel meziyetlere dair genel fayda amacıyla yok edilebilir ve bundan vazgeçilebilir.[17]

Şüphesiz bu durum sadece pozitivist düşüncenin "radikal pozitivist" kutbunda geçerlidir ve faydacı görüşe bağlı kalındığında böyle değildir. Fakat gelecek bölümde görüleceği üzere sebepler işin içine dahil edildi-

---

17 Eylem teorisiyle ilişkili olarak öznel olmayan kategorilerin genel statüsü için Açıklama C'ye bakınız. Eylemdeki öznel olmayan koşullarda formüle edilebilen etkenleri özetlemek için, çoğu amaç açısından kalıtım ve çevre kavramlarını kullanmak uygundur. Fakat bu kavramlar burada açıklanan eylem teorisiyle ilgili temel tanımlara girmezler ve bunlardan hiçbir önemli sonuç çıkarılamaz. Açıklayıcı değil tanımlayıcı amaçlar için kullanılabilirler.

Yine de radikal pozitivist uçta bu durumun bazı içerimleri vardır. Söylenmiş olduğu üzere bu, eylem şemasını bir diğerinin, genelde biyolojik bir teorinin, türevi yapar. Şurası açıktır ki biyolojik teori daha mühimdir çünkü bu, tek hücreli organizmaların davranışları gibi, gözlemlenebilir hiçbir öznel tarafı olmadığı için öznel ifadelerle tanımlanamayan somut fenomenlere uygulanabilir.

Normatif kavramında olduğu gibi (bkz. Açıklama A) öznel tarafın genellikle ontolojik olarak "gerçek" mi yoksa başka bir gerçeklikten, belki "biyolojik" bir gerçeklikten türetilmiş bir türev mi olduğunu belirlemek bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Ancak buradaki sorular; eylem teorisinin bilinen öznel olmayan şemalardan türetilir olup olmadığı ve bu şemaların eylem teorisine uyan bütün doğrulanabilir olguları hesaba katıp katmadığıdır. Cevaplar şöyle öngörülebilir: (1) Radikal pozitivist uçta eylem teorisi öznel olmayan teorik sistemlerin en başta da biyolojik sistemin bir türevi haline gelir. (2) Fakat radikal biçimde pozitivist versiyonların, burada incelenen hiçbir biyolojik teorinin koşullarına indirgenebilir olmayan eylem teorisinin diğer versiyonlarına, özellikle iradeci versiyonuna, uyacak olan kritik öneme sahip bazı olguları hesaba katmakta başarısız oldukları örneklerle açıklanacak.

O zaman şu sonuca varabiliriz; eylem teorisinin en iyi "işleyen" versiyonu bu biyolojik teorilerin hiçbirine indirgenebilir değil ise de, o versiyonun bağımsızlığı konusunda meydan okuyan biri için bunu ispat etme yükümlülüğü vardır. Bütün çağdaş biyolojik teorileri bu sorunu çözümleme çabasını taşıyan bir bakışla eleştirel olarak analiz etmek açıkçası bu çalışmanın kapsamı dışında olacaktır.

ğinde insan eyleminin yeterli düzeyde genel bir açıklaması olarak, faydacı sistemin özünde bir istikrarsızlık vardır. Eğer bu böyleyse, nesiller boyu gelen zeki ve dikkatli düşünürlerin eylem teorisi üzerindeki zihin meşguliyetlerinin bir aldanışa mı dayandığı yoksa bunun en iyi ihtimalle bilimsel gelişmenin şu an itibariyle ustalıkla geçmiş bir aşaması mı olduğu sorusu radikal bir şekilde ortaya atılmıştır. Bu, çıkmaz için bir çözümdür; üstelik şimdilerde geniş kabul gören bir çözüm. Fakat bu çalışma ana tezlerinden biri olarak bir alternatif sunar; yani burada incelenen başlıca iki unsurun, eylem şeması ve pozitivizmin, uyumsuzluğunu kabul etmek fakat eylem şemasını pozitivizmden özgürleştirerek sosyal bilimlere yapacağı çok değerli hizmetten en iyi şekilde faydalanılacağının kanıtlandığını teyit etmek. Bu iki sonuçtan birini ya da bir diğerini seçmenin ampirik sonuçlarının analitik olarak dikkatli bir biçimde incelenmesine dayanan bu tezi sunmak, ileriki sayfalarda yapacağımız iştir. Bilimsel teori pragmatik formülün uygulandığı bir şey olduğu için yalnızca ampirik deneyime ait olguları anlamadaki faydası sebebiyle savunulabilir.

Ampirizm

Bu bölümü bitirmeden önce çalışma boyunca sürekli gündeme gelecek olan iki önemli hususa dikkat çekmek gerekiyor. Faydacı düşünce sistemini ana hatlarıyla ortaya koyarken, bu sistemin kendisiyle ilgili teorik sistem ve somut gerçeklik arasında "ampirist" diye adlandırılmış bir ilişki tasarımı içerdiğinden bahsetme fırsatı oldu. Eğer genel olarak ampirizm konusu ve onun bilimsel soyutlamayla ilişkisi hakkında birkaç söz daha edilebilirse, bu ileride her şeyin daha açık olmasına katkı sağlayacaktır. Bir teorik sistemin kategorilerinin, uygulandığı somut fenomenler grubu hakkındaki, bilimsel olarak önemli bütün olguları açıklamaya kendi kendilerine yeterli oldukları, açıkça ya da gizlice iddia edildiği zaman, bu teori sistemine başvurduğumuzda ampirizm terimi kullanılacaktır. İlk bölümde bütün bilimsel teori sistemlerinin mantıksal olarak kapanma eğiliminde oldukları ifade edilmiş ve bu durum faydacı teorideki amaçların rastlantısallığının üstü kapalı sonucu yoluyla apaçık izah edilmişti. Ampirik bir görüşün yol açtığı şey, mantıksal olarak kapalı bir sistemi ampirik olarak kapalı bir sisteme dönüştürmektir. Yani mantıksal olarak kapalı bir sistemde, bir yandan sistemdeki bütün önermeler, her birinin diğerlerine yönelik içerimleri olduğu için, birbirleriyle bağlantılıdır, öte yandan bu içerimlerden her biri aynı sistemin bir başka önermesinde ifadesini bulduğu için sistemin sınır-

ları belli ve kesindir. Fakat eğer bu sistemin tek başına incelenen fenomen hakkındaki bütün önemli somut olguların açıklanması için yeterli olduğu kabul ediliyorsa, o zaman önermeler bütün bu olguları ve onların ilişkilerini bütünüyle içermelidir. Diğer bir deyişle, ampirizm bütün bilimsel teorilerin özünde olan mantıksal determinizmi ampirik bir determinizme dönüştürür.

Aslında pozitivizm ve ampirizm tarihsel olarak birbirlerine sıkı sıkıya bağlı olmuş olsalar da, bu anlamda mantıksal olarak birbirlerini kapsamaları gerekmez. Genellikle bilimsel materyalizm olarak bilinen doktrin bu ikisinin birleşiminin belki de en önemli örneğidir. Bu bileşimi oluşturan şu iddiadır: son tahlilde klasik mekaniğin kategorileri gerçekliğin bilimsel olarak anlaşılmasında tek başlarına yeterlidir ve diğer bütün sistemler, eğer sağlam olsalardı, nihai olarak buna indirgenirlerdi.[18] Fakat bu şekildeki hiçbir sonuç kaçınılmaz biçimde pozitivizme bağlı değilse de, ikinci görüş bilimsel soyutlamanın rolünün gerçek anlamda kabul edilmesinin, faydacı ya da materyalist bir ampiristin içinde düştüğü zorlukları ne ölçüde hafifletebileceği konusunda çok dar bir sınırlama getirir.

Bu durum, faydacılıkta gayet barizdir. İnsani eylemin anlaşılmasıyla ilgili ve eylem şemasının faydacı versiyonu dışında pozitivist çerçevede bir yere sahip olan sistemlerin analitik olarak öznel kategoriler olmadan da var olabildiği gösterilmişti. Fakat bu sistemler, faydacı sistemin rasyonalist konumunu sürdürmesi mümkün olduğu sürece, daha önceden bizzat faydacı sistemde[19] göz önüne alınmışlardı. Eylem sürecine rehberlik

---

18 Burada indirgenebilir olmaktan kasıt bir sistemin önermelerinin mantıksal (matematiksel olan dahil) manipülasyon yoluyla anlamı değişmeden, yani değişkenlerin tanımı ve aralarındaki ilişkiler değişmeden diğer bir sistemin önermelerine dönüştürülebilmesidir. Birbirlerinin kavramlarına indirgenebilir olan iki sistem, mantıksal olarak düşünüldüğünde, aynı şeyi söylemenin iki değişik yoludur.

19 Eylem durumuna ait olgular söz konusu olduğunda, "sistem" kavramı her yerde açıklanması gereken iki ayrı anlamda kullanılmıştır. Bir yanda, *mantıksal olarak* birbiriyle ilişkili bir önermeler bütününe, bir "teorik sistem"e atıf yapar; diğer yanda ise *ampirik olarak* birbiriyle ilişkili bir fenomenler bütününe, bir ampirik sisteme atıf yapar. Birinci türdeki sistem sadece "gerçek" bir sistem olmamakla kalmaz, alışılmış anlamda hiçbir olguyu ifade etmez. Sadece ampirik fenomenlerin genel özelliklerini tanımlar ve bunların değerleri arasındaki genel ilişkileri ifade eder. Teorik sistemin ampirik fenomenlere uygulanmasında veriler, alışılmış adıyla olgular, temin edilmelidir. Bu veriler teori sistemini oluşturan genel kategorilerin özel "değerlerini" meydana getirir. Şüphesiz eğer bir ya da daha fazla değişkenin ampirik olarak verili değerleri biliniyorsa, aynı ampirik sistem hakkındaki diğer olgular da teoriye başvurularak araştırılıp doğrulanabilir.

ettiği kabul edilen bilgi tam olarak eylem durumunun nihai koşullarının, pratik amaçlar için kalıtım ve çevrenin bilgisidir. Muhtemelen bu sebeple diğerleri arasında faydacı şema eleştirilere bu kadar uzun süre direnmiştir. Zira bir kişi pozitivist çerçeveyi aşmadıkça, teorinin soyutluğuna dair farkındalık bile önümüzde yeni *teorik* imkânlar açmaz. Ampirik kapsamının, soyutluğundan kaynaklanan sınırlılıkları, teorinin sadece öznel olmayan etkenlerin çeşitli tesir biçimleriyle (son zamanlarda esas olarak pozitivist anti-entelektüalizmin biçimleri) tamamlanmasına ne kadar öncülük eder ve belli ampirik hataları düzeltmede ne kadar faydalı olursa olsun analitik sosyal teori aracına çok az bir katkı sağlar. Bu, bilhassa geleneksel iktisat teorisinin soyutluğunun farkına varmış, fakat bunu sadece, orjinal faydacı görüşün[20] pozitivist temellerine tam bir eleştiri getirmeden tamamlamaya çalışmış bir iktisat teorisyenleri okulu için böyle olmuştur. Aynı zamanda, en azından doğa bilimlerinin otoritesi olduğu iddiasıyla çok yakın zamana kadar desteklenmiş olan ampirizm daha ileri teorik gelişmenin önündeki en ciddi engellerden biridir. Fakat bu engeli aşmak, faydacı teorinin ve gelecek bölümde özetlenecek olan diğer pozitivist teorilerin zorluklarından kurtulmak için tek başına yeterli değildir.

Eylem Teorisinde Bireycilik

İkinci önemli mesele olarak, "bireycilik" kavramının bir yönü hakkında birkaç cümle daha eklenebilir. Bireyciliğin toplumsal düşünceyi şekillendiren bir etki olarak büyük ölçüde etik bağlamda önemli olduğu belirtilmişti. Fakat çok önemli bir anlamıyla hakim pozitivist toplumsal düşünce

---

Şunu da önemle belirtmek gerekiyor ki bir teorik sistem soyut olduğu sürece, bunun ampirik bir sisteme uygulanması için gerekli veriler ikiye ayrılır, bunlar da doğa bilimlerinde genellikle sabit değerler ve değişken değerler olarak adlandırılır. Şüphesiz bir teorik sistem için sabit değer olanlar diğer bazıları için değişken değeri oluşturur. Böylece eylem sisteminde, aktörün durumuna ait olgular analitik olarak eylemden bağımsız oldukları sürece sabittirler. Somut sonuçlara varmak için bunların değerleri bilinmelidir fakat eylem teorisinin amaçları için sorun teşkil etmezler. Duruma ait olguların eylem teorisinden etkilendiği tek taraf, eylemin referans çerçevesinin, olguların sorunlarla olan ilgisini açıklayacak şekilde, yani atomlar, hücreler ve benzerlerinin bir toplamı olarak değil de eylemin araçları ve koşulları olarak ifade edilmesini gerektirmesidir.

20 Bkz. Talcott Parsons, "Sociological Elements in Economic Thought", *Quarterly Journal of Economics*, Mayıs ve Ağustos 1935. "Some Reflections on the Nature and Significance of Economics," *Quarterly Journal of Economics*, Mayıs 1934.

akımı da bilimsel tarafıyla bireycidir. Bireyciliğin bu iki yönü de birbiriyle yakından alakalıdır fakat kesinlikle özdeş değillerdir.

Sorun, somut toplumsal sistemleri anlamak için gerekli bütün olguların, en genel referans çerçevesinin somut bir sistem fikri için gerekli kıldığı ilave olgulardan yapılan doğrudan genelleme sürecine ve bununla birlikte analitik olarak tecrit edilmiş "bireyler"e bağlı olup olmadığıdır. Fakat böyle bir sistem, birim fiilden ziyade atom olan "birey"le birlikte atomcudur. Daha temel birimlerle ilgili olarak atomcu olan herhangi bir teorik sistem zorunlu biçimde bireye ilişkin olarak da böyledir. Bu yüzden, bu anlamda temel bir ölçüt olarak atomculukla tanımlanmış olan faydacı görüş doğası itibariyle bireycidir. Radikal pozitivizme geçişte aynı atomculuk çok geniş bir kapsamda muhafaza edildiği sürece, söz konusu radikal pozitivizm biçimleri de bireyci olmuştur.

Bu şartlarda önceki tartışmada öne çıkmış olan bütün unsurlar bireyci bir modele uyum sağlamıştır. Bu amaçlar diğer unsurlara göre rastlantısal olarak anlaşıldığı için, bu iddiaya karşı faydacı amaçların rolünden hiçbir istisna üretilemeyeceği gayet açıktır. Bilgi rasyonel olduğu sürece rastlantısal değildir ve bilinen şeylerin bir "yansıma"sıdır ve bu yansıma tarafından belirlenir. Genel analitik bir düzlemde sistemdeki diğer kişilerin amaçlarına bağlı olan olgular ortadan kaldırılır. Bu, öznel olmayan şekilde formüle edilebilen unsurları bir kenara bırakır çünkü amaçlar ve bilgi, faydacı teoride öznel olmayan şekilde formüle edilemeyen yegâne unsurlardır.[21]

Fakat bu unsurların değerlendirilme biçimi birim fiilin atomculuğuyla ilgilidir. Bunlar, tecrit edilmiş belli bir amaca ulaşmayla ilgili oldukları

---

21 Eyleme dair faydacı bir açıklamanın unsurları rastlantısal amaçlar olarak ve eylem durumunun bilgisi olarak sayılmışlardır, bu yüzden bilginin belirleyicisi oldukları sürece ikinci kategoriye dahil edilmişlerdir. Bilginin belirleyicileri arasında sadece bilinen fenomenlerin asli özelliklerinin değil, bilenin "yetenekleri"nin de bulunduğu okur tarafından görülebilir. Rasyonelliğin gerekli koşulu olarak ortaya çıkması beklenen "akıl" nedir? Böyle bir yeteneğin varlığı şüphesiz faydacı bir teori için gerekli varsayımdır ve genellikle sadece bu şekilde üstü kapalı olarak vardır ve faydacı düşünce alanında sorun edilmez. Onun varlığı eylemin açıklanmasında bilim felsefesinin "rasyonalist" şemasının kullanılması için sadece gerekli mantıksal bir temeldir. İnsanlar bu yeteneği nasıl edinebilir, her şeyden önce insanın toplumdaki eylemi, akla ulaşma derecesine ya da olgusuna ışık tutabilir mi gibi sorular, düşünce bu yörüngede hareket etmişken, hiç sorulmayan sorulardır. Eylem teorisinin gelişiminde çok daha sonraki bir aşamada bu sorunun çok daha önemli bir noktaya geleceği gerçeği, konuyu Durkheim'ın "sosyolojik epistemoloji"sinde ve Almanların *bilgi sosyolojisinde[Wissenssoziologie]* toplumsal düşüncedeki değişim sürecinin en belirgin işareti olarak çok büyük bir öneme sahip hale getirir. Bu konunun açıkça tartışılması daha sonraya bırakılacaktır.

sürece, öznel olmayan çevreye ve aktörün kendi doğasına ait olguları içerirler. Bu bağlamda kalıtım zorunlu olarak bireyseldir çünkü zaten doğası gereği bireyin toplumsal ilişkilere katılmasından önce belirlenir. Bireyci olmayan bir unsurun mantıksal olarak tek var olma imkânı çevrededir ve bu ihtimal atomcu değerlendirme tarafından dışarıda bırakılmıştır. Radikal pozitivizme geçişteki tek fark amaçların bağımsızlığının yok edilmesi ve rasyonalite normundan sapma olduğu sürece, radikal pozitivist tür de bireycidir. Faydacı görüşten radikal bireyci pozitivizmin iki uç türüne kadar değişen teori grupları gelecek bölümün konusunu oluşturacaktır.

Mantıksal olarak pozitivist bir temelde bu bireycilikten kurtulmak mümkündür. Bu "sosyolojik pozitivizm" imkânının bir türü olan "radikal rasyonalist" tür, Durkheim tarafından teorisinin ilk gelişim evrelerinde kabul edildiği şekliyle bütün ayrıntılarıyla incelenecektir.[22] Bireylerin topluluklar içinde bir araya gelmesi olgusunun, biyolojik teoridekiler gibi öznel olmayan koşullarda analiz edilebilir sonuçlarının olduğundan şüphe etmek için hiçbir sebep olmadığından, muhtemelen bu görüşte bir gerçeklik kaynağı vardır. Fakat Durkheim'ın "toplumsal ortam"ı meydana getiren bir şey olarak ele aldığı kritik öneme sahip olgular, somut bireyin somut çevresinin bir parçası iseler de, analitik olarak düşünüldüğünde, son derece özel olarak eylem teorisi bakımından ifade edilmiş hale gelirler. Ve bu, kendi yapısı içerisinde öznel biçimde aktörün benimsediği, bilimsel anlamda geçerli bir bilginin unsurları olarak ele alınmalarını engelleyen bir şekilde gerçekleşir.

Durkheim ve selefleri hariç, pozitivist gelenek çoğunlukla bireyci olmuştur. Bu da bütün organik teorilerin ve diğer bireycilik karşıtı teorilerin otomatik olarak pozitivizmin antitezi olan "idealist" kampa yerleştirilmesine yol açmıştır. Bu durum pozitivist bir zihinsel eğilimle onları ve ifade ettikleri tüm olguları sorgusuz sualsiz şekilde tamamen geçersiz kılmaya yaramıştır. Durkheim'ın sosyolojik pozitivizminin çöküşü sürecinde bir tür idealizmi benimsemiş olması şaşırtıcı değildir. Onun bu şekilde iki düşünce biçimi arasında yalpalamış olması gerçeği, eserinin karşılaşmış olduğu olağandışı anlayış eksikliğinin açıklanmasında da çok işe yarar. Onun "idealizmi" pozitivistleri ve buna mukabil "pozitivizmi" de idealistleri aynı düzeyde kendine yabancılaştırdı. Pozitivist-idealist çıkmazının aşılmasıyla, uzun zamandır çok önemsiz hedefler uğruna sosyal teorinin başına bela

22 Özellikle bkz. 9. Bölüm.

olmuş olan eski bireycilik-toplumsal organizma çıkmazının ya da sıklıkla ifade edildiği şekliyle toplumsal nominalizm-realizm çıkmazının aşılması için de bir yol gösterilmesi umulur.

Açıklama A: "Normatif" Kavramı Üzerine

Bilimsel bir eserde normatif teriminin liberal biçimde kullanımı, çoğunlukla ampirik bilimden ayrılan etik ve yasal bakış açılarıyla ilişkisi sebebiyle kısa bir açıklama ve açık seçik bir tanıma ihtiyaç duyar.

Bu çalışmanın hedefleri açısından normatif kavramı; bir eylem sisteminin bir unsuru, bir parçası ya da bir yönüne uygulanabilir şekilde kullanılacaktır. Bu da ancak normatif kavramının (1) bir topluluğun üyeleri için, (2) bir topluluğun üyelerinin bir kısmı için, (3) veya bir birim olarak topluluk için; herhangi bir başka amacın aracı olarak sahip olduğu statüye bakılmaksızın, kendi başına bir amaç olan ve bir ya da daha fazla aktöre bağlı olan bir duyguyu açığa çıkardığı ya da başka şekilde bunu içerdiği kabul edilebilirse mümkündür.

Bu anlamda bir amaç, aktörlerin de istediği fakat yalnızca durumun öngörülebilir eğilimlerinin aktif bir müdahale olmaksızın ortaya çıkarmasını bekledikleri halden bazı önemli açılardan farklılık gösterdiği, eylemin yöneldiği olayların gelecekteki vaziyetidir.[23]

Bir norm somut eylem biçiminin sözlü bir şekilde tanımlanmasıdır, bu yüzden gelecekteki belli bazı eylemleri bu sürece uydurmayı öğütleyen bir uyarıyla birlikte makbul görülür. Bir norm örneği mesela şu ifadedir: "Askerler komutanlarının emirlerine itaat etmelidirler."[24]

---

23 Bu tanım, ilk durumdan farklı olan bir durumu ortaya koymanın yanında, bir amaç olarak olayların mevcut durumunun sürdürülmesini de içermek üzere özellikle formüle edilmiştir.

24 Genelde somut bir norm eylemin normatif unsurlarından başka şeyleri içerir. O halde askerlerin itaati belli bir askerî amacı ya da daha genel olarak askerî yeterliliği başarmak için vazgeçilmez bir araç olabilir. Fakat burada analizin böyle somut normlarda mevcut normatif bir unsuru açığa çıkarabileceği en az iki yön vardır: (1) Bu normu "kabul edenler" arasında, subay, asker ya da sivil olsun, askerlerin emirlere itaatinin, askerî yeterlilik düşüncesine bakılmaksızın, kendi başına bir amaç olduğu yönünde bir hissiyat olabilir. (2) neden itaatin bir araç olarak değerli olduğu sorusu ortaya atıldığında, bu "yukarıya doğru" araç-amaç zincirinin takip edilmesine yol açacaktır. (Bkz. 6. Bölüm) Bu usulle analiz, en sonunda itaatin hedefinin kendi başına askerî yeterlilik mi olduğu yoksa millî güvenlik gibi diğer amaçlara ulaşmak için bunun bir araç mı olduğu konusunda nihai bir sonuca varacaktır. Normatif unsurlar genellikle

Çok açık olsa da, yapılması gereken ilk yorum normatif bir unsurun gözlemlenen aktörlere atfedilmesinin gözlemci için hiçbir normatif içeriminin olmadığıdır. Gözlemcinin tavrı, kişilerin normatif duygularına pozitif ya da negatif olarak katılmadığı tamamen nesnel bir gözlemcinin tavrı olabilir. İnsan davranışına dair bilimsel araştırmanın uygulanmasında bu kuralı yerine getirmenin pratik zorluğu, söz konusu kuralın bilimsel çalışmanın yönelmesi gereken bir norm işlevi de gören bilimsel metodolojinin vazgeçilmez bir parçası olduğu gerçeğini değiştirmez.

İkinci olarak, yukarıda ortaya konduğu biçimde tam anlamıyla, unsurlar normatif olabilir ya da olmayabilir. Öte yandan, eylem sistemleri ve bunların parçaları bir bütün olarak sadece normatif ya da sadece normatif olmayan şeklinde değildirler fakat genelde her iki türdeki unsuru içerdikleri ve büyük ölçüde bu iki türdeki unsurun ayırt edilmesine odaklanacak şekilde analiz edilebilir oldukları anlaşılır.

Eylem sisteminin normatif ve normatif olmayan unsurları arasındaki ayrım, bütün bilimlerdeki diğer ayrımlar gibi aynı metodolojik düzeyde ampirik bir ayrımdır, mesela biyolojik bilimlerdeki kalıtsal ve çevresel unsurlar arasındaki ayrım gibi.[25] Dolayısıyla bu eserdeki kullanım şekli[26] felsefi bir ayrım değildir.

Normatif unsurların insan eylemindeki rolünün analiz edilmesi için mantıksal başlangıç noktası, insanın sadece uyarıcılara karşılık verdiği değil eylemlerini aktör ve aynı topluluğun diğer üyeleri tarafından makbul görülen kalıplara uydurmaya çalıştığı bir deneyim olgusudur. Bunun bir olgu olduğunun ifade edilmesi, diğer bütün olgu ifadeleri gibi, kavramsal bir şema içerir. Bu şemanın en temel bileşeni burada araç-amaç şeması olarak adlandırılan şeydir. Eylem teorisi, daha özelde iradeci eylem teorisi, bu temel kavramsal şemanın daha ayrıntılı ve ince işlenmiş halidir. Bu

---

aynı somut norm içerisinde iki biçimde de bulunurlar. Öte yandan somut normun kabul edilmesi, kısmen, itaat konusundaki kalıtsal eğilim gibi normatif olmayan unsurlara dayanabilir. Somut norm bir eylem sisteminin bir "parçası" olabilir ve böyle parçaların normalde çeşitli unsurlar açısından analiz edilebilir olduğu daha önceden belirtilmişti. (Bkz 1. Bölüm)

25 Her iki durumda da genellikle teşhisin zor olması bakımından ikisi benzerdir.

26 Ancak bilimde faydalı olduğu kanıtlanan diğer birçok ampirik ayrım gibi bu da belli felsefi ayrımlarla ilişkilidir ve bunun ampirik olarak faydalı olduğu gerçeğinin felsefi düzeyde de içerimleri olabilir. Böyle içerimlerin geliştirilmesi, bu çalışmanın ampirik ve teorik sorunları için önemli olduğu noktaya kadar dikkate alınır, onun ötesinde kitabın kapsamı dışındadır.

çalışmanın sahip olduğu bilimsel bakış açısına göre tek soru, bu kavramsal şemanın "işlerliğe sahip olup olmadığı", kendi şartları içerisinde analiz edildiğinde önemli tekbiçimlilikler üretebilecek olan doğrulanabilir olgu ifadeleri ortaya koymanın mümkün olup olmadığıdır. Aynı olguları başka kavramsal şemalar açısından, özellikle normatif unsurları içermeyecek şekilde, ifade etmenin mümkün olabileceği reddedilmemiştir. Bu nitelikte geliştirilmiş olan şemalar, davranışçı şema gibi, yazara göre insan davranışına ait olguların ifadesi ve analiz edilme araçları olarak eylem şemasına göre çok daha yetersizdir. Fakat bu mevcut amaçlarımız açısından sadece bir fikir olarak kalır. Bu çalışmada ampirik uygulamada böyle alternatif bir şemanın eleştirel olarak tartışılmasına ya da onun sistematik olarak eylem şemasıyla karşılaştırılmasına çaba harcanmayacaktır. Bu çalışma kavramsal eylem şemasının tartışılmasıyla sınırlıdır. Burada yapılmaya çalışılan tek sistematik mukayese eylem şemasının çeşitli türleri arasındaki mukayesedir. Eylem şemasının yukarıda ifade edilen anlamda ampirik olarak geçerli bir kavramsal şema olduğu ve bu şemada insan davranışı hakkında birçok doğrulanabilir olgunun ifadesinin ve bu olguları içeren birçok önemli tekbiçimlilik formüle etmenin mümkün olduğu gösterilecektir. Mekânın klasik mekanik açısından önemli bir esas olmasıyla aynı anlamda, normatif bir yönelim de eylem şeması için temel bir esastır: verili olan kavramsal şema bakımından, nasıl ki mekânda konum değişimi dışında hareket diye bir şey yoksa normlara uyma çabası dışında da eylem diye bir şey yoktur. Her iki durumda da önermeler ya tanımlar ya da tanımların doğal sonuçlarıdırlar. Fakat buradaki amaçlarımız açısından insan davranışının "gerçekten" normatif yönelimli olup olmadığı sorusunu sormak bile gerekli değildir.[27] Zira bu çalışma, *a priori* temelde felsefi sonuçları geçersiz kılma çabalarını negatif olarak eleştirmek dışında, eylem teorisinin felsefi içerimleriyle ilgilenmez. Bu çalışma eylem teorisinin sadece doğrulanabilir olgularla ilişkili bilimsel statüsüyle sınırlıdır.

---

27 Buradaki amaçlarımız açısından normatif kavramı, ontolojik açıdan değil, belli bir teorik sistemdeki yerine göre tanımlanır. Bu sorun bu çalışmanın kapsamına dahil değildir. Bu, kavramın ontolojik statüsünün teorik sistemdeki statüsüyle ilişkili hale geldiği anlamına gelir ki bu da hala "işleyen" bilimsel sistemin statüsüne dair daha geniş sorunun bir aşamasıdır. Yine de bu konu üzerinde son bölümde bir kaç şey söylenecektir (Bkz. 2. Cilt ss. 789-792).

Açıklama B: Eylem Teorisindeki Sistem Tiplerinin Şematik Ana Hatları

Yukarıdaki bölümde ve bütün çalışma boyunca, eylem alanındaki teorik sistem tiplerine dair hayli karmaşık bir sınıflandırma kullanıldı. Çeşitli tiplerin birbirleriyle ilişkilerini aydınlatmada okuyucuya yardımcı olmak için, buradaki tasnifin şematik bir taslağını eklemek en iyi yol olarak gözüküyor. Bunu yapmanın en açık yolu, konuyla ilgili çeşitli kavramsal unsurlara rastgele semboller vererek hangilerinin belli bir tipteki teorik sisteme dahil edildiği ya da dışında tutulduğunun oldukça kesin ve net bir biçimde uygun bir formülle ifade edilebilmesi gibi görünüyor. Bu açıklama okuyucunun "okuması" için değil, metni okurken, tartışılan teori tipine uygulanan çeşitli kavramların anlamları ve karşılıklı ilişkileri hakkında kesinkes emin olmakta zorluk çektiğinde referans olarak başvurması için önem taşımaktadır. Bunu tanımlayan belirli bir sınıflandırma ve terminoloji literatürde mevcut olmadığı ve bu yüzden muhtemelen okuyucuya yabancı geleceği için bu daha da gereklidir. Kavramları seçerken mevcut kullanımdan fazla ayrılmamaya çaba gösterilmiştir ancak yapılan ayrımların kendilerinin mevcut olmadığı böyle bir durumda, teknik anlamları hemen belli olacak kavramları kullanmak imkânsızdır.

Bu, eylem teorisinin alt türlerine ait bir sınıflandırmadır. Burada bir eylem teorisiyle kastedilen, "birim fiiller" olarak bahsettiğimiz birimlerden oluştuğu düşünülebilecek olan somut bir sisteme ampirik referans yapan herhangi bir teoridir. Bir birim fiilde tespit edilebilen asgari nitelikler şöyledir: (1) bir amaç, (2) sırasıyla *(a)* araçlar ve *(b)* koşullar olarak analiz edilebilir bir durum ve (3) amacın durumla ilişkilendirildiği en az bir seçici standart. Şurası açıktır ki bu kategoriler sadece öznel bakış açısını, mesela aktörün bakış açısını, içerdikleri şartlarda bir anlama sahiptir. Davranışçılık gibi, insanları bu öznel tarafı dışlayan şartlarda ele almakta ısrarcı olan bir teori bu çalışmanın kastettiği anlamda bir eylem teorisi değildir.

A = bir birim fiil olsun. A birim fiili şunlardan oluşur.

S = bir durum. Durum doğrudan eylemle ilişkisi içinde görüldüğünde şunlardan oluşabilir.

C = koşullar, artı

M = araçlar, artı

i = normatif veya ideal unsurlar, artı

i_e = normatif veya ideal unsurların sembolik ifadeleri.

Eylemin öznel tarafı bilimin metodolojik kriterlerine göre incelendiği zaman, durum ve onun unsurları öznel olarak şu şekilde gösterilebilir:

T = Aktör tarafından kabul edilen bilimsel olarak geçerli bilgi. Bu da şunları kapsar:

F = doğrulanabilir olguların ifadeleri, artı

L = F'den tümdengelim yoluyla yapılan mantıksal olarak doğru çıkarımlar

t = gözlemci tarafından kabul edilen bilgi açısından, bilimsel olarak doğru şekilde formüle edilebilir olabileceği açıklanan fakat aslında bu standarttan sapan unsurlar; bilimsel olmayan unsurlar. Bunlar,

f = doğru olduğu iddia edilen hatalı ifadeler

l = mantıksal safsatalar

i_g = cehalet; nesnel olarak bilinebilir olan fakat öznel belirtiden yoksun unsurlar

r = T ve t olarak formüle edilen unsurlara göre rastlantısal olarak değişen unsurlar

E = bir amaç (tanım için bkz. Açıklama A)

N = E ve S'yi ilişkilendiren seçici bir standart

Z = bir eylem sistemi olsun.

R_{ei} = bir sistemdeki birim fiillerin temel ilişkileri, mesela sistem eylem referans çerçevesi açısından tanımlandığı sürece, mantıksal olarak eğer varsa birden çok birimden oluşan bir sistem fikrinde gizli olan ilişkiler

R_I = birim fiillerin, bireyler ya da aktörler olarak adlandırılan bir ya da daha fazla sayıda, daha büyük ve örgütlü birimleri oluşturacak şekilde gruplandığı kadar karmaşık sistemlerde ortaya çıkan fakat bu bireylerin birbirleriyle ilişkilerinden ortaya çıkan hiçbir özelliğin olmadığı ilişkiler

R_c = bireylerin; toplumsal grupların, "topluluklar"ın üyeleri olarak var olan ilişkilerine göre ortaya çıkan ilişkiler.

O halde bir eylem sistemi için en kapsamlı formül şu şekildedir:

A = S (T, t ve r'de belirtilmiş olan M +
T, t ve r'de belirtilmiş olan C +
T, t ve r'de belirtilmiş olan i_e)
+ E + N (T, t, r, i veya i_e açısından tanımlanmış olan)
+ r (S'nin tezahürü olmaktan başka bir rolde, i_r olarak)

$Z = (A1 + A2 + A3 + ... An) + R_{ei} + R_I + R_C$

Bu çalışmadaki analizin başını çektiği iradeci eylem teorisi istisna olmak üzere, ilgili bütün sistemler bu formülün geneline açıkça ya da üstü

kapalı olarak konulan bir ya da daha fazla kısıtlamayla tanımlanmışlardır. Burada sembolize edilen unsurlardan bazılarınca oynanan rolün bastırılmasına dayanan kısıtlamalar, birim fiilin veya sistemdeki birimlerin ilişkilerinin analizini ya da her ikisini etkiler.

Pozitivist Eylem Teorisi

Bir eylem teorisi, bilimsel olarak geçerli ampirik bilgiyi, açıkça ya da ima yoluyla, aktörün teorik anlamda kendi durumuna yegâne anlamlı öznel yönelim biçimi olarak değerlendirdiği sürece pozitivisttir. Böylece anlamlı öznel unsurlar ya (1) geçerli ampirik bilgi T'nin unsurları, (2) bilginin aktör tarafından kavranabilir bir t olduğu alanda geçerli bilgi standardından sapmalar içeren unsurlar ya da (3) T bilgisine göre rastlantısal olan unsurlar olacaktır. Burada kullanılan bilgi doğası itibariyle; geçmişin, şimdinin ya da öngörülen gelecek durumun bilgisidir. Bu yüzden (2) başlığı altındaki unsurlar, eylemin durumdan etkilendiği biçimleri geçerli bilgiden ziyade öznel tezahürlere dayanarak ifade eden şeyler olarak yorumlanacaktır. Geçerli bilgiyi ya da duruma bağlı etkilerin tezahürlerini oluşturmayan unsurlar pozitivist sistemde doğası itibariyle rastlantısaldır. Durum, özünde aktörün, hakkında geçerli ampirik bilgiye sahip olabildiği "dış dünyasının" bir parçasıdır.

O halde pozitivist bir sistem için genel formül;

$A = S$ (öznel olarak T, t, r'de belirtilmiş olan) $+ E(T, t, i_r) + N(T, t, i_r)$

$Z = (A_1 + A_2 + A_3 + \ldots . A_n) + R_{ei} + (R_I) + (R_C)$

Böylece pozitivist bir sistemde birim fiil, esaslı bir teorik öneme sahip olmayan olası rastlantısal unsurları ihmal ederek, her unsur için iki uç arasında değişebilen terimlerle tanımlanabilir. Durum ya bilimsel olarak geçerli T bilgisi açısından ya da bilimsel olarak sağlam olmayan t ya da bunun herhangi bir bileşimi gibi öznel unsurlar açısından ortaya konulabilir. Aynı şey araç-amaç ilişkisini tanımlayan seçici standart için de geçerlidir. Eğer amaçlar analitik olarak bağımsız bir unsur oluşturuyorlarsa, bu, duruma ve onunla ilgili bilgiye göre rastlantısal olan bir içerikle beraber olmalıdır. Fakat bir uçta, somut "amaç" durumun gelecekteki eğilimlerinin doğru ya da yanlış bir öngörüsüne dönüşürken, diğer bir uçta amaçların analitik önemi tamamen ortadan kalkabilir. Birim fiiller arasındaki temel ilişkiler her sistemde var olmalıdır, fakat her iki kategorinin yeni ortaya çıkan unsurları, parantezlerle belirtildiği üzere, var olabilir ya da olmayabilir.

Pozitivist sistemde, ilk olarak birim fiil bakımından, şöyle bir alt sınıflandırma yapılabilir:

A. Radikal Pozitivizm

Analitik açıdan bağımsız oldukları için yalnızca öznel terimlerle formüle edilebilen unsurlar diğerlerinden ayrılırlar. Somut amaç ve seçici standart duruma uygun hale getirilir. Genel formül:

$A = S(T, t, r) + E(T, t) + N(T, t)$

(sistem için formül yukarıdaki gibidir.)

Önemli uç alt türler şunlardır:

A1. Radikal rasyonalist pozitivizm

$A = S(T, r) + E(T) + N(T)$

Teorik olarak önemli tüm unsurlar geçerli ampirik bilginin metodolojik kriterlerine pozitif biçimde uydurulabilir.

A2. Radikal anti-entelektüalist pozitivizm

$A = S(t, r) + E(t) + N(t)$

Teorik olarak önemli tüm unsurlar bilim dışı şeklinde aynı kriterlere negatif biçimde uydurulabilir. Her iki örnekte de rastlantısal unsurlar için tek yer durumun içindedir (Darwinci tür değişimleriyle karşılaştırınız).

B. "İstatistiksel" Pozitivizm

Bu, tam bir kesinlikle, bir rastlantısal unsurun konuya dahil olduğu her yerde uygulanabilir bir terimdir. Fakat bu çalışma bağlamında bu sorunun çok esaslı bir öneme sahip olduğu tek nokta, rastlantısallık kavramının pozitivist çerçeveyi bozmadan normatif unsurlar için ampirik bir rolü kabul etme biçimi olduğu yerdir. Birim fiilde bunlar için tek yer N ve E'dir. O halde formül şudur:

$A = S(T, t, r) + E(i_r, T, t) + N(i_r, T, t)$

Yukarıdaki ayrımların tümü sadece birim fiilin niteliğinden bahseder. Diğer alt sınıflandırma temelinde ise söz konusu olan şey sistemin niteliğidir. Atomcu bir sistem ancak birimler ve bunların temel ilişkileri bakımından tanımlanır.

$Z = (A_1 + A_2 + A_3 + \ldots . A_n) + R_{ei}$

Burada şu türler önemlidir:

1. "Bireyci" Pozitivizm: Bireyci pozitivizm terimi ya atomcu olan, ya da daha geniş bir birim olarak aktörle ilgili olan birim fiillerin organizasyonuna bağlı olarak ortaya çıkan yeni ilişkileri içeren ve başka yönlerden pozitivist sistem tanımını da karşılayan bir sisteme atıf yapan teori için geçerlidir. Formül şöyledir:

$Z = (A_1 + A_2 + A_3 + \ldots A_n) + R_{ei} (+ R_I)$

2. "Sosyolojik" Pozitivizm: Sosyolojik bir sistem, aynı aktörle ilgili birim fiillerin organizasyonuna bağlı olarak ortaya çıkan yeni ilişkilerin yanı sıra; toplumsal bir sistemdeki, bir "topluluk"taki birçok aktörün organizasyonuna bağlı olarak ortaya çıkan başka ilişkileri de içeren bir sistemdir. Böyle bir sistem, kendisini oluşturan birim fiiller pozitivist terimlerle tanımlandığı sürece pozitivisttir. Formül şöyledir:

$Z = (A_1 + A_2 + A_3 + \ldots A_n) + R_{ei} + R_I + R_C$

Bu çalışmada tartışılan konular açısından pozitivist sistemin şu türleri de önemli olacaktır:

1. "Faydacılık" veya rasyonalist, bireyci istatistiksel pozitivizm:

$A = S(T, r) + E(T, ir) + N(T, ir)$

$Z = (A_1 + A_2 + A_3 + \ldots A_n) + R_{ei} (+R_I)$

2. Radikal rasyonalist, bireyci pozitivizm:

$A = S(T, r) + E(T) + N(T)$

Z = Yukarıdaki gibi.

3. Radikal anti-entelektüalist bireyci pozitivizm:

$A = S(t, r) + E(t) + N(t)$

Z = Yukarıdaki gibi.

4. Radikal rasyonalist sosyolojik pozitivizm:

$A = S(T, r)^{28} + E(T)^{28} + N(T)$

$Z = (A1 + A2 + A3 + \ldots An) + E_{ei} + R_I + R_C$

---

28 Burada analiz edilecek olan ve Durkheim'ın erken dönemine ait olan örnekteki bağlantıda özellikle önemli olan T, "toplumsal olgular"dan oluşur. Toplumsal olgular öznel olarak, aktör tarafından benimsenen ampirik açıdan geçerli bir teoriye uymak suretiyle, aktörün eylemini belirlemeye yarayan durum hakkındaki olgular olarak değerlendirilirler. O halde üzerinde durulan olgular "toplumsal ortam"a ait olanlardır. Şüphesiz somut toplumsal aktör de somut bir toplumsal ortamda bulunur. Fakat analitik düzeyde bu somut toplumsal çevrenin birçok unsurunun, "bireyci" değilse bile en azından doğası gereği "sosyolojik" olan, fakat bu şekilde bireyler öğesinin oluşumundaki biyolojik unsurlar gibi bu ikiliği aşan kategoriler bakımından formüle edilebildikleri kesindir. O halde mesele, analitik olarak, öznel tezahürü doğrulanabilir bir olgular bütünü olan "toplumsal" unsurların ne ölçüde bir tortusu olduğuyla ilgilidir ve bir de topluluk olgusuna atfedilebilir olan fenomenlerin ne ölçüde, analitik düzeyde, "nesnel" bir gerçekliğin yansıması olduğuyla değil, aktörlerin "zihin durumundaki" unsurlar olduğuyla ilgilidir. Yalnızca incelenen fenomenlerle ilgili son derece önemli olan olgular bu şemaya uyabildiği sürece, teori savunulabilir.

İradeci Eylem Teorisi

Her tür pozitivist teoriye karşı iradeci teorinin temel ilkesi, bilimsel olarak geçerli bilginin metodolojik şemasının, eylemin anlamlı öznel unsurlarını ne pozitif ne de negatif olarak ayrıntılı bir şekilde açıklayabileceğidir. Öznel unsurlar geçerli bilginin unsurları olarak uyum sağlayamadığı sürece, konu ne cehalet ve hata kategorileriyle, ne bu unsurların, öznel olmayan kavramlarla formüle edilebilen unsurlara işlevsel bağımlılığıyla ve ne de bunlara görece rastlantısal olan unsurlarla tam olarak açıklanabilir.

İradeci bir sistem kesin olarak normatif nitelikteki unsurları içerir. Radikal pozitivizm böyle unsurları tamamen ampirik ilginin dışında bırakır. Faydacı bir sistem bunları, sadece teorik sistemin ampirik uygulaması için tek veri oldukları ölçüde rastlantısal amaçlar statüsünde kabul eder. Bunlar iradeci teoride, diğer unsurlarla, özellikle belli yollarla olumlu biçimde karşılıklı bağımlı olarak, sistemin kendisiyle bütün hale gelirler.

İradeci sistem, asla belli koşullara bağlı unsurların ve diğer normatif olmayan unsurların rolünü reddetmez fakat bunları normatif unsurlarla birbirine bağlı olarak değerlendirir. İradeci bir sistem için genel formül şu şekildedir:

$$A = S(T, t, i_e, r) + E(T, t, i, r, i_e) + N(T, t, i_e, i, r)$$
$$Z = (A_1 + A_2 + A_3 + \ldots . A_n) + R_{ei} + R_I + R_C$$

İdealist Eylem Teorisi

İradeci teori tipi, normatif ve belli koşullara bağlı unsurlar arasında bir etkileşim sürecini içerirken, tıpkı pozitivist uçta normatif unsurların rolünün ortadan kalkması gibi idealist uçta da belli koşullara bağlı unsurların rolü ortadan kalkar. İdealist bir teoride "eylem" ideal veya normatif etkenlerin "ortaya çıkma" ya da "kendini ifade etme" sürecine dönüşür. Mekânsal-zamansal fenomenler eylemle sadece sembolik "ifade biçimleri" veya "anlamların" "somutlaşması" olarak ilişkili hale gelirler. Bilimsel rasyonellik standardı eylemin öznel yönüyle alakasız hale gelir. Araç-amaç şeması yerini anlam-açıklama şemasına bırakır. Normatif olmayan unsurlar eylemi "koşullayamazlar", sadece anlamlı bir sistemle az çok "bütünleşirler". Genel formül şudur:

$$A = S(i_e, r) + E(i, i_e, r,) + N(i, i_e, r)$$
$$Z = \text{İradeci teorideki gibi}$$

Pozitivist sistemde yaptığımız gibi, iradeci ve idealist sistemlerin farklı türleri için alt sınıflandırma yapmaya değmez, çünkü böyle ayrımlar bu çalışma için önemli değildir.

Açıklama C: Eylem Teorisine İlişkin Öznel Olmayan Kategorilerin İçeriği Üzerine

Bu çalışmada analiz edilen kavramsal şemanın, yani eylem teorisinin, başlıca özelliklerinden biri öznel kategoriler bakımından yani aktörün "zihin durumundaki" unsurlarla, bunun belli parçalarıyla ya da yönleriyle ilgili olan kategoriler bakımından ifade edilmesidir. Doğal olarak bu öznel bakış açısının kullanımının sadece metodolojik bir araç mı, yoksa incelenen fenomenlere ait eylem şeması vasıtasıyla sağladığımız bilimsel anlayış için vazgeçilmez bir koşul mu olduğu sorusu ortaya çıkar. Bu çalışmadan çıkan bir sonuç, bunun metodolojik bir araçtan daha fazla bir şey olduğu ve tamamen farklı bir kavramsal şema kullanılmadığı sürece, toplumdaki insan davranışında bulunan temel unsurlardan bazılarının, öznel kategorileri dikkate almadan, sistematik ve teorik olarak formüle edilemeyeceği olacaktır. Aynı zamanda şüphesiz öznel eylem şemasında ortaya çıkan bazı unsurlar hiçbir zihin durumuna gönderme yapmayan terimlerle de formüle edilebilirler.

Bunun en bariz örneği, bilimsel rasyonellik normuna yaklaştığı sürece eylemi belirlediği düşünülen bilgi içeriğinin, en azından, büyük bir kısmıdır. Aslında böyle bir bilgi insanlara gönderme yapmadığı sürece, ilgili genel kavramların bilimsel geçerliliğine dair yargı, kendisine her zamanki gibi bir zihin durumu atfedilen herhangi bir somut fenomeni içermeyen durumlarda gözlemci tarafından doğrulanabilir. Ve zihin durumları analiz edilerek varılan sonuç, insanın gerçek ya da muhtemel davranışının bilgisi olsa da, bunun büyük kısmı öznel bir atıf içermeyen terimlere indirgenebilir.

O zaman böyle bir bilginin sistematik sınıflandırması sorunu ortaya çıkar. Bu bilginin, insan davranışı ya da kültürden ziyade; fenomenlerle ilgilenen fizik, kimya ve biyolojik bilimler gibi bilimlerin teorik sistemleri açısından doğrulanabilir olan bilgi olduğu oldukça açıktır. Belirtmeliyiz ki, eylemi yönlendiren bilginin bu bilimlerin birbirleriyle rekabet eden temsilcileri arasında normal olarak kullanımda olan kavramlarla ifade edilmesi gerekli değildir fakat yalnızca bunların ispatlanmış teorileri açısından *doğrulanabilir* olması gereklidir. Ayrıca eylemin rasyonel olması için, sade-

ce aktörün ampirik olarak doğru bilgisinin, olgunun bilgisi olarak yeterli olması gereklidir; aktör için eylemini dayandırdığı olguların neden doğru olduğunu açıklayacak konumda olmak gerekli değildir.

Aynı zamanda bu bilimlerde formüle edilen etkenlerin, rasyonel olarak bunları düşünme süreci dışındaki mekanizmalarla insan davranışının somut biçimini etkilediğini gösteren bol miktarda kanıt vardır. Bu anti-entelektüalist etki kanalları ne olursa olsun, ki bunlar muhtemelen çok fazladır, bunların öznel olarak gözlemlenebilir sonuçları ya anlamın konuyla ilgisiz olacağı biçimde sadece verimli etkenlerin ipuçları olacaktır ya da, kısıtlayıcı durumda, hiçbir öznel tezahür olmayacaktır. İkincisinin çeşitli fizyolojik süreçler için doğru olduğu görülecektir.

Çoğu pratik amaç için, eylemin öznel olmayan biçimde formüle edilebilen bu unsurlarının rollerini biyolojik anlamda kalıtım ve çevrenin rolü şeklinde özetlemek, yukarıdaki her iki yönden de uygun gözükmektedir. Bu ayrımın, somut organizma ve onun somut çevresi arasındaki ayrımın ötesine geçen analitik bir ayrım olduğu daha önce belirtilmişti. Ayrıca ne kalıtım ne de çevre, genel teorik bilimlerin sınıflandırılması hedefi açısından nihai analitik kategorilerdir. Herhangi bir tür biyolojik organizmayı analiz etme amacı açısından çevresel olanın fiziksel, kimyasal ve biyolojik yönleri vardır. Benzer şekilde, fiili kalıtım mekanizmasının analizi nispeten basit bir analitik düzeyden öteye erişemiyor görünse de, bu mekanizmaların yukarıdaki üç tane genel teorik sistemin hepsi açısından analize uygun olduğuna inanmamız için her türlü sebep vardır.

Fakat somut eyleme dair bütün toplumsal sistemlerin en temel birimlerinden biri, somut birey olarak adlandırılabilecek şeydir. Bu birim, bu çalışmadaki anlamıyla sistematik eylem teorisiyle olan özel ilişkisi münasebetiyle, bir soyutlama olduğunu bildiğimiz "aktör" olarak ortaya çıkar. Fakat şimdiye kadar bildiğimiz üzere, bütün aktörler organizmalara tekabül eden birimler olarak bir dayanışma ile öne çıkmaktadırlar. Yani ampirik açıdan hiçbir şey yoktur ki bir aktör olarak, başka yönüyle de yaşayan bir organizma olmasın. Ayrıca genel biyolojinin sentetik boyutunda bu somut varlığın fiziko-kimyasal yönlerinin, eylem teorisinde somut eylemi etkileyen öznel olmayan unsurların bilginin rolü vasıtasıyla ve işaret edilen diğer yollarla değerlendirildiği gibi aynı anlamda değerlendirildiğine dair çok sayıda kanıt vardır. O halde bu unsurların rolü hakkında genel bir formül olarak belki de biyolojik teorinin en genel çerçevesini oluşturan kavram çiftini (kalıtım ve çevre) kullanmak faydalı olacaktı çünkü bu somut birimin, yani bireyin, eylem yönünü en doğrudan etkilediği görülen şey biyo-

lojik tarafıdır. Fakat bu birçok amaç açısından uygun görünüyor diye, bu çalışmanın biyolojinin, çözümü çok zor olan ihtilaflarıyla meşgul olduğu anlamını çıkaramayız. Eylem teorisinin burada kullanılan bütün temel türlerini (yukarıdaki açıklama B'ye bakınız) kalıtım ve çevre kavramlarına atıf yapmadan tanımlamanın mümkün olduğu anlaşılmıştır. Onlar bu çalışmanın temel teorik iddiası içerisinde anlamlı bir role sahip değillerdir. Bu kavramlar, daha çok sistematik eylem teorisinin katı sınırları dışında bazı komşu alanlara bakmak gerektiğinde genel anlama açıklık kazandırmaya ve onu anlaşılabilir kılmaya hizmet ederler. Önemli ayrım çizgileri, öznel ve öznel olmayan kategoriler arasındakiler ile öznel olmayan kavramlarla formüle edilebilen ve edilemeyen öznel kategoriler arasındakilerdir. Öznel olmayan kavramlarla formüle edilebilen kategoriler içerisindeki başka herhangi bir farklılaşma ya da tanım, kesin olarak eylem teorisinin kapsamı dışında kalır.

Ancak okuyucuyu meraklandırabilecek bir noktaya da dikkat çekilmelidir. Burada eylem teorisi içindeki bireyci pozitivizm denilen büyük düşünce bütünü kapsamında temel sınırlayıcı tip, radikal anti-entelektüel pozitivizm olarak adlandırılmıştı. Genel olarak bu, insani eylem teorisinin uygulamalı biyoloji olacak şekilde biyolojikleştirilmesi anlamına gelir. Bu eğilim o kadar öne çıkmıştır ki toplumsal eylemdeki biyolojik etkenlerin, durumun doğası gereği, nedensel anlamda bireyci olması gerektiğini çıkarsamak gibi güçlü bir eğilim vardır. Ancak bu görüşün hiçbir ampirik gerekçesi yoktur. Aksine eylem teorisinin öznel kategorilerinin geçersiz olduğu hayvanların hayat düzeyinde birçok organizmayı içeren toplulukların özelliklerinin, kesinlikle analitik olarak tecrit edilmiş bireysel organizmaların özelliklerinden doğrudan bir genelleme süreciyle türetilemeyeceğinden şüphe edilmesi için hiçbir neden yoktur. Bu, özellikle karıncalar gibi "sosyal" hayvanlarda daha belirgin hale gelir. Eğer bu doğruysa toplumsal sistemlerin ortaya çıkan aynı unsurlarının, insan toplumları içerisinde biyolojik düzeyde işlememesi için de hiçbir neden yoktur. Aslında insan davranışındaki bütün biyolojik unsurların zorunlu olarak bireyci olması gerektiğini veya tam tersi öznel olarak formüle edilebilen bütün unsurların sosyolojik olması gerektiğini doğru varsaymak oldukça tehlikelidir. Çoğu bireyci pozitivist ilk hataya düşmekle suçlu olduğu gibi Durkheim da, açıklanacağı üzere, ikinci hataya düşmekle suçludur.

Açıklama D: Psikoloji ve Biyoloji İlişkisi Üzerine

Önceki bölümleri okuyanlar fark etmiş olmalılar ki pozitivist toplumsal düşünce şemasında psikolojik etkenlerin yerini tanımlamak için hiçbir çaba gösterilmemiştir. Bu sorun açıkça bir sıkıntıyı gündeme getirir. Zira insan davranışı kendi durumuna ait etkenlerden bağımsız olduğu sürece, onu açıklayan etkenler ya faydacı türden olmalı ya da nedensel anlamda tamamen bireyci düşünce şemasının dışında kalmalıdır. Bu durum psikolojik etkeni, onu tamamen yok etmek üzere ortaya çıkacak olan kalıtımla bağlantılı olarak anlamayı gerekli kılar. Buna göre kalıtım sadece biyolojik değil midir? Bu sorunun o kadar da basit bir sorun olmadığı ortaya çıkar.

Mantıksal olarak mümkün iki görüş vardır. Bunlardan birisi en yaygın olarak maddeci biçimde savunulan indirgeyici doktrindir. Bu tekçi terimlerle sorun ortadan kalkar, çünkü o zaman herhangi bir biçimde pozitif açıklayıcı amaçlar için nihai olarak tek bir kavramsal şema, yani fiziksel dünyaya ait kavramsal şema geçerlidir. O zaman biyoloji ve psikoloji, sadece bu nihai ilkelerin belirli olgu gruplarına uygulama alanı haline gelir. Bu görüş davranışçılar tarafından sürekli olarak savunulmaktadır.

Öte yandan yeni ortaya çıkan, indirgeyici-olmayan diğer görüşü savunmak mümkündür. Bu temelde her ikisi de kalıtım yoluyla işleyen iki grup unsur arasında bir ayrım yapma imkânı doğar. Bu ayrım en iyi şekilde aynı somut konuya iki farklı yaklaşım yoluyla izah edilebilir.

Organizma yapısal olarak biyolojik bir düzeyde analiz edildiği sürece, anatomik olarak konuşursak parçalara bölünür. Yani parçalar mekânsal bir konumu olan birimlerdir; organlar, dokular, hücreler gibi. Onların birbirleriyle yapısal ilişkileri mekândaki ilişkilerdir. Bir organ diğerinin "bitişiğinde", "üzerinde", "altında", "sağında"dır. Öte yandan psikolojik analizin başlangıç noktası ise parçalara değil bir bütün olarak organizmanın davranış biçimlerine bağlıdır. Bu biçimlerdeki birimler yapısal olarak psikolojik düzeyde analiz edildiği sürece parçalar kesinlikle anatomik parçalar değildir ve diğerinin aksine mekânsal olmayan kategorilerle tanımlanırlar. Cinsel içgüdünün aklın üzerinde mi ya da öfke duygusunun sempati duygusunun solunda mı yer aldığını sormak saçmadır. Şüphesiz bu iki tür analiz birbirleriyle tamamen alakasız değildir çünkü her ikisi de ampirik dünyadaki aynı somut fenomenler için geçerlidir. Bunların tamamen birbirlerine indirgenebilir olmaları için hiçbir sebep yoktur.

İkinci yaklaşım başka bir düzleme dayanır. Biyolojik analiz düzeyinin ereksel unsurlar içerdiği doğrudur. Organizma kavramının kendisi buna

işaret eder. Fakat bunlar, sadece varoluş koşullarını düşünmekten öte bir şeyler yapan, bir ölçüde aktif bir varlık olarak organizma anlayışını içerseler de öznel bir referansa işaret etmeyen nitelikteki ereksel unsurlardır. Diğer yandan psikolojik düzey ise, öznel referansı içerir. Psikoloji bilgisi sadece davranışın değil "zihnin" bilgisidir. Bu, psikolojiye ait verilerin sadece iç gözlemle sınırlandırılması gerektiği anlamına gelmez fakat davranış, linguistik ya da diğer ifade biçimleri gibi gözlem verilerinin yorumlanmasında; "amaç," "hedef," "bilgi," "his," "duygu" ve benzeri gibi öznel kategoriler içeren kavramlar kullanması gerektiği anlamına gelir.

O halde bu öznel kategorilerin biyolojik düzeyde hiçbir anlamı yoktur çünkü bunlar mekânda bir konumun kavramlarına indirgenebilir değildir. Biyolojik terimlerle düşündüğümüz zaman, insan eyleminin öznel yönünün *koşullarını,* gerekli olan fakat yeterli olmayan koşulları ele alırız. Gelişmiş somut organizma kalıtsal oluşumu tarafından belirlendiği sürece, anatomik yapısıyla birlikte "zihinsel özellikleri"nin de etkilenmemesi için hiçbir sebep yok gibi görünür. Başka bir deyişle zihinsel özelliklerin kısmen kalıtımla iletildiği gerçeği bunların bu yönden biyolojik kavramlara indirgenebilir olduğunu göstermez. Biyolojik teori bir analitik kavramlar sistemiyken kalıtım ise somut bir kategoridir.

Bu yüzden radikal pozitivist etkenlerin eylem analizi açısından özetlenmesini sağlayan kalıtım ve çevre terimleri, hem biyolojik ve hem de psikolojik[29] unsurları içerecek şekilde anlaşılmalıdır.

Bu sonuç, önemli bir şartla, savunulan nihai yaygın görüşün pozitivist olup olmadığını da kapsar. Katı bir biçimde pozitivist olan düşünce şemasında öznel bir referans için, en azından kendi başına bir etkisi olmayan ikincil bir olay statüsü dışında, tek yer faydacı unsurun içerisindedir. Faydacı görüş bilhassa istikrarsız bir görüştür ve sürekli radikal pozitivizme doğru çözülmeye eğilimlidir. Bu çözülme eğilimi de öznel referansın ortadan kaldırılmasıdır, mantıksal sonuç davranışçılıktır. Bu, psikolojik düşünceleri biyolojik düşüncelere indirgeme eğilimidir.

Bu durum gerçekten de, yapılan şu açıklamaya sebep olan sorunun kaynağı gibi görünmektedir. İnsan eylemini ele alan analitik bilimler listesinde psikoloji için sağlam bir yer ayrılmasının tamamen pozitivist bir metodolojiyle uyumsuz olduğu fikri ortaya atılabilir. Psikoloji, insan doğasının; insanın biyolojik mirasının amaçları, gayeleri ve hisleriyle ilişkilen-

---

29 Gelecek paragraftaki düşünceler, pozitivist bir sistem için kalıtım ve çevre terimlerinin yukarıda kullanılan tanımının hala doğru olduğunu gösterecektir. s.98.

dirilmesini sağlayan unsurlarıyla ilgilenmektedir. Eğer bu öznel unsurlar radikal pozitivizmde olduğu gibi bertaraf edilirse, onları biyolojik mirasla ilişkilendiren unsurlar da gereksiz hale gelir. Bilimlerin sınıflandırılması meselesi çalışmanın sonunda genel kavramlarla değerlendirilecektir.

3. Eylem Teorisinde Bireyci Pozitivizmin Tarihsel Gelişiminin Bazı Evreleri

Reform Dönemi boyunca Hristiyan düşüncesi bireyin dinsel özgürlük alanının kıskanç bir şekilde korunmasına odaklandı.[1] Bu sorun Roma hukukunun ihtilafıyla birleşme eğiliminde olduğu için, dinsel özgürlük sorunu da siyasi yükümlülük sorunuyla özdeş hale gelme eğilimindeydi çünkü bu alanı tehdit edebilen tek otorite devletti. Protestan bakış açısına göre bu meseleyle ilgili genel düşünce eğilimi devletin aleyhindedir. Zira devlet pagan antik çağdaki statüsünün aksine, Hristiyanlık tarafından keyfini sürdüğü asli kutsiyetinden mahrum bırakılmıştır. Devlet sadece bireylerin dinsel özgürlüğüne katkı sağladığı ya da en azından bununla uyumlu olduğu sürece dinsel kabule mazhar olabilirdi zira bunlar Hristiyan tavrının en yüce hedefini oluşturuyordu.

Siyasi yükümlülük sorununda şüphesiz hem normatif hem de açıklayıcı unsurlar söz konusuydu. Hristiyanlığın en önemli hareket noktası normatifti ve bu da Hristiyan ideallerinin yönetimi ve hareket ilkeleri için sonuçlar çıkarmakla ilgiliydi. Fakat bu aynı zamanda, hangi ampirik koşullar altında kaçınılmaz biçimde böyle idealler peşinde koşulması gerektiğini bilme sorununu ortaya çıkardı. Protestan Hristiyanlığın bireydeki dinsel değerlerin yerini belirlemiş olduğu kendine özgü yöntemin bu bakımdan önemli bir sonucu vardır. Otoriteye karşı özgür olma iddiaları hakim biçimde normatif hale gelme eğilimindeydi ve yalnızca vicdan özgürlüğüyle gerçek bir Hristiyan hayatı için fırsat sağlanabilirdi. Buna karşın, toplumda insan hayatının değiştirilemez koşullarının ve din adına kazanılmış bir özgürlüğün bizzat toplum hayatını tehlikeye atmak için yolundan saptırılabildiği birçok durumu vurgulayarak ortaya atılan, bireyin özgürlüğü

1 85. Sayfadaki dipnot 10'da yapılan yorumlar da bu giriş mahiyetindeki taslağa uygun düşer.

üzerindeki kısıtlama iddiaları, ampirik ve olgusal olma eğilimindeydi. Çok eskiden Hristiyan düşüncesinde devletin ve onun zorlayıcı otoritesinin gerekliliği, dinin ruhani buyruklarının sağlayabileceğinden çok daha doğrudan etkili bir denetimi zorunlu kılan ilk günahla ve insanın bunun sonucundaki günahkârlığıyla açıklanmıştır. İnsan doğasındaki günahkâr unsur giderek hiçbir ruhani güç, en azından insanın elindeki hiçbir güç, tarafından alt edilemeyen bir dizi değiştirilemez gereklilik olarak bir doğal yasa kavramının çerçevesine oturtuldu.

Bu yüzden on yedinci yüzyıl dolaylarında sekülerleşen toplumsal düşüncenin en önemli sorunu, özellikle devletin zorlayıcı otoritesiyle ilgili olarak, bireysel özgürlük alanının otoriter denetim alanından özgürleştirilmesi şeklinde ifade edilen, toplumdaki düzenin temeli sorunuydu. Bireysel özgürlük alanı, öncelikle dinsel vicdan hürriyeti güdülerinden oluşan, sonra da başlıca içeriği etik açıdan mutlak bir dizi doğal hak olan *normatif bir doğa yasasını* kapsayan sekülerleşmiş biçimdeki normatif iddialara dayandırılma ve bunlarla korunma eğilimindeydi.[2] Bunun karşılığında otorite iddiası ise, insanın dostlarıyla birlikte sürdürdüğü hayatın değiştirilemez gerekliliklerinin, her şeyden önce determinist insan doğası şeklinde sekülerleştirilmiş olan günahkar "doğal insan" olarak gösterilmesi teşebbüsünü içermekteydi. Bu yüzden eylemin *koşulları* açısından determinist biçimde düşünme eğilimi görülür. Bu eğilim bir başka eğilime benzemektedir; 17. yüzyıl aynı zamanda modern fizik biliminin ilk büyük sistematikleşme dönemi, yani Newton'un yüzyılıydı. Bu yüzden bu determinist insan doğası yasalarını, mantıksal tip olarak ve kısmen de içerik açısından, mevcut determinist fiziksel doğa teorilerine -klasik fiziğin bilimsel materyalizmine- benzetme konusunda güçlü bir eğilim vardı. Bu türdeki determinist düşüncenin toplumsal alandaki ilk büyük örneği Hobbes'tu.[3]

---

2 Doğa yasası ve bunların 18. ve erken 19. yüzyıldaki ilişkileri gibi iki kavram üzerine bkz. O. H. Taylor, *Quarterly Journal of Economics*, Kasım 1929 ve Şubat 1930. Hristiyan düşüncesinin çeşitli evrelerindeki doğa yasası fikrinin eski tarihini ve bunun geç dönem antik çağdaki geçmişini *E. Troeltsch, Social Teaching of the Christian Churches* adlı kitapta fevkalâde bir şekilde değerlendirmiştir.

3 Bu bölümde bütün yazarların genel önemi açısından değerlendirilmesine girilmeyecektir. İlgilendiğimiz genel düşünce sisteminin farklı mantıksal olasılıklarını uygun bir şekilde ortaya koyan az sayıda somut teorinin ele alınması için bir seçme yapılacaktır. Birçok durumda başkaları da böyle yapardı.

Hobbes ve Düzen Sorunu

Mevcut amaçlarımız açısından bakıldığında, Hobbes'un toplumsal düşüncesinin temeli, onun meşhur herkesin herkese karşı savaş halinde olduğu doğa durumu kavramına dayanır. Hobbes neredeyse tamamen normatif düşünceden yoksundur. O, davranışın ne olması gerektiği hakkında bir ideal ortaya koymaz, sadece toplumsal hayatın nihai koşullarını araştırır. İnsanın birçok tutku tarafından yönlendirildiğini ifade eder. İyi, basitçe herhangi bir insanın arzu ettiğidir.[4] Fakat maalesef bu arzuların gerçekleştirilebilme derecesi üzerinde çok keskin sınırlamalar vardır. Hobbes'a göre bu sınırlamalar öncelikle insanın insanla olan ilişkilerinin doğasından kaynaklanmaktadır.

İnsan akıldan yoksun değildir. Fakat akıl temelde tutkuların hizmetkârıdır, kişinin arzu ettiği şeyi elde etmek için gerekli yolları ve araçları bulup tertip etme yeteneğidir. Arzular rastlantısaldır, "bizzat nesnelerin kendi doğasından alınabilecek ortak bir iyi ve kötü kuralı yoktur."[5] Dolayısıyla eylemin nihai amaçları olan bu tutkular çok çeşitli olduğu için, bunlara ulaşma çabalarının çatışmayla sonuçlanmasını engelleyecek hiçbir şey yoktur.

Hobbes'un düşüncesinde, bu çatışma tehlikesinin sebebi iktidarın oynadığı rolde bulunmalıdır. Bütün insanlar arzularını gerçekleştirme peşinde oldukları için, zorunlu olarak gerçekleştirme araçları üzerinde hakim olmaya çalışmalıdırlar. Hobbes'un kendi deyimiyle[6] bir insanın sahip olduğu güç, basit ifadesiyle "gelecekte görünen bir iyiyi elde etmek için mevcut araçlarıdır." İktidarın çok büyük bir unsuru da diğer insanlarca kabul görme ve onların hizmetlerine hükmetme kabiliyetidir. Hobbes'a göre bu, eşyanın tabiatı gereği sınırlı olan araçlar arasında en önemli olandır. Sonuçta bir insan amaçları için hangi araçlara hakim olursa, bir başkası zorunlu olarak bunlardan mahrum bırakılır. Bu yüzden yakın bir amaç olarak iktidar, doğası gereği insanlar arasında bir bölünme kaynağıdır.

> *Doğa beden ve zihin yetenekleri açısından insanları o kadar eşit yapmıştır ki, bazen bir insan açıkça diğerinden daha güçlü bir bedene ya da daha*

---

4 Thomas Hobbes, The Leviathan, Everyman ed. s. 24.

5 A.g.e s. 24. Hobbes'un genel felsefesinde tutkuları, mekanist bir psikoloji yoluyla, hareket yasalarındaki materyalist bir temelle ilişkilendirme eğilimi vardır. Fakat bu eğilim onun toplumsal eylem analizinde hiçbir anlamlı rol oynamaz ve bu yüzden burada ele alınması gerekmez.

6 A.g.e s. 43.

hızlı bir zihne sahip olsa da, yine de hepsi birlikte hesap edildiğinde; insan ile insan arasındaki fark, bir insanın buna binaen bir menfaat üzerinde hak iddia etmesiyle diğerinin bu konuda böyle bir tavır takınmaması arasındaki fark kadar fazla değildir. Bu yetenek eşitliğinden amaçlarımızı elde etmede bir umut eşitliği doğar. Ve bu yüzden herhangi iki adam, ikisinin de aynı anda erişemeyeceği aynı şeyi isterlerse düşmana dönüşürler ve amaçları uğrunda birbirlerini yok etmeye ya da boyun eğdirmeye çalışırlar.[7]

Herhangi bir kısıtlayıcı denetim olmazsa insanlar bu en yakın amaca ulaşmak için eldeki en etkili araçları benimserler. Son tahlilde bu araçların kuvvet ve hile olduğu görülür.[8] Bu yüzden her insanın her bir diğeriyle düşman olduğu bir durum; ötekini kuvvet, hile ya da her ikisi yoluyla yok etme veya boyun eğdirme çabasıdır. Bu, savaş halinden başka bir şey değildir.

Fakat böyle bir durum insani arzularla, çoğumuzun bildiğinden daha az uyum içindedir. Bu, Hobbes'un meşhur sözleriyle insan hayatının "kimsesiz, fakir, nâhoş, hoyrat ve kısa" olduğu bir durumdur.[9] Genel durumun böyle olması korkusu, bütün duyguların en esaslısının hizmetkârı olarak; kendini koruma duygusunu ve dolayısıyla en azından bu zorluğa toplumsal sözleşmede çözüm bulan bir nebze aklı harekete geçirir. Bu sözleşmenin şartlarına göre insanlar doğal özgürlüklerini egemen bir otoriteye bırakmaya ikna olurlar ve karşılığında da güvenliklerini yani diğerlerinin kuvvet ve hile yoluyla tecavüzünden korunmayı temin ederler. Ancak bu otoritenin egemenliği sayesinde herkesin herkese karşı savaşı kontrol altında tutulur, düzen ve güvenlik sağlanır.

Hobbes'un sosyal teori sistemi, önceki bölümün tanımına göre, neredeyse saf bir faydacılık örneğidir. İnsan eyleminin temeli "tutkulara" dayanır. Bunlar eylemin rastlantısal olarak değişen ve birbirinden ayrı amaçlarıdır zira "bizzat nesnelerin kendi doğasından alınabilecek ortak bir iyi ve kötü kuralı yoktur." Bu amaçların elde edilmesinde insanlar, durumun sınırlamaları içindeki en etkili araçları seçerek, rasyonel davranırlar. Fakat bu rasyonellik sıkı bir şekilde sınırlanmıştır, akıl "tutkuların hizmetçisidir", sadece yöntemler ve araçlara dair sorunlarla ilgilidir.

Fakat Hobbes faydacı eylem sistemlerinin temel birimlerini olağanüstü bir titizlikle tanımlamaktan çok öteye gitmiştir. Hobbes, birimle-

7 A.g.e. s. 63.
8 A.g.e. s. 66.
9 A.g.e. s. 65.

ri gerçekten tanımlandığı gibi olması halinde sonuç verecek olan somut sistemin niteliğini meydana çıkarmaya çalıştı. Ve bunu yaparken, mevcut tartışma da şimdiye dek faydacı düşüncedeki birimleri, tanımlamak ve sadece bunların mantıksal ilişkilerini açıklamakla sınırlandığı için, henüz karşılaşılmamış olan ampirik bir sorunla ilgilenmeye başladı; *düzen* sorunu. Bu sorun, Hobbes'un ortaya attığı anlamda, faydacı düşüncenin en temel ampirik zorluğunu oluşturur.[10] Yine bu sorun faydacı sisteme ve onun sonucuna dair tarihsel değerlendirmenin ana çizgisini oluşturacaktır.

Onun bu konudaki deneyimini ele almadan önce, düzen teriminin kolayca kafa karışıklığına yol açabilen iki anlamı ayırt edilmelidir. Bunlar sırasıyla normatif düzen ve olgusal düzen olarak adlandırılabilir. Olgusal düzenin antitezi, fenomenlerin tam anlamıyla istatistik ihtimal yasalarına uyduğu rastlantısallık veya şanstır. O halde olgusal düzen esas olarak mantıksal teori, özellikle bilim bakımından anlayışa erişimi işaret eder. Bu anlamda şans değişimlerinin anlaşılması ya da yasaya indirgenmesi imkânsızdır. Şans ya da rastlantısallık kavranabilir olmayan ve anlaşılabilir şekilde analiz edilemeyen şeyin adıdır.[11]

Öte yandan normatif düzen, daima verili bir normlar sitemi ya da amaçlar, kurallar ve diğer normlar gibi normatif unsurlarla ilgilidir. Bu anlamda düzen, normatif sistemde ortaya konmuş yollarla uyumlu biçimde meydana gelen bir süreç demektir. Fakat bu bağlamda iki husus daha açıklanmalıdır. Birincisi herhangi bir belli normatif düzenin çöküşü, yani normatif bakış açısına göre bir kaos hali, pekâlâ olgusal anlamda bir düzenle, yani bilimsel analize uygun bir durumla sonuçlanabilir. Bu nedenle Hristiyan etiğinin bakış açısına göre "var olma mücadelesi" kaotiktir fakat bu asla bilimsel anlamda bir yasaya, yani fenomenlerdeki süreçlerin tekbiçimliliğine tâbi olmadığı anlamına gelmez. İkinci olarak herhangi bir normatif düzenin belli koşullarda "kaosla" sonuçlanarak çökebileceği yönündeki mantıksal olarak kendiliğinden var olan olasılığa rağmen, süreçler bir dereceye kadar onlarla uyum içindeyken var olan *belirli* bir olgusal düzenin devam ettirilmesinde normatif unsurların elzem olması da hala doğru olabilir. O halde toplumsal bir düzen, bilimsel analize uygun olduğu sürece

---

10 Onun en önemli rakibi ampirik açıdan yeterli olan rasyonellik sorunudur. Düzen sorunu mevcut analitik amaçlar açısından daha stratejik olanıdır.

11 Anlaşılabilirlik sadece pozitivist bir temelde ampirik bilimle sınırlanmıştır. Bu durum şu katı ikilemi üretir: bilimsel olarak anlaşılabilir ya da rastlantısal kaos. O halde pozitivistlere göre bilimin sınırları insan kavrayışının mutlak sınırlarıdır.

daima olgusal bir düzendir fakat daha sonra iddia edileceği üzere bu düzen, belli normatif unsurlar etkili bir şekilde işlemeden istikrar kazanamaz.

Daha önce gösterilmiş olduğu üzere, faydacı şemada iki normatif özellik, amaçlar ve rasyonellik, esaslı bir rol oynar. Nitekim Hobbes için, insanların tutkuları olduğu ve bunları rasyonel biçimde elde etmeye çalıştıkları gerçeği belli iken, birçok insanın birbirleriyle ilişkili olarak davrandığı toplumsal durumda hangi koşullar altında bunun mümkün olduğu sorusu ortaya çıkar. Hobbes'un "umut eşitliği" olarak bahsettiği başka bir gerçek belli iken, amaçların belli bir ölçüde elde edilmesi, tutkuların tatmini gibi normatif anlamdaki düzen sorunu kritik hale gelir. Zira rasyonelliğin var olduğu farz edildiğinde, insanlar amaçlarını mevcut olan en etkili araçlarla elde etmeye çalışacaklardır. Onların amaçları arasında ampirik olarak diğerleri tarafından kabul görmek de bulunmaktadır. Ve toplumsal koşullarda diğerlerinin hizmetleri daima ve zorunlu olarak amaca giden potansiyel bir araç olarak görülür. Nihai ya da yakın amaçlar olarak bu ikisini de, kabul görme ve hizmet, sağlamak için son tahlilde en etkili doğrudan araçlar kuvvet ve hiledir. Faydacı rasyonellik ilkesinde bu araçların kullanımını dışlayan hiçbir şey yoktur. Fakat bunların sınırsız bir şekilde kullanımının sonucu insanların "birbirlerini yok etmeye ya da boyun eğdirmeye çalışacak" olmalarıdır. Yani en katı faydacı varsayımlara göre, toplumsal koşullar altında bütün bir eylem sistemi bir "savaş haline" dönüşecektir. Yani Hobbes'un söylediği gibi insani amaçların kazanılmasına dair normatif bakış açısına göre bu bizzat faydacı bir başlangıç noktasıdır, bir düzen değil fakat kaostur.[12] Bu, böylesi fark edilir derecede bir kazanımın imkânsız hale geldiği ve insan hayatının "kimsesiz, fakir, nâhoş, hoyrat ve kısa" olduğu bir durumdur.

Burada tartışılan husus Hobbes'un toplumsal sözleşme fikriyle bu kritik soruna kendi bulduğu çözüm değildir. Bu çözüm gerçekten teorinin geri kalan kısmında, kritik bir noktada, rasyonellik kavramının kendi kapsamının ötesine, aktörlerin, kendilerinin mevcut durumları bakımından sadece kendi amaçlarına ulaşmaya çalışmak yerine, bir bütün olarak durumu anlamaya başladıkları bir noktaya taşınarak ayrıcalıklı kılınmasını içerir. Ve o zaman aktörler kuvvet ve hileyi yok etmek için gerektiği şekilde harekete geçerler ve gelecekte bunları kullanarak elde edileceği düşünülen avantajları kaybetmek pahasına güvenliği satın alırlar. Mevcut çalışmanın

12 O hal de olgusal bir düzen olarak görülen tamamen faydacı bir sistem, doğası itibariyle ampirik olarak var olamayan istikrarsız bir fenomen olacaktı.

ilgilendiği çözüm bu değildir. Fakat Hobbes bu sorunu bugüne dek asla aşılamamış bir açıklıkta gördü ve bunu ifade ediş tarzı bugün hala geçerlidir. Bu o kadar elzemdir ki tamamen faydacı bir temelde gerçek bir çözüm elde edilememiştir fakat ya radikal pozitivist bir çareye başvurmayı ya da bütün pozitivist çerçevenin çöküşünü gerektirmiştir.

Hobbes'u bir kenara bırakmadan önce, faydacı unsurlar eyleme hakim olduğu sürece düzenin istikrarsız oluşunun sebeplerini biraz daha ayrıntılı bir şekilde izah etmek önemlidir. Son tahlilde bu istikrarsızlık, eşyanın talebe oranla kıt olan türlerinin varlığına dayanır, Hobbes'un deyişiyle "iki (ya da daha fazla) insan arzu eder" fakat "ancak her ikisi birden buna erişemez." Düşünüldüğünde görülecektir ki insanlar tarafından ya kendi içinde bir amaç olarak ya da başka bir amacın aracı olarak arzu edilen böyle birçok şey vardır. Fakat Hobbes kendine has ferasetiyle bunların sayısını tespit edip listelemenin ve iddiayı böyle ayrıntılı bir değerlendirmenin üzerine kurmanın gerekli olmadığını, fakat bunların kritik öneminin tam da bizzat toplumsal ilişkilerin varlığında içkin olduğunu gördü. Zira bu ikinci ifadeden, doğal olarak insanların eylemlerinin diğerlerinin amaçları için potansiyel araçlar olması gerektiği sonucu çıkar. Bu yüzden yakın bir amaç olarak her insanın bir diğeri üzerinde iktidar sahibi olmayı arzu etmesi ve bunun peşinde koşması rasyonellik ilkesinin doğrudan doğal bir sonucudur. Böylece iktidar kavramı düzen sorununun analiz edilmesinde merkezî bir konum işgal etmeye başlar. Tamamen faydacı bir toplum kaotik ve istikrarsızdır. Çünkü araçların, özellikle kuvvet ve hilenin kullanımı üzerinde hiçbir kısıtlama olmadığında durumun doğası gereği bu toplum muhtemelen sınırsız bir iktidar mücadelesiyle çözülür; birincil amaç için mücadelede, Hobbes'un çok çeşitli tutkular dediği şeylerin gücü, yani nihai olanın elde edilmesine dair bütün beklenti, telafisi imkânsız biçimde kaybolur.

Eğer yukarıdaki analiz doğru ise Hobbes'un faydacı temelde mantıksal düşünmeyle ilgili önceki deneyimlerinin bu türdeki toplumsal düşünceye hızlı ve hak edilmiş bir son getirmiş olması gerektiğini düşünebiliriz. Fakat durum böyle olmaktan çok uzaktı; aslında bu düşünce biçimi, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda neredeyse ezeli ve ebedi hakikatler arasında görüleceği bir itibar dönemi yaşadı. Fakat bu, Hobbesçu sorun ikna edici bir şekilde çözüldüğü için böyle olmadı. Bilakis, düşünce tarihinde sıklıkla vaki olduğu üzere, kayıtsızca görmezden gelindi ve üstü kapalı varsayımlarla üzeri örtüldü. Bu nasıl oldu?

Hobbes'un toplumsal düşüncesinin birincil pratik niyetinin seküler bir temelde siyasi otoritenin müdafaasına dayanması anlamlıdır. Toplumsal sözleşmeyle yetkilendirilmiş güçlü bir yönetim, kuvvet ve hilenin tekrar baş göstermesi gibi yakın bir tehlikenin tehdidi altında bulunan ulusun güvenliği için gerekli bir dayanaktır. Siyasi yükümlülük iddiasında bireysel özgürlüğü savunanların olgusal iddialardan ziyade normatif iddiaları kullanma eğiliminde oldukları daha önce belirtilmişti. Bu bağlamda büyük ölçüde daha sonra gelen şey, gelişen faydacı düşüncedeki hakim akım olmuş, neticede Hobbes adeta unutulmuştur. Bu gelişim sürecinde çok fark edilmeyen bir değişim oldu. Ne olması gerektiği hakkında normatif olarak başlayan iddialar; neyin, olduğu gibi hakim bir biçimde insan eylemine dair olgusal, bilimsel bir teori olarak değerlendirildiğine dair varsayımlarda somutlaştı. Bazılarınca bu teoriye var olan toplumsal düzeni aynen tanımlayan bir şey olarak bakıldı. Başka bazı kişilerce daha şüpheci bir şekilde bütün bir gerçek için değilse de en azından bulgusal amaçlar için yeterli görüldü ve her şeyden önce her iki durumda da büyük bir düşünce geleneğinin etkili kavramsal araçlarını oluşturan bir şey olarak değerlendirildi. Bu nedenle mevcut amaçlar açısından bu ikisi içinde hangi görüşün benimsendiği fazla önemli değildi çünkü faydacı teorinin ampirik nitelikleri, en azından ilk çöküş zamanına dek, teorik sistemin kendisinde hiçbir pozitif rol oynamayan tortu kategorilerde somutlaştılar.

Locke ve Klasik İktisat

Bu değerlendirmeye başlamak için en uygun noktanın Locke olduğunu söyleyebiliriz. Locke ve Hobbes arasındaki zıtlık, özellikle temel kavramsal şemalarındaki fikir birliğinin genişliği sebebiyle, çarpıcı ve aydınlatıcıdır. Locke da diğerlerinden bağımsız olarak kendi amaçlarına ulaşmaya çalışan, birbirinden ayrı birçok birey açısından düşünür. Hobbes'un eserinde olduğu gibi bu amaçların rastlantısal olduğunu belirten açık bir ifade olmasa da, Locke'un bunlar arasındaki herhangi bir pozitif ilişki biçimine dair kesin bir anlayışa sahip olmadığı gayet nettir. Amaçlar hakkındaki tek açık değerlendirme insanların "doğuştan", sivil toplumdan bağımsız olarak, sahip olduğu ve korumak için var olduğu doğal haklara dair değerlendirmedir. Fakat bütün bunlar -hayat, sağlık, hürriyet ve mallar-[13] kendi

13 John Locke, Two Treatises of Civil Government. Everyman Ed., s. 119.

içinde nihai amaçlar değil bireysel amaçların elde edilmesinin evrensel koşulları olarak görülmelidir. Bunlar her rasyonel insanın nihai amaçlarının niteliğinden bağımsız şekilde, koşullar ve araçlar olarak istediği şeylerdir. Hobbes'ta olduğu gibi Locke'un felsefesinde de insanlar amaçlarını elde etme çabasında rasyoneldirler.

Yine de bu iki kişinin görüşleri arasında çarpıcı farklılıklar vardır. Hobbes'un aksine Locke güvenlik sorununu sürekli olarak en aza indirger. Şüphesiz toplumsal sözleşmenin arkasındaki bir güdü de insanın doğuştan yukarıdaki haklara sahip olmasına rağmen, yine de eğer bunlar doğa durumunda ihlal edilirse, "sadece nefsi müdafaaya başvurma"nın olmasıdır. Oysa sivil toplumda insanlar haklarıyla ilgili olarak yönetim tarafından korunurlar. O halde burada bir sorun vardır fakat son derece arızi bir sorun. İnsanların hakları ihlal edilebilir fakat tehlike o kadar zayıftır ki, eğer bu hakları koruma sorumluluğunu tam olarak yerine getiremezse yönetimin alaşağı edilmesi tamamen meşrulaştırılmıştır. Risk, Hobbes'un iddia ettiği kadar büyük değildir. O halde Locke için yönetim, toplumu şiddetli kuvvet ve hile taşkınlarının boğmasından istikrarsız bir şekilde koruyan bir baraj olmak yerine, özellikle tehlikeli olmayan fakat akıllı insanların yine de karşısında tedbir alacağı bir olasılık karşısında sadece ihtiyatlı bir emniyet tedbirine dönüşür. Aslında bu örneğe o kadar çok rastlanır ki saldırı karşısında güvenlik gerçekten sivil topluma katılım konusunda ikincil bir güdüye dönüşür; bunun yerini topluluğun karşılıklı pozitif avantajı alır.

Bu farkın altında yatan şey nedir? Bu genellikle doğa durumu anlayışındaki bir farklılık olarak ifade edilir. Doğa durumu Locke için *bellum omnium contra omnes* (herkesin herkese karşı savaş halinde olduğu durum) olmaktan ziyade, Akıl tarafından idare edilen hayırlı bir durum, bir doğa yasasıdır. Akıl "kendisine danışacak olan bütün insanlığa, hepsinin eşit ve bağımsız olduğunu, hiç kimsenin hayatında bir başkasının sağlığına, hürriyetine ve mallarına zarar vermemesi *gerektiğini* öğretir.[14] Akıl yalnızca tutkuların hizmetçisi değil bizzat doğanın hakim ilkesidir.

Bu ne anlama gelir? Esas itibariyle insanların "makul varlıklar olarak" amaçlarına ulaşmaya çalışırken genellikle eylemlerini belli kurallara, bunlar ne olursa olsun, tâbi kılmaları gerektiği ve kılacakları anlamına gelir. Bu kuralların temel içeriği başkalarının doğal haklarına saygı duymak ve bunlara zarar vermekten çekinmektir. Bu, amaçların elde edilmesindeki

14 A.g.e.s. 119.

araçların seçiminin birincil olarak sadece rasyonel verimlilik düşüncesi tarafından yönlendirilmediği, fakat bu anlamdaki "aklın" bir diğer anlamdaki "akıl" tarafından sınırlandırıldığı anlamına gelir. Her şeyden önce amaçları için birbirlerini yok etmeye ya da boyun eğdirmeye çalışmayacaklardır. Yani kuvvet ve hilenin ve diğer iktidar araçlarının kullanımı üzerinde sert sınırlamalar olacaktır. O halde faydacı rasyonellik üzerindeki bu sınırlama, tanımlanmış olduğu üzere faydacı sisteme özgü üçüncü bir normatif bileşenin eklenmesiyle gerçekleştirilebilir. Locke'un kendine özgü bireyci toplum türünün istikrarının sebebini açıklayan da budur. Bu, düzen sorununun öneminin en aza indirgenmesinin aracıdır.

Locke akıl terimini kullanarak, bunun insanların bilişsel süreçle vardığı bir tavır olduğunu açıkça ima eder. Bu, bütün insanların eşit ve bağımsız olduklarının ve birbirlerinin haklarını tanıma ve böylece kendi birincil çıkarlarını feda etmeyi göze almaları konusunda karşılıklı bir yükümlülüğe sahip olduklarının kabulünü içerir. Ancak bu uzun vadede herkesin amaçlarının azami düzeyde elde edilmesinin gerekli koşuludur. O halde bu görüşün temelinde Halévy'nin[15] uygun bir biçimde çıkarların doğal özdeşliği olarak adlandırmış olduğu rasyonel kabul postülası vardır. Bu, faydacı düşünce için iki yüz yıldır, bir kaç istisna hariç Hobbesçu sorundan kaçınmak için bir araç olmuştur.[16]

---

15 Bkz. Élie Halévy, La Formation du radicalisme philosophique, 3 cilt. Bu eser, faydacı düşüncenin bu tartışma için önemli olan yönlerinin en zekice açıklamasını içerir. Bu, mevcut tarihsel özetin formülasyonunda çok değerli olmuştur.

16 Locke'un buradaki görüşünün Hobbes'a karşı ne ölçüde bir istekli düşünme örneği olduğu şu an önemli değildir. Burada onun olgusal olarak doğruya daha yakın olduğu bir yön vardır. Fakat faydacı şema açısından, onun, çoğu toplumun sadece yönetimin çöküşü üzerine kaosa sürüklenmeyeceği yani idari baskıdan kaynaklı korkudan başka bir normatif düzen unsurunun olması gerektiği yönündeki doğru fikrini formüle etmenin başka uygun bir yolu yoktur. Bilimsel toyluk durumunda, ampirik görüşlerinde olgusal olarak doğruya en yakın olan düşünürün teorik olarak keskin bir kavrayıştan en uzak olması genellikle vaki olan bir durumdur. Hobbes'un faydacı varsayımların sonuçlarını geliştirmedeki sağlam tutarlılığı, bunun onu devrim sonuçlarına yönelik abartılmış bir korku gibi ampirik hatalara yönelttiği gerçeğine rağmen, Locke'un, üstü kapalı normatif varsayımlarını ispat edilmiş olgudan yeterli biçimde ayırt edemeyen daha "makul" tutumuna göre daha büyük bir bilimsel başarıydı. Yani Locke haklıydı fakat yanlış sebepler gösterdi. *Bilimsel başarının sistematik teorik analizle ampirik gözlemin bir bileşimi meselesi* olduğu hatırlanmalıdır. Bir teorik sistem bilinen olgulara sadece kısmen uygunsa, teorik hata ve tutarsızlıklar kabul edilerek daha doğru bir olgusal açıklama sağlanabilir. Fakat olgusal doğruluk bilimin tek amacı değildir; bu, bilinen ve doğru olarak ifade edilen olguların teorik açıdan bütün olarak *anlaşılmasıyla* birleştirilmelidir.

Locke'un çıkarların doğal özdeşliğini az çok isteyerek varsayması, faydacı teorinin daha tutarlı olan Hobbesçu versiyonu açısından, özünde faydacı olsa da, daha önce asla meydana gelmemiş olan son derece önemli bir bilimsel gelişmeye yol açtığı, garip görünse de, bir gerçektir. Bunu savunanların bir çoğunun, düşüncelerinin ampirik uygulanabilirliğinin dayandığı varsayımları, Locke'un farkında olduğu düzeyde bir belirginlikte bile, unutacak kadar ileri gittiği gerçeğine rağmen bu doğrudur. Hobbes'un kullandığı düşünce biçimi, onun yaptığı gibi ampirist bir anlamda kullanıldığında, ampirik olarak asgari düzeyde bir güvenlik sorunu üzerinde yoğun bir odaklanmaya yol açtı. Bu odaklanma o kadar yoğundu ki, asgari güvenliğin elde edilmesinin büsbütün zor olması bizzat güvenliğin ötesinde toplumsal ilişkilerden sağlanması beklenen herhangi bir pozitif avantaj imkânını gölgeledi. Öte yandan Locke, güvenlik sorununu bir kenara bırakmış olarak, dikkatini bu meselelere verecek ve çok daha önemlisi analizinin, daha sonraki evrelerde, Locke'un kendisinin ulaştığından, çok daha incelikli hale gelebileceği bir düşünce çerçevesi oluşturacak konumdaydı.

Locke'a dair değerlendirmenin, "çıkarların özdeşliği" konusundaki tek istisna hariç, faydacı bir temelle sınırlı olduğu hatırlanmalıdır. Bireylerin amaçları hala ayrı ve birbiriyle alakasızdır. O halde sivil toplumda bir başkasının amacının aracı olarak kullanılan herhangi bir bireyin varlığı olasılığı ortaya çıkar ve zorlayıcı gücün ikna edici bir şekilde bertaraf edilmesiyle, bu karşılıklı avantajla sonuçlanacaktır. Birbirlerinin amaçları için bu karşılıklı avantajlı kullanımın mantıksal olarak mümkün iki türü vardır. Birincisi ne kadar yakın olursa olsun ortak bir amacın elde edilmesi için yapılan işbirliğidir. Diğeri hizmetlerin ve malların mübadelesidir. Birçok sebepten dolayı birinci olasılık incelenmekte olan düşünce geleneğinde çok küçük bir rol oynamıştır; Locke hizmetlerin ve malların mübadelesine dikkat kesilmiştir. Muhtemelen bunun öncelikli sebebi, dikkatin amaçların çeşitliliği üzerine ve birim fiil üzerine, toplanmasıyla birlikte yakın düzeyde bile fiilen ortak amaçların varlığının oldukça az sayıda ve önemsiz görünmesidir. Aslında bu olasılık esas itibariyle radikal rasyonalist pozitivizme geçişte kendi yerini ve anlamını buldu.

Bu arada asıl dikkat çeken mübadele fenomeniydi. Ve eğer bunun çeşitli kaynaklara sadece rastgele sahip olunmasından öte bir ampirik anlamı olması bekleniyor ise, bu doğal olarak bir uzmanlaşma ve işbölümü teorisiyle birleşmeliydi. Uzmanlaşma, işbölümü ve mübadele fenomenleri klasik iktisadın ampirik başlangıç noktasını ve ilgi odağını oluşturur. Bu meselelerin sistematik olarak değerlendirilmesine dair ilk sağlam çabalar-

dan biri Locke'un *Sivil Yönetime Dair İkinci Tez*[17] çalışmasındaki *Mülkiyet Üzerine* adlı meşhur parçasında bulunabilir. Bu eser ana klasik doktrinin temellerini, emek değer teorisini ortaya koyar ve bunun, muhtemelen mantıksız olsa da, Locke'çı doğa durumu teorisinin normatif yönüyle bağlantısını göstermekte özellikle öğreticidir.

İlk bakışta bu bölüm, hatırlanacağı üzere insanların doğal hakları arasında sayılmış olan özel mülkiyetin bir müdafaası içindir. Ancak Locke mülkiyeti savunulabilir buldu çünkü o insan emeğinin somutlaşmış haliydi; ünlü sözde ifade edildiği gibi, insan "emeğini ona kattığında"[18] onun mülkiyetine dönüşen bir şeydi. "Doğa durumu" mülkiyet ilişkileri için bir adalet normu tanımladı. Bu ilişkiler "doğal eşitlik" ile başlamalı, diğer bir deyişle, başlangıçtaki avantajlar eşitlenmelidir. Şüphesiz bu, bütün insanların, emeklerini katacakları doğanın bağışlarına eşit erişiminin olduğu yönündeki realist olmayan varsayımı içerir. Kabul edilen bu doktrin ancak Locke'un söylediği gibi "başkaları için yeterli düzeyde mal bırakıldığı"[19] zaman geçerlidir. Fakat Locke'un varsayımlarına göre aynı standart, hem adaletin olduğu ve hem de rasyonel insanların gerçekten kabul edeceği durumda, mübadele şartlarını da belirledi. Bir insan aynı uğraşı vererek kendi emeğiyle üretebildiğinden daha fazla almadıkça mübadelede herhangi bir avantaj olmayacağı için, bunun aksi olmadıkça mübadeleye girmeye teşvik edecek herhangi bir şey olmayacaktır. Bütün bunlar hiçbir baskı olmadığı ve herkes özgürce ve benzerleriyle eşit bir temelde girebileceği alışverişleri seçebildiği sürece geçerlidir. O zaman sadece gerçek mülkiyet dağılımı ve mübadele şartları adil olmakla kalmayacak, fakat aynı zamanda mallar ve hizmetler de aslında kendilerinde somutlaşmış olan emek oranında mübadele edilecektir. Bu, daha sonra ele alınacak ve geliştirilecek olan bir teoremdir.

Bunun kullanışlı bir iktisat teorisi olacak şekilde işlenmesi ve sınırlarının çizilmesi, özellikle Adam Smith ve Ricardo tarafından gerçekleştirilmiş bir şey olarak burada özetlenemeyecek birçok giriftlik içerir. Bunun karmaşık, gerçek bir toplumun analizine uygulanmasında, daha önce de belirtilen doğanın kaynaklarına eşitsiz erişim olasılığının yanı sıra, başka birçok zorluk kaynağı bulunmaktadır. Bu zorluklardan biri sermayenin kullanımıyla üretim sürecinin zamana yayılması ve bu yüzden daha büyük nihai

17 John Locke, A. g. e. 5. Bölüm
18 A. g. e. s. 130.
19 A. g. e.

bir ürün gayesiyle tüketimin geciktirilmesinden kaynaklanmıştır. Ricardo bu zorluğun içerimlerini açıkça gördü fakat genellikle bunun sonuçları, onların sermayenin rolüne dair "iş gücünün temini için ayrılmış fonlar"[20] şeklindeki algılama biçimlerinin hususiyetleri sebebiyle klasik iktisatçılar için hep kapalı kaldı. Diğer bir zorluk da şuydu ki çoğu zaman üretim bağımsız bir birey tarafından değil işbirliği şartlarının nasıl işlediğinin sorgulanması gereken örgütlü bir birim tarafından gerçekleştirilir. Bu sorunların burada daha fazla tartışılmasına gerek yoktur.

Burada sadece iki hususun altı çizilmelidir. Birincisi, Locke için aslında bir adalet standardı olan "mübadelede doğal eşitlik" Ricardo'nun çağında, elverişli bir kavramsal şemanın geliştirilmesini yeterli ölçüde mümkün kılmak için sorunları basitleştirmeye yarayan esas itibariyle bulgusal bir varsayıma dönüştü. Ricardo muhtemelen tamamen bilimsel bir bakış açısına sosyal bilimler tarihindeki herhangi biri kadar yaklaşmıştır. Fakat yine de Locke'un doğa durumuna dair varsayımları Ricardo'nun bilimsel kuram oluşturma yapısına dahil edilmiştir. Bizzat Ricardo'nun kendisinin hiçbir adalet standardını savunmaması, iktisat teorisi için gerekli bir varsayım dayanağı olarak bunun yerine koyacak bir şeyi olmadığı sürece, mevcut bakış açısına göre herhangi bir fark yaratmaz. Kendisi fevkalade açık bir şekilde emek değer teorisinin bilimsel sınırlarının farkına vardı ve bunun maruz kalmış olduğu daha sonraki eleştirilerin çoğunu önceden sezdi. Fakat önerecek başka bir alternatifi yoktu. Bu tamamen tatmin edici olmasa da en azından meseleye en çok yaklaşma hususunda bir ilkti ve hiç yoktan çok daha iyiydi. Locke'a göre bilimsel kavrayış üzerinde etik bir sınırlama olabilen bir şey Ricardo'da kesinlikle teorik bir sınırlamaya dönüşmüştü. Orada yeni bir teorik hareket geliştirilmedikçe bu durum aşılamadı. İktisat söz konusu olduğunda bunun iki yönü vardı. Birincisi Ricardo'nun da kısmen paylaştığı üzere, çıkarların doğal özdeşliği varsayımının çöküşünü içeriyordu. Bu şimdi tartışılacak. İkincisi daha sonra geldi ve çoğunlukla birincisini dikkate almayan kişilerce geliştirildi; İngiltere'de Jevons ve Marshall vesilesiyle marjinal fayda fikrinin ortaya çıkışıydı. Bu, hala Locke'çı varsayımlarla uyumlu olsa da aslında Ricardo'nun üstesinden gelemediği temel teorik zorlukları çözüme kavuşturdu.

Altı çizilmesi gereken ikinci husus şudur ki klasik iktisadın kavramsal şemasının ciddi bir bilimsel teori ve sırf entelektüel bir tecrübeden daha

---

20 Adam Smith, Wealth of Nations, ed. by E. Cannan, Vol. 1, ss.74-75.

fazla bir şey olarak yaygınlaşmasına imkân verildi çünkü bu, düzen gibi temel bir sorununun çözüldüğü varsayılan bir topluma uygulandı. Aksi takdirde klasik iktisadın ampirik sorunlarına hiçbir ilgi yönelememiş olurdu. Zira klasik iktisatçılarca anlaşıldığı şekliyle iktisadi ilişkiler önemli ölçüde sadece kuvvet ve hilenin en azından sınırlandığı ve başkalarının haklarına bir dereceye kadar saygı duyulduğu bir düzen çerçevesinde yer alabilir.[21] Fakat faydacı teori ampirik bir temel üzerinde işlese de bu düzeni açıklamak için yeterli hiçbir yönteme sahip değildi. O dönemde faydacı şema dışında yeterli hiçbir kavramsal şema mevcut olmadığı için, talihli bir kaza sonucu bu boşluk savunulması imkânsız bir "metafizik" ilkeyle doldurulduğu. Bu ilke, çıkarların özdeşliğinin "şeylerin doğasında" bulunduğu ve her hangi bir koşulda böyle bir düzenin istikrarının sorgulanması fırsatının asla bulunmadığı idi. Mantıksal olarak tamamen bu "hatalı" hükme dayanarak, belli bazı sınırlamalar çerçevesinde belki de sosyal bilimlerde doğru sonuçlara sahip en gelişmiş teorik sistem ortaya çıktı. Bu gerçek, bilimsel metodolojilerinde aşırı sadelik taraftarı olanlara bir ders olabilir. Belki de, yerine koyacak bir şeye sahip olunmadığı takdirde, faydalı bir bilimsel işlev gördüğü sürece metodolojik olarak kabulü imkânsız unsurları bile terk etmek her zaman makul değildir. Başka yönlerden savunulamaz olsa da çıkarların doğal özdeşliği ilkesinin kritik önemdeki bir olguyu ifade etme biçimi olduğu bir gerçektir, öyle ki bazı toplumlarda önemli bir ölçüde klasik iktisadın varsayımlarının gerektirdiği koşullara yaklaşmayı mümkün kılan bir düzen bulunmaktadır.

Faydacı düşüncenin Hobbesçu ve Lockecu türleri arasındaki bir şey olarak bu meselenin tartışılmasından, sonraki tartışmalar için büyük öneme sahip olduğu anlaşılacak olan bir ayrımın ortaya çıktığı görülebilir. Bu, rasyonel amaçların elde edilmesinde bir yanda kuvvet, hile ve diğer baskı biçimlerini içeren ve diğer yanda mübadele ilişkilerine girerek kazanılacak olan rasyonel ikna avantajını içeren iki tür araç arasındaki ayrımdır. Gösterilmiş olduğu üzere, ikinci türe herhangi bir kayda değer önemin atfedilmesi birincinin bir ölçüye kadar kontrol edilmesine bağlıdır. Fakat bu kontrol olgusal olarak verili olduğunda, ikincisi mühim bir konum kazanır. Bu iki tür araca yapılan görece vurgu ve bunların yol açtığı sorunlar bakımından, faydacı düşüncenin sırasıyla siyasi ve iktisadi olmak üzere iki ana gelişim evresini ayırt edebiliriz. Burada ayrıca bu çalışmayı meşgul

21 Bkz. O. H. Taylor, "Economic Theory and Certain Non-economic Elements in Social Life" in *Explorations in Economics*, Essays in Honor of F. W. Taussig, s. 390.

eden bütün teorik sorun alanları için, iktisat teorisinin statüsü sorununun neden son derece önemli olduğu hususuna dair bir işaret yakalanabilir. Zira, temel eylem şeması analitik amaçlar için kullanıldığı sürece, konu dışı bir varsayım olmaksızın, eğer eylem şemasının toplumsal ilişkilerde bunu mümkün kılmak için gerekli olan düzen unsurunu açıklayamayacağı iddiası doğruysa, iktisadi eylemin ampirik amaçlar için fiilen önemli olduğu gerçeği, kaçınılmaz biçimde eylem teorisinin faydacı türünün yeterliliği sorusunu gündeme getirir. Aslında asıl sorun şu şekilde ifade edilebilir: Hala genel eylem şemasını kullanarak Hobbesçu düzen sorununu çözmek ve yine de çıkarların doğal özdeşliği doktrini gibi kabul edilemez bir metafizik dayanak kullanmamak nasıl mümkün olur. Bu çalışmadaki temel analizin seçkin bir iktisatçının eseriyle başlaması ve iktisat teorisinin statüsüne son derece önem veren bir sosyoloğunkiyle devam etmesinin sebebi de budur. Tekrar etmek gerekirse, çalışmanın temel ilgi alanı faydacı sistemin doğasında var olan istikrarsızlıktan kaçmanın bir yoluyla ilgili olacaktır. Fakat bu önemli konuyu ele almadan önce mantıksal olarak mümkün olan diğer yolu, radikal pozitivist konuma geçişi seçen teorilerden bazılarını analiz etmek önemlidir.

Malthus ve Faydacılığın İktikrarsızlığı

Malthus'un görüşü aleyhinde saldırıya geçebileceğimiz uygun bir nokta bulunmalıdır.[22] O belki de ne yaptığının tam olarak farkında olmadan "iyimser" faydacılığın zırhında ciddi gedikler açtı. Girdiği polemiklerde açıkça görülebileceği üzere bahsedilen radikal pozitivist eğilim, düşünceyi iki olası radikal pozitivist kola ayırarak iktisatçıyı tam ortada müşkül bir durumda bırakmaktadır. Saldırının ölümcül olmaması ve fakat klasik iktisada ve takipçilerine kavramsal çerçevelerinde herhangi bir değişim olmaksızın uzun bir ömür ihsan edilmiş olması burada çok önemli değildir. Bu meseleler açıkça su yüzüne çıkarıldı ve bu kadarı yeterlidir. Kısmen Malthus'un kendisi tarafından bunlara temas edilmemesi, fakat hala bunların görmezden gelinmesi ya da bunlardan kaçınılması, teorik sistemlerin mantığıyla değil homo sapiens olarak insanın güçsüzlüğüyle ilgilidir.

---

22 Malthus'un düşüncesinin bu bağlamda önemli olan bütün yönleri onun *Essay on the Principle of Population*, 1st ed. adlı eserinde bulunabilir. Bu eser son zamanlarda Royal Economic Society tarafından yeniden basılmıştır. Bizim amaçlarımız açısından ikinci en iyi değerlendirme için bkz. Halévy, a. g. e.

Doğrusu, buradaki sıkıntının kaynağı çıkarların özdeşliği postülasının gerçekten faydacılığın temel taşlarından birini, amaçların rastlantısallığını reddetmeye kadar varmasıdır. Her iki ilke de açık olmaktan çok gizli olma eğiliminde olduğu için iki görüş arasında bir bocalama olmuş olma ihtimali şaşırtıcı değildir. Fakat çıkarların özdeşliğine yönelik eğilim pozitivist sistemdeki başka bir belirgin unsura, yani eylemle ilişkili olarak rasyonel bilimsel metodoloji şemasıyla meşgul olunmasına da uyar. Bu rasyonel eğilim mantıksal bir sonuca doğru yöneltildiğinde, çatışmanın zorluğu ortadan kalkar. O halde insanlar rasyonel biçimde kendilerini uydurdukları bir dizi ortak koşula sahip oldukları için, çıkarları aslında özdeştir. Bu sebepten Locke'un normatif doğa teorisi, bilimsel açıdan bilinebilir olarak varlığın fiili koşullarıyla birleşme eğilimindedir. İki farklı doğa anlayışının ayırt edilmesi, daima az çok müphem olmuştur ve deizmin ereksel iyimserliği tarafından rasyonelleştirilmiş olarak, gerçekte dileklerinin hayata geçtiğini gören bir istekli düşünme şeklinde olmuştur.[23] Bu eğilim on sekizinci yüzyıl Fransa'sının iyimser felsefesinde, Condorcet'nin toplumsal düşüncesinde olduğu kadar Lamarck'ın biyolojisinde de büyük ölçüde gerçekleştirilmiştir.

Fakat bu görüş değişikliği diğer yönlerden çok ince bir vurgu değişikliğiyle ilgilidir. Anti-otoriteryanlar tarafından bakıldığında bu kendine has rasyonalizm, siyasi yükümlülük sorunu üzerine var olan mevcut ihtilaflar içinde, kolaylıkla bir anarşizme dönüşebilir. İnsani kurumların, insanın zararına olacak biçimde doğayla olan zıtlığı bütün denetimin kaldırılmasını savunmaya kadar gidebilir. Bir kez kötü kurumların yozlaştırıcı etkilerinden kurtarıldığında, insanlar kendiliğinden doğayla barış içinde, uyum, refah ve mutlulukla yaşayacaktır. Zira onların çıkarları, akılları başlarında olduğu sürece, özdeş değil miydi? Bu görüş açısının yine bundan başka bir sonucu daha vardır. Birçoğu bütün insanlar için ortak olan bu özdeş çıkarların gerçekleştirilmesinde, rasyonel olan şey kendiliğinden işbirliği değil miydi? Neredeyse bizzat doğanın parçası olarak düşünülmeye başlamış olan iktisadi düzenin rekabetçi bireyciliği sorgulanmaya başlandı. İnsanlar artık onda esas itibariyle işbölümünün avantajlarını değil; baskıyı, zorbalığı, adil olmayan eşitsizliği görüyorlardı. Böylece iktisat politikasına ilişkin olarak bu hareket gitgide, Marx'ın daha sonra ütopyacı sosyalizm olarak adlandırdığı (kesinlikle çelişkili olmayan kavramlar) anarşist bir sosyalizme

23 Bu iyimserliğe kısmi bir bilimsel temel sağlayan belli olgular için Bkz. J. L. Henderson, The Fitness of the Environment.

kadar vardı. Bu tür eleştirilere kesin olarak karşılık vermek için, bireyci iktisatçılar rekabetçi bireycilik tercihlerini daha doğrudan rasyonelleştirmeye yöneldiler. Rekabet sadece insanların birbirlerinden bağımsız olarak kendi çıkarlarına ulaşmaya çalışmasının bir sonucu değildi, pozitif bir toplumsal işlevi vardı. Muazzam bir düzenleyici mekanizma, kötüye kullanımlara karşı bir kontrol aracıydı. Zira eğer bir kişi diğerini sömürmeye kalkarsa pazardaki rekabet onu makul bir şekilde davranmaya zorlayacaktır ya da o bunun bedelini ödemek zorunda kalacaktır. Hiç kimse, diğerleri hiç zarar etmeden fiyat kıracak bir durumdaysa, pahalı satamaz. Fakat düzenleyici bir mekanizma olarak rekabete yönelik bu vurgunun altını çizmek önemli teorik meseleleri önümüze getirir. Bu, Locke'un mirasının kavramsal cephaneliğinden gerekli bir şey olarak savunulabilir miydi?

İşte Malthus'un kendisini içinde bulduğu entelektüel durum buydu. Anarşist-sosyalist düşünce biçimi, son dönemlerde İngiltere'de Godwin'in *Siyasi Adalet*'iyle bir canlılık göstermişti. Malthus Fransız Devrimi zamanındaki bütün muhafazakâr görüşlü kişiler gibi ürkmüş durumdaydı. Fakat bu iddialara nasıl bir karşılık verilmeliydi? Geleneksel deist-iyimser, doğal-yasa taraftarı düşünce bütünü içerisinde bunlara karşı çıkma imkânı çok azdı. Locke ve Godwinci anarşizm arasındaki çizgi tedirgin edecek kadar inceydi.

Malthus'un enine boyuna düşünüp taşınmaları ve babasıyla yürüttüğü tartışmalar sonunda Godwin'e verilen cevap ünlü nüfus ilkesiydi. Maalesef bu ünlü doktrine dair değerlendirme genellikle Malthus'un "haklı" olup olmadığı ve tutarlı olup olmadığı sorunlarıyla sınırlanmıştır. Bunlar mevcut tartışmamızla ilgili değildir. O savunduğu görüşle Locke'un pek muntazam cennetine çok sinsi bir yılanı soktu. Bütün teorik yapı çökme tehdidi altındaydı.

Malthus'un Godwin'e cevabı şu şekildeydi: Mr. Godwin'in kalbindeki arzunun kendisine bağışlandığını ve bütün insani kurumların kaldırıldığını farz edin. Daha sonra Mr. Godwin'in tahmin ettiği gibi ilk sonucun Hobbes'un güç mücadelesi yerine insani mutluluk ve uyum ütopyası olduğunu farz edin. Ne olacak? Bu mutlu durum devam edemeyecek çünkü yeryüzü sakinleri kaçınılmaz biçimde, doğanın emirlerine uyarak, büyük ölçüde nüfusu artıracak biçimde davranırlar. Ve nüfus arttıkça gitgide evrensel mutluluğun önünde bir engel ortaya çıkacaktır, geçinmeye dair sınırlamalar. Zira gıda tedariki, onun üretimine harcanan emeğin miktarına oranla, sınırsız biçimde artırılamaz; sınırlama son derece kötücül anlamda tahayyül edilen bir doğanın özünde vardır. Açlık ihtimaliyle karşı karşıya

kalındığında, insanların ne "makul biçimde" birbirlerinin haklarına saygı duymaya devam edeceğine, ne de alternatif yemek ya da yememek olduğu zaman çıkarlarının açlıktan ölmekle özdeş olduğuna inanmak için hiçbir sebep yoktur. Bu en azından asgari bir geçim imkânı için mücadele etme sonucunu doğuracaktır. Bu mücadele şiddetlendikçe daha da amansız hale gelecek ve gittikçe daha sert bir eylemi gerektirecektir. Aslında eğer bunu kontrol edecek hiçbir şey olmazsa bu durum her insanın bir diğerinin düşmanı olduğu savaş haliyle sonuçlanacaktır. (Bir bakıma Locke geçim sorununu göz ardı etmemişti. Doğanın bağışları üzerindeki emeğin meyvelerinin muhafaza edilmesi "başkaları için yeterli düzeyde mal bırakıldığı sürece" söz konusudur. Fakat Locke'un bu nedensel niteleyici cümlesi Malthus'un ellerinde hakiki bir yılanı gizlemeye dönüşür). Gerçek şudur ki "başkaları için bırakılmış yeterli düzeyde mal" olamaz. Doğanın bağışları en sonuna kadar gasp edilecektir. Ve bu iyimser resmi, tanınmaz hale gelecek şekilde değiştirir. Doğayla güzel bir uyum içinde yaşayan insan yerine; cimri doğa ona, kullanıldığında kendi sonunu getiren tohumları eken üretken içgüdüler bahşederek, onun üzerinde çirkin bir oyun oynamıştır.[24] Bu Hobbes'un da içine işleyen uyumsuzluk hissidir. Aslında Malthus Hobbesçu sorunu etkili biçimde yeniden gündeme getirmiştir.

Fakat neden şu an var olan toplum geçim için bu korkunç ve sınırsız mücadele durumunda değildir? Malthus bunun tam da Godwin'in hararetle karşı çıktığı kurumlar, özellikle de mülkiyet ve aile sayesinde böyle olduğunu söyler. Bunlar ne yönetimdeki kişilerin keyfî ve kötücül iradelerinin yüklediği angaryalar, ne de cehaletin sonuçlarıdır. Bunlar bu hoş olmayan durumda kendiliğinden var olan çarelerdir.[25] Mevcut durum kötü olabilir fakat şimdi, bu kurumların yokluğunda olması muhtemel durumundan çok daha iyidir. Godwin'in ütopyasından gelen yozlaşma sürecinde nihai kaosa ulaşılmadan çok önce, bu kurumsal davranış düzenleme biçimleri kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Evlilik herkesin kendi çoluk çocuğunun mesuliyetinden kaçamaması için gereklidir; mülkiyet bir kişiye bu mesuliyeti karşılama aracını vermek için tek uygun araçtır. Yalnızca bu kurumlar çerçevesinde, Malthus'un hoş olmayan "pozitif kontroller" işlemine karşı tek alternatif olarak kabul ettiği "ahlaki sınırlama" için yeterli bir motivas-

24 Malthus'un bu olguları teolojik olarak rasyonelleştirme çabası burada konuyla ilgili değildir.

25 Belki de bu yukarıda bahsedilen "çirkin oyun" sebebiyle doğanın çektiği bir vicdan azabının kanıtıdır.

yon bulunur. Anarşizm, ancak Cennet Bahçesi'nin sınırsız bolluğu içinde her şeyiyle pekiyi olurdu; ama fiili hayatın zor koşullarında ise insanlar kurumsal sınırlamaların korunmasına müteşekkir olmalıdırlar.

Aynı durum Malthus'a rekabetçi bireyciliğe olan ateşli inancı için açıkça sağlam bir temel sağladı ve onu bu fikrin sosyalist işbirliğinde kaybolup gitmesi gibi can sıkıcı bir eğilimden kurtardı. Rekabet sadece iyi değil aynı zamanda mutlaka gereklidir, bu ulusun kendi kendini iyileştirme yeteneğidir (vis medicatrix rei publicae). Fakat Malthus'un da ortaya koyduğu üzere bunun işaret ettiği şey gözden kaçmamalıdır. Rekabet herhangi bir koşul altında ya da tüm koşullar altında değil fakat *sadece uygun kurumsal çerçeve içerisinde* iyidir. Nüfus artışı üzerinde yeterli bir denetim olmazsa, iyi olan rekabet bir savaş haline dönüşerek yozlaşacaktır. Mr. Godwin'in önerilerinin yol açacağını işaret ettiği tehlikeli durum iyi olmaktan uzaktır, fakat son derece "rekabetçidir". Bu, rekabetin değerlendirilmesinde büyük öneme sahip yeni bir açıklama getirir. Artık rekabet sırf faydacı terimlerle değerlendirilmez. Her ne kadar Malthus'un nüfus baskısından kurumları türetmesi nihai olarak yargılanabilirse de, rekabetin ne olursa olsun tüm koşullar altında en çok istenilen şey olduğu yönündeki kolaycı iyimser görüşe öldürücü darbeyi vurmuştur. Malthus'un kurumların düzenleyici işlevi doktrini, belki de faydacı düşüncenin[26] yalnızca düzenin varlığı varsayımının ötesinde daha ileri düzeyde geliştirilmesinde ilk büyük adımdır. Bu, mevcut çalışmanın ana konusunu oluşturan düşünce hareketinin ortaya çıkışına kadar, tam olarak gerçekleşmeyi beklemek zorunda kalan bir adımdır.

Marx ve Sınıf Çatışması

Evlilik ve mülkiyetin kendiliğinden oluşumunu açıklamanın yanı sıra, Malthus için nüfus baskısının tam Lockecu türde faydacılığa yakın yeni ufuklar açan üçüncü bir sonucu vardı: "toplumun işverenler ve işçiler gibi iki sınıfa bölünmesine" yol açacaktır. Bunun sebebi üretim üzerindeki verimlilik baskısıdır. Locke'a göre sivil toplum içerisinde mübadelenin avantajları insan varlığının pastasını sunuyordu, öte yandan bu Malthus içinse amansız bir yokluğun kara ekmeğiydi. Locke bağımsız bireyler arasındaki mübadele açısından düşünürken, Malthus için verimlilik sermayenin kul-

26 Şüphesiz aynı çizgide olmasa da selefleri vardı. Machiavelli dikkate değer bir örnektir.

lanımını ve örgütlü üretici birimi gerektiriyordu, bu da birileri diğerlerinin emri altında çalışmadan imkânsız olan bir şeydir.

Mevcut sınıf durumunu savunma eğilimi gibi bir sorun dışında bu görüşün içerimi neydi? Şöyle ki geçim tutarları ve sınırlamaları arasındaki temel uyumsuzluk toplumun kendisinde bundan türeyen bir uyumsuzluğu doğurur, sınıf çıkarları arasındaki uyumsuzluk. Bunun daha ileri düzeydeki içerimleri geniş kapsamlıdır ve iktisadi düşüncenin yapısı içerisinde kontrol edilemeyen başka bir grup meseleyi ortaya çıkarır. Ricardo Malthusçu ilkeleri kabul ederek bu içerimleri kayda değer bir ölçüde ileri taşıdı. Ricardocu servet dağılımı teorisinin mantıksal gereklilikleri açısından bakıldığında, Malthusçuluk iki taraflı önemli bir hizmet verdi. Bir yanda, doğanın cimriliği düşüncesinin gelişimi "azalan verim" fikrine yol açtı, ki bu doğanın bağışlarının tamamen tüketilmesiyle gündeme gelen teorik sorunu çözen Ricardocu rant teorisinin mantıksal temelidir. Öte yanda nüfus ilkesinden türetilen, emeğin sabit bir arz fiyatı olduğu iddiası, ücretlerin meşhur demir yasası sayesinde emek ve sermaye payları arasındaki marjinal ürüne teorik olarak zor bir çizgi çekmeyi mümkün kıldı. Fakat böylece iktisadi sisteme getirilen ikili uyumsuzluk -bir yanda cimri doğadan faydalananların çıkarları, toprak sahipleri ve bütün diğerleri arasındaki uyumsuzluk, diğer yanda işveren ve işçi arasındaki uyumsuzluk- düzgün bir şekilde işleyen, otomatik olarak kendi kendini tanzim eden, rekabetçi bir mekanizma fikrini fazlasıyla ağır bir yük altına soktu. Bu unsurlar arasındaki uyumsuzluk ve Ricardo'nun değer teorisinin esasında Lockecu olan varsayımları, Halévy tarafından dikkatle analiz edilmiştir.[27]

Aynı zamanda klasik sistemin bazı hususiyetleri en azından bu uyumsuzlukların ikincisinin bize tamamen teorik sonuçlar vermesini zorlaştırdı. Bu, klasik iktisatçıların özellikle kapitalist işvereni algılama biçimiyle ilgiliydi. İşveren, çalışma hizmetleri için esas itibariyle bir pazarlıkçı olarak görünmez. Aslında bu hizmetlerin satış koşulları Malthusçu durumda gerçekten kesin olarak belirlenmiştir. İşverenin rolü daha çok "emeğe avans vermektir" ki bu, kaderci içerimleriyle ücret-fonu teorisinde[28] tartışma konusu yapılan bir bakış açısıdır. Bu bakımdan yine büyük ölçüde klasik temelde olsa da bu, Marx için de sonuca varmak açısından aynı kalmıştır. Marx için örgütlü üretici birim olgusu kendiliğinden bir sınıf çatışması anlamına geliyordu, zira iki sınıfın birincil çıkarları birbirine tamamen karşıydı.

---

27 Élie Halévy, A. g. e. Cilt-3, Bölüm-1.

28 Ücret-fonu teorisi ve tarihi için bkz. F. W. Taussig, *Wages and Capital.*

Temel başlangıç noktası bu şekilde bir kez verildikten sonra, özgün klasik teorinin önemli unsurları Marx'ın ekmeğine yağ sürdü.[29] Bu aslında üretimde emeğin rolü fikrinden kaynaklanır ki esas itibariyle teorinin doğa durumu anlayışındaki başlangıç noktasının bir sonucudur. Klasik teoriye göre, sermaye sadece "işçileri çalıştırırken", marjinal olarak düşünüldüğünde emek ise gerçekten tek başına bir üretim etkeniydi. Bu, kapitalist işverenin marjinal üründeki payını artık bir paya dönüştürdü. "Liberalizmin başrahibi olan Mill" bile, "kârın sebebinin emeğin kendi geçimi için gerekli olandan daha fazlasını üretmesi olduğunu"[30] ifade etti. O halde bunun bir sömürü teorisine dönüşmesi ve çıkar ile kârın emeğin "gerçek ücretlerinden" elde edilen bir şey olarak yorumlanması gerektiği hiç de şaşırtıcı değildi.

Fakat mevcut tartışma açısından Marxçı sömürü teorisinin değişmeyen önemi, esasında şu an eski bir ilgiye konu olan bu hususi teknik ayrıntılara dayanmaz. Daha çok, Marx'ın yaptığı gibi sınıf çatışması unsurundan başlayarak, ilgisinin merkezinin pazarlık gücü üzerinde olduğu gerçeğine dayanır. Böylece Marx, bu kendine özgü durumda, Hobbes'un felsefesinde son derece önemli olan ve şimdiye dek ihmal edilen güç farklılıkları etkenini toplumsal düşünceye yeniden soktu. Teoriye ait özel klasik süslemeler son derece ikincil bir öneme sahiptir ve bunların modern iktisat teorisi açısından doğrulanması bazı ikincil sonuçları[31] ve bu teorinin ifade edilişini[32] değiştirse de esaslarını değiştirmez.

---

29 Marx'ın bu yönü üzerine bulduğum en aydınlatıcı değerlendirme A. D. Lindsay. *Karl Marx's Capital*. Lindsay, arka plan hakkındaki açıklamasını tamamen kabul ederek Halévy'ye dayandırır.

30 John Stuart Mill, *Principles of Political Economy*, ed. by W. J. Ashley, s. 416.

31 Pareto'nun Marx değerlendirmesiyle mukayese ediniz, *Systèmes Socialistes*, Cilt-2, Bölüm-15. [Sosyalist Meslekleri, Çeviren: Hüseyin Cahit Yalçın, Tanin Matbaası, İstanbul:1923. Osmanlıca olarak basılmıştır.-ç.n.]
Pareto burada Marx'ın teknik iktisat teorisini reddetmesine rağmen sınıf mücadelesine olan dikkat ve ilgisi için onu oldukça över. Fakat bu ona göre iktisadi olmaktan ziyade sosyolojik bir etkendir.

32 Marx'ı tamamıyla reddeden modern iktisatçıların hatası, onu klasik iktisadın ana akımından ayıran en önemli hususların dayandığı hakiki temel önermeye gitmeden, Marxçı iktisadın eskimiş biçimlerini (doğru şekilde) eleştirmelerinden kaynaklanır. Böylece onlar "pireyle birlikte yorganı da yakmayı" başarmışlardır. Aslında böyle yapmış olmalarının nedeni hepsinin genel olarak çıkarların doğal özdeşliği varsayımını üstü kapalı şekilde benimsemiş olmalarıdır. M. M. Bober'in *Karl Marx's Interpretation of History* adlı eseri güzel bir örnektir.

Ancak Marx'ın pazarlık gücüne dair değerlendirmesi basitçe Hobbesçu güç mücadelesinin bir yeniden canlandırması değildir. Bu değerlendirme Hobbes ve Locke'un fikirleri arasındaki çatışmada görünürde kaybolmuş olan bir unsuru yeniden öne çıkarır, çünkü bu çatışma bir savaş haliyle, asla baskıcı olmayan uyumlu bir düzen arasındaki katı bir alternatifi öngörür. Fakat gerçek toplum bunlardan hiçbiri değildir. Kurumsal çerçeve, bazı özel kriz zamanları haricinde, kuvvetin rolünü ihmal edilebilir bir düzeyde tutacak ve hilenin rolünü sınırlayacak kadar güçlüyse de, yine de hala daha yumuşak bazı diğer baskı türlerine kapıyı açık bırakır. Bu, pazarlık sürecinde daha üst stratejik bir konumun "yasal" uygulamasının bir örneğidir. Birçok Marxçı, hükümetin eylemlerini sadece işçi sınıfının şiddetli ve hileli şekilde baskı altına alınması süreci olarak görme eğilimindeyse de, bunların hepsi Marxçı temel teorik amaçlar için gerekli olan şeylerdir. Kurumsal koşullar altında bu unsur, belki Marx tarafından atfedildiği şekilde başat bir öneme sahip değilse de, kayda değer bir öneme sahip olabilir.

Marx tarafından güç etkeninin bu şekilde yeniden öne sürülmesi, dahil olduğu iktisadi sistemin istikrarsızlığı gibi bir içerimi beraberinde getirir. Fakat bu istikrarsızlık, Hobbes'un teorisindeki gibi kaotik olmaktan ziyade, kesinlikle dinamik olan bir sürecin, kapitalizmin geçirdiği bir evrimin, teorisi için temel oluşturulmasını mümkün kılan belirli bir toplumsal örgütlenmeyi içeren -kapitalist girişim- belirli bir kurumsal çerçeve içerisindeki güç ilişkisinin sonucudur. Bu noktaya kadar Marx, açıklanmış olduğu üzere diğer birçok faydacıdan az çok farklı bir yolla da olsa, İngiliz faydacı düşüncesinin mantıksal çerçevesi açısından anlaşılır olarak kabul edilebilir. Fakat o bu noktada analizini büyük ölçüde Hegel kökenli bir "diyalektik" evrim teorisine bağlar. Böylece Marx, pozitivist ve idealist düşünce gelenekleri arasında önemli bir köprü kurar. Bu yüzden Marx'ın daha ileri düzeyde tartışılması onun idealizmle olan ilişkisi değerlendirilene kadar ertelenecektir.[33] O, idealizm başlığı altında değerlendirilecek olan, özellikle Max Weber de dahil olmak üzere, bir grup yazarın en önemli öncülerinden biridir. Bununla birlikte Marx'ın tarihi materyalizminin alışılmış anlamda bir bilimsel materyalizm olmadığını, esasında daha çok faydacı bireyciliğin bir türü olduğunu göstermek için yeterli şeyler söylenmiştir. Yine de bu tarihsel materyalizm özellikle "tarihsel" unsurun varlığı sebebiyle faydacı bireyciliğin ana akımından ayrılır. Bu durum Marx'ın yeniden değerlendirilmesi esnasında tartışılacaktır.

---

33 Bkz. 13. Bölüm.

Darwincilik

Locke'un mirasında başat olan faydacı düşünce türünün, tamamen bilimsel unsurları bakımından, doğası itibariyle istikrarsız olduğu ve onda var olan zerre kadar istikrarın da çıkarların doğal özdeşliği gibi metafizik bir dayanağa olan bağlılığıyla mümkün olduğu sürekli iddia edilmiştir. Bu postülaya pozitivist çerçevede bir dereceye kadar (ampirik olarak değilse de) *mantıksal olarak* ikna edici bir dayanak sağlamak için, Malthus'un Godwin'e yaptığı eleştiride şiddetle karşı çıktığı bütün mantıksal sonuçlarıyla birlikte radikal rasyonalist pozitivizme geçiş yapmak gereklidir. Fakat aynı eleştiride Malthus aslında, bir kısmı az önce değerlendirilmiş olan daha kapsamlı sonuçlarla metafizik dayanağı yok etti. Ancak ele alınan özel sorunlardan ziyade genel bir toplumsal teori sisteminin gelişimi söz konusu olduğunda bunun hangi yönde ilerleyeceği hala araştırılması gereken bir konudur.

Şüphe yok ki Malthusçu düşünce çizgisinin ana eğilimi, Godwinci rasyonalist pozitivizme, radikal pozitivist sistemin diğer alternatifi olan pozitivist anti-entelektüalizmle birlikte karşı çıkmaktır. Özel olarak Malthus, insani eylemi hakim biçimde biyolojik kavramlarla yorumlamaya çalışan ve neredeyse bütün on dokuzuncu yüzyıl boyunca sürekli güç kazanan bir hareketin başlangıcını işaret eden biri olarak değerlendirilmeye elverişlidir.

İlk olarak, Malthus'un kendisinde bütün sorunun kaynağı esasında biyolojik bir hipoteze dayanır, "nüfusun artma eğilimi". Bu etkili kuvvet esasında ancak kalıtıma atfedilebilir. Bu, Malthus tarafından belli koşullar altında, "ahlaki sınırlama" ile kontrol edilebilir görülse de, tevarüs edilen ve önemini kontrol edilmesinin büsbütün zor olmasından alan bir içgüdünün ifadesidir. Benzer şekilde Malthusçu sorunun diğer ifadesi olan geçim sınırlamaları insani olmayan çevrenin bazı kesin özelliklerinden kaynaklanır. Her iki açıdan da nüfus ilkesi toplumsal koşulları belirlediği sürece, bu durum insanların amaçlarının ya da başka bir normatif unsurun değil, eylem koşullarının sonucudur. Fakat bu böyle olduğu sürece, insan iradesiyle gerçekleştirilebilecek olan değişimin kapsamı daralır ve radikal pozitivist teorinin sınırına yaklaşılır. Malthus'un kendisi buna erişemedi ve iyi bir faydacı olarak kaldı. Fakat kısmen ondan etkilenmiş olarak bu eğilim on dokuzuncu yüzyıl düşüncesinin büyük akımlarından birinde, kapalı bir sistem olarak geliştiğinde ve toplumdaki insani eyleme uygulandığında, şimdiye dek ortaya konan en radikal biçimde anti-entelektüalist pozitivist sistemi oluşturan Darwinizm'de zirveye çıktı.

Malthusçu durumun temel özelliği şüphesiz çevre koşullarında türlerin geçim imkânlarından çok daha fazla üreme güçleri olduğu gerçeğidir. Bu durum, Malthus'un pozitif ve önleyici kontroller arasındaki ayrımı tarafından gösterildiği üzere mantıksal olarak iki yoldan biriyle karşılanabilir. Önleyici kontrol, "ahlaki sınırlama", Malthus düşüncesinin faydacı unsurunun göstergesidir. Darwin'in ilgilendiği biyolojik düzlemde bu kontrol biçimi zorunlu olarak devreden çıkar; kalan kısım pozitif kontrollerce bertaraf edilmelidir. Bu sürecin Darwinci adı "doğal seçilimdir."

Darwin'in Malthus'tan ayrıldığı nokta Malthus'un sadece insana uyguladığı şeyi Darwin'in bütün organizma türlerine uygulamasıdır. Fakat o bir başka önemli açıdan da farklıdır. Malthus yalnızca sayılar sorunuyla ilgilenmişti; eğer geriye kalanlar az çok yok edilebilirse belli bir sayıda kişi yeterli geçimi elde edebilir veya şüphesiz doğmaları engellenir. Fakat Darwin var olanlar arasında hangilerinin yok edildiği ve hangilerinin hayatta kaldığı sorununa dikkat eder. Bu zorunlu olarak nüfus içerisindeki bireyler arasında niteliksel farklılığa işaret eder. Fakat Malthus'un dikkate almadığı şey bir kez bu niteliksel farklılık belli olduğunda artık sürecin sadece bir yok edilme değil fakat bir seçilim süreci olduğudur.

Resmi tamamlamak ve sistemi sonuçlandırmak için bir başka gerekli unsur daha vardır, bu da şu soruya verilecek cevaptır: bireysel organizmalar arasındaki niteliksel farklar neden kaynaklanmaktadır? Bu cevap Darwinci teoride türün rastlantısal değişimi postülasıyla verilmiştir. Kalıtımda önceki kalıtsal türe göre sürekli bir rastlantısal değişim süreci vardır. Bu değişime uğramış türlerin bir kısmı var olma mücadelesinde bertaraf edilir, diğerleri ise hayatta kalır ve kendi türünü türetir. Fakat hayatta kalanlar "vasat olanlar" değillerdir, süreç içerisinde en sık rastlanan türün kendisi değiştiği için bunlar seçilmiş bir gruptur. Değişim ve seçilimin bileşimi sonucunda, Malthus'un ve diğer faydacıların özelliği olan sabit etkenlere değişmez biçimde uyum sağlama fikri yerini evrimci bir teoriye bırakır.

Fakat esasında bu, pozitivist evrimciliktir. Sürece hangi unsurlar yön vermiştir? Şüphesiz bu çevre koşullarıdır. Seçilimi ve üremeyi açıklayan uyumluluğu oluşturan şey bu koşullara sağlanan uyumdur. Doğrusu çevre tek başına evrimi üretemezdi; fakat genellikle diğer unsur olan kalıtım, faydacı sistemde rastlantısal amaçların rolüne mantıksal olarak benzer bir rol oynayan, rastlantısal bir unsurdur. Bu sebeple çevre tek başına belirleyici ve yön verici unsurdur.

Aslında öncelikle Darwinci bir şekil almış olan bu "biyolojikleştirici" eğilim üstünlük kazandıkça radikal anti-entelektüel pozitivizm lehine fay-

dacı görüş terk edilmiştir. Çevre koşulları belirleyici olduğu sürece insanların hangi amacın peşinde olacaklarını düşünmeleri pek önemli olmaz, aslında tarihin akışı onların belirleyemediği kişisel olmayan bir süreç tarafından belirlenir. Şu da belirtilmelidir ki bu değişiklikte amaçların öznel kategorisiyle birlikte rasyonellik normu da ortadan kaybolur. Darwinci türsel değişim, teorik formülasyonu için hiçbir öznel referans gerektirmeyen tamamen nesnel bir unsuru oluşturur. Ampirik olarak rasyonel eylemin bir çevreye uyum biçimi olarak burada bir yeri olabilse bile, asıl husus şudur ki bütün olarak teorik sistemin genel çerçevesinin dışında kalır ve belli şartlara bağlı bir fenomene, tam anlamıyla önemsiz bir olguya dönüşür.

Faydacı sistemin normatif yönlerinin, amaçlar ve rasyonellik, ortadan kaybolmasının yanında çok önemli bir başka sonuç daha vardır; yukarıda tartışıldığı anlamda düzen sorunu da buharlaşıp yok olur.[34] Eylemin normatif unsurları olmadan normatif anlamda düzen de anlamsız hale gelir. İnsani eylemle ilgilenen bilim adamını ilgilendiren tek düzen, hem öznel hem de nesnel bakış açısına göre olgusal bir düzendir. Aslında yeterince ironik biçimde bu olgusal dünyaya hakim olduğu görülen düzen, faydacı düşüncede toplumsal düzenin bir antitezi olarak rol oynamış olan bir düzen yani "savaş halidir". Darwin bunun adını "var olma mücadelesi" olarak değiştirmiştir fakat bütün esaslarıyla "dişleri ve pençeleri kıpkırmızı doğa" ibaresinde ifade edildiği şekliyle bu Hobbesçu doğa durumudur. Fakat bu gerçek nadiren fark edilmektedir zira teorik bakış açısı hayati biçimde değişmiş olduğu için eski sorun ortadan kalkmıştır. Olsa olsa, Huxley için olduğu gibi, bilimsel açıdan değil etik açıdan ilgi konusudur. İktisatçıların rekabetçi düzen anlayışının biyolojik seçilim teorisi için model sağlayacak kadar ileri gittiği kesinlikle doğrudur.[35] Orada da "uyumsuz olanlar"; yüksek maliyetli üreticiler, verimsizler, hayattan değil sadece pazardan olması gerekse bile, bertaraf edildi! Fakat unutulmamalıdır ki bu modelin biyolojik teorinin amaçlarına uygulanması için, anlamında kapsamlı bir değişiklik gerekliydi. Malthus'un en önemli kavrayışlarından biri, sadece tamamen normatif bir düzeni içeren belli özel koşullarda rekabetin iyi olduğu yönündeki düşünce olduğu için, bu model sadece toplumsal çı-

34 Anlamsız kabul edilmek suretiyle "çözülür".

35 "En uyumlu olanın hayatta kalması ilkesi Ricardocu iktisadın kapsamlı bir genellemesi olarak görülebilirdi." J. M. Keynes, The End of Laissez Faire, New Republic ed. s. 17.

kar bakımından uyumlu olmayanları bertaraf edebilirdi. Fakat var olma mücadelesinin koşulları asla böyle bir düzen unsuru içermez. O koşullar Malthus'un ve arkadaşı olan iktisatçıların korktuğu biçimde tamamen anarşi şartlarıydı.

Böylece Pareto'nun dediği gibi Darwinci biyolojinin insan eylemine ampirist biçimde uygulanması olarak adlandırılabilecek olan "Sosyal Darwincilik", insan eylemi alanındaki teorik sistemlerin analitik sınıflandırmasında çok önemli bir rol oynar. Bu teori ya da temel açıklayıcı ilkelerini eyleme ait koşulların, yani genellikle kalıtım ve çevrenin, normatif olmayan nesnel etkisinde bulan başka bir teori, pozitivist çerçevede yer aldığı ve aynı zamanda "rasyonalist" şemadan ayrıldığı sürece, istikrarsız faydacı sistemin çöküş sürecinin nihai mantıksal sonucunu oluşturur. Bu yüzden herhangi bir yazarın teorik sorunlarının çözümünde ve teori sisteminin mantıksal olarak tamamlanmasındaki imkâna yönelik, örtük ya da açık, görüşünün ne olduğu daima önemli bir soru olacaktır. Eğer yazar bu çözümü reddediyorsa, faydacılıktan ayrıldığı sürece, mevcut sadece iki görüş vardır; ya yukarıda geliştirilen özel anlamıyla o bir rasyonalisttir ve bu yüzden radikal pozitivist görüşün başka bir türünü benimser ya da pozitivist çerçeveyi tamamen terk eder.

Darwinci akım, şüphesiz toplumsal düşüncede geçerli olan, hem Malthus'a ve hem de diğerlerine ait, fikirlerden çeşitli yollarla etkilenmiş olsa da, öncelikli olarak insan dışı organizmaların biyolojik olarak incelenmesinin bir sonucudur. Onun toplumsal düşünce üzerindeki etkisi, kısmen on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısındaki eğitimli kişiler üzerindeki genel nüfuzundan ve insani olan şeylere uygulanmasında, burada değerlendirilen teorilerin mantıksal gerekliliklerine düzgün şekilde uyum sağlamasından kaynaklanmıştır. Fakat bir sosyal teori olarak dolaylıdır ve esasında biyolojiden ödünç alınmış bir şeydir. Şimdi bütün olarak olmasa da daha geniş bir ölçüde bizzat insan eyleminin analizinin radikal pozitivist bir görüşe geçişle sonuçlandığı diğer üç yol kısaca anlatılabilir. Bu üç yol ya anti-entelektüalist yol, ya rasyonalist yol ya da bu ikisinin bir karışımı olan yoldur.

Radikal Pozitivizme Giden Diğer Yollar

Darwinci akımın toplumsal sorunlara uygulanmasında göze çarpan özelliklerinden birisi nesnel bakış açısı için öznel bakış açısını tamamen terk etmesidir. Bu, faydacı rastlantısal ihtiyaç ya da amaçlar kategorisinin rast-

lantısal değişimler kategorisiyle ikame edilmesidir. Bunlar nesnel olarak gözlemlenebilir değişimlerdir ve kavram hiçbir öznel referans taşımaz. Aynı nesnelcilik yukarıda bahsi geçen yollardan birincisinde de bazı psikoloji okulları vasıtasıyla fark edilebilir. İnsan davranışının tekbiçimlilikleri doğrudan genel biyolojik etkenlere atfedilmek yerine, bireysel olarak insanın belli özelliklerine atfedilebilir, bir bütün olarak organizmanın davranış eğilimleri. Öznel referans dışarıda bırakıldığı sürece, bunlar görüldüğü üzere nihayetinde analiz edilirken öznel olmayan etkenlerin bir bileşiminin terimlerine, ikinci bölümde tam olarak tanımlandığı şekliyle genellikle kalıtım ve çevreye, indirgenebilir olmalıdır.

Kalıtım ve çevrenin birbirlerine görece üstünlükleri sorunu üzerine fikir farklılıkları gündeme gelir. Bir alternatif temel vurguyu davranışın kalıtsal eğilimlerine yapmaktır; bu, "içgüdü" teorisi olarak adlandırılabilir. Yine de bu nihai bir çözüm değildir fakat doğal olarak ilave sorular ortaya çıkar; belirli içgüdüsel eğilimlerin kaynağı nedir, neden insanlar başka eğilimlere değil de bunlara sahiptirler? Kalıtım ve çevre etkenleri açısından cevap, son tahlilde kaçınılmaz biçimde hayatta kalma değeri kavramının bir şeklidir. Genel olarak bu doğal bir seçilim sürecini içerecektir. O halde içgüdü teorisinin nihai temeli biyolojik hale gelecektir ve daha dolaylı bir yoldan Sosyal Darwincilik ile aynı sonuca çıkacaktır.

Diğer alternatif çevreye vurgu yapan seçenektir. Doğal olarak çeşitli türleri mümkün olsa da en etkili olanı davranışçılıktır. O da şüphesiz garip bir şekilde Darwincilik gibi aynı entelektüel silsilenin çocuğudur. Hatta o kadar ki bireysel davranışın Darwinciliği olarak adlandırılabilir. Netice itibariyle Darwinci biyoloji esas olarak türlerin kalıtsal karakterindeki değişmelerle ilgileniyordu. Öte yanda, Davranışçılık da bireysel özelliklerin kaynağı olarak bir dizi rastlantısal hareketi varsaymıştır. Bu hareketlerin, davranışçı örnekte, az sayıda gerçek içgüdüsel refleksle sınırlanacak olan eylemin kalıtsal eğilimleriyle ilgili olarak rastlantısal biçimde değiştiği düşünülmelidir. Bu rastlantısal hareketler, bazı davranışların ait olduğu organizmanın çevreye[36] uyum sağlamasında işlevsel gerekliliklerini karşılayan ve koşullanma ile sürekli hale geldiği ve koşullu reflekslere ya da alışkanlığa dönüştüğü ve bu tür ihtiyaçları karşılamayan diğerlerinin ise bertaraf edildiği bir çevresel koşullanma sürecine tâbidir. Koşullanma süreci doğal

---

36 Fiilen incelenmekte olan çevre somut toplumsal çevre olduğu sürece, genel bir insani eylem teorisi olarak görülen davranışçı görüşün 2. Bölüm'de tartışılan bir döngüsel akıl yürütmeyi içerdiği açıktır.

seçilimin bir başka şekli iken, davranışçılığın rastlantısal hareketlerinin de Darwinciliğin rastlantısal türsel değişimlerine tekabül ettiği açıktır.

Fakat hala orijinal kalıtsal özelliklerin, "güçlü reflekslerin" bakiyesi orada kalır ve o halde bunların açıklanması normal olarak doğal seçilimin biyolojik teorisi şeklini alacaktır. Bu yüzden davranışçılık da esasında Sosyal Darwincilikle[37] aynı yere çıkar. Aslında onunla en şiddetli düşmanı olan içgüdü psikolojisi arasındaki fark mevcut bakış açısına göre tamamen ikincil öneme sahiptir ve bu fark sadece sırasıyla çevre ve kalıtıma yapılan görece vurgu farkıdır. Ayrıca davranışçılık kendine özgü analiz biçimiyle özellikle Darwinci düşünce biçimlerine daha yakından bağlıdır. Fakat en önemli şey her ikisinin de nihai olarak insani tavırların yorumlanmasını biyolojik seçilim teorisinin kavramlarına indirgemesidir.

Darwincilik ve Davranışçılık birlikte pozitivist anti-entelektüalizmin başlıca biçimleri olarak değerlendirilebilir. 2. Bölümde açıklandığı üzere, pozitivist toplumsal düşünce eylemin öznel yönüne bilimsel bilginin rolü açısından yaklaşmıştır yani standart, öznel olanın *bilişsel* yönü olmuştur. Bu durum, pozitivist çerçevede kalmış olduğu sürece, rasyonalizme karşı tepkiyi kalıtım ve çevre etkenlerine başvurma yönünde zorlamıştır.[38] Bu yüzden Sosyal Darwincilik, pozitivist temelde anti-entelektüalist akımın mantıksal sonucu olarak görülebilir.

Bu bağlamda davranışçılığın hususi bir önemi vardır. O sadece insan davranışının etkenlerinin biyolojik kavramlara indirgenmesi yönündeki yaygın eğilimi sürdürmekle kalmaz, fakat daha da ileri gider. Bu indirgeme normal olarak öznel yaklaşımın analitik vazgeçilmezliğini ortadan kaldırılabilir, çünkü o bütün biyolojik organizmalara uygulanabilir olan genel terimlere indirgenebilir olmadığı sürece hiçbir şeyi açıklayamaz; öznel olanı "kendi başına etkisi olmayan ikincil bir olay" yapar. Davranışçılık, metodolojisinde radikal bir sonuca varır, buna göre davranışa karşı öznel yaklaşım sadece gereksiz değil hatalıdır; "nesnel" bilimin kanunlarına aykırıdır.[39] Böylece esas bilimsel teori, sonuçlarını sadece ampirik olarak doğru değil aynı zamanda metodolojik olarak kaçınılmaz kılmaya çalışan

---

37 Davranışçı literatürün büyük bölümünde doğal olarak fiilen incelenen birey *toplumsal* bir çevredeki *somut* bireydir. Bu birey, sadece şemanın, insan davranışının, bu radikal biyolojist sonuçları ortaya çıkaran, *genel* bir etken-analizine kadar genişletilmesi çabasında bulunur.

38 Bu iddianın sebeplerini burada tekrarlamaya gerek yoktur. Bkz. 2. Bölüm.

39 Bu, genel olarak kimya ve fiziğin kavramsal şeması bakımından ifade edilebilen olgularla ilgili gerçekten bilimin verilerini sınırlayan davranışçılığa has özel anlamıyla böyledir. Diğerlerinin hepsi, olgu statüsünde oldukları reddedilerek bertaraf edilebilirler.

bir metodolojik doktrinle bütünleşir; zira öznel kategorilere yapılan bütün göndermeler başlangıçtan beri dışarıda bırakıldığı zaman, nesnelcilik kapalı bir sisteme dönüşür.[40] Böylece metodolojik açıdan Davranışçılık, Sosyal Darwinciliğin asli bağlamda sağladığı sınırlayıcı türü sağlar. Son tahlilde, davranışçı nesnelcilik radikal biçimde tutarlı bir pozitivist için yegâne görüştür.

Tartışılan bu akımlar, davranışçılık hariç, öznel bakış açısını tamamen dışlamaz ise de, çoğunlukla analitik amaçlar için nesnelci terimlerle ifade edilirler. Geriye, pozitivist görüşün içerimlerinin açıkça öznel kavramlarla çözümlenmiş olduğu ana akımların izini sürmek kalır. Bunlardan ikisi burada konuyla alakalı olarak değerlendirilebilir. Birincisi, tarihi olarak faydacı düşüncenin iktisadi yönüyle çok yakın bir ilişki içinde olmuş olan hazcılıktır. Burada ele alınan teorilerin bir çoğu gibi hazcılık teorisi de ampirist bir metodolojinin himayesi altında gelişti. Bu yüzden somut varlıklarda "haz" ve "mutluluk" gibi muğlaklıkların, sonraki hazcı düşünceyi farklı okullara ayıracak biçimde, daha sonra aydınlanmış olması şaşırtıcı değildir. Mevcut durumda bunlardan sadece birinin tartışılması gerekiyor.

İnsanların öncelikli olarak haz peşinde olma ve acıdan kaçınma güdüleriyle harekete geçtiği yönündeki doktrinin geliştiği genel mantıksal bağlamı görmek zor değildir. İlk olarak, bilimin sadece belli kesin verilerin postüla haline getirilmesiyle yetinmesi pek vaki değildir. Her şeyden önce ampirist bir atmosferde, kaçınılmaz bir biçimde insani tavrın nihai motivasyonları sorununun ortaya çıkması gerekliydi, yani sadece insanların belli istekleri olduğunu varsayamayız fakat bu isteklere neden sahip olduklarını da anlamalıyız. Bunu da ancak, her şeyden önce çevre koşulları içerisinde, eylem olasılıklarını seçmek gerekirse seçilebilecek eylemler arasında niteliksel tercihlerin var olduğunu fark ettiğimiz zaman anlayabiliriz.

İkinci olarak, faydacı düşüncenin hayatın iktisadi yönüne odaklanmış olma tarzı, sorunun çözümünün araştırılabileceği yönü de gösterdi. Rekabetçi pazar ilişkileri mekanizması insan motivasyonunu ortak bir paydaya indirgediği için, bütün insanlar tek bir davranış yönünü, iktisadi "çıkarlarının" artırılmasını, takip ediyor gibi göründüler. O halde sorun, bu ortak iktisadi motivasyonun temelinde yatan şeyin ne olduğuydu. Ortak unsurun doğası neydi? Şunu da belirtmek gerekir ki sorun araç-amaç şemasına göre kurulmuştur: Bireysel eylemin "amacı" nedir?

O halde bu bağlamda iki şeyin gözlemlenmesi doğaldı: Birincisi, insanların ulaşmaya çalıştığı ve kaçındığı şeyler arasında bir ayrım vardı.

---

40 Mantıksal olarak kapalı olduğu kadar ampirik olarak da kapalı.

İkincisi, insanların aradığı şeyi elde etmedeki başarısına genellikle pozitif bir duygu-tonu eşlik ederken, kaçınmaya çalıştıkları şeylere aykırı istekleri karşısındaki cezaya tam tersi negatif bir duygu-tonu eşlik etmektedir. Eğer bu iki duygu-tonu sırasıyla haz ve acı olarak adlandırılabilirse, hazcı teorinin çerçevesini tespit etmiş oluruz.

O zaman bu unsurların eylemin açıklanmasındaki statüsü sorunu ortaya çıkar. Mümkün olan açıklamalardan biri burada konuyla ilgili olan hakiki "psikolojik hazcılıktır." Bu, rasyonel eylemin istikametine dair açıklamanın, insan doğasında belli eylemlerin aktöre haz verdiği, belli eylemlerin de acı verdiği *gerçeği* olduğu görüşüyle ifade edilebilir. Kalıtsal olarak ya da bireyin geçmiş deneyimleriyle belirlenmiş olsun, belli bir eylemle haz veya acı arasındaki bağlantı aktör için dikkate almak zorunda olduğu bir *olgu*dur; en azından bu özel bağlamda, bu onun *kendisinin meydana getirdiği bir şey* değildir. Öyleyse belli eylemlerin yapılması hazza ulaşmak ya da acıdan kaçınmak için özü itibariyle gerekli bir araca dönüşür.

Bu sayede, rasyonalist şemayı bozmadan, saf faydacı görüşün belirsizliği bertaraf edilir. İnsanın doğası verili olarak belliyken, rastlantısal ihtiyaçlar unsuru artık söz konusu değildir. İnsanın neden belirli somut bir amacın peşinde olması gerektiği artık bilinir; bu hazza ulaşma ve acıdan kaçınma yoludur. Bizim tabirimizle, eylemde etken olan amaçları "koşulların" şartlarına indirgeyerek faydacı pozitivist görüşten radikal pozitivist görüşe geçer. İnsanların neden böyle davrandığını açıklayan esas itibariyle insan doğasıdır.

Anti-entelektüalist psikolojiler gibi, bu da nihai bir görüş değildir. Zira niçin hazzın belli bir takım eylem şekillerine bağlı iken acının başka eylem şekillerine bağlı olduğu sorusu orada durmaktadır. Bunların bir dizi nihai veri olarak kabul edilebildiği doğrudur, fakat bunun böyle olması için geçerli bir sebep görünmemektedir. Doğal seyir, sorunu geriye doğru bir adım daha takip etmektir. Bunu yapmanın yolu zaten hazırdır. İnsan doğasını (her organizmayı olduğu gibi) anlamak için temel ilke çevreye uyum ilkesidir. Bu yüzden belirli haz ve acı olaylarının açıklaması şu şekildedir: hazzedilen eylemler türün hayatta kalması için faydalı eylemler iken acı verici eylemler türün hayatta kalması için sakıncalıdırlar. Böylece tartışma yine üçüncü bir yoldan Sosyal Darwinciliğe[41] geri döner.

---

41 Öyleyse hazcılık mantıksal olarak mümkün iki zıt türün bir bileşimidir: araç-amaç şemasını kullandığı sürece rasyonalist ve bu şemanın nasıl özel bir biçimde işlediğini açıklayan insan doğası teorisinde anti-entelektüalist.

Klasik faydacı hazcılığın geliştiği diğer istikamet, insan eyleminin kesin açıklamasının çevre koşullarında bulunduğu önermesine varılabilen son yolun gösterilmesine kadar ertelenebilir. Zaten bu istikamet Godwin ile bağlantılı olarak özetlenmişti.

Bu düşünce çizgisinin kökeninin araştırılması, normatif doğa yasası, "ki bu akıldır", anlayışının etkisine kadar gerilere gider. Aklı *insan* doğasının yasası yapmak, belirtilmiş olduğu üzere, onu tutkulara hizmet etmek yerine onları yöneten bir şey olarak anlamayı gerektirir. Bu da, daha dolaysız bir şekilde burada kullanılan terimlerle söylersek, aklın sadece amaçlar için yolları ve araçları tasarlama yeteneği olmaktan ziyade, amaçların kendisini belirleme aracına dönüştüğü anlamına gelir.

Şu halde doğa anlayışı açıkça normatif olarak kaldığı sürece; akıl, tek işlevi doğaya uyum olarak kabul edilen bir şey olarak, şimdiki ilgimizin dışında kalır. Pozitivist terimlerle söylersek bu, bilim alanının dışında metafizik bir unsura dayanır ve bilimsel düşünce tarzı açısından kabul edilemez. Fakat bu anlamda doğayı ampirik fenomenlerin nedensel açıklamasındaki etkenlerle özdeşleştiren güçlü bir eğilim vardı. Doğa yasasının normatif ve açıklayıcı versiyonları birleşmeye yöneldi. Aslında bu birleşme, akıl tasavvuru pozitivist anlamda "pozitif bilimde tezahür etmiş yetenek" şeklinde bir tasavvur olduğu sürece kaçınılmazdır. O halde aklımızın bizi uyumlu hale getirdiği gerçeklik, bizim ampirik dış dünyamızın "olgularının" gerçekliği olmalıdır.

Böylelikle, eylemin koşullarıyla uyum içinde belirlenmesi yoluyla, eylemin nihai koşullarına doğrudan rasyonel bir uyum fikri gelişti. Bu düşünce akımı bireyci pozitivizmin "sol" kanadında, Fransız rasyonalistlerinde, Godwin ve Owen'da ve ayrıca ütopyacı sosyalistlerde daha belirgindir. Bu bakış açısına göre rekabet anlamsızdı zira her birey kendi eylemini doğrudan nihai koşullara uydurdu ve bireyi uyumlu hale getirecek böyle bir aracı vasıtaya gerek yoktu. Rekabetin toplumsal şemada hiçbir işlevi yoktu. Bu yüzden bu grup, bireylerin kendiliğinden oluşan işbirliği süreçlerine vurgu yapıyordu; özgürlüğün mü yoksa işbirliğinin mi avantajlarına vurgu yapıldığına göre oluşan güçlü bir anarşist ya da sosyalist eğilim.

Böylece, bizzat sorunun varlığını inkâr ederek, Hobbes tarafından ortaya atılan düzen sorununun aşırı radikal bir çözümüne sahip oluruz. Fakat bu görüş hakikaten pozitivist olduğu sürece, gerçekten sadece kavramsal şemasının yapısı itibariyle ve eylemin belirlenmesi sürecinin doğasına dair anlayış açısından tartışılan diğer görüşlerden farklıydı. Sorunun bu çözümünde uyum olguların rasyonel olarak anlaşılması yoluyla doğru-

dan gerçekleşir, anti-entelektüalist çözümde ise uyum dolaylı olarak seçilim yoluyla gerçekleşir. Fakat her iki durumda da nihai sonuç ya da nihai belirleyici etkenler aynıdır, son tahlilde, bizzat koşulların etkisi yoluyla bu koşullara uyum. Aslında en son tahlilde, süreç farklılığı bile ortadan kalkar. Zira "koşullar" kesin olarak eylemin yegâne belirleyicilerini oluşturduğu sürece, öznel taraf sadece bu "olguların" bir yansımasına dönüşür; bu da tamamen "kendi başına etkisi olmayan ikincil bir olay"dır.[42] Böylece bütün pozitivist nehirler eninde sonunda aynı denize akarlar; mekanist determinizm denizine.

Fayda

Yine hazcılığa dönecek olursak, onun yukarıda ele alınan biçimi hakiki psikolojik hazcılık olarak adlandırılmıştır. Yani haz, eylemin gerçek amacına dönüştüğü şekliyle, rasyonel eylemin gerçek nedeni sayılır. Oysa somut amaçların görünürdeki çeşitliliği bu tek amaca yönelik birçok araçtan daha fazla bir şey değildir, bu da sadece bizim tevarüs edilmiş doğamızın ve yaşadığımız ampirik dünyanın çeşitliliğini yansıtır.

Öte yandan, aynı başlangıç noktasından bakarsak, fiilen ulaşılmaya çalışılan amaçların elde edilmesiyle ilgili olan hazzın anlamına dair başka bir yorum mümkündür. Yani haz gerçek amaç sayılmaz fakat bizim gerçek amacımız neyse onun elde edilme derecesinin göstergesi sayılabilir. Bu yorum onu, eylemdeki psikolojik bir etken, belki nihayetinde fizyolojik bir etken yapmak yerine, duygu alanında *açıklamasının* diğer kategoriler bakımından araştırılacağı bir tezahür yapacaktır. Bu düşünce akımı çok yakın zamanlarda modern iktisadi fayda kavramı şeklinde bilinçlerde meydana çıktı.

Bu koşullarda, bütün iktisadi eylemin faydayı en üst düzeye çıkarma hedefiyle motive olduğunu söylemek mümkündür. Fakat bu, nihai olarak iktisadi ilişkilerde düzen unsurunun araçlar düzeyinde araştırılması gerektiği anlamına gelir. Önerme yalnızca iktisadi rasyonellik postülasının bir sonucu, ya da bunu ifade etmenin bir yoludur. Diğer bir deyişle, iktisadi olduğu sürece tüm iktisadi faaliyetin *birincil* amacı, ihtiyaçların tatmini

---

42 Darwincilikten tek farkı seçilim gerekliliğinin bertaraf edilmesidir. Temeli, edinilmiş niteliklerin tevarüsü dokrriniyle Lamarckeçi biyoloji haline gelir. Darwin'in pozitivist anti-entelektüalizmle bağlantılı olduğu gibi, Lamarcke da aslında rasyonalist düşünce akımıyla yakından bağlantılıydı.

için gerekli amaçlar üzerinde kontrol kazanılmasıdır. Tamamen, onların alternatif amaçların elde edilmesinin araçları olarak dönüştürülebilme özellikleri sebebiyledir ki mal ve hizmetler, fayda ortak paydası açısından ele alınabilir. Bu genel durum özelliği ne kadar geçerliyse bir şey o ölçüde saf bir biçimde iktisadidir. Bu yüzden iktisadi araçlar her şeyden önce, saf faydanın somutlaşması, yani "genel satın alma gücüdür." Bu araçlar iktisadi bir bağlamla ilişkilendirilebildiği sürece ne olursa olsun bütün ihtiyaçların karşılanmasında geçerlidir.

Böylece tam olarak faydacı biçimiyle fayda, rasyonel eylemin başarısının, yani rastlantısal ihtiyaçların karşılanma araçları üzerindeki kontrolün genel ölçüsüne dönüşür. Fakat fayda değil, ihtiyaçlar hala eylemdeki nihai öznel *etken* olarak kalır. Bu görüş, fayda kavramının psikolojik hazcılıkla ilişkisini berraklaştırma süreciyle, mantıksal bir açıklıkla çözümlenir. Bu süreç fazlasıyla zahmetli olmuştur. Aslında bu zahmet şaşırtıcı değildir çünkü pozitivist toplumsal düşüncenin faydacı türünde temel bir istikrarsızlık vardır. Bu yüzden birisi gerçekten pozitivist olarak kaldığı sürece radikal pozitivizme geçiş kaçınılmazdır. İktisatçı için psikolojik hazcılık doğal olarak geçiş yapmanın en kolay yolu olmuştur. Bu yüzden *pozitivist* bir bağlamda, ortodoks iktisat teorisinin mantıksal olarak hazcılıkla bağlantılı olduğu yönündeki "kurumsalcı" itham[43] büyük haklılık payı vardır. Zira onun rekabetçi yönünde radikal rasyonalist çözüm kabul edilemez, çünkü bu rekabeti gereksiz hale getirir. Oysa pozitivist anti-entelektüalizm ise çok daha ciddi sonuçlarla iktisadi rasyonellik postülasının altını oyar. İktisadi motivasyonun fayda teorisi doğrudur ve bu hazcı teori değildir. Fakat içerisinde Ortodoks iktisat teorisinin geliştiği bütün pozitivist çerçevenin kökten bir revizyonunu gerektirir. Bu revizyonun niteliği ilk iki konunun, Marshall ve Pareto'nun, yoğun bir analizle değerlendirilmesinin en önemli mevzularından birini oluşturacaktır.

Evrim

Son olarak, pozitivist bir bağlamda evrim kavramının yeri hakkında açıkça birkaç söz söylenmelidir. Hobbes'tan on sekizinci yüzyılın sonuna kadar

43 Bkz. W. C. Mitchell, "Human Behavior and Economics," Quarterly Journal of Economics, November, 1914.
T. Veblen, "Preconceptions of Economic Science" in The Place of Science in Modern Civilization.

bu büyük düşünce geleneğinin başat eğiliminin, sabit unsurları, birbirine statik biçimde uyum sağlamaları açısından düşünmek olduğunu kesin olarak ifade edebiliriz. Fakat gitgide evrimsel bir süreç bakımından düşünme eğilimi ortaya çıktı. Evrimciliğin ilk mühim evresi radikal Fransız rasyonalizminin arka planında saklıydı, bunun belki en önde gelen ilk ismi de Condorcet'dir. Bu akım eylemin öznel yönüne pozitif bilim metodolojisini en dolaysız şekilde uygulayan ilk düşünce hareketiydi. Bu uygulama pozitivist biçimde tanımlanan akıl yeteneğiyle sınırlı olduğu sürece, statik düşünme eğilimi hakimdi. Fakat çok geçmeden anlaşıldı ki akıl yeteneği statik olabilse de aynı şey onun ürünü olan bilimsel bilgi için geçerli değildi. Bilakis o kümülatif bir artış sürecine tâbidir. O halde eylem doğrudan akıl tarafından değil, fakat dolaylı şekilde koşulların rasyonel olarak anlaşılması ve bu bilginin eylemin yönlendirilmesinde kullanılması yoluyla belirlenir. Böylece somut sonuç, bilgi durumuna göre değişecektir.

Bu değerlendirmelerden, içerisinde bilimsel bilginin sürekli artan birikimi gibi dinamik bir etken barındıran kümülatif bir toplumsal değişme teorisi, yani çizgisel bir toplumsal evrim teorisi ortaya çıkar. Son bölümde belirtildiği üzere bu süreçte eylemin rasyonalitesini sınırlayan etkenler olarak cehalet ve hata teoride yerlerini alırlar fakat bu sürecin ilk aşamalarının bir özelliği olarak ve sürecin akışı içerisinde giderek bertaraf edilmektedir. Belli herhangi bir noktadaki irrasyonellikler sürecin eksikliğinin göstergeleridir.

Bu rasyonalist toplumsal evrim teorisi pozitivist düşüncenin bir kutbunda yer alır. Şu çok açıktır ki rastlantısal ihtiyaçlar kendi başlarına bir dinamik unsur sağlayamazlar. Faydacı esaslar temelinde, araçlar ve koşullara dair artarak ilerleyen bilimsel bilgi etkeni için tek açılım da yine rasyonalist toplumsal evrim teorisindekiyle eşit şekildedir. Böylece her iki teoride de en temel vurgu bilimsel bilgi ve onun teknolojiye uygulanması üzerinedir. Düşünce faydacı ya da rasyonalist kutuptan ayrıldığında, bu ayrılma pozitivist çerçevede bir tür pozitivist anti-entelektüalizm bakımından olmalıdır.

Nihai çevresel koşulların kendisinde herhangi bir dinamik etken olmadığı zaman bu sadece kalıtsal türü değiştiren bir şeyde, yani kendisinden kesin değişim doğrultusunun elde edildiği etkenin çevresel koşullar etkeni olduğu Darwinciliğin rastlantısal değişimleri gibi bir şeyde bulunabilir. Böylece pozitivist düşüncenin hem rasyonalist hem de anti-entelektüalist kutbunda aynı temel doğrultuda bir evrimsel değişim sürecinin, yani çevresel koşullara daha iyi uyum sürecinin olduğu açıktır. Bu uyum

bir uçta bilimsel bilginin uygulanması yoluyla doğrudan rasyonel uyum olarak gerçekleşirken, diğer tarafta ise değişime uğramış farklı türler arasından seçilim yoluyla dolaylı olarak gerçekleşir. Fakat her ikisinde de süreç, asimptotik bir hedefe doğru yaklaşımla ilgili aşamaların sürekli artan birikimi gereğince çizgiseldir. En temel nokta bunların tamamen pozitivist bir temelde hazır olan yegâne olasılıklar olmalarıdır. Her şeyden önce amaçların pozitif rolü için tek yer faydacı biçim içerisindedir ve bu bir değişim teorisi için bize dayanak sağlamaz. Bu yüzden amaçlardaki herhangi bir değişim, diğer etkenlerin bir yansıması değil ilgili düşüncedeki pozitivist olmayan unsurların bir göstergesi olarak düşünülmelidir.[44]

Böylece bu çalışmada sunulacak olan düşünce oyunu için gereken sahne düzenlemesi tamamlanmış oldu. İlk saldırı stratejik bir noktaya yani iktisat teorisinin statüsü ve faydacı görüşle ilişkisi noktasına yapılacak. Ele alınacak ilk teorisyen, kendi bakış açısına ve bilim dünyasının geri kalanının bakış açısına göre teorik ilgisini iktisadi sorunlarla sınırlamış olan Alfred Marshall olacak. Fakat onun bu sorunları tanımlama biçiminde ve bunları değerlendirme tarzında en ilgi çekici soruların gündeme taşındığı anlaşılacaktır.

Analizin ikinci adımı, aynı zamanda bir iktisatçı olsa da, iktisadı, iki disiplinin birbirleriyle ve her ikisinin bütün pozitivist şemayla ilişkilerini açığa çıkaracak şekilde, sosyolojik teoriyle tamamlayan Vilfredo Pareto'nun eseriyle ilgili olacaktır. Pareto'nun ele alınmasının ardından aynı temel sorunları biraz farklı bir yöntemle ortaya koyan Emile Durkheim'ın düşüncesine dair ayrıntılı bir değerlendirmeye yer verilecektir. Bu değerlendirme, ayrıntılı incelemesi Durkheim'ın eseri ele alınana kadar ertelenecek olan, yine pozitivist geleneğin başka bir mantıksal olasılığının, yani sosyolojik pozitivizmin, statüsü sorununu içermektedir. Bu üç ayrı inceleme pozitivist toplumsal düşünceye dair değerlendirmeyi tamama erdirecektir. Yukarıda belirtildiği üzere bu incelemeler, üç yazarın eserleri bakımından, faydacı görüşün istikrarsızlığına dair sonuçlarının, bu değerlendirmede de ilgi konusu olan radikal pozitivizme giden eğilimin tam tersi istikamette takip edildiğinde, ne olacağının izinin sürülmesine dair bir çaba olarak düşünülebilir.

Bu tarihsel özeti sonuçlandırmak gerekirse, yanlış anlamaları engellemek üzere birkaç söz daha sarf edilebilir. Burada dikkate alınan teorik

---

44 4. Bölüm'de bu önermenin Marshall'ın düşüncesindeki belli unsurların anlamını yorumlamadaki önemi gösterilecektir.

kavramlar iki bakış açısına göre değerlendirilebilir; bu tartışma hakim bir biçimde bunlardan biriyle, genellikle bu fikirlerin sahibi olan yazarların da benimsemiş olduğu bakış açısıyla ilgilenmiştir. Yani bu teorik kavramlar bir bütün olarak toplumdaki insan davranışının anlaşılması için gerekli genel bir teorik çerçeve olarak ele alınmışlardır. Ampirik ve metodolojik sebeplerle *bu anlamda pozitivist toplumsal düşüncenin bütün türlerinin savunulması imkânsız görüşler oluşturduğu* iddia edilecek ve bunu önemli ayrıntılarla ispatlamak için çaba harcanacaktır.

Bununla birlikte, bu teorilerle ilişkili olarak geliştirilmiş kavramların tamamıyla yanlış olduğu ve bu yüzden mevcut ve gelecekteki sosyal bilimler açısından işe yarar bir yanının olmadığı kastedilmemektedir. Bilakis, genel olarak geliştirilen ana kategorilerin her biri şüphesiz, belli ölçüde işlendiği ve sınırlandırıldığı takdirde, insan davranışına ait sorunların eleştirisinde kendisine sürekli bir yer bulmuştur. Burada eleştiri doğrudan onların yeterli olarak tanımlanmış ve sınırlandırılmış amaçlarına yönelik değil, yeterli ve uygun genel toplum teorileri için temel oluşturabildikleri iddiasına yöneliktir. Bu yüzden, burada pozitivist sosyal teoriler bazı teorik maksatlarla şiddetli şekilde eleştirildi diye, bu kategorilerde kullanılan kavramların her türlü amaç için geçersiz olduğunu kabul etmek ciddi bir yanlış anlama olacaktır. Aksine, bu kavramlar içerisinde geçerliliğe sahip olan önemli unsurların haklı bir yer bulabileceği ve dolayısıyla bunların pozitivist bir bağlamda kullanılmasının ampirik sonuçları üzerine yapılan genel eleştirel saldırı içerisinde kaybolmaktan kurtulabileceği, genel bir kavramsal şemanın ana hatlarının geliştirilmesi için çaba harcanacaktır.[45]

---

45 Kurumsalcıların ortodoks iktisat teorisinin kavramsal araçlarını reddetmesi bunun mükemmel bir örneğidir. Onlar, bu kavramlar kullanılarak varılan sonuçlara yönelik eleştirilerinde, genellikle ampirik olarak haklı olsalar da, yine de aynı araçları farklı bir kavramsal çerçeve bağlamında kullanarak bu sonuçlardan kaçınma imkânlarını göremedikleri için teorik düzeyde feci halde yanılgı içerisindedirler.

İkinci Kısım
Pozitivist Gelenekten İradeci Bir Eylem Teorisinin Doğuşu

4. Alfred Marshall: İhtiyaçlar, Faaliyetler ve İktisadın Kapamı Sorunu[1]

Üçüncü Bölüm'de açıklanmış olduğu üzere faydacı düşüncenin, çıkarların doğal özdeşliği postülasını içeren kolu, insan eylemini incelerken analitik ilgisinin merkezini iktisadi ilişkiler teorisine odaklama eğiliminde olmuştur. Klasik iktisatta ortaya çıkan bu eğilimin birkaç önemli tarafı aceleci bir şekilde özetlenerek geçilmişti. Fakat on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde bu düşünce yapısı, ana hatlarıyla ortaya konan genel mantıksal çerçevenin içinde kalırken, iktisat teorisinin içsel yapısında önemli değişiklikler gerektiren yeni bir gelişme evresine girmiştir. Hatta o kadar ki Profesör Schumpeter haklı olarak klasik teori sistemi ve modern fayda doktrini arasında keskin bir ayrım yapmıştır.[2]

Yeni bir çağın başlangıcına işaret eden bu büyük devrimci keşif, marjinal fayda ilkesinin keşfiydi. Yukarıda belirtilmiş olduğu üzere klasik sistemde emek değer teorisinin yeri, bu teorinin Locke'un doğa durumu kavramından türetilmesi açısından anlaşılabilirse de, en azından Ricardo'nun zamanında bunun açıklayıcı amaçlar için kullanımında öyle büyük zorluklar çıkmıştı ki Ricardo adına ciddi şüphelere yol açmaktaydı.[3] Fakat bir elli

---

1 Bu bölümünün ilk kısmının ana gövdesi çok küçük değişiklikler yapılarak şu makaleden alınmıştır: "Wants and Activities in Marshall" Quarterly Journal of Economics, November, 1931. Bunu kullanmama izin verdikleri için derginin editörlerine müteşekkirim.

2 J. A. Schumpeter, Dogmengeschichte der Volks Wirtschaftslehre, Grundriss der Sozialoekonomik, Vol. 1.

3 Bkz. David Ricardo, *Principles of Political Economy*, Chap. 1, ed. by E. C. K. [Siyasal İktisadın ve Vergilendirmenin İlkeleri, Çeviren: Barış Zeren, Türkiye İş Bankası

yıl daha klasik sistem bilimsel üstünlüğünü korumuştur zira esasında onun yerini alacak daha iyi bir sistem bulunamadı.

Bu teknik düzlemde esas sıkıntı, değer[4] sorununa talep tarafında tatmin edici bir yaklaşımın bulunamamasıydı. Kıtlığın değer için gerekli bir koşul olduğu ve "öznel" tarafta da, klasik literatürde "değişim değeri" ve "kullanım değeri" olarak adlandırılan iki farklı boyutun olduğu kabul ediliyordu. Zorluk bunların birbirleriyle ilişkilendirilmesiydi. İlişkilendirici bir ilke olmadığında en iyi ikinci seçenek arzın koşullarına başvurmaktı. Bu, marjinal fayda fikrinin getirdiği bir kayıp halkaydı. Bu fikir, talep tarafında değişim değerinin belirlenmesiyle ilgili olan şeyin, birim zamanda tüketilen toplam malın miktarının kullanım değeri olmadığı, fakat bu değere yapılan arzdaki en son birime atfedilebilecek bir *ilave* -"toplam fayda"- olduğu görüşüne dayanıyordu; bu, tüketim oranında küçük bir değişiklik yapılmasının ortaya çıkaracağı *farkı*. Marjinal fayda denilen şey faydanın değişim değerindeki bu artıştı. Bu temel ilke bir kez keşfedildikten sonra, iktisat teorisinin, klasik sistemin belli başlı hususiyetlerini ortadan kaldıran kapsamlı bir yeniden yapılanmaya tâbi tutularak, bu keşfin içerimlerinin sonuna kadar götürülmesi mantıklıydı. Marshall'ın bu çalışmanın iddiasıyla ilişkisi de bu bağlamda anlaşılacaktır. Marshall İngilizce konuşan ülkelerde bu sürecin en önde gelen temsilcisiydi.

Faaliyetler ve Fayda Teorisi

Ana konuya girmeden önce Marshall'ın düşüncesinin önemli bir özelliğine, belirgin ampirizmine dikkat edilmelidir. "Tümdengelimci uzun akıl yürütmeler dizisine" karşı derin bir güvensizlik içindeydi.[5] Marshall, buna uygun bir şekilde iktisadının konusunu somut fenomenlerin alanı olan bir konu olarak düşünüyordu, bu konu "hayatın gündelik işlerinde insan türünün incelenmesiydi."[6] Açıkça bu konunun çok kapsamlı olduğunu iddia etmese de Marshall, iktisadın komşu sosyal bilimlerle ilişkileri hakkında sistematik bir açıklama verme çabasına girmeyi sürekli olarak reddetti.

Yayınları, İstanbul: 2008 –ç.n.] Gonner; Ricardo's Letters to Malthus, ed. by James Bonar.

4 Şüphesiz teknik iktisadi anlamıyla "değer."

5 Alfred Marshall, *Principles of Economics*, 8th ed., p. 781. Aşağıda *Principles* olarak zikredilmiş ve bütün alıntılar bu basımdan yapılmıştır. [İktisadın İlkeleri -ç.n.]

6 Principles, p. 1.

Marshall benimsediği bu ampirizm hususunda İngiliz iktisadındaki selefleriyle ve çağdaşlarıyla aynı fikirdeydi. Başka herhangi bir görüşün mümkün olduğu pek az kimsenin aklına gelmişti, fakat bu sonuçları itibariyle daha az önemli değildi. Ayrıca o incelediği dünyanın, kendi döneminin emek ve iş dünyalarının, somut olgularına yakın durma konusunda aşırı titizdi.[7]

Fakat bu ampirizme rağmen Marshall'ın iktisadi düşüncesinde fayda kavramı üzerine inşa edilmiş bir teori şüphesiz önemlidir. Bunu ilk yayınlayıp ortaya çıkaran o değilse de, Marshall'ın marjinal fayda ilkesinin tek başına kaşifi olduğu iddiasının kaynağı Keynes'dir.[8] Aslında faydanın merkezi rolüne bir zenginlik bilimi olarak iktisat anlayışında zorunlu olarak işaret edilmektedir. Zira modern zenginlik anlayışı fayda düşüncesine dayanır; zenginlik bir nicelik olduğu sürece "doyumlar"dan veya "fayda"dan oluşur.[9] Şüphesiz aynısı "üretim" malları için de geçerlidir; faydaların ve dolayısıyla fayda taşıdıkları veya ihtiyacı giderdikleri sürece fiziksel malların üretimi. Marshall bu temel üzerine büyük bir teorik yapı inşa etti. Marshall'ın marjinal faydayı keşfinden bahsederken Keynes onu Watt'la mukayese eder ve onun da tıpkı Watt gibi "bir motor yapmak üzere sessizce oturup işe koyulduğunu söyler."[10] Onun yaptığı motor da tıpkı Watt'ın yaptığı gibi kesinlikle keşfetmiş olduğu yeni ilkeye dayanıyordu.

Bu bakımdan Marshall'ın iktisat teorisinin iki başlangıç noktası fayda kavramına ve marjinal fikrine dayanır. Bunun en önemli sonuçlarından biri tüketici fazlası anlayışıdır. Fakat onun akıl yürütme sürecindeki ana çizgi, kendisini genel değer sorununa götürür ki burada yine kendinin ortaya koyduğu bir fikir olan ikame ilkesi önemli bir rol oynar. O halde bu bize üretim maliyetine dair fayda bakımından kesin olmayan bir yorum verir: şu an genel olarak fırsat maliyeti diye adlandırılan ve Henderson tarafından ise aktarım maliyeti denilen şeyle büyük ölçüde özdeş olan bir yorum.[11] Üretimdeki etkenlerin değerlerine uygulanmış olan aynı genel analiz, yine önde gelen bir fikir olan marjinal verimlilik fikrinin fayda fikrinin bir türevi olduğu noktada resmin diğer tarafı olan servet dağılımı teorisini

---

7 Bkz. J. M. Keynes tarafından yazılan ve yeniden basılan hatırat; *Memorials of Alfred Marshall*, ed. by A. C. Pigou.

8 Memorials, p. 23.

9 Bkz. F. H. Knight, "Relation of Utility Theory to Economic Method," in *The Methods of Social Science*,ed. by S. A. Rice, p. 65.

10 Memorials, p. 23.

11 H. D. Henderson *Supply and Demand*, Şüphesiz bu Marshall'ın maliyet üzerine son sözü değildir. Bu hususa dair bir tartışma aşağıda bulunacaktır. s. 176 ve devamı.

işaret eder, çünkü iktisattaki "üretim", teknolojik üretimden farklı olarak, araçların ihtiyaçların tatmini için ayrılmasına dayanır. Sonuç olarak, bunların bütünü maksimum doyum doktrini bakımından genelleştirilir; bu da Marshall'ın tüketici fazlası anlayışı ve diğer nitelikleri açısından ciddi biçimde eleştirmesine rağmen, esasında geçerli kabul ettiği bir doktrindir.

Marshall'ın iktisadi düşüncesinin bu yönü, belli varsayımlara bağlı olan ve genellikle belli sınırlar içerisinde geçerli olan tek başına tutarlı bir bütün, bir mantıksal sistem oluşturur. O varsayımların en önemlisi şu şekilde özetlenebilir: (1) Bu düşünce yapısı esasında rekabetçi bir temelde inşa edilir. Marshall, tekeli de hesaba katar fakat ayrı bir biçimde. Onun için "normal" kavramının en alışılmış çağrışımı, en azından görece anlamda[12], "rekabetçi"dir. (2) Bu düşünce, ihtiyaçların, tatmin edilmeye giden süreçlerdeki fayda yönünden bağımsız olarak belirli olduğunu varsayar. Mesela bunların iktisadi denge sorunundaki sabitler olduğunu varsayar. Kavram bütünüyle belli ihtiyaçların varlığının açıklanmasına değil tatminine atıf yapar. (3) Bu düşünce bütün menkul iktisadi kaynakların verimli bir şekilde hareketli ve bölünebilir olduğunu varsayar. (4) Eylem rasyonel olarak ihtiyaç tatminine yönelmelidir. Tatmin edilmekte olduğu düşünülen şeyin, insanların üreticiler olarak değil tüketiciler olarak ihtiyaçları olduğu ve rekabetçi bir düzen içerisinde kuvvet ve hile gibi iki etkenin kısmen rekabetçi baskı tarafından ve kısmen de oyunun kurallarını belirleyen ve bu kuralların ihlalini cezalandıran yasal bir otorite tarafından bertaraf edildiği belirtilmelidir.

Bu fayda teorisi iki şeyi başarır. İlk olarak, dayandığı varsayımlar geçerli ve kullanılabilir olduğu sürece iktisadi süreçlerin izlediği yolu neden izlediğinin bir açıklamasını verir. İkinci olarak, kaynakların optimum şekilde dağılımı ve verili koşullar altında mümkün olan maksimum ihtiyaç tatmini bakımından bir iktisadi verimlilik normu sağlar. Her iki sonuç da Marshall tarafından kullanılır. Yine de iktisadi kavramların normatif kullanımının özellikle yukarıdaki varsayımlardan ikisine, ihtiyaçların bağımsızlığına ve rasyonelliğe, dayandığı belirtilebilir. Bir yanda, bilinen ihtiyaçların tatmini bize bir iktisadi sürecin cazipliği ya da verimliliği hakkında karar verilebilecek mümkün olan tek normu sağlar. Bir kez amaçların kendisi bunları elde etme sürecinin bir fonksiyonu olarak farklılaştığında, standart artık var olmaz; totoloji içeren döngüsel bir iddiaya dönüşür. Diğer yanda

---

12 Temelde onun zaman unsuruna dair değerlendirmesine bağlı olarak nitelendirilmiştir.

ihtiyaç tatmini sürecinin kendisi eylemin rasyonelliğinin en genel ve açık anlamıdır. Rasyonel olmayan ihtiyaç tatmini rasyonel türden ayrılması haricinde anlamsız iken, gerçekte rasyonalite kavramı ise belli amaçlara atıf yapmadığı zaman anlamsızdır.[13] Şüphesiz bu, böyle sınırlı bir anlamda bile olsa fiilen her eylemin rasyonel olduğu anlamına gelmez sadece rasyonelliğin "iktisadi" olarak adlandırılan eylem türünün temel bir ölçütü olduğu anlamına gelir. Marshall'ın bütün bu varsayımların somut dünyada doğru olduğuna ne kadar inandığı aşağıda tartışılacaktır.

Marshall'ın düşüncesindeki bu unsurun, yazılarında fikirlerinin geri kalanından ayrı, bütün bir mantıksal sistem şeklinde çözümlenmiş olarak bulunduğu ve kendisi tarafından da böyle kabul edilmiş olduğu düşünülmemelidir. Onun ampirist eğilimi buna engel oldu. O yukarıda ortaya konan varsayımları da her zaman açıkça ifade etmez. Aksine, bu sistemin unsurları başka düşünce kanallarıyla sıkı bir şekilde iç içe geçmiştir. Bu, "tümdengelimci uzun akıl yürütmeler dizisi"nin faydasız olması sebebiyle, Marshall'ın daha soyut fikirlerinin mantıksal sonuçlarını ayrıntılı olarak tasarlamayı reddetmesinin doğal bir sonucudur. Yine de onun burada özel bir ilgi konusu olan doktrininin diğer yönünü açıkça görebilmek için, bu örtük mantıksal sistemin ana hatlarını çıkarmak gerekmiştir. Fakat şu da dikkate değerdir ki Keynes'in *Principles*'ın temel katkıları olarak sıraladığı hususların çoğunluğu bu şemaya uymaktadır.[14] İstisnalar: zaman unsuru, büyük bir katkıdır, fakat hiçbir şekilde burada incelenen sorunları etkilemeyen birşeydir;[15] tarihsel kısımlar ve bir anlamda daha sonra her ikisine de dikkat çekilecek olan Ricardo-Jevons ihtilafının beklenen çözümü. Keynes'in listesinde ve hatta daha çok da Marshall'ın bazı takipçilerinin (özellikle Henderson'un) eserlerinde fayda unsurunun başatlığı yüzünden, bunu onun teknik iktisadi teorisinin omurgası olarak adlandırmak doğru olur. Fakat bu unsurun onun düşüncesinin bütününe ne kadar hakim olduğu, tartışmanın seyri sırasında fazlasıyla ortaya çıkacak bir şey olmalıdır. Sonuç olarak, Marshall buna aşırı önem verse ve bu kesinlikle önemli açılardan onu seleflerinin görüşlerinden ayıran bir şeyi temsil etse de,

---

13 Şüphesiz bu amaçların kendisinin rasyonel ya da "makul" olması gerektiği anlamına gelmez. O, burada düşünülenden daha geniş bir rasyonellik anlamını taşıyordu. Terimin mevcut anlamı onu "verimlilikle" özdeş kılar. Bkz. 2. Bölüm, s. 88 ve devamı.

14 Memorials, pp. 41-46.

15 Keynes'in kastettiği özel teorik anlamıyla. Daha derin bir metodolojik düzlemde zaman unsuru hayati bir öneme sahip olabilir.

Keynes'in onun üretici etkenlerin arzlarına dair değerlendirmesini listeye almaması belki de anlamlıdır.

Bu fayda teorisi dışında Marshall'ın düşüncesinin unsurlarını dikkat ve titizlikle inceleme girişiminde en iyi başlangıç noktası onun iktisat tanımında bulunur. *Principles*'da verdiği ve yukarıda da iktibas edilen ilk tanım kesinlikle yeterince kapsayıcı olan "hayatın gündelik işlerinde insan türünün incelenmesi"[16] ifadesidir. Bu, şu tanımla biraz daraltılmıştır: "İktisat, bireyin ve toplumsal eylemin refah ve mutluluk için gerekli maddi ihtiyaçların elde edilmesi ve kullanımıyla en yakından bağlantılı kısmını inceler."[17] Fakat Marshall kendisini "maddi"[18] ihtiyaçlarla kısıtlama niyetinde değildir. Başka bir yerde o iktisattan şöyle bahseder: para cinsinden "bir kişinin güdülerinin kuvvetinin ölçümü"yle[19] özellikle ilgilenen bir bilim. "İktisadın insan hakkındaki diğer tüm araştırma dallarını geride bırakmasını sağlamış olan şey işte bu kesin ve belirli para ölçümüdür."[20] Fakat para cinsinden ölçülebilirlik Marshall için bazı yönlerden[21] ne kadar önemli olursa olsun, onun iktisadın kapsamı hakkındaki tasavvurunun genişliğinin arkasındaki gerçek sebep, başka bir yerde bulunmaktadır. Daha sonra, *Principles*'ın başlangıcında iktisadın çalışma alanını tanımlarken şöyle der: "Dolayısıyla o bir yanda zenginlik üzerine bir araştırma iken, diğer ve *daha önemli olan tarafta* ise insan üzerine araştırmanın bir parçasıdır. Zira insanın *karakteri*[22], dini ideallerin etkisi haricinde başka herhangi bir etkiden ziyade gündelik çalışması ve dolayısıyla temin ettiği maddi kaynaklarla şekillenmiştir."[23] O halde, ihtiyaç tatmini mekanizmasının araştırılması, fayda teorisinin araştırma konusu, iktisadın sadece bir parçası ve daha az önemli olan parçasıdır. Daha önemli olanı iktisadi koşulların insan karakteriyle olan ilişkisidir.

Marshall bu ilişkinin bir yönünü, yoksulluğun karakter ve bu yolla endüstriyel verimlilik üzerindeki bozucu etkisinde buldu. Yoksulluk so-

---

16 *Principles*, p. 1.
17 A.g.e., p. 1
18 Marshall iktisadi olarak muğlak olan bu kavramı daha yakın bir anlamda tanımlayamadı.
19 *Principles*, p. 15.
20 A.g.e., p. 14.
21 Bu meselenin daha ileri düzeyde bir değerlendirmesi için bkz. aşağıda s. 198 ve devamı.
22 İtalikler yazara ait.
23 *Principles*, p. 1. Ayrıca bkz. A. and M. P. Marshall, Economics of Industry, p. 4.

runu onun düşüncesinde[24] çok önemli bir rol oynadıysa da, bu hususdaki değerlendirmesi büyük ölçüde fayda fikri kapsamına dahil edilebilir. Onun karaktere olan ilgisinin farklı bir evresi burada öncelikli olarak önemlidir; o da belli iktisadi faaliyet türlerinin, gizli amaçlar için takip edilen değil fakat esasında bizzat kendi başına amaçlar olarak, insan karakterinin en yüce niteliklerinin ve bunların belli başlı ifade alanlarının oluşumunda başlıca etkenler olduğu inancıdır.

Zihninde ne tür faaliyet ve karakterlerin olduğuna dair somut tanımlama esasında onun bunlarla yakın ilişki içinde olan "serbest sanayi ve girişim" tablosunda bulunabilir. Bunlar iki grup meziyete dayanmaktadır; bir yanda enerji, inisiyatif ve girişim; diğer yanda rasyonellik, tutumluluk, çalışkanlık ve muteber bir iş. Bir tarafta bunlarla çelişen tembellik, atıl durgunluk, alışkanlık esareti, iddiasızlık; diğer tarafta lüks, gösteriş, israf ve kaypaklık. Bu karakter özelliklerinin mutlak değeri ve nedensel önemine olan inancın ve bunları besleyen ve ifade eden faaliyetlerin, Marshall'ın iktisat tanımına zenginliğin araştırılmasını olduğu kadar insanın araştırılmasını da dahil etmesinin arkasındaki temel sebep olduğunu ve bunun bir bütün olarak düşüncesindeki "fayda iktisadı"na karşı bir denge unsuru olduğunu ispatlamak, Marshall'ın eseri üzerine yapılan bu çalışmanın başlıca görevidir.

Yukarıda da belirtilmiş olduğu üzere, fayda iktisadı, dar yorumuyla, tatminini incelediği ihtiyaçların veri olarak verildiğini varsaymaya mecbur kalır. Özellikle bu varsayımın doğrulanıp doğrulanmayacağı sorunu üzerine, Marshall'ın faaliyetlere olan ilgisi, onun önemli bir teknik teori sorunu üzerinde duruşunu kısmen belirleyen bir şekilde kendisini ortaya koyarak, ilk defa açıkça aydınlığa kavuşur.

Fayda analizini Marshall kadar ileriye taşıyan biri için, ele aldığı ihtiyaçlar konusundaki temkinli tereddüt kesinlikle dikkate değerdir. "Son zamanlara kadar talep ya da tüketim konusunun biraz ihmal edilmiş olduğunu"[25] ve "Ricardo'nun üretim maliyetine böyle orantısız bir vurgu yapma alışkanlığının zararlı olduğu yönünde gelişen bir inancın"[26] olduğunu kabul etse de Marshall, bir hatadan ziyade bir yanlış anlamanın kurbanı olan Ricardo'nun savunması için kahramanca ileri atılır. O açıkça bir tüketim teorisini "iktisadın bilimsel temeli" yapmayı reddeder ve onun

24 Bkz. J. M. Keynes, in *Memorials*, p. 16.
25 *Principles*, p. 84.
26 A. g. e., s. 84.

ihtiyaçlara dair bütün değerlendirmesi, bu ihtiyaçların çalışmaya getirdiği olumlu katkılara yapılan vurgudan ziyade tuzaklar karşısındaki uyarıları açısından dikkate değerdir.

Fakat bu tuzaklar nelerdir? Bunlar kesinlikle marjinal fayda ilkesinin veya tüketici fazlası ilkesinin sağlamlığına dair herhangi bir şüpheyle bağlantılı değildir.[27] Bu onun korktuğu bir olumlu hata değil negatif bir ihmal hatasıdır. Onun ihmal tehlikesi durumunda ne düşünebileceğine dair ipucu şu çarpıcı pasajda verilmiştir: "Sadece geçici olarak ve şimdilik kazançlı bir şekilde onun (insanın) hayatının iktisadi tarafını araştırmak için diğerlerinden ayırabiliriz ve *o tarafın bütününü*[28] bir bakışta birlikte görmek için dikkatli olmalıyız. Şu an bu hususta ısrarcı olma konusunda özel bir ihtiyaç var çünkü Ricardo ve takipçileri tarafından ihtiyaçların araştırılmasının göreli olarak ihmali karşısındaki tepki, karşıt aşırı uca taşınma işaretleri gösterir. Biraz olağanüstü bir şekilde üzerinde durdukları *büyük gerçeği*[28] savunmak hala önemlidir; yani daha alt düzeydeki hayvanlar arasında hayatı yöneten şey ihtiyaçlar iken, insan türünün tarihinin dipnotları araştırıldığında dönüp bakmamız gereken şey çabalar ve faaliyetlerin biçimlerindeki değişimlerdir."[29]

Belli ki bu sadece faaliyetlerin ihtiyaçlar üzerindeki etkisinin önemli olabileceği gibi genel bir gerekçeye dayanan bir iddia değildir. Ricardo ve takipçilerine yapılan atıf bize gösteriyor ki Marshall'da, fayda teorisinin talebe yaptığı vurguyla bu gerçeği göz ardı etme tehlikesine karşın, teknik iktisadi bir teori olarak emek değer teorisinin en büyük başarısının bu gerçeği hesaba katması olduğunu düşünüyordu. Fakat iktisat teorisinin teknik bakış açısına göre, emek değer teorisinin fayda teorisiyle ilişkisi; belli bir grup olgunun daha az doğru ve daha az kapsayıcı bir şekilde açıklandığı bir teoriyle, daha doğru ve daha kapsayıcı şekilde açıklandığı bir teorinin ilişkisidir. Mesela emek teorisi, daha sonraki birçok teorisyenin de sezdiği üzere faydacı teori kapsamındakilerden daha şüpheli olan belli ek varsayımlara[30] bağlı şekilde, daha geniş bir teorinin özel bir örneği olarak doğrudur. Ricardo kesinlikle katıksız bir teorisyendi. Doğrulanabildiği

---

27 Bizzat Marshall'ın kendisinin marjinal fayda ilkesini keşfettiği hatırlanmalıdır.

28 İtalikler yazara ait.

29 A. g. e., s. 85. Aynı sayfada ihtiyaçları sadece "insani çaba ve faaliyetlerle ilişkisi içinde düşünülmüş" olarak incelemeyi uygun bulduğuna dikkat edilmelidir.

30 Şüphesiz en önemlisi emek dışında maliyet etkenlerinin de bütün malların marjinal üretim maliyetine emekle aynı oranda girmesidir.

sürece onun insan ve hayvan davranışında ihtiyaçların oynadığı görece rol hakkında söyleyecek hiçbir şeyi yoktu;[31] eğer olsaydı da nispeten dar olan teorik sorunlarının kapsamıyla kesinlikle ilgisiz olmuş olacaktı. Ayrıca, Marshall'ın yaptığı gibi Ricardo'nun da öncelikli olarak üretimin maliyeti sorunu üzerinde kafa yormasının sebebinin, bunların daha büyük olan önemini fark etmesi olduğunu iddia etmek tamamen hayal ürünüdür.[32] Onun talebin önemli olduğunu fark ettiği doğrudur ancak onun rolünü anladığı doğru değildir; aslında toplam fayda ve marjinal fayda arasındaki ayrımı anlayamaması onu, ikinci en iyi açıklayıcı ilke olarak emek maliyetini devreye sokmaya zorladı ama kendisi de bundaki eksiklikleri açıkça görüyordu. Marshall'ın işaret ettiği gibi, eğer Ricardo marjinal fayda ilkesini bilmiş olsaydı emek teorisinin önemli bir taraftarı olarak sayılmış olması neredeyse imkânsızdır.

O halde fayda yönünden geliştirdiği kendi teorik doktrinleri onu Ricardo'dan[33] uzaklaşmaya yöneltecek olan Marshall, neden onu bu kadar güçlü bir şekilde savunuyor ve hatta teorik olmayan konular hakkında Ricardo'nun şimdiye kadar savunduğu fazlasıyla şüpheli görüşleri yanlış yorumluyor? Neden talep üzerine yapılan aşırı vurgunun güvensizliği karşısında kendisini iktisat teorisinin gerekliliklerinin de ötesinde savunmakla bu kadar meşgul oluyor ve niçin arza dair sorunların önemi konusunda bu kadar ısrarcı?[34] Bu sorunların hem fazlasıyla karmaşık olduğu ve hem de geniş kapsamlı iktisat politikalarını hayati biçimde etkilediği bir gerçektir, Marshall bu iki sebepten bu sorunlarla ilgilenmektedir. Fakat şu an için konunun bir başka yönü daha önemlidir. Şüphesiz, Marshall'ın arza, daha özel olarak üretici etkenlerin arzına olan ilgisinin arkasındaki temel bir -daha büyük ihtimalle en temel- sebep, iktisadi hayatta ortaya çıkan enerji,

---

31 Marshall'ın görünüşte ilginç olan bu ayrımı yapmasının sebepleri şimdi tartışılacak. Bkz. ss. 168-172.

32 *Principles*, Ek 1 Bölüm 2.

33 Bkz. Schumpeter, a. g. e.

34 Şüphesiz bu durumda, marjinal fayda teorisini Marshall'dan önce yayınlayan fakat muhtemelen keşfinde Marshall'ı öngörmeyen Jevons'a karşı bir kıskançlığın rol oynamış olması da mümkündür. Marshall'ın Jevons'un *Theory*'sine yönelik değerlendirmesinin, Jevons'un başarısının büyüklüğü düşünüldüğünde, cömertçe ifadelere yer vermediği bir gerçektir. Fakat önemli bilimsel görüşleri küçük şahsi duygular bakımından açıklamak daima su götürür bir şeydir. Marshall ile ilgili de kesin olduğunu sezdiğim çok daha derin başka bir açıklama olduğunda, kişiliklerle uğraşmanın beyhude olduğu görülür.

faaliyet ve nitelik türlerini kapsayan sorunların en dolaysız biçimde teknik iktisat teorisinin sorunlarını etkilediği gerçeğine dayanmaktadır.[35]

İktisadi düzenin tam anlamıyla bir ihtiyaç tatmin mekanizması olarak düşünülmesi süreçte yer alan faaliyetleri ve ayrıca bu faaliyetlerde ifade edilen insani nitelikleri bir amacın aracı konumuna indirger.[36] Fakat Marshall sınırlı metodolojik amaçlar için bile olsa bu gibi içerimleri kabul etmekte oldukça isteksizdir; ona göre karakter gelişimi insan hayatının başlıca meselesidir. Bu yüzden iktisadın en soyut sorunlarında bile onun ilgi ve dikkati toplumsal hayatın bu yönleriyle en çok alakalı olan meselelere yönelmiştir. Bu ilginin etkisi onun ihtiyaçlara dair analizine kadar uzanmaktadır. Öyle ki bu konuda şunu ifade eder: "İhtiyaçların biliminde temel ilgi konusu olan şeylerin birçoğu çabalar ve faaliyetlere dair bilimden alınmıştır. Bu ikisi birbirini tamamlar; her ikisi de bir diğeri olmadan eksiktir."[37] Fakat Marshall bunlardan hangisinin daha önemli olduğuna dair kendi fikrini söylemekte tereddüt etmez. "Eğer bunlar arasında, *iktisadi yönden ya da diğer herhangi bir yönden,* insan tarihinin yorumlayıcısı olduğunu iddia edebilecek olan varsa bu, ihtiyaçların değil faaliyetlerin bilimidir."[37] Marshall, değer teorisinin amaçları için bile olsa ihtiyaçları, kökenlerini araştırmadan nihai veriler olarak almayı kesinlikle reddeder.[38]

Ayrıca, Marshall'ın faaliyetlerin önemine olan inancı sadece talep üzerine yapılan aşırı vurguya bir panzehir olarak öne sürülmez; bu doğrudan onun pozitif tüketim teorisinin içine dahil olur. Teorinin marjinal fayda ve tüketici fazlası ilkeleri etrafında toplanan kısmı ondan bağımsızdır. Fakat Marshall'ın başka herhangi bir pozitif teorisi olduğu sürece, o doğrudan ihtiyaçların faaliyetlerle ilişkisine dayanır. İlk olarak onun yaşama standardı doktrinini alın. O nüfus artışı üzerinde bir kontrol mekanizması olarak işleyen bütün o yaşam alışkanlıklarını bu kavramın içine dahil etmek konusunda klasik seleflerini takip etmek yerine, "yaşam standardı"

---

35 Üretici etkenlerin arzı örneği bu bölümün sonraki kısmında detaylı olarak ele alınacaktır.

36 Şüphesiz sadece kesin olarak sınırlanmış bilimsel amaçlar için.

37 *Principles*, s. 90. İtalikler yazara ait.

38 Yalnızca durumun bu yönünü yeterince dikkate alma konusundaki başarısızlık Profesör Homan'a şunları söyleme imkânı verir: "Marshall talebin bilimsel olarak araştırılmasına yönelik az bir yol almıştır. Sonuç olarak onun daha sonraki analizlerinin çoğu arzın araştırılmasıyla sınırlı kalmıştır." Paul T. *Homan, Contemporary Economic Thought*, s. 226. Marshall'ın talebe dair araştırmasının ne eksikleri olursa olsun bunlar onun arz üzerindeki vurgusunun ardındaki temel saik değildir.

ve "konfor" standardı olarak adlandırdığı şeyler arasında keskin bir ayrım yapar. İlki "ihtiyaçlara uyarlanan faaliyetlerin standardı" anlamına gelir.[39] Onun artışı "harcamalarda daha çok dikkat ve düşünmeye yönlendirirken, iştahı memnun eden fakat hiçbir güç sağlamayan, fiziksel ve ahlaki olarak zararlı yaşam biçimlerine ait olan yiyecek ve içecekten de kaçınmaya yönlendirerek akıl, enerji ve özsaygıda bir artışa işaret eder."[40] Öte yanda konfor standardındaki bir artış "aralarında sadece daha büyük olanların baskın çıkabileceği yapay ihtiyaçların artışını akla getirebilir."[41] Bu ayrım doktrinin de uygulandığı orijinal teorik kullanımları bakımından oldukça anlamsız görünecekti. Fakat Marshall'ın faaliyetlerin bizzat kendisine olan ilgisi bakımından "faaliyetlere uyarlanan" ve "yapay"[42] olan ihtiyaçlardaki o değişimler arasındaki ayrım anlamlı hale gelir.

Ayrıca, Marshall'ın ihtiyaçlar konusu üzerine ifadelerini yakından incelediğimizde bunları üç kategoriye ayırdığını görürüz. Yukarıda aktarılan "büyük gerçek" pasajında olduğu gibi bu terimi nitelendirme yapmadan kullandığında ve "insanın ilk gelişim evrelerinde faaliyetlerine yol açan şey ihtiyaçlarıdır"[43] dediğinde kastettiği şey daha aşağı hayvanları ve insanı o ilk gelişim evrelerinde yönetenin ihtiyaçlar olduğu ve bunların alışılmış anlamıyla değil basit olarak biyolojik gereksinimler olduğudur.[44]

Şüphe yok ki birçok sosyolog, insanın eylemlerinin sadece biyolojik hayatta kalma mücadelesi tarafından belirlendiğini düşünenler hariç, bu özel anlamıyla ihtiyaçların eylemleri açıklamada yetersiz oldukları konusunda Marshall ile hemfikir olacaklardır. Fakat niçin ihtiyaçları kendi

---

39 *Principles*, s. 689. Burada Marshall'ın faaliyetlerden "ihtiyaçlara uyarlanmış" olarak bahsettiği bir gerçektir. Fakat diğer pasajların da gösterdiği üzere genellikle en önemli vurgunun faaliyetlere yapılmasıyla bu ilişki karşılıklıdır. Bu yüzden Marshall'ın yorumlanmasında ihtiyaçların sınıflandırılırken "faaliyetlere uyarlananlar" ve uyarlanmayanlar olarak ayırt edilmesi mantıklıdır.

40 A. g. e. s. 689.

41 A. g. e. s. 690.

42 Yapay terimi burada açıkça bir değer yargısı içerir fakat bu yine de keyfi olmayan ve Marshall'ın düşüncesinin bütününde derin temelleri olan bir değer yargısıdır.

43 s. 89.

44 Bu, konunun bağlamından açıkça bellidir. Marshall bundan şöyle bahseder (Principles, s. 87): "doğal sebeplerin bir sonucu olan giyinme gereksinimi" ve "havadan korunup barınma gibi zorunlu bir ihtiyacı" (s. 88) karşılayan kalınacak bir evle ilgili olarak her ikisinde de gerçek biyolojik gereksinimlerin giyinme ve ev gibi geçerli taleplerdeki küçük bir unsuru oluşturduğuna dikkat çeker. Ve buradan talebin sadece "ihtiyaçlar" bakımından anlaşılamayacağı sonucuna varır.

başına bu kadar dar bir şekilde yorumlayalım? Fayda iktisadının modern temsilcilerinden birçoğu kesinlikle böyle yapmamışlardır.

İkinci kategorideki ihtiyaçlar "faaliyetlere uyarlanmış" olanları içerir ki bunlar "yaşam standardının" bir parçasını oluşturur ve tatmin edilmeleri "güç sağlar", mesela emeğin verimliliğini artırır.[45] Marshall "yukarıya doğru her yeni adım yeni ihtiyaçlara yol açan yeni faaliyetlerin meydana çıkmasıdır"[46] dediğinde bunlardan bahsetmektedir. Onlar Marshall'ın "doğal" ünvanını vererek yüceltti̇ği biyolojik olmayan yegâne ihtiyaçlardır. Üstelik bu doğallık, yukarıdaki pasajda da görüldüğü üzere, kısmen onların sadece faaliyetlere "uyarlanmış" değil fakat faaliyetler tarafından yaratılmış olmaları gerçeğine dayanır. Son olarak üçüncü kategori "konfor standardı"yla ilgili olanları içerir ve bunlarda yaşanan bir artış "aralarında sadece daha büyük olanların baskın çıkabileceği yapay ihtiyaçların artışını akla getirebilir." Bu ihtiyaçlar tamamen keyfî ve hayatta hiçbir sağlam temeli olmayan sadece akla esen garip hevesler olarak görünürler.[47]

Marshall'ın, medeni insanı hayvanın ve vahşilik durumunun üzerine çıkaran şeyin, belli bir dizi faaliyete kendisini gayretli biçimde adaması ve bir karakter türünü geliştirmesi olduğu yönündeki görüşünü açıkça göstermek için yeterince şey söylenmiştir. Böyle faaliyetlere uyarlanmamış ihtiyaçlar, iktisadın hedefleri açısından bile olsa, nihai amaçlar değil ancak "yapay" amaçlardır. Hayatın gerçek hedefleri kendi başına ulaşılmaya çalışılan amaçlar olarak faaliyetlerin içinde saklıdır.[48] Marshall "İhtiyaçlar biliminin en ilgi çeken yanları çabalar ve faaliyetler biliminden ödünç alınmıştır" derken bunu demek ister gibi görünmektedir.

---

45 "Yaşam standardındaki bir derece artış onların verimliliğini artıracaktır." *Principles*, s. 689.

46 A. g. e. s. 89.

47 Bunlar muhtemelen "moda olan sapıkça heveslerin günahkâr ülkesinde" (*Principles*, dipnot, s. 89) ve Marshall'ın birçok yerde alaycı biçimde bahsettiği "sapkın insanların" bayağılıklarında ifadesini bulur. (mesela *Memorials*, s.102) Marshall, şunu da pişmanlıkla belirtir: "Boş zamanın yalnızca durgunluk için bir fırsat olarak kullanılması gittikçe çok daha az rastlanan bir durumdur ve duygu dolu şiddetli arzulara teslim olmaktan ziyade bazı etkinlikler düzenleyen o eğlenceler için gittikçe artan bir arzu vardır." *Principles*, s. 89. Buradan, gerçek faydacı görüşün rastlantısal ihtiyaçlarını anlamak, muhtemelen çok ileri gitmek olmaz.

48 Çalışma yani en doğru anlamıyla yeteneklerin sağlıklı ve faal biçimde icra edilmesi, hayatın hedefi, hayatın kendisidir." *Memorials*, s. 115. "Toplumsal iyilik yeteneklerin sağlıklı şekilde icrası ve gelişimine bağlıdır ki, bu da hiçbir kasvetin gölgeleyemediği bir mutluluk üretir." A. g. e. s. 310. Ayrıca bkz. s. 367. Bu son ifade hazcı fikirlerin ilginç bir şekilde eğilip bükülmesidir.

Üretim Etkenlerinin Arzı

İktisadın kapsamı hakkındaki anlaşmazlıkların belki de en büyüğü iktisadın tek başına üretim etkenlerinin arzlarına dair bir açıklama sunmada ne derece yeterli olduğuyla ilgili olmuştur. Klasik iktisatçılar kendilerinden emin bir şekilde Malthusçu nüfus doktrinine bel bağlayarak iddialarını çok ileri taşıdılar. Ancak son zamanlarda bu görüşe karşı güçlü bir tepki olduğu muhakkaktır. İktisatçılar gitgide yükü psikologlara veya sosyologlara yıkmaya daha istekli gözükmektedirler. Fakat bu bakımdan, üretim maliyetine yönelik tutumunda olduğu gibi, Marshall kendi iktisadı kapsamında tam bir nüfus, emek sarfı ve tasarruf teorisi kurmaya gayret ederek geleneğe sıkıca bağlı kalır.[49]

Marshall emek arzının birinci yönünün, yani yoğunluğunun ele alınmasında, ücretlerle pozitif işlevsel bir ilişki olduğunu kabul eder. Onun en çok bilinen yaygın ifadesi şudur: "Şu sonuca varabiliriz ki artırılmış ücretler verimli çalışma arzında ani bir artışa sebep olur, bu bir kuraldır ve bu kuralın istisnaları geniş ölçüde düşünüldüğünde çok azdır."[50] Sözün bağlamından anlaşılmaktadır ki Marshall burada, ücretlendirmenin bireysel çaba üzerindeki doğrudan etkisini düşünüyordu.

Şüphesiz Marshall, bu ilişkinin evrensel olduğunu kabul etmiyordu. Fakat getirdiği başlıca istisna son derece aydınlatıcıdır. "Tecrübe öyle göstermektedir ki; *bireylerin ve ırkların daha cahil ve ağırkanlı olanı*, özellikle hele de bir güney ülkesinde yaşıyorsa eğer öncekinden daha az bir çalışma karşılığında ödeme oranları onlara alıştıkları eğlenceyi vermek için yeterli oranda artarsa, onlar işte daha kısa bir zaman kalacaklardır ve işteyken daha az gayret göstereceklerdir. Fakat *zihinsel ufku daha geniş olanlar* ve *daha sağlam ve esnek karakterli olanlar* için ne kadar yüksek ödeme oranları olursa, o kadar daha uzun zaman ve daha sıkı çalışacaklardır; aslında faaliyetlerini maddi kazançlardan başka daha yüksek hedeflere yöneltmedikleri sürece bu böyle olacaktır."[51]

Marshall'ın iddiasına göre, artırılmış ücretlere verilen cevap türlerine dair genellikle iki açıklama olmuştur. Birisi hazcı açıklamadır. Fakat bu belli bir noktanın ötesinde çalışıp kazanmanın açıklanması açısından, boş zamanın hiçbir hazcı değeri olmadığı yönündeki imkânsız postüla haricin-

---

49 Bu özellikle onun ampirist eğiliminin açık bir göstergesidir.

50 *Principles*, ss. 528-529. Ayrıca bkz. a. g. e. s. 142.

51 A. g. e. s. 528. İtalikler yazara ait.

de, sorunlar içerir. Marshall'ın daha gelişmiş insanların kazandırıcı faaliyetlerine hiçbir sınır koymaması onlara ait örnekte tam olarak hazcı görüşe dayanmış olmasını imkânsız kılar.[52] Diğeri kazanma içgüdüsü postülasıdır ki, bu, açıklamaya dair zorluklardan kurtulma yeteneğine sahiptir. Bir içgüdü sonuçlara karşı hayret verici bir şekilde kayıtsızdır. Fakat "zihinsel ufku geniş olanları" "daha cahil" olanları kontrol edemeyen bir iç güdünün hakimiyetine tâbi kılmak esasında ilginç olacaktı. Marshall da bunu değil, tam tersini yapmıştır. "Irkların daha cahil ve ağırkanlı olanı"nın davranışı kısmen hazcılığı ve kısmen de içgüdüyü hatırlatır, fakat daha bilgili insanların davranışı ise yeni faaliyetlerin getirdiği bir dizi yeni ihtiyaçları gerektiren, artan "yaşam standardı"nın sonucudur. Yani Marshall modern insanların ödemeleri arttığında az değil daha çok iş yapmaları eğilimini ne hazcılık ne de herhangi bir içgüdüsel hırsla açıklar.[53]

Marshall'ın "faaliyetlerini maddi kazançlardan başka daha yüksek hedeflere yöneltmeyi tercih edenler" olarak ürettiği istisna elbette unutulmamalıdır ancak asıl anlamlı görünen Marshall'ın buna çok az önem atfetmesidir, bu hususta söylediği en güçlü şey bunun "anlamsız olmadığı"dır.[54] İktisadi kazancın bu haliyle aşağılık bir şey oluşuna dair herhangi bir algı kesinlikle mevcut değildir. Aslında genel olarak Marshall'ın ticari girişim[55] alanını, insan karakterinin en asil özellikleri sayılan şeylerin uygulanması için başlıca fırsat olarak gördüğü söylenebilir. Bu süreçte kazanılan zenginlik hedef değil fakat daha çok tehlikesiz olmayan bir yan sonuçtu.[56]

Şunu da belirtmek gerekir ki Marshall'ın "faaliyetleri" kendi içinde amaçlar oldukları sürece, çalışmak da "hayatın hedefi" iken, faaliyetler geliştirmenin, ücretlerdeki değişime karşı emek sarfında daha büyük bir *duyarlılığa* yol açacağını varsaymak için hiçbir sebep yoktur. Bilakis bu,

---

52 Marshall'ın neden hazcı bir felsefeyi benimseyememiş olduğuna dair başka çeşitli sebepler vardır.

53 Bunu Weber'in gelenekselciliği "kapitalizmin ruhuyla" ilişkilendiren değerlendirmesiyle mukayese ediniz. *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*, 2. Bölüm. Ayrıca bkz. 14. Bölüm. [*Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Emir Aktan, Alter Yayıncılık / Araştırma-İnceleme Dizisi, Ankara, 2010; *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Gülistan Solmaz, Alter Yayıncılık / Siyaset Bilimi Dizisi Ankara, 2010; *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev. Milay Köktürk, Bilgesu Yayıncılık / Felsefe Dizisi, Ankara, 2011.- ç.n.]

54 *Principles*, s. 529.

55 Bkz. D. H. Robertson, "*Review of Memorials*", *Economic Fragments* adlı eserde yeniden basılmıştır.

56 Bkz. *Memorials*, s. 102.

en azından tam fiziksel verimlilik için gerekli olan seviyenin üzerinde sırf ücretlere karşı bir kayıtsızlığa yol açabilir. Fakat Marshall için faaliyetlerin geliştirilmesi tecrit edilmiş bir süreç değildir; bununla birlikte daima faaliyetlere uyarlanmış ya da onlar tarafından yaratılmış olarak ihtiyaçların genişlemesi söz konusudur. Bu duyarlılık, faaliyetlerin ve faaliyetlere "uyarlanmış" olarak genişleyen ihtiyaçların karşılıklı ilişkisinden ortaya çıkar. Fakat şu da çarpıcı bir gerçektir ki bu duyarlılık Marshall tarafından daima *yukarı doğru artan* bir istikamette anlaşılmıştır; *artan* ücretler verimli iş *artışına* yol açar. O açıkça söylemese de, okuyucuyu bu ilişkinin tersinin yalnızca fizyolojik ya da hazcı sebeplerin bir sonucu olacağını düşünmeye yönlendirir.[57] Şu da hatırlanmalıdır ki Marshall'ın burada ihtiyaçların genişlemesi olarak düşündüğü şey, açıkça belli bir türdeki ihtiyaçlar yani "faaliyetlere uyarlanmış olan" ihtiyaçlardır. Diğer ihtiyaçlar, "yapay ihtiyaçların önemsiz artışı", çok daha farklı sonuçlara çıkacaktır.

Böylece Marshall emek sarfına ait değerlendirmesinde seleflerinin temel doktrinini yani çaba ve ücret arasındaki yakın işlevsel ilişkiyi aynen sürdürür, fakat en azından modern zamanlar için seleflerinin büyük ölçüde hazcı olan açıklamasından vazgeçip, onun yerine kendisine ait olan yükselen yaşam standardı ve faaliyetlere uyarlanmış ihtiyaçlar fikrini koyar. Nüfus sorununu ele alışı da benzerdir. Bunda da yine görünüşte seleflerinin doktrinine bağlı kalır fakat bu doktrini kendi yöntemiyle yeniden yorumlar.

Burada, Malthus'un nüfus arzı konusundaki görüşünün esasında geçerli olduğunu beyan ederek işe başlar.[58] Ayrıca, daha özel olarak neyin kastedildiğini araştırdığımızda Marshall'ın da çoğu zaman ve hatta bugün bile savunulan tam anlamıyla Malthusçu görüşü kabul ettiği ortaya çıkar. Bunu şöyle ifade eder; "dünyanın birçok yerinde ücretler neredeyse[59] demirden ya da tunçtan bir yasayla belirlenir; bu da ücretleri, fazlasıyla verimsiz bir emekçi sınıfını besleme ve hayatta kalmalarını destekleme maliyetine sıkı sıkıya bağlı kılar."[60] Diğer birçok Malthusçu gibi, Marshall böyle zamanlarda sadece pozitif kontrollerin işlediğini düşünmez; onun

---

57 Bu, Marshall'ın, birçok iktisadi sürecin tersine çevrildiğinde ilk sonucu üretmediği, yönündeki doktrininin çarpıcı bir örneği olacaktır.

58 *Principles*, s. 179.

59 Marshall'da "neredeyse" gibi bir niteleme taşımayan bir ifade bulmak çok zordur.

60 *Principles*, s. 531. Burada atıf yapılan kişilerin yukarıda bahsedilen "ırkların daha cahil ve ağırkanlı olanı" olduğu açıktır.

çok çeşitli önleyici kontroller ve özellikle de kurumsal nitelikte olanlar hakkında söyleyecek çok şeyi vardır.[61] Fakat o, esası durağan bir yaşama standardı olan ana noktaya bağlı kalır. Değişen bir iktisadi durumla birlikte standart değil sayılar değişir.

Fakat Marshall demirden yasanın modern Batılı ülkeler için geçerli olduğunu özellikle reddeder. Bir şekilde Batı dünyası kısır döngüyü kırmıştır. Fakat özetle onun düşüncesi "diğer şeylerin eşit olduğu durumda, emek yoluyla kazançlarda oluşması beklenen artışın emeğin büyüme hızını da artırdığı yönündedir." Diğer bir deyişle, Batılı ülkelerde bile emek arzı genellikle iktisadi sebeplere tepki verir. O halde farklılık nerededir? Malthusçu yasanın geçersiz kılınamamış olabileceği herhangi bir kapsam dışında farklılığın açıklaması, yukarıdaki ifadede; Marshall'ın emek terimini yorumlamasındadır. Sözün bağlamı gösteriyor ki o sadece işçilerin sayısını kastetmiyor, fakat Batı dünyasında emeğin "büyümesi" artan bir yaşam standardını da beraberinde getiren verimlilik artışını da içerir. O bunu şöyle ifade eder: "Bugün İngiltere'de bile nüfusun büyük kısmının tüketiminin çok daha büyük bir bölümünün onların hayatlarını ve *canlılıklarını* devam ettirmeye hizmet ettiği bir gerçektir. Çok tasarruflu olmayan bu harcamanın çoğu, verimliliğe yönelik bir araç olarak yine kabiliyetli ve becerikli şirketin alışkanlıklarını oluşturmaya katkıda bulunur ve hayata, onsuz insanın donuk ve cansız olacağı ve çok çabalasa da çok az ilerlemeyi başarabileceği o çeşitliliği verir."[62] Öyle ki "verimli emek tarafından edinilen kazançlar, verimli işçileri besleme ve onları eğitme giderlerini karşılamak için ve onların bütün enerjilerini harekete geçirmek ve sürdürmek için ihtiyaç duyulan en az seviyeden çok da yüksek değildir."[63] Böylece gerçek ücretlerdeki artışla, rakamlar en azından aynı oranda artmasa da, "emeğin niceliği" artar. Ve ücretler emeğin üretim maliyeti üzerinde az miktarda bir fazla içerir, çünkü doğrudan ya da dolaylı olarak maaş artışının neden olduğu verimlilik artışı emeğin üretim maliyetiyle aynı hızda ilerler.

Bu artışın sebebi daha üst bir faaliyet seviyesine yükseliştir. Böylece Marshall, emek arzının onun talep fiyatının bir fonksiyonu olduğu yönündeki klasik yasanın yöntemini unutmamakla birlikte, buna en azından modern Batılı ülkeler için faaliyetlerin önemine dair temel doktriniyle uyum içinde ve Malthus'tan esaslı ayrımı gerektiren bir yorum getirmektedir.

---

61 Bkz. *Principles*, 4. Kitap, 4. Bölüm, 4, 5 ve 6. parçalar.
62 A. g. e. s. 531.
63 A. g. e.

Onun bu yorumunun ihtiyaçlara dair sınıflandırmasıyla da uyum içinde olduğuna dikkat edilmelidir. İnsanların üreme gibi hayvani ihtiyaçlar tarafından veya *sabit* bir yaşama standardı, bir "konfor standardı" tarafından yönetildiği durumlarda, demirden yasa geçerlidir. Ondan kaçmalarının tek yolu temel unsuru ihtiyaçların uyarlandığı faaliyetler olan yükselen bir "yaşam standardıdır".

Marshall'ın sermayenin arzı sorunu ve tasarruf güdüleri üzerine, emek arzı hakkında olduğu kadar söyleyecek çok şeyi yoktur fakat söylediği şeyin hemen hemen aynı kavramlarla anlaşılması gerekir. Açıkça şunu ifade eder: "sermaye için teklif edilen faiz oranındaki bir artış ... tasarruf hacmini artırma eğilimi gösterir. Bu orandaki artışın tasarruf etme isteğini artırması neredeyse evrensel bir kuraldır ve çoğunlukla tasarruf gücünü artırır."[64] Böylece Marshall, faiz ile tasarruf hacmi arasındaki işlevsel bağlantıyı kesin olarak ortaya koyar. Fakat o, kesin olarak gelecekte edinilmesi muhtemel mallara duyulan hazcı arzunun tasarrufun ardındaki temel *güdü* olduğu fikrini, hazcı olan güdülerin insanları çalıştırmada etkili bir araç olduğu fikrinden daha fazla savunmaz. Bilakis o, tasarruf güdülerinin çok daha karmaşık olduğunu ve başkalarını önemsemenin ve özellikle aile sevgisinin bunda önemli bir rol oynadığını düşünür.[65] Şüphesiz şu ifadede, faizin esasında tasarruf için bir cazibe aracı olduğu yönündeki klasik düşünceden bir parça iz vardır: "İnsan doğası olduğu gibi kalırken, o [faiz] oran[ın]daki her düşüşün, çok daha fazla insanın aksi durumda yapmış olacağı tasarruftan daha az tasarruf yapmasına sebep olması beklenir."[66] Fakat Marshall'ın vurgusunun ağırlığı, tasarruf alışkanlıklarının hazcı tavırdan ziyade rasyonelliğin işareti olduğu gerçeğine dayanmaktadır.[67]

Fakat bu bile, tasarruf miktarının neden yükselen bir faiz oranıyla birlikte belirsiz bir şekilde artırılması gerektiğini açıklamaz. Eğer Marshall'ın kesin olarak yaptığı gibi, biriktirme içgüdüsü reddediliyorsa, açıklama onun düşüncesinde sık sık ortaya çıkmış olan aynı temel ilkeye dayanma-

---

64 A. g. e. s. 236.

65 "Başkalarına karşı şefkat, sermaye birikimindeki temel güdü değilse bile temel güdülerden biridir." *Economics of Industry*, s. 39. Ayrıca bkz. *Principles*, s. 227. Marshall tasarruf güdülerinde önemli ölçüde tarihsel göreceliği de kabul eder. " Sermaye birikimini kontrol eden sebepler farklı ülkelerde ve farklı zamanlarda geniş ölçüde farklılık gösterir.... Bunlar çoğunlukla toplumsal ve dinsel yaptırımlara dayanırlar." *Principles*, s. 225.

66 *Principles*, s. 235. Ayrıca bkz. a. g. e. s. 232.

67 A. g. e. s. 234.

lıdır. Yükselen bir yaşam standardının içinde artan "karakter sağlamlığıyla" birlikte gelişen özelliklerden biri geleceği daha canlı bir şekilde tasarlamak ve gelecek için yeni faaliyetler tarafından oluşturulmuş çok daha fazla yeni ihtiyaçlar tasarlamaktır. Her ne kadar tasarrufların faize karşı daha büyük bir *duyarlılığa* sahip olmasının açıklanmasında belirleyici olan şey, daha çok geleceğin canlı bir şekilde tasarlanabilmesi ise de, faiz oranındaki bir artışa karşı böyle bir duyarlılık, bu temelde anlaşılabilir hale gelir. Gelecekteki yeni ihtiyaçların etkisi, ücret oranındaki değişimlerden bağımsız biçimde, tasarrufların toplam hacminin artışı olarak ortaya çıkacaktır.

Gerçek Maliyet

Şimdi ele alınan meselelerle yakın ilişkisi, Marshall'ın gerçek maliyet doktrinine dair kısa bir araştırmayı gerektirecektir. Marshall'ın para anlamında değerin, üretimin marjinal maliyetine eşit olduğunu düşündüğü ve onun bu doktrini bizzat etkenlerin üretimini de kapsayacak şekilde genişlettiği açıktır. Marshall bunların büyük ölçüde fiyatla aralarında var olan işlevsel bir ilişki tarafından yönlendirildiğine inandığı için, tartışılmaz bir şekilde emek, sermaye ve "işletme gücünün" her birinin gerçek üretim maliyetleriyle sıkı bir şekilde orantılı olarak kazançtan pay aldıkları önermesine büyük önem atfetmektedir.[68]

Yukarıda Marshall'ın ikame ilkesinin, ona genel fayda doktriniyle uyumlu bir gerçek maliyet açıklaması sağladığı belirtilmişti, şimdi genellikle "fırsat maliyeti" denilen bir açıklama. Fakat bu fikir, sadece belli bir üretim aracının diğer alternatif kullanımları dışlayan tek bir amaç için *kullanımındaki* maliyet için geçerlidir. Kaynağın kendisinin üretimindeki maliyete hiçbir atıf yapmaz.[69] Fakat Marshall sürecin gerektirdiği "çaba ve fedakârlıklar" bakımından nakdî maliyetlerden ayrı olarak gerçek maliyetlerden bahsettiği zaman,[70] bizzat etkenlerin üretimine olan yoğun ilgisi şunu kesin olarak açığa çıkarır ki, o "fedakârlıkların" manasını kısıtlı bir şekilde anlamaz ve şüphesiz "çabalar" fırsat maliyeti anlayışıyla pek örtüşmemektedir. O halde Marshall gerçek maliyetle neyi kastetmiş olabilirdi?

---

68 "Her bir üretim aracının arzı sıkı bir şekilde üretim maliyeti tarafından düzenlenmektedir." A. g. e. s. 537.

69 Nihai kaynakları neyin oluşturduğuna ilişkin bir görüş farklılığı mümkündür, zira bir bakış açısına göre sadece kaynağın *kullanımı* olan şey diğerine göre onun üretimidir.

70 *Principles*, ss. 338-339.

İlk olarak emek açısından neyi kastettiğine bakalım. Gerçek emek maliyetinin iki ana açıklaması olmuştur: fizyolojik ve hazcı açıklamalar. Fizyolojik anlamdaki açıklama, yaşama standardının rolü tarafından yumuşatılsa da bu Malthusçuluğun daha sert ve etkili türlerinde saklıdır. Bu anlamda Marshall'ın, nüfus ve dolayısıyla emek arzının, "ırkların daha cahil ve ağırkanlı olanları arasında" kısmen gıda arzının mekanik bir fonksiyonu olduğunu düşünmesi muhtemeldir. Ayrıca "emeğin niceliği"ne dair bir "buhar motoru" teorisinin savunulabilir oluşu sadece sayılarla ilgili değildir, çünkü bireysel verimlilik sırf fizyolojik sebeplerle yaşama standardının bir fonksiyonu olabilir. Marshall bu etkenin kesinlikle daha az gelişmiş ülkelerde ve kendi döneminin İngiltere'sinde[71] bile kayda değer bir öneme sahip olduğunu özellikle ifade eder. Böylece o fizyolojik sebeplerin emeğin arzındaki etkenler olarak asla göz ardı edilemeyeceğini kabul etmiş olur.

Diğer taraftan Marshall, sanki bunların elde edilmesindeki çaba ve fedakârlıklar tüketilmelerinden elde edilen memnuniyetle denkmiş gibi, zihindeki katı gerekliliklerden ziyade "geleneksel gereklilikler" ve "alışkanlık haline gelmiş rahatlıklar" dediği şeylerden sıklıkla bahseder. Öyle ki hazcı teori, hem insanların neden "buhar motoru" teorisinin açıklayamadığı ölçüde çalıştığının ve hem de onların belli bir noktanın ötesinde çalışmasına karşı bir fren işlevi gören maliyet etkeninin bir açıklamasını verir. Marshall'da böyle bir açıklamayı makul hale getiren çeşitli ifadeler vardır. Mesela: emekçilere "her saat için en son ve en sıkıntılı saatlerini *telafi edecek* kadar yeterli bir oranda ödeme yapılır."[72] Bu tarz ifadeler Marshall'ın faydacı bir hazcı olduğu yönündeki kanaatin ana temelini oluşturur. Fakat bunlar onun emek maliyetine dair değerlendirmesindeki bazı yönleri açıklayamaz.

Yukarıda Marshall'ın tutarlı bir biçimde, çalışmaya dair esasında hazcı bir *güdülenme* görüşünü savunmadığını ispatlamaya çalışmıştık. Eğer bunu savunmadıysa, hazcı bir gerçek emek maliyeti teorisini savunmak da onun için mantıksız olacaktı. Aslında biraz önce bahsedilen fizyolojik kapsamın sınırlarının ve hazcı bir açıklamanın ipuçlarının ötesinde, emeğin, acıya sebep olan bir çaba veya emek sebebiyle üstlenilen bir fedakârlık anlamında herhangi bir gerçek maliyetinin bulunduğunu düşünmüş olabileceğini anlamak zordur. Doğrusu bir solukta "çalışma, yani en doğru anlamıyla yeteneklerin sağlıklı ve faal biçimde icra edilmesi, hayatın hedefi, hayatın

71 A. g. e. s. 196.
72 A. g. e. s. 527. İtalikler yazara ait.

kendisidir"[73] derken nasıl böyle düşünmüş olabilir ki? Hayatın hedefi olan, hayatın kendisi olan şey, amaçların, elde edilmesinde maruz kalınması gereken bir maliyet olarak yorumlanamaz.

O halde (çaba açısından) "maliyetlerin nakdî ölçümünün gerçek maliyetlere tekabül ettiği"[74] sonucuna varacak birçok ifadeyi nasıl dile getirebilir? Karışıklık tamamen farklı iki şeyin gerçek maliyet terimiyle özdeşleştirilmesinden kaynaklı gözüküyor. Birisi sadece iktisadi malın arzında bir fren işlevi gören ve dolayısıyla serbest girişim şartlarında dengelenmesi gereken o etkenlerdir. Bu anlamda, üretim araçlarının toplam niceliğinin ve fiyatın işlevsel olarak birbirine bağlılığını iddia etmekte Marshall kadar ileri giden biri, herhangi bir türdeki emeğe verilecek ücretlerin onun gerçek üretim maliyetlerine tekabül ettiğini söylemek zorundadır. Fakat gerçek maliyetler, ürünün faydası tarafından *telafi edilen*, o üretimin gerektirdiği nihai fedakârlıklar anlamına geliyorsa, böyle bir ifade fırsat maliyeti doktrininin kapsamının ötesinde, hazcı kavramlar dışında hiçbir net anlama sahip değildir.[75]

Fakat Marshall'ın üretici etkenlerin nicelikleri için ileri sürdüğü "iktisadi nedenlere" karşı bu duyarlılığın, ona göre öncelikli olarak fizyolojik ya da hazcı etkilere değil, özellikle modern Batılı ülkelerde, yükselen yaşam standardına, karakter gelişimine ve faaliyetlere uyarlanmış ihtiyaçların gelişimine bağlı olduğu gösterilmişti. Geniş ölçüde kendi içinde amaçlar olarak meşgul olunan "faaliyetler", genellikle eşit bir hızla artan verimlilik standardı demektir.[76] Bu, özellikle manevi etkenlerin verimlilikte bir rol oynadığını söyleme manasına gelir. Marshall'ın sadece, gerçek maliyet terimi fedakârlık anlamında kullanıldığında, gerçek maliyetler teorisi için var olan bu sonucun içerimleri yoluyla düşünmediği kanaatine varmak gerekiyor.

Marshall'ın, ücretlerin rakamlar dahil toplam emek arzının üretim maliyetini meydana getirdiği yönündeki kanaati de benzer bir anlam ta-

---

73 *Memorials*, s. 115.

74 *Principles*, s. 350.

75 Şüphesiz gerçek maliyete dair herhangi bir fizyolojik doktrin bireyci-hazcı anlamda "fedakârlık" gibi öznel kavramlarla açıklanamaz. Bu, eğer bir anlama gelecekse, topluluk ya da birey adına potansiyel iktisadi kaynakların kaybı anlamına gelmelidir.

76 Fiziksel canlılık bile sadece fiziksel koşullara bağlı değildir fakat aynı zamanda "irade gücü ve karakter sağlamlığına dayanmaktadır." Bu tür bir enerji "fiziksel olmaktan ziyade manevi bir enerjidir." *Principles*, s. 194. "Özgürlük ve umut sadece insanın gönüllülüğünü değil aynı zamanda gayretini de artırır." A. g. e. s. 197. Dipnot 1.

şır. Çocukları büyütme ve yetiştirme maliyeti sadece kısmi bir "fedakârlık" olarak düşünülür. Aynı zamanda bu, gelişimi toplumsal ilerlemenin hedeflerinden olan "faaliyetlerden" biridir.

Sonuç olarak hemen hemen aynısı tasarrufların gerektirdiği "bekleme"nin sermaye üretiminin gerçek maliyeti olduğu görüşü için de geçerlidir. Şüphesiz tasarrufta kesin olarak şimdiki tüketimden fedakârlık yapılması söz konusudur fakat onun "yeme içmeden ve zevk verici şeylerden kaçınma" terimi yerine etik olarak renksiz olan "bekleme"[77] terimini seçmesi Marshall'ın bunu sadece tam olarak hazcı anlamıyla almaya eğilimli olmadığı gerçeğini gösterir.[78] Diğer yandan kanaatkârlık Marshall'ın ideal iktisadi insanının karakterinin başlıca özelliklerinden birisidir. Bu yüzden tasarruf alışkanlığının gelişimi ve geleceğin canlı bir şekilde tasarlanabilmesi giderek hızlanan bir birikime yol açar. Arzın oranla birlikte değişmesi anlamında faiz, sermayenin üretim maliyeti olsa da, Marshall'ın ciddi biçimde bu oranın bekleme sebebiyle oluşan fedakârlığı[79] ölçtüğü kanaatinde olduğunu söylemek çok zordur, çünkü bekleme büyük ölçüde kendi başına değerli olan karakter özelliklerinin bir yan sonucudur.

Serbest Girişim

Marshall'ın modern iktisadi düzene dair tanımlama ve analizinin esası "serbest sanayi ve girişim"[80] dediği şeydir. Bunun gelişimi Marshall için bütün iktisat tarihinin değilse bile modern iktisat tarihinin[81] en önemli

---

77 A. g. e. ss. 232-233.

78 "En büyük servet biriktiricileri bazıları lüks içinde yaşayan çok zengin kişilerdir ve perhizkârlık ve kanaatkârlık anlamında kesinlikle yeme içmeden ve zevk verici şeylerden kaçınmazlar." *Principles*, s. 233.

79 Fakat faizin beklemenin bir *ödülü* olduğunu söyler. "İnsan doğasını olduğu gibi kabul edersek, maddi kaynaklardan faydalanmak için beklemenin gerektirdiği fedakârlığın bir ödülü olarak sermaye üzerindeki faizden bahsetmekte haklıyız, çünkü çok az insan ödül olmaksızın tasarruf edecektir." *Principles*, s. 232. Bu pasajda kesinlikle o kadar hazcı bir çağrışımın olduğu görünmektedir ki Marshall'ın beklemenin geçek maliyetinden neyi kastettiğini etraflıca düşünmediğini tekrar belirtmek gerekiyor. Fakat burada bile vurgu fedakârlıktan ziyade arzın *duyarlılığına* yapılmıştır.

80 Müteveffa Profesör Allyn Young (Quarterly Journal of Economics, November, 1927) bu düşüncenin Marxçı kapitalizm fikrine zıt ve özellikle Marshallcı olan doğasına dikkat çekti. Bunu aşağıda Pareto'nun "demagojik plütokrasi" kavramıyla mukayese ediniz.

81 Özellikle bkz. *Principles*, Ek A. ve Alfred Marshall, Industry and Trade.

sorunudur; işleyişinin, sonuçlarının, var oluş ve işleyiş koşullarının anlaşılması, Marshall'ın iktisadi analizinin ana görevidir.

Bu, riski kendisi üstlenerek sürekli üretici etkenlerin çeşitli bileşimlerini deneyen, hepsi de girişimci ve becerikli bir iş adamının yönetiminde olan rekabet halindeki daha küçük firmaların oluşturduğu bir sistemdir. Bu sistem, alışkanlıklarına sadık bir toplumun tembelliği ve geleneklere pasif bağlılığı yerine yeni yöntemlerle yapılan rasyonel deneyleri koyar. Öte yandan, bu sistemin esnekliği ve özgürlüğü, kamusal ya da özel bürokratik örgütlerin[82] katılığıyla keskin bir zıtlık oluşturur. Marshall, serbest girişimin zıddı olan bu tür örgütlerin örneklerinin merkantilist tekeller ve düzenlemelerde ve çok geniş ölçekli işletme ve hükümet denetimleri gibi modern eğilimlerde ve sosyalizmde bulunduğunu düşünüyordu.[83]

Şüphe yok ki o, tam bir iktisadi özgürlükte, özellikle işçi sınıfının konumuyla ilişkili olarak, birçok önemli eksiklik gördü. Onun devletin rolüne dair düşüncesi kesinlikle tamamen olumsuz değildi.[84] Fakat yine de o kesin ve güçlü biçimde bireysel özgürlüğe inanıyordu. Geleneğin eski yerini kaybetmesinden üzüntü duymuyordu ve devlet işletmesi bir yana, büyük anonim şirketlerin bürokratik yöntemlerini şiddetli şekilde eleştiriyordu.[85] Onun ilk bakıştaki yaklaşımı, kesinlikle devletin iktisadi işlevlerinin daha da genişlemesinin karşısındaydı.[86] Sosyalizmi kendi döneminde refah için en ciddi tehdit olarak düşündü.[87]

Aynı zamanda Marshall'ın serbest girişimi, hiç bitmeyen bir varoluş mücadelesi, Hobbesçu anlamda bir doğa durumu değildir. Başından so-

---

82 Eğer o [iş adamı] riski kendisi üstlenerek çalışıyorsa enerjisini tam bir özgürlükle ortaya koyabilir. Fakat eğer bir bürokrasinin hizmetindeyse özgürlüğünden emin olamaz." A. g. e. s. 333.

83 Özellikle bkz. Industry and Trade'in birçok kısmı ve *Memorials*'taki şu bölümler: "Water as an Element of National Wealth", "Some Aspects of Competition" ve "Social Possibilities of Economic Chivalry".

84 Bkz. Alfred Marshall, *Official Papers*, s. 366. Industry and Trade, s. 647.

85 "Devlet pek nadiren bir şeyler üretir." *Memorials*, s. 338. "Postahanenin etkisinin ulaştığı kadarıyla, sosyalizmin kötülüklerinin birçoğunu ancak faydalarından çok azıyla birlikte muhafaza ederiz." Letter to the *Times* (London), March 24, 1891.

86 "Devlet işinin, üretim alanında sürekli bir oluşum ve inisiyatif gerektiren her yeni genişlemesi ilk bakışta anti-sosyal sayılacaktır." *Memorials*, s. 339.

87 "Sosyalist hareketi sırf bir tehlike olarak değil, bunun çok daha ötesinde insan refahına yönelik şu an var olan en büyük tehlike olarak görüyorum." 1909'da yazılan bir mektup, *Memorials*, s. 462. Şu an "sosyalist şemalar için Mill'in yazdığı zamandakinden daha sağlam ve geniş bir temel vardır. Fakat geliştirilen hiçbir sosyalist şemanın, yüksek bir girişim ve bireysel karakter gücünün muhafazası için yeterli şartları sağladığı görülmemektedir." *Industry and Trade*, Preface, s. 8.

nuna kadar etik normlarla sıkı sıkıya bağlıdır. Marshall tarafından tekrar tekrar vurgulanmaktadır ki, ancak son zamanlarda yaşanan büyük karakter ve ahlak gelişimi iktisadi gelişmeyi mümkün kılmıştır.[88] Fakat bir ölçüye kadar bu manevi gelişim devletin işlevlerinin genişlemesini kolaylaştırsa da, daha geniş bir kapsamda düşünüldüğünde, bu işlevleri anlamsız kılma ve minimum düzenlemeyle işleyebilen bir iktisadi özgürlük sistemi kurma eğilimindedir.

Marshall'ın büyük ölçekli örgütlere yönelik eleştirisinin, devlet girişimlerinin yanı sıra daha az düzeyde olsa da özel girişimler için de geçerli olduğunu da belirtmek gerekiyor. Bunların hepsi kaçınılmaz bir şekilde rutine ve girişim eksikliğine eğilim göstermektedir. Onun, tekelin bütün sanayileri zapt etme konusundaki başarısızlığını; büyük ölçekli üretim ve örgütlenmenin teknik idaresindeki sınırlardan ziyade, hiçbir firmanın, çöküş süreci başlamadan ve firmayı yerini başka bir firmaya bırakmaya zorlayacak kadar ilerlemeden önce tekelci hakimiyet için gerekli büyüklüğe ulaşma zamanı olmaması gerçeğine bağlaması anlamlıdır.[89]

Marshall'ın genel olarak laissez-faire politikasına bağlılığının ana temelleri iki türlüdür. Birincisi, genellikle *maksimum doyum doktrini* biçiminde ifade edilen ve onun fayda teorisinden yaptığı kapsamlı tümdengelimci bir çıkarsamaya dayanır. Marshall'ın bu doktrinin servet eşitsizliğiyle aralarındaki tutarsızlığı belirterek, bazı geniş kapsamlı eleştiriler yaptığı doğrudur.[90] Özellikle serbest rekabetin, maliyeti artırma eğiliminde olan sanayilere aşırı yatırımla ve maliyeti düşürme eğiliminde olan sanayilere

---

88 "Servetin büyümesi için doğruluk ve karşılıklı güven gerekli koşullardır." *Economics of Industry*, s. 11. "Eğer ahlaktaki büyük gelişme ve ortalama insanın doğruluğu olmasaydı" işletmelerin büyüklüğündeki önemli artış "imkânsız olmuş olacaktı." *Memorials*, s. 307. Ayrıca bkz. *Principles*, s.7. *Industry and Trade*, s. 165.

89 *Industry and Trade*, ss. 315-316. Ayrıca bkz. s. 422. Aynı zamanda Marshall'ın birleşme hareketinin önemini en aza indirgemeye yönelik kesin bir eğilimi vardı. Marshall, hem işverenler ve hem de çalışanların birleşmelerinden bahsederken şöyle derdi: " Onlar pitoresk olayların art arda sıralanışını temsil etmektedirler -fakat (onların önemi) abartılmaya çok müsaittir; zira aslında onların bir çoğu ilerlemenin yüzeyinde çırpınan küçük girdaplardan daha fazlası değillerdir- şimdi her zaman olduğu gibi hareketin ana gövdesi.... normal bölüşüm ve mübadeleye ait derin, sessiz ve güçlü bir akıntıya dayanır. *Principles*, s. 628. Bu bağlamda "normal"den açıkça "rekabetçi" olanın kastedildiği görülüyor.

90 *Principles*, s. 471. Anlaşılan Marshall zorluğun artık çok ciddi olmadığını düşünüyordu: "O halde bölüşüme dair bu çalışmanın temel eğilimi, zaten geçerli ve işlemekte olan toplumsal ve iktisadi güçlerin servet dağılımını daha iyiye doğru değiştirdiğini ileri sürer." A. g. e. s. 712.

daha az yatırımla sonuçlandığını ortaya koymuştur.[91] Fakat Marshall bunun, yukarıda verilen varsayımlara göre bu niteliklerle bir bütün olarak kendi fayda teorisinin temelini oluşturan geçerli bir doktrin olduğunu savunur. Üstelik bütün üretim süreci ve kaynak bölüşümünün genel çıkarlar için çalışan tek bir merkezî grubun elinde olan kolektivist bir devlet için geçerli olup olmayacağına bakmadan, bu doktrini bireyci kavramlarla[92] ifade etmesi anlamlıdır. Bunu ihmal etmesi şüphesiz laissez-faire ön yargısının bir göstergesidir.

Marshall için maksimum doyum doktrini kesinlikle, son derece soyut bir teorik spekülasyonun biraz belirsiz bir yan ürünü olmaktan daha fazla anlam ifade ediyordu. O hiçbir pratik geçerliliğinin olmadığını düşündüğü soyut akıl yürütmeye doğru sürüklenmeyi her zaman reddetti. Aslında bu doktrinin Marshall için rekabetçi toplumun temel eğilimlerine dair kapsamlı şekilde geçerli bir genellemeyi temsil ettiği varsayımından başka herhangi bir varsayım temelinde, bunu kabul etmesi anlaşılmaz bir şeydir.

Fakat bu doktrinin Marshall'ın düşünce şemasındaki anlamı ve önemi, bununla sıkı bir şekilde ilişki içinde olan ve genel olarak aynı ilkenin daha sınırlı ve daha yumuşak bir ifadesi biçiminde düşünülebilecek olan ikame ilkesi bakımından daha açık olarak görülür. Marshall'ın ikame ilkesinin; serbest girişimin, kontrolündeki kaynakların optimum bileşimlerinin başarılı olmasına yol açtığı kanaatinde olduğunu gösteren pek çok pasaj vardır.[93] Marshall'ın modern koşullarda bu iki ilkenin başarılı olaca-

---

91 *Principles*, Kitap 5, Bölüm 3.

92 A. g. e. s. 102.

93 A. g. e. ss. 341, 355-356, 405-406, 597. Fakat o serbest girişim koşullarında ikame ilkesinin başarısının çok geniş kapsamlı olduğuna inansa bile, tek başına bu, serbest girişimin maksimum doyum doktrini tarafından düşünülen genel optimum duruma yaklaştığını savunduğu sonucuna varmak için yeterli değildir. Zira bu ilke, birincil olarak bireysel girişimciler tarafından varılan anlaşmalarla ilgilenir ve bu yüzden kendi elindeki kaynaklarla sınırlıdır. Her girişimci için katlanmak zorunda olduğu koşullar altında böyle optimum bir anlaşmaya ulaşılması ve fakat bütün sistemin maksimum doyum düzeyinde olmaması gayet mümkün olacaktı. Tutarsızlık, kaynakların hareketliliğine yönelik engellerin varlığı yüzünden olacaktı. Bu engeller bireysel davranışa ait rasyonellik eksikliğinden değildi, çünkü buna ikame ilkesinde örtük bir biçimde işaret ediliyordu.

Marshall'ın sermayenin hareketliliğine dair hiçbir güçlü şüphesi olmadığı için, geriye en ciddi sorunun rekabet etmeyen gruplar sorunu olduğu emeğin hareketliliği kalıyordu. Marshall'ın bu konudaki fikri muğlak ise de genel eğilimi şu şekildedir: Ne kadar önemli olursa olsunlar bunların önemi azalmaktadır ve zorunlu eğitimle desteklenen serbest girişim bu tarz bariyerleri yıkma konusunda güçlü bir eğilime

ğı kanaatinin temel sebebi insan türünün gelişmekte olan rasyonelliğine olan inancıdır. Böyle bir görüşü savunduğu yönündeki kuvvetli deliller göz önünde tutulursa, bunları toplumsal gelişmenin son evreleri için önemli ölçüde geçerli olan iki ilke olarak kabul etmiş olabilmesi hiç de şaşırtıcı olmaz.

Laissez-faire sorununun bu tarafında bahis konusu olan mesele onun verimliliğidir. Tüketicilerin ihtiyaçlarının doyumunu tek mümkün verimlilik standardı olarak alırsak, belli varsayımlara bağlı olarak, laissez-faire sistemi verimli bir örgüt sistemi olarak görünebilir. Üstelik bu varsayımlardan çoğunun Marshall için bir dizi metodolojik soyutlamadan çok daha fazla anlam taşıdığı oluyordu; onlar büyük ölçüde serbest girişimin gerçek tanımlamalarını veya eğilim gösterdiğini düşündüğü durumu temsil ediyordu. Şüphesiz bu yukarıda listelenen dört temel varsayımın üçü için geçerlidir -rekabet, hareketlilik, rasyonellik- ki Marshall bunların hepsinin diğer sistemlerden farklı olarak serbest girişimin özelliği olduğunu düşünür.

Bunun, Marshall'ın laissez-faire'e bağlılığının yegâne önemli temeli olup olmadığı hakkındaki esas şüpheler, diğer ana varsayım olan ihtiyaçların bağımsızlığıyla bağlantı içerisinde ortaya çıkar. Açıklandığı üzere, bu onun kesin olarak ve kendi başına amaçlar olarak faaliyetlerin etkisinin lehine reddettiği bir şeydir. Daha yakından incelendiğinde görülmektedir ki, Marshall'ın son derece önemsediği faaliyetler ve karakter özellikleri her yerde serbest girişimle bağlantılıdır. Bunların zıddı olan bir yandan tembellik ve atalet, öte yandan gösteriş ve lüks ise her zaman serbest girişim dışındaki koşullarla ilişkilidir, en azından eğer aynı toplum içinde ortaya çıkıyorsa bile tam anlamıyla ona ait değildir. Aslında o serbest girişimin verimli bir örgüt sistemi olduğuna inansa da; cesur inisiyatif ve girişimi gayret, tutumluluk ve "karakter sağlamlığıyla" birleştiren iş adamına yönelik övgüsü öyle etkileyicidir ki, kayda değer bir verimlilik kaybı pahasına böyle karakterler yetiştiren bir sistemi desteklemiş olabileceği konusunda haklı bir şüphe bırakır. Sparta ve Roma karşısında Atina'yı ve kara güçleri olan Almanya ve Fransa'ya karşı İngiltere gibi modern deniz güçlerini övmesi de bu iddiayı destekler.[94] Fakat Viktorya devrine özgü iyimserlikle Marshall iki tarafın ele ele gittiğini, yani verimliliğe ait çıkarların bireysel

---

sahiptir. Bkz. *Principles*, ss. 217, 310, 661; *Economics of Industry* s. 47. *Industry and Trade*, ss. 4-5.

94 Bkz. "Water as an Element of National Wealth," *Memorials*, ss. 134 ve sonrası.

karakter ve kültürün çıkarlarına karşıt olmadığını savunur. Buna karşın sosyalizm ve iktisadi özgürlüğe yönelik devletin daha yumuşak müdahaleleri ona göre hem teknik iktisadi anlamda bir verimsizlik hem de karakter çürümesi yoluyla girişimcilik kaynaklarının baltalanması demekti.[95] Yine de bu iki güdü aynı doğrultuda işlese de, analitik olarak ayırt edilmelerinin gerekliliği ve oldukça farklı olan kaynaklarının gözler önüne serilmesi de önemlidir.

Toplumsal Evrim

Yukarıdaki değerlendirmelerden sonra Marshall'ın toplumsal evrim doktrini için kısa bir yer ayrılmalıdır. Aslında, düşüncesi Darwinci fikirlerin İngiltere'de derin bir etki bırakmaya başladığı bir dönemde oluşmakta olan biri için pek doğal olduğu üzere, onun da bir toplumsal evrim teorisi vardı. Marshall, evrimi mutlak biçimde sürekli ve kesintisiz veya kaçınılmaz olarak düşünmemesine rağmen savunduğu doktrin temelde tek çizgide ilerleyen bir süreçti.[96] Esasında onun teorisinde, ne döngüsel bir toplumsal değişme anlayışına dair, ne diyalektik bir değişim sürecine dair ve son olarak ne de toplumsal gelişmenin dallanıp budaklanan bir ağaca benzediğine dair bir işaret yoktu.

Onun tek çizgide ilerleyen kesintisiz sürecinin genel çerçevesi içerisinde, düşüncesindeki iki etkene tekabül eden iki ana unsur tespit edilebilir. Daha önce de belirtilmiş olduğu üzere, Marshall'ın fayda iktisadının başlıca varsayımlarından biri araçların amaçlara uyumunda davranışın rasyonelliğidir. Fakat onun serbest girişime dair kafasında canlandırdığı şeyin ayırt edici özelliği olan daha geniş kapsamlı rasyonellik her zaman var olmamıştır; ancak rasyonel davranışın kapsamının ve gücünün yavaş yavaş genişlemesiyle sonuçlanan uzun bir evrim süreciyle meydana gelmiştir. Kendi dönemindeki birçok etnologla hemfikir olarak, Marshall da ilkel insanın durumunu (sadece günümüz insanının ilkel olarak adlandırdığı anlamda değil bizim kendi atalarımızın orjinal durumu anlamında) gö-

---

95 "Bence sosyalizmin başlıca tehlikeleri, benim de zararsız olarak gördüğüm daha eşit bir gelir dağılımına yönelik eğilimine değil, fakat dünyayı yavaş yavaş barbarlıktan kurtarıp bugünkü seviyesine yükseltmiş olan zihinsel faaliyetler üzerindeki kısırlaştırıcı etkisine dayanmaktadır." Letter to the *Times*, (London), March 24, 1891.

96 *Memorials*, s. 105.

reneğe köle gibi sadakat[97] ve zorunlu bir davranış tekdüzeliğine bağlılık[98] olarak algılar. Görenekten kurtuluş süreci[99] işlevlerin aşamalı olarak farklılaşmalarından biridir ve bireysel eylemin nesnel rasyonel[100] normlara göre gelişen bağımsızlığıdır. Şüphesiz, görenek ve gelenek [custom and tradition] içerisinde bir şeyler yapma yollarının belirginleşmesi şeklinde tersi bir süreç de söz konusudur.[101] Fakat toplumsal yaşam üzerindeki dengeleyici etkisiyle bu ters süreç kabul edilse de, şüphe yok ki kurtuluş süreci daha mühim bir süreçtir; çünkü onun için evrim, ikame ilkesine göre eyleme mesela iktisadi olarak rasyonel eyleme, kademeli bir yaklaşıma dayanır.[102]

Bu şartlarda iktisat tarihi Marshall için esasında serbest girişimin gelişiminin tarihi haline gelir. Aslında *Principles* adlı eserindeki açıkça tek tarihsel bölüm "Serbest Girişim ve Sanayinin Gelişimi" başlıklı Ek A bölümüdür. Bütün aksiliklerle birlikte süreç esas itibariyle kesintisiz olarak düşünülür[103] ve gerçekten açıklama gerektiren şeyler; belli davranış ve örgütlenme şekilleri değil, engellerin kaldırılması ve mübadeleyi, iletişimi ve benzeri şeyleri kolaylaştıran bazı düzenlemelerdir. Bunlar para ve kredi gibi, genel olarak bizzat kendileri de gelişen rasyonellik içerisine dahil edilen şeylerdir. Bu genel olarak ortodoks Anglo-sakson iktisat tarihi görüşü-

---

97 "İlkel zamanlarda ve geri kalmış ülkelerde göreneğin hükmü daha da tartışılmazdır." *Principles*, s. 640.

98 Vahşi kabileler "görenek ve dürtünün hakimiyetinde yaşayarak ... genel özellikleri itibariyle garip bir tekdüzelik sergilerler." A. g. e. Ek A, s. 723.

99 Görenek kaçınılmaz biçimde nihai değildir; daha derin etkenlerin olduğu ima edilmektedir: "süregelen her bir görenek grubu zayıfları en pervasız fenalıklardan koruyan şartları içerse de, göreneğin büyük bir kısmı şüphesiz baskı ve sindirmenin belirginleşmiş halidir." Ve ilaveten "önceki medeniyetlerdeki göreneğin bu gücü bireysel mülkiyet haklarının sınırlanmasının kısmen bir nedeni kısmen de bir sonucudur." A. g. e. Ek A. ss. 725-726.

100 "İşletme bakış açısı" ilkel bir toplumda anlaşılamazdı. Bu "sadece araçları amaçlara uyumlu hale getirmeye yönelik bir eğilim sapmasıydı." *Industry and Trade*, s. 163.

101 O halde Marshall için durum tamamen göreneğin aleyhinde değildir: "Göreneğin sağlamlığı, böylesine genel kabul görmüş bir değişimin sürekli hale getirilmesi gibi üstün bir görevin yerine getirilmesini sağlamıştı. *Industry and Trade*, s. 197.

102 "Görenekten kurtuluş ve özgür faaliyetin gelişimi farklı şeylerin görece değeri üzerinde belirleyici rolü olan sebeplere yeni bir hassaslık ve yeni bir itibar kazandırdı..." *Principles*, s. 5. Ayrıca "Zaman, daha iktisadi üretim yöntemlerinin lehindedir." A. g. e. s. 398.

103 *Principles*, Ek A. Onun merkantilizmle ilgili değerlendirmesine dikkat edin. Mutlakiyetçi devletin yükselişinin girişim üzerinde yeni kısıtlamaların yürürlüğe konması anlamına geldiğini kabul ederken, yine de bunun yarattığı engelden daha çoğunu ortadan kaldırdığını ve böylece kurtuluş sürecinin kesintiye uğramadığını iddia eder.

dür: engeller kaldırılmalıdır fakat bunlar bir kez kaldırıldığında modern kapitalizm -veya serbest girişim- kendini yerleşik kılmış olur. Onun hususi bir itici güce ihtiyacı yoktur ve sadece rasyonel tavra dayanıyorsa, neden olsun ki?

Ricardo ve takipçilerinin üzerinde durduğu büyük gerçek hakkında yukarıda alıntılanan pasajda, Marshall kendi toplumsal evrim düşüncesinin ikinci temel yönü hakkında ipucu verir. Tekrar etmek gerekirse o, "daha aşağı hayvanlar arasında ihtiyaçların hayatı idare ettiğini, insan türünün tarihinin esaslarını araştırırken ise çaba ve faaliyetlerin biçimlerindeki değişimlere bakmamız gerektiğini"[104] iddia eder. Bu, sadece hayvanlarla insan arasında bir fark olduğunu iddia etmek olarak anlaşılabilir, Marshall evrimci olduğu için daha fazlasını kastetmektedir: yani ilk durumdan ikincisine doğru bir gelişme süreci olduğunu söyler. Daha sonra özel olarak şunu da belirtir: "Bu yüzden ana hatlarıyla konuşacak olursak, ilk gelişim evrelerinde insanın faaliyetlerine yol açan şey ihtiyaçları olsa da, daha sonraları yukarıya doğru her yeni adım, yeni faaliyetlere yol açan yeni ihtiyaçlardan ziyade, yeni ihtiyaçlara yol açan yeni faaliyetlerin meydana çıkması olarak görülür."[105]

Böylece aklın gelişimiyle birlikte ikinci bir evrimsel süreç olarak yeni faaliyetlerin ve yükselen bir yaşam standardının gelişimi gerçekleşir. Bu bakış açısına göre evrim süreci daha önce serbest girişimde olduğu gibi aynı hedefe götürür, çünkü daha yüksek faaliyetler, modern Batı kültürünün enerji ve girişimciliğinin evvelki zamanların tembellik ve ataletine karşı harekete geçtiği yerde böyle bir sistem tarafından beslenenlerdir. İkinci türdeki faaliyetler iki çeşittir: göreneklerle sınırlı[106] bir toplumun ilkel zamanlara özgü ataleti ve bir devlet dairesinin ya da çok geniş bir örgütün rahat ve yavan rutini. Bu nedenle Marshall sosyalizmi ve büyük ölçekli örgütlenmelerin bazı yönlerini evrimde geriye doğru adımlar olarak algılar. Kolaylıkla görülür ki bu, rasyonelliğin gelişiminden kaynaklı olarak serbest girişimin doğuşunun çok farklı bir yönüdür. İlgi sadece ihtiyaç tatminine yönelik olduğuna göre; o amaç için verimli oldukları sürece, ne tür faaliyetlerle uğraşıldığı aslında önemsizdir. Eğer bu anlamda kolektif örgüt daha verimliyse onun tercih edilmemesi için hiçbir sebep yoktur. Fakat

---

104 *Principles*, s. 85.

105 A. g. e. s. 89.

106 Bu yüzden her iki bakış açısına göre de görenek ilkelin temel özelliğini oluşturur. Ona bağlılık hem irrasyoneldir ve hem de "tembelliğin" bir göstergesidir.

eğer o Marshall'ın çok güçlü biçimde inandığı ve serbest girişim tarafından teşvik edildiğini düşündüğü faaliyetleri ve karakteri yok ederse, onun "sırf" verimli olması çok daha önemsiz hale gelir.

Ancak Marshall'ın toplumsal evrim düşüncesindeki bu ikinci unsur her ne kadar mantıksal olarak ayrı olsa da, onun kendi zihninde aklın gelişmesiyle yakından bağlantılıdır. Bir anlamda yaşam standardındaki yükselişin kendisi bir rasyonelleşme sürecidir. Marshall kesin olarak, modern insanın "ihtiyaçlar"dan ve görenekten ibaret olan ilkel yaratığa göre daha rasyonel olduğunu söyleyecektir. Fakat şu da aynı ölçüde açıktır ki bu, her insanın kabul edeceği bir anlamda basitçe aklın gelişmesi süreciyle özdeş olamaz. Neden başıboş "atalet" mantıksız olsun; neden diğerleri doğalken bazı ihtiyaçlar "yapay" olsun? Açıkçası bu, Marshall'ın kastettiği özel anlamıyla karakterin gelişimi gibi mutlak bir evrim hedefine olan inancı sebebiyle böyledir. Yükselen yaşam standardı gerçekten en önemli etkendir; bir çekirdek olarak onun etrafında somut iktisadi ihtiyaçlar kümelenir ve fiziksel koşulların izin verdiği sınırlar içerisinde dış çevre ve toplumsal çevre ona uyum sağlar.[107] Esas itibariyle işletme rekabetinin seçici süreci ve kaynakların rasyonel bileşimi bu amaca hizmet ettikleri için önemlidirler. Bu, Marshall'ın "daha yüce ve daha üstün" bir hayattan bahsetmesini mümkün kılan şeydir. Ve temelde bu faaliyetleri kendi başına amaçlar olarak varsayması sebebiyle, Marshall tek çizgide ilerleyen bir toplumsal evrim kavramının savunucusudur.[108]

"Doğal Düzen"

Çeşitli bağlamlarda söylenmiş şeylerden anlaşılmaktadır ki Marshall maksimum doyum ve ikame ilkelerini genel olarak serbest girişimin istenen bir şey olduğu varsayımıyla doğrulamaktadır. Üstelik o sadece mevcut kay-

---

107 Marshall'ın genel olarak dış çevre etkenlerine doğrudan önem atfetmekte çok ileri gitmez. Mesela der ki (*Industry and Trade*, s. 158.) Birleşik Devletler gelişimini, kendi kaynaklarından ziyade insanlarının karakterinin olağan dışı gücüne borçludur. (Ayrıca bkz. Alfred Marshall, *Money, Credit and Commerce*, s. 5) Fakat yine de sıcak iklimlerin güçsüzleştirici etkisi hakkında çok sayıda ifadesi vardır. Onun enerjik faaliyete verdiği çok büyük önemi düşündüğümüzde bu anlaşılabilir. Aşağıda bkz. s. 194, Dipnot 120.

108 Bu kanaatin sosyolojik anlam ve önemi ve Marshall'ın toplumsal evrim doktrininin, diğerlerinin toplumsal evrim doktrinleriyle ilişkisi aşağıda tartışılacaktır. s. 301 ve devamı, 387 ve devamı, 2. Cilt 605 ve devamı.

nakları kullanarak ihtiyaçların optimum doyumunun sağlanmasıyla ilgili olacak olan sınırlı doktrin türlerinden daha ileri gider. Ona göre iktisadi kaynakların niceliği, şüphesiz doğal araçlar hariç, esas olarak "iktisadi sebepler" ile değişir, mesela ilk olarak kullanımları için teklif edilen fiyat gibi. Acaba o yine de daha ileri gidip, en azından serbest girişim koşullarında emeğin ve sermayenin optimum nicelikte otomatik olarak üretilme eğilimi olduğunu iddia edecek mi? Şüphesiz bu, içerisinde ***bütün*** sosyoekonomik dengenin insanoğluna faydalı bir şekilde belirlendiği "doğal düzene" doğru bir adımdır.

En açık örneği tek bir işçi tarafından harcanan emek miktarıdır. Marshall'ın, serbest girişimin bu bakımdan optimuma çok yakın bir şeyler ürettiği yönünde çok güçlü iddiaları vardır. Böyle bir sistemde faaliyet, diğer toplumların tembelliği ve ataletiyle sürekli bir tezat teşkil eder. Serbest girişimin bazen emeği aşırı çalıştırmaya eğilimli olduğu yönünde iddialar olsa da, bu zararlı etki hemen hemen her zaman geliştiği toplumsal çevreye atfedilir ve Marshall serbest girişimle uyum içinde olmayan toplumsal etkenlerin yok edilmesiyle böyle suistimallerin ortadan kalkacağı yönünde güçlü bir eğilim olduğunu düşünür.[109] Bu yüzden Marshall kendisi asla tam olarak bunu üstlenmese de, onun, serbest girişimin optimum bir çaba ürettiğini düşündüğü konusunda elimizde güçlü bir örnek var.

Onun sayılar meselesindeki tutumu nedir? Bu hususta olumsuz bir sonuç kesindir: her ne kadar daha evvelki zamanlar ve "geri kalmış ülkeler" için Malthusçu doktrinin bir biçimine inansa da, o serbest girişimin kesinlikle kısır döngüyü kırmış olduğunu düşünür. O zaman serbest girişim koşullarındaki nüfus optimuma daha yakın olacaktır. Fakat gerçekten böyle bir optimuma yönelim gösterecek midir? Tespit edilebildiği kadarıyla Marshall'ın buna dair bir cevabı yoktur. Onun hiçbir zaman optimum bir nüfus kavramını tanımlamaya ve gerçek nüfusların böyle bir standarda ne kadar yakın olduğunu ölçmeye çalışmamış olması dikkate değerdir. Bu tanımlama ve ölçme çabası onun hayatının son yıllarında iktisatçılar tarafından kayda değer düzeyde ilgiye mazhar olmuş bir iştir. Marshall önermeyi reddetmese bile doğrulamaz. Fakat onun başka herhangi bir alternatiften ziyade serbest girişimin böyle bir optimumu elde etmeye yaklaştığını sezdiğine şüphe yoktur.

Tasarrufla ilgili olarak benzer bir olumsuz sonuçta da haklılık payı vardır; serbest girişim koşullarında geleceğin daha canlı bir şekilde tasarla-

---

109 *Principles*, s. 748; *Industry and Trade*, ss. 72-73.

nabilmesi bu bakımdan daha iyi bir duruma yol açar. Aslında aşırı tasarrufun makul olduğu yönünde bir işaret yoktur. Bu yüzden genel olarak başka herhangi bir sistemden ziyade serbest girişimin optimum bir tasarrufa yakın bir şeyi başardığı görülecektir. Sosyalizmin büyük tehlikelerinden birinin birikim hacmindeki muhtemel azalmayı desteklemesinden kaynaklandığı yönünde açık ifadeler vardır. Marshall'ın düşüncesinin bu yönünden gelen bulgular, böyle bir inanç kesin olarak kanıtlanmış olmasa da, yine onun "doğal bir düzen"e[110] olan inancı doğrultusunda işaretler verir.

Fakat diğer taraftan bu yorumlamaya ciddi şüpheler yöneltilir. Esasında optimum statik bir kavramdır; o belli sabit etkenlere optimum bir uyarlamadır. Toplum için o etkenler ya tek başına dışsal çevreye ya da buna ve ayrıca bazı verili ihtiyaçlara bağlı olmalıdır. Fakat Marshall bunların ikisini de savunmaz. Özellikle, ihtiyaçları verili olarak almayı reddeder; onun en önemli doktrini, yeni faaliyetler tarafından üretilen ihtiyaçların kademeli olarak artışı doktrinidir. Bu bakış açısına göre optimum bir uyarlamaya olan inanca yönelik güçlü eğilimler, sadece faaliyetlere uyarlanmış ihtiyaçların gelişimindeki her bir aşamaya atıf yapabilir.

Marshall'ın bu görece anlamının ötesinde doğal bir düzene inanıp inanmadığı onun bütün sürecin herhangi bir sabit hedefe doğru hareket ettiğini tasavvur edip etmediğine bağlıdır. Burada yine bazı iddialar vardır.[111] Gelişmekte olduğunu düşündüğü karakter türlerinin ana çerçevesinde olduğu gibi genel doğrultu kesinlikle sabittir. Fakat bu sınırlamalar içerisinde süreci sonsuz olarak düşündüğünü söyleyebiliriz.

Bu ihtimal Marshall ve onun ünlü seleflerinden John Stuart Mill arasındaki çarpıcı anlaşmazlıkla daha da güçlenir. Mill'in durağan hal üzerine yazdığı meşhur bölümde şu herkesçe bilinen pasaj göze çarpar: "Ben genel olarak onun (durağan hal) mevcut durumumuzda çok kayda değer bir gelişme olduğunu düşünme eğilimdeyim. İtiraf ediyorum ki insanla-

---

110 "Durağan bir halde her üretim aracı tarafından kazanılan gelir... ortaya konması gereken çaba ve fedakârlıkların normal miktarını temsil edecektir." *Principles*, Ek H s. 810.

111 Marshall "Bu doğal örgütlenme (laissez-faire) doktrininin, insanlık için en önemli gerçeği neredeyse başka herhangi bir doktrinden daha çok kapsadığını" ifade eder. *Principles*, ss. 246-247. Fakat klasik biçimiyle bu doktrin, "onları modern sanayinin daha kapsamlı birçok özelliğinin bile geçici olmayabileceğini araştırmaktan alıkoyar" ve son olarak bu doktrin "insanın yeteneklerini sadece o yetenekler yararına kullanmaktan zevk aldığını unuttu." Bu son ifade onun sırf maksimum doyum doktrinine dayanan laissez-faire felsefesi karşısındaki tutumunun tipik bir örneğidir.

rın normal hallerini bir geçim mücadelesi hali olarak düşünenlerin hayat ideali beni etkilemiyor; mevcut toplumsal yaşam biçimini oluşturan itişip kakışma, birbirini çiğneme, dirsek atma ve birbirinin topuğuna basma, insan türünün en çok istenen kısmı veya endüstriyel gelişimin. . . nâhoş belirtileridir."[112] Diğer taraftan Marshall, şöyle söylemektedir: "Fakat aslında tam bir uyum düşünülemez. Hatta belki bu istenen bir şey değildir. Zira nihayetinde insan üretimin amacıdır[113] ve tamamen istikrarlı bir işletmenin makineden ancak biraz daha iyi olan insanlar üretmeleri muhtemeldi."[114] Marshall ve durağan bir ideali savunanlar arasındaki farkı ortaya koymak için başka bir şey söylemeye gerek var mı?[115]

İktisadi Güdüler

İktisat teorisinin büyük ölçüde faydacı düşünce çerçevesinde gelişmiş olması gerçeği, muhtemelen insani motivasyonun öncelikli olarak bencil olduğu fikriyle ilişkilendirilmiş olma derecesini açıklayacak kadar ileri gider. Doğrusu, kişinin rasyonel olarak kendi çıkarının peşinde koşması formülü o kadar geniş bir biçimde uygulanmıştır ki, bencilliğin, iktisatçının insani eyleme bakışının tam olarak özünü teşkil ettiği görünmektedir. Bu eğilim, psikolojik hazcılığın, amaçların rastlantısallığına dair daha saf faydacı varsayımın yerini aldığı ölçüde güçlü bir biçimde pekiştirilmiştir.

Zira eğer davranıştaki tekbiçimlilikler son tahlilde insanın haz peşinde olması eğiliminden kaynaklanıyorsa, durumun doğası gereği eylemin nihai temeli diğerlerinin refahına karşı kayıtsızdır. Bu bencilliği, eylemin rasyonelliği postülasıyla ayrılmaz görünecek kadar sıkı bir şekilde bağlama eğilimi güçlü olmuştur.

Öte yandan, Marshall'ın düşüncesinin bir yönünün mantıksal temelini oluşturan fayda fikrine dair dikkatli bir değerlendirme şunu gösterir ki, onun iktisadi kurgusunda tam olarak bencil motivasyona dair böyle bir içerim yoktur. Zira fayda kavramı sadece ihtiyaç doyumunun araçları üzerindeki hakimiyetle ilgilenir ve o haliyle bu araçların uygun olduğu nihai amaçların hususi niteliğine tamamen kayıtsızdır. Kazandırıcı çabanın

---

112 John Stuart Mill, *Principles of Political Economy*, , Ed. by W. J. Ashley, s. 748.

113 Kuşkusuz bu, insanın *ihtiyaçlarının* doyumunun değil karakterinin gelişiminin, üretimin amacı olduğu anlamına gelir.

114 *Industry and Trade* s. 195.

115 Faydacılık ideali şüphesiz durağandır.

getirdikleri, isteklerin zevkini çıkarmaya ayrılsa veya yoksulların acılarının hafifletilmesi için harcansa da iktisadi davranış normu kesinlikle aynı olacaktır.

Marshall'ın çok açık bir şekilde bu ayrımı yapmış olması oldukça kayda değer ve belirgin bir gerçektir. Esasında onun insani eylemin rasyonelliği üzerindeki ısrarı çok güçlüdür, fakat bu rasyonelliğin aslında bencil olduğunu iddia etmeden özgeci unsurlar için de geniş bir alan bırakır. En önemlisi özgeciliğin alanının evrim süreciyle, yani "iktisadi güçlerin" verimliliğiyle hızlı bir şekilde genişlediğini iddia eder. O halde Marshall'ın düşüncesinde sadece bencillik ve rasyonellik ayrımının değil, artan rasyonellikle birlikte insanın daha az bencil olduğu yönünde ters bir bağlantının da olduğu görülecektir.[116] Bunun kaynağı nedir?

Bu yine, ona göre karakterin gelişiminde çok önemli olan "faaliyetler"e atfettiği rolde bulunmalıdır. Bu eylem unsurunun ana düşüncesi "gizli amaçlar" beslemeden iktisadi üretimin teknik süreçlerine, sadece onlar için, "kendi çıkarını düşünmeyen" bir adanmışlıkla bağlanmaktır. Marshall bu fikri olabildiğince güçlü biçimde savunarak, doğal olarak "iktisa-

---

116 "Ne zaman iktisadi insana bir göz atsak onun bencil olmadığını görürüz." *Memorials*, s. 160. "İş adamlarını rekabet etmeye teşvik eden güdüler bütünüyle çıkarcı değildir. A. g. e. s. 281.

"Günümüz iktisatçıları, insanların kendi düşüncelerinin kabul görmesi ve başkalarının saygısını kazanma isteğinin birincil öneme sahip bir iktisadi kuvvet olduğuna inanmak konusunda daha önceki nesillerin iktisatçılarından çok daha ileri giderler." A. g. e. s. 285. Dikkat etmeliyiz ki bu onun için *iktisadi* bir kuvvettir.

Tarihsel kayıtlar insanın "geçmişte olduğundan daha sert ve daha şiddetli" olduğu doktrinini desteklemez. *Principles*, s. 6. "Son zamanlarda ticari meselelerde bir dürüstlük ve doğruluk ruhunun olağanüstü gelişimi"nden bahseder. A. g. e. s. 303.

On yedinci yüzyılla mukayese edildiğinde, insan "geleceği tasarlama konusunda artan bir güç kazanmıştır -o daha sağduyuludur, öz denetimi daha yüksektir ve daha özverilidir- ve insanların milli servet hazinesini artırmak için daha çok çalışmaya ve tasarruf etmeye istekli olacağı daha parlak bir zamanın geleceğine dair işaretler çoktan belirmiştir." A. g. e. s. 680. Diğer bir örnek ifade şudur: "modern çağın özelliği olan şey bencillik değil tedbirliliktir." A. g. e. s. 6.

Keynes şöyle der: "Sanırım şunu söylemem doğru olacaktır: Marshall kendinden önceki iktisatçı kuşağına hakim olan faydacı fikirlerden hiçbir zaman açıkça ayrılmamıştır. Fakat Marshall için iktisadi sorunların çözümü, hazcı hesaplara dair bir uygulama değil, neredeyse "daha yüksek"ten neyi kastettiğimizden bağımsız olarak, insanın daha yüksek yeteneklerinin icra edilmesi için bir önsel koşuldur. Fakat Marshall "daha yüksek"ten neyi kastettiğini çok iyi biliyordu. Dahası iktisat alanı, ona göre yalnızca o icranın bir "koşulu" değil, fakat böyle yeteneklerin fiilen gelişimine ve icrasına dair bir araştırmaydı." *Memorials*, s. 9.

di insanını", geleneksel iktisadi düşünce içerisinde seçkin bir rol oynamış olan bencil şeklinde düşünemezdi. Onun bahsettiği kazandırıcı faaliyetler basit bir biçimde sadece kendi özel amaçlarına yönelik bir araç olarak görülemez. Bencilliğe vurgu yapan faydacı-hazcı eğilimi kati surette bir kez aşmış olduktan sonra, onun motivasyonun "özgeci" unsurlarını da görme konusunda daha büyük bir yetenek kazanması şaşırtıcı değildir. Fakat onun ilgilendiği en önemli konu olan "faaliyetlere" karşı kendi çıkarını düşünmeyen bir adanmışlığın, mevcut özgecilik kavramı tarafından yeterli biçimde tanımlandığı varsayılamaz. Burada bu konuya daha fazla girmek mümkün değildir.[117]

Marshall'ın görüşü, onu kesin olarak geleneksel iktisadi insanın bencilliğini reddetmeye yöneltmişse de, bunun tam tersi onun rasyonelliği için de geçerlidir. İnsan yalnızca rasyonel değildir, fakat aynı zamanda sürekli daha da rasyonelleşmektedir; bu, serbest girişimin gelişiminin öncelikli bir işaretidir. Şüphesiz rasyonellik postülasının bütün faydacı düşünceye ve eşit derecede onun hazcı kuzenine de, temel oluşturmuş olduğu doğrudur. Bu postüla, Marshall'ın iktisat teorisinin fayda unsurunun varsayımlarıyla tamamen uyumludur; aslında bu onun iktisat teorisi için olmazsa olmazdır. Fakat aynı zamanda, rasyonellik fikrinin "fayda" düzeyinde, yani istenen mal ve hizmetlerin yeterli bir şekilde elde edilmesi için olmazsa olmaz bir şart olarak, Marshall'ın düşüncesinde rolünü tamamladığından şüphe edilebilir. Aslında yine faaliyetler unsuru da önemli bir rol oynar, fakat bu sefer Marshall'ın geleneksel düşüncesini değiştirmek yerine, onu güçlü bir şekilde pekiştirir. Serbest girişim insanı, kesinlikle sadece "tedbirlilik" güdüleri yüzünden rasyonel değildir. Onun rasyonelliği daha çok etik bir sorumluluktur. Kaynakların ve güçlerin dikkatli, sistematik bir şekilde yönetimi, geleceğin getireceği ve onlar için hükmedeceği zorunluluklar, tüketimin ve yaşam alışkanlıklarının üretkenliğe katkı sağlayacak ve "güç katacak" yollarla dikkatli bir biçimde düzenlenmesi; bütün bunlar Marshall'ın ideal iktisadi insanının kendi çıkarını düşünmeyen etik tutumunun bir parçasıdır. Bunların genel olarak kazandırıcı faaliyetlerin verimliliğine katkı sağladığı bir gerçektir fakat etik açıdan bakıldığında bu verimlilik söz konusu tutumun varlık sebebi olmaktan çok bir yan ürünüdür. Şüphesiz bu ikisi uyum içindeydi. İnsan rasyonel bir şekilde davranarak artan ihtiyaçlarını tatmin etmek için gerekli araçları temin etti. Fakat bu gerçek,

---

117 Bu mesele ilerleyen bölümlerde Durkheim ile bağlantısı içerisinde daha da geliştirilecektir. (Bkz. Bölüm 10, s. 405.)

Marshall'ın da savunduğu gibi, süreç içindeki unsurlara dair açıklamasının, geleneksel iktisattaki mevcut açıklamalarla arasındaki köklü farklılığa karşı bizi kör etmemelidir.

Belirtildiği üzere Marshall, bir sosyal politika olarak iktisadi bireyciliğin güçlü bir savunucusuydu. Bu nihai olarak bireysel etik sorumluluk üzerinde güçlü bir vurgunun olduğu bir etik anlayışına kadar gider. Fakat şu an açık olarak anlaşılmalıdır ki onun kendi düşüncesinde bu tutumun altında yatan sebepler şimdiye kadar bu çalışmada ele alınan düşünce geleneklerinde geçerli olanlar gibi "bireyci" türde ve tamamen aynı sebepler değillerdir. Şimdi tartışma Marshall'ın görüşünün temelini oluşturan daha genel teorik meselelere yönelmelidir.[118]

İktisat Teorisinin Kapsamı Sorunu

Marshall'ın düşüncesiyle ilgili olarak az önce ortaya konan durum burada ne gibi bir öneme sahiptir? Onun "fayda teorisi" olarak adlandırılan unsur gayet haklı bir biçimde, daha önceki tartışmanın büyük bir bölümünü ayırdığımız pozitivist düşüncenin faydacı sisteminde formüle edilen unsurların gelişimi olarak görülebilir. O esasında, psikolojik hazcılıkla daha önceki bağlantılardan ayrılmış olan bu unsurlara dayanır, marjinal fayda ilkesi ve ondan mantıksal olarak türetilen gelişmeler tarafından belirlenir ve ayrıntılı olarak geliştirilir. Aynı zamanda onun fayda teorisinin geliştirildiği genel bağlam, en azından "çıkarların özdeşliği" postülası doğrultusunda güçlü bir eğilimi öne süren alışılagelmiş bireyci ortamdı. Maksimum doyum doktrininin esasında sağlam olduğu kabul edilir, genel olarak rekabet iyidir ve gittikçe daha da iyi olmaktadır. Hobbes'taki anlamıyla gerçekten düzen sorununa veya Marx'taki anlamıyla sınıf çatışması sorununa yönelik ciddi bir ilgi yoktur.

---

118 Daha genel olan bu teorik meselelere yönelmeden önce çarpıcı bir gerçeğe dikkat çekilmelidir: Marshall'ın "faaliyetler" başlığı altında özetlediği birbirleriyle ilişkili tutumlar grubu Weber tarafından formüle edilen "kapitalizmin ruhu"na çok benzemektedir. O da gündelik iş dünyasının faaliyetlerinde ödülünü düşünmeksizin "faydacı güdüler"den tamamen soyutlanarak çalışmak gibi aynı şekilde bir etik mesuliyeti gerektirir. Marshall gibi Weber de bu tutumu, bireyci iktisadi düzenin işlemesi için gerekli bir esas olarak görür. Okuyucunun Weber'in konuya dair ilerleyen bölümlerde sunulan (Bkz. Bölüm 14) değerlendirmesinin ana hatlarına bakarak ikna olabildiği ampirik uzlaşı, Marshall'ın "iktisat teorisinde"ki bu "faaliyetler" unsurunun öneminden çıkarılması beklenen sonuç için, en önemli başlangıç noktalarından birisidir. Bu çalışma boyunca sırası geldikçe birkaç kez bundan bahsedilecektir.

Fakat bu fayda teorisi tek başına değildir. O her yerde faaliyetler teorisiyle iç içe geçer. Ayrıca faaliyetlere dair bu fayda unsuru, Marshall'ın düşüncesindeki herhangi bir üçüncü unsuru fazlasıyla gölgede bırakır. Bu anlamda hazcılığa dair öneriler olsa ve zaman zaman çevresel etkenler ya da ırksal özelliklere müracaat edilse de, Marshall'ın düşüncesinin iki temel koluyla karşılaştırıldığında bunlar çok önemsiz sayılabilir.

Marshall'ın ikinci dereceden önemli olarak gördüğü bütün bu etkenlerin, pozitivist düşüncenin diğer olasılıklarını oluşturan etkenler olduğu belirtilmelidir. Onun, fayda unsurunun yetersiz olduğunu sezdiği sürece, selefleri gibi tekrar hazcılığa başvuracağı beklenecektir. Aslında yazılarında bu istikamette bazı öneriler vardır ve bazı yorumcuları, hazcılığı Marshall'ın düşüncesinin esas mantıksal temeli olarak kabul edecek kadar ileri gitmişlerdir.[119] Fakat bunun böyle olamayacağını göstermek mümkün olmuştur. O gerçek bir hazcı olsaydı, yukarıdaki soruların birçoğuna çok farklı cevaplar vermiş olurdu. Marshall'da içgüdü psikolojisi açısından düşünme eğilimine dair çok az işaret vardır, doğrusu onun önemli görüşlerinin hiçbiri buna dayanmaz. Sonuç olarak Marshall, kalıtsal mirası ve çevresinin koşulları dışında insanın kendi kaderini kontrol etme gücüne dair aşırı görüşlere sahip değilken, kalıtım ve çevre etkenlerine de çok fazla vurgu yapmaz. Fayda teorisinin kendi başına yetersizliğini, kesinlikle bu teorinin kalıtım ve çevre etkenlerini ihmal etmesine atfetmez. Bir önemli istisna hariç[120] onun hiçbir doktrini, insani eylemin özgürlüğü için açık

---

119 Marshall'ı ve klasik iktisatçıları aynı kefeye koyup hazcı olarak bir kenara atan ve bu anlamda onları psikolojik varsayımlarının yanlışlığı sebebiyle yetersiz bularak bertaraf eden yazarlarla hemfikir olmanın imkânsız olduğu açıktır. Nitekim Profesör Mitchell şöyle der: "Marshall'ın iktisadi faaliyete dair açıklamasındaki nihai kavramların hazlar ve acılar olduğu gerçeği hep geçerli kalır..." (*Journal of Political Economy*, v. 18, s. 111) Yine başka bir yerde şöyle der: "O [Marshall] parayı öncelikli olarak insani güdülerin nesnel ölçüsü olarak kullanır [ki bu doğrudur] ve o zaman para hazcılığın en alt seviyesine, aşağı doğru gider [ki bu çok farklı bir şeydir]." A. g. e. s. 207. Profesör Homan da Marshall hakkında şöyle der: "Onun düşündüğü güdüler çok basit ve kesinlikle hazcı idi. O, hazcılığın insani motivasyon teorisinden değil, sadece hazcılık etiğinden kaçmakta başarılı oldu. *Contemporary Economic Thought*, s. 236. Fakat o bir hazcı olsaydı Jevons'un ileri sürdüğü fayda teorisine nasıl bu kadar güçlü bir şekilde karşı çıkabilirdi. Şu an iyice anlaşılması gerektiği üzere gerçek şu ki, Marshall esasında bir hazcı *değildi* ve iktisadi faaliyetlere ilişkin açıklamasındaki nihai kavramlar hazlar ve acılar değildi.

120 Bu çarpıcı bir istisnadır: o sıcak iklimlerin güçsüzleştirici etkileri üzerine tekrar tekrar vurgu yapar; bunlar enerji kaynaklarını balmalar ve tembelliğe neden olur. O neden böyle bir istisna tanır? Anlaşılan kafasında öncelikli olarak Hindistan vardır.

olan boşluğu ciddi olarak sınırlayacak bir şekilde kalıtım ve çevrenin doğrudan etkisi varsayımına dayanmaz.

O halde şu açıkça anlaşılır ki, Marshall'ın saf fayda teorisine karşı hoşnutsuzluğunun gerçek esası, pozitivist repertuardaki diğer etkenlerin önemine olan inançtan başka bir şeydir. Gerçek şu ki onun "faaliyetler"inin orada bir yeri yoktur. Bunlar daha çok bir "değer" etkeni oluşturur.[121] Somut iktisadi eylemler yalnızca satın alma gücünün elde edilmesi için bir araç olarak kabul edilmezler. Onlar aynı zamanda kendileri için devam ettirilen şeylerdir, eylemdeki nihai değer tutumunun birincil ifade biçimleridir. Onlar amaçların veya ihtiyaçların bir ifadesidir fakat fayda teorisinin ihtiyaçlarıyla aynı anlamda değil. Zira fayda teorisi, fayda analizinin amaçları açısından, talep fonksiyonlarının nihai temelini oluşturduğu için anlamlıdır. Diğer taraftan Marshall'ın faaliyet değerleri esasında talepten bağımsız olarak belli faaliyet biçimlerinde doğrudan somut ifadelerini bulurlar. Marshall işte bu yüzden bunları saf faydacı ihtiyaçlardan ayırt etme konusunda bu kadar tedirgindir, çünkü ne kadarını ayırt edebilirse "faaliyetler" başlığını o kadar sabitleyecektir. Aslında, Marshall'ın değerlendir-

---

"Faaliyetler"ine olan mutlak inancı sebebiyle, Hint medeniyetinin Avrupa medeniyetine göre açıkça farklı idealler tarafından yönlendirilen *farklı* bir medeniyet olabildiği gerçeğini görmedi. O daha çok bunun için evrim şemasında bir yer bulmaya çalıştı. Bu konudaki akıl yürütmesi şuydu: Hintliler açıkça zeki bir halktır; serbest girişimi geliştirememeleri içsel bir aptallıktan kaynaklanmaz. Bu, iklime bağlı olarak hareketi engelleyici bir etkene atfedilmelidir. Hindistan özünde Avrupa'dan farklı değildir, fakat aynı gelişme sürecinde bir tutukluk evresindedirler. Hintliler ırkların daha cahil ve ağırkanlı olanına aittirler. (Ayrıca farklılıkları en az düzeyde görme gibi bir eğilimi de vardı: Hindistan'da "iktisadi kuvvetler"in sanıldığından daha iyi işlediği hakkında sürekli tekrar eden ifadelerine bakabiliriz.)

Bunu, Max Weber'in Hindu dininin toplumsal etkileri üzerine yaptığı araştırmada ifade edilen görüşleriyle karşılaştırmak ilginçtir(*Religionssoziologie*, Vol. 2, s. 133) [*Din Sosyolojisi*, Çeviren: Latif Boyacı, Yarın Yayınları/Sosyoloji Dizisi, İstanbul: 2012. -ç.n.]: "Hintlilerin iklimin sonucu olan bir tembellikle nitelendirilebileceği ve bunun onlarda olduğu farz edilen, faaliyete karşı bir isteksizlik duygusunu açıkladığı inancı tamamen temelsizdir. Dünyada hiçbir ülke, Hindistan gibi böyle sürekli ve vahşi bir savaş hali, böyle nerdeyse hiçbir sınırlamaya tâbi olmayan zalimane fetihler gibi bir durumu yaşamamıştır." Weber'in tamamen farklı sosyolojik yaklaşımı karşısında Marshall ile taban tabana zıt sonuçlara ulaşması gerektiği sürpriz olmaz. Bu da onların kapitalizm üzerine uzlaşmasını daha da anlamlı hale getirir.

121 Bu, daha sonraki değerlendirmede çok önemli olacak yeni bir kavramı gündeme taşımayı gerektirir. Bu noktada kesin bir tanımlama yapmaya çalışmaktan çok bunun anlamları ve ilişkilerinin bulunduğu bağlama göre aşama aşama anlaşılmasına imkân tanımak daha doğru olacaktır. Daha sonra açık bir şekilde ele alınacaktır.

mesinde örtük olarak bulunan, ihtiyaçlara dair üç katmanlı sınıflandırma son derece aydınlatıcıdır. İlk olarak köklü bir şekilde pozitivist bir etken olan biyolojik ihtiyaçlar kategorisi vardır, ikinci olarak gerçekten rastlantısal faydacı kategoriyle özdeşleştirilemeyecek olan yapay ihtiyaçlar kategorisi vardır. "Modanın zevk düşkünü hevesleri" gibi ifadeler kesinlikle rastlantısallık fikrini daha canlı bir şekilde taşıyamazdı. Bunların ikisi de çok iyi bir şekilde pozitivist şemaya uyar. Fakat bu, üçüncü sınıf olan "faaliyetlere uyarlanmış ihtiyaçlar" için geçerli değildir. Sınıflandırma onu, pozitivist düşüncede bir yeri olan diğer ihtiyaç türlerinden doğrudan ayırır.

Fakat faaliyetlere uyarlanmış ihtiyaçlar, talep aracını bir kenara bırakırsak, sadece doğrudan eylemde ifade edilmezler; açıkça görülüyor ki bunlar da rastlantısal değillerdir. Ve bunların rastlantısal olmamasının sebebi kalıtım veya çevre etkenleri değildir, aksi halde bunlar biyolojik ihtiyaçlardan ayırt edilemeyeceklerdi. Nitekim bunlar iyice bütünleşmiş bir sistem, istikrarlı bir davranış ideali ve sadece rastlantısal etik değerleri değil, tek bir etik söylemi oluştururlar. Girişim ve dürüstlük gibi iki taraftaki "iktisadi erdemler" sırf münferit erdemler değil fakat erdemli bir davranış sistemidir.

Üçüncü Bölüm'de pozitivist bir temelde toplumsal evrim teorisinin çizgisel bir türde olması gerektiği belirtilmişti. Elbette Marshall'ın teorisi de çizgiseldir fakat aynı sebeplerle değil. Bilgi ve teknik bilgi birikimi etkenine ek olarak, onunla birleşmiş ikinci bir dinamik unsur vardır; bu, değer sisteminin gelişimi ve aşamalı bir şekilde gerçekleştirilmesi, yani serbest girişimin faaliyetleridir. Onun teorisi çizgisel kalır çünkü Marshall'ın ufkunda sadece bir tane değer sistemi vardır ve o başka bir olasılığın mümkün olabileceğini asla düşünmez.

Üçüncü Bölüm'de ayrıca faydacı görüşün esasında istikrarsız olduğu ve şu ya da bu doğrultuda çökme eğiliminde olduğu da ifade edilmişti. Bu bakımdan Marshall hakkında belirtilecek önemli husus, faydacılıktan ayrılarak radikal pozitivizm doğrultusunda güçlü bir eğilim göstermediğidir. Tek ciddi mesele, onun düşüncesinde ikincil bir unsur olduğu gösterilmiş olan hazcılıktır. Onun düşüncesindeki faydacı unsurun ana tamamlayıcısının, faydacılığın pozitivist olmayan tarafına bağlı olduğu konusunda ciddi bir şüphe olamaz, o bir "değer" unsurudur. Değer unsuru, Marshall'ın düşüncesinde, ilk zamanlardaki "iyimser" faydacıların düşüncesinde çıkarların doğal özdeşliği postülasının oynadığı rolü ya da Malthus'un düşüncesinde kurumların oynadığı rolü oynar. Faaliyetler unsuru sayesinde rekabet faydalı olabilir. Marshall tam rekabet halinin, gücün "çevrede yayılmasına"

yol açacağını fakat "çevreye fayda sağlayan" kuvvetlerin de olduğunu savunuyordu.[122] Bunlar hiç tartışmasız "faaliyetler"dir.

Fakat burada ilgili kavramların daha önceki kullanımlarından önemli bir fark vardır. Marshall'ın faaliyetleri, çıkarların doğal özdeşliğindeki gibi aynı cinste bir *postüla* oluşturmaz. Marshall'ın faaliyetleri, "belli etkenler insan davranışının belirlenmesindeki *değişkenler* olarak sonuca etki eden bir rol oynarlar" iddiasındaki gibi teori düzeyinde bir postüla değildir. Ampirik gözlemle doğrulanabilir olduğu iddia edilen bir teoremdir ve tamamen makul bir teorem olmasa da, bu durumda ilgisini oldukça haksız bir şekilde tek bir değer sistemiyle sınırlar, bu öncelikli olarak bahis konusu olan bir mesele değildir. Asıl husus şudur ki bu çeşit bir etken, iktisat teorisinin mantıksal sistemine açıkça Marshall tarafından getirilmiştir. Sabitlerin değerleri, ister faydacı ihtiyaçların rastlantısal verisi ya da isterse daha önceki yazarların metafizik postülaları olsun, sadece varsayılan bir veri meselesi değildir.

Üstelik faaliyetler unsuru Marshall için işlevsel olarak bağımsızdır. Bu unsur, Malthus'taki kurumlar gibi, bir başka unsurun türevi ya da bir biyolojik etken değildir.

Sonuç olarak, Marshall net bir biçimde bu etkene genel olarak bir yer verilmesi gerektiği görüşünün ötesine geçer çünkü o yerin ne olduğu konusunda bize bazı kesin görüşler sunmak ister. En önemli vurgu onun işlevi üzerine yapılmıştır çünkü faydacı bir modelden ayrıldığı nokta en dikkat çekici kısımdır. Bu nokta, talepten bağımsız olarak eylemde doğrudan ifade edilmiş olan tutumların değerlendirilmesidir. Fakat aynı zamanda aynı tutumlar talep yoluyla da bir rol oynar. "Faaliyetlerle aynı kaynağa sahip olan ihtiyaçlar" diye başka türlü de ifade edilebilecek olan "faaliyetlere uyarlanmış" ihtiyaçlar adında bir kategori vardır. Bu çok önemli bir metodolojik hususu gündeme getirir. Talepte ifade edilen ihtiyaçlar bu birleşik değer sisteminin bir parçası olduğu sürece, Marshall'ın iktisat teorisi açısından rastlantısal ihtiyaçlar değillerdir. Şüphesiz bu durum, ihtiyaçların, kendilerinin doyumu için gerekli araçların temini sürecinden bağımsız olarak varsayılamayacağı görüşünde örtük olarak ifade edilmiştir. Böylece ikinci ve biraz farklı bir açıdan Marshall'ın düşüncesindeki bu etken, faydacı şemayı pozitivist olmayan bir istikamette aşarak farklı bir yol açar.

Marshall'ın, faydacı sistemde veya pozitivist şemanın başka herhangi bir türünde bulunabilecek olandan köklü şekilde farklı olan mantıksal

122 *Principles*, s. 396. *Industry and Trade*, s. 175.

düzene ait bir etkeni meseleye dahil ettiğini tam olarak göstermek için yeterince şey söylenmiştir. Fakat bu gerçeğin teorik önemi, onun eserinde bir dizi kendine özgü şartla anlaşılmaz hale getirilmiştir.

İlk olarak, Marshall'ın selefleriyle ve çağdaşlarıyla paylaştığı ampirizm, somut iktisadi hayattaki farklı etken türleri arasındaki mantıksal ayrımların çözümlenmesine dair her türlü çabayı engelleme eğilimindeydi. Bu, Marshall'ın son derece şüpheyle baktığı "tümdengelimci uzun akıl yürütmeler dizisi"ni gerektirecekti.

İkinci olarak, Marshall'ın faaliyetlerinin kendine özgü ampirik niteliği radikal teorik içerimleri anlaşılmaz kılacak niteliktedir. Bir taraftan, bir değer sistemiyle sınırlı olması onu kendi çağının büyük ölçüde pozitivist olan düşüncesinde hakim olan çizgisel toplumsal evrim görüşünü muhafaza etmeye zorlamaktadır. Diğer tarafta bu tek sistemin özel karakteri, faydacı düşüncenin rasyonalist unsurlarını organik bir bütün gibi kolayca birleştirecek niteliktedir. Zira konuyla ilgili özel değerler, davranışın rasyonelliği, dikkatli sistematik çalışma ve verili amaçlara ulaşmak için en verimli araçların sistematik seçimi üzerine özellikle güçlü bir yaptırım koymuştur. Rasyonel verimliliğe bu şekilde değer verilmesi kesinlikle doğruluk, dürüstlük ve doğru iş yapma gibi belli sınırlar içerisinde geçerlidir. Marshall serbest girişimde, kasıtlı sömürü ve aldatma ve kuvvet kullanımıyla elde edilen yüksek verimliliğin bir yeri olmadığını ifade etmiştir. Fakat bu sınırlamalar çok çarpıcı değildi, zira bütünü itibariyle çıkarların doğal özdeşliği postülasını içeren laissez-faire iktisat teorisinin daha önceki varsayımlarıyla çakışıyordu. Serbest girişim için optimum şartlardan olası sapmaları bir postüla vasıtasıyla dışarda tutmak yerine Marshall bunu pozitif bir teoriyle yapıyordu.[123]

Bu nedenle Marshall'ın yeni görüşünün içerimlerinden bazıları onun takipçileri arasında genel bir kabul görmedi. Burada böyle radikal sonuçların olduğunu iddia etmek için sadece bunun mantıksal temellerini göstermek mümkündür. Fakat bunların bütün bağlantıları, daha sonraki bölümlerde, arka planları ve ampirik teorileri Marshall'ınkinden bariz bir şekilde farklı olan çok sayıda başka yazarın eserlerindeki etkileri yoluyla, aynı genel türdeki kavramların izi sürüldüğünde çok daha açık bir şekilde anlaşılacaktır.

---

123 Üstelik o, belirgin biçimde bu değerlere yönelik etik eğiliminin onu bunların nedensel rollerinin evrenselliğine yönelik aşırı bir vurguya ve bu yüzden alternatif imkânların ihmal edilmesine yöneltebileceğini anlayamadı.

Fakat Marshall'ı bir kenara bırakmadan önce onun eserinin incelenmesi sonucu ortaya çıkan özel bir metodolojik sorunu açıklığa kavuşturmak uygun olur. Buraya kadarki değerlendirme, giriş bölümlerinde ana hatları belirtildiği şekliyle, temelde genel toplumsal teorinin mantıksal imkânlarını örnekleyen bir yapı olarak Marshall'ın düşüncesiyle ilgilenmiştir. Fakat Marshall genel bir sosyal teori geliştirme çabasını tamamen reddetmiştir. O bir iktisatçıydı. Bu yüzden genel sosyal teoriyle ilişkisi içerisinde iktisadın statüsü sorununu konu edindi.[124]

Marshall'ın iktisat anlayışı, bölümün başlangıcında anlatılmış olduğu üzere, son derece ampiristti. Bu, "hayatın gündelik işlerinde insan türünün incelenmesiydi." Mevcut analiz açısından bu ne anlama gelmektedir? "Hayatın gündelik işleri" muhtemelen somut bir fenomenler kategorisiydi. Marshall'ın bu somut alanda iktisadi bir unsuru ayırt etmek yönünde büyük bir çabası yoktur.

Şüphesiz o "hayatın gündelik işleri"ne yaklaşımda bir sınırlama daha koydu. Yani Marshall bize iktisadın özellikle "para açısından bir kişinin güdülerinin gücünün ölçümü"yle ilgilendiğini ifade eder.[125] Bu daha genel olarak şu şekilde ifade edilebilir: İktisat bilimi uzun geleneği boyunca temel özelliği arz ve talep cetvellerinin veya eğrilerinin kullanımı olan bir analiz şeması inşa etti. Bu şemada para çok önemli bir konum işgal eder çünkü o arz ve talep ilişkilerinin genel olarak ifade edildiği sayısallaştırıcı bir araçtır. Bu nedenle Marshall'ın görüşünde alınması gereken temel gerçek şudur: Arz ve taleple ilişkilendirilebildiği sürece iktisat özellikle hayatın gündelik işleriyle ilgilenir.

Fakat bunun neye işaret ettiğini açıklamak gerekir. Arz ve talep şeması iktisadi analiz amacıyla ilgili olguları düzenleme yoludur.[126] Fakat Marshall'ın kullandığı arz ve talep cetvelleri açısından tanımlanan fenomenler, *somut* fenomenlerdir. Onlar bir yanda eylemlerindeki analitik unsur olarak amaçların değil, birçok bireyin somut ihtiyaçlarının kayda alındığı defterlerdir. Diğer yanda ise arz cetveli fiyatın bir fonksiyonu olarak sunulan somut (kısmen varsayımsal) nicelik ilişkilerinin bir ifadesidir.

---

124 Bu meselelere dair en iyi değerlendirmelerden biri şu kitapta bulunabilir. Adolf Löwe, *Economics and Sociology*, Fakat Profesör Löwe'nin görüşü burada geliştirilenden biraz farklıdır.

125 *Principles*, s. 15. Ayrıca bkz. *Economics and Sociology*, s. 134.

126 Bu çalışmanın terminolojisinde, bir "tanımlayıcı referans çerçevesi"dir. Bkz. Bölüm 1, ss. 28 ve sonrası.

Bu somut kategorilerin eylemin yapısının genel analiziyle ilişkisini belirleme sorunu ortaya çıkar ki bu sorun bu çalışmanın ana görevidir. Bu olgular sadece veri olarak alındığı ve analiz, onların pazar mekanizmasıyla ilişkili olan içerimleriyle sınırlı kaldığı sürece, fenomenlere dair açıklamanın, etken açısından, iktisadi bir düzlemde tutulduğu iddia edilebilir. O halde iktisat biliminin sorunları bir dizi arz ve talep verisiyle sınırlıdır ve bizzat verilerin kendisinin belirlenmesine kadar uzanmaz. Bu, Pareto'nun da temsilcisi olarak kabul edilebileceği daha sonraki iktisatçıların izlediği bir yoldur.

Fakat Marshall'ın yöntemi bu değildir. Ona göre, para bakımından ölçümle ilişkili olarak iktisadın tanımı, fiyatla işlevsel bir ilişkide bulundukları kabul edildiği sürece, sadece sabit veriler olarak değil bir sorunsal olarak, iktisadın insani eylemin tüm yönleriyle ilgilendiği anlamına gelir. Bu, belki de en açık şekilde onun üretici etkenlerin arzına dair değerlendirmesinde açığa çıkar.[127] Onun geliştirdiği açıklamaların, sadece ve hatta öncelikli olarak eylemin faydacı unsuru veya kendi fayda teorisi bakımından geçerli olmadığı açıktır. Mesela nüfus şüphesiz kısmen biyolojik etkenlerce belirlenir. Herhangi bir somut örnekte sermaye malları; çevre ve benzeri etkenlerin teknolojik açıdan ilgili özellikleriyle sınırlıdır. Marshall hem sermayenin hem de emeğin arzlarında, özel olarak fayda teorisi dışında bir unsur olan faaliyetler unsuruna çok önemli bir rol kazandırdı.

Marshall'ın bunları *iktisadi* sorunlar olarak değerlendirmesinin gerekçesi bunların son tahlilde iktisadi kuvvetlere (onun kastettiği anlamda) tâbi olmalarıdır. Yani bu arzların, onlara yönelik talepteki değişimlere, fiyat mekanizması yoluyla duyarlı olmalarıdır. Bu noktada faaliyetler unsurunu gündeme getirmenin temel sebebi ise bu duyarlılığın sadece fayda temelinde olduğu zaman güvenilmez hale gelmiş olmasıdır. Mesela "nüfus ilkesi"nin statüsü Marshall'a göre bir önceki nesildeki iktisatçılar için olduğundan çok daha şüphelidir. Benzer durum "faaliyetlere uyarlanmış" ihtiyaçlar için de geçerlidir. Marshall bu anlayış sayesinde, talep yoluyla ik-

---

127 Bu görüş kesinlikle Marshall'a özgü değildir fakat iktisadi düşünme biçiminin önemli bir bölümüne, belki de büyük bir bölümüne etki etmiştir. Yakın bir örnek; J. R. Walsh, "The Capital Concept Applied to Man," *Quarterly Journal of Economics*, February, 1935. Orada Dr. Walsh şunları izah etmeye çalışır (1): mesleki eğitimin maliyeti ve meslek sahibi insanın kazançları arasında işlevsel bir ilişki vardır ve (2) bu da, mesleki eğitime yapılan yatırımın "sıradan iktisadi güdüler"e dayandığını ispatlamaktadır. Birinci önerme verili olarak kabul edilmiş ise de, ikincisi öyle değildir. Birincisi, *açıklaması* Dr. Walsh'ın iddiasında yine de eksik olan *somut* bir gerçeğin ifadesidir,

tisadi fenomenleri etkilemek için, kendine özgü değer sistemini gündeme getirir.

Bu değerlendirmelerden, arz ve talep şemasının kullanımının bile, Marshall'ın iktisat görüşünün esasında ampirist olduğu şeklindeki içerimden bir kaçış sağlayamayacağı sonucu çıkarılabilir. Zira iktisat, bu sınırlamaya rağmen, hala *somut* fenomenlerin tam olarak açıklanması çabasıdır.[128] Aslında Marshall'ın kendisinin arz ve talep şemasını kullanımı gösterir ki, bu temelde eylemin fayda unsurlarından başka etkenler de zorunlu olarak meseleye dahil olur. Marshall bir yanda kalıtım ve çevre gibi pozitivist sistemin diğer etkenlerini iktisattan dışlaması hususunda herhangi bir gerekçe göstermez. Diğer yanda ise her şeyin merkezine faaliyetler unsurunu bizzat getirmiştir.

Doğrusu, arz ve talep şemasının koyduğu sınırlamalara rağmen iktisat biliminin gelişim sürecinde, insani eylemin ayırt edilebilen başlıca unsurlarının her biri tek tek ortaya çıkmış ve *iktisat* teorisinde önemli bir rol oynayacak konuma gelmişlerdir.[129] Marshall bunlara faaliyetleri ekleyerek listeyi tamamlamıştır. Bu gerçekten çıkarılacak kaçınılmaz sonuç ise ampirist bir temelde mantıksal olarak ayrı bir grup olarak iktisat ilkelerine yer olmadığıdır. İktisat, sadece insan davranışının anlaşılması için gerekli genel ilkelerin, belli bir somut fenomenler grubuna uygulanması olmalıdır. Eğer bu teori yapısına verilecek geçerli bir isim varsa o da toplumdaki insan davranışının somut gerçekleriyle ilgili bütün bilimsel teorilerin bir sentezi demek olan "ansiklopedik sosyoloji"dir.[130] O zaman iktisat uygulamalı sosyolojiye dönüşür.

Temelde arz ve talep analizinin iktisattaki rolü sebebiyle, iktisat teorisine dair bu kanaatin üzeri örtülmüştür. Fakat arz ve talep analizine yönelik "kurumsalcı" eleştiriyle birlikte bu kanaat daha da açık hale gelir. Aslında ampirist bir metodolojiyle birleştiğinde, bu şemayı kullanmanın pek fark edilmeyen bazı sonuçları olmuştur. Marshall'ın bazı doktrinleri de bu sonuçlardan mükemmel açıklamalara ulaşmıştır.

Yine biraz daha geniş bir bağlamda, Pareto'yla bağlantılı olarak iktisadın statüsü ele alınana kadar, iktisadın tam bir tanımının yapılmasını erte-

---

128 Yani Marshall iktisat teorisinin analitik amaçları için bile olsa, belli veriler olarak bu fenomenler hakkında bilinen önemli olguların herhangi birini sabitlerin değerleri olarak almayı reddeder. O onların hepsini *tek bir* teorik sistemin içine taşımaya çalışır.

129 Bu iddianın tam bir gerekçelendirmesi için bkz. Talcott Parsons, "Sociological Elements in Economic Thought," *Quarterly Journal of Economics*, May and August 1935.

130 Bu, sosyolojinin kapsamına dair yazarın kişisel olarak altına imzasını attığı bir görüş değildir. Bu mesele eserin son bölümünde açık bir şekilde ele alınacaktır.

lemek daha doğru olsa da, insani eylemin, uygun bir şekilde iktisadi olarak adlandırılabilen ve analitik olarak ayırt edilebilir bir yönü olduğunu iddia etmek mümkündür. Şu kadarını söylemek yeterli ki, onun bu yönü belli değişiklikler yapıldığında pozitivist düşüncenin faydacı yönünün bir devamı olarak görülebilir. Üstelik o kabaca Marshall'ın "fayda teorisi" olarak adlandırılmış teorisinde formüle edilmiştir. Mantıksal olarak ayırt edilebilir olan bu fayda yönü, genellikle iktisat teorisi olarak adlandırılan, fakat bu şartlarda insani eylemin, bir tür ya da bir çeşit eylemin, somut olarak ayırt edilebilir bir fenomenler *kategorisinin* değil, somut insani eylem*deki* bir unsur ya da bir grup unsurla ilgilendiğinin kabul edilmesi gereken mantıksal olarak ayrı bir disiplinin temelini oluşturabilir. Bu görüş, Marshall'ın görüşünün kaçınılmaz bir şekilde yöneldiği ampirist sonuçlardan kaçınır.

Fakat bu beklenen bir şeydir. Daha sonra geniş bir şekilde ele alınacak sebepler yüzünden, arz ve talep şeması, bu açıdan düşünülmüş olan bir iktisat biliminin özünde vardır. Fakat onun konuyla ilişkisi aynı derecede bu soyut iktisat teorisinde yeri olan unsurlarla sınırlı değildir. Aslında ilkesel olarak insani eylem üzerinde etkisi olan *herhangi* bir etken, arz ve talebin somut koşullarını etkileyebilir. O halde ampirist bir temelde yapılan arz ve talep analizinin fark edilmeyen iki sonucu vardır.

Bir yanda, yalnızca bunlar arz ve talep şemasıyla ilişkilendirilebildiği sürece, "fayda" dışındaki etkenlerle veya eylemdeki iktisadi tarafla ilgilenme eğilimi vardır. Bu, "hayatın gündelik işlerini" ilgilendirdiklerinde bile, iktisadi olmayan etkenlerin rolünün asgarileştirilmesine yol açar. Yani somut iktisadi faaliyetlerde, bunların etkileri arz ya da talep edilen nicelikler gibi bir vasıta aracılığıyla ortaya konmadığı sürece bu böyledir. Her şeyden önce bu, görüleceği üzere "kurumsal" unsur için de geçerlidir. Şemanın özünde var olan kendine özgü türde bir nicelleştirmeye tâbi olmayan her unsur asgarileştirilme eğilimindedir. Bu, diğer biyografik unsurlarla birlikte, Marshall'ın neden değer etkenini özel olarak "faaliyetler" biçiminde ele aldığını ve onu neden serbest girişimin geliştirilmesi gibi belli bir tek etki doğrultusuyla sınırlama eğiliminde olduğunu açıklamaya yeter. Bu demek değildir ki onun değerlendirmesinin hiçbir ampirik gerekçesi yok -tam aksine bir hayli gerekçe var- ancak perspektif açısından ciddi ön yargıları bulunmaktadır. Diğer yazarlara dair değerlendirme, bu ön yargılardan bazıları terk edildiğinde ya da değiştirildiğinde nasıl farklı bir resmin ortaya çıkacağını bize gösterecek.

Öte yanda, iktisadi olmayan unsurların arz ve talep şemasıyla doğrudan ilişki içinde bir formülasyona tâbi olan tarafının önemi, abartılma eği-

limindedir. Marshall'ın toplam somut emek ve sermaye arzlarını fiyatlarıyla doğrudan işlevsel olarak ilişkilendirmek için duyduğu mantıksal gerekliliğin, onu ciddi bir şekilde, kendisinin atfettiği özel anlamıyla, faaliyetler etkeninin önemini abartmaya yönelttiğini söylemek gayet doğru bir ifade olur. Emeğin toplam arzının sadece küçük bir ölçüde ona ödenen ücretin bir fonksiyonu[131] olması ve belki de bunun sermayenin arzı konusunda daha da geçerli bir şey olması kesinlikle muhtemel gözüküyordu.

Belli bir zamanda özel bir bileşim içerisinde, iktisadi olmayan etkenlerin "iktisadi kuvvetler"e karşı geliştirmesi gereken duyarlılığın tam kapsamının, yani Marshall için ücret değişimlerinin yalnızca ampirik araştırmayla çözümlenerek karara bağlanabileceği bir gerçektir. Marshall'ın hipotezi test edilmeye değer. Fakat bu, söz konusu ilişkinin en üst düzeye çıkarılması gibi bir mantıksal gerekliliğin olması gerektiği anlamına gelmez.

Her şeyden önce onun en üst düzeye çıkarılması, toplumsal evrimde ileri bir aşamanın *a priori* işareti haline getirilmemelidir. Marshall'ın görüşü gerçekten böyle bir duyarlılığı geliştirmeyen iktisadi olmayan etkenlerin, sadece "görenek" olarak özetlenen ilkel safhalara ait olduğu anlamını taşır. Bu, şüphesiz çok ciddi bir düzeltmeye ihtiyacı olan derin bir laissez-faire ön yargısı içerir.

Toplumsal düşüncenin gelişiminde fizikteki "asgari eylem" ilkesine benzer bir ilke vardır. Onun gelişim sürecinde, yeni ampirik gözlemler ya da yeni teorik değerlendirmeler sonucu yeni unsurlar ortaya çıktığında, bunlar var olan bir mantıksal teori çerçevesinde yer bulmak zorundadırlar. Kural şudur ki, bu durum yeni unsurun kesin olarak kabul edilmesiyle uyumlu olan bir önceki çerçevede mümkün olan en az değişiklikle meydana gelme eğilimindedir.

Marshall bize bu ilkenin mükemmel bir örneğini sunar. Düşüncesinin arka planında, faydacı türüne özel bir vurgu yapılan "bireyci pozitivizm" olarak adlandırılmış bir çerçevenin bulunduğu söylenebilir. Bu sistemin mantıksal yapısı açısından bakıldığında onun "faaliyetleri" yeni bir unsur oluşturur. Fakat yine de sistemin genel hatlarını farkedilir bir biçimde boz-

---

131 Burada zorluğun bir kısmı da "işlev" teriminin belirsizliğinden kaynaklanıyor. Gerçekten analitik anlamda, tanımlanabilir bir ilişki biçimi, kendi değerlerindeki ve somut durumun diğer unsurlarının değerlerindeki kapsamlı bir dizi değişkenlik boyunca geçerliliğini koruduğu sürece, iki değişken sadece işlevsel olarak ilişkilidir. Öte yandan Marshall, en iyi ihtimalle sadece sınırlı bir alanda, belli bir dönem boyunca hem ücretlerin ve hem de nüfusun artmış olduğunu ispatlamıştır. O analitik anlamda önemli bir işlevsel ilişkiyi ispatlayacak yeterli kanıt sunamamıştır.

madan uyum sağlamıştır. Bu, iki şekilde başarılmıştır: İlk olarak, açıklanmış olduğu üzere o; eski sistemin, tarihinin önemli bir kısmı boyunca aşırı pozitivist bir dayanak olan çıkarların doğal özdeşliği postülasını gerektirdiği bir noktada uyum sağlamıştır. Esasında faaliyetler unsuru, bu eski dayanakla aynı işlevi yerine getirmiştir. İkinci olarak yeni unsur, eski sistemle doğrudan ilişki halinde olacak ve onunla neredeyse birleşecek yönleriyle ve bu şartlarda ele alınmaya ve böyle görülmeye yatkındır. Faaliyetler, bireysel iktisadın, yani serbest girişimin somut olarak gerçekleştirilmesini destekleyen "sürekli ilerleyen bir karakter gelişimi" teorisinin temeli haline gelir. O, giderek insani olayların çok daha büyük bir kısmını fiyat sistemiyle işlevsel ilişkiye sokarak "iktisadi kuvvetlere" yeni bir alan sağlar.

Aslında birleşme o kadar tam ve eksiksizdir ki, hakim ampirist "düşünce iklimi"nin de teşvikiyle, yeni unsurun mantıksal niteliği ve sistemin geri kalanından ayrı oluşu, bir nesilden fazladır iktisatçıların yoğun bir şekilde Marshall'ın eseriyle meşgul olmasına rağmen adeta gözden kaçmış ve tespit edilememiştir.

Tartışmanın bundan sonraki safhasında Vilfredo Pareto'nun eseri ele alınacaktır. Pareto'yu Marshall'ınkinden tamamen farklı bir düşünce dünyasının temsilcisi yapan yüzeydeki farklılıklara rağmen, bu farklılıkları burada çok özel biçimde anlamlı hale getiren arka plana ait bir süreklilik söz konusudur. Ampirik görüşlere dair bu tamamen farklı bağlamda iki hayati sorunun daha ileri bazı sonuçlarının izini sürmek mümkün olacaktır. Pareto da, Marshall gibi pozitivist teori sistemine yakın bir noktadan yola çıkar. Fakat Marshall'ın faaliyetlerindekilerle aynı türdeki "değer" unsuru, Pareto'da farklı bir biçim ve bağlamda ortaya çıkar. Bu yüzden onun statüsü ve bu statünün içerimleri daha ileri düzeyde çözümlenebilir. Aynı zamanda yine Pareto, açık bir şekilde ampirist soruyu, iktisadın kapsamı sorununa yönelik özel uygulaması içerisinde gündeme getirir. Pareto'nun düşüncesiyle ilgili yapılan analiz, Marshall'ın faaliyetlerinin pozitivizmin cennet bahçesine girmesiyle ortaya çıkan sorunları, öncekinden çok daha geniş bir perspektifle görmemiz için bir fırsat sağlayacak.

5. Vilfredo Pareto-1: Metodoloji ve Temel Analitik Şema

Pareto'nun toplumsal fenomenlere dair ampirik görüşlerinin temel çerçevesi, Marshall'ınkiyle belirgin bir zıtlık oluşturur. Bu farkın metodolojik ve teorik temellerine değinmeden önce, birkaç hususun kısa bir özeti yapılabilir.[1]

İlk olarak, Pareto her şeyden önce İngiltere'de Marshall'ın ve onun çağdaşlarının düşüncesinde önemli bir rol oynayan çizgisel toplumsal evrim teorisini açıkça ve kesin olarak reddeder. O bunun yerine, esas olarak toplumsal biçimlerin neredeyse aynı şekilde sürekli tekrarlanan bir dizi safhadan geçtiği, bir döngüler teorisi koyar. Bütün olarak süreç içerisinde temelde bulunan bir eğilimin var olması olasılığını kökten reddetmediği bir gerçektir, fakat döngüsel bir modeli takip eden unsurlara karşı, bu eğilimin unsurlarını o kadar güçlü bir şekilde önemsizleştirir ki, onun toplumsal değişme teorisini Marshall ve diğer evrimcilerden köklü bir biçimde farklı saymak kesinlikle makuldür.[2]

Döngüsel teori, çağdaş toplumsal durumu doğrudan doğruya Marshall'ınkinden tamamen farklı bir perspektifle ortaya koyar. O artık tarihin başlangıcından beri devamlı bir istikamette ilerleyen bir sürecin zirvesi değil, geçmişte sık sık tekrarlanmış ve gelecekte de şüphesiz tekrarlanacak olan döngüsel bir hareket evresinin örneğidir. Her şeyden önce, on dokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başlarında gelişme eğilimlerinin sonsuz bir şekilde veya uzun bir süre aynı istikamette devam edeceği beklen-

---

1 Pareto'nun bu ampirik teorileri, yorumlanmaları için gerekli teorik donanım inşa edildiğinde yeniden ele alınacaktır (Bölüm 7). Mevcut taslak sadece mukaddime olarak görülmelidir.

2 Şüphesiz döngülerin süresi ve şiddeti değişebilir. Pareto ayrıca dallanıp budaklanan ağaç tipi evrimden de bahseder. *Traité de sociologie générale*, Sec. 216. Fakat onun analizi özel olarak döngülerle sınırlıdır.

miyordu, mesela teknolojik "ilerleme"nin istikameti ve artan iktisadi refah. Buna karşın, Pareto'nun görüşü, şu an toplumsal süreçlerin doğrultusunun hızlı bir şekilde değiştiği bir evrede olduğumuz yönündeydi. Yakın geçmiş bireyciliğin, insancıllığın, şüpheciliğin ve düşünce özgürlüğünün en parlak devrini görmüştü. Yakın geleceğin ise entelektüel, siyasi ve iktisadi olarak bireysel özgürlük üzerine kısıtlamaları, şüphecilik yerine inancın canlanmasını ve kuvvet kullanımında bir artışı getirmesi pek muhtemeldir. Muhtemelen inanç istisnası dışında, bütün bunlar Marshall'a göre bizim *geri dönülmez biçimde,* birkaç "kalıntı" hariç, geride bıraktığımız şeylerdir.

Yine Marshall toplumdaki birey ve grupların çıkarlarının zorunlu uyumunu vurgulamıştı. Her şeyden önce o sınıf farklılıklarının önemini asgarileştirmiş ve fırsat eşitliği üzerindeki sınırlamaları, aşamalı olarak yok olmaya mahkum olan kalıntılar statüsüne koymuştur. Öte yanda Pareto ise önemli ölçüde sınıf çıkarlarının uyumsuzluğuna vurgu yapar. Aslında tamamen iktisadi alanda Marxçı teorilerin birçoğunun savunulamaz olduğu yönündeki hakim İngiliz düşüncesini savunmuş olmasına rağmen, Pareto, bu etkeni öne çıkardığı için Marx'ı son derece övdü.[3] Son olarak, Pareto toplumsal hayatta kuvvet ve hilenin rolünü önemli ölçüde vurgulamıştır. Bu onun Machiavelli ve Hobbes'la paylaştığı bir görüştür. Yine bu da Marshall'ın görüşleriyle keskin bir zıtlık içindedir. Bu fenomenlere kayda değer herhangi bir rolün atfedilmesi serbest girişimin koşullarıyla kesin olarak bağdaşmayan bir şeydir. Pareto'nun altını çizdiği diğer birçok etken gibi bunlar da Marshall'ın toplumsal evrimin önceki safhalarına yerleştireceği etkenlerdir. Marshall'a göre bunlar, artan verimlilikle birlikte kalıcı bir şekilde değişmeye ve aşılmaya mahkum olan fenomenlerdir.

Bu tarz fikir farklılıklarının, bilimsel düşünceyle eğitilmiş insanlar açısından, tamamen birinin gözlemlemiş "bulunduğu" olguları diğerinin gözlemlememiş olması gerçeğinden kaynaklanan bir şans meselesi olması muhtemel değildir. Bunların, ilgili bireylerin esasında bilimsel eserleriyle alakasız olan, sırf özel ve kişisel duygularının bir ifadesi olması da çok muhtemel değildir. Bilakis, onların düşüncesinin temel teorik çerçevesiyle yakın mantıksal ilişkiler içinde bulunuyor olma ihtimali büyüktür. Genel olarak bunun bir gerçek olduğu bir bütün olarak bu çalışmanın önemli bir tezidir. O halde bu dikkat çekici ampirik zıtlık bir sorun oluşturmaktadır. Buna tekabül eden teorik farklılıklar nerede bulunmaktadır? Bu soruya

---

3 Bkz. Vilfredo Pareto, *Systèmes Socialistes,* Cilt-2 Bölüm 12.

cevap vermek için Pareto'nun metodolojik konumu ve teorik şemasının analizine başlamak gerekiyor.

Metodoloji

Bu çalışma genel itibariyle biyografik[4] konularla ilgilenmese de Pareto'nun kariyerinde *Traité de sociologie générale*'i[Genel Sosyoloji Dersleri -ç.n.] yazmaya başlamadan önce iki ana evrenin bulunduğuna dair çarpıcı gerçeği belirtmek doğru olacaktır.[5] Pareto, Turin Polytechnic Institute'te fizik eğitimi aldı ve uzun yıllar mühendislik mesleğini icra etti. Matematiğe ve doğa bilimlerine olan ilgisi hep devam etti ve bu gerçek hem metodolojik bir model, hem de düşüncesinin devamlı bir unsuru olarak eserinin yorumlanması sırasında daima göz önünde bulundurulmalıdır. İkinci olarak siyasi münazaralar yoluyla somut iktisadi meselelere ve dolayısıyla bunlar vasıtasıyla iktisat teorisine ilgi duyar oldu. Bu alanda yazdıklarıyla öyle kabul gördü ki sonunda kırk beş yaş gibi geç bir yaşta Lozan Üniversitesi Politik İktisat Kürsüsü'ne atandı; kendi neslinin önde gelen iktisatçılarından biriydi. Onun sosyolojiye yaklaşımı ve genel sosyal bilim metodolojisi, her zaman hem somut gerçeklikle ve hem de diğer teorik şemalarla ilişkisi içerisinde geleneksel iktisat teorisine ait kavramların statüsü meselesi tarafından belirlenmiştir. İkisi birlikte (doğa bilimi ve iktisat), daha sonra ele alınacak olan karşılıklı yakın bağlantılar içerisinde, onun düşüncesinin iki ana eksenini belirler.

Seleflerinin birçoğu gibi Pareto da iktisat ve sosyolojiyi doğa bilimleri modeline göre pozitif bilimler olarak düzenlemeye çalıştı. Fakat o bunu bir farkla yaptı. Daha önceki doğa biliminin büyük bir bölümü, sabit doktrinler olarak kabaca "bilimsel materyalizm"i oluşturan doktrinler şeklinde özetlenebilecek olan ve sadece geçici varsayımlar ve kestirimler olarak değil somut dünya hakkındaki zorunlu gerçekler olarak kabul edilen şeyleri içeriyordu. Bunlar o kadar temel nitelikteki gerçeklerdi ki, onları kabul etmeyen hiçbir teorinin bilimsel olabilmesi beklenemezdi, aslında bunların

---

4 Pareto'ya ait biyografik bir özet için bkz. G.-H. Bousquet, *Vilfredo Pareto, sa vie et son oeuvre*, Bölüm 1.

5 Bu çalışmadaki bütün referanslar Fransızca basıma ve sayfa olarak değil bölüm olarak yapılmaktır çünkü bölümler bütün basımlarda aynıdır. Pareto'nun metinlerinin İngilizce tercümeleri bana ait çünkü bu çalışma İngilizce basımın çıkışından önce yayınlanmıştır. Fakat bu çeviriler İngilizce basımla karşılaştırılarak kontrol edilmiş ve uygun görüldüğünde ona göre değiştirilmiştir.

metodolojik olarak zorunlu oldukları kabul ediliyordu. Yani daha önceki bilim metodolojisinin büyük bir bölümü, özellikle doğa bilimininki, radikal ampirist pozitivizmdi.

Pareto ise bu görüşü reddeder. Bilimin kapsamı hakkında daha mütevazi ve şüpheci bir görüşün temsilcisidir. Görüşleri tamamen kendine has ve orjinal değil, içlerinde Mach ve Poincaré'nin de olduğu bir gruba aittir. Onlar tam tersini iddia etse de, Pareto özellikle hem Comte ve hem de Spencer'ı bilimin sınırlarını aşmakla suçlar.[6] Her şeyden önce Pareto kendi anlayışını genel metodolojik gerekliliklerle sınırladı.[7] Doğa bilimlerinin temel kavramlarını sosyal bilimlere aktarmanın gerekli ve istenen bir şey olduğunu iddia etmemek konusunda son derece titiz davranıyordu. Onların teorisinin kendi alanlarındaki olguların gözlemlenmesi yoluyla inşa edilmesi gerekirdi. Sistem ve denge gibi genel kavramlar bile ilk bakışta benzetme yaparak kullanılıyordu ve Pareto benzetmenin bir ispat olmadığına dikkat çekmeye son derece özen gösteriyordu.[8] Böylece en azından eski pozitivizmde son derece belirgin olan "indirgemeci" eğilimlerden bağımsız davranmıştır ki bu büyük bir öneme sahiptir.

Aslında Pareto çoğunlukla kendini en genel metodolojik düşüncelerle sınırlar. Ona göre bilim en iyi şekilde "mantıksal-deneysel" terimiyle nitelendirilebilir. Yani söz konusu olan iki unsur vardır: mantıksal akıl yürütme ve "olgu"nun gözlemlenmesi. Mantıksal akıl yürütme kendi başına totolojilerden öte gerekli bir sonuç üretmek için yeterli değildir,[9] fakat yine de elzem bir unsurdur. Fakat bu diğer unsura, yani deneysel ya da gözlemlenmiş olgu unsuruna bağlı olarak düşünülürdü.

Pareto'nun hiçbir yerde, en azından bariz bir şekilde metodolojik olan değerlendirmelerinde, bilimsel olgu alanına dair özel bir sınırlama yapmaya çalışmaması dikkate değerdir. Belirlenmesi mümkün olduğu sürece, "duyu verisi" terimini ya da bununla ilişkili herhangi bir terimi kullanmaz.

---

6 "Le nom de *positive* donné par Comte à sa philosophie ne doit pas nous induire en erreur: sa sociologie est tout aussi dogmatique que le Discours sur l'histoire universelle de Bossuet." [Comte'un felsefesine verdiği *pozitif* ismi bizi yanıltmamalı. Onun sosyolojisi de Bossuet'in evrensel tarih üzerine konuşmaları kadar dogmatiktir. -ç.n.] *Traité*, 5. "Le positivisme de Herbert Spencer est tout simplement un métaphysique." A. g. e. 112. [Herbert Spencer'ın pozitivizmi sadece bir metafiziktir. -ç.n.]

7 Pareto'nun metodolojik usulüne dair mevcut en iyi açıklama için bkz. L. J. Henderson, *Pareto's General Sociology*.

8 A. g. e. 121 ve devamı.

9 A. g. e. 28.

Onun en çok kullandığı ve gözlemcinin öznel duygularının doğrulanabilirliğini ve bağımsızlığını ifade eden kavram *expérience*'dır. Deneyim gözleme eşitlenir.[10] Bundan genellikle insanların görüş farklılıkları arasında "karara varmasına"[11] imkân tanıyan bir şey olarak bahsedilir, bu yüzden Pareto'nun anlayışının bariz biçimde geniş olduğu sonucuna varmak makul gözüküyor. Bir olgu, gözlemcinin dışında ve ondan bağımsız olarak bir "şey" ya da bir "olay" hakkında şu iki anlamda doğrulanabilir bir iddiayı içerecektir. (a) Onun varlığı ve özellikleri, gözlemcinin özel duygularının, beğendikleri ya da beğenmediklerinin bir fonksiyonu değildir, bu anlamda olgu "verili"dir. (b) Bu bağımsızlığın bir ölçümü olarak iki ya da daha fazla gözlemci aynı olayla ya da şeyle karşılaştığında ona dair tanımlamalarının esaslarında uzlaşacaklar veya mantıksal kanıt ve ispat yoluyla uzlaşmaları sağlanabilecektir.

Pareto'nun kullanımından açıkça anlaşılır ki, linguistik ifadelerin anlamlı tarafları deneyimlenmiş olguların statüsünde bulunmaktadır. Tartışmanın daha en başında[12] "önermeler ve teorilerden" deneysel olgular olarak bahsetmiştir.[13] Yazılı ve sözlü bir önermeden "aynı" önerme olarak bahsettiğimizde, mesela aynı olgu ya da tam anlamıyla aynı fenomen, bu aynılık sırasıyla bu iki örnekte önermenin ifade edildiği sembolik vasıtayı oluşturan (a) ses dalgası bileşimleri ve (b) mürekkep izleri için ortak asli unsurların genelleştirilmesine dayanmaz. Asli düzeyde ne ölçüde anlamlı bir ortak unsurun olacağı zor bir sorudur.[14] Bu iki veri seti için ortak olan şey aslında herhangi bir somut anlamda "duyu izlenimleri" değil fakat sembollerin "anlamıdır". Anlamların deneysel olgular veya gözlemlenebilir

---

* Deneyim, tecrübe -ç.n.

10 "Bir tanıma en yakın görünen şey şöyledir: Nous employons ces terms au sens qu'ils ont dans les sciences naturelles comme l'astronomie, le chimie, la physiologie, etc.; et non pour indiquer ce qu'on entend par: *expérience intime chrétienne*." *Traité*, 69. [Biz bu terimleri astronomi, kimya, fizyoloji ve benzeri gibi doğa bilimlerindeki anlamlarıyla kullanıyoruz; bunların *samimi hristiyan deneyimi* olarak anlaşıldığını belirtmek için değil. -ç.n.]

11 Pareto'nun aklında, bugün genellikle "işlemler" olarak bahsedilen şeyin rolü olduğu konusundaki yorum makuldür. Deneyim hüküm vericidir zira aynı işlemi uygulayan iki ya da daha fazla bilim adamı aynı sonuçları alır.

12 "Toutes ces propositions et théories son des fai ts expérimentaux." *Traité*, 7. [Bütün bu önermeler ve teoriler deneysel olgulardır. -ç.n.]

13 Şüphesiz bir olgunun kendisi yukarıda kullanılan anlamda daima bir önerme değildir fakat bu olgusal iddiaların atıf yaptığı fenomenler "teoriler ve önermeler" olabilirler.

14 Tahminen bu ortak unsur, temelde unsurların ilgili olduğu bir düzende bulunacaktır.

fenomenler alanına dahil edilmesi, belki de Pareto'nun olgu kavramı hakkında belirtilmesi gereken en önemli şeydir. Bu olmadan önermeler gözlemlenebilir olamazdı. O, hiçbir yerde bu dahil edilme durumunu açıkça belli etmese de, sosyolojisinin büyük bir kısmı onsuz tamamen anlamsız olacaktı.

İkinci önemli bir noktada Pareto daha açıktır; deneysel bir olgu, zorunlu olarak somut bir fenomenin bütünlüğünü içer*mez*. Mantıksal-deneysel bilimin teorileri, mantıksal akıl yürütme yoluyla birbirine bağlanmış iddialara dayanır. Fakat bir teorinin formülasyonunda var olan olgulara, bir analiz süreciyle ulaşılır ve bunlar somut fenomenlerin tam bir tanımı olmak zorunda değillerdir. Aslında Pareto "bir fenomeni bütün ayrıntılarıyla bilmenin imkânsız olduğunu"[15] ifade eder. Bir teorinin, somut bir fenomeni tamamen açıklamaya yetmeyeceği yönündeki eleştiri geçerli değildir; tam tersine bu bir üstünlüktür.[16] Bir teorinin bünyesindeki olgular bir bütün olarak fenomenlerin kendisini değil, somut fenomenlerin unsurlarını, yönlerini veya özelliklerini tanımlarlar. Bu nedenle metodolojik görüşü itibariyle Pareto'nun Marshall'da bulunan ampirizmi kesinlikle reddettiği gayet açıktır. Bilim önce karmaşık somut fenomenleri analiz etmelidir ve ancak analitik teorileri inşa ettikten sonra, bir sentez süreciyle, somut gerçekliğin herhangi bir bölümünün tam bir bilimsel açıklamasını hedefleyebilir.

Bu, genel bir bilimsel doktrinse de, Pareto'nun özel olarak verdiği ana örneğin iktisat teorisi olması anlamlıdır. Bunu şöyle ifade eder: "Q bir politik iktisat teorisi olsun. Somut bir fenomen yalnızca iktisadi bir unsur olan e'yi değil, sosyolojik unsurlar olan c, g ...'yi de içerir. Bir çoğunun yaptığı gibi bu unsurları (c, g ...) iktisada dahil etmeyi istemek bir hatadır; bu gerçekten çıkarılabilecek tek haklı sonuç, e'yi açıklayan iktisat teorilerine c, g, ...'yi açıklayan diğer teorileri eklemenin -yerine koymak değil eklemek diyorum- gerekli olduğudur."[17] Pareto'nun iktisat teorisi gibi soyut analitik bir teori için yer açma biçimi, teoriyi olguyla karşı karşıya koyup mukayese etmek değil *bizzat olgu kavramının içerisine teorik soyutlama unsurunu dahil etmektir.* Sık sık söylediği gibi eğer mantıksal-deneysel bilimde ilkeler tamamen olgulara bağlı olsalar, bu ancak, Profesör Henderson'un ifadesiyle söylersek, olguların kendisinin "bir kavramsal şema açısından" yapılan

15 *Traité*, 106.
16 A. g. e. 33, 39.
17 A. g. e. 34.

gözlemler oldukları ve bu yüzden somut fenomenlerin tam bir tanımlaması olmadıkları için savunulabilirdir.

Bu nedenle somut fenomenlerin belli bir teoriyle ilgili olan yönleri genellikle deneyimin ham verisinde kullanılabilir şekilde verilmezler. Aslında belli bir teoriyle ilişkili olguları diğerlerinden ayrı olarak gözlemleyebilmek istenen bir şeydir. Kesinlikle hepsi olmasa da[18] doğa bilimlerinin bazıları deney metoduyla bunu yapabilirler. Fakat Pareto bunun bilimin mantıksal bir gerekliliği değil bilime *pratik* bir yardım olduğunu söyler. Sosyal bilimlerde soyutlama süreci esas olarak deneyle değil analizle yürütülmelidir. Fakat bu onu daha az geçerli yapmaz.

Mantıksal-deneysel bilimin amacı "yasalar" düzenlemektir. Pareto için bir yasa bir "deneysel tekbiçimlilik",[19] yani olgulardaki tekbiçimlilikten başka bir şey değildir. Fakat bunun ne anlama geldiğine dair tam bir açıklama, ele aldığımız deneysel olgunun özel anlamını göz önünde bulundurmalıdır. Yasa, olgulardaki tekbiçimliliktir fakat olgular, somut fenomenlerin kavramsal şema açısından görülen "yönleri" olduğu için, yasa bu fenomenlere ait gerekli somut davranışın genellemesi değildir. Bu bakımdan iki nitelendirme yapılmalıdır: Birincisi ve en önemlisi sosyal bilimlerde herhangi bir verili fenomenin birçok farklı yasanın buluşma alanı, Pareto'nun ifadesiyle söylersek bir *entrelacement* noktası[20] olduğudur. Bu yüzden somut fenomenin tam bilimsel açıklaması ancak ilgili bütün teorilerin sentezlenerek uygulanmasıyla yapılabilir. Kısıtlayıcı durumdaki hariç hiçbir yasa, somut olayların tam olarak açıklanmasında doğrudan uygulanabilir değildir. İkinci olarak, Pareto'nun dediği gibi somut fenomenleri zaten bütün ayrıntılarıyla bilemeyiz çünkü bu sentez bile tam değil kısmi bir açıklama verir. Bilim daima ardışık kestirimlerle ilgilenir.[21]

Bu yüzden bilimsel yasadaki "gereklilik" unsuru sadece onun mantığında doğal olarak bulunur. Bu anlamda, bir yasanın hiçbir istisnası olamaz.[22] Genellikle "istisna" denen şey gerçekten "bir başka yasanın etkisinin

---

18 Böylece gözlemlenen fenomenleri kontrol etme anlamında doğa bilimlerinin en kesin olanlarından biri olan astronomi deneysel bir bilim değildir. O tamamen, deneysel olmayan gözleme dayanır.

19 *Traité*, 99.

20 A. g. e. [birbirine geçme -ç.n.]

21 A.g.e. 106.

22 "Parler d'une uniformité non uniforme n'a aucun sense." A. g. e. 101. [Tekbiçimli olmayan bir tekbiçimlilikten bahsetmek anlamsızdır. -ç.n.]

birinci yasanın etkisinin üzerine konması"dır.[23] O anlamda bütün bilimsel yasaların istisnaları vardır. Fakat yukarıda "mantıksal determinizm" olarak adlandırılmış olan bu mantıksal gereklilik,[24] sadece bu sebeple, somut fenomenlere aktarılmamalıdır. Mantıksal olarak kapalı bilimsel teori sistemi keyfî bir şekilde ampirik olarak kapalı bir sisteme dönüştürülmemelidir. Tam tersine onun ampirik uygulamasında bir teori, gereklilikler değil sadece ihtimaller üretebilir.[25]

Pareto'nun metodolojik görüşünün bazı yönleri, daha sonra onun esas analizinin içerimlerinden bazıları tartışılırken, yeniden ele alınacaktır. Fakat şu an onun metodolojik araçlarla ne yaptığına dair bir değerlendirmeye başlamamız gerekiyor. Bahsedilmiş olan iki etkinin zaten ortaya çıktığı belirtilmelidir. Bir yanda modern ve metodolojik olarak karmaşık doğa bilimleri bize genel modeli sunmuştur. Diğer yanda ise iktisat teorisi, insan davranışıyla ilgilenen ve diğer "sosyolojik" unsurlarla sentez yapılmadan doğrudan somut toplumsal fenomenlere uygulanabilir olmayan *soyut* bir teori geliştirmiş olan bilimin en önemli örneğini vermiştir. Bu ikinci etki Pareto'ya esas analizi için başlangıç noktasını sağlar.

Mantıksal ve Mantıksal Olmayan Eylem

Şüphesiz iktisat teorisi, bir model olarak analitik şemanın formülasyonunda büyük bir rol oynadıysa da, bu Pareto'nun analitik şemasının yani "mantıksal eylemin" temelini kurmak için kullandığı biraz daha geniş bir kategoridir. Pareto'nun da değerlendirdiği üzere, iktisat teorisi belli değişkenleri, tam anlamıyla unsurları, ayrı bir sistem içerisinde formüle etmek için seçip ayırır. Fakat aynı zamanda bu eylem teorisi alt sistemi, bütün somut eylem sistemlerinin tüm türleri ve yönleriyle eşit düzeyde ilişkili değildir, fakat sadece özel olarak Pareto'nun "mantıksal" şeklinde formüle ettiği yönleriyle ilişkilidir.

Bu noktada, bundan sonra Pareto'nun eserine dayanarak yapılacak olan analizin, onun *Traité*'deki kendi düşünce gelişiminin ana çizgisini

---

23 A. g. e. 101.

24 Bkz. Bölüm 2 s. 70.

25 Genellikle Pareto'nun tümevarımcı metodu takip ettiği söylenir. Doğru bir şekilde değerlendirildiğinde bu makuldür. Fakat şunu belirtmek elzemdir ki bu Znaniecki'nin de belirttiği gibi "sayısal tümevarım"a karşı "analitik tümevarım"dır. Bkz. F. Znaniecki, *The Method of Sociology*, Bölüm 5.

oluşturduğu görülen analizle olan ilişkisini açıkça ortaya koymak gerekir. Tamamen alakasız olmasa bile bu iki analiz çizgisi aynı da değildir ve ikisinin farkını açıkça tespit etmek elzemdir. Karışıklık, muhtemelen mantıksal eylemin her ikisinin de başlangıç noktası olmasından kaynaklanmaktadır.

Mantıksal eylem Pareto'nun teorik sistemindeki bir unsur değildir. Açıkçası o bunu pragmatik bir amaç için kullanır. Şu sonucu çıkarabiliriz ki onun amacı; iktisat teorisinde eylemin, ihmal edilen bazı unsurlarının tanımlanması, gözlemlenmesi, sınıflandırılması ve bir sistem içinde değerlendirilmesi sorununa bir yaklaşım yolu bulmaktır. "Mantıksallık" ölçütlerini büyük oranda karşılayan eylem, bir ilk tahmine göre, iktisat teorisinin kendisi için neredeyse en yeterli açıklayıcı araç olduğu eylemdir. Bu yüzden bu ölçütlerden sapmalar içeren örneklerin incelenmesinin önemli iktisadi olmayan unsurlardan, en azından, bazılarının tek başına bırakılmasına yol açacağını düşünmek makuldür. Bu nedenle mantıksal eylemin çok dikkatli bir tanımının yapılması, Pareto'nun bu iktisadi olmayan unsurlardan bazılarına ulaşacağı işlemdeki ilk adımdır. Bunun usulü burada ana hatlarıyla anlatılacak. Fakat Profesör Henderson'un da belirttiği gibi, kavram bu amaç için bir kez kullanıldığında, hem o hem de onun diğer eşi olan "mantıksal olmayan" dışarıda kalır[26] ve nihai sistemde bir yeri olmaz.

Fakat mantıksal eylem kavramını bu şekilde tanımlayarak ve kullanarak Pareto, burada çok önemli olan başka bir bağlama uyabilen belli gözlemler ve ayrımlar yapmaya yöneldi. Bundan dolayı, Pareto'nun mantıksal eylem kavramı, onun unsurlar sisteminin uygulandığı somut eylem sistemlerinin yapısına dair sistematik analiz için bir başlangıç noktası olarak alınabilir. Pareto'nun kendisi böyle bir analize girişmedi. Fakat kendi yönteminin sonuçları, birçok farklı noktada bu analizler üzerinde doğrudan etkileri ve bununla yakın bağlantıları olacak şekildedir. Aslında Pareto'nun farklı bir yöntemle vardığı sonuçlar, aşağıdaki tartışmanın ana çizgisini oluşturacak olan analizin doğruluğunu çarpıcı bir biçimde teyid eder. Sonuçlardaki bu örtüşmeyi açıklamak için Pareto'nun kendi kavramsal şemasının teknik yönlerini daha ileri düzeyde incelemek gerekir.

Başlangıç olarak, Pareto'nun ilk aşamada toplumsal fenomenleri sırasıyla nesnel ve öznel olarak adlandırdığı iki farklı bakış açısına göre inceleme imkânını ortaya koyduğunu belirtmek önemlidir.[27] Nesnel bakış açısı ilk olarak fenomenin "belli insanların zihninde" nasıl ortaya çıktığı değil

---

26 *Pareto's General Sociology, s. 100.*

27 A. g. e. 149. Bu yukarıda 2. Bölüm'de öngörülen ayrımdır.

"gerçekte ne olduğu" şeklinde tanımlanır. Fakat bu ayrımın daha ileri safhası, özellikle "daha geniş bilgisi olanlar için"[28] eylemin ortaya çıktığı yolla nesnel yönün birleştirilmesi, öznel bakış açısı aktöre aitken, nesnel bakış açısının bilimsel gözlemciye ait olduğu çıkarsamasını yapmayı makul hale getirir. Pareto'nun esas değerlendirmesinin daha en başında, öznel bakış açısını açıkça analiz kapsamına alması büyük öneme sahiptir.

Aslında bu onun mantıksal eylem tanımında açıkça mevcuttur: "Biz 'mantıksal eylemler' derken, sadece işlemi yapan öznenin bakış açısına göre değil fakat aynı zamanda daha geniş bilgisi olanların bakış açısına göre, amaçlarıyla birleşik olan o işlemleri işaret ediyoruz."[29] Bunun biraz farklı bir versiyonuna şu paragrafta yer verilmiştir: "Mantıksal eylemler, içerisinde öznel ve nesnel amaçların örtüştüğü eylemlerdir."

"Gerçekte olduğu gibi" ifadesi kendi bağlamında, "işlemler" (mesela araçlar) ve amaç arasındaki bağlantının bilimsel bir teori tarafından asli temelde kurulabildiği anlamına gelir. Yani Pareto'nun yapmaya çalıştığı şey, eylemin mantıksallığının ölçütü olarak, araçla amaç arasındaki ilişkilere dair belli bir bilimsel gözlemcinin hakim olabileceği en kapsamlı bilgiye göre "aracın amaca", kanıtlanabilir, asli "uygunluğunu" almaktır.[30]

---

28 *Traité*, 150.

29 A. g. e.

30 Eğer "rasyonellik" kavramının yukarıda belirtilen iki anlamı arasındaki ayrım hatırlatılırsa belki bu okuyucunun zihninde olası bir karışıklığı önleyecektir. (s. 96 Dipnot: 14) Pareto'nun mantıksal eylem kavramı "metodolojik" standart denen şey açısından tanımlanır. Eylem, ancak belli özel hususlara ilişkin olarak bilim metodolojisinden türetilen bir standarda uyduğu sürece mantıksaldır. Önemli husus, bu kavram tanımlama biçiminin standartlarla uyumun kendiliğinden gerçekleştiği "mekanizma"nın doğasıyla ilgili herhangi bir sorumluluktan kaçınmasıdır.

Özellikle alışkanlıkla ilgili çok karmaşık bir dizi sorundan kaçınır. Sık sık tekrarlanan ve yaygın deyimle "rasyonel" olarak adlandırılacak olan eylemlerimizin birçoğu, her adımımızda bir sonraki adımımızın amaca uygunluğu konusunda düşünmediğimiz için aslında büyük ölçüde "otomatik biçimde" ilerler. Bu, kesinlikle çok gelişmiş bütün yetenekler için bir ölçüde geçerlidir ve böyle olmasa zaten bu yetenekler olmayacaktır.

Belirtilmesi gereken mühim bir şey de Pareto'nun kavramının bu olguları ne doğruladığı ve ne de reddettiği ve özellikle bunları analiz etmek için hiçbir çaba harcamadığıdır. Otomatik bir biçimde alışkanlık haline gelmiş olsun ya da olmasın, ona göre eylem kendisinin koymuş olduğu standarda uyduğu sürece "mantıksal"dır. Bir gözlemci tarafından görüldüğü şekliyle, işlemler amacıyla mantıksal olarak birleşik olduğu sürece uyum mevcuttur. Aktör bu konuda düşündüğü sürece, aynısı aktörün kendisi tarafından görüldüğü şekliyle de geçerlidir. Aktör muhtemelen, öncelikle eylemini alıştığı koşullarda meydana gelen bir değişikliğe uydurma fırsatı ortaya

Pareto, mantıksal eyleme dair ikinci tanımlamasında nesnel ve öznel amacın örtüşmesini mantıksallık ölçütü yaparak onlar arasındaki bir ayrımı kullandı. Onun neyi kastettiğini bulmak kolay değildir, ancak şu en makul açıklama gibi görünmektedir: Oldukça açıktır ki öznel amaç, aktörün kendisinin öznel olarak istediği ve eyleminin amacı olarak düşündüğü, beklenen (somut) durumdur. Fakat o eylem sürecinde belli araçlar seçer ve kullanır ve Pareto'nun deyimiyle öznel amacının gerçekleşmesine katkıda bulunacağını düşündüğü belli işlemleri yerine getirir. Ancak bu varsayım, sadece amaç ile amaç için kullanmayı önerdiği aracın ilişkilerine dair aktörün yargısı sağlam olduğu sürece, doğru olacaktır. Böyle bir yargı, doğrulanabilir bilgi temelinde, ilk durumdaki değişimlerin muhtemel sonuçlarının tahminini ve bunların araç olarak bahsedilen "otomatik" sonuçlarını içerir. Fakat öznel amacı ve fiilen kullanılması önerilen aracı bilerek, "şartların daha geniş bilgisi"ne sahip olan bir gözlemci için, yürütülen belli işlemlerin gerçekten amaca hizmet edip etmeyeceğine karar vermek mümkün olacaktır. Önerilen aracın eldeki en iyi bilgiye dayanarak kullanılmasının bu tahmin edilen sonucu, bariz bir şekilde Pareto'nun eylemin nesnel amacından kastettiği şeydir. O halde kolaylıkla görülebilir ki eylemi yönlendiren teori, araç-amaç ilişkisiyle ilgisi bakımından sağlam olduğu sürece, bu ikisi örtüşecektir.[31] Ayrıca, nesnel amacın gereklilikten ziyade ihtimal açısından ifade edilmesiyle halledilebilecek öngörülemeyen beklenmedik durumlar dışında, her ikisi de eylemin bir sonucu olarak fiilen ulaşılmış olan duruma dair doğru bir tanımlamayla örtüşecektir. Muhtemelen bu örtüşme

---

çıktığında, standardın farkında olma eğilimindedir. Eylemin mantıksallığı kavramı, şüphesiz böyle bir dizi uyum yeteneğine dair içerimi kapsar.

Fakat burada bile Pareto'nun sorunu, değişen durumlara uyum *mekanizması* sorunu değildir. Bu, tam anlamıyla bazen psikolojik rasyonellik sorunu denilen alana ait olan bir sorundur. Şüphesiz buradaki iki grup sorun kesinlikle birbiriyle alakasız değildir. Fakat bunlarla ayrı ayrı ilgilenmek haklı bir bilimsel soyutlama usulüdür ve böyle yaparken incelenen bir grup kavrama bağlı kalmak ve sadece diğer gruba uygun olan konuların fark etmeden içeri sızmasına engel olmak önemlidir.

Analiz ilerledikçe meydana çıkacağı üzere Pareto'nun teorisindeki çözüme ulaştırılmamış zorluklardan bazılarının onu "metodolojik" rasyonellik sorununun kavramlarına tam bağlı kalmaktan uzaklaştırdığı ve diğer gruptaki kavramların işin içine girmesiyle onun ifadelerinin bazen ciddi karmaşalara yol açtığı muhtemelen doğrudur. Aslında onu yorumlayanların büyük bir çoğunluğu, Pareto'yu hem eleştirmiş ve hem de onun teorisini tamamen psikolojik terimlerle ifade edilmiş gibi kabul etmişlerdir.

31 Mantıksal eylemden bahsederken Pareto kendisini "dolaysız" amaçla sınırlar. Olası dolaylı sonuçlar hesaba katılmaz. *Traité*, 151.

sebebiyle Pareto bazen eylemin sonucundan nesnel amaçmış gibi bahseder. Daha ince bir ayrımın olmadığı yerde dolaylı anlamda böyle yapmakta gayet haklıdır. Fakat teknik terminolojiye göre, Pareto gibi amaç terimini, ister bir gözlemci isterse aktörün kendisi tarafından beklensin, gelecekte *beklenen* durumla sınırlamak ve bunun dışında ise eylemin "sonucu"ndan veya "çıktı"sından bahsetmek en doğrusudur.

Bu değerlendirmeler Pareto'nun şu önemli ifadesine dair bir yorumlamayı ortaya çıkarır: Nesnel amaç "gözlem ve deney alanına yabancı ve öznel bir amaç olarak işlev görebilen hayali bir amaç değil gözlem ve deney alanına giren gerçek bir amaç olmalıdır."[32] Nesnel amaca, daima bir durumdaki belli işlemlerin muhtemel sonuçlarının ampirik olarak geçerli bir şekilde tahmin edilmesi süreciyle ulaşılır. Böyle bir tahminin mümkün olması ve sonuç tarafından doğrulanması için "gözlem alanı içerisinde" bulunması gerekir. Fakat aktöre göre böyle bir tahmin, eylemin mantıksallığının, onun öznel amacının daima bu nitelikte olmasını gerektirdiğini varsayacaktır. Bu nedenle onun öznel inancı içerisinde, aracın amaçla ilişkisi, ölçüt olan bilimsel nesnel standarttan pekâlâ sapabilir. O, gözlem alanının dışında kalan bir amacı olması sebebiyle sapma gösterdiği sürece, eylem şüphesiz doğası itibariyle mantıksal olmayan eylemdir.

Mantıksal ve mantıksal olmayan eylem arasındaki ayırt edici ölçütün, nesnel ve öznel bakış açılarından yapılan gözlem sonuçlarının *mukayesesiyle* ilgili bir mesele olduğunu önemle belirtmeliyiz. Araç-amaç ilişkisi ilk önce aktöre göre neyse o şekilde sahip olduğu aracın etkisinin ne olacağı hakkında ne düşündüğü ve daha sonra "gerçekte neyse o şekilde" yani gözlemcinin daha geniş bilgisinin onu olacağına ya da olacak olduğuna inandırdığı şekilde görülmelidir. Davranışçı bir biçimde dikkati olayların dışsal seyrinin gözlemlenmesiyle sınırlamak yeterli değildir. O halde, tanımı gereği tam olarak aktör tarafından öznel bir beklenti olan eylemin öznel amacını bilmek imkânsızdır. Bilinmesi mümkün olan tek şey nesnel amaç ya da eylemin neticesidir. Fakat bu, durumun doğası gereği daima fiilen yerine getirilen işlemlerin "mantıksal" sonucu olmalıdır. Olayların seyri her anlamda bilimsel olarak anlaşılabilir olduğu sürece, onun daha sonraki evreleri de, Pareto'nun kastettiği anlamda, daima öncekiyle "mantıksal olarak birleşik" olmalıdır. O halde sadece nesnel bakış açısına göre bütün eylemler mantıksaldır.[33]

---

32 *Traité*. 151.

33 Pareto'nun bilimsel "nesnelciliği"ne dair böyle bir yorum, ilk bakışta gülünç olacak kadar inanması güç bir yorumdur. Fakat yukarıda yazılan pasaj gerçekte Pareto'nun

Bu yüzden ayırt edici ölçüt öznel bakış açısını içerir ve iki şekilde ifade edilebilir: (a) İşlemler nesnel olduğu kadar öznel bakış açısına göre de mantıksal olarak amaçlarıyla birleşik olduğu sürece eylem mantıksaldır. Yani araç ve amaç ilişkileri söz konusu olduğunda, bunlar *aktörün zihninde* bilimsel olarak[34] doğrulanabilir bir teoriyle tespit edilmelidir veya eğer aktör teoriyi bilmiyorsa, birleşimin etkililiği doğrulanabilir olmalıdır. (b) Öznel amaç nesnel amaçla örtüşmelidir. Burada öznel amaç sadece aktörün istediği veya oluşturmaya çalıştığı durum anlamına gelir. Öznel amaç, ancak söz konusu "işlemler"den *önceki* gerçek sonucu öngördüğü sürece bir amaç teşkil edebilir; yani "öznel bir öngörüdür." O halde öznel ve nesnel amacın birbirine tekabül ettiğini söylemek, öznel amacın, gerçekte aktörün niyet ettiği eylemin bir sonucu olarak meydana gelen, bilimsel olarak açıklanabilir bir durum olduğunu söylemektir.

Şimdi mantıksal eylem kavramının teorik öneminin ne olduğu sorusu ortaya çıkar. Birçok kavram gibi o da birden çok açıdan önemlidir. İlk olarak, bu kavram Pareto'nun incelemek istemediği bir grup somut eylemi, yani kabaca iktisat teorisi ve onunla yakından ilişkili disiplinler tarafından yeterince ele alınan eylemleri bir kenara bırakmasını sağlayan bir ölçüt işlevini görür. İkinci olarak, Pareto'nun bu bağlamda somut eylemlerin "unsurları" olarak adlandırdığı şeyleri sınıflandırmaya yarayan bir ölçüt işlevini görür.[35] Bunlar "saf" halde var olabilen fakat genellikle diğerleriyle karışım halinde bulunan kimyasal unsurlara benzeyen unsurlardır. Bunlar Pareto'nun mantıksal eylem kavramını kullandığı temel bağlamlardır.

Fakat mevcut amaçlarımız açısından biraz farklı bir kullanım önemlidir. Pareto'ya göre eylem belli türde bir norma uygun olduğu sürece mantıksaldır. Bu analizdeki bakış açısına göre onun yapmış olduğu önemli şey, araç-amaç ilişkisini yöneten başlıca norm türlerinden birini dikkatli bir şekilde tanımlamasıdır. Ancak onun tanımı sadece normu kapsar. Daha

---

teorisinin bir eleştirisi olarak ortaya çıkmıştır. Bu eleştiri mantıksal ve mantıksal olmayan eylem ayrımının anlamsız olduğunu çünkü tam olarak yukarıda ifade edilen sebep yüzünden bilim adamına göre bütün eylemlerin "mantıksal" olması gerektiğini iddia eder. Bu, yaygın inanışa aykırı olan ve burada aşırı olarak ifade edilen görüşlerin çoğunun gerçekten düşünceyi belirlemede bir rol oynadığına dair inandırıcı bir açıklamadır. Bkz. Carl Murchison, " Pareto and Experimental Social Psychology," *Journal of Social Philosophy*, October, 1935.

34 Genellikle bu kavram mantıksal-deneysel kavramına göre daha az hantaldır fakat buradaki amaçlarımız açısından Pareto'nun kullandığı kavramla aynı anlamdadır.

35 Bunlar açıkçası tam anlamıyla analitik unsurlar değillerdir. Bkz. *Traité* 150.

ileri düzeyde bir araştırma için en önemli sorular, bu nitelikteki bir normun bir kısmını oluşturabildiği eylem sistemlerinin ve hareket yapılarının geri kalanının ne olduğu ve "mantıksal" normun hangi noktada bu yapıya uyduğu olacaktır.

Bunun pozitivist düşünce geleneğinde büyük bir rol oynamış olan norm tipi olduğu açık olmalıdır. Bu norm pozitivist bir çerçevede nerede ortaya çıkmışsa, pozitivist çerçeve onun diğer unsurlarla olan birleşimlerine ve onun birleştiği düşünülebilen diğer norm tiplerine belli sınırlamalar getirmiştir. Fakat Pareto'nun kavramı tanımlama biçiminde böyle hiçbir sınırlama kastedilmez. Buna karşılık gelen kategori açısından düşünürsek, mantıksal olmayan eylem pozitif biçimde değil tortu biçiminde tanımlanır. Eğer eylem bir bütün olarak A şeklinde ve mantıksal eylem de L şeklinde adlandırılırsa, o halde mantıksal olmayan eylem A –L'dir. Bu Pareto'nun verdiği tek tanımdır. O halde eğer "mantıksallık" normunu veya daha önceki terminolojide rasyonelliğin Pareto tarafından içerisine yerleştirildiği çevreyi belirlemenin mümkün olması gerekiyorsa, onun analizini mantıksal eylem kavramından mantıksal olmayana dair değerlendirmesine kadar incelemek gerekir. Şu anki analiz, bununla çok yakından ilişkili olsa da temelde başka bir şeyle, eylem sistemlerinin yapısıyla ilgilenirken, onun bu analizi yaparak bir yere, bir analitik unsurlar sistemine vardığını net bir şekilde akılda tutmak gereklidir.

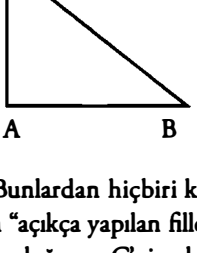
Pareto bunu açıkça tanımlamasa da, "eylem" toplumda, nesnel ve öznel bakış açılarından ortak olarak görülen, birbirleriyle ilişki içindeki insanların hayatını içeren somut fenomenlerden oluşan bütün bir birleşik yapıyı işaret eder gibi görünmektedir. Pareto bu ilk analitik amaçlar açısından mantıksal eylemle daha fazla ilgilenmez. İncelemesinin sonraki kısmında toplumsal fenomenlere dair sentetik değerlendirmesine gelene dek, mantıksal eyleme dair bir değerlendirmeye tekrar dönmez. Pareto mantıksal eylemi özetlemiş olarak, mantıksal olmayan eylem hakkında daha yoğun bir çalışmaya başlar. Onun bu işe başlarken kullandığı kendine özgü yöntemi anlamak önemlidir.

O buna şu antitezi ifade ederek başlar: "Mantıksal eylemler, en azından asıl unsurları itibariyle, bir akıl yürütme sürecinin sonucudurlar; mantıksal olmayan eylemler ise esasında belli bir ruh halinden [*état psychique*], bir duygudan, bilinçaltından vb. ortaya çıkarlar. Bu ruh haliyle ilgilenmek psikolojinin görevidir."[36]

---

36 *Traité*, 161. Bu ifadenin son cümlesinde, psikolojinin rolüne dair düşüncenin ne olduğu konusunda neyin kastedildiği tam açık değildir. Pareto, iktisat teorisinin so-

En azından başlangıç noktasında, Pareto'nun görüşü, bu "ruh hali"nin gözlemlenebilir bir gerçeklik değil, gözlemlenebilir olgularla açıklanmak üzere yer verilen varsayımsal[37] bir varlık olduğudur. Buna karşın, insanlar için kabaca ve somut olarak fark edilebilir iki grup gözlemlenebilir veri seti vardır: B olarak nitelediği "fiiller"[38] ve "genellikle ahlaki, dinsel ve diğer teoriler şeklinde geliştirilen duyguların ifadesi olan C." O ruh halini A olarak niteler. Böylece mantıksal olmayan eylem üç unsur bakımından analiz edilir: İlk ikisi, "açıkça yapılan fiiller" olan B ve "teoriler" adı altındaki C'nin her ikisi de somut gözlemlenebilir veri türündendir. Ayrıca B ve C'den sonuç olarak çıkarılan A "ruh hali" vardır.



Bunlardan hiçbiri kesin olarak tanımlanmaz. Belki de en açık ifade B'nin "açıkça yapılan filleri" yani mekânsal zamansal olayları içeren fiilleri oluşturduğu ve C'nin de bu fillerle ilgili linguistik ifadeleri içerdiğidir.[39] Öte yandan A daha da belirsiz kalmaktadır. Bütün bu şemanın sadece mantıksal *olmayan* eylemi, yani somut eylemden mantıksal unsurları çıkardığımızda kalan şeyi ilgilendirdiği açıkça anlaşılmalıdır. Bu nedenle, linguistik ifadeler de, ancak araçlar ve amaçlar arasındaki ilişkilere dair *bilimsel olarak geçerli* "teoriler" *olmadıkları sürece* bu mantıksal olmayan eyle-

---

yutluğuna yaptığı vurgu haricinde, hiçbir yerde insan davranışının fenomenleriyle ilgilenen çeşitli bilimlerin ilişkilerine dair sistematik bir tartışmaya girmemiştir. Bütün diğer bilimler tortu kategoriler olarak sayılmalıdırlar ve mesela onun eserinde psikolojiyle sosyoloji arasında ayırt edilebilecek net bir çizgi yoktur. Bu nedenle soruyu daha fazla ileri taşımanın bir getirisi olmayacaktır. Bu sorun genel anlamda son bölümde ele alınacaktır.

37 A. g. e. s. 162.

38 "Eylem" yukarıda açıklandığı şekliyle daha geniş anlamda kullanıldığı için burada "fiiller" teriminin kullanılması kafa karıştırıcıdır. "Davranış" daha uygun olurdu.

39 "Chez les hommes nous observons aussi certains faits qui sont la conséquence d l'emploi du langage par l'être humain." *Traité*, 1690. [İnsanlarda, dilin insan tarafından kullanımının sonucu olan bazı olguları da gözlemleriz. -ç.n.]

me dahil edilir. Açıkça yapılan fiillerse ancak bu amaçlara yönelik "uygun" araçların uygulandığı "işlemler" olmadıkları sürece bu kapsama alınırlar.

Pareto'nun, analizin bu aşamasındaki ilgisi üç unsurun genel ilişkilerine yöneliktir. "İnsanın mantıksal olmayan eylemi mantıksal eylem zannetme yönündeki çok belirgin eğilimi, onu B'nin C "nedeni"nin bir sonucu olduğuna inanmaya yöneltse de", mantıksal eylemden ayırt edildiği kadarıyla C'nin B'nin nedeni olmadığı söylenebilir.[40] Fakat aslında bunların üçü de karşılıklı bir bağlılık durumundadırlar. Böylece doğrudan CB ilişkisi bulunur. Fakat tam olarak eylem mantıksal olmayan bir eylem olduğu sürece, AC ve AB ilişkileri daha önemlidir. C, B'nin bir nedeni olarak, çoğunlukla B ve C'nin ortak çıkış noktası olan A'nın bir "tezahürü" olarak olduğundan daha az önemlidir.

O halde A ve C, *mantıksal olmayan* C eylemi nedenden çok sonuç olduğu için aralarındaki ilişki tamamen bir "neden ve sonuç" ilişkisi olmasa da karşılıklı bir bağlılık durumundadırlar. *Tam da bu sebepten* C, A'nın farklı türlerinin nispeten güvenilir bir göstergesi olarak görülebilir. A gözlemlenemeyen bir varlık[41] olduğu için doğrudan incelenemez fakat "tezahürleri" vasıtasıyla incelenmelidir. "Teoriler" ve "açıkça yapılan fiiller" şeklindeki bu iki grup tezahürden birincisi buna daha uygundur *çünkü onun A üzerindeki karşılıklı etkisi B'nin etkisinden daha azdır*.[42] Bu yüzden teorideki değişimler A'daki değişimleri daha doğru bir şekilde gösterecektir, çünkü bu değişimler daha küçük bir ölçüde onun kendi etkisinden kaynaklanır.

Pareto, mantıksal eylemlerin başlıca nedeni olarak gördüğü "akıl yürütme süreci"nin karşısına A ruh halini koyar. Eğer bu akıl yürütmenin anlaşılması, mantıksal olduğu sürece eylemin açıklanmasının en iyi aracıysa, o zaman A'nın anlaşılması eylemin mantıksal *olmayan* unsurlarının anlaşılmasına giden bir yoldur. Fakat ilk durumda akıl yürütme süreci mantıksal eylemi yöneten bilimsel teoriler şeklinde, gözlemlenebilir verilerde ortaya konmuştu. Mevcut durumda bu doğru değildir, bu yüzden dolaylı bir eleştiri gereklidir. Fakat az önce ileri sürülen sebepler yüzünden Pareto *analitik* dikkatini C verisiyle sınırlamakta haklı olduğuna inanmaktadır. Bundan böyle o sadece mantıksal eylemi değil fakat aynı zamanda mantıksal olmayan eylemin B unsurunu da geride bırakır. O, sentez yapma işine

40 A. g. e. s. 162.

41 A. g. e. s. 169.

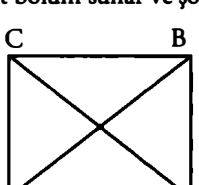
42 Bu, öncelikle insanların açıkça yaptığı fiillerin, linguistik ifadelerinden daha çok o anki durumlarının getirdiği belli gerekliliklerinden etkilenmesinden kaynaklanır. Bu bağlamda Pareto, "koşullar"ın eylem üzerindeki etkisiyle ilgilenmez.

geri dönene kadar, dikkati mantıksal olmayan eylemle ilişkili "teoriler"le sınırlı olacaktır.

Bu, Pareto üzerine yazmış olan birçok kişi gibi, onun daha sonraki analizini genel olarak somut bir tip biçiminde algılanan mantıksal olmayan eylemin analizi olarak yorumlayan bir araştırmacı için, son derece şaşırtıcı olan bir durumu açıklar. Zira içerisinde şu an tartışılan şemanın sunulduğu bölümün ardından teorileri ele alan üç bölüm vardır. Birincisi, *les actions non-logiques dans l'histoire des doctrines,*[doktrinler tarihindeki mantıksal olmayan eylemler-ç.n.] esas itibariyle mantıksal olmayan eylemin öneminin hangi yollarla gizlendiğinin analiziyle ilgilenir. İkincisi, *les théories qui dépassent l'expérience,*[deneyimi aşan teoriler-ç.n] teolojik ve metafizik teorileri ele alır. Üçüncüsü, *les théories pseudo-scientifiques*[sahtebilimsel teoriler-ç.n.] ise Pareto'nun, analizinde reddettiği bir iddia olan bilimsel olma *iddiasını* taşıyan teorileri değerlendirir.

Bu üç bölümü, özellikle son ikisini, hızlıca değerlendirmek yaygın bir düşünce çizgisidir: Ele alınan bütün teoriler, hepsinin mantıksal-deneysel olarak geçerli teoriler olup olmadıkları iddiası açısından analiz edilirler ve genel olarak iddia reddedilir. Dolayısıyla, bu teorilere ait değerlendirmeyi ilk bölümdeki metodolojik tartışmanın bir devamı ve dolayısıyla daha sonra ele alınacak olan "ideolojiler" teorisine zemin hazırlayan bir şey olarak yorumlama eğilimi de vardır. Fakat bu Pareto'nun iddiasının gerçek ana fikri değildir. O, "fiiller"den çok *teorileri* ele alır. Çünkü o mantıksal olmayan eyleme ait esas analizini C ile sınırlandırmaya karar vermiştir. Bu üç bölüm analizin tümevarımcı yönünü oluşturur. Pareto tortular hakkındaki Altıncı Bölüm ile birlikte tümdengelimci[43] metoda tekrar döner. İlgili metodolojinin ikinci dereceden bir şey olduğu, yapılan analitik değerlendirmede bir *araç* olduğu görülecektir.

Fakat iddianın ana çizgisini araştırmadan önce bir diğer ilginç noktaya değinilebilir. Pareto A, B, C, şemalarını ortaya koyduktan sonra B'ye ait bir alt bölüm sunar ve şöyle der:



43 A. g. e. 846.

Yunan tanrılarının istilasından önce Roma dini C gibi herhangi bir teolojiye sahip değildi. B gibi bir kültle sınırlıydı. Fakat B kültü A'ya tesir ederek Roma halkının D eylemlerini güçlü bir biçimde etkiledi. Dahası doğrudan bir ilişki olan BD ilişkisi verildiğinde bu, biz modernlere açıkça absürt görünmektedir. Fakat buna karşın BAD ilişkisi belli durumlarda Roma halkı için son derece makul ve faydalı olabilmiştir. Genel olarak C teolojisinin D üzerinde doğrudan bir etkisi vardır ve bu etki A'ya olan etkisinden bile daha önemsizdir.[44]

Pareto burada B olarak adlandırılan "açıkça yapılan fiiller"in asıl halini "kült" ve "diğer fiiller" şeklinde alt bölümlere ayırır. O kavramları tam olarak kesinliğe kavuşturmaz fakat D öncelikle "asli" öneme sahip olan eylemler kategorisi iken, kült B'nin genellikle "ritüel"[45] eylemler olarak adlandırılabilen şeyler olduğu tahmin edilebilir. Ayrıca diğerleri için yeni sıfatlar uydururken Pareto'nun *mantıksal olmayan eylemler*in incelenmesi amacıyla orijinal B sembolünü kullanmayı sürdürmesi de muhtemelen anlamlıdır. Ritüeli, mantıksal olmayan unsurlar tarafından belirlenen açıkça yapılan eyleme ait *en önemli* kategori olarak düşünmüş olabilir. Her hâlükârda açıkça yapılan fiiller onun somut çalışma malzemesine dahil olduğu kadarıyla, bunların büyük bir kısmı ritüel niteliğindedir. Bu, kısmen ritüel fiillerin asıl tanımlamalarından anlaşılmaktadır fakat ele aldığı teorilerin büyük bir kısmının ritüel araçlar yoluyla "böyle böyle yapmanın mümkün" olduğu teoriler olması gerçeği, bunu bize çok daha açık biçimde anlatır. Mesela bu onun geliştirdiği ilk büyük ölçekli örnek olan hava durumunun büyü yoluyla kontrol edilebileceği yönündeki "duygu" için geçerlidir.

Ancak Pareto bu ayrımı yapmış olduktan sonra, onu bir kenara bırakarak başka herhangi bir şey yapmadan devam eder. Bunu bırakmasının önemli bir sebebi bundan böyle analitik olarak sadece C ile ilgilenmesidir. Bu yüzden B'nin unsurları arasındaki herhangi bir ayrım konuyla alakalı değildir. Ancak C'nin analizinden elde edilen sonuçların yorumlanması ve bunların bir bütün olarak mantıksal olmayan eylemin anlaşılmasına uygulanmasından sonra, bu tür sorunlar onun iddiası açısından yeniden önemli hale gelir. Fakat bu, daha sonraki analizimizde incelenmesi verimli olacak bir örnektir.

---

44 A. g. e. 167.

45 Ritüele dair daha geniş bir değerlendirme için bkz. 11. Bölüm, ss. 446 ve devamı.

Pareto'nun tam olarak tümevarımcı yöntemi ancak bu noktada başlar. O mantıksal olmayanları bir kenara bırakarak önce eylemin mantıksal unsurlarını özetlemiştir. Daha sonra sadece mantıksal olmayan eylemdeki lingüistik tezahürleri ya da teorileri bırakarak, mantıksal olmayan eyleme ait açıkça işlenen B fiilini (veya B ve D) bertaraf eder. O zaman Pareto'nun bilimsel incelemesinin sentetik olan kısmından ayrı olarak analitik olan kısmının esas çekirdeği *mantıksal olmayan eylemle ilgili teorilerin ve linguistik ifadelerin tümevarımcı bir şekilde incelenmesidir.*

Tortular ve Türemler

Pareto'nun izlediği tümevarımcı inceleme metodu, çok sayıda benzer[46] verinin karşılaştırılması yoluyla görece sabit unsurları değişken unsurlardan ayırmaktır. Fakat bunu yapabilmesi için daha öncesinde verileri tespit etmek zorundadır. O genel olarak eylemle alakalı teorilerle değil, sadece mantıksal olmayan eylemle ilgili teorilerle ilgilenir. Yani, mantıksal eylemi genel olarak özetledikten sonra onun "teori" yönlerini somut teorilerden soyutlamalıdır. Bunu yapmak için o bir ölçüt olarak mantıksal eylem kavramına yöneldi. Araçlar ve amaçların ilişkileriyle alakalı olduğu sürece, mantıksal eylemle ilgili olan bu teoriler mantıksal-deneysel bilimin standardına uygun olan teorilerdir. İşte "mantıksal olarak amaçlarıyla birleşik işlemler"in anlamının bu olduğu anlaşılmıştır.

Bu yüzden onun ilgilendiği teoriler, mantıksal-deneysel bilimin standartlarından sapan teorilerdir, çünkü bu standarda uyum söz konusu teoriyi doğrudan sadece mantıksal unsurların bir tezahürü yapar. Teoriler sadece standarttan ayrıldıkları sürece analizle alakalıdırlar. Pareto'nun bütün analizi boyunca bilimsel ve bilimsel olmayan teoriler arasında bir sınır belirlemeye çalışmasının sebebi budur. Bilimsel standart onun verileri seçmekte kullandığı standarttır.

Fakat yine de sorun bundan daha fazlasıdır. Eylemin, mantıksal standarttan ayrıldığı kadarıyla mantıksal olmayan bir eylem olduğu açıklanmıştı. Benzer şekilde Pareto'nun ele aldığı teoriler sadece negatif olarak tortu kategoriler şeklinde tanımlanırlar; onlar *bilimsel standarda uymadıkları sürece* teoridirler. Pareto'nun metodolojik başlangıç noktası ona bilimsel teorilerin analizi için temel sağlamıştır -bunlar mantıksal-deneyseldir-

46 Açıkçası bu benzerlik anlam düzeyindedir.

yani iddialar ve mantıksal akıl yürütme şeklinde iki ayrı unsura ayrılarak analiz edilebilir.

Onun bu şemayla ilişkilendirdiği şey tümevarımcı incelemesinin sonuçlarıdır. O mantıksal-deneysel olmayan teorilerin de benzer şekilde iki ana unsura -sırasıyla (görece bir sabit ve bir değişken- ayrılabildiğini görmüştür. O nihai teorik değerlendirmesinde bunları somut mantıksal-deneysel teorilerle doğrudan karşılaştırır. C[47] olarak adlandırılan ikincisi "deneysel ilkeler, tanımlamalar, deneysel olgulara ait doğrulamalardan oluşan bir A kısmına ve kendisine diğer ilkelerin ve A'dan tümdengelim yoluyla sonuç çıkarmak üzere kullanılan deneysel tanımlamaların da eklendiği mantıksal çıkarımlardan oluşan bir B kısmına ayrılabilir." Böylece Pareto'nun bilimsel teoriler içerisinde çizdiği çizgi, tam olarak yukarıda anlatılan değil fakat kendi amaçları için çok az bir değişiklik yaptığı bir çizgidir. A sadece *en önemli* olgusal teori unsurunu, onun en önemli öncülünü içerir, B ise hem A'dan yapılan mantıksal akıl yürütme unsurunu ve hem de daha az önemli olan olgusal unsurları içerir.

> *Duygunun rol oynadığı, deneyime bir şeyler ekleyen ve deneyimin ötesinde olan c[48] teorileri... benzer biçimde belli duyguların tezahüründen oluşan bir a kısmına ve mantıksal akıl yürütme, safsatalar ve aynı zamanda a'dan tümdengelim yoluyla çıkarım yapmakta kullanılan duygulara ait diğer tezahürlerden oluşan bir b kısmına dahil olurlar. Böylelikle a ve A arasında, b ve B arasında ve c ve C arasında bir mütekabiliyet vardır. Burada biz yalnızca c teorileriyle ilgileniyor, bilimsel deneysel C teorilerini bir kenara bırakıyoruz.*

Pareto'nun usulünün bundan daha açık bir ifadesi istenemezdi. a doğası gereği bir iddia olamaz bu yüzden (aktöre göre) aktörün dışındaki bir fenomenin özelliklerinden başka bir şeyi yansıtmalıdır. a'nın açıkça ortaya koyduğu başka bir şeye Pareto "duygu" adını verir. O, analizin kendisiyle başladığı "ruh halinin" bir yönüdür. a *daima*[49] bir duygunun, bir grup teorinin en önemli ortak öncülü işlevini gören bir *önerme* biçimindeki, tezahürüdür;[50] diğer yandan b ise mantıksal ya da yanılgıya dayalı, hatalı

---

47 *Traité*, 803. Kafa karıştırıcı olan daha önceki şemanın kullanımından bir sapma.

48 A. g. e. 803. Küçük c burada açıkça daha önceki şemanın büyük C'sine eşdeğerdir.

49 Pareto apaçık tanımlarıyla uyumlu olan fiili kullanım içerisinde kaldığı sürece böyledir fakat maalesef kesinlikle durum daima böyle olmamaktadır.

50 Bu yüzden orjinal C, A'nın açık bir tezahürüydü, yeni a ise sabit olması sebebiyle yine de daha iyi bir örnektir.

akıl yürütme içerebilir. O "insanın mantıksal açıklamaya duyduğu ihtiyacın tezahürüdür."[51] Fakat mantık iyi ya da kötü olsun, bir a ile ilişkili olduğu sürece o yine de b'dir. "a insan zihninde var olan ilkedir, b ise bu ilkeden tümdengelim yoluyla yapılan çıkarımları, açıklamaları oluşturur.[52]

"Daha ileriye gitmeden önce a, b ve c varlıklarına isimler vermek uygun olacaktır; zira bunları sadece alfabe harfleriyle adlandırmak yorumlamaya engel olacak ve daha kapalı hale getirecektir. Bu niyetle her birini diğerinden ayırmak için a'yı tortular, b'yi türemler ve c'yi ise türevler olarak adlandıracağız."[53] Bu, Pareto'nun tortu ve türemlere dair tek ve açık tanımlamasıdır. Hiç şüphe yok ki bunlar mantıksal olmayan eyleme eşlik eden *bilimsel olmayan teoriler*dir.[54] Pareto'ya dair ikincil değerlendirmelerin büyük bir çoğunluğunda[55] tortuların daha önceki şemanın A'sı[56] ile özdeşleştirilmiş olması çok tuhaftır, oysa türemler aynı şemanın C'si ile özdeşleştirilmiştir.[57] Bu sürekli eğilim, doğrudan Pareto'nun tamamen açık seçik olan ifadeleri karşısında bir sorun ortaya çıkarır. Zira yalnız hata olan şeyler rastlantısaldır ancak belli bir doğrultudaki sürekli bir hatanın arkasında sırf hatadan başka bir sebep olması muhtemeldir. Bu durum bu çalışmanın sorunları açısından önemli hususlardan biridir.[58]

---

51 *Traité*, 798.

52 A. g. e.

53 A. g. e., 868.

54 "Il faut prendre garde de ne pas confondre les résidus (a) avec les sentiments ni avec les instincts auxquels ils correspondent. Les résidus (a) sont la manifestation de ces sentiments et de ces instincts comme l'élévation du mercure, dans le tube d'un thermomètre est la manifestation d'un accroissement du température. C'est seulement par une ellipse – que nous disons – que les résidus jouent un rôle principal dans le détermination de l'équilibre social." A. g. e. 875. Ayrıca bkz. 1690. [(a) tortuları ile bu tortulara tekabül eden duygular ve içgüdüleri birbirine karıştırmamaya dikkat etmek gerekir. Nasıl ki termometre tüpünde cıvanın yükselmesi sıcaklığın artışının tezahürü ise, (a) tortuları da bu duyguların ve içgüdülerin tezahürüdür. Sadece kestirme bir ifadeyle, – söylediğimiz şey şudur – tortular toplumsal düzenin belirlenmesinde başat bir role sahiptir. -ç.n.]

55 Başlıca istisnalar; Homans ve Curtis, *An Introduction to Pareto* ve L. J. Henderson, *Pareto's General Sociology*. Fakat bu üç yazarın hepsi Pareto'nun tortu kavramını fiilen kullanımında belli bir serbestliğin olduğunu kabul ederler.

56 *Traité*, 162.

57 Mesela Profesör Sorokin şöyle ifade eder: "Şema: A(tortu) eş zamanlı olarak B'ye (fiil) ve C'ye (konuşma tepkileri) yol açar. Pareto bütün bu konuşma tepkilerini ve ideolojileri türemler olarak adlandırır." P. A. Sorokin *Contemporary Sociological Theories*, s. 50.

58 Herhangi bir yanlış anlama olmaması için bu hususun biraz daha üzerinde durulabilir. Tortunun Pareto'nun ilk analitik şemasındaki A olarak yorumlanması ilk bakışta

Tortunun işlemsel olarak tanımlanan bir kategori olduğu söylenebilir. O belli bir usulü takip ederek ulaşılan sonuçtur. Başlangıçtaki veriler eylemle ilişkili bir "teoriler" bütünüdür. Bu teoriler mantıksal-deneysel bilimin standartlarına göre eleştirel olarak analiz edilirler ve onların içerisinde standartla uyumlu olan unsurlar bir kenara ayrılırlar. Kalan unsurlar da sabit ve değişken olarak ayrılırlar.[59] Değişken unsurlarını bir kenara koyduktan sonra, tortular kalan sabit unsurlardır. Bunlar Pareto tarafından teorik sisteminin unsurları olarak kullanılır.

Bu işlemi tekrarlayarak ulaşılan veriler farklı durumlarda çoğu zaman daha önce tartışılmış olan anlamda nicelleştirilemez. Bu yüzden Pareto kavramı açıkça tanımladıktan sonra tortuları ve daha sonra türemleri sınıflandırmaya başlar. Tortuları altı ana sınıfa ve birçok alt sınıfa ayırır. Fakat bu çalışmadaki amaçlarımız açısından bu sınıflandırmaya dair eleştirel bir

---

kelime anlamıyla yanlıştır çünkü o hiçbir yerde *A*'yı açıkça tortu anlamıyla tanımlamaz oysa daha sonraki şemaya ait olan *a* için açıkça böyle yapar. Fakat bu esasında kısmen doğrudur çünkü Pareto, birçok kez belirtildiği üzere, kendi kullanımındaki tanıma katı bir biçimde bağlı kalmaz ve kavramı bir hayli muğlak kullanır. Bu belli bir ölçüde gereksiz bilgiçlikten kaçınma kaygısı sebebiyle haklı görülebilir. Fakat bundan ziyade, kullanımdaki bu kavram için Pareto'nun tanımladığı haliyle şüphesiz A ile özdeş değil ama psikolojideki teknik anlamıyla bir içgüdüler yığını olarak A'nın belli bir yorumuyla uyum içinde bir anlama kayma konusunda belirgin bir eğilim vardır. Hatırlanacağı gibi orijinal "ruh hali" sadece tortu şeklinde tanımlanmıştı. Pareto'nun kendi düşüncesindeki bu eğilim, onun, belli doğrultularda, analitik şemasını belli temel sorunların çözümlendiği bir noktaya taşımayı başaramadığı gerçeğinin en önemli göstergelerinden biridir. Mevcut analizin başlıca amaçlarından biri bu eksikliği ortaya çıkarmak ve bunun Pareto'nun çeşitli sorunları ele alışını nasıl ön yargılarla etkilediğini ve kendisinin açıkça geliştirdiği şemanın çözemediği sorunlara yol açtığını göstermektir.

O halde hakim yorum hakkında iki şey söylenebilir. İlk olarak yazarın kendisinin önde gelen kavramlarından birine ait tanımını ihmal ederek dikkatli metinsel eleştirinin kanunlarını ihlal ediyor. Ayrıca onun kavramı kullanımındaki gerçek eğilimlerin sadece birini seçerek, eserindeki teorik sorunların karmaşıklığını göstermekte bariz bir biçimde başarısız oluyor. Eğer Pareto, çoğu zaman öyle anlaşıldığı üzere, belirli bir teorinin kesin ve kararlı bir temsilcisi olmuş olsaydı -toplumsal fenomenlere uygulanan psikolojik anti-entelektüalizm- temel kavramını bir anlamda tanımlayıp başka bir anlamda kullanmasının gerekmiş olması neredeyse hiç anlaşılamazdı. Bu çok bariz tutarsızlık bütün sorunlar içerisinde en başta gelen örnektir ve şüphesiz Pareto tarafından çözülmese de, belki de başka bir sosyal teorisyenden çok, kendisi bunların konuşulmasına katkı sağladı. Bu açıklamanın eleştirdiği yorumlayıcı dogmatizm sadece bu sorunların gizlenmesine ve düşüncenin gerisin geri tekrar Pareto'nun onu çıkarmaya çalıştığı, alışılmış mecralara dönmesine yol açar.

59 *Traité*, 798.

değerlendirme yapmak gerekmez. Aşağıda belirli bir amaç için ilk iki sınıfın kısa bir değerlendirmesi verilecektir.[60]

Mantıksal Olmayan Eylemin İki Yapısal Boyutu

Diğer yandan bu çalışmanın mantığı, burada temel bir ilgi konusu olan sorunlar bakımından henüz ortaya konmuş olan belli içerimleri sonuna kadar takip etmek için, Pareto'nun açık analizini bu noktada geçici olarak bırakmayı gerektirir. Pareto'nun kendisi bu özel çizgiyi takip etmedi. Genel olarak tortular hakkında bize sadece bunların "duyguların tezahürleri" olduğunu ve tortuların değil, bu duyguların toplumsal dengedeki belirleyici güçler olarak sayılması gerektiğini ifade etti. Tortularda tezahür eden duygular arasından iki grup, araştırıldığında, tortuların eylem sistemlerinin yapısal tarafıyla ilişkileri açısından doğuracağı geniş kapsamlı içerimlerle birlikte önemli bir kırılma çizgisinin ortaya çıktığını göstermek, devam etmekte olan bu analizin görevi olacaktır.

Pareto'nun kendi değerlendirilmesinde ayrımın açıkça ortaya çıkmamış olması onun farklı bir işle ilgilenmesinden kaynaklanmaktadır. O, mantıksal ve mantıksal olmayan eylem kavramlarını özel bir amaç için, esasında kendisi yoluyla tortulara ulaşılmış olması beklenen işlemin tanımlanması amacıyla ileri sürmüştür. Tortulara ulaşmış olduktan sonra o şimdilik bunları eylem sistemleriyle ilişkisini daha fazla dikkate almadan sınıflandırmaya başlar. Fakat Pareto, böyle sistemler hakkında konuşmaya başladığında, onlar hakkında burada başka bir yolla ulaşılacak olan iddialarla örtüşen belli iddialar ortaya koymaya yöneldi. Bunlar gelecek bölümde ele alınacaktır. Şu an sadece bu iddialara ulaşılacak olan analizin başlangıç noktalarını ve bu çalışmada geçen daha önceki değerlendirmelerle ilişkisini göstermek gerekiyor.

Daha önce gösterilmiş olduğu üzere, Pareto mantıksal eylemi pozitif olarak tanımlar ve mantıksal olmayanı ise bir tortu kategori olarak bırakır. Daha sonra mantıksal olmayan unsurlardan bazılarını mantıksal olmayan eylemle ilişkili "teoriler", yani doğası gereği bilimsel olmayan teoriler, yoluyla tanımlama sorunu üzerinde durur. Tortular bu teorilerin sabit unsurları türemler ise değişken unsurlarıdır. Mesele bu tarz teorilere ait unsurların daha başka bir tasnifinin mümkün olup olmadığı ve Pareto'nun her kategoriye ait kendi alt tasnifiyle ilgili olup olmadığıdır.

---

60 7. Bölüm.

Daha önceki analiz burada test edilecek olan bir kategorinin temelini sağladı. Zira daha önce belirtilmiş olduğu üzere, Pareto'nun mantıksal eylem kavramının kesin olarak zaten tartışılan pozitivist geleneğin farklı versiyonlarında öne çıkan rasyonellik normunu ifade etmesi kayda değer bir gerçektir. O, eylemin öznel yönünün doğru bilimsel bilginin standartlarıyla uyumudur. Bilimsel olmayan teoriler belli açılardan bu standarttan bir sapma içerirler. Soru şu: hangi açılardan?

Pozitivist bir teori için, en azından eylemin öznel yönü bilişsel formlara uydurulabildiği sürece, bilimsel geçerlilik standardından bütün sapmalar "bilim dışı" unsurlar olarak yorumlanabilir olmalı yani cehalet ve hataya dayanarak çözümlenebilir olmalıdır. Şurası kesin ki Pareto'nun söz konusu "teorileri" analiz ederken ilgilendiği mantıksal-deneysel standarttan yaşanan sapmalardan bazıları bu kategoriler içinde yer alır. Fakat şu da aynı ölçüde açıktır ki bu kategoriler içinde yer almayan bir başka grup daha vardır. Onlara ait teoriler ya da unsurlar tamamen bilimsel yeterlilik alanının dışında bulunan varlıklar ya da düşünceler oldukları için sadece bilim dışı değil bilimsel *olmayan* unsurlar ya da teoriler de olabilirler. Pareto'nun gözlemcisinin "daha geniş bilgisi" onların geçerliliği konusunda bir yargıya varmaya yetmez; onlar "yanlış" değil doğrulanamazdır.

O zaman eylemin kavramsal şemasının daha önce ortaya konan yönleri açısından, "mantıksallık" normundan bu iki türdeki sapma arasındaki ayrımın sonuçlarının ne olduğu sorusu ortaya çıkar. Eylemin belirlenmesinde en açık biçimde rol oynayan bilimsel olarak geçerli bilginin eylemin araçları ve koşullarının bilgisi olduğu daha önce belirtilmişti. Ayrıca somut araç ve koşullar, aynı toplumsal sistemdeki diğer kişilerin, gerçek ya da potansiyel, eylemlerinden oluşan toplumsal çevreyi oluşturduğu sürece, onların, formüle edilebilmek için öznel kategoriler gerektiren eylemlerindeki unsurların statüsü analitik olarak düşünüldüğünde sorunludur. Zira tek bir somut aktöre göre düşünüldüğünde bilginin nesneleri olan şeyler, sistem bir bütün olarak analiz edildiğinde, birlikte alınan aktörlerle ilişkili olarak "amaçlar"a veya diğer öznel unsurlara dayandırılabilir hale gelebilirler. En azından Durkheim'ın bu toplumsal çevreye analitik bir bağımsızlık atfetme çabasının dışında, nesnel bilgiye yapılan vurgu, eylem durumunun öznel olmayan kavramlarla formüle edilebilen yönlerine, en pratik amaçlar için söylersek kalıtım ve çevreye, dayanmaktadır. Bu, sosyal teorinin belli bir istikamette; radikal rasyonalist pozitivizm istikametinde, "biyolojikleştirilmesi" anlamına geliyordu.

Fakat eylemin öznel yönü, bilişsel bakış açısına göre bu "rasyonalist" şemaya uymaya elverişli olmayan fakat yine de pozitivist açıdan konuyla ilgili bir şey olarak değerlendirildiği sürece, cehalet ve hatadan oluştuğu kadar aynı zamanda "bilim dışı" da olmuştur. Şu halde, aynı bağlamda cehalet ve hatanın kaynakları, cehalet ve hatanın bu kaynaklara ait unsurların bir "tezahür"ünü oluşturduğu, aynı öznel olmayan unsurlardır. Bu yöne yapılan vurgu, eylemi kalıtım ve çevre koşullarına indirgeme ve teorisini biyolojikleştirme fakat bunu da anti-entelektüalist bir doğrultuda yapma eğilimini oluşturur.

Analiz burada ana çizgileriyle ortaya konan düşüncelerle sınırlandığı sürece, bir teori sistemi faydacı çıkmaz olarak adlandırılmış çerçeveye mecbur kalır. Zira Pareto'nun tanımlamış olduğu haliyle eylemin mantıksallığında, amaçların birbirleriyle ilişkisi değil sadece araç ve amaç ilişkisi bulunmaktadır. Ve mantıksal olmama düşüncesi cehalet ve hata kavramlarıyla sınırlandırıldığı sürece, eylemi belirleyici unsurlarının öznel olmayan sistemlere ait kategorilere ve her şeyden önce kalıtım ve çevreye bağlı olduğu kabul edilecektir. Yalnızca bu şartlarda, bütün olarak eylem sistemlerinin yapısına açık bir ilgi gösterilmediği sürece, (fakat şimdiye dek formüle edilen unsurlardan yapılan açık ya da örtük doğrudan bir genelleme süreci vardır) bir mantıksal eylem sistemi faydacı ya da radikal rasyonalist bir pozitivist sistem olacaktır. Mantıksal olmayan sistem ise anti-entelektüel pozitivizm kutbunda olacaktır.

İlgi daha çok şimdiye dek ana hatlarıyla ortaya konan kavramsal unsurlarla sınırlı kaldığı sürece, teori ve pratik arasındaki uyuşmazlık diyebileceğimiz şeye, hakim bir mantıksal olmama ölçütü olarak ampirik açıdan vurgu yapma konusunda, ayrıcalıklı olmasa da güçlü bir eğilim vardır. Şöyle düşünülebilir; teoriler öznel olmayan ve mantıksal olmayan unsurları öyle bir biçimde "ortaya koymalıdırlar" ki, gerçek kuvvetlerin işleyişinin doğrultusunu formüle ederken, bu unsurlar sadece bu kuvvetlerin belirtileri olarak anlamlı olsunlar ve bilgi kendi başına bağımsız bir unsur olmasın. Fakat Pareto'nun usulü, teorik olarak makul olan bu örneği vurgulamak değil, içerisinde teorilerin gerçek vaziyetle çeliştiği örneği vurgulamaktır. Doğrusu, bir şeyi yaptığımızı zannederken aslında çok başka bir şeyi yaptığımız yönündeki önermeyi ispatlamak için, Pareto tarafından ileri sürülen çok miktarda iddia var. Çok önemli bir fenomen olarak, şüphesiz o bunu saptamakta başarılı oldu. Fakat görüleceği üzere onun iddiasının bütün ana fikri bu değildir.

Pareto'nun kavramsal şemasına dair ikincil yorumcuların büyük çoğunluğunun bu şemayı tamamen bu bağlama uydurmuş olması çok çarpıcıdır. Onun eyleme eşlik eden "teoriler"e dair eleştirisinin, bunların bilim *dışı* oldukları gerçeğini saptadığı kabul edilmiştir. O zaman tortular böyle bilim dışı teorilerdeki sabit unsurlar olarak yorumlanırlar. Bunların açığa çıkardığı duygular, somut bireyin öznel olmayan kategoriler bakımından anlaşılabilir olan yönleridir. Her şeyden önce tortunun temelinde yatan en önemli unsurun "irrasyonel" bir içgüdü olduğu kabul edilir. Pareto'nun geçmiş nesilde geçerli bir düşünce biçimi olan içgüdü psikolojisinin bir başka versiyonunu ortaya koyduğu savunulmuştur. Onun düşüncesinde daha genel bir kavramsal çerçeve fark edilebiliyorsa o da pozitivist anti-entelektüalizmin kavramsal çerçevesidir.

Şüphesiz yalnızca doğası gereği şu bir gerçektir ki burada bilim dışı olarak sınıflandırılanlar, teorilerin mantıksal-deneysel standarttan mantıksal açıdan olası sapmalarıdır. Böyle sapmaların ampirik olarak büyük bir sıklığa ve öneme sahip olduğuna dair çok kanıt vardır. Pareto doğal olarak onlara değinir ve bu yüzden bu düşünce çizgisinin yöneldiği unsurlar onun düşüncesinde ciddi bir rol oynar. Hatta zaman zaman belki onların teorik olarak tek önemli unsurlar olduğu şeklinde yorumlanabilecek tarzda konuşma eğilimindedir. Fakat tutarlı olsun ya da olmasın, onun düşüncesinde bu şemaya uymayacak olan esaslı bir iz vardır. Böyle teorilerin sadece bilim dışı unsurlar değil fakat aynı zamanda bilimsel *olmayan* unsurlar da içerdiği görüşünde örtük olarak bulunan anlam da budur.

Pareto'nun eserinin bu ilk analitik bölümünde bütün eylem sistemlerine ait açık bir değerlendirme yoktur. Ona göre münferit birim fiilin analizi, bu aşamada gerek duyduğu tanım ve işlemleri tespit etmek için yeterlidir. Fakat neredeyse en başında, en azından başka bir düşünce çizgisi öneren bir ayrım yapar. Yani nesnel amaç "deneyim alanının içerisine dahil olan" "gerçek" bir amaç olması gerekirken, buna karşın aynı şey deneyim alanının dışında kalan "hayalî" bir amaç olabilen öznel amaç için geçerli değildir. Bu ayrımın deneyim alanının içinde ve dışında olan varlıkların zıtlığı veya ampirik gözlem bakımından yapılan formülasyonu, hayalî bir amacın hayalîliğinin en azından sadece aktör tarafından yanlış bir şekilde ona "gerçeklik" atfedilmesi meselesi olması *gerekmediği* izlenimini uyandırır. Bu durum, Pareto'nun, göndermenin bilimsel gözlem yoluyla hiçbir şekilde ulaşılamayan duruma yapıldığı ve bu bakımdan aktörün "teorisinin" ampirik olarak ne doğru ne de yanlış olduğunun söylenebileceği yönündeki formülasyonuyla tamamen uyumludur.

Fakat bu ayrım münferit değildir. Tam tersi, Pareto'nun tortulara ve türemlere dair analiz ve değerlendirmesinde bu bağlama uyan bir iddia tarzı saklıdır. Her ne kadar Pareto böyle yapmasa da, böyle analiz edilen "teoriler" genellikle burada ayrı ayrı ele alınması gereken iki gruba ayrılırlar: bir yanda neden belli eylemlere girişilmesi gerektiğinin "gerekçeleri", diğer yanda ise bu eylemleri yapmanın uygun yolları ve araçları hakkındaki fikirler.

Birinci gruba ilişkin olarak bilim dışı olan taraftan ziyade bilimsel olmayan taraf özellikle belirgindir. Onun ampirik değerlendirmesinde çok büyük bir yer tutan gerekçelere gelince, çoğu örnekte iddia; aktörün, daha geniş bilgiye sahip olan gözlemci tarafından hatalı olduğu ispat edilen bir gerekçe sunduğu yönünde değil ya kesinlikle hiçbir gerekçenin sunulmadığı veya verilen gerekçenin doğrulanmadığı yönündedir. Birinci türe Hesiod'dan iktibas ettiği ve Hesiod'un hiçbir sebep göstermediği şu hükmü örnek verebiliriz: "Bir nehrin ağzına işemeyin." İkinci türe ise "adalet"in veya "ilahi irade"nin veya böyle başka bir sebebin belli bir eylemin gerçekleşmesine sebep olduğu yönündeki çok sayıdaki iddiayı örnek verebiliriz.

Şüphesiz Pareto'nun neredeyse bıktırana kadar belgelendirdiği gibi bu ikinci türden gerekçelerin, bir istisna değil kural olarak, mantıksal-deneysel bakış açısına göre doğrulanamaz iddialar içerdiği gerçeğinin dışında kusurlar da içerdiği doğrudur. Onlar özellikle çok büyük ölçüde bir belirsizlik, mantıksal ve olgusal hata içerir. Fakat burada tortular ve türemler arasındaki ayrım önemli hale gelir. Zira bu ayrımın, Pareto'nun bu ikinci türden özelliklerin temelde tortulara değil türemlere ait olduğu ve bu nedenle daima önemsiz olmasa da ikincil öneme sahip olduğu şeklindeki analizinin öne çıkan sonuçlarından biri olduğu söylenebilir.

Onlara ulaşılan yöntemin doğası gereği tortular, böyle bir grup teori için ortak olan açık ya da örtük en önemli temel önermeler ve inançlar olmalıdır. Onlar, Pareto'nun bir noktada belirttiği üzere, eylemlerin temelinde yatan ilkelerdir.

Tartışılan "teoriler" grubu eylem biçimlerinin gerekçelerini oluşturur, en azından mevcut bakış açısına göre çok önemli bir tortu grubu "falan falanın istenen bir durum olduğu yönündeki bir duygu" gibi genel bir biçimde ifade edilebilenlerdir. Böyle ifadeler ne doğru bir biçimde ifade edilebilecek olan olguları hatalı bir biçimde ifade ettikleri için, ne de yalnızca bunların atfedilebileceği kişilerin cehaletini ortaya çıkardıkları için tortulardır. Aksine, onlar herhangi bir bilimsel teori açısından doğrulana-

mayan eylemlere ait amaçları ya da amaç gruplarını içerdikleri için, yani başka amaçlara uygun araçlar oldukları için değil fakat kendi içerisinde amaçlar olarak makbul sayıldıkları için tortulardır. Böyle tortular normatif kavramının yukarıda tanımlanan anlamıyla, normatif tortular olarak adlandırılabilirler.[61] Pareto'nun tortuları arasında bu tip unsurların ortaya çıkmasının içerimleri gelecek bölümde daha çok tartışılacaktır. Şimdi sadece bir iki şey söylenmesi gerekiyor. İlk olarak tortuların normatif ve normatif olmayan şeklinde sınıflandırılması bariz bir şekilde Pareto'nun kendi tasnifine ters olan bir ayrım çizgisidir. Bu, Pareto'nun kendi düzleminden farklı bir düzlemde ayrım yaparak sınıflandırmaya daha ileri bir karmaşa getirir. Burada Pareto'nun kendi kavramsal şemasına uygulanmasında sorunun bu yönünü anlamak için hiçbir çaba harcanmayacak. Fakat bir açıklama yapılabilir: Tortulara dair sınıflandırmanın ayrıntıları ne olursa olsun, Pareto'nun açık bir tasnif sunmuş olması önemli bir teoreme işaret eder: Tortular eylem teorisi için rastlantısal veri değillerdir, fakat aksine diğerleriyle anlaşılabilir bir karşılıklı bağlılık durumu içerisinde eylem sistemlerinin kesin bir unsurunu oluştururlar. Eğer bu teorem kabul edilirse, diğer tortular için olduğu kadar normatif tortular için de geçerli olmalıdır. O halde bu, amaçların rastlantısallığı şeklindeki faydacı postülayla belirli bir çelişki içerisindedir. Amaçlar bağımsız unsurlar olarak tortu kategorisine dahil oldukları sürece rastlantısal amaçlar değillerdir, fakat hem aynı sistemdeki diğer amaçlarla hem de eylemin diğer unsurlarıyla tanımlanabilir pozitif ilişkiler içerisinde bulunurlar. Bu yüzden Pareto'nun kavramsal şemasının uygulandığı somut sistem faydacı ya da radikal pozitivist bir sistem olamaz.

Bu bağlamda ikinci bir grup içerim de önemlidir. Pareto mantıksal eylem kavramını belli metodolojik amaçlar için bir ayrım ölçütü olarak kullandı. Bir somut fiil, bir grup eylem veya hatta bütün bir eylem sisteminin bu ölçütü karşılaması ve bu yüzden "mantıksal sistem" olarak adlandırılması mantıksal olarak gayet mümkündür. Fakat buradan böyle bir fiilin, eylem grubu ya da eylem sisteminin analitik amaçlar için, sadece mantıksal eylem kavramında formüle edilen unsurları içermesi gerektiği sonucu çıkmaz. Aksine, görülecektir ki amacın verili olduğunu farz edersek, mantıksal eylem sadece araç-amaç ilişkisinin niteliğini tanımlar. Aslında kavramın içerisinde "mantıksal fiiller"in amaçlarının, olguların ifadeleri değil fakat

61 s. 105.

"duyguların tezahürleri" olması gerektiği olasılığını dışlayacak bir şey asla yoktur. Aşağıda görülecek ki bu bir mantıksal olasılıktan daha fazlasıdır; ve aslında Pareto'nun bazı önemli noktalardaki apaçık görüşüdür. Aslında tortuların böyle somut bir sistemin önemli bir unsurunu oluşturduğu kabul edildiği sürece durum böyle olmalıdır. Zira araç-amaç ilişkisi tamamen mantıksal olsa bile bilimsel bir teori bakımından gerekçelendirilemeyen ve gerekçelendirilmeleri türemleri değilse bile en azından tortuları içeren belli amaçlar olabilir ve Pareto'ya göre vardır. Bunun Pareto'nun görüşünde bir teorem olduğu açıkça ya da örtük biçimde gösterilebildiği sürece, türemler herhangi bir biçimdeki pozitivist eylem teorisine uydurulamaz. Gelecek bölüm karmaşık eylem sistemlerinde amaçların statüsü meselesinin ve normatif tortular arasında formüle edilen unsurların daha ayrıntılı bir incelemesini içerecektir. Ancak bu yapıldıktan sonra yukarıdaki önerme tamamen kesinleşecektir.

Analitik anlamda bir amacın temel ayırıcı vasfı zorunlu olarak öznel bir kategori olmasıdır. Yalnızca nesnel bakış açısına dayanarak bir amacı, bir davranış dizisinin nesnel olarak gözlemlenebilir herhangi bir diğer sonucundan ayırt etmek mümkün değildir. Fakat yukarıdaki değerlendirmeden sonra, öznel olmayan unsurların Pareto'nun tortularında da ortaya konduğunu söylemeye gerek yok. O halde normatif tortular neden basitçe bu öznel olmayan unsurların tezahürleri değildirler? Bu meseleyle ilgili birçok düşünce vardır fakat bunlar arasında daha genel olan bir kanaat şu an için ele alınabilir. Farklı tortu grupları birbirinden bağımsız olarak değişmediği sürece, eylem sisteminin unsurları olarak farklı tortu gruplarını ayırt etmeye gerek yoktur. Pareto tam olarak bir tortunun öznel bakış açısına göre sadece doğrulanabilir olmayan bir iddia olmadığı, fakat nesnel bakış açısına göre de böyle bir iddia ile yer değiştiremeyeceği ya da düzeltilemeyeceği, yani doğrulanamayan bir önerme olduğu görüşünü savunduğu sürece, tortu grupları arasında böyle bir ayrım yapıyor. Zira öznel olmayan unsurları ortaya koyan tortular nesnel bakış açısına göre böyle iddialarda ifade edilebilirler.

Şüphesiz sadece Pareto'nun tortulara ait kendi sınıflandırması değil, bunların mevcut amaçlar için düzeltilmesi ve ayrıntılandırılması da geçicidir. Normatif tortulardan bazılarının veya hatta hepsinin böyle öznel olmayan kavramlara indirgenmesinin asla mümkün olmayacağı iddia edilmiyor. Fakat önemli olan husus şu ki, bu indirgeme gerçekleştirilmediği sürece, Pareto'nun teorik sistemi pozitivist bir sistem değildir. Bu sistem, pozitivist sistemde yeri olmayan unsurlar içerir ve açıklanacağı üzere hiçbir

pozitivist sistemle bağdaştırılamayacak bir somut eylem sistemleri yapısına işaret eder. Şu anki ilgimiz Pareto'nun esas sistemi ve onun fiilen incelenmekte olan olgular açısından yeterliliğine odaklanmıştır. Daha fazla araştırma ve eleştiri sonucunda, bu sistemin belirsiz bir gelecekte nasıl yorumlanacağı bu çalışmanın kapsamı dışındadır.

Şimdiye dek teorilerin bilim dışı yönlerine karşın bilimsel olmayan yönlerinin değerlendirilmesi, neden belli bir eylem biçiminin sürdürülmesi gerektiğine dair gerekçelendirilmelerle sınırlandırılmıştır. Daha sonra "nihai" amaçlar olarak adlandırılacak olan bazı amaçların, bu kategoriye uyduğu anlaşılmıştır. Geriye, yöntemler ve araçlarla ilgili olarak, teorilerde bilimsel olmayan bir unsurun da bulunup bulunamayacağını veya mantıksal-deneysel standarttan sapmaların burada yalnızca cehalet ve hata kavramlarına indirgenip indirgenemeyeceğini sormak kalıyor.

Bu bağlamda, Pareto'nun belli bir grup somut eyleme yani yaygın bir şekilde ritüel eylemler olarak adlandırılabilecek olan ve yukarıda tartışılan B grubuna[62] dair incelemesi çok belirgin bir yer tutar. Aslında ritüel onun değerlendirmesinde o kadar ön plandadır ki onun mantıksal olmayan eylemin önemine dair tezinin başlıca ampirik temellerinden birinin ritüelin yaygınlığı olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Fakat onun ritüeli ele alma biçimi yakından gözlemlenirse belli önemli noktalar açıklanacaktır. Fark edildiği kadarıyla o hiçbir yerde ritüeli, onun için önemli olan şeyin insanların doğru eylem biçimi olarak gördükleriyle şeyle, gerçekten meydana gelen arasındaki çelişki olduğunu ileri sürecek şekilde değerlendirmez.[63] Aksine teori ve pratik arasındaki çelişki sorununa hiçbir yerde vurgu yapılmaz. Daha çok, insanların ritüelleri her zaman ritüel geleneğinin âdetleriyle son derece uyum içinde icra ettiği varsayılır. Her halükarda Pareto var olabilecek hiçbir çelişkiyi araştırmakla ilgilenmez. Değerlendirmede göze çarpan asıl nokta, onun çoğunlukla "teori"nin niteliği bakımından ifade edilmesidir. Fakat gerekçelendirmeler örneğine karşıt biçimde burada söz konusu olan, temel öncüllerin doğası değil fakat daha çok araçlar ve amaçlar "bileşimi"nin niteliğidir. Bunlar doğrulanabilir ampirik bilgiden asli olarak türetilmemiş fakat keyfîdir.

---

62 s. 221. (D'den ayrı olarak)

63 Aslında teori ve pratik arasındaki çelişkinin bu bağlamda belirleyici sorun olmadığı öyle çok örnek vardır ki Pareto birçok seferinde kullanılan *araçları* türemlerle özdeşleştirir. Bu özdeşleştirmenin yapılabilmesi, ancak türemlerin (hatırlanacağı üzere bunlar eylemle ilişkili *teorilerin* unsurlarıdır) fiilen yapılan "işlemleri" doğru şekilde tanımladığı varsayımına dayanarak mümkündür. Bkz. *Traité*, 863, 865.

Buradaki "keyfî" Pareto'nun formülünde "mantıksal olarak amacıyla birleşik olmayan" anlamına gelir. Yani eldeki en uygun bilimsel bilgiye sahip olan bir gözlemci tarafından araştırıldığında, söz konusu işlemlerin öznel amacın gerçekleşmesini sağlamaya çalışması gerektiğine dair hiçbir sebep bulunamaz; nesnel ve öznel amaçlar birbirine tekabül edemezler. Şu gerçektir ki Pareto böyle keyfî türde araç-amaç bileşimlerine dair bir sınıflandırma sunar bunlar sınırlı sayıda ilkelere indirgenebilirler; benzer, benzer olmayanı üretir, benzer, benzerini üretir vb. Fakat Pareto, "mantıksal" bakış açısına göre araç-amaç ilişkisinin keyfî olduğu ve bu yüzden ritüel eylemlerin, amaçları elde etme aracı olmaktan daha çok "duyguların tezahürü" sayılması gerektiği gibi negatif bir tanımlama dışında ritüele dair herhangi bir genel tarif vermez. Bu şekilde onlara büyük önem atfeder ve onun değerlendirmesi, ritüeli sadece bir hata biçimine dayanan şeyler olarak ele alan baskın pozitivist eğilime karşı büyük bir ilerlemedir.

Pareto tortulara, diğer eylemlere ait gerekçelendirmelerin analiziyle olduğu kadar ritüel âdetlerinin analiziyle de varır. Soru şudur: bu tortuların temelinde yatan duyguların niteliği nedir? Bunların Pareto'nun tortulara dair kendi sınıflandırmasında çeşitli noktalarda bir yerinin olduğu anlaşılacaktır. Fakat Pareto'nun değerlendirmesinin hiçbir yerinde normatif duyguların bulunmadığını varsaymak için bir sebep yoktur. Aslında böyle âdetlerin meydana geldiği somut biçim elbette normların biçimidir. Mesela Pareto'nun kullandığı bir örnekte, Yunan denizciler bir seyahate başlamadan önce Poseidon'a kurbanlar sunmanın makbul bir şey olduğuna inanırlardı. Bu âdetlerin tortular ve türemler içindeki analizi, belli başlı duyguların normatif bileşenlerini normatif olmayanlardan ayırmak için bize hiçbir temel sağlamaz. Böyle bir durumda, görünüşe göre her iki grubun da kapsam dahilinde olduğu varsayımı makul bir varsayımdır.

Mantıksal-deneysel bakış açısına göre ritüel âdetlerle ilgili teorilerin ya hata, ya doğrulanamayan iddialar veya her ikisini birden içerdiği bir gerçektir. İlk unsur kesinlikle göz ardı edilemez. Fakat pozitivist bir bağlamda, bu hatanın varlığının ispatından, doğrudan onun normatif olmayan, öznel olmayan içgüdüsel bir dürtüyle veya bu türden bir şeyle açıklanabileceği sonucuna atlama yönünde bir eğilim vardır. Bu bir sonuca varmaz ve Pareto'nun değerlendirmesinde böyle bir yorum için hiçbir gerekçe yoktur. Bu hatanın ya da bilimsel olmayan unsurların kaynağının ne olduğu sorusunu tamamen açıkta bırakır.

Fakat ritüelin yorumlanmasındaki olası gelişme doğrultusunu göstermek için Pareto'nun değerlendirmesinden bir adım öteye gitmek müm-

kündür. Pareto'nun mantıksal eylem tanımı, zaman zaman araç-amaç ilişkisini yöneten bir norm tipi tanımlıyor olarak görülebilir. Açıklanmış olduğu üzere pozitivist bir bağlamda bu, teorik olarak önemli olabilen tek norm tipidir. Bu normdan bütün sapmalar normatif olmayan unsurların, genellikle biyolojik olanların, tezahürleri olarak yorumlanmalıdır. Fakat Pareto'nun kavramsal şemasının hiçbir pozitivist kalıp versiyonuna uymadığı gerçeği, bir ya da daha çok türdeki normatif unsurun, amaçların olduğu kadar araçların seçiminin de anlaşılmasıyla ilgili olabilmesi imkânını sunar.

Mantıksal eylemle ilgili olan norm "asli rasyonellik" normu olarak adlandırılabilir. Asli kavramı seçilmiştir zira bu "sembolik" şeklinde bir antitezi akla getirir. O halde şu ileri sürülebilir; bir amaca yönelik araçların seçimi, mantıksal-deneysel bir standarda asli uygunluk bakımından değil de, başka bir açıdan tanımlanmış seçici bir standart içerebilir. Seçim standardı ilgili normatif duyguların bir "ifadesi" ve o anlamda bir tezahürü olarak sembolik uygunluk standardı olabilir. Bu yorum Pareto'nun ritüele ilişkin değerlendirmesinde gizli olan ampirik ölçütleri karşılayacaktır. Zira bir sembol ile anlamı arasındaki ilişki, asli bakış açısına göre, doğası gereği daima "keyfi"dir. Belli bir linguistik sembol olan "kitab"ın neden sahip olduğu anlama sahip olması gerektiğine dair asli bir sebep yoktur. Bu diğer dillerde, Fransızca'daki *livre* gibi, tamamen alakasız sembollerin aynı anlama sahip olması gerçeğinden de anlaşılır. Ritüel eylemlerde araç-amaç ilişkisinin hakim olan normatif yönünün, bilimsel teoride formüle edilen neden-sonuç ilişkisindekinden ziyade sembol-anlam ilişkisindekiyle aynı türden olduğu iddia edilmektedir.

Bu yorumlama şemasının kullanıldığı iki farklı düzeyde bir ayrıma dikkat çekmek gerekiyor. Daha açık olan husus onun fiilinin veya "işlem"inin aktör için açıkça bilinçli sembolik bir anlamı olduğunun savunulabildiği düzeydir. Alışılageldiği üzere biz görgü kurallarının çoğuyla uyumluluğu, bir duygunun ifadeleri olarak yorumlarız, dolayısıyla sokakta bir insanı samimiyetle selamlamayı bir yakınlık gösterisi olarak yorumlarız. Fakat aynı zamanda aktörün açıkça farkında olmadığı durumlarda sembol-anlam şemasının gözlemci için uygun bir anlama aracı olması mümkündür. Bu nedenle büyüde aktörün öznel tutumu, genellikle işlemin asli etkisine olan inanca yakındır, fakat gözlemci içinse duygularının bir ifadesi olarak yorumlanması daha uygundur. Genellikle aktör, Hesiod'un yukarıda iktibas edilen hükmünde olduğu gibi, fiile herhangi bir bilinçli anlam vermez ve genellikle kendisinin verdiği öznel anlam bir gözlemci tarafından atfedilen anlamla çelişmektedir.

Bu noktada sembolizmin ritüel eylemle ilişkisinin analizi, daha fazla sürdürülmek istenen bir şey değildir. Sorun ortaya konmuştur çünkü bu sorun, normatif unsurların araç-amaç ilişkisi üzerindeki etkisine yönelik bir açılımın, Pareto'nun kendi şemasının sağladığı rasyonel normla alakalı ilişkilerden farklı yollarla, bu çalışma için önemli olan pozitif teorik sonuçlara götüreceği bir yol gösterir. Meselenin daha ayrıntılı olarak ele alınması aşağıda Durkheim'ın dinde sembolizmin rolüne dair değerlendirmesinden bahsedilene kadar ertelenecektir.[64]

Sembol-anlam ilişkisinin doğrudan sosyolojik uygulama sahasında ortaya çıkma olasılığı, bölümün başlangıcında satır arasında bahsedilen bir dizi metodolojik soruna dikkatimizi çeker. Orada, Pareto'nun bilimsel olgu anlayışına dair kendi formülasyonunun, sembollerin anlamlarının gözlemlenebilirliği sorununa odaklanmadığı, fakat onun kendi ampirik yönteminin her yerde bunu ima ettiği belirtilmişti. Bunun neden böyle olduğu şimdi muhtemelen açıklığa kavuşmuş olmalıdır: en önemli analitik görevi eyleme eşlik eden "teoriler ve önermeler"in tümevarım yöntemiyle incelenmesidir. Ayrıca bu teoriler ve önermelerin incelenmesinde onun esas amacı onları anlamlı düzeyde analiz etmek ve bilimsel statüsü, mantıksal tutarlılığı ve hangi dereceye kadar doğrulanabilir iddialar içerdikleri açısından bir eleştiriye tâbi tutmaktır. Ancak bu analiz tamamlandıktan sonra neden birçok kişi tarafından böyle teorilerin üretildiği ve kabul edildiği sorusu ortaya atılabilir.

O zaman Pareto için, bir düzeyde sembollerin anlamlarını bilimsel bir teoride yer bulabilir olgular olarak ele almanın ve bu yüzden bu olguları doğrulanabilir olarak değerlendirmenin haklılığını kabul etmenin metodolojik bir gereklilik olduğu şüphe götürmez.[65] Fakat sorun daha derin bir düzeyde yeniden ortaya çıkar. Hatırlanacaktır ki Pareto'nun, eylem mantıksal olduğu sürece bir "akıl yürütme süreci"nin sonucunda ortaya çıkmış olarak anlaşılabilir, fakat mantıksal olmayan bir eylem olduğu sürece bir "ruh hali"nden ortaya çıkmıştır şeklinde bir iddiası vardı. İşte bu iddianın ilk bölümünün içerimi şudur ki, eğer biz akıl yürütme sürecini, yani eyle-

---

64 Bölüm 11, ss. 446 ve sonrası.

65 Bazen öne sürülen, Pareto'nun görüşünün esasında davranışçı bir görüş olduğu yönündeki iddiadan kurtulmak için yalnızca bunun bile yeterli olduğunu belirtmek ilginçtir. (Bkz. M. Handman'ın Pareto üzerine yazdığı *The Methods of Social Science*, ed. by S. A. Rice). Pareto'nun nesnelciliği davranışçı tarzda bir nesnelcilik değildir fakat sadece bilimde yer verilen olguların doğrulanabilirliği üzerindeki ısrarla ilişkilidir.

me eşlik eden teoriyi bilirsek, mantıksal eylem kategorisi açısından anlaşılabilir olduğu ölçüde, eylemin kendisini anlamak için yeterli bir temelimiz vardır. Bu metodolojik olarak şu anlama gelir ki, "dili bilen" biri için teoriyi oluşturan sembollerin anlamının anlaşılması, açıkça yapılan eylem biçiminin anlaşılması için yeterlidir. İşlevsel olarak bu anlamlarla ilişkili olsa da, mevcut bilimsel amaçlar açısından, bu anlamlarla, ayrımı gereksiz kılacak kadar çok yakından bağlı olmayan herhangi başka bir varlığa başka bir "ruh hali"ne başvurması gerekli değildir.

Pareto iddianın ikinci kısmında mantıksal olmayan eylem konusunda durumun farklı olduğu çıkarsamasını yapar. O halde buradan kolaylıkla sembollerin anlamlarının eylemin anlaşılmasıyla ilişkili olmadığı ve bunun kaynağının tamamen farklı bir unsur *türü*ne bağlı olduğu sonucu çıkarılabilir. Bu çıkarım makul müdür? İlk analitik şema olan ve C'yi somut bir fenomen kategorisi olarak keskin bir şekilde ayıran ve A'yı C'nin bağlı olduğu gözlemlenemez, varsayımsal bir varlık olarak kabul eden ABC üçgeninin formülasyonundan bunun böyle olduğu izlenimi güçlü bir biçimde ortaya çıkar. Diğer bir deyişle sorun, Pareto'nun C'nin bir unsuru olan tortunun muhtemelen A'nın bir unsuru olan "duygu"yla ilişkisini ifade etmek için kullandığı "tezahür" kavramında kastedilen şeyden çıkmaktadır.

Bu sorun eylemin normatif unsurlarının statüsü sorunuyla çok yakından bağlantılıdır. Eğer normlar ifade edilirse, yani gözlemlenebilir olgulara dönüşürlerse, bu sadece sembollerin sistemleri şeklinde olur. O halde eylem bir norma uyduğu sürece ve bu ölçüde normatif unsur tarafından belirlenen bir şey olarak gösterildiği sürece, böyle bir ayrım gereksiz hale gelir. Teori ancak o zaman eylemin gerçek belirleyicilerinin yeterli bir ifadesi sayılabilir. Açıklanmış olduğu üzere bu, Pareto'nun kullandığı anlamda mantıksal unsurlar için de geçerlidir. Buradan şu sonuç çıkacaktır ki, eylem normatif olarak ortaya konan biçimden saptığı ölçüde teori artık yeterli değildir, fakat onu açıklamak için başka etkenlerin devreye sokulması gereklidir. Bu, kesinlikle A ile C arasındaki ayrımın ana sebeplerinden biridir.

Aslında norm ve gerçekteki eylem biçimi arasındaki çelişki, eylemin mantıksal olmayışının temel yönlerinden biridir. Fakat bunun meselenin tek yönü olmadığı kesin olarak açıklanmıştır. Ayrıca mantıksal eylem kategorisine dahil edilmemiş fakat henüz mantıksal fiillerde var olan bir grup normatif unsur vardır. Görüldüğü üzere bunlardan birinin eylemin nihai amaçlarında bulunması beklenir. İşte bu hususta Pareto'nun değerlendirmesinde tortuların, bu nihai amaçları ifade ettikleri sürece, mantıksal du-

rumdaki "akıl yürütme süreci" gibi neden tam olarak eylemin gerçek belirleyicilerinin yeterli ifadeleri şeklinde değerlendirilmemeleri gerektiğine dair bir sebep yoktur. Bu, amaçların belirli, kesin ve açık olduğu ve bunlardan yöntemler ve araçlar olarak yapılan çıkarımların tam anlamıyla mantıksal olduğu durumunun tam tersi durum için de geçerlidir. Görüleceği üzere bu hiçbir şekilde sorunu çözüme kavuşturmaz, fakat tam tersi bir örnek olarak, teorik açıdan önemsiz de değildir. Aslında bu örnek, onun sonraki bölümde uzun uzun tartışılacak olan, "rasyonel" soyut toplum olarak ele aldığı tam tersi durumdur.

Bu bağlamda mantıksal olmayan eylemin belirleyicisi olan türdeki kuvvetleri mantıksal eylem kavramında ifadesini bulanlarla ayırt etmek için bir sebep vardır fakat bu hakim özelliğin, teoriyle pratik arasındaki çelişki olduğu durumla ilgili olan sebepten daha *farklı* bir sebeptir. Bu, daha önce olduğu gibi, teoriyi oluşturan sembollerle gerçek kuvvetler arasındaki ilişkinin niteliğindeki bir farklılık meselesi değildir çünkü bu semboller gerçek kuvvetlerin yeterli ifadeleridir. Daha doğrusu bu sembollerin atıf yaptığı varlıkların niteliğindeki bir farklılıktır. Mantıksal durumda aktöre göre o dış dünyanın olgularıydı. Mantıksal olmayan durumda ise ilk olarak[66] aktörün kendi duygularıydı. A ile C'nin ayrımının gerekliliği şudur ki, C'nin sembollerinden bazıları bilimsel bir teoride yeri olmayan unsurlara gönderme yapar. Bu yüzden eylem sadece akıl yürütme süreci tarafından, yani bilimsel bir teoride formüle edilebilen unsurlar tarafından belirlenen bir şey olarak görülemez fakat bunlara eylemin nihai amacı da eklenmelidir. Bu nihai amaç, Pareto'nun ikinci analitik şemaya dair formülasyonunda çok açık bir şekilde ortaya çıkan bir iddiaya *karşıt olarak* "bir duygunun tezahürü"dür.

Böylece, bütün bu analiz boyunca sürekli tekrarlanan mantıksal olmayan unsurlara ait aynı çelişki bir başka şekilde ortaya çıkar. Bir yaklaşıma göre eylem, aktör tarafından benimsenen normlarla uyum sağlayamadığı için mantıksal olmayan bir eylem olur. Aktörün kendi "teori"sinin sembolleri, eylemin gerçek belirleyici kuvvetlerinin yetersiz ifadeleri olduğu sürece, sembollerin "anlamlar"ının yanı sıra A'da bulunan başka bir çeşit unsura, "duygulara" müracaat etmek gerekir. Fakat bu bağlamda duygu, büyük ölçüde *aktörün öznel niyetlerine rağmen* işleyen bir unsur anlamına gelir. Öznel olarak onun teorisi bu yüzden cehalet ve hata ile öne çıkmak-

66 Bu sorunun daha ileri düzeyde bir analizi için bkz. Bölüm 11 ve 17.

tadır. Sonuçta analiz edilmekte olan bu cehalet ve hatanın kaynağı kalıtım ve çevre etkenlerine, özellikle "içgüdüler"e dayanır. Mantıksal olmayan eylemde önemli olan bu olduğu sürece, o belirleyici olan bir içgüdüyü ortaya koyan duygudur. O, içgüdüyü ortaya koyar ve buna karşılık birinin diğerinin göstergesi olması anlamında tortu da duyguyu ortaya koyar.[67] Bir önerme olan tortu, sadece anlamı yüzünden önemli değildir; eylemle ilişkilerinde sembol-anlam ilişkisi açısından değil sadece neden-sonuç ilişkisi bakımından yorumlanabilen tamamen farklı türdeki unsurların bir göstergesi olarak önemlidir. Ayrıca bunlar aktörün "dışında" olan ve bu yüzden esas itibariyle aktör tarafından doğru biçimde bilinmesi ve dolayısıyla eylemini onlarla uyumlu hale getirebilmesi mümkün olan unsurlardır. İşte bu sebeple bu bağlamda teorinin bilimsel standarttan sapması bir cehalet ve hata meselesidir.

Başka bir bağlamda durum çok daha farklıdır. Şu var ki burada normlara uyma konusunda bir yetersizlik sorunu yoktur. Buradaki mesele, bizzat normların kendileri açısından ifade edildiği "teoriler"in belli unsurlarının bilimsel statüsüdür. Burada normun eylemle ilişkisi aslında mantıksal eylemdekinin aynısıdır, farklı olan normatif unsurun kaynağıdır. Bu da aktörün dış dünyanın olgularına ait titiz ve doğru gözleminde değil, ona özgü "öznel" bir şeyde, yani duygularında bulunur. Bu bağlam geçerli olduğu sürece tortu, hatırlanacağı üzere bir önermedir, aktörün nihai amacına ya da niyetine dair bu öznel unsurun yeterli linguistik (mesela sembolik) ifadesi olması anlamında duyguyu veya bundan ziyade bu amaç veya niyetin aktörün durumuna dair bilimsel bilgiden türetilemeyen yönünü ortaya koyar. Burada ortaya çıkan tezahürün bir göstergeden ziyade bir ifade şeklinde yorumlanması en doğru olanıdır. Bu anlamda bir tortu, bir iddianın dış dünyanın bir yönünü ortaya koymasıyla aynı anlamda ve aynı uygunluk ve yeterlilikte bir duyguyu ortaya koyar. Meselenin özü neden-sonuç ilişkisine veya asli bir düzeyde karşılıklı bağlılık ilişkisine değil sembol-anlam ilişkisine dayanır.

Fakat bu ihtilaf neden bu kadar muğlak kalmıştır? Çünkü Pareto yorumcularının çoğu ön yargılıydılar ve meselenin sadece bir tarafını görme eğilimindeydiler. Fakat bir diğer sebep de şudur ki diğer kutupta analiz edilen örnek ampirik olarak tam tersi bir örnekti ve ona en iyi ihtimalle

---

67 Yani *nedensel olarak*, bir termometrede civa düzeyinin termometre haznesinin ittiği akışkanın ısıl durumuna bağlı olması gibi ona bağlıdır, her ikisi de karşılıklı bir bağlılık durumu içerisinde aynı fiziksel sistemin parçasıdır. Bkz. *Traité*, 875.

somut eylem sistemlerinde sadece belli ölçüde bir kestirimle yaklaşılmıştı. Hatta o kadar ki, Pareto cisimleri boşlukta savrulan şeyler olarak ele alma gibi bir yönteme tamamen benzer bir şekilde, soyut bir toplumu analiz etme gibi metodolojik bir yönteme başvurduğunda, bu durumun içerimleri Pareto'nun kendi değerlendirmesinde açıkça ortaya çıkar. Bu durum, eğer yeryüzündeki bütün cisimler atmosferin yoğunluğuna oranla tüylerin yoğunluğuna yaklaşık bir yoğunluğa sahip olsalardı mekanik nasıl olacak idiyse, işte ona çok benzer bir durumdur. O zaman yer çekimi yasasına onların doğadaki gerçek davranışından yapılan bir ampirik genelleme süreciyle veya onları yüksek bir yerden aşağı bırakarak ulaşılması çok zor olabilirdi. Fakat bu, yerçekimi yasasının öyle bir dünyada geçerli olamamasının sebebi olmayacaktı.

Konumuza dönmek gerekirse, eylemle ilişkili bilimsel olmayan teoriler bir noktada bilimsel standarttan ayrılırlar. Genellikle bunun sebebi sadece *temel öncülleri* gerçeğin ifadelerinden ziyade *duyguların tezahürleri* olması değil, *bununla ilgili akıl yürütmenin az ya da çok yanıltıcı* olması ve *bizzat öncüllerin de muğlak olmaları*dır. Burada söz konusu olan tortularla ilgiliyse, her şeyden daha önemli olan bu son özelliktir. Öncülleri mantıksal olarak kesin bir biçimde belli olmadığı sürece, bir teorinin bu öncüllerden muğlak olmayan eylem biçimlerini ortaya çıkarması mümkün değildir. Pareto bu gerçek üzerine haklı olarak vurgu yapar. Fakat bu, söz konusu muğlaklığın bertaraf edildiği tam tersi durumun önemini, tüylerin düzensiz bir şekilde düştükleri ve boşlukta düşen cisimlerin davranışının teorik önemini yavaşça ortadan kaldırdıkları durumdan daha fazla ortadan kaldırmaz. Ayrıca ve daha önemlisi, bu tam tersi durumdan bütün sapmaların yalnızca eylemin normatif olmayan unsurlarından kaynaklandığı görüşünün haklı bir gerekçesi yoktur. Nihayetinde, Pareto gibi dikkatli bir bilim metodoloğu bilimsel iddiaların tam olarak doğru değil bir tahmin olduğu konusunda ısrar etme hususunda titizdir. Bilimsel ilerleme bir ardışık kestirim meselesidir. Bu yüzden bilimsel teorilerde kullanılan sembollerin anlamları, hiçbir zaman somut fenomenlerin formüle etmeye çalıştıkları yönlerinin tam olarak yeterli ifadeleri değillerdir. Aynı durumun, duyguların tezahürleri olarak tortular için geçerli olmaması için *a priori* bir neden yoktur. Fakat bir fark vardır. Duygu bizatihi insani bir oluşumdur. Hissin kendisi nispeten belirsiz ve müphem olabilir ve eğer olursa sadece bir gelişim süreciyle belirginlik kazanır. Ayrıca, nispeten sadece bir dereceye kadar açıkça formüle edilmiş ve belirsiz tortularla gizlenebilen duygu çatışmaları olabilir. Çözümleme, kendisi normatif düzeyde kalarak, içeri-

sinde Pareto'nun keskin bir biçimde analiz ettiği türdeki karmaşıklıkların ortaya çıkabileceği sayısız durumu açığa çıkaracaktır.

Bu nedenle Pareto'nun mantıksal ve mantıksal olmayan eylem ayrımı, onun yaptığı gibi sadece tortuları tespit etme işlemini tanımlamak için değil, fakat aynı zamanda onun unsurlar sisteminin kendisine uygulanabilir olduğu eylem sistemlerinin yapısının ana hatlarını ortaya koymada bir başlangıç noktası olarak da kullanılabilir. Onun mantıksal olmayan eylemi ele alış tarzı hakkındaki değerlendirme, tortular ve türemler olarak çözümlenen teorilerin mantıksal-deneysel standarttan ayrılabildiği iki farklı yol arasındaki ayrıma çıkar; bunlar bilim dışı ya da bilimsel olmayan şeklinde olabilir. Bu tarz sapmalar bilim dışı kategorisinde olduğu sürece, bunların altında yatan unsurlar anti-entelektüalist pozitivizmin çerçevesine oturtulabilir ve duygular eylemin öznel olmayan kalıtım ve çevre etkenlerince belirlendiği mecralar olurlar. Öte yandan sapmalar teorilerdeki bilimsel olmayan unsurlardan kaynaklandığı sürece, bu mümkün değildir, zira tortular duyguların biyolojik kavramlara indirgenebilir olmadıkları durumda eylemin nihai amacı olabilirler fakat "öznel" kalırlar. Aynısı, tıpkı ritüelde olduğu gibi, mantıksal bakış açısına göre birleşimlerin keyfî olduğu ve fakat yine de içgüdüsel dürtülerden ziyade normatif duyguları ortaya koydukları yönündeki yoruma açık noktada, en azından araç-amaç ilişkisine ait seçici unsurla ilişkili olarak da geçerli olabilir.

Bu bölümde yapabildiğimiz bütün iş, bu tarz eylem sistemlerinin yapısı konusunu açıklığa kavuşturmak ve Pareto'nun mantıksal olan ve mantıksal olmayan ayrımından başlayarak, sistemlerin yapısının anahatlarını iki ana doğrultuda oluşturmanın mümkün olduğunu göstermek olmuştur. Birisi bizi "duruma" ait unsurlar alanına yani sistemin normatif olmayan yönüne götürür diğeri ise amaçlara ve amaçların altında yatan duygulara ve böyle sistemlerin diğer normatif yönlerine götürür. İkinci doğrultuda ilerleyen analizin Pareto'nun kendi formülasyonlarıyla net bir biçimde açık bırakılması, onun görüşünü daha önce üzerinde durulmuş olan pozitivist sistemlerden açık bir şekilde ayırmaktadır. Sonraki bölümde üç adım daha atılacaktır. İlk olarak, mantıksal olmayanın iki farklı yönü arasındaki ayrımın gerçekten Pareto'nun kendi düşüncesi tarafından desteklendiği yönündeki iddianın geçerliliği, bu meseleyi de genel anlamda açıklığa kavuşturan ona ait bazı önemli değerlendirmeleriyle ilişkili olarak test edilecek. Özellikle, şu gösterilecektir ki, yorumcularından birçoğunun onun düşüncelerinde var olduğunu iddia ettikleri radikal anti-entelektüel

pozitivizmin görüşüne bu açılardan bağlı kalamazdı; kısacası, Pareto'nun "duyguları", psikolojinin içgüdüleri değildir.

İkincisi, bu bölümde ortaya konan temeller üzerinde eylem sistemlerinin yapısının ana hatları daha ayrıntılı bir şekilde açıklanacaktır. Özellikle, bir sistem içerisindeki birim fiillerin ilişkilerine dair bazı sorunlar ele alınacaktır. Pareto, burada yapılacağı haliyle hiç bu tarzda ayrıntılı bir incelemeye girişmez. Fakat Pareto, tortulara ve türemlere dair sınıflandırmasını tamamladıktan sonra, çalışmasının senteze dayalı bölümünde, onların birbirleriyle ve toplumsal bir sistemdeki diğer unsurlarla etkileşimlerini değerlendirir. Bunu irdeleyerek toplumsal sistemin kendisinin bazı özelliklerinin bir çerçevesini sunar, bu da burada yapılmaya çalışılan yapısal düzeydeki açıklamanın doğruluğunu ortaya koymaya yarar. Üçüncü olarak ise sonuç, aynı sorunlarla ilgilendikleri kadarıyla, onun yönteminin ve burada takip edilen yöntemin neticesi arasındaki dikkate değer birebir benzerliğin bir izahı olacaktır.

6. Vilfredo Pareto-2: Yapısal Analizin Genişletilmesi ve Doğrulanması

Pareto ve Sosyal Darwincilik

Bu bölümde yapılacak temel analitik işe geçmeden önce, Pareto'nun mantıksal olmayan eyleme dair analizinin tek önemli sonucunun bir psikolojik "içgüdü" teorisi veya pozitivist anti-entelektüalizmin cephaneliğinden alınmış başka bir teori olamayacağı yönündeki görüşe dair daha fazla kanıt sunulabilir. Yukarıda[1] ortaya konmuştu ki faydacı görüşün rasyonalizmi faydacı çıkmazın alternatifleri içerisinde pozitivist anti-entelektüalizm doğrultusunda bir kez kontrolden çıktığında, bir "içgüdü" teorisi veya bununla ilişkili bir diğer teori, istikrarlı bir menzil değildir. Buna karşılık bu tarz içgüdüleri veya dürtüleri, bunları belirleyen güçleri ayrıntılı olarak araştırmadan nihai bir veri olarak alma konusunda daima bir isteksizlik vardır. Bu araştırma pozitivist bir temelde ilerletildiğinde eninde sonunda sonuç olarak biyolojik hayatta kalmacılığın bir versiyonuna varır. Eğer Pareto'nun düşüncesinin ana fikri bu olsaydı, en azından hayatta kalmacılığa yönelik bir eğilimin önemli izlerini gösterememek gibi bir başarısızlık mümkün olmazdı.

Pareto'nun fikirlerinin şekillendiği dönemde bu hayatta kalmacılığın en önde gelen türü şüphesiz Darwinci olan versiyonuydu. Bu yüzden Pareto'nun toplumsal uygulaması itibariyle Darwinci teoriye karşı tutumu bizi son derece yakından ilgilendirir. Hatırlayabileceğimiz üzere, teorinin özü iki unsurun birleşimiydi. Bir yandan bir organizmanın kalıtsal cinsinin bir biçim olarak önceki cinsine göre rastlantısal şekilde sürekli bir değişim geçirdiği düşünülüyor. Öte yandan bu değişmeler çevre koşullarına uyum bakımından seçici bir sürece tâbi oluyorlar. Seçici süreç, hayatta kalma oranını ve tür içerisinde değişenler arasındaki üremeyi etkileyerek gelecek

1 3. Bölüm ss. 146 ve devamı.

nesil için model tipi daha büyük bir uyum doğrultusunda değiştirir. Değişme unsuru rastlantısal olduğu için evrim sürecine belirli bir yön veren tek başına çevredir. Bunun toplumsal uygulamasında değişken olarak düşünülen şey "toplumsal biçimler" olabilir. Fakat tamamen pozitivist bir çerçeve içerisinde, çevreye doğrudan adaptasyonlar olmadığı sürece, (genellikle rasyonel bir süreci[2] kapsayan) bu biçimler kalıtsal insan cinsinin işlevleri olarak düşünülecektir, böylece Sosyal Darwincilik biyolojik teorinin, özel bir olgusal alana dönük, bir uygulamasına dönüşür.

Pareto'nun Sosyal Darwincilik teorisinden güçlü bir şekilde etkilendiğine dair ikinci bir kanıt daha vardır.[3] Ancak tavrını, bu teoriyi genel bir sosyal teori olarak yetersiz bulup kararlı bir şekilde reddederek neticelendirmiştir. Bununla ilgili son derece açık bir ifade vardır:

> *Sosyal Darwincilik bu teorilerden biridir. Eğer bir toplumun kurumlarının, geçici dalgalanmalar hariç, daima onun [toplumun] içinde bulunduğu şartlara en iyi uyum sağlayanlar olduğu ve bu nitelikte kurumlara sahip olmayan toplumların sonunda yok olacağı iddiası savunulabilirse, bir bilimi oluşturan kapsamlı mantıksal gelişime müsait bir ilkemiz var demektir... Fakat bu doktrin, kaynağındaki teoriyle -Darwin'in hayvan ve bitki türlerinin kökeniyle ilgili teorisi- birlikte çöküşe girdi. Bu teori, kurumların biçimlerini belirlemez. Sadece onların aşamayacakları belli bazı sınırları belirler.*[4]

Dolayısıyla Pareto genel bir toplumsal teori olarak Sosyal Darwinciliği yetersiz bulmuştur. Çevre koşulları tamamen toplumsal biçimleri belirlemez fakat sadece bu biçimler içerisinde hayatta kalabilme gücüne sahip olanlardaki değişimlere sınırlar koyar. Bu sınırlar dahilinde, teoriyi çok daha kesin bir belirleme vazifesi görür hale getirmeye yönelik herhangi bir çaba, yalnızca teoriyi etkisiz kılacak nihai amaçların el altından devreye sokulmasıyla mümkün olur.[5] Bu görüşün içerimi oldukça açıktır; çevre koşullarının yanı sıra, rastlantısal değişimlerin dışında toplumsal biçimleri belirleyen başka etkenler olmalı.[6] Aksi takdirde Pareto'nun Darwinci teoriyi reddetmesinin bir gerekçesi olmaz.

---

2 Ya da evrim teorisinin Lamarckçı bir versiyonu.

3 Bousquet, *Vilfredo Pareto sa vie et son oeuvre, p. 205.* Pareto'nun kavramlarını benimsemek uygundur.

4 Vilfredo Pareto, *Traité de sociologie générale, 828. Bölüm.*

5 A. g. e.

6 "Les formes ne sont pas produites du hasard." Supra, s. 206. 1770. [Biçimler rastlantı sonucu oluşmazlar. -ç.n.]

Böyle açık bir ifade, çok nadiren sırf sorunu değerlendirememekten kaynaklanan bir sapma olabilir. Fakat eğer Pareto'nun gerçek görüşü hakkında kanıt olarak yeterli bulunmadıysa, iki grup delil daha sunulabilir. Toplumsal faydaya ilişkin tartışmasında, bununla ilgili başka bir bağlamda daha sonra çok şey söylenecektir. Pareto iki soyut teorik toplum tipine dair bir karşılaştırma sunar. Burada öncelikli olarak ilgilendiklerinden ilki, "hiçbir akıl yürütme[nin] [dahli] olmadan tamamen duyguların rol oynadığı bir toplum" dur.[7] İkincisi ise "tamamen mantıksal deneysel akıl yürütme tarafından belirlenen bir toplum" dur.[8]

Birinci soyut toplum türü üzerine Pareto'nun yaptığı şöyle ilginç bir yorum vardır:

> *Birinci örnekte, eğer duygular ve toplumun bulunduğu dışsal şartlar belli ise veya sadece şartlar verili olsa bile duyguların şartlar tarafından belirlendiğini eklersek, toplumun biçimi belirlenmiştir. Darwincilik en aşırıya giderek, şartlara en iyi uyum sağlayan bireylerin hayatta kalması teoremiyle sorunun tam çözümünü verir.*[9]

Bu ifade üzerine iki yorum yapılabilir. Birincisi, söz konusu soyut toplum insan toplumu[10] değildir; insan toplumu "şimdi belirtilen iki tip arasında bir ara haldir."[11] İkinci soyut toplum tipi şimdi değerlendirilecektir. Burada söylenmesi gereken şudur ki "o pas du tout [asla] dışsal şartların belli olmasıyla belirlenmiş bir tip değildir."[12] O halde Darwinci çözüm birinci tip için yeterli olsaydı bile, insan toplumu birinci tipten ikinci tip doğrultusunda ayrıldığı sürece, bu çözüm sosyal teori için yetersiz hale gelecekti. Dolayısıyla bu, Pareto'nun, insan toplumuna uygulanmış haliyle Darwinci teoriye dair eleştirisinin bir başka versiyonudur.

Fakat ikincisi ve daha önemlisi, birinci soyut tipte düşünülen "duygular" ile kesinlikle, rasyonel olmayan psikolojik etkeni oluşturan duyguların kastedildiği ve diğerlerinin ise öznel olmayan bir formülasyona uygun olan duygular olduğu çok açık bir biçimde görülmektedir. İlk olarak, Pareto

---

7 A.g.e. 2141.
8 A. g. e.
9 A. g. e. 2142.
10 Şu kesin ki, Pareto Darwinci çözümün biyolojik düzeyde bile tam olarak yeterliliğinden emin değildir. A. g. e. 2142.
11 A. g. e. 2146.
12 A. g. e. 2143.

"hayvan toplumları muhtemelen bu tipe çok yaklaşırlar"[13] demiştir. Fakat ayrıca bu toplum, hiçbir akıl yürütmenin olmaması ile tanımlanabilir. Teoriler, yani öznel yön, eylemin anlaşılmasıyla nedensel olarak ilgisiz olduğu sürece, eylemin belirleyici etkenleri ne olursa, bu anlamda duygular öyle olacaktır. Fakat duygular bu nitelikte olduğu sürece esas itibariyle onların seçilim aracı yoluyla dışsal şartlarca belirlenmesine, en azından Darwinci teorinin biyolojik düzeyde geçerli olduğu ölçüde, hiçbir engel yoktur.

Ancak Pareto, bu konuya biraz değinse de Sosyal Darwinciliği reddetmesini öncelikli olarak Darwinci teorinin biyolojik düzeydeki eksikliklerine dayandırmaz.[14] Aksine bunun sebebi insan toplumunun ikinci soyut tipe yaklaşmasıdır. Buna dair bir değerlendirme psikolojik duygular kavramı veya "dürtü"ye dayalı duygular kavramı üzerindeki en önemli sınırlamanın doğasını ortaya koyacaktır. O bunu dikkate değer bir pasajda şöyle ifade eder:

> *Dışsal şartlar verili olduğunda toplumun biçimi tam olarak belirlenmiş değildir. Bunun yanı sıra toplumun*[15] *mantıksal-deneysel akıl yürütme yo-*

---

13 A.g.e. 2141.

14 A.g.e. 2142.

15 Bu bölüm yazıldığından beri Fransızcadaki şu ibarenin: (le but que doit atteindre la société au moyen du raisonnement logico-expérimental) tam bir tercümesine [toplumun mantıksal-deneysel akıl yürütme yoluyla ulaşmaya çalışması gereken amaç -ç.n.] İngilizce baskıda yer verilmediği fark edilmişti. Bunun yerine basitçe: "mantıksal-deneysel akıl yürütme yoluyla ulaşmaya çalışılması gereken amaç" denmiştir. Bununla ilgili yapılan kontrol İngilizce ibarenin orijinal İtalyanca ifadenin doğru bir tercümesi olduğu ve bu yüzden topluma yapılan göndermenin Fransızca baskıya bir şekilde sızdığını ortaya çıkarmıştır. Böyle bir şey olduğunun altı çizildiği için, bu durum bir açıklama notu gerektirmektedir. İki şey söylenebilir: (1) Fransızca tercüme, Pareto'nun kendisi tarafından yapılmasa da, kapak sayfasında "revue par l'auteur" [yazar tarafından gözden geçirilmiş] şeklinde ilan edilmiştir. Ayrıca güvenilir kaynaklardan ifade edildiğine göre, Pareto'nun Fransızca'yı İtalyanca'dan daha iyi bildiği söylenir. Annesi bir Fransız kadınıydı ve Pareto çocukluğu boyunca Fransa'da ve 45 yaşından ölümüne dek de Fransız İsviçre'sinde yaşadı. Bunun yanı sıra, Lausanne'da Fransızca dersler verirken bu dilde yazma yeteneğini oldukça geliştirdi. Çevirideki bu ekleme Pareto'nun son derece önemli gördüğü bir yerde olmuştur. Bu şartları göz önüne alırsak bunun sadece aslında onun kastettiği anlamla uyumsuz, gözden kaçan bir hata olmasının pek muhtemel olmadığı görülüyor. Onun orijinal metinden ziyade, kendi kastettiği anlamın daha kesin bir ifadesinin orada kalmasını istediği veya muhtemelen onu bizzat kendisinin oraya koyduğu görüşü daha anlaşılabilirdir. (2) Bu metin eleştirisi konularından daha önemlisi bunun, onun bu noktadaki ana düşünce çizgisiyle doğrudan uyum içinde olduğu gerçeğidir. Açıklanacağı üzere, hemen bunun öncesindeki toplumsal fayda tartışmasının bütün mahiyeti, toplumun üyeleri tarafından paylaşılan ortak bir amaç ya da amaçlar sistemi anlayışının geliş-

luyla ulaşmaya çalışması gereken amacı da göstermek lazımdır. Zira insancılların veya pozitivistlerin hoşuna gitsin ya da gitmesin, yalnızca "akıl" tarafından yön verilen bir toplum yoktur ve var olamaz ve bunun sebebi insanın "ön yargılarının" onu "aklın" emirlerini (enseignements) dinlemekten alıkoyması değil mantıksal-deneysel düşünme yoluyla çözeceği soruna dair verinin eksikliğidir.[16] *Burada yeniden fayda kavramının belirsizliği ortaya çıkar.*[17]

Bu kesinlikle Pareto'nun eserindeki en kritik pasajlardan biridir. Bu daha sonra başka bir bağlamda da tartışılacaktır. Fakat şu an için açıklanması gereken önemli hususlar şunlardır: Birincisi, daha önce belirtilmiş olduğu üzere, Darwinci çözüm ne bu soyut toplum için ne de somut insan toplumu için geçerlidir çünkü o öncelikle burada formüle edilen unsuru görmezden gelmektedir. Geçersiz olmasının sebebi esas itibariyle bu soyut toplumda olduğu gibi "mantıksal-deneysel düşünme"nin rolü üzerinde sınırlamalar olması değildir. Asıl sebep böyle bir düşünme yoluyla "davranış sorunu"nun çözülmesi için gerekli temel *verinin* eksikliğidir. Darwinci teorinin yetersizliğinin de, insanın rasyonelliğinin aslında kendiliğinden var olan kısıtlamalarına, yani insanların "ön yargılarına" (şerh etmek gerekirse psikolojik anlamda insan doğasının irrasyonelliğinden kaynaklanan cehalet ve hataya) değil bu veri eksikliğine dayandığı oldukça kesin bir biçimde ifade edildi. "Yalnızca akıl tarafından yönlendirilen" yani bilimsel bilgiyle yönlendirilen bir toplumun önündeki yegâne engelin bunlar olduğunu zannetmek, özellikle insancılların ve *pozitivistlerin* hatasıdır.

Ancak Pareto bize bilimsel bir toplumun önündeki en önemli engelin, insan doğasının irrasyonelliğinde yani birinci soyut toplumun duygularında değil, eylemi belirlemek için gerekli olan bilimin verilerindeki bir ek-

---

tirilmesidir. O zaten daha önce toplumdan "eğer bir kişi olarak değilse bile en azından bir birlik olarak" bahsetmişti. Ayrıca şu da önemlidir ki Fransızca'da olduğu gibi İtalyanca'da da "amaç" kavramı çoğul değil tekil halde kullanılır. Soyut bir topluma yapılan gönderme, bir bireye yönelik değil, baştan sona bir bütün olarak düşünüldüğü için, çevirmenin, Pareto'nun orijinal halinde örtük bıraktığı konuya basitçe açıklık getirdiği sonucunu çıkarmak doğru görünüyor.

Bu düşünceler göz önünde tutulduğunda, yazarın bu iki baskı arasındaki çelişkinin farkında olduğu gerçeğini ifade etmenin ötesinde, mevcut metni değiştirmek için bir sebep görünmüyor.

16 Pareto burada toplumda *ideal amaçların* rolünü ele alan 1878, 1880-1882 numaralı bölümlere gönderme yapar.

17 A. g. e. s. 2141. İtalikler yazara ait.

sikte saklı olduğunu söylemekten daha ileri gider.[18] O bize bu eksiğin tam da nerede bulunduğunu anlatır: "eksik veri toplumun mantıksal-deneysel düşünme yoluyla ulaşmaya çalışması gereken *amaçtır*." Ayrıca bu yorumu doğrulamak için ideal amaçların rolüyle ilgili daha önce yapmış olduğu değerlendirmeye doğrudan gönderme yapar ki, bu değerlendirme söz konusu amaçların toplumsal hayatta çok önemli bir rol oynadıkları görüşünün ona ait olduğu konusunda hiçbir şüpheye yer bırakmaz.

O halde ikinci tipteki soyut toplumun önemi, Pareto'nun şu görüşünü gözler önüne sermesinden kaynaklanmaktadır; eylemin amaçları, analitik açıdan mantıksal-deneysel bilime ait verilerin gerektirdiği anlamda, aktöre göre deneyime dair olgular değildir. Fakat bu amaçların eylemin belirlenmesindeki önemi, "yalnızca akıl tarafından yönlendirilen" bir toplumun varlığını imkânsız kılar. *Bu,* Pareto'nun eyleme ait mantıksal olmayan temel unsurlarından *birinin* en önemli mantıksal olmayan özelliğidir; araçların belli amaçlara rasyonel uyumu için insani kapasitenin sınırlandırılması değil, aktöre göre eylemin nihai amaçlarının bilimsel statüsü üzerine bir sınırlama. Bu değerlendirmede tortulardan özel olarak bahsedilmemiş olsa da, hiç şüphe yok ki neredeyse tortu kavramının içerisine bu ideal amaçlar dahil edilmiştir, bu tortuların ortaya koydukları duygular ideal amaçların kaynağıdır ve dolayısıyla burada rasyonel olmayan psikolojik etkenden *kesin bir biçimde ayrılırlar.*

Şunu da ifade etmemiz gerekir ki "yalnızca akıl tarafından yönlendirilen bir toplum" Pareto tarafından pozitivistlerin idealleriyle ilişkilendirilir. Bu, radikal rasyonalist pozitivizm olarak özetlenen görüşten başkası değildir.[19] Şu halde Pareto, hem radikal anti-entelektüalist pozitivizmin (Sosyal Darwincilik) hem de rasyonalist versiyonunun insan toplumuna dair açıklamalarının yeterliliğini reddettiğini gösteren bir konum almıştır. Eğer onun teorisi pozitivist çerçeveye ait olsaydı tek alternatif faydacı görüş olurdu. Teorisinin bu kategoriye konulup konulamayacağı tartışılacaktır.

Bu arada insan toplumunun iki soyut toplum arasında bir yerde ara bir durumda bulunur şekilde tanımlanması, tortularda tezahür eden duyguların bu bağlamda önemli olan iki farklı sınıfa ayrıldığı sonucunu haklı çıkarmaktadır. İlk olarak, birinci soyut toplumun "duyguları" esas olarak rasyonel olmayan psikolojik etkeni, büyük ölçüde "içgüdüyü" içerecek hale gelir. Diğeri, "bir toplumun ulaşmaya çalışması gereken amaç" tamamen farklı türdedir. İki sınıfın ortak olan tek yanı, özü itibariyle rasyonel olan

18 Şüphesiz aktöre yönelik veriler.
19 3. Bölüm ss. 150-152.

araç-amaç ilişkisi bakımından tanımlanan mantıksal eylem kavramına ikisinin de dahil edilmemiş olmalarıdır. Pareto bir tortu kategori olan mantıksal olmayan eylemi asıl başlangıç noktası yaparak, bir ayrıma varmadı ve bu yüzden bu kategori onun biçimsel şemasında kendisine yer bulmadı. Fakat yine de bu onun kendi çalışmasından çıkmıştır. Bu gerçeğin içerimleri onun teorisine dair geriye kalan değerlendirmenin büyük bir kısmını kaplayacaktır.[20]

Yine de o konuya geçmeden önce Pareto'nun Sosyal Darwinciliğinin bir başka dolaylı kanıtı üzerinde durulmalıdır ki, bu onun düşüncesinin unsurlarına ışık tutacaktır. O sık sık[21] tortuların "deneyime" mi yoksa "olgulara mı tekabül ettiği" sorunundan bahseder. Şimdi ilk olarak, bu bahis, tortu kavramının bilimsel olmayan teorilerin bir unsuru olarak doğuşuna dair yukarıdaki açıklamayı kesin bir şekilde doğrular. Zira eğer Profesör Sorokin ve başka birçoklarının yorumlamış olduğu gibi içgüdü ya da dürtü olarak yorumlanan şey A adlı ruh hali *(état psychique)* ise, soru basbayağı anlamsız hale gelir. Bir dürtünün olgulara tekabül edebilmesi veya edememesi söz konusu olamaz; bu bir önerme değil bir fenomen veya en azından bir fenomenin unsurudur. Yalnızca *önermeler* böyle bir soruyla değerlendirilebilir. O halde sorunun anlamlı olabilmesi için tortu, bir önerme olmalıdır.

Fakat bir kez bu yorum yapıldıktan sonra artık sorunun ortaya çıkışı tamamen netleşir. Pareto başından beri c adındaki bilimsel olmayan teorileri C biliminin teorileriyle karşılaştırmaktaydı. Türemlere dair değerlendirmesinde, bilimsel teorilerin mantıksal kesinliğine zıt olarak birinci gruptaki teorilerin mantıksal belirsizliğini uzun uzadıya analiz etmiştir. Bilimsel teorilere ait olan ve tortulara tekabül eden A unsuru, "deneysel ilkeler"e dair bir ifade olarak ayrıntılı bir şekilde tanımlanmıştır. Fakat tortu daima bir duygunun tezahürüdür. Bu yüzden o haliyle tanımı gereği aynı anlamda "olgulara tekabül etmez", edebildiği kadarıyla ise *ipso facto** A kategorisine geçer.

Fakat ilginçtir ki Pareto vardığı bu olumsuz sonuçla yetinmez. O, olgularla ilgili araştırılması gereken birkaç ilişki olduğunu ifade eder.[22]

---

20 İki soyut toplumun değerlendirilmesine ritüelin dahil olmadığı belirtilecektir. Onun statüsünü bunu sonradan açıklayacak bir tartışmaya ertelemek daha uygundur. Bkz. ss. 256 ve devamı.

21 Mesela *Traité*, 1768-1770, 1880-1881.

* Kendiliğinden, yalnız bu nedenle, haddi zatında -ç.n.

22 A. g. e. 1768, 1769.

Bu araştırmayı yürütürken şunu ifade eder; "eğer onlar [bilimsel olmayan teoriler] genelde olgularla uyum içinde olmayan sonuçlara ulaşsalardı, bütün toplumlar çok önceleri yok olmuş ve unutulmuş olacaklardı,"[23] sosyal hayatta bu teorilerin önemi işte böyledir. İlk etapta bu ifadenin, böyle teorilerin sadece toplumu yöneten gerçek kuvvetlerin göstergesi olmadığını, fakat gerçekten bir şekilde bunları hayata geçirdiğini varsaydığı görülüyor. Fakat hayatta kalma sorununu hatırlatarak, aynı zamanda içerisinde bu tartışmayla ilgili olguların bulunacağı doğrultu hakkında bir ipucu verir. Ve eminim ki sonraki sayfada[24] cevap gelecektir: "Birincisi şu açıktır ki, bu [toplumsal] biçimler ve bu tortular, üretildikleri *şartlarla* çok açık bir çelişki içerisinde olamazlar; *bu da Darwinci çözümdeki gerçeklik payıdır.*[25]

Eylemin, gerçekten teoriler tarafından ne derecede yönlendirildiğini tahmin ederek, Pareto'nun yapmış olduğu, bilimsel doğruluk standardını, amaçlara ulaşmadaki pragmatik başarı beklentisi standardına doğru çevirmektir. Amaç olan bir tortu "deneysel bir ilke"yle aynı anlamda "olgulara tekabül etmez" çünkü eylem durumunun şartları belli değildir fakat nesnel olarak başarılabilir amaçlarda önemli bir değişme payı bırakır. Fakat eğer amaçlar belli şartlarda gerçekleşme ihtimalleri düşünülmeden seçilirlerse sonuçlar aktör için çok tehlikeli olabilir. Tortular "şartlarla çok açık bir çelişki içerisinde olamazlar" ve toplum hayatta kalır. Böylece, bu kesin olarak tortulardan bazılarının, kendilerinin aktöre göre olgular değil, eylemin amaçlarının ifadeleri olduğu ve fakat yine de gerçekleştirilmeleri hususunda aktörün içinde bulunduğu durumun şartlarınca dayatılan sınırlamalara tâbi olduğu görüşünü doğrular.

Fakat bu, Pareto'nun bu noktadaki iddiasının ana fikri değildir. Bunu kabul etsek de, toplumun varlık şartlarıyla uyumsuz olan amaçların seçilmeyeceğinin garantisi yoktur. O zaman ne olur? Eğer öyle iseler, tek alternatif şüphesiz yok olmaktır. Pareto kesinlikle bu ihtimali dışarıda bırakmaz. Fakat bir başka alternatif daha vardır: insanlar bu amaçları kabul etmenin mantıksal sonucunu tam bir kesinlikle harfiyen yerine getirmeyebilirler; aksine, sonuçlar toplumsal (veya bireysel) olarak tehlikeliyse, aniden durabilirler. Ancak bu durum belli bir mantık içerisinde rasyonelleş-

23 A. g. e.

24 A. g. e. 1770.

25 İtalikler yazara ait. Burada onun Sosyal Darwincilik hakkında yukarıda alıntılanan (*Traité* 828) orijinal açık ifadesine ve burada tartışılan birinci soyut topluma (a. g. e., s. 2142) göndermeler yapılmaktadır.

tirilmelidir. Bu da katı mantığın kesinliğinden ayrıldığı sürece türemlerin temel bir işlevidir. "Deneyimden ayrılan bir tortu, mantıktan ayrılan bir türem tarafından öyle bir şekilde doğrulanabilir ki, sonuç deneysel olgulara yaklaşır."[26]

Bu ikinci iddianın asıl önemi, türemlerin en çarpıcı biçimde irrasyonel olan yönünün, yani hatalı mantığının bile, Pareto tarafından büyük ölçüde eylemin öznel amaçlardan *bağımsız* olduğu gerçeğine değil, türemlerin rollerinin önemine atfedildiğini göstermesidir. Doğrulama kaynağı ne olursa olsun bu doğrudur. Tamamen içgüdüsel olsa bile türemin varlığının gerekliliği, Pareto'nun tortuları tamamen psikolojik bir etken olarak görmediği konusunda yeterli bir delildir. Ancak şüphesiz içgüdülerin bir rolü olsa bile bu uç durumu varsaymak için herhangi bir sebep yoktur. Mantıksız türem bile birbiriyle bağdaşmayan amaçlar arasındaki bir çatışmayı uzlaştırma aracı olabilir.[27]

Böylece Pareto'nun Sosyal Darwincilikle olan ilişkisine dair değerlendirme herhangi bir makul şüpheye yer bırakmaksızın şu yorumu doğrulamıştır: tortuları mantıksal olmayan eylemin temel belirleyicileri olarak öne çıkarmak, bu iddiayla ilgili bağlamda, iyi tanımlanmış homojen bir unsuru yani dürtü veya içgüdü unsurunu değil, fakat kökten farklı en az iki unsuru ortaya çıkarır. Sosyal Darwinciliğe yönelik tutum hem açıkça ikincisinin varlığını ve hem de genel doğasını meydana çıkardı ki, bunun eylemin öznel amaçlarıyla yakın bir ilişkisi vardır. Görüldüğü üzere ikisi arasındaki ayrım o kadar önemlidir ki, onun ana kavramsal şemasında buna yer vermediği gerçeğine rağmen, bu Pareto'nun kendi eserinden zaten ortaya çıkmıştır. Mevcut tartışmanın dürtü etkenleriyle bunun ötesinde daha fazla bir teorik ilgisi olmayacaktır. Şimdi bunları bir kenara bırakarak diğerlerinin, amaç veya değer etkenlerinin bazı teorik içerimleri sorununa ve bunları uygun biçimde ele almak için gerekli olan kavramsal şema sorununa dönmek mümkündür. Bu şekilde burada bile Pareto'nun hiçbir şekilde önemli ipuçlarını edinmekte zorlanmayacağı meydana çıkacaktır.

---

26 A. g. e. 1769.

27 Şüphesiz modern psikopatolojinin rasyonelleştirmeleri büyük ölçüde bu bağlama oturmaktadır.

Eylem Sistemlerinin "Mantıksal" Yönü

Daha önce ifade edildiği üzere, Pareto'nun tortulara ulaşma işlemini tanımladığı bir dizi ayrım, sistemler içerisindeki ilişkilerine bakılmaksızın analitik olarak tecrit edilmiş birim fiillere göre yapılabilir. Pareto'nun kendisi bu işlemin tanımından başlayıp tortu ve türemlerin ayrıntılı bir sınıflandırmasına geçmiş ve daha sonra bu sınıflandırmanın sonuçlarını eylem sistemlerine doğrudan uygulamaya girişmiştir. Mantıksal eylem kavramı onun değerlendirmesinde büsbütün kaybolur. O, kendi unsurlarının geçerli olduğu eylem sistemlerinin yapısı için mantıksal eylem kavramının içerimlerini geliştirmeye çalışmaz. Bunun yapılması şimdi öneriliyor. Bu tarz sistemlerin yapısının ana hatlarına dair genel bir çerçeve geliştirildikten sonra, Pareto'nun ele aldığı kendi toplumsal sistem tanımıyla mukayese edilecektir.

Başlangıç noktası mantıksal eylem kavramıdır. Hatırlanacaktır ki bu kavram, yalnızca araçların seçimini düzenleyen seçici bir standardın niteliğine atıf yapmaktaydı. Pareto'nun soyut toplumlara dair değerlendirmesinde belirttiği üzere, ancak *belli* bir amaca atfen formüle edildiği sürece mantıksal eylemin analitik önemi[28] olabilir. Bu gerçeğin altında yatan sebepler daha önce sunulan eylem şemasının ilk analizinden kaynaklanır. Zira Pareto'nun formüle ettiği şekilde amaçlara ait unsurların "mantıksal eyleme" dahil edilmesi beklenseydi, eylemin bilimsel bir teori tarafından yönlendirilip yönlendirilmemesi sonuca etki edemezdi. Sadece bilimsel metodun uygulanmasıyla bir eylemin amacına varılmasının tek yolu, geçmiş durumlar hakkında bilinen olgulardan gelecekteki vaziyetin tahmin edilmesidir. Analitik anlamda bir amacı kesin olarak tanımlayan unsurun, yani aktörün işlerin durumunda meydana getirmeye çalıştığı veya hiç bir şey yapmaması durumunda öngörülebilecek olandan yola çıkarak mevcut durumunda meydana getireceği farkın, eylemin öznel analizi için kullanılan bilimsel metodoloji şemasında kesinlikle yeri yoktur. Pareto'nun formülünü kullanmak gerekirse o bir olgu değil bir duygunun tezahürü olmalıdır ("şöyle şöyle bir durum makbuldür").

Mantıksal eylem kavramının analitik anlamda geçerli olabilmesi için, yöntem ve araçlar hakkında "akıl yürütme süreci"nden analitik açıdan ba-

---

28 Mevcut bağlamda tam anlamıyla illa ki bir "unsur" olarak değil, fakat tanımı bir başka kısmın ya da birimin veya bunların bir bileşiminin terimlerine indirgenemez olan bir eylemin ya da eylem sisteminin yapısal parçası olarak.

ğımsız olan belli bir amaca atıf yapması gerekliliği burada yapılacak teorik incelemenin başlangıç noktasıdır. Pareto, bütün kafa karışıklıklarını bertaraf etmek için bu meselelere en ince ayrıntısına kadar girmese de, onun dikkatli ve açık formülasyonları mantıksal eylemle tam bir uyum içindedir ve dolayısıyla bu bakımdan mevcut amaçlarımız açısından yeterlidir.

Pareto bir sonraki adımı atmadı *çünkü* tecrit edilmiş fiiller onun şimdiki amaçları için yeterli olduğundan dolayı, sistemler içerisinde eylemi analitik olarak değil sadece sentetik olarak değerlendirdi. Fakat burada bir gerçeği de hesaba katmak gerekir. Eylemler, her biri durumuyla ilişkili olarak birbirinden ayrı, farklı amaçlara sahip şekilde meydana gelmezler, aksine uzun, karmaşık "zincirler" öyle bir düzenlenir ki, bir bakış açısına göre araçların uygulandığı amaç olan şey, başka bir açıdan daha farklı amaçlara yönelik bir araçtır ve bunun tam tersi de geçerlidir. Bu hem amaç ve hem de araç doğrultusunda birçok bağlantıyla bu şekilde devam eder. Ayrıca şu da analitik başlangıç noktasının gerekli bir içerimidir ki herhangi bir somut eylem böyle birçok zincirin kesişim noktasını oluşturabilir. Öyle ki, aynı eylem aynı zamanda farklı açılardan, çok farklı amaçlara araç olabilir. Benzer şekilde belli bir amaca çok farklı araçlarla ulaşılabilir. Biz çoğu zaman "bir taşla iki (ya da daha fazla) kuş vururuz." Veya ifade şeklini değiştirmek gerekirse, araç-amaç ilişkisine dair bütün bir yapının birçok paralel bağa benzer şekilde değil, karmaşık bir ağ (bir düğüm değilse bile) olarak düşünülmesi beklenir. Tek bir zincirden bahsederken yapılması gereken şey bu ağ içerisinden, bir sürü noktadan geçen tek bir bağın diğer bağlarla düğümlendiği yerden çözülmesidir. Düğümler somut eylemlerdir. Şu çok açıktır ki böyle bir zincir analitik bir soyutlamadır.

Şöyle izah edebiliriz. Sanayide ham maddeden nihai ürüne doğru ilerleme zincirinde madencilik; kömürü temin etmeye, yine sırasıyla kok kömürünü temin etmeye, dökme demir elde etmek için demir cevherini eritmeye, çelik yapmaya, motor blokları yapmaya, çeşitli şeylerin taşınması için otomobiller yapmaya yarayan bir araçtır. Zincirdeki her eylem başka bir amaca yönelik bir araçtır: böylece kok kömürünün kendisi zincirde daha aşağıda olan bir eylemin amacı iken, eritmek dökme demir temini için bir araçtır, bunun yakınında kömürün bir kömür fırınında işlem görmesi ve daha uzakta ise kömür madeninin çıkarılması vardır. Ayrıca, süreç içerisinde herhangi bir aşamada, öncelikli amaç için bu belli zincir içerisinde bir yeri olanlardan ziyade başka araçlara ihtiyaç duyulur, dolayısıyla kömürün yanı sıra dökme demir, demir cevheri, kireçtaşı üretmek için bütün o karmaşık yüksek ısılı maden eritme ocağına ve emeğe ihtiyaç vardır.

Yine benzer şekilde ürün, zincirdeki herhangi bir aşamada gelecekteki birçok zincire dahil olacaktır. Böylece çelik otomobil silindir başlığında, diğer otomobil parçalarında, raylarda, ray donanımlarında, inşaat çeliğinde, savaş gereçlerinde ve binlerce şeyin herhangi birinde kullanılabilir. Belirli bir zincirin tecrit edilmesi, çok farklı zincirlerin bu çapraz ilişkilerinden soyutlamayı gerektirir. Çoğunlukla süreç içerisindeki erken bir aşamada, üretici kendi aşamasındaki ürünlerin nihai olarak nerede kullanılacağına dair bilgiye yalnızca en genel ve en belirsiz anlamda sahiptir.

Ancak yine de bu tarz zincirler hakkında belli genel önermeler geliştirilebilir. İlk olarak, amaçlar eylemdeki analitik olarak bağımsız unsurlar oldukları sürece, bu tarz zincirler "kapalı" değil "açık" olmalıdır. Şöyle ki, bir doğrultuda -araçtan, yeri geldiğinde bir başka amaç için araç olan bir amaca vs.- araç-amaç ilişkileri zincirini takip ederken, mantıksal gereklilik eninde sonunda nihai bir amaca varacaktır. Bu amaç da, mantıksal eylem kavramına göre asıl itibariyle başka herhangi bir amaca giden bir araç olarak görülmeyen bir amaçtır. Benzer şekilde, tam aksi istikamet takip edildiğinde; bir amaçtan, yeri geldiğinde kendisi için başka araçların kullanıldığı bir amaç olan bir araca vb. ulaşılacak ve eninde sonunda nihai araçlar veya koşullar olarak kabul edilen unsurlarla[29] karşılaşılacaktır. Nihai amaç olarak ortaya çıkan şey, aktöre göre yalnızca bir "deneysel olgu" değilse, mantıksal eylem için durum böyle olmalıdır. Fakat bu durumda, mantıksal eylem az önce belirtilen varsayımlara zıt olarak amaç unsurunu içerecek şekilde alınır.[30]

Bu anlamda mantıksal eylem için ortaya konabilecek olan ikinci önerme, birçok zincirin nihai amaçlarının birbiriyle ilişkisiyle ilgilidir. Amaçların eylemde bağımsız bir unsur olduğu yönündeki ilk varsayımı kabul ederek ikinci önermeyi şu şekilde ifade edebiliriz: farklı zincirlerin nihai amaçları birbirleriyle rastlantısal olarak ilişkilendirilemezler fakat önemli ölçüde tutarlı bir sistem oluşturmalıdırlar. Zira eğer amaçlar bir etken ise-

---

29 En önemlisi şunu belirtmeliyiz ki, buradaki gönderme somut varlıklara değil analitik kategorilere yapılmaktadır. Tamamen kendi içinde bir amaç olan ve hiçbir anlamda başka bir amacın aracı olmayan herhangi bir somut durumu tespit etmenin mümkün olabilmesi gerekmemektedir. Somut durumların ve eylemlerin büyük bir çoğunluğu, çok fazla değişen oranlarda olsa da, her iki tarafı da (araç ve amaç) içerirler. Nihai amaçların ve nihai araçların tecrit edilmesi, eylemde yer alan somut varlıkların tasnifi meselesi değil bir analitik mantık meselesidir.

30 Bkz. yukarıda s. 254.

ler ampirik olarak alternatif iki amaçtan hangisine ulaşılmaya çalışıldığının bir farkı olmalıdır. İki alternatif amaçtan birine ulaşmaya çalışmak onlar arasında bir tercihi gerektirir. Ancak eğer bu iki amaç arasındaki ilişki tamamen rastlantısal ise o zaman bir tercih söz konusu olamaz ya da daha doğrusu seçimin kendisi rastlantısal ve şans sonucu olmalıdır. Daha önce belirtilmiş olduğu üzere,[31] rastlantısallık kavramının, tam olarak "anlamsızlığın" tanımı olması haricinde genel olarak bir anlamı yoktur. Anlam vermek gerekirse, rastlantısallık belirli olan bir şeye göre olmalıdır. Fakat mantıksal eylem kavramınca önerilen alternatifler açısından bakıldığında, eğer kesin olarak belirlenmiş unsur amaçlar unsuru içerisinde bulunmazsa, koşullar veya araç-amaç ilişkileri unsurunda, yani nihai olarak bu koşullarda, bulunmalıdır.[32] Yani amaçların birbirleriyle ilişkileri tamamen rastlantısal olduğu sürece, herhangi bir fark *oluşturamazlar.*[33] Dolayısıyla ortaya yine bir ikilem çıkar. Ya amaçların birbiriyle sistematik ilişkisi de dahil olmak üzere analitik mantıksal eylem kavramının içerimleri kabul edilir veya varsayımlar yeniden ihlal edilir. Bir başka deyişle, eğer mantıksal eylem kavramı kabul edilecekse, rasyonelliğin anlamı, alternatif amaçlar arasındaki tercih unsurunu içerecek şekilde araçların ilişkisinden tek bir belli amaca doğru genişletilmelidir.

Bunun hiçbir anlamı olmayabilir fakat amaçlar arasında bilinebilir ilişkiler vardır, yani onlar ereksel olarak aynı anlamlı sistemin parçasını oluştururlar. O halde eylem bu anlamda mantıksal olduğu sürece, bir bireyin bütün eylem sistemi bir ölçüde tutarlı bir nihai amaçlar sistemiyle ilişkili olmalıdır. Toplumsal bir sistemdeki farklı bireylerin amaçlarının birbirleriyle ilişkisi sorunu üzerinde şimdi durulacak.

Ancak onun öncesinde asli[34] araç-amaç zincirinin olası içsel farklılaşması ele alınmalıdır. Bu bağlamda Pareto hakkında üç şey söylenebilir. O kesinlikle "iktisadi" olarak adlandırılan eylem türünü, en azından

---

31 2. Bölüm ss. 92-93.

32 Amaçların *seçimine* uygulandığı şekilde, çünkü araç-amaç ilişkileri mantıksal olarak böyle tercihlerden kaynaklanır ve nihai amaçlar kavramını yok etmeden onları belirleyici hale gelemez.

33 Ya da, tercih kavramını ileri sürmek yalnızca tartışmayı sonuca vardırmamaktır çünkü sistemin tek belirli unsuru koşullardır. Bu, eylemin öznel yönünün, analitik olarak bağımsız değil, epifenomenal (kendi başına bir etkisi olmayan ikincil bir olay) hale geldiğini söylemenin bir başka yoludur.

34 Burada "asli" derken, yukarıda ortaya konan anlamda, bir neden sonuç ilişkisi veya ampirik bilim tarafından kanıtlanabilir karşılıklı bağımlılık içeren kastedilmektedir.

kısmen, mantıksal eyleminin metodolojik modeli olarak aldı. İkincisi, iktisadi olanın mantıksal eylem kategorisini tam olarak kapsamadığının, "mantıksal"ın daha geniş olduğunun farkına vardı.[35] Üçüncü ve son olarak, diğer mantıksal unsurların iktisadi unsur ile ilişkisine dair herhangi bir sistematik açıklama vermedi. O sadece onları "sanatsal ve bilimsel eserler ve belli birtakım askerî, siyasi ve hukuki işlemler vs."[36] olarak sıraladı. Bu sıralama, onun genel olarak mantıksal eylem ve mantıksal olmayan eylem arasında, sistematik analitik ilişkiler kurma yönündeki ciddi çabasıyla çarpıcı bir zıtlık oluşturmaktadır. Bu ihmal nereden kaynaklanmaktadır?

Bu, Pareto'nun analizini eylem sistemleri içerisindeki karşılıklı ilişkilerini hesaba katmadan tecrit edilmiş birim fiillere göre formüle ettiği gerçeğinden kaynaklanıyor görünmektedir. Aslında bu onun amacı için yeterliydi. Zira sadece tecrit edilmiş birim fiil dikkate alındığında, mantıksal unsur, olduğu gibi, tıpatıp aynıdır. Yani tek bir amacın ilgili araçla sadece basit ilişkisi vardır. Yine de bir kez değerlendirme eylem sistemlerini içerecek şekilde genişletildiğinde, iki önemli ayrım çizgisi ortaya çıkar.

Sonuçta, mantıksal eylem zorunlu olarak bu basit araç ve tek bir amaç ilişkisini içermelidir, çünkü bu ilişki, bu eylem sistemlerinin bütün yapısının inşa edildiği temel "atom"dur. Temel atomun rasyonel yönüne uygulanmasında bu ilişki, eylemin veya daha iyisi genel amaçlar için asli araç-amaç ilişkisinin teknolojik unsuru olarak adlandırılabilir. Fakat burada durmak, tam olarak, konunun yapısal bir bakış açısından sakıncalı şekilde "atomcu" bir açıklaması anlamına gelir ve bu yer Pareto'nun bu meseleye dair apaçık değerlendirmesinde durduğu yerdir. Bundan sonra bir unsurlar sistemi geliştirmeye devam etti.

Ancak ne zaman bir eylem sistemi düşünülse, önümüze karmaşık bir sorun çıkar. Birçok amacın varlığı, belli araçların birçok amaç için potansiyel araçlar olduğu anlamına gelir. O halde bu araçlar potansiyel kullanımlarına kıyasla kıt olduğu sürece, aktör teknolojik verimliliği maksimize etme sorunundan, belli tek bir amaca "en iyi uyum sağlamış" aracı seçme sorununa kadar farklı şekillerde ortaya çıkan bir sorunla yüz yüze gelir. Bu sorun kıt araçların çeşitli potansiyel kullanımları için paylaştırılması sorunudur. Bu, en faydalı şekilde mantıksal eylemin özellikle iktisadi unsuru

35 Mantıksal eylem kavramı içerisinde bulunan unsurların iktisadi olanı kapsamaması da mümkündür.

36 *Traité*, 152.

olarak bahsedilebilecek şeydir.[37] Unutulmamalıdır ki her somut iktisadi eylemde doğası gereği teknolojik bir unsur bulunmaktadır.

Bunu açıklamanın en basit yolu bireysel masraflar üzerinden bakmaktır. Belli bir amacı başarmak için gerekli yollar ve araçlar sorununu değerlendirirken iki tür düşünceyi akılda tutmak gerekir: bir tarafta genellikle belli bir yöntemin "verimliliği" olarak bahsedilen husus, öte yanda ise bunun "maliyeti" vardır. Şöyle ki, bir ev inşa ederken ne tür bir ısıtma tesisatı kurulacağı sorusu gündeme gelecek. Isı kaynağı olarak elektrik, gaz, petrol ve kömürün elimizde mevcut olduğunu varsayabiliriz. En verimli eylemle ilişkili olarak düşünürsek ilk ikisi, en az sorunla en memnuniyet verici sonuçları sağlar. Fakat en azından New England'da bunlar diğerlerinden, özellikle kömürden, önemli ölçüde pahalı olma eğilimindedirler. Bu yüzden bunları isteyen birçok insan vazgeçecektir. Bu şartlarda maliyet, insanların para kaynaklarının sınırlı olduğunu varsayarsak, daha fazla paranın satın alabileceği diğer faydalardan fedakârlık edilmesidir. Bu birçok iktisatçının fırsat maliyeti dediği şeydir. Bu yüzden maliyet kaygıları çoğunlukla teknolojik verimlilik kaygılarıyla çatışma içindedir;[38] bir şeyi yapmanın en verimsiz yolunu seçmeyi gerekli görebiliriz çünkü o daha ucuzdur.

Şüphesiz bir piyasada satın alınabilecek mal ve hizmetlerin parasal maliyeti iktisat için nihai veri değildir fakat bu, az çok doğru bir biçimde genel olarak toplumdaki taleple ilişkili olarak görece kıtlık koşullarını yansıtır. Fiyatlandırma toplumun temel iktisadileştirme aracı ve kıt kaynakların en önemsiz kullanımlar için toptan olarak sunulmayacağını teminat altına alma aracıdır.

---

37 Bu sorunun bütünü için bkz. Talcott Parsons. "Some Reflections on the Nature and Significance of Economics," *Quarterly Journal of Economics*, May, 1934. Buradaki değerlendirme çözümü zor bir meseleyi ayrıntısıyla ele alıp incelediği iddiasında değildir. Yalnızca bahsedilen ayrımın mevcut bağlamda birincil öneme sahip olan yönünün çok genel bir formülasyonunu verir. Teknolojik verimliliğin bir anlamda "iktisadi" da kapsadığı durumlar vardır mesela bir su türbini jeneratörünün verimliliğinin ölçüsü olarak, kullanılabilir elektrik enerjisine çevirdiği akan suyun kinetik enerjisinin yüzdesi gibi. Buradaki olay fiziksel anlamda enerjiyi iktisadi hale getirmektir. Ancak bu, özel olarak iktisadi anlamıyla belli bir enerji elde etme biçimi meseleye dahil olmadığı sürece, iktisadi bir sorun değildir. Ayrıca burada kullanılan teknoloji kavramı, verimliliğin fiziksel enerji ölçüleri dışındaki bazı şeyleri de kapsamaktadır. Mesela fiziksel enerjinin verimlilik ölçüsü mistik tefekkür teknolojisi için geçerli değildir.

38 Bu bağlamda "teknolojik" terimi, eylemle ilgili olarak, anlamını bulur. O halde verimlilik aktörün bakış açısına göre bir amacın minimum "fedakârlık" ile elde edilmesi veya aktörün amaç uğruna yaptığı ve aksi takdirde yapmayacağı en az şeyi yapması anlamına gelir. Mesela bu, mekanik verimlilikle özdeş değildir.

Bu bağlamda meselenin özü şudur ki, teknolojik olanların yanı sıra iktisadi olan düşüncelerin de ortaya konması, sadece belli kendine özgü birim fiillerin değil, içine yerleştirilebileceği herhangi bir zincirin de, bununla birleşik olan daha geniş zincirler ağıyla ilişkisini kapsar. İktisadi kavramı "yukarı" doğrultudaki, yani nihai amaçlar doğrultusundaki, diğer zincirlerin önemine özel bir atıfla da belirgin hale gelir.[39]

Dikkatler, analitik olarak tecrit edilmiş bireyle sınırlı olduğu sürece bu, mantıksal eylem analizini tam olarak kapsar. Bu birey, zorunlu olarak sadece teknolojik değil fakat aynı zamanda iktisadi sorunlarla da karşılaşır, çünkü rasyonel biçimde hareket etmek için sadece çevresindeki kaynakları değil kendi güçlerini de biriktirmelidir. Bu "Robinson Crusoe iktisadı" olarak adlandırılmış olan şeydir. Oysa toplumsal koşullarda iktisadi boyutun önemi, iki gerçek yüzünden fazlasıyla artar: birincisi kaynakların bölüşümü konusunda sadece aynı bireyin farklı amaçları arasında değil farklı bireylerin amaçları arasında da sorun vardır. Diğeri de, herhangi bir bireyin bakış açısına göre eldeki kaynakların sadece kendi güçlerini ve insan dışındaki çevreyi değil diğerlerinin olası hizmetlerini de kapsadığıdır. Bu sebepten, birinin amaçlarına hizmet eden araçlar arasında başkalarının eylemleri de vardır. Bu unsurların her ikisi de iş bölümü ve bunun sonucundaki mübadele süreci yoluyla önemli hale gelir.[40]

İlk olarak, her toplumda kesinlikle farklı bireylerin sarf edilebilir ve kıt insan dışı kaynaklar üzerindeki iddialarının karara bağlandığı bir mekanizma olmalıdır. Bu iddiaların makul bir biçimde uzlaştırılabildiği süreçler olarak iki temel alternatif vardır. Uzlaşma ya basitçe her birinin verili koşullarda kendi amaçlarını gerçekleştirme çabalarının bir sonucu olur ya da rekabete dayalı sürecin kendi dışından konulan ve yürütülen ve bu anlamda nispeten istikrarlı bir durum meydana getiren bazı ilkeler olmalıdır.[41] Fakat tam bir çözüm için ilk alternatifi savunanlar bir sorunla yüzleşmek zorundadır. Bu alternatif şu haliyle, bir bireyin ya da grubun diğerlerinin iddialarına karşı kaynaklara hükmetme yönündeki kendi iddialarını savunma araçları üzerinde, neden herhangi bir sınırlama olmaması

---

39 Teknolojik ve iktisadi kategorilerinin ilişkisi için bkz. O. H. Taylor, "Economic Theory and Certain Non-economic Elements in Social Life" in *Explorations in Economics, Essays in Honor of F. W. Taussig*, ss. 380 ve devamı.

40 Ve üretim örgütlenmesi.

41 Şüphesiz bu ikisi unsurlardır. Her ikisinin de aynı somut durumda yer almasına bir engel yoktur.

gerektiğine dair hiçbir açıklama getirmez. Zira böyle bir sınırlama olmadığı zaman, böyle çok önemli türdeki bir aracın toptan kullanılması önünde zorlayıcı olarak adlandırılabilecek hiçbir engel kalmaz.

Herhangi bir birey ya da grubun bir başkasının da harekete geçtiği duruma ait unsurlar üzerinde, diğerinin amaçlarının gerçekleşmesini etkilemek gibi açılardan kontrolü olduğu takdirde, o birey ya da grup bu kontrolü diğerinin konumunu etkileyecek şekilde kullanabilir. En önemlisi durumu diğerinin aleyhine çevirmekle tehdit ederek, diğerinin, tehdit konusu değişimlerden veya "yaptırımlar"dan kaçınmak için onun istediğini yapmasını "zahmete değer" görmesini sağlayabilir.

Bu kolayca açıklanabilir ve klasik biçimde Hobbes[42] tarafından açıklanmıştır ki; olası baskı kullanımı, kısıtlayıcı güçlerin yokluğunda "herkesin herkese karşı savaşı" düzeyine kadar düşecek bir çatışmayla, yani kuvvet ve hilenin hükümranlığıyla, sonuçlanacaktır. Bu yüzden bu temelde, eğer toplumsal düzen[43] olması bekleniyor ise, amaçlar eylemdeki gerçek etkenler olduğu sürece, bazı bireylerin diğerlerine uyguladığı zorlayıcı güç üzerinde bir parça denetim olmalıdır.

Esasında, bireyler gayrişahsi kaynaklar üzerinde yarışan iddia sahipleri olmak yerine doğrudan birbirlerinin amaçlarının aracı olarak düşünüldüğünde aynı durum çok daha şiddetli bir şekilde açığa çıkar. Aslında bu Hobbes'un öncelikli olarak aklında olan durumdur ve ikisi arasında daha acil olanıdır.[44]

Bu yüzden eylem sistemi içerisindeki birçok bireyin ilişkileri hesaba katılırsa, farklı bireylerin amaçlarının olası çatışması gerçeği, iktisadi bölüşüm sürecinin, yukarıdaki iktisadi eylem unsurunun orijinal kavramına dair formülasyona dahil edilmeyen yabancı bir etkenin etkisine tâbi olduğu anlamına gelir. Bu, ilgili ihtiyaçlara (veya amaçlara) ait bütün bir yapının, bireyin durumunda olduğu gibi, tek bir kontrol eden merci oluşturmadığı gerçeğinden kaynaklanır. Bu sebeple o düzeyde sorun bu şekilde sadece bir bölüşüm sorunu değil bölüşümün yapılacağı koşullardan bazılarını belirleme sorunudur. Bir toplum içerisinde iktisadi bir sürecin gerçekleşmesi için, bireyler ve gruplar arasındaki güç ilişkilerinin nispeten istikrarlı bir şekilde uzlaştırılmasının sağlandığı bir mekanizma olmalıdır.

---

42 3. Bölüm s. 123.

43 Normatif anlamda. Fakat gerçek şudur ki ampirik olarak bilindiği haliyle toplumun, en çok öne çıkan farklı özelliklerinden biri olarak böyle bir normatif düzen unsuru vardır. Bu yüzden sorun, bu düzenin kaynağının ne olduğudur.

44 Bütün bunlar 3. Bölümde yeterince tartışıldı.

Genellikle iktisadi sistem olarak adlandırılan şey, yalnızca bu şekilde görece istikrarlı bir denetim ya da düzen çerçevesi içerisinde gelişebilir. Ancak bir kez böyle bir çerçeve var olduğu zaman daha geniş bir iş bölümünün gelişimi için bir fırsat doğar. En önemlisi, bir iş için diğer tarafların rızasının kazanılmasını sağlayan araçlar üzerindeki kısıtlamalar yoluyla, istikrarlı ve düzenli mübadele süreçleri devam eder. Bu süreç mübadele sürecini kolaylaştıran bilhassa para, bankacılık ve kredi gibi tekniklerin gelişimiyle birlikte ilerler. Fakat iktisatçılarca çoğu zaman unutulmuş olduğu gibi asla unutulmamalıdır ki, bütün bunlar, değişmelerinin somut süreçler için son derece önemli sonuçları olabilen bir dizi denetleyici koşulun varlığına bağlıdır. Gelecek bölümde açıklanacağı üzere Pareto'nun en büyük marifetlerinden biri bu fikirleri göz ardı etmemiş, aksine onlardan önemli ölçüde faydalanmış olmasıdır.

Böyle düzen unsurlarının önemine dair iyi bir açıklama tek-fiyat sisteminin rolüdür. Çoğu Amerikalı, belli bir alışverişin şartları söz konusu olduğunda, satın almayı düşündükleri malların konulmuş belli bir fiyattan arz edilmesini ve bütün müşterilerin yapması gereken şeyin o fiyattan satın alıp almayacağını veya ne kadar alacağını belirlemek olduğunu, sorgulamadan kabul ederler. Ancak, en azından belli bazı alanlarda sistemin hakim olmadığı ülkelerde tecrübe eden herkesin bileceği üzere bu, satıcı ve alıcının ilişkilerinde hiçbir şekilde doğal olarak bu haliyle bulunmayan bir düzen unsurudur. Bu sebeple İtalyan bir taksici çoğunlukla en şiddetli biçimde pazarlık edecek[45] ve taksimetrede yazanı ödemeye alışmış zavallı Amerikalı oldukça şaşıracak ve çoğu zaman sırf mümkün olan en hızlı şekilde kendini bu zor durumdan kurtarmak için çok daha fazla ücret ödeyecektir. Dolayısıyla tek fiyat sisteminin müşteriyi uyanık ve vicdansız bir satıcıyla yaptığı pazarlıkta kendi acil ihtiyaçlarının, bilgisizliğin ve acemiliğin istismarından koruma gibi bir etkisi vardır. Satıcının yetenekleri, toplumumuzda kesinlikle faydasız olmasa da, tüketim mallarının satın alınmasındaki nihai alışverişten uzakta bir yerde, başka alanlarda kullanılmalıdır.

Bütün bu sonuçlar aynı toplumdaki farklı bireylerin nihai amaç sistemlerinin birbiriyle ilişkisi sorunu gündeme getirilmeksizin geliştirilmiştir. Bu noktada yine iki alternatif temel görüş vardır.[46] Birisi şudur ki, bu değer sistemleri içeriği itibariyle, dışsal koşullara göre rastlantısal olarak

45 Belki de Mussolini bütün bunları değiştirmiştir.

46 Şüphesiz teorik olarak. Burada Pareto'nun soyut toplumlarına benzer soyut durumlar geliştiriyoruz.

değişir.[47] Bu, Hobbes'un kendisiyle başlangıç yaptığı ve çok öğretici deneyimler kazandığı bir postüladır; "herkesin herkese karşı savaşı" durumunun nüksetmesini engellemek için kontrol edici bir merci olması gereklidir. Ve postülanın kesin bir biçimde savunulabilmesi için, bu merci söz konusu toplumsal sistemin *dışında* durmalıdır. Hobbes'un düşüncesinde karşılığı egemen olarak ifade edilen bu merciin ortaya çıkışına dair açıklama yöntemi; gerçekten kendi postülasını ihlal etmek, kendisinden -güvenlik içerisinde- toplumsal sözleşmenin ortaya çıktığı geçici bir çıkar özdeşliği varsaymaktır.

Diğer görüş ise nihai amaçların *ortak* bir sistem[48] içerisinde önemli ölçüde bütünleştiğini varsaymaktır. Kitabın geri kalan kısmında bu olasılığın sonuçları ve içerimleri hakkında çok şey söylenmesi gerekecektir. Burada şu kadarını söylememiz yeterli ki bu görüş bir toplumda, bir anlamda "içkin" olan düzenin temelinin, toplumun kendi özelliklerinde bulunduğu şeklindeki yoruma yol açar. Bu unsurun ampirik öneminin olup olmayacağı esasında bir olgu sorunudur ve yalnızca mevcut soyut analiz üzerinden cevaplanamaz.

O halde tartışma şu şekilde özetlenebilir: Pareto'nun mantıksal eylem anlayışının içerimlerini, toplumsal eylem sistemlerinin yapısına uygulandığı şekliyle çözümlemek bizi şimdiye kadar karşılaştıklarımızdan veya herhangi bir atomcu teorinin geliştirebileceğinden çok daha karmaşık bir şemaya götürür. Tek başına tecrit edilmiş eylemler yerine karmaşık örgülü araç-amaç ilişkileri zincirlerine göre düşünmek gerekir. Yine de bunlar sınırlı sayıdaki önemli unsura göre analiz edilebilir.

İlk olarak, eğer amaçların analitik olarak eylemde önemli bir etken oluşturması bekleniyorsa, bu zincirlerin üç bölüme ayrılması mantıksal bir gerekliliktir: Nihai amaçlar, nihai koşullar, araçlar ve unsurları bakış açısına göre hem araç hem de amaç olan ara bir bölüm, "yukarı"dan bakıldığında araç, amaçtan araca ve "aşağı"dan bakıldığında amaç, araçtan amaca.

İkinci olarak, nihai amaçların birbiriyle ilişkisine gelince, sorun sistemlerin genişliğinin üç farklı düzeyinde ortaya çıkar. Tek bir araç-amaç zincirinde sorun yoktur. Ancak bir bireyin bütün eylem sistemi hesaba katıldığında, kıt kaynakları farklı kullanım alternatifleri arasında bölüştürme

---

47 Hobbes tarafından tanımlandığı üzere yalnızca eylemin faydacı unsurlarını içeren bir sistem olarak tanımlanır.

48 Bu tartışma yalnızca "kusursuz bütünleşme" kutbunda bulunan sınırlayıcı durumla ilgilenmektedir.

yönündeki iktisadi gereklilik bize şunu işaret eder: eğer eylem sisteminin mantıklı olması bekleniyorsa nihai amaçların tutarlı bir sistem içerisinde olabildiğince bütünleşmiş olması gerekir. Nihai amaçların rastlantısallığı, bu anlamda[49] mantıksal eylem kavramının kendisi için geçerli olduğu somut bir eylem sisteminde var olamaz.

Üçüncüsü, birçok bireyi kapsayan bir sistemin toplumsal düzeyinde aynı sorun yeniden ortaya çıkar. Dışarıdan kontrol edici bir merciin olduğunu varsaydığımızda, bireysel sistemlerin ortak bir sistem içerisinde bir bütünleşmesinin olmaması mantıksal olarak mümkündür, fakat dışarıdan kontrol eden bu "tanrısal elin"[50] (deus ex machina) yokluğunda, böyle bir bütünleşme aynı zamanda kendi kendine yeten mantıksal eylem sisteminin mantıksal bir gerekliliğidir.

Biraz farklı bir açıdan bakıldığında esasında aynı düşünceler, bizi araç-amaç zincirinin ara bölümüne dair üç parçalı bir alt bölümlemeye götürür. İlk olarak, sadece ilgili tek bir birincil amaç olduğu sürece, teknolojik bir unsur vardır. Fakat aynı kıt araçların birçok alternatif amaca olası uygunluğu düşüncesi ikinci bir unsuru, iktisadi unsuru devreye sokar. Bu anlamda mantıksal eylem iktisadi olduğu sürece iki tane birincil amaç vardır; böyle kıt kaynaklar üzerinde kontrol elde edilmesi ve bu kaynakların rasyonel biçimde bölüşümü.

Ancak toplumsal bir düzeyde bunlardan özellikle birincisi,[51] yani iktisadi eylemin "kazandırıcı" yönü üçüncü bir unsur içerir. Başkaları da işin içine girdiğinde baskı, istenilen kontrolün sağlanması için potansiyel bir araçtır ki bu, iktisadi anlayışa bu şekilde dahil edilmez.[52] Onun da birbiri-

---

49 Bu, faydacı teorinin temel mantıksal kusurlarından biridir. Bu nokta şu eserde ustalıkla açıklanmıştır. R. W. Souter, *Prolegomena to Relativity Economics.*

50 Hobbes'un sosyal teorisinden "sosyal deizm" diye bahsetmek o kadar da abes olmaz. Mantıksal model esasında tanrı rolündeki egemenle aynıdır.

51 Belli bir bireyin bakış açısından bakıldığında kazanç edinme olan şey, bir topluluğun gözünden bakıldığında kaynakların bölüşümüdür.

52 Bu ifadenin temeli biraz daha aydınlatılmalıdır. İktisadi anlayış kıt kaynakların tek bir bireyin farklı amaçları arasında bölüşümü sorununa istinaden formüle edilmiştir. Sorun bu düşüncelerin birçok bireyi içeren bir topluma doğru genişletilmesidir. İlk aşamada, her hususta rasyonellik varsayımı kabul edilir; her aktörün duruma ve mümkün olan her eyleme uygun ve yeterli bilgiye sahip olduğu varsayılır. Böylece herhangi bir A aktörü, diğer yollarla birlikte, başka bir aktör olan B'nin eylemini de eylemin gitmesini istediği doğrultuda etkilemeye çalışarak, kendi amaçlarına ulaşmaya gayret edebilir. Varsayılan rasyonel temelde bu, iki farklı yoldan biriyle yapılabilir: A, B'nin eyleme geçmeyi teklif ettiği durum üzerinde sahip olduğu kontrolü, B'nin

ne benzer çift yönü vardır, bir araç olarak zorlayıcı gücün uygulanması ve onun birincil amaç olarak kazanılması. Bu yüzden ara bölüm kapsamına giren üç tür birincil ve yakın amaçtan bahsetmek mümkündür; teknolojik verimliliğin, servet üzerindeki denetimin ve zorlayıcı güç üzerindeki denetimin sağlanması. Her biri sırasıyla somut olarak diğer ikisine yönelik bir araçtır. Zorlayıcı güç unsuru "siyasi"[53] olarak adlandırılabilir.

Ancak her biri diğerine araç olarak işlev görebilirken birbirleriyle bir tür hiyerarşik ilişki içindedirler; her biri, ilgili koşullar dizisinin genişlemesiyle, kendisinden öncekinin edinilmesinin koşuluna dönüşerek gerçekleşir. Dolayısıyla diğer amaçlar işin içine girmediği sürece teknolojik amaçlar kendine yeter. Ancak diğer kullanımlar, teknolojik bir amaca yönelik potansiyel araçlar için rekabete başladığında, onların "iktisadı", araçların söz konusu amaç için kullanımlarının gerekli rasyonellik koşulu olmaya başlar. Daha geniş bağlam, bir anlamda teknolojik verimlilik unsurunu iktisadi unsura tâbi kılar. Benzer şekilde, diğer kişilerle ilgili olarak "iktisat" onlarla olan iktidar ilişkilerinin çözülmesini gerekli kılar. Bunlar çözülene kadar, birinin onların potansiyel hizmetleriyle yalnızca iktisadi bağlamda ilgilenmesi irrasyoneldir.

---

onun istediği bir şeyi yapması şartıyla, B'nin durumunu B'nin lehine olacağını bildiği bir yolla değiştirmek için kullanabilir. Ya da öte yandan B'nin onun istediği bir şeyi yapmaması halinde, B'nin durumunu B'nin aleyhine değiştirmek için gücünü kullanmakla tehdit edebilir. Her iki vakada da B'nin uygun gördüğü alternatif tercihini seçmesi beklenir. Başkalarının eylemini etkilemenin ilk biçimi bireysel kaynakların bölüşümü için geçerli olan aynı analizin geçerli olduğu seçenektir: o, bu yüzden iktisadi mübadele olarak adlandırılır. Ancak bunun bütün bir toplumsal sisteme genelleştirilebilmesi için, ikinci yönteme, baskıya, başvurulmasını kısıtlayıcı bir yol olmalıdır, bu çok genel olduğu için, mevcut durumda daha kolay ve bu yüzden A'nın bakış açısına göre daha verimli olan yöntemdir. Somut eylem sistemlerinde çok önemli bir rol oynayan hile, şu anki analitik bağlama ait değildir çünkü bu B'nin bilgisi duruma uygun ve yeterli olmadığı sürece mümkündür. Fakat şu açıktır ki, iktisadi mübadeleye dair yüksek bir gelişme olabilmesi için, hile unsurunun da denetim altında tutulması gerekir. A'nın B'ye hile yapmayacağının varsayıldığı durumda yeterli ve uygun olan bilgi, hile ihtimali olaya dahil olduğunda yetersiz hale gelir. Başkalarının eylemlerini etkilemenin mümkün olan daha çok çeşitli yolları vardır ancak bunlar burada değerlendirilemeyecek kadar karmaşıktır.

53 Bu anlamda iktisadi unsurun yukarıda tanımlandığı haliyle iktisadın üzerinde uzlaşılan temel araştırma konusu olduğu kadar, siyasi unsurun da kesinlikle siyaset biliminin üzerinde uzlaşılan temel araştırma konusu olduğunu söylemek çok güçtür. Fakat iktidar unsuru kesinlikle siyaset düşüncesinde sürekli konu edilen temel başlıklardan biridir ve burada diğer sosyal bilimlerde olduğundan çok daha fazla öne çıkmaktadır. Bu sebeple, örnek olaydaki kullanım tamamen de temelsiz değildir.

Toplumsal Fayda Teorisi

Konu dışına çıkan bu uzun açıklamalardan sonra Pareto'nun unutulmuş olduğu zannedilebilir, fakat durum böyle değil. Aksine, bu çalışma bağlamında bu eserin en önemli teorik parçası olan toplumsal fayda teorisinin yorumlanması adına bir temel sağlamak için, detaylı bir şema oluşturmak gerekliliği hasıl olmuştur. Pareto'nun kendi analitik şemasını bu istikamette bu kadar uzun ve ayrıntılı biçimde ortaya koymadığı bir gerçektir. Fakat onun toplumsal fayda sorununu ele alma yönteminin, farklı bir açıdan bakıldığında, esasında özetlediğimiz şemayı içerdiğinin farkına varılırsa, ancak o zaman tam anlamıyla anlaşılacağı tezi savunulacaktır.

Bu teorinin iktisat teorisinin sorunlarıyla aynı kökten türediği aslında çok açıktır. Pareto'nun toplumsal fayda teorisinde, daha önce Marshall ile bağlantılı olarak tartışılmış olan iktisadi maksimum doyum doktrininin sosyolojideki karşılığını çözümlemeye çalıştığı söylenebilir. Hatırlanacaktır ki bu, dikkatli bir biçimde tanımlanmış belli bazı koşullarda her bireyin kendi iktisadi çıkarının peşinde koşmasının (yani kendi amaçlarının doyumu için araçları maksimum düzeye çıkarma çabası) aynı topluluktaki bütün diğer bireylerin olabilecek maksimum doyumuyla sonuçlanacağı yönündeki önermedir. Başlıca koşullar eylemin rasyonelliği, kaynakların hareketliliği, ihtiyaçların doyum süreçlerinden bağımsızlığı, mübadelede rekabet ve hakiki bir denkliktir ki bu ancak kuvvet ve hilenin ve daha yumuşak diğer baskı biçimlerinin ve belki de baskı dışındaki başka bazı güç kullanımlarının da yok edilmesiyle olur.[54]

Bu noktadan başlayarak Pareto dört adımda iddiasının zirvesine ulaşır. İlk ikisi iktisat bağlamında, son ikisi ise sosyoloji bağlamında en yüksek fayda ile ilgilidir. Bu ayrımın niteliği tartışılması gereken en önemli sorunlardandır. Faydayı iktisadi bağlamda kendi ürettiği bir kavram olan "ophelimity"[iktisadi doyum] olarak adlandırır.[55] Onun kullanımına uymak kullanışlı olacaktır.

Pareto şöyle der:

> *Politik iktisatta denge durumunu her bir bireyin maksimum iktisadi doyum elde ettiği bir nokta olarak tanımlayabiliriz. Koşullar bu dengenin tam olarak belli olacağı şekilde verilmiş olabilir. Fakat eğer bu koşullardan*

---

54 Bu konu burada incelenemeyecek kadar karışıktır. Neyse ki bunun çözümü mevcut tartışmayı etkilemez.

55 *Traité*, 2128.

> *bazılarını dışarıda bırakırsak bu apaçık belirlilik kaybolur ve denge bireyler için maksimum faydaya ulaşıldığı sonsuz farklı noktada mümkün olur. İlk durumda mümkün olan değişimler belirli bir denge noktasına yönelenlerdir. İkinci durumda ise diğer değişimler de mümkün olabilir. İkincisi tamamen iki farklı türdedir. Bizim P dediğimiz ilk türde değişimler o niteliktedirler ki, bazı bireylerin çıkarı lehine hareket ederken, zorunlu olarak başka çıkarlara zarar verirler. Q dediğimiz ikinci türde ise istisnasız ya bütün insanların lehine ya da aleyhine hareket ederler.*[56]

Değişim sürecinde bir Q noktasında, değişimin belli bir doğrultuda topluluğun *her bir* bireyi için iktisadi doyumdaki bir artışla daha çok ilerlemesi mümkün olabilir. *Böyle* bir değişim sadece iktisadi temellerde "gerekçelendirilebilir" çünkü farklı bireylerin iktisadi faydalarının nicel mukayesesi sorunu ortaya çıkmaz. Öte yandan, böyle bir değişim nihayetinde, bunun ötesinde aynı doğrultudaki daha fazla bir değişimin bazılarının iktisadi doyumunu başkalarınınkinin aleyhine artıracağı P sınırına erişecektir. Her iki tarafta bulunan sayılar ne olursa olsun,[57] "bırakmaya ya da devam etmeye karar vermek için iktisada yabancı değerlendirmelere başvurmak gerekir, yani karar *hangi* bireylerin faydasına olmalıdır veya hangisi feda edilmelidir gibi, bunlara *toplumsal* fayda, etik veya diğer düşünceler açısından karar vermek gerekir. Tamamen iktisadi bakış açısına göre, topluluk bir kez bir P noktasına varınca orada durmalıdır." Pareto bu noktayı bir topluluk *için* maksimum iktisadi doyum olarak adlandırır; şu şekilde yeniden ifade edilebilir; topluluğun *üyeleri* için *bölüşümcü bir biçimde* seçilmiş nokta.

Şu halde "eğer bir topluluk bir kişi olarak düşünülebilseydi, onun da maksimum iktisadi doyumu olurdu; yani topluluğun iktisadi doyumunun [bir birim olarak] maksimum düzeye çıkarıldığı noktalar olacaktı."[58] Ancak topluluğa ait böyle bir maksimum *iktisadi doyum* yoktur çünkü başka sebeplerin yanı sıra, farklı bireylerin iktisadi doyumları karşılaştırılamayacak heterojen niceliklerdir. Topluluk *için* maksimumun böyle bir mukayese gerektirmemesinin tek sebebi, bunun *iktisat* için bir anlamının olmasıdır.

Bütün bunlar ne anlama gelir? Şüphesiz Pareto için iktisadi analiz düzeyi, belli *bireysel* amaçlar için araçların kazanılması ve bölüşüm süreç-

---

56 A. g. e. 2182.
57 A. g. e. 2129.
58 A. g. e. 2130.

leriyle ilgilidir. Belli bir değişim bütün bireyleri aynı doğrultuda etkilediği sürece, onun topluluk üzerindeki etkisinin[59] toplam iktisadi doyumu artırması ya da azaltması, tamamen iktisadi terimlerle belirlenebilir. Fakat bu artık doğru olmadığı sürece, net etki hakkında bir yargıya varılmasında farklı bireylerin iktisadi doyumlarının mukayesesi gerekli hale geldiği için, mesela toplumsal fayda gibi bazı iktisat dışı hususlara başvurulmalıdır. Dikkat etmek gerekir ki, Pareto mukayesenin yapılamayacağını değil iktisadi terimlerle yapılamayacağını söylüyor. Şu halde heterojen olan faydalar değil iktisadi doyumlardır. Teknolojik düzeyde amaçların karşılaştırılması sorunu çıkmaz. İktisadi düzeyde ise sorun çıkar fakat tek başına iktisadi değerlendirmeler bireyin kendi amaçlar sistemini diğerlerininkiyle karşılaştırmanın ötesinde bir açıklama getiremez. Bu önceki analizle tamamen örtüşmektedir.

Pareto artık kendi analizini "sosyolojinin" daha kapsamlı alanına doğru genişletir.[60] Bu noktada onun temel vurgusu belli değişimlerin farklı birey gruplarının çıkarlarını farklı doğrultularda etkilediği gerçeği üzerinedir. Ve böyle değerlendirme farklılıkları kamu otoritesi tarafından yasalarla ve başka şekillerde yaptırım altına alınır. Bu tarz yasaların "iyi ya da kötü yöndeki" *sonucu*, otoritenin hakkında bilgi sahibi olduğu bireylerin aldığı bütün kamu hizmetlerini mukayese etmektir. "Kısacası pür iktisadın, sonuca etki eden bazı etkenlerle heterojen olan nicelikleri homojenleştirdiği zaman katı bir biçimde yerine getirdiği işlemi kabaca tamamlayarak üstesinden gelir."[61] Pareto şöyle devam eder:

> *Pür iktisatta bir topluluğu tek bir kişi gibi düşünmek mümkün değildir; sosyolojide biz topluluğu bir kişi olarak değilse bile en azından bir birlik olarak düşünebiliriz. Bir topluluğun iktisadi doyumu yoktur fakat biz kesin biçimde bir topluluğun faydasını tasavvur edebiliriz. Bu yüzden pür iktisatta bir topluluk için maksimum iktisadi doyum ile topluluğun maksimum iktisadi doyumunu karıştırma tehlikesi söz konusu değildir, zira bu ikincisi zaten yoktur. Sosyolojide ise bir topluluk için maksimum fayda ile topluluğun maksimum faydasını karıştırmamak için çok dikkat edilmelidir zira her ikisi de vardır.*[62]

---

59 Değişimin topluluk için net bir iktisadi doyum artışı mı azalışı mı olduğu anlamında. Bununla ilgili, farklı bireylerin iktisadi doyumunun mukayesesini içerecek olan ek varsayımlar olmadan, mutlak ya da yüzde şeklinde bir *sayısal* değer verilemez.

60 *Traité*, 2131.

61 A. g. e.

62 A. g. e. 2133. İtalikler yazara ait.

O halde bu iki maksimum değer nedir? Bunların en üstün iktisadi doyumdan ve birbirlerinden farkı nedir? Son olarak "her ikisi de var olanın" teorik içerimleri nelerdir?

Yeniden alıntılamak gerekirse: "Proleterler, yönetici sınıfların gücünü ve zenginliğini artırmaktan başka hiçbir amaca hizmet etmeyecek olan çocuklara sahip olmak istemediklerini söyledikleri zaman, topluluk *için* maksimum fayda sorunundan bahsetmektedirler."[63] Yani bu düzeyde sorun ***bölüşümle ilgili***dir, hangi sebepten olursa olsun kıt olan kaynaklarla ilgili topluluk içindeki farklı birey ve grupların çatışan iddialarını uzlaştırma meselesidir, birinde ne kadar çok varsa başkalarına o kadar az kalır. Her toplumda farklı birey ve grupların diğerlerininkinden ayrı olarak ya da diğerleriyle çatışma içinde kendi amaçlarını elde etmeye çalıştıkları böyle bir bölüşüm sorunu vardır.

Bu, iktisadın dağıtımla ilgili yönünden nasıl ayrılır? Bu yönüyle ilgili olarak bu değerlendirme daha geniş düşünceler içerir. İktisat teorisi toplumsal ilişkiler alanını kapsamaya başladığı zaman, bu ilişkilerin sadece belli unsurlarını, satın alınabilir araçların rasyonel biçimde tahsisiyle ilgili olanları, formüle eder. Ancak bu, toplumsal düzeyde görüldüğü üzere, ancak zorlamanın bertaraf edildiği nispeten istikrarlı bir toplumsal düzen çerçevesi var olduğu sürece mümkündür. Bu çerçeve öncelikli olarak iktisadi etkenlere bağlı değildir. Mevcut tartışmayla ilgili olarak, bir topluluk *için fayda,* buna karşılık gelen iktisadi doyumdan, bu çerçevenin bölüşümle ilgili yönü resme dahil edildiği için ayrılır; o sadece iktisadi yönüyle değil, *genel olarak* bireylerin bölüşümle ilgili ilişkilerini uzlaştırma meselesidir. Ve her şeyden önce bu sadece zenginliğin değil aynı zamanda *iktidarın* bölüşümünü de kapsar. Kısmen belirli bir bölüşüm olmaksızın toplumsal bir sistem olamaz.

Pareto, buna ilaveten "aynı anda heterojen faydaları hesaba katan sorunları çözmemiz mümkün değildir yerine, bu heterojen faydaları ele almak için bunları karşılaştırılabilir hale getirecek bir hipotezi kabul etmek gerekir şeklinde bir sonuca varmalıyız"[64] der. Pareto'nun, burada sorunun ayrılması önemli olan iki yönünü birlikte değerlendirdiği görülüyor. O, burada öncelikli olarak kamu politikasıyla, iki alternatif ölçüden hangisinin topluluk *için* toplam faydaya daha çok katkı sağlayacağına karar vermemizin hangi varsayımlar temelinde mümkün olduğu sorusuyla ilgi-

63 A. g. e. 2134.
64 A. g. e. 2137.

li görünüyor. Bu sorunun cevabı, kamu politikasının otoritenin işleyişini belirleyen bölüşümle ilgili bir standarda dayandığıdır. Ancak o böyle bir hipotez sunduğunda sorun belirgin hale gelir. Fakat böyle bir hipotez deneysel olgulara dayanmaz, çünkü toplumun varoluş koşullarının sınırları içerisinde bu anlamda belirli hiçbir olgu yoktur. Daha doğrusu bu otoritenin, gözlemciye göre keyfi olan nihai amaçları meselesidir. "Duygudan başka bir ölçütümüz yoktur."[65]

Ancak bu "sanal" taraf, ne hikayenin bütünü ne de mevcut tartışmamızın en önemli parçasıdır. Zira eğer kamu politikasının olası "bilimsel" temeli üzerindeki bu sınırlamayı kabul edersek, bu söz konusu toplumun ampirik niteliği açısından en önemli içerime sahiptir. Bu, sadece böyle bir hipotezin gerektirdiği bir ölçüye karar vermek değildir, fakat (a) insanların eylemleri öznel amaçlarca yönlendirildiği ve (b) bu eylemlerin faydaları, mesela amaçları, heterojen olduğu sürece, heterojen faydalarının pratik amaçlar için kabaca ortak bir paydaya indirgendiği, belki "benimsenmiş" değilse bile, bir şekilde "mecburi" olarak kabul ettirilmiş böyle bir ilke olmalıdır. Yani kamu politikası tamamen bilim tarafından yönlendirilemez çünkü toplumdaki insanların eylemleri, belli amaçlara göre rasyonel olduğunda bile, bunların fiilen birbirleriyle var olan ilişkilerini belirlerken bilimsel olmayan fikirler içerirler. Fakat kaynakları ne olursa olsun ilişkiler *vardır* ve faydalar kayda değer ölçüde homojenleştirilmişlerdir. Aksi takdirde toplum diye bir şey var olamaz.

Fakat durumun bundan ibaret olmadığı açıktır. Bir topluluğun maksimum faydası kavramının şimdi tartışılmış olandan farkı henüz açıklanmış değildir. Pareto der ki "Biz sosyolojide topluluğu bir kişi değilse bile *en azından bir birlik olarak* düşünebiliriz."[66] Pareto'nun ayrımı üzerinde ısrarcı olduğu şey, bir topluluk *için* maksimum faydada bulunanın yanı sıra ne tür bir birliktir?[67] Bu bağlamda[68] önemli olan cevap, toplumsal fay-

---

65 A. g. e. 2135.

66 A. g. e. 2133.

67 Bu nedenle o der ki "bireyin faydalarının topluluğunkinin aleyhinde olmadığı durumlarda bile, iki duruma ait maksimum noktaları (*topluluğun faydası ve topluluk için* fayda) genellikle çakışmaz. A. g. e. 2138.

68 Toplumun bir birlik oluşturduğu bir başka durum ise toplumun üyelerinin bir grup olarak aynı hayatta kalma koşullarında birbirlerine bağlı olmalarıdır. Dışarıdan bir saldırı veya kıtlık, deprem ve sel gibi doğal bir afet onları az ya da çok bir birim olarak etkiler. Bu düşünceler somut olarak alındığında Pareto'nun iddiası için şüphesiz önemlidir. Fakat bu tartışmanın analitik düzeyinde bunlar ihmal edilebilir çünkü yeni

da tartışmasını tamamlayan bölümde daha önce tartışılmış olan iki soyut toplum türünden ikincisiyle bağlantılı olarak onun eserinin Fransızca metninde[69] görülen bir ifadede saklıdır.

Hatırlanacağı üzere o ibare şuydu: "yalnızca mantıksal deneysel akıl yürütme tarafından belirlenmiş"[70] bir toplum. Anımsanacaktır ki Pareto burada şöyle der: "eğer dışsal şartlar belli ise toplumun biçimi asla tam olarak belirlenmez. Buna ilaveten *toplumun mantıksal-deneysel akıl yürütme yoluyla ulaşmaya çalışması gereken amacı da* göstermek gerekir."[71] Onun bir topluluk *için* fayda sorununun bölüşümle ilgili yönü üzerindeki ısrarından sonra, onun burada "bir toplumun *üyelerinin* [bölüşümcü bir şekilde] ulaşmaya çalışması gereken amaçlar"dan değil de "*toplumun* ulaşmaya çalışması gereken *amaç*"tan bahsetmesi son derece önemlidir. Şüphesiz bu, topluluğu, toplumun yalnızca ayrı bireysel amaçlara değil tek bir *ortak* amaca (veya amaçlar sistemine) ulaşmaya çalıştığı şeklinde düşünülebileceği bir *birlik* olarak düşünmektir.

Pareto'nun bu kavramla ve bunu diğerinden ayırma gerekliliğiyle ne kastettiğinin başka bir mümkün açıklaması görünmemektedir. Şüphesiz bu ikinci soyut toplum, somut insan toplumu değildir fakat bu, insan toplumunun da ampirik olarak bunlarla ilgisiz olduğu anlamına gelmez. Aksine, insan toplumunun onunla diğer soyut tür arasında bir orta yerde olduğu kabul edilir. Buradan kesin olarak şu sonuç çıkar ki, Pareto'nun görüşü şu şekilde olmalıdır: "(bir birlik olarak) toplumun ulaşmaya çalıştığı amaç" somut insan toplumunda önemli bir *unsur*dur.

Pareto'nun burada tartıştığı soyut rasyonalist toplum türünde topluma ait böyle bir amacın varlığının, bireylerin amaçları açısından bazı önemli içerimleri vardır. Zira bu çalışmada kullanıldığı şekliyle amaç kavramı

---

teorik sorunlara yol açarlar. Bunlar, herhangi bir toplumsal grubun farklı türlerinde çevre koşulları tarafından sınırlandığı yollara dahil edilirlerdi. Pareto'nun toplumun "biçimi"nin belirlenmesiyle ilgili bu koşulların statüsü hakkındaki görüşü, Sosyal Darwincilik değerlendirmesiyle bağlantılı olarak daha önce tartışılmıştır ve burada tekrar edilmesine gerek yoktur. Diğer düşünce çizgisi mevcut bağlamda başarılı teorik sonuç vermeyi vaad eden çizgidir ve bu yüzden sadece o çizgi takip edilmektedir.

Bu birlik, öznel olmayan kategoriler açısından analiz edilebilir düzeyde toplumsal olarak yeni ortaya çıkan ve bireysel organizmaların topluluklar içinde biraraya gelmesine atfedilebilir olan bir unsuru içerebilir. Durum bu olduğu sürece, "ortak olarak" kabul edilen değerlerden bahsetmek makuldür.

69 Bkz. s. 248, Dipnot 15.

70 *Traité*, 2141.

71 A. g. e., 2141. İtalikler yazara ait.

öznel bir kategoridir ve aktörün ruh halindeki bir şeye gönderme yapar. Bir toplumun amacı gibi bir kavramın bu kavramsal şema açısından anlamlandırılabilmesi, bunun toplumun üyeleri için ortak bir amaç olduğu teoremi yoluyla mümkün olabilir. Bu şartlarda farklı üyelerin farklı amaç sistemleri sadece, "bölüşümcü adalet" ilkelerinin fiili toplumsal düzene dahil edilmesi anlamında bir ölçüde "homojen hale getiril"mez, fakat aynı zamanda bu bireysel sistemlerin bazı yönlerinin üyeler tarafından ortak olarak benimsendiği söylenebilir. Bu doğru olduğu sürece amaç sistemlerinin bütünleşmiş olduğu söylenebilir. Bunun, Pareto'nun soyut toplumu için geçerli olması, bu düşüncelerden ve öznel araç-amaç şemasının onun analizinde çok önemli bir yer tuttuğu gerçeğinden çıkarılabilecek haklı bir sonuç gibi görünüyor.

Şüphesiz tam anlamıyla "bütünleşme"nin sadece soyut toplum için geçerli olduğu açıkça anlaşılmıştır. Bu, başka açılardan olduğu gibi bu açıdan da sınırlayıcı bir durumdur. Elbette ne Pareto ne de bu satırların yazarı, somut toplumların bile genel olarak bu anlamda neredeyse kusursuz biçimde bütünleştiğini veya üyelerinin çoğunluğunun, normalde ortak bir amaçlar sisteminin var olduğunun bilincinde olduklarını ima etmeye çalışmıyor. Ancak bu sistemin açık ya da örtük olması, bütünleşmeye çok yakın veya çok uzak olması bu teoremin teorik önemini, tüylerin yavaşça düştükleri ve boşluktaki cisimlerin düşüşünü düzenleyen yasanın önemini düzensizce ortadan kaldırdıkları gerçeğinden daha fazla etkilemez. Teoremin deneysel koşullarına görece yaklaşan somut bir örnek, Kalvin'in kendi çağında yeryüzünde Tanrının Krallığını kurma ortak amacına ulaşmaya çalıştıkları söylenebilen Cenevre Kalvinistleri örneğidir. Ancak bu pek nadir bir durumdur. Yalnızca bu örnek değil, teoremin ampirik uygunluğuna dair genel sorun bu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde çeşitli vesilelerle tartışılacaktır.

Pareto'nun değerlendirmesi bu unsurun statüsüyle bağlantılı olarak gerçekten iki farklı nokta içerdiğini söyler. Birincisi, bölüşüm ilkesi gibi bu da "mantıksal-deneysel bilimle gerekçelendirilemez." Aslında bu da neden "yalnızca akla dayalı bir toplumun var *olamayacağını*"[72] açıklayan diğer temel eksik veriyle (aktörlere göre) birliktedir. Ancak öte yandan, bu onun ampirik öneminin değerini düşürmek için bir sebep değildir. Aslında bu Pareto'nun şu ilkesinin en önemli uygulamalarından biridir: Bir "doktrine"

72 A. g. e. 2143. İtalikler yazara ait.

ait (mantıksal-deneysel) hakikati (burada, amaç) ve toplumsal faydalarını, onun nedensel önemine işaret ederek, ayırt etmek gereklidir.

Bu iddiayla birlikte Pareto'nun düşüncesinde bir fenomen olarak, sosyolojik teorem şeklinde adlandırılabilecek şeyin en önemli versiyonlarından biri ortaya çıkar; bu da toplumun *sui generis** bir gerçeklik olduğudur; onun, bileşeni olan birimlerinden doğrudan genellemeyle türetilemeyecek özellikleri vardır. Bu olgu burada şu şekli alır: Teoremin altında yatan en önemli gerçeklerden birisi, bireysel eylemler tek başına düşünüldüğünde var olmayan *ortak bir amacın* (veya amaçlar *sistemi*nin) varlığının söz konusu olmasıdır. Pareto daha önceki analitik şemayla bağlantılı olmadan yalnızca genel toplumsal eylem sistemleriyle ilgilendiğinde, bunun ortaya çıkmış olması tesadüf değildir. Çalışmanın sonraki kısmında Durkheim'ı ele alırken[73] bu teoremin sonuçlarının önemli ayrıntılarıyla ve çeşitli şekillerde izini sürme fırsatı olacak. Buradaki tez, Durkheim'ın nihayetinde Pareto'yla büyük ölçüde aynı versiyona ulaştığı ve bunun neredeyse en doğru versiyon olduğu şeklinde öngörülebilir.[74]

Pareto'nun fayda teorisinin temel kurucu ilkesinin ne olduğunu anlamak önemlidir. Sırasıyla iktisadi ve sosyolojik analiz düzeyindeki iki maksimum fayda türü, birbirleriyle *paralel değil hiyerarşik* bir ilişkiye sahiptirler. Hiyerarşi ilkesi her yeni adımın öncekinden daha geniş bir dizi düşünceyi içermesidir. O, sistemin daha dar bir analitik temelde anlamlı olmayan karmaşıklıklarını tespit eder. Her yeni adımı özel olarak tanımlayan, yukarıda tasarlandığı şekilde, sonunda rasyonel kutuptaki asli araç-amaç ilişkine dair tam bir toplumsal *sistem* tasavvuruna ulaşılması için, *araç-amaç analizine ait ilave bir temel yapısal unsurun işin içine dahil edilmesidir.* Bu tasavvur bütünü, somut toplumun anlaşılması için gereklidir.

Böylece teknolojik düzeyde fayda sorunu gündeme getirilmez çünkü ilgili amaçlara dair bir karşılaştırma yoktur. Sorun ilkin iktisadi düzeyde çıkar fakat burada sadece bölüşümle ilgilidir. Bireyler arasında çatışan iktisadi iddiaların uzlaştırılması iktisadi mülahazalardan daha fazlasını gerektirir, zira burada iktisadi mülahazalar siyasi olanlara, yani zorlayıcı iktidar hakkındaki değerlendirmelere göre ikincildir, çünkü her iktisadi bölüşüm ancak genel bir bölüşümcü adalet çerçevesi içerisinde mümkündür. Fa-

---

* Nev'i şahsına münhasır, kendine özgü, emsali olmayan, eşsiz -ç.n.

73 8-11. Bölümler.

74 Eylemin referans çerçevesi açısından doğrudan ifade edildiği gibi. Mesela toplumsal ilişki şeması farklı bir ifade biçimi gerektirecekti.

kat bölüşüme dair bütün bu sorunlar, bir bütün olarak yapının üzerinde durduğu birliğin temelini göstermeksizin, servet ve iktidara yönelik olası bireysel iddialar arasındaki çatışmanın uzlaştırılmasıyla ilgilidir. Pareto son tahlilde anlamıştır ki bu birliğin temeli "toplumun ulaşmaya çalıştığı bir amacın" zorunlu varlığına dayanmaktadır. Yani bireysel eylem sistemlerinin nihai amaçları, bütün yapıyı bir arada tutan en üst birlik unsuru olarak tek bir *ortak nihai amaçlar sistemi* oluşturmak üzere bütünleşmişlerdir. Böylece Pareto'nun analizi, yukarıda ortaya konan asli araç-amaç ilişkisinin genel çerçevesiyle her noktada örtüşür. Böyle bir örtüşme sadece tesadüf olabilir mi?

Toplumsal Sistemlerin Mantıksal Olmayan Yönü

Şimdiye kadar okuyucunun mazur görülebilir belirli bir kızgınlık gösteriyor olması muhtemeldir. Pareto'nun asıl ilgilendiği şeyin *mantıksal olmayan* eylem olduğu ve tartışmanın sayfalardır açıkça sadece mantıksal eylemle ilgili olarak devam ettiği doğru değil mi? Bu Hamlet'siz bir *Hamlet* durumu değil de nedir? Tartışma burada kesilseydi şüphesiz öyle olacaktı, fakat bütün bunlar mantıksal eylem ve mantıksal olmayan eylem arasındaki ayrımın yapısal önemine dair tam ve eksiksiz bir yorumlamanın yapılabilmesi için gerekli bir mukaddime olmuştur. Şimdi bu yorumlama, ana hatları henüz ortaya konan şemanın Pareto'nun ele aldığı diğer unsurlardan bazılarıyla nasıl ilişkili olduğunu göstermek gibi bir çabayla yerine getirilmeye çalışılacaktır.

En uygun başlangıç noktası onun şu ifadesini hatırlamaktır: "insan toplumu iki tip arasında ara bir durumdur."[75] Bu ne anlama gelir? Soruya cevap vermek için mantıksal eylem tasavvurundan yola çıkarak geliştirilen şemanın bir içerimini dikkate almak gerekir. Yani mevcut amaçlarımız açısından kavramın analitik öneminin, esasında öznel amaçların eylemde geçerli bir etken oluşturduğu varsayımına dayandığı tespit edilmişti[76] - ancak bu temelde iktisadın ya da mantıksal eyleme odaklanan başka bir bilimin açıklayıcı önemi olduğu yaklaşımı savunulabilir bir görüştür.[77] Bu bakış

---

75 *Traité*, 2146.

76 Pareto'nun onu, tortulara ve türemlere ulaşma işlemini tanımlamak için gerekli bir ölçüt olarak, ilk kullanımı için bu varsayım gerekli değildir.

77 Yani, analitik olarak önemli unsurlar içerirler; mesela "değerler"indeki bir değişim somut fenomendeki bir değişimle sonuçlanır. Kavramın bu kullanımında Pareto'nun çok etkili biçimde eleştirdiği tek taraflı neden sonuç ilişkisine dair bir içerim yoktur.

açısı, yalnızca mantıksal eylem kavramının, farazi de olsa, belli bir grup somut eyleme işaret etmesi gerekmediğini değil, fakat aynı zamanda onun soyutluğunun da kendine özgü bir türde olabileceğini işaret eder. Mantıksal eylem kavramı, belli varsayımlar altında eylemin ne olması *gerektiğine* dair bir norm tanımlayabilir.[78] Böyle bir norm bütünüyle ideal bir reçete olacaktır, fakat o aynı zamanda somut insani eylemin nedensel analizi için anlamlı da olabilir. İnsanların aslında norma ulaşmak için mantıklı davranmaya çabaladığı yönünde ampirik kanıtlar olduğu sürece, bu son derece anlamlıdır. O halde onların eylemleri somut olarak tam anlamıyla başarıya ulaşmaktan ne kadar uzak olursa olsun, normun kendisinin eylemin fiilî sistemindeki vazgeçilmez *bir* yapısal unsuru oluşturduğu düşünülebilir ve bu yüzden eylemin sonucuna giden süreci belirlemede bir rolü olabilir.

Bir normun fiilî eylem biçimiyle genel ilişkisine dair üç mantıksal olasılık vardır. Birincisi normun sadece varlığının, yani aktör tarafından bağlayıcı olarak kabul edilmesinin, otomatik olarak onunla uyum anlamına gelmesi olasılığıdır. İkincisi tam tersi, normun eylemi yöneten gerçek güçlerin, gösterge anlamında, sadece bir tezahürü olduğu ancak nedensel hiçbir önemi olmadığı olasılığıdır. O halde eylem otomatik bir süreçtir. Son olasılık şudur ki, norm somut eylemde bir yapısal unsur oluşturduğunda o *sadece* tektir. Bir norma ulaşmada aşılması gereken ve aslında sadece kısmen aşılan engeller ve dirençler[79] vardır. Bu yüzden fiilî eylem biçiminin, norm tarafından öngörülenle tam olarak uyuşmaması normun önemsiz olduğunun değil tek başına önemli olmadığının kanıtıdır. Direncin varlığı ve onun (kısmen de olsa) aşılması, iki görüşün ikisinde de yer almayan başka bir unsuru, "çaba"yı işaret eder.[80]

Bu bölümdeki tartışmanın ele almış olduğu Pareto'nun eserine dair analizin tümü reddedilmedikçe, üçüncü olasılığın ona atfedilmesi gerektiğinden pek şüphe edilemez. Araç-amaç ilişkileri hiyerarşisi birbirlerinin üzerine konulmuş normatif yapılar hiyerarşisidir. Ancak bu normatif yapılar kendi kendilerine var olmaz, yalnızca başka bir dizi dirençli etkenle

---

78 Mevcut bağlamda, bu zorunlu olarak aktör için bile herhangi bir etik içerim taşımaz ve şüphesiz gözlemci için de taşımaz. Bu basitçe bir etkinlik meselesidir.

79 Normla aynı doğrultuda fakat ondan bağımsız olarak işleyen başka etkenler de olabilir.

80 Öngörmek gerekirse: Bu olasılıklardan ilki, norm gerçek bir bağımsız değişken olduğu ve bağımlı olmadığı sürece, genel olarak idealist teorilerce, ikincisi pozitivist teorilerce ve üçüncüsü ise iradeci eylem teorisince kabul edilmiştir. Bu konular çalışmanın son bölümünde açıkça ele alınacaktır.

ilişkili olarak eylem için önem arz ederler. Bu normatif yapılar iki soyut topluma dair mevcut tartışmayla ve insan toplumunun bu ikisi arasında bir ara durum olduğu iddiasıyla ilgili olduğu sürece en uygun yorum gibi görünmektedir. İkinci soyut toplum, "bir toplumun ulaşmaya çalışması gereken amaç" da dahil, eylem sistemlerinin normatif yönlerinin bazılarını, dirençli ve diğer normatif olmayan yönlerden tecrit ederek formüle eder. Öte yandan, birinci soyut toplumun duyguları ve koşulları aslında bu normatif olmayan etkenleri oluşturur. Yalnızca bu iki grup unsurun birleşimi insan toplumuna, dolayısıyla o ara duruma, dair işe yarar bir yapısal analiz sunar.

İlk olarak normatif olmayan etkenlere kısa bir gönderme yapalım: Onların kolaylıkla yukarıda tartışılan[81] kalıtım ve çevre gibi etkenleri oluşturdukları kabul edilebilir. Şüphesiz onların etkileri nesnel bir bakış açısına göre incelenebilir fakat öznel bakış açısıyla da ilgilidirler. Yine de onlar bir yanıyla dış dünyanın "olguları" biçiminde, öznel yön bir teori olarak düşünüldüğü sürece, bir dışsal gerçekliğin "yansımaları" olarak ortaya çıkabilirler. Aktöre göre bunlar "belli"dir, bunlar onun öznel "duygular"ından bağımsızdır.[82] Pozitif bilimin bütün metodologlarının vurguladığı bu bağımsızlık, eylem bağlamında aktörün "keyfi" iradesine karşı "direnç"e dönüşür. Onlar aktörün, eylemin gerekli koşulları olarak hesaba katması gereken şeylerdir. Şurası açıktır ki bir bireyin kendi kalıtımı da dışsal çevrenin özellikleri kadar bu kategoriye girer. Öznel bakış açısı egonun[83] bakış açısıdır, somut[84] biyososyal bireyin bakış açısı değil.

Tortuların temelinde yatan ruh halini oluşturan şey bu unsur ya da unsurlar grubu olduğu sürece, Pareto ilk bakışta tortulara dair incelemenin psikolojinin, hatta daha derin düzeyde biyolojinin ve insan dışı çevreyle

---

81 2. ve 3. Bölüm.

82 Şüphesiz bunlar "doğru olarak anlaşıldığı" sürece. Diğer taraftan da doğru olarak anlaşılmadığı sürece, onlar kendilerini, öznel bakış açısına göre, cehalet ve hatanın kaynağı olarak indirgerler.

83 Oysa nesnel bakış açısı güçlü bir biçimde birim olarak somut biyopsikososyal bireyi ele alma ve bu yüzden ampirik hataya düşme eğilimindedir. Bkz. Dipnot. s. 45.

84 Bu hususun bir başka yönüyle ilgili bir ikaz tekrarlanmalıdır. *Buradaki* sorun tam olarak bazen toplumsal çevre olarak adlandırılan şeyin bazı özelliklerini açıklama sorunudur. Şüphesiz onun toplumunun sahip olduğu özellikler, *toplum içerisinde* hareket eden her *somut* bireye göre "gerçekler" oluşturur. Ancak bu metindeki tartışmada geçen hem "çevre" ve hem de "birey" analitik soyutlamalardır. Onları somut varlıklar gibi değerlendirmek bütün sorunu halledilmiş saymak olacaktı. Bu husus onun sorunlarının ana kaynaklarından biri olarak Durkheim ile bağlantılı şekilde ayrıntılı biçimde incelenecektir. Özellikle bkz. 10. Bölüm.

ilgilenen diğer bilimlerin uzmanlık alanı olduğu konusunda çok haklıdır. Fakat tam olarak Pareto'nun düşüncesinin yöneldiği doğrultuya -iradeci[85] bir eylem teorisine doğru- dair yukarıdaki yorum doğru olduğu sürece, bu doğrultu söz konusu incelemenin ruh haline ya da duygulara dair yeterli düzeyde tam bir açıklama olmasını engeller. Aksine meselenin özü şudur ki eylem bu bağlamda bunların ve normatif etkenlerin birlikte bir sonucu olarak düşünülmelidir. Normatif olmayan etkenlerin genel statüsünü belirlemiş olduktan sonra, onlarla daha fazla özel bir ilgi kurmak gerekmeyecektir.

Normatif olmayan unsurların eylemle iki yönlü ilişkisi olduğunu iddia edebiliriz. Normatif olmayan unsurlar, eylem aktörün dikkate aldığı olgu kaynaklarını sağlamada mantıksal olduğu sürece eylemle ilişkilidir. Ya da yine bu unsurlar mantıksal olmayan durumda, eylemin öznel yönünün ilgisiz olduğu dürtüler rolünde veya en önemlisi ikincil bir tezahür olarak eylemle ilişkilidir.

İlk etki türü bir dağcının kendini o an tırmandığı zeminin doğasına uyarlama yöntemiyle yeterince örneklendirilmiş olur. O farklı eğimlere göre farklı yürüme biçimleriyle yol alır. Genellikle ne kadar dik giderse o kadar yavaş yol alacaktır. Buzda, karda ya da kaya üstünde olmasına göre farklı teknikler kullanacak, farklı tedbirler alacaktır. Burada başka hiçbir unsurun etkili olmadığı iddia edilmiyor; mesela dik bir eğimde yavaşlarken kalbe, ciğerlere ve kaslara yüklenerek baskı yapan fazla kanın otomatik fizyolojik etkisi söz konusudur. Fakat bunun yanında eylem şeması açısından ifade edildiği üzere, duruma ait olguları dikkate alma süreci de söz konusudur. İkinci tip etkiyle ilgili olarak da sayısız örnek vardır. Bu, en kolay biçimde sonucun belli bir aktör tarafından değil tam olarak bilim tarafından bilindiği durumlarda açıklanabilir. Mesela şu çok iyi bilinir ki, havasız bir yerde yavaş bir hava basıncı değişimi yaşamadan yüksek basınçlı çalışma odalarından çıkan bir sualtı tünelinin üzerindeki işçiler için çok hızlı atmosferik basınç salınımı "vurgun" olarak bilinen oldukça acılı ve bazen ölümcül şartlara yol açar. Bunu bilmeyen bir ziyaretçi için böyle bir işe gidip düşünmeden birden çıkmak ve acı sonuçlarına katlanmak oldukça mümkün bir ihtimaldir. Bilseydi ya da bildiğini unutmasaydı, bu şekilde hareket etmemiş olacaktı. Ancak her ikisinde de aynı şekilde eyleminin

---

85 İradeci çünkü hem pozitivist hem de idealist alternatiflerden ayrı olarak o, eylem sistemlerinin normatif ve normatif olmayan yönleri arasındaki aracı bağ olarak çaba unsurunu içerir.

sonucu farklı olmuş olacaktı.

Artık toplumsal eylem sistemlerinin normatif yönlerinin olduğu iddiasının ötesine geçmek, yapısal olarak birbiriyle ilgili birçok unsur çeşidini ayırt etmek ve bu unsurlardan bazılarının birbirleriyle, normatif olmayan ile, ve mantıksal ve mantıksal olmayan eylem ayrımı ile yapısal ilişkilerini göstermek gereklidir. Toplumsal eylem sistemleriyle ilgili olduğu için, asli araç-amaç zincirleri ağı, "bütünleşmiş" olduğu sürece, zincirlerin nihai amaç sınırında, kısmen az ya da çok ortak bir nihai amaçlar sistemiyle sonuçlanır. Fakat eylemin, sistemin genelinde asli araç-amaç zincirlerinden oluştuğu kabul edilebildiği sürece, araçların amaçlara uyumlu hale getirilmesinde, buna az çok da ulaşarak, bir rasyonellik normuna doğru yöneldiği düşünülebilir. Benzer şekilde bireyin eylem sistemi rasyonel olarak bütünleşmiş olduğu sürece, bütünleşmiş bir nihai amaçlar sistemine yönelir. Buna karşılık gelen, toplumsal olarak ortak bir amaçlar sistemi anlayışının aslında somut eylemle aynı genel ilişki içinde olduğu savunulabilir. Bu anlayış, toplumun üyelerinin kendi amaç sistemleri toplumsal olarak ortak amaç sistemiyle bütünleşmiş olduğu sürece, makbul saydığının ve dolayısıyla eylemlerini buna yönlendirdiklerinin düşünülebileceği bir durumu formüle eder. Hem bireysel ve hem de toplumsal durumlarda, amaçlar sisteminin mantıksal olarak çok açık, kesin formülasyonu, gerçekten elde edilmesi bir yana, sınırlayıcı bir tür olarak düşünülmelidir. Pareto'nun ikinci soyut toplumu olan, ya da onun bu toplum hakkındaki kendi ifadelerine göre, bu ikinci tipteki toplum olduğunun anlaşılabileceği "tam olarak rasyonel biçimde bütünleşmiş bir toplum"da, bireylerin amaçlarının ortak sistemle tam olarak bütünleşmesi ve bizzat amaçların formülasyonunda bir kesinlik söz konusu olacaktı. İktisattaki maksimum doyum teoreminin geçerli olacağı toplum, belli türde bir nihai amaçlar sistemini içerdiği için tek örnek olmasa bile, kayıtsız şartsız bu tip bir toplumdur.

O halde bu soyut toplumdan bir sapma en az iki farklı açıdan mümkündür. Bir yandan toplum, çeşitli bireylerin nihai amaç sistemlerinin birbirleriyle bütünleşmemiş olması anlamında tam olarak bütünleşmemiş olabilir, orada çatışma vardır. Bu doğrultudaki sapma, bireysel rasyonellik söz konusu olmadığı sürece, daha önce uzun uzadıya tartışıldığı biçimde iktidar çatışması eğiliminin gelişmesi sonucunu doğurarak faydacı sistem tipi istikametine yönelir. Fiili iktidar çatışması, rasyonel düzeyde ne istediğini ve ne yapmakta olduğunu açık biçimde fark eden bireyin kendi amaçlarına yönelik bir araç olarak yorumlanabildiği sürece, fiili sistemi rasyonel olarak bütünleşmiş tip ve faydacı tip arasında ara bir konuma yerleştirmek olarak yorumlanabilir. Lobi yaparak yasamayı etkileme çabasında ortaya

çıkan çıkar gruplarının çatışma türü, bu bağlama uyan türde bir fenomendir.

Diğer taraftan, ikinci türde bir sapma da aynı ölçüde önemlidir. Bu sapma, nihai amaçlar sistemi söz konusu olduğunda, bireylerin nihai amaç sistemlerinin, çatışmaları meydana çıkaracak kadar kesin bir formülasyon edinmedeki başarısızlığıyla ilgilidir. Bu durumda gözlemlenebilir olan bütün nihai amaçlar Pareto'nun sürekli belirsiz ve muğlak biçimde tanımladığı duyguların tezahürleri olarak yorumlanmalıdır. Bu duygular normatif unsurları kapsadığı sürece, onları özel olarak içerisinde normatif olmayan unsurların hakim olduğu duygulardan ayırt etmek için, "değer tutumları" olarak adlandırabiliriz. "Özgürlük", "adalet" ve benzeri şeylerden yana olan böyle duygular bu kategoriye aittirler, çünkü (ve Pareto daha sonra bunu şüpheye yer bırakmayacak şekilde açıklar) herkes bilir ki bunlar kullanılırken en bilgili entelektüellerin eserlerinde bile üst düzey bir kesinlikle tanımlanmaktan hayli uzaktırlar. Yine de böyle nispeten muğlak ve kesin olmayan değer tutumları geniş tipler içerisinde genel tanımlama ve sınıflandırmaya müsaittirler ve bu yüzden değişkenler olarak işe yararlar. Bu türler arasındaki ayrımlar, daha geniş, karşılaştırmalı bir perspektiften bakıldıkça daha da netleşir. Bu önerme daha sonraki bölümlerde Weber'in karşılaştırmalı din sosyolojisine dair tartışmada açıkça örneklendirilecektir. Fakat, genellikle çoğu zaman olduğu gibi, bu tarz bir sapmanın net biçimde açıklanabilir olduğu durumda bile, gerçekten ilgili olan değer tutumları, eğer "rasyonelleştirilmişse", aktörü bilinçli ve spesifik bir norm olarak böyle bir nihai amaçlar sistemi doğrultusunda yönlendirdiği sürece, rasyonel olarak bütünleşmiş tipin somut sistemle normatif bir ilgisinin olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte böyle rasyonelleştirilmiş bir sisteme gerçek varlık atfetme tehlikesi öyle büyüktür ki, bu kavramı kullanırken çok ihtiyatlı olunmalıdır.

Belki şimdi en hayati nokta, somut eylem sistemlerinin normatif yönünün, açıkça formüle edilmiş kesin nihai amaçların ve amaç sistemlerinin varlığını kanıtlamayı mümkün kılacak ölçüde ayrıntılı olarak incelenmediğinin anlaşılmasıdır. Bu, bilginin rolünün onun tamamen kesin ve yeterli olduğu durumlarla sınırlı olduğu yönündeki benzer tezden daha doğru değildir. Genel olarak, rasyonelleştirilmiş bir nihai amaçlar sistemi anlayışı, belli teorik sonuçları ortaya koyma konusunda bir metodolojik araç olması dışında, daha muğlak olan değer tutumları anlayışından ampirik olarak daha az önemlidir.

Başka bir ayrım da "nihai değer" yapısı hususunda yapılabilir. Hatır-

lanacağı üzere[86] Pareto eserinin en başında gerçek ve hayalî amaçları ayırmıştı. Gerçek bir amaç "gözlem ve deneyim alanı içerisinde" bulunurken hayalî bir amaç ise bu alanın dışında kalmaktadır. Hayalî bir amaç doğası gereği en azından bazı açılardan gözlemlenebilir değildir. Bu yüzden, öznel amaç hayalî olduğu zaman nesnel amaç belirlenemediği için, hayalî amacın bir rolü olduğu ölçüde, nesnel ve öznel amaçlar birbirine tekabül etmez ve Pareto'nun ölçütüne göre, eylem o ölçüde mantıksal olmayan bir eylemdir.

Şu açıktır ki asli araç-amaç zincirlerine ait nihai amaçlar, bu anlamda gerçek, ya da bu çalışmanın amaçları açısından tercih edilebilir görünen "ampirik" amaçlardır.[87] Zira nesnel bir amaç kesin olarak belirlenebilir olduğu sürece, Pareto'nun, nesnel ve öznel amaçlar birbirine tekabül eder veya işlemler mantıksal olarak amaçlarıyla birleşiktirler yönündeki mantıksal eylem ölçütlerinin her ikisine de başvurmak mümkündür. Eğer amaç aşkın ise kimse aktörün, araçların bu amaçlara varsayımsal uygunluğuyla ilgili olarak hatalı olduğunu söyleyemez, ancak mantıksal-deneysel olarak araçların uygun olup olmadığını belirlemek için hiçbir ölçütün olmadığını söyleyebilir. Bu nedenle eğer amaç Boston'dan New York'a otomobille gitmek ise, "doğru" yolun ne olduğunu belirlemek için nesnel ölçütler vardır; şundan emin olabiliriz ki eğer sürücü Portland'a doğru giden yolda kuzey doğu yönünde yola çıkar ve aynı doğrultuda ilerlemeye devam ederse New York'a ulaşamayacaktır. Ancak eğer amaç "ebedî kurtuluş" ise aktörün onu amaca götürmekte olduğunu belirttiği dua, hayır işleri ve benzeri gibi işlemlerin onu gerçekten amaca götüreceğini belirlemek mümkün değildir, zira "kurtulma" hali ampirik olarak gözlemlenebilir değildir. Böyle bir durumda gözlemci iki şeyle sınırlandırılmıştır: (1) aktörün kurtarıldığını veya kurtarılacağını söylediğini ve (2) bu nitelikte ifadeler kullanan insanların gözlemlenebilir açılardan belli türde bir halde bulunduklarını belirtebilir. Ancak onun amacını "gerçekten" elde edip edememiş olması, bilimsel ola-

---

86 *Traité*, 151.

87 Pareto'nun gerçek ve hayalî olan arasında kurduğu zıtlık, açıkçası onun kastettiği bu olmasa da, öznel bir amaç olarak ikincinin geçerliliğinin hayalî olduğunu akla getirmek suretiyle kafa karıştırıcı olabilir. Bu anlamda her iki tip amaç da gerçek olabilir. Pareto'nun aklındaki ayrım çizgisi bu değildir, ayrım gözlemcinin öznel amaçla mukayese edilecek bir nesnel amaç belirtip belirtemeyeceği ölçütüne dayanır. "Ampirik" kelimesi bunun mümkün olduğu durumu yeterince ifade eder gibi görünürken, "aşkın" ise genellikle ampirik gözlem alanının dışındaki sahayı ifade etmek üzere kullanılan kelimedir. Mevcut amaçlarımız açısından, bu karmaşadan kaçınmanın en iyi yolu Pareto'nun kullandığı kavramları (gerçek ve hayalî) ampirik ve aşkın kavramlarıyla karşılamaktır.

rak söylersek, tam olarak anlamsız bir sorudur. Doğrulanması ya da reddedilmesi bütünüyle imkânsızdır.

Eğer bir hayalî veya aşkın amaçlar kategorisinin ampirik olarak önemli olduğu kabul edilecekse, o zaman Pareto'nun oldukça kesin biçimde tanımladığı,[88] onların amaçlarla ve özel olarak asli araç-amaç zincirleri ağıyla ilişkisinin doğasının ne olduğu yönündeki sorular ortaya çıkar ki; bunlar bu tartışmanın büyük bir kısmını oluşturmuştur. O noktada iki mantıksal olasılık görünmektedir. İlk olarak, ebedî kurtuluş gibi belirli bir aşkın amacın, amaca ulaşmakta gerekli araçlar olarak bir ya da daha fazla ampirik amaca işaret ettiği aktör tarafından kabul edilebilir. Sınırlayıcı bir durumda bu, aşkın amacın kendisi açısından anlaşıldığı felsefi sistemden, tam olarak tümdengelim yoluyla yapılan mantıksal bir çıkarım olabilir veya değişen biçim ve ölçülerde katı mantığın kanunlarından ayrılabilir. Ancak her ne kadar öyle olsa da, "teori" bütünüyle mantıksal-deneysel olamaz çünkü en azından bir unsur, yani aşkın amacın kendisi, eylemden sonra bile gözlemlenebilir değildir. Dolayısıyla nihai ampirik bir amaç örneğinde olduğu gibi, sadece amacın kendisi belli olmakla kalmayıp; aynı zamanda araç-amaç zincirindeki son ampirik bağ ile nihai aşkın amaç arasındaki bağ da mantıksal olmayan bir bağdır, çünkü bilimsel olarak doğrulanabilir bir teori yalnızca her ikisi de gözlemlenebilir olan varlıklar arasında asli bir ilişki kurabilir.

İkinci olarak, aşkın bir amaca, doğrudan ampirik bir amacın ve buna giden asli bir araç-amaç zincirinin müdahalesi olmaksızın, ulaşılmaya çalışılamaz. Şu kadar ki doğası gereği araç-amaç ilişkisi aslında rasyonel olamaz. O zaman bunun sadece keyfî mi olduğu yoksa bununla ilgili araçların seçiminde seçici bir standardın mı olduğu sorusu ortaya çıkar. Önceki tartışmada[89] sembolik olarak adlandırılmış olan en azından bir alternatif seçici standardın bulunduğu öne sürülmüştü. "Sembolik araç-amaç ilişkisi" terimi, araçlar ve amaçlar arasındaki *ilişkinin*,[90] "sembolik uygunluğa",

---

88 İdeal amaçlara dair tartışmasında (a. g. e. 1869 ve devamı, özellikle 1870 ve 1871) Pareto kendi tanımına zıt olarak, iki şeyi "hayalî amaçlar" başlığı altında karıştırmış görünüyor: (1) aktörün doğru bir biçimde değerlendiremediği aşılmaz engeller sebebiyle gerçekleşmesi imkânsız olan amaçlar ve (2) gerçekleşmesi doğrulanamayacak amaçlar. Burada sadece ikinci kategoriye ait olanlar aşkın amaçlar olarak değerlendirilmektedir.

89 5. Bölüm s. 235.

90 Sembolik olanın araç-amaç *ilişkisi* olduğuna dikkat etmeliyiz. Anlamın iletilmesindeki linguistik semboller örneğinde olduğu gibi semboller çoğunlukla amaçlara dönük

yani neden sonuç ilişkisi değil sembol ve anlam ilişkisinin türüne dair bir standarda göre araçlara dair bir seçim standardı içerdiği yönünde gözlemci tarafından rahatlıkla yorumlanabildiği her yerde kullanılacaktır. Bu analitik kavramın geçerli olabilmesi için, aktörün sembolik ilişkinin tam bilincinde olması gerekmiyor. Muhtemelen sembolik araç-amaç ilişkisinin birçok alt türü vardır fakat bunlardan biri olan ritüel, bu çalışmanın daha sonraki aşamalarında birincil öneme sahip olacaktır. Durkheim'ın tanımladığı haliyle ritüel,[91] (ve burada onun tanımı benimsenecektir) sembolizm rolüne ek olarak, kutsal[92] şeylerle ilişkili eylemler olma ölçütünü içerir. Bu yüzden ritüel, işlemlerin öznel bakımdan belli bir amaca dönük uygun araçlar olarak benimsendiği, bazı açılardan kutsal kabul edilen sembollere dair bir manipülasyon olarak tanımlanabilir. Buradan ritüel araçların, sadece aşkın amaçlar için geçerli olduğu anlamı çıkmaz. Aslında büyü kategorisi aşağıda[93] ritüel araçların ampirik amaçlara uygulanması olarak tanımlanacak ve böylece dini ritüel ile büyüsel ritüel ayırt edilecektir.[94] Ritüelin rolüne dair daha ileri düzeyde özel bir analiz Durkheim ile ilgili değerlendirmeye kadar ertelenecektir fakat şu an için onun Pareto'yla ilişkisine dair bazı genel düşünceler yeterlidir.

Eylemin her iki amacı da aşkın olduğu ya da söz konusu araç-amaç ilişkisi sembolik olduğu sürece veya her iki durum da geçerli olduğu sürece, Pareto'nun ölçütlerine göre eylem mantıksal olmayan eylem olmalıdır. Fakat sebep, içgüdü ve diğer öznel olmayan etkenlerin rolünü içeren eylemdekinden biraz farklıdır. Orada eylem uyum sağlayıcıdır, organizma

---

etkili asli araçlar olabilirler.

91 Bkz. 11. Bölüm s. 445.

92 Bu bağlamda önemli olmayacağı için, "kutsal" kavramına ilişkin kesin ve açık değerlendirmeyi Durkheim'la bağlantılı olarak ele alınana kadar ertelemek en iyisi olacaktır. (11. Bölüm 429, 431 ve devamı)

93 Bkz. 11. Bölüm s. 448.

94 Büyüsel ritüele iyi bir örnek, Yunan denizcilerinin seyahatlerinde iyi bir hava olmasını temin etmek için Poseidon'a kurban sunmaları örneğidir. İyi hava kesinlikle ampirik olarak gözlemlenebilir bir durumdur, fakat Poesidon'un kendisi kutsal bir varlıktır ve kutsallığının niteliği her halükârda eylemin diğer özellikleriyle de ilgilidir. Ayrıca gerçekte işlemlerin muhtemelen en azından iki açıdan sembolik yönü vardır: (1) kurban, yiyecek sunumu, bir karşılık için iyi niyet sunumudur. (2) Poseidon'a ve onun güçlerine inanıldığını kabul edersek, eylem denizcilerin tutumunun sembolik bir ifadesidir; havanın iyi olması isteği. Aktör eylemin yalnızca ilk sembolik yönünü bilmeye yatkındır. Bunun tipik örneği Katolik vaftizidir. Aslında amacı ampirik değildir, çocuğun kurtuluşa uygun kılınmasını amaçlar. Kullanılan araçlar arasında en azından bazıları, mübarek su gibi, kesinlikle kutsaldır.

öznel motivasyonun olmadığı durumda "doğru şeyi" yapar. Burada incelenen alanda böyle ölçütler geçerli değildir. Öznel yönler belirleyicidir fakat eylemi yöneten teoriler bu örnekte bilim dışı teoriler değil bilimsel olmayan teorilerdir, çünkü doğrulanabilir veya bilimsel anlamda gözlemlenebilir olmayan varlıklar ve ilişkiler söz konusudur. Bunların, hatalı biçimde gözlemlenenlerden veya yanıltıcı mantıktan açıkça ayırt edilmesi gerekir.

Aktörün bakışına göre, böyle bir eylem araç-amaç şemasının kapsamına dahildir. Ancak bilimsel gözlemcinin bakışına göreyse, biraz farklı açılardan çok daha iyi anlaşılır. Yani sosyolog, alanına ait bütün gözlemlenebilir olgularını ampirik varlıklarla ilişkili olarak ortaya koymaya çalışmak zorundadır. O halde bu açılardan, aşkın amaçları içeren eylemin ve ritüelin, belli amaçlar için nihai değer tutumlarının "ifadeleri" (*bir* anlamda tezahürleri) olarak görülebileceği söylenebilir. Yani, onların sonucu belirleyen etkenle ilişkisi sembolik ifade biçimleri şeklindedir; ifade ettikleri şeylerle ilişkisi, aslında linguistik sembollerin anlamlarıyla ilişkisi gibidir. Belki de bu, ritüel araçların nihayetinde sembolik ifade unsurları olan türemlere dahil edilmesi yönünde yukarıda belirtilen eğilimin[95] bir açıklamasıdır. Aşkın amaçlarda ve ritüelde[96] "ifade edilen" değer tutumları arasında, nihai ortak ampirik amaçlar olarak da ifade edilen ortak nihai değer tutumlarının önemli bir rol oynadığına inanmak için her türlü ampirik neden vardır.

Bu yüzden nihai ortak amaçlar sisteminin önemi düşünüldüğünde, şüphesiz, asli araç-amaç zinciriyle ilişkili olarak onun daha karmaşık sonuçları ve alt bölümleri sorunu ortaya çıkar. Fakat ayrıca nihai amaçlar da dahil olmak üzere, bütün asli zincirin normatif niteliğinin içerimlerine dair değerlendirme bize gösterir ki, nihai amaçlar, yine de yukarıda tartışılan dirençli etkenler olmayan, fakat özel olarak *değer*[97] etkenleri olan ve değer tutumları şeklinde adlandırılabilecek daha muğlak bir unsurlar yapısının rasyonelleştirilmiş kutbu olarak düşünülmelidir. Ritüel amaçlar

---

95 Dipnot 1, s. 209.

96 Bana göre ritüel eylemler böyle tutumların *yegâne* önemli sembolik ifade şekilleri değillerdir. Onlar sadece nispeten kesin ve açık bir öznel araç-amaç ilişkisi içeren ifade şekillerinden bazılarıdır. Amaçlara ulaşma yolu olarak aynı anlamda öncelikli olarak önemli olmayan veya başka biçimde farklılaşan başka birçok ifade biçimi vardır. Bunlar daha sonra açıkça tartışılacaktır. Şüphesiz ortak değer tutumları sistemi, *somut* ritüel eylemlerde tezahür eden yegâne eylem unsuru da değildir.

97 Bu kavram burada, Pareto'ya ait orijinal "ruh hali" teriminden ortaya çıkan bütün bir grup olarak, eylem yapısının normatif unsurlarını içermektedir.

kadar, ampirik ve aşkın nihai amaçlar da bu değer tutumlarının farklı yollarla "ifadeleri" olarak görülebilirler.[98]

Bunun yanı sıra, amaçların kendisi iki kategoriye ayrılır. Pareto'nun tabiriyle "gerçek" ve "hayalî" şeklindeki kategoriler, bu tartışmada geçen haliyle ise ampirik ve aşkın şeklindeki bu kategoriler eylemle farklı ilişkilere sahiptirler. Yalnızca ampirik amaçlar, doğrudan bir asli araç-amaç ilişkisi sisteminin nihai amaçları vazifesini görürler. Aşkın amaçlar söz konusu olduğu sürece, mantıksal olmayan başka bir unsur devreye girer. O halde bu, bir alternatif olarak başka bir biçimdeki araç-amaç ilişkisini, ritüel eylemin bir özelliği olan sembolik ilişkiyi içerebilir. Bu haliyle ritüel araçlar yoluyla aşkın amaçlar peşindeki bütün eylemler büyük ölçüde[99] nihai değer tutumlarının bir ifade biçimi olarak görülebilir. Burada ritüelin öne çıkmasının olası önemi Pareto'nun somut değerlendirmesinden anlaşılabilir.[100] Ritüel *yalnızca*[101] içgüdülerin ve dürtülerin tezahürü değil onların, nihai değer tutumlarıyla ilişkili olarak başlıca ifade biçimlerinden biridir.[102]

Mantıksal olan ve mantıksal olmayan eylem arasındaki sınır sorununu çözmek artık mümkündür. Eğer Pareto, mantıksal eylemin, eylem sistemlerinin yapısal olarak önemli unsuru olduğu ve onu tanımlayan şeyin araç ve amaçların mantıksal ilişkisi olduğu gibi iki ana noktada takip edilirse, yukarıdaki şemanın açıkça fark edilebilir bir parçası için bu ölçütlerin geçerli olduğu görülür: bu da *asli araç-amaç zincirinin ara bölümüdür.*

Pareto'nun başka bir ifadesini alırsak: eylem "bir akıl yürütme süreciyle belirlendiği" sürece ve bu akıl yürütme veya bilimsel teori süreci sadece gerçek belirleyicilerin bir yansıması olmadığı müddetçe, kalıtım ve çevre

---

98 Buradaki değer tutumları analitik anlamda bağımsız bir değişken olarak anlaşılırken, şimdiye kadar tartışılanların yanı sıra diğer unsurlarla da işlevsel ilişkiler içerisinde bulunmaktadırlar. Bu ilişkilerin kesin olarak ifade edilmesi konusuna, bu çalışmanın amaçları için bile olsa, Max Weber'in dine dair değerlendirmesinin incelenmesine dek girmeyeceğiz. Bkz. 17. Bölüm.

99 Şüphesiz ağırlıklı olarak ritüel nitelikte olan *somut* eylemlerde, diğer unsurların da, her şeyden önce dirençli unsurların, işin içine dahil olmaması için hiçbir sebep yoktur.

100 Ritüele dair daha geniş bir tartışma Durkheim'ın din teorisiyle bağlantılı olarak 11. Bölüm'de bulunacaktır.

101 Şüphesiz Pareto bunun böyle olduğunu iddia etmedi. Eğer burada yanlış olduğu kanıtlanan iddialara dair "içgüdü" yorumu yeterli olsaydı öyle olacaktı.

102 Değer unsurunun eylemle bir başka ilişki biçimi de, kurumsal ilişki, son derece önemlidir. Pareto bunu çok fazla önemsemediği için buna dair ayrıntılı tartışmayı ilerleyen sayfalarda Durkheim'la ilgili değerlendirmelere kadar erteliyoruz. (Bkz. 10. Bölüm).

etkenleri, "nihai araç ve koşullar", dışarıda tutulmalıdır. Ve başka bir bakış açısına göre, bunlar dışarıda tutulmalıdır çünkü başka bir bağlamda aynı etkenler cehalet ve hatanın kaynakları ve bu yüzden bu bağlamda da mantıksal olmayan etkenler haline gelirler. Mantıksal olmayan eylemin yapısal bir unsur olarak mantıksal eylemle örtüşmesi için, ölçüt olarak aynı unsurları içeren her iki kategori de şüphesiz makbul değildir.

Diğer taraftan, nihai amaçlar da aynı ölçüde dışarıda tutulmalıdır. Görüldüğü üzere onlar özellikle ritüel gibi ve aşkın amaçlara ulaşılmaya çalışılması gibi çeşitli diğer yollarla da açıkça ortaya konan değer tutumlarının tezahürü sayılabilir. Böylece değer-tutum etkeni en iyi şekilde birlikte ele alınan ve aslında büyük ölçüde Pareto tarafından böyle, mantıksal olmayan şeklinde, ele alınan bir yapının çekirdeğini oluşturur.

Eğer mantıksal olmayanla ilişkili olarak, mantıksal eylemin statüsü üzerine herhangi bir sorun ortaya çıkarsa; bu sorun, Pareto'nun ayrımı eylem sistemleri açısından tanımlamayışından kaynaklanmış olabilir. Tecrit edilmiş bir birim fiilin tek bir amacı olabilir ve o amaç ya dışarıda tutulmalı ya da dahil edilmelidir. Eğer dahil edilirse, mantıksal eylem başlığı altında değer tutumlarıyla ilgili birçok sorunun değerlendirilmesine girilmesi kolaydır ve bu değerlendirme, öznel referansı ihmal ederek, mantıksal olmayan unsurlar olarak geride yalnızca kalıtım ve çevre etkenlerini bırakma eğilimindedir. Öte yandan eğer daha geniş eylem sistemini düşünmeksizin araç-amaç ilişkisinin niteliği açısından yapılan özgün tanıma bağlı kalınırsa, bu haliyle amaçlar, daha önce defalarca tartışılan sonuçlarla araç-amaç ilişkisine uyum sağlama yönündeki ayrı düşünceyi bırakmaya yatkındır.

Bununla birlikte geniş çerçeve akılda tutulduğu sürece; Pareto'nun, bu çerçevenin amaçların rolünü yok edeceği ve eylemin bütün öznel yönünü bağımlı bir değişken yapacağı yönündeki tanımına karşı olası itirazlar ortadan kaybolur. Ancak bunun doğru olması için, yapısal bir kategori olarak mantıksal eylem bütün zincirin veya zincirler ağının bir parçası olarak düşünülmelidir. Mantıksal eylem, belli analitik amaçlar için, bir unsur ya da unsurlar grubu olarak bütünden soyutlanabilir, fakat varsayımsal bile olsa, bağımsız somut bir varlığının olduğu kabul edilirse hataya düşmek kolaydır.[103] Zira bu sadece faydacı görüşün sakıncalı rasyonalizmine veya amaçların eylemdeki etkenler olarak tamamen yok edilmesine yol açabilir.

Eğer mantıksal eylem, bu nedenle asli araç-amaç zincirinin ara bölü-

---

103 Bu mantık hatasının sonuçlarına dair bir örnek için yazarın Profesör Lionel Robbins'in eserine dair değerlendirmesine bkz. "Some Reflections on the Nature and Significance of Economics," *Quarterly Journal of Economics*, May, 1934.

münü tanımlayacak şekilde düşünülürse, ortaya başka bir önemli sonuç çıkar. Belli bir nihai amaçlar sistemi çerçevesinde, bölüm içerisindeki eylemlerin *birincil* amaçları, tıpkı koşullar ve potansiyel araçlar gibi aktöre olgular olarak verilmiştir. Bunun temel sebebi bu birincil amaçların da başka şeylerin aracı olmalarıdır. Bu her şeyden önce, iktisadi ve politik analiz düzeyinde sırasıyla servet ve iktidar olarak ortaya çıkan yaygın araçlar için geçerlidir. Diğer her şey eşit iken, servet ve iktidarı artırmaya çalışmamak daima irrasyonel olacaktır. Aslında sorun, eylemin nihai amaçlarının belirlenmesini kapsamaz. Servet ve iktidar, bir asli araç-amaç sisteminin herhangi bir nihai amacı için potansiyel iki araçtır.[104] Bu yüzden bu düzeylerde, bir nihai amaç sistemi çerçevesi içerisinde, bu birincil amaçlar, rasyonellik postülasının onlara ulaşılmaya çalışılmasını gerektirmesi anlamında, verili olarak bellidir.[105] Bu çarpıcı gerçek karşısında Pareto'nun da diğer birçokları gibi mantıksal eylemin amaçlarının aktör için olgusal veri olduğunu kabul etme eğilimi vardı.

Pareto'nun "çıkarlar" olarak adlandırdığı şey, öncelikli olarak her nihai amaca dönük bu iki kapsamlı araç veya rasyonel eylemin kapsamlı birincil amaçlarıdır. Onlar burada, büyük ölçüde bir birim olarak alınmış olan bir toplumun normatif araç-amaç sistemindeki yerleri açısından değerlendirilmişlerdir. Bu haliyle iktidar ve servet, ortak nihai amaçlar sistemine dönük araçlar olarak ortaya çıkarlar. Ancak bu, somut toplumsal hayatta onların mümkün olan tek rolü değildir. Topyekün bir eylem sisteminin ortak bir nihai amaçlar sistemiyle bütünleşmesi tam tersi bir tür oluşturur: o alışılmış somut bir durumun kapsamlı tanımı değildir, sadece somut durumun tek bir sınırlayıcı tipini ifade eder.

Somut durumun "kusursuz bütünleşme"ye dair bu sınırlayıcı tipten

---

104 Tek istisna, nihai değerlerin niteliğinin servet ve iktidarı radikal biçimde reddetme anlamına gelecek şekilde olmasıdır. Kayıtsız şartsız yoksulluğu ve teslimiyeti öğütleyen bazı dini sistemler bunun örneğidir. Bu, nicel bir sınırlama veya "meşru" araçlara yönelik kısıtlama olmaksızın, servet ve iktidarın peşinde koşulmasının daima "makul" sayılacağı anlamına gelmez. Birey bir değerler sistemini kabul ettiği sürece, bunun her iki bakımdan da içerimleri olacaktır. Mesela biz "dürüstlük" sınırlarını aşan kazandırıcı faaliyetleri ayıplarız ve bu, yaygın dürüstlük anlayışı her ne kadar belirsiz olsa da, önemli bir sınırlamadır. Yukarıdaki ifadede geçen "diğer şeyler eşit" ibaresinden şu anlaşılmalıdır: servet ve iktidarı maksimize etmek için gerekli olan faaliyetler, eylemlerinde söz konusu bireyi yönlendiren kendine özgü değerler sisteminin gerekliliklerıyle çatışmadığı sürece, bunları maksimize etmeye çalışmamak irrasyoneldir.

105 Nihai amaç sistemince konulan sınırlar içerisinde. Bu sınırlar nihai amaç sistemindeki değişimlere göre somut olarak değişecektir.

ayrılabileceği bir başka çok önemli taraf ise, farklı bireylerin amaçlarının ve değer tutumlarının herhangi bir ortak sistemle tam olarak bütünleşememe ölçüsüdür. Fakat durum böyle olduğu sürece, özellikle bu iki noktadaki bütünleşme eksikliği, iktidar ve servet için farklı bireyler ve gruplar arasındaki bir mücadele biçiminde odaklanma eğilimindedir. Zira nihai amaçlar çok çeşitli ve bütünleşmemiş olsa bile, herkesin, nihai amaçlarına dönük kapsamlı araçlar içerisinde "benzer çıkarları"[106] vardır. Nihai amaçlar, bazen olduğu gibi doğrudan çatışmadığı sürece, o zaman tam olarak bütünleşme konusundaki eksiklik çıkarlara odaklanacaktır. Bu yüzden Hobbes'un açıklamış olduğu üzere, bu çıkarlar üzerindeki denetim her toplumsal sistemin istikrarı açısından hayati bir husustur.

Yeniden İktisat Teorisinin Statüsüne Dair

Sonuç olarak bu bölümdeki analiz bizi hayati bir metodolojik soruna, iktisat teorisinin statüsü sorununa yönelik cevap hususunda oldukça ileri taşımıştır. Hatırlanacağı üzere Marshall iktisadın kapsamı hususunda, en azından arz ve talep şemasıyla ilişkilendirilebildiği sürece "hayatın gündelik işleriyle ilgili" olduğu gibi ampirik bir görüşe sahipti. Fakat somut değerlendirmesinde iki ayrı düşünce türüne yer vermiştir: bir yanda fayda teorisine diğer yanda ise faaliyetlere dair düşüncelere. Ancak Pareto, "pür iktisadın" somut olarak geçerli olabilmesi için diğer sosyolojik unsurlarla tamamlanması gereken, analitik olarak soyut bir teorik sistem olduğunu kabul ederek, oldukça farklı bir hareket noktası benimsemiştir.

Önceki analizin bir sonucu olarak Marshall'ın faaliyetleri, açıkça Pareto'nun sosyolojik unsurlar olarak adlandıracağı şeylere aittir. Bunlar ağırlıklı olarak değer niteliğindeki mantıksal olmayan unsurları kapsarlar. Aslında, mevcut kavramsal şema geçerli olduğu sürece, Marshall'ın faaliyetlerinin en önemli unsuru ortak bir nihai-değer tutumları sistemidir. Marshall'ın ciddi ampirik sorunlarının birçoğu; böyle bir değer tutumları sisteminin fayda teorisinin unsurlarından, duruma ait bilgiden, kaynakların kıtlığından ve faydanın (Pareto'nun deyimiyle iktisadi doyum) maksimize edilmesi güdüsünden bağımsız olarak değişebildiğini anlamamaktan kaynaklanmaktadır. O halde Marshall'ın şemasının en önemli iki unsuru-

106 R. M. Maciver tarafından kullanılan faydalı bir kavram, Society, Its Structure and Changes, s. 8.

nun, toplumsal eylem sistemlerinin yapısına dair bir analizin oldukça farklı noktalarında bulunması beklenmektedir. Marshall'ın kavramsal şeması bu ayrılığı dikkate almazken Pareto'nunki dikkate alır; bu yüzden Pareto, Marshall'ın perspektifini bozan belli ön yargılardan muaftır.

Ancak önceki değerlendirmemiz, Marshall'ın düşüncesindeki en önemli iki unsurun ayrılması için, var olandan daha kesin bir analitik temel sağlamasının yanı sıra, fayda teorisine dair ilginin odağını, ona en yakın olan şeylerle ilişkili olarak, bu tartışmada daha önce olandan çok daha yeterli şekilde tanımlamayı mümkün kılmıştır. İktisat teorisinin ilgi odağının, teori mantıksal olduğu sürece geçerli olduğu açıktır. İktisat teorisinin somut uygulaması için "ideal deneysel koşullar" kısmen eylem sisteminin mantıksallığının en üst düzeye çıkarılması gerekliliğiyle tanımlanabilir. Bu, çok tartışılan iktisadi rasyonellik postülasıdır. Fakat yine eylem sistemlerine dair yapısal analiz, iktisat teorisinin, sınırlayıcı kusursuz rasyonel bütünleşme örneğinde bile hiçbir suretle böyle bir sistemin bütün yapısal unsurlarıyla eşit düzeyde ilgilenmediğini açığa çıkarmıştır. Daha önce de ifade edildiği üzere, eylem yalnızca mantıksal olduğu sürece iktisadi olarak açıklanabilirdir; bu yüzden asli rasyonellik normundan sapmaya yol açan bütün etkenler iktisadi olmayan etkenler olarak göz ardı edilebilirler. İkincisi, nihai-amaç sistemleri de değişkenler olarak iktisadi olmayan değişkenlerdir. İktisat teorisini geçerli olduğu her somut sistemin böyle nihai amaçları vardır, fakat bunlar iktisat teorisi için belirli verilerdir. Üçüncüsü, eylemin nihai araç ve koşulları iktisadi olmayan etkenlerdir. Bunlarla ilgili teoriler öznel olmayan terimlerle formüle edilebildikleri için, iktisat teorisi öznel olmayan teorik sistemlerle ilgili hiçbir bağımsız değişken içermeyecektir. Buradan iktisat teorisinin ilgi odağının asli araç-amaç zincirinin ara bölümü olduğu sonucu çıkar.

Ancak bu çalışmanın bakış açısına göre, ara bölümün uygun bir şekilde üç alt bölüme ayrılabileceği anlaşılmıştır. Marshall'ın ve diğer "ortodoks" teorisyenlerin büyük çoğunluğunun ele aldığı haliyle iktisat teorisi, açıkça bir toplumsal sistemdeki bölüşümcü düzenin çerçevesini açıklama çabasına girmez; fakat sadece böyle bir düzen içerisinde devam eden ve belli kurallara tâbi olan bazı süreçleri açıklamaya çalışır. Hiçbiri kuvvet ve hile gibi araçlar yoluyla düzenin kısıtlamalarını aşma eğilimleriyle ilgilenmez, daha çok sadece belli türdeki bazı araçların kullanıldığı faaliyetleri dikkate alır. Diğer yandan, iktisadi düşüncenin anlamlı olabilmesi için, somut olarak, teknolojik sorunların bir ölçüde çözülmüş olduğunu kabul etmek gerekli olsa da; iktisat teorisi, burada araç-amaç zincirinin teknolojik yönü

olarak adlandırılmış olan şeyle de özel olarak ilgilenmez. Bu durum, ana ilgi odağı olarak geride, ara bölümün en önemli alt bölümünü bırakır. Bu, kıt araçların kıt kaynaklar arasında dağılımına dair düşüncelerin konuya dahil olduğu noktadır. Bu yüzden, bu çalışmanın amaçları açısından iktisat şöyle tanımlanabilir: "üretim ve iktisadi mübadele yoluyla aktörün amaçlarına yönelik kıt araçların kazanılması ve bunların alternatif kullanımlar arasında rasyonel olarak dağıtımı süreçlerini inceleyen bilimdir." Bu amaçla iktisat teorisi, belli herhangi bir toplumsal eylem sisteminin, aslında belirtilen araçlar yoluyla kıt kaynaklara dair rasyonel bir kazanım ve dağıtım süreci içerme düzeyini, en dolaysız biçimde açıklayan değişkenlerden oluşan bir sistemdir. İktisadın yerine dair bu anlayışın Pareto'nun kavramı kullanışıyla uyumunu, en iyi gösteren şey daha genel toplumsal fayda teorisi içerisinde iktisadi doyum kavrayışını ortaya attığı yerdir.

Sonuç olarak bu bölümün iddiası kısaca şöyle özetlenebilir. İlk olarak, Pareto'nun tortulara dair kendi sınıflandırmasında yaptığı ayrımların yanı sıra, bu çalışmanın amaçları için, tortularda tezahür eden duygularda bulunan eylem sistemlerine ait iki farklı türdeki unsuru ayırt etmenin gerekli olduğu bir önceki bölümden çıkarılan sonuçtu. Bu sonuç Pareto'nun Sosyal Darwincilikle ilişkisi göz önüne alınarak kesin olarak doğrulandı. Onun bu doktrini yeterli bir biçimde reddetmesi açıkça gösterdi ki, mantıksal olmayan eylemde bulunan duygular yalnızca anti-entelektüalist psikoloji dürtülerine indirgenemezler. Onun Sosyal Darwincilik hakkındaki net ifadesi, Darwinci teorinin içlerinden sadece biri için geçerli olduğu, iki varsayımsal soyut toplum kullanmasıyla daha çok doğrulandı. Diğerinin formülasyonu gösterdi ki, Darwinci teorinin temel bir özelliği eylemdeki etkenler olarak değer unsurlarının rolünün kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Aynı sonuçlar, yine Pareto'nun "tortular olgulara tekabül eder mi?" şeklindeki sorusuyla ne kastedildiğinin dikkate alınmasından ve buna nasıl cevap verileceğinden ortaya çıkar.

O zaman, mantıksal eylem kavramının birçok bireyi içeren eylem *sistemlerinin* yapısı açısından içerimlerini ele alarak, Pareto'nun kendi açık ve kesin analizi mevcut çalışmayla ilgisi içerisinde tamamlanmaya çalışıldı. Bunun sonucu, bir ucunda nihai amaçların hem sosyal hem bireysel olarak bütünleşmiş sistemleri ve diğer ucunda ise nihai araç ve koşullar olarak kalıtım ve çevrenin bulunduğu bütünleşmiş bir asli araç-amaç ilişkileri zinciri anlayışı idi. Aynı zamanda ara bölümün incelenen koşullar dizisinin kapsamına göre sırasıyla teknolojik, iktisadi ve siyasi olmak üzere üç ana

alt bölüme ayrıldığı anlaşılmıştı.

Bu şemanın sadece keyfî bir yapı olmadığı, Pareto'nun toplumsal fayda teorisine uygulanmasıyla ispatlanmıştı. Bu şema, Pareto'nun birçoğunu kendi özgün analitik şemasında açıkça geliştiremediği teorinin bütün ana unsurlarını açıklamaya yeterli olduğunu kanıtlamıştı. Her şeyden önce, Pareto'nun bir topluluğun faydası için olmazsa olmaz olarak gördüğü "toplumun ulaşmaya çalışması gereken amaç" anlayışı, bir toplumun ortak bir nihai amaçlar sisteminde bütünlüğe ulaşan eylem sistemini anlamadan yorumlanamaz. Bu, sosyolojik teoremin Pareto'ya özgü biçimidir ve bunun ortaya çıkışı, pozitivist gelenekte alışılmış olan sosyolojik bireycilikten çok radikal bir farkı işaret eder.

Son olarak, bu rasyonel tipler sisteminin eylem sistemlerinin diğer kısımlarıyla ilişkisine dair sorun gündeme getirildi. Bu sistemin eylemin yalnızca bir grup yapısal belirleyicisini biçimlendiren bir normlar sistemi oluşturduğu anlaşıldı. Bu sistem, kalıtım ve çevre etkenlerini, hem nihai araçlar ve koşullar rolünde, hem de cehalet ve hata kaynakları rolünde, rasyonel bir normun gerçekleştirilmesine direnen etkenler olarak işaret eder. Bu direnen etkenler, nihai araçlar ve koşullar ile cehalet ve hata kaynakları gibi diğer şeylerle birlikte duygularda bulunmaktadır.

Diğer yandan, nihai amaçların, çekirdeği bir değer tutumları[107] sistemi olan daha geniş yapının yalnızca bir unsuru olduğu anlaşılmıştır ki, bunlar da duygularda bulunmaktadır. Bu değer tutumlarının eylemle olan ilgisi sadece asli araç-amaç zincirinin nihai amaçlarıyla, dolayısıyla nihai ampirik amaçlarla ilişkili değil, aynı zamanda ritüel eylemdeki unsurlar olarak kurumsal denetimdeki, sanattaki ve eğlencedeki[108] ve diğer biçimlerdeki aşkın amaçlarla da ilişkilidir. Bütün bir nihai-değer yapısı, görece kesin olarak tanımlanmış ve aradaki araç-amaç bölümünden ve kalıtım ile çevre etkenlerinden açıkça ayırt edilebilecek şekildeki bir dizi yapısal unsuru içerir.

Mevcut yapısal analiz bağlamında Pareto'nun mantıksal eylem kavramının asli araç-amaç zincirinin ara bölümü için tam olarak geçerli olduğu anlaşılmaktadır. Şu halde Pareto'nun bir tortu kategori olarak tanımladığı

---

107 Pareto'nun kullandığı "duygu" terimi hem bunu hem de psikolojik unsuru içerdiği için, bu çalışmanın amaçları açısından bunu en iyi "değer tutumu" ile karşılayabiliriz. Bir yönüyle bunun, nihai amaçlar sistemiyle ilişkili olan bir değer sistemine yönelimi yoluyla anlaşılabildiği sürece, somut bir tutum olarak algılanması beklenir.

108 Bu üç unsur daha önce de belirtildiği gibi en son bölümlere kadar ayrıntılı biçimde ele alınmayacaktır.

mantıksal olmayan eylemin de iki ana gruba ait yapısal unsuru içerdiği anlaşılmaktadır. Bunlar bir yanda öznel olmayan sistemler açısından, özellikle çevre ve kalıtım açısından formüle edilebilen unsurlar, diğer yanda ise değer yapısıdır. Bizzat Pareto'nun yapmaya çalıştığı mantıksal olmayan eylem analizi, tortu ve türem kavramları ve onlara dair sınıflandırmadaki gibi sonuçlanarak, mevcut analiz çizgisiyle ters düşer ve bu yüzden çalışmamız için son derece önemli olan bu ayrım, onun bilimsel incelemesinin analitik kısmında ortaya çıkmaz. Ancak bu ayrım senteze dayalı diğer yerlerde, özellikle iki soyut toplumun tartışıldığı kısımda ortaya çıkar. Pareto'nun bu ayrımı analitik olarak geliştirmemesinin sebebi, öncelikle kendi amaçları açısından, mantıksal olmayan eyleme dair ayrıntılı incelemeyi, tecrit edilmiş birim fiilin ötesinde bütün olarak toplumsal eylem sistemlerinin yapısının değerlendirilmesi noktasına taşıma fırsatının olmamasıdır.

Bu uzun ve biraz zorlu analizi akılda tutarak, sonraki bölümde Pareto'nun ampirik genellemelerinden bazılarına tekrar dönmeyi öneriyoruz. Bunun iki sebebi vardır. Birincisi, böyle yaparak Pareto'nun kavramsal şemasıyla ilişkili olarak ampirik doğrulama yoluyla yukarıdaki analiz teyit edilecektir. Bu bakımdan, teorideki değer unsurlarını hesaba katmadan onun ne yaptığını anlayabilmenin imkânsız olduğu savunulacaktır. İkincisi, bu nitelikteki teorik görüşlerin somut fenomenlerin yorumlanmasında temel bir fark oluşturduğunu ortaya koyma fırsatı sunulacaktır. O halde bu kısım, bir bütün olarak bu çalışmanın sorunları açısından, Pareto'ya dair analizin sonuçlarının önemine dair kısa bir değerlendirmeyle sonuçlandırılacaktır.

7. Vilfredo Pareto-3: Ampirik Genellemeler ve Sonuçlar

İdeoloji Sorunu

Pareto'nun eserinin kısaca değerlendirilecek olan ilk ampirik boyutu, "ideolojilere"[1], mantıksal olmayan eylemle ilişkili "teorilere" dair değerlendirmesidir. Daha önce özetlenen bazı belli başlı metodolojik sebepler yüzünden, bu çalışma Pareto'nun kendi analitik değerlendirmesinin ana unsurunu oluşturur, fakat ayrıca ideolojinin burada tartışma konusu olan doğrudan ampirik bir kullanımı da vardır.

Açıklandığı üzere, Pareto'nun mantıksal eylem ve mantıksal olmayan eylem arasındaki ayrıma genel yaklaşımı; eylem mantıksal olduğu sürece, onunla ilişkili "teoriler"in de mantıksal-deneysel teoriler olacakları anlamına gelebilir. Dolayısıyla eyleme eşlik eden teoriler için mantıksal-deneysel standarttan herhangi bir sapmanın, eylemin bizzat kendisinde en azından bazı mantıksal olmayan unsurların rolünün göstergesi olarak sayılabileceği anlamına da gelebilir. Onun bu teorilere dair çok ayrıntılı incelemesiyle yaptığı ilk büyük hizmet, bunların son derece geniş olan kapsamının açığa çıkarılmasıdır. Bilhassa böyle birçok teorinin bilimsel statüde olma iddialarını çürüterek, eylemin mantıksal ve mantıksal olmayan unsurlarının görece önemine dair birçok çevrede[2] kabul edilen görüşü büyük ölçüde değiştirmiştir. Ancak tek başına bu, bilimsel olmayan teorilerin gözlemlenebilir açık eylemle olan ilişkisinin niteliği sorununu çözmez. Önceki analizin bir sonucu olarak kesinlikle şu söylenebilir ki, bu son derece karmaşık bir sorundur. Fakat yine de çözümü doğrultusunda belli ipuçları bulunacaktır.

---

1 Böyle çok kullanılan ve sıklıkla yanlış kullanılan bir terimin farklı birçok anlamına burada yer ayırmak uygun değildir. O tamamen buradaki amaçlarımıza en uygun anlamıyla seçilmiştir.

2 Pareto bu anti-entelektüalist düşünce akımında, bu anlamda kesinlikle yalnız değildir.

Mantıksal-deneysel teorileri eylemle olan ilişkilerinde diğerlerinden ayıran, ifade ettikleri "sanal" biçimdeki bilimsel olarak doğrulanabilir teorilerce yönlendirilen, araç-amaç ilişkilerinin niteliğiydi. Bu sebeple mantıksal-deneysel normdan sapma iki genel tip kapsamında sınıflandırılabilir: bir yanda öznel bakış açısına göre araç-amaç ilişkileri olarak ortaya çıkan şeyin statüsüyle ilgili olanlar, diğer yanda ise eylemin bu anlamdaki mantıksal araç-amaç ilişkisinin dışında yer alan unsurlarını ilgilendirenlerdir.

Buna karşın birinci sapma türü iki çeşit unsur içerir; olgunun hatalı olarak gözlemlenmesi ve bu gözlemden yola çıkan yanıltıcı bir akıl yürütme. İkisinden biri ya da her ikisi belli herhangi bir somut teoride bulunabilir. Bir teorinin mantıksal olmayışı bu nitelikte olduğu sürece, daha önce olduğu gibi eğilim, onun anlamlı yönünü konuyla ilgisiz ve anlamsız kabul etmek ve teorinin kendisini başka bir şeyin "göstergesi" olması anlamında bir "tezahür" olarak yorumlamaktır. O zaman eylemin "gerçek kuvvetleri" teoride ifade edilmez, aksine teori bu güçleri kaplayan bir örtü gibidir ve o örtüyü yırtmak sosyoloğun işidir. Bu anlamda teorilerde tezahür eden kuvvetler "anlamlı olmayan" kalıtım ve çevre kategorilerine dönüşür. Bu kategoriler, araçlar ve koşullar olarak sadece öznel amaçlarla ilgili olabildikleri sürece, eylemin öznel yönüyle ilişkili olarak "anlamlı" hale gelirler. Fakat bu bakış açısına göre, bu bağlamda eğer aktörle böyle bir ilişki varsa o durum "hatalıdır"; dolayısıyla mantıksal olmayan eylemdeki bu belirleyicilerin "gerçek" önemi başka bir düzeydedir. Bu teoriler, gerçek belirleyici kuvvetlerin ikincil tezahürleri oldukları için küçültücü bir anlamda ideolojidirler. Pratik ampirik sonuç, böyle teorilerin bizatihi önemli olmadıkları ancak "termometre okumaları" olarak önemli olan ikincil fenomenler oldukları sonucuna vararak onların "gerçek yüzünü göstermek"tir.[3]

Diğer sapma türü epeyce farklı sonuçlar ortaya koyar. Bu da yine ikiye ayrılabilir. Analitik anlamda eylemin nihai amaçları, aşkın, ampirik ya da her ikisi olduğunda, daima "duyguların tezahürleri"dir ve asla aktör için dışsal şartların ifadesi olan şeyler değillerdir. Bu yüzden, ne zaman bir nihai amaç söz konusu olsa, eyleme eşlik eden teori sadece bu sebepten, doğası gereği mantıksal-deneysel standarttan ayrılır. Yine de burada yukarıdaki

---

3 Kayda değer bir gerçektir ki, Pareto bu minval üzere konuşurken çoğunlukla, tam tersi yöndeki bazı kesin tanımlamalarına rağmen, bilimsel olmayan teorilerin *bütünü*nden "türemler" olarak bahsetmeye başlar. Bu, türemlerin değişken, şarta bağlı unsurlar olarak önemsiz olmaları tortularınsa gerçek belirleyici kuvvetler olmaları (veya bunları "ifade etmeleri") gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Bu sebeple türemleri bütün olarak, başka bağlamda değil de *bu* bağlamdaki teorilerle özdeşleştirme eğilimi şartlara bağlı, olası bir durumdur.

standarttan sapmasıyla teori, eylemdeki bir etken olarak değerini yitirmez. Çürütülen sadece onun bilimsel statüde olma iddiasıdır. Şüphesiz bu sadece tortunun eylemdeki etkili kuvvet olduğu anlamına gelmez. Pareto'nun da farkında olduğu üzere mesele böylesine basit değildir. Fakat tortu, yani ilke, eylemin temelinde yatan değer tutumlarının bir ifadesidir. Bir göstergeden daha fazlasıdır, kendi anlamı içerisinde en azından bu değer tutumlarının bazı yönlerini somutlaştırarak hayata geçirir. Tortu, eylemle ilişkisinde, sınırlayıcı durumda gerçek kuvvetin tam manasıyla yeterli[4] bir ifadesi olan mantıksal olarak[5] formüle edilmiş bir amacın veya kuralın normatif ilişkisi içerisinde bulunur. Fakat her şeyden önce nihai amaçlarla ilgili olarak, bu sınırlayıcı tipe çok nadiren ulaşılır ya da ona çok yaklaşılır. Bu yüzden, Pareto'nun da son derece önem vererek vurgu yaptığı üzere tortu ve duygu arasındaki ile mantıksal olarak formüle edilmiş amaç ve değer tutumu arasındaki ilişkide, bir "belirsizlik" unsuru vardır. Fakat bu, tartışmamızdaki ana noktayı etkilemez: bir tortu; bir duyguyu, bir değer tutumunu, her ne kadar yetersiz biçimde de olsa, ifade eder. İlişki, yukarıdaki durumda olandan tamamen farklıdır.[6]

İkinci olarak, değer düzleminde ise, teoriler mantıksal deneysel standarttan ilgili araç-amaç ilişkisinin niteliğiyle ayrılabilirler. Yani kurulan ilişkiler sadece, asli bir bakış açısına göre, "hatalı" olmayabilir, hususi anlamda pozitif bir niteliğe de sahip olabilir; bu ilişkiler sembolik ya da ritüel olabilirler.[7] Nihai amaçlar örneğinde olduğu gibi, bu ilişkiler zorunlu olarak mantıksal-deneysel standarttan sapmayı gerektirirler, bunlar mantıksal-deneysel anlamda keyfî ilişkilerdir. Ancak yine, nihai amaçlar örneğinde olduğu gibi, bu gerçek bunların eylemi belirleyen güçlerin anlaşılması konusunda önemsiz olduğu anlamına gelmez.

Aksine, doktrin şunun gibidir: Bu teoriler kendi standartlarına göre kesin bir mantıksal formülasyon normunu kazandıkları sürece, bu kuvvetleri "yeterli biçimde ifade ediyor" oldukları veya pratik bilimsel amaçlar için onlarla yer değiştirebilir olarak kullanılabilecekleri kabul edilebilir. Yani mantıksal eylem nasıl ki "akıl yürütme süreci" tarafından belirleniyor-

---

4 Mevcut analitik amaçlar için mantıksal eylem örneğinde geçerli olanla aynı anlamda. Bkz. yukarıda s. 229.

5 Veya yanlış mantığa göre kesinlik derecesine dayanarak.

6 Belki bu anlamlı sembollerle "ifade gücü", kalıtım ve çevre etkenlerinden ayrı bir değer unsurunun tek başına en iyi ölçütüdür.

7 "Hata" ve sembolik ilişkiler doğal olarak aynı somut teoriler içerisinde bulunabilirler. Ancak yine de analitik ayrım hayati öneme sahiptir.

sa aynı şekilde eylemin de teori tarafından, belirlendiği kabul edilebilir. Bu bağlamda eylemin mantıksal olan ve olmayan unsurları arasındaki ayrım teori ve eylemin ilişkisindeki bir farklılık düzlemine değil, eylemi belirlediği kabul edilebilen teorilerin niteliğine bağlıdır. Burada ideoloji terimi anlamını köklü biçimde değiştirir; *önemli olmayan* bir teori için değil eylemle ilişkili bilimsel olmayan bir teori için kullanılan bir isimlendirmeye dönüşür.[8]

Fakat bu sadece rasyonelleştirilmiş kutupta tamamen doğrudur. Bunun dışında, çoğu somut teorinin çöktüğü yerde, teori belirsizliği sebebiyle, eylemin gerçek kuvvetlerinin, hatta değer etkenlerinin bile, tam olarak yeterli bir ifadesi değildir. Bu doğru olduğu sürece, teoriyi görünüşe göre değerlendirmek mümkün olmaz ancak teorinin asli unsurlarını arızi unsurlarından ayırmak için çok zor ve çetrefilli bir çalışmaya girmek gerekir. Bu çalışma tortular ve türemlere dönük tümevarımcı bir analizdir. Sosyoloğun toplumsal dengenin belirleyici kuvvetlerine dair bir kavrayış kazanmasından önce, böyle çetin bir usul ve yöntemi gerekli kılan şey; bu belirsizlik, bu mantıksal norma ulaşma hususundaki eksikliktir. Ancak bu gereklilik, değer etkenlerinin önemsizliğinin bir göstergesi *değildir*. Tam olarak rasyonelleşmiş tip örneği dışında da olduğu gibi, teoriler değer tutumlarının

---

8 Pareto'nun teorik sisteminin temel mantıksal yapısında, eylemde fikirlerin rolüyle ilgili olarak açık ya da örtük hiçbir teorem yoktur. Bu kendine özgü durumda soru, ampirik temellerde karar verilmek üzere cevaplanmamış olarak bırakılmaktadır. Bununla birlikte, Pareto'nun sistemini formüle ettiği yöntemde anti-entelektüalist bir ön yargı olarak adlandırılabilecek bir kaynak vardır. Ona dikkat etmek daha doğru olacaktır.

Mantıksal eylem kavramının formülasyonunda başlangıç noktası pozitif bilim metodolojisidir. Pareto buradan mantıksal olduğu sürece eylemin bir "akıl yürütme süreci"nden başlayıp ilerleyerek anlaşılabileceği ve eyleme eşlik eden "teori"deki kelimelerin anlamının eylemin kendisini anlamak için yeterli bir temel oluşturduğu sonuçlarına varır. Genel olarak bu, mantıksal olmayan eylem için doğru değildir dolayısıyla analize C "teorileri"nden ayrı olan A "ruh hali"ni dahil etme gerekliliği vardır. Mantıksal olmayan eylem bir tortu kategori olduğu için, teori ve eylem ilişkisinin aslında mantıksal durumdakinin aynı olduğu ve tek farkın teorinin niteliğinde bulunduğu bir türün var olduğu sonucu ortaya çıkmaz. Daha doğrusu şu sonucu da çıkarabiliriz ki, eylem mantıksal olmayan bir eylem olduğu sürece, onu teorileri oluşturan kelimelerin anlamlarıyla anlamak asla mümkün değildir.

Yukarıdaki analiz göstermiştir ki bu çıkarımın Pareto'nun sisteminin ana yapısında bir gerekçesi yoktur. Ancak bunun başlangıç noktalarında açıklanmış olması, hem onun geçerli biçimde gösterebileceği her anti-entelektüalist ön yargıyı ve hem de ikincil yorumcuların ona kökten bir anti-entelektüalist görüş atfetme yönündeki son derece yaygın eğilimlerini açıklamaya yardımcı olur.

tamamen yeterli ifadeleri olmadıklarında bile, onlar eldeki en iyi seçenek olarak kalırlar. Özellikle tortuları ayırma analizine tâbi oldukları zaman, teoriler başka herhangi bir tezahürden daha kullanışlıdırlar çünkü onlar dış etkenlerden, açık eylemlerin etkilendiğinden daha az etkilenirler.

Pareto hiçbir zaman bu bilimsel olmayan teorileri, rasyonelleşmiş kutba görece yaklaşma düzeyleri açısından sınıflandırmaya çalışmadı. "Mit" ve "dogma" ayrımı bize çok kaba bir sınıflandırma önermektedir.[9] Bir mit öncelikle bir "ifadedir", dogma ise bir eyleme rehberlik etmek üzere konulmuş ilkenin açıkça ifade edilmesini kapsar. Dogma genellikle etik, metafizik ve teolojik sistemler olarak adlandırılan şeyleri içerir.

"İdeolojilerin" bilimsel teorilerle ilişkisi sorunu, "dogmatik" ideolojiler örneğinde en ağır biçimde hissedilen sorundur. Bilimsel ve metafizik teoriler arasındaki genel ayrım Avrupa düşüncesine kadar gider. Öne çıkan bir örneğe değinmek gerekirse, bu ayrım Comte'un düşüncesinin temel yapıtaşlarından birini oluşturmuştur. Pareto'da yeni olan biçimsel ayrımın kendisi değil o ayrımla ilgili uyguladığı iki kullanımdır.

İlk olarak, onun sahip olduğu az ya da çok açık biçimde bilimsel olmayan teoriler, onun keskin eleştirel analiziyle şunu göstermiştir ki, bu teorilerin mantıksal kesinlik iddiası son derece abartılmış bir iddiadır.[10] Onlar sadece temel öncüllerinde deneyimi geri plana atmakla kalmamışlardır, fakat aynı zamanda bu öncüllerin kendisi de, örneklerin birçoğunda, kesinlikten öyle yoksundurlar ki, onlardan davranış için muğlak olmayan ve kesin tavsiyeler elde edilemez.[11] Bu yüzden Pareto'nun onların eylemle ilişkilerini geniş kapsamlı şekilde inceleme yöntemi, ilk bakışta göründüğünden çok daha gereklidir.

İkinci olarak, Pareto eleştirisini, eylemi yönlendirdiği iddiasını taşıyan geniş bir grup pozitivist teoriyi içine alacak şekilde genişletmiştir. İlerleme, demokrasi, insancıllık teorileri ve benzerleri onun amaçları açısından karma ve ruh göçü teorileri veya Katolik dogması ve Eskimo mitolojisi ile tamamen aynı statüdedir. Onlar biçimsel kesinlik ve konuyla ilgili birçok varlığın olgusal statüsü bakımından sadece sahte-bilimsel teorilerdir.[12]

---

9 Böyle bazı ayrımlar literatürde yaygındır. Bu versiyonu büyük ölçüde Profesör A. D. Nock'a borçluyuz (Harvard'taki yayınlanmamış dersler).

10 Özellikle bkz. *Traité*, 4. ve 5. Bölümler, *Les théories qui dépassent l'expérience*, and *Les théories pseudoscientifiques*. [Deneyimi aşan teoriler ve sahte-bilimsel teoriler -ç.n.]

11 Onlar Pareto'nun dediği gibi comme le caoutchouc. [kauçuk, lastik gibidirler -ç.n.]

12 "Gerçekte pozitif dinlere karşı 'akıl' savaşı olarak adlandırılan şey yalnızca iki dinin savaşıdır. İlerleme teolojisinde, tarih 'batıl inanç' denilen bir 'kötülük' ilkesiyle 'bilim' denilen bir 'iyilik' ilkesi arasında bir mücadele olarak görülür." *Traité*, 1889.

Eleştiri doğrudan özellikle bu kendine özgü modern teorilere yöneltilmiş iken, eylemin nihai değer unsurlarını ifade eden teoriler bilimsel olmayan teorilerdir şeklinde çıkarılan sonuç ise, en azından zımnen, daha geniştir. Eylemin başlıca unsurları olduğu gibi kaldığı sürece, bu teoriler var olmaya devam eder; ne kadar şekillerini değiştirirse değiştirsinler ve bilimsel kamuflaja girerse girsinler esas nitelikleri değişmeden kalır.[13] "Daha önce de sıklıkla belirtme fırsatımız olduğu üzere, nüfusu bir bütün olarak aldığımızda, bu fenomenlerin bütünlüğünde herhangi bir azalmadan ziyade teolojilerin ve metafizik sistemlerin birbirini takip ederek gelişini gözlemleriz."[14]

Temelde Pareto'nun daha şüpheci pozitif bilim metodolojisine bağlı olarak bu sonucun, pozitivist toplumsal değişme teorisi açısından devrim niteliğinde ampirik neticeleri olmuştur. Zira daha önce açıklandığı üzere,[15] pozitivist teori büyük ölçüde çizgisel bir evrim teorisi olmuştur. Anti-entelektüalist versiyonunda bu, biyolojik evrim teorisiyle özdeş hale gelmiştir ve toplumsal değişme, çevre koşullarına kümülatif biçimde daha iyi uyum sağlama süreci olarak görülmüştür. Yukarıda belirtildiği üzere[16] Pareto bu versiyonu net bir biçimde reddetti. Öte yanda, rasyonalist versiyonda ise değişim sürecinin dinamik unsuru bilimsel bilginin kümülatif gelişmesi olmuştur.

Rasyonalist versiyondaki bu unsur Pareto için kalıcı olsa da, bunun toplumsal etkisi mantıksal eylem kategorisiyle sınırlıdır. Nihai değer unsurunun tâbi olabileceği dinamik süreç ne olursa olsun, bunun bilimsel bilgi örneğinde olduğu gibi zorunlu olarak çizgisel bir birikim[17] süreci olacağı hiçbir şekilde kesin değildir. Yukarıdaki pasajda Pareto sadece tek bir şeyin sürekli gelişiminden ziyade "teolojilerin ve metafizik sistemlerin birbirini takip etmesi"nden bahseder. Aslında ideolojilerin doğası ve rolü hakkındaki bu görüşün, Pareto'nun çizgisel evrimsel teoriyi açıkça reddetmesi[18] ve onun yerine döngüsel bir anlayışı kabul etmesiyle çok yakından ve önemli biçimde bağlantılı olması kuvvetle muhtemeldir. O halde sorunun araştırılması döngüsel teori tartışmasıyla birleştirilebilir.

Bununla birlikte, ideolojiler konusunu bir kenara bırakmadan önce, yukarıdaki tartışmanın, Pareto'nun çok sık tekrarladığı, bir doktrinin "doğ-

---

13 "Diğerinden daha bilimsel inanç diye bir şey yoktur." *Traité*, 1, s. 333.

14 A. g. e., 1881.

15 3. Bölüm.

16 6. Bölüm ss. 246 ve devamı.

17 Hatırlanacaktır ki bu, Marshall'ın metodolojik olarak tam ne yaptığını bilmeden sunduğu versiyondu.

18 *Traité*, I, 343-344, ayrıca 730.

ruluğu" ve "toplumsal faydası" arasındaki ayrıma dair bir yorum ortaya çıkardığı söylenebilir.[19] O, bu ikisini karıştırmanın eylemin sadece mantıksal unsurlarını görebilenlerin tipik bir hatası olduğunu söyler. Onun sürekli kullandığı doğruluk standardı mantıksal-deneysel bilimin standardıdır. O halde doğru olmayan bir doktrin standarttan ayrılan bir doktrindir. Ancak bu anlamda sadece doğru doktrinlerin faydalı olması gerektiği görüşü toplumun "akla dayanması gerektiği" anlamına gelecektir. Açıklandığı üzere Pareto yine de bunu imkânsız kabul eder çünkü temel veriler eksiktir. Bu yüzden toplum, değer unsurunun bir rolü olduğu sürece, daima doğru olmayanın geçerliliğiyle tanımlanacaktır, mesela bilimsel olmayan doktrinler. Ayrıca bu doktrinler, toplumsal dengenin sürdürülmesi için esas olan unsurları kısmen ortaya koyar ve kısmen de oluştururlar. Dolayısıyla bunların bastırılması topluma ancak zarar verir.

Bu "doğru olmayan" teorilerin etkili davranış güdüleri olabilmeleri için, bunlara "inanılmalıdır."[20] Ancak bunlar bilimsel olarak ispatlanamadığı için, "doğru", yani mantıksal-deneysel standarda göre eleştiri, yalnızca bu inanışı zayıflatma işlevini görebilir.[21] Şüphecilik, Pareto'nun hep belirttiği gibi, eylem için yetersiz bir temeldir.[22] Bu sebeple "doğruyu" bilmek, yani değer sorunlarına karşı şüpheci, bilimsel bir tutum benimsemek, top-

---

19 Vilfredo Pareto, *Manuel d'économie politique*, s. 31. *Traité*, I, Bölüm – 72, 167, 219, 249, 568, 843; II, 1621.

20 "Nadir görülen ve pek de ikna edici olmayan şey inançsız havaridir; buna karşın sık görülen ve son derece ikna edici olansa inanan havaridir." *Traité*, 1, 854.
Ayrıca: "Peygamberleri şarlatanlar ve sahtekârlar olarak görenler doğrudan çok uzaktırlar; onlar istisnayı kuralla karıştırmaktadırlar." A. g. e., 1101, ayrıca bkz. 1124.
"Alaycı bir şekilde agnostik olanlar ve sırf ikiyüzlüler çok azdır, çoğu insan kendi kişisel çıkarını toplumsallığın tortularıyla uzlaştırmaya çalışır." A. g. e., 1884.
"Söylemeye bile gerek yok ki, her mümin inancının rasyonel olduğunu ve bütün diğerlerininse saçma olduğunu savunur." A. g. e., 585.

21 "Akıl daima üst sınıfın din duygularının zayıflatır." *Manuel*, s. 87. Sokrates aleyhindeki suçlamalar çok isabetliydi. A. g. e. s. 91. Ayrıca bkz. *Traité*, I, 616; II, 2341.
Burada söz konusu olan ana fikrin son derece ilginç bir ifadesi şu şekildedir: [şüphecilik ve iman arasındaki, bkz. aşağıda ss. 284 ve devamı] salınımlar karşıt iki gruba ait güçler arasındaki çatışmanın sonucudur; türemlerin gerçeklikle uygunluğu ve onların toplumsal faydası. *Traité*, II, 1683.Temel bir toplumsal istikrarsızlık ve dolayısıyla döngüsel hareketlerin gelecek bölümde tartışılan en önemli nedeni şu iki gerçekten anlaşılmaktadır; inanç, mesela dini inanç toplumsal istikrar için vazgeçilmezdir fakat aynı zamanda o rasyonel, bilimsel eleştirinin parçalayıcı etkisine karşı koyamaz. Bunun sonucu olarak trajik durum şudur: toplum sonsuza dek fanatik bağnazlık ve ölümcül istikrarsızlık arasında salınmaya mahkûmdur. Ayrıca bkz. a. g. e., II, 2341.

22 "Etik sorunların tartışılması bir toplum için zararlı olabilir ve hatta onun temellerini yok edebilir."

lumun üyelerini amaçlarına ulaşmaya çalışma konusunda pekâlâ yetersiz hale getirebilir.[23]

Esasında aynı düşünceler, Pareto'nun yaygın görüşlerinden biri olan şu fikriyle ne kastettiğini anlamamızla da ilgilidir; bir ikna aracı, başkalarının istediğiniz gibi davranmasını sağlama aracı olarak, mantığın etkisini abartmak çok kolaydır. Bu görüşün temellerinden biri çok yaygın olarak kullanılan anti-rasyonel psikoloji iddiasıdır: insanlar tamamen hiçbir anlamda rasyonel olarak hareket etmezler. İnsanlar alışkanlık, tavsiye, kalabalığın etkileri vb. veya içgüdüsel dürtülerce etkilenirler. Onlara itiraz etmek fayda etmez. Onları bu mekanizmaların istenilen şekilde hareket edeceği durumlara yerleştirmelisiniz. Bu, Pareto'nun düşüncesindeki bir unsurdur, fakat sadece bir unsur. Rasyonel ikna da sınırlıdır, çünkü birini herhangi bir şey yapmaya ikna etmek için, sadece onu nasıl yapacağını göstermeniz değil onu neden yapması gerektiğini anlamasını sağlamanız gerekir. Herkesin doğru veya yanlış olduğunu kabul etmek zorunda olmadığı olgular olmayan, fakat "öznel" olan, değerlerin işin içine girdiği yerde, bir başkasına amacı kabul ettirmenin rasyonel bir aracı yoktur.[24] Hintli bir mistik Amerikalı bir işadamına, hayatını adadığı para ve başarı gibi dünyaya ait şeylerin tamamen yanılsama olduğunu ve gerçeğe yalnızca bir ağacın altında oturup tefekkür ederek yaklaşılabileceğini söyleyebilir. Ancak bunun Amerikalının hoşuna gideceğini ispatlaması pek muhtemel değildir. Böyle durumlardaki tek başvuru mercii duygulardır. Değerler ya kabul edilir veya reddedilir; onlar olgular gibi ispatlanmaz ya da çürütülemez.[25]

Dolayısıyla Pareto'nun ideoloji sorununa dair değerlendirmesi genel analizi doğrular. Bununla ilgili düşünce akımlarından biri, davranışta fikirlerin rolünü küçümserken, diğeri böyle yapmaz. Fikirlerin rollerinin küçümsenmediği ikinci durumda Pareto'nun mücadele ettiği hata, fikirlerin genel olarak mantıksal-deneysel teorilerle özdeşleştirilmesidir. Pareto'nun eleştirdiği de bu teorilerin rolüdür. Buna karşın değer fikirleri diyebileceğimiz şeyler toplumsal dengenin anlaşılmasında büyük öneme sahiptir.[26]

---

23 A. g. e. 2147.

24 Birçok ifade arasında şudur: "Hiç kimse asla ispat yoluyla iman etmez." *Manuel*, s. 77.

25 Bir "din" sadece "ispatlan"amaz değildir fakat aynı zamanda, haddi zatında, "olgulara" referansla "çürütül"emez. Zamanında bazı saf insanlar, Hristiyanlığı İsa'nın asla var olmadığını ispatlamak suretiyle yok edebileceklerini düşünmüşler; onlar sadece suya kılıç çekmek gibi boş bir zahmete girmişlerdir." *Traité*, 1455.

26 Bkz. *Manuel*, s. 128. Mantıksal-deneysel bilim açısından bakıldığında din ve etik teorilerinin "kesinlikten ve olgularla uygunluktan tamamen yoksun olduğunu kabul

Toplumsal Değişme Döngüleri

Pareto'nun fiilen geliştirdiği döngüsel teorinin bütün toplumsal değişme sürecini sonuna kadar tüm ayrıntılarıyla incelediğini iddia edemeyiz. Fakat bu teori öncelikli olarak altı çeşit tortudan ikisinin toplumsal dengede etkenlerin geri kalanıyla ve birbirleriyle ilişkileri içerisindeki değişim süreciyle ilgilenmiştir:[27] Birinci tür, "bileşim içgüdüsü[28]" ve ikinci tür ise

---

ederken, öte yandan bunların tarih içerisinde ve toplumsal dengenin belirlenmesindeki büyük önemini inkâr edemeyiz." *Traité*, 843. Ayrıca bkz. a. g. e., 541.
"Şu sonuç çıkar ki duygular ve onların tezahürleri [mesela fikirler] sosyoloji için en azından eylemler kadar önemli olgulardır." A.g.e. 219. "Bu düşünme biçimi sadece Katolik dini için değil diğer tüm dinler ve hatta metafizik doktrinler için de geçerlidir. Şimdiye kadarki insan toplumlarının hayatının büyük bir kısmını saçma görmek imkânsızdır." Aslında bunun, fikirlerin ayrıcalıklı değilse de pozitif rolünü doğrulayan bir teori olması şu gibi ifadelerle ispatlanmaktadır: "*Tortuları* olguların nedeni zanneden *idealist* teori hatalıdır. Fakat olguları tortuların nedeni zanneden *materyalist* (pozitivist diyemez miyiz?) teori de eşit derecede hatalıdır. Gerçekte bunlar karşılıklı olarak birbirine bağlıdır. A. g. e. 1014.

27 Burada Pareto'nun tortulara dair sınıflandırmasıyla ilgili genel eleştirel bir değerlendirmeye girilmeye çalışılmamıştır. Bu çok çetin bir iş olsa da uğraşıldığına değerdi. Yazar hiç kimsenin ciddi biçimde böyle bir çalışmaya giriştiğinin bilgisine ulaşmamıştır. Yine de bir nokta belirtilmelidir. Pareto'nun *Traité*'in ilk bölümlerindeki analitik tartışmasında geliştirdiği haliyle "tortu" kavramı, bilimsel olmayan somut teorilerden analitik bir tümevarım yoluyla ayrı tutulabilir olan bir önermeye atıf yapar ve bu yüzden böyle teorilerin bir unsurudur. Tam anlamıyla tortulara değil de onlarda tezahür edenlere ilgi gösterilse de, atıf zorunlu olarak eylemin analitik olarak ayrılabilir unsurlarına yapılacaktır.
Pareto'nun kendi sınıflandırmasına böyle analitik bir temelden yola çıkarak ulaşılmış gibi görünmüyor, çünkü bileşim tortuları veya kümelerin sürekliliği gibi belli tortulardan veya tortu gruplarından bahsederken okuyucuya eylemin genel somut eğilimlerine (yenilik ve ona karşı düşmanlık gibi) atıf yaptığını anlatacak şekilde konuşur. Pareto metninde bu sınıflandırmaya ulaşma sürecinin bir açıklamasını vermez, sadece onu ortaya koyar ve açıklar. Ancak bu sınıflandırmanın, onun antik tarihe dair geniş bilgi dağarcığının birinci derecede rol oynadığı bir ampirik genelleme süreciyle başarıldığı yönünde bir tahmin yapılabilir. İlk olarak kavrama analitik yaklaşımı ve teklif ettiği sınıflandırma arasında yeterli bir teorik köprü yoktur. İlk baştaki şemasıyla ilişkili olarak, son bölümde ortaya konan yapısal analiz türünün yanı sıra, Pareto'nun başlangıç noktalarına dayanan çok önemli bir teori oluşturma çizgisi de, bunu inşa etmek olacaktır. Onun kendisinin bunu yapmamış olması, genel olarak onun eserine dair ikincil yorumlarda bulunan şaşkınlık durumuna katkı sağlayan şartlardan biridir.

28 Yukarıdaki tartışmayı göz önüne aldığımızda, "içgüdü" teriminin burada kullanılmasının talihsizce olacağı anlaşılmaktadır, ancak Pareto'nun terminolojisini şimdiki amaçlarımız için iyileştirmeye çalışmak uygun olmazdı.

"kümelerin sürekliliği"dir. Ancak hem bu ikisini seçmiş olması ve hem de bunları ele alma yöntemi onların olağanüstü bir öneme sahip olduğunu düşündüğü yönündeki tahminimizi doğru çıkarır.

Bu iki tür tortu kesin biçimde tanımlanmamıştır, fakat bunlardan her birinin hakim olduğu kişilerin bazı özellikleri tekrar tekrar ortaya çıkmaktadır. Bileşim içgüdüsü tortuları,[29] asli olarak ilişkili olmalarına dair zorunlu bir ön bilgi olmaksızın, her türde çok farklı unsurlardan bileşimler oluşturma eğilimine yol açar.[30] Bunlarla ilişkili olarak yenilik, icat yeteneği, projelendirme ve planlama gelir. Eğilim; süreklilik, ısrar ve sebattan ziyade akıllılık ve beceriklilik yoluyla amaçlara ulaşmak; doğrudan yöntemlerden ziyade dolaylı yöntemleri kullanmak; açık çatışmadan kaçınmak ve engelleri yıkmaktan ziyade onları atlatmak yönündedir.

Öte yandan, kümelerin sürekliliği[31] türündeki tortular esasında tam zıt niteliklerle ilişkilidirler. O bir kez oluşturulmuş bileşimlerin istikrarını, sebatkârlığı ve açıklığı, açık çatışmayı kabul etme isteğini, engelleri yıkma ve dolayısıyla güç kullanma eğilimini, yenilikten çok gelenekselciliği ve akıllılık ile becerikliliğin eksikliğini kapsar. Bütün bu genel zıtlıkla beraber toplumsal olarak çok önemli olaylarda daha özel olan bir zıtlık vardır. "Bileşimlerde"[32] güçlü olan insanlar şu ana gelecekten; anlık olana uzak gelecekten; "maddi" iyilik ve doyuma, "ideal" iyiden ve doyumdan; bireyin çıkarlarına mesela aile gibi herhangi bir topluluğun, yerel cemaatin veya devletin çıkarlarından daha çok değer verme eğilimindedirler. Öte yandan "sürekli kümeler"de güçlü olan insanlar geleceği şimdiki zamandan, ideali maddi olandan daha değerli görür ve kişisel çıkarlarını ait oldukları topluluğun çıkarlarının çok daha gerisinde tutarlar. Bu yüzden Pareto'nun teorisinde belli bir toplumun en önemli özelliklerinden bazıları, bu iki tür tortunun[33] toplumun üyelerinde bulunma oranlarına bağlıdır.

Ancak Pareto'ya göre bu bakımdan durumun önemi bir toplumun sınıf yapısıyla ilişkisi sebebiyle daha da artar. Ona göre sınıf farklılaşması o denli esaslı bir şeydir ki toplum neredeyse hiyerarşik bir varlık olarak tanımlanabilir.[34] Yine de kendi amaçları için toplumu kabaca seçkinler ve

---

29 Genel olarak şununla karşılaştırabiliriz, *Traité*, 889 ve devamı.
30 Bunun *mantıksal olmayan* eylemin bir unsuru olduğu hatırlanmalıdır.
31 Genel olarak şununla mukayese edebiliriz, *Traité*, 991 ve devamı.
32 Genel olarak şununla mukayese edebiliriz, a. g. e. 2178.
33 Veya daha kesin olarak söylersek ortaya koydukları duyguların.
34 Özellikle bkz. *Traité*, 2025 ve devamı.

seçkin olmayanlar şeklinde iki sınıfa bölmekten ileri gitmez. Seçkinler en basit tanımıyla kitleden belli bir açıdan üstün olanlardır, daima nispeten küçük bir azınlığı oluştururlar. Yine seçkinler de kendi aralarında tekrar devlet seçkinleri ve devlet dışı seçkinler olarak ikiye ayrılır; birincileri doğrudan veya dolaylı olarak devlet işlerinde önemli ölçüde etkisi olan veya bunların idaresinde görev alan kişilerdir. İki tür tortu bakımından seçkinlerin oluşumu büyük öneme sahiptir.

Bir bütün olarak toplumda tortular değişir fakat çok yavaşça değişir; birbirleriyle ilişkili olan tortu türleri daha da yavaş değişir fakat nispeten az olan sayılarından dolayı bunun seçkinler için böyle yavaş olması ihtimali çok fazla değildir. Birçok toplumda sürekli olarak bazı insanların seçkinler arasına yükselirken bazılarının da bunun dışına düştüğü bir "seçkinlerin dolaşımı" süreci vardır. Bu süreç içerisinde nispeten kısa bir zamanda seçkinlerin nitelikleri de köklü olarak değişebilir.

Pareto bu süreci özü itibariyle döngüsel olarak algılar ve bunu birbiriyle yakından ilişkili üç evre olarak değerlendirir. Birincisi devlet seçkinlerinin statüsüyle ilgilidir. Analizin başlangıç noktası şu postüladır: genel olarak belli düzeyde bir sınıf çatışması vardır, bu yüzden devlet yönetimi tamamen rutin bir yönetim meselesi değildir, bunun yanında özellikle iktidarın elde edilmesi ve sürdürülmesini hedefleyen tedbirleri de kapsar. Bu tedbirler Pareto'ya göre "kuvvet" ve "kurnazlık"[35] gibi iki ana gruba ayrılma eğilimindedir. Kuvveti açıklamaya bile gerek yok; ortaya çıkabilecek kritik durumlarda rıza ve itaat kazanma aracı olarak fiziksel cebir ve tehdit uygulanmasıdır. Kurnazlığın, zekice hileden manevraya, duygular ve çıkarlara başvurmaktan sınırsız sahtekârlığa kadar birçok türü vardır. Söz konusu iki tür tortu birbirini dışlayan kategoriler olduğu sürece -ki Pareto'ya göre büyük ölçüde öyledirler- "süreklilik" insanları kuvvet kullanma ve kendilerinin de paylaştıkları süreklilik duygularına başvurma eğilimi göstereceklerdir. Buna karşın "bileşim" insanları ise ağırlıklı olarak kurnazlık yapacak, çıkarlara ve paylaşmadıkları duyguların sömürüsüne başvuracaklardır.

O halde döngü, bu iki tür tortunun yönetici seçkinlerde hâkim olan değişimlerinden biridir. Pareto analizine şu ifadeyle başlar: "Kendi konumunu sürdürmek için kuvvet kullanmaya istekli veya muktedir olmayan bir yönetici seçkinler sınıfı, kendi amaçlarına ulaşmak için kuvvet kullan-

35 A. g. e. 2274-2275.

maya hazır iyi örgütlenmiş ve iyi yönlendirilen küçük bir grup için kolay bir avdır.[36] Pareto böyle insanlara "aslanlar" der. Döngü, böyle bir grubun kuvvet kullanımı veya kuvvet tehdidi yoluyla iktidara gelişiyle başlar. Böyle insanlar kümelerin sürekliliğinde güçlü olma eğilimindedirler ve takipçileriyle paylaştıkları güçlü bir "inanca" sahiptirler.

Ancak bu nitelikler, sahiplerini iktidara getirmede ne kadar etkili olursa olsun, iktidarın sürdürülmesinde çok avantajlı değildir. Kuvvet, iktidarı ele geçirme sürecinde "iktidar partisi" aleyhine, iktidardayken disiplini sağlama sürecinde kendi takipçilerine veya diğer "tebaa"ya karşı olduğundan daha avantajlı biçimde kullanılır veya tehdit edilir. Dolayısıyla eğilim gittikçe daha çok "bileşimlere", kurnazlığa döner. Bu aynı şartlar seçkinlerin dolaşımının şartlarını da değiştirir. Bir yönetim aracı olarak kurnazlığa başvurmanın ödülü rejimin asıl kurucularının inancını paylaşmayan, kurnazlıkta yetenekli yönetici seçkinler içinde yükselmektir. Bu yüzden yönetici seçkinler içerisindeki süreklilik tortuları, hem durumlarının gerektirdiği zorunlulukların onlarla ilişkili nitelikleri gittikçe daha az icap ettirmesi gerçeğiyle zayıflar ve hem de aşağıdan yükselen farklı bir tür tarafından etkisizleştirilir. Bilhassa, içerden veya dışardan gelen muhalefet kuvvet yoluyla bastırılmak yerine kurnazlık ile atlatıldığı zaman, yönetim sürecinin gittikçe daha da pahalıya patlama eğilimi vardır. Bu gerçek, kuvvet kullanımı içermeyecek şekillerde araçlar bulunmasına uygun olan yetenekleri çok daha değerli kılar.

Sonuç olarak bu unsurlarla birlikte, elde edilen gücün getirdiği rehavet gibi basit bir gerçek yönetici seçkinler arasında kümelerin sürekliliğini zayıflatmaya başlar. Birincil amaç olan iktidara ulaşıldığında, adeta nihai amaç daha çok unutulur ve seçkinlerin üyeleri sırtüstü yatıp zaferlerinin tadını çıkarırlar. Bu, her şeyden önce, çoğunlukla sürekliliğin tortularının zayıflama süreci, özellikle seçkinler içerisinde tebarüz eden "medeniyet"in daha hoş ve ince meyvelerinin gelişip olgunlaşmasını beraberinde getirdiği için doğrudur.

Ancak aynı süreç yönetilenler üzerinde tam tersi bir etkiye sahiptir. Bir yanda yönetici seçkinlerin kendilerine temel alarak iktidara geldiği duygular, süreklilik tortularının etkisizleştirme sürecinin yan sonuçları tarafından hakaret ve saldırıya uğrayabilir, mesela bunlardan biri olarak kurnazlığın hileye dönüşmesiyle. Diğer yanda seçkinlerin dolaşım koşul-

36 A. g. e. 2178 ve devamı.

larının değiştirilmesi, bu duyguları paylaşan ve kuvvet kullanmaya istekli olan, kümelerin sürekliliğinde güçlü, yetenekli insanların birikmesiyle sonuçlanır. Durumun hangi noktada istikrarsızlaşacağının derecesi, büyük ölçüde seçkinlerin yönetilenleri ne ölçüde liderlerinden mahrum edebileceklerine bağlıdır. Eğer seçkinler açık olur ve bu insanların yükselmesine izin verirlerse süreç çok uzun süre devam edebilir. Ancak bu kayda bağlı olarak, seçkinler içerisinde bileşim insanlarının, "tilkiler"in[37] artan hakimiyeti, seçkinlerin kuvvete direnişini düzenli olarak azaltır; öte yandan dışardan veya aşağıdan kuvvete dayalı muhalefet ihtimali sürekli artar. Sonucun, yönetici seçkinlerin nihayetinde alaşağı edilmesi ve yeni bir döngünün başlaması yönünde olması muhtemeldir.

Tam anlamıyla siyasi olan bu döngü evresi, iktisadi bir evreye de çok benzer biçimde uygundur. Burada bir bileşim tipi olan "spekülatörler"[38] siyasi "tilkiler"in iktisadi alandaki karşılığıdır. Yönetici seçkinlerin niteliğindeki, devlet dışı seçkinleri de yavaş yavaş dönüştüren, genel değişim, iktisadi meselelerde bu tür bir girişimci sınıfı en tepeye getirir, bunlar projelerde ve her türlü kalkınma planlarında üretkendir. Bunun ilk sonucu iktisadi bir refahın açığa çıkması olabilir çünkü bu insanlar iktisadi işlerin yönetimini daha geleneksel düşünenlerin ellerinden alırlar. Bu sınıfın yükselişi, kısmen genel sosyal ortam her ikisinin de lehine olduğu için ve kısmen de doğrudan iki taraflı ilişki sebebiyle "tilkilerin" yükselişine denk düşer. Bir yanda devletin iktisadi fırsatlar üzerinde sonsuz bir gücü vardır ve onun eylemleri spekülatörlere kapı açmanın son derece önemli araçları olabilir. Diğer yanda yönetmenin gittikçe artan pahalılığı spekülatörleri de tilkiler için eşit ölçüde faydalı kılar. Bu yüzden ikisinin hakimiyeti birbirine denk düşme eğilimindedir.

Tamamen iktisadi faaliyetlerde, "aslan"lar için yer yoktur çünkü bir kazanma aracı olarak kuvvet kullanımı, eylemi iktisadi alandan siyasi alana taşır. Ancak yine de sürekliliğin tortularının hakimiyetiyle öne çıkan bir tip vardır, Pareto onları *rentiers*[39] (rantiye) olarak adlandırır. Bunlar "kuvvetli" kişiler değillerdir ancak spekülatörlerin yeniliklerine karşı olan muhafazakâr gelenekçilerdir. Onların toplumsal şemadaki işlevsel önemi, büyük üreticiler olsalar da son derece müsrif olan spekülatörlerin aksine tasarruf eden kişiler olmalarıdır. Onlar tasarruflarını kullanırlar ve döngü-

37 A. g. e., s. 2178.
38 A. g. e., s. 2313.
39 A. g. e.

deki rolleri açısından tasarruflarının birikimlerine bağlıdırlar. Pareto spekülatör ve *rantiye* -girişimci ve tasarruf eden- arasındaki bu ayrıma ve onlar arasındaki çatışmaya ciddi vurgu yapar ve bunun bazen geleneksel olarak vurgulanan sermaye-emek farkından bile daha önemli olduğunu belirtir.[40]

Rantiye tipi, bir rasyonel iktisadi hesap meselesi olarak değil mantıksal olmayan kuvvetler meselesi olarak, tasarruf ile öne çıkmaktadır. Bu yüzden Pareto'nun da gerçek olarak kabul ettiği üzere onların kendi çıkarları için yaşayan bir sınıf olmamaları olasıdır. Aslında onların asıl büyük zayıflığı spekülatörler[41] tarafından kolayca sömürülebilmeleridir, bu nedenle döngü spekülatif evreye girdiğinde, tasarrufların tüketilmesiyle bir durma noktasına gelme tehlikesine girerler. Siyasi tarafta, döngünün bileşimler evresine ana sınır çizgisini koyan "tilkiler"in rejiminin kuvvet karşısındaki savunmasızlığı iken, iktisadi tarafta ise spekülatörlerin tasarruf edememeleridir. Yine de iki unsur birbirleriyle çok sıkı bağlantılıdır, çünkü *rantiye* sınıfı çok ürkek ve kolayca sömürülebilir olsa da, "tilkiler"e karşı siyasi "aslanlar"ın desteklenmesinde çok önemli bir unsur oluşturduğu için belli şartlarda siyasi olarak harekete geçirilebilir.[42]

Son olarak, aynı döngünün, teorik yorumunda önemli unsurlara giden yola işaret eden "ideolojiler"[43] denilen üçüncü bir evresi daha vardır. Bu ideolojiler, yani önceki analizde geçen teoriler, sırasıyla asli ve dışsal olmak üzere iki açıdan dikkate alınabilir. İlki onların gerçeklere tekabül etmesiyle ilgilenir, ikincisi ise bunların üretimini ve belli bir toplumsal durum içinde kabul edilmelerini açıklayan güçlerle ilgilidir. İlgili bütün teoriler bilimsel olmayan teoriler iken, iki tip arasında önemli bir ayrım vardır. Bunlardan bir tipe ait teorileri *açıkça* bilimsel olmayan teorilerdir. Bunlar "sezgi", "dini tecrübe", "mutlak", "hakiki bir bilim" vb. gibi "daha yüce" varlıklar lehine pozitif bilimin önemini ve değerini küçümseme eğilimindedirler. Daima deneysel olgudan daha farklı ve yüce olduğu kabul edilen bir alan meseleye açıkça dahil edilmekte, bilimdeki gibi olgular ilkeleri belirleyeceği yerde tam tersi olguları "yönlendiren" ilkelere başvurulmak-

---

40 A. g. e., 2231.

41 A. g. e.

42 Pareto'nun (*Traité*, 2336) şöyle dikkat çektiği bir husus da vardır: Bir "dayanak" olarak anti-semitizmin Yahudilerin sembolize ettiği spekülatörlere karşı bir tepkisinin olduğunu belirtir. *Rantiye* sınıfının kontrolü yeniden ele geçirme eğilimi de bu yüzdendir. Nazi Almanyasının tarihi bu noktada hayranlık uyandırıcı bir biçimde Pareto'nun (yirmi yıldan daha fazla zaman önce yazılmış olan) görüşünü doğrular.

43 *Traité, 2329 ve devamı.*

tadır. Öte yandan diğer teoriler kurallara uygun olarak bilimsel olmasa da sahte-bilimseldir. Kendilerini olabildiğince bilime benzetirler, "aklın" ve olgusal varlıklar gibi görünen şeylerin otoritesine başvururlar. Ayrıca genellikle daha önceki tipteki teorileri tartışmalı biçimde reddederler. Bu yüzden Pareto birinci tipin hakim olduğu zamanlardan "inanç" çağları diye bahsederken, ikincisinden ise "şüphecilik" çağı diye bahseder.

Dışsal bakış açısından baktığımızda, bu iki tip teori, şüphesiz bunlara karşılık gelen ilgili duygularla birlikte, sırasıyla süreklilik tortuları ve bileşim tortularıyla ilişkilidir. "Tilkiler"in ve spekülatörlerin hakimiyet dönemi bir şüphecilik çağıdır, "aslanlar"ın ve *rantiye*'nin hakimiyet dönemi ise inanç çağıdır.

Bu durum, genel döngünün teorik olarak yorumlanması için temel ipucunu verir. İki çeşit teorinin ayrım tipi gösterir ki birbirine tekabül eden iki tortu türü, mevcut analizin amaçları açısından, aynı analitik düzeyde bulunmaz. Bunlar daha çok belli özelliklerin varlığı veya yokluğuyla nitelendirilebilirler, deneysel olmayan belli varlıkların gerçekliğine olan "inanç" gibi. Kümelerin sürekliliğinin en azından temel bir unsuru ideal amaçlardır; bunların çoğunlukla aşkın amaçlar olduğu farz edilir. Bu ideal amaçların davranış üzerinde bir denetim uyguladığı düşünülebilir.[44] Böyle ideal amaçlarda tezahür eden aynı duygular, genellikle yerine getirilmesi, içerisinde faydacı güdülerden[45] ziyade "inanç" barındıran çok sayıda ritüelde de tezahür eder.

Bir yanda bileşim içgüdülerinin hakimiyeti, büyük ölçüde[46] böyle ideal amaçlar veya değer unsurlarının davranış üzerindeki etkili denetiminin eksikliği şeklindedir.[47] Burada ilgi, nihai olandan ziyade birincil olan üzerine, arzuların doyumuna, servet ve iktidar peşinde gidilmesine odaklanmaktadır. Bir başka deyişle bu tür tortuların üst düzeyde gelişimi özellikle "çıkarlar"a çok daha güçlü bir şekilde değer verilmesine yol açacaktır.

O zaman iki tür tortu döngüsü, ağırlıklı olarak seçkinler arasında, inançların, "dinler"in bütünleşmesi ve parçalanması şeklinde tek bir büyük

---

44 *Traité*, 2420.

45 Mesela bir adamın bir kiliseye üyeliğin getireceği iş fırsatları için üye olduğu ve ayinlere katıldığı zamanki gibi diyebiliriz.

46 Pareto'nun genel usulüyle uyum içinde bu tortu grupları mantıksal olmayan eylemin tortu kategorisinde kalmış *her* unsuru içer*ebilir* veya açığa çıkar*abilir*. Onun tortulara dair tasnifinde hangi çizgilerin olduğuna burada girilmeyecek. Bu yüzden herhangi bir türe özgü bir içerik atfedilmesi daima "içeride bir unsur" olarak değerlendirilmelidir.

47 *Traité*, 2375.

döngüye dönüşür. Bu, diğer şeylerin yanı sıra döngüsel dalgalarla da ortaya konur.[48] Uzun ve hatta kabarma şeklinde bir dalga değildir fakat süreklilik tortularının şiddetinin artışı nispeten anidir, Pareto bundan "devrim" diye bahseder. O zaman, ardından belli şartlara göre zaman uzunluğu farklılaşan tedricî bir parçalanma süreci gelir, fakat bu devrimci nitelikte değildir.

Benzer şekilde, döngünün içerdiği toplumsal istikrarsızlığın en temel sebebi seçkinler içinde kümelerin sürekliliğinin istikrarsızlığıdır. Pareto'nun görüşüne göre istikrarsızlığın üç temel sebebi vardır. Sebeplerden biri "dışsaldır"; iktidarı devam ettirmenin getirdiği zorunluluklar, kurnazlığa teşvik ve kuvvet kullanımının, esasında "aslanlar"ın oluşturduğu bir seçkin grubunun eylemleri üzerindeki etkisi ve dikey hareketliliğin değişen koşulları yoluyla işleyen yöntemsel zorluklar. Ancak diğer ikisi "asli"dir yani bu anlamda sürekli kümelerin doğasıyla ilgilidir. Birisi arzular ve çıkarlar karşısında disiplini sağlamanın zorluğudur. Yani çıkarları nihai bir değer sistemiyle uyum içinde tutmanın, doğası gereği zor bir denetim sorunu olduğu görülecektir.[49] Böyle bir sistem, bilhassa bir kurumsal[50] normlar sistemi şeklinde sürekli bir "çıkarlar bombardımanı"na tâbidir ki bu da, özellikle güçlü denetimlerin yokluğunda, sistemi nihayetinde toplumsal istikrarı ciddi biçimde tehdit edecek noktaya kadar çökertecektir.[51]

İkinci asli sebep süreklilik duygularını ortaya çıkaran ve en azından tortular söz konusu olduğunda büyük ölçüde onlarla karşılıklı birbirine bağlı olan "teorilerin" istikrarsızlığından kaynaklanır.[52] Yani entelektüel süreçlerin ve aklın tek istikrarlı ürününün mantıksal-deneysel bilim olduğu açıkça Pareto'nun görüşüdür. Teoriler, durumun özü itibariyle, bu standart

---

48 [illegible]

49 Pareto burada çıkarların değerlerle ilişkisi anlayışına ve Durkheim ve Weber'de ulaşılana çok yakın olan bir dinamik süreç anlayışına ampirik bir düzeyde yaklaşmaktadır. Teorik olarak bu, Durkheim'la bağlantılı olarak ele alınacak olan eylem sistemlerinin kurumsal yönü düşüncesine çıkar (Bkz. 10. Bölüm).

50 Bkz. Önceki açıklama.

51 Bkz. "Kuvvetin Rolü" bölümü s. 311 ve devamı. Bu bağlamda Pareto'nun bütün ampirik döngü örneklerinin Yunan, Roma ve Batı toplumlarından alınmış olması muhtemelen önemlidir. O uzun dönemler boyunca çok daha büyük istikrar görüntüleri vermiş olmasına rağmen Çin, Hindistan ve Antik Mısır gibi toplumları göz önüne almamıştır. Bilhassa Weber'in *Sociology of Religion* adlı eseriyle, özellikle de Çin ve Hindistan'la ilgili değerlendirmesiyle karşılaştırıldığında ne kadar ilginç olduğu açığa çıkacaktır. [*Din Sosyolojisi*, Çeviren: Latif Boyacı, Yarın Yayınları/Sosyoloji Dizisi, İstanbul: 2012. -ç.n.]

52 Yukarıda s. 299.

açısından eleştirilecektir ve doğası gereği bu standardı karşılayamayacak ve kusurlu oldukları anlaşılacaktır ve bu eleştirinin sonucu yıkıcı olacaktır. Mantıksal-deneysel bilim söz konusu kümeleri yok etme eğilimindeki bir kuvvet olacaktır.[53]

Ancak böyle bir süreç istikrarlı bir denge noktasına doğru devam etmez. Zira eylem, olgusal verileri *zorunlu olarak* eksik olan öncüllere dayanır.[54] Bu yüzden onunla ilişkili teoriler gerçekten bilimsel teorilere dönüşemezler, en iyi ihtimalle görünüşte öyledirler, yani sahte-bilimsel teorilerdir. Bu sahte-bilimsel teoriler, yani "şüphecilik" teorileri, deneyimi geri plana atan ve bu yüzden "inanç" kutbuna doğru gerileyen duygu durumundan daha istikrarlı bir duruma işaret etmez.[55]

Pareto bu bağlamda, kendi görüşlerinin ortaya çıktığı kendine özgü entelektüel durumu gösteren çok açıklayıcı bir tartışmaya girmektedir. Özellikle Orta Çağ'a ait gerçekçilik-nominalizm ihtilafına değinerek gerçekçi görüşün olgularla tamamen uyumsuzluk içinde olduğunu belirtir. Nominalist eleştiri onu çok daha yakına getirdi fakat o da çok ileri gitmiştir. Victor Cousin tarafından canlandırılan, doğru biçimde tanımlanmış ve yorumlanmış olan, bu ikisinin arasındaki "kavramcılık" görüşü bilimsel olarak her ikisinden de daha makul ve kabul edilebilirdir.[56]

Pareto'nun bu bağlamda düşündüğü iki farklı düzey vardır. Birisi genel olarak tümellerin statüsüyle ilgilenen *genel* epistemoloji ve bilimsel metodoloji düzeyidir. Fakat bu bağlamda çok daha önemli olan diğer dü-

---

53 Şu da belirtmeye değer bir şüphedir ki, belki de bilimsel olmayan teorilerin özünde bulunan, mesela kurumsal denetim istikrarsızlığı gibi güçlü bir istikrarsızlık durumu, kısmen Pareto'nun iki ampirik medeniyete odaklanmış olmasının bir sonucudur. Mesela iki bin yıllık Hindistan tarihinde iki önemli Hint metafizik doktrini olan karma ve ruh göçünden hiçbir önemli şüpheci akım ortaya çıkmamıştır. "Şüpheciliğin" toplumsal rolü Yunan ve Batı toplumlarında "aklın" ve "bilimin" özellikle önemli olan toplumsal rolüyle ilişkilendirilebilir. Şüphesiz bu sorun bilimsel olmayan teorilerin *epistemolojik* statüsü sorunuyla karıştırılmamalıdır. Yine de bu, Pareto'nun vardığı sonuçların genel ampirik geçerliliğini etkiler.

54 Bkz. 6. Bölüm.

55 Bu durum önceki analiz için, onun temelinin değer unsurlarına dayanması gerekliliği bakımından çok önemli bir doğrulama sağlar. Zira neden kendi psikolojik donanımına dair bir bilimsel teorinin aktör için mümkün olamayacağına dair ilkesel olarak *hiçbir asli* sebep yoktur, onun üzerindeki sınırlamalar sadece cehalet ve hata sınırlamalarıdır. Fakat şüphecilik evresinin teorilerini *sahte-bilimsel* yapan "akıl", "ilerleme", "bilim", "insanlık" gibi varlıklar katıksız hata *değillerdir*; onlar "deneyimi geri plana atan" *metafizik* varlıklardır. Bu Pareto'nun iddiasından açıkça anlaşılmaktadır.

56 Bkz. *Traité*, 2367 ve devamı.

şünce çizgisi şudur: gerçekçi felsefede bulunan türdeki varlıklar, kümelerin sürekliliğine ait tortuların da bir parçası olduğu "teoriler"in tipik unsurlarıdır. Böyle varlıklar, genel eleştirel bir noktadan bakıldığında, deneyimin kapsamı dışında, tikel olanı içeren metafizik varlıklardır. Fakat aynı zamanda bunlar şu anlamda gerçektirler: insanların böyle varlıklara inandıkları bir *gerçektir* ve bu gerçek diğer toplumsal gerçeklerle öyle karşılıklı bir bağlılık içindedirler ki, bu inançların yok olması toplumsal dengenin değiştirilmesiyle sonuçlanır. Bu yüzden sosyolog onları sırf hayalî varlıklar olarak değerlendirip göz ardı edemez. Onlar Pareto'nun sorunundaki asli unsurlardır. Gerçekçilik ve benzeri felsefelerdeki doğrunun özü işte budur.

Nitekim bu, *eylemdeki* değer unsurlarının ve aynı zamanda onların "olgusallık" bakımından kendine özgü statüsünün önemini doğrulamanın başka bir yoludur. Onlar gözlemci açısından olgulardır fakat aktör açısından kendi durumunun gözlemlenmiş unsurları değil "öznel" unsurlardır. Bu, Pareto'nun (ve görüleceği üzere Durkheim'ın) birçok farklı yoldan tekrar tekrar geri döndüğü bir görüştür.

Böylece Pareto'nun döngüsel teorisi, önceki iki bölümdeki analizin ilgilenmiş olduğu teorik fikirlerin birbirleriyle ilişkilendirilmesinin belki de en büyük ölçekli örneğini verir ve kendine özgü ampirik bir araştırma konusudur. Döngüsel teorinin, en azından analizin temel noktasını, yani Pareto'nun mantıksal olmayan eylem kategorisindeki değer unsurlarının rolünün önemini doğruladığı sonucunu çıkarmak yanlış olmaz. Zira kümelerin sürekliliğine dair daha ileri düzeydeki analiz başka ne unsurlar ortaya koyarsa koysun, döngü için en önemli unsurun "ideolojik" tarafında bir "inanç" olarak ortaya çıkan şey olduğu kesindir. Döngü, esasında böyle inançlarda ifade edilen duygular yoluyla eylem üzerinde etkili denetim ve disiplin döngüsüdür veya bir yanda değer yapıları ve diğer yanda ise bu denetimin rahatlatılarak arzu ve çıkarların nispeten özgürce hareket edebileceği bir kapının açılmasıdır. İkinci durum aynı zamanda er ya da geç döngünün bu evresine son verecek istikrarsızlık koşullarını da oluşturur.

Böyle fikirler kesinlikle sadece Pareto'ya özgü değildir. Marshall hariç olmak üzere, bu çalışmada incelenen yazarlar hakkındaki en çarpıcı gerçeklerden biri, hepsinin inançla ilgili olarak bir tür toplumsal denetimin parçalanma sürecini içeren fikirler ileri sürmüş olmalarıdır. Bir bütün olarak tarihe olduğu kadar, çağdaş toplumsal duruma uygulanmasında da bu görüşler, kesinlikle çizgisel evrim ve ilerleme kavramlarıyla ilişkili olan görüşlerle yeterince çarpıcı bir zıtlık sunarlar. Birbirinden bu kadar ayrı yazarlarda teorik değişimin ampirik bakış açısındaki değişimle böyle

uyuşması sırf şans eseri olamaz. Bunun önemiyle ilgili daha sonra çok şey söylenecektir.

Kuvvetin Rolü

Döngüsel teori, Pareto'nun ampirik sosyolojik teorilerinin *pièce de résistance*'ı olsa bile ampirik sorunlara dair tartışmaya fazlasıyla değecek çok sayıda yorum vardır. Yeterince yer olmaması tartışmayı sadece özel ilgi konusu olan bir tek hususla sınırlandırmayı gerekli kılıyor. Liberal bir geçmişe sahip olan kişiler Pareto'nun düşüncesindeki bir tür Makyavelci unsurdan, belki de başka hiçbir yolla olmayacak şekilde etkilenirler. Bu, kuvvet ve hilenin toplumsal önemine büyük ölçüde vurgu yapma şeklini alır. Yanlış anlamadan kaçınmak için bu unsurların onun teorisinin genel çerçevesine nasıl uyduğunu araştırmaya değer.

Son dönem toplumsal düşüncesinde kuvvetin önemli rolü "natüralist" fikirlerle ve bilhassa Sosyal Darwinciliğin çeşitli versiyonlarıyla ilişkilidir. Düşünce tarihinde Hobbes'un doğa durumundan Üçüncü Bölüm'de izi sürülen farklı dizilimlere kadar, bu unsurun bir sürekliliği vardır. Pareto'nun Altıncı Bölüm'de tartışılan Sosyal Darwincilikle ilişkisi, teoride kuvvetin öne çıkmasının muhtemelen sadece bir natüralist unsurlar meselesi olmadığını göstermiş olacaktır.

Az önce değinilen değerlendirmeler durumun böyle olmadığına dair kesin kanıt sunar. Zira kümelerin sürekliliğinde güçlü olan ve güçlü bir inanca sahip olan "aslanlar" örneğinde, kuvvet kullanımı en çok öne çıkan şeydir. Buna karşın, bu inançtan mahrum olanlar kuvvet kullanma konusunda isteksiz ve yetersizdirler.

Pareto'nun güçlü bir şekilde vurguladığı, fakat geçerli fikirlerin çoğuna aykırı olan idealizm ve kuvvet kullanımı arasındaki bu ilişkinin gerisinde ne vardır? Bu, onun düşüncesinin derin temellerine kadar gider. Pareto'ya göre bir inancın temel özelliği onun mutlaklığıdır. Ne kadar şiddetli biçimde inanılırsa o kadar öne çıkar. Hatırlanacaktır ki böyle bir inancın eylem açısından kesin sonuçları vardır. Genelde güçlü bir inanca sahip olan insan, elindeki araçları kullanarak, diğer insanların kendi inancının gerektirdiği standartlara uymasını sağlamaya çalışır. Diğer bütün araçlar başarısız olduğunda kuvvet nihai araçtır. Rasyonel ikna yoluyla uyum sağ-

---

* [En önemli parçası -ç.n.]

lanmasını temin etmenin özünde var olan sınırlamalar belli iken,[57] güçlü inançları olan insan kolayca kuvvete yönelir. Bundaki uygunsuzluk, nahoşluk ve risk de onu caydırmakta pek işe yaramaz çünkü mutlak bir amaca kıyasla ödenecek bedeli hesaplamak neredeyse anlamsızdır.

Öte yandan pek de inançlı olmayan insan çok çeşitli çıkarlarla motive edilir. Bu yüzden onun üzerinde herhangi bir amacın aynı mutlak iddiası yoktur ve o fedakârlıklara ve bedellere çok daha duyarlıdır. Aşırı tedbirleri hemen kabul etmez fakat mümkün olan her yerde açık çatışmadan kaçınır ve muhalefetle uzlaşır. Ayrıca onun inançsızlığı uzlaşmasını kolaylaştırır. Bu, kuvvetin kümelerin sürekliliğiyle ilişkisinin ana temelidir.

Ancak bu noktada önemli bir kayıt düşülmelidir. Bazı inançlar vardır ki, kuvvet kullanmanın hoşgörülmemesi bunların ayrılmaz bir parçasıdır. Pareto bu soruna açıkça girmez fakat bu sorunun, onun insancıllığa yüklediği özel rolün bir unsuru olduğuna şüphe yoktur. O, bunu kısmen belki de büsbütün bir çöküş belirtisi olarak ve onun şüphecilik çağlarıyla ve sahte-bilimle ilişkisinin aklımıza getirdiği üzere, fakat yine kısmen kuvvete karşı düşmanlıkla da öne çıkan bir inanç olarak görür. Bunun sonucu büyük ölçüde döngünün "bileşimler" evresini vurgulamaktır. Zira insancıl seçkinlerin kuvvet kullanımı konusundaki isteksizliği kurnazlığa iki kat daha çok teşvik eder ve "tilkiler"in ve spekülatörlerin rejimine kapıyı olağanüstü derecede açar.

Pareto'nun kendisinin etkisizleştirilmiş bir Hristiyanlık olarak bahsettiği bu insancıllık, on sekizinci yüz yıldan beri Avrupalı seçkinlerin dikkat çekici bir özelliği olmuştur. Bu insancıllığın, hem döngünün bileşimler evresine fazladan bir genişlik vererek ve hem de kuvvet kullanımına karşı seçkinleri, bir tilki seçkinin normalde olacağının ötesinde, özellikle savunmasız hale getirerek, mevcut durumun kendine özgü istikrarsızlığının önemli bir sebebi olduğu düşünülebilir.[58]

Diğer yanda ise hile, bileşimlere ait tortuların hakimiyeti daha tam bir hale geldikçe, "tilkiler" ve spekülatörlerde bulunan kurnazlığın yavaş yavaş dönüştüğü karşıt aşırı uçtur. Her iki kavramı da ortaya çıkaran temel bakış

---

57 Bkz. yukarıda s. 299-300.

58 İnsancıllığı ve çağdaş liberal demokrasinin ilgili diğer unsurlarını tartışırken, Pareto kendinin ortaya koymuş olduğu bilimsel nesnellik idealinden fazlasıyla uzaklaşır. Ancak bu gerçek, siyasi bağlamda ne kadar önemli olursa olsun, mevcut amaçlarımız açısından çok önemli değildir. Burada ilgilendiğimiz gözlemlenen tekbiçimliliğin hakiki bir temeli vardır.

açısı olan "bir şeyden kazançlı çıkma" durumunda, mesele artık sadece yollar ve araçlar bulmadaki akıllılık değildir, iş aldatmaya dönüşür.

Hem kuvvet ve hem de hile bir şeyleri yaptırmanın araçlarıdır. Ne kadar farklı olursa olsunlar çok önemli bir ortak noktaları vardır, diğerlerinin haklarını gözeten etik düşüncelerce benimsetilen etkili seçim araçları üzerinde belli sınırlamaların yokluğu.[59] Durumun gereği olduğu üzere, herkesin kabul ettiği kuralları uygulamanın bir aracı olarak kuvvetli baskının uygulandığı haller hariç, ki bu Pareto'nun değerlendirmesinde çok ön planda değildir, her ikisinin de kayda değer ölçüde ortaya çıkması toplumsal bütünleşme eksikliğinin bir belirtisi olarak görülebilir. Zira bir yanda "aslanlar"ın, başta kendi inançlarını paylaşmayan kişi ve gruplara karşı olmak üzere güç kullanma fırsatları vardır; dolayısıyla inanç bütün bir topluluk tarafından paylaşıldığı sürece, bu fırsat ortaya çıkmaz. Diğer yanda hilenin kullanımı üzerindeki önemli sınırlamaların topluluk içerisinde istikrarlı toplumsal ilişkilerin vazgeçilmez koşulları olduğu anlaşılır. Fakat şöyle bir fark vardır: "aslanlar"ın inancı yabancıların kuvvetli baskısıyla sonuçlanmaya yatkın iken, o bir grup değerin temeli haline de gelebilir, birleştirici bir kuvvet olduğu sürece. Bu, bir nevi bireyselleşmenin, topluluk bağlarının çözülmesinin belirtisi olan "tilkiler"in hilesi için geçerli değildir.[60]

Kuvvet ve hile, bu yüzden hem kendi içinde ve hem de daha derinlerde yatan ve Pareto'nun "toplumsal dengeyi belirleyen" olarak bahsettiği bir güçler durumunun belirtileri olarak önemlidir. Biraz farklı bir bağlamda bunun toplumun bütünleşmé halini belirlediği de söylenebilir. Her ikisinin rolü ve önemi, şüphesiz "liberal" ilerleme ve çizgisel evrim teorilerince ciddi bir şekilde en aşağı düzeye indirilmiştir. Bu bakımdan en tipik örnek olarak Marshall gösterilebilir. Kuvvet, çoğunlukla kısmen yeni bir seçkin sınıfın iktidara gelmesiyle, yeni bir değer sisteminin toplumda yerleşmeye başladığı "yaratıcı" sürece eşlik eder.[61] Öte yandan hile ise bu bütünleşmeyle ilgili olan kümelerin sürekliliğinin çöktüğü daha sonraki aşamalarda

---

59 Onlar bu yüzden egoizmin en iyi işaretleridir ancak hilenin, aktörün kendisi için değil de başkaları için yapılabileceği gerçeği bir kayıt olarak düşülmelidir.

60 Durkheim'ın *anomie* dediği hale karşıt kutba ait bir tip şeklinde yaklaşarak (Bkz. 8. Bölüm). Bu noktada natüralist bir kuvvet tipi de ortaya çıkar fakat Pareto bunu vurgulamaz çünkü genellikle bu noktaya ulaşılmadan süreç nihayete erer.

61 Bütün hikayenin bu olduğundan pekala şüphe edilebilir. Hristiyanlık gibi bazı yeni değerler çok daha farklı bir süreçle işin içine dahil olurlar (Bkz. Weber'in karizma kavramıyla bağlantılı olarak, 16. Bölüm).

bulunur ve yeniden bütünleşmeyi zorunlu kılan istikrarsızlık durumunda önemli bir etkene dönüşebilir.

Bu noktada Pareto'nun ampirik teorilerine dair değerlendirme, medeniyet üzerine görüşleri ve bu görüşlerin teorileri içerisindeki yerine dair kısa bir açıklamayla birlikte sonuçlandırılabilir. O medeniyet derken edebiyat, sanat, bilim ve benzeri şeylerin klasik Atina ve Rönesans İtalya'sında olduğu gibi gelişmesini kasteder. O, böyle bir gelişmenin durağan bir toplumla ilişkili olmadığını, aksine kümelerin sürekliliğinin bileşim tortuları lehine parçalandığı sürecin bir aşamasıyla ilişkili olduğunu savunur. "Aslanlar" genelde fanatik olacak kadar güçlü bir inanca sahiptirler. Onlar katı bir ortodoksi, hoşgörüsüzlük, bağlayıcı ritüeller, sert bir disiplin ve bazen medeniyeti boğan bir ötedünyacılık iklimi yaratırlar. Medeniyet ise görece özgürlük, hoşgörü ve hareketlilik gerektirir. Bu sebeple Pareto, medeniyetin gelişmesinin bileşim tortularındaki artışla ilişkili olduğunu tekrar tekrar belirtir.[62] Ancak süreç, fanatizmin "barbarca" sertliğini kırmaya kadar gittiği zaman, çok geçmeden medeniyetin yayıldığı toplumun istikrarını tehlikeye atma noktasına ulaşır. Pareto böyle söylemese de belki de çok fazla bileşim içgüdüsü bizatihi sanat, edebiyat ve bilim için ölümcüldür. Ancak her ne kadar öyle de olsa yeni bir fanatizm dalgası, büyük ölçüde yeniden başlaması gereken önceki döngünün[63] eserlerini yok edebilir.

Dolayısıyla Pareto'nun medeniyet görüşüne göre, gelişme çok kısa süreli durumların doğasında olan kendine özgü belli koşullarda gerçekleşmiştir ve medeniyet, medeniyetin meyvelerini seven çoğu kişinin beğenmediği olaylarla çok yakından bağlantılıdır. "Aslanlar"ın gaddarlığı ve fanatizmi, ne kadar nahoş olabilse de, genellikle sadece bir başlangıçtır ve hile ve yozlaşma rejimi bütün sürecin olağan nihai ürünüdür.

Bu bize Pareto'nun, mevcut çalışmanın konusu olmayan ama yine de kısaca değinilmesi gereken kişisel değerleri için de önemli bir ipucu sağlar. O her şeyden önce bu medeniyeti seviyordu. Yani kendisi burjuva anlamda değil aristokratik "kültürel" anlamda bir liberal, hayattaki iyi şeylerin erbâbı, düşüncede ve eylemde özgürlük aşığı idi. Ancak ona göre düşüncede ve kişisel davranıştaki özgürlük işteki özgürlükten çok daha önemlidir. Bu onun geçmişine de uyar. Babası Mazzini davasında yıllarca sürgünde kalmıştır.

---

62 Nitekim Perikles Atinası ve İtalyan Rönesansı böyle dönemlerdi. *Traité*, 2345, 2529 ve devamı.

63 Bkz. Onun böyle bir dalga olduğunu düşündüğü Reform'un Rönesans'la ilişkisine dair değerlendirmesi. *Traité*, 2383, 2538

Pareto hiçbir yerde bu liberal değerlere eleştiri getirmez. O kaba kuvveti sevmez ve sırf yırtıcılığı yüzünden yırtıcı hayvanı[64] yüceltmez. Şüphesiz o burjuva ahlakıyla, özellikle alkol karşıtlığı ve cinsel püritanizmle[65] dalga geçer, fakat bunlar sadece onun liberalizmini aristokratik eğilimiyle birbirini tamamlar ve liberal geleneğin otantik birer unsurudurlar. Mesela onu, babasının kuşağındaki liberalizm açısından seleflerinin çoğundan ayıran şey, kişisel değerlerle değil bunların gerçekleştirilmesi için gerekli koşullarla ilgili görüşüdür. Onun liberal anlamda ilerlemeye inancı yoktu, ki bunun sebepleri önceki bölümden anlaşılmış olmalı, ve Avrupa'daki liberal medeniyetin yakın gelecekteki görünümüyle ilgili özellikle karamsardı. Bu Amerikalıların anlamakta zorlanacağı bir Eski Dünya karamsarlığıydı. Amerika Birleşik Devletleri'nde Pareto'ya karşı yaygın düşmanlığın olası sebebi, onun "coşkuyla destekleyen" değil "kıyasıya eleştiren" biri olmasıdır.

Genel Sonuçlar

Geriye Pareto'nun eserine dair bu analizi, bu çalışmanın genel sorunları açısından kısaca özetlemek kalıyor.

İlk olarak bilimsel metodolojisi üzerine kısa birkaç söz: Pareto'nun kesin ve tam olarak tanımlanmış metodolojisi, esasında onun doğa bilimlerindeki deneyiminden elde edilmiştir. Fakat bu metodoloji Comte ve Spencer'ın savunduğu anlamdaki eski mekanistik pozitivizmi içermez, aksine mantıksal-deneysel bilimi bütün metafizik unsurlardan ayırmaya çalışan ve seleflerinden çok daha kesin biçimde kapsayıcı bir metafizik standarda sahip olan, daha şüpheci ve karmaşık bir bilimsel yöntemdir.

Bu nedenle Pareto eylem teorisine, metodolojik düzeyde onu peşinen pozitivist bir teori sistemiyle uğraştırmış olacak hiçbir pozitivist dogma olmadan yaklaşmıştır. Durkheim'ın karşılaştığı birçok zorluktan böylece kurtulmuştur. O ayrıca, bu çalışmanın konuları arasında sadece Weber tarafından yaklaşılan, bilimin analitik kavramlarının soyutluğunu açık olarak fark ettiği için, bundan son derece istifade etmiştir. Ancak daha genel metodolojik bağlamda, Pareto'nun Weber'e göre daha açık bir kavrayışa

---

64 Atina ve Roma'nın ilişkileriyle ilgili ilginç sözleri için bkz. *Traité*, 2362.

65 Özellikle *Le Mythe* Vertuiste [Vilfredo Pareto, Le mythe vertuïste et la littérature immorale, Paris, Marcel Rivière & Cie, 1911 -ç.n.] ve *Traité*'te dağınık halde bulunan birçok yorum.

sahip olduğu söylenebilir. O, bu şekilde bilinçli ya da bilinçsiz ampirizmin getirdiği sıkıntılardan da kurtulmuştur. Bu iddianın temel nitelendirmesi şu gerçektir: onun bilimde gözlemlenebilir olguların asli önemi hususundaki vurgusunun gücü içerisinde Pareto bazen, en azından görünüşte, ampirist yoruma açık olan iddialarda bulunur. Ancak onun en dikkatli iddialarında soyutlama unsuru daima göz önüne alınır ve şu her zaman hatırlanmalıdır; bu unsur onun bizzat olgu kavrayışının içine o kadar dahil olmuştur ki, bilimsel yasaların sadece "olgular içerisindeki tekbiçimlilikler" olduğu anlamına gelen doğru biçimde yorumlanmış çok sık rastlanan iddialar "yanlış yere oturtulmuş somutluk safsatası"nı içermezler. Ayrıca daha önemlisi şimdiye kadar anlaşılabildiği üzere, onun genel iddia ve teoremlerinden hiçbirinin ampirik safsataya dayandığı söylenemez.

Pareto eylem teorisine özgü metodolojik sorunlar dizisine, genel olarak bilimin ortak metodolojik sorunlarından daha az katkı yapar. Pareto, özellikle eylem teorisinin merkezinde bulunan öznel kategorilerin statüsüne ilişkin sorunlarla ilgili olarak, esasında bilge bir adamın sağduyulu görüşünü taşımaktaydı. Bunu yaparken herhangi bir davranışçı dogma hakkında endişelenmeden ilerlemeyi başarmıştır ve bu alanda yapmaya çalıştığı dar kapsamlı metodolojik açıklama, kendi amaçları için yeterli görünmektedir. Aynı zamanda, yukarıda Pareto'yla bağlantılı olarak geliştirilen eylem sistemlerinin yapısına dair analizin içerimlerinden bazıları hakkındaki kesinlik, bu doğrultuda açık ve kesin bir metodolojinin Pareto'nun yaptığından daha fazla genişletilmesini gerekli kılar. Bu, özellikle iki bağlamda doğrudur. İlk olarak olgusal statüyü sadece fiziksel özelliklerle değil sembollerin anlamlarıyla da uzlaştırmak gerekir. Bu sonuç, önerme ve teorilerin bir bilimsel teori için veri olarak kullanılmasıyla ilgilidir. O halde bu, sadece nedensel-işlevsel düzeyde karşılıklı bağlılık anlamında değil, aynı zamanda ruh halinin "anlamlı" içeriğinin sembolik ifadesini oluşturması anlamında da, böyle verilerin aktörün ruh halinin tezahürü olarak yorumlanabilmesi imkânını sağlar. Bu tezahür biçiminin çok çeşitli noktalarda bu çalışmadaki analiz için esaslı bir öneme sahip olduğu anlaşılmıştır.

İkinci olarak Pareto eylem sistemlerinin normatif yönünün metodolojik statüsünü açıklığa kavuşturmaz. Bu, Pareto'nun metodolojik görüşlerinin oluşumunu şekillendiren doğa bilimlerinde ortaya çıkan bir sorun olmadığı için, durum anlaşılabilirdir. Ancak tortuları sınıflandırırken tasnifinin temelini normatif ve normatif olmayan tortular şeklinde yapmamasının bir sebebi olabilir. Eğer o şekilde yapsaydı burada geliştirilmiş olan eylem sistemlerinin yapısına dair "morfolojik" analizin belirgin çerçevesine

daha çok yaklaşmış olacaktı. Açıklandığı üzere, onun kendi sistemi bu yapısal analiz ile uyumlu değildir, bunun eksikliği genel sosyoloji üzerine bir bilimsel inceleme sayılan eserinin bütünlüğü açısından haklı olarak bir sınırlılık gibi görülebilir.

Eylem sistemlerine dair normatif bir yönelim olarak adlandırılabilecek bir şeyin olması, şimdiye kadar geliştirilen bütün analizin altında yatan temel önermedir. Buradan eylem teorisinde kullanılan kavramlardan bazılarının soyutluğunun tamamen şu gerçeğe dayandığı sonucu çıkar: bu kavramlar açık eylemin fiilî olarak gözlemlenebilir durumunu değil kavramların yönelebileceğinin kabul edildiği normları tanımlarlar. Bu sebeple bu kavramlar doğa bilimlerinde bulunmayan bir "gerçek dışılık" unsuru içerirler. Şüphesiz bir bilimsel teori için böyle kavramları kabul etmenin tek sebebi onların aslında ampirik bir fenomeni, yani aktörün ruh halini tanımlamalarıdır. Onlar bu ruh hali içerisinde yer alırlar, aktörün "dış dünyasında" değil. İşte aslında eylem teorisi açısından öznel bakış açısına başvurmayı gerektiren şey bu durumdur.

Hem Pareto'nun kendi teorik sistemi, hem de burada kurulan yapısal analiz mantıksal eylem kavramından başlar. O zaman mantıksal olmayan eylem bir tortu kategoriye dönüşür; mantıksal ölçüt ile tanımlanmayan eylem. Zira mantıksal olmayan eylemin incelenmesi için elimizde başlıca iki türde veri vardır. Daha önce tartışılan sebepler yüzünden Pareto, açık fiilleri bir kenara bırakarak, analizini "teoriler" üzerine yoğunlaştırır. Mantıksal olmayan eylemle ilgili verilerin tespiti, bilimsel standarda uymayan unsurları ayırt etmek için eylemle ilgili bütün teorilerin mantıksal-deneysel bilimin teorileriyle karşılaştırılmasını içerir. Bunlar tümevarım analizi yoluyla sabit ve değişken unsurlar olarak, tortular ve türemler şeklinde ikiye ayrılır.

Pareto bu noktadan itibaren tortu ve türemleri, onlarda tezahür eden duyguların eylem sistemlerinin yapısıyla olan ilişkisiyle çok fazla ilgilenmeden sınıflandırmaya devam eder. Mantıksal eylem ve mantıksal olmayan eylem analitik sisteminin temellerini inşa etmede bir yapı iskelesi işlevi görür, fakat Pareto bu ayrımın yapısal içerimlerini daha fazla takip etmez.

Bu, özel bir ilgiye dair analizin başladığı noktadır. Soru şudur; eylem teorisinin kendi başına analitik öneminin olduğunu ve onun Pareto'nun eserinde görülen başka hiçbir teorik sisteme indirgenemeyeceğini varsayarsak, Pareto'nun mantıksal eylem tanımının, o eylemin de içinde yer aldığı toplumsal sistemler açısından içerimleri nelerdir? Bu bağlamda iddianın genel anlamı, eylem sistemlerinin mantıksal olmayışında bulunan iki farklı türde yapısal unsur olduğu tezidir. Bunlar, teorilerin bilim dışı özellikleri-

nin temelini oluşturan unsurlar ve bilimsel *olmayan* yönleriyle ilgili unsurlardır. İlk düşünce çizgisinin takip edilmesi bizi öznel olmayan biçimde formüle edilebilen radikal pozitivist teorilerde en önemli rolü oynamış olan yapısal unsurlara götürür. Pareto'nun ikinci yorumunda bunlardan en çok öne çıkanı anti-entelektüalist psikolojinin içgüdüleri olmuştur. Diğer yanda teorilerin bilimsel olmayan taraflarında bulunan unsurlar, normatif bir niteliğe sahip olan ve burada değer yapısı olarak adlandırılmış olanlardır. Psikolojik dürtüler, nesnel açıdan mantıksal türden sapmanın, öznel açıdan ise cehalet ve hatanın kaynakları olarak, kalıtım ve çevre etkenlerinin somut eylemi etkilediği bir yola dönüşür. Diğer usul ise rasyonel olduğu sürece, eylemin nihai araç ve koşullarını oluşturma yoludur.

Öte yanda değer unsuru ise diğerleriyle çok daha karmaşık ilişkiler içindedir. Onun en açık konumu asli araç-amaç ilişkileri zincirine ait nihai amaçlar rolündedir. Bu bağlamda Pareto'nun toplumsal faydaya dair değerlendirmesinin içerimlerine dair analiz iki önemli sonucu ortaya koymuştur: birincisi bu nihai amaçlar rasyonel eylemin nihai araç ve koşullarından köklü biçimde ayırt edilmelidir. Temel farklılık ölçütlerinden biri şudur ki, her ne kadar gözlemciye göre her ikisi de bu olgusal statüyle uyumlu olsa da, aktörün bakış açısına göre birincisinin yok sayıldığı olgusal statüye ikincisi uyum sağlar. İkincisi böyle nihai amaçlar arasında Pareto iki tür ya da iki unsura dair önemli bir ayrım yapar. Bir tarafta, her toplumda araçların paylaşımında bölüşümcü adalet sorunu ortaya çıktığı için toplum içindeki bireyler ve gruplar tarafından ayrı ayrı sahiplenilen amaçlar, her şeyden önce iktidar ve servet. Ancak toplumun üyeleri tarafından ortak olarak benimsenen veya bir birim olarak topluluğa yüklenen nihai amaçlar unsuru bunlardan ayırt edilmelidir. Yalnızca bölüşümcü olmayan bu unsurlar sayesinde, bir topluluğun faydası kavramı, belirli bir anlam kazanır. Bu, söz konusu kavramın bundan sonraki değerlendirmeyi büyük ölçüde kaplayacak olan sosyolojik teoreme dair tartışmadaki ilk görünümdür.

Ancak Pareto'nun metninde şu çok açıktır ki, teorinin bu kısmı bir rasyonel norm ile ilgilidir ve hiçbir şekilde olguların tam bir açıklaması değildir. İlk önemli düşünce tortuların ve dolayısıyla ortaya koydukları duyguların belirsizliğidir. İkincisi ise Pareto'nun mantıksal olmayan eyleme dair değerlendirmesinde rasyonel asli araç-amaç şemasının tamamen dışında kalan türde ciddi ampirik belirginliktir, yani ritüel. Ancak bu olgu gruplarının hiçbirinin, zorunlu olarak psikolojik dürtü unsurlarına indirgenebilir olduğu bulgusuna ulaşılmamıştır. Tam aksine, bunlar nihai değer tutumları diye adlandırılan duygulardaki başka bir tür unsura işaret eder-

ler. Diğer fenomenler[66] kadar nihai amaçlar ve ritüel de kısmen bu değer tutumlarının tezahürleri sayılabilir. Bu, mevcut incelemedeki anlamıyla son derece kesin bir şekilde bir değer unsurudur ve bu itibarla diğerlerinden, özellikle aynı somut fenomenler içerisinde bulunabilen öznel olmayan unsurlardan dikkatli bir şekilde ayırt edilmelidir.

Bu bağlama oturtulduğunda, Pareto'nun orijinal mantıksal eylem kavramının, burada asli araç-amaç zincirinin ara bölümü şeklinde adlandırılmış olan şeye uygulanabileceği sonucu çıkar. Ancak ortodoks iktisat teorisi tarafından genellikle anlaşıldığı şekliyle, iktisadi unsur bunu tam kapsamaz; yine de o zaman bu, diğer ikisi, yani teknolojik ve siyasi, arasında bir aracı olarak anlaşılmalıdır. O, birden çok amacın(ve bu yüzden "maliyet" unsurunun) dikkate alınmasıyla ilkinden, diğerleriyle ilişkili olan birincil amaçlara ulaşmak için bir araç olarak baskı unsurunun dışlanmasıyla, ikincisinden ayırt edilir.

Bu bağlamda mantıksal eylemde amaçların statüsüyle ilgili bir sorun yoktur çünkü ara bölümün amaçları nihai değil birincil amaçlardır. Bunun sonucu olarak iki iddiada bulunulabilir: Mesela nihai amaçlar bir toplumun kurumları şeklinde *verili olarak belliyse,* bu birincil amaçlar da rasyonel verimlilik normunda bulunan araçlar olarak kabul edilmelidir. İkincisi, bu amaçlar daha genel bir anlamda bile aktöre göre "verili olarak belli" olabilir. Şöyle ki, toplumsal ilişkiler yapısı belli bir durumda rasyonel eylemi büyük ölçüde iki tür genelleştirilmiş birincil amaca odaklar; servet ve iktidar. Bunların amaç olarak cazibesi, büyük ölçüde nihai amaçların kendine özgü içeriğinden bağımsız olarak, eylemin rasyonelliği postülasının bir sonucudur. Bunlar Pareto'nun "çıkarlar" dediği şeylerdir. Bu sebeple tam da gerçek anlamda eylemin mantıksal unsuruna ait "amaçlar", somut aktör için içerisinde eylemde bulunduğu duruma ait "gerçekler" olarak "verili"dir.

Sonuç olarak rasyonel normun eylemin diğer yapısal unsurlarıyla ilişkisi, temel araştırma konusu olarak Pareto'nun burada ilgilendiği görüşe kadar çıkar ki bu, iradeci bir eylem anlayışıdır. Bunun için en azından üç şey esastır. Bunlardan ikisi Pareto'nun iki soyut toplumunda formüle edilmiştir; eylemin ne olması gerektiğine dair ideal bir norm ve bir dizi dirençli, aykırı ve diğer normatif olmayan etkenler. Pareto'da açık olmayan şey mantıksal olarak gerekli olan üçüncü unsurdur; yani sayesinde norma-

66 Kurumlara, sanata, eğlenceye ve başka bir ya da iki fenomene ilerleyen sayfalarda değinilecektir.

tif yapının nedensel anlamı olmayan salt bir fikir ya da ideolojiden daha fazla bir şeye dönüşeceği "çaba" unsuru. Bu üçüncü unsurun ritüelle bir ilgisinin olup olmadığı şüphesi dile getirilebilir fakat Pareto sorunla açıkça ilgilenmediği için bunun daha ileri düzeyde tartışılması ertelenecektir.[67]

Bu bölümde, Pareto'nun daha kesin olarak ampirik olan teorilerinden bazılarının incelenmesi üç amaca hizmet eder. Bu, genel olarak Pareto'nun özellikle mantıksal olmayan eylemdeki değer unsurunun önemiyle ilgili olarak teorik yaklaşımının içerimlerinden bazılarına dair analizin doğruluğunu teyit etmiştir. İkinci olarak, önceki analizdeki bazı boşlukları doldurmak için kendi düşüncesinin yeni teorik yönlerini aydınlığa kavuşturmuştur. Ve o sonuçta, Pareto'nun eserinde açık ve örtük olan yeni[68] teorik sistemle onun ampirik fenomenlere dair yorumu arasındaki yakın ilişkiyi açıklamaya hizmet etmiştir. Marshall ve diğer faydacılarla mukayese edildiğinde Pareto tek başına olmasa da, her bakımdan, sosyolojik düşüncede çok önemli bir dönüm noktasını işaret eder. Bu analizin şunu ispatladığı kabul edilebilir; bu iki olay birbirinden bağımsız değildir, o kadar yakından bağlantılıdırlar ki aynı sürecin iki yönü gibi düşünülebilirler.

Pareto'nun eserine dair analiz, bu çalışmaya yolculuğunda ileriye doğru önemli bir adım attırmış oldu. İlk iş faydacı görüşün genel hatlarını çıkarmak ve onun istikrarsızlığına ve radikal pozitivist doğrultuda çökme eğilimine işaret etmekti. Marshall'a dair inceleme, bu mantıksal durumun iktisadın statüsü sorunuyla bağlantısını ve "faaliyetler" şeklinde bir değişken olarak, önceki tartışmada sadece metafizik postülalar halinde bulunmuş olan çok farklı türde bir etkeni sunma biçimini açıklamaya yaradı. Fakat Marshall'ın genel düşünce çerçevesi gereği, bu unsur teorik sonuçları itibariyle çok dar sınırlamalarla bağlandı. Yine de bu pozitivist döngünün kırılmasını sağladı.

Pareto eyleme dair çalışmaya pozitivist dogmalardan bağımsız olarak yaklaştı. Ayrıca onun Marshall'ın yapmadığı şekilde doğrudan iktisat teorisinin somut yetersizliğinin farkına varması, genel sosyal teori için faydacı görüşün kabul edilemez olduğuna işaret etmiştir. Ve mantıksal eylemi iktisat teorisinin kavrayışıyla adeta birebir uyumlu şekilde tanımlayarak, eylemin mantıksal olmayan başlıca unsurlarından bazılarının sistematik olarak araştırılmasına başladı. Pareto'ya göre bu araştırma, "çıkarlar" ve toplumsal heterojenliğin başlıca gerçekleriyle birlikte genelleştirilmiş toplumsal siste-

---

67 Bkz. 10 Bölüm. Durkheim'ın din teorisi.

68 Bu çalışmada daha önce tartışılanlara göre yeni.

mine dahil ettiği tortular ve türemlerin karmaşık biçimde sınıflandırılmasıyla sonuçlandı.

Ancak Pareto'nun eylemin, özellikle mantıksal olmayan eylemin, iktisadi olmayan unsurlarının incelenmesine yaklaşım biçiminin analizi, eylem sistemlerinin yapısına dair analizin Marshall'la bağlantılı olarak yapılabileceğinden çok daha ileriye taşınmasını mümkün kıldı. Fayda teorisini Marshall'daki faaliyetlerden ayıracak olan sadece genel olarak yapılan mantıksal ve mantıksal olmayan ayrımı değildir. Öte yanda Pareto'nun kendi eseriyle ilişkili olarak normatif ve hem normatif hem mantıksal olmayan unsurlar arasındaki genel ayrımı yapmak ve doğrulamak ve daha sonra yapının normatif tarafının farklılaşmasını önemli ölçüde ayrıntılı bir açıklamaya kavuşturmak da mümkün olmuştur. Bu, Marshall'ın faaliyetleriyle birlikte sunduğu değer unsurunun statüsüne dair çok daha doğru bir görüş kazanmayı mümkün kılar. Yine bu, daha ileride iktisat teorisinin geleneksel işi olan, bu unsurların bütün bir eylem sistemi içerisindeki yerinin büyük ölçüde açıklığa kavuşturulmasını da mümkün kılar. Sonuç olarak Pareto, Marshall'ın sınırlamalarından bazılarını ve genel olarak pozitivist teorinin sınırlamalarını tamamen kırarak, daha ileri düzeyde hem teorik hem ampirik araştırmalar için geniş koridorlar açmıştır.

Pareto'nun eseri tamamlanmış bir sistem anlamında sosyolojik teoriler sentezi değildir. O öncü bir eserdir. Ancak baştan sona sistematik teori mantığının hakim olduğu ve yönlendirdiği bir eserdir ve böyle bir sistemin inşa edilmesinde fevkalade başarılıdır. Bu sistemin genel çerçevesi, şimdiye dek tartışılmış olan pozitivist sistemlerinkinden ve Marshall'ınkinden çok daha ileridedir. Ayrıca bu çalışmanın bakış açısına göre, Pareto'nun eserinin içerisinde metodolojik ya da teorik düzeyde[69] atılması gereken asli hiçbir unsur yoktur. Bu bakımdan burada incelenenler arasında tektir. Ancak bu çalışmanın özel amaçları açısından ona bazı doğrultularda eklemeler yapmanın mümkün olduğu da ortaya çıkmıştır. Bu amaçlara göre Pareto'nun sistemi eksik ve tamamlanmamıştır fakat buraya kadar geliştirilen her şeyle tamamen uyum içindedir. Ancak tam da onun eksikliği, bu çalışmanın amaçları açısından eseri özellikle faydalı kılmaktadır çünkü o, bu analizi açıkça ifade etmesek de, burada yapılmak istenen analizin doğrulanması için mükemmel bir vasıtadır.

---

69 Şüphesiz bu Pareto'nun hiç hata yapmadığı anlamına gelmez. Fakat belirlendiği kadarıyla yaptığı hatalar, tam anlamıyla söylersek bu çalışmadaki genel analiz açısından çok önemli değildir.

Tartışma, şimdi böyle toplumsal sistemlerin yapısı içerisinde çok daha fazla pozitif soruna, fakat mevcut çalışmanın ilgilendiklerine daha yakın bir ilgi odağına sahip olan, çok farklı nitelikteki bir yazara yönelecektir. Durkheim'ın hareket noktalarının, zihin tipinin ve yönteminin gerçekten Pareto'nunkinden çok farklı oluşu, ortak sonuçlara dair geriye kalan önemli şeyleri çok daha açık biçimde gözler önüne serer.

8. Émile Durkheim-1: İlk Ampirik Çalışmalar

Bu çalışma, Émile Durkheim'ın eserine yaklaşımında ilk bakışta Pareto'nunkinden tamamen farklı bir entelektüel dünyaya dalmış gibi görünmektedir. Bu iki kişinin farkı, neredeyse mümkün olan bütün açılardan belirgindir. Pareto bir İtalyan soylusuydu, mesafeli, soğuk, şüpheci, bazen sinik ve manevi coşkunluğa şüpheli bakan bir adamdı. Durkheim, babası Alsaslı bir haham olan ve Fransa'da görünüşte sakin bir akademik kariyer yaparak çalışmalarını sürdüren biriydi ve bu çalışmasını, bütün Fransız akademisyenlerinin istediği bir şeye, Paris Üniversitesi'nde bir profesörlüğe ulaşarak noktaladı.

Pareto'nun sert eleştirel ironisinin temel hedefi; genellikle Fransız orta sınıf, kilise karşıtı "radikalizm" tarafından savunulan demokrasi, ilerleme ve insancıllığa olan inançtı. Durkheim bu inanışın coşkulu bir hayranıydı. Pareto kendini dış dünyadan ayıran ve pratik uygulamaya dair bir şey söylemekle çok az ilgilenen bir gözlemciydi. Durkheim ise sosyal bilimlerle uğraşmanın yalnızca pratik faydası sayesinde gerekçelendirilebileceğini savunuyordu.[1]

Pareto, sosyolojiye matematik ve doğa bilimleri yoluyla gelmişti ve onların sorunları ve bakış açılarına tamamen aşina idi. Toplumsal alanla ilk tanışması, teorik biçimi itibariyle doğa bilimleri modeline geleneksel olarak en yakın olan iktisat yoluyla olmuştu. Durkheim doğa bilimleriyle, kendi döneminde iyi eğitilmiş birinin neredeyse zorunlu olarak kuracağının ötesinde ilk elden bir temas kurmamıştı. İktisat alanında hiçbir eğitimi

---

1 Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, s. 60. *[Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, Çeviren: Cemal Bali Akal, Ankara: Dost Kitabevi, 2010.-ç.n.]. *De la division du travail social*, 5th ed. s. xxxix. [Toplumsal İşbölümü, Çeviren: Özer Ozankaya, İstanbul: Cem Yayınları, 2006.-ç.n]. (Başlıklar genellikle İngilizce'ye çevrilmiş olarak verilse de, bu çalışmadaki bütün atıflar Fransızca 5. Baskıya yapılmıştır.)

yoktu. Onun önceki eğitimi Pareto'nunkinin tam tersi bir entelektüel kutupta, yani hukuk ve felsefe gibi "insani" bilimler alanında idi.

Onlar arasındaki iki farka daha değinilmelidir. Şüphesiz hem Marshall ve hem de Pareto kendi alanlarındaki teorik katkılarıyla çok seçkin olan büyük teorisyenlerdi. Ancak her iki zihin tipi de Durkheim'ınkinden dikkat çekici biçimde farklıydı. Her ikisi de belli bir kararsızlık, uğraştıkları ampirik sorunlara dair bir karmaşıklık hissi ve bunun sonucunda geniş, cesur teorik çizgilerin nispeten çok az vurgulanması ve bu çizgilere yalnızca çok büyük zahmetle erişilebilmesi gibi ortak özelliklere sahiptirler. Öte yandan, Durkheim farklı bir zihin tipine sahipti, Hobbes gibi bu çalışmada daha önce karşılaşılan bir tip. Durkheim, az sayıdaki temel varsayıma ait sonuçlar yoluyla düşünme konusunda, dikkate değer ölçülerde bir sebat yeteneğine sahipti. Durkheim'a dair bir inceleme, bize kendi alanındaki bazı ayrıntılı ve çözümü zor sorunlara dair, muhtemelen başkalarını incelediğimizde kazanacağımızdan daha az kavrayış sağlayacaktır. Ancak bu eksiklik, teorik sistemin genel hatlarının başkalarında pek görülmeyen biçimde açık ve net oluşuyla telafi edilir. Durkheim daima temel sorunlardan başka yönlere sapmayı reddetti. Onun ampirik gözlemi bir alanın araştırılmasından ziyade kanıtlayıcı deneylerle ilgiliydi. Onun eserindeki olgusal unsur, diğerlerine göre çok büyük değildir fakat elde var olanla oldukça fazla şey yapılır ve metodoloji alanında birbirine karışan en temel varsayımlar, çalışmamız için en faydalı olan bir kesinlikle ortaya çıkarılır.

Yukarıdaki düşüncelerden, eleştirmenlerinin birçoğunun yaptığı gibi, Durkheim'ın bu nedenle bir felsefeci ve bir diyalektikçi olduğu ve asla bir ampirik bilim adamı olmadığı sonucu çıkarılmamalıdır. Aksine o, döneminin en büyük ampirik bilim adamlarından biriydi. Onun eserine dair bu değerlendirmenin başlıca görevlerinden biri, her kritik noktada, onun en anlaşılmaz biçimde metodolojik düzeyde olan teorik görüşleri ve aynı anda uğraştığı ampirik malzemeye dair yorum sorunları arasında mümkün olan en yakın ilişkilerin nasıl olduğunu göstermektir. Durkheim hiçbir zaman "afaki" biçimde teori kurmayan ve asla "başıboş spkeülasyon"la oyalanmayan, daima kritik derecede önemli ampirik sorunların çözümünü araştıran biri olması anlamında, en iyi şekilde bir bilimsel teorisyendi.

Bir başka şeyi belirtmek de ilginç olacaktır. Marshall ve Pareto ampirik düşünme konusunda üstündüler fakat her ikisi de ampirik teorilerini, ilkelere dair tartışmalarını örneklerle açıklamak ve izah etmek için birçok farklı kaynaktan toplanarak bir araya getirilmiş genel ampirik malzeme üzerine kurdular. Hiçbiri sosyal bilimlere önemli herhangi bir monografik

katkı yapmadı. Oysa Durkheim, sosyoloji biliminin şimdiye kadar ürettiği en verimli monografik çalışmalardan bazılarını yapmaya başlayarak, gerçeğe olan ilgisinin hakikiliğini ispatlamıştır. Bunlardan üçü özellikle önemlidir. Birincisi ve sonuncusu alışılmış anlamda özgün araştırmalar değillerdir. Durkheim, hem *Toplumsal İş Bölümü* ve hem de *Dini Hayatın İlk Şekilleri*'nde kendi sorunlarına ışık tutmak için topladığı ikincil malzemeyi kullandı. Fakat *İntihar*'da ise uzun süre bir model olarak kalan özgün bir araştırma yapmıştır. Sosyal bilimler alanında, meselelerin ampirik ve teorik yönlerini bu kadar iyi şekilde birleştiren çok az monografi vardır. İlk bakışta çok sınırlandırılmış ve özel bir ampirik araştırma konusu şeklinde görünmesine rağmen, Durkheim toplumsal teorinin en derin ve en ulaşılmaz sorunlarına son derece parlak bir ışık tutan sonuçlara varmayı başardı. Bu en iyi şartlarda bir "kanıtlayıcı deney" örneğidir.

Durkheim'ın metodolojik görüşlerini genellikle aleyhinde olarak tartışanların büyük çoğunluğunun, eserinin bu ampirik yönünü ihmal etmiş olması sosyal bilimlerin bugünkü haline dair ciddi biçimde düşünmemiz gerektiğine işaret eden tuhaf bir durumdur. Bu kişiler ilgilerini Durkheim'ın metodolojik yazılarıyla o kadar sınırlamışlardır ki; okuyucu, diğer kaynaklar hariç, eserleri tartışılan kişinin *Toplumsal İş Bölümü* ve *Le Suicide*'i* yazan kişiyle aynı yazar mı olduğunu bile bilmemektedir. Ne var ki onun metodolojik görüşleri bu çalışmalarda karşılaştığı ampirik sorunları, çalıştığı kavramsal şemanın sunduğu alternatiflerle çözme çabası olarak anlaşılmadığı zaman Durkheim'ın, bu kadar tartışmaya neden olan bu metodolojik görüşlere nasıl vardığını anlamak imkânsızdır. Onun eserine dair bu değerlendirmenin ana amaçlarından biri de, eserinin hem teorik hem de ampirik yönlerini birlikte ele alarak bu talihsiz ayrımı düzeltmeye çalışmaktır. Bu amaçla, Durkheim'ın ilk ampirik çalışmalarının en önemli özelliklerinin ve sonuçlarının adeta tam olarak ana hatlarının belirtileceği, onun metodolojisine dair değerlendirme bu bölümde öne alınacaktır. Okuyucu orada bulunan sorunların farkına vardığında onun metodolojik alanda yapmakta olduğu şeyin önemini anlayacaktır.

Durkheim'ın eserinin diğerlerininkine zıt olan bir başka genel özelliği daha belirtilebilir. Pareto'nun eserinde bu çalışma için çok önemli olan her şey, onun son kitabı *Traité*'de bulunmaktadır. Onun öncesindekiler, özellikle *Systèmes Socialistes*'te** ve esasında sonraki çalışmalarında tamamen

---

* İntihar, Çeviren: Zühre İlkgelen, İstanbul: Pozitif Yayınları, 2013.-ç.n.

** Sosyalist Meslekleri, Çeviren: Hüseyin Cahit Yalçın, Tanin Matbaası, İstanbul: 1923.

gelişecek olan fikirlerin yavaş yavaş oluşmasını gösteren çalışmalar olarak ilgi konusudur. Pareto'da sadece bu çalışmayla ilgili olan fikirlerinde yavaş yavaş artan bir netlik süreci vardır. Durkheim'da ise kesin olarak formüle edilmiş bir dizi fikirden diğerine doğru temel bir değişim vardır. Bu yüzden, bu tartışmada Durkheim'ın teorisini bir gelişim süreci olarak ele almak gerekecektir. Bu süreç kabaca dört aşamaya ayrılabilir. En önemli belgesi *Toplumsal İş Bölümü* (1893) olan oluşum aşamasında, Durkheim hala temel sorunlarını formüle etme aşamasındaydı. İkinci olarak, incelemiş olduğu ampirik olgulara uygun görünen ve o dönemde maruz kaldığı bütün eleştirel hücumları başarıyla karşıladığı, görece iyice bütünleşmiş genel teori sistemini ayrıntılarıyla ortaya koyduğu ilk sentez aşaması vardı. Bu aşamanın temel belgeleri *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* (1895) ve *İntihar* (1897)'dır.

Bu aşamayı, ilk sentezin çöktüğü ve onun yerini yavaş yavaş sistematik teoride farklı bir görüşün aldığı bir geçiş dönemi takip eder. Bu aşama şu yazılarla belgelenmiştir: "Représentations individuelles et représentations collectives"[2] (1899), *L'éducation morale (1902-1903)*[*] ve "La détermination du fait morale" (1907). Son olarak bu yeni genel görüş temelinde yeni ampirik alanlara yönelen ve *Les formes élémentaires de la vie religieuse*'de (1912)[**] geliştirilen daha fazla sayıda geniş kapsamlı sorun ortaya çıktı. Ancak Durkheim, asla bu ikinci türden araştırmaları yeni bir genel senteze ulaşacak kadar ileri götüremedi ve onun eseri, erken ölümüyle birlikte, temel sorunlarından birçoğunun çözülmeden kaldığı noktada kesintiye uğrayarak koptu. Eğer bunu başaracak kadar yaşamış olsaydı yeni sentezin ne olacağı ancak o zaman tahmin edilebilirdi, fakat açıklanacağı üzere Durkheim'ın son evresinde iki ana düşünce eğilimi birbirine üstün gelmek için çabalıyordu.

Pareto kendisini açıkça felsefi sorunlarla uğraşmaya adamadı. O genellikle teorik sorunları ve bunların, metodolojik alanın felsefeye komşu olan kısmındaki içerimlerini takip etmedi. Bu yüzden, toplumsal alandaki teorik sistem türlerinin burada kullanılan en geniş sınıflandırma çerçevesi açısından, Pareto'yu kesin bir biçimde sınıflandırmak imkânsızdır. Belli pozitivist ön yargılardan bahsetmek mümkündür fakat kesinlikle Pareto'yu

---

2 *Sociologie et philosophie* adlı ciltte yeniden basıldı.

* Ahlak Eğitimi, Çeviren: Oğuz Adanır, Say Yayınları, İstanbul: 2010 -ç.n.

** Dini Hayatın İlk Şekilleri, Çeviren: İzzet Er, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul: 2009 -ç.n.

tamamen bir pozitivist olarak adlandırmak imkânsızdır. Bu ön yargının kaynağı temelde şu gerçeğe dayandırılabilir: bilimsel ve felsefi düşünceler ayrımının önemine işaret ederek açıkça ikinci alana çekilmeyi reddeder. Bu yüzden Pareto, bütün felsefi düşüncelerin, aslında ele almak zorunda olduğu sorunlar açısından önemsiz olduğunu ve dolayısıyla bilimsel sorunlara göre rastlantısal olarak değişen sınırsız sayıda olası felsefi görüşün bulunduğunu ve hangisinin savunulduğunun veya hiçbirinin savunulmamasının hiçbir önem taşımadığını ima etme eğilimindedir. Bu ima pozitivist bir içerimdir fakat bu Pareto'nun düşüncesi açısından çok da önemli değildir.

Aynı zamanda analiz yoluyla, Pareto'nun önde gelen sorunlarından bazılarının onun yaptığı sınıflandırmanın temeliyle ilişkisini göstermek mümkün olmuştur. Bu sorunlardan bazıları faydacı çıkmaz çerçevesi içerisinde uygun olan bir dizi alternatifi içerirken, diğerleri Pareto'yu pozitivist sistemde hiçbir yeri olmayan unsurların önemini kabul etmek için bu katı alternatifleri aşmaya yöneltir. Bu sebeple, Pareto'nun eseri pozitivist sistem içerisinde kapsanan çeşitli alternatif olasılıklarını ve onların genel sosyal teori açısından yetersizliğini araştırmak için mükemmel bir araçtır. Bir bütün olarak alındığında onun sistemi kesinlikle iradeci kategoriye aittir.

Öte yandan Durkheim bu konularda neredeyse daima açık ve nettir. Başlangıçtan beri onun ilk duruşu açıkça pozitivist bir duruştur; aslında bunun bizzat bilimin metodolojik bir gerekliliği olduğu kabul ediliyordu. Onun ilk oluşum döneminin asıl sonucu, bu sistemdeki bazı uygun alternatiflere dair kesin bir biçimde formüle edilmiş kavrayışın ayrıntılı olarak çözümlenmesi ve Durkheim'ın bu alternatiflerden birine açıkça bağlılığının ifade edilmesidir; bu olduğunda, o ilk sentezini başarıyla tamamlamıştı. Bu sentezin yukarıda bahsedilen çöküşü, esasında bizzat bütün pozitivist çerçevenin çöküşüne bağlıdır. Yine de bu sentezin bazı özelliklerinden kurtulamadı ve bu gerçek onun neden mantıksal kapanışının genişliği ve ölçüsü itibariyle birincisiyle karşılaştırılabilecek yeni bir senteze ulaşamadığını büyük ölçüde açıklar.

Durkheim'in ilk sentezinin hususiyeti, bu çalışmada şimdiye dek karşılaştığımız pozitivist sosyal teori çeşitlerinin temel özelliklerinden birine, bunların nedensel "bireyciliği"ne[3] apaçık bir meydan okuma içermesiydi. İş bölümüyle ilgili sorunlara dair kesin ve açık bir formülasyona ulaştığından beri, dikkatini sürekli tekrarladığı formülünde toplumun *sui generis*

3 Bkz. 2. Bölüm, ss. 102-104.

bir gerçeklik olduğunun anlaşılmasını sağlayacak bir "toplumsal etken"e yoğunlaştırmıştır. Başka bir deyişle, Durkheim'ın temel sorunu neredeyse başlangıçtan beri, bireyin toplumsal grupla genel ilişkileri sorunudur. Bu sorunla ilgili olarak yine neredeyse başlangıçtan beri, burada "bireyci pozitivizm" olarak adlandırılan anlayışın bütün biçimleriyle kökten zıt bir görüşü benimsedi. Bunu yaparken Durkheim'ı yönlendiren ilk başta -açıklanacağı üzere haklı olarak- bireyci teorilerin hiçbiri tarafından yeterince açıklanmadığını sezinlediği bazı ampirik kavrayışlardı. Şüphesiz genel pozitivist çerçeve göz önüne alındığında, bu olgulara dair yeterli bir anlayışa ulaşılacağı düşünülen makul bir görüşü benimsemiştir. Fakat zaman geçtikçe daha net biçimde görülmeye başlandı ki bu görüş, özellikle metodolojik düzlemde, ciddi sıkıntılar içermektedir; bu durum Durkheim'ı itiraz edilebilecek şekildeki "metafizik" varsayımlarla meşgul etmeye başladı. Ancak hem teorik düşünmenin hem de daha fazla olgusal araştırmanın ışığında, aşamalı biçimde görüşünü gözden geçirmesinin sonucu; başlangıçtaki olgusal kavrayışlarının doğruluğuna dair fikrini düzeltmek değil, onların başlangıçtaki pozitivist çerçeveyle uyumsuzluğunu çok daha açık bir biçimde ispatlamak oldu. Sonuçta, bizzat teorik çerçevenin değiştirilmesi, Durkheim'ı bütün esasları itibariyle, şaşırtıcı biçimde geçen bölümde Pareto'nun sorunlarının değerlendirilmesiyle ulaşılan görüşe yakın bir yere ulaştırdı. Şu da talihsiz bir gerçektir ki konuyla ilgili literatürde "Durkheim'ın teorisi" denilince hala ağırlıklı olarak onun ilk sentezi anlaşılmaktadır ve ondan sonraki gelişim süreci neredeyse tamamen göz ardı edilmiştir. Bunun, Durkheim'ın eserine dair doğru bir değerlendirmeyle nasıl uyumsuz olduğu ve bu gerçeğin önemi yapacağımız değerlendirmede yeterli düzeyde açıklanacaktır.

Ana akım Anglo-Amerikan pozitivist düşünce geleneğinin bireyci ön yargısının, soruna dair yeterli kanıt olmadan varsayım yapmaya çalışan her teoriyi, otomatikman "idealist" olarak damgalamak ve bu yüzden "metafizik" diyerek mahkum etmek gibi bir etkisi olduğu daha önceden belirtilmişti. Bu, Durkheim örneğinde de çarpıcı bir biçimde gerçekleşmiştir, öyle ki o hala büyük ölçüde "sağlam olmayan" ve "metafizik" grup ruhu kavramının teorisyeni olarak bilinir. Bunun bir başka etkisi daha olmuştur: Durkheim'ın fikirlerinin idealist felsefenin[4] ana yurdu olan Almanya'dan edinildiği kabul edilmiştir. Durkheim'ın kariyerinin ilk zamanlarında

4 Bkz. S. Deploige, *Le conflit de la morale et de la sociologie.*

Almanya'da belli bir zaman geçirmiş olması gerçeği de bu görüşe haklılık kazandırmıştır.

Görüleceği üzere, Durkheim'daki idealist izlerin sadece düşünsel gelişiminin son evresinde ortaya çıktığı bir gerçektir. Durkheim Almanya'da çalışmalar yaparken, oluşma sürecinde olan sistem o kadar kesin biçimde pozitivistti ki, pozitivist nitelikte olmayan hiçbir yabancı etki önemli olamamıştı. Olguların ve alışılmış fikir ikliminin ötesinde hiçbir etkinin onun fikirlerini açıklamak için gerekli olmadığı gibi, en önemli etki de aslen Fransız ve pozitivist olan bir kaynakta, Durkheim'ın tanınmış ustası Auguste Comte'ta bulunmaktadır. Durkheim, Comte'un manevi mirasçısı idi ve düşüncesinin ilk evrelerindeki başlıca unsurların hepsinin ilk belirtilerine Comte'un yazılarında rastlanmaktadır. Bu değerlendirmemizde açıklanacağı üzere, pozitivist sistemin çöküşü, Durkheim'ın başlangıçtaki sorunlarının mantıksal sonuçlarını, bir düşünürün nadir rastlanan azim ve kararlılığıyla sonuna kadar takip ederek, gereğini yapmasının zorunlu bir neticesiydi. Durkheim'ın yaşadığı ve çalıştığı çevreye özünde yabancı olan bir etkinin sonuçları olarak, eserinin en önemli özelliklerini bir *tanrısal el*'in *[deus ex machina]* keyfî hükümleri gibi açıklamaya çalışmak, oldukça gereksiz ve ciddi biçimde yanıltıcıdır. Onun düşüncesindeki her unsur, Comte'un da önde gelen bir taraftarı olduğu düşünce sisteminin yapısında bulunan sorunların içerisinde kök salmıştır.[5]

İş Bölümü

Durkheim'ın ilk önemli eseri olan ve toplumsal düşünce tarihinde çok önemli bir kilometre taşı olan *Toplumsal İş Bölümü*[6] (1893) görece dar bir

---

5 Comte ve Durkheim arasındaki en önemli farklardan biri,. Durkheim'ın Comte'un ağırlıklı olarak toplumsal dinamiklere dair sorunlarla meşguliyetini paylaşmamasıydı. Aksine Durkheim neredeyse tamamen Comte'un "toplumsal statik" dediği şeyle ilgilenmiştir. Düzen sorunu başından beri Durkheim'ın en önemli sorunuydu. Durkheim'ın Comte'tan daha ileri bir noktaya varmasının sebebi özellikle bu sorunu Comte'un ele almış olduğundan daha derin bir düzeyde incelemiş olmasıdır. Mantıksal olarak bu, değişim sorunundan daha önce gelir ve Comte'un vardığı çözümü sorgulayınca neden bunun önce gelmesi gerektiğini anlarız. Durkheim'ın kariyerinin daha en başlarında dinamik sorunlara karşı yeni bir ilginin ipuçlarının ortaya çıkmaya başladığını belirtmeliyiz. Eğer bunları geliştirebilmiş olsaydı, bu ipuçlarının onu götürmüş olacağı yer neresi olursa olsun, sonucun Comte'un toplumsal evrimciliğinden tamamen farklı bir şey olacağı kesindir. (Bkz. 11. Bölüm s. 464-465).

6 Bu kitap İngilizce'ye G. Simpson tarafından şu başlık altında çevrilmiştir. *The Division of Labor in Society* (Bkz. dipnot s. 323).

çevrenin ötesinde, hak ettiği takdiri ve ünü yakalayamamış bir kitaptır. Ancak birçok temel noktada tamamlanmış ve açık bir eser olmaktan uzak ve yorumlanması son derece zor bir kitaptır. Aslında içerisinde Durkheim'ın daha sonraki teorik gelişiminin çekirdeğini taşır, fakat bu, bütün bu çeşitli unsurların birbirleriyle ilişkilerinin açıklığa kavuşturulmasından çok önceydi. Burada bu tartışmaya geniş bir yer ayırmaya değer.

Başlığa ve içeriğindeki malzemenin düzenlenmesine bakarsak, kitap görünürde iş bölümüne, toplumsal farklılaşmaya ve bunların çeşitli nedensel etkenleri ve sonuçlarına dair bir çalışmadır. İkinci olarak, bu çalışma toplumsal tiplere dair bir incelemedir çünkü Durkheim farklılaşan tiplere zıt olarak farklılaşmayan tip anlayışını geliştirmiştir. Ancak bu çalışmanın amaçları açısından, genel bir toplumsal farklılaşma incelemesinin neden başka herhangi bir özel monografiden daha önemli olması gerektiğine dair geçerli bir sebep yoktur. Böyle bir monografi sadece, mevcut çalışmanın üzerinde düşündüğü teorik sistemin yapısında bulunan bir dizi sorunla ilişkisini görmek mümkün olduğu zaman, ilgimizi çeker.

Durkheim'ın *Toplumsal İş Bölümü*'nün birinci baskısının önsözündeki daha ilk ifadesi, mevcut çalışmanın Pareto'yu ele alan önceki bölümünü okuyan birinin mutlaka ilgisini çekecek temel bir düşünceyi vurgular: "Bu kitap her şeyden önce pozitif bilim yöntemiyle *ahlaki* bir yaşamın gerçeklerini değerlendirme çabasıdır."[7] Pareto'nun değer yapısı şeklinde adlandırılan şey hakkındaki eseriyle bağlantılı olarak bu kadar öne çıkmasının ardından, daha en başında insani eylemin ahlaki unsurlarına yapılan böyle bir vurgu hemen dikkat çeker. Ayrıca, Durkheim'a dair daha önceki tartışmaların bazı özellikleri de bu ilgiyi keskinleştirir.

Farklılaşmış tipten daha önce ele aldığı farklılaşmamış toplumsal tipe dair tartışmasında, esasında bu tipi tanımlayan, belki de en meşhur kavramı olan *kolektif şuur* kavramını ortaya koyar. Tanım tam olarak alıntılanmaya değerdir:[8] "L'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyen des membres d'une même société forme un système déterminé qui a sa vie propre; on seut l'appeler la conscience[9] collective ou commu-

---

7 Division of Labor, s. xxxvii, Yazarın çevirisi.

8 A. g. e. s. 46.

9 Fransızca *conscience* kelimesi İngilizce'ye "conscience"[vicdan] olarak da "consciousness"[şuur] olarak da tercüme edilebilir. Bu pasajda da görüldüğü üzere etik çağrışım Durkheim'ın kastettiği anlama psikolojik çağrışımdan daha uygundur. İngilizce tercümede ağırlıklı olarak "consciousness" kelimesinin kullanılması, açıkça yorumlayıcı bir ön yargının göstergesidir. En iyisi burada onu [Fransızca'dan

ne." [Aynı toplumun üyeleri için ortak olan inanışlar ve duygular bütünü, kendi başına var olan belirli bir sistemi oluşturur: buna ortak şuur ya da kolektif şuur denir. -ç.n.] "İnanışlar ve duygular" terimlerinin "aynı toplumun üyeleri için ortak olan" ifadesiyle bileşimi, aslında Pareto'nun düşüncesindeki değer unsurunun belli yönleri için geçerli olan ifade biçimine çok yakındır. Ayrıca Durkheim'ın *kolektif şuur* halinin en dolaysız ve temel göstergesi olarak kabul ettiği cezanın değerlendirilmesinde, asli ilişkiye ilave olarak sembolik ilişkiye atfedilecek olan belirgin role dair güçlü bir öneri gelir. Ceza, esasında *kolektif şuura* ait ortak değerlere bağlılığın sembolik bir ifadesidir ve durum böyle olduğu sürece, cezayı suçu önleyici olarak etkililiği gibi asli standartlarla değerlendirmek anlamsızdır.

Aslında ampirik düzeyde düşüncesine dair belgelerin başlangıcından itibaren, Durkheim'ın eylemle ilişkili ortak ahlaki değerlerin rolüyle derinlikli bir biçimde ilgilendiği bir gerçektir. Ancak asli bağlamda bile bu kavram teorik olarak, önceki sayfalarda atıf yapılan devrim olana kadar açıklığa kavuşturulmamıştır. Şu da aynı ölçüde doğrudur ki, Durkheim'ın en önemli teorik katkıları eylemle ilişkili olarak sembolizmin rolünü bazı açılardan açıklamasına dayanır. Ancak bunun bütün teorik içerimleri Durkheim'ın gelişimindeki daha ileri bir aşamaya kadar tam olarak anlaşılamadı. Bu iki husus Onuncu ve On Birinci Bölümlerin konusunu teşkil edecektir.

Durkheim'ın düşüncesinin buradaki görece temel düzeyi açısından, bunları tam kapsayıcı bir biçimde analiz etmeye değmez. Bundan ziyade, ilk gelişim evresinde iki sorunla meşgul olunmalıdır: Birincisi Durkheim'ın kendi zihninde ahlaki hayatın fenomenlerine dair ilgi nereden kaynaklanmıştı ve Durkheim hangi süreç yoluyla *ortak* değer unsuruna vurgu yapma noktasına gelmişti? Bu bölümün kalan kısmında, bu sorunun onun ilk ampirik çalışmalarında nasıl bir gelişim gösterdiği araştırılacaktır. İkinci olarak, bu ilgi ve bu ilgi yoluyla ulaştığı ampirik kavrayış genel bir kavramsal şemaya nasıl oturmaktadır? Sonraki bölümün konusu da budur.

Belirtildiği üzere Durkheim, ilgisini öncelikli olarak toplumsal hayatta ahlaki unsurların rolüne yöneltmiştir. Bir yazar bir önerme üzerinde bu kadar ısrar ediyorsa, yaygın biçimde geçerli olan başka bir görüşe karşı tartışmacı bir gaye güttüğü kuvvetle muhtemeldir. *Toplumsal İş Bölümü*'nün

---

İngilizce'ye -ç.n.] çevrilmemiş olarak bırakmaktır. [Fransızca'da *conscience collective* olarak kullanılan kavram Türkçe'de *"maşeri vicdan"*, *"kolektif şuur"*, *"kolektif vicdan"*, *"kolektif bilinç"* gibi farklı şekillerde kullanılmaktadır -ç.n.]

yorumlanmasını zorlaştıran şeylerden biri de, okuyucunun zihninin tamamen başka mecralara yönelene, yani kitabın ortasına, kadar bu tartışmalı konuda kesin bir değerlendirme yapılmamış olmasıdır. Ancak değerlendirmemizin amaçları açısından bununla başlamak en iyisidir, çünkü mevcut çalışmanın ihtiyaçlarına en uygun olan budur ve Durkheim'ın burada ilgi konusu olan kendi zihnindeki akıl yürütme sırasında da temel hareket noktasının bu olduğuna inanmamız için güçlü bir sebep vardır.[10]

Durkheim *Toplumsal İş Bölümü*'nde Birinci Kitap Yedinci Bölüm'e kadar ortaya koyduğu "organik dayanışma" anlayışı ve Spencer tarafından kullanılan "sözleşmeye dayalı ilişkiler" anlayışı arasında karşılaştırma yaparak zıtlık kurmadı. Bu Spencer'a özgü bir kavram değildi fakat Durkheim'ın eleştirel amaçları açısından çok daha geniş genel bir bakış açısının uygun bir şekli ve bir ifade biçimiydi. Spencer'ın sözleşmeye dayalı ilişkisi, içerisinde sadece "faydacı" teoride bulunan unsurların formüle edildiği bir toplumsal ilişki biçimiydi. Onun prototipi, belirleyici unsurların ilgili tarafların arz ve talep programları olduğu iktisadi mübadele ilişkisiydi. En azından böyle bir ilişki sistemi anlayışında saklı olan şey, sistemdeki temel bağlayıcı ve kaynaştırıcı kuvveti oluşturan şeyin ilgili taraflarca yapılan çeşitli mübadelelerden sağlanan karşılıklı fayda olduğu anlayışıydı. Durkheim, kendi "organik dayanışma" anlayışının böyle derinlerde yer tutmuş bir "sözleşme ilişkileri"[11] sistemine karşı doğrudan bir antitez olarak anlaşılmasını istiyordu.

---

10 Bunun en önemli biyografik kanıtı Durkheim'ın ölümünün ardından *Le Socialisme* [ed. by M. Mauss, Paris, Alcan, 1928 -ç.n.] başlığıyla yayınlanan bir dizi derse M. Mauss'un yazdığı önsözde bulunacaktır. Bu dersler, Durkheim'ın gelişiminin ilk evresinin zirvesine yaklaşıldığı bir zamanda, 1895-1896 yıllarında Bordeaux'da verilmiştir. M. Mauss orada bize Durkheim'ın en başta ilgilendiği şeyin iktisadi bireyciliğin sorunları olduğunu anlatmaktadır. O ilk başta ortodoks iktisatçılarınki de dahil olmak üzere, bireyci teorilerin durumu açıklamakta yetersiz olduğu sonucuna vardı ve uzun süre bir alternatif olarak sosyalizmle meşgul oldu. Sosyalist düşünceyle ilgili baştan aşağı bir çalışma yaptı ve bu konuda bir kitap yayınlamaya niyetlendi. Ancak çalışması sırasında sosyalist teorilerin de aynı temel sebepler yüzünden yetersiz olduğunu gördü. Bu durum onun ilgi alanını değiştirmesi ve sonuçları *Toplumsal İş Bölümü*'nde yayınlanan çalışmalara başlaması için temel sebebi oluşturmuştur. Onun sosyalizme dair değerlendirmesiyle bağlantılı olarak görüleceği üzere, bu biyografik açıklama Durkheim'ın *Toplumsal İş Bölümü*'nde ele aldığı sorunların kaynağına dair burada yer verilmiş olan yorumu doğrudan destekler.

11 Bu kavram burada somut gerçekliği işaret etmek için kullanılıyor. Spencer'ın "sözleşmeye dayalı ilişkileri" ise onun içerisindeki bazı soyut unsurları işaret edebilir.

Durkheim'ın eleştirisinin takip ettiği çizgi şudur ki, Spencercı ya da daha genel olarak faydacı formülasyon, piyasadaki tamamen "çıkarcı" işlemler örneğinde bile, eğer sistemin her şeye rağmen işlemesi bekleniyorsa; hem mevcut sistemde fiilen bulunacak olan ve hem de, açıklanabileceği üzere, bulunması gereken unsurları her yönüyle kapsayamaz. Gözden kaçırılan şey, bu işlemlerin aslında tarafların *ad hoc** anlaşmasının bir parçası olmayan bağlayıcı kurallar bütünüyle uyum içinde meseleye dahil olmuş olmasıdır. Buna karşın, faydacı anlayış içerisinde bulunan unsurların hepsi bu anlaşma açısından göz önüne alınmaktadır. Ancak sözleşme "kurumu" olarak adlandırılabilecek olan şey -sözleşme ilişkilerini düzenleyen kurallar- taraflarca üzerinde anlaşılan bir konu olmamıştır; aksine böyle bir anlaşmadan önce ve bundan bağımsız olarak zaten var olmaktadır.[12]

Bu kuralların içeriği çeşitlidir. İlk olarak sözleşmenin ne olduğunu ve nelerin geçerli olarak tanınmayacağını düzenler. Mesela bir insan kendisini ya da bir başkasını köle olarak satamaz. Bunlar bir sözleşme için diğer tarafın rızasının elde edilebilmesinin araçlarını düzenlerler; hileyle ya da baskı yoluyla yapılan bir anlaşma geçersizdir. Bunlar, bir kez yapılmış olan sözleşmenin hem taraflar için, hem de üçüncü taraflar için çeşitli sonuçlarını da düzenlerler. Belli şartlarda bir taraf gayet yasal bir şekilde yapılmış anlaşmayı uygulamaktan men edilebilir, mesela faiz ödemeleri yapılmadığında bir ipoteği elinde bulunduran kişi onu kullanmaktan men edilebilir. Benzer şekilde bir taraf sözleşmesinde olmayan yükümlülükleri üstlenmek zorunda kalabilir. Son olarak bunlar mahkemelerde uygulanmasının temin edilmesinin usullerini düzenleyebilirler. Bizimki gibi bir toplumda bu düzenlemelere dair ilişki fazlasıyla karmaşıktır.

Durkheim, âdet yerini bulsun diye, temel vurgusunu hukukta formüle edilen ve mahkemelerde uygulanabilir olan kurallar bütününe yapar. Fakat bu onun görüşünün yanlış anlaşılmasına sebebiyet vermemelidir. Spencer bile sözleşmenin uygulanması için sözleşme taraflarının kendilerinin dışında bir aracının gerekliliğini kabul etmiştir. Ancak bir yanda Spencer diğer yanda ise bireyci[13] yazarlar asıl vurgularını bizzat anlaşma şartlarının uygulanmasına yapmışlardır, oysa Durkheim'ın temel vurgusu ise sözleşme taraflarınca sözleşmeye konu olmamış ancak toplumsal olarak

---

* Bir defaya mahsus, buna mahsus, geçici -ç.n.

12 Durkheim bu noktayı sürekli yinelemektedir. Özellikle bkz. *Division of Labor*, s. 192.

13 Burada kullanılan anlamıyla.

"belirlenmiş"[14] bir kurallar bütünün varlığıdır. Eğer kişiler sözleşme ilişkisine girmek isterlerse bu, sadece söz konusu kurallarla ortaya konan koşullar altında ve yine bu kurallarca tanımlanan nihai hak ve yükümlülüklere göre belirlenen sonuçlarla olur. Eğer kurallar bir ölçüye kadar uygulanmasalardı önemsiz olurlardı, fakat Durkheim'ın vurguladığı şey bu kuralların *ad hoc* anlaşma sürecinden bağımsız olarak zaten var olmalarıdır.[15] İkinci olarak, Durkheim özellikle yasal kuralları tanımlarken bunların tek başına bulunmadığına ve mahkemelerde uygulanabilir olmasa da, sonuç itibariyle yasayla eşit ölçüde bağlayıcı olan geniş bir grup geleneksel kural, ticaret kaidesi ve benzeri şeylerle tamamlandığına dikkat çekmiştir.[16]

Hukukun bu şekilde ticaret uygulamasına dönüşmesi, bu kurallar bütününün sözleşmeye dayalı sistemle bireycilerin kabul edemeyeceği ölçüde çok sıkı bir şekilde bütünleştiğini gösterir. Bireyciler bu konularda toplumun rolünü, devlet için düşündükleri gibi, "toplumsal" müdahale[17] olmadan normal olarak otomatik biçimde işleyen makinedeki sıkıntıyı düzeltmek için nadiren yapılan müdahale gibi düşünmeye yatkındılar.

Bu sözleşme kuralları bütünü neden önemlidir? İlk olarak, Durkheim'a göre anlaşma yoluyla girilen bazı ilişkilerin, hem tarafların kendisine ve hem de diğerlerine yönelik sonuçları aşırı karmaşık ve dolaylıdır. Öyle ki eğer hepsi *ad hoc* düşünülmek zorunda olunsa ve her zaman yeniden anlaşma yapılması gerekseydi, sürekli devam eden çok fazla sayıdaki işlem, kelimenin tam anlamıyla imkânsız hale gelirdi.[18] Bu durumda bu meselelerin sadece çok küçük bir kısmında resmî olarak anlaşmak gereklidir, gerisi ise geçerli kurallarla halledilir.

---

14 Özellikle bkz. *Division of Labor*, s. 192.

15 Onun en kısa ve öz formülü "Tout n'est pas contractuel dans le contrat." *Division of Labor*, s. 189, ayrıca bkz. s. 194. [Sözleşme içerisindeki her şey sözleşmeye dayalı değildir. -ç.n.]

16 *Division of Labor*, s. 193. Ayrıca mesela meslekler gibi çeşitli iş kollarında kendilerince uygulanan kurallar olabilir.

17 Durkheim'ın bu analizi doğrudan somut sözleşme ilişkileri bağına yöneliktir. Bireyci bir temelde söylersek orada bile onların görüşünü savunulamaz olarak görmektedir. Fakat aynı zamanda Spencer'ın farklılaşmanın artmasıyla sözleşme ilişkilerinin diğer bütün ilişkileri devre dışı bıraktığı tezini de eleştirir. Özellikle devletle ilişkili olarak, farklılaşmış bir toplumda devletin işlevlerinin ve öneminin iyice artmış olduğunu iddia eder. *(Division of Labor*, s. 198 ve devamı). Sorunu açıkça ele almasa da ona şu görüşü atfedebiliriz: Sözleşmeye dayalı bağın gelişmesiyle, devletten ziyade toplumsal yapılar yok olmaya yüz tutacaktır.

18 *Division of Labor*, s. 190-191.

Ancak hepsinden önemli olan husus, faydacı teoride formüle edilen unsurların yeterli hiçbir düzen esası içermemesidir.[19] Sözleşmeye dayalı bir anlaşma, insanları sadece sınırlı amaçlar için ve sınırlı bir zaman diliminde bir araya getirir. Aslında o amacın elde edilmesinin böyle uyumlu olması gerekse bile, insanların bu sınırlı amacı bile neden başkalarının çıkarlarıyla uyumlu araçlarla elde etmeye çalışması gerektiğine dair belirtilen yeterli bir sebep yoktur. Bu teorinin hesaba katmadığı, insanlar arasında gizli bir düşmanlık olduğudur. Bir düzen çerçevesi olarak sözleşme kurumu birincil öneme sahiptir.[20] Durkheim'ın açıkça belirttiği üzere, bu olmadan insanlar savaş halinde olacaklardır.[21] Fakat gerçek toplumsal hayat bir savaş değildir. Toplumsal hayat, bireysel amaçlara ulaşılmaya çalışılmasını gerektirdiği sürece, bu amaçlara, söz konusu gizli düşmanlığı yumuşatacak ve karşılıklı düşmanlık ve yıkımdan ziyade karşılıklı avantajı ve barışçıl işbirliğini ileri taşıyacak şekilde ulaşılmaya çalışılır. Spencer ve onun gibi düşünen diğerleri, bunun nasıl gerçekleştiğini açıklamakta tamamen başarısız olmuşlardır. Ve Durkheim kendi açıklamasına ulaşırken ilk olarak ampirik bir gerçeğe işaret eder: Bu geniş eylem yapısı, bireysel çıkarlar arayışında, sözleşme taraflarının birincil bireysel güdülerinden bağımsız bir kurallar bütününün çerçevesi içerisinde yer alır. Bu, bireycilerin ya hiç bilmediği veya hakkını vermediği bir gerçektir. Oysa bu ampirik gerçek, Durkheim'ın teorik gelişiminin ilk zamanlarından beri gelen ve hiç kaybetmediği en önemli ampirik kavrayıştır.

Durkheim'ın burada yaptığının bütün Hobbesçu sorunu özellikle daha ikna edici bir biçimde yeniden ortaya koymak olduğu açıktır. Mevcut "bireyci" düzenin faydacı teori içerisinde formüle edilen unsurlar bakımından açıklanamayacak özellikleri vardır. Faydacıların, bilhassa iktisatçıların, zihnindeki faaliyetler sadece düzenleyici kurallar sitemince tanımlanan bir düzen çerçevesi içerisinde yer alabilir. Bu düzen çerçevesi olmadığı zaman o durum savaş haline dönüşecektir. Durkheim bu esas kritik temelde çok açık ve kesindir ve bu bakımdan asla görüşünü değiştirmemiştir. O, biraz önce değinilen temel ampirik kavrayışı, yani düzenleyici, normatif kurallar sisteminin önemini de, terk etmemiştir. Asıl sıkıntısı, bu haliyle onun eleştirel görüşüne dayanan bu ampirik kavrayışı, bilimsel olarak tatmin edici olacak, fakat eleştirmiş olduğu görüşün temelindeki şemanın yanılgılarını

19 A. g. e. ss. 180-181.
20 Durkheim der ki bu "normal istikrarlı denge hali"ni ifade eder. A. g. e. s. 192.
21 A. g. e. s. 181.

paylaşmayan bir kavramsal şemaya nasıl uyduracağı sorunuyla başa çıkma hususundadır.

Hobbes'un yöneldiği çözüm, anlaşılmış olduğu üzere, *tanrının eli* [deus ex machina] çözümüdür. Sistemin tamamen dışında bulunan egemen, yaptırımlarının tehdidiyle düzeni zorla sağlar. Anarşistler dışında, bireyci yazarların en iyimserinde bile sözleşmelerin uygulanmasında devlete ayrılmış olan yerde mutlaka Hobbesçu çözüme dair bir nebze de olsa ışık vardır. Durkheim düşüncesinin bu mecralara yatkın olmadığı daha önce belirtilmişti. Devletin rolünü[22] küçümseme eğiliminde olmadığı gibi bütün faydacı gelenekte rastlanan, "bireysel çıkarlar bağı karşısında devlet" gibi bir radikal ikileme de eğilim göstermez. Ona göre, sözleşme kuralları sisteminin resmî hukuktan resmî olmayan ticaret uygulamasına dönüşmüş olması gerçeği, onun düzenleyici niteliğini, yani birincil bireysel ihtiyaçlardan bağımsızlığını devamlı hale getirirken, böyle bir ikilemin katılığını imkânsız hale getirdi.

Ahlaki teriminin kullanılması yoluyla olguların Durkheim'ın işaret ettiği en önemli özelliklerini belirtmek üzere bir istikamet gösterilmiştir. Aslında bu gelecekteki gelişimine dair bir kehanet gibiydi. Fakat o birdenbire daha sonraki çalışmasının temel tezine atlamadı; aksine oraya aşama aşama karmaşık ve dolambaçlı bir yoldan ulaşmak zorundaydı. Bu gecikme iki tür düşünceyle açıklanabilir. Birisi onun çalışmasında, *Toplumsal İş Bölümü*'nde çok tereddütlü bir şekilde ve daha sonraki eserlerinde ise daha açık ve kararlı biçimde, kullandığı kavramsal aracın kendine özgü niteliğine dayanır. Bu husus, sonraki bölümde tam olarak tartışılacaktır. Ancak aynı zamanda mevcut çalışmanın görece ampirik düzeyinde, belli şeylerin onun nihayetinde varmış olduğu çözüme ulaşılmasını engellemiş ve onun düşüncesini başka bir mecraya sürüklemiş olduğu anlaşılabilir. Böyle olsa bile onun eserinin teorik ve ampirik düzeyleri arasında hala bir boşluk kalmış gibiydi. İlk zamanları boyunca onun ampirik kavrayışları, teorik şemasına kıyasla nihai görüşüne daha yakındı. Bu boşluğu doldurma çabası şüphesiz teorik gelişim sürecinde önemli bir itici kuvvettir.

Hobbes'taki anlamıyla düzen sorunu, Durkheim'ın çalışmasının mantıksal hareket noktası olduğu ve onun yaklaşımı bir sözleşme ilişkileri sisteminin ortodoks faydacı yorumlarının eleştirisi şeklinde olduğu sürece, iş bölümünün ve bu toplumsal farklılaşma sorununun nasıl birbiriyle ilgili olduğunu anlamak zor değildir. Zira özellikle klasik iktisatçılar için iş bö-

---

22 O, bunu sözleşmelerin uygulanmasıyla veya devletin diğer "klasik" işlevleriyle sınırlamaz.

lümü bireyci bir toplumun temel özelliklerinden biridir. Faydacılara göre uzmanlaşma olmasaydı toplum hiç olmayacaktı çünkü o doğa durumunu terk etmek ve toplumsal ilişkilere girmek için temel güdüyü oluşturan mübadelenin getirdiği karşılıklı faydadır.

Aslında Durkheim bireyci teorilere dair eleştirisini, bunların düzen sorunuyla ilgili değerlendirmesinden, toplumsal farklılaşmanın gelişimini açıklayan kuvvetlere dair teorisine doğru genişlettiği zaman bir mantıksal adım daha atmış oluyor. Burada onun eleştirisinin hedefi "mutluluk" teorisi dediği şeydir.[23] İş bölümünün ilerleyen gelişimini açıkladığı iddia edilen sebep, uzmanlaşmadaki her bir adımdan sağlanan mutluluk artışıdır.

Analiz edildiğinde Durkheim'ın, muhaliflerinin birçoğu gibi, bu mutluluk teorisindeki iki unsuru açıkça ayırt edemediğinin anlaşılması şaşırtıcı değildir. Onun eleştirel ifadelerinden bazıları katı psikolojik hazcılığa karşı yöneltilmiştir. Öte yandan diğerleri hazcılığa değil burada tam anlamıyla faydacı görüş olarak adlandırılmış olan şeye yöneliktir. Birlikte ele alındığında onun bütün iddiaları, esas temeli olarak rasyonel birim fiili alan ve onu yukarıda tartışılan anlamda atomcu bir biçimde değerlendiren her sistem için güçlü şüpheler bırakmaya yeterlidir. Hazcılığın, faydacı sistemde radikal pozitivist doğrultuda en az değişikliği talep eden ve bu yüzden de faydacı sistemle tarihsel olarak yakından ilişkili bir doktrin olduğu çoktan anlaşılmıştır. Bu eleştiri sürecinde, yine Durkheim'ın gelişiminin çok daha geç bir aşamasına kadar teorik ve metodolojik düzeyde doğru biçimde yorumlanamayan temel unsurlar yeniden ortaya çıkar.

Aslında hazcılığa karşı yöneltilen temel iddia psikofizyolojik düzeyde haz alma kapasitemizin sınırlı olduğudur. Artan büyüklük ve şiddette bir uyarıcıyla gelen haz verici heyecan belli bir noktaya kadar yükselir ve sonra düşmeye başlar. Her iki aşırı uçta alınan haz olumsuz bir his tonuna, acıya dönüşür. O halde bir eylem biçimini açıklayan hazzın en üst düzeye çıkarılması olduğu sürece, çok geçmeden bir doygunluk noktası olacak ve dolayısıyla dengeye ulaşılacaktır. Bu yüzden böyle bir unsur, nesiller boyu aynı doğrultuda sürekli devam etmiş olan bir süreci açıklamakta tamamen yetersizdir. Bana da öyle geliyor ki, eğer bir ölçüde duyu ve heyecan psikolojisine bir nebze bağlı kalacaksak, Durkheim şüphesiz haklıdır.

Onun eleştirisine verilecek en akla yakın cevap bizi başka düzeyde bir tartışmaya yöneltecektir. O cevap ihtiyaçların nicel doyumu diyebileceği-

---

23 *Division of Labor*, 2. Kitap, 1. Bölüm.

miz şeyden alınabilecek haz miktarının, doğası gereği, bir sınırı varsa da -bir insan sadece şu kadar çok yiyebilir- niteliğin geliştirilmesinin hiçbir sınırının olmadığıdır. Bu iddia, esasları gerçekten değiştirir. Zira hazcılık psikolojisi için geçerli olacak biçimde, böyle niteliksel bir değişim çok büyük olduğunda doyuma ulaştırılan şeyin *aynı* ihtiyaca yönelik olduğu hiçbir anlamda söylenemez. Bu doğru olduğu sürece, mutluluk ilkesi görece hale gelir ve incelenmekte olan istekler sistemine göre değişir. İnsan doğasının özünde bulunan bir özellik olmaktan ziyade insani isteğin elde edilmesinin ölçüsüne dönüşür. İktisatçının "fayda" dediği şeye dönüşür.

O halde mutluluk ilkesi elimizdeki amaç için yetersizdir ve böyle olmaya devam ettiği sürece ihtiyaçlar sisteminin kendisi göreçelidir. O zaman, Durkheim'ın mutluluk teorisine dair eleştirisinin temelinde yatan şey gerçekten bu tezdir. Bütün tarih boyunca tüm eylemlerle eşit ölçüde ilgili, mümkün olan yalnızca bir insani ihtiyaçlar sistemi olduğu varsayılmadıkça, mutluluk teorisi döngüsel bir iddiayı içerir. Faydacı[24] veya hazcı temelde bu varsayım kesinlikle kabul edilir. Bunun sorgulanmasında Durkheim bu iki teorik görüşün de kapsamının tamamen dışında bir fikirler dünyası açmıştır. Bu eleştirel görüş değer unsurlarına atfedilen büyük rolün genel doğrultusuna yönelen bir eleştiridir. Daha önce söylendiği üzere, bu kavrayışın bütün sonuçlarının gelişmesi uzun zaman áldı. Fakat sözleşmeye dayalı ilişkiler sistemi anlayışının eleştirisinde olduğu gibi onun görüşü burada da kesin ve açıktır. Temel anlayışını asla terk etmemiştir.[25]

Durkheim'ın eleştirmiş olduğu görüşlerin sorunlarını taşımayan kendine ait bir pozitif teori kurma amacıyla yola çıkarken tuttuğu kendine özgü yol, onun temel sorunu olan düzen sorununu, toplumsal farklılaşma sorununa aslında savunduğundan daha çok benzetmesiyle sonuçlanmıştır. Bir dizi düzenleyici normun ve eyleme ait kuralların varlığına yapılan

---

24 Çünkü burada ihtiyaçların rastlantısallığı, bunların somut içeriği, dolayısıyla içindeki değişiklik ve bu ihtiyaçların doyum süreçleri arasında hiçbir önemli ilişkinin olmadığına işaret eder. Bu, pratik amaçlar için ihtiyaçların sabit olduğunu varsaymakla aynıdır.

25 Durkheim, ampirik temelde medeniyetin gelişimiyle birlikte aslında mutluluğun arttığının düşünülüp düşünülemeyeceği sorusunu gündeme getiriyor. Vardığı sonuç olumsuzdur. Nesnel değerlendirilebilecek bir gösterge olarak intihar oranlarını gösterip bunun mutluluk olduğunun düşünülemeyeceğini öne sürüyor. Bu bağlamda 19. Yüzyıl Avrupa'sında intihar oranlarındaki büyük artışa ve bunun nüfusun en "medeni" kesimleri arasında, özellikle kentlerde, liberal mesleklerde daha yaygın olduğu gerçeğine dikkat çekiyor. Bu, teorik gelişiminde onu çok ileri taşıyan intihar üzerine monografisinin çekirdeğini barındırması açısından ilginçtir.

ampirik vurguyu ortaya koyduktan sonra, kendi yorumunu üzerine inşa ettiği gerçekleri bulmak için en ümit verici alan olarak hukuka yönelmesinin gerekliliği doğaldır. Bunu yaparken, kendi görüşünün hususiyetlerinin temelinde yatan iki tür hukuk arasında bir ayrım yapmaya yönelmiştir; "baskıcı" hukuk ve "telafi edici" hukuk. Bir örnekte yasal kuralın ihlali cezayı gerektirirken, başka bir örnekte ise sadece telafi edilerek *daha önceki duruma [status quo ante]* getirilmesini gerektirir.

Aslında bu ayrım, sırasıyla farklılaşmamış ve farklılaşmış olarak adlandırılan iki tip toplum ayırımıyla ilgilidir. Baskıcı hukukun *ortak* inanış ve duyguların bir göstergesi olduğu kabul edilir. Baskıcı hukuk, toplumun üyeleri *benzer*, yani aynı inanış ve duyguları paylaşma açısından benzer olduğu ölçüde toplumsal hayatta bir rol oynar. O halde baskıcı hukuk *kolektif şuur*un gücünün bir göstergesidir. Öte yandan telafi edici hukuk ise toplumsal farklılaşmanın bir göstergesidir. Kurallar, topluluğun uzmanlaşmış bir kısmı için geçerli olduğu sürece, bunların ihlali ortak inanış ve duygulara zarar vermez ve bir ceza tepkisi doğurmaz; sadece zararın tazmini gibi daha yumuşak bir talepte bulunulur. Birinci örnekte "mekanik dayanışma" varken ikincisinde ise "organik dayanışma" vardır.

Durkheim'ın gelişimine dair mevcut yorumlamanın tezi, şimdi anahatlarıyla ortaya konan durumun ona ciddi şekilde yolunu kaybettirecek biçimde etki etmiş olduğudur. Zira şu çarpıcı bir gerçektir ki, daha sonraki teorik gelişiminin büyük kısmının çekirdeğinin bulunduğu şey *kolektif şuur* anlayışıdır. Aslında onun daha sonraki görüşlerinin ne kadarının ilk değerlendirmelerinde bulunduğunu ortaya çıkarmak çok çarpıcıdır. Onun en temel düşüncesi ortak inanışlar ve duygular sistemi tasavvurudur, bu düşüncenin ana vurgusu etik niteliğe ve değer niteliğine yöneliktir. Ceza anlayışında ise değer unsurlarının asli bir araç-amaç ilişkisiyle bağlantılı olduğu kadar, sembolik şekil içerisinde de ortaya konduğu görüşü açıkça ifade edilmiştir.[26] Ancak bu anlayış farklılaşmamış bir toplumla ve meka-

---

26 Durkheim cezaya ilişkin tartışmasında, yaptığı gözlemin içerimleri, kendi sisteminin gelişiminin son evresi için pek de önemli olmayan sorunlara yol açsa da, çok geniş kapsamlı ve önemli bir gözlemde bulunur. Şöyle ki, cezanın zorunlu olarak "rasyonel"(bir amaca yönelik uygun asli bir araç olarak hesaplanmış olmasını kastettiği görülüyor) bir tepki olması gerekmez aksine bu "tutkularla ilgili" ya da daha doğrusu "duygusal" olabilir. Bunun *kolektif şuurun* eylemiyle ilişkili olduğu gerçeği, bir anlamda, henüz "bireysel psikoloji" açısından yeterli düzeyde anlaşılmamış bütün bir dizi rasyonel olmayan unsura dair bahis açıldığı anlamına gelir. Bunun sembolik ifadeyle ilişkisi açıktır.

nik dayanışmayla ilişkilidir. Diğer taraftan Durkheim'ın orijinal sorunu "sözleşme içerisindeki sözleşmeye dayalı olmayan unsur"u anlamak olmuştur. Geliştirdiği sınıflandırma bu unsurun *kolektif şuur*dan tamamen ayrıştırılmasıyla sonuçlanmıştı, bu ise bir iş bölümü ve organik dayanışma sorunuydu.

Durkheim'ın faydacı bireyciliğin çifte eleştirisinde yaptığı gibi, aynı açıklığı ve kesinliği kolektif şuurla ilgili ilk formülasyonlarında da gösterdiği söylenebilir. Ancak onun eleştirel hareket noktaları ve ilk kesin pozitif kavrayışları arasındaki boşluk bir kerede kapatılamazdı. Yine de onun ana gelişim çizgisinin tam da böyle bir süreç olduğu düşünülebilir. Yavaş yavaş *kolektif şuur* kavramı organik dayanışma anlayışını gölgede bırakmaya başlamıştır. Toplumsal tipler arasındaki ayrım eskiden *kolektif şuur*un eylemde hakim olup olmadığına göre yapılırken, artık farklı *kolektif şuur* içeriklerinin ayırt edilmesi meselesine dönüşmüştür. Görüleceği üzere bu süreç *İntihar*'da çoktan seyir haline girmişti. Bu süreçte farklılaşma ya da herhangi bir somut[27] anlamda toplumsal yapı sorunu gittikçe daha çok arka plana çekildi. Sorun olan şey, bireyin ortak unsurla ilişkisiydi. Fakat bu arada, Durkheim'ın bireyci, farklılaşmış toplum ile ortak değerleri ayrı tutmak amacıyla içine düştüğü zorlukları değerlendirmek gereklidir.

Sorun kısaca şöyle ifade edilebilir: Bireyciler, geniş kapsamlı mübadele ilişkilerine sahip farklılaşmış toplumda gerçekten bulunan düzen unsu-

---

Bu bağlamda Durkheim, bireyin topluma bağımlılığına sürekli atıf yapmaktadır. Her ne kadar o bunu açıkça öne sürmese de, onun bütün değerlendirmesi analitik olarak ayrılabilir olan kökten farklı iki bağ(ım)lılık türü arasındaki ayrımın önemine işaret eder. Bunlardan biri diğer insanlara veya ortak değerlere "duygusal bağ(ım)lılık"tır. Bu bağ(ım)lılığın tipik tezahürü ilişki tehdit edildiğinde ya da bozulduğunda meydana gelen duygusal tepkidir (kızgınlık, kıskançlık gibi). Diğer yanda ise iktisatçıların aklındaki bağ(ım)lılık vardır; Manchester'daki pamuk işçilerinin Kanada'da buğday yetiştiren çiftçilere olan bağ(ım)lılığı gibi. Bu bağ(ım)lılık, Manchesterlı işçilerin, amaçlarına yönelik bir araç olarak, diğer bir grup insanın kontrolünde olan araçlardan (buğday) üretilen ekmeği yemesi anlamında, bir asli araç-amaç ilişkisi meselesidir.

Birinci türdeki bağ(ım)lılığın sonuçları tam olarak bireysel düzeyde psikopatoloji, özellikle psikanaliz yoluyla tetkik edilmiştir. Bu türde bir duygusal tepkinin Durkheim'ın eserinde böyle erken bir aşamada baş göstermiş olması, çoğunlukla iddia edildiğinin aksine onun "yanlış biçimde rasyonalist psikoloji"ye bağlı olmadığını bize güçlü biçimde hatırlatır. Aslında bu, sadece Durkheim'ın kendi sistematik teorisinin kuruluşu için değil bir bütün olarak bu çalışma için de pek önemli değildir. Maalesef bunların tartışılmasını burada daha ileri götüremeyeceğiz.

27 Yani eylem sistemlerinin yapısından daha somut.

runun, bu ilişkilere taraf olanların birincil çıkarlarından sağlanabileceğini iddia ederken yanılmışlardı. Burada mevcut olan ve Durkheim'ın da "organik dayanışma" dediği ayrı bir unsur vardır. Fakat bu unsur farklılaşmamış bir toplumun, *kolektif şuur*un, uyum ve dayanışmasıyla aynı olamazdı. O halde bu nedir ve nereden gelir? İlk soruya cevap olarak: Açıklandığı üzere orjinal eğilim düzen unsurunu sağlayan şeyin eylemi yönlendiren normatif kurallar bütünü olduğunu savunma yönündedir. Ancak bu Durkheim'ın içinde olduğu durumdan kaynaklanan bir sıkıntının göstergesidir zira o, baskıcı hukukun kurallarından hareketle farklılaştırıcı bir ölçüt ortaya çıkarması hariç, kendi teorisini inşa etmede bu ampirik kavrayıştan hareket etmez. Aksine doğrudan genel bazı değerlendirmelere geçer. İşte bu geçişin doğrultusu, bu çalışma açısından çok önemli bir araştırma konusudur.

Durkheim, iş bölümünün bir "doğa durumu"ndan, birbirinden ayrı birçok bireyden meydana gelip gelişemeyeceğini ifade ederek başlar.[28] Farklılaşma sadece bir toplum içerisinde meydana gelebilir. Organik dayanışmanın gelişimi mekanik dayanışmanın varlığını gerektirir. Ancak o gerçekten bu noktadan öteye gitmez. Onun iddiasının genel anlamı bizzat iş bölümünün dayanışmayı yarattığı gibi bir sonuç verir. Bu sürecin mekanizmasına dair açıklaması son derece eksik ve kabataslaktır, fakat okuyucu bu sürecin onun zihninde öncelikle bir alışkanlık meselesi olduğu sonucunu çıkarır. Zamanın akışı içerisinde alışkanlık haline gelen yeni pratikler belli bir istikamette gelişir. Yine daha uzun zamanlar boyunca bir şeyleri yapmanın alışkanlık haline gelmiş yolları bu sefer bağlayıcı kurallar olarak zorunlu hale gelir.

Ancak bu açıklama, onun kendi fikrine göre soruna dair tatmin edici olmayan bir açıklamadır. Değerlendirmesine organik dayanışmanın, analitik olarak faydacı analizde bulunanlardan çok ayrı bir unsur olduğu görüşüyle başlamıştı. Ancak bu minvalde yaptığı tek ilave alışkanlık mekanizmasıdır ve bu ilave, çözümden daha çok sorun yaratır. Zira alışkanlık mekanizmasında *yükümlülük* unsuru nerede bulunacaktır? Oysa bu başlangıçta sorunun özüydü. Yine de tek gerçek yükümlülük unsuru, mekanik dayanışmayla ilgili olan unsur olarak görünmektedir. Bir anlamda mekanik dayanışmaya tekrar dönüş Durkheim'ın kendi gelişiminin hakiki çizgisini temsil eder. Yine de mevcut durumda bu, gerçek bir sıkıntı kaynağıdır.

---

28 Buradaki iddia şuradan takip edilebilir, *Division of Labor*, 2. Kitap, 1. Bölüm.

Ancak şu an için dayanışmanın sadece bizzat farklılaşma süreci tarafından oluşturulduğunu kabul edersek, farklılaşmanın kaynağı nedir? Durkheim mutluluk açıklamasını kesin bir şekilde reddetmişti: böyle bir unsur, çok uzun dönemler boyunca tek bir doğrultuda devam eden bir süreci açıklayamaz. Burada gelecek bölümdeki tartışmaya hakim olacak olan teorik ikileme dair ima ilk kez açıkça gündeme gelir. Durkheim mutluluk açıklamasının öznel olduğunu iddia etmektedir. Bu açıklama, aktörün güdülerini kullanmaya çalışır. Bu kabul edilebilir olmadığı için tek alternatif, aktörün hareket ettiği duruma ait koşullara dönmektir. O zaman bu anlamda iş bölümünün nedeni eylemin toplumsal ortamına ait özelliklerde bulunmalıdır. Hangi özellikler?

Durkheim'ın odaklandığı belli bir özellik, toplumun "dinamik yoğunluğu" dediği şeydir. Kavramın ardındaki temel düşünce şudur ki, eğer işlev farklılaşmaları olacaksa toplumdaki bireyler arasında etkili bir temas ve iletişim olmalıdır. Bu her şeyden önce "parçalı" toplumsal yapı dediği yapının özelliği olan alt gruplar arasındaki "yalıtılmışlığın" yıkılması gerektiği anlamına gelir.[29] Fakat dinamik yoğunluk da toplumun "maddi yoğunluğu"na bağlıdır; birim mekân başına iletişimde olan bireylerin sayısı. Sonuç olarak, iletişimde olan çok sayıda insan olmadıkça, yani toplumun "hacmi" geniş olmadıkça, maddi yoğunluk yüksek olamaz. Son tahlilde, toplumsal farklılaşma toplumdaki insanların sayısındaki artışın, nüfus baskısının, bir sonucudur.

Düşünsel gelişiminin bu evresindeki Durkheim'a göre bu, iş bölümünün temel sebebidir. Bu sonuca biraz hafifletilmiş bir tartışma ile gelindiği görülecektir. O bir yandan bireysel çıkarlar olarak özetlenebilecek olan bir dizi olası etkeni bertaraf etti. Bundan sonra da gerekli şartlar olarak çok fazla olumlu belirleyiciden söz etmeyerek, başka bir bertaraf etme süreciyle devam etti. Dinamik yoğunluk maddi yoğunluk olmadan, maddi yoğunluk da hacim olmadan var olamaz. Artan nüfus baskısının iş bölümüne yol açtığı mekanizmaya dair değerlendirmesinde, bu çözümün belirsizliği canlı bir biçimde ortaya çıkar. Durkheim biyolojik kaynaklardan esinlenerek, bu süreci var olma mücadelesinin yoğunlaşmasının bir sonucu olarak tanımlar. Fakat bu yoğunlaşmanın birden çok sonucu olduğunun da farkındadır. Bu süreç, çok kolay bir şekilde doğal seçilim yoluyla, doğanların büyük bir kısmının yok olmasına yol açabilir. İş bölümü ise bu sürece zıt

---

29 Spencer'ın toplumsal yapı sınıflandırmasından bir uyarlama. Durkheim'ın açıklaması için bkz. *Division of Labor*, 1. Kitap, 6. Bölüm.

olarak doğal seçilimin hafifletilmesini sağlar. İş bölümü, içerisinde birey gruplarının birbirleriyle rekabet halinde oldukları farklı alanları ayırt edecek şekilde işler. Her birey bütün diğer bireylerle doğrudan rekabet halinde olmak yerine, sınırlı sayıda kişiyle mesela aynı meslek grubunda olanlarla rekabet eder.

Ancak bu tartışma esnasında "varoluş mücadelesi"nin anlamı değişir. Malthusçu ve Darwinci anlamda bu rekabetten aslında gıda temini, yani tam anlamıyla geçim yolları kastedilir. Ancak Durkheim kesinlikle fiziksel geçimden daha fazlasını içerecek şekilde "amaçların elde edilmesi"nden bahseder. Aslında bu ağırlıklı olarak toplumsal prestij hırsının tatmin edilmesine dönüşür. Böylece tartışma, tekrar toplumsal ortama döner, fakat toplumsal ortamın bu anlamda nüfus baskısının açıkça basit bir sonucu olan yönlerine değil. Aslında bu açıklamanın Darwinci açıklamadan ayırt edici boyutu olan ve burada birincil öneme sahip olması gereken yönü, doğal seçilimin hafifletilmesini açıklayan unsurdur fakat Durkheim buna yeterince açıklık getirememiştir.

Organik dayanışma sorununun çözümünde açık olan şey sadece faydacı yorumların eleştirel biçimde reddedilmesi ve barışçıl bir farklılaşmanın ancak toplumun düzen çerçevesi içerisinde gerçekleşebileceği anlayışıdır. Ancak Durkheim'ın organik dayanışma gibi özel bir unsura dair, toplumsal ortamın özelliklerine dayanması gerektiği dışında bir açıklama getiremediği fark edilmektedir. O bunun ötesine geçmeye çalıştığında, analitik anlamda hiçbir biçimde toplumsal unsur olmayan, esasında biyolojik olan, nüfus baskısından başka bir yere varmayan sonuçlara gider. Bu, Durkheim'ın ana düşünce çizgisi olduğu kadar burada da bilinen bir şeydir; faydacılığın radikal pozitivizm şeklinde bozulması ve bu durumda sosyal teorinin "biyolojikleştirilmesi". Ancak bu daha sonrasında devam eden ana çizgi değildir ve çok geçmeden terk edilmiştir. Yapılmaya çalışılan bu şey, biraz önce tartışılan ampirik sıkıntıyla ve sonraki bölümde tartışılacak olan genel kavramsal şemanın bazı sorunlarıyla açıklanabilir. Bu kavramsal şema, Durkheim'ın bütün bu açılardan içinde bulunduğu kendine özgü durumun belirtisi niteliğinde olduğu için gayet ilgi çekicidir.

Düşünsel gelişimin doğrultusuna dair bir ipucu, Durkheim'ın iş bölümünün "ikincil sebebi" dediği şeye ait tartışmada ortaya çıkar. Bu, "*kolektif şuurun* artan belirsizliği"[30] dediği şeydir.

---

30 *Division of Labor*, II. Kitap, 3. Bölüm. Yazarın çevirisi.

Durkheim baskıcı hukukun hakim olduğu toplumda eylemin ayrıntılarına dair titiz ve ayrıntılı bir düzenlemenin var olduğunu ifade eder. İş bölümünün gelişmesiyle bu ayrıntılı düzenleme yavaş yavaş azalır. Ortak değerlerin savunulması adına var olan yaptırımlar ve tipik duygusal tepkiler, artık belli bir amaç için belli araçların kullanılması şeklinde belli fiillere bağlanmazlar, aksine çok genel ilke ve tutumlarla ilişkilendirilirler. Bu zorunlu olarak bireysel seçim ve inisiyatif adına çok geniş kapsamlı bir bağımsızlıkla sonuçlanır.

Burada *kolektif şuurun* etkisiyle, nüfus baskısı gibi bozulma doğrultusunda hareket etmeyen, aksine *kolektif şuurun* kendi yapısındaki değişim sebebiyle oluşturduğu etkinin niteliğindeki değişim yoluyla hareket eden bir unsur vardır. Bu unsur, tartışmamızın şimdi yönelmesi gereken ve *İntihar'da* ortaya çıktığı görülen Durkheim'ın değişen görüşünü müjdelemektedir.

İntihar

İntihar[31] ilk bakışta iş bölümünden tamamen farklı bir dizi sorunla ilgileniyor gibi görünür. Ancak böyle değildir. Burada bizi en çok ilgilendiren hususlar bakımından o, aynı düşünce çizgisinin bir devamı, farklı bir olgusal alanda yeni bir kanıtlayıcı deney olarak görülmelidir. Genellikle olduğu üzere, araştırmanın gidişatı içerisinde teorinin kendisi sadece doğrulanmamış bir değişim de geçirmiştir. Burada asıl ilgimizi çeken de budur.

Durkheim, hatırlanacağı üzere, toplumsal farklılaşmanın gelişimine dair mutluluk hipoteziyle ilgili eleştirel değerlendirmesinde, intihar oranlarının olası önemine dikkat çekmiştir. Dört yıl sonra yayınladığı monografi, o kısa tartışmada ortaya koyduğu anlamlı bazı düşünceleri takip eden yoğun bir çalışma olarak kabul edilmelidir.

Sorunu ve ilk tanımları ortaya koyduktan sonra, kitap intihar oranlarındaki değişimi açıklayan önceki çalışmaların sistematik bir eleştirisiyle başlar.[32] Eleştirdiği çeşitli teoriler temelde ikiye ayrılır. Çok kısaca değer-

---

31 Bu çalışmadaki bütün atıflar 1930 baskısınadır.

32 *Suicide*, 1. Kitap. Durkheim kendisini oranlarla sınırlar ve bireysel vakaları açıklamaya çalışmaz. Böylece bireysel vakalarda sadece oluşa dayalı etkenleri bertaraf etmekte başarı sağlar. Buradaki "oran" istatistik anlamda "ölüm oranı"na benzer şekilde kullanılır. 100.000 kişilik nüfus başına yıllık intihar sayısıdır. Öte yandan oluş etkenleri ise neden bir başkasının değil de belli bir kişinin intihar ettiğini açıklayan etkenlerdir. Yani başka bir alandan örnek verirsek, kişisel verimsizlik neden belli bir anda bir

lendirerek reddettiği birinci tip; maddi çöküş, aile içi mutsuzluk ve benzeri gibi genellikle intihar güdüleri denilen şeyleri kullananlardı. Ortaya koyduğu temel ampirik iddia şuydu; bu güdüler tespit edilebilir olduğu sürece, çeşitli türlere giren durumların oranları sınıflandırıldığı zaman, genel orandaki büyük değişimler nedeniyle bunlar yaklaşık olarak sabit kalacaktır. Açıklamaya çalıştığı genel oran olduğu için, güdüler bu anlamda belki konuyla ilgisiz sayılabilir. "Güdü" açıklaması bu bağlamda önemlidir çünkü o faydacı teori tipinin, intiharla ilişkili olarak, aldığı temel biçimdir. Bu teoriye göre intihar belli bir amaca ulaşma yolunda rasyonel bir fiildir ve bu amaçtan öteye gitmesinin gerekli olduğu düşünülmez. Toplumsal oran da böyle "vakaların" bir toplamı olacaktı.

Tartışılan diğer tüm teoriler, mevcut amaçlarımız açısından kalıtım ve çevre etkenlerine ait şeklinde sınıflandırılabilecek olan etkenleri işaret ederler. İlk olarak Durkheim'ın "kozmik" açıklamalar[33] dediği iklim koşulları ve benzeri etkenler vardır. Onun için, intihar oranları ve iklim arasında var olduğu iddia edilen ilişkilerin en azından başka yorumlara açık olduğunu göstermek pek zor olmadı. O zaman, ırk[34], alkol[35], psikopatolojik durumlar[36] ve taklit[37] gibi etkenler de vardır. Durkheim her bir vaka için için, çoğunlukla tamamen ampirik temelde, bu etkenleri ya da bunların bir bileşimini kapsayan önceki teorilerin bu soruna tatmin edici bir çözüm bulmaya yeterli olmadıklarını göstermeyi başarmıştı ancak o da bu etkenlerin sorunla ilişkili olmadığını göstermeyi başaramamıştı.[38] Bunların hepsi, ırk hariç, orandan ziyade oluş etkenleri olarak daha büyük öneme sahiptirler fakat Durkheim bunları oranların dışında tutmaz. Fakat Durkheim, bunları da etkenlere dahil eden daha önceki açıklamaların, başından beri bu konuya yeni bir yaklaşıma imkân vermediği gerçeğini tam olarak açıklayamamıştır.

---

başkasının değil de o kişinin işsiz olduğunu açıklayabilir. Fakat Birleşik Devletler'in çalışan nüfusunun verimliliğindeki ani bir değişimin, 1929 ve 1932 yılları arasındaki çok büyük işsizlik artışını açıklayabilmesi çok muhtemel değildir. İşsizlik oranlarındaki artış bir oluş meselesi değil oran meselesidir.

33 *Suicide*, 3. Bölüm.

34 A. g. e. 2. Bölüm.

35 A. g. e. 1. Bölüm, 5. Kısım.

36 A. g. e. 1. Bölüm.

37 A. g. e. 4. Bölüm.

38 Bazen hedefi tam olarak vurmayabilir ancak bu onun genel olarak görüşündeki sağlamlığı etkilemez.

Bunlar arasında özel yorumu gerektiren sadece psikopatolojik durumlar örneğidir. Hatırlanmalıdır ki Durkheim 1890'larda yazıyordu ve psikopatoloji o zamanlarda bir hayli gelişmişti. Onun eleştirdiği psikopatolojik görüşler öncelikli olarak intiharı, özel, kalıtsal psikopatolojik koşullara dayandıranlardır ve Durkheim, bu koşulların intihar oranlarındaki önemli değişimleri açıklayamadığını kolaylıkla göstermiştir. Ancak onun iddiaları, bizim son nesil olarak özellikle psikanaliz ve benzeri akımlar yoluyla fazlasıyla fikir sahibi olduğumuz "çevresel" ve "işlevsel" zihinsel hastalık türleri için geçerli değildir. Ancak bir zihinsel hastalığın intiharla sonuçlanan nihai sebepleri kalıtsal değil de "çevresel" olduğu sürece, çevrenin toplumsal bileşenini belirleyici bir rol oynadığına inanmak için her türlü sebep vardır. Aslında Durkheim'ın analizi, özellikle biraz sonra bahsedilecek olan *anomie** kavramıyla bağlantılı olarak, bu sebeplere önemli ölçüde ışık tutar. Psikopatoloji, toplumsal durumların bireyi ve onun davranışını etkilediği mekanizmaların izini sürmek için vardır. Bu yüzden, Durkheim'ın bu alandaki başlıca takipçisi olan Profesör Halbwachs[39] tarafından izah edildiği üzere intiharın toplumsal ve psikopatolojik açıklamaları, birbirine karşı tezler değil birbirini tamamlayıcı tezlerdir. Ancak Durkheim'ın bunları kaleme aldığı dönemde, ne psikopatoloji, ne de kendi sosyolojisi bu ikisi arasında bir köprü inşa etmenin mümkün olduğu bir gelişim noktasına varabilmişti.[40]

Bu bağlamda özellikle Durkheim'ın eleştirel eseri hakkında bir şey belirtilmelidir. *Toplumsal İş Bölümü*'nde Durkheim eleştirisini esas itibariyle faydacı teori türüne yöneltmişti. Orada, iş bölümüne dair açıklamaların, bireyler arasındaki karakter ve yetenek farklılaşmasındaki kalıtsal bileşen olarak gördüğü kalıtım[41] açısından az çok kendiliğinden gelişen bir eleştirisi vardı. Aynı zamanda açıklandığı üzere, Durkheim kendi amaçları için başka bir kalıtsal etken olan nüfus ilkesini de ileri sürmektedir. Burada

---

* *Anomie:* Durkheim sosyolojisinin temel kavramlarından biri olan anomi, genel olarak toplumsal bağların zayıflayıp etkisizleşmesini ve özellikle olumlu ya da olumsuz yöndeki ani sosyal değişme dönemlerinde karşılaşılan ahlaki rehberlik eksikliği, normsuzluk ve kuralsızlığı ifade eder. Anomi yaygın olarak sanıldığının aksine zihinsel ya da ruhsal bir durumdan ziyade toplumsal yapının özelliklerine dair bir durumdur. -ç.n.

39 M. Halbwachs, *Les causes de suicide*, 11. Bölüm.

40 Ancak bu durumun mantığı doğa bilimlerinde iyi bilinmektedir ve eğer Durkheim doğa bilimlerine aşina olmuş olsaydı çok büyük sorunlardan kurtulmuş olacaktı. Pareto bu hataya düşmemişti.

41 *Division of Labor*, II. Kitap, 4. Bölüm

öte yandan bir grup kalıtsal ve çevresel[42] teorinin açık ve bilinçli bir eleştirisi de vardır. Onun belli teorilere dair ayrıntılı ampirik eleştirilerinin sonuçları, herhangi bir teorinin ne yukarıda kastedilen anlamıyla güdüler bakımından, ne de bu diğer etkenler bakımından tatmin edici olabileceği görüşüyle genel olarak özetlenebilir. Bu diğer etkenler özellikle bireyci[43] etkenler olarak nitelendirilir ve onların karşısına kendi metodolojik programı olarak toplumsal etkenlerin gelişimi konulur. Toplumsal ortam, eylemde bulunan bireye ait çevrenin toplumsal olmayan bileşenlerinden kesin olarak ayırt edilir. Dolayısıyla, *İntihar*'da nüfus etkenini daha fazla kullanmaz; esasında bu etken onun çalışmasından tamamen çıkar. Ancak toplumsal ortam, kalıtım ve çevreyle ortak olarak temel bir özelliği daha muhafaza eder. Bu özellik, aktör tarafından görüldüğü şekliyle onun denetim gücünün ötesindeki şeylerle ilgili bir meseledir ve bu Durkheim'ın intihara dair "güdü" açıklamasının reddetmesinin özünde yatan şeydir. Bu tutum, uzun zaman boyunca onun sosyolojik nesnelciliğinin ayırt edici bir özelliği olarak kalmıştır.

O halde onun ilgilendiği intihar oranındaki etkenler toplumsal ortamın özelliklerinde bulunacaktır. Bunlar onun *courants suicidogènes** dediği şeylerdir. Onun kendi pozitif analizi böyle üç etkenin ampirik sonuçları arasındaki ayrıma ve bunların çözümlenmesine dayanmaktadır.[44] Üç etkenden biri diğerlerine göre en yüksek öneme ulaştığı zaman intihara dair sırasıyla üç "ideal tip" söz konusu olur: "özgeci,"[45] "bencil" ve "anomik"

---

42 Yukarıdaki tartışmada teknik anlamıyla, "toplumsal" çevrenin öznel bileşenlerini dışlayarak.

43 Anlaşıldığı üzere muhtemelen meşru olmayan. Bkz. yukarıda 2. Bölüm s. 74. Ancak bu, Durkheim'ın ilgisini toplumsal çevrenin değer bileşenlerine çekmek gibi faydalı bir işlev gördü. Bu "verimli bir hata" idi.

* İntihara yönelik genetik akım ve eğilimler -ç.n.

44 O dördüncü olarak *kaderci intihar* diye bir etkene de yer vermiştir ancak bunu geliştirmemiştir dolayısıyla bu intihar tipi burada ele alınmamıştır. Bkz. *Suicide*, Dipnot 1. s. 311.

45 Durkheim'ın bu bağlamda bencillik ve özgecilik kavramlarını kullanması yoruma muhtaçtır. Şüphesiz bu ikiliğin kökleri modern etik düşünceye dayanır ve zaten *Toplumsal İş Bölümü*'nde birçok noktada karşımıza çıkmıştır. Aslında bir anlamda bencillik faydacı düşünce biçimiyle bağlantılıdır. Zira insanların amaçları gerçekten rastlantısal olduğu sürece şu sonuca varabiliriz: onların eylemlerinin rasyonelliği göz önüne alındığında, diğerleri onun için *sadece* amaçlarına yönelik araç ve koşulları oluşturabilme güçleri ölçüsünde önemlidirler. Bu amaçlar da, doğası gereği diğerlerinin amaçlarıyla, araçlarla olan ilişkiler dışında, olumlu bir ilişkiye sahip değillerdir. Bunun sonuçlarının iktidar sorunuyla bağlantılı olarak nasıl geliştirildiği ve

intihar. Bu tartışmanın geri kalan kısmında onun intihara dair değerlendirmesiyle ilgili yapılacak temel iş bu üç kavramı ve bunların birbirleriyle ve *Toplumsal İş Bölümü*'nün daha önce tartışılan kavramsal çerçevesiyle ilişkilerini analiz etmek olacaktır. Görüleceği üzere bunların hepsinin prototipleri önceki eserlerinde ortaya çıkmıştır. Fakat kullanımlarındaki değişimler birincil öneme sahiptir.

En basit örnek özgeci intihar(*suicide altruiste*)dır.[46] Bu o kadar güçlü bir grup bağlılığı içerir ki, bireye grup tarafından yüklenen yükümlülüklerin yerine getirilmesiyle ilgili taleplerle mukayese edildiğinde, hayatın kendi içerisindeki çıkarları bile ikincil hale gelir. Bu durum, bir yandan bireyin kendisi tarafından bile bireysel hayatın o kadar az değerli görülmesine yol açar ki, birey görece küçük bir teşvikle bile hayatından vazgeçecek hale gelir; diğer yanda ise belli vakalarda doğrudan toplumsal bir intihar fermanına dönüşür. Bu anlamda modern Batı toplumlarında Durkheim'ın ilgisini çeken şey ordu örneğidir.[47] Orduların intihar oranlarının, ondaki verilere göre, sivil nüfusta rastlananlara göre belirgin biçimde yüksek olduğu bir gerçektir.[48] Bu, barış zamanına özgü bir durumdur, fakat bir

---

Durkheim'ın Hobbesçu analizi kabul ettiği izah edilmiştir. O, bu minval üzere sürekli "bencilliklerin hafifletilmesi" meselesi olarak denetim ihtiyacından bahseder. Hobbesçu doğa durumuna karşı "dayanışma" hafifletici bir etkiye işaret eder ve bu etki "ahlaki" olduğu ve bir baskı meselesi olmadığı sürece, Durkheim buna bir özgecilik unsuru olarak atıf yapar. Bir toplumun varlığı, ona göre özgeciliğin var olduğuna işaret eder. *Toplumsal İş Bölümü*'nde kullanıldığı haliyle "çıkarcı" ve "çıkarcı olmayan" motivasyon terimleri sırasıyla bencillik ve özgecilikle eş anlamlıdır.

Ancak görüleceği üzere, modern düşüncede bu ikilemi *somut* güdülerden biri olarak yorumlama eğilimi yüzünden ciddi sorunlar ortaya çıkar. Durkheim, pek çok güçlük ve yanlış anlamayla beraber, sonuçta bu sorunları yendi.

Suicide'da görüleceği üzere terimlerin anlamları biraz değişmiştir. Önceleri bencillikle kastedilen artık *anomie*'nin anlamına daha yakındır. Öte yandan, özgecilik genel olarak çıkarcı olmayan motivasyonla değil gruplara belli türde bir bağlılıkla ilgiliyken, bencillik kavramı "toplumsal bireycilik" diyebileceğimiz şeyle ilgilidir. Bütün bunlar önemli ayrıntılarıyla ilerleyen sayfalarda tartışılacaktır. Ancak kavramların anlamlarındaki değişiklik bariz bir şekilde şaşırtıcıdır ve bu metnin okuyucusunu uyarmak doğru olur. Bu, Durkheim'in kendi düşüncesinin bu dönem boyunca dinamik bir gelişim süreci içinde olduğu ve onun, kavramlarını kesin olarak tanımlamamış olduğu gerçeğinin göstergesidir.

46 *Suicide*, 2. Kitap, 4. Bölüm.

47 A. g. e. 2. Kısım.

48 Durkheim'ın intihar oranları incelemesindeki istatistik kullanımları üzerine kısaca açıklama yapmak uygun olacaktır. Toplumsal alanda en kullanışlı istatistik bilginin, analitik teori kategorilerine doğrudan uygun hale getirilemeyecek düzeydeki veriler

asker muharebede, baskı yoluyla öyle yapmasının emredildiği durumların dışında, kendisini neredeyse kesin bir ölüm riskine maruz bırakıyorsa, bu da Durkheim'ın tanımına göre intihardır. Ancak barış zamanı askerî intihar oranı, askerî hayatın nesnel olarak zor şartlarıyla açıklanmıştır. Ancak bu açıklama tatmin edici değildir. Bir kere, subaylar arasında intihar erlere göre daha yaygındır ve şüphesiz onların hayatı erlerinkinden daha rahattır. Ayrıca herkes görev süresinin artmasıyla birlikte zorluklara alışılacağı ve bu yüzden bunun etkisinin ilk iki yılda en yüksek düzeyde olacağını beklese de, intihar oranı görev süresinin uzunluğuyla birlikte artar. Son olarak, daha genel açıdan yoksullukla ilgili de ispatlandığı üzere, zorluklar ve intihar arasında hiçbir korelasyon yoktur. İtalya ve İspanya gibi Avrupa'nın en yoksul ülkelerinden bazıları, Fransa, Almanya ve İskandinav ülkeleri gibi daha müreffeh ülkelerden çok daha düşük genel intihar oranlarına sahiptirler.[49] Ayrıca bir ülke içerisinde, özellikle kentlerde, üst sınıflar alt sınıflara göre daha yüksek intihar oranlarına sahiptir. Bu oranlar, alışılmış anlamıyla zorluklar yüzünden olamaz.

Durkheim'ın geliştirdiği açıklama çok daha farklıdır. Modern toplumda ordunun ayırt edici vasfı disiplin sıkılığıdır. Orada bireylerin istekleri ve çıkarları, onlara gruba olan üyelikleri sebebiyle yüklenilen görevlerle

---

olduğuna (dipnot, s. 38) daha önce dikkat çekilmiştir. İktisat teorisinin ulaşmış olduğu görece yüksek analitik düzeyde bile, toplumsal olarak konuşacak olursak, iktisadi kavramların ulaşmış olduğu çok ender rastlanan nicelleştirmeyle, teorik arz ve talep işlevlerinin "boş kutuları"nı kesin istatistik verilerle doldurma çabası çok ciddi sorunlarla karşılaşmıştır. Durkheim'ın bu monografideki kavramsal şeması iktisat teorisinin kavramsal şeması kadar incelikli ve titiz değildir, istatistik teknikleri de çok ham düzeyde ve hatta bazen düpedüz hatalıdır. Her halükarda, bildiğimiz istatistik "incelik" anlamında kavramsal şemasının kesin bir istatistik doğrulamasını başardığının savunulabilmesi söz konusu bile değildir. Daha doğrusu, gerçek olan şey şu ki Durkheim çok geniş ve basit bir istatistik analiz yoluyla intihar hakkındaki olguların belli genel özelliklerini ve ona ait oranlardaki değişimleri ortaya koyabilmiştir. Durkheim, olguların bu genel özelliklerini aynı ölçüde genel olan bazı teorik ayrımlarla öyle bir şekilde ilişkilendirir ki, genel olarak bu ikisi geniş anlamıyla birbirine "uyar". En önemlisi, onun ulaştığı sonuçların teorik anlamında rakamsal kesinliğe bile yaklaşan hiçbir şey yoktur. Fakat tam da istatistik metodun bu genişliği ve incelikli olmayışı eylem teorisinin en genel kategorilerine yönelik mevcut ilgimiz açısından belki de bir avantajdır. Şu neredeyse kesindir ki, verilerin modern tekniklerle incelikli istatistik analizi Durkheim'ın farkında olmadığı birçok karmaşıklığı ortaya çıkaracaktır. Ancak böyle bir analizin Durkheim'ı, analizinin doğru bir şekilde yaslandığı geniş temele dayanarak "çürütmeyi" mümkün kılabilmesi pek muhtemel değildir. Yazar kesinlikle cidden böyle bir çürütme olarak değerlendirilebilecek bir şeyi asla görmemiştir.

49 A. g. e. II. Kitap, V. Bölüm., II.Kısım.

kıyaslandığında çok daha küçük bir öneme sahiptir. Bu durum, genelde bireysel çıkarları ve özelde ise bireysel hayatı dikkate almayan bir tutum üretir. Bu, mesela bir askerin "onuru"ndan şüphe edildiğinde kolaylıkla intihar etmesinde açıkça görülür. Özellikle askerî bir toplum olan Japonya bu konudaki en çarpıcı örnektir. Genel intihar oranının yüksek olduğu ülkelerde ordudaki intihar oranının nispeten düşük olması ve tam tersi durumun gerçekliği,[50] ordudaki intihar oranının ardındaki sebeplerin genel nüfus için geçerli olan sebeplerden farklı olduğu görüşünü doğrular.

Durkheim özgeci intihar örneğini ilkel toplumlarda ve belli dinsel gruplarda da görür. Bu örneklerin bazılarında, mesela Hintlilere ait olan suttee (kadının ölen kocasıyla birlikte yakılması) geleneğinde intihara yönelik doğrudan toplumsal bir emir vardır.

Durkheim'a göre, intihardaki özgeci etkenin, esasında mekanik dayanışmayla aynı teorik düzlemde olduğu oldukça açık biçimde görülmektedir. Özgeci etken, grup baskısı anlamında, bireysellik taleplerinin geri planda kalması pahasına *kolektif şuur*un bir tezahürüdür. Ancak burada bile hafif bir vurgu farkı vardır. En önemli nokta, artık benzerlik değil, bireyselliğin gruba boyun eğmesidir. Yüksek intihar oranı olmasının sebebi ordunun farklılaşmamış bir grup olması, subaylar ve erler veya topçular ve piyadeler arasında bir fark olmaması değil maruz kalınan disiplinin niteliğidir. Durkheim "dayanışma" sorununu toplumsal yapı sorunuyla özdeşleştirmekten uzaklaşmaktadır. Özgeci intihar, bireyi grup çıkarlarına tâbi kılma anlamında güçlü olan *kolektif şuur*un bir tezahürüdür ve grup değerlerine oranla insan hayatına çok az değer vermek gibi özel bir içeriğe sahiptir.

"Bencillik" ile ilgili olarak açıklama daha da karmaşıktır ve *Toplumsal İş Bölümü*'ndeki görüşten çok daha radikal bir değişiklik vardır. Durkheim'ın güçlü bir şekilde vurguladığı unsurla bağlantılı olarak iki ana ampirik fenomen grubu vardır. İlk olarak, intiharın medenî hal ile ilişkisinden çok etkilenmişti.[51] Genelde evli kişiler; evli olmayan, dul ya da boşanmış kişilere oranla açık biçimde daha düşük bir intihar oranına sahiptiler. Bu fark büyük ölçüde çocukların varlığı ve ailedeki sayıya göre artmaktadır. Durkheim'ın özellikle seçilim gibi çeşitli diğer etkenleri eleyip ortaya çıkardığı belirleyici etken, yatıştırıcı bir etki olarak belli türde bir gruba bağlılık-

50 *Suicide*, s. 255.
51 A. g. e. II. Kitap, III. Bölüm.

tır.[52] Kişiler, başka bir grup kişiyle ilişkileri, yukarıda kastedilen anlamda, duygusal bağlılığa dayandığı sürece, bir noktaya kadar intihar etmeye daha az eğilimlidirler. Ancak bencillik kavramının formülasyonu söz konusu olduğunda, bu bizi esasında olumsuz bir sonuçla baş başa bırakır. Bencillik, ancak insanlar böyle bir grup denetiminden bağımsız hale geldiğinde, intiharda bir etken olarak var olabilir; oysaki özgecilik grup denetimi belli açılardan aşırı derecede güçlü olduğu zaman var olmaktadır. Bu durum bencilliğin *anomie*'yle ilişkisini kesin bir biçimde belirsiz bırakır.

Ancak intiharın dini bağlılıkla ilişkisine dair başka bir grup verinin tartışılmasında daha kesin bir şey ortaya çıkar. Dikkat çekici bir gerçek de Protestanlarda oranın Katoliklere göre bir hayli yüksek olmasıdır.[53] İlişki, mesela kişinin uyruğu gibi bir dizi diğer etken bertaraf edildiğinde,[54] geçerlidir. Mesela hem Alman, hem de Fransız İsviçre'sinde Protestanların intihar oranı çok daha yüksektir ve Almanya içerisinde ise Bavyera'nın büyük ölçüde Katolik olan kesimlerinde, Silezya ve Renanya'da ülkenin bütününe göre çok daha düşüktür. Bu çarpıcı gerçeğin açıklaması nedir?[55]

Durkheim'a göre bu Protestanların dini meselelerde bireysel özgürlüğe yönelik tutumlarından kaynaklanmaktadır. Bir Katolik, özellikle imanlı olduğu sürece, kilise üyeliğinin onun için emrettiği üzere kendisi için bir inançlar ve ameller sistemi ortaya koyar. Bu hususta hiçbir inisiyatifi yoktur; bütün sorumluluk bir müessese olarak kiliseye aittir. Onun kendine özgü ruh durumu ve kurtuluş fırsatları bu emirlere imanlı bir şekilde bağlı olmasına dayanır. Diğer yandan Protestanın durumu farklıdır. O, dini hakikatin ve bundan çıkardığı davranışların doğruluğunun nihai hâkimidir. Kilise onunla çok farklı bir ilişki içerisindedir. Protestan kilise, aynı inançları taşıyan ve aynı amelleri işleyenlerin birlikteliğidir, ancak örgütlü bir

---

52 A. g. e. II. Kitap, II. Bölüm.

53 Burada Durkheim'ın görüşünde herhangi bir tutarsızlık olması gerekmez. Mesela Katolikler arasındaki intiharlarla ilgili verileri yorumlarken düşük intihar oranlarını grup bağlılığına atfeder, oysa ki ordudaki yüksek intihar oranlarını da aynı sebebe atfeder. Fark niceldir. Geniş bir aileye sahip olan Katoliklerin yaklaştığı, grup bağlılığına dair bir optimum yoğunluk vardır. Bağlılık bu optimumun ötesinde ne kadar güçlü olursa bu, ordu intihar oranında, ne kadar zayıf olursa da Protestan intihar oranında bir artışa yol açar.

54 Bunun başlıca istisnası ağırlıkla Protestan bir ülke olan İngiltere'nin nispeten düşük intihar oranlarıdır. Durkheim bunu da hesaba katar. *Suicide*, II. Kitap, 2. Bölüm, 3. Kısım.

55 Yahudilerin durumu ilginçtir çünkü Durkheim'ın veri topladığı dönemde en düşük intihar oranına onlar sahipti. *Suicide*, II. Kitap, II. Bölüm, II. Kısım.

yapı olarak bu inanç ve amellerin ne olacağını bireylere emretme konusunda Katoliklik ile aynı yetkiye sahip değildir.

O halde Durkheim, belirleyici fark olarak bireyin örgütlü dini grupla ilişkisini görmektedir. Bir anlamda bu fark Katoliklerin, Protestanların kendisinden muaf olduğu, bir grup otoritesine tâbi oldukları geçeğine dayanmaktadır. Ancak bu olumsuz taraf, farkları bütün boyutlarıyla göstermez. Zira temel husus, Protestanların grup denetiminden muaf oluşunun isteğe bağlı olmamasıdır. Bu, kendi dinsel sorumluluğunu alma *veya* onu uygun gördüğü bir kiliseye bırakma özgürlüğü değildir. Kişi, muteber bir protestan olduğu sürece bu sorumluluğu kendi yüklen*meli* ve özgürlüğünü kullan*malı*dır. Onu bir kiliseye devredemez. Bu anlamda dinsel özgürlüğünü kullanma yükümlülüğü, bir dinsel hareket olarak Protestanlığın temel bir özelliğidir. Bu durumun aslında tam olarak Rousseau'nun meşhur paradoksunu örneklendirdiği söylenebilir, bir insan bir Protestan olarak belli açılardan özgür olmaya *mecbur*dur.[56]

Şüphesiz bu, sadece nüfus baskısı sebebiyle gelişen işlev farklılaşmasının sonuçlarıyla ilgili bir mesele değildir. Aslında bu, *kolektif şuur*un bir tezahürü olmaya son derece benzerdir. Zira yukarıdaki anlamıyla dinsel özgürlük, bütün Protestanlar için ortak olan temel bir etik değerdir. Bir insan Protestan olduğu sürece bu istikamette bir toplumsal grup baskısına maruz kalır. Ancak Katolikliğe göre, örgütlü bir varlık olarak dinsel grupla ilişki konusunda çok farklı bir sonuca varır. Bir Katolik, kilisenin otoritesine tâbi olma baskısı altındayken, Protestan ise bağımsız olma, kendi dinsel sorumluluğunu taşıma baskısı altındadır. Fakat bu belirleyici fark, Protestan'ın Protestanlar için ortak olan değerlerin etkisinden kurtulmasına rağmen, Katolikler için ortak olan değerlerden etkilenen Katoliğin eylemiyle ilgili bir mesele *değil*dir; söz konusu özgürlük farklı anlamda bir özgürlüktür. Fark, farklı değer sistemlerinin farklı *içeriğine* dayanır. Şunu kesin olarak söyleyebiliriz ki, Protestanlardaki yüksek intihar oranı bencillikten kaynaklı olduğu sürece, bu durum birey üzerinde bir *kolektif şuur*un, bütün Protestanlar için ortak olan fakat Katolikler tarafından paylaşılmayan, bir inanışlar ve duygular sisteminin hâkimiyetinin bir sonucudur.

Bu inanışlar ve duygular sistemi bir Protestan'a doğrudan kendi hayatını kontrol etmesini emredecek şekilde işlemez. Aksine, Protestanlar ve Katolikler için benzer şekilde intihar affedilmez bir günahtır. Fakat

---

56 Jean-Jacques, Rousseau, *Du contrat social*, ed. C. E. Vaughan, s. 16. [*Toplum Sözleşmesi*, Çeviren: Şemsettin Yeltekin, Araf Yayıncılık/Politika Dizisi, İstanbul: 2000. -ç.n.]

Protestan'ı kendi dinsel grubuyla özel bir ilişki içerisinde konumlandırarak, onun üzerine özellikle ağır bir dinsel sorumluluk yükü koyarak, vakaların görece büyük bir kısmında sonucu intihar olan gerilimler yaratılmaktadır. Durkheim, bireysel intiharda bu sonucu üreten fiilî mekanizmalara çok az ışık tutmaktadır. Fakat bu ilişkiye dair gerçeği çok açık bir biçimde ortaya koymuştur.

Durkheim kitabın ilerleyen sayfalarında,[57] bu anlayışı genelleyerek şu görüşü ortaya koyar: toplumumuzun önde gelen ortak ahlaki duygusu bireysel kişiliğe etik olarak değer verilmesidir. Bu, Protestanlıktaki dinsel özgürlük ve sorumluluğun özel bir örneğini oluşturduğu şeye dair daha genel bir fenomendir. Bu "kült" var olduğu sürece, insanlar bir yandan "kendi kişiliklerini geliştirme", bağımsız, sorumluluk sahibi ve onurlu olma yönünde güçlü bir toplumsal baskı altındadırlar. Diğer taraftan da başkalarına saygı duyma, eylemlerini aynı kişilik gelişimine ulaşan diğerleriyle uyumlu hale getirme hususunda eşit düzeyde baskı altındadırlar. Ampirik düzeyde Durkheim'ın "sözleşme içerisindeki, sözleşmeye dayalı olmayan unsur"un çözümüne ulaşmış olduğu konusunda şüphe yoktur. Sözleşmeyi ve ticareti belirleyen ve sayesinde "organik dayanışma"nın mümkün olduğu normatif kurallar sisteminin esasları, en azından belli açılardan bireysel kişilik kültünün bir ifadesidir. Bu, bireyi sadece toplum tarafından konulan etik kısıtlamalardan özgür kılma meselesi değildir, bireye farklı *türde* bir etik kısıtlama yükleme meselesidir. Bireysellik belli bir toplumsal durumun, *kolektif şuur*un bir sonucudur. Durkheim'ın bizi o noktada bıraktığı doğrudur. Birey kültünün kaynağının ne olduğunu açıklamaya çalışmaz; onun varlığını tespit etmekle yetinir. Fakat *Toplumsal İş Bölümü*'ndekine zıt olarak, meseleyi açıklığa kavuşturma hususunda önemli bir iş başarmıştır. Artık ortak değer unsuru, bireylerin benzer olduğu ve farklılaşmanın olmadığı bir durumla bağlantılı değildir. Her şeyden önce "sözleşmeye" dayalı toplumun temel ön şartı olan özgürlüğün kendisinin, *kolektif şuur*la pozitif bir biçimde ilişkili olmaya yeterli olduğu kabul edilir. Bununla birlikte, bu haliyle farklılaşmadan bir organik dayanışma çıkarma yönündeki bütün çabalar ve bunun yanı sıra nüfus tezinde ortaya çıkan "biyolojikleştirici" eğilim geride kalır. Bunun toplumsal ortam anlayışında ne gibi değişimler gerektirdiği daha sonraki bölümlerde ele alınacaktır.

---

57 *Suicide*, III. Kitap, I. Bölüm, II. Kısım. *Division of Labor*'ın son bölümünde daha önceden açıkça değinilmişti. (Özellikle bkz. s. 403.)

Bu durum, Durkheim tarafından bir ampirik fenomenle, Katolik ve Protestanların farklı intihar oranlarıyla, bağlantılı olarak mükemmel biçimde açıklanmıştı. Bu, örtük biçimde, intihara karşı bir koruma unsuru olarak aile hakkındaki düşünceyi açıklığa kavuşturur. Zira kişilik kültünün doğasında var olan bireysel sorumluluk ve bağımsızlık; aile grubuna belli türdeki duygusal bağlılıkları yıkma, kişileri evlenmekten alıkoyma, aile içindeki ilişkileri etkilediği kadar kişileri boşanmaya yönlendirme eğiliminde olduğu sürece, aile bağlarından dışlanan kişilerin intihar oranlarında bencilce bir taraftan bahsetmek çok yerinde olur. Ancak bütün mesele, bencilliğe karşın, tartışmamızın şimdi yöneleceği *anomie* kavramının geliştirilmesiyle daha da açıklığa kavuşturulur.

Anomie daha önce *Toplumsal İş Bölümü*'nde de yer almıştı ancak iş bölümünün[58] "anormal" biçimlerinden birini tanımlayan nispeten daha önemsiz, yani içerisinde organik dayanışmanın tam olarak gerçekleştirilemediği bir yere sahipti. *İntihar*'da ise çok daha belirgin bir yere sahiptir ve kavramın kendisi çok daha bütünlüklü olarak ortaya konmuştur, dolayısıyla onun değerlendirilmesi bu noktaya kadar ertelenmiştir. Bu terim, görece daha önemsiz bir konumdan, intiharda bencillik ve özgecilikle *parri passu** bir etken konumuna yükseltilmiştir.

Diğer iki örnekte olduğu gibi Durkheim için kavramı daha belirgin hale getirmede özellikle önemli olan bir grup ampirik olgu vardır. Bu olgu, iş çevreleriyle ilgili olan intihar oranlarında çok fazla değişiklikler olduğu gerçeğidir.[59] Panik ve bunalımın intihar oranlarında bir artışla paralel gittiğini öğrenmek kimseyi şaşırtmayacaktır; mali çöküşler ve kayıplardan kaynaklı hayal kırıklığı ve acı, anlaşılabilir, sağduyuya dayalı bir açıklamadır. Şaşırtıcı olan, aynı şeyin olağan dışı zenginlik dönemlerinde de geçerli olmasıdır ve uzun bir dönem boyunca ortalama intihar oranında iniş çıkışlar olması veya bu yöndeki eğilim, neredeyse aynı büyüklüktedir. Bu yüzden Durkheim, özellikle daha önce belirtildiği üzere intihar ve yoksulluk arasında genel olarak bir korelasyon olmamasını göz önüne alıp, intiharların bunalım döneminde artmasının bu şekilde iktisadi zorluklardan kaynaklanıp kaynaklanmadığını sorgular. İhtimaldir ki, hem zenginlik hem de bunalım dönemlerindeki artış aynı türdeki sebeplerden kaynaklanmaktadır.

---

58 *Division of Labor,* III. Kitap, I. Bölüm.

* Eşit ölçüde, aynı düzeyde -ç.n.

59 *Suicide,* II. Kitap, V. Bölüm, 1. Kısım.

Durkheim o sebebi, her iki durumda da birçok kişinin, toplumsal çevrelerinin belli önemli özellikleriyle uyumunu, birbirine yakın bir hızla kaybettiği gerçeğinde bulur. Bunalım durumunda yaşam standardı ve onun kapsadığı birçok şeyle ilgili beklentiler büyük ölçüde bozulur. Öte yandan, olağan dışı zenginlikte de tamamen ihtimal dışında olmuş olan şeyler birçok insan için gerçeğe dönüşür. Her iki aşırı uçta da, araçlar ve amaçlar arasındaki ile çaba ve başarı arasındaki ilişki bozulur. Sonuç bir tür kafa karışıklığı ve yönünü kaybetme hissidir. Kişiler artık "herhangi bir yere gittikleri" hissine sahip değillerdir.

Ancak Durkheim'ın analizi daha da derine gider. Bunalımdaki kafa karışıklığı ve hüsran algısının anlaşılması o kadar da güç değildir. Ancak faydacı bakış açısının daha baştan zaten bariz olarak kabul edeceği üzere, olağan dışı zenginliğe yönelik tepki neden her yönüyle artan doyum değildir? Durkheim der ki, çünkü amaca yönelik bir ilerlemenin temini, sadece amaca yönelik araçlar üzerinde yeterli bir denetime değil bizzat amaçların da açıkça tanımlanmasına dayanır. Çoğu kişi umulmadık şekilde bu zenginliği elde ettiği zaman, imkânsız görünen şeyleri elde etmiş olduğundan, artık hiçbir şeyin imkânsız olmadığını düşünmeye başlar. Ancak bu da, insani çıkar ve isteklerinin, doğası gereği sınırsız olmasından kaynaklanır. Bir doyum olabilmesi için bunlar sınırlandırılmış ve denetim altına alınmış olmalıdır. Bu disiplinin çökmesinin bir aracı olarak zenginlik, intihar sebebidir. Zenginlik, imkânsız olana yönelik sonsuz bir arayış yolunda kocaman bir uçurum açar.

Kişisel anlamdaki başarı ve dolayısıyla mutluluk için vazgeçilmez olan bu disiplin, bireyin kendisi tarafından değil toplum tarafından uygulanır. Ancak onun bu amaca hizmet etmesi için sırf baskıya dayalı olmaması gerekir. İnsanlar tamamen baskıya dayalı olarak konulan sınırlamaları kabul ederek mutlu olamazlar; bu sınırlamaların "adil" olduğunu kabul etmeleri gerekir; disiplin *ahlaki* otoriteye sahip olmalıdır. Ancak o zaman, eylemin amaçlarının tanımlandığı, toplumsal olarak belirlenmiş ahlaki normlar şeklini alır. Eğer bu normların disiplinini bozacak herhangi bir şey meydana gelirse, sonuç kişisel denge kaybı olur, bu da aşırı örneklerinde intihar gibi çeşitli kişisel çöküş biçimleriyle sonuçlanır.

Bu bağlamda söz konusu normlar yaşam standardıyla ilgili olanlardır. Toplumdaki her sınıf için daima kabul edilmiş ve belli sınırlar içerisinde değişmekle birlikte, kesin biçimde belirli olan bir standart vardır. Böyle bir düzeyde yaşamak normal, makul bir beklentidir. Ancak onun altına düşmek veya üstüne çıkmak, Durkheim'ın deyimiyle, eğer yapılabilecekse kolayca ve hızlıca başarılamayan, bir "ahlaki yeniden-eğitim" gerektirir.

Durkheim evlilere göre boşanmışlar ve dullardaki yüksek intihar oranlarını da aynı şeye atfeder. Evlilik bağının kopması, tıpkı yaşam standardı üzerindeki sınırlamaların kalkması gibi, insanların standartlarını çözülmeye götürür ve yönelimlerin düzensizleştiği kişisel ve toplumsal bir boşluk yaratır. Sonuç hüsran, güvensizlik ve aşırı durumlarda ise intihardır.

Anomie kavramının içerimlerinden bazıları nelerdir? İlk olarak, *anomie*'nin açıkça bencilliğin karşısına konmasıyla Durkheim yukarıda tartışılan süreci tamamlamıştır. Organik dayanışmayla ters düşen *kolektif şuur* yerine, şimdi *kolektif şuur*un iki tip etkisi vardır ve *her* ikisinin karşısına ise *kolektif şuurun* disipline edici etkisinin güçsüz olduğu ve en aşırı uçta ise tamamen yok olduğu durum konulmuştur. Disiplinin bu şekilde zayıflaması söz konusu olduğunda, *anomie* hali söz konusudur.[60] Kolektif denetimden muaf olma özgürlüğü ve "bireyin kurtuluşu" bencillik ve *anomie* hallerinde çok farklı düzeydedir. Her şeyden önemlisi bireysel kişiliğin gelişimi sadece toplumsal disiplinin yok olması meselesi değil böyle özel ve belli türdeki bir disiplinin olması meselesidir.

Sözleşme kurumuna dair tartışmada da Durkheim, eylemin normatif olarak düzenlenmesinin, eylemde bulunan bireyin görece "dışında" olan bir yönüne dikkat çekiyordu. Bu yön, bir noktaya kadar eylemin belli bir dizi koşulları olarak değerlendirilebilir. Ancak *anomie*'ye zıt olarak formüle edilen disiplin tipi, çok daha incelikli ve ilk bakışta fark edilmeyen türdendir. Bu tip, sadece insanların amaçlarına ulaşmak için eylemde bulunduğu koşullarla ilgili değildir, bizzat amaçların formülasyonuna da dahil olur. Ayrıca sadece böyle bir disiplin sayesinde "bütünlüklü bir kişilik" var olabilir.

Bu tartışma, Hobbesçu sorunu daha derine taşımaya kadar gider. Hobbes'un analiz ettiği toplumsal istikrarsızlık düzeyi rasyonel eylem yapabilen ve ne istediğini bilen birçok bireyin var olduğunu farz eder. Ancak bunun kendisi gerçek dışı bir varsayımdır. Doğa durumundaki insan faydacıların öne sürdüğü rasyonel adam bile olamayabilir. Durkheim'ın sosyolojik analizi sırf bireyler arasındaki düzenin unsurlarıyla, iktidar sorunuyla ilgili değildir bizzat bireysel kişiliğin kendi içerisindeki düzen unsurlarını içerecek şekilde genişletilmiştir.

Bu yolla çok temel bir metodolojik hususa önceden işaret edilmiştir, ancak bu gelişme, Durkheim'ın, tıpkı bu anlayışın *anomie* sorunu içeri-

---

60 *Kaderci intihar kolektif şuurun* baskısının çok aşırı olduğu durumla ilişkilidir. Durkheim bu olasılığı geliştirmiş olmasa da, "özgecilikle" birlikte bunun da ordulardaki yüksek oranlı intiharlarla ilgisi vardır.

sindeki başka birçok içerimiyle ilgili olduğu gibi, onunla ilgili de metodolojik bir kesinliğe erişmesinden çok önceydi. Bu metodolojik kesinlik, "bireysel" ve "toplumsal" arasındaki analitik ayrımın somut varlıklar olarak "birey" ve "toplum" arasındakiyle paralellik arz etmemesidir. Nasıl ki toplumun onu oluşturan somut bireylerden ayrı olarak var olduğu söylenemez ise, bildiğimiz somut birey olarak insan da yalnızca "bireysel" unsurlarla açıklanamaz, aksine onun kişiliğinin toplumsal bir bileşeni vardır. Bu sorunun metodolojik düzeydeki çeşitli alt kolları ve sonuçları, Durkheim'ın eseri üzerine yapılan bu değerlendirmenin sonraki bölümlerinin büyük bir kısmını kaplayacaktır.

O halde *Toplumsal İş Bölümü*'nden *İntihar*'a kadar olan gelişmeyi özetlersek: Bütün toplum için ortak olan bir ahlaki inanışlar ve duygular sistemi unsuru, yani *kolektif şuur,* toplumsal farklılaşmanın eksikliğiyle ve toplumsal rolün benzerliğiyle karıştırılmaktan kurtarılmıştır. Bununla *parri passu* sözleşmenin sözleşmeye dayalı olmayan unsurunun böyle ortak bir inanışlar ve duygular sistemi olduğunun ve farklılaşmış bireyci bir toplumda bunun, düzenin temelindeki esas unsur olduğunun fark edilmesi gelmiştir. İntiharın bencil bileşenini de içeren modern "bireycilik" toplumsal baskıdan kurtulma meselesi değil, kendine özgü türde bir toplumsal baskıdır. Her iki durumda da bu, öncelikli olarak bireyin, toplumunun ortak inanış ve duygularına katılması yoluyla tâbi olduğu bir disiplin meselesidir.

Aynı zamanda *anomie*[61] kavramı çok daha belirgin bir konumda öne çıkmaktadır. Anomie ile birlikte, *kolektif şuur*un disipline edici işlevi, eylemi yöneten kuralların görece dışsal eyleminden, bizatihi eylemin amaçlarının oluşumuna ve dolayısıyla bireysel kişiliğin tam merkezine doğru genişletilmiştir. Bu, Durkheim'ın kavrayışını genel kavramsal şemasının da çok ilerisinde bir noktaya getirir. Fakat bu şemanın karmaşıklığına ve gelişimine ve *kolektif şuur*un "toplumsal" bir etken olarak adlandırılabildiği anlayışa girmeden önce, Durkheim'ın bu dönemdeki görüşünün ampirik temellerinin, canlı bir şekilde ortaya konduğu diğer iki bağlantıyı da kısaca açıklamak doğru olacaktır.

---

61 *İntihar*'da *anomie*'nin daha belirgin şekilde öne çıkmış olmasının çarpıcı bir sonucu da, Durkheim'ın çağdaş Avrupa toplumuna dair daha karamsar hale gelmesidir. *Toplumsal İş Bölümü*'nde Durkheim sözleşmeye dayalı toplumun Spencerci açıklamasını sorgularken, bu gerçekten şüphe etmedi. Sadece *İş Bölümü*'nün "anormal" şekillerinin tartışmasında nispeten hafif tereddütleri vardı. Onun intiharla ilgili araştırması, *anomie*'nin; özellikle ticaret, serbest meslekler ve büyük şehirler gibi belli stratejik yerlerdeki çok daha büyük ampirik önemi karşısında gözlerini açmış gibi görünüyor.

Meslek Grupları ve Sosyalizm

İntihara ve onun somut grupla bağlantısına dair incelemeden çıkan ortak normatif düzenlemenin önemi üzerindeki yeni vurgu, Durkheim'ın en iyi bilinen toplumsal reform önerisinin teorik arka planını oluşturur; çoğu meslekte örgütlü profesyonel grupların, loncalar analojisi üzerine yeniden tesis edilmesi. Bu önerinin *Toplumsal İş Bölümü*'nde bu haliyle hiç[62] ortaya çıkmamış olması önemlidir. Bu ilk olarak *İntihar*'ın son bölümünde[63] gündeme getirilmiş ve *Toplumsal İş Bölümü*'nün ikinci baskısında, *İntihar*'ın[64] yayınlanmasından *sonra* yazılmış olan, meşhur Önsöz'de uzun uzadıya geliştirilmiştir. Günümüz toplumunun farklılaşma düzeyiyle birlikte, artık bireyin yakın ve mahrem bir ilişkiye sahip olabileceği aileden daha etkili bir grup yoktur ve ailenin bu etkisi bile bireyler üzerindeki denetim gücü itibariyle şüphe götürmez bir şekilde düşüştedir. Öte yandan önemi ve gücü sürekli artan devlet, bireyciliğin[65] gelişimindeki temel bir unsur olarak, bu anlamda işlev görmekten çok uzak ve gayrişahsidir. Onun denetimi daha çok fiziksel baskıyla desteklenen gayrişahsi hukukla ilgilidir. Fakat gerekli olan ise bir ahlaki otorite yoluyla denetimdir.

Mesleki farklılaşma modern toplumun hakim özelliği olduğu için, mesleki grubu bir birim olarak almak ve bireysel çıkarlarının sınırsızca büyümesini disiplin altına almaya yarayacak şekilde onu üyeleri üzerinde bir etik denetimle donatmak mantıklıdır. Bu grupların düzenleyici yasaları zorunlu olarak mesleğe göre değişecektir, çünkü hiçbir yasa düzenlenmesi gereken bütün farklı koşullar için geçerli olamaz. Fakat hepsi üyelerine bazı ortak özel normları yükleyecekler. Her biri bir anlamda mekanik dayanışmayla tanımlanan bir grup olacaklar. Durkheim bunu, *anomie*'nin büyümesini kontrol etmenin en umut verici aracı olarak gördü. Meslek seçimi özgürlüğü olduğunu göz önüne aldığımızda, bu bizim bireyci etiğimizin temel ilkeleriyle çelişmez.

Onun örgütlü mesleki grupları savunması, birçok yazarı Durkheim'ı sendikal hareketin bir taraftarı sınıfına dâhil etmeye yöneltmiştir. Bu bölümü bitirmeden önce onun sendikalizmle olduğu kadar genel olarak sosya-

---

62 Meslek etiğiyle ilgili bazı değerlendirmeler ve onların iş hayatındaki eksikliğiyle ilgili bir açıklama olsa da.

63 *Suicide*, III. Kitap, II. Bölüm, III. Kısım.

64 *İntihar*'a yapılan atıflarla da kanıtladığı üzere, *Division of Labor*, ss. i, xix, xxxiii.

65 Spencer'ın düşüncesiyle temel bir farklılık.

lizmle ilgisine değinmek de üzerinde durulacak konulardan biri olacaktır. Zira yayınlanması 1928'i bulsa da, sosyalizm üzerine derslerini vermesi *İntihar*'ın yayınlanmasının hemen öncesindeki yakın bir döneme, 1895-96 yıllarına, denk geliyordu. Durkheim'ın kendi neslinin seçkin dimağlarından birçoğu gibi sosyalist hareketle derinden ilgilendiğini ve onun gündeme taşıdığı sorunlardan hareket ettiğini görmek son derece ilginçtir. Durkheim ve Pareto sosyalizm üzerine doğrudan ve uzun uzadıya yazmışlardır oysa Marshall ve Weber ise sosyalizmden büyük ölçüde dolaylı olarak etkilenmişlerdir.

Teorik tartışma temel bir ayrım etrafında yoğunlaşır, sosyalizm ve komünizm arasındaki ayrım. Durkheim'ın terimi kullandığı anlamıyla komünizm, denetimsiz iktisadi çıkarların topluluğa ait daha yüksek amaçları tehdit etmesiyle harekete geçen topluluğun merkezî organlarınca, iktisadi faaliyetler üzerinde katı bir denetim kurulmasını savunan doktrindir. Bunun altındaki temel neden ise, denetimsiz şekilde servet kazanılmasının, bireyin ve toplumun faydasına kontrol altına alınması gereken tutkuları ve istekleri serbest bırakmaya eğilimli olduğu düşüncesidir. Platon'un *Republic* eseri komünist yazının ilk temel örneğidir. Bu, insan toplumunun her zaman ve mekânda tekrarlanan bir sorunu olduğu için komünist fikirler belli bir toplumsal duruma bağlı değillerdir ve her türlü koşulda nadiren de olsa düzensiz biçimde ortaya çıkarlar.

Öte yandan, sosyalizm iktisadi çıkarların topluluğun denetleyici organlarıyla *birleşmesini* savunan bir doktrindir. Batı toplumunun mevcut durumuna uygulandığında bu, devlet *ile* birleşme durumundaki kadar devlet *tarafından* bir kontrol değildir. Bunun gerisindeki düşünce özellikle iktisadi toplum görüşüdür. Bu görüş, daha yüksek bir çıkar lehine iktisadi unsurun kontrol edilmesi yönünde bir gereklilik hissedilmediğini savunur. Sosyalizmin faydacı bireycilikten farkı, tamamen serveti en üst düzeye çıkarmanın en iyi aracının ne olduğu sorunuyla ilgilidir. Bir amaç olarak serveti en üst düzeye çıkarmanın istenen bir şey olup olmadığına ve onun diğer amaçlarla çatışmasına dair hiçbir sorgulama yoktur. Bu mümkündür çünkü sosyalistler etik ve felsefi açıdan faydacı bireycidirler. Bu da sosyalist iktisadi determinizm doktrininin nihai temelidir.[66]

Sosyalizm, komünizmden farklı olarak, kendi modern toplumsal durumumuza özgü bir fenomendir, çünkü o öncesinde son derece gelişmiş

66 Bu doktrinin Marxçı versiyonu daha sonra tartışılacaktır (Bkz. 13. Bölüm).

ve modern türdeki iktisadi düzenin doğasında bulunan karmaşık idari işlevleri devralmaya muktedir bir yönetsel makinanın yokluğunda, ciddi bir hareket olarak gelişemez.

Şüphesiz Durkheim'ın bu kavramları soyuttur ve o somut olarak düşünüldüğünde modern sosyalist hareketin içerisinde komünist unsurların olduğunu baştan kabul eder. Özellikle sosyalizmi, somut olarak hareket içerisinde şüphesiz çok büyük rol oynayan, fakat onun terminolojisinde komünizme havale edilmesi gereken, eşitlik unsurunu dışlayacak kadar dar bir şekilde tanımlar.

Araştırma konusunun asıl ilgisinden ve görüşlerinin kabul edilir olup olmadığından ayrı olarak, Durkheim'ın sosyalizm tartışması, iktisadi unsurlar ve diğer faydacı unsurlar arasındaki temel ayrımı yeniden tekrarlar; *bireysel* isteklerin tatmin edilmeye çalışılması ve bireysel açıdan bakıldığında kısıtlayıcı ve denetleyici bir etken olan son derece farklı "toplumsal" unsur. Bu ayrım gerçekten Durkheim'ın sosyolojik düşüncesinin temel başlangıç noktası sayılabilir. O, bir sosyalistten ziyade bir komünisttir.

Daha önce belirtildiği üzere[67] şu özellikle önemlidir ki, her ne kadar daha sonraki aşamaya kadar sistematik bir şekilde bu konudaki fikirlerini ortaya koymasa da, Durkheim'ın sosyalizmle ilgilenmesi meselesi epeyce erkene, *Toplumsal İş Bölümü*'nden de önceye dayanıyordu. Bilhassa, sosyolojinin bilinmeyen yollarına girmesinin ana sebeplerinden birisi, sosyalist iktisadın *laissez-faire* bireyciliği teorisince gündeme getirilen sorunlarla yüzleşmeyi başaramadığı fikridir. Pareto ve Weber gibi Durkheim'ın bakış açısına göre de sosyalizm ve *laissez-faire* bireyciliği aynı bütünün parçasıdır, her ikisi de bu üç teorisyenin ilgilendiği belli temel toplumsal etkenleri hesaba katmazlar.

Durkheim'ın erken dönem düşüncesinde geniş manada iktisadi bireyciliğin sorunlarının oynadığı önemli rolü kanıtlamak için yeterince şey söylenmiştir. Onun, meselenin temelindeki bilimsel doktrinlere -gerçek duruma değil de- karşı tepkisi ve bu doktrinlerde örtük olarak bulunan modern Batı toplumu yorumlamaları, Durkheim'ı alternatif görüşlere yönlendirmiştir. Önceki dönemlerinde Durkheim, daha sonra kesinlikle reddettiği, böyle iki alternatifi göz önünde bulundurmuştur. Birisi sosyalist iktisadın sunduğu seçenektir ki o bunun gerçek bir alternatif (onun terimleriyle söylersek) değil aynı temel doktrinlerin, olgusal duruma biraz

67 Bkz. yukarıda, dipnot 10, s. 332.

daha uygun bir başka ifadesi olduğuna karar vermiştir. Diğeri ise biyopsikolojik determinizmdir ve iş bölümünün öncelikli olarak nüfus baskısının sonucu olduğu teziyle ortaya çıkar. Fakat bu iki alternatif, *Toplumsal İş Bölümü*'nün bile birçok unsuruyla ancak kötü bir biçimde bağdaşmaktadır ve *İntihar*'la beraber düşüncelerinin gelişimi içerisinde terk edilmiş ve daha sonraki döneminde gerçekten hiçbir rol oynamamıştır. Geriye, ilgisinin odaklandığı bir "toplumsal" etken kalmıştı. Negatif yönde, bu etken faydacılık ya da kalıtım ve çevre içerisinde formüle edilen etkenlerden esaslı biçimde ayrılmıştır; pozitif yönde ise büyük ölçüde "toplumsal ortamın oluşumu" veya bazen "toplumsal yapı" olarak tanımlanmıştır.

Durkheim bu toplumsal etkeni ve onun statüsünü sistematik bir metodolojik değerlendirmeye tâbi tutmuştur. Ancak asla unutulmamalıdır ki bu metodoloji, kesinlikle soyut felsefi spekülasyon değildir, aksine her adımda şimdi özetlenen ampirik çalışmadan çıkan sorunlar ve zorluklarla belirlenmiştir. Durkheim'ın metodolojisini tartışan bu kadar çok kişi tarafından bu bağlantının ihmal edilmiş olması; onun hakkında, gerçekte Durkheim'ın doğasına son derece yabancı olan, diyalektik bir kısırlık izlenimi vermiştir.

9. Émile Durkheim-2: Sosyolojik Pozitivizm Metodolojisi

Önceki bölümde geçen tartışma göstermiştir ki Durkheim ilk ampirik eserlerinde, Spencer tarafından formüle edildiği haliyle "faydacı" olarak adlandırılan teorilerce ortaya atılan belli sorunlarla esaslı biçimde, hatta öncelikli olarak, ilgilenmiştir. *Toplumsal İş Bölümü,* burada ilgilendiğimiz kadarıyla, faydacı modern sanayi toplumu anlayışına karşı bir polemik olarak anlaşılmalıdır. Ayrıca Durkheim'ın buradaki iddiası özellikle eleştirel kısımları itibariyle ayağı yere sağlam basan, açık ve kesin bir iddiadır. Kendisine ait pozitif bir teori geliştirme noktasına gelince, izah edildiği üzere, kararsızdır ve birçok noktada tereddütle doludur. Ayrıca onun bu durumu, *Toplumsal İş Bölümü*'nün tamamlanmasından belli bir zaman sonra ve çağdaş kavramsal şemalarca sunulan alternatifler açısından ana düşünce doğrultusunun belirlenmesinden öncedir.

Eğer Durkheim'ın düşüncesinde ampirik ve metodolojik sorunlar açısından yakın bir paralellik olduğu ispatlanabilirse, bu bize hem onun ilk ampirik eserleriyle ilgili bu yoruma dair ve hem de Durkheim'ın metodolojisinin doğrudan bu ampirik sorunlarla ilgili olduğu ve bunlara dayandığı tezine dair bir doğrulama sağlayacaktır. Aslında bu bölümde yapmaya çalıştığımız şey bu olacaktır. Onun metodolojik eserlerinin ilk evresinde iki temel düşünce çizgisi vardı. Birisi, yani polemiğe dayalı olanı, faydacı bireyciliğin temelinde yatan metodolojik kavrayış düzeylerine dair bir eleştiridir. Diğeri, yani kendi pozitif doktrini, bu çalışmanın iddialarından birçoğunun şimdiye kadar ilgili olduğu yaygın pozitivist geleneğin geliştirilmesidir. O çok geçmeden her tür faydacılığı olduğu kadar, her tür bireyci pozitivizm doktrinini de reddetme noktasına varmış ve her ikisinin yerine esasında başka türde bir pozitivist sistem inşa etmiştir. Bu sistem, nispeten istikrarlı bir denge oluşturmuş ve onun düşüncesinin ara döneminde baskın hale gelmiştir, fakat olgularla ilişkili olarak ciddi yetersizlik

unsurları içerdiği için yavaş yavaş yıkılmıştır. Ancak onun yıkılma süreci daha sonraki bölümlerde ele alınmak üzere bir kenara bırakılmalıdır. Bu bölümde yapılması gereken, bu sistemin ortaya çıkışındaki ana unsurların izini sürmek ve sistemin ana hatlarını en ileri gelişim evresindeki haliyle ortaya koymaktır.

Faydacı Çıkmaz

Bu noktada "faydacı" sistemin temel metodolojik özelliklerinden bazılarını hatırlamak gereklidir. Bu sistemin en önemli ilkesi, davranışın, bireylerin ihtiyaç ve isteklerine rasyonel biçimde ulaşmaya çalışması açısından açıklanmasıdır. Dolayısıyla bu sistem, radikal bir pozitivist için hiç kabul edilemeyecek şekilde ereksel bir niteliğe sahiptir. Sistem yine de pozitivist anlamda bilimsel olmaya çalışır. Bu da esas itibariyle, açık ya da örtük biçimde, bazı varsayımlarda bulunarak ihtiyaçlar etkenini bilimsel sorunlar alanından bütünüyle çıkarmakla olur.

Yani ihtiyaçların çift anlamda öznel olduğu varsayılır. Bir yanda, her birey kendi ihtiyacını kendi inisiyatifiyle oluşturur, onlar "doğal" determinizm kapsamının dışındadır.[1] Diğer yandan da bunlar her bir birey için özeldir. Bir kişinin isteyebileceği bir şeyin bir başkasının isteğiyle ilişkili olması gerekmez. Bireylerin birbirleriyle ilişkileri, tamamen onların birbirleri için, bir diğerinin amaçlarını elde etmenin araç ve koşulları olarak önemli oldukları kapsam düzeyinde düşünülmektedir.

Bireysel ihtiyaçların bu çifte öznelliğinin önemli bir sonucu vardır. Pozitivist açıdan doğal determinizm alanının dışında olmak özel bir içerime sahiptir, "yasa"dan muaf olma içerimi. Bu da tam olarak istatistik manada ihtiyaçların rastlantısal olarak değiştiği anlamına gelir, çünkü bu, doğal yasanın varlığının, yani şeylerin davranışındaki tekbiçimliliğin reddedilmesidir.

Böylece faydacı görüş bireysel ihtiyaçları, bazı iktisatçıların söylemekten hoşlandığı üzere, "belirlenmiş veriler" olarak ancak özel bir anlamda alır. Bunlar ilk olarak, ampirik biçimde bireylerin gerçekte ne istediklerini anlamak ve bu yolla bu olgularda ne gibi tekbiçimliliklerin olduğu sorusunu sormak üzere incelenmemişlerdir. Aksine keyfî olarak, yine de

---

1 Şüphesiz onun defaatle belirtmiş olduğu üzere bu görüş radikal bir determinizme dönüşür, psikolojik hazcılık bu dönüşümdeki ana geçiş evrelerinden biridir.

uygulamada üstü kapalı şekilde, teori için önemli olacak düzeyde tekbiçimliliklerin *olmadığı*[2] varsayılmıştır.

O halde, bu varsayımlarla, insan davranışındaki olgusal düzen olarak bir "yasa" alanı, bir dizi tekbiçimlilik, sadece mümkün olan iki kaynaktan elde edilebilir. Bunlardan biri, en çok faydacıların önem verdiği, eylemleri birbirlerinin amaçlarının aracı olan birçok birey tarafından yapılan, bu türden bir rasyonel eylemle ilgili araç-amaç ilişkilerine ait tekbiçimliliklerdir, her şeyden önemlisi piyasanın iktisadi yasaları. Faydacı düşünce geleneği içerisinde iktisadın çok önemli olan yeri de bu yüzdendir. Diğer kaynak ise eylemin durumuna bağlıdır, özellikle insan dışı çevre ve tevarüs edilmiş bireysel insan doğası. Anlaşılmış olduğu üzere, bu iki tip açıklama arasındaki çizgi, faydacılık ve radikal bireyci pozitivizm arasındaki çizgidir. Somut olarak düşünce tarihinde bunlar arasında birçok kademeli geçiş vardır.

Durkheim'ın bu fikirlerle ilişkisine geçmeden önce, incelenmekte olan bütün bir düşünce akımını etkileyen başka bir temel ayrım, akıllara getirilmelidir; "yabancı bir gözlemcinin bakış açısından olan" ve "eylemde bulunduğu düşünülen kişinin bakış açısından olan" gibi özel anlamlarıyla nesnel ve öznel ayrımı. Faydacı analizin temel şemasının ikincisini esas aldığı açıktır ancak bireylerin amaçlarının peşinde oldukları ve amaçların eylemde geçerli etkenler oldukları varsayımını kabul edersek, bu analiz anlamlı olur. Ancak amaçların kendine özgü içeriği, amaçların rastlantısal olduğu varsayımıyla bilimsel sorunun dışında tutulur ancak şüphesiz, bütün bu anlayışın temeli olma özelliğini sürdüren amaçların somut eylemdeki genel rolü, bilimsel sorun dahilindedir.

Diğer yandan, bütün bir pozitif bilim "olgunun" bilim adamı tarafından gözlemlenmesiyle ilgilenir. Doğa bilimlerinde ilişki nispeten basittir çünkü söz konusu olan sadece bir gözlemcinin, bilim adamının kendisinin, bir dizi olguyla, incelemekte olduğu fenomenlerle ilişkisidir. İnsan davranışıyla ilgilenen bilimlerde maalesef durumu karmaşıklaştıran iki so-

---

2 Genelgeçer olan ampirist temelde bu, Spencer tarafından kesinlikle yapıldığı üzere, kelimenin tam anlamıyla alınacaktır ki Durkheim bunu doğrudan eleştirir. Diğer taraftan, soyut analitik bir iktisat teorisinin amaçları açısından, ihtiyaçlara ait hangi tekbiçimlilikler var olursa olsun, bunların elimizdeki kendine özgü bilimsel amaç açısından anlamsız olduğunu söylemek mümkündür. Ancak burada bile ihtiyaçların tekbiçimliliğinden yola çıkarak ne tür bir soyutlamanın kabul edilebilir olduğu konusunda son derece ihtiyatlı olmak gerekir. Bu sorunlardan bazıları için bkz. Talcott Parsons, "Some Reflections on the Nature and Significance of Economics," *Quarterly Journal of Economics*, May, 1934.

run daha vardır: Birincisi, davranışları incelenen kişilerin öznel yönünün statüsüdür; bu gözlemci için olgu dünyasının bir parçası mıdır ve eğer öyleyse bu hangi anlamda böyledir? Şüphesiz bu davranışçı sorundur. İkinci karmaşıklık çok daha az görülmektedir. Diğer kişilerin "ruh halleri"nin incelenmesinin haklılığı bir kez kabul edildiğinde, daha sonraki karmaşıklık aktöre göre, neyin kendi dış dünyasına ait olguyu oluşturup oluşturmadığı şeklinde ortaya çıkar; bütün bir dizi soru, "bilimsel" standardın eylemin rasyonelliğine dair analize uygulanması etrafında döner durur. Bu sorunlar dizisinin Pareto'yla ilişkili olarak olduğu kadar Durkheim için de belirleyici şekilde önemli olduğu anlaşılacaktır. Fakat pozitivist gelenekten yetişen birçok kişi gibi, Durkheim bu sorunlarla açıkça ilgilenmez ve hiç uyarmadan gözlemcinin bakış açısından aktörün bakış açısına geçme ve yeniden diğerine dönme gibi yaygın bir eğilime sahiptir. Onun düşüncesine dair kesin olan her analiz, ilk gereklilik olarak, bu ayrımı sürekli açıkça yapmalı ve akılda tutmalıdır.

Belirtilmiş olduğu üzere, Durkheim'ın faydacı bireyciliğe dair en temel eleştirisi, onun toplumdaki normatif düzen unsurunu açıklayamaması temeline dayanır.[3] İlk olarak, ihtiyaçların rastlantısal olduğu varsayıldığı için, bu düzen unsuru onlardan elde edilemez. Spencer o zaman bunu sözleşmeye dayalı ilişkilere dayandırmaya çalışmıştı. Durkheim'ın temel tezi, Spencer tarafından savunulan ortak faydacı sözleşme kavrayışında formüle edilen unsurların, bireysel çıkarın elde edilmesinin bir aracı olarak, bireysel bir çıkara *ad hoc* ulaşılmaya çalışılmasıyla ilgili unsurların böyle bir ilişkiler sisteminin istikrarını açıklamakta yetersiz olduğudur. Onun da daha sonra kabul etmeye başlayacağı üzere, sırf sözleşmeye dayalı bir ilişkiler durumu düzen[4] değil *anomie*, yani kaos olacaktır. Burada Durkheim'ın bu tezle il-

---

3 *The Division of Labor in Society*, I. Kitap, 7. Bölüm. Başlık İngilizce'ye çevrilmiş olarak verilse de, bütün atıflar Fransızca 5. Baskıyadır.

4 Yukarıda belirtildiği üzere, düzen kavramı içerisinde kökten farklı iki düzey ayırt edilmelidir. Birincisi doğa bilimlerindeki anlamıyla bir "doğa düzeni", basitçe "yasalar" açısından formüle edilebilen davranış tekbiçimliliklerini içeren bir dizi fenomendir. Bu, insani amaçlarla zorunlu bir ilişki anlamına gelmez. Varoluş mücadelesi veya herkesin herkese karşı savaşı bu anlamda mükemmel şekilde düzen oluşturur. Bunun antitezi olayların rastlantısal olarak meydana geldiği yani bilim tarafından analize tâbi olmadığı bir durumdur. Öte yandan, Durkheim'ın burada düşündüğü düzenin antitezi, açıkça ifade ettiği üzere, kesinlikle bu herkesin herkese karşı savaşıdır. Onun düzeni sadece olaylardaki tekbiçimlilikleri değil ideal davranışa ve ilişkiye dair belli normlara göre insani eylemin denetimini de ima eder; mesela yasal bir düzene ait "sözleşme kurumu." Her ne kadar onun ampirik gözlemi oldukça kesin bir biçimde

gili iddiasını yeniden tekrarlamak gereksizdir. Durkheim, bireysel çıkarlar bütününden ayrı olan "organik dayanışma" dediği başka bir gerekli unsur daha düşündü.

Onun *Toplumsal İş Bölümü*'ndeki düşüncesi gerçekten sadece bu noktaya kadar açıktır. En önemlisi şu ki, bu polemiğin onun bütün görüşünün başlangıç noktası olduğu gerçeğini aklımızda tutmalıyız. O şimdiye dek faydacı düşüncenin en önemli temelini kabul etmişti; belirtilen kendine özgü anlamıyla, ihtiyaçların rastlantısal değişimi varsayımını içerecek şekilde bireysel ihtiyaçların öznelliği. Bu başlangıç noktasını göz önüne alırsak o, insani davranışın bireysel bir açıklamasını, araçların bu öznel amaçlarla ilişkileri içerisindeki düzen unsurunu bulmak olarak düşünmüştür. Bunlar bireysel ihtiyaçların esas doğasıyla ilgili olarak temel varsayımlar değildir ve Durkheim bunları önceden reddetmiştir. Böylece bireyci bir açıklamayı faydacı terimlerle yapılan bir açıklamayla özdeşleştirmiştir. Faydacı açıklamayı reddederek bireyin "dışındaki"[5] etkenler açısından kendi açıklamasını arar. Bu Durkheim'ın düşüncesinde "toplumsal olgular"ın ayırt edici bir özelliği olarak meşhur "dışsallık" ölçütünün asıl kaynağı olarak düşünülebilir. O açıkça birey teriminin, bu kuvvetlerin kendisinin "dışında" olması gereken ikincil bir anlamına işaret eder.

Toplumsal olguların diğer ana ölçütü olan baskı[6] kavramının esas anlamı da, benzer şekilde anlaşılmalıdır. Faydacının ihtiyaçları öznel veya içsel olarak düşünüldüğü kadar aynı zamanda "kendiliğinden"dir. İhtiyaçlar alanı, doğası gereği determinist yasanın alanı dışındadır -ihtiyaçlar bireyin içindedir- bu yüzden onlar, bireyin kendi içinden gelen bir eseri gibi düşünülmelidir. Eğer bir davranışın bu ihtiyaçlar açısından açıklanması yetersizse, o zaman onların yerine konulmaya çalışılan etkenler, bireyin bakış açısına göre kendiliğinden olanın aksi olmalıdır, yani onu eylemlerinde "kısıtlama"lıdır.

Durkheim'ın faydacılıkla doğrudan eleştirel ilişkisinden birçok şey anlaşılabilir. Onun bu eleştiriyi konumlandırdığı metodolojik çerçeve, bu

---

ikinci türde bir düzene gönderme yapıyor olsa da, ilk eserlerinde Durkheim da diğer pozitivistler gibi bu ayrımı teorik açıdan açıkça kavrayamamıştı. Bu açıkça fark edilen olguya dair durumun teorik içerimleri uzun bir dönem boyunca onun teorik eserinin en önemli temalarından birini oluşturur. Bu, pozitivist sistemin çöküşüne giden ana yoldur. Bütün bunlar hakkında gelecek bölümde daha çok şey söylenecektir. Mevcut tartışmayla ilgili düzen, gözlemciye göre sadece olgusal bir düzen iken, aktöre göre sadece "olgusal" değil "normatif" bir düzendir.

5 *Les règles de la méthode sociologique*, ss. 6 ve devamı; 2. Baskı, Önsöz, ss. xiv ve devamı.

6 A. g. e. ss. 6 ve devamı; 2. Baskı, ss. xx ve devamı.

bölümün başlangıcında değinilen diğer unsurdan, pozitif bilim metodolojisinden gelir. Bunun Durkheim için düşüncesinin bu erken aşamasındaki önemi, yöntemine dair birinci kuralın yorumunda bulunmalıdır; toplumsal olgular *"comme des choses"*[7] ele alınmalıdır.

Bunun daha açık anlamı, *sosyoloğun* toplumsal hayatın olgularını -dış dünyanın nesnelerine gönderme yapan "şeyler" olarak- gözlemlenebilir olgular olarak ele alma zorunluluğudur. Bu, ampirik, gözlemlenebilir unsura vurgu yapan pozitif bilimin bütün gelişiminin arkasındaki epistemolojiyle uyum içindedir. Şimdi Durkheim'ın kendisinin de ifade ettiği üzere, ampirik unsurun ayırt edici özelliği öznel eğilimlerden, duygulardan veya gözlemcinin arzularından bağımsızlığı ve nesnelliğidir. Biz hoşlansak da hoşlanmasak da bir olgu olgudur. Onun da belirttiği üzere,[8] gözlemci tarafından yapılan herhangi bir değişikliğe direniş gösterir. Bir olgu özellikle dışsallık ve baskı ölçütleriyle ayırt edilir, bu ölçütler bilimsel metodoloji yoluyla elde edilmiştir.

Bütün bunlar sosyolojiyi sadece "pozitif" bir bilim yapma programı anlamına gelir. Bu program sadece Durkheim'a özgü değil, bütün pozitivist gelenek için ve diğer görüşler için ortaktır. Gerçekten daha sonraki bir evrede, toplumsal olguların "gözlemlenebilir" olduğu algısı önemli bir soruna dönüşmüştür. Ancak mevcut bağlamda bu tutumun başlıca sonucu, Durkheim, "fikirler" ve "duygular" gibi "öznel" varlıklardan şüphelenirken, Durkheim'a iş bölümü, intihar oranları, yasal kanunlar vb. gibi nesnel doğrulanabilirliği sorgulanamayan olguların kullanımı lehinde bir peşin hüküm sağlamasıdır.[9]

Fakat mevcut temel ilgi konusu meselenin bir başka yönüdür. Durkheim'ın eleştirdiği faydacı görüş, aktörün öznel bakış açısına göre metodolojik yönüyle ifade edilir. Onun da tıpkı Pareto gibi bilimsel metodolojisini, başka birçoklarının daha önceleri ve şimdiye dek yaptığı gibi, diğer bağlamda olduğu gibi bu bağlamda da uygulamasının gerekmesi doğaldır. Aslında dışsallık ve baskı ölçütleri öncelikli olarak bu bağlama uygulanır,

---

7 A. g. e. ss. 20 ve devamı. [Şeyler gibi, nesneler gibi -ç.n.]

8 *Choses* için genel olarak bkz. *Règles*, 2. Baskı, ss. xi ve devamı.

9 Durkheim bu aşamada kendi düşüncesi için öznel bakış açısının öneminin tam olarak bilincinde değildir ve dolayısıyla çoğunlukla birbirleriyle çelişen amaçları savunur. Bazı yorumcuları ona öznel kategorileri tamamen dışlayacak olan davranışçı bir "nesnelcilik" bile atfetmişlerdir. Ancak bu yorum onun, son dönemlerindeki bir yana, ilk dönemlerindeki teorik şemasının temel yapısıyla bile tamamen uyumsuzdur.

bu dışsallık gözlemciye değil *aktöre* göre dışsaldır ki bu da *toplumsal* olgunun temel ayırt edici[10] vasfıdır.

O halde toplumsal olguların *choses** olarak düşünülmesinin çifte bir anlamı vardır. Onun incelediği toplumsal fenomenlere ait olgular sosyolojik gözlemciye göre sadece dışsal dünyanın, "doğa"nın parçası değillerdir; fakat aynı zamanda insan davranışı da, eylemde bulunan birey tarafından da *choses* olarak, yani kendi özel istek ve duygularıyla uyum içinde değiştirilemeyecek inatçı olgular olarak düşünülebilen etkenler, kuvvetler açısından anlaşılmalıdır. *Choses* kendiliğinden değil verili, öznel değil dışsal iken, nihayetinde faydacıların, kendiliğinden ve öznel olan ihtiyaçlarının antitezidir. Eğer ihtiyaçlar davranışın açıklaması olarak yeterli olmazsa, tek alternatif bu anlamda[11] *choses* kategorisindeki etkenlerde bulunur.

"Toplumsal" Etken

Buraya kadar, Durkheim'ın düşüncesinde ve tartışılmasında böyle önemli bir yer işgal eden toplumsal unsur hakkında veya *sui generis* bir gerçeklik olarak toplum hakkında neredeyse hiçbir şey söylenmemiştir. Fakat daha öncekiler sadece o meşhur formülle ne kastettiğini anlamaya yönelik bir mukaddime mahiyetindeydi. Onun *Toplumsal İş Bölümü*'nden *İntihar*'a kadar ana hatlarıyla özetlenen düşünce akışında da görüldüğü üzere, şimdi ileri sürülen düşünceler açıkça kendi zihninde keskince tanımlanan herhangi özel bir toplumsal kavramından önce gelmekteydi. Anlaşıldığı üzere, onun iş bölümüne dair açıklaması daha sonraki teorisi için "toplumsal" olan bir etken açısından değil biyolojik bir etken açısından, yani nüfus ilkesi açısından yapılmıştı. Yukarıdaki tartışma Durkheim'ın nasıl böyle tuhaf bir konuma düşmüş olabileceğinin bir açıklamasını sunar. Bu tuhaflığı anlamak için bu başlangıç noktası tartışmalıydı, faydacılığın zorluklarını paylaşmayan her alternatif görünüşte kabul edilebilirdi. Durkheim

---

10 Yani toplumsal olguyu faydacı ihtiyaçlardan ayırt eden. "Bireyin" dışında olan derken kastedilen budur, bir aktör olarak bireyin dış dünyasına ait bir unsur. Bkz. *Règles* 2. Baskı, ss. xiv.

* Şeyler, nesneler -ç.n.

11 Çünkü bu epistemoloji katı bir düalizm açısından düşünür: nesnel-öznel, fenomen-fikir vb. Eğer bir şey bir yarıya uymuyorsa doğası gereği diğer yarısına ait olmalıdır çünkü başka bir alternatif yoktur. Bu düşünce biçimi Durkheim için birçok noktada büyük önem taşır. Alternatifi pozitivist terimlerle ifade edildiği sürece, açıkça görülecektir ki bu, yukarıda faydacı çıkmaz olarak bahsedilen şeydir.

yola radikal bir düalist olarak başladı. Bireysel olana ve bireysel olmayana ait iki dünya vardı; pozitif bilimin metodolojisi tarafından kabul edildiği üzere, aslında burada öznel ve nesnel arasındaki ayrımla ve aynı zamanda "ihtiyaçlar" ile dış dünyanın bu ihtiyaçların elde edilmesine ilişkin olguları ve "koşulları" arasındaki ayrımla özdeşleştirilen bir ayrım vardı.

Böylece, nesnel olduğu için, biyolojik etken Durkheim'ın bireysel olmayan kategorisine uyuyordu. Biyolojik etken, bireysel egonun "dışında"[12] onu "kısıtlayan" bir şeydi. "Hayata dair olgular" gözlemci için olduğu kadar aktör için de, dikkate alınması gereken ve istenildiği şekilde değiştirilmeyen,[13] *choses'dan* oluşan dış dünyanın parçasıydı. Bu aşamada Durkheim'dan, en azından metodolojik anlamda, *toplumsal* gerçekçi olarak bahsetmek pek uygun olmaz. Sadece faydacı erekselliğe karşıt radikal bir pozitivist denebilir.

Sosyolojik pozitivizm adlı metodolojik sistemin tamamlanması *Toplumsal İş Bölümü*'nden *İntihar*'a kadar yaşanan ve daha önce bahsedilen gelişmenin bir benzeri olarak ortaya çıkar. Daha önce belirtilmiş olduğu üzere, Durkheim *İntihar*'da, eleştirisini "faydacı" olanların yanı sıra "bireyci" olarak sınıfladığı başka türde bir etkenler kategorisini, yani "kozmik" çevre ve kalıtımdan geldiği sürece bireysel olarak insanoğlunun organik oluşumu ve psikolojik mekanizmalarını içerecek şekilde genişletir. Böylece Durkheim, intiharın ırk, psikopatolojik etkenler ve taklit gibi dışsal çevre etkenleri açısından açıklanmasının yeterliliğine yönelik iddiaları kesin bir biçimde reddeder. Bu da öncelikle bu tür bir açıklamaya girişmiş olan teorilerin eleştirel olarak incelenmesiyle elde edilmiş ampirik bir bulgu olarak kabul edilebilir.

Ancak bu bulgunun Durkheim için "doğal" nesnelere yani *choses'a ait iki kategori* arasında radikal bir ayrım ortaya koyma gibi bir sonucu

---

12 Bu tartışma buraya kadar Durkheim için "dışsallığın" ilk evrelerde bile mekânsal anlamda alınamayacağını açığa çıkarmıştır. Onun gerçekçiliğine dair böyle safça bir yorum asla kabul edilemezdir ve onu açıkça ya da ima yoluyla bu şekilde yorumlayan eleştirmenler de hayalî bir düşmanla uğraşmaktadırlar. Burada bedenin dış dünyanın bir parçası olması *epistemolojik* anlamdadır. Ego mekânsal bir varlık değil bir "nesne"dir. Ancak belki Durkheim bu yanlış anlama karşısında kendisini yeterince korumamıştır.

13 Daha önce de belirtildiği üzere *Division of Labor*'ın genelinde düşüncesinin dayandığı temel çelişki budur. *Bkz. önceki sayfalarda, s. 332.*

vardır; bireysel[14] ve toplumsal[15]. Veya bunu biraz farklı ifade edersek, sosyal bilim amaçları için "bireysel" kategorisi, yani "toplumsal olgular"ın bir açıklaması olarak kabul edilebilir olmayanlar; orijinal dar ve özel, faydacı anlamından öte, eğilimleri çevresel, biyolojik veya psikolojik olan "bireyci pozitivistler"in insan davranışının açıklanmasında başvurmuş oldukları bütün unsurları içerecek şekilde genişletilmiştir. Mesela büyük ölçüde faydacılara karşı Durkheim'ın yaptığı gibi. Yani Durkheim, on dokuzuncu yüzyılın hâkim bir biçimde bireyci Batı düşüncesinde genellikle savunulan bütün etkenleri reddetmeye kadar varmıştır.[16] Bu bakımdan onun tarihinin Pareto'nunkiyle paralelliği okuyucunun dikkatini çekmiş olmalıdır. Onların kendilerine dair eleştirel analizleri ve kendi ampirik araştırmalarının ortaya koyduğu üzere, her ikisinin düşüncesinde de değişimin itici gücünün öncelikle "bireyci" teorilerin ampirik yetersizliğinin fark edilmesine dayandığı söylenebilir.

Bunun böyle oluşu, Durkheim için kendi "toplumsal" kategorisinin bu aşamada hala pozitif biçimde değil negatif biçimde tanımlanması, bir tortu kategori olması gerçeğiyle daha da çok desteklenmektedir. Ayrıca Durkheim'ın o dönemde sahip olduğu pozitif fikirler radikal biçimde değişirken negatif ve eleştirel görüşünün kariyerinin daha sonraki döneminde değişmeden kalmış olması da çarpıcıdır.[17]

O halde Durkheim tarafından o dönemde geliştirildiği şekliyle "toplumsal olgular"ın temel özellikleri şu şekildeydi: Faydacı bireyciliğe yönelik eleştirel tutumu açısından, dışsallık ve baskı gibi iki ölçütü geliştirmişti.

---

14 Fiziksel demek doğru olmaz çünkü Durkheim hem organik hem de psikolojik varoluş düzeylerinin *sui generis* sentezler olduğunu yani "aniden gelişen" fenomenleri içerdiğini söyler.

15 "Toplumsal" kategorisine bir eleme süreci yoluyla ulaşıldığını ve dolayısıyla bunun bir tortu kategori olduğunu belirtmek gerekir.

16 Bu durum grafik olarak şu şekilde tasvir edilebilir. Burada üç tane üst üste çakışan kavram vardır; "öznel", "nesnel" ve "bireysel". Toplumsal, tortu kategoriye dönüşür; yani nesnelin bireysel olmayan unsuru. Bu aşamada aynı zamanda bireysel de olmayan öznel alan diye bir şey yoktur.



17 Özellikle bu durum, birçok eleştirmeni, onun eserinin farklı evrelerini bütün teorik amaçlar için homojen olarak ele almak gibi yanlış bir noktaya yönlendirmiştir.

Bilim metodolojisinden *choses* kategorisini almıştı. Bu nedenle toplumsal olgular, hem gözlemciye ve hem de aktöre göre, aktörün dışında olması ve aktörün baskı yoluyla kısıtlanmasıyla nitelenen *choses* idiler.

Ancak orijinal anlamlarıyla bütün bu ölçütler çok geniş hale geldiler. *Choses* fiziksel, biyolojik ve psikolojik gerçeklik düzeylerini içermekteydi. *Bütün choses* aktör[18] olarak bireyin "dışında" idi ve aktör ne isterse istesin neyse o olmaları anlamında aktörün üzerinde "baskı" uyguluyordu. O halde Durkheiin, reddetmiş olduğu etkenleri bertaraf etmek için bu kategorileri hangi ölçütlerle daraltti?

Durkheim'ın temel analitik sorunu insan davranışındaki "toplumsal etkenin" doğasını tanımlamaktır. Bu amaçla ayrıntılı olarak ortaya konmuş açık bir eleştirel görüşü vardır: bu toplumsal etken faydacı teoride formüle edildiği şekilde amaçlar kategorisine uyum sağlayamaz. Durkheim'ın pozitif olarak bilimsel metodolojiden elde edilen terimlerle formüle edilen belli ölçütleri vardır; toplumsal etken, faydacı anlamdaki amaç ölçütlerine karşıt olarak, bu özel anlamıyla aktörün "dışında" olan ve onun eylemini "kısıtlayan" dış dünyanın doğrulanabilir olgularından, aktör için bir *choses* kategorisi veya unsurundan oluşmalıdır.

Ancak onun teorik amaçları için, kalıtımın ve toplumsal olmayan çevrenin[19] şartlarına indirgenebilir bütün unsurların daha ileri düzeyde eleştirel olarak reddedilmesi, durumu karmaşıklaştırır. Zira bu unsurlar rastlantısal ihtiyaçlara yönelik eleştirel bir antitezden elde edilen orjinal ölçütlere uyum sağlamaya başlar. Çevre koşulları ve "insan doğası"nın kalıtsal bileşeni Durkheim'ın kastettiği anlamıyla *choses* idiler: Bunlar bir ego olarak aktörün "dışında"dır ve onu "kısıtlar"lar. Eğer kişi eyleminin rasyonel olmasını istiyorsa bunları dikkate almalıdır. Toplumsal unsur o zaman bir tortu kategoriye dönüşür. Aktöre göre kalıtım ve toplumsal olmayan çevre koşullarına indirgenemeyen şey *choses* kategorisidir. Tamamen negatif tanıma bir pozitif ölçüt eklenir. Bu ölçüt de açıkça analitik olarak, bireyin diğer insanlarla toplumsal ilişkiler içerisinde olduğu gerçeğine atfedilebilir bir unsurdur. Zira tecrit edilmiş bir birey şeklindeki analitik soyutlama bu unsuru yok eder.

---

18 *Choses* kategorisinin, iki bakış açısına göre, kapsam itibariyle özdeş olup olmaması; en önemlisi aktör için choses olmayan şeylerin, (mesela amaçları, duyguları, fikirleri gibi) gözlemci için *choses* olmasının mümkün olup olmayacağı hakkında, Durkheim bir şey söyleyememiştir. En azından bu aşamada, daha önce ifade edildiği üzere, bir davranışçılık sorunu olan sorunun farkındaydı.

19 Bu tartışma boyunca kullanılan analitik anlamıyla.

Sorun, durumun sadece *x* eşittir *y* eksi *z* şeklini almaması için ve aynı zamanda özetlenen genel analitik çerçevenin içerisinde kalarak, toplumsal etkenin tortusal tanımından öte bir şeye nasıl erişileceğiydi. Yani, dışsallık ve baskı ölçütlerini karşılayan ve yine de kalıtım ve toplumsal olmayan çevre şartlarına indirgenebilir olmayan bir unsuru pozitif olarak tanımlamak gerekir.

Daha önce de belirtilmiş olduğu üzere elimizde olumlu bir ipucu vardır: Bu ipucu, bir toplumsal ilişkiler sisteminde bireylerin biraraya gelmesiyle açıkça ilgilidir. Bu ipucu ve belli olguların böyle bir unsura başvurmadan açıklanamayacağına dair ampirik kavrayış, Durkheim'ın sınırları tortusal biçimde değil pozitif biçimde çizme çabasının temelini oluşturur. Bu, "sentez" iddiası denilebilecek olan şeydir ve tamamen biçimseldir; bir başka deyişle incelemekte olduğu ampirik fenomenlere ait kendine özgü olgulara değil, genel esaslara dayanır.

Özünde, bu iddia yukarıda atomculuk olarak adlandırılan görüşe bir meydan okumadır. Deneyim dünyası işlemekte olan bütünün, bütün içerisindeki somut ilişkilerinden ayrı olarak alındığında, birimler ya da parçalar ya da onların temel ilişkilerinden doğrudan genelleme yoluyla elde edilemeyen özelliklere sahip olması anlamında, birçok organik varlık içerir. Karmaşık somut bir varlığın birim analizi yoluyla çözümlenmesi, onun yalnızca bütün içerisinde gözlemlenebilen belli özelliklerini yok eder. Durkheim için bu sentez doktrini[20] toplumsal durumda olduğundan çok daha geniş bir uygulamaya sahiptir. Bu doktrinin geliştirilmesinde Durkheim, özellikle kimya ve biyoloji alanından hareketle toplumsal duruma yönelik analojilerden çok geniş biçimde faydalanır. Bu yüzden, onun bu teorik sorunu çözdüğü pek söylenemez fakat belli açılardan sorunun biraz daha açık bir ifadesine ulaşabilmiştir. Sosyal teorideki belli hayati unsurların atomcu teorilerde dikkate alınmadığını bilmek açıkçası yeterli değildir; onların tam olarak ne olduğunu, reddetmiş olduğu teorilerde formüle edilen unsurlarla mantıksal ve işlevsel ilişkilerinin ne olduğunu ve onların somut insani eylemi etkileme mekanizmalarının ne olduğunu da bilmek gerekir. En önemlisi bu iddianın eylem referans çerçevesiyle zorunlu bir ilişkisi yoktur aksine bütün ampirik gerçeklik için geçerlidir. Bu iddiayı

---

20 Çalışma boyunca sürekli tekrarlanmış olsa da, bu konu en ayrıntılı biçimde şu makalede geliştirilmiştir: *"Représentations individuelles et représentations collectives," Sociologie et Philosophie* adlı eserin içinde.

eylem şeması açısından sosyolojik bir teorinin asli temeli yapmak, Profesör Sorokin'in uygun bir biçimde "mantıksal yetersizlik"[21] hatası dediği şeyin apaçık bir örneğidir. Bu bir grup olguyu, diğerleri için de aynı şekilde geçerli olan bir şema açısından, onu diğerlerinden farklılaştıran özellikleriyle açıklamaktır. Bu, farklılaştırıcı olguların bilimsel önemini, mesela bir insan toplumuyla biyolojik bir organizma hatta kimyasal bir bileşim arasında olduğu gibi, görmezden gelmektir.

Fakat bu sınırlılıkları da kabul ederek söylersek, ne olursa olsun bu iddia için hiçbir istisna yoktur. Somut varlık olan toplum bu anlamda olası bütün şüphelerin ötesinde organik bir varlıktır veya Durkheim'ın genellikle söylediği üzere *sui generis* bir gerçekliktir. Bazı önemli örneklerle Durkheim'ın kendi ampirik çalışmasının da açıkça göstermiş olduğu üzere, aslında atomcu teoriler ampirik olarak yetersizdir. Durkheim'ın bu iddiasının yeterince başarı sağlayamamış olması dışında, geçerli bir itiraz ancak şüphesiz bir yanlış yorumlama yoluyla ortaya atılabilir, fakat Durkheim'ın kendisini yeterince iyi koruyamadığı bir yanlış yorumlama. Bu yanlış yorum, sentez birimi olan "birey"in ve ondan kaynaklanan "toplum"un somut varlıklar olduğu; bizim bildiğimiz somut bir insan ve somut bir grup olduğu görüşüdür. Bu anlamda söz konusu görüş, herkesçe bilinen, toplumun basitçe birbirleriyle belli ilişkiler içindeki insanların bir toplamı olduğu görüşünden çok daha öte bir şey değildir. Fakat Durkheim'ın iddiasında geçen "birey", onun gelişimi boyunca giderek daha açık görüleceği üzere, bu somut varlık değil teorik bir soyutlamadır. En basit anlamıyla o, diğer insanlarla hiçbir toplumsal ilişkiye girmemiş olan kurgusal insandır. Bu "birim birey", tıpkı önceki tartışmada geçen birim fiil gibi, somut bir varlık olarak var olmaz ve somut insanla özdeşleştirilemez. Böyle bir özdeşleştirme yapmak atomcu sosyal teorilerin hatasına düşmek olur. Durkheim'ın *anomie* hakkındaki değerlendirmesiyle ilgili yukarıdaki tartışma, bu yorumu bertaraf etmek için şüphesiz yeterli olmalıdır.[22]

Bu yorumun tekrar tekrar ileri sürülmesi muhtemelen başlıca iki durumdan kaynaklanır. Bir taraftan, neredeyse kendi döneminin bütün sos-

---

21 P. A. Sorokin, *Contemporary Sociological Theories*, s. 29.

22 Bu yorumun, "dışsallık" kavramının mekânsal açıdan dışsal olarak yorumlanmasıyla yakından ilgili olduğu açıktır. Zira eğer toplum, onu oluşturan bireylerden ayrı somut ampirik bir varlık ise mekânda farklı bir konum işgal etmelidir. Bu ölçütün Durkheim tarafından kesin olarak mekânsal değil epistemolojik bağlamda formüle edildiği gerçeği, tartışılan diğer yanlış yorumlama karşısında güçlü bir iddiadır.

yal bilimcileri ve Durkheim yorumcuları da dahil olmak üzere, bugüne kadarkilerin büyük çoğunluğu gibi Durkheim da analitik soyutlamanın doğasıyla ilgili tam bir metodolojik kesinliğe ulaşamamıştı. Ampirist bir eğilim var olduğu sürece, toplumun bireyden bağımsız analitik bir kategori olarak aslında somut bir varlık olduğuna işaret eder gibi görünen bir ifade biçimine kayma ihtimali kaçınılmazdı. Durkheim da kesinlikle bu eğilimden muaf değildir ve onun eserinden bu yorumu doğrulayacak birçok pasaj çıkarabiliriz. Fakat bu görüşün onun düşüncesinin ana akımına zıt olduğu öyle açıktır ki, onun düşüncesini iyice kavramış olan hiç kimsenin bunu kabul etmesi mümkün olamazdı. Ancak şimdi ortaya çıkacağı üzere bu eğilim, Durkheim'ın biçimsel sentez iddiasından öte, daha özel bir toplumsal etken ölçütüne ulaşmaya çalıştığında ortaya çıkan başka zorluklarla şiddetlenmişti. Buradaki sorun genel metodolojik belirsizlikten değil fakat Durkheim'ın ampirik çalışmalarına ait olguları ana hatları belirtilen kavramsal çerçeveye yerleştirmedeki bazı sıkıntılardan kaynaklanıyordu. Bu olgular, şemanın kendisi köklü biçimde değiştirilene kadar varlığını sürdürür ve sonra yok olur.[23]

Durkheim'ın, toplumsal ve toplumsal olmayan *choses* arasında bir sınır çizmeye çalıştığı ikinci iddia "toplumsal olgular psişik varlıklar hakkındaki olgulardır" formülü yoluyla olur. *Les Règles*'in(Sosyolojik Yöntemin Kuralları) ikinci baskısına Önsöz'de çok açık biçimde, toplumsal olguların *comme des choses* ele alınmasını savunurken toplumun "maddi" bir şey olduğunu kastetmediğini, aksine toplumsal olguların maddi şeylere gönderme yapan gerçeklik ve nesnellikle aynı başlığı taşıyan olgular olduğunu kastettiğini ifade eder.[24] O sadece maddi değil psişiktir. Sentez iddiasıyla birleştirildiğinde bu ifade, "toplumsal" olanı içeren fakat onun tarafından tam olarak kapsanamayan "psişik" olan şeyin, maddi unsurların belli yollarla bir araya gelmesine dayanan, yeni ortaya çıkan bir ampirik gerçeklik türü olduğu sonucuna varır.

---

23 "Hayalî" birimlere veya organik varlıkların parçalarına dair bu tür bir soyutlama, daha önce de belirtildiği üzere (1. Bölüm, ss. 31 ve devamı) soyutlama meselesini tam olarak kapsamaz. Aslında eğer toplum hayali olarak konumlandırılmış somut bir varlık ise, aynı temel zorluklar olduğu gibi kalır. Bunlar, hayalî anlamda bile somut olarak var oldukları düşünülemeyecek olan ve ancak analitik olarak ayrılabilir unsur grupları açısından düşünüldüğünde aşılabilir. Bu metodolojik sorun ilerleyen sayfalarda tam olarak tartışılacaktır. Bkz. XIX. Bölüm, "yeni ortaya çıkan özellikler"in metodolojik statüsüne dair tartışma.

24 *Règles*, 2. Baskı, s. xi.

Durkheim bize bu maddi ve psişik kategorilerinin ve karşılıklı ilişkilerinin kesin olarak tanımlanması yolunda çok az şey sunar. Onun kullanmakta fayda gördüğü psişik varlıklar olan şuur (*conscience*) ve temsiller (*représentations*) şimdi tartışılacaktır. Onun, maddi kategorisini herkesçe bilinen bir şey olarak, olduğu gibi kabul ettiği görülüyor.

Ancak bu iki terimin çağrışımlarına girmeden önce toplumsal olguları psişik düzeye konumlandırması gerçeğinin Durkheim açısından, kısmen açık kısmen de örtük olarak, şimdiye kadar kaçınılan iki metodolojik soruna yol açtığı belirtilmelidir. Birincisi davranışçı sorundur.

Durkheim'ın, gözlemcinin bakış açısına göre toplumsal olgulardan bahsederken, nesnelci bir ön yargısının olduğu daha önce ifade edilmişti. O, normalde eylem güdüleri denilen şeyleri reddederken dikkatini, gözlemlenmesi ve yorumlanması için açık bir şekilde öznel kategoriler içermeyen veriler üzerine yoğunlaştırma eğilimindedir. Bunun başta gelen örnekleri *Toplumsal İş Bölümü*'nde kullanılan yazılı yasal kurallar ve *İntihar'ın* istatistik verileridir. İkinci olarak Durkheim, "olgu" terimini açıkça fenomenden ayırt etmeyecek şekilde kullanır ve göndermenin hangisine yapılmış olduğu karışıktır.[25] Bu bağlamda o, kullanmakta olduğu verilerin toplumsal etkeni oluşturmadığını fakat bu verilerin sadece toplumsal etkene ait durumun göstergeleri olduğunu belirtmekte daima dikkatlidir. Böylece Pareto'nun "tezahür" kavramı açısından yukarıda tartışılan[26] sorun ortaya atılmıştır.

Bu sorunun olası bir çözüm yolu, çeşitli kaynaklardan biri olarak, Durkheim'ın "toplumsal gerçekçilik" sorunuyla ilgili görüşüne dair hakim yoruma yol açmıştır. Bu yorum da, sadece yasal kurallar ve intihar istatistikleri gibi nesnel verilerin ampirik olarak gözlemlenebilir olduğudur. Fakat Durkheim'ın kendi beyanıyla bunlar "toplumsal gerçekliği" oluşturmaz; bunlar sadece onun tezahürleridir. O halde toplumsal gerçeklik nedir? Gözlemlenemediğine göre, metafizik bir varlık olmalı gibi görünmektedir. Ve sadece gözlemlenebilir şeyler bilimsel olarak ele alınabildiği için, bu uygun bir bilim nesnesi değildir. O, psişik bir varlık, bir "zihin"dir. Zihinler gözlemlenebilir olduğu kadarıyla o açıkça sadece bireylerin zihinleridir. Diğer taraftan "grup zihni" ya da "grup ruhu" denilen şey ise tamamen metafizik bir varsayımdır; onun kullanılması bilimsel olarak geçersizdir.

---

25 Bkz. 1. Bölüme eklenmiş not.
26 Bkz. s. 239.

Mevcut bağlamla ilgili olduğu sürece, bu yorumun kaynağı Durkheim'ın iddialarına ait bir dizi içerimin takip edilmesine dayanır. Fakat Durkheim, iki temel metodolojik sorunu tam olarak incelemediği için birden fazla içerimler dizisi açıkta kalmıştır. Bunlar arasından burada söz konusu olanı, bu çalışmadaki bakış açısına göre, bu her iki sorunun kabul edilebilir bir çözümü yoluyla bertaraf edilecekti. Birincisi genel ampirizm sorunuydu. Bu sorun çözülmemiş olarak kaldığı sürece, olgu teriminin kullanılmasıyla ortaya konduğu üzere, Durkheim toplumsal gerçekliğin ya fiilen var olan bir varlık olarak veya varsayımsal somut bir varlık olarak yorumlanmasını reddetmemiştir. Her iki durumda da toplumsal gerçeklik, doğası gereği, analitik olarak bireysel gerçeklikten ayrı olduğu için ve sadece bireyler ve birey kümeleri deneyim nesneleri olarak somut biçimde var oldukları için, toplumsal gerçeklik metafizik bir varlık olmalıdır. Bu sıkıntı, yalnızca toplumsal gerçekliği analitik soyutlamalardan biri ya da bir grup analitik soyutlama olarak değerlendirmek yoluyla aşılabilir. O halde toplumsal olgular, daima somut bireylerden oluşan somut varlık olan topluma gönderme yapan olgulardır. Toplumsal olgular da bireysel olgular da *aynı* tür somut varlıklara gönderme yaparlar. Ancak bu, analitik ayrımın geçerliliğini ortadan kaldıracak bir sebep değildir.

Sorun, öznel kategorilerin olgusal statüsüne göre biraz daha özel bir biçimde ortaya çıkar. Toplumsal unsuru psişik olarak adlandırmak suretiyle Durkheim, örtük olarak bunu kabul etmiştir fakat bu içerimi daha fazla analiz etmemiştir. Sadece bu noktaya kadar taşınmış olan iddia havada asılı durmaktadır. Psişik bir gerçeklik muhtemelen mekânda konumlandırılamaz. Bu yolla ilk önce tartışılan hatalı yorum bertaraf edilir. Fakat söz konusu soyutlamanın niteliği sorunu çözülmediği sürece, neredeyse şöyle bir durum ortaya çıkar: Sadece "maddi olgular" gözlemlenebilirdir. Ancak bunlardan bazıları belli türde psişik olguların, yani "toplumsal"ın tezahürleri olarak yorumlanabilir. Fakat bu aynı gözlemlenebilir olgular kategorisinde değildir ve öyle olduğu için bedenden ayrı bir zihne dönüşür. Ancak deneyim tarafından bilinen bütün zihinler, aynı zamanda bir başka yönü de "bedenler" olan varlıkların diğer bir yönüdür. Bu bedensizlik iması metafizik olma suçlamasının başlıca kaynaklarından biri gibi görünmektedir.

Ve bu meseleyle yakından ilişkili ikinci bir sorun vardır. Eğer toplumsal gerçeklik psişik ise ama psişik kategorisini tam olarak kapsamıyorsa, onunla diğer psişik gerçeklikler arasındaki çizgi hangi ölçütlerle çekilecek? Bu soru, toplumsal ve psikolojik arasındaki ilişki sorununu içerir.

Durkheim belli genel kavramlar içerisinde bu soruna dair hayranlık verici bir tartışma sunar, fakat daha özel kavramlara geldiğinde ciddi sıkıntılara girer. Durkheim, psikolojinin bireysel olarak insanın daha genel güçleri ve yetenekleriyle uğraştığını söyler. Fakat insanın psikolojik donanımı çok genel ve esnektir. Somut hayattaki kendine özgü zihniyet biçimleri sadece genel yetenekler bakımından açıklanamaz. Bunun yanı sıra bireyi yaşadığı toplumsal ortam bakımından da incelemek gerekir. Bu yüzden "psikolojik" bir sosyal teori yetersizdir.

Bunun hiçbir istisnası olmamalıdır. Sorun toplumsal ortama ait eylemin nasıl anlaşılması gerektiği, toplumsal unsurun psikolojik olandan nasıl ayrıldığıdır. Bu, sınır çizmeye yönelik üçüncü girişimin başladığı noktadır; bu girişim toplumsalın psişik olarak nitelendirilmesinden biraz daha kendine özgü bir biçimde meydana gelir. İnsan eylemleri, *bireysel şuur*un aksine *kolektif şuur* tarafından belirlendiği sürece, toplumsal mevcuttur. Bu ne anlama gelir? Önceki Bölüm'de *kolektif şuur* uzun uzadıya tartışılmıştı. O aslında bir toplumun üyeleri için ortak olan bir grup "inanış ve duygular" şeklinde tanımlanır. Onun ampirik düzeydeki orijinal kullanımında bu inanış ve duyguların çıkar gözetmeyen ahlaki niteliği güçlü biçimde görülür. Öyle görünüyor ki bu anlamda *conscience*, "consciousness" [şuur] olarak değil "conscience"[vicdan] olarak tercüme edilmelidir.[27]

Ancak bu değerlendirme Durkheim'ın *kolektif şuuru* şimdi tartıştığımız genel metodolojik ve teorik şemayla ilişkileri içerisinde yorumlama gerekliliğini hesaba katmadı. Bu değerlendirmeye göre sadece sosyolojik gözlemci için değil aktörün kendisi için de toplumsal olgular nesnel olgulardır. Durkheim'ın ulaştığı yorum, "rasyonalist" bilimsel metodoloji şemasını, kalıtım ve toplumsal olmayan çevrede bulunan koşullardan toplumsal koşullara kadar genişletme çabasının bir sonucudur. Bu yöntemin kendine özgü bazı sonuçları vardır.

Durkheim'ın düşüncesi bu kanala yöneldiği sürece, *conscience*'ın etik olarak normatif çağrışımını kaybettiği ve onun çok sık kullandığı diğer bir kavramla, yani *représentations* ile özdeşleştirildiği görülmektedir. *Kolektif şuur, kolektif temsiller*den oluşmaktadır. Bu bağlamda ise *conscience*'ın

---

27 Bkz. dipnot 9. s. 330. [Fransızca'da *conscience collective* olarak kullanılan kavram Türkçe'de *"ma'şeri vicdan", "kolektif şuur", "kolektif vicdan", "kolektif bilinç"* gibi farklı şekillerde kullanılmaktadır. Türkçe literatürde *conscience*'ın karşılığı olarak ahlaki anlamda daha çok "vicdan" kelimesi tercih edilirken, bilişsel ve psikolojik anlamda ise "bilinç" ve "şuur" kelimeleri tercih edilmektedir -ç.n.]

conscience[vicdan] olarak değil consciousness[şuur] olarak tercümesi daha uygun görünmektedir, fakat bütün bunlar ne anlama gelmektedir?

Kolektif Temsiller

Dış dünyaya ait fenomenler, bilim adamının zihninde, veri ve kavram sistemleri içerisinde "ifade edilmektedir". Bunlar bilim adamının dış dünyaya dair "temsilleri"dir. Durkheim'ın meşhur temsiller kategorisi, bilim adamının dış dünyanın fenomenlerine dair öznel deneyimi için şüphesiz sadece bir isimlendirmedir. O halde daha önce baştan aşağı tartışılmış olan şemaya göre, eylem rasyonel bir süreçle, kalıtım ve çevre gibi dış dünyanın olgularıyla belirlendiği sürece, öznel bakış açısından analiz edildiği için, aktörün dış dünyaya ait temsillerince belirlenmiş olarak görünecektir. Bu, tıpkı Pareto'nun, "mantıksal" olduğu sürece eylemden bir "akıl yürütme süreci", bir bilimsel teori tarafından belirlenmiş olarak bahsetmesi gibidir.

O halde bireysel ve kolektif temsiller arasındaki ayrımın anlamı nedir? Mevcut durumda bu tamamen açıktır. Bireysel temsiller aktörün dış dünyasının, toplumsal ilişkilerin varlığından bağımsız olan fenomenlerinin bilgisini oluşturur; bu çalışmanın analitik terimleriyle söylersek kalıtım ve çevrenin bilgisini. Öte yandan kolektif temsiller onun "toplumsal çevre" ile yani dış dünyasında, toplumdaki insanların birlikteliği gerçeğine dayanan unsurlarla ilgili "fikirleri"dir. Eylemin, insanların kendi *toplumsal çevrelerine*, "toplumsal gerçekliğe" dair rasyonel, bilimsel olarak doğrulanabilir bilgileri vasıtasıyla toplumsal etken tarafından belirlendiği düşünülür.

Soruna yönelik bu özgün bakış açısı hakkında birçok düşünce belirtilmelidir. İlk olarak bu bakış açısı *kolektif şuurun* orjinal tanımı ve kullanım bağlamına göre çok köklü bir vurgu değişikliği içerir. Kolektif şuur kavramı aslında ortak olarak kabul edilen bir grup inanış ve duyguya gönderme yapmaktaydı; onun kolektif oluşu "ortaklığına" dayanır. *Şu halde,* bu kolektif olma durumu, bireyin "temsilleri"nin gönderme yaptığı, bireyin dışında olan "gerçekliğin" doğasına dayanır. O, dayanışma kaynağı olan öznel bir inanış ve duygu topluluğu değildir. Aksine eyleme ait çevredeki aynı tür fenomenlere rasyonel bir yönelim, "nesnel" bir tekbiçimlilikler kaynağıdır. Gelecek bölümde gösterileceği üzere, bu temel açıdan Durkheim'ın gelişiminin onu tam bir daire boyunca dolaştırarak sonuca ulaştırmış olması tuhaf bir durumdur. Ortak bir öznel unsur kavrayışıyla, başladığı noktaya yeniden geri dönerek bu gelişimi sonlandırmıştır.

İkinci olarak burada, çoğunlukla Durkheim'ın "sahte biçimde rasyonalist psikolojisi"[28] denilen şeyin kaynağı bulunmalıdır. Aslında o bir psikoloji değil, yukarıda rasyonalist pozitivizm olarak adlandırılan şeyin bir örneğidir. Bu pozitivizm, bilimin metodolojik şemasını eylemin öznel açıdan yorumlanmasına uygulama çabasından kaynaklanır. Durkheim'ın bu bakımdan tek hususiyeti, kendi sentez iddiasının toplumsal etken olarak adlandırdığı şeyi, *sui generis* bir gerçeklik olarak toplumu, bu şema bakımından açıkça izah etme çabasıdır. Bu çaba, alışılmış anlamıyla rasyonalist bir psikoloji değildir fakat o "bilişsel bir ön yargı" olarak adlandırılabilen şeyi içerir.

Neden *kolektif duygular* değil de *kolektif temsiller* olduğu sorulabilir. Eğer bu bir ortak öznel unsur meselesi olsaydı, itiraz olmayacaktı. Ancak dış dünya birey üzerinde etkili olduğu ve onun eylemini bilimsel metodoloji şeması açısından analizle ulaşılabilir bir tarzda etkileyebildiği sürece, bu durum bilişsel süreç yoluyla olmalıdır. Tek alternatif, psikolojik anti-entelektüalizm bakımından, öznel bakış açısına göre cehalet ve hata terimlerine indirgemek olabilirdi. Durkheim böyle açıklamaları net bir biçimde reddetmiştir. Temsillerin rolü onun kavramsal şemasının özünde zaten bulunmaktadır. Eylem, onun kastettiği hususi anlamıyla öznel unsurlar tarafından veya doğrudan rasyonel adaptasyon yoluyla ya da dürtü ve koşullu refleksler yoluyla kalıtım ve toplumsal olmayan çevre tarafından belirlenmediği sürece, onun ifade ettiği şekilde olmalıdır.

Üçüncüsü, bu durum yine "grup-ruhu" şeklinde üçüncü bir metafizik zorluk kaynağı ortaya çıkarır. Zira bu yorumda kolektif temsiller toplumsal gerçekliği kendileri oluşturmazlar; onlar toplumsal gerçekli*ğin* temsilleridirler. Bireysel temsillerde temsillerin nesneleri olan ampirik fenomenlerin "nerede" bulunacağı konusunda bir sorun yoktur; onlar bedene ait ve insani olmayan çevre fenomenleridir. Fakat kolektif temsillerin gönderme yaptığı buna tekabül eden "gerçeklik" nerededir? Biz öznel olarak temsillerin kendisinde ve nesnel olarak da yasal kurallar ve intihar istatistikleri gibi fenomenlerde sadece onun "tezahürlerini" gözlemleriz. Fakat "şeyin kendisini" gözlemlemeyiz. O psişik bir gerçeklik ve bu yüzden bir anlamda bir "zihin"dir. Fakat öznel bakış açısı bireysel aktörün bakış açısıdır ve biz *onun* zihnini gözlemlediğimiz sürece, bulduğumuz şey gerçekliğin kendisi değil sadece toplumsal gerçekli*ğin* temsilleridir. O halde bu gerçeklik ayrı,

---

28 Bkz. C. E. Gehlke, Émile Durkheim's Contributions to Sociological Theory," *Columbia Studies in History, Economics and Public Law*, 1915.

fakat ampirik gözlem alanından sonsuza dek çekilmiş bir varlık olmalıdır. Bu yüzden hiçbir bilimsel dayanağı olmayan metafizik bir varsayımdır.

Aslında bu, Durkheim'ın burada almış olduğu konumun makul bir içerimidir. Bu, gerçek bir sorundur ve bir şeylerin yanlış olduğunu gösterir. Fakat o nedir ve onun kaynağı nerede bulunmalıdır? İki olasılık gözükmektedir. Geleneksel pozitivist teorik sistemin bakış açısına göre, Durkheim'ın şeması faydacı çıkmazın iki ucu arasına, bizzat sistemin temellerini değiştirmeden alışılagelmiş formülasyonlara dahil edilmeyen üçüncü bir unsuru sığdırmaya çalışma özelliğine sahipti. O halde bir alternatif de bu çabanın kendisinin sorunun kaynağı olduğu görüşüdür. Bu yeni unsur uygun değildir ve tekrar bertaraf edilmelidir. Fakat bu başka bir sonuç daha getirir: Durkheim'ın, kendi ampirik sorunlarına göre, faydacı çıkmazın iki ucunu eleştirdiği *ampirik* temeller hatalı olmalıdır. Bir şekilde onun reddettiği teoriler olgulara uygun olmalıdır. Onun aksi yöndeki izlenimleri olguların kendisinin yanlış yorumlanmasından kaynaklanıyor olmalıdır. Kısacası bu, Durkheim'ın eleştirmenlerinden birçoğunun benimsediği yoldur.

Fakat bir alternatif daha vardır. Durkheim'ın faydacı ve radikal bireyci-pozitivist teorilere dair eleştirisi doğru olabilir. Onun bu iki sistemle de veya onların bir bileşimiyle de uyumsuz bulduğu olgular doğru bir şekilde yorumlanmış olabilir. Bu durumda sorunun kaynağı, sağlam bir kavramsal şemaya yabancı bir unsuru keyfî olarak zorla sokmak değil, bizzat kavramsal şemanın kendisinin, değişimini daha önce ulaşılan olgusal kavrayışın hakkını verecek düzeyde yürütememesi olmalıdır. Bu, mevcut çalışmanın takip edeceği alternatiftir. Durkheim'ın bu aşamadaki sorunları gerçekti. Fakat hem onun kendi gelişimi ve hem de sosyoloji biliminin ilerlemesi eski görüşlere dönmemeye ve getirilen yenilikleri yok etmemeye dayanır. Onun belli alanlardaki eski görüşlere ait sonuçlarla ilgili ampirik eleştirileri hiçbir zaman tatmin edici bir biçimde cevaplandırılmamıştır ve bu satırların yazarına göre cevaplanamaz. Fakat bu eleştiriler, ancak Durkheim'ın bu noktaya kadar hazırlamış olduğu bütün kavramsal şemanın köklü bir biçimde yeniden inşasının gerçekleştirilmesiyle layıkıyla değerlendirilebilir.

Bu örnek daha önce tartışılana ve aslında onun özel bir yönüne benzerdir. Sosyal teoriye ait faydacı sistemde açıkça formüle edilen ve onunla mantıksal olarak uyumlu olan unsurlar açısından, Hobbes'un bireyci bir düzene dair yorumunun doğru, Locke'un ve onun takipçilerinin yorumlarının ise yanlış olduğu gösterilmiştir. Yine de fiilî durum sadece baskıcı bir egemen tarafından kontrol altında tutulan bir savaş durumu değil, görece kendiliğinden olan bir düzen durumuydu. Hobbes teorik olarak haklı

fakat olgusal olarak hatalıydı. Locke'un üzerinde çalıştığı teori gördüğü olguları tatmin edici bir şekilde açıklayamadı, bu yüzden örtük bir metafizik varsayıma, "çıkarların doğal özdeşliği"ne başvurma gereği duymuştu. Yalnızca teorik gelişiminin çok daha ileri aşamalarında, bunu sistemin kendisine ait olan teorik unsurlarla değiştirmesi mümkün olmuştur.

Benzer şekilde, gelişiminin bu aşamasında Durkheim'ın eleştirmenleri tıpkı Locke'un eleştirmenleri gibi haklıdırlar. Durkheim'ın eylemle ilişkili olarak ilk zamanlardaki "toplumsal gerçeklik" anlayışı yanlıştır. Fakat Durkheim olgusal olarak haklı idi; bireyci pozitivizm teorileri olguları açıklamaz. Locke'un düşüncesinde olduğu gibi Durkheim'ın düşüncesindeki metafizik unsur da teorik yeniden inşa gerekliliğinin bir göstergesidir. Locke'dan farklı olarak Durkheim, süreci tamamlayamasa da, bizzat kendisi bu konuda ilerleyerek, büyük gelişme gösterdi. Bu çalışmanın, onun eserinin analizine dair geri kalan bölümünün büyük kısmında bu yeniden inşa süreci takip edilecektir. Grup ruhu kavramı burada kendisi ve ortaya çıkışı anlatılmış olduğu şekliyle "Durkheim'ın teorisi" değildir, söz konusu teorinin gelişimindeki bir aşamanın ürünüdür. Ayrıca, mevcut amaçlar açısından bizzat önemli değildir, aslında hatalı teoriler hiçbir zaman bizzat önemli değillerdir. Onların hatalı olduğunu belirtmek de önemli değildir. Bu teori, kendisi olmadan anlaşılamayacak olan bir gelişimin başlangıç noktası olarak önemlidir.

Dördüncü ve son olarak, sorunun başlıca kaynaklarından biri hakkında birkaç şey söylenebilir. Bir anlamda Durkheim bir seferde iki farklı düzeyde iddiada bulunmaktadır. Genel sentez iddiasında ve psikolojik yorumların yetersizliği konusundaki genel yorumlarında kapsamlı bir uygulama analizi yapmaktadır. "Toplumsal" unsur, toplumdaki insani eylemin, kolektif yaşamdaki birliktelik olgusuna dayandırılabilen, toplam somut gerçekliğidir. Bu unsur, eylem sistemlerinin ampirik özellikleri ve hususiyetleri, toplumsal olmayan çevre ve toplumsal ilişkilerden soyutlanmış olarak düşünülen insan bireyi açısından anlaşılamadığı sürece, bu özellikleri de içerir. Benzer şekilde "psişik" düzeyde bu unsur, somut "zihniyetin" somut toplumsal durumdan ve bireyin tarihinden soyutlanamayan ve dolayısıyla insan doğasının özünde var olan gerekliliklere atfedilen özelliklerini de içerir. Bu düzeyde toplumsal gerçeklik açıkça ayrılabilir bir unsur ya da bir grup unsurdur. O, ayrı, somut bir varlık değildir.

Diğer taraftan, Durkheim ana hatları şimdi ortaya konan kavramsal şema bakımından, aktörü eylemin koşullarını bilen kişi olarak düşünerek iddiada bulunurken, eğilim *somut* bir bireyi somut bir çevrede hareket edi-

yor olarak düşünme yönündedir. Eylemin dikkate alınan unsurları genel analitik unsurlar değil somut unsurlardır. En önemlisi, somut toplumsal koşulların yalnızca birliktelik olgusuna dayandırılmasını ispatlayacak hiçbir şey yoktur. Eylemde bulunan somut bireyin toplumsal çevresi, diğer somut bireyleri de kapsayan eylemiyle ilgili bütün koşullar olarak düşünülür. Kolektif temsillerin referans nesnesinin, belli somut bir aktör tarafından görüldüğü şekliyle, bütün olarak somut toplum olması yönünde güçlü bir eğilim vardır. Fakat bu, açıkçası teorik amaçlar için genellenemez, sonuç bir fasit dairedir. Bu eğilim, Durkheim'ın kendisinin mutluluk teorisine uyguladığı aynı eleştiriye açık olacaktır. Zira bu eğilim, bir bireyin eyleminin açıklaması olarak, tam da bu kişinin toplumsal çevresini oluşturan diğerleri örneğinde açıklanması gereken şeyi almak anlamına gelirdi. Bir başka deyişle, birinin eylemini bu koşullarda açıklamak için, bütün diğerlerinin eylemlerinin zaten açıklanmış olduğunu varsaymak gerekir ki, bu da tamamen insani eyleme dair genel bir teorik açıklamayı varsaymak olur. Aslında bu yol, hiçbir "öznel" unsura başvurmadan bu sorundan kaçınmaya çalışırken, toplumsal olguların aktöre göre *choses* olan şeylere gönderme yapması gerektiği ilkesine hala bağlı kalmaktır ki, buradan metafizik grup ruhu sorunu ortaya çıkar. Zira sorun halledilmediği sürece, kolektif temsillerin gönderme yaptığı toplumsal ortam somut aktörün somut toplumsal çevresi olamaz. Fakat yine de bu, iki mümkün alternatiften yalnızca birisidir. Diğeri ise, toplumsal unsurun, genel analitik bir düzeyde, aktöre göre olgulara dahil edilmesi yönündeki katı *gerekliliği* bertaraf etmektir. Aslında bu tek çıkış yolu ve Durkheim'ın ampirik sonuçlarıyla uyumlu olan yoldur fakat bu çözüme varmak ve bunun sonuçlarını değerlendirmek kesinlikle basit bir iş değildir.

O halde bu bölümün genel iddiası şu şekilde özetlenebilir: Durkheim'ın ampirik sahalardaki ilk çalışmalarının polemik bir yönelimi vardı. İlk örnek olarak, *Toplumsal İş Bölümü* faydacı düşünce geleneğinde hakim olan bir tür bireyci düzene, bir sözleşme ilişkileri sistemine dair yorumlamaya yönelmişti. Durkheim bu yorumun bireyciliğinin karşısına; toplumun böyle bir ilişkiler sisteminin istikrarı için esas olan, birincil öneme sahip olumlu bir düzenleyici işlev yerine getirdiği görüşünü koyar. Metodolojik düzeyde aynı polemik yönelim, belli amaçlara rasyonel bir şekilde ulaşılmaya çalışılması anlamında, insan eyleminin güdüler bakımından açıklanmasının eleştirel biçimde reddi şeklini aldı. Bu tarz bir açıklama, bir anlamda Durkheim'a itiraz edilebilir şekilde, pozitif bilimin kanunlarıyla uyumsuz olduğu ileri sürülerek, öznel ve ereksel diye damgalandı.

Reddedilen faydacı şemaya karşı Durkheim'ın koyduğu şema iki katlıydı. Bir yanda öznel güdüler yerine nesnel olguların incelenmesini savunan yarı-davranışçı bir nesnelcilik vardı. Durkheim'ın kendi ampirik çalışmasında önemli rol oynayan böyle iki tür olgu yasal kurallar ve intihar istatistikleriydi. Fakat bunun önemi daha azdı. Bu nesnel olguların yorumlanması için gerekli olan analitik şemanın temeli olarak, Durkheim öznel bakış açısını muhafaza etti ve bu bakış açısı içerisinde temel referans çerçevesi olarak bilimsel metodoloji şemasını benimsedi. Bu şartlarda, Durkheim toplumsal etkeni aktörün bu etkenle ilgili nesnel bilgisi yoluyla işleyen bir şey olarak, bu çalışmanın yoğun bir şekilde ilgilendiği bir düşünce biçimi olarak tasavvur etti. Toplumsal olgular bu anlamda *comme des choses* ele alınacaktır, onlar aktörün "dış dünyasına" ait olma anlamında aktörün dışındadırlar ve yine onlar aktörün kendi kişisel kontrolü dışında olması anlamında, eyleminin uyum sağlaması gereken bir dizi koşul oluşturarak, aktörü baskıyla "kısıtlar".

Fakat faydacı şemanın öznelliği ve erekselliğine zıt olarak bilimsel metodolojiden türetilen bu bir dizi ölçüt, çok geniş bir hale geldi. Sadece toplumsal olgular değil kalıtım ve toplumsal olmayan çevreye ait olgular da bunları eşit ölçüde karşılar. Ancak Durkheim toplumsal fenomenlerin bu şekilde açıklanmasını, nüfus baskısıyla yaşadığı kısa maceranın ardından, kendi olgularına uyumsuz olduğu için kesin biçimde reddetmişti. Bencillik ve özgecilik gibi kavramlar intihar sebepleri olarak bu terimlere indirgenebilir değillerdir. O halde toplumsal olgular tortusal bir kategoriye dönüşür ve onun teorik şemasının temel sorunu, bu tortu kategoriyle toplumsal olmayan *choses* arasına bir sınır çizmek olur.

Şu an incelenen mevcut analiz şeması muhafaza edildiği sürece bu sınır çizme işi, genelden özele doğru uzanan üç aşamada gerçekleşir. İlk olarak, bu unsurlar grubunun bir anlamda bireylerin toplumsal gruplar içinde birlikteliği olgusuna dayandırılabilir olduğu fikrinden elde edilen sentez iddiası gelir. Bu belirli sentez tipi daha da netleştirilerek maddi değil psişik olarak tarif edilmiştir. Sonuç olarak psişik alan içerisinde anlamlı unsur kolektif temsiller olarak tespit edilir. Temsiller üzerine yapılan vurgu psikolojik bir rasyonalizmin sonucu değildir, aksine Durkheim'ın burada üzerinde çalıştığı kavramsal şemanın kendine özgü yapısının doğasında bulunmaktadır. Bu, temelde bilişsel bir şema olduğu için; önemli olan şey aktörün kendi eyleminin durumuna ait bilgisidir.

Her üç düzeyde de sorunlar ortaya çıkar. Sentez düzeyinde pozitif sorunlar çok önemli değildir ana sorun, iddianın şekilciliği ve dolayısıy-

la sorun için mantıksal yetersizliğidir. Ancak toplumsal gerçeklik psişik bir gerçeklik olarak daha da netleştirildiğinde, onu intihar istatistiklerinin nesnel olgularıyla ilişkilendirme sorunu ve benzeri sorunlar daha da şiddetli olur. Sonuçta, kolektif temsiller kavramıyla bağlantılı olarak, bu temsillerin ampirik kaynağı sorunu çok önemli hale gelir ve dolayısıyla orada metafizik grup ruhu sorunu ortaya atılır. Bu, Durkheim'ın şemasıyla ilgili bir şeylerin yanlış olduğunu açıkça gösterir. Bu yanlışın ne olduğu, Durkheim'a dair tartışmanın geri kalan kısmında takip edilecek başlıca sorundur.

Fakat Durkheim'ın görüşündeki sorunları kabul ederek, onun bu görüşe herhangi bir sebepsiz hata süreciyle ulaşmadığı unutulmamalıdır. İlk olarak, Durkheim toplumdaki insani eyleme dair iki önemli grup teorik yorumla ilgili, kritik derecede önemli ampirik kanıtlarla desteklenen çok ciddi bir eleştiri sunmuştur. Bu teoriler öneminden şüphe edilemeyecek belli olguları açıklayamaz. İkinci olarak, kendi alternatifini çok maharetli bir üslupla inşa ederken, büyük bir bilimsel düşünce geleneğinin temelini oluşturmuş ve birçok bağlamda ampirik faydasını fazlasıyla ispatlamış olan kavramsal malzemeyi kullanmıştır. Bunların mevcut örnekte neden işe yaramayacağına dair özel sebepler olmalıdır; Durkheim muhtemelen teorik yeniden inşa sürecini çok ileri noktaya taşımamıştır.

Durkheim'ın metodolojik sahada yaptığı ilk çalışmalarındaki ve bu çalışmaların yorumlanmasındaki temel sorunlardan biri, kanıtlandığı üzere, ampirizm konusunda yeterince açık ve net olunamamasıdır. Durkheim bahsettiği toplumsal gerçekliğin bireylerden ayrı somut bir varlık olduğu yorumuna karşı kendini yeterince savunamamıştır. Bu yorumlardan en kabası, toplumsal gerçekliğin mekânsal olarak ayrı bir nesne olduğu yönündeki yorumdur. Fakat daha incelikli düzeyde bile aynı sorunlar ortaya çıkar. Ancak şunu kesin olarak söyleyebiliriz ki, bu yorum her şekliyle bu aşamada bile Durkheim'ın iddiasının ana çizgisiyle uyumsuzdur. Mesela toplumun, Durkheim'ın monografisinde kullandığı anlamıyla, intihar etmeyeceği oldukça açıktır. "Toplumsal", bireylerin ya da birey kitlelerinin davranışlarına ait neden sonuç ilişkisinde bulunan bir unsur ya da unsur grubudur. Aynı ölçüde, "bireysel unsurlar" somut bir insanı meydana getirmez, teorik bir soyutlamadır. Aynı sebepten, aynı analitik kategoriler tek bir bireyin ya da topluca bireylerin eyleminin, intihar oranlarında ifade edilmiş şekliyle veya toplumsal yapıdaki değişimler açısından, anlaşılmasında da geçerlidir. Durkheim bu içerimi tam olarak fark etmemişti.

Durkheim'ın açıkça fark etmediği yine bir başka içerim de iki farklı bilimsel soyutlama düzeyinin olduğudur; o bunları birbirine karıştırma eğilimindedir. Bu gerçeğin bütün sonuçları daha sonraki aşamaya kadar açıkça gözler önüne serilememişken, onun mevcut duruma uygulanmasına dair kısa bir değini elzemdir. Soyutlama düzeylerinden biri esasında sentez iddiasıyla ilgilidir. Bu iddia, somut varlıktaki iki unsurun ayırt edilmesini gerektirir; "toplum," bireyler" ve onların birlikteliğiyle oluşan bütünün *yeni ortaya çıkan özellikleri.* Toplum ve bireyler bu bütünün birimlerini oluştururlar. Bütün organik varlıklar için geçerli olduğu üzere, bütünle olan işlevsel ilişkilerinden soyutlanmış birimler, bütün içerisinde fiilen işlev gören somut bireylerden farklıdırlar. Fakat onlar, kimyasal unsurların tecrit edilmesi gibi, deneysel olarak tecrit edilebilir olsunlar ya da olmasınlar, tek başlarına somut varlıklar olarak ayrı şekilde var olmaları anlaşılabilirdir, anlamlıdır. Terimin bu anlamıyla bireyin soyutluğu kurmaca bir somut varlığın soyutluğudur. Diğer yandan, aynısı organik varlığın yeni ortaya çıkan özellikleri açısından geçerli değildir. Özellikle bunlar yeni ortaya çıkan özellikler oldukları için, bunları başka bir somut varlık şeklinde, hatta kurmaca bir varlık şeklinde, tecrit edilebilir olarak düşünmek anlamlı değildir. Böylece bu düzeyde bile, bu analizin iki kavramı olan birey ve toplum aynı düzlemde değillerdir. Zira toplum esas itibariyle bireylerin birlikteliğinin sentetik bir ürünü olması dışında var olamaz. Bütün bunlarla ilgili Durkheim oldukça açık ve nettir.

Fakat Durkheim'ın toplumsal olgularla karşılaştırdığı şey bireyler, hatta toplumsal ilişkilerden tecrit edilerek ulaşılan soyut kurgusal bireyler değil, kalıtım ve çevre ve rastlantısal faydacı ihtiyaçlardır. Bu unsurlar, farklı bir analitik düzlemdeki kategorilerdir. Yine bu unsurlar, mevcut tartışma için en önemli olan anlamıyla, analitik olarak bakıldığında bir bütün olarak tüm toplumsal eylem sisteminin yapısal unsurlarıdır. Eğer toplumsal gerçeklik kavramının statüsü metodolojik olarak açıklığa kavuşturulacaksa, o bir grup somut şeye, hatta Durkheim'ın "bireyi" gibi kurgusal varlıklara değil, sadece böyle analitik kategorilere gönderme yapabilir. Durkheim'ın bu analitik kategorilere dair şimdiye dek ulaştığı üçlü tasnifin tatmin edici olup olmadığı şimdiki sorunumuz değildir. Ancak şimdiye kadar metodolojik olarak onun yaptığı sınıflandırmanın bu genel analitik düzeyde geçerliliğini koruması ya da çökmesi gerektiği açıktır. Fakat maalesef Durkheim'ın toplumsal gerçekliğinin bu analitik niteliği şu aşamada örtüktür ve metodolojik olarak açıklığa kavuşturulmamıştır. Bu gerçek onun eseriyle ilgili hem haklı eleştirilere ve hem de kafa karışıklığı

ve yanlış yorumlamalara yol açan başlıca etkenlerdendir. Bu eleştiri ve kafa karışıklığı, özellikle Durkheim'ın eserinin bu evresini tartışmaya çalışanların çoğunluğunun, analitik soyutlamanın doğasına dair Durkheim'dan daha açık bir kavrayışa sahip olmamalarından kaynaklanır.

Etik ve Toplumsal Tip

Durkheim'ın bu aşamadaki görüşünde ortaya çıkan sorunların kendine özgü bir canlılıkla gözler önüne serilmesini sağlayan genel metodolojik nitelikte başka bir dizi sorun daha vardır. Bu bölümü bitirmeden önce bunun kısa bir değerlendirmesini yapmak yerinde olacaktır. Bu bir dizi sorun, bilim ve etiğin ilişkisinde ve pratik sosyal politikaların temeliyle ilgili olan sorunlar dizisidir. Durkheim tıpkı tam bir pozitivist gibi, sosyolojinin veya başka bir pozitif bilimin sadece bilmeyle ilgilendiği ve eyleme dair bir temel sağlamadığı görüşünü doğrudan reddeder. Aksine sosyolojinin yaslanacağı tek gerekçe insanı iyileştirme aracına dönüşmesidir.[29] Bunun gerisinde de, bilimsel teorilerin sadece rasyonel eylemin belirlenmesinde vazgeçilmez unsurlara dönüşmesi amacıyla değil, yalnızca eylem açısından yeterli olması amacıyla, tamamen bilimsel bir etik geliştirmenin mümkün olduğu görüşü vardır.

Fakat bu bilimsel etik geliştirme programı çok çetin sorunlar ortaya çıkarır. İlk bakışta, bilim ve etik şeklindeki bu iki disiplin ayrı iki kutup gibi görünür. Bilim adamının tutumu aslında gözlemcinin tutumudur; o *verili* fenomenlerle ilgilenir. Modern bilimsel metodolojinin, bilim adamının sadece dış dünyanın pasif bir aynasından, bir fotografik resimden daha fazlası olduğunu fark edecek kadar yeterli düzeyde donanımlı olduğu bir gerçektir. Bilimsel araştırmanın kendisi bir eylem sürecidir; soyut bilginin değil, belirli şeylere dair belirli bilgilerin elde edilmeye çalışılmasıdır. Bilimsel araştırma, verilerle ilgiliyse seçici bir süreçtir; anlaşıldığı üzere bu süreç, hem teorik sistemlerin yapısı tarafından ve hem de bilim haricindeki bazı düşünceler tarafından belirlenmiş bir seçim sürecidir. Ancak yine de bilimin amacı bizzat olgulara dayanmayan unsurları en aza indirmektir. Bilimin gelişimi bu unsurların bertaraf edildiği bir asimptota yaklaşır. Olgu kavramı, baskıyı ve kendi asli doğası hariç her şeye direnmeyi içeren bir kavram olarak, bilimde esastır. Bu anlamda bilim adamının yönelimi, durumun doğası gereği, pasiftir.

---

29 *Règles*, s. 60.

Öte yandan etiğin yönelimi ise özünde aktiftir. Onun çekim merkezi aktörün yaratıcı rolüne, amaçlarına dayanır. Seçme özgürlüğü etiğin temelidir ve etiğin kabul ettiği her türlü determinizm, belli bir seçim yapmış olmanın sonuçlarına ait alana bağlıdır. Ayrıca açıklandığı üzere, amaçlardaki bu yaratıcı unsur, aktör tarafından görüldüğü haliyle dış dünyaya ait bir dizi olguyu meydana getirmez. Eylemin normatif unsurlarını sadece bilimsel teori kategorisine indirgeme yönündeki tüm çabalar, sadece bu yaratıcı unsuru tamamen bertaraf etmeyle son bulur. Eylem sadece bir dizi koşula uyum sürecine dönüşür. Okuyucu bütün bunlara aşinadır.

Eğer bilim ve etik arasındaki ayrım bu kadar köklü ise, o halde "bilimsel etik" gibi uydurma bir sonucu makul kılan nedir? Bunun başlıca üç sebebi var gibi görünüyor. Birincisi bütün eylemler aktörün denetleyemediği bazı verili koşullarda meydana gelir. O halde rasyonel eylemin en önde gelen gerekliliklerinden biri, bu koşulların eylem üzerindeki etkisi açısından doğru bir biçimde anlaşılmasıdır ve eylemin bu unsuru şüphesiz bilimsel bilgi veya onun sağduyu bilgisi şeklindeki öncüsüdür. Teknolojik koşullar gibi belli eylem koşullarında, bu unsur hakim bir biçimde önemli hale gelir; bütün eylemlerde bunun önemi büyüktür. Ona olan pozitivist ilgi de sadece yanlış olmaktan uzaktır.

Ancak ikinci olarak, eylemin genel yapısını veya bir bireyin analitik olarak tecrit edilmiş olan eylemini analiz etme açısından bir durumun parçası olmayan fakat normatif bir unsur olan şey, somut bir birey *toplumsal* çevrede eylemde bulunduğu zaman, bir anlamda durumun bir parçasına dönüşür. Diğer bireylerin geçmiş ve muhtemel gelecek eylemleri çevrenin bir parçası ve herhangi bir bireyin bu çerçevede eylemde bulunduğunun düşünülmesi gereken bir dizi koşuldur. Ve o eylem normatif unsurlar tarafından belirlenmiş ya da belirlenmesi muhtemel olduğu sürece, bu koşullar aktör açısından duruma dahil olur. Başka bir deyişle gözlemci için dış dünyaya ait bir dizi olgu olan şey -yani diğer kişilerin eylemlerini gözlemleyen bir aktör için *diğer kişilerin* amaçları- aynı ya da başka aktörler için, kendi amaçları söz konusu olduğunda, dış dünyaya ait bir dizi olgu değildir. Gözlemci ve aktörün bakış açıları arasındaki ayrımı açıkça ortaya çıkardıktan sonra, pozitivist görüşün hatasını bulmak kolaydır. Belli bir bireyin eyleminin durumu içerisinde bulunan ve diğer bireylerin amaçlarına atfedilebilir olan unsurlar, iddia eylemin *genel* analiz şartlarına doğru yöneldiği zaman, yine de koşullar olarak yorumlanırlar çünkü bakış açısı değişikliği algılanmaz. Böylece genel olarak amaçların ya da eylemdeki diğer normatif unsurların rolü önemli ölçüde zorlukla da olsa ortaya çıkarılır.

Geriye *somut*[30] bireyin "özgürlük alanı" kalır. Somut bireye dışarıdan bakarak, bu durum, onun kendi *somut* amaçlarının ya da onun eylemini yöneten diğer somut normların kesinlikle tamamen veya hatta büyük oranda bireyin kendi eseri olmadığı, aksine her bireyin yaşadığı toplumun bir eseri olduğu yönündeki tümüyle doğru kanaatle daha da netleştirilebilir. Öyle ki bireyin tüm istekleri kendi yaşadığı çağın ve yerin koşulları, usulleri, adetleri, fikirleri ve idealleriyle belirlenir. Bu durum bireyin fark ettiğinden daha kapsamlı biçimde böyle olabilir ve genellikle de öyledir.

O halde bilimsel etiğin[31] özü, aktif bir ilişkiyi pasif bir ilişkiye çevirmektir. Dışsal dünyanın fenomenleri, bir amacın gerçekleştirilmesi için araçlar olabilen veya en kötüsü eylem üzerindeki sınırlamalar olabilen fenomenler değil, eylemin doğrudan belirleyicileri olan fenomenler olarak düşünülürler. Bu yüzden, özellikle aktörün bakış açısına göre, "uyum" parolaya dönüşür.

Durkheim bütün bunlarla ilgili olarak diğer pozitivistlerle aynı fikirdedir. Onlardan ayrıldığı nokta, eylemin uyum sağladığı ve sağlaması gerektiği bir başka koşullar veya olgular kategorisini eklemesidir. Bireyci pozitivistler "etik" evrelerinde, çeşitli ilişkileri ve boyutlarıyla dışsal çevre ve insan doğasına vurgu yaptılar. Bunlar yeterli olmayacağı için Durkheim üçüncü bir kategori ekledi; toplumsal çevre. En sık kullandığı terim olan toplumsal *ortam* (the *milieu* social) onun düşünce biçimine özgü bir hususiyettir. Toplumsal gerçeklik özellikle, bireylerin *kendisine tepki verdiği* ve bireye *tesir eden* bir *çevre*, (yukarıdaki özel anlamıyla) dışsal bir gerçeklik olarak düşünülür. Bireyin kendisinin uyum sağlaması gereken şey bu gerçekliğe ait olgulardır.

Ancak Durkheim bu etik düşünce çizgisini tamamlarken belli tipik zorluklarla karşılaşır, bunların ikisinden kısaca bahsedebiliriz. Bütün etik düşüncelerin başlıca hedeflerinden biri insan davranışına dair evrensel normların elde edilmesi olmuştur. Farklı davranış türlerini sadece böyle ilkelere dayanarak, yanlış ve doğru ihtilafı açısından yargılamanın mümkün olacağı görünmektedir. Ancak Durkheim, öncelikle ampirik kanıtlar sebebiyle, böyle bir çabayı terk etmek zorunda kalır. Toplumsal ortama

---

30 O halde yukarıdaki bu değerlendirmelerden, normatif unsurların rolünün genel olarak insanlar için, tek bir somut birey için olduğundan daha büyük olduğu sonucu çıkar. Bu gerçek, özellikle de alışıldığı üzere ampirist bir ön yargıyla birleştiğinde, abartılı anti-entelektüalist psikolojilerin, akla yatkınlığının ana kaynağıdır.

31 Şüphesiz etik her anlamda aktörün öznel bakış açısının bir eseri olarak kalmalıdır.

ait olguların, fiziksel dünyanın ya da biyolojik seçilimin yasalarıyla karşılaştırılabilir olan tek bir dizi ilke açısından düzenlenmediği görülmektedir. O halde davranışın ilkeleri, evrensel değil her bir topluma özgüdür; Durkheim'ın ifadesiyle her bir "toplumsal tip"e özgüdür.[32] Pozitivist ve aynı zamanda sosyolojik bir temelde fiilî ve tarihi etik yasalarının göreceliliğini aşmak imkânsız hale gelir. Bir toplum için doğru olan diğer bir toplum için doğru değildir. Her türün, ampirik inceleme yoluyla keşfedilmesi gereken, kendine ait bir "ahlaki oluşumu" vardır.

Sosyal bilimlerin tarihinde, Durkheim'daki toplumsal tiplere dair bu göreceliğin ortaya çıkışı büyük öneme sahip, olumlu bir katkıdır. Bu görecelilik, tarihsel ahlaki kuralların ayrışmasını, tek bir dizi önemli ilke lehine en aza indirgeme çabalarına bir son vermek demektir.[33] Bunun tamamen pozitivist bir kaynaktan çıkması da özellikle önemlidir. Fakat etik açıdan baktığımızda bu, pozitivistler dahil birçok etik düşünür açısından, etiğin fiilî etik yasaların tarihsel göreceliğini aşmadaki başarısızlığının, bizzat etiğin kendi başarısızlığı olmasını daha az rahatsız edici yapmaz.

Aslında bu ikilem ikinci bir sorunun, bütün "bilimsel" etik için olduğu gibi, çeşitli şekillerde baş göstermesine yol açar. Bu sorun olgu ve ideal arasında yeterli ayrımın yapılamamasıdır. Belki de Durkheim'daki en ilginç evre onun açıkça normal ve patolojik toplumsal durumlar[34] arasına bir ayrım koyma çabasıdır. O kendi etiğinin pratikte bir faydası olması için haklı olarak bu ayrımın elzem olduğunu ifade eder. O çıkış noktası olarak sağlık ve hastalık gibi bir biyolojik analojiyi alır fakat bu analojinin özel bir yorumunu yapar. Durkheim, patolojik olanın, yani hastalığın arızi olduğunu ve bir tip olarak biyolojik türlerin yapısı ve işlevine bağlı olmayan fenomenlere dayandığını söyler. Benzer şekilde toplumda da, "şarta bağlı olan", toplumsal tipe bağlı olmayan veya bu tipin içerisinde örtük biçimde ima edilmeyen toplumsal durumlar patolojiktir. O halde, belli bir

---

32 Bunun kaçınılmaz olduğu ve sosyal dünyayı yönlendiren böyle yasaların olmadığı savunulmuyor. Burada belirtilen Durkheim'ın görüşüdür. Ancak o etik bir bakış açısına göre *bu aşamada* kötünün iyisini seçti, çünkü görece somut toplumsal tipten hareketle eylemin daha derin analitik yasalarına nüfuz etmek, şimdi tartışılan pozitivist etik görüşün sorunlarını aydınlığa kavuşturmuş olacaktı. (Bkz. *Règles*, 4. Bölüm)

33 Durkheim'ın burada, her kültürün kendine has olan özel bir *Geist*'ın "romantik" hareketinin pozitivist eşdeğerini ortaya koyduğu kolaylıkla anlaşılabilir. Dolayısıyla bu eşdeğerlik, Pareto'nun bahsettiği "toplumun ulaşmaya çalışması gereken amaç"la birlikte, iki gelenek arasındaki çakışmanın önemli bir belirtisidir. Diğer şeylerle birlikte bu da, çizgisel evrimciliğin kabul edilemez oluşuna işaret eder.

34 *Règles*, 3. Bölüm

patolojik duruma özgü olan şey istisnai iken, normal ise *yaygın bir şekilde* meydana gelen şeydir.

Bütün bu iddialar belirsizlikle doludur. Şüphesiz fizyolojik alanda hastalık bir olgu, hem de çok önemli bir olgudur. Hastalığa dair olguların, fizyologa göre, bu olguların sebep sonuç ilişkilerinin normal fenomenlerinkiyle aynı yasalar çerçevesinde anlaşılmaması gerektiği anlamında, arızi olduğunu söylemek şüphesiz kabul edilemez. Ve bu durum, neden bütün bir biyolojik tür için mümkün değildir, en azından türün gözlemlenmeye elverişli hastalanacak bütün üyeleri için? O zaman hastalık genelgeçer bir olguya ve sağlık istisnaya dönüşür. Durkheim'ın kesin bir şekilde iddia ettiği üzere, biyolojik sağlık analojisi ampirik olduğu için, genellik ölçütünden daha güvenilirdir. Fakat eğer genellik durumu tatmin edici değilse, bu ölçütü desteklemek ve buna rağmen yine de bilimsel düzeyde durmak nasıl mümkün olur? Birçok pozitivist etik sistemi, olguların, şu an için geçici olarak var olan durumunun değil, türün genel var oluş koşullarına uyumunun belirleyici olduğunu söyleyerek böyle yaparlar. Dolayısıyla temel vurguyu biyoloji üzerine yapanlar genellikle hayatta kalma değeri ölçütüne ulaşırlar. Fakat neyin hayatta kalması? Bunun sadece ampirik cevabı vardır -tür-, türün neden "daha yüksek" bir türe geçiş yapmasının gerekmediği açıklanmaz.[35] Bu tür, genel bir olgu değil şüphesiz bu örnekte, çevrenin koşullarına uyum açısından tam olarak değil ama büyük ölçüde tanımlanan normatif bir tiptir. Bu koşullar da sadece bir hayat çeşidini kabul etmezler.

Durkheim da benzer bir durumdadır. Onun genellik ölçütü işe yaramaz ve bu yüzden Durkheim toplumsal tip doktrinine geri dönmek zorunda kalır. Ancak Durkheim, toplumsal tipin tamamen türün toplumsal olmayan varoluş koşulları tarafından belirlenmediği fakat kendine özgü, indirgenemez özel bir niteliği olduğu hususunda biyolojik ahlakçılardan daha açık ve nettir çünkü toplumsal tip Durkheim'ın toplumun *sui generis* gerçekliği doktrininin esasıdır.

Bu, esasında hayatta kalma değerinin çözümünü engeller. Durkheim, doğal olarak, toplumun da tıpkı biyolojik bir organizma gibi var oluşunun belli koşullarını karşılamak ve aksi takdirde yok olmak zorunda olduğunu

---

35 Bunun, ampirik olarak gözlemlenen bir evrim yasası açısından meydana gelmesi gerektiği ve meydana geldiği savunulmadıkça. Bu, sorunu tamamen bir ileri aşamaya püskürtür. Hala çevre açısından açıklanmamış olarak kalan, "yaratıcı" evrim eğilimi vardır.

inkâr etmez. Fakat onu tamamen bu koşullar açısından değerlendirmek Durkheim'ın temel ilkesini ihlal etmek olacaktır.

O halde Durkheim, bilimsel bir düzeyde, toplumun ampirik olarak gözlemlenmesine bağlı kalır ve ampirizme bağlı kalmak için genellik ilkesini seçer. Ancak bu yöntem, ampirik gözlemin zorluklarıyla mücadelede işe yaramayacağı için Durkheim, oldukça tipik bir biçimde, iki farklı doğrultuda ilerler. O, gerçekten pozitif kalmaya çalıştığı sürece, tekrar tekrar hayatta kalma değeri ölçütünün eşdeğerine dönmeye mecbur kalır.[36]

Ancak o bunun arz ettiği tehlikelerin farkındadır ve gittikçe daha kararlı biçimde diğer alternatife yönelir. Sonuçta gerekli olan, olgulara dair bir seçilim ilkesidir çünkü etiğin bakış açısına göre bütün olgular normal olamaz, eğer öyle olsa patolojik kavramı bu şartlarda bir çelişki olur.[37] Fakat genellik ölçütünün gerçek sorunu böyle bir seçilim ilkesini ortaya koyamamasıdır, çünkü tamamen ampirik anlamıyla alındığında bu ilke, ilgili *bütün* olguların sadece basitleştirilmiş bir ifadesidir. Koşullara uyum engellendiğinde geriye bir diğer alternatif daha kalır. Toplumsal tip, toplum hakkında bilinen olgular bütünü için geçerli olan genellemelere değil, toplumdaki insanların davranışını yöneten normatif kurallar bütününe -âdet ve yasaya- dayanır. Böylece tip terimi (Durkheim tarafından kullanımı ilk başlarda muhtemelen önemli bir alt düşünce eğilimi olarak anlamlı olan) bir ortalamadan ziyade daha alışılmış bir *standart* anlamını kazanır.

Bilimsel metodoloji şemasının öznel açıdan eylemin analiz çerçevesi olarak kullanımı kuvvetle muhtemeldir ki, büyük ölçüde bilimsel etiğin gerekliliğiydi. Zira pratikte uygulanabilir davranış kuralları üreteceği sürece etik, somut bireyin öznel bakış açısını benimsemelidir. Dolayısıyla bilimsel bir etiğin davranışın belirleyicisi olan bütün unsurları bu şemaya uyumlu hale getirmesi gerekir.

Eylemin uyum sağlaması gereken toplumsal olgular farklılaşmamış, analiz edilmemiş somut bir bütünlük olarak kaldığı sürece bu şemada çok az bir sorun vardır. Fakat Durkheim, gelişim süreci boyunca, durumun doğasında bulunan bir mantık gereği böyle bir analize mecbur edildi. Mesele, aktöre göre olgusal statüsü şüphe götürmez olan ancak analitik anlamda toplumsal gerçeklikten gittikçe artan bir kesinlikle farklılaştırılması gere-

---

36 Bu esasında başka bir bağlamda iş bölümünün gelişimini açıklamak için nüfus büyümesi etkenine başvurmasıyla aynı eğilime işaret eder ve aynı temel durumu yansıtır.

37 Bu, esasında Profesör Murchison'ın Pareto'nun mantıksal eylem kavramıyla ilgili yaşadığı sorunun aynısıdır (yukarıda s. 216). Her iki durumda da metodolojik temel aynıdır.

ken koşullu bir dizi unsur arasında olmaya başlar. O halde bunlar arasında aktöre göre olgusal statü, analitik düzeyde, gittikçe belirsiz hale gelir. Genellik ölçütü bunu sağlamaya yönelik bir çaba olarak görülebilir. Fakat ana hatlarıyla belirtildiği üzere, bu ölçütün zorluklarının ortaya çıkmasıyla birlikte, toplumsal gerçekliğin toplumsal tiple özdeşleştirilmesi yönünde artan bir eğilim olur ve dolayısıyla toplumsal tipi de aktörün toplumsal çevresindeki somut durumla değil, bu çevrenin *normatif* boyutuyla, yani toplumda bağlayıcı olarak kabul edilen ortak kurallar bütünüyle özdeşleştirme eğilimi vardır. Bu gelişme Durkheim'ın düşüncesine dair sonraki bölümde ifade edilecek sorun istikametinde büyük bir adım oluşturur. Aynı zamanda etik açıdan bu kurallar bütününü bir dizi dışsal olgu olarak görmek hala makuldür. Şimdi bu kuralların normatif niteliği sadece yarı yarıya açığa çıktı ve yalnızca bütün bir eylem sisteminin analitik bakış açısını dikkate aldığımızda tam olarak netleşir. Bunun sonuçları da sonraki bölümde geliştirilecektir.

Fakat bu aşamada bile, *Toplumsal İş Bölümü*'nde olduğu gibi Durkheim'ın önceki meselesine geri dönüş açıkça görülüyor. O, bir bireyin uyacağı ya da ihlal edeceği bir kuralla olan ilişkisi açısından, şeylere "yasacı" bir biçimde bakma yöntemine dönüş yapar. Bu, bireyin toplumsal gerçeklikle ilişkisi için; yani aktörün eyleminin, uymayacağı ya da ihlal etmeyeceği değil, fakat bileceği ve sonra kendisini onlara uyduracağı ya da uyduramayacağı dışsal koşullarla olan ilişkisinde olduğu gibi, temel bir modele dönüşme eğilimindedir. Bu, onun gelecekteki teorik gelişiminin doğrultusu olmalıdır. Onun *Règles*'te geçen, suçun "normal" bir fenomen[38] olduğu yönündeki ifadesi bu anlamda alınabilir. Onun normalliği istenen bir şey olması anlamında değildir. Fakat bu kasıt, eylem anlayışının, bir grup normatif kuralla ilişkili olarak, bunların ihlaline işaret etmesi anlamında "mantıksal olarak toplumsal tipin içerisinde ima edilmiş" şekilde bulunur. Bu ilişki biçimi devam ettiği sürece, bazı insanlar böyle kuralları bazen ihlal edecektir ve suç meydana gelecektir.

Bu aşamadaki başlıca sorunlardan birisi intiharın değerlendirilme şartlarının bu şemayla bütünleşmiş olmamasıydı. Batı toplumunda intihar yerleşik kurallara aykırı olduğu için, intihar sebepleri tamamen bireyin motivasyonundan ayrı olarak görülür. Onlar, *courants suicidogènes*, açıkça böyle bir analize uydurulamayan, toplumsal değişmenin "gayrişahsi" akımlarıdır. Bu gerçek, Durkheim'ın şu aşamada toplumsal olanı "natüra-

38 *Règles, ss. 80 ve devamı.*

list" neden sonuç ilişkisine benzetme eğiliminin temellerinden biridir. Bir hayli zaman sonraya kadar bu boşluk kapatılamamıştır. Görüleceği üzere *anomie*'nin analiz edilmesi sorunun çözümüne dair bir yaklaşım getirmiştir.

10. Émile Durkheim-3: Toplumsal Denetim Teorisinin Gelişimi

Durkheim'ın kavramsal şemasının *İntihar*'dan sonraki gelişimi, en iyi şekilde iki ana düşünce akımı açısından ele alınabilir. Bunlardan toplumsal denetim teorisi olarak adlandırabileceğimiz birincisi bu bölümün konusunu oluşturur. Bu teorinin ana temeli olan ampirik düşünceler *Toplumsal İş Bölümü*'ne ve *İntihar*'ın bazı bölümlerine kadar gider. Onun ana içeriği ise yeni ampirik unsurların eklenmesinden çok, bu düşüncelerin teorik ve metodolojik içerimlerinin geliştirilmesidir. Bu yeni görüşün en kapsayıcı ve sistematik ifadesi *Ahlak Eğitimi*'nde[1] bulunur. İkinci akım ise ilgi odağında bir değişime işaret eder; dine yönelik artan bir ilgi ve bu ilgi *Dini Hayatın İlk Şekilleri*'nde zirveye çıkar. Oradaki teorik analiz somut toplumsal hayatın oldukça farklı bir yönüne ayrılmıştır. Onun kronolojik yeri daha sonra olduğu ve kısmen diğer gelişmeye dayandığı için ve Durkheim ancak bu çalışmadan sonra köklü metodolojik değişimlerini en keskin biçimde hayata geçirdiği için, dinle ilgili bu eserin ele alınması sonraki bölüme bırakılacaktır.

Belirtilmiş olduğu üzere, Durkheim'ın şimdi incelenen gelişim evresinin başlangıç noktasını *Toplumsal İş Bölümü*'ndeki temel olgusal kavrayış oluşturur. Ampirik kavrayışlar, içerimlerinin teorik ve özellikle metodolojik formülasyonlarından çoğunlukla çok daha ilerdedirler ve mevcut örnekte bu Durkheim için de böyledir. İyi hatırlanacaktır ki, faydacıların sözleşmeye dayalı ilişkiler anlayışına dair eleştirisinde, bu sistemin istikrarının; çıkarların sadece *ad hoc* uzlaştırılmasını gerektirdiği görüşünün karşısına, sözleşme kurumunda somutlaşan bağlayıcı kurallar sistemince de hayati bir rol oynandığı yönündeki iddiasını koyar. Aslında ona göre bu kurallar olmadan böyle istikrarlı bir ilişkiler sistemi düşünülemeyecekti. Böylece

---

1 Ayrıca bkz. "La détermination du fait moral," in *Sociologie et Philosophie*.

bireysel davranışı denetleyen bir vasıta olarak normatif kural üzerindeki vurgu, ki bununla ilgili erken dönem metodolojisinde bir yer bulmak çok zordur, başlangıçtan beri ampirik ilginin odağındadır.

Bu genel tezin temeli en açık teorik formülasyonunu *İntihar*'da *anomie'ye dair* tartışmada bulur. Orada sadece sözleşmeye dayalı ilişkilerin değil, fakat genel olarak istikrarlı toplumsal ilişkilerin ve hatta bir toplumsal grubun üyelerinin kişisel dengesinin bile, topluluğun üyesi olan herkesçe ahlaki otoritesi olduğu kabul edilen, davranışla ilişkili normatif bir yapının varlığına ve onların bu normlara etkili bir biçimde tâbi kılınmasına dayandığı anlaşılır. Bu toplumsal ilişkiler sadece bireylerin amaca yönelik araç tercihlerini değil, bizzat ihtiyaç ve isteklerini de kısmen belirlerler. Bu denetleyici normatif yapı bozulduğu ve düzenini yitirdiği zaman, bireysel davranış da aynı ölçüde düzensiz ve kaotik hale gelir, birey kendini bir anlamsız faaliyetler boşluğunda kaybeder. *Anomie,* tam da normların bireysel davranış üzerindeki hükmünü yitirdiği bu düzensizlik halidir. Onun aşırı sınırı Hobbes için olduğu kadar Durkheim için de "salt bireycilik"[2] yani herkesin herkese karşı savaşı halidir. *Anomie* haliyle eşgüdümlü ve ona karşıt[3] olarak "kusursuz bütünleşme"[4] iki şeye işaret eder; bir toplulukta davranışı yöneten normatif unsurlar bütünü tutarlı bir sistem[5] oluşturur ve bu bütünün birey üzerindeki denetimi fiilen etkilidir yani onun itaat etmesini sağlar.

Bunun gerisinde Durkheim'ın zihninde giderek keskinleşen temel bir teorik ayrım yatar. Bir yanda kaotik, disiplinsiz itki ve arzu, Durkheim'ın kastettiği şekliyle "bireysel" unsur; diğer yanda ise normatif kural, bütün bir normatif denetim tasavvurunun Durkheim'ın düşündüğü şekilde anlamlı olabilmesi için, bu iki unsur esas itibariyle kökten ayrışık olarak tutulmalıdır.[6] Zira "bireysel" arzularda özü itibariyle bu kaotik, "merkezkaç" özellik olmadıkça denetim ihtiyacı da olmazdı. Ayrıca bu analizin, aktörün öznel bakış açısından ifade edildiğini belirtmek önemlidir. Bu bireyin arzularının, öznel itki ve amaçlarının belli disipline edici, denetleyici etkenlerle ilişkisi meselesidir. İki grup etkenin birbirleriyle ihtilafı olmadan, Durkheim'ın bütün faydacılık eleştirisi suya düşer.

---

2 "Kişilik düzensizliği"yle bağlantılı olarak.

3 Tam tersi bir antitez olarak.

4 Yukarıda, ss. 271, 356.

5 Şu yeterince önemlidir ki, bütünleşmenin bu yönü Durkheim'ın nadiren dikkate aldığı bir şeydir.

6 Bu doğal olarak her ikisinin aynı somut fenomende bulunmasını dışlamaz; bu analitik bir ayrımdır.

Baskının Değişen Anlamı

Fakat bütün bunlar onun metodolojik sisteminin neresine oturmaktadır? Onun karmaşık içerimleriyle birlikte yavaş yavaş merkezî konuma yükselmesi yalnızca "baskı" teriminin değişen anlamıyla anlaşılabilir.

Son bölümde ifade edildiği üzere, kavramın başlangıç noktası -faydacıların "keyfî" bir bireysel ihtiyaç, arzu ve güdü tasavvuruna zıt olarak- aktörün bakış açısına göre anlaşılmıştır. O zaman aktörün eylemindeki her unsur, kendiliğinden veya keyfî olmayan fakat o çerçevede hareket etmesi gerektiği, genel olarak "verili" -ve dolayısıyla onun kontrolü dışında- durumun bir parçası olan kısıtlayıcı bir unsurdur. Bu yüzden baskı kavramı eylemin amaçlarına karşı, duruma vurgu yapar gibi görünmektedir. Şimdi bu bakış açısına göre, dışsal doğanın determinizminin bir kısmını oluşturan herhangi bir unsur, birey üzerinde baskı uygular ve baskı teriminin genel olarak nedensel bağımlılıkla özdeşleşme eğilimi vardır.

Ancak bu eğilim, çok açıkça Durkheim'ın ilk analizine ait bütün önemli ayrımları silmeyi gerektirir. Onun "toplumsal gerçekçilik" doktrini yoluyla, bir nedensel kuvvetler kategorisini nasıl dışarıda bırakmak zorunda kaldığı gösterilmiştir; her ne kadar bu anlamda bireyi kısıtlasa da, nedensel olarak bireyin toplumsal ilişkilerinden bağımsız olan kuvvetler. Fakat bunu yaparak, ilk anlamda her şeyin orada öyle kalmasına imkân verdi ve en azından geride kalan *toplumsal* kuvvetler kategorisinin bireyi aynı yolla kısıtladığı yönündeki içerime yol açtı. *Règles*'i yazdığı dönemde, muhtemelen intihar istatistiklerinin nesnel incelemesiyle meşgul iken, geçici olarak *Toplumsal İş Bölümü*'nde[7] normatif kuralların değerlendirilmesiyle gündeme gelen sorunları dikkate almamış görünmektedir ve eldeki birincil teorik amaçlar için bu negatif formülasyon (yukarıda belirtilen pozitif içerimlerle ilgili olarak bile) yeterli görünmüştür. Fakat *anomie'ye dair* değerlendirmesinde ve *İntihar*'ın son bölümlerindeki (*Toplumsal İş Bölümü*'nün ikinci basımının önsözünde olduğu gibi) teorik tartışmalarda, normatif kuralların rolüne dair sorunlar tekrar onun ilgisinin odağına yerleşmiş ve uzun süre orada kalmıştır.

Fakat "toplumsal" bir düzeyde birey üzerinde tıpkı fiziksel bir kuvvet gibi etkisi olan kuralların baskısına dair bu içerim yeterli görünmemekte-

---

7 Önceki sorunlarla ana süreklilik noktasını oluşturan *anomie*'ye dair değerlendirmelerin, yazılanlardaki kanıtlardan anlaşıldığı üzere, *égoisme* ve *altruisme*'den sonra enine boyuna düşünüldüğü görülmektedir - muhtemelen *Règles yazıldıktan sonra.*

dir. Onun suçu "normal" bir fenomen gibi ele almasından anlaşıldığı üzere, kimse normatif kuralları bireyin bunları ihlal etme ihtimalini ima etmeksizin düşünemez. İnsan yasayı ihlal edebilir ancak fiziksel kuvveti ihlal etmez, muhtemelen insan bir *courant suicidogène*'i ihlal etmez. Bu eğilimin statüsü şu an için bir muamma olarak kalır, fakat Durkheim çok geçmeden baskı terimini hukuk gibi fenomenlerle bağlantılı olarak bir başka anlamda kullanmaya başladı.

Bu anlam genellikle terim insan davranışına uygulandığında açıklama olmaksızın anlaşılacak olan bir şeydir -bir kişinin iradesi yaptırımların uygulanmasıyla kısıtlanır- yani o bir şeye zorlanır. Daha sonraki bir pasajında,[8] Durkheim bu bakımdan bir yaptırım ile bir fiilin "doğal" sonucu diyebileceğimiz şeyi açıkça ayırır. Durkheim bu ayrımı, bir bireyin bir sağlık kuralıyla, bir hukuk kuralına olan ilişkisi arasındaki fark açısından yapar. Bir sağlık kuralının ihlali kendi sonuçlarını insani müdahale olmadan otomatik olarak gerçekleştirir. Mesela eğer bir insan yeterince yemek yemezse açlıktan ölür. Bu türden kurallar insan eylemini bir anlamda kısıtlar. Bu, basitçe eylemin koşullara tâbi olduğu gerçeğinin ifade edilmesinin bir yoludur. Fakat bir yaptırım, meydana gelmesi aktörün iradesine olmasa da, bir anlamda insani iradeye bağlı olan bir fiilin sonucudur. Eğer bir adam cinayet işlerse (muhtemelen) elektrikli sandalyede ölecektir demek, eğer yemezse ölecektir demekten çok farklıdır. Zira ilk durumda o, birisi onu ölüme terk etmedikçe ölmeyecektir, onun ölümü kendi kendine işlenen bir cinayetin otomatik sonucu değildir.

Çok basit görünse de[9] bu ayrım Durkheim için çok önemli bir adımdır. Bu ayrım, Durkheim'ın baskıcı unsurun aktörün iradesinden bağımsız olduğu yönündeki ilk eleştirel başlangıç noktasını korumasını sağlarken, Durkheim artık ilk seferde yaptığı gibi bu unsurun *bütün* insani iradeden bağımsız olduğunu ima etmez. Aksine bu, onun tam da toplumsal baskıyı doğal baskıdan ayıran insani iradenin bir ifadesi olduğu gerçeğidir.[10]

Aynı zamanda, kuralın varlığı ve dahası onun ihlalinin, ardındaki yaptırımları da yıkacağı ihtimalinin varlığı, kesinlikle somut aktör için birincil öneme sahip olan ve belirlenmiş ve onun iradesinden bağımsız bir dizi olgudur. Bu aşamada Durkheim'ın, bir kuralı ve bu kuralın yaptırım-

---

8 *L'éducation morale*, s. 32.

9 Bu hepimizin bir düşünce çizgisiyle ilgilenirken, hesaba katmayı unuttuğumuz çok "açık" şeylerden biridir.

10 Bu aktör ve gözlemcinin bakış açıları arasındaki genel ayrıma dair özel bir örnektir.

larını ahlaki veya duygusal bakımdan aktör için nötr olarak düşündüğü görülüyor. Aktör sanki hislerine kapılmayan nesnel bir bilim adamı gibi görülüyor. Tıpkı biyolojik varoluşun koşullarının, bunları onaylamanın ya da kızmanın aptalca olacağı, dış dünyaya ait değiştirilemez olgular olması gibi, bir kişinin ait olduğu toplumun davranış kuralları ve onu ihlal edecek kişiye yapılacaklar da böyle olgulardır. Aktörün tutumu bir hesaplama halidir. Burada "birey" hala, faydacı kavramlarla söyleyecek olursak, verili bir dizi koşullar içerisinde kendi özel amaçlarının peşinde olan kişi olarak düşünülür. Tek fark, koşulların toplumsal olarak onaylanmış bir dizi kuralı içermesidir. "Bilim adamının bu tutumu" şüphesiz birçok eleştirmenin yanlış bir şekilde Durkheim'ın "kendine özgü rasyonalist psikolojisi" dediği bir diğer temel yöndür. Zira bu hesapçı "birey", en azından öznel tarafı söz konusu olduğu kadarıyla yine Durkheim'a göre somut bireydir.[11]

Bireyin kurallarla olan ilişkisine dair bu anlayışta yaptırımların rolü açık olmaktan ziyade örtüktür. Durkheim'ın ana sorunu normatif kural anlayışını pozitivist metodolojisine, olabilecek en az değişimle yerleştirmenin bir yolunu bulmaktı. Bu yol, kuralı eylemde bulunan insanın dışsal durumuna ait bir fenomen olarak düşünmek suretiyle açıldı. Yaptırım sadece üstü kapalı olarak meseleye dahil olur, çünkü bilim adamının daha önceki metodolojide ulaşılan etik açıdan bu taraf sız tutumunu kabul edersek, yaptırımlardan kaçınma dışında kurala uymayı sağlayacak başka bir olası güdü yoktur.[12]

Bu kuralları kendine özgü biçimde anlama yönteminin, Durkheim'a neden cazip gelmiş olması gerektiğinin başka bir ampirik sebebi daha vardır. Onun ilgilendiği birinci sistem, sözleşme kurumu içerisinde bulunan -büyük ölçüde iktisadi faaliyetleri yöneten bir dizi kural- özellikle faydacıların esas olarak ilgilenmiş olduğu sistemlerdi. Fakat bu sistem sadece, normatif düzenleme unsurunun en kesin biçimde eylemin birincil araç ve amaçlarından ayrıldığı faaliyetler kategorisiydi. Ayrıca birçok iktisadi faaliyetin birincil amacı, para kazanılması, kendi içerisinde ahlaki olarak kayda değer ölçüde nötrdür ve bu tutumu, iş âdetlerinde ya da yasada somutlaşmış olan, işadamlarının uymak zorunda olduğu düzenlemelere kadar genişletebiliriz. O zaman bunlar eylemin koşulları olarak ortaya çıkar

---

11 Bu şekilde anlaşılan somut bireyin mesela davranışçıların biyofiziksel birimiyle eş kapsamlı olduğu kesinlikle zorunlu olarak doğru değildir.

12 Buradaki mesele genellikle bireyin kendi birincil çıkarına ters düşen düzenleyici kurallarla ilgili olduğu için, "pozitif" çıkar güdüsü ikinci plandadır.

ve Durkheim bunları düpedüz olgular olarak kabul etmelidir. Vurgu bu yönde olduğu ve bir normun uygulanmasının gerisindeki kuvvetleri analiz etmek ve *alışılmış* itaat güdüleri sorununu gündeme getirmek için hiçbir çaba sergilenmediği sürece bu, meselenin yeterli bir açıklaması olarak ortaya çıkar.

Ancak analiz ilerletilirse bazı sorunlar olduğu görülür. Toplumsal kuralları tek bir somut bireye verilmiş olgular olarak düşünmek doğrudur. Ancak sosyologa göre, bu kurallar aynı anlamda belirlenmiş veriler değillerdir, bunlar sadece sosyoloğun açıklamaya çalıştığı şeylerdir. Doğal olarak Durkheim'ın ilk işi bunların varlığını ve eylem için önemini ispatlamak oldu. Fakat o bununla yetinemez. O halde bu kuralların kaynağı ve kısıtlayan kuvvetin doğası nedir?

Onun bu soruyu cevaplamak için yöneldiği istikamete gerçekten *anomie* analizinde örtük olarak işaret edilmiştir. Bu noktada Durkheim, içerimleri itibariyle kendisini gelişiminin sonraki büyük evresine ulaştıran başka bir önemli adım atmaya yöneldi. Bu noktaya kadar daima faydacı çıkmaz bakımından düşünmüştü; öznel bakış açısına göre eylem, ya "bireysel"[13] amaçlar ve ihtiyaçlar açısından veya nesnel olarak bilinebilen koşullar açısından açıklanmalıdır. Durkheim, ortaya koyduğu toplumsal etkenin koşullar kategorisine uyması gerektiği aşikâr olduğu için -çünkü o faydacı çözümü reddetmişti- şimdiye dek bunu kabul etmişti. Şimdiyse, bireysel ihtiyaçlar esas itibariyle sınırsız olduğu için, bu ihtiyaçların normlar bakımından düzenlenmesinin hem toplumsal istikrarın ve hem de bireysel mutluluğun esası olduğu yönündeki kapsamlı ampirik gözlemi ortaya koyar. Fakat burada düşünülen normlar, sözleşme kurallarının yaptığı gibi, mesela sözleşme ilişkilerine girme koşulları gibi[14] sadece "dışarıdan" düzenlemezler, onlar doğrudan bizzat aktörün amaçlarının oluşumuna dahil olurlar.

Bu da gerçekten, önceden olduğu gibi sadece ikilemin faydacı çözümünün değil ikilemin kendisinin tam olarak reddedilmesini gerektirir. Eylemdeki bireysel unsurlar artık somut öznel bireyle özdeşleşmiş değillerdir, fakat bu somut öznel bireyin farklı unsurların bir bileşimi olduğu kabul

---

13 Bunlar faydacılara göre *somut* ihtiyaçlardır. Durkheim'ın yıkmak zorunda kaldığı açıkça söylenmemiş varsayım buydu.

14 Hobbes gibi, özgürlüğe karşı otoriteye vurgu yapan faydacılar için düzenleme talepleri bizzat ihtiyaçların meydana getirilmesi değil, ihtiyaçların bir *ifadesidir*. Durkheim'ın "otoriteciliği" çok başka bir türdendir.

edilir. Araç-amaç şemasında ortaya çıktığı şekliyle amaçlar unsuru artık doğası gereği "bireysel" değildir; "toplumsal" bir unsur içerir. Bu Durkheim için o kadar önemli bir adımdır ki aslında pozitivist toplumsal teoriden radikal bir kopuş ortaya çıkarır. Durkheim, bunun içerimlerini daha da ileri düzeyde takip ederek, orjinal metodolojik görüşünü tamamıyla değiştirmek zorunda kalır.

Bu, her şeyden önce bireyin ve dolayısıyla baskının, normatif kuralla ilişkisine dair yeni bir tasavvur için kapı aralar. Normatif unsurun, artık bu kendine özgü anlamda dikkate alınması gereken bir olgu olarak, aktör için eylemin diğer koşullarıyla aynı düzeyde bir "koşulu" olarak düşünülmesine gerek yoktur. Normatif unsurun birey üzerindeki "baskısı", sonuçların aktör dışında bir insan fail tarafından oraya "keyfî şekilde" yerleştirilmiş olması açısından, bir fiilin "doğal" sonuçlarının baskısından bütünüyle ayrılmayabilir. *Bu*[15] anlamda Durkheim, temelde ihlal edilmesinin olası "dışsal"[16] sonuçlarından kaçınma arzusuyla teminat altına alınmış olan normla uyum içinde düşünmekten tamamen vazgeçer. Mevcut analitik şartlarda bu esas olarak toplumsal baskı unsurunun koşullar kategorisinden normatif unsurlar kategorisine aktarıldığı anlamına gelir.

Bu bir kez kabul edildiğinde mantıksal olarak hala uygun iki alternatifin var olduğu görülecek. Yani bunu "natüralist" bir anlamda yorumlamak mümkün görünecekti -doğuştan biyolojik veya psikolojik içgüdüler olmaları anlamında amaçlar kısıtlanmışlardır- veya davranışçı açıdan söylersek çevremiz tarafından bizde koşullandırılmışlardır.[17]

Fakat bu alternatif Durkheim için iki açıdan kabul edilemezdir. Nesnel olarak bakıldığında bu alternatif Durkheim'ı zaten reddetmiş olduğu "bireyci-pozitivist" etkenlere tekrar yöneltir. Eğer bu etkenlerin biyolojik kalıtım tarafından belirlendiği düşünülürse dönüş doğrudandır. Öte yandan eğer koşullanma yoluyla elde edilmiş olarak düşünülürlerse, ya koşullanma vasıtası son tahlilde insani olmayan çevreye bağlıdır, ki bu kabul edilemez, ya da bu vasıta *toplumsal ortam*dır ki bu durumda onun kaynağı ve kendine özgü niteliği sorunu yine olduğu gibi kalır.

Diğer, öznel bakış açısına göreyse sorunlar daha da büyür ve aslında kesinleşir. Zira bu bakışa göre kalıtım ve çevre etkenleri gibi bütün "dışsal"

---

15 Burada çok ihtiyatlı ilerlemek önemlidir çünkü bu terimlerin birçoğu olası belirsizliklerle doludur.

16 Bir fiilin yalnızca bir görev duygusuyla yapılması, onun ihmal edilmesinin *tamamen* sonuçsuz olduğu anlamına gelmez. Vicdan azapları en hoş olmayan sonuçlardır.

17 Yani belirli herhangi bir somut birey değil genel olarak insan.

etkenler zorunlu olarak, eylem açısından, koşullara ait unsurlardır. Ancak Durkheim'ın yeni görüşünün esası, bu etkenleri bu kategorinin dışına çıkarmaktır.[18]

O zaman geriye sadece, bütün çabaların bir kenara bırakılması ve baskının özünün kurala uyma yönündeki ahlaki yükümlülük olduğu görüşünü kabul etmek kalır, yani bir görev olarak kurala gönüllü bağlılık. Bu yol, Durkheim'ın bu konuyu ele aldığı daha sonraki eserleri bu bakımdan oldukça açık ve tutarlı hale gelene kadar giderek daha kararlı bir şekilde takip ettiği yoldur.

Elbette bu, baskı teriminin çok özel ve Durkheim'ın orjinal olarak düşündüğünden çok farklı bir anlamıdır. Bazıları bunun baskı olmadığını bile söyleyeceklerdir, çünkü o bir kurala gönüllü bağlılık içerir ki bu da baskının kesinlikle tam tersidir. Terimlerin alışılmış çağrışımları açısından bu geçerli bir itiraz olarak görünecekti, fakat terminolojiye dair meselelerin gerçekten önemli sorunları örtbas etmesine izin verilmemelidir. Bireyci düşünce biçimleri bizim kültürümüzün içine o kadar derin bir şekilde gömülmüştür ki böyle bir kafa karışıklığından kaçınmak çok zordur. Zira gönüllü bağlılık ve baskı arasındaki alışılmış ayrım faydacı çıkmaza ait çağrışımlar taşır. Ancak bu Durkheim'ın aştığı bir şeydir. O, faydacıların yapmadığını yapıp özellikle gönüllülük ve keyfîliği kesin olarak ayırdı. Bir taraftan bağlılık gönüllü iken diğer yandan ise bağlılık birey üzerinde bağlayıcıdır. Fakat fiziksel gereklilikten değil ahlaki yükümlülükten dolayı bağlayıcıdır.[19]

---

18 Analitik anlamdaki amaçları, *somut* amaçlarla özdeşleştiren ampirist ön yargının ne kadar kafa karıştırıcı olduğu yine çok açıktır. Şüphesiz hem kalıtsal ve hem de çevresel determinizm unsurları insanların somut olarak ne istediği konusunda rol oynar. "Amaçlar" eylemdeki nedensel bir unsur olarak somut bir kategori olamazlar.

19 Durkheim'ın eserini bu boyutlarıyla başka herhangi bir yazardan çok daha adil bir biçimde değerlendirmeye yaklaşmış olan ve eleştirmen olarak bu kadar şiddetli ve bir düşünür olarak bu kadar özgün olan Piaget gibi biri bile, bu hataya düşmüş görünüyor (Moral Judgment of the Child and "Logique génétique et sociologie," Revue philosophique, 1928, ss. 167 ve devamı). "Baskı" ve "işbirliği" arasında kurduğu zıtlıkta, ahlaki yükümlülüğün gönüllü olarak kabulünün en saf tipini baskıdan dışlar gibi görünüyor. Bu, Durkheim'ın kasttettiği anlamın haddinden fazla dar bir yorumunu içerir. Piaget'nin kullandığı ve "ahlaki gerçekçilik" dediği şeyi içeren baskı terimi, gönüllü kabulün, davranış kuralını yürürlüğe koyan bir otorite için geçerli olduğu kadar kuralın kendisi için geçerli olmadığı yerde anlaşılır, özellikle Piaget gibi bir kaynak için. Ancak Durkheim'ın daha sonraki yazılarından (Piaget'nin de alıntı yaptığı) açıkça anlaşıldığı üzere Durkheim, Piaget'nin "işbirliği" teriminde bulunan ahlaki disiplin tipinin dışlanmasını kastetmemiştir. Ancak Durkheim, baskının daima bir

Böylece Durkheim, denetim sorununu sonuca ulaştırmaya çalışırken, natüralist neden-sonuç ilişkisine tâbi olma ve yaptırımlardan kaçınma olarak düşünülen denetim anlayışı yoluyla, birincil vurguyu ahlaki yükümlülüğün "öznel" anlamına yapma yolunda ilerlemiştir. Baskı unsuru, değişen bir anlamla yükümlülük şeklinde kalmaya devam eder. Aktör, bu algıya sahip olduğu sürece istediğini yapmakta özgür değil "bağımlıdır", fakat bu diğer ikisinden de tamamen farklı bir bağımlı olma biçimidir.[20]

---

disiplin olduğu ve faydacı anlamda sadece bireysel arzunun bir ifadesi olmadığı konusunda ısrarlıdır. Aslında bu, baskı kavramına başvurmanın gerçek gerekçesidir. Piaget Durkheim'ın, en azından bu kadar açık biçimde, maalesef tespit edemediği gerçekten farklı olan iki ahlaki disiplin tipi arasındaki önemli ayrımı göstermiştir. Ancak bu katkı, Durkheim'ın nihai görüşüne dair eleştirinin temeli değil ancak ona yapılmış bir ilavedir.

Belki de Piaget'nin bunu görmemesinin bir sebebi, işbirliğiyle bağlantılı olarak bile normların aşılanmasına ilişkin bir unsurunun var olması gerektiğini açıkça tam olarak fark edememiş olmasıdır. Ahlaki bir uzlaşının ve bunun nesilden nesile devamlılığının toplumsal gerekliliği bunu kaçınılmaz kılar. Yine de bu asla "mütekabiliyet" unsurunun dışlandığı anlamına gelmez. Zira Durkheim için birey (şüphesiz *onun kastettiği* özel anlamıyla) tamamen ahlak dışıdır. Bu yüzden baskı olmaksızın ahlaktan bahsetmek bu şartlarda bir çelişkidir. Piaget'nin terimleri Durkheim'la aynı biçimde kullanmadığı ve kendi kullanımını onunkinden ayırmakta yeterince dikkatli olmadığından şüphe edebiliriz. Anladığımız üzere bu ayrımı yapmak da çoğunlukla biraz zordur.

Durkheim bu önermede Pareto'nun ulaştığı en önemli sonuçlardan birine dolaylı olarak ve örtük biçimde ulaşmıştır; kesinlikle ahlaki eylemde, amaçların belirlenmesinde, "baskı"nın gerekliliğinin asıl sebebi, analitik olarak amaçların aktör için bilimsel olgular olmaması ve olamamasıdır. Bu yüzden bunlara, aktörün esasında pasif olduğu duruma ait olguların "kendiliğinden" kabulü sürecinden daha farklı bir süreçle ulaşılır. Yeni anlamıyla baskı, sadece bu bilimsel olmayan sürecin adıdır. Bu, bilim metodolojisinin olumlu ya da olumsuz bir standart olarak, modern toplumsal düşüncede oynadığı belirleyici rolü yeniden gösterir. Pareto ve Durkheim eylemin nihai motivasyonunun temelindeki teorilerin bilimsel teoriler *olmadığı* konusunda hemfikirdirler. Ancak Durkheim'ın bu kavrayışın içerimlerini ayrıntılı olarak ortaya koyması uzun zaman almıştır. Durkheim'ın ahlaki baskısı, bilim metodolojisinden elde edilen kavramlarla tanımlanabilir olan "verimlilik" dışında, eylemindeki normatif bir unsurun tanımı anlamına gelir.

20 Profesör Sorokin, Tarde'ın şu pasajındaki görüşlerini kabul edip alıntı yaparken, Durkheim'ın sosyolojik düşüncesinin bütününün gelişim süreci içerisindeki yeri açısından bakıldığında, baskı ölçütü hususunda açıkçası aşırı dar bir yorum yapar: "Durkheim sadece zorlayıcı olan fenomenlerin toplumsal fenomenler olduğunu söylerken mantıksız bir şekilde onların alanını kısıtlar. Burada Tarde'ın eleştirisi... geçerlidir. Tarde der ki, bu durumda sadece fethedenin fethedilenle ilişkisi... ve zorlamaya dair fenomenler toplumsal fenomenler olacaklardı. Bu arada özgür işbirliğinin olduğu bütün örnekler... toplumsal olgular alanından dışlanmalıdır. Böyle bir toplumsal

Ancak baskı, disipline edici, denetleyici bir unsurdur. İnsan davranışındaki "bireysel" unsura ait kaos ahlakla ilgili değildir. Bu unsur, normatif bir sistemle ilişkilendirildiği sürece düzenle sonuçlanabilen, verili bir "biçim"dir. Belli durumlarda ve belli bakımlardan bireyin bu normatif unsurlara yönelik tutumunun, enine boyuna düşünülmüş ve ahlaki olarak nötr olabileceği doğrudur ancak bu, bütün meseleyi açıklamaz. Normal somut birey ahlaki olarak disipline edilmiş bir kişiliktir. Bu her şeyden önce normatif unsurların birey için "içsel" ve "öznel" hale geldiği anlamına gelir. Birey, bir anlamda bu unsurlarla "özdeşleşmiş" hale gelir.[21]

Durkheim, *Toplumsal İş Bölümü*'ndeki sorunların formülasyonundan başlayarak denetim sorunuyla meşgul olmuştur. O, farklı denetleyici unsurları ayırt etme sürecinden geçmiş ve sonunda ilgisini, normatif unsurlardan bazılarının rolü üzerine odaklamıştır. Fakat bu kategori içerisinde ilerleyerek dışsal koşullara çok benzer bir şekilde hareket eden normatif unsurları farklı bir kategoriden ayırt etmiştir. Bu iki farklı türdeki normatif denetim, herhangi bir nesnel ya da öznel ölçütle değil tutumla ayırt edilmektedir. Kuralların içeriği aynı olabilir. Mevcut durumdaki ayrım bununla ilgili değil, aktörün onlarla ilişki biçimiyle alakalıdır. Baskıya ait yaptırım kavramıyla ve genel olarak "verimlilik" normlarıyla bağlantılı olan ahlaki olarak tarafsız tutuma zıt olarak, kurala yönelik bir ahlaki yükümlülük ve özel bir saygı tutumu ortaya çıkar.

Daha sonra bu saygı tutumunun temellerini daha çok araştırmak için fırsat olacak. Durkheim'ın düşüncesinin bu aşamasında bu tutum kesinlikle basitçe bir olgudur. Bu, hem Hobbesçu soruna ve hem de düzen sorununa *anomie* teorisinin çok daha derin düzeyinde bir çözüm temeli sunar. İnsanların bu normatif kurallara yönelik hesaplama tutumundan ziyade saygı tutumuna sahip olmaları, eğer doğruysa, düzenin var oluşunun bir açıklamasıdır. Buna karşın bu tutumun, nereye kadar insanların eylemine ait diğer unsurların bir fonksiyonu olduğu şimdilik cevapsız bırakılabilecek bir sorundur.

Şu an elimizdeki sorun, bu unsurun Durkheim'ın teorik sisteminin yapısı içerisinde önem kazanmasının sonuçları sorunudur. En temel ve birincil sonuç faydacı çıkmazı aşmaktır. "Öznel" artık faydacı anlamdaki rastlantısal ihtiyaçlar unsuru tarafından tam olarak kapsanamaz çünkü bu

---

fenomenler anlayışı açıkça hatalıdır." Bkz. P. A. Sorokin, Contemporary Sociological Theories, ss. 466-467.

21 Onlar, Freud terminolojisinde bir "üst benlik" oluşturmak üzere "içe atılmışlardır."

ihtiyaçlar normatif bir düzenin temeli haline gelemezler. Bu yüzden de faydacı anlayış somut bireyin somut ihtiyaçlarını kapsayamaz.

Durkheim'ın düşüncesinin bu son evrelerindeki bir başka sonuç ise görev ya da baskının ahlakın önde gelen tek niteliği olmadığıdır. O, görev düşüncesinin temel önemini kabul ederken Kantçı etiği, bütün dikkatini sadece göreve odakladığından dolayı eleştirir.[22] Orada iyi unsurunun, arzu edilebilir olma unsurunun da olduğunu söyler. Ahlaki bir kural, bağlayıcı olarak kabul edilmediği sürece ve ona yönelik tutum çıkarcılıktan çok farklı olmadığı sürece ahlaki değildir. Fakat aynı zamanda ona riayet etmek arzu edilir olarak kabul edilmediği, bireyin mutluluğu ve kendini gerçekleştirmesi ona bağlı olmadığı sürece, o gerçekten ahlaki değildir. Yalnızca bu iki unsurun birleşimi ahlakın doğasına ait tam bir açıklama verir.

Durkheim'ın düşüncesinin gelişiminde bu ikisinin ilişkili olma biçimi son derece önemlidir. Onun ilk başlangıç noktasının faydacı çıkmaz olduğu gerçeği, dikkati ahlakın bir yönünden başka tarafa çekmişti -iyi ve arzu edilir olana- çünkü o aşamada arzu, faydacı "keyfî" ihtiyaçlar düşüncesiyle ilişkiliydi. Bu yüzden Durkheim, ikisini birbirlerini karşılıklı olarak dışlayan şeyler olarak düşünerek, ahlakın diğer yönü olan göreve yönelmiştir. Şüphe yok ki, başlangıç noktasını da düşünürsek bu sağlam bir kavrayıştı. Fakat onun baskının doğasına dair düşüncesi değiştikçe, bütün sorun da onunla birlikte değişti. Sonunda faydacı çıkmaz aşıldığında, eski alternatifler ortadan kalktı. Mesele artık kısıtlayıcı dışsal etkenler *karşısında* bir somut amaçlar ve arzular meselesi değildi fakat şimdi kısıtlayıcı etkenler kısmen bu amaç ve arzuları belirleyerek, somut amaçlar ve değerlere dahil olmuşlardır. Ve normatif kurallar, görevle uyum içinde, bireyin eylemdeki değerler sisteminin tamamlayıcı bir parçasına dönüştükleri için, bu kuralları aynı zamanda arzu edilir olarak düşünmek artık tuhaf değildir. Görev ve iyi arasındaki bu katı etik düalizm, o eski faydacı çıkmazın bir boyutudur ve bu çıkmaz aşıldıktan sonra artık bunun da sürdürülmesine gerek yoktur. Faydacılığa dair en temel eleştiri, onun yanlış bir somut insani kişilik anlayışına sahip olduğuydu. Dolayısıyla sadece arzu edilirlik değil mutluluk da yeniden gündeme gelir, bir dizi toplumsal normla bütünleşen bireyin somut durumu olarak.

Ayrıca ahlaki yükümlülüğün ortaya çıkışı, Durkheim'ın düşüncesinde yukarıda bilişsel ön yargı olarak ifade edilen şeyin aşılmasında da, bü-

---

22 Bkz. "La détermination du fait moral," in *Sociologie et Philosophie*.

yük bir adımı içerir. Disipline edici unsurun eylem üzerindeki etki biçimi, artık sadece aktörün dışsal gerçekliğe yönelik bilgisi yoluyla anlaşılmaz. Kurallara riayetin, ahlaki bir yükümlülük anlamıyla bile, kesinlikle bilişsel unsurları gerektirdiği bir gerçektir. Normun içeriği ve davranış açısından sonuçları zihinsel olarak anlaşılmalıdır. Şüphesiz somut eylemin normun gerekliliklerine tam olarak uyma konusundaki yetersizliğinin kısmen eksik anlayıştan kaynaklandığı söylenebilir. Fakat bu bilişsel unsura ek olarak saygı tutumu ondan ayırt edilebilir. Artık eylemin öznel bakış açısıyla, sadece pozitif bilime ait bilimsel bir şema açısından analizi kabul edilebilir değildir. Tamamıyla yeni bir tutumlar, duygular ve benzeri şeyler alanı açılır. Ego artık sadece fotoğrafik bir resim, dışsal dünyaya ilişkin olguların bir kaydı değildir.

Aslında buradan, eğer bütünüyle anlamsız hale gelmese bile, dışsallık ölçütünün anlamına dair paralel bir değişim olduğu sonucu ortaya çıkar. Zira aslı itibariyle bu ölçüt, bilişsel anlamıyla kesinlikle dışsal dünyadaki unsurlara gönderme yapmaktadır. Fakat aktör ona yönelik ahlaki bir yükümlülük tutumunu koruduğu sürece, eyleminin yöneldiği norm artık aynı anlamda dışsal değildir. Freudcu terimlerle söylersek, bunlar bizzat bireysel kişiliğin kurucu bir unsurunu oluşturmak üzere "içe atılmışlardır". Aslında bu ahlaki unsur olmadan, insan bireyleriyle kastettiğimiz personae* hiç olmayacaktı. Eski anlamıyla dışsallık artık geçerli değildir. Durkheim onu kullanmayı tamamen bırakmasa da, ilk eserlerine nispeten sonraki eserlerinde bu ilke çok daha az göze çarpan bir rol oynamıştır.

Durkheim ahlaki yükümlülük teorisine, somut bireyin eyleminin intihar istatistikleri gibi, kitlesel fenomenlerle değil öznel bakış açısına göre analiz edilmesi süreciyle ulaşmıştı. Bu teorinin "*sui generis* bir gerçeklik olarak toplum"un statüsüne dair metodolojik sorunla ve kolektif temsillerle ilişkisi nedir?

İlk sorunu cevabı tümüyle açıktır. Çalışmanın her yerinde kullanılmış olan genel analiz çerçevesi aynen kalmıştır. Toplumsal olan, ne faydacı rastlantısal ihtiyaçlar unsuruyla ve ne de kalıtım ve çevreyle özdeşleşecektir, bunların hepsi Durkheim için "bireysel"dir.[23] Toplumsal unsur maddi

---

* Persona teriminin çoğul hali olarak kullanılan personae ibaresi, aktörün toplumsal hayattaki görünümünü, davranış biçimlerini ve diğer insanlara sunduğu imaj ve kişiliği ifade eder -ç.n.

23 Kalıtım ve çevre açısından bu görüşün savunulabilir olmadığı belirtilmişti (2. Bölüm, eklenmiş açıklama, ss. 115-116). Bu tez Durkheim'ın ilk kavramsal şemasının kendine özgü yapısından elde edilmiştir.

değil psişik bir unsurdur. O halde meydana gelen şey ahlaki yükümlülük normları sisteminin bu şekilde toplumsal unsura ***dönüşmesi***dir. Bu, esas yönlerinden biri itibariyle, toplumsal unsurun, yani toplumsal gerçekliğin tanımlanması yönündeki uzun arayışın sonudur. Bireylerin dayanışması ortak bir ahlaki kurallar ve değerler bütününe sadakatten oluşan bir birliktir. *Anomie*'nin düzensizliğiyle zıtlık arz eden düzen hali ahlaki düzendir. Aslında bu çözüm, bu belirli bağlamda daha başka sorunlara yol açsa da, genel şema açısından onun daha önceki bütün acil sorularını cevaplar. Bu sorunlar şimdi tartışılacaktır.

Fakat ilk olarak yeni görüşün içerimlerini bir adım daha ileri taşımak gerekir. Bu şartlarda bir toplumsal grubun bütünleşmesinin, üyelerinin ahlaki otorite taşıyan şey olarak tek bir bütünleşik normlar yapısını kabul etmelerine bağlı olduğu açıktır. Durkheim'ın ifade ettiği üzere bir toplum "ahlaki bir topluluk"tur ve böyle olduğu sürece istikrarlı olur.

Durkheim kolektif temsiller terimini bu yeni bağlamda da kullanmaya devam etmiştir. Fakat terimin anlamı bir önceki bölümde tartışılana göre çok köklü bir biçimde değişmiştir. Bu temsiller, bireylerin zihinlerinin dışında var olan bir ampirik gerçeklik ***hakkındaki*** fikirler sistemi değildir. Doğrusu, bu temsillerin kendisi eylemdeki geçerli etkeni oluştururan bir fikirler bütünüdür, yani geçerli etkenin kendisi sadece bireylerin zihinlerinin bir temsili değildir aksine bizzat "bireylerin zihinlerinde" bulunur. Şüphesiz fikirler hala bir şeylerin temsili olarak anlaşılırlar. Fakat bu bir şey, eş zamanlı olarak var olan, gözlemlenmiş bir ampirik varlık değil, olgudaki normatif unsurlar fiilî eylem biçimini belirlediği sürece, kısmen meydana gelen ya da devam ettirilen bir durumdur. Bu durum, gönderme yaptığı ampirik dünyada şu an var olan değil gelecekteki bir durumdur. Bir yönüyle,[24] böyle fikirlerin bilimsel olgu kategorisine uymasını imkânsız kılan da budur. Ve gelecekteki bu durumun gerçekleştirilmesi sadece kalıtım ve çevreye değil, aktörün aktif failliğine dayandırılabilir olduğu sürece, onun da tahmin edilebilen bir olgu meselesi olması imkânsız hale gelir.

O halde kolektif temsiller *ortak* ideal normları da kapsarlar. Onların toplumsal yönü artık esas itibariyle bir anlamda bizim güneşin "kolektif temsilleri" derken yaptığımız gibi kullanılan sembollerin aynı ampirik gerçekliğe dönük ortak göndermelerine dayanmaz, fakat ideal normlar gibi "toplum" denilen topluluğun çeşitli üyeleri üzerinde ahlaki olarak bağla-

---

24 Fakat nihai amaçlar eylem açısından önemli, bilimsel olmayan fikirleri tam olarak kapsamazlar. Diğerleri XI. ve XVII. Bölümlerde tartışılacaktır.

yıcı oldukları gerçeğine dayanabilir.[25] Daha önce de kullanılan formülde, Durkheim ortak bir değer sisteminin bir toplumun dengeli, istikrarlı bir sistem olması için gereken koşullardan biri olduğu görüşüne ulaşır. İfade edildiği üzere yeni görüşten şöyle bir sonuç daha çıkar: Bu değer sisteminin eylemle ilişkili özellikleri, bilişsel yönü itibariyle, bütün ayrıntılarıyla incelenerek tam anlamıyla ele alınamaz. Zira bir normu ve onun eylem için sonuçlarını anlamak, onu *ipso facto* ahlaki anlamda bağlayıcı kabul etmek değildir. Bilişsel unsura ilave olarak saygı tutumu unsuru da vardır. Dolayısıyla formül; tek başına kolektif *temsillerin*, bu yeni anlamıyla bile, eylem sistemlerinin yapısının bir parçası olarak düşünülen toplumsal gerçekliği tanımlamaya yeterli olmadığıdır. Toplumsal gerçeklik homojen bir varlık olmaktan çıkıp birçok bağımsız unsur olarak farklılaşmaya başlamıştır. Toplumsal gerçekliğin tortu bir kategori olarak ortaya çıkışı karşısında bu kesinlikle şaşırtıcı değildir.

Etik Sorunlar

Tartışma şimdi Durkheim'ın, toplumsal unsurun normatif kurallara yönelik ahlaki yükümlülük unsuruyla özdeşleşmesiyle ilgili yeni görüşünde bulunan sorunlar meselesine dönebilir. Onun eylemde ahlaki yükümlülüğün rolüne dair genel analizini kabul edersek, buradan kişilerin gerçekten çıkarcı olmayan ahlaki güdülerden kabul *ettiği* (veya etik olarak haklılıkla kabul *edebileceği*) normların *toplumsal* normlar olması gerektiği ve bunların topluluğun diğer üyelerinin de çoğunluğu tarafından paylaşılması gerektiği sonucu çıkar mı? Nihayetinde, ahlaki eylemin filozoflarca hayranlıkla bakılan önde gelen biçimleri, topluluğun genel yasasına karşı koymayı içerenlerdir.[26] Ahlaki ve toplumsalın özdeşleştirilmesi, toplumsal uyumluluğu yüce ahlaki değer düzeyine yükseltme tehlikesini barındırır.

Eleştiri gerekçelendirilir. Sonuç katı mantık içerisinde seyretmez. Ahlaki eylem kategorisinin, toplumsal boyutuyla tamamen açıklanabileceğini ortaya koyan hiçbir kanıt yoktur. En önemlisi toplumsal baskıya ahlaki temellerde direnme olasılığını, önemini ve arzu edilirliğini reddetmek kesinlikle tehlikelidir. Fakat Durkheim'ın buradaki görüşünün eleştiriye açık olduğu gerçeğinin, onun toplumsal hayatın, özellikle faydacılar ve pozitivistler tarafından çok yaygın bir şekilde görmezden gelinen boyutlarına

25 Bu değişimle beraber metafizik grup ruhu sorunu ortadan kalkar.
26 Sokrates bunun için seçkin bir örnektir.

dair derin bir kavrayışa ulaştığı gerçeğinin üstünü örtmesine izin verilmemelidir. Durkheim'ın ne kastettiğini anlayan çok az sayıdaki eleştirmen ana vurguyu genellikle ilişkinin bir tarafına, yani ahlakın *toplumsal* bir fenomen oluşuna yaparlar. Mevcut amaçlarımız için ve Durkheim'ın kendi bilimsel gelişimi açısından çok daha önemli olan ise diğer tarafıdır; bu da toplumun, en azından başlıca yönlerinden biri itibariyle, Durkheim'ın kavrama yüklediği tam anlamıyla, *ahlaki* bir fenomen olduğudur. Bu önermenin temelinde yatan esas olgular kısaca şu şekilde formüle edilebilir:[27] İnsani eylemin analizi bir nihai değerler sisteminden ayrı olarak anlaşılamaz. Bu nihai değerlerin, araç-amaç ilişkisi açısından, varlık sebebi kendileridir ve başka bir amacın aracı değillerdir. Aynı zamanda onlar bireye, sadece bir şey için değil, mesela kendi içerisinde araçlar olarak değil, iyi olmak için, bir yükümlülük özelliği yüklerler; iyinin peşinde olma yönündeki genel yükümlülük bu değerlerin de peşinde olmaktır.[28]

Ayrıca belli birey için, eğer rasyonel eylem tasavvurunun bir anlamı olacaksa, o bireyin nihai değerleri birbirleriyle sistematik, hiyerarşik bir ilişki içerisinde örgütlenmiş olarak düşünülmelidir. İnsanın tercihinde hakiki özgürlük olduğunu ve önceden düzenlenmiş bir dengenin olmadığı gerçeğini göz önüne alırsak, böyle belirsiz sayıda değer sistemlerinin olması gibi soyut bir olasılık vardır. Fakat özellikle bu sistemler nihai ve dolayısıyla bir anlamda mutlak olarak düşünüldükleri (aktöre göre) için, ortak bir hayatı paylaşmak zorunda olan aynı bireyler topluluğu içerisinde böyle belirsiz sayıda sistemin varlığı toplumsal düzenle uyumsuz olacaktır, herkesin herkese karşı savaşı gibi.

Bu yüzden, değer sistemlerine dair en azından minimum düzeni sağlamak için gerekli ölçüde bir paylaşım olmalıdır; yani *ortak* bir değerler sistemi olmalıdır. Bu durumun önemi en az düzeyde bir düzenden, bütün eylemlerin böyle bir değerler sisteminin gerçekleştirilmesi olarak anlaşılacağı tam bir bütünleşme haline kadar değişebilse de, bu her topluluğun

---

27 Şüphesiz, Durkheim'ın kendi terimlerinden biraz farklı terimlerle fakat genel olarak yapmış olduğu temel keşiflerle tutarlı bir şekilde ve aynı zamanda kendisine ait başarısız içerimlerin bazılarından kurtulmuş olarak.

28 Onları bilimsel terimlerle gerekçelendirmeye çalışmak daima döngüsel bir akıl yürütme içerir. Aynı zamanda, iyinin peşinde olmaya dair yükümlülük duygusu insanoğlunun örtbas edilemeyen nihai özelliklerinden biri gibi görünmektedir. Böyle yapmaya yönelik çabalar sadece bir başka şekilde aynı sonuca çıkar. İyinin peşinde olmak, eylem sistemlerinin fayda anlayışına benzeyen "biçimsel" bir özelliğidir. O, bizzat eylem anlayışının doğasında bulunmaktadır.

yaşamının hayati bir özelliği olmalıdır. Durkheim ampirik olarak açıkça göstermiştir ki *anomi*nin belli bir noktanın ötesine kadar genişlemesi fiziksel hayatın kendisi için tehlikelidir.

Ayrıca normatif sistemlerin rolü önceden Durkheim'a göre açıklanmamış bir olgu olan şey için -yani "toplumsal tiplerin" çeşitliliği için- bir açıklama verir. Zira belirli bir topluluğun üyelerinin belli bir ölçüye kadar tek bir normatif değerler sistemini paylaşması gerekirken, bütün toplulukların aynı sistemi paylaşacağına inanmak için *a priori* bir neden yoktur. Gerçekte onlar, genel olarak bir topluluk içindeki bireylerin öyle yapmış olmalarıyla aynı şekilde bir şey yapmazlar.

Bu şekilde ifade edildiğinde, Durkheim'ın teorisinin temelindeki esas olgular, bazı itiraz edilebilir içerimleri olmadan açıklanabilir. En önemlisi bu teori yine de, bir bütün olarak toplulukça paylaşılan değer sisteminin dışında ve aynı zamanda ahlaki uyumluluğun toplumun istikrarındaki büyük önemini küçümsemeden, ahlaki bir otorite kaynağının bireysel olarak tanınması için açık bir kapı bırakır.

Fakat öyle bir durumda, bir yazarın çalışmasında sadece doğruyu hatadan ayırmak ve doğruyu olduğu gibi bırakırken hatayı düzeltmek önemli değildir. Durkheim çapında bir insanın eserini tartışırken hataya nasıl düştüğünü ve onu kendi düşünce sistemine nasıl oturttuğunu araştırmak öğreticidir. O halde Durkheim toplumu ve ahlaki yükümlülüğü *özdeşleştirme* noktasına nasıl gelmiştir?

Bütün bu gelişmeler karşısında bu görüşün muhafaza edilmesi her ne kadar mantıksız olursa olsun, Durkheim'ın *Ahlak Eğitimi*'ne kadar, genel anlamda kendi pozitivist görüşünü bilinçli olarak sorgulamadığı kesindir. Böyle önemli ve derinlere kök salmış düşünce biçimleri, özellikle Durkheim gibi dirençli bir düşünürün zihninden kolay kolay sökülüp atılamazlar. Bu yüzden o hala tam pozitivist manasıyla toplumun *sui generis* bir gerçeklik olduğu yönündeki önermeyi savunma eğilimindedir. Bu sadece sosyolojik gözlemci için değil fakat eylemde bulunan birey için de analitik olarak ayrı olan toplumsal etkenin ampirik "gerçekliğini" gerektirir. Ve Durkheim hala bunu savunarak, bu etkeni yukarıda ana hatları sunulan analiz şemasına uyumlu hale getirir. Durkheim, kabaca kalıtım ve çevre olarak adlandırdığı köklü doğa alanlarının yanına toplumsal adıyla bir üçüncüsünü eklemiştir. O sürekli olarak eleme yoluyla iddialar ileri sürerek tartışmayı yürütmektedir; mesela böyle bir şey ilk iki kategoriye de ait

olamaz, öyleyse üçüncüye ait olmalıdır gibi.[29] Üçüncünün *ahlaki* bir gerçeklik olması, sonuçları Durkheim'ın bilinçli olarak yaptığından daha fazla geliştirilmediği sürece, doğasının kesinleştirilmesiyle ilgili görünmektedir ve daha fazla bir şey değildir. "Gerçeklik" terimi hala *hem* nesnel ve *hem de* öznel açıdan var olan ampirik doğanın bir yönünü çağrıştırır.

Durkheim, henüz bu görüşün en önemli zorluğunu görmemişti çünkü büyük ölçüde o yukarıdaki ayrımı sistematik olarak yapmamıştı ve onun içerimleri yoluyla düşünmemişti. Onun görüşü, eğer uygun biçimde nitelendirilirse, şüphe götürmez biçimde doğrudur. Gözlem yapan bilim adamına göre gözlemlediği kişilerin savunduğu ahlaki fikirler ve onlardan çıkan eylem kuralları, şüphesiz doğası ve sonuçları bilimin rasyonel analizine tâbi olan, eylemdeki gerçek etkenlerdir. Nihayetinde o, Durkheim'ın ve diğer birçok bilim adamının doğa derken kastettiği şeydir; bilimsel analize tâbi bir dizi fenomen. Bu anlamda bir *örf ve âdetler bilimi* (*a science des moeurs*) tamamen mantıklı ve mümkündür, esas itibariyle Durkheim'ın sosyolojiyle kastettiği de budur. Fakat bu, açıklamak zorunda olduğu fenomenler insani eylemle ilişkili olan normlar olsa da, normatif değil açıklayıcı bir bilim olarak düşünülmelidir. Bu bilim, normların ahlaki geçerliliğini değil nedensel etkinliğini açıklamakla ilgilenir.

Bu bilimde, belli bir gelişim evresindeki bütün diğer bilimlerde olduğu üzere, incelenen fenomenlerle ilgili belli olguların açıklanmamış olarak kalması -nihai veriler olması- gerçeği onun bilimsel başarılarını ve gelişme potansiyelini küçümsemek için geçerli bir sebep değildir. Zira bütün ampirik bilimler bu bakımdan aynı durumdadır. Herhangi bir bilgi bütünündeki ampirik unsur zorunlu olarak rasyonel olmayan unsurdur, mistik kavrayış kadar hakiki. Bütün bilim adamlarının yapabildiği tek şey, bir noktaya işaret etmek ve benim kastettiğim de *işte o* demektir. Bir teorinin bilimdeki işlevi de bu ampirik unsuru en aza indirmektir ve teorik ilerleme, özellikle daha önce sadece ampirik temelde ele alınmak zorunda olan gerçekler için, rasyonel bir açıklama bulmaya dayanır. Mesela Durkheim'ın ilk eserlerinde toplumsal tiplerin çeşitliliği daha sonrasında açıklanabilir kılınan böyle nihai bir ampirik gerçekti.

İfade edildiği üzere, Durkheim'ın buradaki *sosyolojik* doktrini genel olarak sağlamdır ve onun önemi pek de abartılamaz. Sorun ve karmaşıklıkların çoğu, onun da bütün pozitivistler gibi *yalnızca* bir sosyolojik dokt-

---

29 Bkz. *L'éducation Morale*' ve "La détermination du fait moral," in *Sociologie et Philosophie*.

rinle değil aynı zamanda pozitivist anlamda bir etik teoriyle ilgilenmesi gerçeğinden kaynaklanır, bu da *bilimsel* bir etiktir. Bu, Durkheim'ın analizini gerçekten tutarlı bir genel teori sistemi ve metodolojisi kazandıracak kadar ileri taşımasını engeller. Zira mantıksal akıl yürütme hariç, eylemin bütün unsurlarının *aktöre göre* bilimsel anlamda dışsal dünyaya ait olgular olması bilimsel etiğin bir gerekliliğidir. Fakat tekrar tekrar belirtildiği üzere, bu görüş eylemdeki nihai değerler etkeninin doğasıyla[30] tamamen uyumsuzdur (*somut* amaçlar veya diğer somut unsurlar olarak değil bir *etken* olarak). Ancak Durkheim bu uyumsuzluk ve tutarsızlığı gerçekten bu noktaya dek görmez; önceki analiz, onun görüşüne ait oldukça makul içerimler olarak düşünülebilecek olan şeyleri ayrıntılı olarak ortaya koyarken, bu aşamada gerçekten kendi düşüncesinin ötesine geçer. Bu onun düşüncesinin en önemli içeriğini kavramak için gerekliydi.

Fakat aslında Durkheim'ın da benimsediği bir uzlaşı konumu vardır. Eğer eylemin diğer unsurları kadar amaçlar da olgular olarak düşünülmek zorundalarsa ve eğer gözlemci ile aktörün bakış açıları arasındaki ayrım gerçekten açıkça ortaya konmamışsa, bu gerekliliklere uymaya görece çok yaklaşan bir amaçlar kategorisi vardır; somut bir topluluğa ait kabul edilmiş yönlendirici normlarda fiilen ifade edilenler. Zira gözlemci için bu ortak normların, normlar olarak varlığı gözlemlenebilir bir olgudur.

Bu normlar hukuk kurallarında, dinsel doktrinlerde ve somut âdetlerde ifade edilmiş olarak bulunacaklardır. Bunların aktöre göre esasında normatif olan niteliğinin, bu göreceli somut varoluş sebebiyle, anlaşılması güçleşir.

Aynı zamanda, etik için de önemli olan aktörün bakış açısına göre böyle normlar da nispeten olgular gibidirler. Onlar fiilen topluluk hayatını yönettiği sürece, yerleşik olgulardır; onların ihlal edilmesi içsel olduğu kadar, yaptırımlar şeklinde dışsal sonuçlar da getirir. En önemlisi, *etik* amaçlar için olması gerektiği gibi, dikkat, eylem unsurlarının *genel* analizi üzerinde değil, *somut* bireylerin durumu üzerinde yoğunlaştığı sürece, olgu veya koşul ile norm arasındaki ayrım anlaşılmaz hale getirilir. Diğer taraftan bireylerin topluluk tarafından paylaşılmayan etik idealleri bu gerekliliklikleri karşılamaz ve değerlendirme dışına itilir.

Bireysel eylemin normatif denetiminin gerçek doğasını tanımada bu kadar ileriye gitse de, bu yol bir yandan da Durkheim'ın etikte bu ka-

---

30 Bu çalışmada incelenen teori sistemi açısından. Ontolojik sorun, birçok kez ifade edildiği üzere, onun kapsamı dışındadır.

dar pozitivist bir görüşü koruyabildiği bir yoldur: diğer yandan ise bu yol onu, *toplumsal* normu ayrıcalıklı bir geçerlilik konumuna yükseltmeye ve bireysel etik bağımsızlığı reddetmeye yöneltmiştir. Böylece o ne İsa'ya ne de Musa'ya yaranamamak gibi talihsiz bir duruma düşer. O gerçek pozitivizmden o kadar uzak düşmüştür ki, artık bilimsel sağlamlığı konusunda gerçek pozitivistleri ve faydacıları tatmin edemez, onlara göre Durkheim bir metafizikçidir. Diğer taraftan etik idealistlere göreyse, onların gözbebeği ilkeleri olan, bireysel ahlaki özerklik ilkesini bastırmasından dolayı suçludur ve dolayısıyla materyalist gibi çok sert yakıştırmaları hak eder.

Fakat bu haklı etik itirazlara rağmen, Durkheim'ın eserinin sosyolojik açıdan muazzam önemi gözden uzak tutulmamalıdır. O sadece toplumsal denetimin doğası üzerine değil ahlaki uyumluluğun rolü ve önemi üzerine de ciddi bir kavrayış kazanmıştır. Zira toplumsal varoluşun büyük ölçüde toplumun üyelerinin ahlaki uzlaşısına dayandığı ve onun tamamen kökten çöküşünün cezasının da toplumsal imha olduğu bir gerçektir. Bu gerçek, teorik arka planı aslında faydacı olan liberal tipin, teoride olduğu kadar pratikte de çok başarısız sonuçlarla birlikte görmezden gelmeye eğilimli olduğu bir gerçektir.[31] Böylece Durkheim bu liberal teorisyen tipinin tamamen yoksun olduğu bir şeyi önerebilir; bu, neden artan çeşitlilikteki etik fikrin liberallerin varsayma eğiliminde olduğu bu anlamdaki mutluluk artışıyla değil de, toplumsal istikrarsızlıkla ve *anomie*yle ilişkilendirilmesi gerektiğine dair açıklamadır.

Fakat onun başarısının muazzam önemi, eleştirel olmayan bir dalkavukluk tutumu benimsemek ve sorunları ifade etmekten kaçınmak için bir sebep değildir. Ahlaki fenomenlerin kendine özgü niteliğini tanımasına rağmen, Durkheim'ın pozitivist düşünce biçimlerine inatçı bir şekilde bağlılığı onu, ahlaki fenomenler ve pozitivist bilimin ele aldığı doğanın diğer olguları arasındaki büyük farkı küçümsemeye yöneltir. Bu farkın yeterince vurgulanmayan iki yönü burada kısaca belirtilmelidir.

Etik idealler de dahil olmak üzere, normların gözlemci tarafından ampirik fenomenler olarak ele alınabilme imkânına rağmen, asla unutulmamalıdır ki onlar son derece kendine özgü fenomenlerdir; eylemde bulunan

---

31 Buradan asla zorlama yoluyla böyle bir uzlaşmanın elde edilmesinin zorunlu olduğu, elde edilmesi gerektiği veya çok sınırlı bir ölçü haricinde, elde edilebileceği sonucu çıkmaz. Durkheim'ın kendisi, gerçekten ahlaki bir eylem için kendiliğinden olmanın önemini tekrar tekrar vurgular. Onun bu görüşünden Nazi tarzı düşünce kontrol yöntemlerinin kolay bir gerekçelendirmesini çıkarmak makul değildir.

bireylere göre bu fenomenler *normlar ve ideallerdir*. Onlar hakkında gözlemlenebilir olan şey, onların önermeler olarak gönderme yaptıkları somut varoluş durumu değil, eylemde bulunan bireylerin böyle varsayımsal bir duruma arzu edilir gözüyle baktıkları ve dolayısıyla önemli ölçüde onu gerçekleştirmek için çabalıyor olarak düşünülebilecekleri gerçeğidir.[32] Ancak bunun gerçekleştirilip gerçekleştirilmeyeceği ve hangi ölçüde gerçekleştirilebileceği, çözümü bu şekilde sadece ideal normların varlığında verili olan bir mesele değildir fakat bir sorun olarak kalır. Bu sorun, bireylerin eylemde bulunduğu koşullara olduğu kadar eylemde bulunan bireylerin *çabasına* da dayanır. İnsanların normlarla ilişkisine dair bu aktif unsur, onun yaratıcı ve iradeci tarafı, kesinlikle pozitivist yaklaşımın küçümsemeye çalıştığı bir şeydir, zira pozitivist teori ampirist bir bilim adamının idealinde vücut bulan pasif, uyum sağlayıcı, alıcı bir tutum açısından düşünür.

Durkheim da, ileri aşamalarında bile, bu ön yargıdan muaf değildir. Çoğunlukla ona atfedilen, *statükoyu* idealle özdeşleştirme imasının gerisinde aslında bu vardır. Zira ihtiyatlı olmaya azami ölçüde dikkat edilmedikçe, ideallerin gerçekler olarak ele alınması, bir şekilde bilinen bütün gerçeklerin idealleştirilme tehlikesini arz eder. Bu tehlikeden kaçınmanın tek yolu, eylemdeki unsurlar olarak ideallerin kendine özgü niteliği ve onların aktörün durumuna ait unsurlardan -"koşullu" unsurlar- köklü biçimde ayrımı üzerinde sürekli olarak ısrar etmektir.

Bu düşüncelerden, sadece insani eylemle uğraşan bilimlerde ampirist bir metodolojik görüşün savunulamaz olduğu değil, ayrıca onların

---

32 Sorun, özdeşleştirilmeleri önemli bir karmaşa kaynağı olan ideal ve gerçek kavramları arasındaki çifte ayrım açısından ortaya konabilir. Aktör için olduğu kadar gözlemci için de bu ayrım hayatidir. Her ikisi için de ideal, bir anlamda bir gerçekliktir, yani aktörün böyle böyle bir ideali beslediği bir gerçektir. Fakat bir idealin, bir *eylem* normu olduğu için, çifte bir yönü vardır. Olgusal yönüyle bir ideal var olur ancak onun gerçekliği, olduğu gibi, sadece var oluşuyla tam olarak açıklanamaz: O aynı zamanda hem arzu edilebilir bir (şimdiki durumun gelecek için korunması dahil) *gelecek* ampirik olaylar durumuna -kendisi *dışında*- ve hem de aktörün *mevcut* öznel durumuna gönderme yapar. Birincisi (en azından kısmen) şüphesiz başarısızlık olasılığıyla birlikte eylem yoluyla gerçekleştirilecektir. *Dış* dünyanın bir gerçekliği olarak, gözlemci için bir ideal var olur, fakat bu idealin gönderme yaptığı gelecek durum zorunlu olarak var *olmaz*. Diğer taraftan aktöre göre, o bir ideal olarak var olur fakat hiçbir anlamda dış dünyanın güncel bir gerçekliği olarak var olmaz. Onun meydana gelmesinin tek yolu onun eylem yoluyla gerçekleştirilecek olmasıdır, yani bir ideal olarak varoluşunun son bulması ve artık bir gerçek olarak varolmasıdır. Bu ayrımları sürekli olarak akılda tutmak, açık ve net düşünme adına mutlaka gereklidir.

en önemli kavramlarının en azından bazılarındaki soyutlamanın kendine özgü bir türde olduğu sonucu çıkar. Durkheim'ın tartışılan görüşündeki değişimin en temel özelliği "toplumsal"ın, öznel kavramlarla, "olgusal" ve koşullu statüden, normatif statüye geçişidir. Nesnel ve öznel bakış açısı arasındaki ayrımı bu kadar hayati yapan da işte budur, çünkü bu ayrım ikisi arasında, normatif unsurların statüsüyle ilgili olarak, bir simetri eksikliğini ortaya koyar. Normatif unsurlar, nesnel bakış açısına göre, olgusal unsurları oluşturur; aksi takdirde gözlemlenebilir olmayacaklardı ve bilimsel bilgi bütününde yerleri olmayacaktı. Fakat aynı zamanda öznel bakış açısına göreyse onların statüsü kökten farklıdır. Bu statü, eğer bunların "ideal", normatif unsurlar olarak olgusal bir atıfları varsa, bu atfın fiilen var olan bir duruma değil, olsa olsa çaba olmadan meydana getirilemeyecek veya muhafaza edilemeyecek bir olgusal duruma yönelik olduğu statüdür. Bu statünün gerçekleştirilmesi ya aktörün mevcut durumda belli değişimleri meydana getirmesi veya bazı değişimler olmasını engellemesi şartlarına bağlıdır.[33]

Normatif ve normatif olmayan unsurlar arasındaki fark, imgesel olarak veya potansiyel olarak somut bir varlığa veya duruma gönderme yapan kavram türünde en canlı şekilde ortaya çıkar. Normatif bir kavram sadece sürtünmesiz bir makine tasavvurunun soyut olması anlamında soyut değildir, aynı zamanda eldeki analizin amaçları açısından şu an için var *olmaz*. O, söz konusu özel somut bağlam içerisindeki eylemden ayrı olarak var oldu ya da var olabildiyse daha da soyuttur; onun normatif önemi olamaz çünkü normatif bir kavram, daima olgusal olarak bazı bakımlardan

---

33 Analizin başlangıcında belirtildiği üzere (2. Bölüm) eylem şeması için geleceğe yönelik bir atıf elzemdir. Fakat normatif ve koşullu unsurlar arasındaki esas analitik ayrım, belirlenmiş bir gelecek durumun tahmin edilebilecek yönlerinin aktörün müdahalesi olmadan alacağı yön ve aktörün duruma müdahalesine atfedilebilir olan "fiilî" durum ile varsayımsal durumun farkları arasındadır. Yalnızca bu *farklar* normatif unsurlara atfedilebilir. Bu analitik ayrımın geçerli olduğu iki ana ideal durum türü vardır. (1) Tahmin edilen durumun evvelki durumun bir devamını oluşturacağı ve amacın beli bakımlardan bu durumu değiştirmek olduğu tür; (2) durumun tahmin edilebilir olduğu yerde, aktör yapmakta olduğu üzere, müdahale etmeyi bırakırsa evvelki durum otomatik olarak değişecektir, fakat amaç onun değişmeden kalmasını sağlamaktır. Bu ikinci örnekte, normatif etkenlere atfedilebilir olan şey, devam etmekte olan evvelki durum ile eğer aktör olayların "doğal" akışı içerisinde müdahalesinden vazgeçmiş olsaydı durumun dönüşmüş *olacağı* şey arasındaki farktır. Şüphesiz bu iki türde formüle edilen unsurlara ait çok farklı dizilim ve bileşimlerden gerçek somut örnekler oluşturulabilir.

eylemin meydana getirilmesini veya sürdürülmesini gerektiren durumlara gönderme yapar. En azından mekanik teorisinin kullandığı terimlerle, sürtünmesiz bir makine *fikri*nin tekerlerin, rotların, silindirlerin ve valflerin davranışı üzerinde hiçbir etkisi olamaz; bu fikir, bir mühendisin zihninde olan şeyler hariç, sürtünme miktarını azaltmak üzere işlemez, bir eylem yoluyla işler. Fakat "eşitlik" fikrinin insanoğlunun davranışını etkileyeceği ve fiilen bazı açılardan eşitsizlik derecesini azaltmak üzere işleyeceğine inanmak için her türlü sebep vardır. Dolayısıyla Durkheim için bu kadar önemli hale gelen toplumsal tip kavramı ilk aşamada, fiilen var olan toplumsal ilişkiler bağının özel yapısına değil, somut toplum *içerisindeki* normatif unsurlar bağına gönderme yapar. En azından orada daha önemli farklılaştırıcı unsurlardan bazıları bulunmalıdır. Durkheim'ın onları ele aldığı şekliyle toplumsal tiplerin ayrımı, ağırlıklı olarak ortak değer sistemlerinin ayrılması meselesidir. Eylem teorisine ait bu kadar çok kavramın kendine özgü normatif niteliği hesaba katılmadıkça, kaçınılmaz olarak karmaşa çıkar.

Bahsedilebilecek başka bir sorun da bireyin toplumsal gerçeklikle ilişkisinin anlaşılma biçimiyle ilgilidir. Görüldüğü üzere, geleneksel pozitivist analiz biçimi, *somut* bir birimi almak ve "dışarıdaki" kuvvetlerin onun üzerindeki eylemini incelemektir. Bu, sosyal bilimlerdeki insan bireyine uygulandığında, *somut* bireyi ele almak ve toplumsal kuvvetlerin onun üzerindeki eylemini incelemek şeklini alır. Böylece toplum bir çevre olarak düşünülmeye başlanır, öyle ki bu çevre eğer mekânsal olarak fiilen bireyden ayrı değilse, birey en azından çevreden ayrı somut bir varlık olarak tanımlanabilir. Öznel kavramlarla söylersek çevre, birey için bir olgular kategorisi oluşturur.

Fakat eğer toplumsal, bireyin kendi somut kişiliğinde kurucu bir unsura dönüşürse, o zaman onun toplumla ilişkisi de çok farklı kavramlarla düşünülmelidir. Birey, ortak bir toplumsal yaşama *katılacak* kadar toplumsal bir çevreye yerleştirilmemiştir. Bu özel anlamıyla ilişki, mekanik değil organik kavramlarla düşünülmelidir. Topluluğun diğer üyeleriyle belli bir dereceye kadar paylaşılan iyi tanımlanmış bir değerler sistemi olmadan, somut birey düşünülemez. Bu, belirsiz genel bir organik ilişki kavramının ötesine ulaşır. Belirli bir ahlaki unsur onu çok daha dikkatlice tanımlar. Fakat yine de onun yorumlanmasında dikkatli olunmalıdır. Paylaşılan sadece somut davranışın belli ortak özelliklerine ait ampirik olgu değildir. Bunun gerisinde bulunan ve kısmen bunu açıklayan şey, en iyi ihtimalle ortak davranışlarda kısmen hayata geçirilmiş olan ortak ideallerin ve normların

paylaşılmasıdır. Dolayısıyla normatif unsur yine sahneye taşınmalıdır. Biyolojide bir organın, bir bütün olarak organizmayla normatif değil tamamen "olgusal" bir ilişkisinin olduğu düşünülür.[34] Parça ve bütün arasında işlevsel bir ilişki vardır. Toplumsal etken örneğinde birey sadece bu olgusal anlamıyla toplumun bir parçası değildir, aynı zamanda "varoluşu", olgusal, işlevsel rolü için gerekli olan ve bu rolü kısmen açıklayan bir değerler topluluğuna katılır.

Kurumların Rolü

Bu sorunlar Durkheim'ın kendi gelişimi içerisinde hiçbir şekilde nihai bir sonuca ulaşmadığını fakat yol üzerinde bir durağa vardığını gösterir. Ölümünden önce çok önemli bir adım daha atmıştır. Fakat o adım onun dine dair incelemesiyle o kadar yakından ilişkiliydi ve onun ilgisi oldukça farklı bir dizi ampirik sorun üzerineydi ki, bu adımın toplumsal denetim teorisine uygulanmasının bile sonraki bölüme bırakılması en doğrusu olmuştur. Buna geçmeden önce, bu noktada kısaca fakat sistematik bir biçimde Durkheim'ın toplumsal denetim teorisinin esas olarak kesin çerçevesini ortaya koymak faydalı olabilir. O, teorisinin gelişim noktalarıyla öyle meşguldü ki, diğer unsurları bir kenara bırakmaya hazır olduğu izlenimini veriyordu. Durkheim ne olursa olsun asla açıkça bu unsurların hepsini birbirleriyle ilişkilendirmedi. Ayrıca, tartışılan zorluklar karşısında belli miktarda bir kurgulamaya başvurmak ve bazı şeyleri Durkheim'ın yaptığından farklı bir şekilde yapmak gereklidir. Ancak bunu yaparken onun teorisinin temel fikirlerine sadık kalmak için çaba gösterilecektir.

En iyi yaklaşım Durkheim'ın gelişimini biraz geriye doğru takip etmektir. Mantıksal olarak öncelik, kronolojik olarak en son ulaştığı şeylerdedir. Mantıksal başlangıç noktaları şunlardır: insan eyleminde *genel terimlerle* analiz edilen önemli bir unsurun nihai-değer sistemi olması. Bu değer sistemi birey için bir bakımdan, az çok açık bir biçimde, örgütlü bir sistem içerisinde formüle edilmeye başlayan nihai amaçlar olarak ortaya konur. Bu amaçların örgütlenmesi davranışı yönlendiren sınırlı bir dizi ilkeyi analiz yoluyla açığa çıkaracaktır. Böyle bir değer sistemi, nispeten üzerinde uzlaşılmış bir dizi koşul içerisinde davranışın sürekli düzenlenmesine uygulandığında, yine bir dizi normatif kural içerisinde de somutlaşmış

---

34 Fakat bir canlı türünün "tipi" bir yerde ereksel bir unsura işaret eder gibi görünmektedir.

hale gelir. Onlar sadece doğrudan belli fiillerin amaçları ve amaç zincirleri olarak işlev görmezler, aksine bir bütün olarak veya büyük oranda bireyin eylem yapısını yönetirler. Çok sayıda eylem ya da aslında eylemlerin çok büyük bir çoğunluğu için, onlar sadece birincil amaçları tanımlamazlar fakat daha çok birincil amaçlara ulaşmaya çalışan eylemlerin yapılması gereken veya yapılabildiği usul ve koşulları tanımlarlar. Böylece Durkheim'ın değerlendirmesinin göz önüne alınmasıyla birlikte, değerlerin somut eylemle iki farklı ilişki biçimi ortaya çıkar; birincisi belli eylem zincirlerinin birincil amaçlarını tanımlayan ilişki biçimi ve ikincisi ise belli eylemlerden oluşan yapıyı yöneten bir dizi kuralda somutlaşmış olan ilişki biçimi. Durkheim ilk planda birinciden çok ikinciyle daha fazla ilgilenmişti.

Birçok insanın aynı fiziksel mekânda birlikte var oluşunun koşulları öyledir ki, eğer normatif unsurlar önemli iseler, onların rastlantısal birçok nihai değer tarafından harekete geçirilmeleri imkânsızdır. Bu yüzden negatif bir şekilde, aynı topluluğun bireysel üyelerinin nihai değerlerinin önemli bir ölçüde bu üyeler için ortak olan bir sistemle bütünleşmiş olması gerektiği sonucu çıkar. Ayrıca, Durkheim'ın ve diğerlerinin ve özellikle Piaget'nin gösterdiği üzere, sadece önceden var olan nihai değer sistemlerinin toplumsal sistemle bütünleşmediği, fakat bireylerin kendilerinin nihai değerlerinin toplumsal etkileşim sürecinde geliştiğine dair çok sayıda pozitif kanıt vardır. Böylece Durkheim *anomie*'ye dair tartışmasında ve *Ahlak Eğitimi*'nde, toplumsal olarak belirlenmiş normlardan oluşan nispeten istikrarlı bir sistemden mahrum olunduğunda, birçok bireyin ya da çoğu bireyin davranışlarının ahlaki özelliğini yok eden kişisel bir parçalanma yaşadığını ortaya koymuştur. Benzer şekilde Piaget de sadece ahlaki tutumların değil, ahlakın dayandığı mantıksal düşüncenin de yalnızca çocuğun sosyalleşme sürecinin bir yönü olarak geliştiğini açıklamıştır. Bu bulgu, gerçekten faydacı bir toplumun imkânsızlığına dair olumsuz kanıtı doğrular.

O halde, Durkheim sosyolojisinin ilgilendiği gerçeklik, bireysel eylemleriyle ilişkili olarak topluluğun üyeleri için ortak olan bu nihai değerler sistemidir. Dışsal koşullar kesinlikle tam olarak belli toplumsal biçimlerin belirleyicileri olmadıkları için, genelde *a priori* olarak her sosyal topluluğun, diğerleriyle genetik ve yayılmacı ilişkilerinden ayrı olarak, çok önemli açılardan kendine özgü bir sistem tarafından tanımlanacağı muhtemeldir. Ayrıca bu sistem, bünyesindeki bireylerle yukarıda tanımlanan çifte ilişki çerçevesinde bağlantılıdır; birincisi belli fiillerin ve fiil yapılarının doğrudan amaçlarını tanımlayan olarak, ikincisi ise birincil amaçları

ne kadar çeşitli olursa olsun eylem yapılarını yöneten kurallar bütünü olarak. Bu birincil amaçlar, araç-amaç zincirinde kurallar sistemini onaylayan nihai değerler sisteminden ne kadar uzaklaştırılırsa, kurallar kendisine tâbi olan bireylere ahlaki olarak o kadar tarafsız görünme eğilimindedirler. Ve pratik faaliyetlerin büyük çoğunluğunun amaçları nihai değerlerden çok uzaklaştıkları için,[35] kaçış yönünde güçlü bir eğilim vardır. Zira kendiliğinden, bir kuralı ahlaki olarak nötr bir "koşul" biçiminde düşünen çıkarcılık tutumu hiçbir itaat güdüsü içermez. Amaçlarımızın gerçekleştirilmesi için gücümüzün yettiğince fiziksel engelleri kaldırmaya çalışmamız gibi, belli durumlarda aynısını toplumsal engeller için de yapmaya çalışırız.

Durkheim'ın sürekli her yerde ve doğru olarak savunduğu gibi, normatif denetimin yokluğunda, bireysel arzuların genişleme kapasitesi sınırsızdır. Sürekli daha çok bireysel doyum aracı, özellikle kendine has soyut araçlar -güç ve zenginlik- talep edilmesinin tayin edilebilir bir sonu yoktur. Buradan, normatif denetim sisteminin sürekli bir "çıkarlar bombardımanı"na tâbi olduğu sonucu çıkar. Ahlaki otorite yoluyla yapılan denetimin zayıflaması, denetimin yaptırımlar biçiminde ikame edilmesine yol açar; yani içsel ahlaki görev duygusu yerine, bir itaat güdüsü üretme amaçlı nahoş, dışsal sonuçların ikame edilmesi. Böylece durumun mantığı Durkheim'ı, baskıyla kastettiği nihai anlamdan ikinci anlama geri götürür. Şüphesiz her ikisi de toplumsal rollerin fiili işlerliği içerisinde kendi rollerini oynarlar.

Fakat bunların birbirleriyle ilişkilerine biraz daha enine boyuna girmek gerekir. Yaptırım anlamında baskının, bütünüyle bir normlar sisteminin uygulanmasının temeli olarak en büyük sorunu, genelleştirilememesidir. Hobbesçu teori bu genellemeyi yapmaya yönelik klasik bir çabadır ve bu teori, kısmen zorlamaya başvuracak bir örgütlenmenin gerekliliği karşısında çöker, çünkü bu örgütlenmenin kendisi aynı anlamda zorlamaya bağlı olarak var olamaz. Hobbes, egemenle sözleşme oluşturulması gibi kritik bir noktada, tekrar çok gerçek dışı ölçüde bir kişisel çıkar açıklamasına doğru ve daha sonra da yaptırım anlamındaki baskıyı aşan bu sözleşmeden elde edilen bir *meşruiyet* unsuruna doğru geri çekilmeye mecbur kalır.

---

35 Bunun böyle olma ölçüsü birkaç farklı koşula dayanır. Bu durum en çarpıcı biçimde Durkheim'ın *Toplumsal İş Bölümü*'nde analiz ettiği durum tipinde yani sırf bir sözleşme ilişkileri sisteminde bulunur. Farklı bir durum tipinde, yani *Gemeinschaft*'ta, ise biraz daha az açık görünür ki bu da 2. Cildin XVII. Bölümü'nde *Gemeinschaft* ve *Gesellschaft* Üzerine Notlar kısmında tartışılacaktır.

O halde bütün olarak bir kurallar sisteminin etkinliğinin başlıca temeli uyguladığı ahlaki otoriteye dayanır. Yaptırımlar sadece ikincil destek oluştururlar. Durkheim bunu en çarpıcı şekilde cezanın rolüne dair yorumunda gözler önüne serer.[36] Baskının yaptırım versiyonuna denk düşen ceza teorisi şüphesiz caydırıcı bir teoridir. Cezanın işlevinin, getireceği sonuçların korkusuyla kuralların ihlalinin önlenmesi olduğu savunulur. Fakat Durkheim ampirik olarak cezanın büyük ölçüde bu niteliği taşımadığını gösterir. O daha çok suça karşı topluluk tutumunun sembolik bir ifadesidir, sert bir ceza suçlunun ihlal ettiği normun kutsallığını yeniden doğrulamaktır. O faydacı değil sembolik önemi haizdir, sonraki bölümde, Durkheim için en önemli ilişkilerden biri olduğu anlaşılacaktır. Eğer bu böyle olmasaydı en şiddetli cezalar, daha ciddi olduğu düşünülen suçlara değil, işlenmesine en güçlü biçimde eğilim gösterilen suçlara verilirdi ki, bu da ampirik olarak böyle değildir.[37]

Buradan başka bir önemli sonuç daha çıkar. Suçlunun kurallara karşı gerçek tutumu, ahlaki olarak sonuçlarının hesaplanmasından bağımsız ve tarafsız olduğu sürece, etkin olarak uygulandığında yaptırımların gerçek caydırıcılar olarak işlev görmesi daha muhtemeldir. Fakat bir kural ahlaki bir yükümlülük olarak kabul edildiği sürece, bu hesaplama tutumu eksiktir. Genel olarak sıradan vatandaş için, cinayetten tiksinme o kadar güçlüdür ki, o bunu sadece böyle güçlü duygusal bir gerilim içerisinde işleyebilir ve burada hesaplama yapmak söz konusu bile değildir. Durkheim'ın ceza teorisi, caydırıcı teorinin tamamen başarısız olduğu bu örneğe uyar. Ve iyi bütünleşmiş topluluklardaki suç hususunda bu, kesinlikle en önemli örnektir.

Fakat baskının bu iki tipi arasındaki hayati ayrım, bunların somut hayat içerisinde birbirini tamamen dışlayan türler olduğu yanılgısına yol açmamalıdır. Zira eğer Durkheim'ın ceza teorisi doğru ise, cezanın şiddeti temelde, kuralların kutsallığına dair güçlü, yaygın bir kanaatin, ona ahlaki bağlılığın gücünün, onun ihlali karşısında da buna denk bir tepkiye neden olacağı gerçeğine dayanır. O zaman bireylerin, topluluğu yöneten kurallar bütününe yönelik ahlaki yükümlülük duygusuyla, birbirlerine güçlü

---

36 Özellikle *L'éducation Morale*'de ss. 181 ve devamı ve "Deux lois d'évolution pénale," *L'année sociologique*, 5. Cilt. [Ceza Evrimine Dair İki Kanun -ç.n.]

37 Mesela eğer cinayete yönelik bütün cezalar kaldırılsaydı, normal "saygıdeğer" nüfus içerisinde cinayet oranının kayda değer ölçüde artacağını düşünmek son derece şüphelidir. Elektrikli sandalye korkusu muhtemelen caydırıcı olarak göz ardı edilebilir.

biçimde bağlı olduğu "bütünleşmiş" bir toplumsal durum, kurallara itaat için güçlü yaptırımlarla tanımlanacaktır. Dolayısıyla bu yaptırımların varlığı, zorunlu olarak normları ihlal etme eğiliminin bir göstergesi değildir, daha çok tam tersidir. Böyle bir toplumda eğer tek bir birey ya da az sayıdaki bireyler normlara karşı ahlaki olarak nötr bir tutum benimsese bile, yine de genel olarak bunlara uymak onların çıkarınadır.[38] Durkheim'ın önemli bir makalede temel esasları itibariyle yaptığı gibi, gerçekte şiddetli yaptırımların ortaya çıkmasının, bir anlamda karşıt olan, iki sebebi ayırt edilmelidir.[39] Yaptırımlar bir yandan *conscience collective*'in (ancak bu örnekte "bilinç" anlamında değil, kesin olarak "vicdan" anlamında) [*kolektif şuur*'un değil *kolektif vicdan*'ın -ç.n.] gücünün bir göstergesidir; diğer taraftan ise ahlaki otorite yoluyla denetimin çökmesi ve bunun yerine ikame edilecek bir şeyin bulunması ihtiyacının göstergesidir.

Bu şekilde her toplumda ortak nihai değerlerin somutlaşmış hali olarak bir normatif eylem kuralları bütünü vardır. Temel bir yönü itibariyle toplumun bütünleşmesi, ahlaki yükümlülük güdüleri düzeyinden bu kurallara ne ölçüde erişildiğiyle ölçülecektir. Fakat bunun yanı sıra, kuralları esasında daima eylemin koşulları olarak gören, karşılaştırmalı itaat ya da itaatsizlik avantajı açısından ve cezasını çekmek zorunda kalacağı yaptırımların kabulü açısından hareket eden "çıkar" güdüsü vardır.

Bir kurallar bütünü sağlam bir biçimde bir kez otorite içerisine yerleştirildikten sonra, bu kurallar bütünü, güdülerdeki dikkate değer değişiklikler yoluyla, dokunulmadan olduğu gibi kalabilir, zira orada sistemin sürdürülmesi dahilinde çıkarların birbirine bağlanması durumu gelişir. Fakat yaptırımların ardındaki nihai iktidar kaynağı normlara ahlaki bağlılığa dair sağduyudur ve bu zayıfladıkça onu paylaşmayan azınlık çoğalır ve söz konusu düzen de o kadar riskli olur. Zira bu çıkarların birbirine bağlanması, koşullardaki görece hafif değişimlerin onun hayati noktalarını parçalayacağı kırılgan bir şeydir. Yalnızca çıkarların birbirine bağlanmasına ve dolayısıyla nihai olarak yaptırımlara dayanan toplumsal düzen, teorik olarak

---

38 B. Malinowski'nin son derece ilgi çekici olan eseri *Crime and Custom in Savage Society*'deki [Yabanıl Toplumda Suç ve Gelenek, Çeviren: Şemsa Yeğin, Epsilon Yayınları, İstanbul: 2003-ç.n.] teorik akıl yürütmesinin büyük bölümünü geçersiz kılan, bu ilişkiyi açıkça anlama başarısızlığıdır. Bireysel çıkarların birbirine bağlanması kesinlikle söz konusudur ve normlarla uyumu sürdürmede bir etkendir. Fakat bu, onun bir bütün olarak normatif denetim sisteminin öncelikli temeli olduğunu kanıtlamaz. Malinowski'nin Durkheim eleştirisi tamamen yanlış yere oturtulmuştur.

39 "Deux lois d'évolution pénale," *L'année sociologique*, 5. Cilt. [Ceza Evrimine Dair İki Kanun -ç.n.]

düzeni zaten başlangıçta varsayarsak belki düşünülebilir olsa da, ampirik olarak neredeyse hiç mümkün değildir. Zira bir yanda yaptırım ihtiyacı ne kadar büyükse ardındaki nihai kuvvet de o kadar zayıftır; diğer yanda ise toplumsal hayatın koşulları olduğu gibiyken, bu kırılgan ve istikrarsız düzeni çökertmek için yeterli büyüklükteki değişikliklerden çok uzun süre kaçınılamaz. Ancak bu düzenin, rahatsızlık yaratan kuvvetlerden büyük ölçüde tecrit olunduğu durumlar belki istisna olarak kabul edilebilir.[40]

Böylece Durkheim'ın gelişiminin bu evresinin sonucu, eylem şeması temelinde, anahatlarıyla bir toplumsal denetim teorisinin ortaya çıkması-

---

40 Durkheim'ın, önceki bölümün sonunda belirtilen intihar ve suç yorumlamaları arasındaki farkla örneklendirilen eserinin ilk evrelerinin iki yönü arasındaki çelişki, şimdi çözümlenebilir. Temel husus, bireyin onu başlıca bir ya da birkaç noktada kısıtlayan normla ilişkisidir. Ancak bu sadece içerisinden böyle toplumsal fenomenlere dair yorumların inşa edilebileceği, en basit "atomik" birimdir, tek bir bireyin iyi tanımlanmış tek bir normla olan ilişkisinden oluşur. Birçok bireyin az ya da çok bütünleşmiş bir ortak normlar sistemiyle ilişkisinin karmaşıklığı gündeme getirildiğinde ise, diğer dolaylı sonuçlar geliştirilir. Bunların intiharı etkileyebileceği birçok yol vardır. En açık olanı belki de *anomik intihar*dır. Orada durum şudur: Sebep ne olursa olsun artık birey, her şeyden önemlisi eyleminin amaçlarını ve değer tutumlarını tanımlayan bir normlar sistemine yeterince bağlı olmadığı için, onun sınırsız arzuları üzerinde örgütlü bir disiplin yoktur ve nihai sonuç aşırı durumlarda intiharla sonuçlanan bir hüsran duygusudur. Buradaki neden-sonuç ilişkisi kesinlikle sadece "natüralist" değildir çünkü normatif unsur tamamen elzemdir ve diğer yandan intihar eden kişinin işlediği fiilin gerçek sebebinin bilincinde olduğunu düşünmek için hiçbir neden yoktur. Onun bilincinde olduğu şey, o an itibariyle katlanılmaz olan bir durumdur. Fakat bu durum diğer şeyler içerisinde, onun ve diğer birçok bireyin nihai değer ve normlarla ilişkileriyle birleşiktir.

Bencil ve *özgeci* intihar örnekleri biraz farklıdır. Burada söz konusu olan normatif denetimin başarısız olması değil kendine özgü bir denetim biçimidir. Birinci durumda o yine belli türde bir durumun oluşturulması meselesidir, mesela genellikle birey için çok fazla olduğu anlaşılan çok ağır bir dinsel yükümlülük. Burada fiil intiharın dinen yasaklanması normunu ihlal etse de, bu kısmen diğerleriyle ilişkinin dolaylı sonuçları yoluyla olur. Özgeci intihar örneğinde, benzer şekilde katlanılmaz bir durum oluşturulur, fakat aynı zamanda çoğunlukla filin kendisine yönelik toplumsal bir baskı vardır; suttee ya da hari-kari örneklerinde olduğu gibi.

Böylece Durkheim'ın bahsettiği *courants suicidogènes*'in "natüralist" yönü, iktisat yasaları gibi, normatif unsurlar ve bunlarla var olan bireysel ilişkiler açısından eylemin dolaylı sonuçlarının çeşitli alt kolları haline gelir. Bu özel örnekte natüralist yön, bunların iktisadi durumdaki gibi birincil amaçlarında değil öncelikli olarak normatif kurallar boyutundadır. Böylece, normların fenomenlerin "nedenleri" gibi davranabilmeleri için, etkiledikleri bütün bireylerin doğrudan bilinçli güdüleri işlevini görmeleri gerekmez. Bu basit anlamıyla erekselliği reddetmek kimseyi tek alternatif olarak doğalcı neden-sonuç ilişkisini kabul etmeye mecbur etmez.

dır. Onun şeması çok geniş biçimde farklılaşan ilk başlangıç noktalarından kalkıp, esasları itibariyle yukarıda Pareto'nun teorisiyle ilgili olarak geliştirilen şemaya karşılık gelen bir noktaya evrilmiştir. Fark sonuçta değil fakat sırasıyla bu sonuçlara ulaşılan süreçlerdedir. Pareto araç-amaç şeması açısından bireysel fiilin analiziyle işe başlamıştı. Onun eserinin analizinde buradan, ilk olarak araç-amaç ilişkileri sisteminin normatif ve normatif olmayan unsurları arasındaki hayati ayrım ortaya çıkar. Böyle ilişki sistemlerinin bir bütün olarak algılanması mantığının gelişiminden çok sonra, ortak bir nihai amaçlar ve topluluk amaçları sistemi düşüncesi gelişmiştir. Bunun sonucunda ortaya çıkan toplumsal eylem sistemi anlayışı, kesinlikle tarihsel olarak asli araç-amaç şemasının kullanılmasıyla çok yakından ilişkili olan "atomculuğu" aşmıştı.

Durkheim'ın asli araç-amaç analizinin belli unsurlarıyla ve "bilimsel" rasyonellik standardıyla yola çıktığı doğrudur. Fakat onun başlangıçtan itibaren bu akıl yürütme çizgisi, çok geç bir aşamaya kadar çakışmamak üzere, Pareto'nun çizgisinden neredeyse doğrudan doğruya ayrılır. Ona göre sosyolojik teorem, onun sorunlara ilk eleştirel yönelimının başlangıçtaki sonucuydu. Onun önceki çabası, toplumsal gerçekliği aktör tarafından görüldüğü şekliyle dış dünyayı ilgilendiren bağımsız bir olgular kategorisi olarak ayırt etmek ve bunu ilk baştaki öznel şemasına uydurmaktı. Bu yaklaşım doğası gereği normatif unsurların kendine has karakterini gizlemişti. Ancak izlenen bir dizi adımla birlikte, bunun savunulamaz olduğu anlaşılmış ve bu yöntem yerini tamamen değilse de köklü biçimde farklı bir analiz biçimine bırakmıştı. İlk olarak onun, eylemin bir normatif kurallar bütünü tarafından belirlenmesindeki ampirik etki üzerine vurgu yapmış olması olgusu, "gerçekliği" eylemin olgusal koşullarının gerçekliğinden esas itibariyle farklı bir biçimde anlamayı gerektirir. Ancak bu adımın bütün sonuçları, baskın uyum güdüsü olarak yaptırımlardan kaçınmaya[41] işaret eden, kurallara yönelik, ahlaki olarak nötr bir "bilimsel" tutumun yerine, saygı tutumu ve ahlaki yükümlülüğün kabulü ortaya çıkana kadar, tam olarak ortaya konamaz. Bu adım, toplumsal unsuru kesin olarak analitik amaçlar için var olan nesnel olgular kategorisinden veya eylemin koşullarından öznel, normatif bir statüye taşır. Baskı unsuru sadece bir anlamda yükümlülük biçiminde kalır ve "dışsallık" unsuru ise belli bir bireye özel değil toplumun üyeleri için ortak olan bağlayıcı normlar sistemi olma an-

41 Veya pozitif avantajı arama. Durkheim'ın yaptırımları "çıkar"ın baskın unsuru olarak seçmesi tarihsel bir rastlantıdır ve bu bağlamda hiçbir şey fark etmez.

lamını muhafaza eder. Böylece Durkheim'ın metodolojik şemasının tekrar *kolektif şuur*un özgün tanımıyla uyum içinde olması sağlandı.

Bir ortak değerler sisteminde bulunduğu şekliyle toplumsal sisteme ait temel, bütünleştirici, düzen verici en azından bir unsurun özünün incelenmesi, Pareto'nun akıl yürütmesinin sonucuyla doğrudan uyum içindedir. Ancak Durkheim'ın farklı yaklaşımı, kendisinin bu değer sisteminin bireysel eylemle farklı bir ilişki biçimini vurguladığı gerçeğini tespit etmişti. Pareto'nun, ikinci soyut toplumunda olduğu gibi, rasyonel kutuptaki araç-amaç sistemleri açısından düşünerek eylem sistemlerinin bütünleşmesini, en keskin biçimde "toplumun ulaşmaya çalışması gereken amaç" olarak formüle etmesi doğaldır. Diğer taraftan Durkheim ise, bireysel eylemin toplumsal koşullarının düşünülmesinden başlamıştı. O, bu koşullar arasında eylemlerin birincil amaçlarından bağımsız olan bir kurallar bütünü tarafından oynanacak rolü bulmuştu. Sonunda bu kuralların, topluluğun ortak değer sisteminin tezahürleri olarak yorumlanabileceği anlaşılır; işte bu yüzden onlar birey üzerinde ahlaki otorite uygulayabilmektedirler. Belirli fiillerin birincil amaçları, araç-amaç zincirine ait birçok bağ yoluyla nihai amaçlardan uzaklaştırıldığı sürece; bu nihai amaçlar ortak nihai değerler sistemiyle uyum içinde olsa da, yukarıda ayrıntılarıyla anlatılan çeşitli yollarla, eylemi o sistemle uyum içerisinde tutan açık ya da örtük, yasal ya da geleneksel düzenleyici bir kurallar sistemine ihtiyaç vardır. Bu denetimin çöküşü *anomie* ve herkesin herkese karşı savaşı demektir.

Birincil amaçlara ulaşmaya çalışan eylemi yöneten bu kurallar bütünü, ortak değer sisteminden kaynaklı bir ahlaki otorite uyguladığı sürece, toplumsal kurumlar olarak adlandırılabilir.[42] Bu kurallar bütününün eylem sistemlerinin yapısıyla ilişkileri Pareto'nun eserinde açıkça ortaya konmayan bir unsurdur.[43] Fakat Durkheim'ın toplumsal kurumlara atfettiği rol, Pareto'nun eseriyle ilgili değerlendirmeden çıkan analitik şemayla çelişki içerisinde değildir, aksine ona çok değerli bir ilave niteliğindedir ve ikisi de aynı teorik sisteme uyabilir.

---

42 Durkheim'ın düşüncesinin ana çizgisini anlamak için kayda değer ve anlamlı olan bir şey de, onun bu aşamada kurumların, toplumsal yapıyla değil, yalnızca bireysel motivasyonla ilişkisine odaklanmasıdır. *Toplumsal İş Bölümü*'nde bu kadar önemli olan toplumsal yapı ilişkisi tamamen bırakılmıştır. Ancak bu ilişki, bu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde Max Weber'in eseriyle ilgili olarak yeniden ortaya çıkacaktır.

43 Bu, muhtemelen büyük ölçüde kümelerin sürekliliğiyle ve toplumsallığın tortularıyla alakalıdır.

Durkheim'ın kendisi de iki yerde sosyolojiyi kurumların bilimi olarak tanımlamıştı.[44] Aslında bu tanım onun düşüncesinin bu evresine denk düşmektedir. Bu evrede, toplumsal gerçekliğin kurumsal yönünün bu anlamda baskın bir öneme sahip olduğunu düşünme eğilimindeydi. Ancak bu görüş onun gelişiminin, sonraki bölümde ele alınacak olan, daha sonraki evrelerini hesaba katmaz. Orada Durkheim eylem yapısının analitik çerçevesinin kapsamını, ulaşmış olduğu toplumsal unsur tasavvuruyla yakından ilişkili olan, fakat ne gelişiminin ilk evrelerinde ve aslında ne de içerisinden çıktığı geleneğin hiçbir dalında yeterince değinilmeyen unsurları da içerecek şekilde genişletmek için çok önemli bir adım daha attı.[45]

---

44 *Règles*, 2. baskı, Önsöz, s. xxiii ; *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, dipnot, s. 523.

45 Kurumlara dair gerçek pozitivist görüşün klasik bir ifadesi sayılabilecek olan ve Durkheim'ın görüşüyle kökten tutarsız olan görüş F. H. Allport'un şu görüşüdür: "Doğa Bilimi'ndeki anlamıyla kurum hiç de anlamlı bir kavram değildir." Genellikle işaret edilen olgular Allport'a göre basitçe alışkanlık yapılarıdır. Kendi terimleri açısından Allport son derece haklıdır çünkü bir "doğa bilimi"ne göre, yani pozitivist bakış açısına göre normatif denetim kavramının hiçbir anlamı yoktur. Allport'un bahsettiği "kurumsal yanılgı" gerçekte "grup yanılgısı"nın ikiz kardeşidir ve aslında aynı şey haline gelirler. Bkz. *Journal of Social Forces*, 1927'de yayınlanan makale ve *Institutional Behaviour*, 1933, künyeli kitap.

11. Émile Durkheim-4: Son Evre: Din ve Epistemoloji

Durkheim'ın dine dair fenomenlere olan ilgisi kariyerinin en başına kadar gider. Mesela *Toplumsal İş Bölümü*'nde mekanik dayanışmayı tartışırken bu ilgi önemli bir rol oynamıştı. Yine din ve intihar arasındaki ilişkinin ele alınmasında da göze çarpıyordu. Durkheim nispeten erken bir tarihte, *L'année sociologique** dergisinin üçüncü cildinde dinin bir tanımını yapmayı denemişti. Ancak, önceki son büyük eserinin ortaya çıkmasından on beş yıl sonraya, yani 1912'ye kadar, bu alanda kapsayıcı bir çalışma yayınlamadı.

Onun çok önceden beri dinin ve toplumsal hayatın kendine has mahrem bir bağlantısı olduğu yönünde genel bir sezgisi vardı.[1] Fakat toplumsal denetim teorisinin gelişimine kadar son bölümde ifade ettiği şekilde, sosyolojik sisteminde dine yeterli bir yer ayrılması için gerçekten yolun açıldığı yönündeki noktaya gelmemişti. O zaman Durkheim dini sadece kendi sistemine yerleştirmedi; dine dair incelemeyi, kurduğu genel teorik yapının son gelişim evresiyle sonuçlanan değişikliklerdeki en önemli ampirik etken haline getirdi.

Durkheim'ın din ve toplum arasındaki bu mahrem bağlantıya dair sezgiyi bu çalışmanın konusu olan diğer iki önemli isimle, Pareto ve

---

* *L'année sociologique* 1898'de Durkheim tarafından çıkarılmaya başlanan bir sosyoloji dergisidir. 1925 yılına kadar yıllık olarak yayınlanmaya devam etmiştir. 1934 yılında yayın hayatına tekrar dönerek *L'Annales Sociologiques* adıyla 1942 yılına kadar yayınlanan dergi, 2. Dünya Savaşı'ndan sonra tekrar çıkmaya başlamıştır ve günümüzde de orijinal adıyla (*L'année sociologique*) yayınlanmaktadır-ç.n.

1 İlginçtir ki, Durkheim, Deploige'nin kendisine yönelttiği, toplumsal gerçekçiliğinin "Alman malı" olduğu suçlamasına cevap verdiği açık mektubunda bu ithamı reddetti ve düşüncesi üzerindeki en büyük etkinin Comte'un yanısıra İngiliz din tarihçilerinden, bilhassa Robertson Smith'ten geldiğini ifade etti. Bunun tarihi 1907'dir. Bkz. S. Deploige, *Le conflit de la morale et de la sociologie.*

Weber'le, paylaştığının belirtilmesi önemlidir. Görüldüğü üzere din, ne kadar belirsiz bir şekilde anlaşılsa da, Pareto'ya göre mantıksal olmayan eylemdeki başlıca unsurlardan biriydi. Din, kesinlikle vurguyu mantıksal eyleme yapmış olan teorisyenler, özellikle teknolojik ve iktisadi yorumlar geliştirmiş olanlar tarafından göz ardı edilmiş olan ana unsurlardan biriydi. Benzer şekilde Weber de, Marxçı tarihsel maddeciliğe karşı çıkarken, bu yorumların göz ardı ettiği en önemli unsurun dinsel değerler sistemine dayandığını anladı. Ancak Weber'in geçmiş birikimleri diğerlerinden farklıydı. Bu bağlamda ilginç olan, bu çalışmanın ele aldığı iki teorisyenin, Pareto ve Durkheim, pozitivist düşünceyle çok yakından ilişkili olmaları ve her ikisinin de özellikle son evrelerinde din sosyolojisine dalmalarıdır.

Aslında bu ilgi çok anlamlıdır. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılın pozitivist düşüncesindeki eğilim, şüphesiz, dinin önemini ya genel olarak ya da evrim teorisinin ortaya çıkışıyla birlikte, evrimsel sürecin son safhaları açısından küçümsemek yönündeydi. Bu ilginin, Pareto'nun kendi düşüncesinin büyük bölümünün yakın bir benzerlik arz ettiği pozitivist sistem ile kökten uyumsuz olan bir görüşe varmasıyla alakalı olduğu anlaşılmıştır. Aynı şey Durkheim için de geçerlidir. Önceki bölümde açıklandığı üzere, diğer bağlamlarda Durkheim bu doğrultuda çok ileri gitmişken, süreci tamamlayan onun din incelemesi olmuştur ve bu haliyle, pozitivizmle bağını geri dönülmez biçimde koparmıştır.

Durkheim bu çalışma için, tarihsel dinlere dair kapsayıcı, karşılaştırmalı bir araştırma yapmak yerine, kanıtlayıcı deney yöntemini seçmiş ve Avustralya totemizmine ait sınırlı bir grup olgunun yoğun bir şekilde incelenmesini gerçekleştirmiştir. Buradaki asıl mesele belirli bir olgusal malzemenin belirli yönleri değil buna dair incelemede geliştirdiği genel fikirlerdir. Şimdiki amaçlarımız açısından Avustralya'daki malzemenin ayrıntılı yorumlamalarıyla[2] ve hatta genel olarak totemizmin dinin evrimi içerisindeki yeriyle ilgili gündeme gelmiş olan ampirik çelişkilere girmek

---

2 Bu ifade olguların genel olarak önemli olmadığı ve şimdi yürüteceğimiz tartışma için önemsiz olduğu anlamında alınmamalıdır. Bu, daha çok bu tartışma için önemli olan olguların ihtilaflı olanlar arasında olmadığı anlamına gelir. Olgulara dair sadece bazı daha kapsamlı kanaatler konuyla ilgilidir. Görüleceği üzere gerçekten kritik olan kanaatler şunlardır: (1) Durkheim'ın "kutsal" ve "din dışı" olarak adlandırdığı türdeki şeylere yönelik tutumda temel bir ayrım olduğu (2) kutsal şeylerin sembolik bir anlam ve öneminin olduğu. Bu önermelerden hiçbiri Avustralya'daki malzemeye dayanarak başarılı bir biçimde eleştirilememiştir. Öte yandan, akrabalık sistemlerinin ve belirli ritüellerin ayrıntıları gibi meseleler mevcut tartışma için önemli değildir.

gereksizdir. Durkheim'ın, totemizmin bütün dinlerin en ilkeli olduğu yönündeki kanaatinde haklı olup olmadığı çok da önemli değildir, şimdiki asıl meselemiz ilkel olsun ya da olmasın toplumdaki bütün insan eylemleri için ortak olan temel unsurları bulmaktır.

Burada yine belirtmekte fayda var ki, Durkheim tıpkı *İntihar* gibi olağanüstü türde bir monografi yazmıştır. Durkheim, sadece dar bir biçimde, çok yaygın bir ilgiye konu olmayan teknik ampirik bir malzemeyi inceler görünürken, onu pek rastlanmayan kapsamlı bir teorik akıl yürütme aracı haline getirmeyi başarmıştır. Bu yüzden, *Dini Hayatın İlk Şekilleri* bir yönüyle Avustralya totemizmi üzerine teknik bir monografi iken, aynı zamanda sosyolojik teori üzerine az rastlanan çok önemli eserlerden biridir. Şüphesiz burada ilgilendiğimiz onun ikinci yönüdür, fakat onun içeriğine girmeden önce Durkheim'ın bu iki monografi örneğinde sık sık taklit edilebilir olan bir monografik çalışma türü modeli ortaya koyduğu öne sürülebilir. Aslında bir monografi ancak aynı zamanda bir teori denemesi de olduğu zaman ampirik çalışmanın en yüksek türü olabilir. Durkheim, gelecekteki sosyologlar için model olabilecek bir şekilde, bu iki boyutu birleştirme yeteneğine sahipti. Ancak maalesef birçoğunun birleştirme konusunda bu yeteneği kazanması pek muhtemel değildir.

Dinsel Fikirler

Dini Hayatın İlk Şekilleri'nde her ne kadar birbiri içine geçmiş olsa da teorik olarak iki farklı unsur vardır, bir din teorisi ve bir epistemoloji. Daha öncekilerle epistemoloji arasındaki vazgeçilmez bağı o oluşturduğu için, ilk önce din teorisi incelenecektir.

Durkheim'ın hareket noktasını teşkil eden iki temel ayrım vardır. Birincisi kutsal ve din dışı ayrımıdır.[3] Bu, şeyleri ve daha çok somut şeyleri ve daima değilse bile çoğunlukla maddi şeyleri iki ayrı grupta sınıflandırmaktır. Fakat bu iki grup, kendilerinin asli özellikleri açısından değil, onlara yönelik insani tutumlar açısından ayırt edilmektedir. Kutsal şeyler çeşitli yollarla ifade edilen özel bir saygı tutumuyla diğerlerinden ayırdedilen şeylerdir. Onların hususi erdemlerle dolu olduğu ve özel güçlere sahip olduğu düşünülür; onlarla temas ya özellikle avantajlı veya özellikle tehlikeli ya da hem tehlikeli ve hem de avantajlıdır. En önemlisi insanın kutsal şeylerle

3 *Les formes élémentaires de la vie religieuse ss. 50 ve devamı.* Bu bölümdeki bütün atıflar Fransızca ikinci baskıya yapılmıştır.

ilişkisi sıradan tabii bir olay olarak değil, aksine her zaman özel bir tutum, özel bir saygı ve özel bir temkin konusu olarak görülür. Sonraki analizin bir sonucunu önceden tahmin etmek gerekirse, kutsal şeyler insanların onları faydacı bir tarzda ele almaması, sıradan bir olay olarak onları asli özellikleri yoluyla uyum sağlayacakları amaçlara yönelik araçlar şekilde kullanmamaları, aksine onları din dışı olan diğer şeylerden ayrı bir yere koymalarıyla ayrılır. Durkheim'ın ifade ettiği üzere[4] başlıca din dışı faaliyetler iktisadi faaliyetlerdir. Faydanın hesaplanması tutumu kutsal nesnelere olan saygının antitezidir.[5] Faydacı bakış açısına göre daha doğal olan şey Avustralyalının totem hayvanını öldürmesi ve yemesidir. Fakat o kutsal bir nesne olduğu için, bu tam da yapamayacağı şeydir. Eğer onu yiyecekse bu gündelik ihtiyaç tatmininden ayrı, sadece törensel olaylar vesilesiyle olabilir. Böylece kutsal şeyler, özellikle bu faydacı ilişkiyi dışlayarak, tabular ve her tür kısıtlama ile çepeçevre kuşatılmıştır. Din kutsal şeylerle alakalıdır.

İkinci temel ayrım iki dinsel fenomen kategorisi arasındadır; inançlar ve törenler. Birincisi bir düşünce biçimiyken ikincisi ise eylem biçimidir. Fakat ikisi ayrılamaz ve her din için son derece önemlidir. Bir dinin inançlarını bilmeden ritüelleri anlaşılmaz. Bununla birlikte bu ikisinin ayrılamaz oluşu belirli bir öncelik ilişkisine işaret etmez, buradaki husus ayrımdır. O halde dinsel inançlar; kutsal şeylerle, onların kökeniyle, davranışıyla ve insan için anlamıyla ilgili inançlardır. Törenler kutsal şeylerle ilişkili olarak sergilenen eylemlerdir.[6] Durkheim'a göre bir din "kendisine bağlı olan herkesi kilise denilen bir ahlaki toplulukta birleştiren ve kutsal olan, yani ayrı tutulan ve tabu olarak görülen şeylerle ilgili inançlar ve pratiklerden oluşan bütünleşmiş (*solidaire*) bir sistemdir."[7] Kendisine bağlı olan herkesi kilise denilen bir ahlaki toplulukta birleştirme ölçütüne ulaşma süreci, burada diğer ölçütlerin de daha geniş bir analizi olmadan anlaşılamayacağı için, bu daha sonra ele alınacaktır.

Durkheim'ın daha önceki bütün düşüncelerinde olduğu gibi burada da ayrıldığı nokta yine eleştirel bir tutum konusundadır. Kitabın en başında Durkheim, "eğer dinle ilgili fikirler tamamen yanılsama[8] olsaydı", yani

---

4 "Le travail est la forme éminente de l'activité profane." Bkz. *Formes élémentaires*, s. 439. [Çalışma ve iş önde gelen bir din dışı faaliyet biçimidir. -ç.n.]

5 A. g. e. 296.

6 Bunun işaret ettiği şey daha sonra tartışılacaktır. Bkz. ss. 429 ve devamı.

7 *Formes élémentaires*, s. 65, yazarın çevirisi.

8 A. g. e. s. 3.

"hiçbir gerçekliği yansıtmıyor olsaydı", insan hayatında din kadar devamlı ve dirençli bir unsur tasavvur edilebilir miydi" şeklinde bir görüş ifade etmektedir. Bu yüzden o bir taraftan dinsel fikirleri dinin temel unsurları yapan ve bir taraftan da bu fikirleri, insanların ampirik dünyaya dair izlenimlerinden edinmeye çalışan tefsir ekollerinin bir eleştirisiyle başlar. Bu, onun önceki şemasının tipik yaklaşımı olarak kabul edilecektir; aktörün bakış açısına göre soru fikirlerde yansıtılan "gerçekliğin" ne olduğu ve kendileri açısından eylemde bulunduğu "temsillerin" ne olduğudur.

Durkheim'ın eleştirilerini yoğunlaştırdığı iki grup teori onun "animizm" ve "natürizm" dediği felsefelerdir.[9] Her iki durum için de eleştirisinin ana fikri onların yukarıdaki ölçütü ihlal ettiği ve dinsel fikirleri yanılsamaya indirgedikleridir. Zira bu felsefeler, dinsel fikirleri bilim açısından -bir yanda psikoloji öbür yanda ise doğa bilimleri açısından- tatmin edici açıklamalara elverişli olan fenomenlerin bilim *öncesi* açıklamaları olarak anlarlar. Rüyalar ve büyük fırtınalar, volkanik patlamalar ve güneş tutulmaları gibi daha çarpıcı doğal olaylara ait fenomenler modern insan için hiç gizemli değildir ve doğaüstü açıklamalar gerektirmezler.

Bu noktadan başlayarak Durkheim'ın alışılmış eleme yoluyla iddia kurma biçimini takip etmesi beklenebilir. Ne psikolojinin olguları, ne de dışsal doğaya ait olgular dinsel fikirlerle ilgili olgular olamayacakları için ve bu fikirler de olguların sadece ilkel, bilim dışı versiyonları olamayacağı için, onların bütün olarak doğru biçimde yansıdığı üçüncü bir olgular kategorisi olmalıdır. Ve gözlemlenebilir doğada bu şekilde sadece bir tane başka kategori, yani toplumsal kategorisi, olduğu için, dinsel fikirlerde yansıtılan gerçeklik toplumsal gerçeklik olmalıdır. Durkheim'ın dinin toplumsal niteliği tezi bu şekildedir.

Aslında bu, Durkheim'ın iddiası içindeki bir akım ve sürekli olan bir akımdır. Fakat o, düşüncesinin ilk aşamalarından beri ertelenen ve bu yüzden bu bölümdeki analiz sonucunda düzeltilmesi gereken akımdır. Elemeye dayalı bu iddia ilerleyen sayfalardaki tartışmanın ana konusunu oluşturacak olan bir başka iddia ile derinlemesine iç içe geçtiğinden akılda tutulmalıdır. Onların karşılıklı ilişkilerinde yalnızca bu iki iddiayı görerek, onun teorisinin önemli özelliklerinden bazıları anlaşılabilir.

Başlangıçta Durkheim kutsal ve din dışı şeklindeki temel ayrımını ortaya koymuştu. Bu yüzden o sadece bu şekilde dinsel fikirlerde "tem-

---

9 A. g. e. 2. ve 3. Bölüm.

sil edilen" varlıkların gerçekliğiyle değil onların kutsallığının kendine has karakteriyle de ilgilidir. Böylece, yanılsama iddiasıyla iç içe geçmiş olarak, animizm ve natürizm teorilerine dair ikinci bir eleştiri akımı bulunacaktır. Bu akımlar sadece dinsel fikirlerin temelinde yatan bir dizi gerçek olguyu ispatlamakta başarısız olmazlar, ileri sürdükleri olgular da özellikle kutsallık özelliğinin kaynağı olarak işlev göremedikleri için başarısız olurlar. Biz bireysel psikolojide rüyaya dair "doğru" açıklamanın ne olduğunu biliriz. Fakat bu haliyle "birey" ile ilgili olarak kutsal olan hiçbir şey yoktur, mesela psikolojinin nesnesi olan birey. O, hiçbir şekilde saygıya konu olmayan bir bencilce arzular, dürtüler ve heyecanlar yığınıdır. Benzer şekilde dışsal doğaya ait olayların "doğru" açıklaması onları kutsallık özelliğinden mahrum bırakır. Bilim adamının bakış açısına göre, hepsi ahlaki ve duygusal olarak nötr olan doğa yasalarının terimlerine indirgenebilir.

Daha genel olarak, kutsal şeylerin ayırt edici niteliği olan kendine özgü saygının, Durkheim'ın düşüncesinde çok sık gündeme gelen sırf bilişsel bir "bilim adamı tutumu" içerisinde yeri yoktur ve dinsel fikirlerin temelinde bulunan gerçekliğe dair araştırmasında onun başlangıç noktası gibi görünmektedir. Bu saygı tutumu bireyin, aktörün ahlaki bir yükümlülük duygusu hissettiği düzenleyici normlara yönelik tutumuyla yakın ilişkisi sebebiyle, Durkheim okuyucusu üzerinde çarpıcı bir etki bırakır. Orada aynı çıkarcı olmayan tutum ve avantaj hesaplama tutumundan uzak olma durumu vardır. Kutsal ve din dışı ayrımı Durkheim'ın gelişiminin bu geç evresine aittir ve gerçek pozitivist sisteminin bir parçası değildir. Bu ayrım, ahlaki yükümlülük ve bireysel çıkar arasındaki ayrımın muadilidir.

Fakat bu iki çift kavram nasıl ilişkilidir? Veya bunlar basitçe aynı şeyin farklı kelimelerle ifadeleri midir? Burada iki çarpıcı farklılık ortaya çıkar. Durkheim'ın toplumsal denetim analizinin başlangıç noktası, az ya da çok somut bir şekilde homojen olan bir dizi fenomenin, âdet ve yasalara ait ahlaki kuralların varlığıydı. Böyle kurallar sosyolog için ilgi konusu olan diğer fenomenlerden asli özellikleriyle ayrılırlar, mesela intihar oranları. Onlar insanların belli durumlarda nasıl davranmasının beklendiğiyle ilgili reçetelerdir. Bu kurallar fiziksel fenomenler olmasalar da asli özellikleri yoluyla ayırt edilebilir ampirik nesnelerdir. Bu bir grup olarak kutsal nesneler için geçerli değildir.

Ayrıca, ikinci olarak, ahlaki kuralların nedensel rolü, "doğal determinizm" açısından pozitivist neden sonuç ilişkisi düşüncesine dair önemli bir değişimi içerirken, yine de geriye belli ölçüde, önemli bir benzerlik kalır. Onların rolünün analizi asli araç-amaç ilişkisinin şartlarına indirgenebilir

olduğu için, araç, amaç ve normatif kural arasında da, fiziksel neden ve sonuç arasındakine benzeyen, şüphesiz asli bir ilişki vardır. Yani eylemin rasyonelliği araçların asli özelliklerinin bilgisine ve normlarla uyumun tahmin edilebilir sonuçlarına dayanır.[10] Eylemdeki nihai ortak değerlerin rolünün kabulü temel şemayı bozmaz.

Fakat her iki açıdan da kutsal şeylerin yorumlanması ve açıklanması sorunlar içerir. Bu kutsal ve din dışı arasında bir ayrım belirleme çabasında doğrudan görülür. Durkheim'ın söylediği gibi kutsallık yüklenen somut nesnelerin kutsallıkları dışında hiçbir ortak noktaları yok gibi görünmektedir. Onlar cansız nesneler, bitkiler, hayvanlar, doğal olaylar, ruhani varlıklar, efsanevi şahsiyetler, kurallar, davranış biçimleri ve benzeri birçok şey olabilirler. Bu yüzden o böyle kavramlarla ilgili sınır çizme çabasını tamamen terk eder ve insanların şeylere yönelik tutumlarına geri döner. Hiçbir şey asli özellikleri itibariyle kutsal olamaz. Herhangi bir şey insanlar onun öyle olduğuna inandıkları sürece kutsaldır; onu kutsal yapan onların inancıdır.

Durkheim'ın, animist ve natürist din teorilerini kutsal şeylerdeki kutsallık unsurunu açıklayamadıkları sebebiyle eleştirdiği belirtilmişti. Fakat o yavaş yavaş açıklama hususundaki bu yetersizliğin daha derin bir sebebi olduğunu anlayacak kadar ilerler. Onların gerçekte yapmaya çalıştıkları şey dinsel tutumların kaynağı olarak, asli özellikleri bu özel saygı tutumunu hak eden ampirik fenomenleri keşfetmektir. Natürizmde fırtına ve deprem gibi doğanın olağan dışı, heybetli ve korkutucu yönlerine yoğunlaşma bu yüzdendir.

Fakat Durkheim nihai olarak bu teorilerin çökmesinin önemli bir nedeninin -onların çeşitli ampirik yetersizliklerinin altında yatan bir neden- kutsallığın kaynağı sorununu yanlış anlamaları olduğuna karar verir. Kaynak somut kutsal nesnelerin asli özelliklerine bağlı değildir; bundan ziyade, çoğunlukla söylediği gibi, bu özelliklerin "üstüne konulmuştur."[11] Yani kutsal nesnenin ve saygı tutumunun ilişkisi bir neden sonuç ilişkisi değildir. Kutsal nesne bir semboldür. Ve bir sembolün özü ilk olarak, onun önemi, değeri veya anlamının bizzat sembolün asli özelliğinde değil işin doğası gereği bir başka şey olan sembolize ettiği şeyde bulunmasıdır. İkin-

---

10 Bu somut amaç bir yönüyle ampirik dünyadaki gelecek durumun bir tahminidir. Bu yüzden "gerçekleşme" ampirik dünyaya ait fenomenlerin asli özellikleri açısından düşünülmelidir.

11 *Formes élémentaires*, s. 328.

cisi, o bir sembol olduğu sürece, anlamıyla, sembolize ettiği şeyle, asli bir nedensel bağlantısı yoktur fakat bu şartlarda bakıldığında onlar arasındaki ilişki keyfî ve basmakalıp bir ilişkidir.[12]

Eğer bu doğruysa Durkheim, kutsal şeylerin kutsallığının kaynağı sorununu tamamen farklı bir temele oturtur. Mesele artık kendine özgü asli özelliklerin, şeylerin kutsallığına olan inancı açıklayan "gerçeklik" olarak işe yarayabileceği bir şeyler kategorisi bulma meselesi değildir. Aslında genel itibariyle neden belli bir yer ve zamanda, bazı somut şeylerin kutsal olduğu ve diğerlerinin ise olmadığı sorusu ikinci plana düşer. Daha önemli olan soru, mademki sembol sembolize edilen bir şeye işaret ediyor, sembolik ilişkinin diğer terimi nedir? Bu çok şaşırtıcı bir sorunun açıklanmasına da yol açar, kutsal şeylerin hayret verici ampirik çeşitliliği içerisinde herhangi bir birlik bulabilme sorunu. Zira bu bakış açısına göre onların ampirik heterojenliği olgusu önemli olmayabilir, birlik ve düzen sembollere değil sembolize edilen şeylere bağlı olabilir.

Durkheim'ın ritüel teorisi değerlendirilene kadar, eylem açısından ortaya çıkan içerimler ayrıntılı olarak ele alınamaz. Fakat şimdilik başlangıç noktası onun dinsel fikirlerin değerlendirilmesiyle ilgili başlangıç noktasına benzer. Tıpkı dinsel fikirlerin yorumlanmasında olduğu gibi, Durkheim kutsal kabul edilen şeyler ve onların kutsallık "sebepleri" arasında asli bir nedensel ilişki bulma çabasını bırakır, yine aynı sebepten dinsel ritüel eylemlerde de bir asli araç-amaç ilişkisi bulma çabasına girmez. Mesela ritüel, totem türleri çoğaltmaya dair rasyonel bir teknik sayılmayacaktır, fakat onun anlamı farklı bir düzleme dayanır, o semboliktir. Her iki durumda da diğer teorilerin temel hatası asli ve sembolik ilişkiyi karıştırmak olmuştur. Bu karmaşa dinin irrasyonel olduğuna dair hakim pozitivist görüşün temel kaynaklarından biridir, çünkü sembolizmin pozitivist analiz şemasında hiçbir yeri yoktur: bilim onun için model sunamaz.

Durkheim'ın, kendi pozitivist tarzında iddialar geliştirerek dinsel fikirlerin temelinde yatan "gerçekliği" araştırdığı doğrudur. Durkheim, bu fikilerin dışsal çevrenin ya da "bireysel" insan doğasının (kalıtımın) temsilleri olamayacaklarını savunur, çünkü ilk olarak eğer öyleyse, onların yanlış temsiller oldukları ve dolayısıyla bilimsel eleştiri sonucunda yok olmaya eğilimli oldukları savunulmalıdır. İkincisi ve daha önemlisi bu gerçeklik kategorileri, kutsal şeylerin ayırt edici vasfı olan kendine özgü nitelikteki

12 A. g. e.

saygının kaynağı olamaz. Fakat eğer dinsel fikirler sırf yanılsama değillerse, onların dışsal, gözlemlenebilir bir gerçekliğe tekabül etmeleri gerekir. Durkheim'ın analizinin temel gerekliliklerini de karşılayan böylesi bir şey vardır, toplum.

Nitekim saygı, bizimle ahlaki bir üstünlük ilişkisi içerisinde bulunan bir şeyin yol açtığı tutumdur.[13] Sırf fiziksel kuvvet korku uyandırabilir ancak saygı uyandıramaz. Toplum ahlaki bir gerçekliktir ve sorunun gerekliliklerini karşılayan ve insan üzerinde ahlaki otoritesi olan tek ampirik varlıktır. Bu, Durkheim'ın o ünlü önermesine ulaştığı yoldur; Tanrı ya da başka herhangi bir kutsal nesne "toplum"un sembolik bir temsilidir.

Belki hiçbir önerme dinsel çevrelerde bundan daha içten bir öfke uyandıramazdı. Dini, yanılsamalar içerisinde yok edecek olanlara karşı dinin sürekliliğini savunmakla işe başlamış olan Durkheim, eleştirdiği kişilerden nesnel olarak çok daha "maddeci" bir görüşle ortaya çıkar. Zira onun formülü dini adeta sırf insani olan bir cismaniyete tapınma olarak görme anlamına gelmez mi?

Çok aceleci bir şekilde karara varmadan önce bu görüşün içerimleri üzerine biraz daha araştırma yapmak iyi olacaktır. Dinsel "gerçekliğin" toplumla özdeşleştirilmesinin böyle derinden sarsıcı olmasının sebebi, hiç sorgulamaksızın büyük ölçüde herkesin toplumun ne olduğunu biliyor olduğunun varsayılmasıdır; o "doğanın" bir parçasıdır, ilahî olandan tamamen ayrı olan bir şeydir. Ancak son bölümde görüldüğü üzere, toplumsal unsur ve doğanın geri kalanı üzerindeki uçurum Durkheim için artarak genişlemiş bulunmaktaydı. Ahlaki otorite ve bireysel çıkar arasındaki ayrım bir derece farkı değildir, esaslı bir mahiyet farkıdır. Durkheim toplumsal-ahlaki gerçekliğin önemli bir anlamda ideal olduğunu kabul etmeye hazırdı.[14] Bu durumda toplumu dinin kaynağıyla bu şekilde özdeşleştirmenin sonucu nedir? Bu özdeşleştirme, toplumu tekrar "doğa"ya benzetir mi yoksa uçurumu mu genişletir?

Şüphesiz genişletir. Kolektif temsillerin, ahlaki otorite uygulayan ortak bir değer sisteminde bilişsel unsuru oluşturdukları sürece, eylemin

---

13 A.g.e.ss. 296-297.

14 Bkz. a. g. e. s. 605. "Il faut donc se garder de voir dans cette théorie de la religion un simple rajeunissement du matérialisme historique: ce serait se méprendre singulièrement sur notre pensée." [O halde, bu din teorisinde tarihsel materyalizmin basitçe yenilenmiş bir halini görmekten kaçınmak gerekir; aksi takdirde bu, düşüncemiz hakkında görülmemiş bir yanılgı olacaktır. -ç.n.]

araç ve koşullarının bilimsel olarak doğrulanabilir bilgisini oluşturan öznel yöndeki unsurlar gibi, "dışsal dünya" ile aynı ilişki içerisinde bulunmadıkları sonucuna varmak zaten gerekliydi. Bunun temelinde yatan sebebin eylemle ilişkili değer unsurlarının normatif karakterine bağlı olduğu anlaşıldı. Normatif anlamı olan şey, durumun doğası gereği, analitik olarak eylemin durumunda rol oynayan her hangi bir unsurdan ayırt edilmelidir.

Şimdiye dek Durkheim'ın dikkati, bu bağlamda sözleşme yasalarıyla ilgili olanlar gibi eylemin kurallarıyla sınırlanmıştı. Kuralların formüle edilebilmesi anlamında bunların bilişsel bir yönü olduğu doğrudur; formülasyondaki kelimelerin diğer kelimelerin anlamları gibi anlaşılabilecek anlamları vardır ve dolayısıyla ileri sürülen önermelerin, mantıksal tutarlılık ya da mantıksal tutarsızlık ilişkileri şeklinde, mantıksal içerimleri ve aslında eylem için de bazı içerimleri vardır. Ancak bütün bunlar, normların gerçekleştirilmesinin varsayımsal durumları hariç, önermelerin kendisinin ötesinde herhangi bir kaynağa işaret etmez.

Şimdi Durkheim eylemle ilişkili farklı bir bilişsel unsurlar kategorisine yönelir, "dinsel fikirler". Bunlar aslında eylem normları değildir. İçerikleri ne bir dizi norm ne de gelecek bir durumdur fakat aktörle eş zamanlı olan şeylere, kişilere ve varlıklara varoluşsal referanslar içerirler. Fikirler bu şeylerin davranışları ve insanla olan ilişkileriyle ilgilidirler. Onlar "kutsal şeyler"dir.

Bu şekliyle dinsel fikirler eylemle hiçbir birincil ilişkiye ihtiyaç duymazlar. Onlar mevcut tartışmayla ilgili oldukları kadarıyla, bir normlar sistemini değil bir varoluşsal önermeler sistemini içerirler. Onlarla ilgili bir gerçek Durkheim'ın değerlendirmesinde öne çıkar; bu önermeler kutsal şeyleri ele alırlar. Ve kutsal şeylere karşı, insanların ahlaki yükümlülüğü kabul ettiği normlara karşı takınılan bir tutumun aynısı sergilenir. Bu tutumların aynı olması, bu iki bilişsel unsur kategorisi arasındaki köprüdür.

Fakat Durkheim analizi bir adım daha ileri taşır. Bu kutsal şeylerden bazıları, somut olarak alışılmış bilimsel usullerle gözlemlenebilen, taşlar, tahtalar, giyim eşyaları, mekânlar ve davranış biçimleri gibi ampirik nesnelerdir. Bu grubun özelliği, eylem bağlamından ayrı olarak ele alındığında, kutsal şeylerin asli düzeyde fark edilebilir hiçbir açıdan aynı gruba ait kutsal olmayan şeylerden farklılaşmadığının anlaşılmış olmasıdır. Kutsal taşlar kimyasal ya da mineralojik analiz yoluyla din dışı taşlardan ayrılabilir bir grup değildir. O halde kutsallık Durkheim'ın dediği gibi bunların asli özelliklerinin "üstüne konulmuş" bir özelliktir. Ayrıca, başka bir grup kutsal şey de ampirik olarak gözlemlenebilir değildir. Ruhlar, tanrılar, efsanevi şahsiyetler ve benzeri gibi. Belirtilmiş olduğu üzere Durkheim bu gerçek-

lerden yola çıkarak, kutsallığın kutsal şeylere ait hiçbir ortak, asli özellik bakımından değil insanlarla olan ilişkisinin hususiyeti, yani sembolik ilişki bakımından anlaşılabilir olduğu sonucuna varır.[15]

Buraya kadar Durkheim'ın görüşü tümüyle makul görünüyor. Sorun bir sonraki adımda ortaya çıkar; dinsel fikirlerin sembolik referanslarını, anlamlarını kesinleştirme sorunu. Zira semboller, ilişki içerisinde bir başka terim olmadan sembol olamazlar. Durkheim kendi cevabında daha önce bir kenara bıraktığı düşünce biçimine geri döner. Bu amaçla dinsel sembolleri, anlamı ampirik dünyanın gözlemlenebilir bir özelliğinde bulunacak olan bir olgunun tamamlayıcı parçası olarak, bilimsel önermelerle ilgili sembollere benzemeye yeterli şeyler şeklinde düşünmeye çalışır. Bunun sonucu onu yeniden aslında daha önce reddettiği tipteki teorilerin bir başka versiyonuna yöneltir. O halde dinsel fikirler, bu kez sosyoloji gibi ampirik bir bilim yoluyla doğru bir şekilde analiz edilebilen ampirik bir gerçekliğin çarpıtılmış temsilleri olmalıdırlar.

Ancak bu çalışmada geliştirilen eylem yapısı analizinin bütün yönelimi, öznel olarak görülen eylemin bütününün ve hatta bilişsel yönünün

---

15 Yukarıda belirtilen (s. 211) noktaya yeniden dikkat çekilmelidir ki sembolik yorum biçiminin eylemle ilişkili olarak kullanılabileceği birden fazla yol vardır. En basiti belli bir fiilin ya da şeyin aktöre göre apaçık bir sembol olduğu durumdur. En bilinen linguistik ifadelerde olduğu gibi. Daha gelişmiş dinlerde, özellikle onların daha bilgili mensupları tarafından bu sembolizm çok yaygın bir şekilde kullanılır. Ancak neden bu düzeyde bir sembolizmin eylemin anlaşılması için daha önemli olduğunun, ilk bakışta bir nedeni olmadığı son derece açıktır. Pareto'nun birçok örnekte gözler önüne serdiği üzere, (Roma dinine ait değerlendirmesi *Traité*, 167) böyle bilinçli sembolik sistemler büyük ölçüde ikincil rasyonelleştirmeler ve türemler olarak anlamlıdırlar. Fakat analizin, böyle bir sembolizmin temelinde yattığını ortaya çıkardığı o unsur, bir tortu veya duygu da sembolik yorumlamaya elverişli olabilir. Aktör asıl bağlantının farkında olmasa da, bir fiil ya da bir "fikir" bir duygunun ya da bir değer tutumunun "anlamlı biçimde yeterli" bir ifade şekli olabilir. Şüphesiz psikanalistler yorumlamalarındaki birçok aşırılık sebebiyle suçlu olsalar da, eylemlerimiz ve ifadelerimizin birçoğunun sembolik olarak örtük ve hatta bastırılmış duygular ve komplekslerle ilişkili olarak yorumlanması gerektiği gibi esaslı bir görüşün sağlamlığına pek şüphe yoktur. Bu, işte mevcut bağlamda temel bir öneme sahip olan eylemlerin bu ikinci şekilde meydana gelişidir. Aktörün eylemlerinin açıkça sembolik bir yorumunun olduğu yerde, bu yorumun gözlemcinin eyleme yüklediği anlamla uyuşmasının gerekmediği son derece açık olmalıdır. Aslında bu, "sembolik rasyonellik" olarak bahsedilen çok sınırlı durumlarda böyle olacaktır. "Asli rasyonellik" durumunda olduğu gibi o durumda da, temel unsurları edinmek için tortu-türem analizi gibi bir şeye başvurmaya gerek kalmadan, aktörün kendi apaçık teorisi eyleminin yeterli bir açıklaması olarak işlev görür.

metodolojik bilim şemasına uydurulmasının geçerliliğini sorgulamaktır. Böyle yapmak, nihayetinde normatif eylem unsurlarının rolü vasıtasıyla aktörün yaratıcı rolünü yok etmektir. Pareto bu görüşü tamamen "akla dayanan" bir toplumun var olmadığı ve var olamayacağı hükmüyle açıkça reddeder. Önceki bölümde geçen analiz, Durkheim'ın toplumsal unsurun normatif karakterini aşamalı olarak fark etmesini gözler önüne sererek, onun görüşlerini çok yakın bir şekilde Pareto'nunkilere benzetmiştir. Şu an tartışılan doktrin Durkheim'ın önceki pozitivist şemasına bir geri dönüş olarak görülebilir. Analitik olarak bakıldığında, eğer onların nihai değer yapısının başlıca varoluşsal, bilişsel unsurunu temsil ettiği savunuluyorsa, dinsel fikirler ampirik gerçeklik olamazlar.[16] Doğrusu bu usul, Durkheim'ı gerçek bir analitik görüşten tekrar ampirizm görüşüne yönelmeye zorlar. Ortak normatif unsurun yerine, dinsel fikirlerde sembolize edilen "toplum", somut toplumsal grup haline gelir. Zira aslında toplum ampirik olarak gözlemlenebilir bir varlıktır. Somut birey, bir bilim adamının durumuna benzeyecek şekilde, onu gözlemleyecek konumdadır. Bu, bir dinsel maddeci olarak Durkheim'a dair başlıca yorum kaynağıdır. Bu sorun, son bölümde ahlaki konformizm meselesiyle bağlantılı olarak tartışılan sorunun doğrudan bir eşdeğeridir.

Bu çalışmanın amaçları açısından pozitivizm, pozitif bilimin insanın dış dünyayla yegâne anlamlı bilişsel ilişkisi olduğu doktrini şeklinde tanımlanmıştır. Mevcut durumda Durkheim pozitivist görüşe sadık kalmaktadır. Pozitivizmin sorunlarından kaçmanın tek yolu, grup ruhu sorununun da yine başka bir düzeyde canlandırılması da dahil olmak üzere, Durkheim'ın görüşünün esaslarına düpedüz meydan okumaktır. Durkheim'ın dinsel fikirlerin sembolik anlamı olduğu yönündeki temel ilkesi, bunların atıf yaptığı şeyin bilimsel olarak analiz edilebilir ampirik deneyimin bir yönü olduğu görüşüyle savunulamaz. Ne de hiçbir şeye atıf yapmadığı görüşüyle savunulabilir çünkü anlamsız bir sembol, sembol olmaktan çıkar. Ancak atıfta bulunduğu şeyin, "gerçekliğin" insan hayatı ve deneyimi için anlamlı olan yönleri olduğu, fakat bunun bilimsel gözlem ve analizin dışında olduğu gibi üçüncü bir olasılık vardır.

Bu çalışma, özellikle Pareto'nun eserinin değerlendirilmesi yoluyla, bilimsel metodoloji ölçütlerini karşılamayan fikirlerin sadece her yerde ha-

---

16 Bu iddia eylem teorisinin teorik şemasına atıf yapar. Onun bazı metafizik içerimleri olsa da, kendisi metafizik bir önerme değildir ve metafizik içerimler, ne olursa olsun, bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Okuyucunun devam eden tartışma boyunca bunu akılda tutması gerekir.

zır ve nazır oldukları için değil, fakat eylemi yöneten gerçek kuvvetlerle de anlamlı ilişkiler içerisinde bulundukları için, aslında insan eylemiyle ilgili olarak çok önemli bir rol oynadıkları görüşünü destekleyen çok fazla kanıt ileri sürmüştür. Bu yüzden bu görüş kabul edilmiş bir olgu olarak alınabilir. O halde bu olgunun açıklanması için uygun iki alternatif vardır: (1) ya bu fikirler cehalet ve hata açısından tam olarak açıklanmalıdır (2) ya da bilimsel metodolojinin tamamen dışında anlamlı bir unsur olmalıdır. Pareto'nun bu alternatiflerden birincisini formüle etmeyi başardığı şartlarda, onun kabul edilemez olduğu zaten gösterilmişti. Eğer onun eserinden çıkarılabilecek kesin bir sonuç varsa, bu da ona göre bilimsel olmayan teorilerin yalnızca cehalet ve hata yoluyla bilimsel olmayan teoriler olmadıkları fakat onlar içerisinde "deneysel olmayan" varlıkların oynadığı rol sebebiyle de bilimsel olmayan teorilerin ortaya çıkabildiği görüşüdür. Durkheim aynı alternatifle uyum içerisinde, fakat açıklanacağı üzere üstesinden gelinemeyen sorunlar içeren başka bir yorum imkânı ortaya koymuştu. O halde ikinci alternatifin içerimlerini keşfetmek makul görünüyor.

O halde dinsel fikirlerin sembolik referansını oluşturacak olan "gerçekliğin" yalnızca negatif biçimde bir tortu kategori olarak tanımlanmış olduğu belirtilecektir. O ampirik *olmayan* bir gerçekliktir. Ayrıca onu somut bir nesne ya da nesneler sistemi olarak tanımlamamaya özen gösterilmiştir. Daha doğrusu iddia somut gerçekliğin yönleri ve unsurlarıyla sınırlandırılmıştır. Pozitif biçimde gereken şey, aktör olarak bir insanın durumunun, evrenin, hayatının ve deneyimlerinin ampirik olmayan taraflarına yöneliminin anlamlı olacak şekilde olduğu önermesidir. Bu durum "bilinemez" ve unutulmuş olarak bir kenara bırakılamaz. Onun ampirik olmayanla ilişkisi hakkında bir başka önerme de çalışma bitmeden önce ortaya konacak. Fakat böyle bir alanda mümkün olan bütün ihtiyatımızla hareket etmek ve durumun mantığı icabı kesin olarak gerekli kılınmayan sorumluluklardan kaçınmak son derece önemlidir.

Son derece acil soru hala cevaplanmamıştır. Neden sembolizm, insanın gerçekliğin ampirik olmayan yönleriyle ilişkisinde, ampirik olanla ilişkisinde olduğundan daha farklı olarak, önemli bir rol oynar? Buna cevap vermek için bilginin yapısını biraz daha analiz etmek gerekir. Tıpkı araç-amaç ilişkisinin öznel açıdan eylemle ilgili bütün değerlendirmelerde, bütün "işlerde" olmazsa olmaz bir şey olarak görünmesi gibi, özne-nesne ilişkisi de bütün bir kavrayış için eşit düzeyde olmazsa olmaz bir unsurdur. Onsuz düşünmek insan deneyimini anlamsız bir karmaşaya dönüştürür.

O halde bütün bilgi, bütün bir kavrayış özellikle öznel olarak, özellikle linguistik olmak üzere, bir semboller yapısıdır. Bilimsel önermeler de bu kuraldan muaf değildirler. Fakat bu durumda sadece basit bir sembolik ilişki vardır. Taş sembolü, karmaşık örgütlü duyu algılamalarından oluşan bir yapı vasıtasıyla, belli ölçütlerle öne çıkmış bir grup somut ampirik nesneye dolaysız olarak gönderme yapar. Fakat eğer bir taş aynı zamanda bir dinsel sembol ise, "taş" kelimesi veya başka bir özel gruptan bahsedildiğinde ya da düşünüldüğünde çifte sembolik referans vardır; ilk olarak kelimenin nesneye referansı ve ikinci olarak da nesnenin sembolize ettiği şeye referansı. Hayali bir varlık örneğinde de durum esasları itibariyle aynıdır ancak özgün linguistik sembolün birincil referansına aynı şekilde duyu verileri aracılık etmez. Zeus aynı anlamda bir taş olarak tecrübe edilmez.

Ampirik olmayan alandaki bu çifte sembolizm hadisesinin açıklaması şu şekildedir: "Ampirik olmayan" gerçekliğin bilimsel olarak gözlemlenemiyor oluşu gösterir ki, öznel sembolüne referans nesnesi olarak aynı anlamda dış dünyaya ait bir ampirik nesne yoktur. O halde bu gerçekliğin "deneyimi" işlevsel olarak bilimsel önermelerin sembollerine benzer olan bilişsel sembollerde sabitlenmesi gerektiği sürece, iki yoldan biri açıktır. Ya "anlam" o zaman maddi bir sembole dönüşen fiilî bir ampirik deneyim nesnesine bağlıdır ya da "hayalî" bir nesne kurgulanır. "Dinsel deneyim"in içeriğini "görselleştirmek" ve somutlaştırmak için böyle bilişsel semboller açısından düşünme gerekliliği olması, açıkçası bildiğimiz insanoğlu hakkında basitçe bir gerçek olarak alınmalıdır. Fakat bazı felsefi ve mistik düzlemlerde bu aracı sembolizmden tamamen vazgeçilmesi eğilimi olduğuna yönelik kanıt vardır. Böyle eğilimlere dair toplumsal çevrenin ve bunların sonuçlarının analizi, neden aracı sembolizmin gerçekte insan hayatında bu kadar önemli bir rol oynadığının sebeplerine ışık tutabilir.

Tartışma artık dinsel fikirlerin eylemle ilişkisine yönelebilir. Seçkin bir din tarihçisi, dini şöyle tanımlamıştı: "İnsanların, hayatlarının ve çevrelerinin, insanın failliği yoluyla tamamen kontrol edilmediğini, şartlandırılmadığını ve anlaşılmadığını düşündükleri yönlerine karşı aktif tutumlarıdır."[17] O halde dinsel fikirler "insanların kendi hayatlarının ve çevrelerinin bilinmeyen ve pozitif bilimin alışılmış yöntemleri veya buna tekabül eden sağduyu ampirizmiyle bilinemez olduğu düşünülen yanlarıyla ilgili savundukları ve kendilerine yönelik aktif bir tutum alma ihtiyacında oldukları fikirler olarak düşünülebilir."

---

17 Profesör A. D. Nock, Harvard Üniversitesindeki dersler.

O halde dinsel fikirlerin, insanların aktif tutumları ve evrenlerinin ampirik olmayan yönleri arasında bilişsel bir köprü oluşturdukları savunulabilir. Eylem, pozitivistlerin kaçınılmaz biçimde bu sonuca vardıkları üzere, bilim tarafından rasyonel olarak anlaşıldığı üzere sadece gerçekliğe değil ampirik olmayana da "anlamlı biçimde yöneltilmiş"tir. Rasyonel teknikler, analizde ampirik bilginin oynadığı rol de dahil olmak üzere asli araç-amaç şeması bakımından analiz edilebilir şekilde, bizim ampirik gerçekliğe yönelim sistemimize ait olarak görülebilirler. Öte yandan ise din ampirik olmayana yönelik bir insani yönelim biçimidir. Dinsel fikirlerin kendine özgü içeriğinin, tamamiyle ampirik olmayanın asli özelliklerince belirlenme düzeyi, bilimsel bilginin tamamen "dış dünya" tarafından belirlenme düzeyinden daha yüksek değildir, hatta muhtemelen neredeyse o düzeyde bile değildir. Her iki durumda da "öznel" bir unsur vardır, bilen kişi belli bir deneyimin sırf pasif bir kaydedicisi değildir. Fakat farklılık derecesi ne olursa olsun ilişkide biçimsel bir benzerlik vardır.

Teknik durumda olduğu gibi dinsel durumda da öznel unsur aktif tutumlar bakımından formüle edilebilir. Fakat toplumsal unsur nerede devreye girer? Eğer Durkheim'ın kutsal ve ahlaki yükümlülük arasındaki ilişkiye dair görüşü kabul edilirse, bu bağlamda anlamlı olanın önceki analizde geçen nihai-değer tutumları olduğu hususunda çok az şüphe olabilir. O halde dinsel fikirler insanların nihai diğer tutumlarının kısmen belirleyeni ve kısmen de onlar tarafından belirlenen bir şey olarak görülecektir. Normatif anlamda toplumsal bir unsurun nüvesi ortak bir değer tutumları sisteminin varlığına dayandığı için, bunların ortak bir dinsel fikirler sistemiyle ilişkili olması beklenecektir. Böylece Durkheim, din tanımında "kendisine bağlı olan herkesi tek bir ahlaki toplulukta birleştiren bütünleşmiş inançlar sistemi"ne atıf yapar. Bağlı olan kişilerin ahlaki toplulukla ve ortak değer sistemiyle ilişkisi, önceki analizin okuyucusuna bu anlayışta ima edilen, dinsel fikirlerin sosyolojik anlam taşıdığı yönündeki kanaati sağlayacak. Bu, Durkheim'ın dinsel fikirlerin toplumun sembolik bir temsilini oluşturduğu şeklinde ifade edilen formülündeki gerçeklik unsurudur.[18]

---

18 Bu fikirlere yönelik hakim tutuma genellikle "inanç" deriz. En sıradan konuşmada bu, en azından linguistik olarak, bilimsel ve ampirik önermelere karşı takındığımız tutumlara çok yakından benzer. Fakat Profesör Nock olguları, linguistik benzerliği fark edecek kadar iyi bilen birinin ampirik olanla bu iki tutum arasındaki apayrı farkı fark edeceği görüşündedir, yani insanlar genellikle dinsel fikirlerine her sabah güneşin

O halde bu çalışmanın bakış açısına göre, Durkheim'ın genel olarak dinsel fikirlerde sembolize edilen nihai "gerçekliğin", somut bir varlık olarak ya da bu somut varlıktaki bir etken olarak "toplum" gerçekliği olduğu görüşüyle uzlaşmak mümkün değildir. Esasında doğru olan, dinsel fikirler dediğimiz şeyler açısından insanların aktif biçimde ilişkili oldukları gerçekliğin ampirik olmayan yönlerinin bilişsel olarak anlaşılması çabasına girdikleridir. Bir taraftan yukarıda özetlenen sebepler yüzünden bu fikirler, büyük bir ölçüde ifade biçimleri olarak sembolleri kullanırlar; diğer yandan toplumun üyeleri tarafından ortak olarak savunulduğu sürece, onlar tekrar tekrar toplumdaki insanın eylemlerinin belirlenmesinde temel unsurlar oldukları anlaşılan ortak nihai-değer tutumlarının[19] "rasyonelleştirilmelerini" kısmen belirler ve kısmen de oluştururlar. Nihai değer tutumları, dinsel fikirler ve insani eylem biçimleri, Paretocu bir terimle söylersek, karşılıklı bağımlılık durumunda olan bir unsurlar yapısı oluştururlar.

Bu, Durkheim'ın kendi görüşünde sonsuz bir şekilde önemli bilimsel gerçeklik olduğuna dair iddiasından daha makul bir iddia olarak düşünülebilir. Dinsel fikirlerin temel sosyolojik önemi, ortak nihai-değer tutumlarının bilişsel temelinin kısmen belirleyicisi ve kısmen ifadesi olan entelektüel formülasyonun öncelikli olarak onlarda bulunması gerektiği gerçeğine dayanır. Onun teorisi aynı zamanda yeni terimlerle bu unsurun sosyolojik öneminin bir doğrulamasını ve onun somut toplumsal hayatta ortaya çıkarıldığı yeni bir ilişkinin izahını oluşturur. En azından Durkheim'a göre asli açıdan daha önce sadece davranışı yöneten etik normların ilişkilerinde görülen şey, artık buraya kadar çoğunlukla davranışın asli sorunlarıyla ilişkisi olmayan fakat sadece ampirik gerçekliğe dair hatalı bilim öncesi fikirlerin bir sonucu olarak açıklanabilir olan bir fazlalık ve sapkınlık oluşturduğu savunulan sembollerde de ifade edilmiş olarak görülecektir. Ön-

---

doğmasına inandıkları gibi "inanmazlar". Eğer Nock haklı ise bu ampirik ayrım analizimiz için önemli bir doğrulama sunar, analitik bir çizgi olarak o kadar önemlidir ki bu, neredeyse ampirik olgularda doğrudan bir iz bırakmadan ilerleyememelidir. Bence Profesör Malinowski ("Magic, Science and Religion" in *Science, Religion and Reality*, ed. By J Needham) böyle bir ampirik ayrımın var olduğunu tatmin edici bir şekilde ispatlamıştı çünkü ilkel insan bir yandan büyüsel manipülasyonun ve öte yandan da rasyonel tekniklerin tesirine inanmakta idi. Bence bu örnek şimdi incelenen örneğe benzerdir. Bu bakımdan Malinowski'nin görüşü antropologlarca yaygın bir biçimde kabul görmüştür.

19 Bu iki unsurun görece üstünlüğü, dinsel fikirlerin sınıflandırılmasında en önemli ölçütlerden birini oluşturur. Bu şartlarda, "dogma" ve "mit" gibi iki tipi kabaca ayırt etmek mümkündür. Bkz. yukarıda s. 273.

ceki tartışmanın nihayetinde Durkheim'ın dinsel gerçeklik eşittir toplum denklemine ulaştığını göstermek için çok fazla iddia gerekmez. Zira o son bölümde izleri sürülen gelişmeye rağmen, asla açıkça ya da bir şekilde bilinçli olarak pozitivist görüşünü terk etmemiştir. Bu, gerçeklik unsurlarına, hem gözlemci ve hem de aktörün bakış açılarına göre ampirik bilimsel değerlendirmeye elverişli olmayan hiçbir statünün verilemeyeceği anlamına geliyordu. "Birey"in ve dışsal "kozmik" doğanın dünyaları Durkheim'ın ampirik gerekliliklerine açıkça uymayacaktır; bu animizm ve natürizm eleştirisinin bir sonucudur. O halde, Durkheim'ın çoğunlukla tekrarladığı eleme yoluyla tartışma yöntemi kullanılarak bu ikisi bertaraf edildiğinde geriye sadece bir olasılık kalır: o da toplumsal gerçeklik olmalıdır. Bütün bunlar aşina olduğumuz alışkanlıklara uyar ve dolayısıyla mesele daha fazla yorumu gerektirmez.

Gözlemcinin bakış açısıyla bakıldığında toplumun, dinsel fikirlerin referans nesnesiyle özdeşleştirilmesi belli bir ölçüde makuldür. Bizim ampirik olmayan gerçeklikle anlamlı, belirli ilişkilerimize çoğunlukla, en azından kısmen hayatın toplumsal yönleriyle ilişkili olarak ve sadece bilimsel olarak idrak edilen kozmosla veya bireysel psikolojide formüle edilen kuvvetlerle ve son olarak gelişigüzel bireysel heveslerle ilişkili olmadan ulaşılacağı ve onların bu şekilde stereotipleştirileceği kesin bir olgudur. Ayrıca *somut* toplumsal hayatı etkileyen etkenlerden Durkheim'ın kastettiği şekilde en azından ayırdedici biçimde toplumsal olanlar, dinsel fikirlerle en yakından ilişkili olan ortak nihai-değer tutumlarıdır. Bu yüzden dinsel fikirlerin eylem üzerindeki ampirik etki alanı aslında büyük ölçüde toplumsaldır.

Ancak bu "nesnel" kavramlarla bakıldığında bile (her iki yanda tek değişkenli basit bir denklem olarak kabul edilemeyecek olan aksine çok daha karmaşık bir fonksiyon olan) Durkheim'ın "denklemi"nin esas anlamı ve önemi, dinsel fikirlerin bilinen "maddi" bir varlıkla ilişkilendirilmesi değil daha çok tam tersidir; bu denklem, Durkheim'ın ampirik, gözlemlenebilir varlık olan "toplum"un, insanların yalnızca ampirik olmayana dair fikirleri ve ona yönelik aktif tutumları açısından anlaşılabilir olmasına ilişkin kapsamlı ölçüsünün kanıtıdır. Eğer "denklem" anlamlı bir ifade aracı olarak kabul edilmeliyse, bunu ifade etmenin en manidar yolu şu şekildedir; "toplumun dinsel bir fenomen" olmasıyla aynı ölçüde "din de toplumsal bir fenomen" değildir. Bu, Durkheim'ın akıl yürütmesinin soyut toplumsal etken için geçerli olduğu kadar somut fenomen olan toplum için geçerli olmadığı anlaşıldığında, doğal olarak çok daha çarpıcı bir biçimde doğrudur. Bu, ortak bir nihai değer tutumları sistemi şeklinde tanımlanmış olarak,

aslında dinsel fikirlerden ayırt edilebilir değildir. Dolayısıyla "maddecilik" ithamı haklı bir biçimde gerekçelendirilmemiştir. Durkheim din ve toplum denklemine dinin maddi yönünü vurgulayarak değil fakat toplumun ideal yönünü vurgulayarak ulaşmıştır.

Fakat bu teorinin bütün metodolojik ehemmiyeti, Durkheim'ın sistematik bir biçimde yapmadığı gibi, öznel tarafa yönelmedikçe tam anlaşılamaz, aksi halde onun pozitivist düşüncesinin kalan unsurları gerilim altında çökmüş olmalıydı. Zira daha öncesinden açıktır ki, aktöre göre bilimsel anlamda dinsel olguların temelinde *hiçbir* ampirik gerçeklik bulunmaz.[20] Bir nihai değerler sisteminin tamamen ampirik alanın *ötesine* işaret ettiği ve bunlar fikirlerle ilişkili olduğu sürece ilişkili oldukları fikirlerin bilimsel olmayan fikirler olduğu, burada savunulan görüşünün özüdür.

O halde bu din taraftarlarının genel görüşünün bir teyididir fakat şüphesiz biçimsel olarak söylersek herhangi bir dinsel fikirler sistemi için mazeret sağlamaz.[21] Bu çok temel içerim, her iki durumda da, daha doğrusu aynı durumun iki farklı boyutunda da, bunu anlayamayan Durkheim ve yorumcuları için hep karanlıkta kalmıştır. Onun pozitivizmi, genel "nesnelci" ön yargısıyla birlikte, somut anlamda sadece toplumun *ampirik* gerçekliğinin varlığını değil fakat toplumsal etkenin, ortak nihai değerlerin de varlığını doğru bir şekilde görerek, aktörü sadece algılayan ve kendisini böyle bir gerçekliğe uyduran bir kişi olarak görür ve doğal olarak bu gerçekliği her iki durumda da aynı olarak düşünür, yani toplumsal gerçeklik.

Somut toplumda eylemde bulunan tek bir *somut* aktörün bakış açısını, genel olarak somut toplumdan soyutlanmış aktörün bakış açısıyla ayırt etme konusunda tipik pozitivist yetersizlik, karışıklığı daha da kışkırtır ve destekler. İlk durum için söz konusu fikirler arka planlarında "kısıtlayıcı" bir gerçekliğe sahiptirler çünkü onları oluşturan semboller bireylere yüklenebilen yaptırımların kaynağıyla, yani aynı toplumdaki diğer bireylerin tutumlarıyla, ilişkilidirler.

Şüphesiz unutulmamalıdır ki, dinsel fikirlerin toplumsal ilişkisi hususunda Durkheim'a temel ipucunu veren, onlara yönelik takınılan saygı tutumunun ahlaki kurallara yönelik olanlarla özdeşliğidir. O, belki de Durkheim'ın din teorisinin en temel anlamlı sosyolojik önermesidir. Fakat bu pozitivist terimlerle ifade edildiğinde iddia şöyledir: Saygı tutumu ör-

---

20 Dinsel fikirler olan şeylerin yerini bilimsel teoriler aldığı sürece, söz konusu teoriler *ipso facto* dinsel fikirler olmaktan çıkarlar.

21 Ayrıca yukarıda belirtilen nitelendirmelere tâbidir. s. 438. Dipnot. 16.

tük olarak bir saygı kaynağına işaret eder. Biz sembollere bu şekilde asli özellikleri sebebiyle saygı duyamayız. Bu yüzden sembolize ettikleri ve onun kaynağı olan "bir şey" olmalıdır. O halde "toplum" *ahlaki* otorite uygulayan yegâne ampirik varlıktır. Bu yüzden de toplum mümkün olan tek tutum kaynağıdır. Yukarıdaki tartışmanın bir sonucu olarak önerme yeniden gözden geçirilmelidir. Saygı tutumu ampirik bir fenomen olarak, gerçekliğin ampirik yönlerinin en azından *bazıları*na yönelik tutumumuzun bir özelliğidir. Bu tutum, bu gerçekliği kendimize onlar yoluyla temsil ettiğimiz sembolik varlıklarla bağlı hale gelir. Aynı zamanda bu tutum, aynı değer tutumlarının kendilerini asli olarak davranışla ilişkilendirdiği ahlaki kurallara da bağlıdır. Bu durum iki fenomen arasında yakın bir ilişkiyi gösterir.

Durkheim'ın iddiası, henüz ileri sürülen yeniden gözden geçirilmiş terimlerle değil kendi terimleriyle alındığında, anlaşılan kendisinin en azından açıkça göremediği ciddi bir zaafa sahiptir. Eğer dinin temelinde yatan gerçeklik ampirik bir gerçeklik ise, dinsel fikirlerin neden bilimsel fikirlerin almadığı bazı sembolik şekiller almaları gerekir? O gerçeklik neden doğrudan sosyolojik bilim teorisiyle temsil edilemez? Durkheim, esas itibariyle dinin kaynağının temsil edilebileceğini[22] savunma ve dolayısıyla Comte'un sosyolojinin yeni bir din teolojisi ortaya koyması gerektiği yönündeki sonraki görüşüne bu şekilde yaklaşma konusunda yeterince tutarlıydı. Fakat bu sadece en aşırı uçlara itilen bir pozitivizmin nihai sonucu olarak kabul edilebilir. Durkheim'ın kendisi için bile inandırıcılığı neredeyse hiç yoktur. Fakat daha az inatçı olan bir düşünür, bu fikri ileri sürmeye bile cesaret etmezdi. Ayrıca bu iddia, son derece ciddi nitelikte felsefi sorunlara yol açtı. Zira farklı dinsel fikir sistemleri sadece farklı sembol sistemleri olarak düşünüldüğü sürece, bir anlamda bu sembollerin tek bir ortak kaynağının var olduğu fikri de göz ardı edilemez. Ancak eğer onlar nihai gerçekliğin tam bilimsel temsillerine dönüşeceklerse, bu gerçek Durkheim'ın toplumsal tiplere dair göreciliğiyle birleştiğinde onu bir çıkmaza sokar. Eğer o bilimsel aklın birliğine ve evrenselliğine bağlı kalırsa, tamamen etik ve dinsel bir görecilikle karşılaşır, bundan kaçmanın tek yolu birliğe ve evrenselliğe bağlılığı da terk etmek gibi görünmektedir ancak bunun da daha ciddi sonuçları olacaktır. Onun sosyolojik epistemolojisinde karşı konulmaz bir şekilde yapmaya yöneltildiği şey de budur.[23]

---

22 *Formes élémentaires,* ss. 614-615. Ayrıca bkz. yukarıda dipnot 20. s. 444. O durumda kutsallığın kaynağı sorununu sürekli yeniden çözmek zorunda kalmış olacaktı.

23 Bkz. aşağıda 456 ve devamı.

Ritüel

Fakat sosyolojik epistemolojiye dönmeden önce, Durkheim'ın din teorisinin diğer yönü ele alınmalıdır. Hatırlanacağı üzere Durkheim dini, "kutsal şeylerle ilgili inançlar ve *pratikler*den oluşan bütünleşmiş bir sistem" olarak tanımlamıştı. O halde pratikler ne gibi bir yer tutar ve fikirlerle ilişkileri nedir?

Pozitivist gelenekte dinsel pratikler hakkında bir önerme hakimdir, bu da onların "irrasyonel" olduğudur. Bu, mevcut amaçlarımıza göre sadece onların asli araç-amaç şeması açısından analiz edilebilir eylemlerden farklı olduğu anlamında alınabilir. Şüphesiz onlar öznel açıdan araç-amaç ilişkileri bakımından ortaya çıkan eylemlerdir. Eylemi yapanlar için onlar tamamen bir şeyler "yapma" biçimidirler. Fakat gözlemciye göre oluşan fark neye dayanır?

Açıkçası bu çalışmanın analitik şeması bakımından bu fark, iki noktanın birinde ya da her ikisinde, ya takip edilen amaçların ya da onlara yönelik araçların ilişkilerinin niteliğine dayanmalıdır. Görüldüğü üzere, şimdi asli araç-amaç şeması, iki şeye işaret eder: söz konusu amacın ampirik bir amaç olduğuna -yani elde edilmesi bilimsel olarak doğrulanabilir bir amaç olduğuna- ve araç-amaç ilişkisinin asli olduğuna, yani bilimsel olarak anlaşılabilir neden-sonuç ilişkisi süreciyle araçların amaçları meydana getireceğine. Avustralya'da ya da başka birçok yerde, ikinci ölçüt açısından araç-amaç şemasının dışında kalan çok geniş bir pratikler kategorisi vardır. Fakat bunlardan bazıları sadece yerlilerin yaşam koşullarıyla ilgili cehaletleri nedeniyle bu şekildedir. Durkheim'ın ilgilendiği tipteki pratikler de bunlar değildir. Bu pratikler rasyonel teknik usullerden sadece negatif değil pozitif bir ölçütle de ayrılırlar; onlar Durkheim'ın "törenler" ya da ritüel pratikler dediği şeylerdir. Yani onlar "kutsal şeylerle ilişkili" pratiklerdir.

Şimdi kutsal şeylerle var olan bu ilişki, rasyonel tekniklerden sadece negatif olarak "irrasyonellik" anlamında değil, iki pozitif yönden de temel bir farklılığa işaret eder. Birincisi bu pratikler, Durkheim'ın her yerde kutsallığın temel ölçütü olarak kullandığı saygı tutumunu içerir.[24] Onlar gündelik hayatın sıradan faydacı meşguliyetlerinden kesin olarak tecrit edilmiş uygulamalardır. Profesör Nock'un belirttiği gibi[25] kendine has bir

---

24 Radcliffe-Brown'ın "ritüel tutum" dediği şey. Bkz. "The Sociological Theory of Totemism," *Proceedings of the Pacific Science Congress*, Java, 1931.

25 Harvard Üniversitesi'ndeki derslerinde.

"başkalık" özelliğine sahiptirler. Bu pratikler özel koşullarda yerine getirilmelidirler; onları yerine getirenler özel bir hal içerisinde olmalıdırlar vb. Bütün bu özelliklerin herhangi bir faydacı bakış açısıyla kesinlikle alakasız olduğu belirtilmelidir. Bu faaliyetlerin, çoğunlukla olduğu üzere, ampirik bir amacı ya da faydacı bir işlevi olduğu sürece, bu özel tedbirler amacın başarılmasıyla hiçbir asli ilişki taşımaz – Intichiuma töreninde olduğu gibi totem türlerini çoğaltmanın bir aracı olarak kabul edilir.

Ancak ikinci husus da daha az önemli değildir. Anlaşıldığı üzere Durkheim'a göre insani çıkarlar için kutsal şeylerin önemi asli değil semboliktir. Fakat ritüel uygulamaları tanımlayan onların kutsal şeylerle ilişkisidir. O yüzden böyle eylemleri asli araç-amaç şemasına uydurmaya çalışmak temel bir hatadır, çünkü tam da onların tanımı bu şemada yer almalarını engeller. Kutsal şeyler eylem içerisinde bulunduğu sürece, araç-amaç ilişkisi asli değil semboliktir. O halde Durkheim'ın yapmış olduğu şey araç-amaç şemasını, pozitivistlerin sadece "irrasyonel" diyerek bertaraf ettiği, eylem sistemlerinin temel normatif bir bileşenini içerecek şekilde genişletmek olmuştur. Ritüel eylemler pozitivistlerin savunduğu gibi ya basitçe irrasyonel ya da bilim öncesi hatalı bilgiye dayanan sahte rasyonel şeyler değil, fakat tamamen farklı nitelikte ve aslında asli rasyonellik standartlarıyla ölçülmemesi gereken şeylerdi.

Fakat o halde ritüel neden var ve toplumsal hayattaki rolü nedir? Burada Durkheim'ın teorisi, önceden eleştirdiği ekollere karşı, birinci sınıf bir bilimsel başarıyı yakalamış olarak görülebilir. Yine bu teorinin özünü burada ulaşılan analitik görüşle uyum içindeki terimlerle ifade etmek ve sonra onların Durkheim'ın görüşüyle ilişkisini değerlendirmek en doğrusu olacak.

İlk olarak dinsel fikirlerin temelinde yatan "gerçekliğin", evrenin ampirik olmayan taraflarına dayandığı, kutsal varlıkların sembolik temsil sistemlerini oluşturduğunun savunulabileceği gösterilmiştir. Profesör Nock'u takip edersek, bu ampirik olmayan taraflarla ilişkilerimizin sırf bilimsel olmadığı fakat aktif tutumları da içerdiği belirtilmiştir. Aslında böyle aktif bir tutum söz konusu olduğu sürece, yalnızca felsefi bir fikirden ayrı olarak dinsel fikirden bahsetmenin uygun olacağı da ileri sürülebilir.[26] Dinsel fikirler sadece düşünceyle değil eylemle ilişkili fikirlerdir. Bu aktif tutumlar onların meydana geldiği durum hakkında "bir şeyler yapmanın" gereklili-

---

26 Bu nedenle dinsel fikirler felsefe için ne ise, asli rasyonellik normunun bilişsel yönü de bilim için odur.

ğine işaret eder. Açıklandığı üzere bu kısmen asli koşullarda meydana gelir. Nihai değer tutumları denilen aktif tutumlar, asli alanda eylemin nihai amaçlarının ve eylemi düzenleyen etik normların bir kaynağını oluşturur. Fakat bu unsurlar, doğası gereği, bizim tutumlarımızı bir bütün olarak evrenle değil sadece onun ampirik yönüyle ilişkilendirir.

Fakat aktif tutum, "bir şeyler yapma" itkisi, kendisini bu yön ile sınırlamaz. Ancak doğası gereği bu alan dışında bir şeyler yapmak asli şartlarda anlamsızdır. Ancak gerçekliğin ampirik olmayan yönlerinin "bilgisi"ne dair bir sistemin varlığı karşısında, aktif tutumun bu sistemle ilişkili olarak, asli biçimde anlamlı eyleme *benzer* şekilde, *eylem* sisteminin temeline dönüşmesi gerektiği son derece anlaşılırdır. Ve bu bilgi ağırlıklı olarak bir kutsal semboller sistemi şeklini aldığı sürece, buna karşılık gelen eylem de böyle sembollerin manipülasyonu, yani ritüel şeklini alır. Bu yüzden ritüel, eylemde düşünceden ayrı olarak, insanların gerçekliğin ampirik olmayan yönlerine yönelik aktif tutumunun ifadesidir.

Bu görüşe göre, insan nerede ampirik terimlerle tamamen anlaşılabilir olmayan şeylere karşı aktif bir tutum takınırsa veya şartlar gereği buna mecbur bırakılırsa, orada ritüel eylem ortaya çıkabilir. İnsanların ampirik bilgisi nerede eksik ve/veya süreçlere dair denetimi nerede kusurlu ise, orada *onlara,* ampirik amaçlarından bazılarının elde edilmesi, teknik manipülasyonlarının *yanı sıra,* ampirik alanın dışında kalan bazı güçlere bağlı gibi *görünebilir.* Bu, bir yandan toplumda ampirik olmayan varlıklarla ilgili olarak gelişmiş bir temsiller sisteminin varlığı söz konusu olduğu sürece, diğer taraftan da ampirik anlamda iyi gelişmiş ve son derece rasyonelleşmiş bir "doğa düzeni" tasavvuru olduğu sürece, doğru olma eğilimindedir. Ve böyle toplumlar genelde rasyonel tekniklerinin çok fazla gelişmemiş olması ve dolayısıyla geçim sınırında yaşamaya mecbur kalmaları anlamında "ilkel" oldukları için, onların hayati çıkarları muhtemelen "aktif tutumları"nın güçlü olmasıyla çok yakından alakalıdır. Ampirik amaçların elde edilmesi için ritüel araçların kullanılması yönündeki yaygın eğilim de bu yüzdendir. Bu, büyüsel ritüel olarak adlandırılabilir.[27] Bu teknik, ras-

27 Durkheim'ın büyüyle ilgili tartışması için bkz. *Formes élémentaires,* ss. 58 ve devamı. O bunun dinden ayrımını, ampirik ve aşkın amaçlar arasındaki ayrımdan çok çıkarcı ve çıkarcı olmayan güdüler arasındaki ayrıma bakarak yapar. Bu ayrımın, bütün bir ritüeli dinsel kategorideki ortak amaçların hizmetine sunmak gibi bir sonucu vardır ve büyünün toplumsal olarak birleştirici bir güç olabileceğinin reddine yol açar. Meseleyi burada daha ileri taşımaya yer yoktur.

yonel tekniklerin yerine değil onlara ek olarak kullanılan ampirik amaçları elde etme tekniğidir. Biraz önce ileri sürülen sebepler dolayısıyla onun en çok ilkel toplumlarda belirmesi ve artan ampirik bilgiyle, doğa üzerinde artan denetimle ve bir doğa düzeni fikrinin gelişimiyle birlikte öneminin azalması beklenecektir.[28]

Fakat daha önce de ifade edildiği üzere, bu aktif tutumlar sadece asli araç-amaç zincirinin üzerinde ve ampirik amaçlar alanında "geriye doğru" yöneltilmez aynı zamanda evrenin ampirik olmayan yönleriyle aktif ilişkiler doğrultusunda "ileri doğru" da yöneltilir. Bu ilişkide bu aktif tutumlar araç-amaç kavramlarıyla analize müsait olan eylemle sonuçlandığı sürece, araçlar ritüel araçlara dönüşürken amaçlar aşkın hale gelir.[29] O halde asli alan veya ampirik amaçlarla herhangi bir birincil ilişki dışında nihai değer tutumlarının doğrudan bir ifadesini oluşturan bir başka ritüel eylemler kategorisi daha vardır. Bu büyüsel ritüelden ayrı olarak dinsel ritüel olarak adlandırılabilir.

Özellikle değer tutumları arasında, genel olarak, toplumun üyeleri için ortak olanlar önemli olduğu sürece, o toplumun dinsel ritüelleri *ortak* değer tutumlarının ritüel ifadeleri olarak düşünülebilir. Bu, biraz farklı terimlerle ifade edildiğinde, Durkheim'ın dinsel ritüel yorumuna dair temel önermesindeki esas gerçektir; bu, toplumun birliğinin bir ifadesidir. Burada aynı iddia, yukarıda olduğu gibi, Durkheim'ın bu önermeye ulaştığı yöntem hakkında da geçerlidir. Toplum, ona göre dinsel ritüel sembollerinin temelinde yatan gerçekliktir çünkü o ahlaki nitelikte olan ve ritüel tutumun kaynağı olarak işe yarayan tek ampirik gerçekliktir. Bu yüzden dinsel ritüel, toplumsal gerçekliğin bir ifadesidir. Bu önerme şu şekilde değiştirilebilir: dinsel ritüel (büyük ölçüde) özellikle somut toplumdaki "toplumsal" normatif unsuru oluşturan ortak nihai değer tutumlarının bir ifadesidir. Bu şartlarda Durkheim'ın önermesi şüphesiz doğrudur ve derin bir kavrayışın ürünüdür.

Bu, iddiayı Durkheim'ın din tanımına ait üçüncü bir ana unsurun önemini değerlendirmeyi mümkün kılacak noktaya getirir, "*kendisine bağlı olan herkesi kilise denilen bir ahlaki toplulukta birleştiren* kutsal şeylerle

---

28 Bu iddia, ampirik bilgideki bu boşluk ve iktidar denetimi kapanmadığı sürece, büyü yok olsa bile, diğer mantıksal olmayan fenomenlerin boşluğu doldurmak üzere ortaya çıkamayacağı anlamına gelmez. Moda ve garip akımlara düşkünlüğün bu bağlamda bir yeri vardır.

29 Ritüel araçların *yegâne* mümkün araçlar olduğu kastedilmemektedir.

ilgili inanç ve pratikler bütünü." Yukarıdaki tartışmadan açıkça anlaşılmış olması gerekir ki aynı inancı ikrar eden ve aynı törenleri icra edenler bu gerçeğe dayanarak, ortak bir nihai-değer tutumları sistemine sahip olanlar, yani "ahlaki bir topluluk" oluşturanlar olarak görülebilirler.

Sadece tanıma dayanarak değil, fakat daha çok bütün olarak Durkheim'ın teorisinin iddiasına dayanarak, yalnızca ortak bir dini olanların ahlaki bir topluluk oluşturmadığı aksine her gerçek ahlaki topluluğun, yani her "toplumun", belli bir düzeye kadar ortak bir "dine" sahip olmakla tanımlanabileceği de iddia edilebilir. Zira dinin de kısmen tezahürü olduğu bir ortak değerler sistemi, yani önemli ölçüde bağlanılan bir sistem olmadan, toplum diye bir şey olamaz. Durkheim'ın *anomie* hakkındaki değerlendirmesinin de kesinlikle bunu saptadığı savunulabilir. Şüphesiz bu önerme somut olarak bir toplumun daima, yine popüler anlamıyla, mükemmel biçimde bütünleşmiş tek bir "din"le tanımlanabileceği anlamına gelmez. Başka yerde olduğu gibi burada da Durkheim, sınırlayıcı bir tipten bahsetmektedir. Diğer şeyler bakımından olduğu gibi dinsel fikirler ve pratikler bakımından da somut bir topluluk büyük ölçüde içsel olarak farklılaşmıştır ve kusursuz bütünleşme normunu yüksek ya da düşük bir düzeyde elde edebilir. Fakat her topluluk, eğer bireyler ve gruplar arasındaki "güç dengesi"nden daha fazla bir şey ise, önemli ölçüde böyle bir ahlaki topluluk oluşturur ve bu haliyle ortak bir dine sahip olduğu söylenebilir.[30] Bu yüzden dinsel bölünmenin de topluluk içerisindeki içsel bölünmenin önemli bir göstergesi olduğu kabul edilebilir.

Durkheim'ın her dinin bu anlamda ahlaki bir toplulukla ilgili olduğu ve diğer yandan da her topluluğun bir yönüyle dinsel bir birim olduğu görüşü tamamen makul ve kabul edilebilir bir görüştür. Ancak genel anlamda bu ahlaki topluluğa, dinsel yönüyle de olsa, "kilise" adını vermenin uygun olup olmadığı şüphelidir. Kilise terimini dinsel amaçlarla oluşan bir topluluk örgütlenmesinin *birliğe dayalı* yanı olarak muhafaza etmede, Max Weber'le[31] aynı yolu takip etmek daha tercih edilebilir görünüyor. Söz konusu ahlaki topluluğun, dinsel amaçlar için açık bir birlik oluşturma şeklini almadığı yerde, bu terimi kullanmamak en iyisidir. Ayrıca Durkheim'ın

---

30 Bu yüzden Durkheim'ın çağdaş toplumun ayırt edici vasfı olarak bireysel kişilik "kültü"ne yaptığı gönderme tamamen isabetsiz değildir. Araştırıldığında şüphesiz, bireysel kişilik kültünün de ritüelleri veya buna denk düşen işlevsel öğeleri olduğu anlaşılacaktır.

31 Bkz. Aşağıda 15. Bölüm.

kullanımında onun *somut* toplulukla karıştırılma tehlikesi vardır. Ancak somut topluluk içerisinde farklı çıkarlarla ilişkili birçok birlik ortaya çıkar. Kilisenin ahlaki yönü itibariyle bile, bütünüyle topluluk olarak değil bu birliklerden biri olarak düşünülmesi en doğrusudur.

Şimdiye kadar ritüel sadece ortak değer tutumlarının bir göstergesi, bir toplumsal etken olarak değerlendirilmiştir. Fakat o sadece bir gösterge midir ve işlevleri var mıdır? Ritüel, bu tutumlarla ve somut yapının diğer unsurlarıyla bir karşılıklı bağımlılık hali içerisinde, ya da tek taraflı bir neden sonuç ilişkisi içerisinde değil midir?

Durkheim'ın görüşü, kesinlikle ritüelin böyle işlevlerinin olduğu yönündedir ve Durkheim'ın bu ritüeli geliştirme yöntemi ve bu ritüelin kendisinin yaptığı açık formülasyonunun ötesindeki içerimleri en büyük teorik ilgi konusudur.

Zira insanlar, tutumlarının bu ortak ritüel ifadesi yoluyla, sadece tutumları açığa çıkarmazlar fakat aynı zamanda onları güçlendirirler. Ritüel, tutumları güçlendiren ve bu tutumlar yoluyla ahlaki topluluğu güçlendiren yükselmiş bir bilinçlilik halini getirir. Böylece dinsel ritüel, toplumsal dayanışmanın bağlı olduğu duyguların yeniden savunulması ve sağlamlaştırılmasıyla sonuçlanır. Durkheim'ın bazen belirttiği üzere ritüel bizzat toplumun kendisine hayat verir.[32]

Ancak bu güçlendirme ve hayat verme neden gereklidir? Durkheim'ın ileri sürdüğü iddia daha önceki bölümde kurumsal denetimi açıklamak için ileri sürülen iddia ile çarpıcı bir benzerlik taşır. Hatırlanacaktır ki, bu kurumsal denetim gerekliliği, eylemlerin büyük bir kısmındaki birincil eylem unsurlarına göre nihai-değer tutumlarının nispeten uzaklığı ve gizliliğinden ortaya çıkar. Birincil çıkarların merkezkaç eğilimleriyle birleştiğinde, bireysel ihtiyaçların doyumsuzluğu tek başına alındığında, bu söz konusu eylemlerin denetiminin düzen ve istikrar adına gerekli olduğu bir duruma yol açar. Benzer şekilde Durkheim'ın da belirttiği üzere,[33] Avustralya'daki kabile, uzun bir zaman dilimi için küçük aile gruplarıyla geniş topraklara dağılmış ve yemek bulma gibi birincil ihtiyaçlara dalmıştır. Bu şartlarda sadece nihai-değer tutumları uzak ve gizli değildir: eylemdeki diğer unsurların aciliyeti ve dolaysızlığı da onlarla birleşme eğilimindedir. İşte nihai değer tutumlarını ve eylemdeki diğer unsurları tekrar bilinçliliğin merkezine taşımak ve böylece yeniden güçle donatmak, canlandırmak

32 *Formes élémentaires*, ss. 323, 493, ve özellikle 498.
33 A. g. e. s. 497.

ve onlara hayat vermek için yapılan dönemsel toplantılar da bu yüzdendir.

O halde Durkheim'a göre, dinsel ritüelin sadece bir tezahür olmakla pek alakası yoktur. Onun hiçbir ampirik amacı olmasa ve ilgili hiçbir asli araç-amaç ilişkisi olmasa bile, işlevsel önemi büyüktür. Zira ritüel vasıtasıyla nihai-değer tutumları, toplumsal yapının ve dayanışmanın dayandığı duygular, eylemin etkin denetimini ve toplumsal ilişkilerin düzenlenmesini mümkün kılan bir enerji haliyle "uyumlu" tutulurlar.[34] Yaygın dinsel tabirlerle söyleyecek olursak ritüelin işlevi imanı sağlamlaştırmaktır. Bu görüşü savunma bâbında, Durkheim kendi fikrinin dinsel inanç sahiplerinin büyük çoğunluğunun her yerde savunduğu fikir olduğu şeklindeki söylemiyle, onları kendine şahit tutar.[35]

Bu değerlendirmeler, bazı Durkheim yorumcularının da düşündüğü gibi, onun din teorisindeki belli bir anti-entelektüalizmle ilgilidir. Bu anti-entelektüalizm, bazı yorumcuların (bazen aynı yazarların, mesela Lowie'nin[36]) Durkheim'ın "saf rasyonalist psikolojisi" dedikleri şeyle garip bir zıtlık içerisindedir. Bu iddia, genellikle Durkheim'ı yığın psikolojisi kavramına aşırı bir bağlılıkla suçlama biçimini almıştır.

Bu yorumun temelinde yatan durum şudur: Nihayetinde Durkheim bir pozitivisttir. Bu bakış açısına göre, ampirik açıdan dinsel fikirlerin ağırlıklı olarak (her halükarda öyle olmaları *gerekse* de) sembolik varlıklara yapılan göndermelerden oluştuğunu kabul ederek Durkheim belli dinsel doktrinlerin önemini küçümseme eğilimine girmiştir. Nihayetinde onlar sembollere atıf yaparlar ve "sırf" semboller asli olarak önemli değildirler; yani genel olarak sembolizmin rolü ne kadar önemli olursa olsun, belli bir sembol önemli değildir. Fakat bu belli bir ritüel fiil için böyle değil gibi görünmektedir. Somut bağlamda belli bir ritüelin işlevsel olarak büyük öneme sahip olduğu ampirik biçimde ispatlanabilir.[37] Bu yüzden eğilim, ritüeli dinin temel unsuru olarak düşünmek[38] ve dinsel fikirleri de ritüele dair ikincil rasyonelleştirmeler, gerekçelendirmeler ve açıklamalar olarak görmek yönündedir.

---

34 A. g. e. ss. 574, 597-598.

35 A. g. e. s. 596.

36 R. H. Lowie, Primitive Religion, ss. 159-160.

37 Belki aynısı ***kendi somut bağlamındaki*** belli bir sembol için de söylenebilir.

38 "Il y a dans la religion quelque chose d'éternel; c'est le culte." *Formes élémentaires*, s. 615. Ayrıca bkz. s. 575. [Dinin içerisinde sonsuz olan bir şey vardır; bu da kült yani tapınma ve inançtır -ç.n.]

Bu izlenim, Durkheim'ın birçok büyük kolektif tören vesilesiyle fark edilen "coşku " haline yaptığı ampirik vurguyla doğrulanır.[39] Bu heyecan halinin gerçekliğinden şüphe edilemez fakat Durkheim'a göre bunun bir yığın psikolojisi olup olmadığını bilemiyoruz, bu son derece müphemdir; aslında böyle bir yorum için hiçbir gerekçe yoktur. Zira yığın psikolojisi teorileri, genelde *örgütlenmemiş* kişiler topluluğunda ortaya çıkan fenomenlere gönderme yapar. Ancak Durkheim'ın sürekli ısrarla belirttiği üzere ritüelin doğasında çok dikkatli biçimde örgütlenme vardır.[40] Hatta duygusal patlamaların en şiddetli olduğu cenaze törenlerinde bile, eylemin her ayrıntısı gelenekte tayin edilmiştir, neyi kimin yapacağı, ne zaman yapacağı ve tam olarak nasıl yapacağı.

Bu yorumun iki şeyden ortaya çıkmış olduğu görülmektedir: coşku haline yapılan vurgu ve ritüelin asli araç-amaç şemasına uymadığı gerçeği. Geleneksel pozitiviste göre bu anlamda irrasyonel olan ve duygusal heyecanla birlikte oluşan her eylem geniş bir insan topluluğunda yer aldığında yığın psikolojisidir. Fakat Durkheim'in ritüel teorisinin anti-entelektüel yığın psikolojisi olmadığını kanıtlamak için yeterince şey söylenmiştir, aslında o hiçbir anlamda bir psikoloji de değildir.

Fakat herhalde, toplumsal işlevleri itibariyle ritüelin somut etkinliği açısından fiziksel yakınlığın da çok önemli olduğu doğrudur. Aslında, Plato ve Aristo bir *polis*'in büyüklüğünün istenen düzeyde olmasını gerekçelendirirken, bütün vatandaşların tek bir yerde toplanabilecekleri ve tek bir hatibin işitme menzilinde olabilecekleri ve sayılarının hepsinin tek bir ortak ritüelde katılımcı ya da seyirci olarak hazır olabilecekleri kadar az olması ölçütünü de eklemişlerdi. Böyle bir ritüel aslında *polis*'in göze çarpan ampirik vasfıdır. Ancak bu gerçek, asla Durkheim'ın kendine özgü teorik katkılarının birçok insanın fiziksel yakınlığı etkeninden ortaya çıkan psikolojik tepkilerine dair bir analize dayandığı anlamına gelmez. Onun düşüncesinin esas önemi başka bir şeye dayanır.[41]

---

39 A. g. e. s. 571.

40 A. g. e. bkz. s. 568.

41 Büyüsel ritüelin, aktörün enerjisini ve engelleri aşmak için yeteneğine olan güvenini sağlamlaştırmada benzer işlevleri olduğu açıktır. Fakat Durkheim onu açıkça ele almadığı için bu sorunlara burada girilmeyecektir. Büyünün rolüne dair bazı işlevselci antropologlar tarafından savunulan güncel görüşlerin, Durkheim'in genel ritüel teorisine dair önemli bir doğrulama olduğunu söylemek yeterlidir.
Bkz. Malinowski, "Magic, Science and Religion" [Büyü, Bilim ve Din, Çeviren: Saadet Özkal, Kabalcı Yayınları, İstanbul:2002]; R. Firth, "Magic in Economics," *Primitive Economics of the New Zealand Maori*, 4. Bölüm.

Ritüelin işlevine dair bu genel yorumun, kurumların işlevi gibi henüz dikkat çekilen bununla ilgili bir fikirle birleştirildiğinde, ele alınması gereken çok kapsamlı metodolojik öneme sahip içerimleri vardır.[42]

Durkheim düşüncesinin pozitivist evresinin temel özelliklerinden biri, hatırlanacağı üzere, aktörü bir bilim adamı benzetmesiyle düşünme eğilimidir, aktörün eylemde bulunduğu koşullarla öncelikle bilişsel bir ilişki içerisinde olduğunu düşünme eğilimi. Bu eğilimin, önceki metodolojisinde temsillere yapılan vurgunun ve bir *ortam*, bir çevre olarak toplumsal unsur anlayışının temelini oluşturduğu anlaşılmıştı. Geleneksel bilim metodolojisinde (bu metodoloji ne kadar açık ise o kadar ampirist bir doğrultuya yaslanmıştır) bilim adamı çoğunlukla pasif bir rolde düşünülmüştür. Dış dünyaya ait olgularının nesnelliğine ve bu olguların bilim adamının öznel ruh halinden bağımsızlığına yapılan vurguyla birlikte, bilgideki belirleyici unsur bu nesnel olgu olmuştur. Bilim adamının görevi de kendini ona uydurmaktır.

Bu bakış açısı eyleme uygulandığında vurgu muhtemelen, bu pasif şartlarla düşünüldüğünde, eylemi yönlendiren bilginin edinilmesine yapılacaktır. Ve aktör bir bilim adamı olarak düşünüldüğü için, eylemin kendisinin de otomatik olarak bu bilgiyi takip ettiğini düşünme yönünde bir eğilim vardır. Bu eğilim ispatlanmamıştır fakat düşünce şemasının yapısı, dikkatleri, bilginin nasıl eyleme dönüştürüldüğü sorunundan başka bir yere çekecek şekildedir. Bu mantıksal durum, muhtemelen Durkheim hakkında, toplumsal normlara uyumu hiçbir dirençle karşılaşmayan, otomatik bir şey olarak gördüğü şeklinde yapılan eleştirinin gerçek temelidir.[43]

Fakat çok erken bir dönemden beri onun düşüncesinde buna karşıt güçlü bir eğilim vardır. Bu eğilimin varlığı gerçekten onun, bir toplumsal denetim sorunu olarak iş bölümüne dair ampirik sorunların çerçevesini çizme yönteminde zaten hissediliyordu. Bu ampirik düzeyde o eğilim, özü itibariyle bir dizi kaotik, doyumsuz itki ve arzunun bir toplumsal normlar sisteminin denetimine tâbi olan fakat aynı zamanda denetime de direnen bir şey olarak düşünüldüğü *İntihar*'da, *anomie*'ye dair değerlendirmede tam olarak gelişimine ulaşır.

---

42 Son dönemde Avustralya'da yapılan antropolojik bir saha çalışmasının raporu Durkheim'ın ritüel teorisi için mükemmel bir doğrulama sunar. Bkz. W. Lloyd Warner, *A Black Civilization.*

43 Bkz. B. Malinowski *Crime and Custom in Savage Society*, ss. 55-56.

Fakat bu ampirik fikirlerin içerimlerinin Durkheim'ın pozitivist metodolojisinin sert kabuğunu kırması uzun zaman aldı. Aslında onun gelişimine dair bu çalışmanın ana konusu bunun gerçekleşme sürecinin izlerini sürmekti. İlk büyük adım asli araç-amaç zinciriyle ilişkili olarak nihai değerler sisteminin aktif rolünün eylemin amaçları ve kurumsal normlar olarak teşhisiydi. Onun din teorisi, dinsel fikirler ve ritüeldeki nihai değer tutumlarının doğrudan ifadesi şeklinde aynı doğrultuda bir başka büyük katkı daha yaptı. Bu, kendi adına insan hayatı ve eylemdeki sembolizmin ve sembolik araç-amaç ilişkisinin asıl öneminin keşfini de beraberinde getirdi.

Şimdi, biraz önce bahsedilen metodolojik içerim açıklığa kavuşturulmalıdır. Durkheim'ın düşüncesinin bütün bu vaziyeti iradeci eylem anlayışı denilen doğrultuya işaret eder, somut insanoğlunun sadece uyum sağlayıcı olmadığı aktif rol oynadığı bir süreç. Bu yaratıcı unsur, teorik olarak nihai değerler, değer tutumları, amaçlar tasavvurunda veya değer unsuru hangi şekli alırsa onda ya da toplumsal hayatla ilişkili olarak bu değer unsurunun tezahür biçiminde formüle edilmiştir. Fakat hala bu unsuru otomatik olarak kendini gerçekleştiren bir unsur biçiminde düşünebiliriz çünkü nihai değerlere dair bilişsel bir anlayış veya onların ahlaki olarak kabulü yeterlidir, sonra da bunların eylemde gerçekleştirilmeleri gelir. Ritüel teorisi bu görüşün nihai ve kararlı bir şekilde reddini gerektirir. Zira Durkheim'ın ritüelin işlevlerine dair görüşü yine de, genellikle irade ya da çaba denilen başka bir unsurun gerekliliğine işaret eder. Bu kadar otomatik olmaktan uzak bir şekilde nihai değerlerin gerçekleştirilmesi, çabaya ya da iradeye ait aktif bir enerji meselesidir, dolayısıyla bu iradeyi teşvik eden vasıtalar tarafından ampirik olarak çok önemli bir rol oynanabilir.[44]

---

44 Ritüelin temel işlevi inancı teşvik etmek olduğu gibi, inancınki de iradeyi teşvik etmektir. "Car la foi est avant tout un élan à agir et la science, si loin qu'on la pousse, reste toujours à distance de l'action." Formes élémentaires, s. 615. [İnanç, her şeyden önce eyleme yönelik bir itici güç iken, bilim ise ne kadar uzağa itilebilirse itilsin, daima eylemden biraz uzakta kalır. -ç.n.] Ayrıca bkz. s. 598: "C'est donc l'action qui domine la vie religieuse par cela seul que c'est la société qui en est la source." [O halde dini hayata hakim olan şey eylemdir, zira dini hayatın kaynağı toplumdur. -ç.n.] Durkheim, eylemin bir şeyler yapmak gibi acil bir ihtiyaçla karşı karşıya kaldığını: yani eylem yapılması için bilimin kendisini mükemmelleştirmesini bekleyecek durumda olmadığını söyleyerek, eylem ve bilim arasındaki temel farkı ve dolayısıyla eylemi yönlendiren fikirlerle bilimsel fikirler arasındaki temel farkı, uzlaştırmaya çalışır. Bu yüzden eylemi yönlendiren fikirler bilimin önünde gitmelidir." Bu, onun eski pozitivizmiyle arasındaki ayrımı uzlaştırma yöntemidir. Bu görüşte biraz ampirik

Durkheim'ın terimleriyle, sosyolojinin metodolojik statüsü sorununa uygulandığında, yukarıdaki düşünceler şuna işaret eder: Durkheim,"toplumsal" gerçekliği, yani toplumsal etkeni tanımlama çabasında, ortak nihai değerler unsuruna yoğunlaşma noktasına gelmiştir. Fakat sadece bu unsur üzerinde sabitlenmek yeterli değildir; bu unsuru kendi bağlamında, somut toplumsal hayatın diğer unsurlarıyla ilişkileri içerisinde anlamak gereklidir. Biraz önce tanımlanan iradeci eylem anlayışı bunun söz konusu unsurun sadece doğasını anlayarak başarılamayacağına işaret eder: Durkheim'ın önceki formülasyonlarının gösterdiği üzere, toplumsal süreçler yalnızca toplumsal unsurun özelliklerini anlayarak anlaşılamaz. Bu toplumsal unsur *bir eylem sisteminin bileşeni* olarak görülmelidir. O halde sosyolojinin bir eylem bilimi olarak düşünülmesi daha uygun olur, diğer eylem unsurlarıyla *ilişkisi içerisinde* nihai ortak değer unsurunun bilimi. Bu, Durkheim'ın düşüncesinin ana çizgisinin işaret etmiş olduğu görüştür. O din teorisine[45] dair özet açıklamasında, dinin asıl öneminin düşünceyle değil eylemle olan ilişkisine dayandığı şeklindeki açık bir ifadeye çok yaklaştı. Fakat bu asla tamamen yeni bir çığır açma değildi. Bunun başlıca sebebi bu ana akımın başka bir akımla etkisinin yok edilmesiydi. Bu diğer akım onun sosyolojik epistemolojisiyle bağlantılıdır. Ancak bu epistemoloji tartışıldıktan sonra ve bunun dayandığı sebepler anlaşıldıktan sonra, Durkheim'ın son evresinde çatışan akımların tam bir resmini görebilmek mümkün olacaktır.

Epistemoloji[46]

Hatırlanacaktır ki Durkheim ilk evrelerinde, diğer pozitivistlerin çoğu gibi genel eğilimi ampirik bir epistemoloji doğrultusunda olan pozitivist bir bilim adamıydı. Onun hiçbir zaman hakiki bir ampirizmi savunmadığı ve bunu açıkça sürdürmediği bir gerçektir. Ancak onun ampirik ol-

---

gerçeklik olduğuna şüphe yoktur ancak anladığımız üzere sorun bu şekilde bertaraf edilemeyecek kadar derindir. Bir anlamda bu, Durkheim'ın düşüncesinin pragmatizm doğrultusuna yönelmesini temsil eder."

45 *Formes élémentaires, s. 599 ve 615.* Yukarıda belirtildiği gibi.

46 Durkheim'ın epistemolojik teorisine dair temel açıklamalar *Dini Hayatın İlk Şekilleri*'nde dine dair değerlendirmesiyle iç içe geçmiş biçimde bulunacaktır. Ancak onun düşüncesinin ilk aşamaları M. Mauss'la birlikte yazdıkları şu makalede kayıt altına alınmıştır, "Quelques formes primitives de classification," *L'année sociologique, VI. Cilt. [Birkaç ilkel tasnif şekli* -ç.n.]

gunun merkezi rolüne yaptığı vurgu, olgunun tanımındaki zorluklarla ya da bu zorlukların fark edilmesinin gerektirdiği niteliklerle ilgili değildi. *Règles*'deki ampirik olgu, *choses*, tanımı basit ve sadeydi. Ayrıca analitik kategorilerin ampirik referansı ve somut olarak varolan varlıklar arasında bir ayrım yapmanın gerekliliğini açıkça farketmemiş olması anlamında, onun güçlü bir ampirist eğilimi de vardı. Açıklandığı üzere bu başarısızlık büyük ölçüde grup ruhu sorununa yol açtı.

Durkheim'ın esas teorisinin, onun yaptıklarının bir çoğunun metodolojik içerimleri söz konusu olduğu kadarıyla, ampirist eğilimin sürdürülmesini zorlaştıran bir hat üzerinde geliştiği de belirtilmişti. Bu, her şeyden önce toplumsal olgular kategorisi de dahil, analitik kategorilerin hiçbir somut varlıkla özdeşleştirilemeyeceğine işaret eder. Bu yorum, Durkheim en sonunda "birey" etkeninin artık somut bireysel bilinçle, yani öznel bakış açısına göre somut bireyle, özdeşleştirilemeyeceğini gördüğünde en çarpıcı biçimde doğrulanmıştı. Bu durumda onu açıklayan bir unsur ya da unsurlar grubu olarak "toplumsal etken" artık bu somut varlığın "dışında" araştırılmamalıydı. Durkheim açıkça toplumun sadece bireylerin zihinlerinde var olduğunu ifade edene kadar, bu eğilim *Dini Hayatın İlk Şekilleri*'nde artarak yoğunlaşmıştı.[47] Bu son ifade, onun bütün gelişiminin mantıksal sonucunu ve nihayet nesnel ön yargısını terk etmesini temsil eder. Bu tutum, burada özel bir ilgi konusudur çünkü ilerleyen sayfalarda tartışılacak olan Weber'in *"verstehen"** doktrinine çok yakın bir benzerliği temsil eder.

Fakat bu düşünceler açıkça bir epistemolojik tartışma[48] anlamına gelmez, Durkheim zaten *Dini Hayatın İlk Şekilleri*'ne kadar böyle bir çabaya girmemiştir. O, burada radikal ampirist görüşün açık bir eleştirisini sunar ve geçerli bilginin ampirist bir temelde açıklanamayacağı sonucuna varır.[49] Bu *a priori* ekolü, ampirizme karşı eleştirel yaklaşımında ve geçerli bilgi-

---

47 *Formes élémentaires*, s. 521. O "sadece fikirler ve duygulardan oluşur."

* Bu kitabın 2. Cildi'nin XIII. Bölümü'nde bu terime dair geniş bir tartışmaya yer verilmiştir -ç.n.

48 Şüphesiz epistemolojiye dair sorunlar bilimsel değil felsefi sorunlardır. Bu noktada Durkheim'ın epistemolojik görüşlerine dair bir tartışmaya girmenin gerekçesi, bu görüşlerin onun incelenen bilimsel teori sistemiyle sıkı sıkıya bağlı olmasındandır. Onun epistemolojisinin analiz edilmesi, bilimsel görüşünün bazı sorunlarını ve içerimlerini açığa çıkaracaktır ki, bunlardan bazıları birtakım felsefi fikirlerin onun bilimsel düşüncesi üzerindeki etkisi sebebiyle ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu fikirler tam anlamıyla bu tartışma için önemlidir. Fakat yine de mevcut ilgimizin bu fikirlerin "kendisine" değil, eylem teorisiyle ilişkilerine yönelik olduğu bir gerçektir.

49 A. g. e. ss. 18 ve devamı.

nin ampirist unsurun ötesinde bir şeyleri gerektirdiği iddiasında esasında haklıdır. Gerekli olan bu şey, bilgi için eşit düzeyde elzem olan fakat nitel olarak ampirik olandan türetilemeyen ve ondan ayrı olan "kategoriler"dir.

Buraya kadar Durkheim basitçe güncel felsefede epistemoloji sorunu tartışmasını devam ettirir ve bu tartışmanın *a priori*'yi savunan tarafında yer aldığını beyan eder. Fakat onun kendine özgü teorisi tam da bu noktada başlar. *A priori* taraftarlarının, kategorilerin elzem olduğu ve ampirik unsurlardan elde edilemediği konusunda haklı olduğunu kabul eder. Durkheim bu ekolün kategorilere dair ampirist bir açıklamayı saf dışı bırakarak, gerçekten hiçbir açıklamaları olmadan bir ikilem içerisinde kaldıklarını ifade eder. Kategorilerin bütün bir bilgi için *a priori* koşullar olduğunu söylemek sorundan vazgeçmektir. Şüphesiz bu, kesin olarak ampirik bir temelde sorunun çözülemez olduğu görüşüdür. Durkheim'ın itiraz ettiği şey de budur.

Fakat Durkheim'ın geleneksel ampirizme dönüşten başka ne gibi bir alternatifi vardır? O aslında eski ampirizmin gerçekliğin sadece bir kısmını hesaba kattığını belirtir. Eski epistemoloji fiziksel dünyaya ait bilgimizin geçerliliğinin kaynağıyla ilgileniyordu. Bu bilgi bize duyu organlarımız, yani bedenimiz yoluyla gelir. Fakat bu şartlarda sadece ampirik dünyanın kozmik ve bireysel unsurları hesaba katılıyordu; üçüncü unsur kategorisi olan toplumsal ise tamamen ihmal edilmiştir. Böylece *a priori* ekolü, geriye *a priori*den başka müracaat edecek hiçbir şeyin kalmadığı, çünkü onun kategorilere ait ampirik türemlerin olasılıklarını tükettiği yönündeki kanaatini ispatlayamamıştır. Aksine "ampirik" açıklama kesinlikle mümkündür, kategorilerin kaynağı toplumsal gerçeklik içerisindedir. Bu, Durkheim'ın meşhur sosyolojik epistemolojisinin en önemli önermesidir. Bu önerme hakkında ne düşünülmelidir? Aslında bu önerme felsefi olarak bu satırların yazarına göre bütünüyle savunulamaz bir şeydir. Fakat Durkheim'ın uğraştığı metodolojik sorunlarla ilgili olarak düşüncesinin hiçbir evresi bu kadar derin kavrayışlar ortaya koymamıştı.

İlk olarak belirtilmelidir ki "bireysel" ve "toplumsal" şeklindeki eski düalizm şimdi üç farklı şekli veya yönüyle ortaya çıkmıştır; "çıkarların" ve "ahlaki yükümlülüğün" ayrımı, "din dışı" ve "kutsal" ayrımı ve nihayet şimdi de "ampirik" ve "kategorik" ayrımı. Fakat bu sonuncusu hepsinden daha köklü içerimlere sahiptir. Birincil amaçlara ulaşılmaya çalışılması ve din dışı faaliyetler vazgeçilmez unsurlar olarak geçerli bilimsel bilgiyi içeren bir şey şeklinde düşünüldü. Fakat şimdi bu toplumsal etkene bağlı olmaya başlar, çünkü kategoriler olmadan bilgi olamaz. Durkheim nor-

matif anlamda "mimarlığa ilişkin" bir kaos ve düzen ilişkileri hiyerarşisi açısından düşünüyor gibi görünmektedir. Duyu izlenimlerinin kaosu, kategoriler yoluyla geçerli bir bilgi düzeni içerisinde örgütlenir. Fakat birincil amaçların elde edilmesinde bilginin araçsal olarak kullanılması, kurumsal normlarca düzene indirgenen yeni bir kaos potansiyeli doğurur. Sonuçta somut sembollerin rastlantısal kaosu toplumsal gerçekliğe ortak bir referans ile düzene kavuşturulur. Böylece Durkheim için toplum, sadece insan ilişkilerindeki düzen ilkesinden ziyade bütün olarak evrendeki düzen ilkesidir. Fakat bütün bunların metodolojik içerimleri nelerdir? Özellikle önceki analizle ilişkileri nelerdir?

Defaatle belirtildiği üzere Durkheim düşüncesinin "diyalektiği" bir çelişkiyi, yani bir yanda doğanın bir bölümü ve ampirik bir gerçeklik olarak toplum görüşü ile öte yanda doğanın diğer unsurlarından ayrı bir toplum görüşü arasındaki çelişkiyi, uzlaştırma çabası olarak işlemektedir. Ana eğilim, toplumla doğanın diğer kısmı arasındaki boşluğun giderek genişlemiş olmasıdır. Bu epistemolojik doktrin belirleyici bir kopuş olarak görülebilir. Ampirik ve *a priori* arasındaki farktan daha köklü bir fark olamaz. Din örneğinde olduğu gibi, Durkheim'ın görüşüyle ilgili çarpıcı şey, onun kategoriler hakkındaki değil toplum hakkındaki yeni görüşüdür. Toplum idealist felsefecilerin bahsettiği türden bir şeye dönüştü.[50] Onun söylediği gibi toplum "sadece fikirlerden ve duygulardan"[51] oluşur ve ayrıca denilebilir ki sadece "fikirlerden" değil *İdea*'dan oluşur çünkü kategoriler tam da belirli fikirlerin oluşturulduğu kalıplardır. Toplum sadece "temsillerden" değil teknik, felsefi anlamıyla fikirlerden oluşur.[52] Toplum doğanın bir parçasına dönüşmez, Profesör Whitehead'in ifadesiyle, "sonsuz nesneler" dünyasının bir parçasına dönüşür.

Fakat Durkheim pozitivizmine kıyamayacaktır. Bu "toplum"un hala gözlemlenebilir bir gerçeklik olduğu, hala pozitif bir bilimin nesnesi olduğu savunulur. Hala ampirik olduğu kabul edilir. Fakat bu yine de, eski pozitivizmin kabul edilebilir göreceği herhangi bir şeyden çok daha kapsamlı farklara işaret eder. Zira Durkheim'ın burada gözlemlediği varlıklar bireylerin "sadece zihninde" var olur ve fiziksel mekân veya zaman dünyasında var olmaz. Ayrıca duyu algılama mekanizmasının tamamen bireysel olduğu kabul edildiği için fikirler bu anlamda duyular tarafından algılanamaz,

---

50 "Dolayısıyla, idealizm formülünün neredeyse tamamen geçerli olduğu bir doğa alanı vardır; bu toplumsal alandır." *Formes élémentaires*, s. 327.

51 A. g. e. s. 521.

52 Özellikle bkz. a. g. e. s. 328.

fakat şüphesiz bir nevi "sezgi" ile doğrudan anlaşılmalıdır. Aslında Durkheim doğrudan kuvvetler kategorisiyle ilgili olarak şunu ifade eder: "bizim doğrudan algılayabileceğimiz yegâne kuvvetler ahlaki kuvvetlerdir";[53] çünkü kategoriler bize duyular vasıtasıyla ulaşmazlar, kuvvet kategorisi toplumsal bir kökene sahip olmalıdır.[54]

Eğer bu kısmen doğruysa, o sosyolojik amaçlar için aşırı derecede dar terimlerle tanımlanmıştır. Zira toplumu sonsuz nesneler dünyasıyla özdeşleştirmenin sonucu, eylemin yaratıcı unsurunu tamamen yok etmektir. Sonsuz nesnelerin belirleyici vasfı zaman ve mekân kategorilerinin onlar için geçerli olmamasıdır. Onlar sadece "zihinde" "var olurlar." Böyle varlıklar asla açıklayıcı bir bilimin nesnesi olamazlar. Zira açıklayıcı bir bilim olaylarla meşgul olur ve olaylar sonsuz nesnelerin dünyasında meydana gelmezler.[55] Durkheim'ın sosyolojisi bu doğrultuda ilerlediği sürece, Richard'ın belirttiği üzere, "sırf bir yorum eseri"ne dönüşür.[56]

Aslında Durkheim pozitivizmin meşakkatlerinden kaçarken çok ileri gider ve tamamen idealizm tarafına geçer.[57] Bunun Durkheim için neden kolay olması gerektiğine dair bazı sebepler vardır. Sonsuz nesnelerin pozitivistin ampirik olguları olarak gözlemciden bağımsız bir sabitliği vardır, benzer bir nesnellik onlar için de mümkündür. Gözlemci de aynı pasif tutumu sergileyebilir.

Ayrıca Durkheim'ın gelişiminin bütün eğilimi, dikkati ortak değerler unsuru üzerine odaklamak olmuştur. Onun "öznel" pozitivizmi, bu unsurları bilişsel şekilde, "temsiller" olarak, algılamaktan yana kendisine bir ön yargı sağlamıştır. Durkheim, daima bilişsel kavramlarla formüle edilebilen bir gerçekliği aramıştı.

---

53 A. g. e. s. 521.

54 Bu görüş bir yanlış kavrayışa dayanıyor gibi görünmektedir. Fikirler bize duyu izlenimlerinin yorumu vasıtasıyla gelirler, mesela sembolik anlamları olan yazılı bir sayfa gibi. Bu bir "doğrudan kavrayış" değildir.

55 Bu, ampirik bilimin, genelleştirilmiş bir teorik sistemin gelişimine karşı tarihsel-genetik bir yönelimi olması gerektiği anlamına gelmez. Daha çok, nedensel ilişkilerin tespitiyle ilgilendiğini gösterir ve nedensel ilişkileri ispatlamanın tek yolu bağımsız değişimin gözlemlenmesidir. Değişim zamana dayalı bir referans çerçevesine işaret eden bir kategori, zamansal süreç haricinde değişmeyen bir fenomendir. Böyle bir süreç ise bir olaydır.

56 Bkz. Gaston Richard, *La Sociologie générale*, ss. 44-52, 362-370. Richard, Durkheim'ın düşüncesinin derin bir değişim geçirdiğinin keskin bir biçimde farkında olan az sayıdaki ikincil yazarlardan biridir.

57 Şüphesiz zorunlu olarak genel felsefede değil sosyolojinin araştırma konusuna dair tanımında.

Dolayısıyla onun duygular ve değer tutumlarından ziyade ortak değerlerdeki fikirler unsuruna dönmesinin gerekmesi doğal görünüyor. Bu onun önceki düşüncesine dair önde gelen eğilimlerin birçoğuna çok iyi uyar. İradeci bir eylem teorisine karşıt olarak, pozitivizm ve idealizm arasında biçimsel açıdan ortak çok şey vardır.

Fakat bu düşünceler Durkheim'ın yeni görüşüne dair en derin eleştiriye ipucu sağlar. Tıpkı pozitivizmin değerlerin analitik anlam ve öneminden ve diğer unsurları kendi başına bir etkisi olmayan ikincil bir olay yapmak suretiyle onlardan vazgeçerek, eylemin yaratıcı, iradeci vasfını yok etmesi gibi, idealizm de tam tersi sebepten aynı sonuca ulaşır. İdealizm değerlerin gerçekleştirilmesine yönelik engellerin gerçekliğini yok eder. *Fikirler* dizisi somut ampirik gerçeklikle özdeşleştirilmiş hale gelir. Bu yüzden *eylem* kategorisinin temel özelliğinin, iradeci karakterinin, irade ve çaba unsurlarının böyle bir şemada yeri yoktur. Aslında idealizmin Durkheim'a neden cazip geldiğinin önemli bir sebebi de, onun asla gerçek anlamda ampirizme sığamamasıydı. O hiçbir zaman, somut toplumsal hayattaki toplumsal gerçekliği açıkça ve tutarlı bir şekilde *bir etken* olarak düşünemedi fakat daima onu somut bir varlık olarak düşünmeye yöneldi. O halde "fikirler" somut varlıktan ayırt edilemeyeceği için, toplumsal gerçeklik fikirlerden *oluş*malıdır.

Durkheim'ın düşüncesindeki bu eğilimin sonucu sosyolojinin hedefini, değer fikirleri sistemlerini *bizzat kendi içerisinde* incelemek olarak kabul etmektir, oysaki yukarıda ortaya konan görüş tamamen farklı bir incelemeyi, bu sistemlerin kendi içerisinde değil *eylemle ilişkileri içerisinde* incelenmesini gerektiriyordu. Nihai-değer tutumlarının "ideal" ifadelerinde bulunduğu anlaşılmış olan bu unsurların her biri "kendi içinde" ideal unsurların birbirleriyle karşılıklı sistematik ilişkileriyle, hukukta kurumsal normlarla, teolojide dinsel fikirlerle, estetikte sanatsal formlarla ve etikte nihai amaçlarla ilgilenen bir disiplin tarafından incelenebilir ve aslında incelenmektedir. Fakat Durkheim'ın nihai görüşünün bu evresinin mantıksal olarak işaret ettiği üzere, sosyoloji bütün bu normatif bilimlerin bir sentezi değildir. Aksine o, bütün bu normatif unsurların eylemle ilişkileriyle ilgilenen açıklayıcı bir bilimdir. Sosyoloji de aynı fenomenlerle fakat farklı bir bağlamda ilgilenir. Nihai aşamasında Durkheim'ın sosyolojisi bu yol ayrımında bulunur. Her iki yol da pozitivizmden kaçışı simgeler, fakat burada analiz edilen sosyolojik düşünce eğilimi bakımından, özellikle sonraki bölümde idealist evre bir sapma ve bir çıkmaz sokak olarak görülmelidir.

Bunları analiz etmek bu çalışmanın ana konusu değilse de, Durkheim'ın sosyolojik epistemolojisi kaçınılmaz felsefi sorunlar içerir. Onun en önde gelen ampirik teorilerinden birinin toplumsal tiplerin göreliliği olduğu belirtilmişti. Faklı somut toplumların belirleyici unsurlarını oluşturan farklı nihai-değer sistemleri kıyaslanamayacak kadar farklıdırlar. Bu sebeple o normalliği yalnızca toplumsal tipe göre tanımlamaya mecbur kalmıştı ve böyle onun tavrı tam bir etik görecilikle sonuçlanmıştı. Onun din teorisi, başka bir büyük fenomenler bütününü toplumsal tipe bağlayarak görece hale getirmişti.

Böylece onun epistemolojisi, önceki göreciliğin kendisini görece kılmak için, insan aklının temelini aynı göreci daireye getirmişti, çünkü toplumsal tiplerin göreciliğinin kendisi, sadece belli bir toplumsal tip için geçerli olan kategoriler sisteminin bir ürünüdür. Bu "toplumsal tekbencilik" denilebilecek bir doktrindir. Bireysel tekbencilik örneğinde çok iyi bilinen bütün şüpheci sonuçları içerir. Kısacası bu, *reductio ad absurdum*'dur.[58]

Özel "toplumsal" unsurun "ideal"e referans içerdiğini fakat eylemle ilişkisi içerisinde düşünüldüğünü tespit edersek, iradeci eylem teorisi gerçekliğin ampirik olmayan yönlerine kendi mantıksal formülasyonunun ötesinde bir referans içerirken, bu katlanılmaz sonuçlardan kaçınır. Bu teori, hakiki bir gerçekçi doğaya sahip olan fakat aynı zaman da sosyolojik de olmayan, ampirik olmayan unsurları içeren bir epistemoloji için alan

---

58 [Olmayana ergi, abese irca, bir şeyin saçma ve mantıksız olduğunun ispatı -ç.n.] Bu ampirik bilginin kaynağını ampirist düşüncelerden türetmeyle ilgili temel felsefi sorun, muhtemelen Durkheim'ın iddialarında kategorilerin türetilmesindeki somut etkenleri gösterme çabasının çoğunlukla görülmesini açıklar; mekân kategorisi kamptaki klanların düzenlenmesinden türetilir, zaman kategorisi ise kabile törenlerinin ve diğer faaliyetlerinin dönemselliğinden türetilir. Dennes'ın doğru bir şekilde ifade ettiği üzere, (W. S. Dennes "Methods and Presuppositions of Group Psychology," *University of California Studies in Philosophy*, 1926.) bu iddia, zamana, mekâna ve benzeri şeylere dair somut alt bölmelerimizin tarihsel olarak ortaya çıkış sorununa uygulandığında, şüphesiz kayda değer bir doğruluğa sahiptir. Ancak epistemolojik düzeyde son derece çürüktür ve Durkheim'ın eski ampirizme yöneldiği bütün eleştirilere açıktır. Ayrıca dış doğamızın mekânsal ve zamansal yönlerinin, kategorilere ait somut kavramlarımızın tarihsel olarak ortaya çıkışını belirlemede önemli olması gerektiğine dair hiçbir sebep yoktur.

Aslında Durkheim, gerçekten sadece bazı somut düşünceler eklenen ve eski ampirizmin farklı bir versiyonu olan şeyle, toplumu ampirik fenomenler dünyasından tamamen çıkaran bir idealizm arasında ileri geri giderek bocalamaktadır. Bu bocalama burada analiz edilen mantıksal durum açısından anlaşılabilirdir. Durkheim da kesin olarak sabit ve istikrarlı bir noktaya erişmemişti.

bırakır. Zira "toplumun" açıklayıcı bir bilimin nesnesi olabilmesi için ampirik gerçekliğe katılması gerekir. Fakat böyle bir katılım onun dışındaki anlamlı ilişkilere de engel olmaz.

Aslında Durkheim'ın sorunları son derece öğreticidir. O çok derin bir şekilde konuya nüfuz ederek, eylem şemasına bağlı kalındığı sürece, sadece burada arz edilen iradeci eylem teorisine benzer bir şey temelinde pozitivist-idealist ikileminden kaçmanın mümkün olacağını ispatladı. Ve ikilemin her iki ucunun da, bir sosyoloji bilimi veya başka herhangi bir sosyal bilim için tatmin edici bir metodolojik temel sağlamadığı son derece açık biçimde görülmektedir. Durkheim, düşüncesinin azmi ve neredeyse "inatçılığı" ile bu iki görüşün mantıksal içerimlerini o kadar eksiksiz bir biçimde keşfetmiştir ki, gelecek nesiller için durumun ana hatlarını belirgin hale getirmiştir. Gelecekte onun içine düştüğü metodolojik sorunların labirentinden kaçınmak daha az zor olacaktır.

Durkheim'ı bir kenara bırakmadan önce, çok önemli bir başka konuya daha değinilmelidir. Onu okuyanlar, düşüncesinde apaçık bir toplumsal değişme teorisinin olmamasıyla şaşkınlığa uğramış olabilirler. Bu, henüz tartışılmış olan metodolojik düşünceler açısından son derece anlamlı bir gerçektir. Onun sosyal değişme alanındaki kayda değer tek hipotezi nüfus baskısı açısından işbölümünün artışını açıklama çabasıdır. Onun da ne kadar yetersiz olduğu gösterilmiştir. Son döneme ait bütün düşüncesinde, şimdi belirtilecek olan kayda değer bir istisna hariç, toplumsal değişme sorunu tamamen onun ilgi alanının dışındadır.

Bu eksikliğin temel açıklaması Durkheim'ın idealizminde bulunacaktır. Bu idealizm doktrininin kariyerinin sonuna kadar, onda apaçık kavramlarla ortaya çıkmadığı bir gerçektir. Fakat bu uzun süren bir gelişmenin zirvesidir. O neredeyse başlangıçtan beri süreçten ziyade içerik kategorisi bakımından düşünmüştü. O daima toplumsal olgularda tezahür eden gerçekliği aramıştı. Çok erken bir tarihten beri bu araştırma, normlar, amaçlar veya temsiller olarak düşünülen bir değerler sistemi üzerinde çakışmaya başlamıştı. Ve temel eğilim bunları asli nitelikleri ve entelektüel formülasyonları bakımından düşünme yönündeydi. Böylece gittikçe daha açık hale geldi ki, Durkheim toplumsal unsuru bir sonsuz nesneler sistemi olarak düşünüyordu. Böyle nesnelerin özü tam da zamansızlıktır. Bu yüzden süreç ve değişim kavramları kendi içlerinde onlara uygulandığında anlamsızdır.[59]

---

59 Bu durumun oluşmasında, Durkheim'ın idealizminin Hegelci diyalektikten çok daha statik olan Kartezyen rasyonalizmi doğrultusunda olması gerçeği önemli bir rol oyna-

Durkheim'ın çok erken bir aşamadan beri, özellikle düzen sorunuyla ilgilenmiş olması da bir başka önemli hususdur. O, düzenin belirleyici unsurunu, her şeyden önce kurumsal normlarda tezahür ettikleri şekliyle ortak değerlerde bulmuştur. Fakat onun düşüncesinde düzen sorununun bu kadar ön planda olması, onun değer sorunlarını ele aldığında, öncelikli olarak *onlardaki düzen* unsuruyla ilgilenmesi anlamına gelir. Yani Durkheim, değer unsurlarının durumuyla istikrarlı bir sistem olarak ve asli özellikleriyle de sonsuz nesneler olarak ilgiliydi. Bu yaklaşımın ne kadar verimli ve anlamlı sonuçları olabileceği gösterilmişti.

Fakat onun verimliliği, büyük ölçüde sosyolojik analiz kategorilerinden bazılarının tanım alanına ve bundan çok daha az biçimde de bunlar arasındaki karşılıklı işlevsel ilişkilere dayanmaktadır. Eğilim, bu kategorileri sabit ve zamansız olarak anlama yönündeydi ve sonsuz nesnelerin artan belirginliği bu eğilimi daha çok vurguladı. Diğer yandan iradeci eylem anlayışı bu ilişkilere kesin olarak vurgu yapar. Ve bu anlayış, dinamik sürecin esas olarak bulunacağı temel unsurlar arasındaki karşılıklı işlevsel ilişkinin içerisindedir. İlgili sonsuz nesneler büyük ölçüde ampirik olmayan gerçekliğin, tutum ve normların entelektüel formülasyonlarıdır. Bütün bu örneklerde entelektüel formülasyonlar kısmi, kusurlu, çoğunlukla sembolik ve bu yüzden önemli ölçüde kastedilen nesneyle ilişkili olarak istikrarsızdır. Bu ilişkilerde şüphesiz karmaşık değişim süreçleri yer alır. Benzer şekilde, bunlarla bağlantılı değer tutumları ve entelektüel formülasyonlar nihai koşullarla ve tartışma esnasında bazıları özetlenen eylem sistemlerinin diğer bileşenleriyle çeşitli karmaşık ilişkilerde bulunurlar. Dinamik değişim süreçleri ancak öyle karşılıklı ilişkilerde bulunmalıdır. Bu ilişkilerin analizi sosyoloji biliminin en önemli görevlerinden biridir. Durkheim'ın yaklaşımı doğası gereği bu sorunların çözümü için elverişsizdi. Fakat bu yüzden onun başarısı küçümsenmemelidir. Zira o, bir toplumsal değişim teorisinin kurulması için vazgeçilmez bir ön hazırlık niteliğinde olan zahmetli işlerin büyük kısmını tamamladı. Böyle bir teoriye sahip olmak için o değişimlerin neler olduğunu bilmek gerekir. Durkheim, o bilgiye giden yolda ileri doğru büyük bir sıçrama yaptı.

Durkheim'ın eserinin en sonunda, bu alandaki bir hipotezi sunduğunu belirtmekte fayda vardır. Bu, önemli ortak ritüellerin coşkusu içerisinde sadece eski değerlerin tazelenmediği, yenilerinin de doğduğu hipotezidir.

---

mıştır. Bu iki düşünce geleneği arasındaki sorunlara burada daha çok yer verilmeyecektir.

Ve mevsimsel törenlerin dönemsel coşkusuyla beraber, uzatılmış yaygın coşku dönemlerini de belirtir ve ifade ettiği üzere bunlar o an için "idealin gerçeğe dönüştüğü"[60] dönemlerdir. Böyle dönemlerde yeni değerler yaratılır, Fransız İhtilali'nde olduğu gibi. Bu, bir fikirden pek fazla bir şey değildi. Fakat bunda ve coşkulu ve sakin dönemler arasında varolduğu ima edilen ayrımda, belki de döngüsel türde bir toplumsal değişim teorisinin çekirdeği vardır. Eserinin sonunda, ilgisinin bu istikamete yönelmiş olması, onun düşüncesinin son evresinde bir değil iki ana eğilim olduğu tezine dair önemli bir doğrulamadır, çünkü bu iradeci eylem teorisinin bağlamına doğrudan uyar. Hatta belki de bu durum, Durkheim'ın yöneldiği hakim doğrultunun bu olduğunun ve "idealizm"in sadece geçici bir evre olduğunun göstergesidir. Maalesef Durkheim bu sorumuza cevap verecek kadar uzun yaşamadı.

60 Bkz. Çok ilginç bir makale olan "Jugements de valeur et jugements de réalité" *Sociologie et Philosophie* cildinde yeniden basılmıştır. Onun düşüncesinin son evresinin birçok yönü burada hususi bir açıklıkla ortaya çıkar. Özellikle bu başlığın içeriğinin geliştirilmesinde, bilimsel fikirler ve eylemi yönlendiren fikirler arasındaki ayrıma çok güçlü bir vurgu yapar. Bu, onun düşüncesinin iradeci eğilimini *Formes élémentaires*'in sonuç kısmının bazı bölümleri hariç, başka hiçbir yerde olmadığı kadar açık bir şekilde ortaya çıkarır. Okuyucu bu ikisi arasında genel bir mukayese yapabilir.

12. II. Kısmın Özeti: Pozitivist Eylem Teorisinin Çöküşü

Metodolojik geçmişleri idealist felsefenin doğal bir uzantısı olan bir grup yazarı değerlendirmeye geçmeden önce, cildin bu bölümünün konusunu şekillendiren sürecin ana hatlarını kısaca özetlemek ve haklı olarak çıkarılabilecek sonuçları olabildiğinde açık ve kesin bir şekilde formüle etmek en doğrusu olacaktır.

Pozitivist Hareket Noktaları

Burada en önemli olan terimlere dayanarak söylersek, hareketin başlangıç noktası, atomculuk, rasyonellik, ampirizm, ve rastlantısal ihtiyaçlar varsayımıyla ve dolayısıyla sadece aktörün özel amaçlarının aracı olma düzeyinde konuya dahil olan bir toplumsal ilişkiler görüşüyle tanımlanmış olan faydacı görüştür. Bu görüş, daha geniş pozitivizm sisteminin bir alt dalı olarak görülmelidir. Faydacı görüş, anlaşılmış olduğu üzere, "radikal" pozitivizmle sıkı bir biçimde ilişkili olan ve sürekli ona dönüşme eğiliminde olan, doğası gereği istikrarsız bir görüştür. Eleştirel amaçlar açısından ikisi de aynı büyük düşünce bütününün evreleri olarak görülebilir.

Bu çalışmanın amaçları açısından, çevresel veya biyolojik determinizmi değil de faydacı sistemi bu kadar önemli yapan şey, bu düşünce akımıyla bağlantılı olarak, araç-amaç şemasının pozitif bilimin metodolojik şemasını ifade edecek şekilde merkezî bir yer işgal etmesidir. Bu yüzden faydacı sistem, öznel bakış açısına göre eylemin yapısı hakkındaki teorilere dair tarihsel bir analiz yapılması için stratejik bir nokta oluşturur. Aynı sebeplerle, sosyal bilimler arasında da iktisat kritik bir konuma sahiptir. Aslında faydacı bireyciliğin kavramsal şemasının, özel bir sosyal bilimin metodolojik çerçevesini oluşturmak üzere genel toplumsal felsefeden ortaya çıkması söz konusuysa, bu sosyal bilim, ağırlıklı olarak klasik ekolün ve takipçilerinin iktisadıydı.

Sonuç olarak, bununla yakından ilişkili olan diğer ana hareket noktası metodolojik ampirizmdir. Bu bağlamda açık bir farkındalık nadir görülse de, genel eğilim bilimin analitik kavramlarını doğrudan gözlemlenebilir *somut* varlıklara karşılık gelecek şekilde ve sosyal bilimlere dair sınıflandırmayı da, eğer varsa, toplumsal hayatın farklı somut sahalarına karşılık gelecek şekilde düşünmektir. Şimdiye dek analiz edilen düşünce hareketinin, faydacılık ve ampirizmden bu çifte ayrılığı gerçekleştirdiği ve bütün mantıksal görüşün kökten değiştiği bir noktaya ulaşana kadar kısmen doğrudan eleştiri yoluyla, kısmen de örtük olarak, her iki hareket noktasından da sürekli uzaklaştığı düşünülebilir.

Marshall

Bu şartlarda eylem teorisinin metodolojisine dair bir analize seçkin bir iktisatçının eserinin değerlendirilmesiyle başlamak tamamen fantastik değildi. Marshall'ın göze çarpan özelliklerinden biri onun ampirizme olan güçlü yatkınlığıydı. O "tek seferde bir tane" yönteminin ötesinde sistematik bir soyutlamaya girmeyi hep reddetti. Onun iktisat anlayışı tamamen ampirikti, "hayatın gündelik işlerinde insanın incelenmesi."

Fakat bu kapsayıcı başlık altında gerçekten yaptığı şey analitik anlamda kökten farklı iki unsuru ortaya çıkarmıştı, "servetin incelenmesi" dediği şey ve "insanın incelenmesinin bir kısmı." Servetin incelenmesi bu çalışmada "fayda teorisi" olarak adlandırılmıştır. Marjinal fayda ve verimlilik düşünceleri, tüketici fazlası, ikame ilkesi ve maksimum fayda doktrini açısından formüle edildiği şekliyle bu, tamamen faydacı bir unsuru oluşturur.[1] Onun temelinde yatan postüla araçların bireysel amaçlara uyumundaki rasyonelliği postülasıdır. Bu postüla, onun gerçek iktisat teorisinin mantıksal merkezini oluşturur ve Marshall'ın iktisada yaptığı temel teorik katkının dayandığı şey bu unsurdur.

Eğer hepsi bu kadar olsaydı, Marshall tamamen teknik iktisat teorisi tarihinin bir parçası olacaktı ve mevcut çalışmamızı ilgilendirmeyecekti. Fakat onda bu unsur tek başına değildir. "Servetin incelenmesi" başka bir unsurla, "insanın incelenmesiyle" ayrılmaz bir biçimde iç içe geçmiştir; yani faaliyetlerin üretim ve servetin kazanılması süreçleriyle ilişkilerine dair

---

1 Araç-amaç zincirinin ara bölümüne ait unsurların, faydacı çerçeveden yukarıda geliştirilen daha kapsamlı bir eylem teorisi çerçevesine aktarılmasının bir sonucu olarak geçirdiği değişimleri hesaba katmak.

bir teori. Marshall burada ve başka yerlerde çevresel ve kalıtsal etkenlerden bahsederken ve hazcılığa yönelik bazı eğilimleri varken, onun kullandığı faaliyetler kavramına dair analiz, bu teorinin çekirdeğinin aynı zamanda başka bir açıdan servet kazanıcı eylemler olan bazı eylemlerde doğrudan ifade edilen bir değer unsuru, bir ortak nihai-değer tutumları sistemi olduğu gerçeğini açığa çıkarmıştı.

Belli bir ölçüde, bilhassa "ihtiyaçları" iktisat için belirli veriler olarak kabul etmeyi reddederken,[2] Marshall'ın faaliyetler teorisi birçok faydacının normal kabul ettiği somut toplumun resmini değiştirir fakat esas olarak bu teori bu resimle birleşmiştir. Aslında *laissez faire* doktrininin Marshall versiyonunu ele alırken, Marshall'ın buna yönelik desteği için nihai temelin, her ne kadar onun buna yönelik bir inancı olsa da, esasında üstün "verimliliğe" olan inancına dayanmadığı anlaşılmıştı. Fakat bütün olarak daha önemlisi onun, sadece "serbest girişimin" etik temelde değer verdiği nitelikteki özelliklerin ifadesi için uygun bir alan sunduğu duygusudur. İktisadi faaliyetler, doyumun en üst seviyeye çıkarılmasının bir aracı olmaktan çok böyle özellikleri ifade etme ve geliştirme biçimi olarak düşünülür ve onaylanır.

Marshall'ın bu görüşü iki temel bakımdan önemlidir: ampirik ve teorik. Bu, onun içerisinde saklı metodolojik anlamlara dair en az farkındalık ile birlikte, "bireyci" bir toplumun somut olarak sadece ya da ağırlıklı olarak faydacı ihtiyaç doyumu açısından anlaşılmayacağı görüşünün açık bir ifadesidir. O daha çok temel bir unsur olarak belli ortak değerleri ve onlar arasında kendi içinde bir amaç ve etik özelliklerin ifadesinin bir aracı olarak özgürlüğü içerir. Esasında aynı görüş burada incelenen diğer yazarlarda da, Durkheim'da ve görüleceği üzere Weber'de, çok belirgindir.

Fakat modern iktisadi bireyciliğin bu görüşü esaslı teorik içerimlerle yüklüdür. O, sadece toplumun bir yerinde değil fakat bizzat "iktisadi" faaliyetlerle alakalı olarak, ortak değerler unsurunun önemine yönelik yaygın bir inanca işaret eder. Marshall, bunu fark etmeden, toplumsal bir düşüncenin gelişimi için en önemli doğrultuyu burada göstermiştir. Ampirik olarak onun görüşü, on dokuzuncu yüzyıl serbest girişimi için son derece doğruydu. Bu yüzden somut fenomenlerin katı bir biçimde faydacı yorumuna dönmesi imkânsızdı. O halde iktisat teorisinin statü-

2 Marshall'ın bu doktrine itirazının, ihtiyaçların rastlantısal doğası varsayımında ima edildiği üzere, aslında pek de ihtiyaçların "verili olarak" belirlenmiş olmasına yönelik olmadığı konusunda şüphe edilebilir.

sü hakkında, kalan iki düşünce doğrultusu vardı. Marshall'ın ampirizmi onu bunlardan birini seçmeye mecbur bıraktı. Seçtiği doğrultu, iktisadın somut iktisadi faaliyetlerin tam olarak anlaşılmasıyla ilgili bir bilim olarak görülmesi gerektiği görüşünü içeriyordu. Bu yüzden onun faaliyetler teorisi, konu olarak "hayatın gündelik işlerinde insanın incelenmesi"nden daha fazlasını benimsemeyen bir iktisadın parçası oldu. Başka bir yerde açıklandığı üzere,[3] bu yol iktisat düşüncesinin, teorik bakış açısına göre, somut toplumsal hayatı etkileyen bütün unsurların yer aldığı ansiklopedist bir sosyoloji olarak şekillenmesine yol açar ki, bu da bir disiplin olarak iktisat teorisinin müstakil kimliğinin yok edilmesiyle sonuçlanır.[4]

Pareto

Diğer yol, bu çalışmanın takip ettiği yoldur ki, bu da iktisadı toplumsal hayatın bir yönüne dair veya toplumsal hayattaki unsur gruplarına dair soyut bir bilim olarak tanımlama çabasıdır. Metodolojik bir farkındalıkla buna ilk teşebbüs edenlerden biri Pareto idi. Bu yüzden Marshall'ın eserinin bu şekilde değerlendirilmesi, ilk olarak bireyci iktisadi bir düzende bile ortak değerlerin ampirik öneminin ortaya konmasını sağladı. Aynı zamanda bu değerlendirme, iktisatla ilişkili olarak bu değer unsurunun metodolojik statüsü sorununu ve dolayısıyla bir bütün olarak iktisadın kapsamının bu çalışmayla ilişkisi sorununu gündeme taşıdı. Bu da bütün olarak, araç-amaç şeması ve bunun sosyal bilimlerin sınıflandırılmasıyla ve özellikle sosyolojinin statüsüyle ilişkisi açısından, eyleme dair öznel analizin değerlendirilmesi meselesine çıkar. Bunlar bu çalışmanın metodolojik sorununun ana unsurlarıdır.

Pareto bu sorunları aydınlatma doğrultusunda Marshall'ın ötesinde büyük bir adım atar. Marshall gibi o da ilk zamanlarda sosyal bilimdeydi, bir iktisatçıydı. Fakat onlar iki önemli açıdan birbirlerinden ayrılırlar. İlk olarak Pareto, metodolojisi itibariyle daha karmaşıktı ve bu yüzden Marshall'ın ayırt edici vasfı olan ampirizme çok eğilimli değildi. İkinci olarak onun zihinsel kalıbı, özellikle tarihsel öğreniminden etkilendiği için, modern iktisadi düzeni tamamen farklı bir perspektifte görmesini sağladı.

---

3 Bkz. Talcott Parsons, "Sociological Elements in Economic Thought," *Quarterly Journal of Economics*, May and August 1935.

4 Bu sonuç Marshall'ın sadık takipçisi R. W. Souter'in değerlendirmesinde belli bir biçimde açıklığa kavuşur. Bkz. Talcott Parsons, "Some Reflections on the Nature and Significance of Economics," *Quarterly Journal of Economics*, May, 1934.

Marshall için "serbest girişim" olan şey Pareto için "demagojik plütokrasi" idi.

Pareto'nun metodolojik olarak daha açık oluşu, soyut bir disiplin olarak bir iktisat teorisi *sistemi* planlamasını sağladı. Aynı zamanda tarihsel perspektifi, onun "fayda" teorisiyle birlikte bütün diğer önemli unsurları, daha genişletilmiş bir iktisattan tümdengelim yoluyla çıkarılan basit bir evrimci teori içerisinde birleştirme konusunda Marshall'ı takip etmesine engel oldu. Bu imkânsızdı çünkü Pareto'ya önemli görünen fayda dışındaki birçok unsur ya "iktisadi" olanla ilgisiz ya da analitik olarak ondan bağımsız olduğu gösterilebilecek türdendi. Bu, özellikle kuvvet kullanımı için ve onun "duygular" olarak özetlediği unsurlar yapısı için geçerlidir. Böylece Pareto, kendine ait bir teorik sistemde iktisadi unsuru mantıksal olarak ayırıp, bunu sistematik olarak belli iktisadi olmayan unsurları dikkate alan ve onları nihai genel resimde iktisadi unsurla birleştiren bir sosyolojiye ekleyerek Marshall'la tam ters yönü takip etti.

Pareto doğrudan mevcut çalışmanın analitik şemasına uyan bir başlangıç noktası kullanarak bu işe başladı, fakat o bu başlangıç noktasını burada ilgilendiğimizden biraz farklı bir amaç için, eylem sistemlerine ait yapının bir çerçevesini çizmekten ziyade analitik bir eylem unsurları sisteminin doğrudan formülasyonu için kullandı. Bu yüzden, yollar çok geçmeden ayrılmış fakat burada geliştirilen yapısal analizin Pareto'nun bütün sisteme dair kendi formülasyonuna uygulanması düşünüldüğünde tekrar birleşeceğini göstermek mümkün olmuştur.

Bu ortak başlangıç noktası mantıksal eylem kavramıdır. Bu kavramın, tecrit edilmiş birim fiil için geçerli olan şartlarda tanımlanması sebebiyle, tanımın kendisinde eylemin iktisadi unsurlarının diğer mantıksal unsurlarından ayrılması için bir temel yoktur. Tanımlayıcı nitelik, eylemin bilimsel olarak doğrulanabilir bir "teoriyle" ilişkisidir, öyle ki "işlemler mantıksal olarak amaçlarıyla birleşiktir" ve böyle olduğu ölçüde bunların "bir akıl yürütme sürecinden" kaynaklandığı anlaşılabilir. O halde mantıksal olmayan, mantıksal olanda içerilmeyen her şeyi içeren, bir tortu kategoridir.

"Teori"nin özelliği mantıksal eylemi tanımlayıcı olmasıdır. Pareto mantıksal olmayana dair incelemesinde teorilere yoğunlaşmaya devam eder. Bu teoriler mantıksal-deneysel bilimin metodolojik şemasına uymadığı sürece, görece daha sabit unsurların görece daha değişken olanlardan, yani sırasıyla tortu ve türemden, ayrıldığı işlemsel bir analize tâbidirler. Bu noktada Pareto, tortu ve türemleri sınıflandırmaya devam eder ve daha

sonra bunların birbirleriyle ve sistemlerdeki çıkarlar ve toplumsal heterojenlikle karşılıklı ilişkilerini düşünür.

Daha önce burada geliştirilen türde bir analizin Pareto'nun şemasına uygulanması gösterir ki, tortuların ve türemlerin analizi ve Pareto'nun onlara dair kendi sınıflandırması, eylem teorisi için elzem olduğu anlaşılmış olan analitik ayrım çizgisini açıkça dikkate almaz. Yani normatif ve normatif olmayan unsurlar arasındaki ayrımı ve öznel olmayan biçimde formüle edilebilen "koşullu" unsurlar ile "değer" unsurları arasındaki ayrımı açıkça dikkate almaz. Tortularda tezahür eden duygular her iki grubu da kapsamaktadır. Fakat ayrım çizgisinin Pareto'nun şemasıyla tutarsız olmadığı, daha çok Pareto'nun kendisinin takip etmediği bir doğrultuda bu şemanın genişlemiş bir halini oluşturduğu anlaşıldı. Aslında böyle bir ayrımın kesin başlangıç noktası Pareto'nun kendi analizinde bulunabilir. İlk olarak eylemle ilgili bir teorinin bilimsel standarttan ayrılmasının iki farklı türde sebebi vardır: ya bilim dışı*dır*, yani cehalet ve hata içermektedir, ya da bilimsel *olmayan* bir teoridir, tamamen bilimsel yetkinliğin kapsamı dışında düşünceler içermektedir. Birçok somut teori her iki açıdan da bilimsel standarttan ayrılır fakat bu analitik ayrıma bir itiraz değildir. Daha özel analizler ortaya çıkarmıştır ki, bilimsel olmayan kategoriye en azından iki tür unsur dahil edilebilir; eylemin nihai amaçları ve bu amaçların neden takip edilmesi gerektiğinin açıklamasında başvurulan deneysel olmayan varlıklar ve yine (en göze çarpan biçimde ritüel eylemlerde bulunan) bilimsel olmayan araçların seçimindeki seçici standardın belli unsurları. Ayrıca bu analitik ayrımı, Pareto'nun Sosyal Darwinciliğe dair değerlendirmesini ve "tortular olgulara tekabül eder mi" sorusunu da dikkate alarak da doğrulamanın mümkün olduğu ortaya çıkmıştır.

Bu durumda Pareto'nun mantıksal eylem tanımını yapısal bağlamında başlangıç noktası olarak ele alıp, bütün toplumsal eylem sistemlerinin temel yapısal özelliklerinden bazılarının ana hatlarını açıkça geliştirme çabasına girilmiştir. Pareto buna benzer bir işe asla girişmemiştir. Kendi formülasyonunun ötesindeki ilk adım, asli araç-amaç ilişkileri zinciri düşüncesiydi. Bunların üç "bölüm"de farklılaştığı anlaşılmıştır; nihai amaçlar, nihai araç ve koşullar ve nereden bakıldığına göre, "aşağıdan" veya "yukarıdan", bileşenleri hem araç ve hem de amaçlar olan "ara bölüm". İkinci olarak, bu zincirleri belli analitik amaçlar dışında tecrit edilmiş şekilde düşünmenin imkânsız olduğu anlaşıldı. Daha doğrusu onlar birbiri içine girmiş karmaşık "ağlar" oluşturur. Öyle ki her somut fiil onu yukarıdan aşağıya zaman ekseninde kesen birçok bağ için kesişim noktasıdır.

O zaman ortaya çıkar ki eylem sadece aynı olan tek bir zincirdeki değil başka zincirlerdeki yüksek amaçlara da yönelmiştir. Birçok farklı alternatif amaca böyle eş zamanlı bir yönelim olması kıt araçların bu amaçlar arasındaki dağılımı sorununu da içerdiği sürece, mantıksal eylemin, sadece bir amacın ya da amaçlar zincirinin söz konusu olduğu "teknolojik" yönünden farklı olarak iktisadi olarak adlandırılan belirgin bir yönü de diğerlerinden ayrılmıştır. Farklı alternatifler arasında "seçim" kavramının bir anlamının olması gerektiği ve farklı zincirlerin nihai amaçlarının basitçe rastlantısal olarak değişmemesi için, amaçların kendilerinin az ya da çok bütünleşmiş bir sistem açısından ilişkili olması gerektiği anlaşıldı.

Bütün bunlar toplumsal ilişkileri dikkate almadan geliştirilmişti. Bu ilişkiler mantıksal eylem düzlemine çıkarıldığında Hobbesçu düzen sorunu gündeme gelir. Zira birbirlerinin amaçlarını karşılıklı kullanım olasılığı olduğu zaman, ilişkilerin şartlarının nasıl düzenleneceği sorusu ortaya çıktar ve düzenleme için olası etkenlerden biri de baskıdır. Eğer baskıyı denetleyen bir düzen çerçevesi var ise, iktisadi düşünceler tek başına bu şartları düzenleyebilir. Bu düzen çerçevesiyle ilişkili sorunlar, baskının rolüyle bağlantılı olarak, asli araç-amaç sisteminin açıkça farklılaşmış başka bir yönünü oluşturur, "politik" yön. Sonuçta sadece bir bireyin nihai-amaç sistemi az ya da çok birleşmiş bir bütün oluşturmaz fakat düzenin tamamen dışarıdan zorla kabul ettirildiği sınırlayıcı durum hariç, aynısı, ortak değerlere nispeten belli bir ölçüde bütünleşmiş olan topluluk için de söylenebilir.

Asli rasyonellik normu sistemlerine dair bu analiz boyunca yapılan ayrımların, Pareto'nun toplumsal fayda tartışmasında yaptığı ayrımlara karşılık geldiği anlaşılmıştı, bu yüzden Pareto'nun ayrımının burada yapılan analizi doğrulayacağı savunulabilir. Ayrıca değer bütünleşmesinin iki farklı yönü arasında bir ayrım yapılmıştır; bir topluluk için fayda tartışmasıyla ilgili olan bölüşümcü bir düzen çerçevesi ile bir topluluğun faydasından bahsedilirken dikkate alınması gereken, bir topluluk tarafından ulaşılmaya çalışılan amaçlar çerçevesinin ilişkisi. Bu ikincisinin, yani bir topluluğun amaçlarının, somut amaçlar değer etkenlerine atfedilebilir olduğu sürece, ortak nihai amaçları içerdiği anlaşılacaktır.

O halde Pareto'nun iki soyut toplumunun, bir yanda toplumsal bir eylem sistemiyle ilgili rasyonel normlar sistemini, diğer yanda koşullu unsurları formüle ettiği savunulabilir. Bir anlamda birincisi tamamen rasyonel iken bu rasyonel normlar sisteminin belli unsurları mantıksal olmayan unsurlardır, çünkü mantıksal eylem teriminin sadece asli araç-amaç sisteminin ara bölümü için geçerli olduğu gösterilmiştir.

Fakat normatif yön ya da değer yönünün somut eylem sistemleriyle, sadece rasyonel kutupta değil fakat diğer açılardan da ilgili olduğu anlaşılır. Duyguların belirsizliği tamamen koşullu, dürtü unsurlarının öneminin bir göstergesi değildir fakat fenomenin değer yönünün dikkate alınması nihai amaçlar, yani nihai değer tutumlarının formülasyonundan ziyade, daha geniş ve daha az belirli bir kavramın formülasyonuna yol açar. Pareto'nun kendi değerlendirmesinde, bu duygu unsurunun, aslî araç-amaç zinciriyle ilişkili olduğu kadar, ritüel eylemlerin çok geniş alanında da ve muhtemelen başka yerde de büyük öneme sahip olduğu yönünde yeterli kanıt vardır.

Böylece Pareto'nun kendisi, mantıksal eylem kavramından başlayıp eylem sistemlerinin yapısal yönüne dair açık bir değerlendirme yapmadan onun belli mantıksal olmayan unsurlarını ayırt etmeye yönelmiş iken, aynı başlangıç noktasını alarak burada toplumsal bir sistemin yapısı açısından mantıksal eylemin içerimlerini geliştirmek mümkündür. Bu yapının pozitivist bir eylem teorisi tarafından ya da Marshall tarafından ele alınandan daha karmaşık olduğu anlaşılmıştı. Özellikle iktisat teorisinin ilgisini, bütün bu yapı üzerine değil, onun sadece mantıksal eyleme dahil olan bir kısmına odakladığını göstermek mümkün olmuştu. Marshall'ın bunu basitçe farklılaşmamış bir faaliyetler kategorisiyle birleştirmesi durumun karmaşıklığına hakkını vermekten çok uzaktı ve zorunlu olarak onu çok ciddi ön yargılara soktu.

Bu analizin başladığı bireyci pozitivizm teorileriyle zıt olarak, Pareto'nun eserine dair analizin belki de iki temel teorik sonucu vardır. O açıkça böyle yapmaya çalışmasa da, onun eserinin neticede, eylem şeması çerçevesinde, burada değer unsurları dediğimiz şeylerin temel önemini ispatladığı sonucuna varılabilir. Bu, pozitivist teorilerin ana sorunlarından biridir; onlar bu temel etkenler türünü değerlendirme dışı bırakma eğilimindedirler. Pareto'yla ilişkili olarak, onların değerlendirmede bir yeri olduğunu iddia etmekten öteye geçerek, birçok açıdan bu yerin tam olarak ne olduğunu ve en azından yapısal düzeyde değer unsurları ile bir yanda bilimsel rasyonellik standardına ve diğer yanda ise öznel olmayan kategorilere (kalıtım ve çevre) dahil edilenler arasında hangi özel ilişkilerin olduğunu izah etmek mümkün olmuştu. İkinci olarak Pareto'nun değerlendirmesi, yukarıda ele alınan pozitivist teorilerin "bireyci" ön yargısını aşmaya yönelmişti. O "sosyolojik teoremi" kesinlikle değer unsurlarını içeren terimlerle açıkça ifade etti ve bu unsurlar olduğu sürece, Pareto bireyci "atomculuğu" aşan unsurlardan birini, ortak değer tutumları ve amaçların toplumun üyeleri tarafından paylaşılması olarak anlayacaktı. Pareto'nun düşüncesinde

bu teorem ortaya çıktığı bağlamda, o unsurlarla, yani pozitivist teori sistemleriyle doğrudan uyumsuz olan değer unsurlarıyla doğrudan bağlantılıdır. Bu teorem, onun eserinde açık bir formülasyon içinde "bir toplumun ulaşmaya çalışması gereken amaç" kavramında en son ifadesini bulur.

Bütün bunlar birincil öneme sahip ampirik sonuçlardır. Bu sonuçlar, bir çağdaş toplumsal durum ve doğa anlayışına ve Marshall'ın ve onun faydacı seleflerinin aynı konudaki görüşleriyle çarpıcı bir zıtlık içerisinde olan toplumsal değişme süreçlerine dair ana eğilime yol açar. Pareto'nun bu ampirik görüşleri, sadece değişken özelliklerin, onun kişisel "duygularının" bir sonucu olarak yorumlanamaz, aksine onun burada analiz edilen teorisinin mantıksal yapısıyla doğrudan bağlantılıdır. Onun eseri, ampirik sorunlar ve hatta en soyut metodolojik düşünceler arasındaki sıkı bağlantı tezini güçlü bir biçimde doğrular.

Sonuç olarak, ilk bakışta pozitivizme yakın benzerlikler içeren Pareto'nun teorik gelişimi kesinlikle iradeci bir eylem teorisi doğrultusundaydı. O, bireylerin eylemlerine dair analize araç-amaç şeması açısından başlayarak bu bakımdan doğru yönde konumlanmıştı. Bunun sebebinin büyük ölçüde onun iktisatçı geçmişi olduğu savunulabilir. Eylem teorisinin onun ulaştığı türü, diğer özellikleri dışında aynı zamanda sosyolojiktir, çünkü birey küçük ya da büyük ölçüde diğerleriyle, ortak bir değer sistemiyle ilişkisi içerisinde bütünleşmiş olarak görünüyor. Fakat yola başlarken benimsediği yaklaşım sayesinde Pareto hiçbir zaman bu "toplumsal" unsuru pozitivist ya da idealist anlamda metafizik bir varlık olarak anlamaya yönelmedi. Bu nedenle Durkheim'ın içine düştüğü birçok sorundan kurtuldu. Böylece onun eseri sosyolojide ve bu çalışmanın ilgilendiği sosyal bilimlerdeki birçok teori türü için ümit verici ayrım noktaları sağlar. Bu istikamette bir ilerleme olabilmesi için, birçok kişinin düşündüğü gibi, Pareto'yu reddetmek değil onun başlamış olduğu şeyi belli doğrultularda daha gelişmiş, ileri bir aşamaya doğru geliştirmek gerekir.

Durkheim

Durkheim da aynı eleştirel tutumdan yola çıktı. Fakat diğer ikisinden farklı biçimde, faydacılığı iktisat teorisiyle ilişkili olarak değil, bir seferde ve daha genel ve daha ampirik açıdan, bireyci toplumsal düzen yorumuna dair sorunu gündeme taşıyarak eleştirdi. Onun *Toplumsal İş Bölümü* eseri Marshall'ın iktisat teorisine dair teknik tartışmalarından ziyade serbest girişime dair tartışmasına daha benzerdir. Fakat Durkheim da Marshall

gibi, sözleşme ilişkilerinde faydacı kavramlarla formüle edilenlerden başka, sözleşme unsurlarına dair ilişkiler olduğu yönündeki aynı genel sonuçlara ulaşmıştır; "sözleşmedeki sözleşmeye dayalı olmayan unsurlar." Durkheim, bu kavrama neyin dahil olduğunu yorumlarken, ampirik olarak faaliyetleri ve bireylerin ilişkilerini yöneten bir normatif kurallar sistemine odaklanma noktasına gelmişti.[5]

Onun ikinci önemli monografisi olan *İntihar*, görünürde çok farklı kapsamdaki başka sorunlarla, intihar oranlarına ilişkin etkenlerin anlaşılmasıyla ilgilenir. Fakat onun temelinde yatan şey çağdaş topluma dair incelemesinin bir devamı idi ve ayrıntılarıyla izleri sürülen *Toplumsal İş Bölümü* ile aralarında doğrudan teorik bir süreklilik vardı. Bunun ilk önemli sonucu orada intihardaki "toplumsal etkenler" şeklinde adlandırdığı şeylerin ampirik olarak ispatı idi. Bu ispata varma sürecinde Durkheim, *Toplumsal İş Bölümü*'nde göz ardı edilmiş olan ve toplumsal fenomenleri sadece dışsal çevre ve biyolojik kalıtım açısından yorumlamaya çalışan bütün bir grup teoriyi eleştiri kapsamına alır.

Aynı zamanda onun bahsettiği toplumsal etkenlerin aldığı belirli şekil, bağlayıcı normların rolü üzerine yapılan vurguyu güçlü bir biçimde akla getirdi. Bu, özellikle *İntihar*'da formüle edildiği şekliyle *anomie* için geçerlidir. Fakat bu ampirik fikirlerin metodolojik içerimleri o aşamada açık değildi. Özellikle sözleşmeye, suça vb. dair öznel değerlendirmeyi, onun *"courants suicidogènes"* kavramının nesnelliğiyle uzlaştırmak zor görünmekteydi.

Bu aşamada, büyük ölçüde *Règles*'de fakat aynı zamanda *Toplumsal İş Bölümü* ve *İntihar*'ın da teorik bölümlerinde, Durkheim "sosyolojik pozitivizm" adının verildiği metodolojik bir görüş geliştirmişti. Bu görüşün başlangıç noktası, faydacı görüşün, bireysel ihtiyaçların öznelliği ve kendiliğindenliği düşüncesine dair bir eleştiriydi. Bu bağlamda Durkheim, ampirist-faydacı görüş tarafından "bireysel" etkenin bireylerin somut arzularıyla özdeşleştirilmesini kabul etti. Onun kendi hareket noktası, toplumsal olguların hem aktör ve hem de gözlemcinin bakış açısından *comme des choses* değerlendirilmesi şeklindeki metodolojik gereklilikte ifade edildiği üzere kesinlikle pozitivistti. Yani toplumsal olgular, faydacıların bahsettiği ihtiyaçların öznelliğinin zıddına nesnel olan ve bu ihtiyaçların "kendiliğinden oluşunun" aksine "belirlenmiş" olan "dışsal" bir gerçekliği yansıtan şeyler

5 Bu, "faaliyetlerin" bizzat kendileriyle ilgilenen Marshall'ınkinden çok farklı bir vurgudur.

olarak düşünülmelidir. Bu, toplumsal olgulara dair onun meşhur iki ölçütünün, "dışsallık" ve "baskı"nın asıl anlamıdır. Böylece faydacı erekselliğin karşısına geleneksel türde bir pozitivist determinizm koymuştu. Onun görüşü faydacı çıkmazın örtük biçimde kabulü anlamına geliyordu ve doğal olarak eleştirel tutumu sayesinde, faydacılık karşıtı alternatifi seçti.

Fakat çok geçmeden ortaya çıktı ki, ampirik düşünceler karşısında bu ölçütler çok genişti. Zira en önemlisi, öznel bakış açısına göre onlar kalıtımı veya "kozmik" çevreyi dışlamıyordu. Özellikle *İntihar*'ın bazı eleştirel parçalarında ve *Règles*'deki "psikolojizm" eleştirisinde göz önüne serildiği üzere, aktörün bakış açısına göre dışsal ve kısıtlayıcı *choses* olan toplumsal etkeni toplumsal olmayan etkenden (bu anlamda "bireysel"den) ayırma amacıyla ölçütler bulma gerekliliği de bu yüzdendir. Bu çaba (1) sentez iddiası (2) toplumun "psişik" bir gerçeklik olduğu fikri ve (3) onun doğasını *kolektif şuur* ve *kolektif temsiller* kavramlarına dayanarak daha da netleştirme çabası ile ifade edilir.

Diğer ikisinden ayrı olarak bir toplumsal gerçeklik olması gerektiği fikrine, metodolojik formülasyona dayanarak, kesin bir biçimde pozitivist kavramsal şema açısından dolaylı olarak bir eleme iddiası yoluyla ulaşılmıştır. Önceki üç iddia, ampirik kanıta doğrudan pozitif bir gönderme olmadan ve doğrudan ve pozitif ampirik kavrayış inancı taşımadan, bu şema için kabul edilebilir tatmin edici bir formülasyona ulaşma yönünde, el yordamı çabalar olarak düşünülmelidir. Bu aşamada Durkheim'ın ampirik olarak güçlendirilmiş temel kavrayışları, bu kavramsal şemaya etki edecek duruma getirilebildiği kadarıyla, negatif ve eleştireldi. Maalesef bütün bu etkenler, en iyi ihtimalle yarı gelişmiş bir ampirizmle birleştiğinde, Durkheim'ın kayda değer bir makullükle, toplumsal gerçekliğin ampirik anlamı olmayan metafizik bir varlık olduğu eleştirisine açık olduğu, mantıksal bir durum yarattı. O, en iyi ihtimalle lüzumsuz en kötü ihtimalle ise yanıltıcıydı. Eleştirmenlerin bir çoğunun kendisi pozitivist ampirist oldukları için, bu eleştiri o kadar sağlam bir kökene sahipti ki, bugün hala Durkheim'ın eserine dair geçerli fikrin baskın özelliğidir. Bu durum, hem Durkheim'ın ulaşmış olduğu sonuçların pozitif değerini örtbas etti, hem de daha kötüsü sosyal bilimcilerin büyük bir kısmını Durkheim'ın görüşünün bu noktadan itibaren geçirdiği içsel gelişme sürecine ve onun çok büyük önemine karşı körleştirdi. Sosyologların büyük bir çoğunluğu Durkheim'dan hala "geçersiz" "grup ruhu" teorisinin önde gelen savunucusu olarak bahseder. Peşin hükümlü bir kavramsal şemanın önemli fikir-

lerin yayılmasını engelleyebildiği bundan daha çarpıcı bir örnek bulmak zor olacaktır.

Durkheim'ın bu sistemden uzaklaşarak geçirdiği evrimin izlerini sürerken ilk önemli aşama, *Toplumsal İş Bölümü* ve *İntihar*'daki temel ampirik kavrayışlardan bazılarının içerimlerinin çözümlenmesine dayanır. Durkheim baskıyı natüralist bir neden-sonuç ilişkisi olarak düşünmekten uzaklaşarak, onu giderek normatif kurallara bağlı bir yaptırımlar sistemi olarak yasal açıdan görmeye başladı. Bu görüş önceki kavramsal şemasının ana hatlarını muhafaza etmesini sağladı çünkü aktör hala ağırlıklı olarak kendi eyleminin koşullarını bilen biri rolünde düşünülmekteydi. Fakat bu, söz konusu koşulların artık gerçek pozitivist tarzda genel olarak insan failliğinden, sadece bireysel somut aktörün failliğinden tamamen bağımsız düşünüldüğü anlamına gelmekteydi.

Sonraki adıma, kısmen somut bireyin eyleminin analizine devam ederek kısmen de yaptırım şeklindeki baskı anlayışının içerimlerini çözümleyerek ulaşıldı. Bu çözümlemenin esası, baskının en önemli kaynağının bir kurallar sisteminin ahlaki otoritesine dayandığı algısıydı. Böylece yaptırımlar kuralların uygulanmasına dair ikincil bir yola dönüşür çünkü yaptırımlar da ahlaki otoriteye bağlıdır. Bu adım Durkheim'a, topluluk içerisindeki insanların eylemlerini yöneten kurumlara ve ahlaki yükümlülüğe dair ortak bir kurallar sistemine dayanan bir şey olarak "toplumsal" unsur anlayışını getirir. Bu unsur, bireysel "çıkar" ve ahlaki yükümlülük anlayışları arasında kesin bir ayrım gerektirir. Durkheim bireysel ve toplumsal arasındaki ayrım için uzun zamandır aramış olduğu analitik ayrımın temelini burada bulur. Faydacı görüşe yönelik eleştirel tutum muhafaza edilir fakat onun karşısına konan şey ise çok geniş ölçüde farklıdır.

Bu gelişmenin metodolojik içerimi çok kapsamlıdır. Zira buraya kadar Durkheim, öznel bakış açısına göre, bir unsur olarak toplumsal etkeni bilim metodolojisi açısından bütünüyle analiz edilebilir şekilde, öznel rasyonel eylem şemasına oturtmaya çalıştı. O daha önce "amaçlar" ve diğer normatif unsurları faydacı ihtiyaçlarla özdeşleştirmişti. Fakat şimdi bütün bir "toplumsal" etken "olgular" veya "koşullar" kategorisinden normatif tarafa geçmektedir. Bu hem faydacı çıkmaz tarafından sunulan alternatiflerden, hem de Durkheim'ın ampirist ön yargısından kökten bir ayrılıştır. Zira amaçlar ve normlar artık sadece bireysel değil toplumsaldır. Ayrıca toplumsal etken artık somut bir varlık olarak düşünülemez çünkü onun ifade biçimlerinden biri, bir etken olarak bireylerin somut amaçları ve normlarında bulunmaktadır. Böylece bu çalışmanın büyük ihtilafı açısın-

dan, toplumsal etken, kalıtım ve çevre etkenine değil normatif bir etkene ve daha özel olarak bir değer etkenine dönüşür. Durkheim'ın, pozitivist görüşü sosyolojik bir temelde iyileştirme çabası kesin olarak başarısız olmuştu. Sonuçta onun sosyolojizmi, pozitivizmi için ölümcül hale gelmişti.

Kesin olarak pozitivist evresinde Durkheim, niteliksel olarak ayrı, birçok toplumsal tip anlayışını zaten ortaya koydu. Durkheim'ın bu toplumsal tip anlayışını toplumsal "normallik" tanımının temeli haline getirdiği hatırlanacaktır. O zaman bunu toplumsal ortam ve toplumsal yapı terimleriyle ifade etmişti. Bu toplumsal yapının esas olarak tamamen özerk olan, fakat bir nihai ortak değer tutumları sistemine dayanan ortak bir normatif kurallar sistemi tarafından şekillendirilmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Böylece Durkheim, "toplumsal olguların" ve özellikle kitle fenomenlerinin analizinden yola çıkarak, çok farklı bir yolla Pareto'nun bireysel eylem analiziyle ulaştığı görüş ile temelde aynı görüşe varır. O zaman bu ikisinin, aynı temel sorunlara özünde farklı yaklaşım biçimleri olduğu sonucuna varılabilir. Her ikisi de, somut bir varlığa değil somut toplumsal hayattaki bir unsura gönderme yapacak şekilde doğru olarak yorumlandığında, "sosyolojist" teoreme ulaşmışlardır. Ayrıca her ikisi de bir değer unsuru olarak, bu teoremin bir yönüyle ilgili esasında aynı anlayışa ulaştılar, nihai ortak değerler sistemi. Pareto'nun mantıksal şemasının belli hususiyetleri sayesinde bir yanda kalıtım ve çevre, diğer yanda ise mantıksal olmayan eylemdeki değer unsurları arasındaki ayrım, onun düşüncesinin kendi seçtiğinden farklı olarak yöneldiği istikametteki sonuçlarının çözümlenmesinden sonra, örtük biçimde belirdi. Diğer yandan Durkheim'da ise kalıtım ve çevreden ayrılma noktası çok erken bir aşamada bile gayet açıktı. Onun sorunu daha çok toplumsal unsurun doğasını tanımlamaktı. Sonuç, faydacı olmayan "bireysel" ve "toplumsal" unsurlar arasındaki ampirik çizginin sonunda kalıtım ve çevre ve değer unsurları arasındaki çizgiyle özdeşleşmiş hale gelmesiydi.[6]

Sonuçta hem Pareto, hem de Durkheim eylemin faydacı unsurları için ayırdıkları yeri muhafaza ettiler. Fakat her ikisinin de vardığı görüş bunun algılanma biçiminde bir değişime işaret eder. Ortak bir nihai değerler sisteminin önemine yapılan vurgu, bireysel eylemin somut amaçlarının faydacılığın rastlantısal ihtiyaçlarıyla özdeşleşmesini engeller. İşaret edilen

---

6 Burada, biyolojik ya da psikolojik düzeyde yeni ortaya çıkan bir toplumsal unsurun varlığını inkâr etmeyi gerektirecek hiçbir uygun sebep olmadığı için bir sorun vardır (Bkz. 2. Bölüm ss. 72 ve devamı).

anlayış daha çok nispeten bütünleşmiş, her biri de göreli bir düzeyde ortak bir sistem içerisinde bütünleşmiş, bireysel nihai amaçlar sistemiyle sonuçlanan uzun, karmaşık ve iç içe geçmiş bir araç-amaç ilişkileri zinciri anlayışıdır. Bu ortak sistem, mevcut amaçlar için çeşitli karmaşık yollarla ve başlıca (1) her zincirin nihai amacını sağlayacak ve (2) kurumsal normların ahlaki otorite kaynağını oluşturacak şekilde formüle edilebilen zincirin yardımcı ara bölümüyle ilişkilidir. Fakat ortak değer sistemi, asla ara bölümün somut birincil amaçları içerisindeki bütün unsurların kaynağı değildir.[7] Birçoğunun merkezkaç eğilimleri olduğu kabul edilebilen, çeşitli türde başka unsurlar da vardır. Bu yüzden, hareket tarzları aşağı yukarı Pareto'nun "çıkarları"na karşılık gelen bir dizi etken için yer vardır ve dolayısıyla bu çıkarların denetlenmesinin gerekliliği anlaşılır.

Bu düşüncelerin bir sonucu olarak, bu ara bölüm içerisinde bulunan unsurları ele alan bilimlerin metodolojik yerlerini anlamanın doğru yolunun, o bilimleri (çoğunlukla yapıldığı üzere) ya toplumsal hayatın somut kısımlarını ele alan bilimler ya da (daha ustaca bir hata olarak) yegâne davranış güdüsü teknolojik verimlilik veya servet ve iktidarın en üst düzeye çıkarılması olan varsayımsal somut toplumları ele alan soyut bilimler olarak değerlendirmek olmadığı iddia edilebilir. Aksine teknoloji, iktisat ve siyaset, analitik olarak bütün bir eylem yapısından ayrılabilir unsur gruplarını, sistematik teorik amaçlar için diğerlerine dair birincil düşünceden soyutlanmış olarak, fakat diğerlerinin var olmadığını ya da önemsiz olduğunu da varsaymadan, sistematik biçimde ele alan bilimler olarak anlaşılmalıdır. Zira bu yapısal unsurlardan hiçbiri somut olarak diğerlerinden ayrı var olamazlar. Burada sosyal bilimler için ileri sürülen doğru soyutlama görüşü bir dizi varsayımsal somut sisteme dair bir soyutlama değil; her biri, söz konusu bilim tarafından öncelikli olarak ilgilenilenler dışındaki unsurlar da dahil olmak üzere, veri olarak somut eylem sistemlerinin temel yapısının ana çerçevesini alan analitik soyut sistemlere dair bir soyutlamadır.

Fakat Durkheim, asli araç-amaç zinciriyle ilişkileri içerisinde "toplumsal"ın eylemdeki ortak değer unsuru olarak konumuna dair anlayışa ulaşmakla yetinmedi. O, dine dair incelemesinde çok yeni alanlar açarak meseleyi daha ileri bir düzeye taşıdı. Kutsal ve din dışı ayrımında, daha önceki ahlaki yükümlülük ve çıkar ayrımında formüle edilen temelde aynı unsurlara ait farklı bir dizi ilişkiler içerisinde başka bir ifade biçimi

7 İçgüdünün veya diğer "irrasyonel" unsurların rolünü inkâr etmek için hiçbir sebep yoktur.

buldu. Faydacı avantajın hesaplanmasını dışlayan aynı saygı tutumu, hem kutsal nesneye hem de ahlaki kurala yönelik olarak gözlenir.

Fakat kutsal nesneler çoğunlukla somut ve hatta maddi şeyler oldukları için onların kutsallıklarının kaynağı sorunu belli sıkıntılar oluşturur. Durkheim, önceki ekollerin mensuplarından farklı olarak, bu sorunu kutsal şeyler ve onların kaynağı arasındaki ilişkinin asli değil sembolik olduğu teoremiyle çözdü. Saygı tutumunun hüviyeti, ahlaki kurallarla bu kaynak arasındaki yakın bir ilişkiyi gösterdi. Böylece Durkheim kutsal şeylerin "toplumun" sembolik temsilleri olduğu önermesine ulaştı.

Sembolik ilişkinin bu şekilde kullanımı iki büyük düşünce çizgisine yol açtı. Bu kullanım şekli, yukarıda sunulan analiz sonucunda dinsel fikirlerin doğası hakkında şöyle bir düşünceyi ima ettiği düşünülebilecek bir görüşe yol açar: ortak değer sistemi, sadece Durkheim'ın önceki düşüncesindeki gibi, eylemle "geriye doğru" asli araç-amaç zincirinde, yani gerçekliğin ampirik yönü itibariyle ilişkili değildir. Aynı zamanda, insanların kendilerini ve değerlerini gerçekliğin ampirik olmayan yönleriyle ilişkilendirdikleri düzenli bir usul vardır. Zira tartışılan nedenler sebebiyle sembolizm, bu ilişkide özellikle önemli bir rol oynar.

Fakat bu ilişki sadece pasif bir bilişsel ilişki değildir aktif tutumları ve eylemi içerir. Eylem bu şekilde nihai değer tutumlarının sembolik biçimdeki bir ifadesi olduğu kabul edilebilen ritüel şeklini alır. Böylece Durkheim, ritüele düşüncesinde sistematik bir yer vererek, pozitivist geleneğe daha yakın bir yer bulmuş olan kategorilere ek olarak, eylemin yapısına bütünüyle yeni bir normatif kategori eklemişti. Fakat ritüel, bir ifadeden daha fazlasıdır. Durkheim, dayanışma ve eylem enerjisine yönelik bir teşvik edici olarak ritüelin işlevi teorisinde, kendi düşünce hareketine, bir nihai değerler sistemi içeren fakat bu değerleri de eylemin diğer unsurlarıyla karmaşık ilişkileri içerisinde inceleyen, iradeci eylem teorisi doğrultusunda ilave bir itici güç ekledi. Aslında onun din teorisinin sonuçlarının, özellikle dinsel fikirlere kıyasla kültün önemine yaptığı vurguda, güçlü bir biçimde bu doğrultuya işaret ettiği görülüyor.

Durkheim'ın düşüncesindeki bazı farklı yönler gibi bu eğilim de genel olarak Pareto'nun düşünceleriyle uyum içindedir. Fakat Durkheim'ın metodolojik hareket noktası ve gelişim süreci eylem sistemlerinin yapısına vurgu yapacak şekildeydi ve Durkheim böylelikle Pareto'dan çok daha açık bir biçimde, onun çok geniş mantıksal olmayan eylem kategorisinde bir araya getirdiği farklı yapısal unsurlardan bazılarını farklılaştırma noktasına geldi. Böylece Durkheim ilk olarak, farklı bir bakış açısından da olsa çok

daha açık bir biçimde kalıtım ve çevre ile değer unsurları arasında bir ayrım yaptı. O zaman Durkheim, değer unsurları kategorisi içerisinde, nihai ortak amaç veya amaçlar sisteminin takip edilmesine ek olarak, eylemde değerlerin ve son olarak büyüsel ve dinsel ritüelin rolünün kurumsal yönünün hususiyetlerini açıklığa kavuşturdu. Bu bakımdan, onun sembolizmin rolüne dair apaçık tartışması en önemlisidir. Pareto ritüelle çok ilgili olsa da, ilgisinin doğrultusu Pareto'yu Durkheim gibi ritüeli eylemin diğer yapısal unsurlarıyla açık bir sistematik ilişki içinde ele alma çabasına yönlendirecek kadar değildi.

Durkheim'ın kurumlara ve ritüele dair değerlendirmesiyle birlikte, nihai ortak değerlere ait "toplumsal" etkenin eylemle temel ilişkilerinin çerçevesi, bu ilişkiler tam olarak araç-amaç ilişkileri açısından formüle edilebildiği sürece, tamamlanmış sayılabilir. Başka ilişkiler de vardır fakat onların sistematik analizi bazı farklı bakış açılarının devreye girmesini beklemek zorundadır. Bu diğer yönlerin, rasyonel olarak formüle edilmiş amaçlar ve normların rolünden ziyade, yayılan değer tutumlarının rolüyle daha çok ilgisi vardır. Bu istikamet boyunca Durkheim'dan ziyade Pareto'da daha çok anlamlı malzeme vardır, çünkü Pareto mantıksal olmayana yaptığı vurguda, bazı bağlamlarda aktöre göre mantıksal kategorilere uymakta başarısız olan şeyleri daha fazla öne çıkarmaya eğilimlidir. Ancak daha önce gösterilen sebepler yüzünden, Pareto bunları sistematik bir eylem yapısı şemasına oturtmak için nispeten çok az şey yaptı.

Sonuç olarak, Durkheim sosyolojik epistemolojisinde ve düşüncesinin diğer ilgili unsurlarında, son evresinde, iradeci eylem teorisinden başka bir istikamette, yani "idealist sosyoloji"ye doğru gitmeye başladı. Durkheim, toplumsal olguların gerekliliklerini karşılamak için gözlemlenebilir bir gerçeklik arama yönündeki pasif arayışıyla başlayarak, aktörü sanki toplumu gözlemleyen ve kendini ona uyduran bir bilim adamı gibi düşünmeye başladı. Bu şema başlangıçta pozitivist bir bağlamda geliştirildi. Ancak toplumsal etken giderek daha çok değer unsuru şeklinde düşünülmeye başladıkça, aynı şemanın muhafaza edilmesi Durkheim'ı bu şemayı bir "fikirler" sistemi, yani aktörün pasif olarak seyrettiği sonsuz nesnelerden oluşan bir sistem olarak görmeye yöneltti. Bu eğilim, Durkheim'ın toplumsal etkeni kategorilerin *a priori* kaynağıyla özdeşleştirdiği ve böylece sonuçta toplumsal etkeni ampirik gerçekliğin bir parçası olarak tutan bağı

kopardığı sosyolojik epistemolojisinde zirveye çıktı.[8] Fakat bir kez bunu yaptıktan sonra tekrar ampirik gerçekliğe dönmek onun için imkânsızdı. O eski ampirizme dönüş ile idealist görüş arasında bocalayıp durdu. Bu durum, kendi toplumsal tip doktriniyle birleştiğinde, imkânsız bir tekbenci şüphecilik üretecekti. Onun geç dönem düşüncesine ait bu iki ana eğilimin çatışmasında ve bu düşüncenin ortaya çıkardığı felsefi sorunların ortasında Durkheim'ın kariyeri erken sona ermiştir. Eğer yaşamış olsaydı sonucun ne olacağı sadece tahmin edilebilir.

Sonuç olarak, burada Pareto'yla Durkheim arasındaki çok önemli bir farka dikkat çekmeye değer. Durkheim, şu an ilgi konumuz olan alanda, özellikle din ve ritüelle ilişkilendirerek, Pareto'nun eserinde bulunmayan çok önemli bazı teoremleri açıkça ifade etti. Ancak o teoremlere ulaşmak ve onların metodolojik çerçevesini açıklamak için hem Durkheim'in kendisinin, hem de bu çalışmanın bazı felsefi ve metodolojik meselelere dair çok girift bir eleştirel tartışmaya girmesi gerekmektedir. Bu teoremler aslında Durkheim'ın önceki kavramsal şeması bakımından ifade edilememişlerdi ve onun daha sonraki iddiaları, Durkheim'ı hedef alan çok ciddi metodolojik eleştirilerden bazılarına açık olmayan bir şemaya uydurulabilmek için önemli ölçüde doğrulama gerektirir. Bu Pareto için geçerli değildir. Bu çalışmanın bakış açısına göre Pareto'nun şeması eksiktir, fakat onun burada istenen istikamette genişletilmesi için ne metodolojik ne de asli engeller vardır. Bu, Pareto'nun hareket noktalarının ele alınması ve bunlarla ilgili çalışılması sonucunda başarılabilir. Pareto'nun hataları ne olursa olsun, ki bunların çok fazla olduğuna inanmak için hiçbir sebep yoktur, bu hataların bu analiz açısından önemli oldukları kanıtlanmamıştır; herhangi bir şeyi reddetmek gerekmemiştir. Pareto'nun felsefi önkabullerden elde edilen metodolojik dogmatizmden uzak olması, Durkheim'ın bu anlamdaki statüsüne zıtlık teşkil eder ve Pareto'nun Durkheim'da rastlanan birçok kafa karıştırıcı sorundan kurtulmasını açıklar.

Bu, çalışmanın ilk ana kısmının iddiasını özetler. Buradan şu sonucu çıkarmak çok yerinde gibi görünmektedir: ne radikal pozitivist görüş ve ne de bununla ilişkili faydacı görüş teorik eylem bilimleri için sağlam bir metodolojik zemindir. Marshall faydacı geleneğin tam ortasından gelerek, öyle bir niyeti olmamasına rağmen, onu tanınmayacak şekilde değiştirdi. Pareto ve Durkheim ise faydacı geleneği açıkça ve başarılı bir şekilde eleş-

8 Her ne kadar kendisi, bunun böyle bir kopuş olduğunu kabul etmese de.

tirdi. Her ikisi de zaman zaman radikal pozitivizm doğrultusunda geriye doğru yöneldiler. Ancak bu yönelim her ikisi için de öyle sorunları içermekteydi ki, bu sorunların değerlendirilmesi sonucu somut toplumsal yaşamda hayati bir unsur olarak ortak bir nihai değerler sistemi tasavvuruna ulaştılar. Durkheim bu tasavvurun diğer eylem unsurlarıyla en önemli bazı ilişki biçimlerini çözümlemek amacıyla bunun da ötesine geçti.

Bu sürecin, pozitivist eylem teorisinin, ona güçlü bir biçimde eğilimli olan iki kişinin eserinde, kesin olarak içerden çöküşünü ortaya çıkardığı şeklinde bir yorum yapılabilir. Bu çöküşte saf ampirik kanıt, teorik ve metodolojik düşüncelerle beraber belirleyici bir rol oynamıştır. Bu süreç, birçok anlamda son zamanlarda klasik fiziğin kavramsal çerçevesinin içerden çöküşüne benzer bir süreçtir.

Fakat yıkıntılar üzerinde ne inşa edilecektir? Ortaya çıkan iki alternatif görünmektedir – idealist bir teori ve bir kaç analitik bilimi iradeci eylem anlayışı başlığında gruplayacak bir teori. Pareto'da ikinci alternatif hakimdir ve en azından son evrelerinde Durkheim'da da belirgindir. Fakat Durkheim'ın eserinde bu alternatif idealist teori alternatifiyle çatışma halindeydi. Bu durumda idealist felsefenin ana yurduna, Almanya'ya dönmek ve orada düşünce eğiliminin ne olduğuna bakmak çok doğaldır. Genel olarak, Latin ve Anglo-Sakson ülkelerinde temel sorun pozitivizm ve iradeci eylem teorileri arasında iken, Almanya'da ise iradeci eylem teorisi ve idealizm arasındadır. Bu ikinci sorunun bazı yönleri bu çalışmanın Üçüncü Kısmı'nın ana konusunu oluşturacaktır.

Kaynakça[1]

1. BÖLÜM. GİRİŞ

ARISTOTLE: *Politics*, çev, B. Jowett, Oxford, Clarendon Press, New York, 1885.

BRIDGMAN P. W. : *The Logic of Modern Physics*, The Macmillan Company, New York, 1927.

BRINTON C. CRANE: *English Political Thought in the Nineteenth Century*, Ernest Benn, Ltd., Londra, 1933.

COHEN MORRIS R. : *Reason and Nature*, Harcourt, Brace & Company, New York, 1931.

DURKHEIM ÉMILE: *Les regles de la méthode sociologique*, 7th ed., F. Alcan, Paris, 1919.

HENDERSON LAWRENCE J.: "An Approximate Definition of Fact," *University of California Publications in Philosophy*, Cl. 14, pp. 179-200, University of California Press, Berkeley, Calif., 1932.

--- *Pareto's General Sociology: A Physiologist's Interpretation*, Harvard University Press, Cambridge, 1935. *Memorials of Alfred Marshall*, ed. A. C. Pigou, Macmillan & Company, Ltd., Londra, 1925.

PARETO VILFREDO: *Traité de sociologie générale*, Fransızca ed. P. Boven, 2 C. Payot et Cie, Paris, 1917.

VON SCHELTING ALEXANDER: *Max Webers Wissenshaftslehre*, J. B. C. Möhr (P. Siebeck), Tübingen, 1934.

"A Symposium on Pareto's Significance": WILLIAM W. McDOUGALL: "Pareto as a Psychologist," s. 36-52; CARL MUKCHISON: "Pareto and Experimental Social Psychology," s. 53-63; JAMES H. TUFTS: "Pareto's Significance

---

1 Bu kaynakça geniş kapsamlı tasarlanmamıştır. Üç tür eser içerir: (1) Yazarların ele aldıkları başlıca eserler. Yazarların küçük makalelerini ve kitap eleştirilerini dahil etme çabasına girilmez. (2) Yazarın her çalışmasıyla ilgili ikincil atıfların seçilmiş listesi. (3) Bu kitabın yazarının metinde daha önce aktardığı ya da konuyla bağlantısını özellikle faydalı bulduğu diğer eserler. Geniş kapsamlı olmasa da bu, ilgili okuru daha çok araştırmak istediği alanın bir evresine yönlendirmek için gayet yeterlidir.

for Ethics," s. 64-77; FLOYD N. HOUSE: "Pareto in the Development of Modern Sociology," s. 78-89, *Journal of Social Philosophy*, Cl. 1, 1935-1936.
WEBER MAX: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen, 1922.
WHITEHEAD ALFRED N.: *Science and the Modern World*, The Macmillan Company, New York, 1925.
ZNANIECKI FLORIAN: *The Method of Sociology*, Farrar & Rinehart, Inc., New York, 1934.

II. BÖLÜM. EYLEM TEORİSİ

VON GIERKE OTTO: *Das deutsche Genossenschaftsrechl*, 4 C., Weidmann, Berlin, 1868-1913.
PARSONS TALCOTT: "The Place of Ultimate Values in Sociological Theory," *International Journal of Ethics*, Cl. 45, s. 282-316, 1935.
--- "Society," *Encyclopedia of the Social Sciences*, C. XIV, The Macmillan Co., New York, 1934.
--- "Sociological Elements in Economic Thought. I. Historical," *Quarterly Journal of Economics*, C. 49, s. 414-453, 1934-1935.
--- "Sociological Elements in Economic Thought. II. The Analytical Factor View," *Quarterly Journal of Economics*, C. 49, s. 646-667, 1934-1935.
--- "Some Reflections on 'The Nature and Significance of Economics'," *Quarterly Journal of Economics*, C. 48, s. 511-545, 1933-1934.
TROELTSCH ERNST: *Die Bedeutung des Protestantismus fur die Entsethung der modernen Welt*, R. Oldenburg, Münih, 1911.
--- *The Social Teaching of the Christian Churches*, çev. Olive Wyon. 2 C., The Macmillan Company, New York, 1931.
ZNANIECKI FLORIAN: *The Laws of Social Psychology*, University of Chicago Press, Chicago, 1925.
--- *Social Actions*, Farrar & Rinehart, Inc. (Polonya Sosyoloji Enstitüsü için) New York, 1936.

III. BÖLÜM. BİREYCİ POZİTİVİZMİN GELİŞİMİ

BOBER MANDELL M.: *Karl Marx's Interpretation of History*, Harvard University Press, Cambridge, 1927.
BONAR JAMES: *Malthus and His Work*, Macmillan & Company, Ltd., Londra, 1885.
HALÉVY ÉLIE: *La formation du radicalisms philosophique*, 3 C., F. Alcan, Paris, 1901-1904; çev. Mary Morris, Faber & Groger, Londra, 1928.
HENDERSON LAWRENCE J.: *The Fitness of the Environment*, The Macmillan Company, New York, 1913.
HOBBES THOMAS: Leviathan, J. M. Dent & Sons, Ltd., Londra, 1928.
KEYNES JOHN M.: *The End of Laissez-faire*, L. & V. Woolf, Londra, 1926; New Republic, Inc., New York, 1926.

--- *Essays in Biography*, Macmillan & Company, Ltd., Londra, 1933.
KNIGHT FRANK H.: "Freedom as Fact and Criterion," *International Journal of Ethics*, C. 39, s. 129-147, 1928-1929.
LINDSAY ALEXANDER D.: *Karl Marx's Capital: an Introductory Essay*, Oxford University Press, Londra, 1925.
LOCKE JOHN: *Of Civil Government; Two Treatises*, J. M. Dent & Sons, Ltd., Londra, 1924.
MALTHUS THOMAS R.: *Essay On The Principle Of Population*, 1798, yen, bas., Macmillan & Company, Ltd. (Kraliyet İktisat Derneği için) Londra, 1926.
MILL JOHN STUART: *Principles of Political Economy*, giriş yazısı yazan ve ed. W. J. Ashley, Longmans, Green & Company, Londra, 1909.
MITCHELL, WESLEY C.: "Human Behavior and Economics: A Survey of Recent Literature," *Quarterly Journal of Economics*, C. 29, s. 1-47, 1914-1915.
--- "The Rationality of Economic Activity," *Journal of Political Economy*, C. 18, 1910, Kıs. I, s. 97-113; Kıs II, s. 197-216.
PARETO VILFREDO: Les systbmes socialistes, 2 C., Giard, Paris, 1902-1903.
PARSONS TALCOTT: " Malthus," *Encyclopedia of the Social Sciences*, C. X, The Macmillan Company, New York, 1933.
--- "Sociological Elements in Economic Thought. I. Historical," *Quarterly Journal of Economics*, C. 49, s. 414-453, 1934-1935.
RICARDO D.: *Letters of David Ricardo to Thomas Robert Malthus*, ed. James Bonar, Oxford, Clarendon Press, New York, 1887.
--- *The Principles of Political Economy and Taxation*, J. M. Dent & Sons, Ltd., Londra, 1911.
SMITH ADAM: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. Edwin Cannan, 2 C., Methuen & Company, Ltd., Londra, 1904.
STEPHEN LESLIE: *The English Utilitarians*, 3 C., Duckworth & Co., Londra, 1900.
TAUSSIG FRANK W.: *Wages and Capitol*, D. Appleton-Century Company, Inc., New York, 1896.
TAYLOR O. H.: "Economic Theory and Certain Non-economic Elements in Social Life," *Explorations in Economics, Essays in Honor of F. W. Taussig*, McGraw-Hill Book Company, Inc., New York, 1936.
--- "Economics and the Idea of Natural Law"; "Economics and the Idea of 'Jus Naturale,' " *Quarterly Journal of Economics*, C. 44, s. 1-39, Kasım 1929; s. 205-241, Şubat 1930.
TROELTSCH ERNST: *The Social Teaching of the Christian Churches*, çev. Olive Wyon, 2 C., The Macmillan Company, New York, 1931.
VEBLEN THORSTEIN: "The Preconceptions of Economic Science, I, II, III," *Quarterly Journal of Economics*, C. 13, s. 121-150, 396-426, 1898-1899; C. 14, s. 240-269, 1899-1900; yen. bas. The Place of Science in Modern Civilization, Viking Press, New York, 1919.

IV. BÖLÜM. ALFRED MARSHALL

A. Eserler

Marshall'ın eserlerinin tam kaynakçası J. M. Keynes'ın derlediği *Memorials of Alfred Marshall* kitabında yer alır (aşağıdaki atfa bakın).

MARSHALL ALFRED: *Industry and Trade*, Macmillan & Company, Ltd., Londra, 1919.

--- *Money, Credit and Commerce*, Macmillan & Company, Ltd., Londra, 1923.

--- *Official Papers*, Macmillan & Company, Ltd. (Kraliyet İktisat Derneği için). Londra, 1926.

--- Principles of Economics, 8. bas., Macmillan & Company, Ltd. Londra, 1925.

--- ve Mary Paley Marshall: *The Economics of Industry*, Macmillan & Company, Ltd., Londra, 1879.

Memorials of Alfred Marshall, ed. A. C. Pigou, Macmillan & Company, Ltd., Londra, 1925.

B. İkincil Kaynaklar ve Konuyla İlgili Başka Eserler

DAVENPORT HERBERT J.: *The Economics of Alfred Marshall*, Cornell University Press, Ithaca, N. Y., 1935.

HENDERSON HERBERT D.: *Supply and Demand*, Nisbet & Co., Ltd., Londra, 1922; Cambridge Economic Handbook I, Harcourt, Brace & Company, New York, 1922.

HOMAN PAUL T.: *Contemporary Economic Thought*, Harper & Brothers, New York, 1928.

KNIGHT FRANK H.: *The Ethics of Competition*, Harper & Brothers, New York, 1935.

— "Relation of Utility Theory to Economic Method in the Work of William Stanley Jevons and Others," *Methods in Social Science*, s. 59-69, ed. Stuart A. Rice, University of Chicago Press, Chicago, 1931.

LÖWE ADOLF: *Economics and Sociology*, Allen & Unwin, Ltd., Londra, 1935.

MILL JOHN STUART: *Principles of Political Economy*, Giriş'in yazarı ve ed. W. J. Ashley, Longmans, Green & Company, Londra, 1909.

MITCHELL WESLEY C.: "The Rationality of Economic Activity," *Journal of Political Economy*, C. 18, 1910, Böl. I, s. 97-113; Böl. II, s. 197-216.

PARSONS TALCOTT: "On Certain Sociological Elements in Professor Taussig's Thought," *Explorations in Economics, Essays in Honor of F. W. Taussig*, McGraw-Hill Book Company, Inc., New York, 1936.

--- "Sociological Elements in Economic Thought. I. Historical," *Quarterly Journal of Economics*, C. 49, s. 414-453, 1934-1935.

--- "Sociological Elements in Economic Thought. II. The Analytical Factor View," *Quarterly Journal of Economics*, C. 49, s. 646-667, 1934-1935.

--- "Some Reflections on 'The Nature and Significance of Economics,'" *Quarterly Journal of Economics*, C. 48, s. 511-545, 1933-1934.
--- "Wants and Activities in Marshall," *Quarterly Journal of Economics*, C. 46, s. 101-140, 1931-1932.
--- "Economics and Sociology: Marshall in Relation to the Thought of His Time," *a.g.e.*., s. 316-347.
RICARDO D.: *Letters of David Ricardo to Thomas Robert Malthus*, ed. James Bonar, Oxford, Clarendon Press, New York, 1887.
--- *The Principles of Political Economy and Taxation*, J. M. Dent & Sons, Ltd., Londra, 1911.
ROBBINS LIONEL: *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, 2. bas., Macmillan & Company, Ltd., Londra, 1935.
ROBERTSON DENNIS H.: *Economic Fragments*, P. S. King & Son, Ltd., Londra, 1931.
SCHUMPETER J. A.: "Epochen der Dogmen- und Methodengeschichte," *Grundriss der Sozialökonomik*, C. 1, 2. bas. ed., J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen, 1924.
SOUTER R. W. : '"The Nature and Significance of Economic Science' in Recent Discussion," *Quarterly Journal of Economies*, C. 47, s. 377- 413, 1932-1933.
--- *Prolegomena to Relativity Economics*, Columbia University Press, New York, 1933.
TAUSSIG F. W.: "Alfred Marshall," *Quarterly Journal of Economics*, C. 39, s. 1-14, 1924-1925.
The Trend of Economics, ed. Rexford G. Tugwell, Alfred A. Knopf, Inc., New York, 1928.
WALSH, J. R.: "The Capital Concept Applied to Man," *Quarterly Journal of Economics*, C. 49, s. 255-285, 1934-1935.
WEBER MAX: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 C., J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen, 1920-1921.
--- *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen, 1922.
--- *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, çev. Talcott Parsons, George Allen & Unwin, Ltd., Londra, 1930.
YOUNG ALLYN A.: "Economics as a Field of Research," *Quarterly Journal of Economics*, C. 42, s. 1-25, 1927-1928.
--- "The Trend of Economics, as Seen by Some American Economists," *Quarterly Journal of Economics*, C. 39, s. 155-183, 1924-1925.

V-VII. BÖLÜMLER. VILFREDO PARETO

A. Eserler

Pareto'nun eserlerin tam kaynakçası G. H. Bousquet'nin *Vilfredo Pareto, sa vie et son oeuvre* kitabında yayımlanmıştır (Aşağıda B altbölümündeki referansa bakın).

PARETO VILFREDO: *Cours d'économie politique professé à l'Université de Lausanne*, 2 C, F. Rouge Lausanne, Pichon, Paris, 1896-1897.
--- *Fatti e Ternie*, Vallecchi, Floransa, 1920.
--- *Manuel d'économie politique*, İtalyanca baskıdan çev. Alfred Bonnet (yazar gözden geçirmiştir), V. Giard et E. Brière, Paris, 1909.
--- *The Mind and Society*, ed. Arthur Livingston; çev. Andrew Bongiorno ve Arthur Livingston, 4 C., Harcourt, Brace & Company, New York, 1935.
--- *Le mythe vertuïste et la littérature immorale. Etudes sur le dévenir social*, V, M. Rivière et Cie., Paris, 1911.
--- *Les systèmes socialistes, Cours professé à l'Université de Lausanne*, 2 C., V. Giard et E. Brière, Paris, 1902-1903.
--- Traité de sociologie générale, Fransızca ed. Pièrre Boven (yazar gözden geçirmiştir) 2 C., Payot et Cie., Lozan, Paris, 1917-1919.
--- *Trasformazione della Democrazia*. Corbaccio, Milano, 1921.
--- *Trattato di Sociologia generale*, 1. bas., 2 C., G. Barbéra, Floransa, 1916.

B. İkincil Kaynaklar

BONGIORNO ANDREW : "A Study of Pareto's Treatise on General Sociology," *American Journal of Sociology*, C. 36, s. 349-370, 1930-1931.
BORKENAU FRANZ: Pareto, John Wiley & Sons, Inc., New York, 1936.
BOUSQUET GEORGES HENRI: *Vilfredo Pareto, sa vie et son oeuvre*, Payot et Cie., Paris, 1928.
--- *The Work of Vilfredo Pareto*, çev. McQuilkin De Grange,
The Sociological Press, Minneapolis, 1928.
CARLI FILIPPO: "Paretos soziologisches System und der 'Behaviorismus,'" *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie*, Heft 3-4, s. 273-285, 1925.
FARIS ELLSWORTH: *The Nature of Human Nature*, Böl. XVI, "An Estimate of Pareto," McGraw-Hill Book Company, Inc., New York, 1937
Giornale degli Economisti, C. 44, 1924. Şubat sayısı Pareto'ya ayrılmıştır. Pareto'nun eserlerinin kaynakçası da verilmektedir.
HANDMAN MAX S.: "The Sociological Method of Vilfredo Pareto," *Methods in Social Science*, ed. Stuart A. Rice, s. 139-153, University of Chicago Press, Chicago, 1931.
HENDERSON L. J.: *Pareto's General Sociology: A Physiologist's Interpretation*, Harvard University Press, Cambridge, 1935.
HOMANS GEORGE C. ve CHARLES P. CURTIS, Jr.: *An Introduction to Pareto, His Sociology*, Alfred A. Knopf, New York, 1934.
MICHELS ROBERT: *Bedeutende Manner*, s. 109 ff. Quelle & Meyer, Leipzig, 1927.
MURCHISON CARL: "Pareto and Experimental Social Psychology," *Journal of Social Philosophy*, C. 1, s. 53-63, 1935-1936.
PARSONS TALCOTT: "Pareto," *Encyclopedia of the Social Sciences*, C. XI. The Macmillan Company, New York, 1933.

--- "Pareto's Central Analytical Scheme," *Journal of Social Philosophy*, C. 1, s. 244-262, 1935-1936.
--- Pareto'nun "The Mind and Society"sinin değerlendirmesi *American Sociological Review*, C. 1, s. 139-148, Şubat 1936; *American Economic Review*'da da değerlendirildi, C. 25, s. 502-508, 1935.
PERRY CHARNER M.: "Pareto's Contribution to Social Science," *International Journal of Ethics*, C. 46, s. 96-107, 1935-1936.
SOROKIN PITIRIM A.: *Contemporary Sociological Theories*, Böl. I, "The Mechanistic School," s. 3-62; özellikle bkz. s. 37-62 Pareto hakkında; Harper & Brothers, New York, 1928.
ZIEGLER H. O.: "Ideologienlehre," *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, C. 57, s. 657-700, 1927.

C. Genel Atıflar

MACHIAVELLI N.: "Discourses on Livy," *The Historical, Political, and Diplomatic Writings of Nicola Machiavelli*'nin 2. cildi, çev. C. E. Detmold, J. R. Osgood & Co., Boston, 1882.
--- *The Prince*, Oxford University Press, Londra, 1935.
MACIVER ROBERT M.: *Society, Its Structure and Changes*, Ray Long & Richard R. Smith, Inc., New York, 1931.
PARSONS TALCOTT: "Some Reflections on 'The Nature and Significance of Economics,'" *Quarterly Journal of Economics*, C. 48, s. 511-545, 1933-1934.
ROBBINS LIONEL: *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, 2. bas. Macmillan & Company, Ltd., Londra, 1935.
SOUTER RALPH W. : *Prolegomena to Relativity Economics*, Columbia University Press, New York, 1933.
TAYLOR O. H.: "Economic Theory and Certain Non-economic Elements in Social Life," *Explorations in Economics, Essays in Honor of F. W. Taussig*, McGraw-Hill Book Company, Inc., New York, 1936.
WEBER MAX: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 C., J. C. B. Möhr (P. Siebeck), Tübingen, 1920-1921.
ZNANIECKI FLORIAN: *The Method of Sociology*, Farrar & Rinehart, Inc., New York, 1934.

VIII- XI. BÖLÜMLER. ÊMILE DURKHEIM

A. Birincil Eserler

DURKHEIM ÉMILE: "Deux lois de l'évolution pénale," *L'année sociologique*, C. 4, s. 65-95, 1899-1900.
--- *De la division du travail social*. F. Alcan, Paris, 1893.
--- *On the Division of Labor in Society*, çev. George Simpson, The Macmillan Company, New York, 1933.

--- *L'éducation morale, avertissement*, Paul Fauconnet. F. Alcan, Paris, 1925.
--- *Les formes* élémentaires *de la vie religieuse*, Bibliothèque de philosophie contemporaire, F. Alcan, Paris, 1912; 2. bas., 1925; *The Elementary Forms of the Religious Life*, çev. Joseph Ward Swain, George Allen & Unwin, Ltd., Londra; The Macmillan Company, New York, 1915.
--- *Les règles de la méthode sociologique*, F. Alcan, Paris, 1895.
— *Le socialisme*, ed. M. Mauss, F. Alcan, Paris, 1928.
--- *Sociologie et philosophie*, C. Bougie'nin önsözüyle, Böl. I,
"Représentations individuelles et représentations collectives," s. 1-48; Böl. II, "Détermination du fait moral," s. 41-90; Böl. III, "Résponses aux objections"; Böl. IV, "Jugements de valeur et jugements de réalité, s. 91-176; Paris, F. Alcan, 1924.
--- *Le suicide*, F. Alcan, Paris, 1897; yeni bas., 1930.
--- ve M. Mauss. "De quelques formes primitives de classification," *L'année sociologique*, C. 6, s. 1-72, 1901-1902.
(ed.): *L'année sociologique*. F. Alcan, Paris, 1896-1912.

B. Daha Az Önemli Eserler

DURKHEIM ÊMILE: "Le contrat social de Rousseau," *Revue de métaphysique*, C. 25, s. 1-23, 129-161, 1918.
--- "De la définition des phénomènes religieux," *L'année sociologique*, C. 2, s. 1-28, 1897-1898.
--- "Les études de science sociale," *Revue philosophique*, C. 22, s. 61-80, 1886.
--- "La famille conjugale," *Revue philosophique*, C. 91-92, s. 1-14, 1921.
--- "Introduction à la sociologie de la famille," *Annales de la faculté du lettres de Bordeaux*, C. 10, s. 257-282, 1888
--- "De la méthode objective en sociologie," *Revue de synthèse historique*, C. 2, pp. 1-17, 1901.
— "La pédagogie de Rousseau," *Revue de métaphysique*, C. 26, s. 153-180, 1919.
--- "Pédagogieet sociologie," *Revue de métaphysique*, C. 30, pp. 37-54, 1903.
--- "Le problème réligieux et la dualité de la nature humaine," *Bulletin de la société française de philosophie*, C. 13, s. 63-111, 1913.
--- "La prohibition de l'incest et ses origines," *L'année sociologique*, C. 1, s. 1-70, 1896-1897.
--- "On the Relation of Sociology to the Social Sciences and to Philosophy," *Sociological Papers*, s. 197-200, Macmillan & Company, Ltd. (Sociological Society için), Londra, 1904.
--- Review of Fouillée, Belot and Landry, Section on Methodology, *L'année sociologique*, C. 10, s. 352-369, 1905-1906.
--- Discussion of his own "Formes élémentaires de la vie réligieuse "ve Lévy-Bruhl'ün "Fonctions mentales dans les sociétés inférieures," *L'année sociologique*, C. 12, s. 33-37, 1909-1912.

--- "La sociologie," *La science française*, C. 1, s. 39-49, Ministère de l'instruction publique et des Beaux-Arts, Paris, 1915.
--- "Sociologie réligieuse et théorie de la connaissance," *Revue de métaphysique*, C. 17, s. 733-758, 1909.
— "Sur le totemisme," *L'année sociologique*, C. 5, s. 82-121, 1900-1901.

C. İkincil Kaynaklar

ALLPORT F. H.: "The Group Mind Fallacy in Relation to Social Science," *Journal of Abnormal and Social Psychology*, C. 19, s. 60-73, 1924.
BARNES H. E.: "Durkheim's Contribution to the Reconstruction of Political Theory," *Political Science Quarterly*, C. 35, s. 236-254, 1930.
BARTH P.: Philosophie der Geschichte als Soziologie, s. 600-613, O. R. Reisland, Leipzig, 1897.
BELOT G. : "La religion comme principe sociologique," *Revue Philosophique*, C. 49, s. 288-299, 1900.
--- "Une théorie nouvelle de la religion," *Revue philosophique*, C. 75, s. 329-379, 1913.
--- "L'utilitarisme et ses nouveaux critiques," *Revue de métaphysique*, C. 2, s. 404-464, 1894.
BOUGLÉ C.: "Die philosophischen Tendenzen der Soziologie Durkheims," *Jahrbuch für Soziologie*, Bd. 1, 1925.
--- Review of Durkheim's "Représentations individuelles et représentations collectives"inin değerlendirilmesi, *L'année sociologique*, C. 2, s. 152-155, 1897-1898.
BRANFORD V. V.: "Dürkheim: a Brief Memoir," *Sociological Review*, C. 9-10, s. 77-82, 1916-1918.
CONZE E.: "Zur Bibliographie der Durkheim-Schule," *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie*, C. 5-6, s. 279-283, 1925-1926.
DAVY G.: Émile *Durkheim*, Louis-Michaud, Paris, 1911.
--- "Émile Dürkheim," *Revue de métaphysique*, C. 26, s. 181-198, 1919; C. 27, s. 71-112, 1920.
DENNES WILLIAM R. : *The Methods and Presuppositions of Group Psychology*, Böl. III. Durkheim, University of California Publications in Philosophy, C. 6, S. 1, University of California Press, Berkeley, Calif., 1924.
DEPLOIGE SIMON: *Le conflit de la morale et delà sociologie*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1911.
DUPRAT GUILLAUME L.: Auguste Comte et Émile Durkheim. *Sonderabdruck Sozialwissenschaftliche Bausteine*, C. 4, ed. Prof. Fritz Karl Mann, Gustav Fischer, Jena, 1932.
ESSERTIER D.: *Philosophes et savants français du XXe siècle, V. La Sociologie*, F. Alcan, Paris, 1930.
--- *Psychologie et sociologie*, F. Alcan, Paris, 1927.
FAUCONNET P.: "The Durkheim School in France," *Sociological Review*, C. 19, s. 15-20, 1927.

--- "L'oeuvre pédagogique de Dürkheim," *Revue philosophique*, C. 93, s. 93-94, 185-209, 1922.

GEHLKE CHARLES E.: "Émile Durkheim's Contribution to Sociological Theory," *Studies in History, Economics and Public Law*, ed. the Faculty of Political Science of Columbia University, C. 63, S. 1, Columbia University Press, New York, 1915.

GOLDENWEISER A. A.: "Religion and Society: a Critique of Durkheim's Theory of the Origin and Nature of Religion," *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method*, C. 14, s. 113-124, 1917.

--- Review of "Les formes élémentaires de la vie religieuse," *American Anthropologist*, C. 17, s. 719-735, 1915.

HALBWACHS MAURICE: *Les causes du suicide. Travaux de L'année sociologique. Bibliothèque de philosophie contemporaine*. F. Alcan, Paris, 1930.

--- "La doctrine d'Émile Durkheim," *Revue philosophique*, C. 85, s. 353-411, 1918.

HÖFFDING H.: "Les formes élémentaires de la vie religieuse,"nün değerlendirmesi, *Revue de métaphysique*, C. 22, s. 828-848, 1914.

LACOMBE R.: "L'interprétation des faits matériels dans la méthode de Durkheim," *Revue philosophique*, C. 99, s. 369-388, 1925.

--- *La méthode sociologique de Durkheim*, F. Alcan, Paris, 1926.

--- "La thèse sociologique en psychologie," *Revue de métaphysique*, C. 33, s. 351-377, 1926.

LOWIE ROBERT H.: *Primitive Religion*. New York: Boni & Liveright, 1924.

MALINOWSKI BRONISLAW: *Crime and Custom in Savage Society*, Harcourt, Brace & Company (International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method için), New York, 1926.

--- " Magic, Science and Religion," *Science, Religion and Reality*, ed. Joseph Needham, The Macmillan Company, New York, 1925.

MARICA GEORGE E.: Émile *Durkheim: Soziologie und Soziologismus*, s. 174, Gustav Fischer, Jena, 1932.

MARITAIN JACQUES: *Religion et culture*, Desclée, de Brouwer & Cie., Paris, 1930.

MAUCHAUSSAT G.: "Sur les limites de l'interprétation sociologique de la morale," *Revue de métaphysique*, C. 35, s. 347-379, 1928.

MAUSS M. : " In memoriam, l'oeuvre inédite de Dürkheim et des ses collaborateurs," *L'année sociologique*, yeni dizi, C. 1, s. 7-29, 1923-1924; C. 2, s. 9-19, 1925.

MAYO ELTON: *The Human Problems of an Industrial Civilization*, The Macmillan Company, New York, 1933.

MERTON ROBERT K.: "Durkheim's Division of Labor in Society," *American Journal of Sociology*, C. 40, s. 319-328, 1934-1935.

PÉCAUT FÉLIX: "Auguste Comte et Dürkheim," *Revue de métaphysique*. C. 28, s. 639-655, 1921.

--- "Émile Durkheim," *Revue pédagogique*, C. 72-73, s. 1-20, 1918.

PIAGET J.: "Logique génétique et sociologie," *Revue philosophique*, C. 105-106, s. 167-205, 1928.
--- *The Moral Judgment of the Child*, çev. Marjorie Gabain (*International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method*), K. Paul, French, Trubner & Co., Ltd., Londra, 1932.
RADCLIFFE-BROWN A. R.: *The Andaman Islanders*, The University Press, Cambridge, İngiltere, 1922.
--- "The Sociological Theory of Totemism," *Proceedings of the Fourth Pacific Science Congress*'ten yeniden basım, Java, 1929.
REINACH SALOMON: "Extrait de L'année sociologique," C. 5, s. 81-121, 1902 (Durkheim'ın "Sur le totemisme"i hakkında). *L'anthropologie*, C. 13, s. 664-669.
--- "Extrait de L'année sociologique," C. 6, s. 1-72 (Dürkheim ve Mauss'un "De quelques formes primitives de classification"u hakkında) *L'anthropologie*, C. 14, s. 601-603, 1903.
RICHARD G.: "Auguste Comte et Émile Dürkheim," *Revue internationale de sociologie*, C. 40, s. 603-612, Kasım-Aralık 1932.
--- "Le conflit de la sociologie et de la morale philosophique," *Revue philosophique*, C. 59, 1905.
--- "La pathologie sociale d'Êmile Dürkheim," *Revue internationale de sociologie*, C. 38, s. 113, 1930.
--- *La sociologie générale*, Octave Doin et Fils, Paris, 1912.
DE ROBERTY E.: "Les nouveaux courants d'idées dans la sociologie contemporaine," *Revue philo*sophique, C. 77, s. 1-31, 1914
SOROKIN PITIRIM A.: *Contemporary Sociological Theories*, s. 463-480, Harper & Brothers, New York, 1928.
TARDE GABRIEL: Études *de psychologie sociale*, V. Giard et E. Brière Paris, 1898.
TOSTI G.: "The Delusions of Durkheim's Sociological Objectivism," *American Journal of Sociology*, C. 4, s. 171-177, 1898-1899.
WEBB CLEMENT C. J.: *Group Theories of Religion and the Individual*, George Allen & Unwin, Ltd., Londra; The Macmillan Company, New York, 1916.
WORMS R.: *La sociologie, sa nature, son contenu, ses attaches*, M. Giard & Cie, Paris, 1921.

D. Konuyla İlgili Diğer Eserler

ALLPORT FLOYD H.: *Institutional Behavior*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, N. C., 1933.
--- "The Nature of Institutions," *Social Forces*, C. 6, s. 167-179, 1927-1928.
FIRTH RAYMOND W.: *Primitive Economics of the New Zealand Maori*, Böl. IV., "Magic in Economics," E. P. Dutton & Company, Inc., New York, 1929.
ROUSSEAU JEAN JACQUES: *Du control social*, ed. C. E. Vaughan, University Press, Manchester, 1918.

A
Âdet, 323, 389, 392, 400, 411, 412, 443, 435
(Ayrıca bkz. Alışkanlık; Gelenek; Görenek)
Ahlaki otorite, 355, 358, 396, 407, 420, 421, 424, 435, 445, 478, 480
(Ayrıca bkz. Meşruiyet; Ahlaki unsurlar; Ahlaki yükümlülük Yapıtırımlar; Değer tutumları; Değer unsurları)
Ahlaki unsurlar, 330, 331
(Ayrıca bkz. Ahlaki otorite; Normatif yönelim; Saygı tutumu; Değer unsurları)
Ahlaki yükümlülük, 402, 406, 407, 408, 420, 421, 432, 441, 478, 480
Akıl, 103, 123, 124, 130, 151, 154, 161, 169, 198, 249, 250, 294, 297, 309, 409,
Akıl yürütme, 57, 93, 98, 147, 160, 161, 163, 182, 195, 208, 210, 218, 220, 224, 225, 237, 239, 241, 247, 248, 254, 271, 284, 295, 296, 332, 378, 412, 421, 423, 424, 429, 443, 471
Aklın rolü, 41
(Ayrıca bkz. Mantıksal olmayan eylem; Eylemin rasyonelliği; Bilim ve eylemin rasyonelliği)
Aktif tutum, 440, 441, 443, 447, 448, 449, 481
(Ayrıca bkz. Nock A. D.; Din; Ritüel)
Aktör, 78, 79, 80, 83, 84, 90, 93, 95, 97, 98, 103, 112, 115, 150, 216, 230, 236, 239, 240, 252, 258, 264, 275, 277, 281, 286, 294, 309, 310, 319, 347, 369, 370, 372, 383, 388, 398, 400, 401, 403, 406, 415, 423, 439, 454, 476, 478
(Ayrıca bkz. Eylemin rasyonelliği; Bilim)
Aktörün ruh hali, 272, 316, 317
(Ayrıca bkz. Duygular; Öznel bakış açısı; Verstehen)
Alışkanlık, 165, 214, 300, 341, 425
(Ayrıca bkz. Âdet; Gelenek; Görenek)
Allport F. H., 425
Amaçlar, 23, 62, 95, 96, 99, 102, 110, 113, 117, 125, 126, 128, 142, 145, 146, 151, 153, 159, 165, 168, 170, 172, 178, 183, 187, 191, 219, 228, 232, 233, 234, 235, 238, 248, 252, 253, 256, 257, 258, 261, 263, 265, 267, 268, 270, 271, 272, 273, 274, 278, 279, 280, 281, 288, 295, 307, 318, 319, 335, 338, 347, 355, 371, 372, 382, 383, 397, 401, 405, 412, 419, 424, 449, 450, 455, 460, 463, 467, 472, 473, 478, 480, 482
Amaç sistemleri, 262, 272, 278, 279, 288, 424
Amaçların rolü, 103, 144, 249, 250, 285
Ampirik amaçlar, 135, 280, 282, 283, 284, 290, 448, 449
Analitik amaçlar, 78, 79, 88, 125, 135, 149, 201, 218, 232, 285, 295, 423, 472
Aşkın amaçlar, 281, 282, 283, 284, 285, 290, 307, 448
Gerçek ve hayali amaçlar, 280
Nesnel amaçlar, 214
Nihai amaçlar, 87, 92, 123, 129, 170, 190, 238, 246, 250, 256, 257, 260, 263, 264, 270, 274, 278, 279, 280, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 294, 295, 318, 319, 407, 417, 423, 424, 448, 461, 472, 473, 474, 480
Öznel amaçlar, 235, 253, 270, 274, 280, 294, 367

Somut amaçlar, 83, 152, 389, 402, 405, 412, 473, 478, 479
(Ayrıca bkz. Ortak amaçlar; Normatif yönelim; Değer unsurları; Değer sistemleri)
Ampirik olmayan gerçeklik, 443
(Ayrıca bkz. Karizma; Dinsel fikirler; Kutsallık)
Ampirizm, 18, 47, 58, 92, 100, 101, 102, 160, 161, 198, 210, 317, 377, 385, 392, 438, 440, 452, 457, 458, 461, 462, 467, 468, 470, 477, 483
(Ayrıca bkz. Soyutlama; Teorik sistemlerin mantıksal olarak kapanması; Ampirik olarak kapanma; Mantıksal ola ak kapanma; Yanlış yere oturtulmuş somutluk safsatası)
Analiz, 65, 66, 67, 69, 71, 72, 73, 75, 77, 79, 80, 81, 82, 84, 87, 89, 94, 106, 99, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 114, 117, 118, 123, 125, 127, 130, 131, 132, 135, 140, 142, 147, 146, 148, 153, 155, 161, 165, 168, 179, 188, 195, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 207, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 235, 237, 239, 240, 241, 242, 247, 251, 254, 258, 260, 263, 265, 267, 268, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 282, 286, 288, 289, 290, 291, 293, 296, 297, 300, 301, 303, 306, 307, 309, 310, 315, 316, 317, 318, 320, 321, 327, 331, 334, 337, 341, 346, 347, 348, 349, 355, 356, 365, 366, 371, 373, 377, 379, 380, 382, 384, 386, 388, 392, 393, 394, 395, 397, 397, 400, 406, 408, 409, 410, 411, 412, 415, 416, 417, 423, 430, 431, 432, 434, 438, 469, 470, 471, 473, 474, 475, 478, 482, 483
yapısal analiz, 72, 295, 276, 290, 301, 317, 471
analiz düzeyi, 117, 267, 273, 286
teorik analiz, xxii, xxxiv, xxvii, 130, 395
(Ayrıca bkz. Soyutlama; Atomculuk; Unsurlar; Ortaya çıkma; Ampirizm; Bi im fiil; Birim analiz)
Anarşizm, 137
(Ayrıca bkz. Godwin William; Çıkarların özdeşliği; Locke John; Faydacı sistem)
Animizm, 431, 432, 443
Anti-entelektüalizm, 102, 143, 148, 152, 153, 154, 226, 245, 380
Pozitivist anti-entelektüalizm, 102, 143, 148, 152, 153, 154, 245
(Ayrıca bkz. Eylemin yonelliği; Aklın rolü)
Anomie, 357, 358, 366, 374, 396, 397, 450
(Ayrıca bkz. Ahlaki otorite; Toplumsal denetim; Kurumlar; Toplumsal bütünleşme; İntihar)
A priori, 65, 95, 115, 203, 241, 410, 418, 457, 458, 459, 482
A priori ekolü, 457, 458
(Ayrıca bkz. Ampirizm; Epistemoloji; Kant Immanuel)
Araç-amaç ilişkile i, 256, 257, 263, 275, 289, 294, 318, 365, 423, 446, 472, 480, 482
Sembolik araç-amaç ilişkisi, 281, 282, 455
(Ayrıca bkz. Mantıksal eylem; Eylemin rasyonelliği)
Araç-amaç ilişkileri zinciri, 318, 472, 480
Araçlar, 54, 78, 81, 82, 83, 87, 85, 86, 90, 95, 108, 123, 127, 129, 152, 153, 154, 188, 214, 215, 219, 222, 232, 234, 239, 254, 256, 258, 259, 260, 262, 263, 265, 281, 282, 284, 286, 287, 288, 289, 290, 294, 304, 311, 313, 319, 340, 355, 389, 409, 419, 430, 449
Kıt Araçların kıt kaynaklar a ında dağılımı, 289
(Ayrıca bkz. İktisadi unsur)
Araçların seçimindeki seçici standart, 472
(Ayrıca bkz. Araç-amaç ilişkisi; Rasyonellik; Sembolizm)
Aristoteles, 66, 86
Arz talep, 63, 72
(Ayrıca bkz. İktisat teorisinin statüsü; Refe ans çerçevesi)
Arzu, 123, 124, 127, 170, 307, 308, 310, 368, 396, 397, 401, 403, 405, 408, 414, 419, 422, 432, 454, 476
(Ayrıca bkz. Amaçlar; Güdüler; İhtiyaçlar)
Aslanlar, 304, 306, 307, 308, 311, 313, 314
(Ayrıca bkz. Kuvvetin rolü; Kümele in sürekliliği)
Asli, 17, 29, 43, 47, 51, 61, 64, 80, 89, 103, 121, 149, 209, 214, 222, 234, 236, 240, 257, 258, 273, 274, 278, 280, 281, 282, 283, 284, 286, 288, 289, 300, 295, 296, 306, 308, 309, 310, 317, 318, 319, 321, 331, 339, 340, 374, 387, 423, 429, 430, 432, 433, 434, 436, 437, 441, 442, 445, 446, 447, 448, 449, 452, 453, 455, 463, 464, 472, 473, 474, 480, 481, 483
(Ayrıca bkz. Semboller)
Atomculuk, 85, 89, 103, 373, 467
(Ayrıca bkz. Yeni ortaya çıkan özellikler; Eylem sistemlerinin yapısı)

Avantaj hesaplama, 432
(Ayrıca bkz. Bilim adamının tutumu; İktisadi unsur; Çıkarlar; İktisadi güdüler; Eylemin rasyonelli i)

B
Bağımlılık, 442 Baskı, 25, 132, 134, 142, 162, 185, 249, 261, 264, 266, 277, 319, 333, 348, 349, 353, 367, 368, 371, 372, 373, 397, 398, 401, 402, 403, 404, 414, 422, 477, 478
(Ayrıca bkz. Ahlaki otorite; Choses; Toplumsal denetim; Dışsallık; Ahlaki yükümlülük; Yaptırımlar; Bilim; Eylemin rasyonelliği)
Başıboş merak, 42, 43
Bencillik, 191, 347, 348, 351, 354, 356
(Ayrıca bkz. Özgecilik: Anomie; İktisadi güdüler)
B leşim içgüdüleri, b leşim içgüdüsü, 301, 302, 307, 314
(Ayrıca bkz. Çıkarlar; Tortular; Sekülerleşme)
B lgi yeterliliği, 94
(Ayrıca bkz. B l m, Eylemin rasyonelliği; İman; M st sizm)
Bilimsel bilgi, 33, 38, 48, 54, 82, 93, 95, 148, 154, 228, 235, 240, 249, 298, 388, 415, 441, 458
Bilginin gelişimi, 40
Bilim, 17, 27, 31, 32, 40, 43, 49, 51, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 64, 65, 67, 80, 82, 91, 95, 98, 103, 111, 125, 145, 151, 154, 155, 164, 208, 209, 211, 214, 217, 223, 228, 229, 230, 231, 234, 237, 241, 242, 257, 270, 277, 283, 296, 297, 298, 300, 306, 309, 314, 317, 324, 330, 364, 368, 371, 376, 379, 387, 388, 399, 403, 411, 414, 431, 432, 434, 437, 438, 441, 442, 445, 447, 454, 455, 456, 460, 467, 470, 417, 472, 478, 480, 482
Eylem n rasyonelliği, 71, 90, 97, 163, 190, 191, 266, 319, 366, 423
(Ayrıca bkz. Toplumsal olgular; Pozitiv zm; Rasyonellik)
Bilimsel olmayan fikirler, 270, 407, 444
(Ayrıca bkz. Dinsel fikirler; İdeoloji; Ampirik olmayan gerçeklik)
Bilimsel teori, 32, 39, 45, 53, 57, 59, 61, 75, 85, 101, 133, 148, 201, 212, 220, 221, 224, 231, 236, 241, 251, 284, 297, 309, 316, 317, 324, 379, 387, 403, 444, 457
Bilinçlilik, 451
(Ayrıca bkz. Kolektif şuur)
Bilişsel (bir) ön yargı, 380
(Ayrıca bkz. Bilim; Eylemin rasyonelliği)
Bireycil k, 16, 21, 32, 41, 87, 102, 104, 85, 348, 357, 396
Rekabetçi bireycilik, 137
Faydacı bireycilik, 359
Avrupa düşüncesinin bireyci görünümü, 86
(Ayrıca bkz. Atomculuk; Toplumsal etken)
Bireylerin biraraya gelmesi, 373
(Ayrıca bkz. Sözleşme ilişkileri; İktisadi mübadele)
Bireysel unsur, 384, 400, 458
(Ayrıca bkz. Ortaya çıkan özellikler; Toplumsal etken; Faydacılık)
Birim analizi, 81, 373
(Ayrıca bkz. Atomculuk; Ortaya çıkan unsurlar)
Birim fiil, 77, 81, 84, 85, 88, 91, 103, 108, 109, 110, 111, 112, 131, 230, 243, 354, 258, 260, 285, 291, 374, 417
Rasyonel birim fiil, 91, 94, 337
Birimler, 68, 69, 81, 111, 115, 117, 373, 386
Eylem s stemleri(nin) birimi, 91
(Ayrıca bkz. Analitik unsurlar; İdeal tip)
Biyoloji, 21, 116, 117, 147, 152, 373, 391
(Ayrıca bkz. Uyum, uyum sağlama; Bilimlerin sınıflandırılması; Darwinc l k; Kalıtım ve çevre; Hayatta kalma)
Bousquet G. H., 207, 246
Bölüşüm, 261, 267, 269
Bölüşüm ve mübadele, 181
Bölüşümcü adalet, 272, 273, 318
Bridgman P. W., 4485
Brinton Crane, 39
Bu çalışmanın sınırları, 41
Bürokrasi, 180
(Ayrıca bkz. Kapitalizm; Toplumsal denetim; Disiplin; Değer unsurları)
Bütünleşme, 51, 263, 264, 272, 287, 296, 409, 450
Toplumsal bütünleşme, 313
Büyü, 15, 222, 282, 358, 392, 449
(Ayrıca bkz. Çaba; Ritüel; Sembolizm)

C
Cehalet, 109, 309, 318, 380, 439, 446, 472
Cehalet ve hata, 97, 98, 113, 154, 228, 229, 234, 239, 240, 249, 276, 285, 290, 318,
(Ayrıca bkz. Hata; Kalıtım ve çevre)

Ceza, 339, 420
(Ayrıca bkz. Toplumsal denetim; Suç; Yaptırımlar)
Choses, 368, 369, 370, 372 375, 383, 384, 457, 476, 477
(Ayrıca bkz. Baskı; Dışsallık; Toplumsal olgular; Bilim)
Cohen Morris R., x
Comte August, 201, 208, 297, 315, 329 445
Condorcet, 136, 154
Coşku, 323, 453, 465
(Ayrıca bkz. Yığın psikolojisi; Çaba; Ritüel)
Courant suic dogènes, 347, 393, 398, 422, 476
(Ayrıca bkz. Özgec lik; Anomie; Bencillik; İntihar)
Cousin Victor, 309
Curtis, C. P. Jr., 225

C
Çaba, 15, 20, 50, 72, 91, 107, 108, 117, 155, 156, 166, 171, 173, 176, 177, 178, 186, 188, 189, 214, 232, 246, 275, 276, 320, 355, 380, 393, 400, 415, 417, 455, 456, 461, 476
Çakışma, 47, 270, 390, 423, 463,
Çevre, 80, 81, 83, 96, 98, 115, 144, 148, 149, 151, 194, 196, 200, 245, 246, 271, 290, 291, 298, 365, 370, 391, 402, 406, 416, 454, 476, 479
Toplumsal olmayan çevre, 372, 373, 378, 380, 382, 384
(Ayrıca bkz. Kalıtım ve çevre)
Toplumsal çevre, 147, 187, 188, 228, 276, 347, 355, 379, 383, 388, 389, 393, 440
(Ayrıca bkz. Kurumlar; Kurallar; Değer unsurları)
Çıkarlar, 51, 99, 182, 218, 286, 287, 307, 308, 339, 320, 335, 336, 342, 359, 367, 419, 444, 447, 472
Çıkarların doğal özdeşliği, 122, 123, 133, 134, 135, 141, 143, 197, 198, 204, 382

D
Darwinc lik, 143, 152, 247,
Sosyal Darw nc lik, 146, 147, 148, 246, 250, 252, 253, 271, 289, 311
(Ayrıca bkz. Radikal anti-enteletüel pozitiv zm; Doğal seç lim; En uyumlu olanın hayatta kalması)
Davranışçılık, 148, 149, 372
(Ayrıca bkz. Eylem teorisi; nesnel bakış açısı; Öznel bakış açısı; Verstehen)
Dayanışma, 115, 348, 379, 481
Mekanik dayanışma, 339, 341, 350, 358
Organik dayanışma, 332, 339, 340, 341, 343, 353, 354, 346, 367
(Ayrıca bkz. Ortak değerler; Sosyal denetim; Kurumlar)
Değer, 16, 23, 28, 41, 50, 69, 72, 74, 82, 86, 89, 91, 102, 128 134, 139, 140, 142, 160, 161, 168, 169, 177, 183, 188, 189, 191, 195, 196, 197, 198, 201, 202, 203, 204, 206, 213, 228, 243, 248, 251, 243, 279, 261, 262, 265, 268, 269, 270, 279, 280, 282, 283, 284, 285, 287, 289, 290, 291, 294, 295, 296, 298, 299, 300, 302, 307, 308, 309, 310, 311, 313, 318, 319, 320, 321, 324, 330, 331, 338, 339, 344, 347, 350, 352, 353, 399 408, 409, 410, 411, 412, 413, 420, 421, 422, 424, 435, 436, 437, 438, 441, 442, 443, 445, 448, 449, 450, 451, 452, 455, 456, 451, 462, 463, 464, 469, 470, 472, 473, 474, 475, 477, 479, 480, 481, 482, 483
Emek değer teorisi, 132, 133, 159, 166
Değer tutumları, 279, 283, 284, 285, 287, 290, 295, 296, 318, 319, 441, 442, 443, 445, 448, 449, 450, 451, 452, 455, 461, 464, 469, 474, 479, 481, 482
(Ayrıca bkz. Ahlak unsurları; Normatif yönelim)
Değer unsurları, 289, 291, 298, 307, 309, 310, 338, 339, 436, 464, 474, 475, 479, 482
(Ayrıca bkz. Ahlaki unsurlar; Normatif yönelim)
Değer sistemleri, 262, 352, 409, 462
Değişkenler, 60, 69, 70, 197, 279, 288
Bağımsız değ şkenler, 45, 59
Karşılıklı bağımlılık il şkisi, 38
Denetim, 78, 122, 124, 139, 261, 262 265, 287, 307, 308, 309, 348, 355, 358, 359, 396, 403, 404, 419, 421, 425, 451
Toplumsal Denetim, 310, 395, 413, 417, 427, 432, 454
(Ayrıca bkz. Anomie; Baskı; Çıkarlar; Ahlaki unsur; Düzen sorunu; Zorlayıcı iktidar)
Deney, 211, 216, 325, 344, 428
Dennes W. S., 462
Deploige S., 328, 427
Determinizm, 388
İktisadi determinizm, 359
(Ayrıca bk. Tarihsel materyalizm)
Mantıksal determinizm, 101, 212
Dışsallık, 367, 368, 369, 371, 372, 374, 406, 423, 477

Din, 87, 121, 279, 284, 299, 300, 320, 427, 428, 429, 430, 432, 433, 435, 436, 440, 441, 443, 444, 445, 446, 450, 452, 455, 456, 458, 462, 480, 481, 483
Durkheim'ın din tanımı, 449
Bilim öncesi, 40, 431, 442, 447
Din ve intihar, 427
(Ayrıca bkz. Karizma; Dinsel fikirler; Ampirik olmayan gerçeklik; Ritüel; Kutsallık)
Din dışı, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 436, 458, 480
(Ayrıca bkz. Avantaj hesaplama; Karizma; Çıkarlar; Rutin; Kutsallık)
Dini tecrübe, 306
Dinsel fikirler, 28, 40, 431, 432, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 447, 450, 452, 455, 461, 481
(Ayrıca bkz. İdeoloji; Eylemin normatif yönelimi; Değer unsurları)
Disiplin, 15, 310, 314, 349, 354, 356, 357, 358, 387, 402, 403, 422, 461, 470, 471
(Ayrıca bkz. Bürokrasi; Baskı; Toplumsal denetim; Kurumlar; Ceza)
Diyalektik, 21, 32, 142, 184, 361
(Ayrıca bkz. Sosyal değişme; Toplumsal Değişme; Hegel G. W. F.; Marx Karl; Tarihsel materyalizm)
Dogma, 297, 315, 316, 320, 442
(Ayrıca bkz. Dinsel fikirler; Mit; Fikirlerin rolü)
Doğa, 17, 18, 68, 72, 118, 135, 136, 138, 140, 151, 209, 315, 346, 348, 366, 369, 410, 411, 425, 432, 435, 448, 449, 459, 475
Doğanın cimriliği, 132
Doğa yasası, 122, 129, 151
Normatif doğa yasası, 151
Doğa düzeni, 448, 449
Doğa bilimleri, 61, 70, 80, 90, 102, 207, 208, 211, 212, 358, 316, 317, 323, 364, 431
Doğa durumu, 123, 129, 132, 133, 141, 145, 159, 180, 311, 337, 341, 356
(Ayrıca bkz. Çıkarların özdeşliği; Düzen sorunu)
Doğal haklar, 128, 129, 132
Doğal seçilim, 144, 342, 343
(Ayrıca bkz. Sosyal Darwincilik
Doğaüstü, 431
(Ayrıca bkz. Karizma; Ampirik olmayan gerçeklik)
Doğrulama, 44, 46, 47, 54, 291, 309, 363, 442, 453, 454, 483
Döngüsel teoriler, 41
(Ayrıca bkz. Toplumsal değişim; Toplumsal evrim)
Durkheim Émile, 154, 192, 228, 237, 273, 276, 282, 284, 308, 313, 315, 320, 322, 323, 324, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 344, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 349, 350, 351, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 361, 363, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 389, 390, 391, 392, 393, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 415, 416, 435, 436, 437, 438, 439, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 475, 476, 477, 478, 479, 481, 492
Durum, 16, 17, 19, 21, 43, 57, 62, 63, 66, 67, 73, 78, 79, 80, 83, 84, 90, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 108, 109, 110, 112, 116, 117, 118, 124, 125, 127, 129, 133, 137, 138, 139, 142, 143, 144, 148, 153, 154, 185, 193, 197, 180, 203, 217, 224, 225, 230, 231, 233, 239, 240, 241, 252, 254, 256, 260, 261, 264, 267, 270, 276, 282, 287, 289, 294, 300, 301, 307, 309, 310, 316, 328, 331, 332, 335, 346, 348, 350, 351, 352, 354, 356, 359, 371, 377, 380, 381, 384, 389, 391, 399, 407, 414, 415, 419, 421, 422, 431, 439, 440, 444, 445, 447, 452, 454, 462, 465, 473, 475, 477, 483
Eylemin durumu, 95, 365, 436
Duygu, 118, 150, 152, 170, 222, 224, 231, 238, 239, 241, 247, 290, 295, 309, 378, 379, 437
Duyguların belirsizliği, 418, 474
Normatif duygular, 106, 235, 236, 242
(Ayrıca bkz. His, Mantıksal olmayan eylem; Tortular; Değer tutumları)
Duyu verileri, 62, 440
(Ayrıca bkz. Sabitler; Veriler; Gözlem; İşlemler)
Dürtüler, 242, 245, 277, 284, 289, 300, 318, 432
(Ayrıca bkz. Sosyal Darwincilik; İçgüdü; pozitivizm)
Düzen sorunu, 125, 126, 127, 135, 145, 151, 193, 336, 337, 338, 464

Olgusal düzen, 125, 365
Normatif düzen, 125, 130, 358, 366, 399,
(Ayrıca bkz. Ortak amaçlar; Ortak değerler; Toplumsal denetim; Çıkarların (doğal) özdeşliği; Toplumsal bütünleşme; Siyasi unsur; Zorlayıcı iktidar)

E
En uyumlu olanın hayatta kalması, 145
(Ayrıca bkz. Darwincilik)
Epistemoloji, 57, 58, 103, 309, 369, 429, 456, 458, 462
(Ayrıca bkz. Ampirizm; Felsefe)
Ereksel, 82, 117, 118, 136, 257, 364, 383, 417
(Ayrıca bkz. Amaçların rolü; Normatif yönelim; Öznel bakış açısı; Değer unsurları)
Etik, 82, 85, 86, 102, 105, 122, 133, 145, 179, 181, 192, 193, 196, 198, 267, 275, 297, 300, 313, 330, 339, 347, 352, 353, 358, 359, 378, 389, 391, 392, 393, 399, 405, 408, 412, 413, 442, 445, 448, 462, 469
Meslek etiği, 358
(Ayrıca bkz. Kurumlar)
Bilimsel etik, 387, 388, 390
(Ayrıca bkz. Pozitivizm; Göreli(lik); Bilim; Eylemin rasyonelliği; Nihai amaçlar; Değer unsurları; İradeci eylem teorisi)
Etik özerklik, 85
Etkenler, 28, 63, 83, 117, 152, 154, 165, 177, 189, 194, 197, 201, 246, 261, 275, 283, 285, 288, 289, 300, 319, 345, 347, 365, 367, 369, 370, 410, 405, 474, 476, 477
(Ayrıca bkz. Analitik unsurlar; İdeal tip; Birimler)
Evlilik, 138, 139, 356
Evrim, 39, 41, 142, 153, 154, 184, 185, 186, 187, 191, 195, 196, 198, 246, 391, 428
Çizgisel evrim, 41, 298, 310, 313, 390
Toplumsal evrim, 154, 184, 186, 187, 196, 198, 203, 205, 206, 329
(Ayrıca bkz. Toplumsal değişme; Toplumsal değişim; Sosyal Değişme; Sosyal Darwincilik; Pozitivizm)
Eylem sistemleri, 28, 72, 73, 77, 79, 82, 83, 85, 89, 91, 92, 106, 124, 212, 218, 227, 229, 233, 234, 241, 242, 254, 258, 263, 265, 273, 276, 277, 278, 279, 288, 289, 290, 291, 308, 316, 317, 321, 340, 382, 408, 409, 424, 447, 464, 471, 472, 474, 480, 481
Eylem sistemlerinin yapısı, 73, 242, 254, 263, 288, 291, 316, 317, 321, 340, 408, 481
Eylem şeması, 59, 64, 73, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 91, 93, 94, 97, 98, 99, 100, 101, 107, 114, 135, 254, 277, 374, 415, 422, 463, 474, 478
Sağduyu temeli, 89
(Ayrıca bkz. Eylem teorisi; Analitik unsurlar; Referans çerçevesi; Eylem sistemleri; Birim fiil)
Eylem teorisi, 26, 31, 48, 77, 78, 79, 81, 83, 88, 96, 98, 99, 100, 102, 104, 108, 110, 114, 115, 116, 135, 147, 212, 232, 277, 315, 316, 317, 349, 438, 457, 461, 468, 472, 474, 475
İradeci eylem, 94, 98, 108, 275, 455, 456, 462, 463, 464, 465, 481, 482, 484
(bkz. İradeci eylem teorisi)
Ontolojik Statü, 107
Pozitivist eylem teorisi, 47, 92, 94, 233, 484
(bkz. Pozitivizm)
Eylemin referans çerçevesi, 72, 81, 102
(Ayrıca bkz. Amaçların rolü)
Eylemin koşulları, 78, 98, 122, 151, 382, 399, 421
(Ayrıca bkz. Kalıtım ve çevre; Öznel olmayan kategoriler)
Eylemin normatif unsur arı, 105, 238
Eylemin normatif yönelimi, 79
(Ayrıca bkz. Rasyonellik; Öznel bakış açısı; Değer unsurları; İradeci eylem teorisi)
Eylemin rasyonelliği, 71, 90, 97, 163, 190, 266, 319, 366
Eylemler, 65, 68, 149, 150, 195, 214, 216, 218, 222, 234, 263, 273, 282, 283, 284, 301, 388, 418, 447, 449, 469
(Ayrıca bkz. İktisat teorisinin statüsü; Serbest Girişim)

F
Faaliyetler, 90, 170, 172, 175, 176, 178, 183, 184, 186, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 200, 201, 202, 203, 204, 286, 320, 335, 359, 396, 399, 430, 458, 469, 470, 474
(Ayrıca bkz. İktisat teorisinin statüsü; Serbest girişim, Değer unsurları)

Farklılaşma, 23, 94, 116, 185, 330, 336, 338, 340, 342, 343, 352, 358
Toplumsal farklılaşma, 330, 336, 337, 338, 339, 342, 344, 357
(Ayrıca bkz. İş bölümü; Uzmanlaşma)

Fayda, 18, 82, 93, 95, 99, 104, 133, 149, 153, 156, 162, 163, 164, 165, 176, 181, 182, 184, 190, 192, 194, 195, 200, 201, 202, 243, 249, 269, 271, 276, 287, 288, 338, 363, 397, 399, 400, 408, 471, 479
İktisadi fayda, 92, 152,
Marjinal fayda, 133, 159, 160, 161, 166, 167, 168, 193, 468
Toplumsal fayda, 247, 248, 266, 267, 268, 270, 273, 289, 290, 299, 318, 473

Faydacı, 18, 39, 47, 48, 54, 87, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 109, 102, 103, 117, 118, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 134, 135, 139, 142, 143, 144, 145, 146, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 159, 166, 170, 177, 190, 191, 192, 193, 195, 196, 197, 198, 200, 202, 203, 229, 232, 245, 250, 263, 264, 278, 285, 307, 320, 327, 332, 333, 335, 336, 337, 340, 341, 345, 346, 347, 355, 359, 360, 363, 364, 366, 368, 369, 370, 371, 372, 381, 383, 384, 386, 399, 400, 402, 403, 404, 405, 406, 413, 418, 420, 430, 446, 447, 467, 469, 475, 476, 478, 479, 483
Faydacılık, 92, 93, 94, 101, 112, 124, 146, 190, 196, 361, 365, 367, 396, 468, 477
(Ayrıca bkz. Atomculuk; Ampirizm; İktisat teorisinin statüsü; Rasyonellik)

Faydacı çıkmaz, 96, 98, 229, 245, 327, 369, 381, 402, 377, 405, 477, 478
(Ayrıca bkz. Kalıtım ve çevre; Pozitivizm; Amaçların rastlantısallığı)

Faydacı sistem, 100, 101, 125, 130, 135, 146, 193, 197, 278, 337, 381, 467
Faydacı görüşün istikrarsızlığı, 155
(Ayrıca bkz. Atomculuk; Ampiizm; İktisat teorisinin statüsü; Rasyonellik)

Felsefe, 57, 324, 447
Felsefenin bilime yönelik içe imleri, 58

Fenomenler, 67, 71, 72, 75, 79, 81, 100, 101, 113, 117, 199, 201, 202, 206, 209, 210, 294, 319, 379, 389, 403, 404, 413, 414, 431, 432, 462
Somut fenomenler, 52, 67, 68, 69, 71, 72, 75, 77, 79, 99, 100, 117, 160, 199, 201, 210, 211, 212, 218, 241, 291, 319, 469
Toplumsal fenomenler, 205, 212, 213, 218, 226, 369, 384, 403, 422, 476

Fırsat maliyeti, 161, 176, 178, 259

Firth Raymond, 495

Fizik, 114, 122, 151, 207, 328, 343, 382
(Ayrıca bkz. Bilimsel materyalizm)

Freud Sigmund, xii, xviii, xix, 404, 406

G

Gay Edwin, xxiv

Gehlke C. E., 380

Geist, 390
(Ayrıca bkz. Kapitalizmin uhu; İdealizm)

Gelenek 18, 21, 39, 48, 104, 186, 368, 390
(Ayrıca bkz: Âdet; Alışkanlık; Görenek)

Gemeinschaft, 419

Genel kategoriler, 52, 101, 349

Genelleme, 22, 23, 67, 83, 85, 98, 103, 116, 229, 241, 301, 373
Doğ udan genelleme, 66, 103, 273, 373
Ampirik genelleme, 67, 68, 241, 291, 301

Gerçekçilik, 309, 376, 397, 402
(Ayrıca bkz. Ampirizm; Kurmaca)

Gerekçelendirmeler, 234, 452

Gereklilik, 68, 122, 211, 212, 237, 264, 296, 359, 366
(Ayrıca bkz. Teorik sistemlerin mantıksal olarak kapanması; Determinizm)

Gesellschaft, 419

Godwin William, ix, 137, 138, 139, 143, 151

Görenek, 185, 186, 203
(Ayrıca bkz. Âdet; Alışkanlık; Gelenek;)

Görev, 29, 303, 349, 401, 402,405, 419

Grup ruhu, 18, 328, 376, 383, 385, 408, 438, 457, 477
(Ayrıca bkz. Kolektif şuur; Ortaya çıkan özellikler; Toplumsal olgular; Kolektif temsiller)

Güdüler, 60, 191, 193, 194, 345, 347, 393, 384, 448

Güvenlik sorunu, 129, 131
(Ayrıca bkz. Düzen sorunu)

H
Halbwachs Maurice, 346
Halévy Élie, 130, 135, 140
Handman Max S., 237
Hata, 81, 97, 98, 113, 130, 154, 166, 225, 229, 231, 234, 235, 239, 240, 248, 290, 300, 309, 321, 347, 380, 385, 439, 472, 480
(Ayrıca bkz. Kalıtım ve çevre; cehalet)
Hazcılık, 149, 150, 152, 153, 172, 194, 338, 364
(Ayrıca bkz. İktisat teorisi; Faydacılık)
Hegel G. W. F., 142, 463
Henderson H. D., x, xiii, xxiv, 62, 74, 75, 161, 163, 210, 213
Henderson L. J., x
Hesiod, 231, 236
Hile, 124, 129, 134, 162, 265, 288, 312, 313, 314
(Ayrıca bkz. Kuvvet)
Hindistan, 194, 195, 308, 309
Hobbes Thomas, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 134, 135, 137, 138, 141, 142, 145, 151, 180, 183, 206, 261, 263, 287, 311, 324, 335, 336, 356, 381, 396, 404, 411, 473
Homans George C., 225
Hukuk, 49, 88, 324, 339, 398, 412
Huxley Thomas, 145

I
Irk, 345, 370

İ
İçe atılmış, 404, 406
İçgüdüler, 138, 226, 240, 401
Kazanma içgüdüsü, 172
(Ayrıca bkz. Sosyal Darwincilik; Kalıtım ve çevre)
İdeal tip, 68, 70, 347
(Ayrıca bkz. Birim analizi)
İdeal unsurlar, 108, 461
(Ayrıca bkz. Tarihsel materyalizm; Normatif yönelim; Değer unsurları)
İdealizm, 18, 142, 311, 459, 460, 461, 462, 463, 465, 484
İdealler, 121, 195, 413
ideoloji, 296, 300
(Ayrıca bkz. Fikirlerin rolü)
ifade, 18, 18, 19, 20, 21, 31, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 61, 62, 63, 64, 65, 69, 70, 75, 83, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 113, 114, 118, 122, 123, 127, 128, 129, 130, 132, 134, 135, 141, 145, 148, 149, 150, 152, 154, 163, 165, 168, 170, 173, 174, 175, 177, 178, 181, 182, 189, 191, 195, 196, 197, 198, 199, 203, 209, 210, 215, 217, 218, 219, 225, 227, 228, 231, 233, 234, 238, 240, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 254, 255, 256, 263, 267, 273, 277, 280, 283, 284, 286, 288, 294, 295, 297, 298, 300, 310, 321, 327, 331, 332, 335, 339, 340, 341, 344, 346, 366, 368, 369, 371, 372, 375, 376, 379, 380, 385, 390, 393, 396, 397, 398, 405, 406, 407, 410, 412, 413, 427, 428, 429, 430, 431, 437, 441, 442, 443, 444, 447, 449, 457, 458, 460, 462, 465, 467, 469, 474, 476, 477, 478, 479, 480, 483
İhtiyaçlar, 153, 154, 159, 166, 169, 173, 175, 176, 187, 200, 338, 364, 367, 369, 370, 400, 405
Faaliyetlere uyarlanmış ihtiyaçlar, 173, 178, 192, 196, 197, 200, 404, 406, 467
İktisadi ihtiyaçlar, 187
Rastlantısal ihtiyaçlar, 150, 153, 170, 197, 372, 404, 406, 467, 479,
(Ayrıca bkz. Amaçlar; Çıkarlar; Faydacılık)
İkame ilkesi, 161, 176, 182, 185, 468
(Ayrıca bkz. Fırsat maliyeti)
İkincil literatür, 33, 50
İktisadi doyum, 266, 267, 268, 269, 287, 289
(Ayrıca bkz. İktisadi fayda)
İktisadi güdüler, 200
(Ayrıca bkz. Rekabet; Sözleşme ilişkileri; Mantıksal eylem)
İktisadi insan, 179,191, 192
(Bkz. İktisadi güdüler)
İktisadi mübadele, 265, 289, 332
İktisadi unsur, 258, 264, 265, 319, 359, 471
(Ayrıca bkz. Rekabet; Sözleşme ilişkileri; Mantıksal eylem)
İktisadi fayda, 92, 152
İktisat teorisinin statüsü, 19, 32, 135, 155, 469
(Ayrıca bkz. Rekabet; Sözleşme ilişkileri; Mantıksal eylem)

İlerleme, 18, 29, 40, 206, 255, 309, 310, 313, 323, 475
(Ayrıca bkz. Toplumsal evrim)
Bilimsel ilerleme, 241
İman, 299, 300
(Ayrıca bkz. İnanç; İnanış; Çaba; Fikirlerin rolü; Kümelerin sürekliliği; Ritüel; Şüphecilik)
İnanç, 40, 89, 189, 206, 297, 298, 299, 307, 309, 310, 312, 313, 351, 352, 430, 441, 450, 452
(Ayrıca bkz. İman, İnanış, Fikirler; Büyü; Kümelerin Sürekliliği; Din; Teoriler)
İnanış, 339, 357, 378, 379
(Ayrıca bkz. İman, İnanç, Fikirler; Büyü; Kümelerin Sürekliliği; Din; Teoriler)
İndir emeci eğilimler, 208
İnsancıllık, 297, 312
İntihar, 17, 28, 39, 52, 63, 338, 346, 348, 350, 353, 355, 356, 368, 376, 380, 384, 385, 393, 397, 422, 427, 432, 476
İntihar oranı, 347, 349, 350, 351, 352, 354
Oluş, Oluş etkenleri, 344, 345
İradeci eylem teorisi, 47, 50, 106, 109, 275, 462, 463, 465, 481, 482
İrrasyonellik, 446
İrrasyonelliğin açıklaması, 98
(Ayrıca bkz. Kalıtım ve çevre; Mantıksal olmayan eylem; Eylemin rasyonelliği)
İş bölümü, 20, 175, 177, 260, 330, 340, 341, 342, 344, 346, 354, 361, 368, 369, 392, 454
(Ayrıca bkz. İktisadi bireycilik; Dayanışma; Uzmanlaşma; Faaliyetler)
Emek arzı, 174, 178
İş çevreleriyle il ili olan intihar, 354
(Ayrıca bkz. Anomie; Yaşama standardı)
İşlemler, 71, 209, 214, 217, 220, 223, 258, 280, 471
(Ayrıca bkz. Veri; Ol ular; Gözlem)
İtaat, 105, 106, 303, 396, 400, 419, 421
(Ayrıca bkz. Ahlaki Otorite)
İtki, 396, 454
(Ayrıca bkz. Arzu; Dürtü; İç üdü)

J
Japonya, 350
Jevons W. Stuart, 133, 141, 163, 167, 189, 194

K
Kaderci, 140, 347
Kalıtım ve çevre, 84, 98, 99, 102, 115, 116, 118, 146, 148, 194, 195, 201, 228, 229, 240, 242, 285, 289, 290, 294, 295, 318, 345, 347, 361, 379, 386, 401, 406, 410, 474, 479, 482
Kant Immanuel, 58, 59, 405
Kapanma, 56, 100
Mantıksal olarak kapanma, 56, 93, 100
Ampirik olarak kapalı, 100, 212, 326
(Ayrıca bkz. Teori sistemleri)
Kapitalizm, 20, 32, 55, 179, 186, 195
Karizma, 313
Karma ve ruh göçü, 297, 309
Karşılıklı bağımlılık, 46, 257, 451
Katolik Kilisesi, 86, 88, 89
Kavramlar, 42, 53, 54, 55, 64, 67, 69, 75, 99, 116, 136, 155, 156, 178, 194, 208, 317, 378, 384
Analitik kavramlar, 68, 118, 315, 468
Kavram tipleri, 62
(Ayrıca bkz. Genel kate oriler; Bilim; Teori)
Keşif, 43, 159
Olgu keşifleri, 42
Keynes J. M., xxvi, 161, 163, 164, 191
Kilise, 48, 86, 87, 88, 323, 351, 430, 449, 450
Kişilik, 21, 344, 353, 354, 356, 405, 450
(Ayrıca bkz. Bireycilik)
Toplumsal kişilik, 64
Klasik iktisat, 20, 133, 134, 140, 194, 336
(Ayrıca bkz. İktisat teorisinin statüsü)
Knight Frank H., xxv, 161
Kolektif temsiller, 378, 379, 380, 384, 385, 407, 408, 477
(Ayrıca bkz. Grup ruhu, Eylemin rasyonelliği; Toplumsal Etken)
Kolektif şuur, 330, 331, 339, 340, 341, 343, 344, 350, 352, 353, 356, 357, 378, 379, 421, 424, 477
(Ayrıca bkz. Kolektif bilinç; Kolektif vicdan; Ortak değerler; Grup ruhu; Ceza; Bilim, Rasyonellik; Dayanışma)
Komünizm, 359, 360
Kurallar, 125, 333, 334, 376, 380, 384, 393, 395, 400, 405, 407, 419, 420, 421, 423, 424, 432, 433
Normatif kurallar , 335, 341, 353, 384, 389, 390, 396, 397, 400, 414, 423, 476, 478, 479
(Ayrıca bkz. Baskı; Kurumlar; Normatif yönelim; Toplumsal tip)

Kurmaca, 66, 67, 91, 476
(Ayrıca bkz. Atomculuk; Ampirizm; İdeal tip)
Sözleşme kurumu, 335, 356, 395, 399
Kurumların işlevi, 454
(Ayrıca bkz. Ortak değerler; Toplumsal denetim; Kurallar)
Kurnazlık, 303, 304
Kurtuluş, 185, 251, 256, 280, 281, 351
Kurumlar, 136, 137, 138, 139, 196, 197, 246, 319, 424, 425, 454, 478, 482
Kurumsalcılık, 53
(Ayrıca bkz. İktisat teorisinin statüsü)
Kutsallık, 432, 433, 434, 436
(Ayrıca bkz. Karizma; Dinsel fikirler; Saygı tutumu; Ritüel; Sembolizm)
Kuvvet, 28, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 134, 143, 162, 191, 198, 206, 266, 288, 295, 303, 304, 305, 306, 308, 309, 311, 312, 313, 397, 422, 435, 460, 471
(Ayrıca bkz. Hile; Düzen sorunu; Zorlayıcı iktidar)
Kümelerin sürekliliği, 301, 302, 304, 305, 308, 310, 311, 312, 313, 314, 424
(Ayrıca bkz. İnanç; Kuvvet; Tortular; Nihai amaçlar; Değer unsurları)

L
Laissez faire, 469
(Ayrıca bkz. Kapitalizm; Serbest girişim; İktisadi bireycilik; Maksimum doyum doktrini)
Lamarck, 136, 152
Lindsay A.D., 141
Locke John, 57, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 142, 143, 159, 189, 381, 382
Loncalar, 358
Löwie R. H., 452

M
Mach Ernst, 206, 208, 264, 329, 336
Machiavelli Nicolo, 206
Maksimum doyum doktrini, 162, 181, 182, 189
(Ayrıca bkz. Rekabet; Serbest Girişim; Laissez faire)
Malinowski Bronislaw, 421, 442, 453, 454
Malthus Thom Robert, xi, xxv, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 171, 173, 174, 177, 188, 196, 197, 343
Mantık, 44, 45, 57, 58, 75, 202, 216, 218, 220, 225, 229, 230, 232, 234, 252, 256, 285, 295, 392, 400, 461, 471
Mantıksal eylem, 212, 213, 215, 217, 218, 220, 223, 227, 228, 229, 232, 238, 239, 240, 251, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 264, 274, 275, 284, 285, 286, 289, 290, 293, 295, 298, 319, 320, 392, 428, 471, 473, 474
Mantıksal eylem tanımı, 214, 236, 317, 472
(Ayrıca bkz. İktisadi unsur; Eylemin rasyonelliği; Bilim)
Mantıksal-deneysel akıl yürütme, 248, 271
Mantıksal-deneysel bilim, 210, 223, 250, 272, 299, 308, 315, 471
(Ayrıca bkz. Bilim; Bilimsel Teori)
Mantıksal olmayan eylem, 53, 216, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 227, 238, 239, 242, 245, 253, 258, 274, 278, 282, 284, 291, 293, 294, 296, 282, 307, 310, 317, 320, 321, 428, 479, 481
(Ayrıca bkz. Kalıtım ve çevre; İrrasyonellik; Bilimsel olmayan fikirler; Eylemin rasyonelliği; Değer unsurları)
Mantıksal yetersizlik, 374
Marshall Alfred, xiv, 46, 47, 48, 49, 133, 153, 155, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 210, 266, 287, 288, 310, 313, 320, 321, 324, 468, 470, 471, 472, 474, 475, 483
Marx Karl, xv, xvi, 136, 140, 141, 142, 193, 206, 428
Materyalizm, 101, 142, 207
Tarihsel materyalizm, 142, 435
(Ayrıca bkz. Sınıf çatışması; Marx Karl; Zorlayıcı iktidar)
Bilimsel materyalizm, 101, 122, 142, 207
(Ayrıca bkz. Determinizm; Ampirizm)
Mauss Marcel, 315, 332
Medeniyet, 195, 304, 314
(Ayrıca bkz. Bileşim içgüdüsü, içgüdüleri; Sekülerleşme)
Mekânsal olmayan kategoriler, 117
(Ayrıca bkz. Referans çerçevesi)

Merton Robert, xi, xxv, 427
Meslek grupları, xiii, xix, 74, 88, 104, 109, 117, 121, 200, 206, 232, 233, 268, 269, 279, 318, 325, 334, 343, 358, 451, 470, 480
Meşruiyet, 419
(Ayrıca bkz. Karizma; Ortak değerler; Ahlaki unsurlar; Ahlaki yükümlülük; Saygı tutumu; Kutsallık)
Metafizik, 55, 56, 134, 135, 143, 197, 221, 297, 298, 301, 309, 310, 315, 320, 328, 376, 377, 380, 381, 382, 383, 385, 408, 438, 475, 477
Metodoloji, 53, 58, 136, 254, 309, 315, 324, 361, 368, 378, 384, 392, 438, 454
(Ayrıca bkz. Ampirizm; Bilim; Bilimsel teori)
Mill John Stuart, 141, 189
Mit, 297, 442
(Ayrıca bkz. Dinsel fikirler; Dogma)
Moda, 170
Murchison Carl, 217, 392
Mutluluk, 137, 149, 164, 170, 337, 338, 342, 344, 355, 383, 405, 413
(bkz. Hazcılık)
Mübadele, 131, 132, 134, 139, 260, 262, 265
Mübadelede doğal eşitlik, 133
(Ayrıca bkz. Rekabet; Sözleşme ilişkileri, Sözleşmeye dayalı ilişkiler; Bireycilik; Düzen sorunu)

N
Natürizm, 431, 432, 443
Nedensel ilişkiler, 460
(Ayrıca bkz. Karşılıklı bağımlılık; Bilimsel teori)
Nesnel bakış açısı, 145, 146, 214, 216, 233, 276, 415
(Ayrıca bkz. Davranışçılık; Öznel olmayan kategoriler)
Nesnellik, 312, 460
(Ayrıca bkz. Davranışçılık)
Newton Sir Isaac, 122
Nicelleştirme, 202, 349
Nihai amaçlar, 87, 92, 123, 129, 170, 190, 234, 238, 246, 250, 256, 257, 260, 263, 264, 270, 274, 278, 279, 280, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 294, 295, 318, 319, 417, 423, 424, 448, 461, 472, 473, 474, 480
Nihai değerler, 286, 409, 412, 418, 419, 421, 424, 444, 455, 456, 479, 484
(Ayrıca bkz. Ortak amaçlar; Ortak değerler; Değer unsurları)
Nock A. D., xxv, 297, 446, 447
Nominalizm, 105, 309
Norm, 69, 89, 90, 97, 98, 105, 106, 132, 145, 162, 191, 217, 236, 238, 275, 279, 318, 319, 406, 408, 412, 413, 414, 436, 463
Normlar sistemi, 290, 308, 419, 422, 423, 436, 454, 473
Norm tipleri, 218
(Ayrıca bkz. Ahlaki unsurlar; Normatif yönelim; Eylemin rasyonelliği; Değer unsurları)
Normallik, 479
(Ayrıca bkz. Anormallik; Bütünleşme; Toplumsal tip)
Normatif düzen, 125, 130, 261, 358, 366, 399
Normatif kavramı, 78, 105, 107
(Ayrıca bkz. Rasyonellik; Öznel bakış açısı; Değer unsurları; İradeci eylem teorisi)
Normatif olmayan unsur, 83, 106, 236, 241, 279, 415, 423
(Ayrıca bkz. Eylemin koşulları; Kalıtım ve çevre)
Normatif unsur, 82, 84, 88, 107, 111, 113, 125, 126, 143, 236, 237, 238, 240, 279, 283, 388, 389, 396, 401, 404, 407, 415, 416, 417, 418, 422, 423, 438, 449, 461, 478
Normlara uyum, 454
(Ayrıca bkz. İdealizm; iradeci eylem teorisi)
Nüfus ilkesi, 137, 140, 143, 346, 369
(Ayrıca bkz. Rekabet; Sosyal Darwincilik; İş bölümü; Düzen sorunu)

O
Olgu, 42, 44, 46, 51, 55, 59, 63, 69, 72, 73, 74, 75, 78, 96, 97, 106, 107, 117, 148, 208, 209, 237, 254, 256, 263, 270, 273, 277, 316, 318, 344, 354, 366, 368, 369, 376, 377, 384, 388, 390, 391, 393, 401, 407, 410, 412, 416, 417, 439, 454, 457
Olgu kavramı, 43, 210, 387
(Ayrıca bkz. Nesnellik; Gözlem; İşlemler)
Olguların bilimsel önemi, 374
Olgusal bilgi, 43, 85
Oluş, 121, 180, 276, 391, 397, 422, 442
Oluş etkenleri, 344, 345
(Ayrıca bkz. Oran; İntihar oranı)
Oran, 175, 344, 345, 356
Ordudaki intihar, 350
(Ayrıca bkz. Bürokrasi; Disiplin)

Or anik teoriler, 41, 104
(Ayrıca bkz. Atomculuk; Ortaya çıkma; İdealizm; Or aniklik)
Or aniklik, 68
(Ayrıca bkz. Atomculuk; Ortaya çıkma)
Or anizma, 65, 66, 81, 116, 118, 144, 283, 374, 391
Biyolojik or anizma, 81, 83, 115, 148
Toplumsal organizma, 105
(Ayrıca bkz. Kalıtım ve çevre)
Ortak amaç, 131, 278, 448
Ortak değer, 283, 331, 340, 344, 353, 416, 424, 433, 441, 449, 450, 451, 456, 460, 461, 469, 470, 473, 474, 479, 481, 482
(Ayrıca bkz. Amaçlar; Ahlaki unsur; Normatif yönelim; Değer unsurları; Değer sistemleri)
Ortam, 305, 389, 454
Toplumsal ortam, 104, 112, 342, 343, 347, 353, 361, 378, 383, 389, 401, 479
Toplumsal çevre, 112, 147, 187, 188, 228, 274, 347, 355, 379, 383, 388, 392, 393, 440
Ortaya çıkan özellikler, 66, 69, 375, 386
(Ayrıca bkz. Atomculuk; Or aniklik; Eylem sistemleri)
Ortaya çıkma, 41, 71, 103, 113, 149, 227, 232, 237, 267, 291, 296, 302, 309, 313, 329, 393, 421, 422, 427, 463
(Ayrıca bkz. Ortaya çıkan özellikler)
Owen Robert, xi, xxv, 151, 172

Ö
Ölçme, 28, 188
(Ayrıca bkz. Sınıflandırma)
Öz ecilik, 192, 347, 348, 351, 384
(Ayrıca bkz. Bencillik; Toplumsal gruplar; Ahlaki yükümlülük; İntihar
Öznel bakış açısı, 93, 96, 98, 108, 146, 149, 214, 217, 233, 276, 294, 317, 368, 379, 380, 384, 389, 392, 396, 400, 401, 406, 415, 457, 467, 477, 478
Öznel kategoriler, 83, 97, 99, 101, 114, 116, 118, 149, 228, 316, 368, 376, 377
Öznel olmayan kategoriler, 99, 116, 230, 271
(Ayrıca bkz. Davranışçılık; Kalıtım ve çevre)

P
Pareto Vilfredo, x, xi, xii, xiv, xix, xxv, 48, 49, 53, 55, 71, 91, 113, 146, 153, 155, 200, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 242, 243, 245, 246, 247, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 257, 258, 262, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 293, 295, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 324, 325, 326, 330, 331, 359, 360, 366, 368, 371, 376, 379, 403, 423, 424, 427, 428, 437, 438, 442, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 479, 481, 482, 483, 484
Pia et Jean, 402, 403, 418
Plato, 86, 88, 362, 353
Poincaré Henri, 208
Pozitivizm, 18, 48, 98, 101, 103, 113, 144, 196, 229, 343, 365, 370, 380, 438, 461, 467, 484
Bireyci pozitivizm, 104, 111, 112, 116, 203, 328, 363, 365, 382, 474
Radikal anti-entelektüalist pozitivizm, 111, 250
Radikal rasyonalist pozitivizm, 111, 131, 143, 228, 250
Protestan ahlakı, 172
(Ayrıca bkz. Kapitalizmin ruhu; İdeal unsurlar; Dinsel fikirler; Fikirlerin rolü)
Protestanlık, 53, 87, 89, 353,
Protestanlık ve kapitalizm, 55
Gayrişahsi, 261, 358, 393
Psikoloji, 15, 21, 117, 118, 123, 300, 339, 431
Yığın psikolojisi, 452, 453
Rasyonalist psikoloji, 340, 380, 399, 452
Psikopatoloji, 346
Psişik varlıklar, 375, 376
(Ayrıca bkz. İdeal unsurlar; Toplumsal etken; Öznel bakış açısı)

R
Radcliffe-Brown, xiii, 438
Radikal pozitivim, 103, 104, 113, 118, 119, 153, 155, 196, 343, 467, 484

Radikal anti-entelektüel po itivizm 98, 116, 144
Radikal rasyonalist po itivi m, 111, 131, 143, 228, 250
(Ayrıca bkz. Kalıtım ve çevre; Ö nel olmayan kategoriler; Po itivi m)
Rastlantısallık, 93, 111, 257
Dü enin antitezi, 125, 366
Amaçların rastlantısallığı, 92, 95, 101, 136, 190, 232, 264
Rastlantısal değişim, 144, 154, 246, 367
(Ayrıca bkz. Davranışçılık; İktisat teorisi; Po itivi m; Faydacılık)
Rasyonalist pozitivizm, 131, 143, 228, 250, 380
(Ayrıca bkz. Po itivi m; Radikal po itivi m)
Rasyonalizm, 89, 136
Rasyonellik, 68, 89, 91, 92, 94, 96, 113, 124, 127, 130, 152, 153, 163, 165, 182, 183, 184, 185, 191, 192, 214, 215, 228, 236, 264, 265, 278, 286, 288, 423, 437, 447, 467, 473, 474
Rasyonellik kavramı, 88, 126, 214
Rasyonellik normu, 90, 96, 98, 114, 145, 228, 236, 278, 288, 447, 473,
Asli rasyonellik normu, 236, 288, 447, 473,
Rasyonellik normunun statüsü, 96
(Ayrıca bkz. İktisat teorisinin statüsü Mantıksal eylem; Araç-amaç ilişkisi; Düzen sorunu; Teknoloji; Faydacılık)
Referans çerçevesi, 29, 62, 65, 68, 69, 72, 78, 79, 80, 81, 103, 109, 199, 273, 373, 460
Rekabet, 114, 137, 139, 140, 151, 180, 182, 183, 191, 193, 196, 266, 343
Rentiers, 305
Ricardo David, 53, 132, 133, 140, 159, 163, 165, 166, 167, 186
Richard Gaston, 460
Ritüel, 89, 222, 234, 235, 237, 282, 283, 284, 285, 290, 295, 318, 319, 434, 446, 447, 448, 472, 474, 481
Dinsel ritüel, 434, 449, 451, 452, 482
Ritüel teorisi, 434, 453, 454, 455
(Ayrıca bkz. Karizma; Çaba; Kutsallık; Semboli m)
Robbins Lionel, 285
Robertson D. H., 172, 427
Roma hukuku, 88, 121
Rousseau J. J., x, 352

S
Sabitler, 162
Sanayi toplumu, 16, 19, 40, 363
(Ayrıca bkz. Kapitalizm; Serbest girişim; İktisadi bireycilik)
Savaş hali, durumu, 123, 124, 126, 129, 138, 139, 142, 144, 145, 154, 159, 166, 172, 180, 183, 184, 189, 190, 195, 205, 210, 216, 220, 221, 222, 228, 232, 238, 239, 240, 241, 242, 252, 253, 254, 255, 261, 263, 270, 274, 278, 286, 287, 302, 305, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 335, 339, 359, 366, 379, 381, 384, 388, 436, 438
Saygı tutumu, 404, 406, 408, 423, 429, 432, 433, 446, 481
(Ayrıca bkz. Ahlaki otorite; Baskı; Kari ma; Kurumlar; Meşruluk; Ahlaki unsur; Ahlaki yükümlülük; Kutsallık)
Schelting Alexander von, xxv, 57
Schumpeter J. A., xiii, xxv, 159, 167
Seçkinler, 302, 303, 304, 305, 307, 308
Sekülerleşme, 86, 93
(Ayrıca bkz. Bileşim içgüdüsü, içgüdüleri; Toplumsal denetim; Çıkarlar)
Sembolik ifade, 108, 283, 316, 339
(Ayrıca bkz. Gemeinschaft)
Sembolizm, 282, 437, 439, 440, 481
(Ayrıca bkz. Kari ma; Saygı tutumu; Ritüel; Kutsallık: Semboller)
Semboller, 60, 108, 239, 282, 437, 440, 444, 448, 452
Sentez, 210, 211, 212, 220, 326, 373, 374, 375, 380, 382, 374, 386, 477
(Ayrıca bk . Atomculuk; Ortaya çıkan özellikler; Organiklik; Toplumsal etken)
Serbest girişim, 32, 178, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 192, 195, 198, 202, 204, 206, 469, 471, 475
(Ayrıca bk . Faaliyet; Kapitali m; İktisadi bireycilik; Organik dayanışma)
Servet, 179, 191, 265, 274, 286, 287, 307, 318, 319, 359, 469, 480
Servet dağılımı, 140, 161, 181
Se gi, 306, 460
Sınıf çatışması, 140, 141, 193, 303
(Ayrıca bkz. Karl Marx; Zorlayıcı iktidar)
Sistemler, 22, 45, 51, 54, 56, 58, 60, 91, 101, 109, 227, 254, 255, 286, 291, 297, 317, 409, 437
Somut sistemler, 66, 72

Teori sistemleri, 100, 475
Kapalı sistemler, 46
(Ayrıca bkz. Kapanma; Bilim; Bilimsel teori)
Siyasi unsur, 265
(Ayrıca bkz. Düzen sorunu; Zorlayıcı iktidar)
Toplumsal değişme, 41, 154, 184, 205, 298, 393, 463, 475
(Ayrıca bkz. Toplumsal değişim; Döngüsel teoriler; Diyalektik; Toplumsal evrim)
Smith Adam, 43, 51, 61, 63, 65, 80, 82, 91, 98, 132, 427, 432, 438, 454, 456, 482,
Smith Robertson, 132, 172, 427
Sorokin P. A., xi, xxv, 41, 49, 225, 251, 374, 403, 404
Sosyal bilim, 15, 16, 17, 25, 26, 27, 29, 40, 46, 49, 63, 68, 71, 77, 80, 100, 133, 134, 156, 160, 207, 208, 265, 323, 324, 325, 416, 463, 467, 468, 470, 477, 480
Sosyal teori, 24, 31, 33, 92, 93, 102, 104, 124, 146, 156, 199, 226, 228, 246, 247, 264, 320, 327, 344, 378
(Ayrıca bkz. Toplumsal teori)
Sosyalizm, 16, 21, 23, 136, 184, 359, 360
Sosyoloji, 15, 31, 50, 201, 219, 266, 301, 317, 325, 381, 427, 437, 461, 463, 464, 482
Sosyolojik pozitivizm, 104, 112, 155, 363
(Ayrıca bkz. Toplumsal olgular; Pozitivizm; Toplumsal etken)
Sosyolojik teorem, 290, 318, 423, 474
(Ayrıca bkz. Ortak değerler; Ortaya çıkan özellikler; Amaç sistemleri)
Sosyolojizm, 479
Souter R. W., 264, 470
Soyut toplum, 239, 247, 249, 250, 251, 252, 254, 262, 271, 272, 276, 278, 289, 291, 319, 424, 443, 473
(Ayrıca bkz. Ortak amaçlar; Sosyal Darwincilik Sosy lojik teorem)
Soyutlama, 62, 66, 68, 75, 115, 210, 211, 215, 316, 372, 375, 377, 386, 480
(Ayrıca bkz. Analitik unsurlar; Ampirizm; İdeal tip; Yanlış yere oturtulmuş somutluk safsatası)
Sözleşme, 333, 336, 340, 383, 399, 400, 419, 436, 476
Sözleşme İlişkileri, Sözleşmeye dayalı İlişki(ler), 332, 334, 335, 338, 340, 353, 357, 366, 395, 396, 468
Toplumsal Sözleşme, 124, 126, 128, 129, 263
(Ayrıca bkz. Rekabet; Toplumsal denetim; Bireycilik; Kurumlar; Düzen sorunu)
Spencer Herbert, 39, 40, 41, 47, 208, 315, 332, 333, 334, 335, 357, 358, 363, 366
Spekülatörler, 305, 306
Suç, 39, 393, 420, 422
(Ayrıca bkz. Baskı; Toplumsal denetim; Ceza)

Ş

Şüphecilik, 40, 206, 307, 309, 312, 483
(Ayrıca bkz. Bileşim içgüdüsü, içgüdüleri; İman; İdeoloji)

T

Tanrının krallığı, 272
Tarafsızlık, 68
(Ayrıca bkz. Ahlaki otorite; Ahlaki unsur; Saygı tutumu; Değer unsuru)
Tarde Gabriel, 403
Tarihsel birey, 64
(Ayrıca bkz. Referans çerçevesi; Birimler)
Tasarruf güdüleri, 175
Taussig F. W., 134, 140
Taylor O. H., xxiv, 122, 134, 260
Tek fiyat sistemi, 262
Teknoloji, 259, 480
(Ayrıca bkz. İktisadi unsur; Eylemin rasyonelliği; Bilim; Eylemin rasyonelliği)
Teori, 17, 19, 20, 21, 24, 28, 31, 32, 41, 43, 44, 46, 50, 51, 54, 57, 59, 60, 62, 63, 75, 83, 85, 91, 99, 101, 103, 104, 108, 111, 112, 113, 118, 125, 126, 128, 134, 146, 150, 153, 159, 161, 165, 166, 177, 196, 197, 201, 203, 204, 205, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 223, 224, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 238, 239, 245, 246, 254, 275, 276, 281, 288, 294, 295, 296, 298, 301, 306, 307, 311, 315, 321, 324, 326, 335, 337, 338, 345, 346, 348, 363, 365, 382, 388, 410, 412, 414, 417, 419, 429, 431, 469, 471, 472, 475, 484
Teorinin gelişimi, 42, 382
Ampirik genellemeler, 67, 68, 291
Teorik sistemin mantıksal yapısı, 37
(Ayrıca bkz. Teorik sistemlerin mantıksal olarak kapanması)

Teorik sistemlerin yapısı, 46, 379
Teoriler, 19, 29, 31, 41, 62, 72, 209, 219, 222, 229, 230, 231, 237, 240, 288, 295, 307, 310, 317, 344, 345, 374, 381, 385, 471
Sahte-bilimsel teoriler, 297, 309
Eylemle ilişkili, 136, 221, 226, 227, 234, 241, 259, 277, 293, 296, 331, 382, 408, 411, 436, 437, 447
Bilimsel teoriler, 61, 75, 85, 101, 201, 220, 223, 224, 241, 251, 297, 309, 384, 403, 444
Bilimsel olmayan teoriler, 223, 225, 227, 228, 241, 251, 252, 283, 293, 294, 297, 298, 306, 309, 439
Bilim dışı teoriler, 230, 283
(Ayrıca bkz. Fikirler; İdeoloji; Mantıksal eylem; Mantıksal olmayan eylem; Eylemin rasyonelliği; Dinler)
Tezahür, 115, 151, 152, 227, 229, 238, 250, 277, 283, 289, 294, 307, 316, 317, 376, 377, 452, 455, 463, 464, 472
Duyguların tezahürü, 224, 235
Tilkiler, 305, 306, 312, 313
(Ayrıca bkz. Bileşim içgüdüsü, içgüdüleri; Aslanlar; Şüphecilik; Spekülatörler)
Tipler, 279, 290
İdeal tip, 62, 65, 67, 68, 70, 89, 90, 108, 116, 122, 221, 232, 236, 246, 247, 248, 250, 274, 277, 278, 279, 281, 287, 290, 294, 295, 296, 299, 305, 307, 322, 324, 330, 339, 340, 345, 347, 356, 365, 384, 390, 391, 392, 393, 410, 411, 413, 416, 418, 437
Toplumsal tip, 330, 340, 390, 391, 392, 393, 410, 411, 416, 445, 462, 479, 483
(Ayrıca bkz. Toplumsal olgular; Göreli)
Toplumsal değişme, 41, 154, 184, 205, 298, 301, 393, 463, 475
(Ayrıca bkz. Toplumsal değişim; Döngüsel teoriler; Diyalektik; Toplumsal evrim)
Toplumsal etken, 49, 188, 328, 347, 360, 361, 372, 373, 376, 379, 380, 384, 400, 410, 444, 451, 456, 457, 458, 476, 477, 478, 479, 482
(Ayrıca bkz. Kolektif şuur; Ortaya çıkan özellikler; Grup ruhu; Kolektif temsiller; Sentez)
Toplumsal gruplar, 109, 384
Toplumsal ilişkiler, 64, 127, 131, 135, 319, 337, 372, 373, 379, 382, 386, 396, 397, 416, 452, 467, 473
(Ayrıca bkz. Ortaya çıkan özellikler; Referans çerçevesi)
Toplumsal istikrar(sızlık), 299, 308, 356, 400, 413
(Ayrıca bkz. Anomie; Toplumsal denetim; Bütünleşme)
Toplumsal olgular, 367, 368, 369, 371, 372, 375, 376, 377, 378, 383, 384, 386, 392, 403, 457, 463, 476, 477, 479, 482
(Ayrıca bkz. Kolektif şuur; Ortaya çıkan özellikler; Sosyal çevre; Grup ruhu; Kolektif temsiller; Sosyolojik teorem)
Toplumsal teori, 39, 143, 199, 246, 325, 401
(Ayrıca bkz. Sosyal teori)
Tortu kategoriler, 52, 53, 54, 55, 128, 219, 223
Tortular, 71, 221, 225, 226, 227, 230, 231, 235, 241, 242, 252, 299, 296, 302, 303, 308, 316, 317, 321, 472
Tortulara dair sınıflandırma, 232, 301
Normatif tortular, 232, 233
(Ayrıca bkz. Mantıksal olmayan eylem; Duygular; Değer unsurları)
Totemizm, 428, 429
Troeltsch Ernst, 486, 487
Tutum, 46, 87, 253, 285, 290, 299, 347, 350, 404, 405, 414, 418, 421, 422, 430, 432, 440, 441, 445, 446, 447, 448, 464, 478
Aktif tutum, 447, 448, 449, 440, 441, 443, 481
Bilim adamının tutumları, 61, 365, 379, 387, 399, 411, 414, 432, 438, 454,
Değer tutumları, 279, 283, 284, 285, 287, 290, 295, 296, 318, 319, 422, 441, 442, 443, 445, 448, 449, 450, 451, 452, 455, 461, 464, 469, 474, 479, 481, 482
Say ı tutumu, 404, 406, 408, 423, 429, 432, 433, 444, 445, 446, 481
(Ayrıca bkz. Eylemin rasyonelliği; Bilim)
Türemler, 225, 227, 231, 233, 235, 242, 294, 317, 437
(Ayrıca bkz. Mantıksal olmayan eylem; Tortular)

U

Unsurlar, 54, 78, 81, 83, 103, 105, 106, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 117,

119, 121, 128, 140, 144, 191, 203, 210, 222, 223, 226, 228, 229, 230, 232, 233, 238, 239, 256, 261, 274, 276, 277, 283, 285, 287, 290, 291, 294, 310, 311, 317, 321, 335, 337, 360, 372, 381, 384, 388, 412, 414, 415, 436, 442, 448, 458, 464, 471, 472, 474, 476, 479
Ana itik unsurlar, 68, 69, 70, 72, 73, 217, 218, 383
Yapısal unsurlar, 288, 318, 319, 386, 480, 481, 482
Unsurlar sistemi, 72, 73, 213, 218, 242, 258
(Ayrıca bkz. Kavram tipleri; Teori sistemleri; Birimler; Değişkenler)
Uyum, 28, 50, 69, 73, 88, 90, 98, 103, 113, 124, 125, 136, 137, 138, 140, 144, 145, 146, 150, 151, 152, 154, 174, 175, 187, 188, 190, 192, 204, 214, 215, 223, 226, 234, 239, 245, 246, 247, 248, 252, 255, 258, 275, 283, 285, 298, 307, 308, 311, 318, 321, 333, 341, 368, 369, 372, 384, 388, 389, 391, 392, 401, 405, 414, 423, 424, 430, 439, 447, 455, 481
(Ayrıca bkz. Sosyal Darwinci ik; Pozitivizm, Doğal seçilim; En uyumlu olanın hayatta kalması, Fikirlerin Rolü; Toplumsal fayda)
Uzmanlaşma, 131, 337
(Ayrıca bkz. Toplumsal farklılaşma; İş bölümü)

Ü
Ücret-fonu teorisi, 140
Üretim, 22, 132, 133, 139, 141, 161, 162, 165, 166, 174, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 185, 189, 260, 289, 468
Üretim etken eri, 171
Üretim örgütlenmesi, 260
Üretim maliyeti, 161, 165, 166, 171, 174, 176, 178, 179
(Ayrıca bkz. Faaliyetler; Hazcılık; Fırsat maliyeti)

V
Varoluş mücadelesi, 180, 343
(Ayrıca bkz. Rekabet; Sosyal Darwinci ik)
Veblen Thorstein, 487
Verimlilik normu, 88, 162, 319
(Ayrıca bkz. İktisadi unsur; Eylemin rasyonelliği; Teknoloji; Olgu; Toplumsal olgular)

W
Warner W. Lloyd, 454
Wart James, x, 160, 161
Weber Max, 486, 489, 491
W ite ead A. N., x, 63, 66, 459
Wissenssoziologie, 49
(Ayrıca bkz. Ampirizm; Epistemoloji Fikirlerin rolü; Tarihsel materyalizm)

Y
Ya udiler, 306, 351
Yanlış yere oturtulmuş somutluk safsatası, 63, 316
(Ayrıca bkz. Ampirik olarak kapalı; Ampirizm)
Yaptırımlar, 261, 344, 412, 419, 478
(Ayrıca bkz. Baskı; Zorlayıcı iktidar; Ceza)
Yasa, 122, 137, 175, 211, 358, 364, 365
(Ayrıca bkz. Kurumlar; Meşruiyet; Normatif kural ar)
Yasalar, 211, 366, 391
Analitik yasalar, 80, 390
(Ayrıca bkz. Determinizm; Ampirizm; Genel emeler)
Yaşam standardı, 168, 170, 172, 173, 174, 176, 186, 187, 355, 356
(Ayrıca bkz. Yaşama standardı; Faaliyetler; Nüfus ilkesi)
Yaşama standardı, 174, 175, 177
(Ayrıca bkz. Yaşam standardı; Faaliyetler; Nüfus ilkesi)
Yazarların seçimi, 48, 49
Yeterli bilgi, 97, 264
Yığın psikolojisi, 452, 453
Yoğunluk, 351
Dinamik yoğunluk, 342
Maddi yoğunluk, 342
(Ayrıca bkz. İş bölümü)
Young Allyn A., 179
Yükümlülük, 341, 348, 403, 406, 409, 420, 422, 423
Siyasi yükümlülük, 86, 121, 128, 136

Z
Znaniecki Florian, 486, 491
Zevk, 179, 189, 196
(bkz. Hazcı ık)
Zorlama, 413, 419
(Ayrıca bkz. Kuvvet; Düzen sorunu; Zorlayıcı iktidar; Yaptırım ar)
Zorlayıcı iktidar, 273
(Ayrıca bkz. Toplumsal denetim; Çıkarların özdeşliği; Bütün eşme; Düzen sorunu)

Elinizdeki kitap, Amerikalı sosyolog Talcott Parsons'ın Avrupa düşüncesinde toplumsal eylem teorisi etrafında yaşanan dönüşümü ele aldığı ***Toplumsal Eylemin Yapısı*** adlı eserinin ilk cildini oluşturmaktadır. Parsons, bu dönüşümde büyük rol oynadığını düşündüğü Marshall, Pareto, Durkheim ve Weber gibi dört Avrupalı düşünürün, farklı kavramsal şemalar ve farklı yöntemler kullanmalarına ve birbirinden çok farklı ilgi alanlarına sahip olmalarına rağmen ortak bir "toplumsal eylem teorisi" inşa ettikleri kanaatindedir. Eserin ilk cildinde kendi tabiriyle "çalılıkları temizleyerek" bu ortak teorik şemayı ana hatlarıyla belirginleştirmeyi hedeflemiştir. Bu amaçla Marshall, Pareto ve Durkheim'ın ortaya koyduğu teorik şema çerçevesinde "pozitivist eylem teorisinden" hareketle "iradeci eylem teorisinin" ortaya çıkış sürecini açıklamaya çalışmıştır.

*"**Toplumsal Eylemin Yapısı** toplumsal olayların bilimsel analizinde büyük bir devrim ortaya çıkaran ve birbiriyle çakışan bir teorik gelişme sürecini tahlil etmiştir. Bu çalışmada ele alınan üç büyük yazar (Pareto, Durkheim ve Weber) kesinlikle münferit olarak değil bu gelişmenin "sosyolojik" tarafına katkı veren teorisyenler olarak değerlendirilebilir ve geçen on yılın bakış açısı onların bu akım içerisindeki zirve noktalar olarak önemini azaltmaz. Esasen burada sadece üç zirve değil bütünüyle yüksek bir alan söz konusudur, ancak bu üç zirve o yüksek alanda diğerlerinden çok daha yukarıda belirmektedir."*
Talcott Parsons (İkinci Baskıya Önsöz)





SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
KÜLTÜR YAYINLARI